

# eskiyeni

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ ARAŞTIRMA DERGİSİ

# EskiYeni

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi  
*The Anatolian Theological Academy Research Journal*

Sayı/Issue 33 Güz/Autumn 2016

## Sahibi/Publisher

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ  
EĞİTİM ve Yayınları LTD. ŞTİ. Adına  
Tuncer Namlı

## Genel Yayın Yönetmeni

*Editing Authority*  
Gürbüz Deniz

## Editör/Editor

İhsan Toker

## Yazı İşleri Müdürü

*Editorial Manager*  
Murat Demirkol

ISSN: 1306-6218

## Tasarım/Design

FCR Tel: (+90 312.310 08 60)

## Baskı/Printed by

Sözkesen Matbaacılık Tic. Ltd. Şti.  
İvogsan 1518 Sk. Mat-Sit İş Mrkz.  
No: 2/40 Yenimahalle/ANKARA  
Tel: +90 312. 395 21 10

## Basım Tarihi/Printing Date

7.12.2016

## Abonelik/Subscription

Yıllık (2 Sayı)  
Şahıs 30,00 TL  
Resmi Kurumlar 40,00 TL  
Yurt dışı 30,00 EURO

## Hesap No/Account No

Albaraka Ankara Şb. (002)  
Hesap No: 2027297  
Iban: TR54 0020 3000 0202 7297 0000 01

## Adres/Address

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk.  
No: 14/2 Ulus-Altındağ/ANKARA  
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)  
Faks: (+90 312.311 47 89)  
e-mail: eski-yeni@hotmail.com

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Ali Osman Kurt (Ankara Sosyal Bilimler Ü.) En-  
ver Arpa (DİB), Erdinç Doğru (Gazi Ü.), Gürbüz  
Deniz (Ankara Ü.), Haldun Göktaş (Yıldırım Be-  
yazıt Ü.), Hicabi Kırılengıç (Ankara Ü.), Hüseyin  
Nazlıaydın (Anadolu İlahiyat Akademisi), İhsan  
Toker (Ankara Ü.), Mesut Okumuş (Ankara Ü.),  
Metin Yılmaz (Anadolu İlahiyat Akademisi), Mu-  
rat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.), Musa Kazım  
Arıcan (Yıldırım Beyazıt Ü.), Necdet Subaşı (Baş-  
bakanlık), Nihat Koçak (Anadolu İlahiyat Akade-  
misi), (Şamil Öçal (Ankara Sosyal Bilimler Ü.),  
Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat Akademisi)

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Abbshar Awad (Omdurman İslam Ü.), Abdullah  
Kahraman (Marmara Ü.), Adnan Arslan (Süley-  
man Şah Ü.), Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan  
Ü.), Ali Bardakoğlu (29 Mayıs Ü.), Bayram Ali  
Çerinkaya (Bülent Ecevit Ü.), Burhanettin Tatar  
(Ondokuz Mayıs Ü.), Bünyamin Erul (Ankara  
Ü.), Celal Türer (Ankara Ü.), Coşkun Çakır (İs-  
tanbul Şehir Ü.), Derya Örs (Atatürk Kültür Dil  
ve Tarih Yüksek Kurumu), Ejder Okumuş (Osman  
Gazi Ü.), Emced Korşe (Ürdün Ü.), Fuat Aydın  
(Sakarya Ü.), Hacı Musa Bağcı (Dicle Ü.), Halit  
Ünal (Avrupa İslam Ü.), Hayati Hökelekli (Ulu-  
dağ Ü.), İlhami Güler (Ankara Ü.), İsmail Çalış-  
kan (Yıldırım Beyazıt Ü.), İsmail Hakkı Ünal (An-  
kara Ü.), Kadir Canatan (Sebahattin Zaim Ü.),  
Kamal Gahalla (Uluslararası Afrika Ü.), M. Yahya  
Michot (Hartford Seminary Amerika), Mahmut  
Aydın (Ondokuz Mayıs Ü.), Mehmet Ali Kılav  
Araz (Yıldırım Beyazıt Ü.), Mehmet Evkuran (Hi-  
tit Ü.), Mehmet Ünal (Yıldırım Beyazıt Ü.), Me-  
tin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.), Mevlüt Uyanık  
(Hitit Ü.), Mohammad Jaber Thalji (Qassim Ü.),  
Muhammed Rayyan (Ürdün Ü.), Muhammed Tar-  
ık Nour (Hartum Ü.), Mustafa Ertürk (İstanbul  
Ü.), Mustafa Köylü (Ondokuz Mayıs Ü.), Mustafa  
Öztürk (Çukurova Ü.), Mustafa Tekin (İstanbul  
Ü.), Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.), Ramazan Altun-  
taş (Necmettin Erbakan Ü.), Talip Özdeş (Cum-  
huriyet Ü.), Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)

EskiYeni yılda iki kere yayınlanan hakemli bir  
dergidir/EskiYeni is a refereed journal and is  
published biannually.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden  
*From the Editor*  
5

### Araştırma/Research Articles

**Tuncer NAMLI**  
Fıkıhçıların Allah Algısı -Namaz Örneği-  
*The God in Fiqh. The Case of Salah*  
7

**İsmail HANOĞLU**  
İki Şehrin Hikayesi: el-Medînetü'l-Münevvere ve el-Medînetü'l-Fazıla  
*The Story of Two Cities: The Enlightened City (al-Medîna al-Munavvara) and The Virtuous City (al-Medîna al-Fâdıla)*  
27

**Murat DEMİRKOL**  
Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü  
*Ahlak-ı Alai in Moral Philosophy Literature and It's Original Aspects*  
51

**Mehmet Murat KARAKAYA**  
Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs  
*The One, Intellect and Soul to the Greek Sage*  
79

**Hasan AKREŞ**  
Kur'an-ı Kerimdeki Manaları ile "Salât" Sözcüğü  
*The Word Salah in Quran*  
91

**Zeynep ARKAN**

Arap Dilinde Ezdad Kavramı

*Addad in Arabic Philology*

107

**Sadeleştirme/Transliteration**

**Muallim Ohannes KIRKONYAN** / Sadeleştirme: Fuat AYDIN

Üç mü Bir mi? Yahut Hıristiyanların Sâlus-ı Şerifi

*Three or One? Or Salusu Sharif in Christianity*

123

**Çeviri/Translation**

**Shukri B. ABED** / Çev.: İsmail HANOĞLU

Burhan, Bölme ve Sınıflama Kavramları ve Onların Tanımla İlişkisi

*The Concepts of Demonstration, Division, and Classification, and Their Relationship to Definition*

147

**Panel/Discussions**

**Nizameddin DURAN**

Umran'dan Uygarlığa Cemil Meriç Panel Konuşmaları

*From Umran to Civilization. A Panel on Cemil Meriç*

165

**Deneme/Essays**

**Gürbüz DENİZ**

Kelime

*Words*

193

**Değerlendirme/Reviews**

**Tevfik AKSOY**

Afrika Seyahatnamesi

197

**Ahmet BAYRAKTAR**

Suçlar ve Cezalar Hakkında

205

**Hüseyin NAZLIAYDIN**

Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi

211

# Editörden

*From the Editor*

2016'nın bitimine yaklaştığımız şu günlerde buruk bir sevinçle yeniden birlikteyiz. Nisan sayımızda, bildiğiniz üzere Tanrı tasavvurlarının ikinci kısmını oluşturan dosyamızla siz okuyucularımızın karşısına çıkmıştık. Bu sefer özel bir dosya ile değil, karma yazılarla bir araya gelmeyi uygun bulduk. Bunda önemli bir etkenin varlığından bahsetmek hiç de yanlış olmayacaktır:

Bahardan bu tarafa geçen altı ayda çok ciddi gelişmelere tanık olmakla kalınmamış, bunlar bizzat yaşanmıştır. Bu sene Temmuz ayı her zamankinden daha sıcaktı. Bu sıcaklık siyasetten, ekonomiye; kurumlardan bireylere kadar herkesi ve her şeyi yakıtı kavurdu. Akademik ve kültürel yaşam da tabii olarak bundan nasibini aldı ve hala da almaya devam etmektedir. Yaşanan şok, kültürel hayat üzerinde felç edici etkiler bırakmış görünmektedir. Akademik dünyadaki insanlar artık gündelik rutinlerini yerine getirmekte zorlanmaktadırlar.

Bunun ardında, her şeyin ama her şeyin yerinden oynaması ile ilgili bir durumun yattığının söylenmesi herhalde herkesin kabul edeceği bir husus olacaktır. Oysa siyaset ve ekonomi gibi, bilimsel faaliyetler de belli bir istikrara ihtiyaç duymaktadırlar. Yerli yerine oturmamışlık bu bakımdan akademik zihinleri had safhada rahatsız etmekte ve bugüne ve yarına ilişkin güvensizlik ortamı genelde elleri kolları bağlı hale getirmektedir.

Siyasal ve toplumsal olarak şiddetli bir şekilde yaşanmaya devam edilen Olağanüstü Hal, akademik yaşamı da içerisine çekmiş bulunmaktadır. Aslında bir bakıma istikrarsızlığın yeni olmadığı da söylenmelidir. Şimdi istikrarsızlık dolaysız bir şekilde gözlere sokulurken, geçmiştekiler yanılmalı bir istikrar görüntüsünü taşıyorlardı.

Hal böyleyken, insani hallerin istikrar kadar istikrarsızlaştırılmayı ifade eden olaylar ve gelişmeleri içermesi, yıkıcı olduğu kadar inşa edici çaba ve girişimlere zemin de hazırlayabilir. Nitekim söz konusu olağanüstü şartlar muvacehesinde ortaya çıkan seferberlik halinin ilmi ortamlarda müspet yankıları da olmaktadır. Böyle bakıldığında bu tür engellenme deneyimleri aslında kemale varışta birer vesile oluşturmak durumundadırlar.

Bir defa daha eski ve yeni metaforuna başvuracak olunursa; eski Türkiye bir (C)emaat Türkiyesi idi; şimdi ise bir post-Cemaat Türkiyesinden bahsetmek gerekiyor. Birincisinde her yere nüfuz etmeye çalışan bir cemaat faşizmi ve terörü görmezden gelinmekteydi. Şimdi ise –inşallah geç kalınmamıştır- bu artık gizlenemez hale gelmiş bulunmaktadır.

Burada şunun altını bir defa daha çizmek gerekmektedir ki, Eskiyezi eskiden de yapması gerekenleri yapmaya çalışmıştır; şimdi de ne gerekiyorsa yapacaktır. Olanı görmezden gelmeden, ama gündelik geçicilikler veya naif değerlendirmelerin uzağında kalarak, gündemi iskalamadan kalıcı çizgiler üzerinde çalışılması bu misyonun ayrılmaz bir karakteri olacaktır.

Anadolu İlahiyat Akademisi bunun bir parçası olarak “Nifak Hareketleri” başlığıyla önemli bir panele ev sahipliği yapmış bulunmaktadır. Önümüzdeki sayımızda inşallah bu panel konuşmalarına dayanan metinlere ilave olarak bu konudaki farklı katkıları yeni bir dosya halinde okuyucumuza sunacağız. Gerek bu konuda gerekse genel konularda, hem akademik yazılarda hem de daha kültürel verimler noktasında gelecek katkılar da memnuniyetle değerlendirilecektir.

Özel bir konu ile sınırlanmayan bu sayıda felsefe, fıkıh, lisaniyat ile ilgili araştırma yazıları; sadeleştirme ve çeviri yazıları, deneme ve değerlendirmeler yer almaktadır. Ancak bu metinlerden biri, ne yazık ki yayın aşamasında ortaya çıkan karışıklık sonucu uygun şekilde yayınlanamamıştır. Tuncer Namlı'nın fıkıhçılardaki Tanrı tasavvuru konusundaki makalesini uygun haliyle bu sayımızda yeniden yayınlıyor, meydana gelen karışıklıktan ötürü de özür diliyoruz.

Önümüzdeki özel sayıda yeniden buluşmadan önce derginin bu hale gelmesinde başta yayın kurumumuzun değerli üyelerinin çok önemli katkıları olmak üzere yayında emeği geçen herkese teşekkürü bir borç bildiğimi buradan ifade etmek isterim. Gelecek sayımızla ve yeni dosyamızla yeniden bir araya gelmek dileğiyle..

İhsan TOKER

# Fıkıhçuların Allah Algısı -Namaz Örneği-

Tuncer NAMLI\*

**Öz** Bu çalışmada fıkıhçıların Allah tasavvuru incelenmiş ve şu temel düşüncelere yer verilmiştir: Öncelikle fıkıhın ayrışma sürecinde kelam ilmindeki iman-amel ayrımının fıkıha yansımaları ve bunun Allah algısına olumsuz etkisi ele alınmıştır. İbadet ve muamelat arasındaki kategorik ilişkinin netleştirilememesi sonucu ibadetlerle ilgili konuların ruhi ve duygusal boyutunun gözden kaçırılması, ibadetlerin şekilden ibaret formaliteye dönüşmesi, buna karşın muamelatın ibadet formatına yaklaşması ele alınarak Allah'a yakınlaşma duygusu ve düşüncesinin geri planda kalması irdelenmiştir. Fıkıhtaki yüzeyselleşme sorununu Gazali'nin çözüme girişimi incelenerek, kendisinin başarabildiği ve başaramadığı kimi noktalar değerlendirilmiştir. Genelde fıkıhçıların, özelde Gazali'nin sorunun çözümünü Kur'an'ın deruni içeriğinde aramak yerine, mutasavvıflara havale etmesi, tarikata indirgenen mistik akımlarına konuyu ölçsüz yorum alanına çekerek sorunu daha da derinleştirmesi irdelenmiştir. Sonuç olarak Kur'an ve sünnette yer alan çok önemli kavramların İslam âlimlerince göz ardı edilerek imkâna dönüştürülememesine dikkat çekilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Allah tasavvuru, fıkıh, iman, İslam, ihsan, ibadet, muamelat, tesbih, tenzih, Sübhan, miraç.

## *The God in Fiqh. The Case of Salah*

**Abstract** This study discusses about the God imaginations by the works of Islamic jurisprudence. The relationship between faith and action in Islamic Theology had results on Islamic jurisprudence and these have led to negative effects on imaginations about the God. Muslims have failed to see the spiritual and the emotional dimensions of the rituals, so prayer were made turn into a formality. As a result there had no possibility to develop an intimacy with God in fiqh. Ghazzali have tried to overcome with the lack of depth in fiqh, however his success was limited. As a matter of fact Ghazzali, and the fuqaha in general, have referred to the Sufis for the solution. However the mystical movement in Islam have made this crisis deeper. As a result, some important concepts in the Koran and Sunna remained to be neglected by ulama; and they have failed to turn this problem into an opportunity.

**Keywords:** Fiqh, the God concept, faith, İslam, ihsan, prayers, muamelat, tasbih, tanzih, Subhan, mirac.

\* İlahiyatçı-Araştırmacı, Anadolu İlahiyat Akademisi, tuncer\_namli@hotmail.com

## Giriş

Fıkıhçıların Allah anlayışını doğru değerlendirebilmek için onların görüşlerini, fıkıhın ilk oluşum evresinden son geldiği yere kadar genel bir gözleme tabi tutmak veya o genel düzleme uygun mukayeseli okumalar yapmak gerekir. Buna ek olarak fıkıhın geçirdiği aşamaları ve aldığı şekilleri o genişlikte bir değerlendirmeye tabi tutmak da kaçınılmazdır. Fakat kütüphaneler dolusu eser ihtiva eden fıkıh gibi bir ilim dalının bütün yazılı kaynaklarını inceleyip özetlemenin bir makalenin boyutlarını aşacağı da muhakkaktır. Öte yandan yapacağımız fıkhi okumalarda, özellikle Fıkıh Usulünde ele alınan hüküm bahsi dışında doğrudan Allah konusuyula ilgili başlıklar göremeyeceğimizi de az çok tahmin ediyoruz. Bu nedenle alanı daraltarak, dolaylı da olsa Allah düşüncesiyle doğrudan alakalı ve fıkıhçıların da görmezden gelemeyeceği namaz gibi örnek bir konu üzerinden değerlendirme yapmayı uygun gördük. Çünkü fıkıh otoritelerinin de altını çizdiği gibi *furui* fıkihta Allah inancı ve düşüncesini en belirgin şekilde yansıtabilecek öncelikli konu namaz olarak görünüyordu. Tabi bunu yaparken de fıkıhın genel hatlarını, içerik ve metodunu yansıtan meşhur bazı kaynaklar ile konumuz açısından dönüm noktası sayılabilecek farklı bazı kaynakları karşılaştırmayı uygun gördük. Bir başka ifadeyle fıkıhın kemikleşmiş genel müfredatını yansıtan meşhur bazı usul ve furu kitaplarının konuyu ele alış biçimini tasvire çalışmanın yanı sıra yaklaşımları fıkıhın geleneksel sınırlarına sığmamış ve farklı ufuklar açmış Ebu Hanife ve Gazali gibi isimleri de konumuz gereği ön plana çıkarmaya çalıştık.

Gerçi Fıkıh Usulünde hükümlerin kaynağı konusunda fıkıhçılar, tıpkı Kelamcılar gibi Allah'ın tartışılmaz mutlak otorite olduğunu güçlü bir şekilde vurgulamışlar ve bu nedenle de delil konusunda önceliği Kur'an'a ayırmışlardır. *Furui* fıkihta da bu öncelik, tartışılmaz prensip olarak her fırsatta vurgulanmış ve gözetilmiştir. Fakat ileride de işaret edeceğimiz gibi genelde iman amel ayırımının netleştirilememesi, özelde Ebu Hanife tarafından dillendirilen din-şeriat ayırımının gözardı edilmesi sonucu inanç ve amel ilişkisi konusunda bazı sorunlar çıkmıştır. İtikadi ve ameli konular Kelam ve fıkıh diye ikiye ayrılırken, fıkihta din ve şeriatın özdeşleştirilmesi sonucu ibadetlerle muamelat konuları aynı kategori içerisinde değerlendirilerek ibadetler de salt beşeri-hukuki konular gibi zahiren incelenmiştir.

Bunun sonucunda en deruni ibadetler bile şeklen ele alınarak, bunların nasıl uygulanacağı hususu en ince ayrıntısına kadar işlenmiştir. Fakat inanç konularının bütünüyle kelimada ele alınacağı da varsayılarak söz konusu ibadetlerin niçin yerine getirilmesi gerektiği konusuna sadece hüküm açısından bakılarak, onun Allah'ın emri gereği yapılmasının önemi vurgulanmakla ve hükmi değeri tartışılmakla yetinilmiştir. Ne var ki bu durum bazı konularda fıkıh-



çılarının hiç de arzu etmediği sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Şirke götürebilecek uzaklık duygusunu ortadan kaldıracak ve insanı Allah'a yaklaştıracak bir bilinçle icra edilmesi gereken ibadetler, muamelat konuları gibi o derin bilinç ve duygusallıktan uzak zahiri bir formata büründürülmüştür. Böylesine önemli bir husus, dikkatlerden kaçırılınca bu konu, disiplinden yoksun halk eğitimi mesleklerine havale edilerek dindarlık duygusunun belirsizlikler dünyasına terk edilmesi gibi vahim sonuçlara yol açmıştır. Bu düşünceden hareketle biz bu makalede böylesi önemli bir sorunu sebep ve sonuçlarıyla ele almaya ve analiz etmeye çalışacağız.

### 1. Başlangıç Döneminde Fıkıhın İtikatla İlişkisi

Kur'an ana hatlarıyla ve nüzul sırasına göre değerlendirildiğinde Mekki surelerin Allah-insan ilişkisi noktasında inanç ve ahlak konularını öncelendiği, şirki ortadan kaldıracak ve insanı doğrudan Allah'a bağlayacak derin bir tevhid şuuru oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Buna ek olarak iman ve bilince dayalı dünya görüşünün hayata yansıyan boyutu olarak derin bir ahlak bilinci oluşturulmasına çalışıldığı ve ibadetlerin de bu derin şuurlu halde icrasının önerildiği görülmektedir. Ayrıca Mekke'de emredilen ve üzerinde sıklıkla durulan neredeyse tek ibadetin namaz olarak algılanmasına bakılırsa iman, ibadet ve ahlak konularını aynı karede buluşturan en can alıcı prensibin namaz olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'ın üçte ikisini oluşturacak derecede önemli bir oranının Mekke'de indiği düşünülürse bu vurgunun önemi daha iyi anlaşılabilir. Çoğu yerde namazla birlikte zikredilen zekâtın bile Mekki surelerde bu kadar sık tekrarlanmaması ve Hicret'e kadar kurumsal olarak icra edilememesi kısmen sosyolojik nedenlerden, kısmen de bu noktadan kaynaklanmış olmalıdır. Hatta namazın insanı kötülüklerden alıkoymasına gerektiğine vurgu yaparak ahlakla ilişkisine dikkat çeken ayetin Mekki sureler arasında yer alması da bu derin ilişkiyi gözler önüne sermektedir.<sup>1</sup> Namazı dinin direği sayan hadisi nebevi de inanç, ibadet ve ahlak ilişkisinin somutlaşmış bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla insanı Allah'a en çok yaklaştıran ve imandan sonra en önemli ilke kabul edilen ibadetlerin ve özel anlamıyla namazın, güçlü bir Allah bilinci ve derin bir yaklaşma duygusu üzerine oturması zorunlu hale gelmektedir. Konumuz açısından olaya bakarsak fıkıhın da diğer İslami ilimlerin de bu derin ilişkiyi hep göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.

Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin oluşturduğu bu bilinç atmosferinde yetişen sahabe'nin, henüz meslek ve meşreplerin teşekkül etmediği erken dönemde bu konuları birlikte değerlendirdiğini tahmin etmek zor değildir. Toplumsal olaylarla birlikte tartışmaların ve farklı algıların ortaya çıkmaya başladığı bir

sürecin ardından teşekkül eden kelim ve fıkıh gibi mesleklerin bu bütünlüğü ne kadar koruduğu, ciddi anlamda araştırılması gereken bir husustur. Bilhassa fıkıhın kelami tartışmaları izleyen bir süreçte ortaya çıktığı ve kurumlaşmaya başladığı düşünülürse fıkıhta durumun bu minvalde gidip gitmediğini görmek ve kelami tartışmaların doğurduğu ayrışmalardan ve yapılan kategorik ayrımlardan ne derece etkilendiğini anlayabilmek için öncelikle bu hususun analiz edilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Fıkıhın henüz oluşum aşamasında kelimden da bütünüyle kopmadığı veya aralarında henüz bir mesafenin oluşmadığı süreçlerde ortaya çıkan Ebu Hanife, hem kelimde hem fıkıhta çaba sarf etmiş ender ilim adamlarımızdan birisidir. O, itikadî konuları ele aldığı eserine kelim nitelemesi yapmak yerine *Fıkıh-ı Ekber* demeyi tercih ederken, fıkıh kelimesini kavramsal anlamda kendine özgü bir meslek ismi haline getirecek olan yeni ekole özgü konuları incelediği eserine *Fıkıh-ı Ebsat* demeyi tercih etmiştir. Üstelik onun itikadî konuları ele alış tarzı fıkıhî konuları çağrıştırmakta ve Allah'ın sıfatlarını ele alırken salt felsefi konular olarak yaklaşmak yerine duygusal, ibadi boyutlara da değinebilmektedir. Örneğin onun Allah'ın dilemesi (meşiet) konusunu ele alırken “*Allah'ın gazabı ve rızası da iki sıfatıdır*” diye söze başlayıp kulun ibadetlerini de kötülüklerini de Allah'ın dilediğini, fakat birine sevgi ve rıza gösterip diğerine göstermediğini dile getirmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>2</sup> Yine fıkıhî tanımlama ve fıkıhın içeriğine dair bir öncelik ve sonralık belirleme noktasında yaptığı şu değerlendirme de dikkat çekicidir: “*En faziletli fıkıh, bir adamın Allah Teâlâ'ya imanı, şeriatleri, sünnetleri, hadleri ve ümmetin ittifak ve ihtilaf ettiği meseleleri öğrenmesidir.*” Bu ifadeden hemen sonra Ebu Hanife'nin iman, İslam ve ihsanı bir arada ele alan ve tanımlayan meşhur Cibril hadisini gündeme getirmesi de bir o kadar anlamlıdır.<sup>3</sup> Çünkü söz konusu rivayet iman ve İslam'ın tariflerinden sonra Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmeye vurgu yapan ihsan vurgusuyla sona ermektedir.

Ebu Hanife'nin Fıkıh-ı Ebsat'taki fıkıhî düşüncelerine, kelama özgü iman konularıyla devam etmesi ve namazın önem ve farzıyetiyle ilgili iki ayeti delil getirmesi onun fıkıhî yaklaşımına özgü bir ayrıcalıktır:<sup>4</sup> “*O halde akşama ve sabaha erdiğinizde tesbih Allah'adır. Göklerde ve yerde hamd O'na ait olduğu gibi akşam üzeri ve öğle üzeri de hamd O'nadır.*”<sup>5</sup> Bu ve benzeri ayetler, namazın önemi ve içeriği ile doğrudan ilgili olduğu halde daha sonraki fıkıhçıların çok da dikkatini çekmemiştir. Bu nedenle biz son bölümde bu ayetler üzerinde ayrıntılı olarak duracağız. Onun bu konudaki bir başka ayırt edici yönü ise çoğu fakihin imandan sonra en önemli ibadet kabul etmesine rağmen namaz konusunda bile değinmediği bir konuya Fıkıh-ı Ekber'de değinebilmesidir: “*Allah'ın yakınlığı ve uzaklığı mesafe itibarıyla değildir. Allah'a itaat eden,*

*keyfiyetsiz olarak O'na yakındır. İsyankâr da keyfiyetsiz olarak O'ndan uzaktır. Yakınlık, uzaklık ve yüzünü dönmek (yönelmek) Allah'a dua eden için vaki ve varittir. İtaat edenin cennette Allah'a komşu olması ve huzurunda durması da böyledir. Kur'an ayetlerinin hepsi, Allah'ın kelamı olmaları bakımından fazilet ve azamette eşittirler. Ancak bazı ayetlerin zikir (nazım) ve mezkûr (konu) üstünlüğü vardır; Ayet'el-kürsi gibi. Bazı ayetlerin ise sadece zikir fazileti vardır; kâfirlerin kıssaları gibi...”<sup>6</sup>*

Fakat Ebu Hanife'nin bakışındaki bu derinlik fıkhıta çok uzun sürmemiş ve teorik alandaki yetersizlikler nedeniyle sistem kısa sürede sorun üretmeye başlamıştır. Sorunun pratik sonuçlarının görülmesi asırlar alacak olsa da teorik alandaki sebepleri henüz kuruluş aşamasında kendisini göstermiştir. Örneğin İslam âlimlerinin ilgi alanları itikadî alandan ameli (fikhî) alana doğru kayarken ameli kategoride ele alınan konular arasında da bir hiyerarşi oluşmaya başlamıştır. Ebu Hanife'nin yukarıdaki ifadelerinde de ipuçlarını bulabileceğimiz konusal hiyerarşi giderek belirginleşmiş ve böylelikle ibadetler muamelatın önüne geçmiştir. Bu haklı tercihi sadece *furui* fıkıh kitaplarında değil, usûlcülerin tasniflerinde ve sıraladıkları gerekçelerde bile açıkça görmek mümkündür. Fakat sonraki dönemlerde içerik ve ayrıntılara bakıldığında gelişmelerin bu doğrultuda ilerlemediği görülmektedir. Örneğin Serahsi'nin Allah hakkı ve kul hakkı ayrımı konusunda yaptığı özet bu konuda somut bir fikir verebilir:

*“Halis Allah hakları sekiz çeşittir: Mahza ibadetler, mahza ukubat, ukubat-ı kasıra, ibadetle ukubet arasında dönüşlü olan şeyler, meûnet manası olan ibadet, İbadet manası bulunan meûnet, ukubet manası bulunan meûnet, bir de kendi kendine kaim olan şey vardır ki bu da üç bakımdan ele alınır. Birincisi asli olan, ikincisi asıl üzerine zait olan, üçüncüsü de ona bitişik olandır. Mahza ibadetlerin en başında Allah'a iman gelir ki o da kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır... İmandan sonra rükünlerin en güçlüsü namazdır. Çünkü namaz dinin direğidir ve peygamberlerin getirdiği hiçbir şeriat namazdan hali değildir. Bedenin zahiri ve batını ile hizmet etmeyi kapsar. Fakat namaz, Allah'ın saygın kıldığı ve kendi zatına izafe ederek bizim saygı göstermemizi emrettiği ev (Kâbe) vasıtasıyla yakınlık olmuştur. Allah şöyle buyurmuştur: “Evimi tavaf edenler için temiz tutun.”<sup>7</sup> Dolayısıyla söz konusu yakınlık, imkân dâhilinde kibleye dönmekle gerçekleşmektedir. Bunda Allah'ın işaret ettiği şu tazimin manası vardır: “Nereye dönseniz Allah'ın veçhi o yöndedir.”<sup>8</sup> Bu emir, talep edilen şeyin Allah'ın veçhi olduğu bilinsin diye-dir ve Allah'ın veçhi için de yön söz konusu değildir. Bu nedenledir ki söz konusu yakınlığı sağlamak için talep edilen şeyin yerine geçmek üzere Kâbe'ye dönmeyi şeriat kılmıştır. İman konusunda Allah'a vasıtasız yaklaşmak esasken namazda Kâbe vasıtasıyla yaklaşmak esastır. Çünkü namaz imanın gereklerindedir, ima-*

*nın kendisi değildir... Zekâtta kendisine zekât verilen fakir Allaha yaklaşmanın vasıtası olurken, namazda bu yaklaşmanın vasıtası Kâbe olmaktadır...”<sup>9</sup>*

Serahsi'nin verdiği bilgiler, tasniflerdeki isabeti göstermenin yanı sıra furûda ortaya çıkacak sorunun da bir bakıma habercisi gibidir. Çünkü Kur'an, namazda Allah'a yaklaşmayı “*Secde et ve yaklaş*” ayetinde olduğu gibi bizzat namazın kendisiyle ve içeriği ile irtibatlandırırken, Hz. Peygamber ihsanı Allah'ı görüyormuş gibi ibadet olarak tanımlarken ve Ebu Hanife de fıkıhın başına bu hadisi yerleştirirken Serahsi'nin konuyu Kâbe'ye dönmekle sınırlaması tuhaf ve riskli görünmektedir. Kanaatimizce bu görüş, zahirleşmenin bir işaretidir ve doğrudan Allah'a yaklaşmayı imanla sınırlamaktadır. Dolayısıyla ibadetleri dolaylı yaklaşmanın kapısına getirmektedir. Ayrıca Serahsi'nin delil getirdiği “Nereye dönseniz Allah'ın veçhi o yönedir” ayetine de aykırı görünmektedir. Çünkü bağlamına bakıldığında bu ayetin, Yahudilerin eleştirilerine karşı açıklayıcı bir cevap olarak geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın vechinin Kâbe ile sınırlanmaması gerektiğini vurgulayarak kıbleye dönmenin zahiri bir yönelişle sınırlı olduğuna dikkat çekmektedir.

Kanaatimizce Allah'a yaklaşmanın namazın içinde değil de dışında aranması sorunu, Serahsi ile sınırlı kişisel bir olgu değildir. Bu durum sonraki süreçlerde fıkıhın tamamına yansıyan genel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu sorunu birkaç temel noktada ele almak mümkündür: İman amel ayrımındaki kırılma noktası, ibadet ve muamelat konuları arasındaki kategorik farkın netleştirilememesi, kurumlaşma sonrasında fıkhi kuralların şekli hale gelmesi ve ibadetlerin ruhsal ve duygusal boyutunun gözden kaçırılması, muamelat konularının ise değişmez ibadet ve inanç konusu gibi algılanması, imanın hayatımızdaki canlı iz düşümü olan namazın bile bedeni bir formaliteye dönüşmesi, Allah ile duygusal ilişkinin nasıl kurulacağına dair bir pasaj açılmamış olması, *tesbihatın* bile anlamını kaybedip namazın dışına çıkarılması gibi konular bu cümleden olarak sıralanabilir...

## **2. Kelamdan Fıkha İman Amel Ayrımı ve Bu Konudaki Yansımalar**

Fıkıh, kelam ile alanını ayırırken bir bakıma yollarını da ayırmıştır. Fakat kelamdan devraldığı bazı sorunları tarih boyu tekrarlamaktan da kendisini kurtaramamıştır. Örneğin iman ve amel arasındaki ayrım kelamla başladığı gibi bunun, kategorik bir ayrım olmaktan çıkıp sosyolojik bir ayrıma dönüşmesi de kelami tartışmalar sayesinde gerçekleşmiştir. Fitne döneminden itibaren *kebire* meselesi (büyük günah işleyenin kâfir olup olmayacağı tartışmaları) ile başlayan süreç, toplumsal *tekfir* olaylarıyla süregelmiştir. Harici ve Mürcii uçlar arasında yaşanan tartışmalara ve iman-İslam kavramları çerçevesinde ya-

pılan değerlendirmelere bakılırsa orta yolcu çözüm arayışlarının bile sorunun parçası haline geldiği görülecektir.<sup>10</sup> Söz konusu toplumsal *tekfir* olaylarının zihinleri kuşatması nedeniyle iman-İslam tartışmasında ve *tekfir* meselesinde Kur'an'ın dünya görüşünden uzaklaşıldığı, insanı ebedi cehennemlik yapan suçun şirk ve küfürden ibaret sanıldığı görülebilmektedir.

Oysa bazı ahlaki suçların da, tevbe edilmediği takdirde şirk gibi insanı ebedi cehennemlik yapabileceği, dolayısıyla bu tür durumlarda tekfire başvurmak gerekmediği anlaşılabilir. Örneğin “*Rahmanın kulları Allah ile birlikte başka ilahlara dua etmez, Allah'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmez ve zina etmezler. Bunları kim yaparsa büyük bir günah yüklenir, kıyamet günü azabı kat kat verilir ve cehennemde ebediyen zillet içinde kalır. Ancak kim tevbe eder ve iman edip salih amel işlerse Allah onların kötülüklerini iyiliklerle değiştirir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir. Kim tevbe eder ve salih amel işlerse makbul bir tevbeyle Allah'a döner.*”<sup>11</sup> ayetleri, insanı ebedi cehennemlik yapan suçun şirkten ibaret olmadığını gösterebilirdi. Dahası tevbe ve affa konu olma bakımından imani ve ahlaki konular arasında da fark olmadığı ve hatta Allah hakkı ile kul hakkı arasında da fark bulunmadığı görünmektedir. Ayrıca “*Bedeviler, “İman ettik!” dediler. De ki: “Hayır, siz henüz iman etmediniz; teslim olduk” deyin. Çünkü iman sizin kalbinize henüz yerleşmedi.*”<sup>12</sup> ayeti de İslam olmuş, fakat imanı henüz içselleştirememiş kişilerin tekfir edilmeyeceğini göstermektedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla amelin bizatihi imanın kendisi olmadığı, fakat sonucu olduğu göz ardı edilmiştir. Bu durum imanla ameli birbirine bağlayan liflerdeki ilk kopma sayılabilir. Ancak kopuş burada kalmamaktadır. Fıkıhın kelamdan ayrışmasıyla ameli konuların ve hatta ibadetlerin bile inanç, dünya görüşü, ahlak felsefesi gibi arka plan bilgileriyle bağları gittikçe ayrışacaktır.

Kanaatimizce en önemli sorun iman-amel ayrımı üzerine kurulan denklemin aşırı genellemeciliği beraberinde getirmesidir. Oysa Ebu Hanife'nin din ve şariat ayrımı daha gerçekçi gözükmektedir. Çünkü din ve şariat ayrımı, iman-ibadet ayrımını bağlantısızlık noktasına götürme riskini barındırmadığı gibi ibadet ve muamelat özdeşleşmesini de önleyen daha net bir ayrım olarak görünmektedir. “*Hiçbir Peygamber, ümmetine kendisinden önceki peygamberlerin dinini terk etmelerini söylememiştir. Çünkü dinleri birdi. Her Rasul kendi şeriatine davet eder, kendisinden önceki Resulün şeriatını men ederdi. Çünkü Şeriatları farklıydı.*”<sup>14</sup> Ebu Hanife'nin bazı ayetleri de delil getirdiği bu görüşüne bakılırsa,<sup>15</sup> iman amel bağlamında yapılan keskin ayrımın ibadetleri din kategorisinden çıkartıp muamelat konularına indirgemesi kaçınılmaz görünmektedir. Bu durumun ümmeti tekfircilikle Mürciilik arasında sıkışıp kalmaya mahkum eden tartışmalara da ışık tutmaktadır. Hiç ibadet etmese de, kurtuluş için imanın yeterli olduğunu söyleyen Sünniliğin Mürciiliğe ben-

zediği yer tam da burasıdır. Daha önce dile getirdiğimiz Serahsi'nin Allah'a doğrudan yaklaşmayı imana indirgeyen ve ibadetlerin yakınlaştırıcı değerini geriletken yaklaşımı ile bu tutum arasında ilginç bir benzerlik de söz konusudur. Eğer ille de bir Mürciilik nitelemesi yapılacaksa Ebu Hanife yaptığı bu ayrımla Mürciilik nitelemesini en son hak edecek kişi olduğunu ispatlamış olmaktadır.

### 3. İbadet-Muamelat Özdeşliği ve Formel İbadetlerin Ruhsal Boyutunu Kaybetmesi

Görüntüde kelimadan bağımsızlığını kazanmış görünen fikhın bu ayrılıkla birlikte düşünsel derinliğini kaybettiği ve bir takım formalitelere dönüştüğü rahatlıkla söylenebilir. Her şeyden önce fikh kitaplarının içeriğini oluşturan konulara bakıldığında ilk dönemden itibaren ibadetin muamelat karşısında öncelendiği ve kulun Allah'a yaklaşması konusunda önem arz eden namazın en başa alındığı görülmektedir.<sup>16</sup> Üstelik bunun başlangıç dönemindeki ilkesel bir tutumdan kaynaklandığı da bilinmektedir. Ancak İmam Malik ve Ebu Hanife'nin öğrencileri döneminde başlayan konusal tasnifle bu ilkesel tutumun da gölgelenmeye başladığı, müesseseleşme süreçlerinden sonra konuların ele alınışında sergilenen yöntem ve üslupla namazın bile fikhi konular arasında ruhsal boyutunu kaybettiği söylenebilir. Aslında bu ruhsuzlaşma, fikhi konularla Allah ile yakın ilişki kurma hususunda yaşanan ayrışmanın doğurduğu bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

İbadetlerin başında yer alan taharet konusunun maddi temizliğe indirgenmesi gibi namaz ve diğer ibadetlerin zahirileşerek, devamında gelen muamelat konusuna önemli ölçüde benzemesi bunun en bariz göstergesi sayılır. Oysa Gazali'nin değerlendirmesiyle, taharetin sadece dörtte biri maddi temizliktir. Diğer üç bölüm ise azaları günahattan arıtmak, kalbi kötü huylardan temizlemek, düşünceyi Allah'ın dışındaki varlıklardan tenzihtir.<sup>17</sup> Zahirileşme süreçlerinde fikh, son üç kategoriye dışarıda bırakmıştır. Ancak bunlar düşünsel ve itikadî konuları ele alan kelimada da yer almamıştır. Dolayısıyla bunlar duygu ve ahlakın her iki disiplin tarafından ihmal edilmesinin göstergeleri olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan Kur'an ve sünnetin namaz ve orucu terk edenlere dünyevi bir ceza öngörmemesine rağmen sonraki süreçlerde dayak, hapis, ölüm veya tekfir cezaları öngörülmesi,<sup>18</sup> konusal yabancılaşmanın ibadet alanında kimlik krizi doğurduğunu göstermektedir. Bu durum aynı zamanda kelimadaki *kebire* meselesinin ve *irtidat* sorununun fıkha nasıl taşındığının ve hatta Sünniliğin Hariciliğe ne derece yaklaştığının da yansıması kabul edilebilir. Fakat bun-

dan daha da önemlisi ibadet konusunun ameli/dünyevi alanla yan yana getirilirken ruhi boyutunu kaybetmesinin ve bedensel formaliteye dönüşmesinin önemli bir göstergesi sayılabilir. Çünkü namazın içinde niyet, kible ve *tesbihat* konularında bile formalite tartışmalarından öteye geçilememesi, Allah ile ilişki noktasında derin hissiyat oluşturacak bilgilerin yer almaması fıkıh adına olumsuz bir tablo olarak görülebilir.<sup>19</sup>

Fakat bu konuda kısmi değinilerin zaman zaman gündeme geldiğini de unutmamız gerekmektedir. Örneğin bazı kitaplarda iftitah tekbirinden önce veya sonra okunacak *tevcih* (kibleye dönme) duası vb. tartışmalar yer almıştır. Fakat sonraları bu tür ayrıntılar bile birçok kitapta artık görülmemektedir. Tartışmalar da oldukça karmaşıktır. Böyle bir duaya vacip (farz) diyenler olduğu gibi (Şafii), bunu sünnet bile saymayan görüş sahipleri de (Malik) olmuştur.<sup>20</sup> Başlama tekbirinden önce veya sonra okunması da tartışmalı olan söz konusu dua, namazın amacıyla örtüşen ve insanın hissiyatını Allah'a yönelten şu üç ayet mealinden oluşmaktadır:<sup>21</sup> “*Ben yüzümü bir muvabhit olarak gökleri ve yeri yoktan yaratana döndürdüm ve asla müşriklerden değilim. De ki: Benim namazım, ibadetim, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir. O'nun ortağı yoktur; bana emredilen budur ve teslim olanların (Müslümanların) ilki benim.*”<sup>22</sup>

Yine bazı eserlerde, rükû ve secdelerde, teşehhüt esnasında okunacak dualardan bahsedilmişse de duaların Arapça lafız ve telaffuzlarını, kaç defa tekrarlanacağını ve fıkhi hükmünü tartışmaktan öteye geçilememiş, selamda melekler ve insanların sınıfları üzerinde durulduğu kadar Allah'ın zat ve sıfatlarından, kalbin O'na dönük hissiyatından pek söz edilmemiştir.<sup>23</sup> Müçtehit imamlardan sonraki dönemlerde yazılan fetva mecmualarında ibadet artık gönüllü inanişin gönüllü sonucu olmanın yanı sıra, emir komutayla yapılması gereken kamuoyu baskısı kaynaklı askeri bir disiplinin parçası haline gelmiştir. Sultan Olcayto'nun Hanefilere, Tahiyattan sonra Salli ve Barik dualarını okumayı zorunlu hale getirmesi, bir oldubittiyle sünneti vacip yapma girişimi olarak değerlendirilebilir.<sup>24</sup> Bazı yörelerde nafile namazların sünnet adı altında sünnete de aykırı bir şekilde göz önünde icra edilmesi ve namaz sonunda tesbihatın müezzin eşliğinde topluca yapılıyor olması ve buna ittiba etmeyenlerin kınanması tipik bir kamuoyu baskısı örneği olarak verilebilir. Hatta on yaşına gelen çocukların namaz kılmadıkları zaman babası tarafından tokatla dövülmesi gerektiği fetvasının çağdaş bazı ilmihallere kadar yansması bu açıdan düşündürücüdür.<sup>25</sup> Gerçi son dönemde yayınlanan bazı ilmihaller durumu düzeltme adına namaz ve benzeri ibadetlerin gönül işi olduğunu vurgulamış ve özendirmeye dönük gönül okşayıcı açıklamalar yapmışlardır. Fakat onlar da İslam bilginlerinin namazı terk eden kimse için mevcut bazı rivayetleri

kendi anlayışlarına göre değerlendiren bir takım müeyyideler öngördüklerine işaret etmişler ve bu tür müeyyideleri kamu düzeni ve genel ahlak ilkesi açısından değerlendirmek suretiyle mazur göstermeye çalışmışlardır.<sup>26</sup>

Aslında bu durum ibadetlerin hukuk formatında ele alınmasının tipik bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Buna karşın muamelat konularının da salt ibadet konuları gibi değerlendirilmeye başlayacağını da işaretleri verilmektedir. Çünkü ibadet konularında bu kadar değişim yaşanırken alım satım ve akitleri ilgilendiren konuların ibadetler kadar değişmez kabul edilmesi de mukadder hale gelecektir. Örneğin Kur'an, alım satım ve akitlerle ilgili olan faiz yasağı konusunu ahlaki alanla sınırlayıp faiz yiyenlere uhrevi ceza öngörürken dünyevi/maddi bir cezadan söz etmemiştir. Dahası faiz ödemek zorunda kalan insanı suçlayıcı en ufak bir ifade kullanmamıştır. Fakat sonraki dönemlerde hadisçi ve fıkıhçıların bu konuyu ensest ile eşdeğer sayması anlaşılır gibi görünmemektedir. İbadetlerin ruhi ve duygusal boyutunun gözden kaçırılarak şekilci bir hal alması, muamelat konularınınsa değişmez ibadet ve inanç konusu olarak algılanmasıyla ilgili yabancılaşma tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Fıkıh kitaplarındaki ibadet tasniflerine bakıldığında bile fark edilen çok somut bir açmazla karşılaşırız. Fıkıhçılar ibadetleri bedeni, mali, hem bedeni hem mali olmak üç ana bölümde ele almışlardır. Bu tasnifteki tanımlamalar bile ibadetlere bakışımızdaki ruh yoksunluğunu ele vermektedir.<sup>27</sup> *Furû* konusunda yazılmış fıkıh kitaplarının neredeyse tamamına yakınının fetva olarak yazılması ve ele alınan her konunun neredeyse arka plan bilgisinden yoksun, kuru, şekli kurallar manzumesine dönüşmesi söz konusu yoksunluğun ifadesi gibidir. Bizi Allaha en çok yaklaştırmayı ve hatta buluşturmayı gereken namazın içerisinde bile Allah konusunun gündeme gelmemesi sorunun ulaştığı boyutu anlamamıza yardımcı olacaktır. En ayrıntılı fıkıh kitaplarında kıble, niyet ve *tesbihatla* ilgili konuların bile sadece formaliteleri yönünden ele alınmaları, sorunun arz ettiği vahameti gözler önüne sermektedir. Oysa başlangıç dönemi usul risalelerinde bile iman, İslam ve ihsan konuları en başa yerleştirilmiştir.<sup>28</sup> Hangi namaza nasıl niyet edileceği konusu, kılı kırk yaran lafız tartışmalarından öteye geçememiştir. Niyetin niteliği konusunda namazın Allah rızası için kılınacağı cümlesinden başka bir vurgu göze çarpmamaktadır. Namazın içerisindeki *tesbihat* konusunda bile lafız ve ahkâm tartışmaları aşılp da Allah duygusuyla buluşulabildiğini söyleyemeyiz. Çünkü çok meşhur bazı fıkıh kitaplarında rükû ve secdelerde söylenecek "Sübhane Rabbiye'l-âlâ" ve "Sübhane Rabbiye'l-azim" cümlelerini söylemenin farz mı, sünnet mi olduğu ve kaç defa söylenmeleri gerektiği tartışmalarının dışında bunların anlam ve önemine dair tek bir cümleye bile rastlayamıyoruz.<sup>29</sup> Aslında verdiğimiz



örneklerin bu kadarı bile, namazın içerisinde Allah duygusunun en yoğun yaşanması gereken hususlarda nasıl bir dönüşümün yaşandığını göstermeye yeter. Yazılanlara bakılırsa namazda zikir, tespih ve hatta *Sübban*'a dair verilen bilgiler denizde damla mesabesinde kalmaktadır. Üstelik avam nezdinde *tesbihat* ve kıraat edilen sure ve duaların anlamının bilinmemesi bu sorunu çok daha ileri boyutlara vardırılmıştır.

Fıkıhçuların Allah hakkındaki yazdıklarına bakınca diğer ilim dallarının Allah ile ilişkisi konusunda iyimser olmamızı gerektirecek bir durum yoktur. Çünkü onlar da namazlarını fıkıh kitaplarından öğrenmektedirler. Bu da sorunun yaygın anlamda kazandığı yaygınlık hakkında bir fikir verebilir. Örneğin sorunun farkına varan ve çözüm arayışlarında önemli bir çaba sarf etmiş olan Gazali, namazın içeriği ve manevi boyutu konusunda hayli mesafe kat etmiştir; ne var ki, onun da sorunu bütünüyle çözdüğünü söyleyemeyiz.

#### 4. Fıkıhta Yüzeyselleşme Sorunu ve Gazali'nin Bunu Aşma Çabası

Gazali, fıkıh kitaplarında anlatılan ibadet ve muamelatın manevi boyutu konusundaki sorunun derinliğini fark etmiş olmalı ki itikattan sonra en önemli ibadetin namaz olduğunu belirterek<sup>30</sup> itikat konusunu ibadet bahsine dâhil etmiş ve en başa yerleştirmiştir.<sup>31</sup> Fıkıhçuların Allah anlayışını değerlendirme bağlamında bunun en önemli girişim olduğunu düşünüyoruz. Bu girişimiyle Gazali, Ebu Hanife'nin yaptığının bir benzerini yapmaya çalışmış; fikhî, kelimadan ayrılmadan önceki iman amel birlikteliğine (ayninetine değil) tekrar kavuşturmaya çalışmıştır. Gerçi bu konuda Gazali'nin yaptığı, büyük oranda kelimadaki tartışmaları fıkıha taşımak olmuştur.<sup>32</sup> Fakat onun iki alan arasındaki kopmuş olan bağı yeniden kurmaya çalışması bile başlı başına önemli bir adımdır. Fakat yaptıkları bununla sınırlı değildir. Örneğin kelimada bahse konu olan Allah'ın sıfatlarını ve bazı tartışmaları fikhin ön yüzüne yapıştırmış görünmekle birlikte satır aralarına iliştiirdiği bazı yorum ve düşünceler hiç de küçümsenecek türden hizmetler değildir. Özellikle itikat ile ilgili kitabın başında Kelime-i Şehadet ve bu bağlamda Allah tasavvuruyla ilgili verdiği bilgiler sorunu çözmeye dönük çabaların ilk ipuçlarını vermektedir. Onun bu bağlamda zikrettiği Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili bazı ayetler ve bunlara ilişkin yorumlar da o güne kadar kelamın ve fikhin gündeme almadığı türden derin anlamlar barındırmaktadır. Genel anlamda Allah'ı anlatırken bile satır aralarında sözü Allah'ın yakınlığına getirmesi tesadüf değildir. “*O Allah ki... birdir. Ortağı yok, tektir. Benzeri yok, Samet'tir; kimseye muhtaç değil, herkes O'na muhtaçtır... Zıddı yoktur. Ezeli ve ebedidir. Daimî olarak her şeyi korur, yarattıklarını yönetir... Evvel ve ahirdir. Zahir de O, batın da O'dur. Her şeyi bilir...*”<sup>33</sup>

Gazali tenzih konusunda Allah'ın cisim, cevher, araz olmadığı; şekilden, mekândan, zamandan münezzehe olduğu gibi kelamdaki bilinen şeyleri tekrarlarken ve arşa istiva konusunu ele alırken bile sözü yakınlık konusuna getirmekte ve şunları söylemektedir: *“Arşa istiva etmiştir. Arş O'nu taşıyamaz... O, yerin dibinden Arş'in üstüne kadar her şeyin fevkindedir. Fakat o yücelik O'nu enginlerden uzaklaştırmadığı gibi yükseklerde olan gök ve arşa da ulaştırılmaz. Yerlerden yüksek olduğu gibi, göklerden ve arştan da yüksektir. Bununla beraber O, her varlığa yakın, insana ise şah damarından daha yakındır. O her şeyi bilir ve korur. O'nun zatı cisimlere benzemediği gibi, yakınlığı da cisimlerin yakınlığına benzemez. O hiçbir şeye hulul etmez, hiçbir şey de O'na hulul edemez. Zaman O'nu sınırlamadığı gibi mekân da O'nu kuşatamaz. Çünkü zaman ve mekânı yaratmadan O vardı. O bunları yaratmadan nasılsa yarattıktan sonra da aynıdır. O yaratıklarına sıfatlarıyla tecelli ediyor... Ahirette zaman ve mekândan münezzehe olarak müminlere cemalini gösterecektir... Allah diridir; güç ve otorite O'nundur. Kahır ve galebe O'na aittir... Mülk-i melekûtun (görülen ve görülmeyen varlıkların) sahibidir... Yaratmak ve emretmek (yönetmek) O'na aittir. Yer, gök ve bütün yaratılmışlar O'nun elinde dürülmüştür (emrindedirler)...”<sup>34</sup>*

Gazali'nin verdiği bu bilgiler, ilk bakışta sıradan kelimâ malumat gibi görünebilir. Fakat bunlar ibadet bahsinin içerisinde yer alan bilgiler olunca ve *“Namazın sırları ve önemli yönleri”* başlığı altında verilen şu bilgilerle birlikte düşünüldüğünde fıkıh ve ibadet tarihinde bir dönüm noktası sayılabilir: *“Hamd, kullarına merhamet eden, gönüllerini dinin nurları ve dini vazifeler ile doldurup aydınlatan Allah'a mahsustur. O, bütün azamet ve büyüklüğüne rağmen kullarını duaya ve kendisinden istekte bulunmaya teşvik için sadece rahmet, lütuf ve kereminin eseri olarak celalinin arşından dünya semasına tenezzül ederek, ‘Yok mu dua eden ona icabet edeyim, yok mu istiğfar eden onu bağışlayayım’ buyurur. Kapıları açıp aradan perdeleri kaldırmakla kullarının namaz yoluyla kendisine dua etmelerine ruhsat vermiş, davet ve lütufta bulunmuştur... Bundan sonra deriz ki; namaz dinin direği, kesin bilginin (yakîn) dayanağı, yakınlığın başı ve itaatlerin en parlağıdır. İhtiyaç halinde başvurmak için müftiye bir hazine olması ümidiyle ender ve şaaz meselelerine varıncaya kadar namazın usul ve fîru ile ilgili fıkıha dair Basıt, Vasıt ve Veciz adlı kitaplarımızda ayrıntılı olarak anlattık. Şimdi biz bu konuda ahiret yolcusuna namazın zahiri erkânıyla batını sırlarından bahsedecek, fıkıh ilminde kendisinden bahsedilmeyen niyet, ihlas ve huşûnun gizli ve ince manalarını açığa çıkarmaya çalışacağız...”<sup>35</sup>*

Gazalinin namazın zahiri erkânının yanı sıra batını unsurlarının açıklanmasına ayrı bir yer ayırması da fıkıh kitaplarında alışık olmadığımız bir yaklaşımdır.<sup>36</sup> Namazın fazileti babında Gazali, tevhiden sonra namazdan daha

sevimli bir ibadeti Allah'ın kullarına farz kılmadığına dikkat çekerken,<sup>37</sup> secdenin fazileti bağlamında kulu Allah'a secdeden daha çok yaklaştıracak bir eylem ve ibadetin olmadığına dair hadislere yer vermektedir.<sup>38</sup> Söz konusu hadislere kaynaklık ettiğini düşündüğümüz “*Secde et ve yaklaş.*” ayetine de vurgu yapan Gazali, namazın ruhi boyutu ve Allah ile ilişki konusuna çok önem vermiştir. Ancak onun namazda kulu Allah'a yaklaştıracak ve yakınlığı yüreğinde hissettirecek malzeme bulmakta ve izah getirmekte zorlandığı görülmektedir. Örneğin, namazda huşu konusuna değinen Gazali bu konuda çok az malzeme bulabilmiş ve sınırlı sayıda kavrama vurgu yapmaktan öteye geçememiştir. Öyle ki, onun bu konuda söyledikleri Nesai'den aktardığı bir hadisteki şu kavramların ötesinde bir açılım ortaya koyamamıştır: “*Şüphesiz namaz, ancak bir huzû, tevazu, niyaz, elem, hasret ve nedamettir. Ellerini koyar ve Allah'ım, Allah'ım dersin. Böyle yapmayan noksandır.*”<sup>39</sup>

Gazali'nin, “*Kalbin amellerinden olan batını şartlar*” başlığı altında verdiği geniş bilgiler de buraya kadar özetlediğimiz bilgilerin nerdeyse tekrarı mahiyetindedir.<sup>40</sup> Namazın fazileti konusunun başlangıcında gündeme getirdiği özlü bilgiler konunun içeriğinde gittikçe sönmekte ve yetersiz kalmaktadır.<sup>41</sup> Fakat Gazali, bu boşluğu namazın dışındaki konularla tamamlamaya çalışmaktadır. Örneğin onun İhya'nın birinci cildinde ele aldığı ibadetler bahsini Kur'an okuma ve zikir bahsiyle devam ettirmesi, zikir bahsini de tesbih ve hamd etmenin faziletiyle bitirmesi ve hatta bu konuları duanın önüne alması, kendisinin sorunu kökten çözmeye önemli ölçüde yaklaştığını göstermektedir.<sup>42</sup> Ayrıca İhya'nın birinci cildini inanç ve ibadetlere, diğer üç cildini ahlaki konulara ayırmasına bakılırsa Gazali, Fıkıhta bizi yol ayırmasına getirmiş olmaktadır. İbadetleri ahlaki konular arasında ele alırken o, bunları bir bakıma muamelattan da bağımsız hale getirmiş olmaktadır. Aslında Gazali'nin sergilediği bu yaklaşım, Ebu Hanife'nin *din* ve *şeriat* ayrımına ciddi anlamda yaklaştığını da gösterebilir. Ebu Hanife'nin söz konusu ayrımı, ibadet-muamelat ayrımı noktasında önemli bir ipucu vermektedir. “*Hiçbir Peygamber, ümmetine kendisinden önceki peygamberlerin dinini terk etmelerini söylememiştir. Çünkü dinleri birdi. Her Rasul kendi şeriatına davet eder, kendisinden önceki Resulün şeriatını men ederdi. Çünkü Şeriatları farklıydı.*”<sup>43</sup> Ebu Hanife'nin bu görüşü kapalı görünse de onun inanç ve ibadetleri din, muamelatı şeriat kategorisinde ele aldığını tahmin etmek mümkündür. Özellikle son dönemde Fıkıhın adının İslam hukuku olarak değiştirildiği de düşünüldüğünde, ibadet bahsinin İslam hukukundan ayrılması ve inancın somut sonucu olan ahlak alanına dâhil edilmesi kaçınılmaz görünmektedir.

## 5. Gazali Sonrası Çözüksüzlük

Gazali itikadî konuları fikhın içine, Allah'a yaklaşmayla ilgili hususları namazın içine çekmeye çalışmakla fikhın kaybettiği Allah ile ilişki derinliğini tekrar kazandırma noktasında önemli bir adım atmıştır. Ancak fikhın içine getirdiği Allah ile ilgili konular çoğunlukla kelamcılarının gündemindeki yirmi küsur sifattan ve kelamcılarının tartıştığı ihtilaflı konulardan ibaret gibi görünmektedir.<sup>44</sup> Kanaatimizce bu eksiklik Gazali'nin yetersizliğinden çok Gazali öncesi fikh anlayışındaki kısırlaşmanın ürünü olabilir. Bu açıdan bakılırsa Gazali'nin "*el-Munkız mine'd-Dalal*" adlı eserinde açık yüreklilikle itiraf ettiği kendi kişisel krizi bile o güne kadar İslami ilimlerde birikmiş sorunların ve bunun doğurduğu krizin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Öte yandan bu sorun sadece fikhın sorunu değildir. Fikh, bu zahirilik, kuruluk, lafızcılık, duygusuzluk, maneviyatsızlık ve hatta ruhsuzluk sorunlarının önemli bir kısmını kendisinden önce var olan kelim vb. mesleklerden devralmıştır. Ne yazık ki fikh, devraldığı olumlu tecrübelerin yanı sıra olumsuz tecrübeleri de derinleştirerek devam ettirmiştir.

Örneğin kelama bakıldığında Allah'ın gündeme getirilen sıfatları, Allah'ın Kur'an'da ifade edilen sıfat isimlerine göre hem sayı hem yoğunluk itibarıyla hayli az bir oranı teşkil etmektedir. Kelamcılarının böyle davranmaları dalalet ehline cevap verme önceliğinden ve seçici davranmalarından kaynaklanmış olabilir. Ancak inanç sorunları sadece gayri Müslimlere cevap vermekten ibaret olamazdı. Dahası Müslümanların Allah ile ilişkisi de Allah'ın bilgisi, takdiri, yaratması, *kebir* ve *kader* meselesini bilmekten ibaret görülemezdi. Kaldı ki Allah'ın cezası kadar rızası, sevgisi, kuluna yakınlığı, kulun Allah'a yaklaşması vb. konular, kelamda ele alınmadı diye bunların fıkhıta da ele alınmaması gerekmiyordu. En azından Allah'a en çok yaklaştıran namaz ile ilgili olarak, Allah ile ilişkimizi ele alan bir konu kesinlikle yer almalıydı. Namazı şekil olarak nasıl kılacağımızı kılı kırk yaracak ölçüde ayrıntıya boğan ulema, namazın niçin kılınacağı konusunda "*Allah rızası için namaz kılmaya*" deyimini dışında başka bir izah da getirebilirdi.

Fıkıhçıların Allah tasavvurunu irdeleme babında Gazali'nin çalışmaları azımsanacak bir çaba değildir. Ancak Orta Çağlarda fikhın taklitçiliğe gömüldüğü ve nasların dünyasından önemli ölçüde uzaklaşarak önceki fetvaları üretme ve tüketmeyle sınırlandığı göz önüne alınırsa Gazalinin bundan fazla bir şeyler yapmasını beklemek aşırı iyimserlik olurdu. Bu nedenle namazın farz kılınması ve vakitlerin belirlenmesi konusunda Gazalinin de diğer fıkıhçılar gibi aşamadığı sorunlar mevcut olmalı ki, bu sorunlar fıkhıta halen varlığını sürdürmektedir. Örneğin TDV'nin kısa süre önce yayınladığı ilmihalde bile namazların miraçta farz kılındığı halen hadislerle ispatlanmaya çalışılır-

ken namazın müminin miracı olduğu da peşine eklenmektedir.<sup>45</sup> Oysa böyle bir varsayımda bazı sorular cevapsız kalmaktadır. Mesela namaz miraçta farz kılındıysa miraç namazın dışında kalmaz mı? Bu durumda namazın miraç olarak nitelenmesi nasıl izah edilebilir? Oysa ilk inen Alak suresinden itibaren namaz Kur'an'da mevcuttur.<sup>46</sup> Namaz vakitleri de miraçla ilişkilendirilen İsrâ suresinden çok önce, Kaf 39, 40; Furkan 57, 58; Taha 130. ayetlerde inmiş, İsrâ'dan sonra da Secde 15, 16; 52 Tûr 48, 49. ayetlerde inmeye devam etmiştir. Üstelik Hz. Peygamberin İsrâ veya miracından bahseden ayet, onun Mescidi Haramdan geceleyin gittiğini söylüyor ki bunu miraca namazda gittiği şeklinde anlamak mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s) namaz vakitlerini söz konusu ayetlerden hareketle İsrâ'dan önce belirlemiştir. Fakat bu ayetleri görmezden gelen fıkıhçılar rivayetçi tefsircilerin dünyasındaki namazı 50 vakitten 5 vakte indirme mevzuatına kulak vermiş görünmektedirler.

Üstelik söz konusu ayetlerin içeriği sadece namaz vakitlerini açıklamaktan ibaret değildir. Buna ek olarak namazın içeriğini de hamd ve tespih ile dolduran bir tanımlama yapmaktadır. Örneğin namaz vakitlerinden bahseden ayetlere bakıldığında namazın salat kelimesi yerine hamd ve tespih kavramlarıyla dillendirildiği görülmektedir: *“Gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri altı evrede (günde) yarattık. Fakat bu bizi hiç de yormadı! Onların söylediklerine sabret. Güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbinin hamdini tesbih eyle. Geceleyin ve secdelerden sonra da tesbih et. Ve seslenecek olanın yakın bir yerden sesleneceği güne kulak ver!”*<sup>47</sup>

*“Sen onlara, ‘Bunun karşılığında sizden bir ücret istemiyorum; sadece dileyen kimsenin Rabbine giden yolu benimsemesini istiyorum!’ de. Ölümsüz olan diriye tevekkül et (güven) ve O'nun hamdini tesbih eyle. Kullarının günahından O'nun haberdar olması yeterlidir.”*<sup>48</sup>

*“Onların söylediklerine sabret; güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbinin hamdini tesbih eyle. Gecenin bazı saatlerinde ve gündüzün belli vakitlerinde de tesbih eyle ki rızasına eresin.”*<sup>49</sup>

*“Bizim ayetlerimize ancak, kendilerine ayetlerimiz okunduğu zaman kibirlenmeden secdeye kapanan ve Rablerinin hamdini tesbih edenler iman edebilirler. Yataklarından fırlar, korku ve ümitle Rablerine dua ederler ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan infak ederler.”*<sup>50</sup>

*“Rabbinin hükmüne sabret; sen gözlerimizin önündesin. Uykudan kalktığında Rabbinin hamdini tesbih eyle. Geceleri ve yıldızlar kaybolduğu zaman da O'nu tesbih eyle.”*<sup>51</sup>

Hatta aynı ayetler bağlamı içerisinde okunduğunda müşriklerin putperestçe

kıldıkları namaz ile müminlerin kendilerini Allah'ın huzurunda hissederek kılmaları gereken namazın karşılaştırıldığı görülmektedir. Çünkü müşrikler, Allaha aracısız ulaşamayacaklarına inandıkları için ibadetlerini putların karşısında icra ediyor ve bu şekilde Allaha ibadet ettiklerine inanıyorlardı.<sup>52</sup> Ayetler bu batıl düşünceyi eleştirirken müminlere namazı şeklen değil, içerik bakımından tarif etmektedir. Kendisini Sübhan'ın huzurunda hissetmek tespih olarak zikredilirken, Allah ile kendisi arasına mesafe koymanın put koymaya götüreceği hatırlatılmaktadır. Çünkü müşriklerin namazı bu nedenle ıslık çalmak ve el çırpma kadar anlamsızlaşmıştı.<sup>53</sup> Tesbih, yani tenzih, Allah'ı yarattıklarından uzaklaştıran bu Sübhan'sız algıdan arındırmaktı.

Hamdin Allah'a ait olduğu vurgusuyla başlayan Fatıha suresinin her rekâtında okunmadan namazın kılınmış sayılmaması ve henüz besmele çekmeden "Süphanek Allahümme ve bi hamdike" lafzıyla başlaması da namazı miraca dönüştüren bu Mekki ayetlerin sonucudur. Ayrıca "Süphanek" ifadesiyel Allah'ın zatını tesbih etmenin ardından, "ve bi hamdike" ifadesinin gelmesi ona hamd etmenin, yani tazim ve şükürde (namazda) kusur etmemenin önemine işaret etmektedir. Söz konusu duadaki bu ibare formatı bizim, az önce önce gündeme getirdiğimiz ayetlerdeki "Fe sebbih bihamdi Rabbike" lafızlarını "Rabbinin hamdini tesbih et" şeklinde tercüme etmemize de ilham kaynağı olmuştur. İsrâ ayetinin Sübhan ismiyle başlaması ve hareketin Mescid-i Haramdan başlayıp Mescid-i Aksa'ya doğru seyrettiğini söylemesi miracı namazın içerisinde gerçekleştiğini ifade etmesi anlamına gelmektedir.<sup>54</sup> Kısacası bu ayetler, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmenin tanımı olan ihsan (Cibril) hadisinin de, namazı müminin miracı olarak tanımlayan hadisin de, kulu Allah'a en çok yaklaştıran secdeyle ilgili hadisin de kaynağını oluşturuyordu. Dolayısıyla ibadette Allah ile kulun ilişkisi konusunda çok önemli damarlar açıyordu. Biz bu ayetlerin ve bu kavramların içeriğini kaybedince namazımızı bize şah damarımızdan daha yakın olan Allah'tan önemli ölçüde uzaklaştırdık. Namazın miraç olduğunu söyleyen hadis adeta anlamını kaybetti ve namaz tespihsiz kaldı. Sonuçta bu durum, fıkıhçıların Allah algısındaki önemli bir gerilemeyi ve gaffet halini ele vermektedir

Kanaatimiz odur ki fıkıhçıların ve dolayısıyla bütün Müslümanların şu soruyu sormasının zamanı çoktan geldi. "Süphan ismi ve tespih eyleminin anlamı nedir; fıkıhın, kelâmın ve tasavvufun nesi olmaktadır? Ya da biz namaza durduğumuzda Süphan nerede durmaktadır?" Aslında bu sorunun cevabı, ihsan kavramını Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme şeklinde tanımlayan Cibril hadisi ile henüz besmele çekmeden okuduğumuz, "Süphanek Allahümme" duasında gizlidir. Bu da Hz. Peygamber ve sahabenin Allah ve ibadet algısını yansıtan önemli örneklerdir.

## Sonuç

Genel olarak söylemek gerekirse fıkıhçılar, hüküm konusunda Allah'ı tartışılmaz mutlak otorite, delil konusunda O'nun kitabını birinci kaynak kabul etmişlerdir. Fakat furui konulara daldıklarında farkında olmadan bu konuları zahiri bir yaklaşımla ele aldıkları için kendi belirledikleri ilkesel tutumlarıyla hiç de mütenasip olmayan olumsuz sonuçlara sebep olmuşlardır. Allah'a yakınlık bilincini fıkıhın ve ibadetin, hatta namazın bile dışında bırakarak dindarlık duygusunun yoksullaşmasına önayak olmuşlardır. Ebu Hanife kuşağından sonra başlayan ve Orta çağlarda devam eden taklitçilik problematiği nedeniyle sorunlar gittikçe derinleştirilerek çözümsüzlüğe mahkûm edilmiştir. Çünkü o dönemler doğrular kadar yanlışların da kendini tekrar ettiği ve ürettiği süreçlerdir. Bu nedenle sorunu çözmek yerine, konuyu kendi geliştirdikleri disiplinin dışına itmişler ve disiplinden yoksun halk tarzı düşünce akımlarının insafına terk etmişlerdir. Kalam ve fıkıh âlimlerinin disiplini geliştirmek yerine alanın bir kısmını dışarıda bırakan bu tutumları, sorunun çözümünü cahil abidlere bırakmakla kalmamış, konuyu ölçüsüz zahir batın tartışmalarının parçası haline getirmiştir. Örneğin, Gazali gibi kalam, felsefe, fıkıh, ahlak vs. alanlarında kafa yoran ansiklopedik bir şahsiyet bile çözümü mutasavvıfların mesleğine havale etmiştir.

Fakat tasavvuf cenahına genel olarak bakınca orada da durum çok iç açıcı görünmemektedir. Örneğin ilimden uzak bu kesimin Gazali'yi bile ismi üzerinden tükettikleri görülebilir. Namazın o mahfillerde öne çıkan boyutu, namazın niteliğinden ya da derinliğinden ziyade, tam da Gazali'nin eleştirdiği gibi rekâtların sayısı ile namaz dışındaki tesbihatın lafzi veya sayısal olarak çoğaltılmasından ibaret görünmektedir. Orta çağlar boyunca felsefi tasavvuf tarafından dillendirilen Allah'ta yok olma ve terk-i dünya söylemleri modern zamanlara geldiğinde yerini efendilerin cemalinde yok olma ya da dünya için cennet satma ve holdingleşme yapılanmalarına bırakmıştır. Geline son kertede bilinçsiz bir duygusallıkla sınırlanan dini hassasiyetin, tasavvuf gibi aşkın bir felsefe iddiasını tarikat yapılanmalarına dönüştürmesi sonucu, Allah ile ilişki kurma anlamındaki rabıtayı bile şeyhin resmini hayal etme ritüeline dönüştürdüğü görülebilmektedir. Şimdilerde kelamcı ve fıkıhçılara da bu durumu eleştirmekle yetinmek kalmış gibidir.

Eğer Gazali'nin girişimi, onun takipçilerince devam ettirilebilseydi bu gün çok farklı noktalarda bir ibadi derinlik yakalanabilirdi. Fakat fıkıhçılar sorunu sahiplenemedikleri için çözümü de sahiplenememişlerdir. Oysa onun çabası fıkıhçılarının ihmal ettiği boşluğu dolduracak ve (neredeyse ) fıkıhın dışında bırakılmış olan Allah'ı namazın içerisine davet edecek bir çözüm arayışı olarak görülebilirdi. Gerçi Gazali de O'nu ancak namazın kapısına kadar getirebil-

miş, iftitaht tekbirinden ileri geçirememiştir. Üstelik Gazali de tasavvuf edebiyatının genellemeci ve yüzeysel zahir-batın ayırımının etkisine girmiştir. Ancak Kur'an okuma, zikir ve dua konularında yaşanan yozlaşmaya yönelttiği eleştiriler o alanda yapılması gereken ıslah çalışmalarına ışık tutabiliyordu. Üstelik bu konuda başka imkânlarımız da vardı ve Kur'an namazın şekli tarifinden çok, hamd ve tesbih gibi ruhi ve manevi içeriğini dolduracağımız kavram ve anlam setiyle doluydu. Dahası şirki reddeden ne kadar sure ve ayet varsa bizi Allah'a yakın olmaya çağırıyordu ve böyle bir Allah bilinci aslında ibadet ve namaz bilincinin temelini ve imkânını oluşturuyordu. Çünkü namazımızın niteliği, Allah bilincimizin niteliği ile doğru orantılıdır.

### Kaynakça

- Aluşi, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el Huseynî (H. 1270), *Ruh'ul Maani fî Tefsiri'l-Kuran'ül-Azim ves-Seb'ül-Mesani*, (Şamile).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 1970.
- Buhârî, Muhammed bin İsmail, *el-Camiu's-sahib*, Riyad, 1421/2000; Türkçesi: Cemal Sofuoğlu çevirisi, İstanbul, 1990.
- Duman, Zeki, *İslam'da Namaz ve Tebheccüd*, Ankara, 2013.
- Ebu Hanife, Numan bin Sabit, *Fıkh-ı Ekber, Fıkh-ı Ebsat, El-Alim ve'l-Müteallim*, çev. Abdülvahap Öztürk, *Ebu Hanife ve Eserleri*, İstanbul, 2007.
- Gazali, ebu Hamid Muhammed bin Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974.
- Halebî İbrahim Efendi, *Halebî-i Sağır*, sadeleştiren İsmail Karakaya, Ankara, 1985.
- Fetâvâyi Hindiyeye*, çev. Mustafa Efe, İstanbul, 1983.
- İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, çev. Ahmed Davudoğlu.
- İbn Atıyye, Gazi Ebu Muhammed Abdülhak bin Galib bin Atıyye el-Endülüsi, *el-Muharreru'l-Veciz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut, 1971.
- İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Kahire, 2003.
- İbn Rüşt, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesit*, İstanbul 1985.
- Malik bin Enes, *el-Muvatta*, İstanbul, 1992.
- Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el Matürîdî es-Semerkandî, *Tevîlâtu Eblî's -Sünne*, Beyrut, 2004.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed bin Habib el-Maverdî el-Basrî (Ö. H. 364-450), *en-Nüket ve'l-Uyün*, Beyrut, 1971.
- Mukatil b. Süleyman (H. 150), *Tefsir-i Kebir/Tefsiru'l-Mukatil* (Şamile).
- Namlı, Tuncer, *Kur'an Aydınlığı, Kronolojik Kur'an Meali*, Ankara 2015.
- Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefa el Afganî, İstanbul, 1984.
- Timur, *Tüzükat-ı Timur; Timur'un Anıları*, çev. Adnan Arslan, İstanbul 2010.
- İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı (İSAM), İstanbul, 1998.
- Zebidî, Muhibbüddin Muhammed Murtaza el-Vasitî, *Tâcü'l-Arus, min Ce-vahiri'l-Kamus*, Beyrut, 1994.



Zemahşerî, Carullah Mahmud bin Ömer (H. 528), *el-Keşşaf an Hakaik'i-Ğavamidi't-Tenzil ve Uyun'il-ekavili fi Vücuti't-Tevil*, Beyrut.

## Notlar

- <sup>1</sup> Ankebut 45.
- <sup>2</sup> Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, çev. Abdülvahap Öztürk, *Ebu Hanife ve Eserleri*, İstanbul, 2007, s. 28-31.
- <sup>3</sup> Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ebsat*, age, s. 83, 84.
- <sup>4</sup> Ebu Hanife, age, s. 85 vd.
- <sup>5</sup> 30 Rum 17, 18.
- <sup>6</sup> Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, s. 44, 45.
- <sup>7</sup> 2 Bakara 125.
- <sup>8</sup> 2 Bakara 115.
- <sup>9</sup> Serahsî, *el-Usûl*, II, thk. Ebu'l-Vefa el Afganî, İstanbul, 1984,, 289-291.
- <sup>10</sup> Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, s.35.
- <sup>11</sup> 25 Furkan 68-71.
- <sup>12</sup> 49 Hucurat 14.
- <sup>13</sup> Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, I, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974, s.303.
- <sup>14</sup> Ebu Hanife, *El-Alim ve'l-Müteallim*, çev.Abdülvahap Öztürk, age, s. 55.
- <sup>15</sup> Ebu Hanife, age. s. 55; 5 Maide 48, 42 Şûrâ 13, 21, Enbiya 25, 30 Rum 30.
- <sup>16</sup> Malik, *Muvatta*, İstanbul, 1992, I, 427-439, II, 1042-1061.
- <sup>17</sup> Gazali, age, I, 334.
- <sup>18</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesit*, İstanbul, 1985, I, s.71.
- <sup>19</sup> Örneğin bkz. İbn Rüşd, age. I, 94-108; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, çev. Ahmed Davudoğlu, II, 180-345; *Fetâvâyi Hindîyye*, çev. Mustafa Efe, İstanbul, 1983, I, 217-255.
- <sup>20</sup> İbn Rüşd, I, 96;
- <sup>21</sup> Halebî İbrahim Efendi, *Halebî-i Sağır*, sadeleştiren İsmail Karakaya, Ankara, 1985, s. 229.
- <sup>22</sup> 6 En'am 79, 162, 163.
- <sup>23</sup> İbn Abidin, age. II, 298-307, 312-351.
- <sup>24</sup> Timur, *Tüzükat-ı Timur; Timur'un Anıları*, çev. Adnan Arslan, İstanbul 2010, s. 77-80.
- <sup>25</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 1970, s. 105.
- <sup>26</sup> *İlmihal, Türkiye Diyanet Vakfı (İSAM), İstanbul, 1998, I, 221.*
- <sup>27</sup> Yaklaşık değerlendirmeler için bkz. Duman, Zeki, *İslam'da Namaz ve Tehbeccüd*, Ankara, 2013, s. 77, 78.
- <sup>28</sup> Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ebsat*, s. 83-85.
- <sup>29</sup> İbn Rüşd, age. s. 95-105.
- <sup>30</sup> Gazali, age, s. I, 331, 393.
- <sup>31</sup> Gazali age, I, ss. 227-330.
- <sup>32</sup> Gazali age, I, ss.227-330.
- <sup>33</sup> Gazali, age. I, s.229.
- <sup>34</sup> Gazali, age. I, s.230.
- <sup>35</sup> Gazali, age, I, s.393, 394.
- <sup>36</sup> Gazali, age, I, s.394.
- <sup>37</sup> Gazali, age, I, s.400.
- <sup>38</sup> Gazali, age, I, s.407-409.
- <sup>39</sup> Gazali, age, I, s.409-414.

- <sup>40</sup> Gazali, age, I, s.435-467.
- <sup>41</sup> Gazali, age, I, s.393-434
- <sup>42</sup> Gazali, age, I, s.769-873.
- <sup>43</sup> Ebu Hanife, *El-Alim ve'l-Müteallim*, s. 55.
- <sup>44</sup> Gazali, age, I, 230-235, 237-290.
- <sup>45</sup> Heyet, İlmihal, I, 220.
- <sup>46</sup> 96 Alak 9, 10, 108 Kevser 2.
- <sup>47</sup> 50 Kâf 38-41. Bu tür ayetlerde hamd etmekten kasıt namazdır. Tesbih ifadesi de namazın kendini Allah'ın huzurunda hissederek kılınması ve aracı kullanılmamasıdır. Bu nedenle bu ayetlerdeki vakitler, namaz vakitleri olarak değerlendirilmiştir (Buharî, Tefsir 50; Zemahşeri, *Keşşaf*; Maturidî, *Tevîlâr*; Zebîdî, *Tâc*; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*). Hamd, Allah'ı övmek, yüceltmek ve hakkını ödemek; tesbih ise O'nun noksanlıktan uzak ve muhteşem sıfatlara sahip olduğuna inanmak ve tenzih etmektir. "Fe sebbih bi Hamdi Rabbike" kalıbıyla Rabbe yapılan hamdin (namaz vs. gibi ibadetlerin) tenzih edilmesi ve arındırılması istenmektedir (110/Nasr 3). Namazın başında okunan "Sübhanek Allahümme ve bi hamdike..." duasında da; "Ey Allah'ım seni ve hamdini tesbih ederim..." diyoruz. Bundan dolayı "sebbeha" fiilindeki "bi" edatının "ile" anlamında değil, "fi" (de, da) anlamında olduğu düşünülmektedir (Zebîdî, *Tâc*).
- <sup>48</sup> 25 Furkan 57, 58.
- <sup>49</sup> 20 Taha 130.
- <sup>50</sup> 32 Secde 15, 16.
- <sup>51</sup> 52 Tûr 48, 49. Devamındaki ayette ve atıfta bulunduğumuz benzeri ayetlerde namaz vakitlerinden söz edildiği için bu ayette geçen "kıyam" kelimesinin namaz ile özdeşleştiğini söyleyebiliriz (Mukatil, *et-Tefsir*; Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Muharrer*; Âlûsî, *Ruhu'l-Maani*).
- <sup>52</sup> 10 Yunus 18; Zümer 3.
- <sup>53</sup> 8 Enfal 35; 107 Maun 4, 5.
- <sup>54</sup> 17 İsrâ 1.

# İki Şehrin Hikayesi: el-Medînetü'l-Münevvere ve el-Medînetü'l-Fazıla

İsmail HANOĞLU\*

**Öz** Bu çalışmada, iki farklı şehir modeli, politik düşüncedeki yapısal özellikleri bağlamında incelenmektedir. İki şehirden biri (el-Medînetü'l-Münevvere), pratik özelliklere, diğeri (el-Medînetü'l-Fâzıla), teorik özelliklere sahiptir. Bu çalışmada, (şehirlerin) politik güçlerinin dönüştürücü etkileri incelenirken, din ve felsefe arasındaki ilişkinin niteliği üzerine farklı yaklaşımlar müzakere edilmektedir. Peygamber şehri olan el-Medînetü'l-Münevvere, Aydınlanmış Şehir, İslam politik tarihinde şehir-devlet olarak ortaya çıkar. Bu devletin yapısında toplumsallaşmanın özüne dair manidar örneklerin varlığı, insanlık tarihi için oldukça yenidir. Bu çalışmada, din kavramının politik ve sosyal pratik içerisindeki anlamı, incelenirken, din, medine ve medeniyet kavramlarının semantik ve terminolojik içerikleri, ifade edilmektedir. Filozof, Ebu Nasr el-Fârâbî'nin şehri, pratik değil, teorik bir şehir devlet düzenini teklif eder. Bu şehir devletin epistemolojik temeli, Tanrı'ya dayanır. Fârâbî, felsefeyi ve filozofu tüm metinlerinde yüceltir ve filozofu peygamberle ontolojik ve epistemolojik olarak aynı derecede görür.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Medine, medeniyet, peygamber, filozof.

*The Story of Two Cities: The Enlightened City (al-Medîna al-Munavvara) and The Virtuous City (al-Medîna al-Fâdıla)*

**Abstract** The two different models of city are investigated in the context of their structural features in the political thought in this study. One of the two cities, al-Medîna al-Munavvara, has practical characteristics and the other, al-Medîna al-Fâdıla, has theoretical ones. While the transformative effects of their political powers are elaborated in the study, the different approaches on the quality of the relationship between the philosophy

\* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ismailhan78@gmail.com

and the religion are discussed. The Enlightened City, al-Madîna al-Munavvara, that is the city of Prophet, emerges as the city-state in the Islamic political history. The existence of the significant examples on the essence of socialization in the structure of this state is fairly new for the history of mankind. In this study, while the meaning in the political and social praxis of the concept of religion is scrutinized, the semantical and terminological contents of the concepts of ad-din (religion), al-medîna (the city) and al-madaniyya (civilization) are mentioned. The Madina of Ebu Nasr al-Fârâbî, the Philosopher, offers the order of theoretical city-state, not practical one. The epistemological basis of this city-state holds on the God. Al-Fârâbî exalts the philosophy and the philosopher in his texts and he evaluates the philosopher in the same degree with the Prophet, ontologically and epistemologically.

**Keywords:** Religion, city, civilization, prophet and philosopher.

### Giriş:

“İki Şehrin Hikayesi” adlı yapıt, Charles Dickens’ın, tüm zamanların en çok okunan romanları arasında gelir. Fransız Devrimi esnasında ve sonrasında Paris ve Londra’da geçen roman, aristokratlar ve soylular ile halk arasında geçen ekonomik ve siyasi nüfuz mücadelesine tanıklık eder. 1859 yılında, kısım kısım yayımlanan roman, okur kitlesi tarafından hala beğeni ile takip edilmektedir. Böyle bir ismin çalışmamıza konu edinilmesin de biri yaşanmış ve diğeri de yaşam projesi olarak ortaya konmuş ideal şehrin betimlemesinin mecaz yolu ile adlandırılması hedeflenmiştir. Paris ve Londra’nın yerini, yine bir insanlık devriminin sonucunda kurulan el-Medînetü’l-Münevvere/Aydınlanmış Şehir ile siyaset felsefesini dönüşüme sürükleyecek en önemli şehir modellerinden birinin temsil edildiği el-Medînetü’l-Fâzıla/Erdemli Şehir, bu çalışmada birlikte farklı bağlamlar etrafında ele alınacaktır.

İslam düşüncesi gerek kendi entelektüel tarihinde ve gerekse siyasal macerasında bir medeniyet olma konseptini her zaman için korumuş ve bunu bir takım siyasal organizasyonların teşekkülünde de gösterebilmiştir. İslam’ın kendi siyasal yapısının sahip olduğu ya da ait olduğu dünya görüşünün bir yansıması olarak mı tarih sahnesinde yerini aldığı, yoksa bu süreç içerisinde varlığını pratize ettiği sosyo-politik ambiyansın etkisinde böyle bir siyasallaşmayı mı yaşadığı beklenen ve daima cevabı aranan soruların başında gelir. İlgili soruya verilen farklı yanıtlar meselenin güncelliği açısından oldukça manidar içeriklere sahiptir. Bu incelemede doğrudan İslam düşüncesinin siyasal aklının otantik taraflarının ne olduğu bizleri doğrudan ilgili meseleye bağlarken, kendi siyasallığımızın kaynağına ilişkin bir takım temel belirlemeler içerisinde de olacağımız aşikardır. Doğal aklın kendi epistemik yetileri ile ortaya koymaya çalıştığı ürünlerin, vahyin kendi semantiği içerisinde nereye oturduğu aslında

temelde akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi bağlamında cevabı aranacak bir mesele olarak da karşımıza çıkmaktadır.

## I. Peygamber Şehri: el-Medinetü'l- Münevvere

### 1- Din, Medine ve Medeniyet: Üç Kavram ve Üç Semantik Algı

Başlığa taşınan kavramsal dizge, çoğu çağdaş araştırmacı tarafından ifade edilmekte ve kabul görmektedir. Üç kavramın ortak d-y-n kökünden geldiğine dair yapılan vurgu manidardır.<sup>1</sup> İslam düşüncesinde temel referans terimlerinden biri olan *din* terimi, Attas'ın ifadesi ile batı düşüncesinde din terimine karşılık gelen '*religion*' ifadesiyle karşılanamayacak derecede bir anlam genişliğine ve farklılığına sahiptir.<sup>2</sup> Bunun yanında dinin, İslam dünyası içerisinde kazandığı sosyo-politik anlamın batı dünyasının tarihi ve kültürel arka planı ile uzaktan ve yakından bir alakası yoktur.<sup>3</sup> Din teriminin temel anlamlarını *borçluluk*, *bağlılık*, *adli güç* ve *doğal yönelim ve eğilim*le sınırlandırılabilirliğini ifade eden Attas, söz konusu terimin kendi içerisinde bir takım zıt anlamları da barındırdığını ama bu zıt anlamların kavramın bütünü içerisinde manidar bir harmoniye kavuştuğunu açık biçimde ifade eder.<sup>4</sup> Üç kavramın son tahlilde anlamlı bir semantik algı etrafında bir araya getirilmesi bize dinin otantik doğası hakkında manidar bir ufuk kazandırır. Bağlılığın hiç kuşkusuz fert düzeyinde Tanrı'ya olacağı açıktır. Ona doyulan borçluluk hissini, din kavramının ortaya çıkmasında başat ve temel bir etki yaratacağı bilinmelidir.

Ancak söz konusu tanrısal bağlılığın nasıl hukuki bir topluma doğru evrildiği oldukça merak uyandırmaktadır. Zira, köy ya da küçük ölçekli yaşam biçimi ve ünitelerinde insanlar arası düzen daha çok sözlü hukuk ya da örfi yaşam kültürü bağlamında kendini inşa eder. Dinin kendi içerisinde semantik ve pek tabii teolojik doğası gereği bir sözleşmeyi/ahitleşmeyi barındırdığı bilinmelidir. Bu sözleşme, temel bir takım hukuki yaptırımları da beraberinde getirir. Dinin anlam ağı içerisinde adli bir güç olarak öne çıkmasının nedeni de budur. Zira ahit, bir hukuki müesseseyi gerekli kılar ve alabildiğine teşvik eder. Böyle bir yapının sorumlu bireyi ve sorumlu toplumu yaratacağı açıktır. Dolayısıyla dinin cari bir müessese olarak var olduğu toplumlarda gerek bürokratik, gerek akademik ve gerekse sosyo-politik bir takım yapılanmaların varlığı da oldukça dikkat çekicidir. Bu zamana kadar dinler tarihinde ve özellikle de Kur'an'da ismi geçen peygamberler, sosyo-politik ve sosyo-kültürel bakımdan şehir denebilecek ortamlarda kendi eylemlerini gerçekleştirmişlerdir. Buradan hareketle, küçük yerleşim birimlerinin ilahi tebliğ açısından da uygun bir ortam oluşturmadığı ya da oluşturamadığı dikkate şayandır. Yukarıda ifade edilmeye çalışılan siyasal anlamın din teriminin terminolojik gövdesinde içkin

olduğuna dikkate çeken Attas, din teriminden türeyen *meddene* ve *temeddün* ifadelerinin sosyo-politik düzene doğrudan referansta bulunduğunu açık biçimde ortaya koyar.<sup>5</sup> Sosyo-politik düzenin toplumsallaşmış bireyin tezahürü olarak öne çıkması kendi içinde sosyolojik bir korelasyon olarak medeniyeti de üretmiş olması, Attas tarafından önemle vurgulanır.<sup>6</sup> Böylelikle *din*, *medine* ve *medeniyet* arasında semantik ağ kurulmuş ve tamamlanmış olmaktadır.

Dolayısıyla modern zamanlarda dinin terakkiye/ilerlemeye mani olduğu noktasında geliştirilmeye çalışılan modern algının ne tarihsel ve ne de akademik tabanı olmadığı, sadece kavramların bu kısa etimolojik analizinden rahatlıkla anlaşılabilir. İnsanlar arası ilişkileri hukuk perspektifinden değerlendiren dînî paradigma, her şeyden önce dayanmış olduğu zemini hukuk olmaksızın inşa edilemeyeceğini ve bu hukukunda kesinlikle adalet zeminin de varlığını muhafaza edeceğinin çok iyi bilinicindedir. Kendi ontik doğasını Tanrı ile olan ahitteki sözleşmeye bağlayan dînî bilincin sorumsuz davranması ve evrendeki duruşunu ekzistansiyalist fırlatılmışlığın kavramsal bağlamı ile izah etmeyeceği açıktır. Bu sorumluluk duygusunun kendi içerisinde adli bir yapılanmayı ve hukuk bilincini ve bu bilincin kendi içerisinde sosyalleşmeyi üreteceği açıktır. Zira sosyalleşmenin, hukukun tanınmadığı ve adalet mekanizmalarının işlemediği ortamlarda varlığa çıkması beklenemez. Sosyalleşmenin zıddı olarak ifade edilen bencil yapı ya da yapılanmaların hukuktan ve adaletten ne kadar uzak bir oluşum içerisinde oldukları muhakkaktır. Egoist benin topluma açıldığı ve toplumsallaştığı ilk anda riayet etmesi ve gözetmesi gereken bir hukuk ve haklar dairesi olması sosyalliğin kendi içerisinde kavramsal ve kurumsal sosyo-politik bir düzenin habercisi olduğu dikkatleri çekmelidir. Gerek dinler tarihinde ve gerekse felsefi bağlamda *el-mille* kavramını böyle bir algı içerisinde anlamak manidar olacaktır.

*El-Mille'* nin felsefi bağlamına geçmeden önce, Kur'an ve sahih hadiste nasıl değerlendirildiğine bakmak oldukça isabetli olacaktır. *Millet-i İbrahim* kavramsallaştırması, Kur'an'da zaman zaman referansta bulunulan bir ifadedir. Bu ifadenin Kur'an bağlamında neye tekabül ettiği yine Kur'an ayetlerine yapılacak göndermelerle ortaya çıkacaktır. Yapılan araştırmalarda sıkça başvuru olan bir ayette "De ki: Allah doğru söyledi, doğruya meyleden İbrahim'in dine uyun; O, puta tapanlardan değildi."<sup>7</sup> El-Mille kavramı bu ayette din diye tercüme edilmektedir. Râzî'de bu ayete yapmış olduğu açıklama ve analizlerde el-millenin tevhid öğretisinin timsali haline gelen Hz. İbrahim'in şahsında bir dine referansta bulunduğuna dikkat çeker. Devamında Râzî, peygamberimizin Hz. İbrahim'in milletine göre fetvada bulunarak devenin eti ve sütünün helal olduğunu bildirmesini, peygamberimizin Hz. İbrahim'in milletine yani dinine göre hükümde bulunduğunu belirtir.<sup>8</sup> Sahih bir hadiste, peygamberi-

mizin amcası Ebû Tâlib'i ölüm yatağında İslam'a davet etmesine sinirlenen Ebu Cehl'in, "Ey Ebu Tâlib! Abdulmuttalip *milletinden* yüz mü çevireceksin" diyerek 'Abdulmuttalip milleti'ni İslâm'ın alternatifi bir inanç ve o inancın toplum içindeki sosyo-politik kimliği olarak görmektedir. Akabinde peygamberimizin tüm dinî telkinlerine rağmen Ebu Talip'in İslam'ı kabul etmediği ve Tevbe suresi yüz on üçüncü ayetinin bu mesele üzerine nazil olduğu ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Bu hadisin manidar içeriği mille kavramının çerçevesini ortaya koyması bağlamında oldukça dikkat çekicidir.

İlgili meseleye devam eden Râzî, Peygamberimizin bu yönü ile sadece Hz. İbrâhîm'in dinine tevhid öğretisi bağlamında genel esaslarda uymadığı, aynı zamanda detay meselelerde de ona uyduğunu ifade eder ve bu manada iki peygamber arasında gerek itikad ve gerekse uyguladıkları hukuk düzeni/şeriat bağlamında aralarındaki benzerliğe dikkat çeker.<sup>10</sup> Yukarıda ilgili dipnotta gönderme yapılan ayetlere bakıldığında da el-mille kavramı yalın ya da izafet halindeki kullanımlarında din kavramına kesin referansı söz konusudur. İlgili ayetlerde çoğu kullanımında da el-mille, tevhid öğretisinin timsali haline gelen millet-i İbrâhîm terkibi içerisinde kendini anlamlandırır. İzafet içerisinde bir kullanım daha var ki, oldukça manidardır. Zamanımıza kadar yapılan yorumlar, ortaya koymaya çalışacağımız yoruma nazaran epeyce farklıdır. İlgili ayetlerde mille kavramı Arapça'da baba manasına gelen eb/أب kelimesinin yalın ve çoğul kullanımı ebâ'/آباء ile birlikte ele alınır. Bu durumda babanızın/مِلَّةَ أَبِيكُمْ ya da babalarımın/مِلَّةَ آبَائِي/ millesi/dini biçiminde geçen ayetlerde sadece teolojik, itikadi bir aidiyete referans yoktur. Bunun yanı sıra sosyolojik bir gerçekliğe atıf vardır. Peygamberimizin soyunun Hz. İsmail vasıtasıyla Hz. İbrâhîm'e dayandığı bilinen ve kabul edilen bir olgudur.<sup>11</sup> Tevrat'ta İbrahim isminin cumhuriyet babası, Abram'ın ise yüce baba manasında kullanılması (Abram, İbrahim ismini almasıyla ayrı bir imtiyaza daha mazhar olmaktadır) ve bu kavramların Rabb'in Hz. İbrahim'e bir çok milletin babası olacağı şeklinde bir müjdeyi vermesiyle<sup>12</sup> Hz. İbrahim'in Kur'an'daki konumuyla oldukça benzerlik arz eder. Hz. İbrahim'in üç büyük din içerisinde ortak bir ata olması, verasetin kime ait olacağı sorununu da beraberinde getirmiştir.<sup>13</sup>

Peygamberler soyunun tarihsel süreç içerisinde kendi sosyolojisini yaratarak teolojik bir nesil olmanın yanında sosyo-politik bir nesil de meydana getirmeleri hem toplum hayatına ve hem de bu toplumun ortaya koyacağı politik organizasyonların şehir düzeninin de başat etki yaratacağı açıktır. Dolayısıyla, teolojik-itikadi aidiyetlerin tarihsel süreç içerisinde hiçbir zaman inanan kulun kalbi ile Allah arasındaki manevi bir bağ olarak kalmamış, ortak değerlere inanan kimselerin kendi teolojik-politiğini de ürettiği, uzun tarihsel geçmişe sahip peygamberler tarihi ortaya koymaktadır.

Tarihi süreç içerisinde yaşanan çatışmaların önemli bir kaynağının din olması dinin bizatihi teolojik doğası gereği değil, teolojinin politik bir misyona bürünmesiyle birlikte sosyal yapıda oluşturduğu farklılaşmanın ya da aidiyetin zaman içerisinde bir takım etmenlerle şiddeti üretmesi olarak görülmelidir. Şu an geçirmek de olduğumuz şiddet durumlarını da dikkate aldığımız da kesinlikle bu dinin, ne teolojik ve ne de ahlak boyutundan hareketle çıkarılmış bir savaş durumunu temsil etmeleri söz konusu bile olamaz. Yaşanan sosyo-politik durumun kendi ahengini bozarak kutuplaşması durumunda ortaya çıkan şiddet sarmalını bu dengesizliğin beslemesinden başka bir şey değildir. Sorun ne dinden ve ne dinin kaynağı olan Tanrı'dan kaynaklanmaktadır; sorun sosyo-politiktir. Dolayısıyla sorun toplumdur; toplum özelinde de insan doğasıdır. Çözüm önerilerinin de bu bağlamdan hareketle üretilmesini beklemek teknik olarak manidar olacaktır.

Böyle olması hasebiyle, din, kendi dinamikleri içerisinde kendi politik organizasyonunun bir sonucu olarak kendi toplum-şehir ve devlet telakkisini vücuda getirdiği gibi, bu bağlamda kendi sosyalitesini ve tarihi süreç içerisinde kültür ve medeniyetini oluşturabilmektedir. Medeniyet kavramının yukarıda ortaya koymaya çalışılan etimolojik analizler bağlamında böyle bir sosyo-politik yapının taşıyıcısı ve üreticisi olabileceğini ve dinin bu bağlamda hem kendi cemaatini/toplumunu, bu toplumun varlık alanı olarak şehri/medineyi ve beraberinde medeniyetini üreteceğini çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Toplumsal aidiyetin sosyo-politik bir ürünü olarak kendini temellendiren *ümme* kavramını kimliksel farklılaşmanın açık bir göstergesi olarak burada değerlendirmemiz herhalde anlamlı olacaktır. Mevcut inanç merkezli sosyo-politik aidiyetin yaşanan toplumsal farklılaşmada kimliksel bir ayırım oluşturduğu Yahudilikte *beni İsrail* ve Hıristiyanlık'ta *ekklesia* biçiminde ortaya çıktığını <sup>14</sup>karşılaştırmalı dinler tarihi bağlamında özellikle hatırlamak oldukça yerinde olacaktır.

El-Mille kavramının her ne kadar doğrudan din ve şeriata gönderme yapması kelimenin gerek ilk sözlük anlamı <sup>15</sup>ve gerekse Kur'an terminolojisindeki karşılığı açısından oldukça öne çıksa da kelimenin diğer sözlük anlamlarında bir hayat tarzı ve yaşayış biçimine <sup>16</sup>göndermede bulunması, *ümme* kavramının *mille* ile birlikte sosyo-politik içerik ve sosyolojik bir farklılaşmaya dair taşıdığı semantik içeriği güçlendirmesi bakımından manidardır.

## 2- Peygamber ve Sosyo-Politik Düzen

Her medeniyet yek diğerini ötekileştirecek bir takım itikadi, sosyo-politik kavramsallaştırmalar etrafında bir toplum, fert ve dünya algısı yaratma teşebbüsü içerisinde kendini bulur. Diğer toplumları algılarken ya da anlarken



geliştirilen dil, ilgili toplumun kendini toplumsal bir gerçeklik olarak ortaya koyarken de kendini aynı içerikle yeniden üretmekte ve kodlamaktadır. Bu kodlayışa geçmeden evvel şarkiyatçı Lewis'in kadim medeniyet ve inanışların yekdiğerine karşı kendi varoluşsal duruşunu nasıl ortaya koyduğuna dair tespiti oldukça manidardır. Eski Yunanlılar, kendilerini Yunanlı, diğerkavim ya da medeniyetleri barbar; Yahudiler, kendilerini Yahudi olan ve diğertoplumları Yahudi olmayan; Hıristiyanlar, kendilerini Hıristiyan, Hıristiyan olmayanları, putperest ilan eden ve birtakım Hıristiyan monarşilere ayırarak tanımlama içerisine girdiler. Modern dönemde ise ulusçuluk üzerinden bir tanımlama batı politikğine egemen olmuştur. <sup>17</sup>Müslümanların tasnifi ise, farklı ölçülerde kendini gösterir. Buna göre toprağa ve coğrafyaya bağlı tanımlamalardan tutunuzda, itikadi ve sosyo-politik ayrışmanın kendini ifade ettiğı Dâru'l-İslam, Dâru'l-Harp kavramsallaştırmalarına kadar mesele uzanmaktadır. <sup>18</sup>

Allah elçisinin bulunduğu toplum içerisindeki işlevi tartışılmazdır. Doğrudan bir kabulü ve kabulden sonra da her hangi bir itiraza mahal bırakmayacak tereddütsüz bir teslimiyeti esas alır. Elçinin merkezi önemi, tüm toplumsal düzeni kendi etrafında hiyerarşik bir yapılanma içerisine sokar. Her bir ferdin kendi psikolojik doğası içerisinde nasıl ki bir insani öz ve benlikten söz edebiliyorsak, toplumların da kendi sosyolojisi içerisinde benzer sosyal benlikleri ve kimlikleri oluşmak da ve bu sosyal benlik ya da kimlik hem kendini ve hem de diğertoplumların kimliksel ve benlik yapısını kendi cihetinden tasvir etmek de ve hatta bazen ve belki de çoğuzaman tanımlayıcı bir tutum ve tavır alışa sürükleyebilmektedir. Bundan hareketle de olsa gerek, peygamberimize hitaben Kur'an, kendisinin Yahudi ve Hıristiyanlar'ın dinlerine/مِلَّتِهِمْ dönmedikçe onların kendisinden razı olmayacaklarını <sup>19</sup>ifade etmektedir. Bu tarz bir Kur'ani algı, inanan insanların diğerkavim grupları karşısında tek millet oluşunu ortaya koyduğu gibi zaman içerisinde peygamberimizin getirmiş olduğu öğretileri kabul etmeyen insanlarında küfür tek millettir algılayışı içerisine dahil edildiklerini görmekteyiz. Lewis, böyle bir anlayışın peygamberimize atfının kadar, içeriğinin de yanlış olduğunu vurgulamasının yanında bu tarz bir tutumun tarihi süreç içerisinde Müslümanların uygulamalarında geniş yer tuttuğuna açık biçimde temas eder. <sup>20</sup>

İşte böyle bir sosyal düzen ve onun yarattığı politik ortam, Allah elçisinin kendi şehir düzeni ve normlarını kuracağı zaman da ciddi bir motivasyon kaynağı olmuş, *Medine Vesikası*'nın ilgili maddelerine baktığımız da sosyal düzenin peygamberimizin yaşamış olduğu cemiyet ya da şehir hayatında nasıl olacağına dair net bir tasavvuru bizlere sunmaktadır. O halde, özellikle modern dönemler başta olmak üzere, kendisine referansta bulunulan *Medine Vesikası*'nın toplum düzeni, insan hakları ve meşruiyet temelleri bağlamında

neler teklif ettiğine dair analitik ve deskriptif yaklaşım bize Allah Elçisi'nin sosyo-politik rolü ve beraberinde gerçekleşecek sosyal düzen hakkında önemli veriler sağlamaktadır. Konu üzerine tarihsel bir perspektif bağlamıyla yaklaşan tarihçi Hamidullah, *Medine Vesikası*'nı tarihte bir devletin ilk yazılı anayasal metni olarak görür ve değerlendirir.<sup>21</sup> Hamidullah'ın ilgili vesikaya bu tarz bir nitelik atfetmesinin değerlendirmesini bir sonraki pasajda yapacağımızı ifade ederek şunu söyleyebiliriz ki, böyle bir metin ilgili toplumda oldukça yüksek bir ahlak ve hukuk nosyonunu beraberinde getirmiş ve toplumsal güveni bir devlet düzeni için olmazsa olmaz bir politik vizyon olarak deklare etmiştir.

*Medine Vesikası*, her ne kadar Hamidullah'ın yapmış olduğu çıkarsamalara imkan verecek içeriğe sahip olduğu ön görülse de, Hamidullah'ın ifade edip ancak değerlendirmesini yapmadığı önemli ve derin bir inceliği barındırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. O da *Vesika*'nın toplumsal uzlaşmanın bir yansıması olarak kendini ifade eden anayasal ruhtan daha çok, olabilecek ya da olmuş bir savaş durumunun öncesinde ve sonrasında neler yapılabileceğine dair askeri ve sivil lojistik yanında, hukuki ve sosyo-politik durumsallıkların mahiyeti üzerine kurulu bir metinselliği ifade etmektedir. Bu metinsellik, Hamidullah'ın da haklılıkla ifade ettiği gibi peygamberimizin yazıya, sahifeye, kitabiyata verdiği önemin siyasal dilde karşılığını ifade eder.<sup>22</sup> Peygamberimizin kurmuş olduğu Medine şehir-devleti, çok hukuklu bir yapının teokratik siyasal yapılar içerisinde de kendini gerçekleştirebileceğine dair bir takım temel yaklaşımları tartışmamıza imkan tanıdığını ortaya koymaktadır. Her ne kadar Hamidullah, böyle bir çok hukukluluğun *Vesika* içerisinde kabulüne tanık olmasak da bir takım çağdaş devlet düzenleri olarak karşımıza çıkan federal ya da konfederal yapıların Medine şehir-devleti için söz konusu edilebileceğini kendisinden öğrenmekteyiz.<sup>23</sup>

Allah Elçisi'nin kurmuş olduğu sosyo-politik düzen, farklı dünya görüşü ve inanışları bir araya getirip kozmopolit bir şehir ünitesini meydana getirirken, hiç kuşkusuz, sosyolojik birlikteliğe muhatap olan unsurlar, tanınma ve katılım göstermede eşit düzeyde değillerdi. Örneğin Yahudi kimliği, sosyo-politik düzende bağımsız bir varlık gösterememiş; Yahudiler, Müslüman topluluğa bağlı ve ona sığınan bir topluluk muamelesi görmüştür.<sup>24</sup> Kimi araştırmacılar, bu katılımı, söz konusu topluma farklı derecelerle katılımı sağlanan toplum üyeleri şeklinde görsele de,<sup>25</sup> böyle bir betimlemenin oldukça yüzeysel olduğunu söylemeden geçemeyiz. Nitekim, Yahudiler, Medine şehir-devletinde müstakil olarak siyasal kimlikleri tanınan bir kesim olarak telakki edilmediler.<sup>26</sup> Bazı yorumculara göre de- ki bu yaklaşım da çok da tahmin dışı değildir-peygamberimizin Medine'ye hicreti ile birlikte Medine'de ilk mücadele ettiği kesimin Yahudiler olması, Medine Vesikası'nın ilk ve kurucu nosyonunun

kimlerle gerçekleşeceğine dair önemli bir ipucu verir niteliktedir. Zaten Hıristiyan nüfusun Medine'de yok denecek kadar az sayıda olması durumu <sup>27</sup>buna ilave edildiğinde, Yahudi kimliğinin biricik ve tek farklılaşmayı ifade eden bir unsur olarak karşımıza çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Yahudiler, dil olarak yaşadıkları toplumun toplumsal bir zorunluluğu olarak Arapçayı kullansalar da, alfabe olarak İbraniceyi tercih ediyorlardı. <sup>28</sup>Böyle bir durumun Yahudi tarihine ilişkin ilginç bir anekdot olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Medine'de kurulan siyasal düzenin inanca dayalı bir düzen olduğu konusunda araştırmacılar arasında her hangi bir farklılaşma olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir.<sup>29</sup> Ancak kurulan bu sosyal yapının yeni bir kabile ya da toplum düzeni olduğunu aynı kesinlikte ifade etmekte her hangi bir sakınca da olmadığını açık biçimde belirtmeliyiz. İlginç bir ifade ile Hamidullah, yeni olan bu sosyal ve siyasal yapıda tarihin ilk kez tanık olduğu teokratik bir siyasal kimlikten bahsetmektedir ki buna 'Müslüman Vatandaşlığı' demektedir. <sup>30</sup> Bu sosyal yapıda Habeşistan'dan gelip Arap olmayan topluluklar olduğu gibi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Müslüman olmayan gruplarda vardı. Kapalı toplum özelliğini yeni bir siyasal kimlikle ortadan kaldıran bu sosyal yapı kesinlikle bireysel rızaya dayalı dinamik politik bir tercihi ifade etmekteydi.<sup>31</sup> Yahudilerle yapılan çatışmalar, çatışmaların seyri de takip edildiğin de görülecek ki, kesinlikle farklı grupların kendi doğal seyirlerinde zaman zaman iletişim trafiğinin sıkıntıya girdiği zamanlarda ortaya çıkmış küçük ölçekli çatışmalardan ibarettir. Yoksa bazı araştırmacıların ifade ettiği ve öne çıkarmaya çalıştığı gibi, Peygamberimizin Medine'ye varır varmaz kılıcını kuşanıp üzerine yürüdüğü kesim olarak <sup>32</sup>Yahudiler değerlendirilemez. Yahudiliğin uzun tarihi içerisinde farklı topluluklarla olan yaşam tecrübesinin mukayeseli analizine giren Shaw, Yahudilerin en huzurlu ve güvenli hayatlarının Müslümanlarla birlikte geçirdikleri süre içerisinde yaşandığını belirtmeden geçemez. <sup>33</sup> Askerlikten muaf olma ve bir takım sivil haklarının yerine getirilmesine karşılık olarak cizye vergisini verme sorumluluğu yanında -ki böylesi bir hukuki uygulama sonraki dönemler için oldukça önem arz eden sosyo-politik bir çözüm olmuş- Müslüman mahkemelerde Yahudilerin şahitliğinin Müslümanlar kadar değer taşıması ve yine Yahudilerin Müslüman bir kadınla evlenememe ve Müslüman bir köleye sahip olamama, silah ve benzeri şeyler taşıyamama gibi durumlar Yahudilerle Müslümanlar arasında birebir eşitliğin olmadığını gösteren önemli ayrıntılar olarak da dikkatlerimizi çekmelidir.<sup>34</sup>

### 3. Peygamberi Hakimiyetin Politik Değeri: Siyasal İslamın Politik Otonomisinde Çok Hukukluluk

Max Weber, Batı medeniyetinin insanlık tarihinde eşsiz konumunu bilimden sanata sanattan hukuka geniş perspektif bağlamında ele alır. Öyle ki Batı medeniyeti bu alanlarda sağladığı eşsizlik ve başarının ekonomi planında da kapitalizmi ürettiğini, kapitalizmin diğer antik toplumlarda da var olduğu ancak emeğin özgürlüğünün rasyonelleşmiş/ussallaşmış formunun kurumsallaşmış yapısının Batıya has bir durum olduğunu açık biçimde ifade etmektedir.<sup>35</sup> Kuşkusuz, Peygamberimizin Medine Vesikası'nın ne J.J. Rosseau'nun ve ne de Thomas Hobbes'un toplumsal sözleşmeleri ile zihniyet planında bir alakası yoktur. Evet, bir sözleşme olduğu ama bu sözleşmenin yukarıda ifade edildiği gibi, farklı kesimlerin eşit oranda katılımıyla gerçekleşmediğini açık biçimde belirtmemiz gerekir. Ancak, çağının şartları düşünüldüğünde, farklılığı benimseyen ve gücü elinde bulundurduğu halde her hangi bir etnik ya da dinî soy kırıma yeltenmeyen ve rızaya dayalı bir hukuki düzenleme etrafında ve daha çok toplumsal güvenliği öne çıkararak dinamik bir sosyal yapıyı hedefleyen bir mukavele ile karşı karşıya olduğumuzu net biçimde ifade etmeliyiz.

Dolayısıyla Batı'nın çok ağır kayıplar vererek kurmaya çalıştığı politik düzenin kendi şartları hesaba katıldığında rasyonelleşmiş bir toplumun kendi iç ve dış dinamiklerini hesaba katarak haklardan ziyade -ki *Vesika*'da azımsanamayacak kadar kayda alınmış şahsi ve ictimai haklara dönük düzenlemeler vardır- güvenliği önceleyen yazılı hukuka dayalı bir sözleşmeden söz edebiliyorsa, Max Weber'in Batı merkezli tarih okuyuşunun çok önemli tarihi başarıları nasıl göz ardı ettiğine net biçimde tanık olmaktadır. Bulduğu şartlar düşünüldüğünde Batı, bu tarz bir rasyonelleşmiş topluma ancak on küsur asır sonra-ki bu da kamil manada değildir- ancak ulaşabilmiştir. Uzun yıllara yayılan Peygamberler tarihi göz önüne alındığında hukuk temelli bireysel ve sosyal yapıların insanlığın gelişimine ne derecede ahlaki ve hukuki çerçeve kazandırdığını açık biçimde görmekte ve bunu insanlığın gelişiminde dönüm noktası olarak değerlendirmemiz oldukça isabetli olacaktır. Yahudiliğin tarihini ve insanlık macerasını diaspora kavramı üzerinden analiz eden Toynbee, Yahudiliğin tarih içerisinde var oluşunu ve kimlik mücadelesini insanlığa Yahudi kimliği üzerinden verme noktasında seçkin bir örneklik teşkil ettiği ve bu tarz bir sosyolojik ve sosyo-politik farklılaşmanın uygarlaşma yolunda azımsanamayacak bir etken olduğunu vurgular.<sup>36</sup> Hatta Toynbee, bu tarz bir sosyolojik ya da dinî dağılmanın şehirleşmenin ve uygarlaşmanın oluşmasında kurucu bir etken olacağını ve bunun günümüzde, mahalli yaklaşımların ötesinde belli zihniyetleri ve duygu ortaklıklarına yakın insanların kendi cemiyetsel birlikteliklerini kuracağını da ifade etmeden geçemez.<sup>37</sup>

Aslında Yahudilerin kendi tarihsel tecrübelerinde yaşamış oldukları bu tarz bir diasporik olgunun, Peygamberimizin ırksal bazda değil de, inanç bazında Mekke'den Medine'ye hicretinde ve orada kurmuş olduğu şehir-devletin teokratik, çok uluslu ve çok inançlı yapısında kozmopolit bir ruhun insanlık tarihinin Batı tecrübesinden oldukça önce elde etmiş olduğu nev-i şahsına münhasır bir durum olarak görüp değerlendirmeliyiz. İşte bu çok hukukluluk insanlık tarihinin geçmiş dönemlerinde olduğu gibi, Peygamber şehri Medine'nin sosyo-politik yapısının kurulmasında da manidar bir etken oldu ve sonraki çağlarda Müslüman halkların diğer toplumlarla iletişiminin ya da ortak yaşama tecrübesinin vazgeçilmez sosyolojik, politik ve hukuki referansı olmuştur. Kendi yaşam biçimlerini devam ettirme de karşılıklı güvencenin verildiği şehir devletinde, dinî hürriyet kesin teminat altına alınmış (Madde 25) ve şehir toplumunun bir parçası olarak görülmüştür.<sup>38</sup> Tıpkı inanan insanlar yani Medineli Müslümanlar diğer insanlardan ayrı olarak bir ümmet/toplum nasıl teşkil ediyorlarsa, Medine'de yaşayan farklı kabilelere mensup Yahudilerle de Medine toplumunda Müslümanlarla birlikte aynı ümmeti/toplumu (و أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين) teşkil etmektedir. Ama yukarıda da ifade edildiği gibi, Yahudiler, Medine toplumunun Müslümanlarla birlikte eşit düzeyde katılımcıları değillerdi. Medine toplumunda çıkan tartışmalarda çözümün ancak Peygamberimizin hakimliği ile giderileceğine dair (Madde 23, 42)<sup>39</sup> Yahudiler ve Müslümanlar arasında varılan konsensüs, tam manasıyla olmasa da tipik bir federal yapının erken dönem örneğini oluşturmaktadır.

Bu toplumsal mutabakatta sadece İslam'ın itikad boyutuna referansta bulunan maddeler bulunmamakta, çok hukukluluğun ya da Peygamberi hakimiyetin kendini toplumsal örf ve kazanımlar bağlamında da yeniden tesis edebildiğini de görmekteyiz. Kan diyetlerinin ve fidye-i necatın (serbest bırakılma karşılığında ödenen mali miktarın) müminlerin kendi aralarında cari olan adalet esas alınarak örfi hukuka göre yapılacağına dair *Vesika*'nın ilk on iki maddesi açık biçimde geleneğin hukuki mantalitesini adalet zemininde teşkil ettiğini görmekteyiz. Burada çok hukukluluk sadece farklı kesimlerin kendi yaşam biçimlerini devam ettirirken bağlı ve ait hissettikleri hukuk açısından irdelenmemeli, toplumsal örfün de adaleti sağladığı müddetçe, çok hukukluluğa katkı sağladığına tanık olmaktayız. Kuşkusuz, her hukukun adalet prensibini esas alarak uygulamaya geçmesi ve bunu kendi halkından beklemesi oldukça manidar rasyonel bir tavır yansıtmaktadır. Ancak *Vesika* adaletin nasıl gerçekleştirileceğini insanların kendi sağ duyularına bırakarak onlara kendilerini geliştirme ve bireyselliklerini kazanmalarına katkı sağlama noktasında farklı bir hukuk reformunu ve mantalitesini de vermiş olmaktadır. Bu da hukukun dinamik yapısına katkı sağladığı gibi eğitime dönük ayrı bir sosyal vazifeyi de sorumluluk olarak üzerine almış bulunmaktadır.

## II. Filozof Şehri: el-Medînetü'l-Fâzıla

Peygamberler yaşam pratiğinin canlı tanıkları olmuş, filozofların kitabi anlatımları yerine, peygamberler getirdikleri öğretilerin hayatları pahasına da olsa takipçileri olmuşlardır. Kuşkusuz, filozoflar ya da bilim insanları tarihinde, fikirleri ve buluşları üzerine hayat tehdidi almış olup da ölümlerle karşılaşan kimseler olmuştur. Ama peygamberler tarihine kıyasla bu yok denecek kadar az olmuştur. Filozofların kuramsal etiği ile peygamberlerin uygulamalı ahlakı, toplumun sahip olduğu inanç ve değerleri dönüşüme uğratmak da yine kıyas kabul edilmeyecek derecede farklı etki oranlarına sahip olmuştur. Ne Platon'un *Devlet*'i, ne Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ve *Politika*'sı ve ne de Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sı ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'si, Hz. İbrahim'in, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve Peygamberimiz'in kurduğu cemiyete uzaktan yakından erişebilecek bir toplumsallık üretememiştir. Gerek filozofların hayat hikayeleri ve gerekse öğretileri, belki çoğu zaman kendileri tarafından da ihlal edilmiş bir yaşam ve anlatıya tanıklık etmektedir. Ama benzeri durumu Peygamberler tarihi ve biyografileri için söylememiz oldukça zor ve hatta imkansızdır.

Toplumsal ya da cemiyetsel liderliğin en etkili vasfı, söz ile eylem arasında bir uyumun olabilmesidir. Peygamberler kendi yaşam pratiklerinde inandırıcılıklarını İlahi lütfun yanında bu vasıfları sayesinde alabilmekte. Kurdukları cemiyetlerde en fedakar ve cefakar olanlar da kendi bağlılarından ziyade bizzat kendileri ve bir takım bedeller ödenecekse de ilk önce ödeyenler yine Peygamberlerin kendileri olmaktadır. Platon ve Aristo'nun yaşamış olduğu Yunan şehir-devletlerinde hayatın işleyişi doğal olarak bir takım sözlü ya da yazılı normlara göre olabilmekteydi. Peygamberlik kurumunun eski Grek sosyo-politik düzeninde etkili olmadığı zaten bilinen bir husustur. Platon'un diyaloglarında her ne kadar Musa ismine bir atf yapılsa da bunun ne derece tahrife uğramamış Tevrat'ın tebliğcisi Hz. Musa'ya karşılık geldiği cevabı hala aranan sorular arasındadır. Bunun Hz. Musa olduğu kabul edilse bile, bu atfı Platon'da peygamberlik müessesesine duyulan ve ondan feyz aldığını gösteren bir emare olarak görmemiz son derece zor ve hatta anakronik bir durumdur. Kuşkusuz Platon'da kendi çağında yaşamış diğer düşünürler gibi, o dönemin sahip olduğu kültürel miras bağlamında Hz. Musa'dan söz etmiş ve ona referans göndermiş olması kabul edilmesi gereken kuvvetli yorumlardan biri olarak değerlendirilmelidir.

Fârâbî'nin yaşamış olduğu sosyo-politik durum ise, Platon'un ve Aristo'nun yaşadığı tecrübenin aksine vahyin gölgesinde kendi sosyalliğini kurmuş ve idame ettirmiştir. Böyle bir sosyalite içerisinde varlığa gelen Fârâbî, kuşkusuz, çağının ve toplumunun değer algısını baz alarak kendi yaklaşımlarını ifade

etme gereği duymuştur. Peygamberliğin felsefi dille izahı ya da rasyonel savunmasına dair yapılan entelektüel gayretler, bu bağlamda, İslam felsefesinin en özgün taraflarından birini oluşturduğunu söylememiz her halde abartılı sayılmayacaktır. Bu hassasiyetten hareketle olsa gerek Fârâbî, peygamberliğin hakikat misyonu içerisinde filozofla aynı kaderi paylaşan, farkın sadece sosyo-politik ya da avam-havas bağlamında hakikatin ifade araçlarında görülen enstrümental bir farklılığa dikkat çektiğini görmekteyiz. Bu noktadan itibaren Fârâbî'nin şehir-devleti el-Medînetü'l-Fâzıla'nın teorik temellerini analize geçebiliriz.

### 1-Sosyo-Politik Yapı Olan *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın Epistemolojik Temeli

*El-Medînetü'l-Fâzıla* adından da anlaşılacağı gibi 'Erdemli Şehir' manasına gelir. Erdemli oluşu, Fârâbî'nin açık ifadesiyle, birlikte yaşayabilmeyi yardımlaşma espirisine dayandırmış, bunu da mutluluğu elde etme yolunda kullanmayı hedef edinen kamil toplumların elde edebileceği fazilet olarak görmüştür.<sup>40</sup> Her topluluğun idarecisi nasıl kaçınılmaz bir şeyse, erdemli şehrin de bir kurucusu olmalıdır ve olmak zorundadır. Bu idareciyi ilk reis olarak ifade eden Fârâbî, en temel vasfını bilgisellik niteliğinin nasıl olacağına da arar. Bilgisellik niteliğinin, diğer vasıflarının önüne geçmesi tesadüfü değildir. Çünkü, bu, aynı zamanda ilk reisin yapıp etmelerinin hangi kaynağa bağlı olarak yapacağını açık bir dille izahını hedeflemektedir. İlk reisin akıl yeteneğinin bi'l-fiil akıl ve ma'kul olduğunu<sup>41</sup> ifade eden Fârâbî, böyle bir akıl düzeyine sahip olan ilk reisin faal akılla olan ittisali de tamdır. İttisalin tamlığının en iyi göstergesini münfail akılla birlikte muhayyile kuvvetinin de mükemmeliyetinde arayan Fârâbî'ye göre muhayyile kuvveti, mükemmelliyet derecesine ulaşırsa, bu kuvvet faal akıldan cüzi bilgileri ya oldukları gibi veya sembolize edilmiş bir halde uyanırken veya uyku esnasında alır ve keza münfail akılı da mükemmelleştiren de bütün makulleri elde eder ve böylelikle bi'l-fiil akıl haline gelir.<sup>42</sup>

Peki, ilk reisin, bilginin kaynağı ve elde edilişi bağlamında böyle bir vasfı varsa, ilk reisin filozof mu peygamber mi olduğunu nereden anlayacağız? Fârâbî'nin buna da yanıtı gecikmez. Çünkü, ilgili konuyu işlediği satırlar da filozofluk ile peygamberliğin nasıl ayırt edileceği o kadar birbiri içerisine dercedilmiştir ki, faal akıldan taşan feyzin münfail akla mı yoksa muhayyile kuvvetine mi geldiği meselenin netleştirilmesinde yardımcı olmaktadır. Faal akıldan taşan feyz, münfail akla geliyorsa, filozof; muhayyile kuvvetine geliyorsa, peygamber olmaktadır. İşte bu analizdir ki, tarihsel süreç içerisinde Fârâbî'nin peygamberlik anlayışını ilk eleştirenlerden biri olan İbn Tufeyl tarafından eleştirilmiş ve peygamberliğin hayal gücüne bırakılmasını bozuk bir anlayış

olarak görmüştür.<sup>43</sup> Ancak çağdaş araştırmacılar ise bu konuda Fârâbî'nin yanlış anlaşıldığını ifade etmekle beraber, Fârâbî düşüncesinde gerçek filozof ile peygamber arasında bir farkın olmadığını ve onun bu anlayışının sufilerin ve özellikle İbn Arabî'nin nübüvvet ve velayet anlayışına etkide bulunduğu olduğunu belirtir. Ancak durumun böyle bir profil arzemesine rağmen her hangi bir tenkidin yapılmaması da oldukça dikkat çekicidir.<sup>44</sup> Devamında ise Fârâbî, peygamber olan insanın gelecekte haber verdiği ve ilahın aklettiği bir varlık ile var olan tikel konularda ya da varlıklar hakkında bilgi verdiğini söyler; bu mertebeye ermiş olan insanın<sup>45</sup> insanlık düzeyinin en üstününe çıkmış bir varlık olduğunu ve faal akılla birleşme sağlayarak, mükemmelleştğini de ayrıca ilave eder.<sup>46</sup> İlk reisin böyle bir mertebeye sahip olmada ilk şartın, faal akılla kurduğu münasebetin içeriğine bağlı olması, peygamberlik ile filozofluğun faal akıl bağlamında bir araya getirilmesi ve hatta aralarında epistemolojik bir eşitliğin kurulmaya çalışılması dikkatlerimizi çekmelidir. Faal aklın metafiziksel âlemin Tanrı'dan sudur eden onuncu akli ve din dilinde Cebrail'e denk geldiğine dair bir takım açıklamaların varlığı, din ile felsefe arasında kurulmaya çalışılan uzlaştırmanın mahiyeti açısından önem arz etse de, bir takım temel problemleri ortaya çıkardığı da görmezden gelinemez. Hiçbir zaman vahyin Allah tarafından indirilişi ile bilginin faal akıldan kazanılışı epistemolojik özgünlük ve sahilik açısından bir tutulamaz. Bilginin kaynağı filozofa gelince faal akıl ve aynı faal akıl, peygambere gelince Cebrail statüsünde olmaz. Peygamberin vahyi alışı, filozofun bilgiyi elde ederken de olduğu gibi kazanımsal değil; vehbidir, Allah tarafından indirilmiştir. Vahiy, kazanımsal bir bilgi olsaydı, peygamberler dışında vahiy başkaları tarafından da alınırdı ve o insanlar da kendilerine peygamber derdi. Yalancı peygamberler tarihte çıkıp kendilerine peygamber demiştir. Ama onlar, hiçbir zaman Hz. İbrahim'e, Hz. Musa'ya, Hz. İsa'ya ve bizim peygamberimize gösterilen toplumsal itibarın yüzde birine bile yetişememişlerdir. Çünkü, ilahi destekleri arkalarında yoktu.<sup>47</sup> Keza filozofların da meşhurluğu, peygamberlerin seviyesi ile kıyas dahi edilemez düzeyde aşağıdadır.

Eğer filozofların faal akıldan elde ettikleri bilgiler, epistemolojik açıdan Tanrı'ya aidiyetleri ve bağlayıcılıkları kesin olsaydı, bu Allah'ın indirmiş olduğu kitaplarda da söz konusu edilirdi ve Kur'an'da diğer peygamberlerin adı geçtiği halde Fârâbî'nin filozof dediği Aristo'nun adı -ki Kur'an'ın indirilişinden yaklaşık bin sene önce yaşamış ve gelmiş geçmiş en büyük filozoflardan biri- geçmemektedir. Peygamberin vahiy meleşinin filozofun faal akli olamayacağına dair bir çok delil daha öne sürülebilir ama her halde filozofun faal aklının nihai manada bir insan akli olduğu ve her insan akli gibi ilahi kaynaktan nasibi olabileceği göz önünde tutularak peygamberin metafizik kıymeti ile filozofunkinin bir tutulamayacağı açık biçimde kabul edilmelidir. İnsana Yüce



Allah tarafından üflenen ruhun, insan aklının Tanrı'dan nasibi olarak görülmesi, hayale dayalı spekülasyonlar ve benzetmeler yerine bu mesele üzerine yoğunlaşmanın hem filozofun ve genel manada insanın ve hem de peygamberin mahiyetini anlamada daha çok katkı sağlayacağı bilinmelidir.

Özellikle Fârâbî'nin din ve felsefenin epistemolojik değer olarak eş görülmesi noktasında ortaya koyduğu performansla dair yapılan analizlerin ve betimlemelerin tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkması bizim meseleye kanaatimizi de güçlendirmektedir.<sup>48</sup>

## 2- Erdemliler ve Diaspora

Filozof şehri yardımlaşma üzerine bir araya gelmiş ve erdemi bunun üzerinden sağlamayı görev edinmiş insanlardan oluşmaktadır. Bu yardımlaşma ile hedeflenen mutluluktur.<sup>49</sup> Mutluluğun elde edilmesini yardımlaşmaya bağlayan Fârâbî, yardımlaşmayı da insan tabiatının hizmet ve riyaset bağlamında farklı tasnifler içerisinde ele alır. Ona göre, insan tabiatı genel manada hizmet etmeye yatkın bir varlık olarak karşımıza çıkar. Riyaseti yani ilgili topluma başkanlık edecek kişi ya da kişilerin bir toplumda sayıca azlığına dikkat çeken Fârâbî, başkanlık sanatının da öyle gelişi güzel bir sanat olmadığı ya da olamayacağını ifade etmek istemektedir.<sup>50</sup> Bu sanatın gerçekleşmesi için, peygamberliğin özellikleri ile filozofluğun özelliklerini aralarında epistemik bir ayrıma gitmeden aynileştiren Fârâbî, erdemli şehrin her türlü fonksiyonunda nihai hedefinin başkanın bizzat kendisi olduğunu açık biçimde ifade etmesiyle<sup>51</sup>, siyaset felsefesinde tek adamcılığı savunan Platoncu ve Aristocu yaklaşımı açık biçimde kabul etmiş olduğunu söyleyebiliriz.<sup>52</sup>

Yardımlaşmanın, kendi içerisinde hiyerarşik bir düzeni gerektirdiğinin farkında olan Fârâbî, organik bir yapının kendi organik işleyişinin şehir düzeninde de geçerliliğini önemle öne çıkarır. Ancak aralarında kurulan paralellik yanında, Fârâbî, doğal düzen ile toplumsal düzen arasında zorunluluk ve özgürlük bağlamında kategorik bir ayrımın varlığına da dikkat çeker.<sup>53</sup> Sosyo-politik yapının ruhuna dair vazgeçilmez önemde olan bu ayrım, dönemin politik tavırları ve akışı dikkate alındığında da Fârâbî'nin devlet düzenine dair yaklaşımının oldukça modern bir eğilimi kendi potansiyelinde barındırdığını açık biçimde görebilmekteyiz. Doğal düzenin devlet düzenin de iradi yapıyla kendi barışık yapısını nasıl inşa edeceğine dair açık çözümlerinin varlığına Fârâbî'nin politik metinlerinde rastlayamasak da meselenin neden böyle olduğuna ilişkin güçlü bir takım çıkarsamaların yapılabileceğini ifade etmemizde yarar vardır. Şurası çok açık ki, Fârâbî'nin *el-Medîne'si*, yaşanmış ya da yaşanan politik bir organizasyonun siyaset bilimi ışığında yapılan politik bir teorisiden öteye çok

açık bir anlamı kendi muhteviyatı içerisinde yakalayabilmemiz oldukça zor görünmektedir. Peygamber şehrinin politik yapısıyla filozof şehrinin politik yapısı arasında görülebilecek belki de en temel ayrımın ya da karşılaştırmanın teoria ve praksis bağlamında yapılabileceğini ifade etmemiz yerinde olacaktır. Peygamber şehrinin, kurucu yapısının yaşanan praksisin birey, cemiyet ve devlet planında örnek tipoloji olarak kendini tecessüm ettirmesi, filozof şehrinin kurgusal yapısıyla kendi arasında görülebilecek en ciddi ayrım olarak değerlendirilmelidir.

Erdemin kendi şahsiyetini ve cemiyetini yarattığı üzerinde sıklıkla duran Fârâbî, her zihniyetin kendi kimliğini ve grubunu ya da topluluğunu meydana getirdiğini açık biçimde ifade eder.<sup>54</sup> Erdemliler, bir şehirde bir araya gelip, kendi siyasal organizasyonlarını kuramadıklarında, dağınık halde farklı siyasal birliktelikler içerisinde hayatîyetlerini devam ettirirler ve yaşadıkları cemiyetinde *erdemli yabancıları* olurlar.<sup>55</sup> Erdemli yabancıların diasporaya uğramalarının yani dağınık olmalarının gerekçelerini kendi siyasal çözümlenmeleri bağlamında izaha çalışan Fârâbî, en temel gerekçeyi erdemlileri bir araya getirecek politik yapının henüz gerçekleşmemesine bağlar. Diğer gerekçeleri ise veba ve kıtlık gibi sağlık ve ekonomik sorunlarla ya da düşman saldırısı gibi güvenlik sorunlarıyla <sup>56</sup>alakalı gören Fârâbî, erdemli politik organizasyonun doğasına ilişkin bir takım olmazsa olmaz yapısal gerekçeleri bizlere sunmak istemektedir. Sağlık, ekonomik ve güvenlik şartlarının iyileştirilemediği yapıların kendi kıymetlerini ya da değerlerini bir araya getirmede zorlanacağını ve böyle bir şeyin de sağlıklı cemiyetlerin oluşmasına ciddi manada engel olacağını açık biçimde görmekteyiz. Dolayısıyla toplumların erdemli insanlara sahip olması erdemli yapıların kurulması için yeterli olmamakta, toplum hayatını derinden etkileyen güvenlik, sağlık ve ekonomik sorunların yapısal birlikteliklerin kurulmasına engel teşkil ettiği gibi, kurulan ya da kurulması mümkün sosyal yapıların birçok yönden çözümlenmesine teşne bir durum yarattığını da açık biçimde görmekteyiz.

Toplumların kuruluşunu aynı amaç etrafında bir araya gelmiş insanların gerçekleştirilebileceğine temas eden Fârâbî, bu bağlamda oldukça homojenize olmuş bir yapılanmanın da varlığına dikkat çekmektedir. Ona göre, erdemli insanların eylemleri gibi zihniyet dünyaları da aynı birliği yansıttığı için birbirlerine benzemekte ve bu benzerliğin sosyo-politik ve pek tabii psikolojik bir yakınlığı da beraberinde getirdiğini ifade etmektedir.<sup>57</sup> Erdemli yaşamın kendi jenerasyonunu ürettiğini ve bunun da zaman içerisinde nesillerin birikmesiyle artan sayıca çokluğunun mutluluğun artışına da katkı sağladığını belirten Fârâbî, bu durumu Faal Aklın amacı olan yüce mutluluğa giden yolun bizzat kendisi olduğunu belirtir.<sup>58</sup> Erdemli yaşamın bir alışkanlıklar yaşamı oldu-

ğunu ve bu alışkanlıkların insanları bir arada tuttuğunu satır aralarında da olsa ifadeye çalışan Fârâbî, sosyal hayatın bir gereği olarak toplumun aksayan kesiminin de farkındadır. Bu tip insanları kötü eylemler yapan ve yaptıkları kötü eylemlerin de zaman içerisinde kendi ruh ya da zihin dünyalarında kolayca yok edilemeyecek bir takım alışkanlıklar yarattığını belirten Fârâbî, işin çok daha acı veren yönünü o insanların yaptıkları kötü davranışların zaman içerisinde alışkanlığa dönüşmesiyle yapar oldukları eylemlerden zevk almaya başlamış olmalarını sahici bir dille aktarır. Aynı şekilde, Kur'an da benzeri davranışlar geliştiren ve bu halet-i ruhiyede olan insanların yaptıkları kötü eylemlerin kendilerine süslü gösterildiğini açık bir dille belirtir.<sup>59</sup>

Erdemliler şehri kendi yaşamıyla diğer topluluk türlerinden ayrılır ve bu topluluk türleri Erdemli Şehrin karşıtı olan yapılanmalar olarak karşımıza çıkar. Bu şehirleri, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de bilgisiz, fasık ve sapık şehir diye niteleyen Fârâbî, bilgisiz şehir halkını kendi içinde altı ayrı topluluk yapılanmasına irca ettikten sonra, <sup>60</sup>*el-Medinetü'l-Fâzıla*'da oldukça tafsilatlı ve toplumların hem yaşam pratikleri ve hem de yaşam gayeleri bağlamında ayrıntılı bir incelemede bulunur.<sup>61</sup> Erdemli şehir dışında kalan diğer sosyo-politik yapılanmaların tamamını, kendini dünyevi arzu ve isteklerin ve hakikatten kopmanın neticesinde hak yoldan ve ideal mefkureden ayrılmış ve beraberinde dejenere olup yozlaşmış oluşumlar olarak mütalaa etmek gerekir.

Erdemli şehir, yapısı itibariyle de görüldüğü ve anlaşıldığı üzere ideal bir politik yapılanmaya işaret etmektedir. Fârâbî'nin bu ideali zaman zaman ütöpik olarak da yorumlanmaya elverişli bir izlenim vermektedir. Zira, her şeyin başkanın istek ve taleplerine göre uyumlu bir biçimde işleyeceği ve neredeyse kendisinin tanrısal bir konumda görülüp değerlendirilmesi<sup>62</sup>-ki bu yönüyle Fârâbî'nin ilk başkanı, Aristocu monarşiyi ve bu monarkların tanrısal konumlanışlarını hatırlatır<sup>63</sup>- ve bu düzenin sağlanabilmesi alınan talimatların itirazsız uygulanıp hedeflenen hizmeti gerçekleştirileceğine dair temenniler ya da talepler oldukça ayarlanmış ve organize olmuş bir saat düzenini göstermektedir. Yaşanan pratiğe bakıldığında sosyal işleyişlerin ve insan unsurunun her daim devrede olduğu bir toplumda Fârâbî'nin idealinin gerçekleşmesinin oldukça zor olduğu fark edilmektedir. Erdemliler şehri, bu bağlamda ideal bir sosyo-politik yaşamı kendine şiar edinse de, ister istemez yaşanan sosyal pratikte bu tarz bir erdemli sınıfının her düzeyde yaşanması mümkün görülemediği için sosyo-politik bir diasporanın kendi içerisinde yaşanacağı ve bu tarz bir politik algının böyle bir diasporik durumla karşı karşıya kalacağı beklenen ve oldukça da muhtemel bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3. Erdemli Şehir ve Sosyo-Politik Dil: Dinin Yaşanılır Kılınmasında Linguistik Gerekçelendirme

Filozofla peygamberin epistemik değerini aynileştirmede hakikatin bir olması gerektiğine dair güçlü eğilimin var olduğu gözlemlenen Fârâbî’de, felsefî bilgi ile dinî bilgi arasındaki farklılaşmanın sadece ifade yolları bakımından bir olduğuna dikkat çekilir.<sup>64</sup> Filozof önermesel dilin açık ve kesin ifadesi olan burhani çıkarımların takipçisi iken, peygamber halkın anlayacağı sembolik ifadelerin onların anlayış dünyalarına hitap edecek şekilde düzenleyen bir dili takip ettiğini görmekteyiz.<sup>65</sup> Fârâbî’nin, çoğu kez, felsefeyi dinin hem zamansal ve hem de kategorik olarak önüne geçirmeye dair çabası, modern araştırmacılar tarafından da kimi zaman Fârâbî’nin, dini hafife alan bir filozof görünümünde olmaması için oldukça gayret sarf ettikleri görülmektedir.<sup>66</sup> Öyle ki, nübüvvet teorisinin oldukça mükemmel bir teori ve yapılan entelektüel gayretin dönemin akademik siyasetinin gölgesinde geliştirilmiş bir çaba olduğu da vurgulanan ve oldukça da anlamlı olan bir diğer husustur.<sup>67</sup>

Ancak şurası açık ki, Fârâbî, felsefe, din uzlaştırmasında kendince ortaya koyduğu teoride dinin alanı felsefe tarafından oldukça işgal edilmiştir. Gerek felsefe ve gerekse din bağlamında ortaya koyulan analizler, felsefe din uzlaştırmasının metodolojik arka planını inşa edebilecek argümanlar olarak değerlendirilmek oldukça zor görünmektedir. Fârâbî, dinin meşruluğunu ve sosyal bir vakıa olarak realitesini kabul etmenin yanında, felsefî bilginin halk kesimine ulaştırılmasında taşıyıcı bir görev üstlendiğini ama arka planında kurucu ve inşa edici aktör olarak felsefenin var olduğunu<sup>68</sup> ve bu tarz bir işleyişin felsefî bilgi ile dinî bilgi arasında söylem farklılığı dışında her hangi bir farklılık oluşturmadığını da açık biçimde öğrenmiş oluyoruz. Nitekim peygamberin vahiy alma sürecinin, filozofun bilgiyi elde etme sürecini inşa eden kavramlarla izaha çalışılması, vahyin felsefe lehinde rasyonel argümantasyonla temellendirildiğini<sup>69</sup> ve böyle bir metodik yaklaşımında bizleri oldukça çarpıcı neticelere sevk edeceğini bilmemizde yarar vardır. Bu da Fârâbî’nin kuramsal dünyasında dinin araçsal bir değerden öte başka bir anlama bizi taşımadığı gibi, hakikatin teklifiğini yakalamaya çalışırken, otantikliği oldukça tartışmalı başka bir sorunu daha gündeme getirdiği gözlemlenmektedir. O da Fârâbî nezdinde felsefî bir din kurma girişiminin rahatlıkla tartışılabilme imkanını bizlere sunmaktadır.<sup>70</sup> Böyle bir çıkarsamanın beraberinde ortaçağ Avrupasında oldukça tartışılan ve entelektüel olarak da taraftarı olmuş doğal din meselesinin gündeme gelebileceğinin ifade edilmesinde yarar vardır. İnsan sahip olduğu entelektüel kabiliyetler ile kendini tatmin edebilecek subjektif de olsa bir teolojik paradigma geliştirebiliyorsa bunun insan hayatında etkin ve belirleyici yetkinliği olan bir takım kurumlarla tezat teşkil edebilecek çıktuları olacaktır.

İnsanı ve sahip olduğu akli yetenekleri ve bunun disipliner manada tecessüm etmiş şekli olan felsefeyi hakikatı kavramanın ve onun izahının yegane ve en güçlü temsilcisi olarak gören Fârâbî, yukarıda da ifade edildiği gibi, dinî felsefenin alt bir hizmet aracı olarak görmüş ve din bu hizmeti yaparken de felsefenin bir anlamda toplumsallaşmasına hizmet ederek kendini dilsel hakikatlerde bulmaktadır. Bu dilsel hakikatler, kuşkusuz hiçbir zaman felsefi ve gerçek hakikatin yerini alamayacağından kendini dilsel hakikatlerin ifade araçları ile anlamlandıran zümre ya da zümreler, seçkinlik makamında kendini hiçbir zaman tüm insanlığa göre seçkinliği hak eden filozoflar zümresinden göremez.<sup>71</sup> Bir dinin kendi itikadi önermeleri o dini savunan kelamcı ile yine bir dinin toplumsal pratiğinin şekillenmesinde ve yönlendirilmesinde akademik manada sevk ve idareyi kendinde gören bir fıkıhçının/hukukçunun seçkinliği kendi anlam dünyası olan ilgili dinin paradigması etrafında şekillenir ve seçkinliği de o bağlamda tescillenir.<sup>72</sup> Dini bu bağlamda sosyolojik bir olgu ve gerekçelendirirken de hakikatin ilgili toplumun anlayacağı seviye de kendini ifade etmenin linguistik bir aracı olarak gören Fârâbî, dini temellendirirken çağdaş sosyologların sosyolojik açıklamalarına benzer bir yöntem takip ettiğini her halde ifade etmek, abes kaçmayacaktır. Ancak Fârâbî'nin dinin kökenine dair açıklamasında hesaba kattığı sosyolojik hassasiyet, dini sosyal olguda kaçınılmaz biçimde kendini hissettiren kutsal metaforunun bir yansıması ve toplumun kendi kendine tapınmaya doğru yönelmiş durumuyla ilişkilendiren Durkheimci bir gerekçelendirmeden<sup>73</sup> de oldukça uzaktır. Fârâbî, sosyolojik gerekçelendirmeyi metafiziksel arka planını -ki peygamberlik müessesini de bu bağlamda ele almaya çalışır- ihmal etmeksizin ele almaya çalışır.

#### 4. Erdemli Şehrin Ayrık Otları, Evciller, Vahşiler ve Köleler

Her toplumsal yapıda olduğu gibi, erdemli şehirde de sosyolojik yapıya intibak edemeyen kişi ya da kişiler olabilmektedir. Tarih öncesi çağlarda olduğu gibi, tarih sonrası toplumlarda ve hatta günümüz modern toplumlarında da bu tarz yapısal sorunlar vardır ve olacaktır da. Fârâbî, erdemli şehrin sosyolojik bünyesinde erdemsizler olarak nitelendirdiği kişilerin toplumsal dokuya intibak edememiş ve bir toplumu meydana getiren ortak amaca kendini adayamamış ve bu konuda bir yararı bırakınız zarara da yol açan bir tipolojiden söz eder.<sup>74</sup> Bu yapıyı da genel manada bu tarz bir sosyolojik karakter içerisinde tarif ettikten sonra, aynı sınıfa dair toplumsal analizlerini devam ettiren Fârâbî, bazı insanların evcil hayvanlar gibi erdemli şehir insanına yakın ama kimi insanların vahşi hayvanlar gibi olduğunu net biçimde ortaya koyar.<sup>75</sup> Fârâbî, bu tarz insanların toplumsal yaşamda ahlaksızlığı açık biçimde yaşadıklarını ve yaşam kültürlerin de tıpkı vahşi hayvanlar gibi çiğ et yiyerek ve avlanarak yaşam

sürdüklerini belirtir. İlginçtir Fârâbî, bu tarz insanların varlığını kabul eder ama eğitimsel bir sürecin bu insanlarda yapısal bir dönüşümü sağlayıcı etki uyandırıp uyandırmayacağı noktasında her hangi bir açıklamada bulunmaz.

Fârâbî'nin erdemli şehrinin insanların seçme insanlar olduğu, herhangi bir eğitimsel süreçten geçmeden, doğalarının gereği hizmet etmeye adanmış bireyler olduklarını görüyoruz. Bu toplumda bireylerin kendi görevlerini toplumsal-otomatik bir organizasyonla gerçekleştirdiklerini görüyoruz. El-Medînetü'l-Münevver'e de peygamberimizin topluma ve bireye bakışı daha çok farklılıkları esas alan ve bu farklılıklara ilişkin bir takım sosyolojik, hukuki ve idari alt yapı sağlama şeklinde bir siyaset tarzı ya da tasavvuru geliştirdiğini ve bunun da büyük olasılıkla nebevi yaşamda pratiğin teoriye görece toplumsal yaşamda üstünlüğünün bir yansıması olarak değerlendirmek isabetli olacaktır. Fârâbî'nin toplumsal yaşamda evcilleşmeye yatkın ama kendi hayvani özelliklerinden arınamamış yapıda olan insanların sahip oldukları iş gücünden yararlanılabileceğini, özellikle o dönem toplumunun sosyal yapısında önemli bir iş gücü kolu olan köleliğin ifade edilen gerekçelerle meşruluğuna kapı aralandığı görmekteyiz.<sup>76</sup> Aristo, köleliğin insan yapısının genetik bir hali olduğu ve devletin bürokratik hiyerarşisinde altta olanın üste olana tabi olması zorunluluğu bağlamında kaçınılmaz biçimde kölelerin kendilerini idare edenlere uymaları gerektiğini açık ve yalın bir dille ortaya koymaktadır.<sup>77</sup>

### Kaynakça

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995.
- El-Câbirî, M. Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak ve E. Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV. Yayınları, 1997.
- Deniz, Gürbüz, "Din, Felsefe ve Mille", *Diyanet İlmî Dergi (Fârâbî Özel Sayısı)*, 52:1 (2016).
- El-Fârâbî, Ebu Nasr, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. N. Danışman, MEB Yayınları, Ankara 2001.
- El-Fârâbî, Ebu Nasr, *Kitâbu'l-Hurûf*, Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Meşrık, 1986.
- El-Fârâbî, Ebu Nasr, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın, vdğ, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Hamidullah, Muhammad, *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2003.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Kâhire: Daru'l-Hadîs, 2003.
- İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı (Hayy İbn Yakzan)*, çev. Y. Ö. Özburun vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ü. Oskay, Ankara: Phoenix Yayınları, 2011.

- Lewis, Bernard, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İ. Durdu, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Medkur, İbrahim, "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev. O. Bilen, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- McNeill, William H., *Dünya Tarihi*, 13. bs., çev. A. Şenel, Ankara: İmge Yayınları, 2008.
- Peters, F. E., *İbrahim'in Çocukları*, çev. N. Üstüntaş, İstanbul: Neden? Yayınları, 2010.
- Er-Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebir*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Shaw, Stanford J., *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, çev. M. Sobutay, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Tevrat, Bap 17, İstanbul: Anadolu Ofset, 2005.
- Tümer, G. Ve Küçük, A., *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, İstanbul: Bates Yayınları, 1978.
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Rubu (Tam Metin)*, çev. E. Aktan, Ankara: Alter Yayınları, 2013.
- William, Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Ez-Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı- Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yayınları, 1985.

## Notlar

- <sup>1</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995, pp. 41-44.
- <sup>2</sup> Al- Attas, *Prolegomena*, p. 41.
- <sup>3</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ü. Oskay, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011, ss. 13-14.
- <sup>4</sup> Al- Attas, *Prolegomena*, pp. 41-42.
- <sup>5</sup> Al-Attas, *Prolegomena*, pp. 43-44.
- <sup>6</sup> Age., p. 44.
- <sup>7</sup> Âl-i İmrân, 3/95. El-Mille kavramı ile alakalı diğer ayetler ile ilgili olarak bkz. Bakara, 2/120, 130, 135; Nisa, 4/ 125; En'am, 6/161; Yusuf, 12/37-38; Nahl, 16/123; Hac, 22/78; Sâd, 38/7; Araf, 7/88-89; İbrâhîm, 15/13; Kehf, 18/20.
- <sup>8</sup> Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, c. 8, s. 123.
- <sup>9</sup> Zeynüddin Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yayınları, 1985, c. IV, ss. 533-534.
- <sup>10</sup> Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir*, c. 8, s. 124.
- <sup>11</sup> Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2003, c. 1, ss. 31-35.
- <sup>12</sup> Tevrat, Bap 17, İstanbul: Anadolu Ofset, 2005, s. 17.
- <sup>13</sup> F. E. Peters, *İbrahim'in Çocukları*, çev. N. Üstüntaş, İstanbul: Neden? Yayınları, 2010, ss. 49-50; G. Tümer ve A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997, s. 208.
- <sup>14</sup> F. E. Peters, *İbrahim'in Çocukları*, s. 75.
- <sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Kâhîre: Daru'l-Hadîs, 2003, c. 8, s. 368.
- <sup>16</sup> İbn Manzûr, *age.*, c. 8, s. 368.

- <sup>17</sup> Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İ. Durdu, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 65.
- <sup>18</sup> Bernard Lewis, *age.*, ss. 65-67.
- <sup>19</sup> Bakara, 2/120.
- <sup>20</sup> Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, s. 70.
- <sup>21</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 189.
- <sup>22</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 191.
- <sup>23</sup> *Age.*, s. 194, 197.
- <sup>24</sup> *Age.*, s. 194.
- <sup>25</sup> Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974, vol. 1, p. 193.
- <sup>26</sup> Hamidullah, *age.*, s. 192.
- <sup>27</sup> *Age.*, s. 185.
- <sup>28</sup> *Age.*, s. 187.
- <sup>29</sup> Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 193; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 192; William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, 13.bs., çev. A. Şenel, Ankara: İmge Yayınevi, 2008, ss. 301-304.
- <sup>30</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 192.
- <sup>31</sup> *Age.*, s. 192.
- <sup>32</sup> William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 302.
- <sup>33</sup> Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, çev. M. Sobutay, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008, s. 14, 17.
- <sup>34</sup> Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, s. 17.
- <sup>35</sup> Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Rubu (Tam Metin)*, çev. E. Aktan, Ankara: Alter Yayınları, 2013, ss. 5-15.
- <sup>36</sup> Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, İstanbul: Bateş Yayınları, 1978, s. 71.
- <sup>37</sup> Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, ss. 73-74.
- <sup>38</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 204, 208.
- <sup>39</sup> *Age.*, ss. 204-205, 208-209.
- <sup>40</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. N. Danişman, Ankara: MEB Yayınları, 2001, ss. 79-80.
- <sup>41</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 85.
- <sup>42</sup> *Age.*, s. 85.
- <sup>43</sup> İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı (Hayy İbn Yakzan)*, çev. Y. Ö. Özburun vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 17
- <sup>44</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yayınları, 1997, ss. 156-157.
- <sup>45</sup> 'Bu mertebeye ermiş olan insandan Farabi, peygamberliği mi yoksa filozofluğu mu anlamak istediği metin içerisinde muğlak kalsa da, gramatik kural gereği, referansı en yakına gönderme yapacağı esprisi gereği, bu mertebeden kastedilenin peygamberlik mertebesi olduğu göze çarpmaktadır. Ancak ilgili pasajın öncesi ve sonrası hesaba katıldığında, faal akılla birleşme bağlamında peygamberlik ile filozofluk arasında bir fark görmeyen Fârâbî nazarında 'bu mertebenin' hem filozofluğa ve hem de peygamberliğe râci olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz; ki akabindeki paragrafta İlk Reis'in ilk şartının faal akılla ittisal edebilme olduğunu Fârâbî'nin öne sürmesi, ilgili mertebeye düzeyinde peygamberlik ile filozofluğu oldukça birbirine yakınlaştırmak da, belki biraz mübalağa olacak ama neredeyse aynıleştirmektedir. Bkz.Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 87.
- <sup>46</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 86-87.
- <sup>47</sup> M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 188.
- <sup>48</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994, s. 170
- <sup>49</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 79-80.



- <sup>50</sup> Age., s. 84.
- <sup>51</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 85.
- <sup>52</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 1996, s. 27, 37.
- <sup>53</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 80-81.
- <sup>54</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın, vd., Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 45.
- <sup>55</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45.
- <sup>56</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 45-46.
- <sup>57</sup> Fârâbî, *age.*, s. 47.
- <sup>58</sup> Fârâbî, *age.*, 47-48.
- <sup>59</sup> Fatır, 35/8; Muhammed, 47/14; Tevbe 9/37.
- <sup>60</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 52-53.
- <sup>61</sup> Fârâbî, *es-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 90-92.
- <sup>62</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 49.
- <sup>63</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 36.
- <sup>64</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 86-87; M. Abid El-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak ve E. Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999, ss. 530-531.
- <sup>65</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 51; *Kitâbu'l-Hurûf*, Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 1986, s. 132.
- <sup>66</sup> Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille", *Diyanet İlmî Dergi (Fârâbî Özel Sayısı)*, 52:1 (2016), s. 70.
- <sup>67</sup> İbrahim Medkur, "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev. O. Bilen, edit.: M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, ss. 56-58.
- <sup>68</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 132.
- <sup>69</sup> İbrahim Medkur, "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 59.
- <sup>70</sup> Age., s. 60.
- <sup>71</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 133.
- <sup>72</sup> Aynı yer.
- <sup>73</sup> G. Tümer ve A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997, s. 29.
- <sup>74</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 52.
- <sup>75</sup> Aynı yer.
- <sup>76</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 53.
- <sup>77</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s.41.



# *Ahlâk-ı Alâî*'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü

Murat DEMİRKOL\*

**Öz** 16. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Ali Çelebi'nin Türkçe yazdığı *Ahlâk-ı Alâî*, muhteva ve üslubuyla ahlâk felsefesi alanında ortaya konmuş önemli bir eserdir. Bu araştırmada *Ahlâk-ı Alâî*'nin örnek aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'den hangi yönleriyle ayrıldığını, seleflerine hangi noktalarda itiraz ettiğini, ahlak felsefesine yeni hangi unsurları kazandırdığını ve bu disiplini hangi açılardan geliştirdiğini ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda *Ahlâk-ı Alâî*'nin literatür içindeki yerini, özgünlüğünü ve zayıf noktalarını birer başlık altında inceledik. Eserin özgünlüğünü seçtiğimiz örneklerle kırk maddede değerlendirdik.

**Anahtar kelimeler:** *Ahlâk-ı Alâî*, Kınalızâde, ahlâk felsefesi, İslam ahlakı, Gazzali

## *Ahlak-ı Alai in Moral Philosophy Literature and It's Original Aspects*

**Abstract** Kınalızade Ali Çelebi, a 16. Century Ottoman Scholar, wrote *Ahlak-ı Alai* in Turkish. This book is an important work in terms of its content and style in Ethics. In this research, we have tried to prove the followings: With what ways *Ahlak-ı Alai* differs from *Ahlak-ı Nasırî* and *Ahlak-ı Celali* that *Ahlak-ı Alai* took examples of. In what points Tusi opposed to his predecessors? What kind of new aspects he included in the Ethics. In what aspects he developed this discipline? In our study, we have analyzed the place of *Ahlak-ı Alai* in literature, originality and weakness under the separate titles. We have examined the originality of *Ahlak-ı Alai* in forty paragraphs with selected examples.

**Keywords:** *Ahlak-ı Alai*, Kınalızade, ethics, Islamic ethics, Ghazzali

\* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, muratdemirkol1968@hotmail.com

## Giriş

Büyük Osmanlı âlimi, düşünürü ve kadısı Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 1559) kaleme aldığı *Ahlâk-ı Alâî*, İslam ahlâk düşüncesi tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Eser aslında temelleri İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk* ıyla atılan, Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ile felsefi anlamda olgunlaşan, Celaleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ile tasavvufi ve işraki bir boyut kazanan ahlâk felsefesi yapma ve yazma sürecinin dördüncü önemli halkasıdır. *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın Arapça yazılmasına karşılık *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* Farsça yazılmıştır. Her iki dilde de eser verebilme istidadı olan Kınalızâde, özellikle Türkçe bir ahlâk kitabı yazılmasının özlemini çekmiş ve *Ahlâk-ı Alâî*'yi telif ederek Osmanlı'nın ihtişamına yakışır bir Türkçe ahlâk felsefesi eserini Türkçe okuyan insanların istifadesine sunmuştur.

Bu eser, andığımız diğer üç örneğin muhteva ve özünü taşımasının yanında, edebî letafeti, hikâye ve örneklerle öğrenimi kolaylaştırması, yazarının nefis hastalıklarının tedavisini Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından aldığı malzemeyi yeniden harmanlayarak işlemesi ve sevgi bahsini Molla Câmî'den yaptığı iktibaslar yanında kendi özgün donanımıyla yeniden inşa etmesiyle ahlâk düşüncesine özel katkıda bulunmuştur. Bu kitap, kendisinden sonra yazılan ahlâk kitaplarına ve öğüt risalelerine malzeme olmuştur. Eser sadece İslam ahlâk düşüncesi alanında değil, genel olarak edebiyatı, tarihi ve şer'î ilimleriyle Osmanlılar döneminde yazılmış eserler içinde birkaç şaheserden biri olma ayrıcalığına sahip görünmektedir. *Ahlâk-ı Alâî* bu bakımdan ilahiyatçılar ve ahlâk felsefecileri kadar edebiyatçıların, tarihçilerin ve siyaset bilimcilerin de teveccühünü kazanmıştır.

Ayşe Sıdika Oktay'ın "Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî" adlı doktora çalışması aynı zamanda kitap olarak yayınlanmış olup bu alanda ortaya konmuş en kapsamlı araştırma özelliğini taşımaktadır (Oktay, 2005). *Ahlâk-ı Alâî* çeşitli yönleriyle bazı yüksek lisans tezlerine ve makalelere de konu edilmiştir.

### 1. *Ahlâk-Alâî*'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*'yi 1563 Temmuzunda kadı olarak geldiği Şam'da yazmıştır. Müellif, ahlâk kitabını yazma sebebini şöyle açıklamaktadır: "Defalarca aklıma, Anadolu Türkçesiyle bir kitap yazılsa da pratik felsefenin maksatlarını tam olarak ihtiva etse ve üç kitabın dördüncüsü olsa diye gelmiştir. Ama dönemin ilim tahsili, eğitim ve öğretim gibi engel ve ilgileri gaybın tesettürlü utanç kadınına gizlilik örtüsü içinde tutuyor ve o gümüş yüzlü bakireyi mazeret engellerinde saklıyordu. Nihayet uğurlu yılın hicret takvimiyle 'ferruh-sâl' lafzının sayısına ulaştığı o mübarek tarihte amber kokulu Şam diyarının harem dairesinde fazilet tasarruflarına gönül yakan mum parıldadı. Sonunda,

oyalama bitti, yardım yetiştirdi, sebepler bir araya geldi, engeller ortadan kalktı ve kitap yazımı o yılın sonlarında başlayıp ertesi yılın başlarında bitti.” (Kınalızâde, 2014, 7a) Bu açıdan eserin birinci önemli özelliğinin Türkçe yazılmış ilk ahlâk felsefesi kitabı olması olduğunu söyleyebiliriz.

Bu dönemde Şam'da Beylerbeyi Mustafa Paşa'nın divan kâtibi olarak bulunan Gelibolulu Ali (ö. 1600), Kınalızâde ile sık sık bir araya gelir. Onun anlatımından Kınalızâde ile haftalık buluşmalarında yazdığı kısımları mütalaa ve müzakere ettikleri, Kınalızâde'nin kendisinden tashih etmesini istediği ve uygun gördüğü öneriler doğrultusunda düzeltmelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. (Oktay, 2005, 68)

Eser, klasik ahlâk kitaplarında takip edilen sıraya uygun olarak üç ana bölümden oluşur. Eserin önceki iki örneğinde Tehzîbü'l-Ahlâk olarak adlandırılan “Ahlâk İlmi” bölümünde nefis teorisi, huyun tanımı, değişip değişmeyeceği, mutluluk, erdemler, erdemsizlikler, erdeme benzeyen kötü huylar, nefis hastalıklarının tedavisi gibi konular incelenir. İkinci bölüm “İlm-i Tedbîrül-Menzil” başlığını taşır ve aile bireyleri arasında uyulması gereken muâşeret kuralları ve ev ekonomisine dair oldukça zengin bilgiler içerir. “İlm-i Tedbîrül-Medîne” başlıklı üçüncü bölüm ise siyaset felsefesi ve devlet yönetimiyle ilgilidir. Sevgi ve dostluk erdemlerinin bu bölümde işleniyor olması, toplum fertlerinin devlet kontrol ve yaptırımına gerek kalmadan mutlu ve birbirleriyle uyumlu yaşamalarının ne derece önemsendiğini gösterir. Sonuç konumundaki “Hattime” bölümünde Eflatun, Aristoteles, Guçduvânî ve Mevlana Celaleddin'in vasiyetleri yer almaktadır.

Eser, kendisine takdim edilen Semiz Ali Paşa'nın adına nispetle *Ahlâk-ı Alâî* adını alır. Kınalızâde daha önce tasarladığı, ancak vücuda getirmek için fırsat bulamadığı ahlâk kitabını Şam'da yazar. Tamamladığında eserini takdim edeceği kişi, Vezir Semiz Ali Paşa'dır. Ali Paşa, 1565'te vefatına kadar sürdürdüğü sadrazamlık vazifesi sırasında ilmiye sınıfına yakın durmuştur. Esere başlaması, tesvid ve tebyiz aşamaları iki senede gerçekleşir. Biri, kitabın Giriş kısmında, diğeri son paragrafta yer alan şu iki cümle buna işaret etmektedir: “Her ne kadar *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'de bu konuyla ilgili olarak anlatılan yöntem ve delillerde, daha doğrusu meselelerin kaynaklarında bizim ilk müsveddede anlatmaya niyetlendiğimiz birtakım araştırma noktaları ve incelenecek hususlar varsa da şimdi bıkkınlık elbisesine bürünmüş ve fazla uzatmaya tahammül edemeyen okuyucuların tabiatları almayacağı için bu temize geçirilmiş nüshada onları terk etmeye karar verdik.” (Kınalızâde, 2014, 17a) ve “Bu kitap müsveddeden temize hicrî 973 yılı sefer ayınının 25. günü cuma gündüz dörtte geçirildi.” (Kınalızâde, 2014, 266b) Yani telifine bir yıl önce başlanan eser 21 Eylül 1565'te tamamlanır. Oktay ve Koç, takdimin

gerçekleştirdiğini kabul ettiği hâlde Unan, Semiz Ali Paşa'nın *Ahlâk-ı Alâî* henüz tamamlanmadan üç ay önce 28 Haziran 1565'te vefat ettiği için kitabın kendisine takdim edilememiş olması gerektiğini ileri sürmektedir. (Oktay, 2005, 71; Koç, 2014, 20; Unan, 2014, xxii)

Kınalızâde bu eserinde kaynak olarak Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsiri*, Celaleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*, Hüseyin Vaiz Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* ve İmam Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmiddin* adlı eserlerini kullanır. Bilhassa Gazzâlî'nin eserinden geniş ölçüde yararlanır. Eski Yunan filozoflarının görüşlerine yer vermiş olsa da bunları doğrudan değil, adı geçen Müslüman ahlâkçıların kitapları üzerinden alıp kullandığı tahmin edilmektedir. Metninde yer yer seleflerinden ayrıldığı hususlara işaret etmiş olmakla birlikte büyük ölçüde onların ahlâk teorilerinden istifade etmiş, kendisi onları yeni bilgi, hikâye ve beyitlerle geliştirmiştir. Kendi özgün görüşlerini çoğu zaman "Fakir eydürin" veya "Bu fakir eydür ki" diye başlayan paragraflarda ortaya koyar. Tûsî ve Devvânî'nin ifadelerini tercüme etmekle yetinmediğini, özgün görüş ve anlatımlara da yer verdiğini, hatta karşılaştırıldığında takdire şayan bir çaba sergilediğinin görüleceğini bizzat dile getirmektedir: "Hâce Nasîr ve Fazıl Devvanî'nin hakiki aşk ve Allah sevgisi hakkında yaptığı tarif ve nitelemelere ben de bizzat birçok değerli işaret ve ince ibareler ekleyip nakil ve anlatımlarda bulundum. Onların kitaplarıyla benim telifimi karşılaştıranlar gayret ve zahmetimi fark ederler." (Kınalızâde, 2014, 210a) Kınalızâde, bir başka konu bağlamında yeni anlatımlara niçin giriştiğini şöyle gerekçelendirmektedir: "Hâce Nasîreddin bu bağlamda yalan, kendini beğenmişlik, cimrilik ve rıyanın tedavi yollarını özetle anlatarak sözlerine son vermiştir. Fakat bunlar geniş ve uzun açıklamalar yapılması gereken konulardır. Birçok nefis, bu hastalıklar yüzünden mizaç bozulmasına maruz kalır ve tedavi yollarının bilinmesi gerekir. Bu nedenle biz, hikmet büyüklerinden ve ümmetin âlimlerinden aldığımız, zayıf fikir ve kusurlu düşünce ile icat edip geliştirdiğimiz bilgileri ortaya koyduk." (Kınalızâde, 2014, 121a)

Bu eserde söz konusu kaynakları örnekler, beyitler ve şahsi görüşleriyle geliştiren Kınalızâde, birçok şark kaynağına başvurur. Sadî'nin *Bostân* ve *Gülistân*'ı Kınalızâde'nin ahlâk kitabında en çok iltifat ettiği eserler arasında yer alır. Sadî'den sonra eserlerinden en çok yararlandığı diğer şairler Hâfız, Molla Câmî, Mevlânâ Celaleddin, Nizâmî ve Attar'dır. Arap edebiyatından alınmış manzumeler eser çeşitliliğiyle birlikte zengin bir liste oluşturur. Bu itibarla *Ahlâk-ı Alâî*, şarkın ortak literatüründen meydana gelmiş eşsiz bir eser olma özelliği taşır. Mustafa Koç, hazırladığı "İnceleme – Çeviri Yazı – Tıpkıbasım" da birçok beyit, mesnevi, kıta ve nazmın kimlere ait olduğunu ve hangi eserlerde yer aldığını büyük bir titizlikle tespit etmiştir.

Koç, *Ahlâk-ı Alâî*'nin de içinde bulunduğu İslam klasiklerinin yazım yöntemine ilişkin şu tespit ve analizi yapmaktadır: “Şark ahlâk literatürü daima önceki metinleri sarmalayarak teşekkül etme sistemine sahiptir. Miras sürekli tasfiye edilir, ilavelerle tekmil edilir. Müşterek bir miras telakkisi, bu tür metinlerde müellifler tarafından kaynaklara sürekli atıflar yapmayı lüzumsuz kılar. Müellif, farklı düşündüğü takdirde ayrıldığı noktayı tebarüz ettirir. Bu tür metinler üzerinde yürürken modern referans sistemini aramak beyhudedir ve bu klasik metinlerin geldiği geleneği dikkate almamaktır. Şüphesiz orijinalite, terkîpte, ifadede ve ilavededir.” (Koç, 2014, 22)

Kınalızâde'nin eserinin referans hiyerarşisinin başında Tûsî'nin (ö. 1274) *Ahlâk-ı Nâsırî*'si gelir. Kınalızâde, plan ve muhteva itibarıyla bu esere büyük ölçüde bağlıdır. Aslında İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı çalışmasını genişleten ve tadil eden Tûsî'nin takip ettiği usulü aynı şekilde Kınalızâde'de de görürüz. Kınalızâde'nin bütün metinde sadece iki defa zikrettiği İbn Miskeveyh'i Tûsî'den takip etmiş olduğunu düşünüyoruz. Kınalızâde'nin, Sokrat, Eflatun ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarının görüşlerini de aynı şekilde *Ahlâk-ı Nâsırî*'den alarak vermiş olduğu söylenebilir. Kaldı ki aynı durum bizzat Tûsî'nin ahlâk kitabı için de geçerlidir. O da kitabındaki bilgilerin çoğunu İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin eserlerinden almıştır. Bu, o dönemlerdeki telif usulüne uygun bir tutumdur. (Demirkol, 2011, 39-41)

Müellifin kaynakları arasında yer alan bir diğer eser, İslam dünyasının yetiştirdiği büyük ahlâkçılardan olan Celeddin Devvânî'nin (ö. 1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'sidir. Devvânî, Uzun Hasan'ın oğlu Yakub döneminde Fars eyaletinin kadilkudatlığını üstlenmişti. 16. yüzyıl kaynaklarında Osmanlı coğrafyasından ilim tahsili için İbn Arabî'nin düşüncelerini benimsemiş olan Devvânî'ye giden isimlerden bahsedilir. II. Bayezid döneminde Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Devvânî'nin öğrencilerinden biridir. Ayrıca Devvânî'nin II. Bayezid ile mektuplaştığı ve onun iltifat ve hediyelerine mazhar olduğu bilinmektedir. (Anay, 1994, 25)

Kınalızâde'nin bir diğer önemli kaynağı Hüseyin Vaiz Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'sidir. Kınalızâde, Hüseyin Baykara'ya takdim edilen bu eseri diğer ahlâk kitapları kadar ilmî derinlik ve hikemî içerik taşımadığı için tenkit eder, ancak ifadesindeki açıklık ve üslubundaki tatlılık sebebiyle rağbet gördüğünü de kaydeder. Kınalızâde'nin eserinde yer verdiği bazı ibretli hikâyelerin önceki diğer iki kaynağında bulunmadığı halde *Ahlâk-ı Muhsinî*'de bulunması bu eserden yararlandığının delili sayılabilir. (Kâşifî, h.1312, 15; Kınalızâde, 2014, 247b)

Gazzâlî'nin *İhya'sı*, onun özellikle nefis hastalıklarının tedavisi konusundaki en önemli kaynağıdır. Dilin afetleri bahsini neredeyse büyük ölçüde *İhya*'dan

iktibas ettiği ve yeni unsurlarla zenginleştirdiği görölmektedir. (Gazzâlî, trs., 255-265) Konuları işlerken yer verdiği beyitler, naklettiği hikâyeler ve ihtilaflı konularda ortaya koyduğu farklı görüşler, iktibasları nasıl zenginleştirdiğini ve yeni bir sentez oluşturduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bu ana kaynaklar dışında sık sık görüşlerini tercih ettiği bir diğer zümre de sufilerdir. Ulema-yı ahiret, urefa-yı tarikat, meşâyih-ı mürşidin şeklinde nitelenen bu zümre, tarikat terbiyesini önemseyen Kınalızâde'nin ahlâkında önemli konumdadır. Birçok ahlâk ilkesinde “ulema-yı şeriat ve meşâyih-ı tarikat ittifak etmiştir” kaydını düşer. Tûsî'nin Eflatun'un vasiyetine, Devvânî'nin buna ilaveten Aristoteles'in vasiyetine yer vermesine karşılık Kınalızâde söz konusu iki vasiyete ilave olarak Nakşibendiliğin mühim siması Abdulhâlık Gucduvânî'nin vasiyetine ve Mevlana'nın birkaç tavsiyesine de yer vermiştir (Kınalızâde, 2014, 265b-266b).

*Ahlâk-ı Alâî*, biraz önce de belirtildiği gibi, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* planı ve onun muhtevası esas alınarak yazılmıştır. Kınalızâde bunu itiraf etmekten çekinmez. Kaynaklarına başvuru oranına göre sık sık atıfta bulunması onun ne kadar bilimsel bir yöntem izlediğini göstermektedir. Tûsî, Gazzâlî ve Devvânî onun sırasıyla en çok başvurduğu ahlâk düşünürleridir. Kınalızâde'nin bu tutumu, yine *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi esas alarak ahlâk kitabı yazan Muhyi-i Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kiram*'da *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi birebir takip etmesine rağmen Tûsî'ye hiç atıfta bulunmamış olmasıyla karşılaştırıldığında ne derece ileri bir akademik üsluba sahip olduğu anlaşılır. Üstelik Kınalızâde'nin kitabı büyük ölçüde yeni bilgiler ve yaklaşımlar taşıdığı için özgünlük payesine sahipken Gülşenî'nin kitabı bazı nesir anlatımları manzum yazma farkı dışında tamamen *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Türkçe çevirisinden ibarettir (Demirkol, 2011, 81).

İbn Miskeveyh'in *Tehzîbî*, Tûsî'nin ahlâk kitabının en önemli malzemesi olmuştur; ama Tûsî, pratik felsefenin üç temel disiplini olan ahlâk eğitimi, ev idaresi ve devlet yönetimi ilimlerini hiyerarşik bir plan dâhilinde ve birbiriyle irtibatlandırarak aynı kitap içinde işlemiştir. Söz konusu üç disiplin eskiden beri bilinmesine rağmen onları bir arada irtibatlı olarak işleyerek ilk ahlâk kitabını yazma ayrıcalığı Tûsî'ye aittir (Demirkol, 2011, 39; Hârizmî, 1998, 153-155). Bundan dolayı Tûsî'nin eseri kendisinden sonrakilere bigâne kalamayacakları bir model olmuştur.

Devvânî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye yaptığı katkılar ile Kınalızâde'nin kendi seleflerinin eserlerine yaptığı katkılar karşılaştırıldığında *Ahlâk-ı Alâî* yazarının kesinlikle daha büyük bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Devvânî, eserinde *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin planına genel olarak sadık kalmasına rağmen özellikle Tûsî'nin İlkeler başlığı altında işlediği “insanın varlık hiyerarşisi içindeki ko-



numu, nefsin mahiyeti, yetkinliği, iyilik ve mutluluk” bahislerine yer vermemiştir. Bunun yerine girişte insanın hilafet rolünü diğer ahlâk kitaplarında olmadığı kadar geniş ve esaslı işlemiştir. Ama Devvânî'nin Tûsî'den farklı olarak Sünnî âlim ve mutasavvıfların görüş ve menkıbeleri ile dinî nasrlara Kınalızâde gibi geniş yer verdiğini görmekteyiz.

Tûsî'nin Devvânî'den aldığı unsurlara şunları örnek verebiliriz: Eş yönetimi bahsinde Tûsî'nin yer vermediği “Eğer bir mahlûkun diğerine secde etmesi caiz olsaydı, kadının kocasına secde etmesini emrederdim...” hadisine Devvânî gibi Kınalızâde de yer vermiştir. (Devvânî, h.1391, 192; Kınalızâde, 2014, 172b). Kınalızâde, iki selefine uyararak hükümdarın öfkeliyken karar vermemesini tavsiye eder. İmam Gazzalî'nin “Sultanın öfkeliyken tebaası hakkında hüküm vermesi doğru değildir.” hükmünü Hz. Peygamber'den naklettiği “Hâkim öfkeliyken hüküm vermesin.” hadisiyle teyit eder. Değerlendirmesini şöyle sürdürür: “Çünkü öfke bir tür delilik ve sarhoşluktur. Şeriatta delinin hükmü geçersizdir. Kalbin etrafı öfke ateşinin etkisiyle alevli ve dumanın karanlığından dolayı beyin karanlık olduğu için orada düşünce parlamaz. İlmin mahalli kalp ve düşüncenin yeri beyin dar ve karanlık olunca orada adalet ve hikmet incelikleri görünmez.” (Kınalızâde, 2014, 84b) Kınalızâde, konuyla ilgili olarak *Ahlâk-ı Celâlî*'de yer alan şu iki örneği aynen nakleder: Bazı raşid halifeler, öfkelenedikleri zaman haddi uygulamaktan kaçınırlardı. Nitekim Hazret-i Ömer Faruk (r.a.) bir sarhoşla karşılaşır şer'î had cezasını uygulamaya teşebbüs edince adam çirkin sözler söylemeye başladı. O anda kamçısını kaldırmış iken indirdi. Bu manayı düşünerek erteledi. Ömer bin Abdülaziz bir kimseye tazir emri verdiğinde adam açıkça sövmeye başladı. Tazir cezasından vazgeçip “Eğer beni öfkelenirmeseydin seni tazir ederdim.” demiştir. (Kınalızâde, 2014, 85a; Devvânî, h.1391, 149) Kınalızâde, ayrıca *Ahlâk-ı Nâsirî*'de olmayıp da *Ahlâk-ı Celâlî*'de şiirleri de almıştır (Devvânî, h.1391, 169; Kınalızâde, 2014, 87b).

Gülşenî'nin bazı bilgileri manzum ifade etme dışında kayda değer bir katkısı yoktur. Gülşenî (ö. 1606), *Ahlâk-ı Kirâmî*'yi Kınalızâde'nin (ö. 1572) kitabından sonra yazdığı için etki açısından zaten karşılaştırılabilecek konumda değildir. Hüseyin Vaiz Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'si, Kınalızâde'nin belirttiği gibi “yazım üslubu her ne kadar öncekiler gibi felsefi araştırma ve ilmî tetkiklere dayanmıyorsa da terkinin açık, manalarının anlaşılır ve ibarelerinin kolay olması sebebiyle halkın gönlünde taht kurmuş ve öncekilerden daha çok meşhur olmuştur;” (Kınalızâde, 2014, 7a); fakat hikemî derinlikten ve felsefi üsluptan yoksundur. Zaten tarzı da diğerlerine uymaz. Bu eserde yapılan, sadece adalet, iffet, cömertlik, ibadet, şükür ve sabır gibi 40 ahlâkî erdemini kısa tanım, açıklama, beyit ve hikâyelerle arz edilmesinden ibarettir. Ama bu

eser ahlaki erdemleri kolayca öğretme ve kişilerin etkili bir şekilde eğitimine yardımcı olma amacı taşımaktadır.

*Ahlâk-ı Nâsırî*'deki çok felsefi ve özlü anlatım, *Ahlâk-ı Celâlî*'de tasavvufi ve işraki motiflerle süslenmiş ve daha cazip hâle getirilmişken *Ahlâk-ı Alâî*'de çok ağır, edebî ve şaşaalı bir dille malzeme de genişletilerek işlenmiştir. Kınalızâde bazen edebî değerinin uyandırdığı hayranlık ve verdiği haz bilgi değerinin sağladığı faydayı gölgeleyecek kadar yüksek nitelikli cümleler kurmuştur. Bu eser, edebiyatçılar tarafından yüksek seviyeli bir nesir klasiği olarak okutulmayı hak edecek derecede değerli bir edebî üründür. Bu duruma şu cümleyi örnek olarak verebiliriz: “Yine bir mübtelâ-yı mihen ve esîr-i gam-ı zemen miskini görün ki fûshat-ı serây-ı riyâz-ı rıdvândan dûr ve tengnâ-yı mihnet-âbâd-ı dünyâ-yı dunda pâ-y-bend-i rişte-i gurur ediyorlar.” (Kınalızâde, 2014, 188b)

Koç, *Ahlâk-ı Alâî*'nin dil özelliklerini şöyle açıklamaktadır: “*Ahlâk-ı Alâî*'nin dili ağırdır. Bu ağırlık, metnin bir imparatorluk eseri olma niteliğinden ileri gelir. Osmanlı ahlâk literatürü içinde yüksek dil seviyesine ulaşan bu eser, üslup ve dil kategorilerini süslü, ağır gibi sıfatlara bölerek mütalaa etmek ve kıymetlendirmek zaviyesinden görülemez. Kınalızâde referans bir metin hazırlar, ana bir metin vücuda getirir. Ana metinlerin ara kavramları ifadede dilin geniş imkânlarına ve söz varlığına dayanması zaruridir. Yazıldığı tarihten itibaren sarsılmaz bir itimat uyandıran bu Osmanlı klasiği en çok okunan ahlâk kitabı olarak kıymeti takdir edilmiş, asli fonksiyonunu icra etmiştir.” (Koç, 2014, 23)

Âşık Çelebi, Kınalızâde'nin ilmî dehasını şöyle tasvir etmektedir: “Zû-fünûndur ki her fende müteferrid dinilse revadur ki gûyâ ol fenne nisbet yek-fendür ve her gûne ilmde alem olub ilmi ayn itdüğü beyne'l-a'yân mu'ayyen ü mu'âyendür.” (Koç, 2014, 23) Kınalızâde'nin oğlu Hasan Çelebi, eser hakkında bilgi verirken, *Ahlâk-ı Alâî*'nin yazılmasıyla *Ahlâk-ı Nâsırî*, *Ahlâk-ı Muhsinî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* gibi ahlâk kitaplarının mensuh duruma düştüklerini ileri sürerek süslü ifadelerle över (Unan, 2014, xxxı). Kınalızâde'yi Türk ahlâkçılarının birincisi olarak takdim eden Mehmet Ali Aynî bu iddiasını şöyle temellendirir: “Bu hususta hiçbir veçhile yanılmadığımı zannediyorum. Çünkü onun vefatından bu güne kadar dört yüz seneye yakın bir zaman geçtiği hâlde Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si derecesinde kuvvetli bir ahlâk kitabının yazılmış olduğunu bilmiyorum.” (Aynî, 1993, 80-81)

## 2. *Ahlâk-ı Alâî*'nin Özgünlüğü

Kınalızâde, tevarüs ettiği ahlâk felsefesi müktesebatını hem metin olarak zenginleştirmiş, hem felsefi olmanın yanında dinî bir ruh katmış hem de yeni

yaklaşımlar getirmiştir. *Ahlâk-ı Alâî*'nin özgünlüğünü seçtiğimiz örnekler üzerinden inceleyecek olursak şu tespitleri ortaya koyabiliriz:

2.1. Kınalızâde'nin eserini ayrıcalıklı kılan en önemli unsur, hakikat arayışı içerisindeki hiçbir entelektüel kesimi dışarıda bırakmadan hepsinin literatür ve birikiminden faydalanmış olmasıdır. Bu özellik onun eserinin meşruiyetini de güçlendirmiş ve her kesim tarafından makbul ve muteber görülmesini sağlamıştır. Kendisi temelde şeriat ilimlerini tahsil etmiş ve özellikle fıkıh ilmindeki ihtisası ve kadılık görevi dolayısıyla ulema zümresine mensup iken filozofların ahlâk felsefesi geleneğini örnek alarak ve onlara sıkça atıf yaparak felsefeyi, sufilerden yaptığı nakil ve hayat hikâyelerinden verdiği örneklerle tasavvufu, nadiren de olsa kelam bahislerine girmesi, Tûsî'nin *Tecrid* kitabına ve Saadeddin Taftazânî'nin *Şerh-i Mekâsîd*'ine (Kınalızâde, 2014, 39a, 126b) atıfta bulunmasıyla kelamı ve kitabın neredeyse her sayfasında bolca beyit ve mesneviye yer vermesiyle şiiri meşru görmüş ve tasvip etmiştir. Onun özellikle siyaset felsefesi konularını işlerken tarih kaynaklarından ne kadar çok yararlandığı açıkça görülmektedir. Bu tavrıyla Kınalızâde, Osmanlı devletinde 16. yüzyıldan sonra gittikçe zayıflamaya yüz tutan kapsamlı hakikat arayışı ve ilmî perspektifin çok güçlü bir temsilcisi olduğunu göstermektedir.

2.2. Kınalızâde, filozofların sudur teorileri ve Mutezile'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini analiz ederek onların bu görüşlerinden dolayı tekfir edilemeyeceğini belirtir. *Ahlâk-ı Alâî*'de yer alan değerlendirme şöyledir: "Ama muhakkik filozoflar, her şeyin Cenabı Hak'tan bizzat sudûr ettiğini, onların ise aletler ve hazırlayıcılar konumunda olduğunu söylerler. Bunlar müşrik değil, aksine muvahhittirler. Aynı şekilde kulların kendi fiillerini bizzat yarattıklarını düşünen Mutezile fırkası da bidat ve dalalet içinde olmakla birlikte küfür ve şirk içinde değildir. Çünkü cevher ve cisimleri Allah'ın yarattığını kabul ederler." (Kınalızâde, 2014, 151b) Bu değerlendirme Tûsî ve Devvânî'nin kitaplarında yoktur.

2.3. Kınalızâde, adaletin iki ucunu da zulüm olarak kabul eden seleflerine itiraz ederek şu açıklamayı yapmaktadır: "Ama adaletin erdemsizlik olan iki ucu da zulümdür. Bu söz tartışmalıdır. Çünkü daha önce açıklandığı üzere adaletin bir ucu zulüm, diğer ucu zulme boyun eğme anlamında inzılamdır. Zulüm haksızlıktır, ama inzılam haksızlık değildir. O zaman 'Adaletin her iki ucu da zulümdür.' sözü nasıl doğru olur?" (Kınalızâde, 2014, 64b)

2.4. Müteşabihlerin incelikleri, kaza ve kaderin sırrı gibi konulara dalmayı Gazzâlî gibi bir dil afeti olarak gören Kınalızâde, Allah'ın bilgisi, iradi fiil ve sorumluluk arasındaki bağı özel bir ilgi ile incelemiştir. Aslında kelami tartışma konusu olan bu meselenin bir ahlâk kitabında incelenmesi ilk bakış-

ta yadırganabilir. Bu ilgi, Kınalızâde'nin döneminin güncel tartışmalarını da eserine yansıtması açısından önemlidir.

Kınalızâde'ye göre takdir anlamına gelen ezeli ilahî bilginin kulun fiilini var etme veya yok etme tarafıyla ilgili olması, kulun fiilinin zorunlu ve onun bunu yapmaya mecbur olmasını gerektirmez. Çünkü kulun fiilinin ateşin yakması ve suyun soğutması gibi mecburi olmadığı bedihi olarak bilinmektedir. Seçilerek yapılan beden hareketi ile hastalık titremesinin sebep olduğu beden hareketi arasında açık bir farkın olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Ezeli bilginin bir tarafla ilgili olması, kulun kendi iradesiyle o tarafı gerçekleştirmesi sebebiyledir. Kul o tarafı, ilahî bilgi o tarafla ilgili olduğu için yapmış değildir. Zira bilgi bilinene tabidir, bilinen şey bilgiye tabi değildir. Ressamın at resmini duvara bu şekilde çizmesinin sebebi, atın nefsülemr'de ve dış dünyada böyle olmasıdır. Atın dış dünyada bu şekilde olmasının sebebi, hâşâ, at resminin duvara bu şekilde çizilmiş olması değildir. Aynı şekilde ezeli bilginin fiilin bir tarafıyla ilgili olması, mükellefin o tarafı kendi ihtiyarı ile gerçekleştireceğinden ötürüdür. Tersine, mükellefin o tarafı ihtiyarı ile gerçekleştirmesinin sebebi, ezeli bilginin o tarafla ilgili olması değildir.

Şeriat âlimlerinin görüşlerini bu şekilde ortaya koyan Kınalızâde sufiler ve filozofların görüşlerini de incelemektedir. Müellifin belirttiği gibi, filozoflar, failinden çıkan ihtiyarı fiilin sâdır olabilmesi için sıralı ilkelerinin bulunması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu ilkeler çoğu filozoflara göre dört, İşrak filozofu Şehabeddin Sühreverdi'ye göre üçtür.

Birincisi bilgi; yani sâdır olacak fiilin ne olduğunun tasavvur ve tasdik edilmesidir. Tasavvurun nesneyle uyuşup uyuşmaması ve tasdik keskin ya da tahayyül olması arasında fark yoktur. İkincisi, bu bilgi ve tasavvurdan kaynaklanan fiili arzu etmek ve ona doğru meyletmektir. Bu meylin bilgiden başka ve iradi fiilin ilkelerinden olduğu zaruri vicdanla bilinmektedir. Birçok insan bir fiili tasavvur ettiği ve faydasını tasdik ettiği halde fiile doğru meyil gerçekleşmediği için o fiil gerçekleşmez. Üçüncüsü, icma ve karar verme, yani fiilin meydana getirilmesi yönündeki ittifak ve kararın kesinleşmiş olmasıdır. Kişi bir fiili tasavvur ettiği, tasdik ettiği ve onun var edilmesi yönünde arzu ve meyil sergilediği hâlde gerçekleşmemesinin sebebi, arzusu devam etmekteyken vazgeçmesidir. Öyleyse arzudan sonra ittifak ve kararlılık da gerekir. Dördüncüsü, kas ve sinirlerin hareket ettirilmesidir.

Buna göre ihtiyarı fiilin gerçekleşme sürecinde, cüz'î tasavvur ve faydasını tasdik etme, bu bilgiden meylin meydana gelmesi, meylin karara dönüşmesi ve ondan sinir ve organların hareket ettirilmesiyle fiilin ortaya çıkması şeklinde dört aşama vardır. Bu aşamalardan geçmeden yapılan fiil mecburidir. İhtiyarı fiil söz konusu ilkelere bağlı olduğu için onlar olmadan imkânsız ve onların

bulunması hâlinde zorunludur. İkinci bilgisi arzu ve meyil olan bu ilk ilkeler ihtiyari değildir; daha doğrusu, bir fiili hissetmek, tasavvur etmek ve faydasını tasdik etmek kazanılmaz ve ihtiyar edilmez. Ondandır meyletme kulun yapması ve ihtiyari ile gerçekleşmez. Meyilden sonra iki taraftan birinin tercih edilmesi demek olan irade de filozof ve mutasavvıflara göre tercih edici olmaksızın mümkün değildir. Ondandır uzvun hareket ettirilmesi de zaruridir. O zaman ihtiyari fiil aslında zorunlu kılan sebepler ve ihtiyari olmayan ilkelere dayanır. Öyleyse fiil ihtiyari, ama ihtiyarın kendisi ihtiyari değildir. (Kınalızâde, 2014, 140a-144a)

2.5. Kınalızâde, biri kendini beğenme sebeplerini, diğeri adalet erdemini işlerken olmak üzere iki ayrı yerde huzuri ve husuli bilgi arasındaki farka değinir. Kınalızâde, seleflerinin eserlerinde olmayan bu bilgi bahsine kişinin kendi yetkinliğini bilmesinin gücüne vurgu yapmak için dolaylı olarak girmiş bulunmaktadır. Ama bu anlatım bize müellifin felsefi konulara ne derce vakıf olduğu hususunda fikir vermektedir. Kınalızâde, bu iki bilgi türü arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır:

“Kendini beğenmişliğin sebebi genellikle nefsin kendi bilgi ve yetkinliğini bilip başkasının yetkinliği konusunda gaflet ve cehalet göstermesidir. Çünkü nefsin yetkinliklerinin kendisine nispeti huzuri bilgi ile ve başkasının bilgi ve yetkinliği ise husuli bilgi ile bilinmektedir. Huzuri bilgi, idrak edilen ve bilinen şeyin kendisinin idrak eden ve bilen özne katında hazır olmasıdır. Husuli bilgide ise idrak edilen şeyin kendisi hazır olmaz, bilakis bilenin zihninde onun sureti hâsıl olur. Öyleyse birinci bilgi güçlü iken, ikinci bilgi ona göre zayıftır. Kendi yetkinliğine dair bilgisi güçlü, başkasının yetkinliğine dair bilgisi zayıf olduğu için kendisinin yetkinliğini tamam görüp başkasının yetkinliğinden gafil ve habersiz olur ve dolayısıyla kendini beğenmişlik, gurur, kibir ve büyüklenme sergiler.” (Kınalızâde, 2014, 86b, 243a)

2.6. Kınalızâde, erdemli devlet halkını kavrayış bakımından incelerken Tûsî'nin verdiği bilgilerle yetinmeyip mantıktaki beş sanatı nispeten genişçe ele almıştır. (Kınalızâde, 2014, 224a-224b)

2.7. Felsefi yöntemle işlenen konuları dinî naslar ve fıkhi hükümlerle pekiştirmesi onun Tûsî'den ayrıldığı bir diğer husus olarak zikredilebilir. Felsefi yöntemle ahlâk kitabı yazan Tûsî'nin bir filozof olarak dinî naslara başvurması gayet makuldür. Buna rağmen onun da bir miktar ayet ve hadise referansında bulunduğu görülmektedir. Ama sadece felsefi yöntemle değil, dinin iknai yöntemini de kullanan ve biraz daha maslahatçı yaklaşan fakih Kınalızâde'nin dinî referanslara bolca başvurması anlaşılır bir tutumdur. Şimdi Kınalızâde'nin bu tarzını birkaç alıntıyla örneklendirelim:

Yiğitliğı överken şöyle demektedir: “Bilhassa ruh, sağlam dini himaye etmek ve Peygamberlerin Efendisi’nin şeriatını korumak için feda edilirse ne âlâ! Nitekim mahlûkatın Rabb’inin hakikatleri ilham eden mucizevi kelamı ondan şu şekilde haber verir: *‘Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanma, aksine onlar Rab’leri katında beslenen dirilerdir.’* İnsan türünün kılavuzu Hazreti Peygamber tarafından şehadetin fazileti ve yiğitliğin methi hakkında söylenmiş çok sayıda sahih ve hasen hadis bulunup onlardan biri şudur: “Allah bir yılını öldürme şeklinde de olsa yiğitliğı sever.” (Kınalızâde, 2014, 56b)

Tanrıya ibadeti filozoflardan farklı olarak fıkıh terminolojisi içinde anlatmaya çalışır: “İman, kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir... Şöyle ki dil ile ikrarda bir özü bulunmadıkça birisinde ihmal eder ve gereğini yerine getirmezse ahirette ebedî azaptan kurtulamaz ve genel olarak Allah katında mertebeye ulaşamaz. Mesela, konuşma organında kusuru var yahut konuşması hâlinde kâfirlerin katletme tehlikesi söz konusu ise bu durumda dil ile ikrardan muaf olur. Ama kalp ile tasdik her hâlükârda vacip ve lazımdır. Onun düşmesini gerektirecek bir özür düşünülemez. Organların ameli, namaz, oruç ve emredilmiş diğer ibadetlerin rükünleri, Ehl-i Sünnet’e göre imanın aslına dâhil değildir. Mükellef, vacip ameller ve farz ibadetlerden bazısını, hatta hepsini terk etse bile bu böyledir.

Âlimlerin dile getirdikleri gibi, bu hususta da birçok açıklama ve bölümlenme vardır... Bir bölümlenme de mükellefe lazım olan şeylerin fiil ve terk etme şeklinde iki kısma ayrılmasıdır. Fiille ilgili olana emir, terkle ilgili olana nehiy denir. Mesela, namaz, oruç ve Kur’an tilaveti emir kısmına; zina yapmamak ve içki içmemek de terk kısmına girer... Öyleyse mükellefin fiilleri mutlak olarak beş kısımdır: Vacip, mendup, mubah, mekruh ve haram.” (Kınalızâde, 63b-64b)

2.8. Kınalızâde, Tûsî’ye ait bazı bilgileri nakletmediğinde de niçin böyle davrandığını gerekçelendirmektedir. Bu hassas ilmî tutuma onun şu cümlesini örnek verebiliriz:

“Nasîreddin Tûsî, düşünen nefsin fani olmasının imkânsızlığı ve bakiliğine dair delil getirdi, fakat biz uzatma ihtimalinden korktuğumuz için nakletmedik.” (Kınalızâde, 2014, 22a)

2.9. Kınalızâde’nin ilginç bir yazım yöntemi vardır. Bir konuyu incelerken onunla doğrudan değil, ama dolaylı ilgili bir hususa da yer vermektedir. Bunun birçok örneğı vardır. Sevgi bahsini işlerken evrendeki döngüsel ve konumsal hareketi anlatması, Çerkez ırkının özelliklerini anlatırken Memlûkluların Mısır’daki başarısızlığına genişçe yer vermesi, Arnavut ırkından bahsederken Arnavutların bu bölgeye nasıl geldiğini hikâye yoluyla anlatması ve bir kere

fethedilen yerin elden çıkınca öncelikle geri alınmasının önemini anlatırken Kıbrıs örneğini vermesi ve Kıbrıs demişken oraya ilk gelenlerden Haram binti Mülhake adlı bir Sahabi kadının hikâyesine yer vermesi bu örneklerden birkaçıdır. Kıbrıs'la ilgili şu anlatımını örnek olarak zikredebiliriz:

“Kıbrıs Adası, Muaviye zamanında fethedilmiş ve uzun süre İslam yurdu olarak kalmıştır. Sahabe ve Tabiin'den birçok seyyidin orada mezarı bulunmaktadır. Hazret-i Enes'in halası Ümmü Haram binti Mülhake bunlardan biridir. Hazret-i Peygamber bir gün onun evinde vahiyle karışık bir uykuya dalmıştı. O mutlu uykudan tebessüm ederek uyanınca Ümmü Haram: 'Ey Allah'ın Resülü, durmadan gülüyorsun. Tebessüm sebebin nedir?' diye sordu. Hazret-i Peygamber (a.s.) şöyle buyurdu: 'Ey Ümmü Haram, ümmetimden bir topluluğun taht üzerindeki padişahlar gibi gemilere binip kâfirlerle savaşmaya gittiklerini gördüm.' Ümmü Haram: 'Ey Allah'ın Resülü, dua et de ben de onlardan olayım!' deyince cömertlik ve mürüvvet ocağı ve nübüvvet sarayının efendisi: 'Allah'ım, onu da onlardan eyle!' diye dua etti. Muaviye zamanında Ümmü Haram, kocasıyla birlikte Kıbrıs gazası için gemiye binip gitti. Gemi denindikten sonra Kıbrıs'a giderken attan düşüp şehit oldu. Mezarı oradadır. Mısır sultanlarından Eşref Baybars, hicri 1425 yılında tekrar asker gönderip Kıbrıs'ı fethetti.” (Kınalızâde, 2014, 249b)

2.10. Kınalızâde iyilik ve mutluluk bahsinde cismani ve ruhani haşir meselesine özel olarak eğilip İbn Sînâ ve Tûsî'nin görüşlerini eleştirmektedir. “Filozofların çoğunun görüşü ve Yunanlı Kaselisin'in meşrebi budur. Hatta Ebu Ali İbn Sînâ, her ne kadar *Şifa* ve *Necat* adlı kitaplarında cismani haşri ispatlamışsa da *Meâd* risalesinde bunun iptaline dair birçok delil getirmiştir. Nasîreddin Tûsî de *Tecrid* kitabında bedenlerin yeniden dirilişini savundu, ama bu ahlâk kitabında reddine dair görüş beyan etti. Ama bilinçli düşünürler ve uyanık bilgiler inanç temellerini peygamberlerin şeriatlarına göre düzelttiler, iman hikmetlerini Yunan felsefesine tercih ettiler, söz konusu kuşklara kulak vermediler ve peygamberlerin şeriat kurumunu asılsız şüphelerle ilga etmediler. Bilakis doğru inanç ve açık gerçek, dirilişin cismani ve ruhani olmak üzere iki boyutlu olduğudur. Her birinde ebedî haz ve acılar vardır.” (Kınalızâde, 2014, 36a-36b)

2.11. Kınalızâde, misal âlemi hakkında yaptığı açıklamalardan sonra bu âlemi reddedenlere karşı yönetsel bir itirazda bulunur: “İşte bunlar misal âleminin hâlleridir. Ama bilgili fazıl Sadeddin Taftazanî, *Şerh-i Mekâsîd* kitabında misal âleminin ispatını naklettikten sonra şöyle der: 'Bu iddia önemli bir araştırma konusu ve getirdikleri delil zayıf olunca muhakkikler ona iltifat etmediler.' Fakat muhakkikler ismiyle kastettiği kimseler, akli konularda aklın rehberliğine uyan ve bilgisizlikleri gidermede akıl lambasından yararlanan araştırmacılarıdır. Akıllı, zeki ve uyanık kimseye yakışan, bu âleme keşif ve vicdan ışığı

ile ulaşamaması hâlinde en azından onu imkân ve ihtimal diyarında bırakıp reddetmemektir. Nitekim düşünürlerin önderi Şeyh-i Reis İbn Sînâ şöyle demiştir: “Burhan yerine geçen delilin engellemediği bir konu ve iddiayı imkân mahalline bırak. Çünkü bir şeyin nefiy ve iptaline burhansız karar vermek eksiklik olması bakımından burhanın gereğine bir şekilde karşı çıkmak gibidir.” Şeyh-i İşrak Şehabeddin Sühreverdî, ruhani nurları ispatlarken ileri gelen filozoflardan yaptığı nakli müteakip şöyle der: “Dünya halkı, yıldız ve feleklerin hareketlerini cisimsel gözlemlerle ispatlamada İrcis ve Batlamyus gibi büyük matematikçileri yaptıkları rasatlarda taklit edip astronomi ilmini kurdular.”... Özetle; Kınalızâde’ye göre, ülfet, âdet ve sapık şüphelerinden meydana gelen imkânsızlık iddiaları peygamberlerin şeriatları, filozofların ilkeleri ve ariflerin zevklerini iptal etme aracı hâline getirmek caiz değildir. (Kınalızâde, 2014, 39a)

2. 12. Kınalızâde, sevgi bahsinde Tûsî ve Devvânî’nin kitaplarında yer almadığı halde ilk akıl ve kâinatın oluşum sürecini anlatır ve evrendeki kusursuz düzene dair açıklamalarda bulunur.

“Burada sözü uzatmak ve maksadı araştırmadaki amaç, şahadet ve dış dünya araştırmacılarının ittifakı ve açıklama yapanların icmai ile Kâf ve Nûn’un bir araya gelişi ve “Ol deyince olur” padişahının fermanı ile gün yüzüne çıkan ve gayb ve zorunluluk denizinden şahadet ve imkân sahiline düşen o gizli cevherin, filozofların “ilk akıl” dedikleri, bazı haberlerde “yüce kâlem” ve keşif ve müşahede imamları tarafından “hakikat-i Muhammediye” denilen basit bir nurani cevher olduğunu kesinleştirmektir. O nurani cevher kendisini, feyz edici ilkesini ve kendi vasıtasıyla feyz edici ilkeden sonsuza kadar ortaya çıkacak varlık fertlerini bildi ve bütün hakikatler ve dış varlıklar kapsayıcı bilgisiy-le o cevherde ihtiva edildi. Nitekim hurma tohumu, hurmanın dal, yaprak ve parçalarını içinde barındırmaktadır. Bütün varlıklar, bu cevherde içerilmiş ve gizlenmiş olduğu sırayla ayrıntılı olarak kuvveden fiile ve gayb gizliliğinden şahadet uzayına çıkar...”

Varlık kitabının girişinin ve yaratma risalesinin önsözünün kutsal akıl olması gibi sonuç kısmının da ünsi akıl olduğu anlaşılmıştır. Açılıp dal, yaprak ve meyve olduktan sonra ayrılık ve çokluk mertebelerinden geçerek yine birlik ve cemiyet hâline dönüp ilk şekli ve eskisi gibi tohum olan dane gibi. Bütün ruhani ve cismani varlıklarda ve yüksek ve düşük oluşlarda geçerli olan bu döngüsel seyrin cisimler âleminin düzenine aracılık eden feleklerdeki hareketi döngüsel ve konumsaldır.” (Kınalızâde, 2014, 220a-221a)

2.13. Tûsî’nin hakiki ve meşhur tezat hakkında yaptığı açıklamayı kısmen eleştirerek kendi özgün görüşünü ortaya koyar: “Fakat tezatın hakiki ve meşhur olmak üzere iki tür olduğu gerçeği teorik felsefeyi ve akledilirlerin ilke-



lerini bilen kimselere gizli değildir. Tam uzaklık hakiki zıtlıkta şarttır, ama meşhur zıtlıkta şart değildir. Öyleyse siyahlık ile beyazlık arasında tam uzaklık olduğu için hakiki tezat vardır, fakat siyahlık ile kırmızılık veya siyahlık ile yeşillik arasında tam uzaklık olmadığı için meşhur tezat vardır. Bazı âlimler meşhur tezadı “tebayün” yani farklılık terimi ile karşılar. Sanki Hâce Tûsî bu terime meydedip onu hakiki tezat ile sınırlamış ve faziletler ile reziletler arasında tam bir zıtlığın olduğunu reddetmiştir. Ama meşhur tezat dikkate alınırsa erdemler ile erdemsizlikler arasında tezat bulunur.” (Kınalızâde, 2014, 77b)

2.14. Kınalızâde, ne Tûsî’de ne de Devvânî’de gördüğümüz bir ilgiyle bitkisel nefsin güçlerini genişçe incelemiştir. Kendisi bu konuya neden bu kadar çok yer verdiğini şöyle gerekçelendirmiştir:

“Araştırmacı filozof Nasîreddin Tûsî bu konuda bu kadar açıklama ile yetindi; ama biz, doğa ilmi ve tıp ilmi ile meşgul olmayanların bu güçlerin manalarını ve işlev şekillerini tam olarak bilmediklerini gördüğümüz için kitabımızın yararının tam ve kapsamlı olmasını amaçlayarak özet şeklinde açıkladık.” (Kınalızâde, 2014, 24a) Bedenin eksilen kısımlarını tamamlama işlemi olan beslenmenin önemini anlatan Kınalızâde, iki selefının de yer vermediği bütün sindirim merhalelerini genişçe ele alır. Tûsî bitkisel nefsin güçlerini beş altı satırlık bir paragrafta kısaca zikretmişken Devvânî bu konuya hiç yer vermemiştir. (Tûsî, 2016, 35)

2.15. Hayvan türleri içindeki çeşitlilik işlenirken Tûsî ve Devvânî’nin aksine Kınalızâde bal arısına ve onun altıgen şeklindeki kovanına yer vermiş ve altıgen şeklinin en tasarruflu şekil olduğunu belirtmiştir. Tûsî’de bundan önceki anlatım 41. sayfada bitip en üstün hayvan türlerinden bahsedilmişken arı hakkında bir bilgiye yer verilmemiştir. Devvânî bu konuyu zaten işlememiştir. Kınalızâde, insan aklının hayret içinde kaldığı ilginç işlerin ilham edildiğine dikkat çeker. Nitekim altıgen evler yapan bal arısının kenarlarını tam ve eşit, açılarını paralel ve altıgen olarak tercih etmesindeki hikmet, onun daireden geçen en geniş şekil olmasıdır. Daire hepsinden geniş olsa da dairevi şekiller bir araya geldiğinde aralarında boşluk kalır ve mekân zayi olur. Ama altıgen şekiller birleştirildiğinde aralarında hiçbir boşluk kalmaz. Dörtgen de toplandığında açıklık kalmaz, ama bu şekil altıgenden dardır. Dolayısıyla hem alan genişliği hem de şekiller arasında boşluğun kalmaması açısından altıgen en mükemmel şekildir. Kınalızâde, bunu Allah’ın hikmetine ve kâinat üzerindeki tasarrufuna bir kanıt olarak görür (Kınalızâde, 2014, 31a).

2. 16. Kınalızâde, insanların birbirine alet yoluyla hizmet etmesi konusunda Tûsî ve Devvânî’den farklı düşünür. Onların görüşlerini şöyle tenkit eder: “Nasîreddin Tûsî ve Fâzıl Devvânî bu konuda böyle dediler. Ama bu sanata

uygun olanın, dış görünüşe bakıp insanın ruh ve beden birleşimi veya bedeninin düşünün canlı olduğunun kabul edilmesi hâlinde insan fertlerinin birbirine alet yoluyla yardım etmesi olduğu gizli değildir. Nitekim insanın meşhur tarifinde ‘düşünen hayvan’ ve ‘büyüyen, hisseden ve iradeli hareket eden cisim’ olduğu söylenmiştir. Zira insan tevalüd yani doğum yoluyla çoğalır. Çocuğun olması için erkek ile dişinin bir araya gelmesi gerekir. Buna göre baba ile annenin çocuğa hizmeti alet yoluyla olmaktadır. İlginçtir ki bu fazıllar ‘Unsurî birleşikler, beslenen bedeninin parçası oldukları için insana madde yoluyla hizmet ederler.’ diye açıklama yapmışlardır. İnsan salt soyut cevher olunca yaptıkları bu benzetme doğru olmaz. Bu konuda insanı ruh ve bedenden meydana gelen bir birleşik olarak değerlendirip unsurî birleşiklerin ona madde yoluyla hizmet ettiğini söylediler. İnsanın soyut ruh olduğunu kabul ettikleri hâlde insanların birbirine alet yoluyla hizmet ettiklerini reddettiler. Bu bir çelişkidir. Öyleyse insanlar birbirine madde yoluyla değil, ama aynı zamanda alet yoluyla da hizmet ederler.” (Kınalızâde, 2014, 200a; Tûsî, 2016, 236-237; Devvânî, h.1391, 219-220)

2.17. Kınalızâde, pratik aklın ifratı ile teorik aklın ifratını birbirinden ayırır. Pratik gücün ifratının erdemsizlik olmasına karşılık teorik gücün ifratının erdem olduğunu Cürcanî’den yaptığı alıntı ile ispatlamaya çalışır. Kendi görüşünü şöyle ifade eder: “Hilekârlığın pratik akıl gücünde olduğu bilinmelidir. Teorik akıl gücünün ifratı hilekârlık değildir. Çünkü metafizik, tabiat ve matematik konularında ne kadar hakikat keşfedilir ve incelik gün yüzüne çıkarılırsa o kadar makbul ve övgüye layıktır.” (Kınalızâde, 2014, 51a)

Seyyid Şerif Cürcanî’nin *Şerh-i Mevâkıf* kitabından şu değerlendirmeyi nakleder: “Teorik güçte ne kadar ifrat olursa olsun erdemsizlik değildir. Aksine ne kadar şiddetli ve güçlü olursa o kadar değerli ve üstündür. Erdemsizlik sayılan ve yerilen güç, pratik felsefeyle ilgili idrak ve temyizde olup ona hilekârlık derler.” (Kınalızâde, 2014, 78b)

2.18. Tûsî ve onu takiben Devvânî, kız çocuklarının okuyup yazmalarının engellenmesi gerektiği görüşünü savunurken Kınalızâde bu kitabında onların da okutulmasını savunur. Özellikle kadınlarla ilgili fıkhi meseleleri diye bir tahsis yapmışken daha sonra verdiği iki örnekle bu tahsisi kaldırmış görünmektedir. Kınalızâde’ye ait şu anlatım görüşünü çok net ortaya koymaktadır:

“Hâce Nasîr, ‘Okuyup yazmaktan men edilmelidir.’ demektedir, ama diğer âlimler okumaktan değil de sadece yazmaktan alıkonması gerektiğini, daha doğrusu dinin vaciplerinin ve şeriatın sünnet ve hükümlerinin, özellikle kadınlara mahsus hayız ve nifas gibi hükümlerin öğretilmesi gerektiğini söylerler. ‘İlim tahsil etmek, erkek ve kadın her Müslüman’a farzdır.’ Nice dinî hüküm-

lerin Ayşe Sıddıka'nın rivayetleri sayesinde bilindiği kesindir. Muhammed ümmeti içinde Kerime-i Merveziyye ve Şehd-i Kâtibe gibi âlim kadınlar ve özellikle muhaddisler çoktur. Hanefi âlimlerinden *Tuhfe* sahibinin Fatıma adlı bir kızı vardı. O kadar âlim ve fakih idi ki babasına gelen fetvaya o da cevap vermeden olmazdı. *Bedâyi'*nin sahibi Kâşânî, *Bedâyi'*yi *Tuhfe*'ye şerh olarak yazdı. Bunun üzerine *Tuhfe* sahibi İmam Semerkandî, kızı Fatıma'yı Kâşânî ile evlendirdi. Onun hakkında fakihler "*Tuhfe*'sini şerh etti, kızını aldı." derler. Daha sonra her fetva üç cevapla, *Tuhfe* sahibi İmam, kızı Fatıma ve *Bedâyi* sahibi olan damadı Kâşânî'nin hatlarıyla çıkmaya başladı." (Kınalızâde, 2014, 180b; Tûsî, 2016, 215; Devvânî, h.1391, 200)

2.19. Kınalızâde ve Devvânî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'deki "İçki İçme Adabı" bahsine, kendi kitaplarında yer vermezler ve çocukların içki meclislerinden uzak tutulmasını isterler. Tûsî, devrinin ve yaşadığı toplumun cari geleneğini dikkate alarak içki içmeyi birtakım usul ve edelere bağlamıştır. (Tûsî, 2016, 220-221). Bu başlıktan Tûsî'nin içki içmeyi teşvik ettiği sonucunu çıkarmak yerine bütün yaşantı alanlarında adab-ı muaşeret belirlemeye önem verdiği şeklinde görmek daha isabetli olabilir.

Kınalızâde'nin bu konudaki açıklaması şöyledir: "Sarhoş edici şeylerden kaçınmak herkese gerekli olsa da çocukların özellikle uzak durması gerekir. Çünkü mizaçları sıcak ve nemli olduğu için çok zararlıdır. Onlarda öfke, atılganlık, ciddiyetsizlik, edepsizlik ve yanlış sebep olur. Çirkin melekeler kalplerine yerleşir, giderilmesi zorlaşır ve çok zarar verir. Çocuklar içki meclislerine götürülmemeli, günah ve aşka sürükleyen hikâye ve şiirler dinletirilmemelidir." (Kınalızâde, 2014, 177a) Benzer ifadelerle *Ahlâk-ı Celâlî*'de de rastlamak mümkündür (Devvânî, h.1391, 196).

2.20. Tûsî ve Devvânî'nin aksine Kınalızâde, züht hayatını belli sınırlar içinde meşru görmektedir. Tûsî ve Devvânî'nin zühde karşı tutumuna değinen Kınalızâde, kendi görüşünü şu ifadelerle ortaya koyar:

"Böylece halk içinde çalışma, mal kazanma ve başkasına faydalı olmanın mağara köşesi ve dağın tepesinde inzivaya çekilmekten daha üstün olduğu anlaşılmıştır. Bundan dolayı güzel ahlâkı içinde barındıran Muhammedî din, Hıristiyanlıktaki ruhbanlığı yasaklamıştır. "Ümmetimin ruhbanlığı cihattır." hadisi bunu gösterir. Hâce Nasîr ve Fazıl Devvânî, halkın içinden ayrılmanın engellenmesine yönelik olarak birçok parlak söz söylemiş ve faydalı hikâye anlatmıştır. Ama ahiret âlimleri, tarikat arifleri ve mürşit şeyhler bu hususta ittifak etmişlerdir. Mutluluk isteyen ve hak tarikat yoluna koyulan kimselerin özellikle yolculuğun başlangıcında inzivaya çekilmesi çok gereklidir. İyi niyetli bir derviş, vakitlerini ve nefeslerini insanların Rabbine ibadet etmeye ve ihtiyaçları gideren Allah'a yalvarmaya adasa, mescit ve mabet köşelerinde,

hatta mağaralar, dağlar, çöller ve kumlarda Cenabı Hakk'a yönelse ve diri ve rızık verici ilahına tevekkül etse tembel, yiyici ve geçim derdini gereksiz yere halka yüklemiş olmaz. Çünkü Hakk'a ibadet etmek en önemli iş ve en yetkin dilektir. Onun ibadetinin bereketiyle dünya halkının üzerinden belalar kalkar ve zalimlerin zulmü ve fasıkların günahı sebebiyle incek olan ilahî azap onların duası sayesinde bertaraf olur. Bunlardan birinin halka sağlayacağı fayda, binlerce çiftçi ve dokumacınıninkinden daha büyük, bu yol bütün uğraşlardan daha iyi ve tüm vazifelerden daha üstündür." (Kınalızâde, 2014, 204b)

"Yetkinleşmek isteyen kimse, mal toplama ve makam ve ihtişam araçlarını ele geçirmeden yüz çevirip Hakk'ın kabul ettiği ve halkın övdüğü zühdü gayret endamına kaftan ve ruhani makam yüksekliğine şiar edinmelidir. Züht, insanın zaruri miktarda dünyevi vasıta ve hazlarla yetinmesi ve lüks ve refah olan fazla geçimliğe iltifat etmemesidir. Zühdü emir ve tavsiye etmek peygamber ve velilerin âdetidir. Mutlulukların sermayesi ve makamların süsü züht ve kanaattir. Başlangıçta züht olmayınca ahiret yolunun yolcusu hiçbir mutluluğu elde edemez ve erdem talibi züht elbisesini giymeden hiçbir makama ulaşamaz." (Kınalızâde, 2014, 72b) Sahte züht hayatına iki selefi gibi Kınalızâde de karşı çıkar (Kınalızâde, 2014, 54b; Tûsî, 2016, 104, 245; Devvânî, h.1391, 95, 223-224).

2.21. Tûsî ve Devvânî, nefis hastalıklarının tedavisini hasetle bitirmektedir. Ama Kınalızâde hem haset ve rekabete özel olarak geniş yer ayırmakta hem de Gazzâlî'ye uyararak daha başka nefis hastalıkları eklemektedir. Yalan üzerinde uzunca durmaktadır. Dil afetleri başlıklarını Gazzâlî'den alıyor ama onun bilgileriyle yetinmeyip yeni unsurlar eklemekte ve yorumlar yapmaktadır. (Kınalızâde, 2014, 121a-157b)

2.22. Kınalızâde, dil afetlerinden lanet konusunu incelerken Yezid'i lanetlemenin hükmü üzerinde derin bir analize dalmaktadır. Gazzâlî'nin mutedil, Taftazanî'nin sert tutumuna yer veren Kınalızâde, lanetleme konusunda Gazzâlî'den daha yumuşak ve lanetin yararsızlığına dikkat çeken bir yaklaşımı benimser.

"Ben diyorum ki: Eğer lanetin caiz olduğunu söylerlerse bütün cevazların önü açıktır. Fakat en iyi ve en evlası terk etmektir. Zira Yezid'i lanetlemek vacip ve mendup değildir, aksine caiz olmama ihtimali vardır. Öyleyse dili lanete alıştırmamak, kendini Rafizilere benzemekten uzaklaştırmak daha iyi, mutluluk talipleri için daha evla ve daha faziletlidir.

Aynı şekilde bir kimseye beddua etmenin de akıl tarafından yerildiği ve şariat tarafından yasaklandığı bilinmelidir. Kişi zalim bile olsa ona beddua etmemek gerekir. Çünkü beddua etmekle mazlum dahi ona zulmetmiş olur. Bu durumda ya eşitlenir, ahirette sevabı kalmaz ya da bu ondan fazla olur ve onun bu-

nun sevabını alması gerekir. Bu mana hadis-i şerifte gündeme gelmiş ve Hazret-i Peygamber, Hazret-i Ayyşe'yi beddua etmekten alıkoymuştur. Bir kimse kendisine zulmeden kişiden intikam almak isterse asla söz ve fiil ile taarruzda bulunmamalı, adil hâkim ve mutlak kahhar olan Allah'a havale etmeli, biraz bekleyip sonucunu görmelidir.” (Kınalızâde, 2014, 127a-b)

2.23. Kınalızâde, aşırı şehvetin tedavisini ele aldığı bölümde özellikle cima düşkünlüğü ve oğlancılık tehlikesine dikkat çekmekte, kendi zamanında oğlancılık fitnesinin yağın olduğunu belirtmekte ve tasavvuf büyüklerinden Hâce Ubeydullah'la ilgili bir hikâyeyi özellikle anlatarak tehlikenin vahametini ortaya koymaktadır. Hazret-i Davud'un oğlu Süleyman'a yaptığı “Oğlum, aslanın ve karayılanın arkasından yürü, ama kadının arkasından yürüme!” öğüdünü geliştirerek: “Aslan ve karayılanın ardından yürü, ama kadın ve oğlanın ardından yürüme!” demektedir. Kınalızâde'nin anlattığı şu hikâye çok manidardır: “Hâce Ubeydullah, ömrünün sonlarında yaşlılık, zayıflık ve bitkinlik sebebiyle çoğu zaman yatar, uzuvları ve yanları ihlâslı müritleri tarafından ovulurdu. Tesadüfen bir gün bir seveni ovarken doğan bir zaruret üzerine kalkmış, güzel oğluna ‘Sen ov!’ diye emretmiş. Gencin eli Hâce'nin ayağına değince derhal ayaklarını çekip başını kaldırmış ve müritlerine şöyle hitap etmiş: ‘Ayağımı niçin çektiğimi bildiniz mi? Bu gencin eli ayağıma değdi ve elinin sıcaklığından ötürü nefsimde bir duygu uyanınca beşerliğimin geri kalan kısmında ‘Canla bir araya gelen canla çıkar’ mısraı gereği bir çeşit zevk ve kıpırtı meydana geldi. Öyleyse biliniz ki bu fakir ömrü boyunca bu kadar mücahede ve riyazet yapmış ve şimdi de ihtiyarlık sebebiyle bu mertebeye varmış iken hâlâ beşeriyet eğiliminden eser baki ve faydasız nefis heves kadehini yudumlamakta ise, gençlik ve kuvveti tam olan sizlerde tüysüz gençler kim bilir ne derece mihnet ve fitneye sebep olur?’” (Kınalızâde, 2014, 106b- 108b)

2.24. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Celalî*'de bulunan üzüntü ile biten değerli kâse hikâyesini (Tûsî, 2016, 162; Devvânî, h.1391, 154; Kınalızâde, 2014, 94a) aktardıktan sonra değerli eşyanın kaybına üzülmeyen padişah olarak Sultan Süleyman'dan bir hikâye anlatır. Tuttuğu mücevher elinden düşerek kırılan hizmetçisini azarlamak şöyle dursun şu sözlerle teselli etti: “Bu vefasız cevher nice padişahları kırdı ve ululuk külahını ecel taşında alçalttı. Allah'a hamt olsun ki benim talih cevherim bu taşı kırdı ve devletimin beka kaftanı onu fanilik ipine bağladı. Uzun yıllar saltanat cevherimin saadet hamailimde asılı durmasını ve devrin boynunun hükümet ve eyalet gerdanlığımında takılı kalmasını ümit ederim.” (Kınalızâde, 2014, 94b)

2.25. Kınalızâde, filozofların, kötülüğün belli yollarla giderilememesi hâlinde ilgili kişinin öldürülüp öldürülemeyeceği hususunda ihtilaf ettiklerini belirterek kendi görüşünü şu ifadelerle dile getirmektedir: “Ama en güçlü görüş, kötülüğe sebep olan uzvunu kesmekle yetinmek ve öldürmeye teşebbüs et-

memektir. Mesela, hırsızın elini ve zina eden veya livata yapan kişinin tenasül uzvunu kesmekle yetinmelidir. Zira kötülük bununla yok edilebiliyorsa insani varlık binasını tamamen yıkmak münasip değildir. Zarar öldürme dışında bir yolla giderilemiyorsa o zaman “Tedavinin son merhalesi dağlamaktır.” vecize-siyle işlem yapılmalıdır. Doğrusu, bu işlerde Hakk’ın şeriatına uymak, onun sınırlarında durmak ve kurallarıyla yetinmek gerekir. “*Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa kendisine zulmetmiş olur.*” Yüce şeriatın öldürülmesini emrettiği kimseye acımamalıdır: “*Onlara uygulanacak ceza hususunda sizi bir acıma duygusu tutmasın.*” Şeriatın öldürmeye cevaz vermediği durumlarda siyaset ve memleketin kontrolünü bahane ederek kan dökmeye teşebbüs etmemelidir.” (Kınalızâde, 2014, 241a)

2.26. Kınalızâde’nin eserindeki en özgün bölümlerden biri de mal yönetimi başlığı ile verilen ekonomi bahsidir. Müellif kazanma, harcama ve malı koruma konularını Mâverdi ve Şafî gibi âlimlerin görüşlerine yer vererek ve kendi fıkıh birikimini de devreye sokarak çok zengin bir içerikle incelemiş bulunmaktadır. Onun bu kısımda naklettiği biri Hz. Ali zamanında iki kabileye mensup iki adamın asabiyet yarışı uğruna müsrifçe yüzlerce deve kesmeleri, diğeri İmam Zeynelabidin’in gizli cömertliği şeklindeki iki hikâye çok anlamlıdır (Kınalızâde, 2014, 161a-167b).

Onun saklanması uygun olan mala ilişkin şu açıklaması örnek olarak verilebilir: “Ben derim ki: Eğer maksat kâr değil, sadece koruyup saklamak ise afetle helak olma ihtimali yüksek olan, uzun süre dayanmayan, fiyat farklılığıyla maliyet ve kıymeti eksilen şeyi, çiftlik hayvanı gibi canlı olduğu için yok olma ihtimali bulunan, bazen kurt düşmekle, bazen fiyat ve verimin eksilmesiyle toprağa karışan buğday ve arpa gibi şeyleri saklamamak gerekir. Bütün insanlar arasında ve şehirlerde aynı ölçüde revaç bulmuş olan, fiyatının farklılaşmasıyla değerine zarar gelmeyen ve uzun süre durmakla bileşimi zarar görmeyen şeyi biriktirmelidir. Bu, saf ve tam ayar altındır.” (Kınalızâde, 2014, 163b-164a)

2.27. Kınalızâde, köle ve hizmetçi olarak istihdam edilecek ırklardan Arap, Acem, Türk, Kürt ve Rum ırklarını sıraladıktan sonra şu değerlendirmede bulunur: “Ben derim ki: Bu ırkların çoğu zamanımızda köle olmaz. Günümüzde bu ülkede köle ve hizmetçi olabilecek ırklar Boşnak, Macar, Arnavut, Rus, Frenk, Gürcü, Çerkez ve onlara yakın olan Migril ve Abaza’dır. Bunların tabiatları meşhurdur. Halk arasında Boşnaklar, yumuşak huyluluk, vakar, dirayet, doğru akıl, vefa ve güvenilirlikle nitelenirler. Köle ve cariyesi güzel vücutlu ve hizmetiyle tanınır.” Tûsî ve Devvânî beş ırkın özelliklerine kısaca değinmişken Kınalızâde tanıttığı ırk sayısını da artırmış ve her biri hakkında daha çok bilgi vermiştir (Kınalızâde, 2014, 193a-197b; Tûsî, 2016, 230-231; Devvânî, h.1391, 212).

2.28. Kınalızâde, Türkler ve Moğolların ırki özelliklerini anlatırken birden onları Hazret-i İbrahim'le irtibatlandırır. Hazret-i Peygamber'e nispet edilen bir hadisi naklederek onların tarihteki rollerine de dikkat çeker: "Ahir zaman olunca Kanturaoğulları gelir. Onlar yuvarlak yüzlü, çekik gözlü ve basık burunludurlar. Yüzleri sanki çekiç vurulmuş kalkanlar gibidir." Kanturaoğullarının Türk olduğunu, Hazret-i İbrahim'in cariyesi olan Kantura adlı bir kadının soyundan geldiklerini belirtir. Fakat bunların aslında Türkler değil de Moğollar olduğunu ilave eder. Kınalızâde benzer bir ziyade anlatıma Arnavutlar ve Çerkezlerden bahsederken de başvurur. Arnavutların Hz. Ömer devrinde Arap krallarından olan Cebele bin Eyhem Gassânî soyundan geldiklerini söyler ve onun macerasını anlatır. Çerkez ırkının özelliklerini incelerken de Osmanlı-Memluk ilişkilerine, bu devleti Çerkez hükümdarların yönettiğine, nesep kusurlarına ve Kansu Gavri'nin acı sonuna değinir (Kınalızâde, 2014, 195b-196a).

2. 29. Kınalızâde'nin, devletin halkı bütün araziye ekip biçmeye ve sürekli çalışıp üretmeye teşvik etmesi ve vergiyle halkı ezmemesi yolundaki öğütleri verdiği örnekler çok manidardır: "Zalim vali kışın çiftçinin öküzünü zulümle alırsa hasat zamanı mahsulün öşrü ona nereden gelecektir? Tacirin malını bir defada alırsa vergi ve gümrük sürekli nasıl döner? Öyleyse halka daima ziraat yaptırmak gerekir. Tohum bulamazlarsa borç verilmelidir. Ziraat öküzleri telef olduysa temin etmek gerekir."

Hikâyeye göre, Firavun, Mısır'ın tamamı ekildikten sonra iki mutemede iki irdeb buğday verip "Birisini Yukarı Mısır'a, diğerini Aşağı Mısır'a gönderin. Bakın, bir irdeb buğday ekecek boş yer kalmış mı?" dermiş. O iki mutemet bütün Mısır'ı gezip kontrol edermiş. Bir irdeblik boş yer bulunursa Firavun o bölgelerin kâşiflerini, eminlerini ve tarımla görevlendirilmiş mutemetlerini öldürtürmüş. Bu siyaset korkusundan Mısır diyarı her yıl ekinle dolarmış. (Kınalızâde, 2014, 237b)

2.30. Kınalızâde, toplumdaki dört insan sınıfından her birinin kesinlikle sadece kendi işiyle uğraşmasını, başka işlerle meşgul olmamasını çok önemser. Bu konudaki hassasiyeti İran kısırası Hürmüz'den bir örnekle pekiştirir. Hikâyeye göre, Kısra Hürmüz'ün bazı vezirleri "Deniz yoluyla tacirler geldi, bol miktarda ticaret malları ve mücevherleri var. Eğer padişah için satın alınırsa yine yüksek fiyata satılır ve kesinlikle büyük bir kâr elde edilir." diye bilgi verdiler. Hürmüz cevaben şöyle yazdı: "Cenabı Hak bize saltanat ve yöneticilik ihsan etti. Tebaamızdan bazı kimselere de kazanç kapısı ve ticaret nasip etti. Biz ticaretle meşgul olursak devleti kim yönetecek ve tacirler o zaman ne ile meşgul olacak? Sakın bundan sonra bir daha bize böyle aslının değersizliğini gösteren değersiz işleri iletme! Yoksa intikam kılıcını yersin!" (Kınalızâde, 2014, 239a)

2.31. Kınalızâde, Tûsî'nin daha fazla olabileceğini belirtmekle birlikte beş sınıfını saydığı nevâbiti şu sözleriyle çeşitlendirmektedir: “Nevâbitin bundan çok olduğu gayet açıktır. Yalan iddialar ve yanlış tartışmalar ile mal gasp edenler ve bu tür davalarda yalancı şahitlik yapanlar, siyaseti korumak için görevlendirilen ve insanların mallarını haksız yere ceza diye alan zabıta, polis ve yardımcıları, rüşvet alan ve batıla meyleden kadılar, iadesini hak etmeyenlere satan müderrisler, gaspla kendisine mal ve yiyecek, hayvanlarına yem ve ot alan sipahiler, gizlice hırsızlık yapan dolandırıcılar, bütün bunları yapamayıp da genel olarak kazanma imkânı varken dilencilik yaparak halka yük olan zavallılar tamamen nevâbittir. Erdemli devletin kralının onları öldürüp idam etmesi ya da sürgün edip ülkeden çıkarması vaciptir.” (Kınalızâde, 2014, 226a)

2.32. Kınalızâde, toplumdaki bazı insan sınıflarının erdem olan yardımlaşma biçimlerine şu şekilde ilave yapmaktadır: “Çiftçilerin erdemi işte yardımlaşmaları, tacirlerin erdemi malda yardımlaşmaları, hükümdarların erdemi siyasi görüşte yardımlaşmaları, metafizikçi filozofların erdemi hakiki hikmette yardımlaşmalarıdır. Sonra onlar birlikte erdem ve iyilikle şehrin bayındırlığında yardımlaşır. Ben derim ki: Askerlerin erdemi savaşa dalma ve geçitleri korumadır.” (Kınalızâde, 2014, 239a)

2.33. Kınalızâde özellikle devlet yönetimi bölümünde devlet yöneticisinde bulunması gereken hasletleri örneklendirmek için kâh başarıları kâh başarısızlık ve ihtiyatsızlıkları ile öne çıkan önemli hükümdar, şehzade, vali ve komutanların hayatlarından ibret kıssaları anlatır. Ömer bin Abdülaziz, Memun, Nureddin Şehid, Sultan Mehmet ve Sultan Selim Han takdir ederek verdiği örnek yöneticilerin başında gelir.

Yüksek gayeliliğe Fatih Sultan Mehmet'in Trabzon şehrini fethi sırasında Uzun Hasan'ın annesi ile arasında geçen diyalogu; olumsuz örneğe Yıldırım Bayezid'in içki ve eğlence düşkününü oğlu Süleyman Bey'in diğer oğlu Sultan Musa karşısındaki mağlubiyetini ve Celaleddin Harezmsah'ın Moğol saldırıları karşısındaki ilgisizliği ve eyyamcı yaşantısını örnek olarak anlatmaktadır (Kınalızâde, 2014, 228a-229a). Azim ve kararlılığa Timur'un Hindistan ve Yavuz Sultan Selim'in İran seferinde benzer iki talep karşısındaki sert ve kararlı tavırlarını örnek vermektedir (Kınalızâde, 2014, 230b-231a). **İtaatkâr asker ve tebaaya** olumsuz örnek olarak Hz. Ali'nin Siffin'de kendi askerlerinden yediği darbeyi ve olumlu örnek olarak Selçuklu sultanı Alaaddin Keykubat'ın askerdeki itaatsizliği ortadan kaldırmak için yaptığı sert hamleyi örnek olarak anlatmaktadır (Kınalızâde, 2014, 233b-234a). Soyun asaletine Osmanlı padişahlarını ve Molla Câmî'nin Sultan Mehmet hakkındaki övgüsünü zikreder; soyun saygın olmayışına da Memluklu devletini kurup yöneten Çerkezleri örnek vermektedir (Kınalızâde, 2014, 234b).



2.34. Kınalızâde, bir devleti ayakta tutabilmenin yolunun içerdeki birlikten geçtiğini, bununla birlikte düşmanın içini karıştırmanın, ihtilafa düşürüp kendisiyle uğraşacak mecal bırakmamanın da bir savunma stratejisi olarak önemli olduğunu belirtir. Hendek Gazasında Nuaym bin Mesud'un gizlice Müslüman olup müttetik olan Müşrik Arap ordusu ile Kureyzaoğulları Yahudilerinin arasını açan ve birbirine düşüren siyasetini ve İran'ı işgal ettiğinde burayı zaptedebilmek için nasıl davranması gerektiğini soran İskender'e Aristoteles'in her beye bir vilayet verip onları birbirleriyle çekişir halde bırakması gerektiği yönündeki tavsiyesini örnek vermektedir (Kınalızâde, 2014, 236b-237a).

2.35. Kınalızâde, hükümdarın ileri gelenlerin baskısı altında kalarak yanlış işlere tevessül etmemesi gerektiğini söyler. Buna Ömer bin Abdülaziz'in kendi zamanında ayrıcalıklarını kaybeden Emevi beyzadelerinin iltimaslarına boyun eğmeyişi örnek verir ve bunu aracı kadının onlara verdiği cevapla kanıtlar: "Ömer bin Hattap ailesinden evlenirseniz onun neslinden gelen muttakilerin sertlik ve takvasına tahammül edin. Bu adam, şeriâtı uygulama ve zulmü ortadan kaldırmada ailesinin ileri gelenlerine kesinlikle hürmet ve iltimas etmez." (Kınalızâde, 2014, 230a) Molla Ömer'in halkın talebiyle Sultan Said Nuredin Şehid'e aralarındaki güven ve dostluğa dayanarak şeriât yanında siyaset de uygulaması isteğini iletince aldığı manidar cevap ve duyduğu pişmanlık da buna verilebilecek bir örnektir (Kınalızâde, 2014, 241b).

2.36. Kınalızâde, ihtiyatlı padişahın, tebaasının hâllerini bilmesi, hiçbir zayıfın zulme uğramaması ve hiçbir fazılın terbiyeden mahrum kalmaması için güvenilir adamlara ve erdemli, adil, yetkin ve doğru sözlü muhbir ve ulaklara ihtiyacının olduğunu söyler.

Mansur'la ilgili olarak şu örnek hikâyeyi anlatır: "Anlatıldığına göre, halifelik sırası Ebu Cafer Mansur'a gelince: 'Ben dört grup insana muhtacım.' dedi. 'Onlar kimlerdir ey müminlerin emîri?' dediler. Dedi ki: 'Birisi, unuttuğumda hatırlatacak ve hatırladığımda yardımcı olacak iyi vezirdir. İkincisi, hâlleri doğru dürüst yazacak usta kâtiptir. Üçüncüsü, mazlumları bana ulaştıracak güvenilir mübaşirdir.' Dördüncüye gelince sustu. 'O kimdir ey müminlerin emîri?' diye sorunca 'Ah ah, o, kimin mazlum, kimin zalim ve kimin güvenilir, kimin hain olduğunu ayırt edebilmem için askerlerin ve tebaanın hâllerini ve ülkenin her köşesinde olan hadiseleri bana haber verecek ve bildirecek doğru muhbirdir.' dedi. (Kınalızâde, 2014, 244a-244b)

2.37. Kınalızâde, hükümdarın, kendisine dalkavukluk yapmayan dürüst âlimleri dinleyip görüşlerine itibar etmesi gerektiğini söyler. İki âlim tipini şu sözleriyle temyiz eder: "Değersiz dünyaya talip ve makam düşkün olan vergi âlimleri yani kötü âlimler ve dışı süslü sufiler yani yiyciler bunların dışındadır. Öyleyse ihtiyatlı padişahın saf altın ile sahte altını ayırması, hâlis

ile karışığı temyiz etmesi, dizinin dibinden ayrılmayan âlimlere itibar etmeyip köşede bucakta duran ve açgözlülük etmeyen âlimlere ilgi göstermesi gerekir.” (Kınalızâde, 2014, 239b)

2.38. Kınalızâde, dinî açıdan sevmediği bazı başarılı hükümdarların övülen tutumlarını da örnek olarak anlatmıştır. Firavun, Cengiz ve Timur, Kısra Hürmüz, İskender bunların başında gelir. Kınalızâde'nin otoriter ve başarılı hükümdarlar arasında verdiği iki örnek çok dikkat çekmektedir. Bunlar Moğol ırkına mensup Cengiz ve Timur'dur.

Kınalızâde'nin naklettiğine göre, Moğol padişahı Cengiz Han, mektup yazdığı hiçbir padişahı kendisine lakap ve tumturaklı isimler nispet ederek tehdit etmezdi. Sadece şu kadarını yazardı: “Cengiz Han'dan filan padişaha; eğer il olursanız malınız ve canınız güvende olur. Eğer haddi aşarsanız akıbetinizin ne olacağını biz bilmeyiz, onu ancak kadim Tanrı bilir, vesselam!” Müellife göre Cengiz, sahip olduğu kuvvet ve zafere bu tevekkül ve tevazu ile ulaşmıştır.

Kınalızâde, Timur hakkında ise şu tespit ve değerlendirmeyi yapar: “Timur-lenk de ne zaman savaş için saflar düzenlense ve kanatlar tertip edilse hemen meydan içinde atından iner, seccade koydurmaksızın toprak üzerinde birkaç rekât namaz kılar, yüzünü toprağa sürer, kendini hakir görüp niyaz ederek çare veren dergâhtan zafer ister, sonra topraklı yüzüyle atına binerdi. Allah daha iyi bilir, ama sanki bu kadar harpten muzaffer çıkmasının sebebi budur.” (Kınalızâde, 2014, 245b)

Kınalızâde, Timur'un ilk ortaya çıktığında henüz 300 adamı varken 10.000'den fazla askeri bulunan hasmı karşısında galip gelemeyeceğini anlayınca her süvariye iki büyük dal alıp iki taraftan sürükleyerek gitmesini emretmesi ve büyük bir toz kalkınca düşmanın bunu Timur'un büyük bir ordu topladığına yorarak savaştan vazgeçmesini onun yöneticilik dehasına bir başka örnek olarak nakleder (Kınalızâde, 2014, 248b).

Kınalızâde, padişahın düşmandan en ufak bir bahane ile kaçan askere ağır ceza vermesi gerektiğini söyler. O, Moğolların, özellikle Cengiz Han ve Timur'un bu yasakta çok ileri gittiğini ve bundan dolayı bu iki hükümdarın ordularının hezimete uğradığının duyulmadığını belirtir. Her ikisi de dünyanın büyük kısmında zafer kazanmıştır. (Kınalızâde, 2014, 250b)

2.39. Kınalızâde, askerın siyasetçiye itaat etmesinin önemine dair geniş izahlarda bulunmakta ve olumlu ve olumsuz birkaç tarihî tecrübeyi anlatmaktadır. Ona göre Osmanlı devletinde asker ve beylerin itaati en üst düzeydedir. Kendi tespit ve analizini şöyle ifade etmektedir: “Ben, mal azlığı ve kayıp çokluğu itibarıyla Keyûmers döneminden bu mübarek zamana gelinceye kadar tarih kitaplarında yazılı ve haber ve hikâyeleri görülen muteber devletlerin hal,

hikâye, vasıf ve rivayetlerini gücüm ölçüsünde tahsil ettim. Ama bu mübarek Osmanlı Devleti zamanında askerlerde görülen itaat ve beyler ve vezirlerdeki edep ve korku hiçbir devlette görülmemiştir. Bundan dolayı Allah'a şükürler olsun. Beyler, vezirler, askerler, komutanlar, yüksek ve düşük rütbeli herkes kulluk kemerini beline bağlayıp emir ve yasaklara uymakla iftihar etmiş ve bu uğurda yarışmışlardır. Bütün beyleri ve vezirleri aynı anda değiştirse bile saltanat güneşine hiçbirinin zerre kadar karşı durma ihtimali yoktur. Faraza, bütün asker ve komutanları siyaset kılıcına arz etse hiçbirinin itiraz boynunu uzatacağı düşünülemez.” (Kınalızâde, 2014, 235a)

Kınalızâde, Osmanlı padişahlarının ordu üzerindeki hâkimiyetini Sultan Selim'in İran seferindeki sert tutumunu hikâye ederek örneklendirir: “Mutlu sultan muhteşem ordusuyla serhat vilayetine varınca bir müddet İsmail'den haber alınamadı. Erzak ve hayvan yiyeceği kıtlığından dolayı muzaffer orduda genel bir rahatsızlık meydana gelince bazı asker ve komutanlar: ‘Biz nereye gidiyoruz? Düşman görünmüyor. Mutlak bilinmeze talip olmak akıl kârı değildir! Bu sahra ve çöllerde askeri açlık ve susuzluk kılıcına kırdırmak görüş müdür?’ diyerek padişaha yakınlığı ve katında saygınlığıyla tanınan Hemdem Paşa'ya, bu görüşü Hüdâvendigâr'a arz etmesini ve orduyu bu yönden döndürmek ve Rum tarafına göndermek gerektiğini söylemesini teklif etmişler. O da yakınlığına güvenerek padişahla yan yana gelince bu yanlış fikri ve değersiz görüşü arz etmek istemiş. Önce ‘Devletli padişahım, biz nereye gidiyoruz?’ demiş. Padişah, dinleyip sabretmesi hâlinde azme gevşeklik ve kusur geleceğini, sonra sefer ve tehlikelerde meşakkat ortaya çıktığında askerlerin huzuru düşünüp döneceklerini, ihtişam ve kudrete zayıflık, ülkelerin fethinden mahrumiyet ve düşmana zafer ve üstünlük geldiğinde âlemin viran olacağını görmüş, aşırı öfkeyle ‘Bre bedbaht, ben saltanat başkentim İstanbul'dan bu kadar asker, ordu, alet ve kalabalıkla çıkıp nice harcamalar yaparak ve meşakatlere katlanarak buraya geldim. Sen hâlâ maksattan ve hareketin hedefinden habersiz misin?’ deyip o anda ferman buyurdu ve kafasını bedeninden ayırdılar. Bu, komutanların söz birliğinin parçalanmasına sebep oldu. Ondan sonra hiç kimse muhalefet ve engelleme için sesini çıkaramadı. Birkaç gün içinde kötü cevherli düşman ile karşılaşıldı, muharebe yapıldı ve Hakk'ın lütfu sayesinde zafer aynasında fethin yüzü görüldü.” (Kınalızâde, 2014, 231b)

2.40. Kınalızâde, genel olarak devlet memurlarının, özellikle askerlerin başarılı olmaları için ödüllendirilerek teşvik edilmesi gerektiğini söyler. Bu görüşünü Osmanlı padişahlarından Murad Hüdâvendigâr zamanında yaşanmış bir hadiseyi anlatarak örneklendirir ve değerlendirmede bulunur: “Sultan Murad, bir kaleye düşüp de fetih sabahının ortaya çıkışı gecikince seçkin komutanlarından olan Lala Şahin'e: ‘Sultan Lala, bu kale niçin güzelce fethedilemedi?’

demiş. Lala da: ‘Sultanım, ataların ve dedelerin kaleye geldiğinde ‘Yağmadır!’ diye nida ederlerdi, ‘Her gazi eline ne geçirirse onundur!’ derlerdi. O zaman kale derhal fethedilirdi.’ demiş. Sultan öyle yapmış ve kale o gün fethedilmiş. Zira birçok nefis, değersiz araç gereçlere rağbet eder ve ganimet mallarını ahiret sevabından daha çok ister. Ama böyle seslenip askerler ciddiyetle canlarını feda ettikten ve kale fethedildikten sonra hazinelerine mühür vurup gazileri mahrum etmemelidir. Yoksa tabiatları kırılır ve başka bir kalede açıkça gayret göstermezler.” (Kınalızâde, 2014, 250a)

### 3. *Ahlâk-ı Alâî*’nin Zayıf Yönleri

*Ahlâk-ı Alâî*’de şimdilik net izah edemediğimiz bir kusur göze çarpmaktadır. Müellifimiz kitabı selefleri gibi Ahlâk İlmi, Ev İdaresi ve Devlet Yönetimi şeklinde üç ana bölüme ayırarak işlemiştir. Fakat her ne hikmetse Ev İdaresi bahsini köle seçiminde yardımcı olmak için yapılmış ırk tanıtım ve tasvirleri ile bitirmesi gerekirken aslında devlet yönetimi bölümünün ilk dört faslı olan “İnsanın Sosyallik İhtiyacı”, “Sevgi”, “Devlet Siyaseti” ve “Hükümdarın Siyaseti ve Hükümdarların Adabı” konularını ev yönetimi bölümünün bittiği yerden sanki bu bölümün devamı imiş gibi 6., 7., 8. bap şeklinde sıralamıştır. 8. babın işlenişi daha bitmemişken “Tedbirü’l-Medine İlmi” Kitabı diyerek üçüncü ana bölümün başlığını atmış, 8. bapı kalan eksikliği burada tamamlamış, Tûsî ve Devvânî’nin kitaplarında da aynı başlık ve muhteva ile yer alan alt bölümleri devamında işlemiştir. Bu son kısımda başlıkların da düzenli atılmaması ve numaralandırılmaması, kitap yazımının bu son evresinde yazarın motivasyonunu düşüren tuhaf durumların yaşanmış olacağı kuşkusunu uyardırmaktadır. Kınalızâde’nin ev idaresi ve devlet yönetimini en dar toplulmdan en geniş topluma doğru genişleyen halkalar şeklinde değerlendirerek tek bölüm altında inceleme gibi bir karar değişikliği yaşamış olması, fakat zamanın yeterince odaklanmasına izin vermemesi üzerine bundan vazgeçip eski planı alelacele uygulamış olması muhtemeldir. Yoksa kitabın ilk dörtte üçünde çok titiz ve ince çalışan bir müellifin sonlarda bu dağınıklığı gönül rahatlığıyla göstereceği düşünülemez. Nüshalarda “Tedbir-i Menzil” bölümünün 8. babının orada bitmeyip “Tedbirü’l-Medine” başlıklı üçüncü bölüme taşması ve orada yazılan onlarca sayfa ile tamamlanması bu garipliği gösteren en bariz örnektir. Yazar belki de eseri bir an önce bitirip Semiz Ali Paşa’ya ithaf etmek istediği için bu bölüm ve başlık kusuru baş göstermiştir. Devrin gelişmeleri iyi incelendiğinde bu durum açıklığa kavuşturulabilir.

Kınalızâde, yalan konusunu incelerken hangi durumlarda söylenecek yalanın meşru olduğu meselesine de yer verir. Onun nakledeceğimiz pasajdaki kaydına rağmen vaziyeti kurtarmak için hile-i şeriye türünden söylenecek yalanı

meşru görmesi eleştiriye açık olarak durmaktadır: “Ancak bu konuda şu iki açıdan ihtiyatlı olmak gerekir: Birisi, yalan söylemenin gerçekten zaruri olup olmadığına dikkat etmektir. Bazı kimseler, hâşâ, dünyevi bir menfaati elde etmeyi yalan söylemeyi meşrulaştıran bir zaruret olarak görürler. İkinci olarak, ima ile zaruret ortadan kalkınca yalanı tercih etmemek gerekir. Nitekim İmam Şa'bî'den nakledildiğine göre, bazı kimseler kapı çalınarak çağrılıp da çıkmak istemediklerinde cariyelerine ‘Elini kapının ardına koyup burada yok de!’ diye emrederler... Zaruretin bu yolla giderilmesi mümkün iken yalanı tercih etmek caiz değildir. Bundan dolayı âlimler, imalı anlatım sayesinde yalana ihtiyaç duyulmayacağını söylemişlerdir.” (Kınalızâde, 2014, 132b) Bir hadis-i şerifte belirtilen meşhur üç durum dışında yalanı mazur görececek bir açıklamanın bir ahlâk kitabında yer alması ne kadar uygun olabilir?

Müellifin metinde ana meseleyi inceledikten sonra tali konulara girmesi ve yer yer çok sayıda beyit ve hikâye nakletmesi kompozisyon bütünlüğü ve düzeni açısından eleştiriye açık bir zayıflık olarak değerlendirilebilir.

## Sonuç

*Ahlâk-ı Alâî*, İslam dünyasında ahlâk felsefesi yapma sürecinde yazılmış önemli eserlerden biridir. İbn Miskeveyh'in tevarüs ettiği Antik Yunan ve İslam düşüncesi literatüründen harmanlayarak telif ettiği *Tehzibül-Ahlâk*, bütüncül ve sistematik olması bakımından bu silsilenin ilk halkasını oluşturmaktadır. Tûsî, felsefi ahlâk kitabı yazma geleneğini pratik felsefenin ahlâk eğitimi, ev idaresi ve devlet yönetimi şeklindeki her üç kısmını da barındıran *Ahlâk-ı Nâsirî*'yi telif ederek zirvesine çıkarmıştır. Tûsî'nin Alamut Nizârî İsmailîleri arasında yaşarken talep üzerine yazdığı bu eser, felsefi derinlik olarak değil, ama üslup, materyal çeşitliliği ve hikâyelendirme yoluyla aşılabilmektedir. Arkasından onu model alarak Devvânî'nin yazdığı *Ahlâk-ı Celâli*, Tûsî'nin yer verdiği bazı konuları almayarak eserde aslında bir hafifletme yoluna gitmiş olmakla birlikte insanın hilafetine yaptığı aşırı vurgu, anlatımındaki İsraki tat ve konuları şiir, dinî nas ve hikâyelerle zenginleştirilmesiyle katkıda bulunmuştur.

Kınalızâde felsefi ahlâk kitabı yazımına, hem ahlâk incelemesine yeni konuları eklemek hem de ayet, hadis, âlim ve ariflerin nükteleri, şiir ve hikâyelere bolca yer vermek suretiyle katkıda bulunmuştur. Kınalızâde'nin seleflerinden Devvânî ve Kâşifi ve haleflerinden Gülşenî'nin ahlâk felsefesine katkıları ile kendisinin katkısı karşılaştırıldığında onlarınkinden çok fazla katkı sağladığı görülecektir. Aslında Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsini*'sinin felsefi olmaktan ziyade dar bir güzel ahlâk ansiklopedisi ya da geniş bir erdemler sözlüğü şeklinde telif edildiğini ve eğitici bir misyon üstlendiğini dikkate aldığımızda İbn Miske-

veyh'in başlattığı gelenek içinde değerlendirilmesinin bile güç olduğu söylenebilir. Kınalızâde'nin bir kuşak sonraki halefi olan Gülşeni'nin *Ahlâk-ı Kırâm*'ı bu ahlâk felsefesi yapma geleneğine bazı erdemleri manzum anlatmak dışında neredeyse katkıda bulunmamıştır. Hatta *Ahlâk-ı Nâsrî*'yi diğer örneklerine göre daha sadık takip etmesine rağmen Tûsî'ye hiçbir yerde atıf yapmamıştır. Kınalızâde, eserinde yer yer Tûsî ve Devvânî'nin görüşlerine itiraz etmiş, eleştiride bulunmuş ve özgün açıklamalar yapmıştır. Kınalızâde'nin Tûsî'ye karşı içki içme adabına yer vermeyişiyle Devvânî'ye katılarak yaptığı eleştiriler olduğu gibi, bağımsız olarak yaptığı eleştiriler de vardır, hatta bunlar daha fazladır. Kız çocuklarının okutulmasını savunması, tasavvufta bir eğitim yöntemi olarak zühdü onaylaması, erdem ile erdemsizlik arasında meşhur manada tezanın olduğunu kabul etmesi, insanların birbirine alet yoluyla da hizmet edebileceğini ve teorik aklın ifratının erdemsizlik sayılmayacağını söylemesi bunlar arasında zikredilebilir. Kınalızâde'nin itiraz değil de izah ve örnekendirme kategorilerindeki katkısı daha çoktur.

Kınalızâde'nin haşrin mahiyeti, insanın ihtiyarı, evrendeki mükemmel düzen ve fıkhî meselelere dair geniş açıklamalara girişmesi, bu konuların bir ahlâk kitabında yer alma değeri aısından eleştiriyeye açık durmaktadır. Müellifin devlet yönetimi bölümüne ait ilk dört bahsi ev idaresi bölümünün sonuna yerleştirmiş olması, ancak tatmin edici bir izah yapılması hâlinde mazur görülebilir. Makale metninde değerlendirdiğimiz gibi, böyle davranmanın ya makul gerekçesi vardır ya da aceleye geldiği için bu şekilde tanzim edilmiştir. Sonuç itibariyle Kınalızâde'nin bilinçli olarak Türkçe yazdığı bu eser, ahlâk felsefesi kadar genel Türkçe literatür aısından da çok kıymetli bir örnektir.

### Kaynakça

- Anay, Harun, "Devvânî" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul, 1994, s. 25  
 Aynî, Mehmet Ali, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993  
 Demirkol, Murat, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, Ankara, 2011  
 Devvânî, Celâleddin, *Ahlâk-ı Celâlî*, Tahran, hş. 1391  
 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, İstanbul, trs. c. 3  
 Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, Beyrut, 1998  
 Kâşîfi, Hüseyin Vaiz, *Ahlâk-ı Muhsinî*, Bombay, h. 1312  
 Kınalızâde, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014  
 Koç, Mustafa, "Giriş", *Ahlâk-ı Alâî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014  
 Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005  
 Tûsî, Nasîreddin, *Ahlâk-ı Nâsrî*, çev. Anar Gafarov vd., İstanbul, 2016  
 Unan, Fahri, "Takdim", *Ahlâk-ı Alâî: Çeviri Yazı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014

# Yunanlı Şeyh'e Göre Bir, Akıl ve Nefs

Mehmet Murat KARAKAYA\*

**Öz** Umum felsefede Neoplatonizmin kurucusu olarak bilinen Plotinus, tercüme hareketinin ilk dönemlerinde “Yunanlı Şeyh” ismiyle tanınmaktadır. Plotinus’a ait *Enneadlar*’ın tercüme hareketinin ilk dönemlerinde bütünüyle Arapça’ya çevrildiğine dair elimizde bir veri bulunmasa da sudur nazariyesine temel teşkil eden ve Aristo’ya nispet edilen *Esülûciya*’nın Kindi’nin komisyon başkanlığında Arapça’ya aktarıldığı bilinmektedir. Aristo’ya ait olmayan ancak muhteva itibarıyla Neoplatonik unsurlar taşıyan *Esülûciya*’da Plotinus’un görüşlerinin büyük ölçüde yansımalarını görmek mümkündür. Abdurrahman Bedevi, *Eflûtin inde’l Arab* adlı eserinde *Esülûciya*’nın yanı sıra Yunanlı Şeyh’in sözlerinden oluşan, *Plotinus’a ait Müteferrika Metinler ve Sivanü’l Hikme’den Seçmeler* başlığı altında iki metne daha yer vermektedir. Bu makale bu iki metni *Bir, Akıl ve Nefs* ekseninde ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Yunanlı Şeyh, Esülûciya, Bir, Akıl, Nefs, Sudur, Plotinus.

## *The One, Intellect and Soul to the Greek Sage*

**Abstract** Plotinus, known as the founder of the Neoplatonism in general philosophy is recognized with the name of ‘Greek Sage’ in the beginning of the translation movement. It is a known fact that *Esulucia* (Theologia) which is the bases of theory of emanation and refers to Aristotle, was translated into Arabic under the commission presidency of Kindi although we do not have information as to *Enneadlar* belonging to Plotinus was entirely translated into Arabic at the very first stages of translation movement. It is very possible to see the reflections of Plotinus’ ideas and thoughts in *Esulucia* which is not belong to Aristotle but has neoplatonic components in terms of its content. Abdurrahman Bedevi in his work *Eflûtin inde’l Arab (Plotinus among Arabs)* gives place to not only *Esulucia* but also *Sayings of the Greek Sage* (Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin) and *Selections From Sivanü’l Hikme* (Müntehabün min Sivanü’l Hikme) which are composed of words of Greek Sage and belong to Plotinus. This article addresses these two texts in terms of One, Intellect and Soul.

**Keywords:** Greek Sage, Theologia, One, Intellect, Soul, Emanation, Plotinus.

\* Dr., Milli Eğitim Uzmanı, salihsina@gmail.com

## Giriş

Abdurrahman Bedevi, *Eflutin inde'l Arab* adlı eserinde<sup>1</sup> sadece *Esûlüciya*'ya (*Aristo Teolojisi*) değil, *Esûlüciya*'nın yanısıra Neoplatonist geleneğe ait bazı felsefi metinlere de yer vermiştir. Metinler, Farabi'ye atfedilen "*Fi'l Alemi'l İlahi*", Abdüllatif b. Yusuf el Bağdadiye ait '*Min Kitab-i fi İlmi Ma Bâ'de't Tabia*', '*Nususun Müteferrikatün li Eflûtin*' (*Plotinus'a ait Müteferrika Metinler*) ile '*Müntehabün min Sivanü'l Hikme'yi* (*Sivanü'l Hikme'den Seçmeler*) kapsamaktadır. Bu makalede, "*Plotinus'a ait Müteferrika Metinler*" başlığı altındaki küçük risale ile Farabi ekolünden Ebu Süleyman Sicistani'ye ait *Sivanü'l Hikme*'de yer alan Yunanlı Şeyh'e ait bölüm ele alınacak, her iki metinde yer alan *Bir*, Akıl ve Nefs ile ilgili görüşler ortaya konacaktır. *Plotinus'a ait Müteferrika Metinler*, Oxford Üniversitesi arşivinde bulunduğu şekliyle Franz Rosenthal tarafından ele alınmış, "*Ash Shaykh al Yunani and the Arabic Plotinus Source*" ismiyle yayınlanmıştır.<sup>2</sup> Ebu Süleyman Sicistani ise, Şehristani'nin *el Milal ve Nihal*, İbn Miskeveyh'in *Cavidan-ı Hired* ve İbn Hazm'ın *el Fasıl*'ında, kendisinden 'eş Şeyh el Yunani' olarak bahsedilen ve bu adla bilinen<sup>3</sup> Plotinus'la ilgili olarak *Sivanü'l Hikme*'de onun *Bir*, Akıl ve Nefs üzerine felsefi mülahazalarını ortaya koymuş; ondan hikmet ehli olarak bahsetmiştir.<sup>4</sup> Bu minvalde *Esûlüciya*, *Sivanü'l Hikme'den Seçmeler* ve *Plotinus'a ait Müteferrika Metinler* her ne kadar birbirinden ayrıık metinler olmuş olsa da her üç metin, Plotinus'un *Bir*, Akıl ve Nefs üzerine yaptığı felsefi mülahazaları benzer muhteviyatla ele almaktadır. Bu bağlamda, söz konusu metinleri Neoplatonist paradigmada kaleme alınmış eserler olarak değerlendirmek mümkündür.

## *Bir*, Akıl ve Nefs

Rosenthal tarafından ele alınan ve *Yunanlı Şeyh* adıyla yayınlanan *Plotinus'a ait Müteferrika Metinleri*'ne göre, *Bir* İlk Fail'dir ve Sakindir. O, hareket niteliğine sahip olan varlıklardan biri olmadığı gibi, hareket türlerinden bir şey de değildir. O'nun sükûneti, misalini meydana getirmiş, o misal Akıl olmuştur. *Bir*'in misali olan Akıl, şereflî bir varlıktır (aniyye)<sup>5</sup> ve kendisinin altındaki bütün varlıkların (aniyyat) kuvvesidir. Bütün ilim ve irfan/marifet bu misal-dedir.<sup>6</sup> Çünkü o, İlk Fail'den taşmıştır (inbicas). Böylece Akıl ve Cevher olmuştur. Dolayısıyla Akıl cevherdir. Ancak Akıl, kendisinin altındaki cevherler açısından ilk; üstü açısından ise, ikinci cevherdir. Dolayısıyla ikinci cevherin yani Aklın yaratılması, İlk Fail'in sükûnetine bağlıdır. Ayrıca, İlk Fail'in fiilinde ne bir görüş ne bir hareket ne de mefule yani Akla meyleden bir irade söz konusudur.<sup>7</sup>



Mahza Hayr (İyi), İlk'tir. Güneşin nurunun eşyalara yansımaları gibi O'ndan, varlıklara (eşya) Hayr taşmıştır. O, Zat'ı için Hayr değildir. Zaten Zat'ı, Hakiki Mahza Hayr'dır. Fakat o diğer şeyler için onların hayrı kabullerine göre Hayr'dır ve Hayr, şeylere, kabiliyetlerine veya kabullerine göre taşmıştır. Buna göre, heyulaya uzak olanda hayır daha çok, yakın olanda ise hayır daha azdır. Değindiği gibi, İlk Hayr, Mahza Hayr'dır; O'nun başka bir şeye izafeti/nispeti yoktur. Çünkü üzerinde başka bir şey yoktur. Bütün şeyler O'nun altındadır. O, Fail'dir. Fail olması sebebiyle de Akıl, hayatı, nefis'i ve diğer hayat ve akıl sahibi şeyleri yaratmıştır. (feale).<sup>8</sup>

İlk Yaratıcı, (Mübdi-i Evvel), şeylerden hiçbir şeye benzemez. Çünkü bütün şeyler O'ndandır. O'nun için gerekli olan ne bir hilye ne de bir suret vardır. O, tek başına ve sadece *Bir*'dir (vahidün vahdehu) ve O, sadece Varlıktır (aniyye). O'na layık olan bir sıfat yoktur. Çünkü bütün sıfatlar ondan fıskırmıştır. Bu sebeple bütün şeyler O'ndadır. O, şeylerden bir şey değildir. Ancak illet nev'indedir.<sup>9</sup>

Bir benzetme yapılacak olursa, Mahza *Bir* ziyaya; İkinci bir güneşe; Üçüncü ise,<sup>10</sup> ziyasını güneşten alan Aya benzemektedir. Nefs, orada Akıl'nın nuruyla nur olmuş mükteşep Akıl'dır. Akıl ise, zatî nurdur. Ancak Akıl, sadece nur değildir, o, esasında Nur'u kabul eden bir cevherdir. Akıl nurlandıran ve ona taşan Sadece (Hakiki) Nur'dur. *Bir* ise, Nur'un dışında başka bir şey değildir. O, Basit, Mahza Nur'dur. O'nun kuvvesinin Akla taşmasıyla Akıl nur olmuş, ziya olmuştur. Akıl'daki nur, bir şey içerisinde olan bir nurdur. [Hakiki] Nur ise, bir şey içerisinde olan bir Nur değildir. O (*Bir*), sadece Nur'dur. Zat'ı ile sabit ve kaimdir. Bütün şeyleri (eşyayı) nurlandırır. Ancak şeylerden kimi O'nun nurunu çok kabul ederken kimi az kabul eder (Veya Nur'u kabule yönelik, kiminin çok kiminin az kabiliyeti vardır.).<sup>11</sup>

Hakiki *Bir*, şeylerin Yaratıcı'sıdır (Mübdi). O, şeylerden uzak ve ayrık (mufarık) değildir; bilakis onların Küll'ü ile beraberdir. Ancak Yaratıcı'nın varlıkların Küll'ü ile birlikteliği, sanki hiç birlikte değilmiş gibidir. Yine O'nun birlikteliği, varlıkların birlikteliği kabulüne göredir.<sup>12</sup> O, azametlidir; ancak azameti cüsse bakımından değil, kuvve bakımındandır. O'nun nihayesi yoktur, sonsuzdur. O, yüksektir (fevk). O'nun için hareket yoktur. Çünkü O, hareketten öncedir, fikirden öncedir, ilimden öncedir. Bir alimin bilmesi gibi öğrenmek istediği bir şey yoktur. Bilakis, O'nun ilminin başka bir ilim vasıtasıyla bilinen bir ilme ihtiyacı yoktur. O, illetlerin bilgisini bilen ve bütün her şeyin bilgisini ihata eden Yüce, Mahza İlim'dir.<sup>13</sup>

*Sıvanül Hikme'den Seçmeler*'e gelince, orada açık bir şekilde *Bir*'in bütün varlıkların ötesinde/üstünde olduğu ifade edilmiştir: "O, her varlığın (ünn)<sup>14</sup> üs-

*tündedir (fevk).*<sup>15</sup> İlk Yaratıcı, diğere varlıklar misali bir suret ve hilyeye sahip olmadığı gibi, kuvvesi de diğere âlemlerdeki varlıkların kuvvesi gibi değildir. Fakat O, bütün suretlerin, bütün hilyelerin ve bütün kuvvelerin üzerindedir (fevk). O bütün hilyelerin ve güzel suretlerin Akıl vasıtasıyla Yaratıcısı'dır.<sup>16</sup>

*Sıvanü'l Hikme'den Seçmeler'e* göre, 'mükevven' şey,<sup>17</sup> mükevven olduğu zaman, onun bir şey olması ve aynı zamanda hilye ve suretinin olması gerekir. Bu manada, İlk Yaratıcı'yı ne başka biri oluşturmuştur (kevn) ne de biri yaratmıştır. O hâlde, O'nun ne hilyesi ne de sureti vardır.<sup>18</sup> Zira O, Hakiki Musavvir'dir ve bütün varlıkların (hüviyyat) Yaratıcısı'dır. Hakiki İlk Yaratıcı, şeylerden bir şey değildir. O şeylerin toplamıdır (cemi). Ve bütün şeyler O'ndandır. O, bütün şeylerin oluşunun (kevn) sadece [salt] İlet'i olduğu gibi kendisine olan iştiyakın da İlet'i'dir. O bütün şeylerin hilafıdır (eşi benzeri yoktur).<sup>19</sup> *Sıvanü'l Hikme'den Seçmeler'e* göre, Allah, bütün her şeyi yaratandır. Yaratıcı, sadece O'dur.<sup>20</sup> Yarattığı şeyleri bilir, korur ve tedebbür eder. O'nun bir sıfatı yoktur. Hasenat ve faziletlerin bütününü ile vasıflandırıldığında O, bütün iyiliklerin ve faziletlerin İlet'i'dir.<sup>21</sup> Zira İlk Fail, bütün şeyleri hikmet gayesiyle yaratmıştır (ibda). Hiçbir varlık O'nun marifetinin bilgisinin künhüne vakıf olamaz.<sup>22</sup> İlk Fail, şeylerin yaratılışında (ibda) hiçbir görüşe ve fikre ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla görüş, fikir, illetler, ilim, burhan, ve kanaatler ve diğere sair şeyler, zaten O'nun yarattığı cüz'lerdir.<sup>23</sup>

*Sıvanü'l Hikme'den Seçmeler'de* ayrıca bütün varlıkların, kendisinden bir üst katmanda bulunan varlık alanına iştiyak duyarak dairesel bir şekilde merkezlerine doğru hareket ettiği vurgulanmıştır. Buna göre, "Evren nefs'in, nefis Aklın etrafında hareket ederken Akıl da Mahza Hayr olan merkezine yönelik hareket etmektedir."<sup>24</sup> Bir başka deyişle, Nefs, merkezi olan Aklın etrafında iştiyakla deveran ederken Akıl da merkezi olan Mahza İlk Hayr'ın etrafında O'na olan iştiyakıyla deveran etmektedir. Bu âlem, yani Kâinat ise, Nefs'in etrafında ona iştiyak duyarak hareket etmektedir.<sup>25</sup>

*Plotinus'a ait Müteferrika Metinleri'ne* göre Akıl, bütün olarak şeylerdir. Zira onun Yaratıcısı şeylerden bir şey değildir.<sup>26</sup> Akıl, Fail'in kudretinden (kuvve) ve sükûnetinin şiddetinden taşması sebebiyle ilk mefuldür.<sup>27</sup> Sonrasında ise, Akli ve hissi varlıklar (şeyler), Akıldan -Akıl vasıtasıyla- taşmıştır. Böylece taşan şeyler,<sup>28</sup> Aklın varlığının kudretinden ve şiddetinden cevher ya da arazi olarak varlık sahibi olmuşlardır.<sup>29</sup> Şeyler, Akılda, Akıl da şeylerde mündemictir (fihî). Buna göre, şeyler Akıl'dadır, zira suretler ondadır ve ondan taşmıştır. O halde Akıl, altında olan şeylerin İlet'idir.<sup>30</sup>

Akıl, kendisinin altındaki şeylerin illeti olduğuna göre tam bir illet değildir. Çünkü o, şeylerin sadece suretlerinin illetidir. Varlığın hüviyyesinin yani, bü-

tün bir varlığının illeti değildir. Buna karşılık, İlk Fail, Tam İlet'tir. Zira O, Aklın bütün bir varlığının (hüviyye) ve suretinin 'aracısız'; Nefs'in varlığının (hüviyye) ve diğer şeylerin suretlerinin ise, 'aracılı' İlet'tir.<sup>31</sup> Buna göre, şeyler, İlk İlet'te değil, Akıl'da tasavvur edilmiştir. Ancak bütün hepsi İlk İlet'ten taşmıştır (inbicas).<sup>32</sup>

Akli şeylerden her bir şey tanımlıdır (mahdud). Bir şeyin tanımı (hadd), onun hilyesi ve suretidir. Bu sebeple İlk İlet, şeylerin varlığını (hüviyye) tanımsız (ala gayri haddin) yaratmamıştır; bilakis, şeyleri tanımlamış ve onları kuşatmıştır. Onların tanımı ise, suretleridir. Meful şeyin, yani Aklın tanımı, onun sureti ve sükûnudur. Sükûn ise, Akıl için bir hilyedir ve onun için bir tanımdır. Buna göre, Akıl ve diğer akli şeylerin kendi varlıklarıyla kaim olmaları ve sebat bulmaları ise hilye ve sükûn ile gerçekleşmektedir.<sup>33</sup>

Ayrıca, İlk Akıl, (Akl-ı Evvel), suret sahibi olmadan yaratılmıştır. (mübteda') Ancak o, İlk Yaratıcı'ya nispet edildiği zaman suret sahibi olmaktadır. Suret sahibi olunca da sonsuz varlık olmaktan çıkmakta, sonlu olmaktadır. Dolayısıyla Akıl, nihayete erendir (sonsuz değildir). Akıl, -belirtildiği gibi- hilye ve suret sahibidir. İlk Yaratıcı'ya (Mübdi-i Evvel) gelince, O'nun sureti yoktur. Çünkü O'nun üstünde O'nun nihayet bulmasını isteyen başka bir varlık (şey) yoktur. Altında da O'nun nihayete ermesine güç yetirecek başka bir varlık (şey) yoktur. Bu nedenle O, bütün cihetlerden sonsuzdur. Sonsuz olması sebebiyle de hilye ve sureti yoktur.<sup>34</sup> Şayet İlk Yaratıcı'nın sureti olmuş olsaydı, Akıl 'kelime' olmuş olurdu. Akıl, 'kelime' ile değildir ve onda 'kelime' de yoktur. Çünkü Akıl, suret ve sıfat bulunmayan Yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla Akıl, 'kelime' ile olmamıştır ve onda 'kelime' de yoktur.<sup>35</sup> Bilakis hilye ve sıfat sahibi olması sebebiyle eşyadaki 'kelimelerin faili'dir (failül kelim). Akıl, bir şeyi yaptığı zaman, bazı sıfatlarıyla ona tesir eder. Bu tesir (etki), şeydeki fail kelimedir.<sup>36</sup>

*Plotinus'a ait Müteferrika Metinler'e* göre, İlk'in bütün cihetlerden 'çok' olmaması, bilakis bütün cihetlerden 'bir' olması gerekir. Şayet kendisinden önce, kendisiyle alakalı başka bir şey olmuş olsaydı 'çok' olması gerekirdi. Böyle olmadığına göre, İlk'in, yani Mahza Hayr ve Hayr sahibi *Bir*'in, başka iyi (hayr) bir suret sahibini veya iyi 'bir' şeyi yaratması gerekir. Bu yaratma, ya İlk Yaratıcı'nın bir eseri yaratması veya eserin başka bir esere tesir etmesi şeklinde olur. İlk Yaratıcı'nın eseri Akıl'dır. Akl'ın eseri Hayat'tır. Ateşin eserinin ateş olması gibi Hayat da aynı zamanda Akıl'dır. İlk Müessir, *Bir*'dir. O'nun eseri Akıl ise, ikidir (bir değildir). Çünkü o, yaratılmıştır (mübteda'). Yaratılmış ise, Yaratıcı'dan sonradır.<sup>37</sup>

Akılın bir diğeri Nefs'tir. Nefs'te olan şey, Akıl'da vardır. Akıl'da olan şey ise, Nefs'te yoktur.<sup>38</sup> Bu sebeple Nefs, İki'den çoktur. Nefs'in 'çok' olması, onun aşağıya meyletmesi ve Akıl'dan ayrılmasıyla gerçekleşir. Nefs'in bu tasarrufu onun kendi düşüncesidir. Bir şeye tesir etmesiyle, eseri kendisinden çok olan müessir suretlerin, tesirin bittiği (en son) esere (varlığa) gelinceye kadarki süre içerisinde, zail olması mümkün değildir.<sup>39</sup> Evvelerin ilki (evvelül evail) müteessir olmayan müessirdir. Varlıkların (şeylerin) sonunda yer alan eserler ise, tesir güçleri olmayan eserlerdir. Bunların arasında, altına tesir eden müessir ve üstü tarafından tesir olunan müesserler vardır. Ancak İlk Eser, Akıl'dır.<sup>40</sup>

'Müstevi' (neredeyse hareketsiz) hareket eden bir varlık olarak Akılın kendisinde hiçbir eğrilik bulunmamaktadır. Çünkü o, hiçbir şeye hareket etmeyen, 'Hareketsiz', 'Sakin' bir müessirin eseridir. İkinci eser, Nefs'tir.<sup>41</sup> Kendine özgü nefsanî hareket ile hareket etmektedir. Çünkü o hareketli müessirin bir eseridir. Bu sebeple Nefs, düşünen (mütefekkira) olmuştur. Üçüncü eser, İlk Semavi Cirm'dir.<sup>42</sup> O'nun hareketi, bir mevziide konuşlanmış (müstevi) konumsal (mevzi) bir harekettir ve bu nedenle o, konumsal (mevzi) hareket ile hareket etmektedir. Semavi Cirm'in bu şekilde hareket etmesi, kendisine yönelen (meyl) hareketli Nefs'in etkisi altında olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Nefs'in hareketi, Semavi Cirm'in hareketinde olduğu gibi, konumsal (mevzi) bir hareket değildir. Dördüncü eser ise Arz'a ait cisimlerdir (cirm).<sup>43</sup> Arz'ın hareketi, Semavi Cirm'lerin aksine belirli mevzide konuşlanmamış (gayr-ı müstevi), keyfiyeti olmayan -kendisine özgü- konumsal bir harekettir. Bu sebeple konumlarda (mevzi) ve kuvvelerde zıtlıklar vardır. Bütün bunlardan sonra, bütün yaratılmışlar (asar), İlk Fiil'le ilişkilidir ki o da Akıl'dır. Akıl ise, İlk Fail ile ilişkilidir. İlk Fail (Fail-i Evvel) ise, onların hepsinin Yaratıcısı ve koruyanıdır.<sup>44</sup>

İlk Varlık (aniyye), bütün fiillerini fiil gayesiyle bir defada yapmıştır (feale). O'nun fiilinin ötesinde başka bir fiil yoktur. Fiili, mefulün başka bir şekilde olması mümkün olmayan hikmet gayesiyledir. O'nun fiilinin gayesi (nihaye), Fail cihetiyle değil, meful cihetiyledir. O, fiilini hikmet gayesiyle bir defada yapar. Akıl da, O'nun fiilini bütün faziletlerinin bilgisine sahip olmaksızın bir defada, hisseder.<sup>45</sup> O zaman Akıl, İlk Mefuldür ve İlk Fail'in faziletlerini aşama aşama (şey'en ba'de şey'in) bilir ve kendisini altındakilere aşama aşama taşar.<sup>46</sup> Nefs'e gelince, Akli Alem'de bulunduğu zaman, Akli şeyleri, cisimlerden (cirm) bir şeye ihtiyaç duymaksızın bilir. Ancak Duyulur Alem'de bulunduğu zaman, mahsusatın bilgisinde cisme muhtaçtır. Dolayısıyla Nefs, Hissi Alem'de bulunurken bilgiye benzerleriyle ve araçlarla/aletlerle ulaşmaktadır.<sup>47</sup>

İlk Hayr şu an ne yapıyor? sorusuna karşılık olarak Yunanlı Şeyh: “O, (*İlk Hayr, şu an*) varlıkların suretlerini ve cevherlerini muhafaza ediyor, Akil cevherleri akleden, hayat sahibi cevherleri de canlı (*hayye*) kılıyor. Dolayısıyla O, Akli şeylerde Akli, canlı şeylerde Hayat'ı sabit kılıyor.” diye cevap vermektedir.<sup>48</sup> Yunanlı Şeyh'e göre, bu hayat, yani dünya hayatı, mahza kurtuluş hayatı değildir; ölümle nihayete eren (müstevi), yeryüzüne ait bir hayattır. Semavi kurtuluş (halis) hayatı ise, faniliğin olmadığı rahat ve lezzetin olduğu bir hayattır. Orada zorluk ve sıkıntı yoktur.<sup>49</sup>

Heyuladan uzak olanda hayr çok; yakın olanda ise azdır. Yunanlı Şeyh'e göre, şer, İlk Hayr'dan nasiplenmemiş son varlıklara yönelik bir hususiyettir.<sup>50</sup> İlk Hayr'ın üstünde (fevk) başka bir şey olmadığı gibi, aynı şekilde 'şer' olan şeylerin altında da başka bir şey yoktur.<sup>51</sup> Bu sebeple son şer, asla İlk Hayr'ın zıddı değildir. Zira aralarında bir vasat (bağlantı) yoktur, olmamıştır da. O zaman İlk Hayr'ın zıddı yoktur. Dolayısıyla, “Zıddı olmaması için Hayr'ın 'mevcut' olmaması gerekir.” yaklaşımı da yanlıştır. Zira Hayr'ın mevcut olması mümkün değildir. Çünkü O şeylerin İletî'dir.<sup>52</sup>

## Sonuç

Burada ele alınan her iki metnin, Aristo'ya nispet edilen *Esûlûciya* ekseninde kaleme alındığı<sup>53</sup> üslup ve muhtevalarından anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu metinlerde Yunanlı Şeyh üzerinden Plotinus'a yapılan vurgu *Esûlûciya*'da yoktur. Bu manada metinler bağlamında bir değerlendirme yapıldığında iki tür yaklaşım öne sürmek mümkündür: İlk dönem itibarıyla düşünüldüğünde, Aristo'ya nispet edilen *Esûlûciya*'daki muhteviyat ile Yunanlı Şeyh'in sözlerinden oluşan *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin ve Muntehabün min Sıvanü'l Hikme*'deki muhteviyat benzerdir. Buradan hareketle *Bir, Akıl ve Nefs* konularında Aristo ile Plotinus'un neredeyse aynı görüşlere sahip oldukları iddia edilebilir.

Ancak makalede ele alınan metinler, *Esûlûciya* özelinde Aristo ile Plotinus'un benzer görüşlere sahip olduğu izlenimi uyandırır da, *Esûlûciya*'nın Aristo'ya ait olmadığı muhteviyat ve üslup açısından belirgin olduğundan, esasında her üç metnin aynı felsefi çizgide yazıldığını, bu çizginin ise, Neoplatonik bir çizgi olduğunu söylemek imkân dâhilindedir. Buradan bakıldığında, ayrıca Aristo'nun *Metafizik* ve diğer eserleri dikkate alındığında, *Bir Akıl ve Nefs*'ten oluşan onto-hiyerarşik yapılara yönelik her iki filozofun felsefi yaklaşımlarının birbirine yakın olmadığını ve farklı felsefi kulvarlarda yer aldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla söz konusu metinler, *Esûlûciya*'nın Neoplatonik

çizgide yazıldığını ve bu eserin Aristo tarafından kaleme alınmadığını güçlendirmektedir. Bu kapsamda, Yunanlı Şeyh olarak İslam felsefesine büyük katkısı olan Plotinus'un *Bir*, Akıl ve Nefs ile ilgili yaklaşımları birbirine benzer muhtevalarla her iki metin üzerinden günümüze kadar aktarılmıştır.

### Kaynakça

- Adamson, Peter S., *The Arabic Plotinus, a Study of The Theology of Aristotle and Related Texts*, University of Notre Dame, 2000.
- Bedevis, Abdurrahman, *Eflutin inde'l Arab*, Mektebetü'n Nehdati'l Mısıriyye, 1955.
- Corrigan, Kevin, *Reading Plotinus*, Purdue University Press, 2005.
- D'ancona, Cristina, "Pseudo Theology of Aristoteles, Chapter I, Structure and Composition", *Oriens, Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası*, 36 (2001).
- Karakaya, Mehmet Murat, *Aristo'nun Esülûciya Üzerinden Farabi'ye Etkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Plotinus, *The Enneads*, Translated by Stephen MacKenna Faber and Faber Limited, London, nd.
- Şenel, Cahit, "Yeni Eflatunculuk", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2013, c. 43, s. 425.

### Notlar

- <sup>1</sup> Abdurrahman Bedevi, *Eflutin inde'l Arab*, Mektebetü'n Nehdati'l Mısıriyye, 1955; (Eserde iki farklı sayfa numaralandırması vardır. Eserin Bedevi tarafından yapılan 'tanıtım ve giriş' kısmı ayrı, *Esülûciya* ve diğer bölümler ayrı numaralandırılmıştır. Bu nedenle, *Esülûciya*, *Nusûsun Müteferrikatün li Eflütün ve Müntehabün min Svanü'l Hikme*'ye yapılan referanslar bu eserlere ait sayfa numaralarına atıfla; 'tanıtım' ve 'giriş' kısmına yapılan referanslar ise, Bedevi'ye atıfla gösterilecektir.)
- <sup>2</sup> Cristina D'ancona, "Pseudo Theology of Aristoteles, Chapter I, Structure and Composition", *Oriens, Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası*, 36 (2001), s. 78.
- <sup>3</sup> Bedevi, *a.g.e.*, s. 1 (Bedevi'ye göre Araplar, Plotinus ismini bilmiyorlardı).
- <sup>4</sup> Adamson, Rosenthal'ın yayınladığı metnin Şehristani'nin *el Milel ve'n Nihal* adlı eserinde bulunduğunu, dolayısıyla *Svanü'l Hikme* ile *el Milel ve'n Nihal*'de bulunan metinlerin *Yunanlı Şeyh'in Sözlere* (Sayings of Greek Sage) adıyla bir bütün olarak *Esülûciya*'nın dışında -Plotinus'a ait- farklı bir kaynak olarak yer aldığı vurgulanmıştır. (Adamson, Peter S., *The Arabic Plotinus, A Study of The Theology of Aristotle and Related Texts*, University of Notre Dame, 2000, s. 12).
- <sup>5</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflütün*, Birinci Bölüm, s. 184 (Burada 'varlık' ile ilgili 'mevcut' kelimesi yerine 'aniyye' kelimesinin kullanılması dikkate değerdir.)
- <sup>6</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflütün*, Birinci Bölüm, s. 184 (Burada birkaç hususa vurgu yapmak gerekir: a) Misal kavramıyla ilgili olarak *Esülûciya*'dan örnek vermek gerekirse, esere göre, duyulur kozmos, akli kozmos'un misalidir (sanem). Bu minvalden bakıldığında, duyulur kozmos'ta bulunan insan, akli kozmos'ta bulunan 'akli insan'ın bir misalidir. Akli insan, bütün uzuvları ve bütün yönleriyle aklidir (ruhani), duyulur değildir. (*Esülûciya*, Beşinci Mimer, s. 69) Buna göre, akli kozmos'taki 'insan', duyulur kozmos'taki insandan üstündür. (*Esülûciya*, Onuncu Mimer, s. 146). Ancak akli kozmos'taki 'insan' ile duyusal kozmos'taki insan birbirinin aynısı değildir. duyulur kozmos'ta insanın nutku ve düşünümelliği, bir görüş ve fikir çerçevesinde cereyan ederken akli kozmos'taki 'insan'ın nutku, bir görüş ve fikir çerçevesinde değildir. Buradan yola

çıkılırsa, akli kozmos'ta bulunan diğer hayvanat da buradaki hayvanatın aynısı değildir. Akli kozmos'taki canlılar, duyulur kozmos'taki canlılardan niteliksel olarak daha üstün ve daha yüksektir. (*Esülûciya*, Onuncu Mimer, s. 149) b). Platon felsefesinde önemli merkezi bir konum teşkil eden 'idea-form' katmanı, hipostazlar veya varlık hiyerarşileri açısından değerlendirildiğinde, Plotinus felsefesinde de önemli varlık katmanı olarak kabul görmüştür. Ancak Plotinus felsefesinde akli kozmos'un unsurları olarak 'idea-form' kavramından ziyade 'hakiki varlık' veya 'hakiki varlıklar' kavramları ontolojik anlamda ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla Plotinus'un, idea geleneğini hakiki varlık ve akli kozmos üzerinden geliştirdiği ve yeniden tesis ettiği söylenebilir. Antik dünyada hakikat ve cevher/töz kapsamında değerlendirilen idea-formlar, Plotinus tarafından 'varlık' ve 'akıl' şeklinde izah edilmiş; 'hakiki', 'çoklu' ve 'çeşitlilik barındıran varlıklar' şeklinde nitelendirilmiştir. (Plotinus, *The Enneads*, (Translated by Stephen MacKenna), Faber and Faber Limited, London, trhz. 5.1.8) Buna göre, Plotinus felsefesinde *Bir*'den sudur eden tek bir varlık vardır, o da Akli İlke'dir. Nitekim idea-formların tekil olmamaları, aksine çokluk ifade etmeleri sebebiyle -Plotinus metafiziği açısından- onların *Bir*'den çokluk şeklinde taşınması doğal olarak mümkün değildir. O hâlde idea-formlar, Plotinus felsefesinde varlık hiyerarşisinde Akli İlke'nin alt katmanında yani akli kozmos alanında bulunan varlıklardır.).

<sup>7</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Birinci ve İkinci Bölümler, s. 184.

<sup>8</sup> *Nusûsun Müteferrika li Eflûtin*, Onüçüncü bölüm, s. 194; Altıncı Bölüm, s.187.

<sup>9</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Üçüncü bölüm, s. 185; Altıncı bölüm, s. 187.

<sup>10</sup> İkinci bir'den maksat Akıl, Üçüncüden maksat ise Nefs'tir.

<sup>11</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Dördüncü Bölüm, s. 186.

<sup>12</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Beşinci Bölüm, s. 186.

<sup>13</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Altıncı Bölüm, s. 186, 187.

<sup>14</sup> Burada varlık için 'ünn' kelimesi kullanılmıştır.

<sup>15</sup> *Muntehabün min Swanü'l Hikme*, İkinci Bölüm, s. 196 (*Muntehabün min Swanü'l Hikme*'de 'fevk' kelimesi sıkça kullanılmaktadır. Bu ifade, Plotinus felsefesindeki 'varlık-ötesi' kavramsallaştırmasındaki 'ötesi' zarfından bakıldığında büyük önem arz etmektedir.).

<sup>16</sup> *Muntehabün min Swanü'l Hikme*, İkinci Bölüm, s. 196.

<sup>17</sup> *Esülûciya*'da 'Mükevvin İller'ten bahsedilmektedir. (*Esülûciya*, Yedinci Mimer, s. 86,87). Burada ise, 'mükevven' yani madde ve suretten müteşekkil varlıklar, yani maluller anlatılmaktadır. İkisini birleştirdiğimizde, *Esülûciya*'daki Mükevvin İller'in nedenlilerinin, *Muntehabün min Swanü'l Hikme*'de madde ve suretten müteşekkil 'mükkevven maluller' olduğu söylenebilir.

<sup>18</sup> Metne göre "Aklın hilyesi ve sureti vardır." anlamı çıkarılabilir.

<sup>19</sup> *Muntehabün min Swanü'l Hikme*, İkinci Bölüm, s. 196, 197.

<sup>20</sup> 'Allah' lafzı eserde belirgin bir şekilde vurgulanmaktadır.

<sup>21</sup> *Muntehabün min Swanü'l Hikme*, İkinci Bölüm, s. 197.

<sup>22</sup> *Muntehabün min Swanü'l Hikme*, İkinci Bölüm, s. 197.

<sup>23</sup> *Muntehabün min Swanü'l Hikme*, İkinci Bölüm, s. 198.

<sup>24</sup> *Muntehabün min Swanü'l Hikme*, İkinci Bölüm, s. 196.

<sup>25</sup> *Muntehabün min Swanü'l Hikme*, İkinci bölüm, s. 196.

<sup>26</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, İkinci Bölüm, s. 185.

<sup>27</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Birinci ve İkinci Bölüm, s. 184; Dokuzuncu Bölüm, s. 189.

<sup>28</sup> Buradaki 'şey' kelimesi, daha çok varlık kazanmadan önce varlık kazanmaya müsait varlıkları ifade etmeye yöneliktir.

<sup>29</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Birinci ve İkinci Bölüm, s. 184.

<sup>30</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Üçüncü Bölüm, s. 185.

<sup>31</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Üçüncü Bölüm, s. 185, (İlk Fail, Akıl ve Nefs vasıtasıyla diğer şeylerin illeti'dir.)

- <sup>32</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Üçüncü Bölüm, s. 185 (İlk İlet, ‘tasavvur etmez’, anlamındadır.)
- <sup>33</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Üçüncü Bölüm, s. 185.
- <sup>34</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Yedinci Bölüm, s. 188 (Buna göre, Akıl sonlu olması hilye ve suret’e sahip olmasından kaynaklanmaktadır.)
- <sup>35</sup> Akıl İlk varlık olduğu için ‘kelime’ ile olmamıştır.
- <sup>36</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Yedinci Bölüm, s. 188. (‘Kelime’ kavramıyla ilgili olarak a) Burada ‘kelime’den kastın ne olduğu metnin bağlamından tam olarak anlaşılmamaktadır. Bu nedenle metinde geçtiği şekliyle çeviri yapılmıştır. Metindeki siyak-sibak açısından *-Bir*’in suretinin olmadığına yönelik vurgudan- ‘kelime’nin ‘heyula’ anlamına geldiği söylenebilir. Yani, *Bir*-Akıl ilişkisinin, heyula-suret ekseninde düşünümeyeceği söylenmektedir. Heyula-suret ilişkisi pasaja göre Akılla birlikte başlamaktadır. b) *Esûlûciya*’da ise, ‘Akıl bir ve çok olması,’ *Enneadlar*’a benzer şekillerde ifade edilmiştir. Buna göre, Akıl, ‘bir’ ve ‘çok’tur. Ancak Akılın çokluğu, şeylerdeki kütesel (cüsse) şeklinde bir çokluk değildir. O, çoktur; çünkü onda ‘çok’ olan şeyler yapmaya güç yetiren ‘kelime’ vardır. Bu ‘kelime’ sebebiyle Akılın altındaki fiiller ve yetiler sadır olmaktadır/meydana gelmektedir (inbias). (*Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 98) ‘Kelime’, burada, Akılın ‘neden’ ve ‘ilke’ olmasına vurguda önemli bir kavramsal yapıya sahiptir. Bu manada, *Esûlûciya*’nın genelinde kullanılan bu kavramı izah etmek, konusunun anlaşılması açısından gereklidir. Esasında ‘kelime’, Platon’un *Phaedrus*’tan (276e-277a) mülhem bir kavram ve nef-i aklî’ye uygun olarak evren’deki canlılığı ve coşkuyu ifade eden, yanı sıra gelişmeye, sürekliliğe ve uyuma vurgu yapan, ‘ölümün zıddı’ ve ‘form’ gibi anlam alanlarına sahip olan ‘logos/word’ kavramının Arapçaya tercüme edilmiş hâlidir. Aristo’daki Nefs’le ilgili ‘entelekheia’ kavramına karşılık gelebilecek ‘kelime’ (logos/word), özelde Heraklitus ve genelde Grek felsefesinde ‘ilke/mebde’ manasında ‘düzenleyici neden ilke’ olarak anlam kazanmıştır. (Kevin Corrigan, *Reading Plotinus*, Purdue University Press, 2005, s. 113-115) Plotinus felsefesinde ise, Akılın ve Nefs’in her ikisinin birden fiilî hâllerinin karşılığı olarak kullanılan kavram, “Nefs Akılın ifadesidir.” veya “Nefs, Akılın muhtevasının ifadesidir.” cümlelerinde olduğu gibi ‘akıl ifadesi’ (expression of intellect); “Nefs, Akılın düşüncesidir.” cümlesinde olduğu şekliyle de ‘düşüncenin ifadesi’ olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle ‘kelime’, Nefs’in aklî yönüne ve sonsuzluğuna yönelik vurguda önemli bir terim olarak kullanılmıştır. (Plotinus, *The Enneads*, 4.4.39; 3.2.2; 3.8.8-9) Corrigan’a göre de, Plotinus, kavrama genelde İskender Afrodisi’nin yüklediği anlam üzerinden mana vermeyi uygun görmüştür. Buna göre logos/kelime; maddeyi dışarıdan düzenleyen, şekillendiren ve maddeye biçim veren ilke anlamında kullanılmıştır. (Corrigan, *a.g.e.*, s. 113-115) Bunların yanı sıra, kavram, Plotinus felsefesinde ‘tanımlama’ (definition) ve ‘konuşma’ (speech) anlam alanlarına da sahiptir. (Plotinus, *The Enneads*, 1.2.3) Plotinus felsefesi ekseninde ortaya konmuş bu izahat arasından logos’a nihai anlamını vermeye çalışan Armstrong, kavramı en genel anlamıyla “Rasyonel biçimde şekillendiren ilke” olarak tanımlamıştır. Stoiklere göre de, logos, “Evrendeki her bir şeye etki eden, dölennmiş organizmaları geliştiren ve cevherî niteliğe sahip rasyonel düzen ilkesi’dir.” (Corrigan, *a.g.e.*, s. 113-115) *Esûlûciya*’da ise bu kavram; “fail kelime, kelime-i feaale, kelime’ül fevail” gibi kalıplarla yukarıda belirtilen anlamlar çerçevesinde kullanılmıştır. (*Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 97; Dokuzuncu Mîmer, s. 124; Onuncu Mîmer, s. 144).
- <sup>37</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Sekizinci Bölüm, s. 188.
- <sup>38</sup> Esasında cümle: “Nefs’te olan şey Akıl’da vardır. Akıl’da olmayan şey ise, Nefs’te vardır.” şeklindedir. Ancak biz cümlenin daha iyi anlaşılması için yukarıdaki şekliyle tercüme ettik. Akıl’da olmayan şey ikiden fazla olan ‘çokluk’tur. Yani Akıl ikidir. Nefs ise, ikiden çoktur. Dolayısıyla pasajda, Akılın ‘eksikliği’ne yönelik olumsuz bir anlam yoktur.
- <sup>39</sup> Yani müessir suretlerin fiillerinde bir kesinti olmaz. Tesir edilmesi gereken herşey onların etkisi altındadır.
- <sup>40</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Sekizinci Bölüm, s. 188.



- <sup>41</sup> *Bir* açısından ikinci eser Nefs'tir. *Bir*, Akıl ve Nefs hiyerarşisinde Nefs üçüncüdür.
- <sup>42</sup> *Bir* açısından üçüncü, hiyerarşide ise, dördüncü sıradadır.
- <sup>43</sup> Yine *Bir* açısından dördüncü, hiyerarşik yapıda beşincidir. *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin* metinlerine göre, ontolojideki hiyerarşik yapı beş katmanlı bir yapıdır.
- <sup>44</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Sekizinci Bölüm, s. 189.
- <sup>45</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Altıncı Bölüm, s. 187; (Ancak Akıl bu konuda yine de 'eksiktir').
- <sup>46</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Altıncı Bölüm, s. 187; (Yani bilme, aşama aşama; his ise, bir defada gerçekleşmektedir.).
- <sup>47</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, Onuncu Bölüm, s. 190.
- <sup>48</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, On üçüncü Bölüm, s. 194.
- <sup>49</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, On üçüncü Bölüm, s. 194.
- <sup>50</sup> Burada 'şer', hayr kapsamında değerlendirilmektedir ki, Plotinus felsefesinde de buna benzer yaklaşımlar vardır. (bknz. Plotinus, *The Enneads*, 1.8.15;6.7.23).
- <sup>51</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, On üçüncü Bölüm, s. 194.
- <sup>52</sup> *Nusûsun Müteferrikatün li Eflûtin*, On üçüncü Bölüm, s. 194. (Buradan anlaşılana, mevcut olmayanın zıddı olmaz. Esasında O'nun zıddının olmaması mevcut olmasından değil, mübayininin olmamasındandır, yani kendisine benzer bir varlığın bulunmamasındandır.).
- <sup>53</sup> *Esûlûciya* ile ilgili olarak eserin giriş kısmında yer alan tanıtıcı bilgiyi aktarmak faydalı olacaktır. Eserin; "Filozof Aristoteles'in kitabından, Yunanca *Esûlûciya* diye müsemma, ilahiyat üzerine sözler, Sur'lu (Tyre) Porfiryus'un tefsiri, onu Abdülmesih b. Abdullah b. Naim el Himsi Arapçaya nakletti. Ahmed b. el Mu'tasım Billah için Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el Kindi düzenledi." (Bedevi, *Eflutin inde'l Arab*, Mektebetü'n Nehdati'l Mısıriyye, 1955, s. 3) şeklindeki tanıtımından da anlaşılacağı üzere, kitap Aristo'ya, yorum ise, Porfiryus'a atfedilmiştir. Hımsi, eseri Arapçaya çevirmiş; Kindi, edisyon kritiğini yapmıştır. Ancak eserin başında bu şekilde tanıtıcı bilgiler bulunsa da söz konusu bilgilerin doğru olup olmadığı hakkında birçok tartışma yapılmış, özellikle eserin yazarı konusunda ciddi tereddütler oluşmuştur. Bu çerçevede, eserin kime ait olduğu, kim tarafından kaleme alındığı hususları günümüzde hâla belirsizliğini korumaktadır. Buna göre, içerik olarak Neoplatonik özellikler barındıran eserin -aşağıda görüleceği üzere- muhteviyat açısından bütünüyle Aristo'ya atfedilmesi mümkün görünmemektedir. Bu kapsamda yapılan çalışmalarda, eserin Aristo felsefesinden ziyade Plonitus felsefesine ait olduğu, hatta Plotinus'un *Enneadlar* kitabının IV-VI bölümlerinin özeti olduğu kanaati ağırlıklı görüş olarak belirtilmektedir. (Cahit Şenel, "Yeni Eflatunculuk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, c.43, s. 425.). Ancak eseri bütünüyle Plotinus'a nispet etmek de mümkün değildir. (bknz. Mehmet Murat Karakaya, *Aristo'nun Esuluciya Üzerinden Farabi'ye Etkisi*, basılmamış doktora tezi, 2016, s. 24).



# الصلاة ومعانيها في القرآن الكريم

## Kur'an-ı Kerimdeki Manaları ile "Salât" Sözcüğü

حسن عكريش / Hasan AKREŞ\*

Öz Kur'an'da salât kelimesinin çeşitli kullanımları bulunmakta ve bu kullanımlardan her biri kendi içinde birçok gizem içermektedir. Allah-u Teala önemine binaen, salât kelimesini Kur'an'da yüz dolayında ayette zikretmiştir. Bunun yanı sıra salâttan, farklı anlamları ile bahseden onlarca ayet vardır. İnsanlar genellikle bu kelimenin farklı anlamlarını bilmemektedir. Bazen bu kelimeyi kendilerine göre yorumlarken bazen de bu kelimenin işaret ettiği anlama dair hiçbir bilgiye sahip olmadıkları görülmektedir. Biz bu makalede Salât kelimesinin işaret ettiği anlamları çeşitli tefsir ve hadis kitapları ile klasik sözlükler aracılığıyla ortaya koymaya çalıştık. Bu makalede Salât'ın Kur'an-ı Kerim'de kullanılan 17 farklı anlamına ulaştık. Bunun yanı sıra Salât'ın dil ve anlam açısından nereden geldiğini ele almaya çalıştık.

**Anahtar kelimeler:** Salât, dua, rahmet, mağfiret, İslam.

### *The Word Salah in Quran*

**Abstract** The word prayer in the holy quran have many secrets that the human is unable to understand or explain it, and because of the importance of the praying the god has mentioned it in about 100 verse and there is tens of verses that mentions different meanings of praying. We fined that the general of people did not know the secrets that found in this word . some times they interpret this world according to their whims and sometimes they did not know the real meanings of it. İn this article we try to highlights the method of quran to explain this word and access to the secrets of prayer and purpose and to demonstrate their intended meanings or access to reality through written commentaries and conversations and language dictionaries. We have reached in this article that the word prayer in the Holy Quran have seventeen meaning as well as to address the prayer in the language and terminology and where did this word came from.

**Keywords:** Salah, prayer, benediction, mercy, forgivenesses, Islam.

\* Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, hasan.akres@batman.edu.tr

## المدخل:

الصلاة من العبادات التي أقرتها جميع الشرائع السماوية، وإن اختلفت صور أدائها من شريعة إلى أخرى. قال القرطبي نقلاً عن القشيري: "إن الله تعالى لم يُخل زماناً من شرع، ولم يخل شرعاً من صلاة". (القرطبي، مج ١/١٦٩) ولأهمية لفظ الصلاة فقد ذكر الله تعالى (الصلاة) فيما يقرب من مائة آية وهناك عشرات الآيات تحدثت عن الصلاة بغير لفظها كألفاظ: الإيمان والقرآن والذكر والسجود والتسبيح والحسنات والقنوت، وغيرها من الالفاظ وهي كلها أشارت معنى الصلاة. وقد اختلف العلماء والنحاة في تعريف هذا اللفظ، فقالوا الصلاة: بمعنى الركوع والسجود. وذهب آخرون إلى أن أصل الصلاة هو الدعاء، مأخوذة من صَلَّى يُصَلِّي إذا دعا، (المصدر نفسه، مج ٣/٨٨) ومنه قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ، فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا، فَلْيُصَلِّ، وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا، فَلْيَطْعَمْ» (النيسابوري، دت، مج ٢/١٠٥٤) قال ابن منظور: "قوله (فَلْيُصَلِّ) يَعْنِي فَلْيَدْعُ لِأَرْبَابِ الطَّعَامِ بِالْبِرْكَاتِ وَالْخَيْرِ" (ابن منظور، ٥١٤١٤، مج ١/٤٦٥) وقيل الأصل في الصلاة اللزوم، يقال: قد صَلَّى واصطلى إذا لَزِمَ ومن هذا مَنْ يُصَلِّي فِي النَّارِ أَي يُلْزَمُ النَّارَ. وقالوا أيضًا: إنها من الصَّلَوَيْنِ وهما مُكْتَنِفَا الذَّنْبِ مِنَ النَّاقَةِ وَغَيْرِهَا وَأَوَّلُ مَوْصِلِ الْفَخْذَيْنِ مِنَ الْإِنْسَانِ فَكَانَتْهُمَا فِي الْحَقِيقَةِ مُكْتَنِفَا الْعُصْعُصِ. (المصدر نفسه، ٥١٤١٤، مج ١/٤٦٥) وقال البعض إنها كلمة عبرانية أصلها (صلوتا) وهي كنائس اليهود، وقيل بيت لأهل الكتاب يصلون فيه، وقيل مواضع صلوات الصابئين. (المصدر نفسه، ١٤١٤هـ، مج ١/٤٦٦) وفي التنزيل العزيز: {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَّيْتُمْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا}. (الحج: ٤٠)

## ١. معاني لفظ الصلاة في القرآن الكريم

لفظ (الصلاة) ورد في القرآن الكريم في نحو مائة موضع؛ ف جاء اسماً في نحو خمسة وثمانين موضعاً، كقوله سبحانه: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ}، (البقرة:٣) وجاء فعلاً في نحو خمسة عشر موضعاً، كقوله تعالى: {فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى} . (القيامة:٣١)

لم يقصر القرآن الكريم إطلاق لفظ (الصلاة) على الصلوات الخمس المفروضة بل أطلقه عليها وعلى غيرها. كما لم يقصر القرآن الكريم التعبير عن الصلوات الخمس على لفظ (الصلاة) وحدها بل عبّر عنها بألفاظ أخرى. ومن معاني لفظ (الصلاة) في القرآن الكريم:

### ١,١. الصلوات الخمس

وردت آيات كثيرة تشير إلى معنى (الصلوات الخمس) ومنها قوله تعالى {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذَكَرَى لِلذَّاكِرِينَ} (هود: ١١٤) وقوله تعالى: {الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ}، (الحج:٣٥) حيث جاء في تفسيرها "وبشر المقيمين للصلوات الخمس بوضوئها وركوعها وسجودها وما يجب فيها من مواقيتها". (الأندلسي، ٢٠٠١م، مج٦/٣٤٢) وكذلك في قوله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} (البقرة:٣) قال ابن العربي: "يقيمون الصلوات الخمس". (ابن العربي، مج١/١٩١) قال تعالى: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ} . (المائدة:٥٥)

## ٢,١. الدعاء والاستغفار

قال تعالى {وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ} (التوبة: ١٠٣) أي أدع لهم بالمغفرة والرحمة، قيل إن الصلاة الشرعية إنما سميت صلاة لما فيها من الدعاء، وقال الطبري: "وصلِّ عليهم" أي: ادع لهم بالمغفرة لذنوبهم وأستغفر لهم منها، "إن صلاتك سكن لهم" أي: أن دعائك واستغفارك طمأنينة لهم بأن الله تعالى قد عفا عنهم وقبل توبتهم". (الطبري، ٢٠٠١م مج ١١/١٦) وروي عن عبد الله بن أبي أوفى قال: كان رسول الله ﷺ إذا أتى بصدقة قوم صَلَّى عليهم، فاتاه أبي بصدقته فقال: (اللهم صلِّ على آل أبي أوفى)، (الذهبي، ١٩٨٥م، مج ٣/٤٢٩) وعلى هذا المعنى قوله سبحانه: {الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ}. (غافر: ٧) وأيضاً قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ}. (الأحزاب: ٤٣) قال القرطبي: "وصلاة الملائكة: دعاؤهم للمؤمنين، واستغفارهم لهم. وأيضاً قوله تعالى: {وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سِذْخُلُوهُمْ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ}. (التوبة: ٩٩) فقد جاء عن ابن عباس في قوله " وصلوات الرسول "يعنى استغفار النبي قال البيضاوي: "وسبب صلواته لأنه (ﷺ) كان يدعو للمتصدقين ويستغفر لهم ولذلك سن للمتصدقين عليه أن يدعو للمتصدق عند أخذ". (البيضاوي، دبت، مج ٣/١٦٨)

أما ابن القيم فيرفض ذلك التعريف بقوله: " وقولهم الصلاة من العباد بمعنى الدعاء مشكل من وجوه، أحدها أن الدعاء يكون بالخير والشر والصلاة لا تكون إلا في الخير، والثاني إن دعوت تعدى باللام وصليت لا تعدى إلا ب (على)

ودعا المعدى بـ (على) ليس بمعنى صلى وهذا يدل على أن الصلاة ليست بمعنى الدعاء، والثالث أن فعل الدعاء يقتضي مدعواً ومدعواً له تقول: دعوتُ الله لك بخير، وفعل الصلاة لا يقتضي ذلك لا تقول صليت الله عليك ولا لك فدل على أنه ليس بمعناه فأبي تباين أظهر من هذا؟!". (ابن القيم الجوزية، دت، مج ١/٢٦)

### ٣,١. القراءة

كقوله تعالى: {قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۗ وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا}. (الإسراء: ١١٠) أي لا تجهر بقراءتك فيسمع المشركون فيسيبوا القرآن، وكان الرسول (ﷺ) إذا صلى بأصحابه رفع صوته بالقرآن فكان المشركون إذا سمعوا يسيئون القرآن، وبهذا نزلت الآية الشريفة. (السيوطي، دت، ص ١٤٢) قال البغوي: "أي: بقراءتك فيسمع المشركون فيسيبوا القرآن ولا تخافت بها عن أصحابك فلا تسمعهم". (البغوي، دت، مج ٣/١٤٢)

### ٤,١. الرَّحْمَة

قال تعالى: {أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ} (البقرة: ١٥٧) فإن قلت: إن كان المراد بها رحمة فلم عطف عليها الرحمة مرة أخرى؟ قلت: قال القرطبي في تفسيره: "وكرر الرحمة لما اختلف اللفظ تأكيداً وإشباعاً للمعنى". (القرطبي، ١٩٦٤م، مج ٢/١٧٧) ويقول صاحب تفسير الميزان: " فالصلاة من الله سبحانه انعطاف إلى العبد بالرحمة ومن الملائكة انعطاف إلى الانسان بالتوسط في إيصال الرحمة، ومن المؤمنين رجوع ودعاء بالعبودية وهذا لا ينافي كون الصلاة بنفسها رحمة ومن مصاديقها، فإن الرحمة في القرآن على ما يعطيه التدبر في مواردنا هي العطية المطلقة الإلهية، والموهبة

العامّة الربانية" (الطباطبائي، مج ١/٣٦١)، ومن خلال التحري وجدنا أن العلماء انقسموا إلى قسمين في تفسير هذه الكلمة، فذهب بعضهم إلى أنها بمعنى الرحمة كما ذكرناها، والقسم الآخر يذهب إلى أنها تأتي بمعنى الثناء والمدح.

### ١، ٥. الإسلام

قال تعالى: {فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى} (القيامة: ٣١) فقد دلّت الآية على أنه لم يكن ممن يصلي أي يأتي بهيئتها عن يمينها، وأنه تعالى شرح كيفية عمله فيما يتعلق بأصول الدين وفروعه وفيما يتعلق بديناه. "أمّا ما يتعلق بفروع الدين فهو إنه ما صلى ولكنه تولى وأعرض، وأمّا ما يتعلق بديناه فهو إنه ذهب إلى أهله يتمطى ويتبختر ويختال في مشيته واعلم أن الآية دالة على الكافر الذي يستحق الذم والعقاب بترك الصلاة كما يستحقهما بترك الإيمان" (الرازي، ٢٠٠٠م، مج ٣٠/٢٠٥) إذن دلّت هذه الآية على الوجه الثاني وهو الإسلام؛ لأن أبا جهل لم يوحد الله تعالى "ولا صلى" أي: ولا أسلم؛ إذ لم يكن مسلماً من أهل الصلاة.

### ١، ٦. الدين

قال تعالى: {قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ} (هود: ٨٧) أشارت هذه الآية الكريمة إلى أن قوم شعيب كانوا عبدة أوثان فدعاهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له. (الاندلسي، ٢٠٠١، مج ٥/٢٥٢) لهذا أستوجب العذاب بكفرهم ولم يعذب الله أمة عذاب استئصال إلا بالكفر. قال ابن الجوزي: "المراد (أصلواتك) أي: دينك. وفي ذلك دليل على أنهم لم يكونوا يرونه يعظم شيئاً من الأعمال تعظيم الصلاة. فكان الوجه الثاني للفظ (أصلواتك) تعنى الدين". (ابن الجوزي، ١٤٠٤هـ، مج ٤/١٤٩)



## ٧,١. بيوت الصلاة أو الكنائس

قال تعالى {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا<sup>١</sup> وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ<sup>٢</sup> إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ}. (الحج: ٤٠)

اختلف أهل التأويل في معناه، قيل (صلوات): مصلى الراهب، (مكي، ١٤٠١هـ، ص ٢١٣) وقال الزجاج والحسن هي كنائس اليهود، هي معرب (صلوثا) بالثاء المثناة والقصر وهي بالعبرانية المصلى. (القرطبي، ١٩٦٤م، مج ٧١/١٢-٧٢) وسمي بها تسمية للمحل باسم الحال، (الطباطبائي، د.ت، مج ٣٨٥/١٤) كما أريد بها المسجد فيقول تعالى: {لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ} (النساء: ٤٣)

وقال ابن عباس: "الصلوات: الكنائس... وقال أبو العالية: الصلوات مساجد الصابئين.. وقيل الصوامع للرهبان والبيع للنصارى والصلوات لليهود والمساجد للمسلمين. وقال آخرون: هي مساجد للمسلمين ولأهل الكتاب بالطرق". (القرطبي، ١٩٦٤م، مج ٧١/١٢-٧٢)

## ٨,١. الإسلام

قال تعالى {فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى} (القيامة: ٣١) فقد دلت الآية على أنه لم يكن ممن يصلى أي يأتي بهيئتها فضلاً عما يقيمها. (ابن محمد، د.ت، ص ٢٨٦) وأنه تعال شرح كيفية عمله فيما يتعلق بأصول الدين وبفروعه وفيما يتعلق بديناه، "أما ما يتعلق بفروع الدين فهو إنه ما صلى ولكنه تولى وأعرض وأما ما يتعلق بديناه فهو إنه ذهب إلى أهله يتمطى ويتبختر ويختال في مشيته واعلم أن الآية دالة على الكافر الذي يستحق الذم والعقاب بترك الصلاة كما يستحقها بترك الإيمان"

(الرازي، ٢٠٠٠م، مج ٢٠٥/٣٠) إذن دلت هذه الآية على الوجه الثاني وهو الإسلام؛ لأن أبا جهل لم يوحد الله تعالى "ولا صَلَّى" أي: ولا أسلم؛ إذ لم يكن مسلماً من أهل الصلاة.

### ٩, ١. المغفرة والرحمة

قال تعالى: {هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا}. (الاحزاب: ٤٣) حيث فسرها جمع منا لمفسرين بمعنى المغفرة أي يرحمكم الله وملائكته يستغفرون لكم (البيضاوي، دت، مج ٣٩٨/١)

قال سعيد بن جبیر (الصلوات من الله المغفرة) (بن الجوزي، ١٤٠٤هـ، مج ١٦٣/١) قال تعالى: {أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ} (البقرة: ١٥٧) أي (مغفرة من ربهم). (ابن العماد، دت، ١٠٦) قال البيضاوي: "الصلاة في الأصل الدعاء ومن الله تعالى التزكية والمغفرة وجمعها للتنبيه على كثرتها وتنوعها والمراد بالرحمة اللطف والإحسان". (البيضاوي، دت، مج ٤٣١/١) إذ جاءت هذه الآية لتبين مكانة الإنسان المؤمن الذي إذا إصابته مصيبة قام بالاسترجاع وعن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبتَه وأحسن عقابه». (الطبراني، ١٩٨٣م، مج ٢٥٥/١٢)

وقد ذكر ابن الجوزي في تفسير قوله تعالى: {أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ} (البقرة: ١٥٧) أربعة آراء ومن هذه الآراء "إحداها: أنها رحمة قاله الحسن، والثاني: مغفرة قاله سعيد بن جبیر". (ابن الجوزي، ١٤٠٤هـ، مج ٣٩٨/٦) قال البغوي في تفسير هذه الآية صلوات أي: "الرحمة فإن الصلاة من الله الرحمة ذكرها الله تأكيدا وجميع الصلوات أي: رحمته". (البغوي، دت، مج ١٣١/١) ومن خلال ما تقدم نجد أن الآيات السابقة المباركة دلت في تفسيرها إلى معنى المغفرة والرحمة وهما من وجوه لفظه الصلاة.

وقال تعالى {وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ ۚ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ ۖ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} (التوبة: ٩٩) فقد جاء عن ابن عباس في قوله (وصلوات الرسول) يعني استغفار النبي (عليه الصلاة والسلام). (الطبري، ٢٠٠١م، مج ١١/٦٣٥)

قال البيضاوي "وسبب صلواته لأنه (ﷺ) كان يدعو للمتصدقين ويستغفر لهم ولذلك سن للمتصدقين عليه أن يدعو للمتصدق عند أخذ صدقته لكن ليس له أن يصلي عليه كما قال (ﷺ) (اللهم صل على آل أبي أوفى) لأنه منصبه فله أن يتفضل به على غيره". (البيضاوي، دبت، مج ٣/١٦٨)

### ١٠٠١. التعظيم

قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}. (الأحزاب: ٥٦)

قال الشيخ محمد حسن النجفي: "إنها بمعنى أعم من الدعاء ينطبق عليها جميعها، كمطلق طلب الخير وإرادته مثلا، وإن كان هو بالنسبة إلى الله عين الفعل، لعدم تخلفه عن الإرادة، فالمراد حينئذ منا الآية (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ) يريدون الخير من الرحمة والبركة والشفاعة والتعظيم وغيرها لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، فيا أيها الذين آمنوا أنتم أيضا أريدوا به كذلك كما يريد الله له". (النجفي، ١٩٨١م، مج ٧/٦)

وذهب جمع من المفسرين أن معنى صلاة الله على نبيه ثناؤه عليه وتعظيمه وصلاة الملائكة وغيرهم عليه طلب ذلك له من الله تعالى والمراد طلب الزيادة لا طلب أصل الصلاة، وقال الحافظ: "وقال الحلبي في الشعب: معنى الصلاة على النبي ﷺ تعظيمه فمعنى قولنا اللهم صلى على محمد عظم محمداً والمراد تعظيمه في الدنيا بإعلاء ذكره وإظهار دينه وإبقاء شريعته وفي الآخرة بإجزال

مَثُوبَتَهُ وَتَشْفِيعَهُ فِي أُمَّتِهِ وَإِبْدَاءَ فَضِيلَتِهِ بِالْمَقَامِ الْمَحْمُودِ وَعَلَى هَذَا فَالْمِرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: " صَلُّوا عَلَيْهِ " ادْعُوا رَبِّكُمْ بِالصَّلَاةِ عَلَيْهِ". (الأهدل، دبت، مج ١/٢٠٠٦)

وَلَا نَرَى مِنَ الْمَنْطِقِ أَنْ يَفْسَرَ مَعْنَى الصَّلَاةِ الدَّعَاءَ لِلرَّسُولِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بِالْمَغْفِرَةِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَكْثَرُ الْمَفْسَرِينَ، لِأَنَّ الرَّسُولَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى دَعَاءِ الْآخَرِينَ بِالْمَغْفِرَةِ لَهُ، بَلِ الْعَكْسُ صَحِيحٌ كَمَا يَقُولُ الْبَارِي عَزَّ وَجَلَّ {وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا} (النساء: ٦٤)

### ١١,١ . صلاة الأمم الماضية

فَرَضَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَلَى جَمِيعِ الْخَلَائِقِ مِنْذُ زَمَنِ آدَمَ إِلَى عَصْرِ الرِّسَالَةِ الْمَحْمُودِيَةِ الصَّلَاةَ، حَيْثُ ذَكَرَتْ فِي مَخْتَلَفِ صُورِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بِشَكْلِ مَفْصَلٍ أَوْ مَجْمَلٍ مُتَحَدِّثَةٍ عَنْ قِصَّةِ نَبِيِّ مَرْسَلٍ أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالصَّلَاةِ فَحَقَّقَ ذَلِكَ النَّبِيُّ مَا أَرَادَ اللَّهُ مِنْهُ، وَمِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ:

١. { وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمْ بِمِصْرَ بَيْوتًا وَاجْعَلُوا بَيْوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ } (يونس: ٨٧)
٢. { وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا } (الإسراء: ٥٤-٥٥)
٣. { فَنادتُهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى } (آل عمران: ٣٩)

### ١٢,١ . صلاة الجماعة

قَالَ تَعَالَى { وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوعًا وَعَلْبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ } (المائدة: ٥٨) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: "كَانَ مَنَادِي رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) إِذَا نَادَى بِالصَّلَاةِ

فقام المسلمون إليها قالت اليهود قد قاموا لا قاموا فإذا رأوهم ركعًا وسجدًا استهزأوا بهم وضحكوا منهم" إذ يبين الله سبحانه وتعالى كيفية استهزاء اليهود من صلاة الجماعة والأذان لأنهم يدركون معنى صلاة الجماعة وما لها من تأثير على النفس الإنسانية من الداخل وبما أنهم من أتباع الشيطان فلا غرابة من موقفهم هذا. (الألوسي، دبت، مج ٦/١٧٢)

### ١٣,١ . صلاة المنافقين

قال تعالى {فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ} (الماعون: ٤-٥) فثبت أن السهو في الصلاة من أفعال المؤمن والسهو عن الصلاة من أفعال الكافر المنافق أي لا يلتزمون بأوقات صلواتهم وأنه لا يبالي سواء صلى أو لم يصل. (الرازي، ٢٠٠٠م، مج ٣٢/١٠٦)

قال ابن الجبوري: "نزلت هذه في المنافقين الذين يرجون لصلاتهم ثوابًا ولا يخافون على تركها عقابًا فإن كانوا مع النبي (ﷺ) صلوا رياء، وإن لم يكونوا معه لم يصلوا فذلك قوله تعالى {الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ}" (ابن الجوزي، ١٤٠٤هـ، مج ٤/٢٤٤)

### ١٤,١ . صلاة الخوف

قد بين الله سبحانه وتعالى في صلاة المسافرين مشروعية القصر في السفر وحال الخوف. ثم جاءت آيات بعدها تبين كيفية صلاة الخوف وموضحة لها. قال تعالى: { وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا جَدْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ } (النساء: ١٠٢) فقد ذكر الطبري سبب نزول هذه الآية قال: "كنا مع رسول الله (ﷺ) بعسفان فاستقبلنا المشركون عليهم خالد بن الوليد وهو بيننا وبين القبلة فصلى بنا النبي (ﷺ) الظهر فقالوا قد كانوا على

حال لو أصبنا غرتهم قال ثم قالوا تأتي الآن عليهم صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم وأنفسهم، قال فنزل جبرئيل (ع) بهذه الآية بين الظهر والعصر {وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة} " إذن عبّرت هذه الآية عن الوجه الآخر لمعنى الصلاة وهي صلاة الخوف. (السيوطي، دبت، مج ٢/٦٥٩)

### ١٥,١ . صلاة الجنّزة

قال تعالى: {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ ۗ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَأْتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ} (التوبة: ٨٤)

عن ابن عمر قال: (لما توفى عبد الله بن أبي جاء ابنه إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه فأعطاه ثم سأله أن يصلي عليه فقام عمر بن الخطاب فأخذ بثوبه فقال يا رسول الله أتصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي على المنافقين قال إنما خيرني الله فقال {أستغفر لهم أو لا تستغفر لهم .....} وسأزيده على السبعين فقال إنه منافق فصلى عليه فأنزل الله {ولا تصل على أحد ...}. (السيوطي، دبت، ص ١٢٢) إذن الوجه الثاني للفظ الصلاة كان يشير إلى صلاة الجنّزة. وأن الآية الكريمة نهت الصلاة على المنافقين في حال موتهم.

### ١٦,١ . صلاة الجمعة

قال تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۗ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (الجمعة: ٩) وقد جاء في تفسير القرطبي "إنما سميت جمع لأن الله جمع فيها خلق آدم وقيل، لأن الله تعالى فرغ فيها من خلق كل شيء فاجتمعت فيها المخلوقات، وقيل: لتجتمع الجماعات فيها، وقيل: لاجتماع الناس فيها للصلاة ..... وكان يقال ليوم الجمعة اسم العروبة". (القرطبي، ١٩٦٤م مج ١٨/٩٧)

## ١٧,١ . صلاة العيد

قال تعالى {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ} (الأعلى: ١٤-١٥) وروي عن علي ابن أبي طالب (كرّم الله وجهه) "أنه تصدق بصدقة الفطر وقال: لا أبالي أن أجد في كتابي غيرها لقوله (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ) أي أعطى زكاة الفطر فتوجّه إلى المصلى فصلى صلاة العيد وذكر اسم ربه فكبر تكبيرة الافتتاح". (الزمخشري، دبت، مج٤/٧٤٢) وعن أبي العالية نزلت في صدقة الفطر وصلاة العيد. (القرطبي، ١٩٦٤م، مج٢٠/٢١)

## الخاتمة

لفظة الصلاة في القرآن الكريم لها من الأسرار ما يعجز الإنسان الوقوف عندها أو معرفة المعاني المقصودة منها ولذا فإن هذه المقالة حاولت أن تساعد على توسيع دلالات الآيات القرآنية ومضامينها وإضافة الأبعاد والمعاني الجديدة إليها، وإبراز منهج القرآن الواضح في لفظة الصلاة والوصول إلى اسرار الصلاة ومقاصدها وإثبات أن الكون كله في خضوع دائم وعبادة مستمرة. وتوصلنا من خلال هذه المقالة إلى أنّ لفظة الصلاة في القرآن الكريم سبعة عشر معنى فضلا عن التطرق إلى الصلاة في اللغة والاصطلاح ومن أين أتت هذه اللفظة.

## المصادر والمراجع

- ١ . القرآن الكريم
- ٢ . ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي بن محمد ت٥٩٧، زاد المسير في علم التفسير، ط٣، المكتب الإسلامي-بيروت - ١٤٠٤هـ.

٣. ابن العربي، أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، ديت،
٤. ابن العماد محمد بن محمد بن علي البلبيسي القاهري، كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر، تح: فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، ديت.
٥. ابن منظور محمد بن مكرم الأفرريقي المصري ت٧١١، لسان العرب، دار صادر- بيروت، ١٤١٤هـ.
٦. أبي حيان محمد بن يوسف الشهير الأندلسي ت٧٤٥، تفسير البحر المحيط، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط١، دار الكتب العلمية-لبنان/بيروت، ٢٠٠١م.
٧. الأهدل أحمد بن يوسف بن محمد، تنبيه المؤمن الأواه بفضائل لا إله إلا الله، دار طوق النجاة. ديت.
٨. البغدادي العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي ت١٢٧٠، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ديت.
٩. البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي، تح: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة-بيروت، ديت.
١٠. البيضاوي ناصر الدين أبوسعيد أو أبو الخير عبد الله بن أبي القاسم ت٦٩١، تفسير البيضاوي، دار الفكر-بيروت، ديت.
١١. الخوارزمي أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ت٥٣٨، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ديت.
١٢. السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد أبو الفضل، لباب النقول في بيان أسباب النزول، دار إحياء العلوم - بيروت، ديت.
١٣. الشافعي فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي ت٦٠٦، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ط١، دار الكتب العلمية-بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٤. الطباطبائي السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ديت.



١٥. الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢، مكتبة الزهراء - الموصل، ١٩٨٣ م.
١٦. الطبري، عبد الله بن عبد المحسن التركي محمد بن جرير، تفسير الطبري، دار هجر للطباعة والنشر، ٢٠٠١ م.
١٧. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ت ٦٧١، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب - القاهرة، ١٩٦٤ م.
١٨. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، تح: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ م.
١٩. القيسي أبو محمد مكي بن أبي طالب، العمدة في غريب القرآن، تح: يوسف المرعشلي، ط ١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠١ هـ.
٢٠. النجفي الشيخ محمد حسن النجفي الاصفهاني العاملي، جواهر الكلام، بيروت لبنان، ط ٧، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١ م.
٢١. النيسابوري مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، د.ت.



# Arap Dilinde Ezdad Kavramı

Zeynep ARKAN\*

**Öz** Ezdadın anlamı, birbirinin zıddı olan iki kelime için aynı sözcüğün kullanılmasıdır. Bu konu, hicri ikinci asrın sonlarından itibaren, Arap dilinin gelişim sürecinde, dilbilimciler tarafından en fazla tartışılan konulardan birisidir. Bu çalışmada önce, Ezdad'ın tanımı yapılacak, ardından bu kavramı kabul eden ve etmeyenlerin görüşleri, bu olgunun ortaya çıkış nedenleri ve konu ile ilgili eserler ele alınacaktır. Çalışmanın sonunda Ezdad olma şartları üzerinde durulacak ve konuya ilişkin değerlendirme sunulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Ezdâd, zıt anlamlılık, semantik bilimi, çok anlamlılık.

## *Addad in Arabic Philology*

**Abstract** Addad or contronym's mean is to use two words interchangeably for the same word. In Arabic Language's development process, this issue has been one of the most argued issues by linguists, by the end of the second century. The definition of Addad will be discussed at the beginning of this study. Afterward, this article will be focused on the reasons for taking place, the ideas and works of Arab linguists who accept and reject the concept of Addad. At the end of the study, the essentials of a word to be Addad and the evaluation of the issue's will be explained and discussed.

**Keywords:** Addad, antonyms, semantics, polysemy.

---

\* Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Arapça Öğretmenliği Doktora Öğrencisi  
arkanzeynep@hotmail.com

## Arap Dilinde Ezdad Kavramı

Her dile yeni giren herhangi bir kelime ilk kullanıldığı zaman, o kelimenin ifade ettiği duygu, his, olay ya da kavramın, o dilde karşılığı olan bir ses bileşimi bulunmaktadır. Her bir kelime tek bir anlama gelir. Bir kelimenin ilk ortaya çıktığı an karşılık bulduğu asıl anlama *temel anlam* denir.<sup>1</sup> Dile ilk girdikleri anda temel anlamda kullanılan kelimeler zamanla başka nesnelere benzemelerinden, yakın olmalarından, zıt ya da ilişki içerisinde olmalarından dolayı başka anlamlar kazanırlar. Kelimelerin zamanla yavaş bir şekilde kazandıkları bu anlama *yan anlam* denir. Asıl anlamı ve yan anlamı olan kelimeler için *çok anlamlı kelimeler* tanımı kullanılır.<sup>2</sup>

Arapça karşılığı “ Müşterek Lafızlar” (المشترك اللفظي) olan bu kelimeler hakikat ya da mecaz yoluyla birden çok anlama gelen kelimelerdir. Meselâ, müşterek bir lafız olan “عين” sözcüğü; göz, pınar, mahiyet, bizzat kendisi, casus gibi anlamlara gelir. “عين” kelimesinin bu anlamlardan hangisine delâlet ettiği, cümlenin gelişinden veya dış bir karineden (delilden) anlaşılır.<sup>3</sup> Bir kelimenin anlamlarının gerçek olmaları gerekir. Kinaye ya da mecaz olursa müşterek lafız kabul edilmez.

Ezdâd, polysemy (çok anlamlı-تعدد) veya homonymy (eşsesli-الاشتراك اللفظي) gibi müşterek lafız çeşitlerindedir. Birden fazla mana içermeleri yönünden müşterek lafızlara benzerler, ancak; ezdâddan kabul edilen kelimeler sadece iki karşıt mana içerip, ikiden fazla mana içermezler.<sup>4</sup>

Bir çok dilbilimciye göre ezdad, eş sesli, lafızları aynı, anlamları farklı ya da iki ya da daha fazla anlamı olan kelimeler demek olan müşterek lafızlardandır ancak ayrı bir sınıfını teşkil etmektedir. Zira ezdadın birbirine zıt iki anlamı vardır. Arapça tarihinde zıt anlamlı lafızları toplayan ve zıtlık (tezâd) olgusundan bahseden ilk eseri telif eden Kutrub da bu noktadan yaklaşımla ezdadı müşterek lafızlardan saymıştır. Bu alanda yazan diğer müellifler de konuyu aynı taksimata dahil etmişlerdir.

Konu hakkında ayrıntılı bir sözlük hazırlayan Antonious Butrus’a göre de ezdad kavramı müşterek lafızlardandır. O yüzden ezdad kelimesinin tanımı yapılmadan önce, ortak lafızların bilinmesi gerekir. Zıt iki anlamı olan kelimelerdir. Örneğin; (مولى) Kelimesi hem efendi hem de köle anlamına gelir. Yine (حميم) kelimesi hem sıcaklığa hem de soğukluğa işaret eder. Her müşterek lafız ezdad değildir ancak her ezdad müşterek lafızlardandır.<sup>5</sup>

Kategorik olarak ise müşterek lafızlar konusunda değil, kelimelerin çeşitli yöntemlerle tasnif edildiği sözlükler grubunda yer alan Ezdad kavramı (ضد) kelimesinin çoğuludur (أضداد). “Karşıt, tezat” manalarına gelir. Arap dilcilerin iki

karşıt manayı içeren lafızlara vermiş olduğu bir terimdir. Bu konuda en çok verilen örnek (بيع) kelimesidir. Hem “*satmak*” hem de “*satın almak*” manalarına gelir. Diğer taraftan satın almak anlamında kullanılan (شراء = اشتراء) kelimesi de “*satmak*” anlamına gelir.<sup>6</sup> Aynı kelime iki zıt eylem için kullanılmıştır.

Ebu Tayyib el-Luğavî Kitâbu'l-‘Ezdâd fî Kelâmi'l-‘Arab adlı eserinde (أضداد) kelimesinin (ضد) 'in çoğulu olduğunu ifade eder ve bir şeyin zıt olmasının anlama kattığı olumsuzluğu belirtir. Örnek olarak beyaz-siyah, cömert-cimri gibi kelimeleri verir. Olaya başka bir noktadan yaklaşarak, her ihtilafın zıt olmayı göstermediğini de açıklar. Örneğin kuvvet ve cehalet kelimeleri anlam olarak bir ihtilaf içerseler de zıtlık içermezler. Zira kuvvetin zıttı zayıf, cehaletin zıttı ise ilimdir. Anlam olarak farklı ama zıt değildirlir.<sup>7</sup> Anlam olarak zıt olmaya en güzel örnek hem siyah hem beyaz anlamına gelen (الجون) kelimesidir. Siyah anlamının (كز'ât) kabilesinde kullanılması daha fazla olsa da beyaz anlamında kullanılışı da yaygındır. Yine aynı kitabında el-Luğavî buna örnek olarak şu beyite de yer vermektedir:<sup>8</sup>

- والدهر لا يبقي على حدثائه جون السراة له جداند أربع

Zamanın musibetlerinin önünde dört yavrusu olan siyah sırtlı yaban eşiği bile duramaz. (Uzun bir ömrü olduğu bilinen yaban eşiği bile zamana yenik düşer.) Kelime burada, siyah anlamında kullanılmıştır.

Arapçada zıt anlamlı kelimelere örnek olarak es-Suyûtî Lebîd'in şu beytini örnek olarak verir:

- كل شيء ما خلا الموت جلاو الفتيسعى ويلهيه الأمل

“Arzular kendisini oyaladığı halde, kendisine doğru koştuğu ölümden başka her şey önemsizdir.”

Bu beyitte yer alan (جلال) kelimesi, “küçük”, “önemsiz” anlamlarında kullanılmıştır. Burada kelimenin zıddı olan “büyük”, “önemli” gibi bir anlam vermek mümkün değildir. Zira o zaman anlam “ölümden başka her şey büyüktür” olur ve ölüm gibi büyük bir olay basite indirgenmiş olur. Şairin başka bir şiirinde bu kelimeye “büyük” anlamı verdiği görülmektedir:

- قومي هم قتلوا أميم أخيفإذا رميت يصيبني سهمي
- فلئن عفوت لأعفون جلا ولئن سطوت لأوهنن عظمي

Kavmim, kardeşim Ümeym'i öldürdüğünde ben okumu atsaydım bana isabet ederdi.”

“Şayet affedersem bu affım büyük olurdu, eğer kızsaydım o da basit olurdu.”

Bu beyitte ise (جلال) kelimesi “büyük”, “önemli” anlamlarında kullanılmıştır.

Şair burada eğer bağışlarsa bunun çok büyük olacağını belirtiyor. Zira küçük bir suç affetmekle öğrenülmez.<sup>9</sup>

Bu konuda eser telif edenler arasında el- Luğavî ezdadı müşterek lafızlardan kabul etmekle birlikte onu tek başına ele almış, belirli sınırlar çizerek temellerini atmıştır.

Ezdat kavramı garib bir dil olgusu olarak, üzerinde durulmaya erken dönemde başlanan bir konudur. Zira bir kelimenin aynı anda iki zıt anlama gelmesi durumu karışıklık ve yanlış anlaşılmalara neden olabilir. Bu nedenle kelimele- rin böylesi anlam çokluğu dilbilimcileri meşgul etmiş, sayılarını belirtmişler, tasnif etmişler, delilleri göstermişler ve zıtlıkların nedenini ifade etmişlerdir. Buçalışmalar, Şu'ubilerin<sup>10</sup> karışıklık ve muğlaklık içerdiği gerekçesiyle lekele- dikleri Arapçayı temize çıkarmak adına yapılmıştır. İlk eseri telif eden Kurtub ve el-Enbarî'nin böylesi bir hedefi vardır. Bunun yanı sıra Kuran-ı Kerîm de var olan anlamların açıklanması da önem taşımıştır. Ezdat müelliflerinden biri olan Sicistânî'nin bu konuyla ilgili kitap telif etmesindeki öncelikli sebe- bin Kuranın manalarının açıklanması olduğu belirtilmiştir.<sup>11</sup>

Filoloji alanında yazdığı eserlerinde irabvs. gibi konulardan bahsederken ez- dad'ı da ele alan ve konuyu eş anlamlılar kategorisinde değerlendiren Corci Zeydan'a göre ezdat, garip bir olgu değil, Arap dilinin özelliklerindedir. Bu dilde ezdat sayılan yüzlerce kelime vardır ve bu kelimelerden her birinin zıt iki anlamı bulunmaktadır.<sup>12</sup>

Müşterek lafızların bile varlığını kabul etmeyen İbn Durustevyh gibi dilbi- limcilerin olduğu sahada, ezdat'ı kabul eden ve etmeyen dilciler bulunmak- tadır. Müşterek lafızların varlığını inkâr eden İbn Durustevyh'e göre eğer bir kelime iki farklı anlama geliyorsa ya da zıt anlamı varsa, bu kelime cümleyi anlaşılır hale getirmekten çok, genel bir mana katar. Bu lafızları kabul etme- yenlere göre; kelimelerin ancak gerçek bir anlamı vardır. Diğer kullanımları mecaz amaçlıdır.<sup>13</sup>

Modern dilbilimcilerden olan ve ezdat hakkında kitap telif etmiş olan Mu- hammet Hüseyin Âlu Yasmine göre bir şeyin savunulması için önce inkârı, inkâr- ı içine önce ortaya atılması gerekmektedir. Bu bakış açısıyla konuyu değér- lendirmiş ve ilk ezdat müelliflerini "kabul edenler" diye kategorize ve tasnif etmiştir.<sup>14</sup> Bu kavramı kabul edenler, onu dilin orijinalinde var olan güzelliği olarak görmüşlerdir.

Genel olarak Arap Dilbilimcilerin çoğu ezdat'ı kabul etmiştir. Aralarındaki görüş farklılıkları daha çok lafızların ezdat olarak kabul edilmeleri ve buna bağılı olarak ortaya atılan kelime sayılarında gözlenmektedir. Ezdat tasnifinde

yöntem farklılıkları da vardır. Ayrıca ezdad kavramının sınırları hususunda da görüş ayrılığına düşmektedirler. Zira bazı alimler sınırı geniş tutmakta ve tutucu davranmamakta, bazıları ise sınırı oldukça dar tutup çok az bir kısmı dışında ezdadların çoğunu reddetmektedirler. İbnu'l- Enbârî ve Ebu't- Tayyib el- Luğavî, es-Sağânî, Kutrub, gibi alimler bu grupta zikredilebilir. Eserlerinde 300 den fazla kelime mevcuttur. Genelde lehçe farklılıklarından dolayı zıt anlamı olan kelimeleri ezdad kapsamına almayan dilcileri de sınırları dar tutanlar başlığında toplanabilir. İbn Dureyd, Ebû Ali el- Kalîve es-Se'alîbî (ezdada özel bir yer ayırdığı kitabında 8 kelimeye yer vermiştir) örnek olarak zikredilebilir. Alman müsteşrik Friedrich Giese ezdad konusunda yazdığı 1894 yılında yayınlanmış eserinde sadece 22 kelime kaydetmiştir. Ancak dönemini sadece cahiliye olarak sınırlandırdığı için -İslâm ve Emevî-Abbasî dönemleri ayet, hadis ve şiirlerinden mahrum bir şekilde- tespit ettiği kelimelerin sayısının bu kadar az olması mümkündür. O döneme ait kaynakların azlığı da önemli bir nedendir. İki grubun tespit ettikleri kelime sayısına dayanarak 90-170 arası kelimeye yer verenlere de orta yolu tercih edenler denilebilir. Bu başlık altında el-Asmâ'î, et-Tevezzî, İbnu's-Sikkât, es-Sicistânî, İbn Sîde, es-Suyutî gibi alimler zikredilebilir. Aslında eserlerinde verdikleri kelime sayılarıyla bu tasniflerin yapılması çok isabetli değildir. Zira sayılardaki farklılıklar onların sayıları dikkate alarak yürüttükleri bir çalışmanın sonucu değildir. Ancak yine de her müellifin takip ettiği metot ve bunu sonucu ortaya koyduğu görüşüne bağlı olarak sunduğu kelimeler ve sayıları gösterge olma niteliği taşır. Dolayısıyla taksimata sayılar noktasından, bu bakış açısıyla bakmak daha doğru olacaktır.<sup>15</sup>

Ezdad olarak tasnif ettikleri kelimeleri ister geniş, ister dar ya da orta yolu tercih ederek bir eserde telif etmiş dilbilimciler ve eserleri kronolojik olarak şöyle sıralanabilir:<sup>16</sup>

1) Kitâbu'l-Ezdâd: Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenir (206/821) (Eserde 220 kelimeye yer vermiştir. Bu kelimeleri 55 ayet ve 197 şiirle desteklemiştir.)<sup>17</sup>

2) Kitâbu'l-Ezdâd: el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (207/822)

Günümüze kadar ulaşamamıştır.

3) Kitâbu'l-Ezdâd: Ebû Ubeyde Ma'mar b. el-Müsenna (210/ 825)

Günümüze kadar ulaşamamıştır.

4) Kitâbu'l-Ezdâd: el-Asmâ'î, Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Kureyb (216/831)

Müsteşrik August Haffner tarafından tahkik edilmiş, "Selâsetu Kutub fi'l-Ezdâd" ismiyle neşredilmiştir.

- 5) Kitâbu'l-Ezdâd: Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (224/838)
  - 6) Kitâbu'l-Ezdâd: et-Tevvezî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed (233/874)
  - 7) Kitâbu'l-Ezdâd : İbnu's-Sikkît, Ebû Yusuf Ya'kub b. İshâk (244/858)
  - 8) Kitâbu'l-Maklûb Lafzuhu fî Kelâmi'l-Arab ve'l-Muzal an Cihetihi ve'l-Ezdâd: es-Sicistânî, Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed (255/868)
  - 9) Kitâbu'l-Ezdâd: İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim (276/889)
  - 10) Kitâbu'l-Ezdâd: İbnu Zekvân, Ebû Ali Asel (Müber-red'in (285/899) çağdaşı)
  - 11) Kitâbu'l-Ezdâd: Sa'leb, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ (291/904)
  - 12) Kitâbu'l-Ezdâd: İbnul-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım (328/939)
- Zamanına kadar ezdâdla ilgili telif edilen eserlerdeki kelimeleri bir araya getirdiği için bu konuda zengin bir kaynaktır.
- 13) İbtâlu'l-Ezdâd: İbn Durusteveyh, Ebu Muhammed Abdullah b. Ca'fer b. Muhammed (347/958)
- Arap dilinde ezdâdın olmadığına dair yazılan bir kitaptır ve günümüze kadar ulaşmamıştır.
- 14) Kitâbu'l-Ezdâd fî Kelâmi'l-Arab: Ebu't-Tayyib el-Lugavî, Abdolvâhid b. Ali (351/962)
- Eserin yazımında alfabetik sıra gözetilmiştir.
- 15) el-Hurûf mine'l-Usûl fî'l-Ezdâd: el-Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr (370/980)
- Eser günümüze kadar ulaşmamıştır.
- 16) Kitâbu'l-Ezdâd: İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya er-Râzî (395/1004)
  - 17) Bâbu'l-Ezdâd fî Fıkhî'l-Luga: es-Seâlibî, Ebû Mansur Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil (429/1038)
  - 18) el-Ezdâd fî'l-Luga: İbnu'd-Dehhân, Saîd b. el-Mübârek b. Ali b. Abdillâh (569/1173)
  - 19) el-Ezdâd: el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed (577/1181)



20) el-Ezdâd: es-Sagâni, Ebu'l-Fadâil el-Hasan b. Muhammed (650/1252)

Alfabetik sıra dikkate alınmıştır.

21) el-Ezdâd: el-Atâikî, Abdurrahman b. Muhammed b. İbrahim (790/1388)

22) el-Ezdâd: el-Medenî, Muhammed b. Ahmed b. Şerâfiddîn (904/1499)

23) Risâletü'l-Ezdâd: el-Munşî, Muhammed Cemâluddîn b. Bedriddîn (1001/1591)

Kelimeler harf sırasına göre düzenlenmiştir.

24) Muhtasarı Kitâbi'l-Ezdâd: Takıyyuddîn Abdulkâdir et-Temimî (1005/1597)

İbnu'l-Enbârî'nin "Kitabu'l-Ezdâd" adlı eserinin özetidir.

25) Tertîbu Muhtasarı Kitâbi'l-Ezdâd: el-Mısırî, Hasan b. Takıy-yuddîn Abdulkâdir et-Temimî

Takıyyuddîn Abdülkâdir et-Temimî el-Mısırî'nin oğludur. Babasının yazdığı eseri alfabetik sıraya koymuştur.

26) Devraku'l-Endâd fî Esmâi'l-Ezdâd: Abdu'l-Hâdi Necâ b. Rıdvân el-Mısırî el-Ebyârî (1305/1888)

27) er-Revnak ale'd-Devrak: Abdu'l-Hâdi Necâ b. Rıdvân el-Mısırî el-Ebyârî

Yazarın "Devraku'l-Endâd fî Esmâi'l-Ezdâd" adlı eserindeki manzumların şerhidir.

28) el-Ke'su'l-Muravvak ale'd-Devrak: el-Halîcî, Ahmed b. Ahmed b. İsmail el-Halvânî (1308/1891)

el-Ebyârî'nin "Devraku'l-Endâd fî Esmâi'l-Ezdâd" adlı eserinin şerhidir.

29) Kitâbu'l-Ezdâd: et-Tenkâbunî, Muhammed b. Suleyman b. Muhammed (1320/1902'den önce)

30) Risâle fî Zikri Ba'di'l-Elfâzi'l-Mustâmele fî'd-Dıddeyn el-Mevcûde fî'l-Kâmûs: Abdullah b. Muhammed

31) Risale fî beyani'l- Ezdâd : Hayalizade

31) Munebbihu'r-Rukkâd fî Zikri Cümle mine'l-Ezdâd: Müellifi belli değil.

32) et-Tezâd fî Dav'i'l-Luğâti's-Sâmiye: Ribhî Kemâl

33) el-Ezdâd fî'l-Luga: Muhammed Âlu Yâsîn

Kutrub, e-Asmâi, İbnu's-Sikkît ve Sicistânî'nin eserleri arasında metot ba-

kımından farklılıklar bulunmamaktadır. Kitapların tertibinde her hangi bir kural yoktur. Bir kelime bir kitapta başta, diğer kitapta sonda bulunabilir. Bu durum el- Luğâvî'ye kadar devam eder. Ebu't-Tayyib el-Luğâvî ve daha sonra es-Sagâni'nin kelimeleri alfabetik sıraya göre düzenledikleri dikkat çekmektedir. Ancak es-Sagâni'nin eseri son derece özet, deliller kullanılmamış, küçük bir sözlük biçimindedir.<sup>18</sup>

Bu eserlerden Kutrub, el-'Asmâi, Ebû Ubeyd, et-Tevvezî, İbnu's-Sikkît, es-Sâgâni, İbnu'l-Enbârî'ye ait olan Kitabul Ezdâd adlı kitaplar, es-Sicistânî'nin Kitabu'l Maklûb lafzuhu fi Kelâmi'l- Arab ve'l- Muzâl 'an cihetihî adlı kitabı, el-Lûğâvî'nin Kitabu'l Ezdâd fi Kelâmi'l- Arab isimli kitabı, İbnu'd-Dehân'ın el-Ezdâd fi'l-Luğa ve el-Mûnşî'nin Risaletul Ezdâd ve'l Endâd adlı kitapları matbu eserlerdir.<sup>19</sup>

Yine bu eserlerden el-Medenî ve Hayalızade'ye ait Risale fi beyan'il-Ezdâd adlı eserler el yazmasıdır. Listede yer alan el-Ferrâ, Ebû 'Ubeyde, Sa'leb, İbnu'd-Durusteveyh,<sup>20</sup> Ahmet b. Faris<sup>21</sup>'e ait ezdâdla ilgili teliflerin olduğu haberlerine rastlanmış, ancak kitaplar bulunamamıştır. Konu ile ilgili Mansur Fehmi'nin, Abdülfettah Bedevî'nin ve Muharrem Çelebi'nin (DİA) "el-Ez-dad" , G. Weil'in "Addad" ve yine Muharrem Çelebi'nin "Arapçada Ezdad Meselesi (DÜİFD) " başlıklı makaleleri bulunmaktadır. Klasik eserlerden Ebu Ubeyd'in el- Garîbu'l Musannef, İbn Faris'in es- Sahibî, İbn Sîde'nin el- Muhasas, Suyutî'nin el- Muzhîr ve Katip Çelebi'nin Keşfu'z- Zûnûn adlı kitaplarında ezdad kavramından bahsettikleri görülmektedir. Modern eserlerden Corci Zeydân'ın Târihu Adabî'l- Luğatî'l- 'Arabiyye, Mustafa Sadık er- Râfî'i'nin Târihu Adabî'l-'Arab, Bağdatlı Mehmet Fehmî'nin Târihu Edebiyyâtî'l- 'Arabiyye ve Hüseyin Küçükkalay'ın Kuran Dili Arapça başlıklı kitaplarında ezdad konusuna yer verdikleri bilinmektedir. Ezdad üzerine yazılan ilk eserlerin bazılarının tahkikleri yapılmıştır. El-Lûğâvî'nin "Kitabu'l-Ez-dad fi Kelâmi'l- 'Arab adlı eseri İzzet Hasan tarafından, Ebu Ubeyd, Tevvezî ve Münşî'nin ezdad kitapları "Selasetu Nusus fi'l-Ezdâd adıyla M. Hüseyin Âlî Yasin tarafından, Kutrub'un Kitabu'l-Ezdâd adlı kitabı Hanna Haddâd tarafından, Asma'i, Sicistânî ve İbnu's- Sikkît'in ezdâd kitapları August Haffner tarafından ve İbnu'l- Enbârî'nin Kitabu'l-Ezdâd aslı kitabı da M. Ebu'l- Fazl İbrahim tarafından tahkik edilmişlerdir. Konu çerçevesinde yazılmış tezler de vardır. M. Hüseyin Âlî Yasin el-Ezdâd fi'l-Luğâ adında yüksek lisans tezi yazmıştır. Yine tahkikler arasında zikredilen Ubeyd, Tevvezî ve Münşî'nin ezdad kitaplarını "Selasetu Nusus fi'l-Ezdâd adıyla doktora tezi olarak hazırlamıştır.<sup>22</sup>

Ez-dad konusuyla ilgili ülkemizde hazırlanan yakın tarihli tezlere Erkan Avşar'ın "Arap Edebiyatında Azdad Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı

İncelemesi, Selçuk Pekparlatır'ın Ebu't- Tayyib el-Luğavî ve Arap Dilbilimi Açısından Kitâbu'l- Ezdad'ı ve Murat Kaya'nın Ebu Bekir İbnu'l-Enbarî ve el-Ezdâd fi'l- Luğa Adlı Eseri başlıklı tezleri örnek verilebilir.

Arap dilinde ezdad olgusunu kabul edip, bu kelimeleri tespit eden ve bu konuda eserler telif edenlerin yanında çeşitli nedenlerle bu kavramı kabul etmeyenler de vardır. Onlara göre bu kavram; Arapçayı fasih olmaktan uzaklaştırmakta, anlamı kapalı ve muğlak yapmaktadır. Ezdadı kabul edenleri tespit ettikleri kelime sayısına göre sınıflandırırken, kabul etmeyenleri de inkâr nedenlerine göre gruplandırmak mümkündür:

Bu gruplardan ilkini Şu'ubiyye Hareketinin Arapçaya karşı yapmış oldukları saldırılara karşı dili savunmak amaçlı olanlar oluşturmaktadır. Şu'ubiyye Hareketi Arap olmayan ve İslam'ı kabul eden Türk, Fars, Berberî gibi milletlerin, Araplardan üstün olduklarını iddia ettikleri siyasî, fikrî ve edebî hareketin adıdır. Bu saldırılar önce siyasi olarak başlamış, daha sonra Arapçayı eleştirme ve noksanlarını göz önüne serme yoluna gidilmiştir. Ezdad meselesi de bir eksiklik ve zaaf olarak görülüp, dilde kapalılığa ve yanlış anlaşılmaya neden olduğu gerekçesiyle art niyetlerle, bir kusur olarak gördükleri belirtilmektedir.<sup>23</sup>

İkinci grubu, Şerh'ul- Fasîh adlı eserinde ezdadın olmadığını ileri süren İbn Durusteveyh'in başını çektiği, karşı çıkanlar oluşturmaktadır. Bu grup Şu'ubiyye Hareketinin ezdad üzerinden saldırılarına karşı dili korumak için ezdadı inkâr yoluna gitmişlerdir. Bu grubun en meşhuru olan İbn Durusteveyhe göre ezdad; dilin temellerinden olan anlatma ve açıklama görevlerinin yerine getirilmesine engel bir olgudur. Ancak İbn Durusteveyh'in karşılaştığı pek çok ezdad örneğini alıp, zıt anlamlılıklarının sebeplerini açıklaması, aslında onun bu kavramı tamamen ret etmeyip, ezdad olgusunun dilin ilk ortaya çıkışıyla var olduğu görüşünü inkâr ve gerekçesini ispata çalıştığını göstermektedir.<sup>24</sup>

Ezdad olgusunu reddeden üçüncü grup müsteşrik ve modern dilbilimcilerden oluşmaktadır. Bu grubun Şu'ubiyeliler gibi Arapları küçük düşürme çabası yoktur. Böyle bir olgunun dilde olamayacağını farklı bakış açılarıyla ifade etmektedirler. Örneğin Abel, ezdadı bir çelişki olarak görür ve insan aklının bunu çözemeyeceğini savunur. Leguest ezdad kelimelerin tespitinde aşırıya kaçılmasının araştırılmasını ister. Ezdadı en derinden araştıran Redslob ise Arapların ezdad üretmede çok geniş bakış açısı olduğunu, ezdad olmayan kelimelerin çıkarılması gerektiğini belirtir.

Modern Arap dilbilimcilerden de ezdad kavramını kabul etmeyenler vardır. Arap dilinde böyle bir mefhum olmadığını söyleyen Abdülfettah Bedevî ilk olarak zikredilebilir. Bir diğer isim Mansur Fehmi ezdadı red ve kabul etme noktasında orta bir yerededir. Giese gibi 20 civarında kelime olduğu sonucuna

ulaşmıştır. İbrahim es-Sâmarrâî ezdad olan kelimelerden yaklaşık 150 kadar kelimenin ezdaddan olmadığını belirtmiştir.<sup>25</sup>

Ezzad olgusunu kabul etmeyenler kendi bakış açılarını yansıtarak iddialarını ortaya koyarlarken, ezdadın varlığını kabul edenler de varlık nedenleri üzerine görüşler öne sürmüşlerdir. Gerçekte ezdadın varlığının tek sebebinin olmadığını, farklı nedenlerden dolayı oluştuğunu açıklamaktadırlar. Asıl amaçları bu nedenleri belirtmek olmasa da kısaca değindikleri nedenler, modern dilbilimler tarafından derlenmiş ve sınıflandırılmıştır.

Ezzadın ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden biri lehçe farklılıklarıdır. Her ne kadar İbn Dureyd bir kelimenin ezdad olabilmesi için her iki anlamının da aynı kabile içerisinde kullanılmasını şart koşmuş olsa da, aynı kelimenin bir lehçede başka, diğer lehçede başka anlamlarda kullanılması ve sonradan tek kelime, iki zıt anlam olarak birleşmesiyle ezdad oluşmuştur. Bu konuda en sık rastlanılan örnek kelime, Himyer lehçesinde (قعد) anlamında kullanılan ancak Muzâr lehçesinde (قفز) manasına gelen (وئب) fiilidir. Rivayete göre Beni Kilab kabilesinden bir adam Yemen krallarından Zûceden'e elçi olarak gelir. Kralı bulduğu yüksek bir yerde kabul eder. Melik onu görünce (أقعد) anlamında (ئب) der. Kendi lehçesine dayanarak kralın kendisine atlamasını emrettiğini zanneden adam, itaat etmek için atlar ve boynu kırılır. Melik şaşırır ve ne olduğunu sorar. Kelimenin Muzâr lehçesinde "atla" anlamına geldiğini söylediklerinde "Himyer'e gelen lehçesini öğrensin de gelsin der."<sup>26</sup> Bu şekilde farklı lehçelere sahip kabileler fuar, panayır gibi sosyal aktiviteler nedeniyle bir araya geldiklerinde bir çeşit lehçe alış-verişi olmuş ve aynı kelime zıt iki anlamda kullanılır olmuştur.<sup>27</sup> Konuyla ilgili çok kullanılan diğer örnekler şöyledir: Meselâ (السدفة) Temîm'de "karanlık", Kays'ta "aydınlık" anlamına gelir. Benî 'Ukayl'da "yazmak", anlamına gelen (لمق) kelimesi Kays'ta "silmek" manasındadır. Aynı şekilde Hicâzlılarda "taharet" manasında kullanılan (القرء) kelimesi Iraklılarda "hayz" anlamına gelir.<sup>28</sup>

Kelimelerin farklı lehçelerde, farklı anlamlarda olmasından başka dillerden giren yabancı kelimelerin de ezdad oluşumuna sebep olduğu belirtilmektedir. Örneğin ezdad olarak sıklıkla verilen örnek olan (الجون) kelimesi aslında Farsça kökenlidir. Aslı (كون) kelimesidir. Farsçadaki anlamı "renk"tir. Dolayısıyla Arapçada hem siyah hem beyaz olarak kullanımı uygundur.<sup>29</sup>

Lehçe farklılıkları kadar kelimelerin anlam değişmesiyle, zıt iki anlama ortak olarak işaret edecek genel bir anlamının olmasının da ezdadın ortaya çıkmasında önemli bir etken olduğu belirtilmektedir. Orijinalde ifade edilen anlam genişleyip iki zıt manaya tekabül etmektedir. Mesela orijinal anlamında genel olarak "kesilen" anlamına gelen (الصریم) kelimesi, gece ve gündüz zıt anlam-

larıyla kullanılmaktadır. Çünkü her ikisi de birbirlerinden kesilmektedirler. Aynı şekilde (الصارخ) kelimesi de hem yardım isteyen hem de edenin bağırması nedeniyle iki anlamda kullanılmaktadır.<sup>30</sup> Bu konuda el- Luğavî'nin verdiği örnek oldukça açıklayıcıdır. Gecenin gelmesi ve ayrılıp gitmesi anlamlarında kullanılan (عسعس) fiili, aslında karanlığın hafif, ince olması anlamına gelmektedir. Karanlığın ince olması hem gelişte hem gidişte olur. Gece gündüzün, gündüz de gecenin bittiği noktada başladığı için, her ikisi de sanki birbirlerinden kopup ayrılıyorlarmış gibi ilişkilendirilmişlerdir.<sup>31</sup> Bu nedenle bazı müfessirler {والليل إذا عسعس} ayetini iki zıt anlamla tefsir etmişlerdir. "Karanlığa / Aydınlanmaya yüz tuttuğunda geceye andolsun" demişlerdir.<sup>32</sup>

Kelimelerde meydana gelen ses değişikliklerinin de ezdad'ın ortaya çıkmasında önemli bir yeri olduğu belirtilmektedir. Savtî nedenler olarak tanımlanmaktadır. Bazı kelimelerin asıl harflerinde zamanla bazı değişiklikler meydana gelmesi, harflerinden bazılarının hafzedilmesi ya da harf ilavesi gibi değişimler kelimenin yeni bir hüviyet kazanmasına neden olur. Bu yeni hüviyet ile başka bir kelimeye benzeyebilir. Bu kelime onun aksini ifade eden başka bir kelimenin telaffuzuna birleşebilir.<sup>33</sup> Mesela " gizledi" anlamına gelen (أسر) fiili, "açıkladı" anlamına gelen (أشر) fiiline benzerliğinden dolayı "açıkladı" anlamı da taşımaktadır.<sup>34</sup>

Ezdam oluşumunda, toplumsal ve psikolojik nedenler de etkili olmuştur. Kelime bilinen anlamının zıddına mecazî anlamda söylenmiştir. Bu nazar değmesinden korkmak, alay etmek, dalga geçmek ya da iyimserlik nedeniyle yapılmış olabilir. Bu şekilde kelime hem asıl anlamı hem de bu şekilde kullanılan anlamı ile beraber kullanılmaya başlanmıştır. Yılan sokan kimseye, hemen iyileşmesi, durumunu hayra yormak için iyimserlikle için "sağlıklı" anlamına gelen "سليم" denmesi, şişmana zayıf, siyahıye beyaz, boşa dolu denmesi gibi örnekler verilebilir.<sup>35</sup>

Vezin farklılığı da nedenler arasında gösterilmektedir. İsm-i Mef'ul anlamı içeren ism-i fail ya da ism-i fail anlamı taşıyan ism-i mefuller ve de hem fail hem de meful anlamı içeren "فعال = فعيل = فاعول" gibi ve-zinler ve "افتعال" babından olan ecvef/muzaaf fiillerle, "مفاعلة" babından olan muzaaf fiillerin ism-i fail ve ism-i mef'ulleri ezdâddan kabul edilmiştir.<sup>36</sup>

Kitabu'l- Ezdâd fi Kelami'l- 'Arab adlı eserinde el- Luğavî, bu türden lafızlara örnek olarak "الركوب = الأمين = الخائف" kelimelerini örnek olarak vermiştir.<sup>37</sup>

Dilbilimciler tarafından ezdam olgusunun ortaya çıkmasına neden olan etkenlerden gösterilen bir diğer faktör, köklerden biri bir anlama, diğeri başka bir anlama gelen, iki kökten oluşan fiillerdir. Sarfa bağlı neden olarak tanımlanmaktadır. Mesela hem "dağıttı" hem de "topladı" anlamına gelen "شعب" fiili,

“dağıttı” anlamına gelen "شع" fiili ve “topladı” anlamına gelen “عب” fiilinin köklerinden meydana gelmiş ve ezdad olarak nitelendirilmiştir.<sup>38</sup> Kısacası kelime şekil olarak aynı ancak kök olarak farklılaşmaktadır.

Ezddad konusu çerçevesinde temas edilmesi gereken bir nokta İbn Kuteybe’nin lafızlar arası anlam aktarımından bahsederken tanımladığı “Maklûb” kavramıdır. *Bir şeyin kendi sıfatının zıddıyla vasıflandırılmasıdır* şeklinde tarif etmektedir. İbn Kuteybe belagatte bir ifade biçimi olarak tanımladığı bu üsluba, çeşitli amaçlarla başvurulduğunu belirtmektedir. Maklûb sanatının gerekçelerini açıklamakta ve bazı dil alimlerinin, maklûb sanatı yoluyla dilsel esaslara bakmaksızın, Kurandaki bazı ayetleri yanlış yönde te’vil ettiklerini ifade etmektedir.<sup>39</sup> Mâklub terkipler “el-muzâl ‘an cihetihi” şeklinde adlandırılırlar. Hatta Sicistânî diğer ezddad müelliflerinin aksine kitabına Kitâbu’l-Maklûb lafzuhû fi kelâmi’l-‘Arab ve’l-muzâl ‘an cihetihi başlığını seçmiş veezddâdda maklûbun rolünü açık bir şekilde vurgulamıştır.<sup>40</sup>

Belirtilen nedenlere bağlı olarak oluşturduğu öne sürülen bu kavramın “ezddad” olarak kabul edilmesi için bazı şartlar gerekir. Öncelikle kelimenin iki zıt anlama sahip olması gerekir. Bu iki zıt anlam aynı dilde olmalı ve bir kelimedede iki zıt anlam türetilmelidir. Ezddad kabul edilen kelimeler yanlış telaffuz edilen, zıtlığı şüpheli kelimelerden olmamalıdır. Bu olguda bilinmesi gereken en önemli etkenin bağlam olduğuna dikkat edilmelidir. Bağlam olmadığı sürece kelime tek anlamlıdır.<sup>41</sup>

Sonuç olarak, bir kelimenin iki zıt anlama gelmesi anlamına gelen ezddad kavramı, garip bir olgu olarak karşılanmış, dilbilimcilerin bazıları kabul ederken ve bu alanda eserler telif ederlerken bazıları kabul etmemiştir. Kabul etmeyenler bu konunun dilin orijinalinde olmadığını iddia ederken, dili Şuubiyye gibi akımlara karşı koruma adına da inkar yoluna gitmişlerdir. Ezddad kavramının varlığını ayet, hadis ve şiirlerden deliller getirerek ispata çalışan bazı dilciler, bu çabalarını Kuranın daha iyi anlaşılması hedefli yapmışlardır. Bu amaçla çalışırken sınırı oldukça geniş tutanlar olduğu gibi, ezddadı sayı bakımından oldukça az olarak tasnif edenler de olmuştur. Çok fazla olmasa da erken dönemlerden itibaren bu konu dilbilimcilerin dikkatini çekmiştir. Günümüze kadar ortaya konmuş eserlere bakıldığında, çalışmaların yeterli olmadığı dikkat çekmektedir. Tahkik edilen eserlerin ve sınırlı sayıdaki araştırmaların tarihleri oldukça eskidir. Yakın zamanda alanda yazılmış tezler ve bir kaç makale, konunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Modern dilbilimde karşılığı olmayan, modern Arapça öğretiminde gündeme getirilmeyen konunun, anlambilim disiplininde önemli bir yeri olduğu ise aşikârdır.

**Kaynakça**

- Ahmed M. (2003). el-Elfâzu'l-Müştereketu'l-Meânî fi'l-Lugati'l Arabiyye. 07.06.2016 tarihinde www.uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag21/mg adresinden erişildi.
- Aksan, D. (1995). *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK Yayınları.
- Alû Yasin, H. (1974). *el-Ezdâd fi el-Luğat*, Bağdat: Maarif Matbaası.
- Âlu Yâsin, H. (1980). *ed-Dirâsetu'l-Luğaviyye inde'l-Arab ilâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sâlis*. (1.bs.).Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât.
- Âlu Yasin, H. (1996). *Selasetu Nusus fi'l- Ezdâd*.(1. bs.). Bağdat: Alemu'l-Kutub.
- Apak, A. (2010). Şu'ûbiyye İstanbul: DİA, 39.
- Arpa, A. (2011). İbn Kuteybe'nin belâgat ilminin teşekkülüne katkıları.Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1. (2. Yıl. 2. Cilt. 3. Sayı)
- Avşar, Erkan. (2003). *Arap edebiyatında Ezdad hakkında yazılan eserlerin karşılaştırmalı incelemesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul.
- Bilgegil, K. (1989).*Edebiyat bilgi ve teorileri( Belâgat)*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Butrus, A. (2003). *el-Mu'cem el-Mufassal fi el-Ezdâd*, Beyrut: Darul-Kütüb el 'İlmiyye.
- Çelebi, M. (1995).*Ezdâd*. İstanbul: DİA, 12, 47.
- Çelebi, M. (1987). Arapça'da Ezdâd meselesi.*Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (DEÜİFD)*, IV: 46.
- Kutrub, M. (1984). *Kitâbu'l-Ezdâd*(nsr. Hannâ Haddâd). Riyad.
- Işıdan, A. Ve Aldyab, A. (2015). Arap Dilinde Ezdad (Zıt Anlamlılar ) Konusu. International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS). (August special Issue 4).
- İbnu'l- Enbârî. (1987).*Kitabu'l- Ezdâd*. (Tah. Muhammed Ebu'l- Fazl İbrahim)Beyrut: el- Mektebe'l- 'Asliyye.
- Kavak, F. (2012). Arap Dilinde Ezdad Olgusu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (21)*.2, 131-133.
- Kaya, Murat. (2007). *Ebu Bekir İbnu'l-Enbarî ve el-Ezdâd fi'l- Luğa adlı eseri*.Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.Selçuk Üniversitesi. Konya.
- Lugavî, A. (1996). *Kitâbu'l-Ezdâd fi Kelâmi'l-Arab*,(tah. İzzet Hasan)( 2.bs.).Dımaşk: Dâru Talâs li'd-Dirâsât ve't-Terceme ve'n-Neşr.
- Mücahid, A.(1985). *ed-Dilâletu'l- Luğaviyye 'inde'l- Arab*, Ürdün: Dâru'd-Diyâ'.
- Pekparlatır, S.(2013). *Ebu't- Tayyib el-Luğavî ve Arap Dilbilimi Açısından Kitâbu'l- Ezdad*'i. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.Necmettin Erbakan Üniversitesi. Konya.
- Tural, H.(2011).*Arap Dilinde Ezdâd*, İstanbul: Ensar Neşriyat,
- Umar, A. M. (1988).İlmu'd-Delale.(2. Bs.) Kahire: Âlemu'l- Kutub.
- Vâfi, A. A. (1937).*Fıkhul- Luğa*, Kahire: Dâru Nehdati.
- Zeydan, C.*Târihu Âdabi'l-Lugati'l-Arabiyye (I)*.Kâhire: Dâru'l-Hilâl.

**Notlar**

- <sup>1</sup> Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri( Belâgat)* , İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989, s. 128.
- <sup>2</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK Yayınları, 1995, s. 185
- <sup>3</sup> Abdülkerîm Mücahid, *ed-Dilâletu'l- Luğaviyye 'inde'l- Arab*, Ürdün: Dâru'd-diyâ', 1985, s. 112.

- <sup>4</sup> Ahmed Muhammed, “el-Elfâzu'l-Müştereketu'l-Meânî fi'l-Lugati'l-Arabiyye” isimli makale, [www.uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag21/mg](http://www.uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag21/mg), 07.06.2016 tarihinde alınmıştır.
- <sup>5</sup> AntoniusButrus, *el-Mu'cem el-Mufassal fi el-Ezdâd*, Beyrut: Darul-Kütüb el 'İlmiyye, 2003, s.6-7
- <sup>6</sup> MuharremÇelebi, “Ezdâd”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, İstanbul, 1995, XII, s. 47.
- <sup>7</sup> Ebu't-Tayyib Abdulvâhid b. AliLugavî, *Kitâbu'l-Ezdâd fi Kelâmi'l-Arab*, (tah. İzzet Hasan), 2.bs., Dâru Talâs li'd-Dirâsât ve't-Terceme ve'n-Neşr, Dimaşk, 1996, s. 18-19
- <sup>8</sup> A.g.e. s. 115
- <sup>9</sup> MuratKaya, Ebu Bekir İbnu'l-Enbarî ve el-Ezdâd fi'l- Luğa adlı Eseri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı) Konya, 2007, s. 12-13
- <sup>10</sup> Şu'ubiyye: (شُعْبَى) kelimesinin çoğulu (شُعُوبٌ) dan türeyen Şu'ubiyye; sözlük anlamı olarak cemaat, topluluk gibi manalar içerse de terim olarak İslam'ı kabul eden Fars, Türk Fars, Türk ve Berberî gibi milletlerin Araplardan üstün olduğunu savunan milliyetçilik akımını ifade eder. Bir başka deyişle şu'ubiyye; Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu iddia eden siyasi, fikri ve edebi hareketin genel adıdır. Âdem Apak, “Şu'ubiyye”, DİA , İstanbul, 2010, XXXIX, 244-246.
- <sup>11</sup> ErkanAvşar, Arap Edebiyatında Azdad Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı) İstanbul. 2003 s. 7
- <sup>12</sup> CorciZeydan, *Târihu'Âdabi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hilâl, Kâhire, 1937, I, s. 45-46.
- <sup>13</sup> Âlu Yâsîn, Muhammed Hüseyin, *ed-Dirâsetu'l-Lugaviyye inde'l-Arab ilâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâlis*, 1.bs., Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1980, s. 4167-418.
- <sup>14</sup> A. g .e. s. 245-246
- <sup>15</sup> SelçukPekparlatır, *Ebu't- Tayyib el-Luğavî ve Arap Dilbilimi Açısından Kitâbu'l- Ezdad'ı*, ( Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, TC, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana bilim Dalı, Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı) Konya, 2013, s. 5-7
- <sup>16</sup> FadimeKavak, Arap Dilinde Ezdad Olgusu, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 21, Sayı: 2, 2012 s. 131-133
- <sup>17</sup> Ebû 'Alî Muhammed b. el-Musteni'r Kutrub, *Kitâbu'l-Ezdâd* (nsr. Hannâ Haddâd), Riyad 1405/1984, s. 60.
- <sup>18</sup> MuharremÇelebi, “Arapça 'da Ezdâd Meselesi”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (DEÜİFD) İzmir, 1987, IV, s. 46.
- <sup>19</sup> ErkanAvşar, a. g. e., s. 28-30
- <sup>20</sup> Luğavî, a. g. e., s. 18
- <sup>21</sup> Luğavî, a. g. e., s. 18
- <sup>22</sup> ErkanAvşar, a. g. e., s. 30-55
- <sup>23</sup> AdemApak “Şu'ubiyye”, DİA, İstanbul, 2010, XXXIX, s. 244-246
- <sup>24</sup> Selçuk Pekparlatır, a. g. e., s. 9
- <sup>25</sup> HüseyinAlû Yasin, *el-Ezdâd fi el-Luğat*, Bağdat: Maarif Matbaası, 1974 s. 265-267
- <sup>26</sup> Antonius Butrus, a. g. e., s. 9
- <sup>27</sup> HüseyinTural, *Arap Dilinde Ezdâd*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 12
- <sup>28</sup> Ahmed MuhtarUmar,İlmu'd-Delale, 2. Bs., Kahire: Âlemu'l- Kutub, 1988, s. 311; Âlu Yasin, Selasetu Nusus fi'l- Ezdâd, (1. Bs.). Bağdat: Alemu'l-Kutub. s. 12-13
- <sup>29</sup> Ali AbdulvâhidVâfi, Fıkhu'l- Luğa, Kahire: Dâru Nehdati , 1972, s. 196
- <sup>30</sup> AntoniusButrus, a. g. e. s. 9
- <sup>31</sup> Luğavî, a. g. e., s. 308-310



- <sup>32</sup> İbnu'l- Enbârî, Kitabu'l- Ezdâd, (Tahkik: Muhammed Ebu'l- Fazl İbrahim) Beyrut: el- Mektebe'l- 'Asliyye, 1987, s. 32-33
- <sup>33</sup> Çelebi, a. g. m., DİA, XII, s. 47
- <sup>34</sup> Vâfi, a. g. e. s. 198
- <sup>35</sup> Mucahit, Abdülkerim, a. g. e. 130
- <sup>36</sup> Âlu Yasin, a. g. e., s. 15-16
- <sup>37</sup> Luğâvî, age., s. 51-53-56
- <sup>38</sup> Âlu Yasin, a. g. e., s. 15-16
- <sup>39</sup> AbdulmuttalipArpa, İbnKuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/1, yıl: 2 cilt: 2, sayı: 3 s. 46-48
- <sup>40</sup> Avşar, age., s.21
- <sup>41</sup> AbdulmuttalipIşidan, &AhmadAldyab, *Arap Dilinde Ezdad (Zıt Anlamlılar ) Konusu*, International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS), August, 2015, special Issue 4, s. 125-128

# [اچھی؟] - [بڑھی؟]

یاخود

— خرمینا نازک مائوت سرفی —



اثر

معلم اوہانسن کیرفورمانہ



استانبول

کشیشیان مطبعہ سی — محمود پاشا کورجی خان نومبر ۳۲-۳۴

۱۳۳۰

# Üç mü Bir mi? Yahut Hıristiyanların Sâlus-ı Şerifi\*

Muallim Ohannes KİRKONYAN\*\*

Sadeleştirten: Fuat AYDIN\*\*\*

İslâmiyet'in bidayet-i zuhurundan hâl-i hâzıra değin “teslis” talimi Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında pek çok mübahasât ve münakaşâtın hudûsuna

\* İfâde-i Mahsûsa; Ulemâ-yı İslâm'dan bazı dostlarımızın arzusuna tevfiân “Rehnümâ” namındaki haftalık gazetemizde, Hıristiyanların teslis talimini izah yollu, birkaç bend yazmış idik. Onu okuyan Hıristiyan ve Müslüman dostlarımızın teklifi üzerine bu kere mezkûr makaleleri bir risâle şeklinde tab' ve neşrele muhterem vatandaşlarımızın piş-gâh-ı mütalaalarına arz ediyoruz. İş bu teşebbüs-ü âcizamızın teslis mesele-i mühimmesinin doğru anlaşılmasına cüzice olsun yardımı dokunursa kendimizi bahtiyar addederiz.

İkinci tab'ı münasebetiyle Müslüman ve Hıristiyan dostlarımız tarafından bu risalenin bulduğu hüsn-i teveccühten teşvik olunarak bu ikinci tabı muhterem ahâlimizin mütalaasına arz ve takdim ederiz, 3 Kanun-ı Sâni sene 1329 (16 Ocak 194) Derseâdet, Amerikan Han. Ohannes Kirkoryan, İstanbul, Keşişân Matbaası-Mahmûd Paşa Gürcü Han Numara 32-34, 1330

\*\* Yayına hazırlayan Kirkoryan hakkında, internette herhangi bir bilgiye/atfa rastlanmadığı gibi, Pars Tuğlacı'nın *Batı Ermenileri Tarihi*, Pars Yayın Ticaret, İstanbul I-IV, adlı kitabının, burada bahse konu olan metnin yazıldığı tarihleri içeren ciltleri taranmış olmasına rağmen orada da bir bilgi bulunamamıştır. Ancak yine de elimizde bulunan verilerden hareketle bazı şeyler söylemek mümkün gibi görünmektedir. Yazar; Ohannes Kirkoryan isminden ve metindeki “Biz Protestanlar” ifadesinden anlaşılacağı üzere Ermeni kökenli bir Protestan Hıristiyan olduğu kesindir (Ermenilerin Protestanlaştırılması faaliyetleri ve Ermeni Protestan Kilisesi'nin kuruluşu hk. Bkz. Mehmet Alparslan Küçük, *Türkiye Protestan Ermenileri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2009). Doğum ve ölüm tarihleri hakkında bilgi sahibi olamasak da, hem elinizdeki risâlenin hem de İstanbul'da bulunan ve Hıristiyanlığa yönelik metinler kaleme alan, mühtedi Abdulahad Dâvud'un eserlerine karşı kaleme almış olduğu reddiyede [*İzâb-ı Hakikat* (İncil ve Salib Nam Esere Cevap) Keşişân Biraderler Matbaası, Mahmûd Paşa Kürkçü Han Numero 32-34, İstanbul 1330] yer alan tarihlerden hareketle 1914-15'de hayatta olduğunu ve kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, haftada üç gün -Salı, Perşembe ve Cumartesi- olmak üzere 1911'den itibaren Ermenice-Türkçe olarak çıkmakta olan *Rehnümâ* adlı gazetede yazılar yazmakta olduğunu, söyleyebiliriz.

Metnin kendisine gelince, okunduğunda da görüleceği üzere, günümüz Türkçesinden çok uzak bir dili yoktur. Ancak bu tamamen mevcut okur kitlesi tarafından kolayca anlaşılacak bir dille yazıldığı anlamına da gelmemektedir. Bu yüzden, metin latinize edilirken, çok ağır ve anlaşılması zor olduğu düşünülen kelimelerin bugünkü karşılıkları, dipnotlarda verilmeye çalışıldı. Bunun dışında metnin eski haline pek fazla müdahale edilmedi.

\*\*\* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, faydin@sakarya.edu.tr

sebebiyet vermiş, miyânelerinde müthiş münazaa‘alara, mücadelelere yol açmış ve hatta hûn-rîzâne<sup>1</sup> muhârebelerin, kıtâllerin husulünü mucip olmuştur. İşte nitekim bu cihetten Müslümanlar Hıristiyanların “teslis” hakkındaki itikatlarını “işrâk”<sup>2</sup> diye telakki edip, onlara kâfir!” nazarıyla bakmışlar. Ve haddinden ziyade buğz ve adâvette ve nefret ve istikrahta bulunmuşlar. Diğer taraftan da Hıristiyanlar: Kendilerinin “müşrik” ve “kâfir” olmadıklarını iddia etmişler ise de, gariptir ki, bu bâbda her iki cihet de seslerini yekdiğerine işittirememişler ve bilhassa Hıristiyanlar, nokta-i nazarlarını Müslüman dostlarına bir türlü tefhîme muvaffak olamamışlardır. Her iki unsurun yekdiğerine karşı almış oldukları iş bu müteâriz vaziyet<sup>3</sup> ve bu türlü efkâr ve hissiyat, bazen zâil olur gibi görünmüş ise de; her ne zaman aralarında bâis-i ihtilaf<sup>4</sup> bir mesele zuhur etmiş olsa derhal ma’hûd<sup>5</sup> hiss-i adavet ve istikrah yine mevcudiyetini ihsas etmiş ve böylece râkid<sup>6</sup> bir hâl almış olan suları tekrar bulandırmış ve dalgalandırmıştır. İlan-ı Meşrutiyet’te memleketimizin anâsır-ı muhtelifesi ve alelhusûs Müslüman ve Hıristiyan vatandaşlar, birbirleriyle kucaklaşıp öpüş-tüklerinde ve yekdiğerine “kardaş” tesmiye ettiklerinde bu iki sınıf şahsiyetler arasında mevcut olan su-i tefehhümâtın<sup>7</sup> kalkacağına, bu aynı vatan evlatları olan akvâmın birbirlerini daha yakından anlayabileceklerine dair olan emellerimiz kesb-i katıyyet etti. Ve zaman-ı istibdatta birbirlerine bigâne kalmış olan komşuların ba’demâ hakiki ve sevgili birer “vatandaş” ve birer “kardaş” olacaklarına ve olduklarına kâni olduk. Ve iş bu kanaatimizdir ki, bizi, Müslüman vatandaşlarımızca bilinmesi lazım gelen bazı mutâlaâtın serd ve ityânına sevk etti. Ve biz hüsn-i niyetimizle miyanemizde mevcut olan ve ilkâ-yı pertevden<sup>8</sup> başka bir şey olmayan bazı nukât-ı mühimmeyi izah ve beyâna ve Müslümanların hakkımızda perverde<sup>9</sup> ittikleri hissiyatın daha hakiki bir esas üzerine ibtina etmesine gayret etmeğe karar verdik. Ve işte bu kararımız üzerinedir ki, itikadât-ı mahsûsemiz hakkındaki fikirlerimizi âtiye dercetmeyi münasip gördük:

1. Hıristiyanlar “müşrik” midirler, değil mi?
2. “Teslis” talimi “işrak”<sup>10</sup> mıdır?

Biz bu hususta diyoruz ki, “hayır”, biz müşrik değiliz. Allah zü’l-celâl hazretlerine şirk koşmayız. Ve ancak ebedi bir Allah’a inanırız. Ve aynı zamanda “teslis” talimi “tevhid”i nakzetmez. Ve belki onu teyit ve vâhid olan Allah’ı takdis eder diye itikat ederiz. İş bu mütalaada isabet edilmiş ise, ne alâ! Aksi takdirde hak ve hakikatin inkişafına her iki tarafın da çalışması elzemdir.

Biz bu ciheti takdir ettiğimiz içindir ki: Hak ve adalet namına bilcümle mütefekkirini davet ediyor. Ve muallakta kalmış olan bu gibi bazı mesaili mü-

himmnin hal ve tenvîrini arzu ediyoruz. Bununla beraber dini bir mücadele açmak niyetinde olmadığımızı ve ancak bir takım su-i tefehhümâtın önünü alarak Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında hakiki bir hüsn-i itilâfın husulü çarelerine tevessül etmek istediğimizi beyan ederiz. Bunun için de her şeyden evvel her iki unsur arasında eşedd-i mübahaseyi bâis olmuş olan “teslis” talimini biz Hıristiyanların nokta-i nazarından tefsir ve izah etmeyi münasip görmekle beraber asıl bahse girişmezden mukaddem enzâr-ı dikkati şu birkaç noktaya celp ve davet eyleriz. Şöyle ki:

1. Hıristiyanlar arasında zuhur etmiş olan “dalâlet” asıl Hıristiyanlığa atfedilmemelidir. Pek güzel bilirsiniz ki, Arabistan’da bazı putperestler, Hıristiyanlığı kabul ettikleri zaman “teslis” ve “tecessüd” talimini kendi itikâdât-ı sâbıkaları nokta-i nazarından anlayıp “Allah”ı “müzekker” ve “müennes” dir diye tahayyül ve Hazret-i (Meryem)i hâşâ! Allah’ın zevcesi makamında telakki etmişlerdir.

Binâenaleyh bütün bu mutâlaatı nazar-ı dikkate alarak Hıristiyanların işbu fikr-i bâtıla zâhip olduklarını istintaç etmek doğru olmaz!... Nitekim: Tarih ve felsefe-i edyân ile o asırları ve o asırlarda yetişenlerin seviye-i irfanlarını bir nebzecek tetkik edersek göreceğiz ki, değil yalnız Hıristiyanlıkta, hatta edyân ve mezâhib-i sâirenin pek çoklarında ve halen İslâmiyet’te de bî-lüzûm ve şâyân-ı red ve cerh itikâdât ve hurafâtın mevcudiyeti, tezahür eder. Binaenaleyh öyle gelişi güzel görünen bir takım hurafât nasıl ki asıl İslâmiyet’ten addedilemezse, aynıyle de Hıristiyanlık’ta görünen bazı garaip itikâdât ve hâlât asıl Hıristiyanlığın cümle-i itikâdât-ı esasiyesinden madûd olamaz!

2. Tarih-i Hıristiyaniyette müşahede edilen bazı kusurlar dahi asıl Hıristiyanlığa atfedilmemelidir. Mazide bir takım akvâmın Hıristiyanlığı kabul eder etmez dinin emrettiği daire dâhilinde hareket edememişler ve bittab’ efkâr ve âdât-ı kadîmelerinden bazılarını ve hatta daha ileri giderek pek çoklarını, gerek saika-i cehaletle ve gerekse de [âdetmuhakkemdir] kazıyyesince âdât-ı sabıkalarına olan bağlılıkları cihetiyle terk edememişler ve böylece dâhil oldukları din-i İsevî ile kendi fikirlerini mezcetmişler! Hâlbuki İncil-i Şerif öylesi mugâyır-ı hakikat hiçbir şeyi emretmemiş ve bugün onlar Hıristiyanlığın itikâdâtından addolunamaz!

3. Bir de, Hıristiyanlığın talimat-ı esâsiyesini alelâde kimselerden değil ve belki mütefekkir, muallim zevattan tetkik ve tefahhus<sup>11</sup> etmeli. Ve ondan sonradır ki, hakiki hükmü i’taya karar vermeli! Yoksa tesadüfi kimselerden alınan fikirler şüphesiz ki, boş ve şâyân-ı red ve tenkittir. Ve çünkü her dinde ve her kavimde avâm-ı nâsın akaidi-i âliye hakkındaki tasavvurları daima nâkıstır.

Buna binaendir ki, “teslis” hakkında işitilen mütalaalar, gayr-ı ma’kûl ve gayr-ı mantiki gibi görünürse de, bu hususta asla taaccüp etmemeli ve Hıristiyanlığı o nev’ efkar ile meşbu addetmemelidir. Bu münasebetle Müslüman dostlarımıza “Protestanlık” tarihini nazar-ı mütalaalarından geçirmelerini tavsiye etmeyi muvafık buluyorum. Zira: O tarihtir ki, pek çok hakikatin nazarlarınızda inkişafına hizmet edecek ve Hıristiyanlık hakkında hatıra gelmiş olan pek çok fikirlerinizi tashih etmiş olacak.

4. Hıristiyan devletler ile asıl Hıristiyanlığı yekdiğerinden tefrik etmek elzem ve hatta vaciptir. Vakıa bir zamanlar Avrupa devletleri dinî devletler idiyseler de, şimdi öyle değildir. Bugün İngiltere, Almanya, Rusya gibi memleketlerde vakıa bir hükümet kilisesi var ise de, hükümetlerin mesailik-i siyasiyesinde esaslı ve mühim bir mevki tutmuyor ve tutamıyor! Zaten herkesçe de malum bir hakikat var ise ve açıkça söylenilmesi lazım gelen bir şey var ise o da, Avrupa kabinelerinin azalarından bir haylisinin doğrudan doğruya dinsiz olduklarıdır. Şu halde Avrupa’nın meslek-i siyasîsini Hıristiyanlığa atfetmek şüphesiz ki, manasız olur. Bugün Avrupalılar “teslis” veya “vahdet” davasında değil ve belki ekmek ve toprak davasında olduklarını tabidir ki, kendileri bile inkar etmek cesaretinde bulunmazlar ve bulunamazlar.

Gelelim “sâlûs”-ı şerif hakkındaki nokta-ı nazarımıza:

1. Sâlûs-ı şerif “Allah, Meryem, İsa” dan mürekkep bir üçlük değildir. Kur’ân’ın dördüncü suresinde [169]uncu ayetteki [“Allah ve onun resullerine inanınız ve üç Allah vardır demeyiniz. Bundan hazer ediniz. Ve bu sizin için faydalı olur. Allah birdir. Haşâ ki onun oğlu ola”] ve keza sure-i Nîsâ’nın [77, 116] ıncı ayetlerde güya bazılarının zannınca İsa Allah’ın Meryem ile içtimайдan tevellüt etmiş bir oğul olup “teslis” [Allah, İsa, Meryem]den mürekkeptir diye işrab ediliyor. İşte bunun içindir ki, ne zaman [İsa: Allah’ın oğludur] desek Müslümanlar [haşâ! Allah’ın oğlu olmaz!] diyerek reddediyorlar.

Filvaki, mezkûr ayetlerde beyan ve işrâb<sup>12</sup> olunan delâlet: Şâyân-ı takbihtir. Vaktiyle putperestler Allah’ın erkeği, dişisi olur zannında bulunuyorlardı. Ve Hazret-i Muhammed’in zamanlarında Arabistan’da bulunan bir takım Rafiziler, Meryem’in: Allah’ın vâlidesi olduğunu ispat etmek için Allah’ta erkeklik ve dişilik bulunduğuna kani olur ve öyle talim ederlerdi. Ve fakat bütün bu fikirleri kilise reddedilmiş ve o fırka-ı dâlle çoktan zâil olmuştur. Zaten bu nev’ efkârı Hazret-i Muhammed ile beraber her akl-ı selim sahibi takbih eyler. Lakin Müslüman dostlarımız: Kur’ân’da mezkûr olan bu ayetleri Hıristiyanların sâlûs-ı şerifini tarif ediyor diye zan ve itikat ediyorlarsa pek büyük bir hataya düşmüş oluyorlar demektir. Hıristiyan kilisesi hiçbir asırda öyle bir dalalete

düşmemiş ve İsa için, “İbnulllah” dediği vakit hiçbir veçhile Allah’ta erkeklik, dişilik tasavvur etmemiştir. Binaenaleyh Müslüman kardaşlarımız “teslis” den ve “İsa’nın Allah’ın oğlu olması” meselesinden bahsedilirken bize bâlada beyan ve ima edilen fikirleri asla atfetmemelidirler.

2. “Teslis” talimi ile Hıristiyanlık üç Allah’a itikat ettikleri zannına zâhip olunmamalıdır. Ve (Ahmet, Karabet, Yorgi) gibi ayrı ayrı üç şahsiyete malik üç Allah vardır. Ve bunlar nasılsa hâriküt-tabîa ve tarîk-i manevî ile bir Allah olurlar. Üç: Bir. Bir: Üç olur gibi bir takım garip ve garip olduğu kadar gülünç akidelere de rapt-ı kalp<sup>13</sup> ettiğimize ihtimal verilmemelidir. Böyle “Allahlar şirketi” demek olan mütalaat şüphesiz ki, akla, mantığa, tabiat ve ilhama külliye mugayırdır. Hiçbir vakit aynı manada üç: Bir, bir: Üç olamaz.

Vakıa bazı Hıristiyanlar arasında “teslis” talimini bu suretle tefsir ve izah edenler bulunursa da, Hıristiyan ilm-i ilahisinde üç Allah tasavvur etmenin doğru olmadığı daima ihtar edilerek âdemlerin bu husustaki hatadan hazer etmelerini<sup>14</sup> tavsiye edilir. “Peder ve oğul ve Ruhü’l-Kudüs” gibi üç ayrı şahsiyetler birleşerek müttefik bir Allahlar cemiyeti teşkil etmemişlerdir. Hatta ilm-i ilahiyat kitaplarımızda “uknûm” ki: Ermenice “ânes”, İngilizce “person” diye telaffuz olunur. Mezkûr tabirler “Allah” hakkında kullanıldığı vakit üç zatlar manasında anlamamanın lazım geldiğini kemâl-i ehemmiyetle ihtar ederler.

Hıristiyanların iman ve ibadet ettiği “Allah” bir zât-ı vahittir. Binaenaleyh Müslüman kardaşlarımız bizi “Allah’a şirk koşuyorlar” diye itham ederlerse nokta-i nazarlarında isabet etmemiş olurlar. Müslümanlar (beşinci surenin 116. ) ayetinde beyan olunan (Allah için üçüncüsüdür diyenler kâfirdir!) kelâmını daima Hıristiyanlar hakkında anlamışlar ve onlara (kâfir!) tesmiye etmekten çekinmemişlerdir. Bu hatayı tashih etmek lazımdır: Biz (üç Allah vardır. Ve Allah bunların üçüncüsüdür! demeyiz! Binaenaleyh biz bu meseleyi bu kadar açık söyledikten sonra eğer Müslüman kardaşlarımız hâlâ bizim hakkımızda üç Allah’a inanıyorlar diye itâ-yı hükm ederlerse şüphesiz ki, isabet etmemiş ve yanılmış olurlar!

3. Biz (teslis) talimi ile halk olunmuş bir mevcuda (Allah) demek hatasına da düşmüyoruz. (İsa Allah’tır) dersek hiçbir vakit doğan, büyüyen, acıkan, susayan bir kimse tasavvur etmeyiz. Ve öyle olan bir mevcuda Allah demeyiz. Zamanı ve zevâli olan her hangi bir mevcut Allah olamaz!

(Allah) ne doğar, ne doğurur. Ve ne de maddi mevcudatın cüzleri bir araya gelmek suretiyle Allah’ı hasıl edebilir. Hıristiyanlık İsa’dan bahsederken onda ki ilahî ve insani unsurları daim tefrik etmiş ve hiçbir vakit insaniyete (Allah) tesmiye etmemiştir. Binaenaleyh Müslüman dostlarımız başka âdemler gibi

doğup ölmüş olan bir peygamber veya bir beşeri te'lîh<sup>15</sup> etmişiz ve Allah'a mahsus olan secde ve ubudiyeti ona arz ediyormuşuz gibi düşünmemelidirler. Vakıa, bazen Hıristiyanlar bu cihetlerde bir az muğlak ve meşkûk elfâz kullanırlar. Ve nitekim bazı Hıristiyanların Mesih'in resmine secde etmeleri bu fikri teyit ediyor gibi görünebilse de şunu bila-tereddüt iddia ederiz ki, Hıristiyan ilm-i ilahiyâtı daima insanîyi ilahîden tefrik etmiş ve İsa'da zamanî olup zevâl bulanı değil, ancak onda münkeşi<sup>16</sup> olan Allah'ı (Allah) tesmiye etmiştir.

4. (Teslis) bahsinde bir hatadan daha hazer edilmesini muvafık-ı insaf buluruz. Bugün Hıristiyanlardan (teslis) talimini maddi bir misal ile izah etmelerini talep etmemelidir. Bu (bir, üç) meselesini güneşin ziyası, harareti gibi veya suyun buhar olması, buz olması veyahut da her hangi bir cesedin azaları ve o azaların havâssı gibi veya (2+2=4) eder suretinde muayyen ve maddi bir suretle tarif ve izah etmeyi talep ve arzu etmemelidir. Vâkıâ anâsır-ı kimyeviyeyi veya kuvvetleri rakamlarla, resimlerle tersim edebiliriz. Ve fakat alâim-i ruhiyyeyi<sup>17</sup> öyle muayyen şekillere koymak şüphesiz ki mümkün değildir.

Hususen Cenab-ı Hakk'a ait olan meselelerin bir ucu daima esrarda karar kılar; biz benî âdemin hayat-ı ruhiyyesini tahlil ve tarife başlasak birçok müşkülata maruz kalırız.

Ya Zât-ı pâkıbî-nihâye ve evsâf-ı Celilesi ebedi olan Cenab-ı Hakk teâlâ ve tekaddes hazretlerini mütalaa ederken bu müşkülât daha ne kadar azim olacaktır! Binaenaleyh Müslümanların bizden ulûm-ı ri'yâziyyeye mahsus dakik düsturlar ve ulum-ı tabî'iyeye mahsus muayyen şekiller istememelidir. Ve eğer Hıristiyanlar bu teslis talimini bazı maddî tabirlerle tarif etmeye kalkıştırlarsa onu da harfiyyen kabul etmemelidirler. Her iki taraf da mebâhis ve alâim-i ruhiyye ile uğraştıklarını ve alekser bu gibi mevzuları akl-ı beşerin mâ-fevkinde bir takım noktalar bulunduğunu tahattur etmelidir.

(Teslis) talimini anlamak için Allah'ın vahdaniyetinden yola çıkmalıyız. Cümlece malum olduğu üzere (Allah) birdir. Şeriki ve naziri yoktur. Ve fakat (Allah) nasıl bir vâhittir. Alekser vâhitler cinslere göre tehallûf eder.<sup>18</sup> Faraza: nokta-ı hendesiyyeyi ele alalım. Bu nokta taksim kabul etmez, görünmez. Lems olunmaz bir birliktir bir vahittir. Ve bu vâhitlerin içtimaındandır ki, hatt meydana gelir. Bu vahit mevhum olmakla beraber mevcudiyetini kabule mecbur oluruz. Kendisinde tenevvü ve teferruk katiyen yoktur. Sadece bir birliktir. Bundan sarf-ı nazar bir de maddi eşyayı teşkil eden anâsır vardır ki, onlar ulum-ı hikemiyye ve kimyeviyeye nokta-ı nazarından "cüz-i lâ ye-tecezza" dırlar. Bu cüzlerin her birisi dahi vâhittir. Ve fakat onlar bir takım kabili-



yet ve imkânlarla muttasıftırlar ve ekseriyetle gördüğümüz mütenevvi eşya-yı maddiyenin husule gelmesini mucip olurlar. Daha Türkçesi bir nevi cüziler altını ve diğer nevi cüziler gümüşü ve başkaları müvellidi'l-hamûda ve müvellidü'l-mâyi ve bu iki unsurun cüzileri de suyu teşkil eder. Kezalik bir ağaç için veya uzvi bir mevcut içinde birdir dersek anın aksamı uzviyyesini ve o aksam-ı uzviyeyi yekdiğerine rapt ve idare eden bir kuvvet anlarız. Ve keza bir âdem için de birdir, dediğimiz vakit: Anda da mütenevvi istidat ve kabiliyetlerin ve mevcudiyetinin müteaddit cihetlerinde ve bilcümle kabiliyet ve kuvvetleri üzerinde hâkim bir “ben”i olduğunu tahattür eder ve anlarız.

İmdi (Allah) birdir dediğimiz vakit ne cins bir birlik tasavvur edeceğiz? Bu sual gayet mühimdir. Allah'ın birliğini ikrar ettiğimizde ma'hût nokta-ı hendesiye gibi sırf bir “birlik” ve tefrikten âri bir vâhid-i mahsus mudur? Yoksa anda kesret ve teferrük var mı? Bu suale cevap vermemiz lazımdır. Zira bizim dinî hayatımız Allah hakkındaki tasavvurumuza merbuttur. Biz Allah'ı teferrüksüz sadece bir birlik diye tasavvur eder isek dini hayatımız büsbütün başka bir renk alır. İmdi mezkûr suale cevap vermek için ancak bir tarik-i elzem vardır. Şöyle ki: Biz Allah'ın birliğinde ne günâ bir birlik olduğunu ve andan nasıl bir mevcut bulunduğunu ilhamından anlayabiliriz. Pek güzel bilirsiniz ki, din, ilham üzerine müessesdir. Gerek Hıristiyanlık, gerek İslâmlık Allah'ın ilham veren bir varlık olduğunu kabul eder. Ve fakat burada bir mesele var. Acaba “Allah” ilhamda kendisini âdeme keşf ve beyan eder mi? Etmez mi?! Keza ilhamdan biz (Allah'ı) mı öğreniyoruz? Bazı ferâiz-i ahlakiyye ve diniyemizi mi öğreniyoruz?

Eğer ilhamın bize yalnız farzlarımızı bildirdiğini ve ilhamın kendisi ise tefehhus ve tefehhümden ba'id ve nâ-malum ve aynı zamanda bir birlik olduğunu ve kabul eder isek o zaman dini hayatın esasını tahrip etmiş oluruz. Din: Allah ile mülakat etmek demektir. Binaenaleyh Allah: Bilinmeyen bir mevcut ise din hayal-i bâtil olmuş olur. Bu sebepten gerek Hıristiyanlık ve gerek İslâmlık ilhamın bize Allah'ı keşf ve beyan eylediğini kabul etmelidir. Din-i İslâm iddia eder ki: (Allah) kendisini ezcümle enbiyaya ve alelhusus (Hazret-i Muhammed)e keşf ve beyan eylemiştir. Kezalik Hıristiyanlar da kabul ve iddia ederler ki (Allah) kendisini peygamberlere ve hususen İsa el-Mesih'de bize keşf ve beyan eylemiştir. (Allah) kendisini bu mukaddes zatlara ilham eylemiş ve onlar da Allah'ı manevi gözleriyle görmüşlerdir. Şu halde, peygamberlerin Allah hakkında bildikleri şeyler hakiki malumatdır ve onlar insanlara (Allah) hakkında hakiki malûmat telkin ediyorlar ve etmişlerdir.

Eğer onlar (Allah) hakkındaki malumatlarını doğrudan doğruya Allah'tan almayıp ancak dolayısıyla bir melek veya Cebrail vasıtasıyla almışlardır, denilse

mesele yine, tebeddül etmez. O zaman da yine bilir ki, Cebrail veya diğer bir melek Allah'ı görüp bilmiştir. Velhasıl bütün bu mütalaattan anlaşılıyor ki, eğer Allah Teâlâ âdeme ilham verecek ise kendini bir yol veya bir vasıta ile mahlûka keşf ve beyan eyleyecektir ve eylemelidir. Bununla beraber şu da itiraz olunur ki, ne bir âdem ve ne de bir melek ve hatta Cebrail bile Allah'ı kâmilen derk ve aklen ihata edemezler. Buna da sebep Allah fikr-i beşerin ihata edemeyeceği derecede azîm ve bi-nihâye bir mevcut olmasındandır. Ve filhakika da âdem, Allah'ı ancak kısmen ve cüzi bir surette anlayabilir ve daha ilerisine akıl erdiremez.

İmdi bu dediklerimiz sahih olduğu takdirde ilk defa hatıra hutûr edecek şey şu mesele olur! Acaba ilham, Allah'ın birliği hakkında bize neler haber verir ve ne gibi bir farziyatta bulunur? Bu hususta diyeceğiz ki: İlham Allah'ın bir cihetten derk ve fehm olunabildiğini ve âdem dahi anı bilebildiğini farz eder. Diğer bir cihetten ise, o tefehhus ve tefehhüm olunamaz bir varlık olduğuna dair haberler verir. Buna binaendir ki, Cenâb-ı Hak mücerret latif ve inayeti muktezâsı kendisini insana ilham etmeyi murat eder. Ve bunun netice-i hasenesi olarak da insan tarafından fehm ve idrâk edilebilecek ciheti izhar etmiş olur. Ve fakat aynı zamanda beşerin ihata edemeyeceği ve celâl ve azametine dayanamayacağı cihetini setr ve ihfâ eder. Demek oluyor ki "Allah" öyle bir mevcut ve anın vahdaniyeti öyle bir birliktir ki, o vahdette bir teferrük-i zati var ve onun zat-ı pâkinin bir ciheti beşere keşf ve beyan edilebilir ve diğer bir ciheti de akl-ı beşerin mâfevkinde bulunur. Bu böyle olmayıp da "Allah" sade bir "birlik" olsa idi o zaman o beşer tarafından ya bilinir veya bilinmez olurdu. Bilinebilir ise o vakit Allah mahdud bir daire içerisine alınmış olur ve böylece âdem Allah'ı kâmilen ihata etmiş olur. Ve fakat bu defa âdem tarafından kâmilin derk olunan "Allah" şüphesiz ki "Allah" olmaz ve olamaz. Bu noktadan sarf-ı nazarla Allah bilinmez ve O'nun beşer tarafından bilenebilir hiçbir ciheti yoktur der isek o zaman hep peygamberlerin ihbârat ve ilhâmâtı hayal, din ise itikâdât-ı bâtiladan ibaret olmuş olur. Lakin mesele öyle değildir. Din hakiki bir hayattır. İlham ise Allah'a dair hakiki malumatlar i'tâ eder. Nitekim bunu hem Hıristiyanlar ve hem de İslâmlar kabul ederler ve etmelidirler. Bu nokta anlaşıldıktan sonra nazar-ı dikkatimizi celp eden bir şey var ise o da her iki dinin bu büyük hakikati kabul ettikten sonra birbirlerinden hangi cihetlerden teferrük ettikleri noktasıdır? Biz bu hususta şöyle düşünuyoruz: Hıristiyanlık diyor ki, eğer Allah bize hakiki ilham veriyor ise demek oluyor ki Allah'ın bir mahfi ciheti bir de münkeşif ciheti vardır. (Allah) aynı zamanda hem akl-ı beşere fâik hem de akl-ı beşerin anlayabileceği bir mevcuttur. O sırf bir birlik olmayıp O'nun zatında ilhamın esası olan bir teferrük vardır.

İslâmiyet'e gelince bir Müslüman der ki: Ben biliyorum ki, bir Allah var. O'nun zatına dair teferrük sözü etmeliği ise zâit addetmekle beraber câiz saymam. Allah bir yol ile kendini Hazret-i Muhammed'e keşf ve beyan eylemiştir. Elimizde Allah'ın bir ilhamı yani Kur'ân-ı Kerîm vardır. Ziyadesine girişmek bizim işimiz değildir.

İşte Hıristiyanlığın "teslis" taliminin bir esası buradadır yani, biz mezkûr talim ile Allah'ın sade bir vahdet olmayıp ancak onda bir teferrük-i zâtî bulunduğu bize haber veriyor deriz. Vakıâ, İslâm dostlarımız bize burada diyebilirler ki, "siz bunun ile Allah'ın zatına dair esrarengiz meselelerle niçin uğraşıyorsunuz? Kitabı kabul edip bâkisini enbiyâya bırakınız." Şüphesiz bu ifadelerle Allah'ın birliğinde teferrük var mı yok mu meselesini mütalaa etmek insanın kendi hududunu tecavüz etmesidir. Ve sade bir merak neticesidir, demek istiyorlar. Ve fakat biz bu meselenin sade bir merak neticesi olduğunu kabul etmiyoruz. Ve daha ziyade t'âmîk-i mesele etmek<sup>19</sup> ciheti dini hayat nokta-i nazarından muvâfık buluyoruz. İşte nitekim ilham salt min-tarafillah malumat i'tası mıdır? Yoksa Allah'ı bilmek midir? Tarzında vaki olan sual bizi daha derin bir sual iradına sevk ediyor ve din: Allah hakkında bazı şeylere inanmaktan ibaret midir? Yoksa doğrudan doğruya Allah ile mülâkat mıdır? dedirtebiliyor.

Filvaki eğer din: Min-tarafillah ita-yı malumat ise o malumat nasıl gelmiş ise, bizim için fark göstermez. Yok öyle olmayıp da din: Allah ile bir mülakat ise o zaman ilhamda bizim bizzat Allah'ı bilmemiz lazım gelir. Ve Allah'ın âdem tarafından bilinir ve bilinmez ciheti bulunduğu gayet mühim bir keyfiyet halini alır.

Esasen bizce din: Allah ile bir mülakattır ve biz Allah'a dua ederken doğrudan doğruya O'nun ile konuşur ve ihtiyaçlarımızı ona haber veririz. Müstecâp olduğumuza da O'nun sedasını işitmekle biliriz. O'nu temcit ederken celâl ve cemâlini görüp O'na hamd ve senâ etmeye sevk olunuruz. Enbiya dahi O'nun ile konuşan ve O'nun sedasını işitip celalini gören kimseler idiler. Allah insanlardan uzak olmayan ve ancak her birimize yakın bulunan bir mevcuttur. Bunu hem İslâm hem de Hıristiyanlar kabul ederler.

İşte biz "Teslis" talimi ile evvela bu alakanın farz ettiği hakikati teyiden diyoruz ki: "Allah birdir. Ve öyle bir vâhittir ki, onun bize bir münkeşif ve bir de muhtefi<sup>20</sup> ciheti vardır." Bunu bir cümlede hülâsa etmek lazım gelse denilebilir ki: Allah'ın birliği, kendi zatında teferrük bulunan neviden bir birliktir.

İmdi "Allah" hakkında böyle inanmaklık Allah'a şirk koşmak sayılabilir mi? Ve Hıristiyanlar böyle düşünmekle Allah'ın vahdaniyetine mugâyır bir şey talim etmiş oluyorlar mı? Yoksa böyle olmayıp da bilakis vahdaniyeti daha muhkem

ve makul bir esas üzerine mi vaz ediyorlar? Bu hususlar da Müslüman kardeşlerimizin hakkımızda bir hüküm vermelerinden mukaddem bu meseleyi iyice ta'mik etmeleri lazımdır.

“Teslis” taliminin mevcut olan başka esaslarını da izah etmek muvafıktır şöyle ki:

İlham-ı ilahi: Allah hakkında bize daha ne gibi malumatlar i'tâ ediyor? Müslümanlar Kur'ân-ı Kerîm'e “Kelâmullah” derler. Ve fakat Allah'ın kelâmıdır. Dince hatıra bir sual varit oluyor. Acaba, bu kelâm mahluk mudur? Tabir-i diğerle Kur'ân, Allah'ın mahlûkâta taalluk etmek üzere yarattığı bir eseri midir? Yoksa hâlık mıdır? Daha Türkçesi bu kelâmullah da ezelden mevcut idi de sonradan mı mahlûka münkeşif oldu? Bütün bu suallere karşı İslâm ilmi-i ilahiyatı uzun uzadıya tafsilâta lüzum görmüyor. Ve yalnız “Kur'ân-ı Kerîm” kelâm-ı kadimdir! diyerek işin içinden çıkıyor ve bu muhtasar cümle ile iktifa ediyor. Bununla birlikte biz bu cümleden şöyle bir mana istihraç ettiğimizi ketm edemeyeceğiz. Şöyle ki: “Kur'ân-ı Kerîm kelâmullahtır” cümlesinden maksat: “Kur'ân'ın kağıdı, mürekkebi ve onda zikrolunun bazı hikayeler mahlukta ait ve râci ise de onda bulunan esas hakikatler Allah'ın ezeli fikirleri olup Allah'ta ezelden mevcut idi!” Veya kelâm Allah'da ezeli olup ilhamda bize münkeşif oldu. Ve yahut da Allah ezelde kendi zatında tekellüm eyleyen bir varlıktır ve bu kelâmın insan ile alakadar olan ve insan tarafından anlaşılabilen ciheti ilham-ı ilahi ile bize münkeşif olur.

İşte “Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın kelâmıdır” denildiği vakit zannımızca Müslümanlar bütün bu şeyleri anlıyorlar ve fakat “Allah: ezelde kendi zatında tekellüm eder” demekle ne anlarız? Ve bu şey Allah'ın vahdaniyetine dair bize ne gibi fikirler hasıl eder? Şüphesiz bunlar pek mühim suallerdir.

Eğer “Allah” kendi kelâmını insana keşf ve ilham etmek isterse elbette bunun için mütenevvi tarikler bulunabilir. İşte nitekim bu tariklerden biri ve belki birincisi: Tabiattır.

Bütün kâinat Allah Zülcelâl hazretlerinin eseridir. Ve bütün tabiatta Cenab-ı Hak kendi fikirlerini, kuvvet ve kavaidini, hüsn ve kemalini bize keşf ve beyan ediyor. Cihanda gördüğümüz fikirler Allah'ın fikirleri. Tabir-i diğerle kelâmıdır. Sahib-i Mezmur bu ciheti pek güzel tarif ve tasvir ediyor ve diyor ki: “Semavat Allah'ın celalini hikaye ve levh-i sema Allah'ın işini ilan eder. Gün güne kelâm irad eder. Gece geceye ilim izhar eyler. Söz yok, kelâm yok, sesler işitilmez ise de onların sedası bütün zemine ve onların kelâmı dünyanın mün-tehasına vardı. Mezmur 19/1-4.”

Allah'ın kendi kelâmını insanlara keşf ve beyan etmesinin bir yolu da bazı mukaddes zatlara bazı alametlerle onu ihbar etmesidir. Ezcümle Hazret-i Musa'ya, Davud'a, Eşiya'ya, Hızkiyal'e Danyal'a vesairlere Allah kendi kelâmını ya hâl-i vecd ile veya bir seda ile veya bir manzara ile keşf ve beyan eyledi. Alekser bu nokta-i nazarı Musevilerle Müslümanlar kabul ederler. Ve onların Tevrat ile Kur'ân hakkındaki tasavvurları böyledir. Bu hususta Hıristiyanlık İslâmiyet'le müttefikdir. Yani, Hıristiyanlar dahi "Allah kendi kelâmını nev-i benî beşere keşf ve beyan eylemiştir" der. Yalnız Hıristiyanlar ile İslâmlar bir noktada yekdiğerinden ayrılıyorlar. Şöyle ki: İslâmiyet'te "Kelâmullah" kitapta münkeşif olmuştur. Hıristiyanlıkta ise bir zatta yani İsa el-Mesih'te izhar olunmuştur. İslâmlar Allah: Cebrail'in ağzıyla Hazret-i Muhammed'e kelâmullahı bazı evâmîr ve nevâhî suretinde ilham eyledi. Ve Hazret-i Muhammed bunu kıraat eylemekle Kur'ân meydana geldi" derler. Bu talime göre kelâmullah Kur'ân'da yani bir kitapta tecessüd edip nev-i beşere tebliğ edilmiştir.

Hıristiyanlığın iddiasına gelince "Allah" İsa el-Mesih'in hayatında bize kelâmullahı keşf ve beyan eylemiştir. Bu talime göre Allah kendisini yahut kelâmını bize bir kitapta değil bir zatta ilham eylemiştir.

İmdi Hıristiyanların bu kelâmullah talimi vahdaniyete mugâyir addolunabilir mi? Bu hususta cümlece malum olduğu üzere İslâm nazarında kelâmullahın en âli tecellisi "Kur'ân"dır. Hıristiyanlığın nazarında ise kelâmullahın en âli tezahürü İsa el-Mesih'tir. İslâm: "Vâhidullah nev-i beşere Kur'ân'da söylüyor" diyor; Hıristiyanlık ise "Vâhidullah nev-i beşere İsa el-Mesih'de söylüyor" diyor. Keza İslâm: "Vahit olan Allah kendi kelâmını Kur'ân'da bir takım evâmîr ve nevâhî ile tecessüd ettirerek nev-i beşere izhar ediyor ve âdemler evâmîrleri icra ve o menhiyattan içtinap ettikleri takdirde kelâmullahı mutî ve indallah makbul olmuş olurlar" diyor. Hıristiyanlar ise "Vâhidullah kendi kelâmını İsa el-Mesih'in şahsında cesetlendirerek nev-i beşere izhar etmiştir. Ve âdemlere bu zatın hayatına iman ve imtisal ederek kelâmullahı mutî ve indallah makbul olmuş olurlar" diyor. İslâm'ın bu iddiası Allah'ın vahdaniyetine mugâyir olmadığı gibi Hıristiyanlığın dahi iddiası vahdaniyet hilafına değildir.

Ve fakat ilham hakkında olan bu iki talimin hangisi Allah'ın zatına ve onun vahdaniyetine dair daha mükemmel bir mana izhar eder? Cenab-ı Hak taraf-ı sübhaniyesinden varit olan kelâmını nev-i beşerin anlayabilmesi için şüphesiz kelâmullahını bir vasıta ile bizlere münkeşif kılması lazım gelir. Binaenaleyh, ittihaz edilecek vasıtalar miyanında bir kitap mı yoksa bir zat mı daha ziyade vazife-i tavassutiyyeyi ifa edebilir? Ve Allah'ın ilham olunabilecek ciheti bir kitapta mı yoksa bir zatta mı daha iyi tecessüm edebilir? Allah'ın kelâmının yahut onun zat-ı pâkinin insan tarafından idrak olunabilir ciheti bir takım evâmîr ve nevâhide mi yoksa hayatı tecelliyâtta mı daha iyi izhar edilmiş olur?

İlham cihetinden İslâmlık ile Hıristiyanlık arasında mevzu-ı bahs ve müzakere edilecek mühim meselelerden birisi bunlar olmakla beraber biz bu bahisle- re girişmeyeceğiz ve çünkü şimdiki mevzu-ı bahsimiz “tevhid” ve “teslis”tir. Maahazâ bütün bu noktalara lakayt kalmayarak iddia edeceğiz ki, kelâm-ı ilahinin bir takım evâmîr ve nevâhî suretinde bir kitapta tezahür etmesinden bazı fikirler alınabiliyorsa da o kelâmın bir zatta tecessüt etmesinden şüphesiz ki daha mükemmel bir fikir peyda etmek mümkün olur.

Buna da sebep kendi derunumuzda öyle bir kuvvet ve öyle bir mevcut görüyo- ruz ki, o “bilen” ve “bilinen”dir ve aynı zamanda “ben” hissinde müttehit bir vâhittir. Onda teferrük ve vahdet bütün manasıyla hakiki ve mükemmeldir. Bundan istidlâl ediyoruz ki, “Allah” dahi nâtık bir zattır. Bilen ve bilinen, tefekkür eden, seven ve kuddûs olan bir mevcuttur. Onda hem teferrükât ve hem de vahdet hakiki müncelidir<sup>21</sup> ve bunlar yekdiğerine daima muvafık ve hemahenkittir.

Hülâsa-ı kelâm diyebiliyoruz ki, Hıristiyanlığın teslis talimi vahdâniyete mu- gâyır olmayıp bilakis vahdaniyeti daha âlî bir manada tasvir etmektir.

Allah Teâlâ hazretleri hakkında bilinmesi lazım gelen bir cihet daha var ise o da onun yalnız bilen bir mevcut olmayıp kuvvet-i iradiyyeye dahi malik olma- sı meselesidir. Filhakika Cenâb-ı Hak âtıl değil fâildir. Ve O’nun faaliyeti bize başlıca üç tarîkte zâhir olur.

1. Emr-i hilkatte olup bu hususta “Allah” bi-tamâmiha fâil ve hâlıktır. Ve şu kâinat bir sebep-i evvelin faaliyetiyle vücuda gelmiştir. O, ister kelâm ile em- rederek ve isterse bizzat kendisi âmil olarak bu âlemi vücuda getirmiş olsun.

“Aristo” nun dediğı gibi “Allah” ilk sâik ve muharriktir. Ve kâinatı ilk defa tah- rik ve tedbir eden “Allah” olmuştur.

2. Kâinatın mevcudiyet-i hâliyesinde yine “Allah” faildir. Ve bütün tabiat, müstakillen değil. Ancak Allah’ın irâdesi ile bakidir.

3. İlhamda dahi “Allah” faildir. “Allah” kendi kendisini yahut kendi irâdâtını insanlara keşf ve beyan etmek murat ettiğı vakit ilhamda bizzat fail olur.

İmdi bu üç nevi fiillerde “Allah” kendi zatıyla mı eserinde mevcuttur? Yani Al- lah “halk ederken yahut kâinatı idare ederken ve ilham verirken bu mahlûkat- ta ve ilhamâtta kendi zâtıyla mı mevcut olarak fâildir. Yoksa olmayarak mı fa- ildir? Bu suale zannımızca İslâm uleması iki yolda cevap verirler. Şöyle ki: Bir sınıf ulema Cenâb-ı Hak nâ-mütenâhi bir varlık olduğu için ne cüz’ en taksîm olunur ve ne küllen mahlukatta mevcut olabilir! “Allah” mahlûktan ayrı olarak mevcut ve ondan hariç olarak fâildir. Mahlukatta Allah bulunmaz! Diğeri bir

sınıf ulemaya gelince: Onlar [Allah'ı mahlûkattan ayırır isek mahlûk Allah'tan müstakil bir mevcut olur. Yani mahlûk mutlak olmuş olur. Hâlbuki tabiata ve insana ve ilhamâta nazar-ı dikkat ve im'ân<sup>22</sup> ile bakar isek onlarda huzur-ı ilahiye çeşm-i basiret ile görmemek mümkün değildir. Binaenaleyh, Allah'ın huzurunun mahlûkta, hususen insanda ve ilhamâta mevcut olduğunu kabule mecburuz, lakin "Allah" vâhit olup taksim kabul etmez olduğundan mahlûk ile hâlık, âdem ile Allah'ın bir mevcut olduğunu kabul etmeliyiz] derler. Bu sınıf ulemaya (sufi) veya (mutasavvif) denilir. Mutasavvıflar vahdet-i vücud, *pantheism* felsefesine tabidirler. Bunlar bir "Allah" ve bir "âlem" kabul edip her şeyin hakikati "Allah" olduğuna ve mahlûkun ise alâim-i zâhireden başka bir şey olmadığına kâildirler. Mezkûr mütalaata Hıristiyanlık uleması, farklı bir mukabelede bulunuyor ve diyorlar ki, [Allah'ı mahlûkattan ve ilhamâttan ayırmak câiz değildir. Zira sebep-i hakiki ve evvel "Allah" olup O murat etmedikçe mahlûk mevcut olamaz. Ve mahlûkat gerek cemadat, gerek nebatat ve hayvanat ve gerekse insan münferiden hem müctemian, hem cüz'en hem küllen Allah'a merbût ve mukayyet olup Allahsız kâim olamazlar. Zira bir an Allahsız durabilirler ise, bir ay bir sene hatta ilelebet Allahsız durabilirler. Ve artık Allah'a ihtiyaçları kalmaz.] Filvaki sûfiyenin dediği gibi bu gün cihana hakiki bir nazar ile bakar isek orada Allah'ın elân fail ve hazır olduğunu görmemek mümkün değildir. Binaenaleyh kâinatta Allah'ın halen hazır ve âmil olduğunu kabule mecburuz, lakin sufiler gibi Allah'ı kâinatla tevhit etmek de doğru değildir.

Vahdet-i vücud mezhebi aleyhinde birçok itirazlar var ise de şimdi onların tafsiline girişmeğe lüzum yoktur. Mahlûkatı hususen âdemleri alâim-i zâhire addedip her şeyi Allah'ın tecelliyatı addetmek bîhad ve hisap müşkülât ve tenakuzâtı mucip olacağından onu kabul edemeyiz. Binaenaleyh makul ve mantıkî netice şudur. Allah'ta öyle bir teferrük-i zati var ki, o kendi faaliyetinde hem âdeme münkeşif olabilir; hem âdemden mahfi ve mestûr kalır. "Allah" hem mahlûkta hazır ve âmil ve hem de mahlûka fâiktir. Tabir-i dînîce "Allah" hem zaman ve mekândan münezzehtir hem de aynı vakitte hâzır-ı mutlaktır. "Allah" ilhamât verdiği dahi ilham-i ilahi Allah'ın faaliyeti olmayarak keşf olunamaz. Ancak vasita-ı ilhamda "Allah" kendisi âmil olarak ilham verir. Demek oluyor ki, hem tabiatta Allah'ın huzuru var hem ilhamda Allah'ın zati mevcuttur.

Mademki, insanlar dinî hayatta Allah ile mülakat edecekler. O halde Allah Teâlâ hazretleri nev-i benî beşerde dahi âmil olmalıdır. Ve Allah'ın böyle hem mahlûkta hem de ilhamda fâil olması ve aynı zamanda mahlûkâta fâik bulunması için ruh olması lazımdır. Zira biz kendi derunumuzda bilip hissettiğimi-

ze göre teferrükât-ı zâtîyyeye mâlik olup da hakikaten bir olmaklık ancak ruha ait bir sıfattır. İmdi bütün bu faraziyelerde şirk tasviri var mı? Bizce Hıristiyanların bu faraziyesi vahdaniyet hilafında olmayıp evvelkiler kadar ve belki daha ziyade vahdaniyeti müeyyittir. Binaenaleyh Hıristiyanlar İsa el-Mesih'te Allah bizzat huzuru ile fâildir. [Onda biz Allah'ı görüyoruz] diyorlarsa şüphesiz ki, şirk koşmuş olmuyorlar. Ve bilakis vâhit olan Allah'ı takdis etmiş oluyorlar.

Allah'ın kainat ve ilhamdaki faaliyetini anlamak için diğer bir sual daha irat etmemiz lazım gelir yani, "Allah" kendi zatında mine'l-azel fâil midir?! Hepimiz de bilir ve takdir ederiz ki "Allah" ölü ve âtil değil, belki hay ve faal bir mevcuttur. Ve fakat şu da malumdur ki, hayat hareketi istilzam eder. Bâhusûs Allah bi'l-cümle hakikatin menbâ'ı olup O'nun hissiyatı "hayat-ı akliyye" dir. O masdar-ı mutlak olup kelâm makamında kendi kendinden sudûr eder. Ve ruh makâmında kendine rücû eder. Zaten Allah'ta bir teslis mevcut olmazsa O'nun tarz-ı hayatının cereyanı nasıl tasavvur ve tasvir edebiliriz? Vakîâ O'nun zatında olan bu hayat ve harekete ve bu hayat ve hareketi mümkün kılan teslise dair hatırımıza öyle sualler varit olabilir ki, onlara hiçbir beşer cevap veremez. Ve fakat bizim mahdut aklımız "Allah" hakkında tefekkürâtta bulunurken ancak bir daire-i mahdûda dâhiline inhisâr edebilir. Ve ondan sonrasını idrâk edemez.

Esasen bizce teslisten anlayabileceğimiz bir cihet var ise o da Allah'ın âtil ve ölü olmayıp âmîl ve hay olduğudur. Hem faaliyet ve hem de hayat, ancak teslis ve teferrükâtı ile mümkündür. Ve bu faaliyet ve hayat Allah'ın zatında olduğu gibi gerek hilkat ve gerekse ilham ve halâs işinde dahi zâhirdir. Bundan ileri geçmek ve Allah'ın zatına dair bir takım mesâil ile uğraşmak beşerin daire-i hududu haricindedir. Bâlâda ifade ettiğimiz veçhile Allah emr-i hilkatte ve idare-i âlemdede bizzat ve tebliğ-i ilhamında huzuruyla mevcut ve faal bulunduğu gibi hayat-ı zatiyesinde müşahede olunan bu teslis-i teferrükât hususlarında dahi zâhirdir.

Allah hakkında mütalaat ve tefekkürâtta bulunuyorken bir de "muhabbet" meselesi nazar-ı dikkatimizi celp eder. "Muhabbet" tabiri, alekser "aşk" manasında yani, esası cesette bulunan maruf hayat hakkında istimal olunursa da tabir-i mezkûrun daha âli ve ruhani manası olacağında şüphe yoktur. İşte nitekim: Hakiki bir surette "muhabbet"i tarif etmek lazım gelse diyebiliriz ki [muhabbet: Bir zatta görülen ahlakî ve manevî liyakatten dolayı o zata karşı diğer bir zatın hissettiği hoşnudiyet, memnuniyettir!]. Şüphesiz bu tarif güzeldir. Ve hoşnudiyet ve memnuniyet ise sırf ruhi bir hâl neticesidir. Necip, fazıl, halim, zeki ve sair evsâf-ı akliyye ve ahlakîyye ile muttasıf ve mütemessil bir zâtı, o evsafı bilip takdir eden diğer bir zat görünce o âdemi sever. Ve onun ile



halis ve samimi dost olur. Muhabbetin bu tarz tarifi ancak ahlaken temeyyüz etmiş zevat hakkında cârîdir. Nitekim bu nevi muhabbet Allah'ta da vardır. Mesela İbrahim: Cenâb-ı Hak'ta evsaf-ı celilesine müştak ve Allah da İbrahim'in sadakat ve faaliyetine hayran oldukları için her ikisi de yekdiğerlerini hakiki muhabbet ile sevdiler. Ve Allah Teâlâ böylece İbrahim'e "halilullah" tesmiye etti. Kezalik insanlar Allah'ın irâdâtını meserretle icra ettikleri için Cenâb-ı Hak onları mezkûr muhabbet ile sevdi. Ve bilcümle peygamberleri de bu suretle mazhar-ı muhabbeti eyledi. Pek güzel amma, acaba Allah'ta bulunan bu muhabbet yalnız mahlûka yani nev-i beşere mi mahsustur. Yoksa onda ezeli midir? Veya tabir-i diğlerle kendi zatını da sever mi? Bizce muhabbet gibi zi-kıyem<sup>23</sup> olan bir sıfat O'nun zatında ezeli olmak icap eder. Allah'ın zât-ı pâki sevmeye layık olduğu gibi Allah dahi bu hakikati ezelden bilir ve söylemeye lâayık olan zâtını bizzat kendisi sever.

İşte bütün bu noktalar malum olur olmaz nazarlarımızda bir hakikatin tecelli ve tezahür ettiğini müşahede etmemek kâbil olmayacak ve "teslis" talimi daha güzel anlaşılmış olacak. Bakınız nasıl?

Cenâb-ı Hak vâhittir. Ezeli ve ebedi olmakla beraber zaman ve mekândan münezze ve akl-ı insaniyyenin mâfevkinde nâ-malum bir mevcuttur. O masdar-ı mutlak yani, her şeyin menbaı ve eb-i mevcuttur. İşte Hıristiyanlar teslis bahsinde "peder" tabirini masdar-ı mutlak ile muhabbet fikirlerini ifade etmek için kullanırlar.

Bu zat-ı celildir ki, âlemi halk etmiş ve ondan nutk ile temeyyüz etmiş olan insanı yaratarak ona müteaddit tariklerle ilham vermiş ve böylece beşeriyete münkeşif olmuştur. Ve bütün bu mahlûkat ve bu ilhamât Allah'ın kelâmı ile sahâ-i husul ve imkâna gelmiştir. Bir de tecelliyât ve ilhamâtta "tederrüc"<sup>24</sup> vardır. Nasıl ki mahlûkatın bazısında nispeten az hakâyık ve dar-ı hayatı tecelli ediyor. Diğlerinde daha ziyade hakikatler ve daha vâsi hayatlar mütecelli oluyorsa<sup>25</sup> böylece ilhamda da tederrüc ve tekâmül vardır. Ve ilhamâtın en mükemmel tecellisi İsa el-Mesih'tir. "Allah" kendi ilhamâtında bizzat kelâmı ile hâzır ve âmil bulunduğundan akl-ı insaniyyenin ihata edebileceği en mükemmel ilham, İsa el-Mesih'te münkeşif olmalıdır. Ve Hıristiyanların itikadınca İsa el-Mesih'tir.

Ve "ruh" olan "Allah" aynı zamanda insanın ruhunda da âmil olup onu halas eder ve ona hayat-ı ebediyye verir. Bundan müstebân<sup>26</sup>, oluyor ki akl-ı insaniyyenin mâfevkinde ve âdemlerden mestur bulunan "Allah" yani "peder" aynı vakitte tenezül edip ilhamâtta, hususen Rabbimiz İsa'da tezahür etmiş ve böylece nezd-i ilahide kelâm-ı kadim olan veya tabir-i diğlerle "oğul" bu-

lunan ve bütün insanları Allah'a doğru cezbedip ve müminlerin kalplerini tarik-i hakka ve hakikatte irşat eden huzurdur. Ve nitekim Allah'a bu cihetten "Ruhulkudüs" tesmiye ederiz. Bu üç uknum "bir Allah'tır". Yoksa "üç Allah" değildir. Ta'bîr-i âharla "ehad-ı mahz" değil, tesliste ehaddir. İşte Hıristiyan ilm-i ilahiyatı teslisi böyle anlar.

### **Teslis'e Dair Bazı Sualler ve Cevaplar**

Müslüman biraderlerimizin hâtırlarına sâlûs-ı şerif talimine dair bazı sualler varit oluyor ki, onlara kendi nokta-i nazarımızdan cevap vermemiz lazım gelir.

1. Mesih: Allah'ın oğlu mudur? Allah'ın oğlu, tabirinin istiare olduğu aşikârdır. "Allah'ın eli, Allah'ın gözü, Allah'ın tahtı, Allah'ın kelâmı" gibi birçok tabirler harfiyyen almayıp istiare tarikiyle kullandığımız gibi "Allah peder, Allah'ın oğlu" ve emsali tabirler de istiaresidir.

Bu istiarenin müstearı, yani ima ettiği hususa gelince "oğul" tabirinin şümül-i dâhiliyesi bir menbaa merbutiyyet ve muhabbetten ibarettir. Bir ferдин hudûs ve tekevvinüne sebep olan kimse ol ferde "oğlum" der. İmdi, Mesih: Pedersiz olarak Allah'ın tesiri ve nefhetmesiyle Meryem'den doğduğu için pek münasip olarak ona "Allah'ın oğlu" denilir. Nitekim Hazret-i Âdem'e dahi bu suretle tesmiye olunur. Değil bunlar hatta insanlar bile kendi mevcudiyetini cismani peder vasıtasıyla Allah'tan aldığı için "Allah'ın oğulları" tesmiye olunabilir. Bundan maada Mesih: Allah'ı ekmel bir muhabbet ile sevdiği için Allah kendisine "oğlum" demiştir. Allah İbrahim'e "halîlim!" desin de Mesih'e niçin "oğlum!" demesin ve böyle hitapta bulunmasın! Ve bu şey tevhitte ne sebepten mugâyır addolunsun?! Mesih: Cismani pedersiz doğduğu ve Allah ile kendi arasındaki muhabbet bilcümle ebnâ-yı beşerden daha şedit ve daha derin olduğu için en âli manada olarak Allah'ın oğludur.

Mesih: Allah'ın oğlu tesmiye olunmasının başlıca sebeplerinden biri de, kelâmullahın Mesih suretinde tecessüd etmiş olması ve Mesih'te hulul ve inkişaf etmiş olmasındandır. Esasen kelâmullah: Tesessüdden mukaddem hem tefekkür ve hayat ve hem de hareket ve muhabbet olarak Allah'ta ezelden mevcut idi. Ve bu nokta-i nazardan kelâm: Allah'tan sudur ettiği gibi yine Allah'a rücû eder. Tabir-i diğlerle Allah'ta masdariyyet ve sudûr ve ricat: Ezelidir ve kelâm: Her ne kadar Allah'tan sudûr ederse de, yine O'dan ayrılmaz. Zira: Kelâm Cenâb-ı Hak'ta hâdis yani, mahlûk makamında değil, belki rûkn makamında mevcuttur. Yani Allah'ın zatı kelâmsız kâim değildir. Belki kelâm ile kâimdir. Ve hem de kendinden sudûr eden kelâm "kadim" dir. İşte Kitab-ı Mukaddes,

Mesih'te zâhir olan kelâm-ı kadîm bu nokta-ı nazardan “oğul” diyor. Tabir-i âharla Allah'ta muhabbetin rükn-i esası olan kelâm: Allah'ın oğludur. İmdi, eğer vâhit Allah'ta masdar ve kelâm erkânı var ise ve bu erkân ilahî muhabbetin esası ise iş bu rükn-i kelâma insani tabirle “oğul” tesmiye etmekte hiçbir mahzur bulunmamalıdır. Ve biz Hıristiyanlar da “oğul” tabirini bu suretle istiare ettiğimiz için Müslüman kardeşlerimiz bizi müşrik saymamalıdır. Bir Müslüman “Allah nutketti” dediği vakit biri [hâşâ Allah'ın ağzı ve dudağı, nutku mu var ede!] dese ve bu ne derecelere kadar haksız bir itham olursa, Hıristiyanlar da Mesih'e “Allah'ın oğlu” dedikleri için onları ta' nedenler o derece haksız bulunurlar.

2. Niçin “Meryem”e Allah'ın validesi diyorsunuz, Allah bir valideden doğar mı? Biz Protestanlar “Hazret-i Meryem”e Allah'ın validesi demeyiz. Ve bizim itikadımızca mezkûr tabir İncil-i Şerif'in ahkâmına muvafık değildir. Meryem; Mesih'i doğurduğu içindir ki, Mesih'in validesi ve yahut Rabbimizin validesi tesmiye ederiz.

Diğer kiliselerde “Meryem”e Allah'ın validesi tabiri ıtlak olunmasının hakiki sebebini Müslümanlar iyi anlayamıyorlar. Vakıtan, bu gün bile eski kiliselerde İncil'in hakiki talimatlarından kâmilten haberdar olmayanlar bu bapta gayr-ı makul tasavvurâta zâhiptirler. Lakin ta bidayetten beri Hıristiyan ilm-i ilahiyatının mezkûr tabirle teyit eylediği şey, Müslümanların zannettiğinden külliye farklı bir şey olmuştur. Tarih-i miladın dördüncü ve beşinci asırlarında “Mesih'te ulûhiyet insaniyetle ne zaman ittihat eyledi” suali nazar-ı dikkati celp etmişti. Bazıları Mesih'in adi bir âdem gibi doğup büyüdüğünü ve ulûhiyetin ya vilayetinden sonra veya vaftizinde kendisiyle ittihat ettiğini iddia ettiler. Kilise, bu efkâra muhalefet etti. Ve Mesih, cismani bir peder sayesinde olmayarak Ruhullah'tan Meryem'in rahmine düşmüştür diye talimatta bulundu. Filhakika Mesih'in vilâdeti ilahidir. Binaenaleyh Meryem adi bir insan doğurmadı. Ancak, kâmil Mesih'i doğurdu.

Malum olduğu üzere, Müslümanlar Mesih'e “Ruhullah” derler. Şu halde, Meryem'den doğan “Ruhullah” olduğu halde o nokta-ı nazardan Meryem'e “Ruhullah'ın validesi” tabiri “Meryem”in de Ruhullah'ın zuhurundan hissedar olmuş idiği fikri -cüzi olsa da- irşat eylediği anlaşılrsa o tabiri külliye reddeder. İşte biz Protestanlar dahi “Allah'ın validesi” tabiriyle bir gûnâ sû-i tefehhüme yahut bir takım itikâdât-ı bâtılaya sebebiyet vermeyelim diye tabir-i mezkûru reddeylemişizdir.

3. Hıristiyanlar ekânîm-i selâsede pederi “zât ve kelâm” ile ruhu onun “sıfatları” olarak addetseler de, teslis müşkilinden kurtulsalar olmaz mı?

Müslümanlar bu sualleriyle zannediyorlar ki, “Allah’ın zâtı bir ve sıfatları müteaddittir” demekle teslis müşkilatından kurtulabileceğiz. Ve “hayat, ilim, kudret, kelâm” hep Allah’ın sıfatları olup kâinat ve ilhamda Allah’ın zatını değil, sıfatlarının eserlerini görürüz. Allah’ta teferrükât-ı zâtiye değil ve belki sıfat-ı müteaddide vardır ve bu suret-i itikat Allah’ın vahdaniyetine mugâyır değildir, derler.

Lakin bir [zât ve sıfat] meselesi zannetmeyiz ki, hall-i müşkilat edebilsin! Ve çünkü teslis bahsinde biz Allah’ın “kelâm” sıfatını alıp O’na “zat” olmak sıfatını atfederek ikinci uknum meydana getirmiyoruz. Ancak “Cenab-ı Hakk’ın tekellüm etmesi mevcudiyet-i ilahiyesinde teferrükât-ı zâtiye istilzam eder” diye iddia ediyoruz. Zaten sıfatın esası da teslistir.

Faraza: “Allah” Alîm’dir diyoruz. “Allah” dünyayı, güneşi, yıldızları, görünür ve görünmez âlemi bilir” deriz. Lakin Allah’ın ezelden bildiğini nazar-ı mutâlaaya alıyorsak, o ezeliyyette Alîm olmak için ilminin merkez ve muhiti yani bilen ve bilineni kendi zâtı olmak lazımdır. O bilmek için kendinden sudur edip yine kendine rücû eder ve böylece ilmi kâmil ve mutlak olur. Binaenaleyh Allah’ın âlim sıfatı, Allah’ta teslis istilzam eder.

Allah’ın kainattaki âsâr kudretini hâricî âlemde ve bizlerde görüyoruz. Ve ezelden olan eser-i kudreti kendi zatında zahirdir. Yani “Allah”, kendi zatında ezelden fâil olup kudreti kendinden sudur ve yine kendine rücû eder. Binaenaleyh, Allah’ın kudreti zâtında teslis istilzam eder. Kezalik, Allah’ın hayat yahut kutsiyet sıfatını alsak aynı neticeye vasil oluruz. Zira: Sıfat, ancak teferrükâtta mümkündür. Ve teferrükâtsiz vâhid-i mahz sıfatsız bir sıfırdır. Sıfat: Mahlûkta bir mevcudun diğer bir mevcut ile alakasıdır. Allah’tan ise sıfat kendi kendine olan alakasıdır. Bu ise, zat-ı ilahiyede teferrükle mümkündür. Allah’ın mahlûkata nazaran evsafı: Zâti evsafın bi’l-ihiyar mahlûka tevcih edilmesidir. Şu halde Allah’ın sıfatı zatından ayrılmaz demek daha doğru olur. Binaenaleyh “Allah’ın sıfatı hiçbir cihetle bizimkine benzemez” demek yahut “Allah’ın sıfatının asarı Allahsız kâim olur” demek câiz olmaz. Zira: Eğer Allah’ın ilmi, kudreti, kutsiyeti, hayatı ile bizim ilmimiz, kudretimiz, hayatımız hiçbir veçhile birbirine benzemeyen evsaf iseler. Bizim Allah’a dair olan tefekkürlerimiz gayr-ı hakiki ve “Allah” bizim için nâmalum bir keyfiyet olmuş olur. Ve bu takdirde de hepimiz lâ-edri olmamız lazım gelir.

Fakat bazı İslâm muallimler, “zat-ı vacip” künhü cihetiyle meçhul, evsafı “ciheteyle malumdur” diyorlar. Hâlbuki gerek künh gerek evsaf ikisi de zatullah ile kaimdir. Künh zatın cevheri, evsaf ise, zatının mevsufudur. Şu halde İslâm uleması kabul ediyorlar ki, zat-i ilahiyenin bir meçhul ve bir de malum ciheti vardır. Ve bu iki cihetleri birbirlerinden mefruklardır. Mademki Allah bize

evsafıyla malumat verdiği zaman hâşâ bizi aldatmaz, ancak bize tam hakikati beyan eder. Demek oluyor ki, biz evsaf-ı ilahiye ile zât-ı vacip hakkında sahih malumat alıyoruz. İşte biz Hıristiyanlar meçhul olan künh-ı ilahiye “eb” ve evsafın esası olan rükne “ibn” diyoruz. Zira insan bir cihetle suret-ı Allah’ta halk olunmuş olduğundan “Allah” ondan baîd değildir.

4. Uknum-ı sâni Mesih’te tecessüt ederse, onda Allah kısmen mi, yoksa kâmilen mi tecelli eder? O zaman kâinat ya kısmen veya kâmilen her ne suretle olursa olsun Allah’tan yahut Allah’ın kelâmından mahrum kalmış olmaz mı?

Bu mesele Müslümanları daim şaşırtmaktadır. Ve nazarımızca müşkülâtları şu iki husustadır. Evvelen, üç nevi vâhit bulunduğu yani, vâhid-i mahz, vâhid-i mürekkep ve vâhid-i müteferrik bulunduğu unutuluyor. Vâhid-i mahza en iyi misal nokta-ı hendesiyyedir. İş bu nokta ne inkısam ve ne de teferrük kabul eder. Sıfatsız, kuvvetsiz bir birliktir. Vâhid-i mürekkebe misaller pek çoktur. Ezcümle bir taş, bir ev, bir makine, bir dünya, kezalik cins ve nev’e işaret eden kelimat-ı münferide miyanında; mesela at, kuş, nev-i beşer, kabine ve sâirenin cümlesi bu sınıf vâhittendirler. Başka bir vâhit de vardır ki, cüz’ilerden yahut fertlerden mürekkep olmayıp ancak farklıdırlar. Erkân yahut prensipler ile kaim olur. Bu rükünler ne cüz’idir, ne sıfattır, ancak bizzat mevcut kendisidir. Bunun bir misali, maddenin cüz-ü lâ-ye-tecezzasıdır. Bu cüz, taksim kabul etmez, yine de öyle farklı kuvvet ve kabiliyetleri vardır ki, onların sayesinde terkiâtta müteaddit neticeler meydana getirebilir. Bunun en güzel misali insanın “ben” diyen şahsiyetidir. Âdem “ben” derse bu “ben”i bir zat makamında sıfatlara mâlik ise de, cüz’ilerinden mürekkep olmayan bir zattır. O, bilir, yani âlimdir. İrade eder, yani kudreti vardı. Hisseder yani hissiyatı var, bu sıfatlar kendisinden ayrılmaz, yine de kendinin cüzleri değildir. Bu “ben” diyen zât bilir iken hem bilir hem bilinir. Hiss-i derûnunda yani ittılâ’-ı zâtîde âdem kendisini bilir. Yani, “ben beni bildim bileli şu şey şöyledir” dediğimizde işte âdem’in zatındaki bu teferrükü işrâb ediyoruz. Şöyle ki, âdem’in zatı aynı vakitte bilen ve bilinen bir mevcuttur. Lakin bu teferrükât “ben” diyen zâtı cüzlere taksim etmez. Ancak onun ehâdiyyetini tevsî ve ilâ eder. Dikkat olunsun ki, “ben beni bildiğimde” denildiği vakit bilen tam benim. Bildiğim dahi tam ben olmuş olurum. Lakin bende iki zat yoktur. Bir zat var. Kezalik bende bir “ben” var ve bu bir ben bilen ve bilinen iki ben ile kâimdir. Bir âdem’in cesedi mürekkep vahittir. Ruhu ise, cüzsüz ve teferrüklü vahittir.

İmdi, biz Hıristiyanlar Allah’ta teferrükât vardır diyor isek o teferrükât birbirlerinden ve zatından ayrılıp mürekkep bir varlığın cüz’leri, yahut bir nevin efrâdı olmazlar, ancak bu bir olan Allah bir teferrükâtla kaimdir. Bu anlaşıldığı takdirde, artık bâlâdaki suale bir lüzum kalmaz.

Diğer bir müşkül de, şuradan zuhur ediyor ki, Müslümanlar mekân ve zamanda fâil ve âmîl olacak olan her bir mevcudun bizzarure mekân ve zaman şartıyla mukayyet olması lazım gelir diye düşünüyorlar. Bu faraziye doğru değildir. Bugün fennen ispat olunmuştur ki, şu maddi mevcudatın esası olan cüz'ü lâ-ye-tecezzâ<sup>27</sup> mekân şartıyla mukayyet olmayan bir kuvvet merkezidir. Bizim ruhumuz cesedimizin kâffe-i azasından ve bazen gayet baîd olan aksamından ahz-ı tesir etmekte ise de, kendisi her cihetle mesafe şartıyla mukayyet değildir. Yani o eb'âd-ı selâseden müteşekkil değildir. Ruh ne müdevver ne de mûka'ab değildir.

İmdi niçin Cenâb-ı Hakk mekân ve zamanda fâil ve âmîl olmaklığı murat ettiği vakit mekân ve zaman şartıyla mukayyet olsun ve cüzilere taksim olunsun? Kendisi zaman ve mekândan münezzeh olduğu cihetle cihanın hem bu noktasında hem de diğer bir noktasında bütün manasıyla fâil olup yoksa mekân ve zaman şartıyla mahdud olmaz. Zaman ve mekândan münezzeh olduktan başka her yerde dahi hâzır ve nâzırdır. İşte nitekim Allah zatıyla Mesih'te fâil ve âmîl olup aynı vakitte cihanın diğer kısmında zatıyla fail olan ve aynı vakitte kâinata fâik olan zat-ı pâkinde kâmil bir lâhutiyet icra-yı faaliyet eder. Ve buna hiçbir mâniada yoktur. Binaenaleyh bu cihet güzelce anlaşıldıktan sonra Allah uknum-ı sâni makamında Mesih'te tecelli edince vaftiz edici Yahya'ya veya onunla muasır olan bir peygambere Allah'ın kelâmı nasıl nüzul edebilir? sualine hacet kalmaz. Zira Allah aynı vakitte fezanın her bir noktasında kendi zât ve sıfatıyla hâzır ve fail olabilir. Ve zaten mekândan münezzeh olduğu cihetle bu faaliyeti kendisinde bir inkisâm yahut cüzi külli farkları istilzam etmez. Bilakis eğer "Allah aynı vakitte fezanın farklı noktalarında zat ve sıfatıyla fail ve âmîl olmak için zatının inkisamı lazımdır, der isek, Allah'ı zaman ve mekân şartıyla mukayyet bir mevcut farz etmiş oluruz. Hâlbuki Allah bu nevi hudutla mahdud olmayıp Mesih'te tecelli ve tecessüd edebilir."

5. Mesih'e niçin peygamber demiyorsunuz da Allah tesmiye ediyorsunuz? Bir vâlideden doğup büyümüş olan bir âdemi te'lîh etmek caiz olur mu?

Bu suale şu suretle cevap veriyoruz: Mesih, nev-i beşere ilham-i ilahiyi tebliğ eyleyen bir peygamberdir, fakat onun tebliğ eylediği ilham min-tarafillah verilen bir takım evâmîr ve nevâhî olmayıp ancak zat-ı ilahidir. Ve Mesih, Allah'ı yalnızca bir takım takrirler ve ifadelerle değil ancak bizzat kendi hayatıyla izhar ve beyan etmiştir. Bu tezahür dahi ömrünün sade bir kısmında meselen yirmi veya otuz seneden itibaren değil, ancak anasının rahmine düştüğü andan itibaren bütün hayatında vaki olmuştur. Allah kendisi hakkında bir takım hakâyıkı Mesih'e bilvasıta ilham etmek suretiyle ona münkeşif kılmamış ve belki onun bütün hayatında ve cemî-i akvâl ve efâlinde tecelli etmiştir.

Ve keza bu tecelli yalnız iştirak tarikiyle değil, belki tecessüd suretiyle vukû bulmuştur. Tecessüd ise güya dünyaya Mesih denilen bir âdem gelmiş olup da Allah bunun kalbine bir takım hakikatler ilham etmek suretiyle onun hayatını te'lih etmiş olmak değildir. Tecessüdün hakiki manası budur ki, İsa el-Mesih denilen zatta anasının rahminden itibaren kelâmullah hulûl etmiş ve bu veçhile zat-ı ilahi anda tecelli eylemiştir. Bunun içindir ki, Mesih'in gaye-i hayatı âdemlere mahsus bir mecelle-i şerâyî vermek olmayıp, ancak Allah'ı âdemlere izhar etmek ve bununla beraber Allah ile âdemi şahsen mülakat ve mükâşefede bulundurmaktan ibaret olmuştur. İşte bu suretle Allah Mesih'te tecelli etmiş olduğu halde biz Mesih'in cismani ve ruhani yani beşeri hayatından mâadâ Mesih'in hayatıyla kendisini tevhit ederek onda bize münkeşif olan Allah'ı görür ve ona Allah deriz. Esasen bunda gayr-ı câiz bir şey de yoktur zannederiz.

Bu münasebetle şu bir hususu dahi ilave etmek isteriz; şöyle ki Mesih'in iddiasınca âdem hayat-ı diniyyede Allah'ın evâmîr ve nevâhisini değil, bizzat hâlıkını görüp bilmek ister. İnsan suretullah üzere halk olunmuş olduğundan Allah'ı bilebilir ve kendi kendine hâlık tarafından konulmuş olan bu suretullahı pâk olarak hıfz etmekle kâmil olabilir. İmdi âdem, Allah'ı görür ve O'nun ile mülâkât ve mükâşefe edip hayat-ı ilahiyyeye iştirak ederse, o zaman en âlî hayat-ı dîniyyeye mâlik olmuş olur. Bir cihetten bu fikir garip ve hatta küstahâne bir iddia sayılabilir. Lakin insanlar diğer bir nokta-ı nazardan mütâlaa eder isek, bu fikir asla garip ve abes görünmez. Âdem'in suretullah üzere halk olduğunu kabul edersek, o zaman hayat-ı manevice ihtiyacımız ancak Mesih'in gösterdiği tarikle def' ve tesviye olunabilir ve Mesih'in enâcil-i erba'ada mukayyet tercüme-i hâlini mütâlaa eder isek, görürüz ki o âdemlere bir şerâyî mecellesi yani, bir takım evâmîr ve nevâhî tebliğ etmiyor, ancak onlara bir haber ve bir müjde veriyor. Malum olduğu üzere İncil müjde demektir. Bu müjde ise zatullahın âdemlere bildirilmesidir.

Binaenaleyh Mesih hususunda en nazik sual şudur: Biz Mesih'te Allah'ın zatını görüyor muyuz? Görüyor isek, orada Allah kendisini bize ne veçhile keşf ve beyan ediyor? İşte Hıristiyanlığın ve onunla beraber sâlûs-ı şerif akidesinin hakikat ve kuvveti bu suallere verilecek cevaba menûttur.<sup>28</sup>

Şimdi bu meselenin teferruatına girişmeyerek diyeceğiz ki, bizim gördüğümüze göre Mesih, Allah'ı bize âdemleri seven bir peder deyu keşf ve beyan etmiştir. Bina berin din-i hakiki bizi seven bu pederimizi ayn-ı muhabbetle sevmekten ibaret olup yine de bu muhabbetle bilcümle âdemleri sevmektir. Ve Mesih'in talimince hayat-ı diniyyenin alâmet-i farikası Allah'ı ve âdemleri sevmektir. Bu muhabbet esasına tevfikân hareket etmeyenler hakiki Hıristiyanlık ahkâmını icra etmemiş sayılırlar.

İmdi Hıristiyanlığı ve teslis talimini bu suretle tarif ve izah ettikten sonra Müslüman kardeşlerimize “bizi müşrik addetmek câiz midir” diye tekrar soruyoruz. Maksadımız dinî yahut felsefî bir bâb-ı mübahase açmak değildir. Şu kadar var ki, bazıları Allah’ı mahlûkta yahut ilhamda bizzat âmil olmasına itiraz ederler. Belki sairleri Allah’ın mahlûkta bulunan huzurundan başka vücudu bulunmadığına yani vahdet-i vücut mezhebine ve tasavvufa kâil bulurlar. Ve bir kısım diğeri de Allah’ın ehadiyyetini teferrüksüz ve teslissiz tasavvur etmeğiği daha kolay bulurlar. Ve diğeri bir kısmı da hep bu mübahaseleri nâ bi-mahal görüp böyle mücerret mesâilden bahs etmeğiği vâhi<sup>29</sup> bir nizâ’ lafzı addederler. Şüphesiz niyetimiz bu nevi efkâra karşı bir meydan-ı mücadele açmak değildir.

Bâlâda zikrettiğimiz üzere, asıl maksadımız teslis talimini Hıristiyanların nokta-i nazarından tarif ve onların üç Allah’a değil, ancak bir Allah’a iman ettiklerini teyit suretiyle Müslüman vatandaşlarımızın bu hususta hakkımızda zâhip oldukları sû-i tefehhümâtın def ve izalesine hizmet etmektir. Bu memleket ahali bu bir tek yanlış yüzünden on dört asırdan beri hadsiz, hesapsız belalar çekmiş olup hâlâ da çekmekte bulunmuştur. Müslümanlar bu memleketin akvâm-ı muhtelifesi üzerinde galebe çalıp onları birer birer arz-ı teslimiyete mecbur ettikleri zamandan itibaren Hıristiyanlığın bu akidesini doğru anlayamadıkları sebepten Hıristiyanları kâfir ve müşrik addeylemişlerdir ve bunun neticesi olarak bu iki din tevâbi’î birbirlerini nazar-ı adâvet ve nefretle bakmışlardır. Hıristiyanların müşrik olup olmadıklarını Müslüman ve Hıristiyan ahali iyi anlarsa, zannımızca memleketimizden dini taassup ve adâvetin yüzde yetmiş beşi mündefi’ ve zâil olur. İmdi değmez mi ki, Meşrutiyet’in latif tesiri tahtında anâsır-ı muhtelifi erbâbı sâir cihetlerce yekdiğerini anlamağa çalışır iken bu hayatî hususda birbirlerini doğru anlasınlar? Bade-mâ, ümit ederiz ki, geniş fikirli ve müsâdekâr kalpli ulemayı İslâm bu dediklerimizin hakikat olduğuna kâni olarak var kuvvet ve nüfûzları ile ahalemiz arasında bu bâpta vifâk<sup>30</sup> ve itilafın teyidine sa’y etsinler. Zira Müslüman ve Hıristiyan vatandaşlara mesâlik-i siyasiyyede birbirlerini anladıkları ve birbirleri ile ittifak ettikleri gibi ibadet ettikleri Allah’ın vahdaniyetince dahi ittifak edip cümlesi bir Allah’ın huzurunda ibadet etmekte olduklarını hissederlerse bu memleketin bütün kürre-i havası değışilir ve anâsır-ı muhtelifi arasında i’tilaf daha mükemmel ve esas bir hâl ve şekil alır. Binaenaleyh artık mücadele etmeyelim ve ancak hasbihâl ederek birbirimizi anlayalım.

Ohannes Kirkoryan\*



## Notlar

- 1 Kan dökücü, zalimce, insafsızca.
  - 2 Şirk koşma.
  - 3 Birbirlerine zıt konum.
  - 4 İhtilaf doğuran, ihtilafa yol açan.
  - 5 Malum, bilinen.
  - 6 Durgun, hareketsiz.
  - 7 Yanlış anlayış.
  - 8 Aydınlatmak.
  - 9 Beslenmiş.
  - 10 Şirk koşmak.
  - 11 Derinliğine araştırma.
  - 12 Dolaylı olarak ifade.
  - 13 Kalbi bağlamak, bağlanmak.
  - 14 Kaçınmaları.
  - 15 İlahlaştırma, ilah yapma
  - 16 Meydana çıkan, açığa çıkan.
  - 17 Ruhi alametler/işaretler.
  - 18 Birbirine zıt olma.
  - 19 Meseleyi derinleştirmek.
  - 20 Gizlenmiş olan.
  - 21 Meydana çıkan, görünendir.
  - 22 Çok dikkatli olma, inceden inceye araştırma.
  - 23 Kıymetli olan.
  - 24 Tedricilik, derece derece olma.
  - 25 Tecelli eden, meydana çıkan, görünen.
  - 26 Vazıh, aşikar.
  - 27 Atom, maddenin bölünmeyen en küçük parçası.
  - 28 Bağlı.
  - 29 Boş.
  - 30 Dostça bir fikir üzerinde birleşmek; samimi anlaşmak, barış, uygunluk.
- \* *Esrâr-ı İseviyye* namıyla neşredilen risalenin mukaddimesinde *Üç mü Bir mi?* muharririnin Ohannesyan Efendi olduğu yazılmış ise de tashih-i keyfiyet eyleriz ve muharir-i mumâ ileyhin Ohennes Kirkoryân Efendi olduğunu beyan ederiz.



# Burhan, Bölme ve Sınıflama Kavramları ve Onların Tanımla İlişkisi\*

Shukri B. ABED

Çev. İsmail HANOĞLU\*\*

## “Nasıl?” ve “Niçin?” (Keyfe ve Lime) Soruları

*Keyfe* edatını ve onun tanımda rolünü müzakere ederken Fârâbî şöyle der:  
(Huruf, 199 : 20ff. , 200: 1ff.)

‘Gök nasıl bir küre oldu?’..... diye sordüğümüzde , ya göğü bir küre yapan bileşimi ya da göğün bir küre olduğuna ilişkin inancımızı doğru yapan şeyleri bilmeye çalışırız.... Bu, cevap verenin, kendisinden muteber bir biçimde göğün bir küre olduğuna delalet getirilen *burhan* yahut *kıyas yöntemini* sağlaması gerektiğini ifade eder.

Nitekim, bir şeyin dahili ve harici durumlarını araştırmadaki kullanımına ilaveten (Bölüm: 3 , Kısım: 1), *keyfe*, bundan dolayı, Fârâbî’ye göre, belli zevahirin ortaya çıkışı için onların öyle olmalarını sağlayan (veya onları öyle bilmemizi sağlayan) sebepleri araştırmak için de kullanılır. *Burhan* ve *kıyas* terimleri, Fârâbî tarafından araştırmanın bu çeşidine bir cevap sağlamanın

---

\* Bu metin, Shukri B. Abed’in “Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî” (State University of New York Press, Albany, 1991) adlı eserinin 4. Bölümünün (pp. 87-104 sayfaları arasının) çevirisidir.

\*\* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ismailhan78@gmail.com

yöntemleri olarak zikredilir. Araştırmanın bu çeşidi ‘bitkiler nasıl büyür?’ veya ‘duvar nasıl yapıldı?’ sorularını sormamız gibi, örneğin, ‘göğün bir küre’ olduğunu ve yine ‘onun nasıl olduğunu’, ‘nasıl yapıldığını’ araştırmayı istediğimizi öne sürer. (Hurûf . 200: 1,2)

Ancak, *keyfe* edatı doğal fenomenler hakkında araştırma için kullanılırken, araştırılan şey bu fenomenleri ortaya çıkaran sebeplerdir (asbab, sebebin çoğuludur). El yapımı nesnelere hakkında soru sorarken araştırılan *yapı* ve doğal nesnelere hakkında soru sorarken araştırılan *şekil*, *keyfe* edatı vasıtasıyla olan araştırma *doğal fenomenlere* uygulandığında araştırılan *sebeplerle* yer değiştirilir. Bu anlamda, nasıl? (*keyfe*) edatı niçin? (*lime*) edatı ile üst üste katlanır.

Lime edatı, Fârâbî tarafından kendisinin marjinal kelimeleri (*havaşi*) arasında sınıflandırılır (Alfaz, 53). Fârâbî’ye göre, bu parçacık , kendilerini ortaya çıkaran sebepler hakkında araştırma yapmak için şeylere (veya daha doğrusu , bu şeylere işaret eden ibarelere) eklenen parçacıklardan biridir. Fârâbî’nin muhakemesi devam ederek, aynı rolü üstlenen diğer parçacıkların ise ‘Ne hakkında ? (ma bal) ve ‘Mesele nedir?’ (ma şe’n) sorularından oluşmaktadır. Bu parçacıklar, uygun bir biçimde, ancak, şeyin varlığı tesis edildikten sonra o şeye eklenir; aksi takdirde, Fârâbî’nin muhakemesi devam ederek, ilgili sorunun anlamsız(*batıl*) bir soru olacağı (neticesine varılır). Buna ilaveten, Fârâbî’ye göre, parçacıkların bu ailesi, müşterek bir ifadeye eklenmeli; ki, bununla Fârâbî , açık bir biçimde ifade edilen yahut kapalı bir biçimde anlaşılan bir cümleyi kasteder.

**Hurûf**ta, felsefi araştırmadaki lime edatı ve onun rolü Fârâbî tarafından daha ileri bir düzeyde tahlil edilir. Fârâbî der ki, bu parçacık, (p. 204, par. 215), lam harfi ve ma edatından oluşur (daha önce üçüncü bölümde müzakere edildi). Gerçekten, o, Fârâbî’nin açıkladığı gibi, li-maza edatının<sup>1</sup> kısa bir formudur.

Lime edatı öncelikli olarak bir şeyin varlığına ilişkin olan sebebi araştırmak için kullanılır, ki o, ya bir cevherin mutlak varlığı hakkında olur ya da öznesi gibi bir şeydeki şeyin varlığı hakkındadır.<sup>2</sup>

Fârâbî’nin sisteminde, *lime* edatı, Aristocu dört delil<sup>3</sup> (maddi, şekli, fail ve gâî) ve Aristocu burhan teorisi şeklinde iyi bilinen iki felsefi alanda merkezi bir rol oynar. Şimdi Aristocu dört delil ile başlayalım.

### **Maza, Li-Maza, Bi-Maza ve An Maza Soruları**

Fârâbî’nin söylediği üzere, görünüşte bir şeyin varlığının nedenleri (illetler, illetin çoğulu) ve sebepleri (asbab) hakkında araştırma için kullanılan üç

parçacık türü vardır. (Huruf, 205: 1, 2) Bu üç parçacık ise şunlardır: Niçin? (li-maza), Ne ile? (bi-maza) ve Neden? (an-maza).<sup>4</sup>

Onların Arapça şeklinde bütün bu üç soru edatı, maza edatının birleşimi ve maza edatını önceleyen (ilk iki durumda bir ön ek olarak) bir ön durumdur. *Lime* edatı, ..., için, ....mek için anlamına gelen *li-ecl* ifadesini kullandığımızdaki gibi, yön ve amaca<sup>5</sup> işaret eder. Bu, Fârâbî'nin *limazavücaduh* (O niçin var?) ifadelerini *lieclimazavücaduh* (O şey ne amaç ve ne hedef dolayısıyla var?) ifadesiyle aynileştirmesinin sebebidir. (Hurûf, 206, par. 216) Fârâbî her iki durumda da garaz ve amacın araştırıldığını söyler. (Aristonun dilinde bu "nihâi neden" anlamına gelmektedir.)

*Maza* edatı gibi *li-maza* edatı, araştırma konusuna<sup>6</sup> ilişkin tanımı sağlamlaştırmakla cevaplandırılır.<sup>7</sup>

İnanıyorum ki bu ifadeye ilişkin temel durum, bir şeyin gelişiminin nihai netice ve sonucunun türünün bir üyesi olarak bu ferdin tam bir gerçekleşmesi olmasına göre *nihai nedenin* Aristocu tanımını ifade etmektedir. Bir fert, gelişiminin nihai basamağına ulaştığı zaman (bu şey ister doğal bir nesne, ister görünür bir şey, ister insan yapımı bir nesne olsun), türünün diğer üyeleriyle paylaştığı şekil ve maddeye (fasıla ve cinse) sahiptir. Bir fert, gelişiminin veya üretiminin bu basamağına ulaştığı zaman, tabiri caizse türünün bir üyesi olarak tanımlanma hakkına sahiptir. Gelişimin bu aşamasına ulaşma Aristocu şemada, ferdin artık türünün *potansiyel* değil de, daha çok *gerçek manada* bir üyesi olduğu anlamına gelmektedir.

Ancak, bu nihai basamağına ulaşmak, kısmen (duruma bağlı olarak) insan veya tabiatın ulaşmayı arzuladığı nihai neden dolayısıyladır. Hem tabiat ve insanın aktivitesine, ferdi tam bir gerçekleşmeye götürmeye yönelik olan nihai amaçla kendisine rehberlik edilir. Nihai neden, bundan dolayı, gelişiminin veya üretiminin nihai basamağına ulaşmada ferd için *zorunlu bir şarttır*. Fârâbî'nin muhtemelen şu ifadeyi kullanırken kastetmiş olduğu şey budur:

"Bundan dolayı, bir şeyin özü, o şeyin varlığı için sebeplerden biridir; (buna ilaveten), o, bu varlık için en spesifik (ahass) nedendir. (Huruf, 205, par.216).

Li-maza edatı kullanımı, Fârâbî tarafından (ne ile?, ne anlamına? gelen) bi-maza edatının anlamıyla ilişkilendirilir. Fârâbî bu iki edatın tam aynı sebep hakkında araştırmada bulunduğunu ifade etmektedir.

Ancak, bu iki parçacık arasında ilişkileri açıklayan pasaj, muğlaktır; ve li-maza ile bi-maza arasında bu ilişkiyi açıklamanın nedenini belirlemede herhangi bir tutarlı çizgiyi çıkarmak da zordur. Bu pasajda Fârâbî'yi anlama görevi, özellikle zorlaşmaktadır; çünkü, Fârâbî'nin bu kısa pasaja ilişkin ulaştığı olduğu ne-

tice, *bi-maza* edatını tartışmanın kendisiyle başlamış olduğu *li-maza* edatına bağlamaktan daha çok *maza* edatına bağlamış olmasıdır.

Ancak, yukarıda ifade edildiği gibi, maza ile li-maza arasında Fârâbî tarafından zikredilen ayniyeti kabul edersek, ilgili pasaj bir anlama gelebilecektir. Bu iki parçacık Fârâbî sisteminde tamamen eşanlımlı iseler (aksini gösterecek bir emarede yoksa), bu zorlu pasajın bir anlama gelebilmesini sağlamak için girişimde bulunabiliriz. Yukarıda verilen faraziyeğe göre, 205. sayfanın altıncı satırındaki *huve* zamiri, *maza* edatına gönderme olarak ele alınmalı. O vakit altıncı satır şöyle okunacak: Bu şeyin varlığı, harici bir sebeple olmaksızın kendisi sebebiyle (ve – huvefih) oluyorsa, ‘ne’ edatı, ‘neden var olur?’ ibaresindeki ‘neden’ (bi-maza) edatının kullanımına dahil olmaktadır.

Fârâbî, burada, bir şeyin varlığının *fail sebebi* hakkında konuşuyor. Fail sebep, bir şeyin haricinde olabilir, ki Fârâbî, genel olarak harici bir faktöre (özellikle doğal ürünler sahasında) işaret eden söz konusu pasajda açıklamada bulunmaktadır. Örneğin gündüzün varlığı güneşten (güneşin var olmasından) çıkarılır ve böylelikle güneş gündüzün harici fail sebebi olur.

Şimdi, iddia edebiliriz ki, Fârâbî, *li-maza* ve *bi-maza* parçacıklarının aynı sebeplere işaret ettiğini (veya aynı sebepleri araştırdığını) söylüyorsa, onların her ikisinin de fail sebebe göndermede bulunduğunu kastetmektedir. Ancak, onlardan biri – li-maza veya maza – harici bir fail sebebe göndermede bulunuyor, diğeri –bi-maza-dahili bir fail sebebe göndermede bulunurken; tıpkı, bir meşe olmaya gelişen meşe tohumunun kendi içerisinde bir meşe ağacı olma fail sebebini kendi içerisinde taşıması gibi.<sup>8</sup>

Bu gurubun son edatı, **Hurûf**ta Fârâbî tarafından kısaca müzakere edilen *an –maza* edatıdır. (s. 206: 1-5) Fârâbî, bu edatı kullanmakla bir kimsenin fail ve maddi her iki sebebi araştırdığını söylemektedir.

Muhtemelen bu ifade *an* edatının anlamlarından birinin *min* edatınınkıyla eş anlamlı olduğu olgusuna dayandırılmaktadır; yani, her ikisi de ‘den’ e işaret etmektedir.<sup>9</sup> Bu durumda ‘an mazavücutuh’ sorusu ‘neden var olur?’ anlamına gelecektir, yani, o maddî sebebi araştırmaktadır.

*An* edatı aynı zamanda ‘şöyle şöyle bir durumun neticesi’ anlamına da gelebilir. Bu durumda, aynı Arapça soru olan ‘an mazavücutuh’ (bu kez ‘sebebi nedir?’ veya ‘neyin neticesidir?’ anlamına gelecek şekilde) ilgili şeyin varlığının doğrudan doğruya nedenini araştırıyor olmaktadır (yani, görünür şeyi yahut hareketteki gelişimi ortaya çıkaran âmil, ilk saik hakkında araştırma olmaktadır).<sup>10</sup>

Şimdi, *lime* edatının kullanımını içeren ikinci felsefi konuya dönüyoruz.

## Burhan Nazariyesi

Fârâbî'nin **Hurûf** adlı kitabında ortaya koymuş olduğu ayrımla başlayalım. (s.212, par. 226) “Bir şeyin varlığına ilişkin sebebin, bizim o şeyin varlığına ilişkin bilgimize götüren sebeple ayniyet arzetmeyeceği bilinmesi gerekmektedir.”

Bu ayrımın bir örneği, Fârâbî'nin aşağıdaki gibi delillendirme de bulunduğu Huruf'ta (s.213, par.227) da bulunur: Bir kimse ‘bu nesne niçin hala canlı?’ diye sorduğu zaman, ‘çünkü o nefes alıyor’diye verilen cevap, o şeyin canlı oluşuna ilişkin sebep değildir. Bizim bu nesnenin nefes aldığına ilişkin bilgimiz ya bu nesnenin canlı olduğuna ilişkin bilgiye delalet yoluyla işaret etmektedir ya da bizi (o bilgiye) götürmektedir. Bu delalet, aşağıdaki iki öncülден (mukaddime, ç. Mukaddimât) oluşan geçerli bir kıyasın neticesini (*lüzumunu*) ifade etmektedir.

1. ‘x’ nefes alıyor.

2. Nefes alan her ne şey varsa canlıdır.<sup>11</sup>

Bu iki öncül, zorunlu olarak ‘x in canlı olduğu’ neticesine götürmektedir.<sup>12</sup>

Fârâbî'nin ifade ettiği gibi, bir kıyasın vasıtasıyla bir cevap elde etme, neticeyi ispat ediyor. Burhanın bu çeşidi, “bu neticeyle alakalı bütün araştırmalara bir son koyuyor (bir sona getiriyor)”. (*ve –lemyebege fi lüzûmmâ lâzım mavdı’ me’s’ele*). Eğer öncüllerin doğru olduğunu kabul ederseniz, o zaman, netice, bu öncüllerden geçerli bir biçimde yahut zorunlu olarak çıkarılmış olur (*luzûm-mayelzemsahîh*). Ancak, eğer öncüllerden birinin doğruluğunu sorgulamaya açtığınızda, o zaman, bu ise başka bir meseledir.

Örneğin, ‘nefes alan her şey canlıdır’ önermesinin doğru olup olmadığını sorgulamaya açtığınızda tamamen ayrı bir araştırmayı daha yerine getirmeniz gerekiyor. ‘x in canlı olduğuna’ ilişkin bilgimize zorunlu olarak, bir burhan, yani, (aşağıya bakınız, özel bir çeşidin) geçerli bir kıyası, aracılığıyla varılır.

Fârâbî'ye göre, öncüllerin bilgisine beş farklı yolla ulaşılabilir:

1. *Bir tikel yahut tikellerin bir grubu aracılığıyla kendisine ulaşılan bir öncül vasıtasıyla (makbûlât, bir postula)*

2. *Genel olarak kabul edilmiş önermeler vasıtasıyla (meşhûrât)*

3. *Tecrübî olgular vasıtasıyla (mahsûsât)*

4. *Doğuştan kazanılan fikirler yahut apriori (ma’kûlâtbi’t-tab’), yani bizde doğuştan var olan küllî önermeler (mukaddimât külliye) vasıtasıyla; mesala, bizim onların nasıl ortaya çıktıkları konusunda bir farkındalığa sahip olmaksız-*

zın var olan kesin doğrular ve kesin bilgiler (*ilmyakîn*) (mesala ‘dördün bir çift sayı’ olması gibi)<sup>13</sup>

5. *Bir kıyas vasıtasıyla*; belli kıyasların öncülleri, kendileri bu beş yoldan her hangi birinde bilinebilen diğer kıyasların neticeleri olabilir.

Bu çalışmadaki amaçlarımız için iki ek terimin daha açıklanması gerekiyor:

1. Fârâbî tarafından **Kıyas Sağır**’de (s.251) açıklanan *bir kıyasın orta terimi* (*el-hadd el-awsat*), her iki öncülde de görünen orta terimdir. Orta terim, bir kıyasın iki öncülü arasındaki bağıdır (müellif, yani, literal olarak, düzenleyen anlamına gelmektedir).

2. *Burhan*, aşağıda fazlaca müzakere edileceği gibi, öncülleri, zorunlu olarak doğru yahut zorunlu olarak kesin olan bir *kıyas*tır.

**Burhan**’da (s. 25 ve devamı.), Fârâbî, aşağıdaki bir biçimde önemli terim olan *ilmi* şöyle açıklar:

*İlim* terimi genelde ifade ettiğimiz gibi, ya *tasdîği* yahut *tasavvuru* anlatmak için kullanılır. Tasdîkler, ya kesindir (*yakîn*) ya kesin değildir (*leyse bi-yakîn*). Kesin olan şeyde ya *zorunludur* ya da *zorunlu değildir* (gayrı zarûrî).<sup>14</sup>

Ancak, Fârâbî (konuya ilişkin) tasvirine devam eder: Açık olan bir şey var ki o da, ilim teriminin, kesin olmayan yahut kesin olupta zorunlu olmayan (yani kontenjan olan) şeye uygulanmaktan daha çok *zorunlu* (*ve*) *kesin* şeye (yakîn-zarûrî) uygulanması gerektiği olgusudur. Fârâbî, ilkini, *kesin ilim* (‘ilmyakînî’) olarak ifade eder. Kesin bilgi, Fârâbî’ye göre üç çeşittir:

1. Sadece bir şeyin varlığının kesinliği, yani, varlığının ilmi( ilmu’l-vücûd). Bu, bazıları tarafından, bir şeyin varlığına [*ilminne’l-şey*] ilişkin bilgiye irca edilir.<sup>15</sup> Fârâbî’nin **Huruf**’unda müzakere edildiği gibi, bilginin bu türü [*hel*] soru edatını kullanmakla araştırılır. (s. 200-202, pars. 210-212; s. 206-20, par. 218); ve **Elfâz**’da (s. 47-48).

2. *Bir şeyin varlığına ilişkin sebebin kesinliği*; bu, bazıları tarafından, bir şeyin niçin(*lime*) olduğuna ilişkin bilgiye irca edilir.

3. Yukarıdaki hem 1 hem de 2’nin (birlikte) kesinliği.

Fârâbî der ki, kesin bilgi olarak, en uygun bir biçimde tasavvur edilen şey, bir şeyin nedenine ilişkin olduğu kadar (“niçin?” sorusuna cevap olarak), varlığına ilişkin kesinliği de (“var olup olmadığı” sorusuna cevap olarak) bir araya getiren bilgidir. Bundan dolayı, ‘zorunlu kesin’ türünü içeren öncüllerden oluşan kıyaslar, üç çeşit olabilir. Zorunlu kesini ve bu üç çeşidin herhangi birini içeren<sup>16</sup> öncüllerden mürekkep kıyas, bir burhan diye isimlendirilir.



Fârâbî'nin kavrayışında bir burhan, herhangi bir kıyas değildir. Daha çok, bir burhan, diğer bir ifadeyle, Fârâbî'nin kendilerine göndermede bulunduğu gibi,<sup>17</sup> öncülleri zorunlu olarak doğru veya zorunlu olarak kesin kıyasın belli bir türüdür.

Şimdi, bu, *İkinci Analitiklerde*<sup>18</sup> sunulduğu gibi, “burhan”ın Aristocu tanımına uygun gelmektedir, ki ona göre, bir burhanın öncülleri, doğru, zorunlu ve doğrudan doğruya olmalıdır; böyle bir kıyasın neticesi de aynı olacaktır (yani, zorunlu, doğru ve doğrudan doğruya olacaktır.) Ancak, Aristocu metinle alakalı problem, bir burhanın tek bir örneğini sağlamadaki başarısızlığıdır. Buna ilaveten, bütün Aristocu mecmuada bir kıyasın bir tek mükemmel örneği yok;<sup>19</sup> ki, ancak böyle bir durum, modern araştırmacıları, Aristo'nun burhânî akıl yürütme<sup>20</sup> tarzına uydurma dolayısıyla gerçekleştirilen böyle bir yolda, bazı Aristocu delilleri tahlil etme ve değiştirme yoluna girmedi engellemedi.

Fârâbî de, bir burhanın bazı olayların (mesela, ay veya güneş tutulması, gök gürlemesi gibi) nedenini sağladığı ve böylece ‘o şey nedir?’ sorusuna cevap verdiğini (ortaya koyan) bir anlayışı göstermek için İkinci Analitikler’in 2.Kitabı’nın 8. Bölümünde verilen Aristocu örnekleri kullanmaya teşebbüs eder. Hurûf’da (s.206, par. 217) örneğin, Fârâbî şöyle bir açıklama da bulunur:

Ay tutulmasının ayın yüzeyindeki ışığın yokluğu olup olmadığını (göstermek için), bir kimse, karşılaşma vaktinde (vaktu’l-mukâbele) ayın, yer (dünya) nedeniyle (güneşten) örtüldüğü önermesini kullanır. .... Bundan dolayı, ayın ışığının yokluğu, bizatihi, ayın tutulmasıdır ve aynı şekilde ayın güneşten (yer/ dünya nedeniyle) örtüldüğü, korunduğu zamanın ta kendisidir.

Yukarıdaki delil(in kendisi), söz konusu olayı, neden sonuç açıklamasını sağlayan bir kıyas biçiminde düzenlenebilir.<sup>21</sup>

1. Kendisiyle ışık kaynağı arasına koyulmuş bir başka cisme sahip olan her ne şey varsa o ışığını kaybeder.

2. Ay, kendisiyle ışık kaynağı arasında bir başka cisme (yani yere) sahiptir.

O halde ay, ışığını kaybeder.

Bu kıyas açık bir biçimde şu şekildedir:

Eğer MAP

SAM

O halde , SAP

Ki orada (yani bu kıyas formunda):

‘M’: orta terim (‘bir şeyin kendisiyle ışık kaynağı arasına koyulan bir başka cisim’)

‘P’: büyük terim (ışığını kaybetme)

‘S’: küçük terim (ay)

Bu kıyas, hem ‘ay tutulması nedir?’ hem de ‘ay tutulması niçin olur?’ sorularına cevap verir. Yerin araya girmesi, bu olay için bir sebep olmaktadır; gerçekten de, bu tutulma olayı, ortaya çıkan bu araya girme olmaksızın (ister bu yer dolayısıyla olsun, ister herhangi bir başka cisim dolayısıyla olsun) gerçekleşemezdi. Bu (kıyasın orta terimi olan) sebep yok olursa, olay olmayacak. Bundan dolayı, tutulma eyleminin özü, tutulma eyleminin nedeni ile aynıyet arzeder. Bundan dolayı, “ne?” ve “niçin?” soruları bir ve aynı şeylerdir.

Ancak yukarıdaki kıyas hem “ne?” ve hem de “niçin?” sorularına cevap vermesine rağmen, tam anlamında bir burhan değildir; çünkü onun ne öncülleri, ne de neticesi zorunlu ifade değildirler; onlar tamamen kontenjan ifadelerdir ve (bu nedenle de zorunlu olmamaları sebebiyle) aksi başka bir şey olabilirlerdi.

Ancak, bereket versin ki, Fârâbî, bu Aristocu kusurda tamamen tuzağa düşmüş değil. **Burhan**'ında (pp. 33-39), Fârâbî, her biri dört veya daha fazla durum içerecek şekilde tamamında otuz dokuz durum olan, burhânî kıyasın sekiz farklı kategorisini önerir.

Şimdi, yüzeysel olarak burhanlar, o şeylerin ne olduklarına ilişkin bir ispatlama yapıyormuş gibi görünürler; yani, bu burhanlar, belli özsel sıfatların (söz konusu) araştırma konusuna ait olduklarını göstermekle şeylerin mahiyetini ortaya çıkaracaktır. Yani, burhanlar, *var mıdır, yok mudur?* (x, y' ye aittir) şeklindeki soruya [*hel?-midir?'e*] cevap verir; veya en azından, böyle görünürler.

Ancak, Fârâbî, bir şeyin özünün ne olduğunu açıklamanın bir vasıtası olarak bu yöntemin etkililiği ile alakalı ayrıcalıkları ifade eder.<sup>22</sup> Bu metodu, *Kasâ-nagrâtîs'*<sup>23</sup> atfeden Fârâbî der ki (Burhan, 52-53) bu yöntem, şeylerin, bir tanımdan daha fazla (bir çok tanıma) sahip olduklarını farzederek, ancak, bir şeyin özünü ispat edebilir; bu bir çok kişi tarafından (Aristoculara göndermede bulunarak) reddedilen bir faraziyedir.

‘A’nın ‘B’ nin bir tanımı olduğunu, burhânî olarak ispatlamak için, Fârâbî (aynı yerde), o burhanın, orta teriminin ‘B’ nin (alttaki örneğe bakınız) bir tanımı da olması gerektiği şeklinde bir açıklamada bulunur. Çünkü, delillendirme devam ederek, ‘B’nin nedeni olan orta terimin ‘B’ye öncelik arzemesi burhanın bir özelliğidir. Bu şunu ifade eder: ‘B’, kendisine ve sonuç olarak da ‘B’ nin tanımı olarak burhan tarafından sağlanması farzedilen ‘A’ya öncelik

arzeden başka bir tanıma (yani, burhanın orta terimine) sahip olacak. Fârâbî bu delili göstermek için aşağıdaki örneği takdim eder:

Biz, ‘insanın tüysüz, iki ayaklı bir canlı’ olduğunu ispat etmek istiyoruz. Fârâbî (aynı yerde) söyler, böyle yapmak için, iki öncül kullanırız:

1. Her insan akıllı ve ölümlü bir canlıdır.
2. Her akıllı ve ölümlü canlı, tüysüz, iki ayaklı bir canlıdır.

Bu kıyasın orta terimi , ‘akıllı ve ölümlü bir canlı olma’dır. Fârâbî sözüne devam eder; açıktır ki, bizim, ‘insan’ ın yani, ‘insan tüysüz, iki ayaklı bir canlıdır’ şeklinde başka bir tanıma sahip olduğunu ispatlamak için, bu orta terimin ‘insan’ın bir tanımı olduğu bilgisiyle donatılmamız gerekiyor. Nitekim insanın iki tanıma sahip olduğu ortaya çıkıyor: Biri, yani orta terim, nedeni olmuş olduğu diğerine öncelik arz etmektedir.

Delillendirme devam eder. Buna ilaveten, eğer, burhanî yöntem, orta terimin söz konusu olan öznenin (buradaki durumda ‘insan’ın) bir tanımı olduğunu ispat etmenin tek yolu ise, o zaman, bu öznenin üçüncü bir tanıma sahip olduğunun gerekliliği ortaya çıkıyor (yani, yeni burhanın orta terimi). Ve son-daki önerme, geçerli bir biçimde, sadece burhânî bir yöntemle bilinebilirse, o zaman, söz konusu özne, dördüncü bir tanıma sahip olacaktır. Fârâbî, bu sü-recin sonsuza kadar (ila gayr-i nihaye) devam edebileceği neticesini çıkarıyor.

Bundan dolayı Fârâbî’ ye göre, bir burhanın, bizim, şeylerin birden daha fazla tanıma sahip olduklarını farzetmedikçe, bir şeyin özünü ispat edemez. Bu öyle bir faraziye ki, her şeyin sadece tek bir öze ve tek bir tanıma sahip olduğunu ifade eden tam Aristocu metafiziksel faraziyeyi ortadan kaldıracak bir faraziye. Bu durum, Aristo’nun tanım teorisine ilişkin olarak, uzaklara varan neticeler içermektedir.

Fârâbî’nin aynı yerde delillendirme de bulunduğu gibi, burhanlar, sadece, bütün tanımdan ziyade, tanımların sadece parçalarını ispat edebilmekteler. Örneğin siz, ‘insanın bir canlı’ olduğunu yahut ‘insanın akıllı’ olduğunu ispat edebilirsiniz; ama, bir şeyin birden daha fazla tanıma sahip olduğunu farzet-meksizin, burhan vasıtasıyla insanın, akıllı bir canlı’ olduğunu ispat edemez-siniz.

Bu sonuç, Fârâbî’yi, bir tanımı elde etmenin alternatif yollarını aramaya zorla-maktadır; ve Fârâbî’nin yakınında bulunan (tanımı elde etmeye ilişkin) aday-lar ise, *bölmenin* Platoncu anlayışı <sup>24</sup>ve *terkibin* Aristocu anlamı.

### Fârâbî'nin Yazılarında Bölme ve Terkib

**Elfâz**'da (s.81, par. 36) Fârâbî, Platoncu bölme yöntemine ilişkin olarak görüşlerini (daha açık bir biçimde) aşağıdaki biçimde takdîm eder:

Bir tümeli 'U' ve iki zıt sıfatı da 'M' ve 'M değil' şeklinde ele alalım; ki bu iki zıt sıfatın her biri, 'U' nun nitelendirmesiyle yüklemlemmiş olsun; o vakit, 'U, ya M' dir ya da M değildir' şeklindeki usul, 'U' nun bir bölmesi olarak ifade edilecek.

"Ya ..... ya da" ifadesi Arapça'da , *immâ* bağlama edatının iki defa tekrarlanmasıyla ifade edilebilir; böylece Arapça'daki usul şöyle olacak: *U imma M ve imma la-M* (yani, U ya M'dir ya da M' değildir). Bunun bir örneği ise şu: 'Bir canlı ya yürüme kabiliyetine sahiptir ya da yürüme kabiliyetine sahip değildir'. Fârâbî'nin söylediği gibi, bu usul, cins olan 'canlı' yı iki tamamlayıcı kategoriye (umûr qâsimah) bölmektedir: 1) yürümeye kabiliyetli olan canlılar ve 2) yürümeye kabiliyetli olmayan canlılar . Genelde, bu, 1) M olan U' ve 2) M olmayan U' şeklinde ifade edilebilir.

Arapça'da *immâ...immâ* ifadesinin tam kullanımı bu ifadenin kendisine bağlanmış olduğu terimlerin karşılıklı olarak pek hususî bir yapıya sahip olduklarına işaret etmektedir. Nitekim, Fârâbî, **Elfâz**'da bu ifadenin tanımını, kendisinin, "bağlaçlar" [*revâbit*] diye ifade ettiği bir ailenin bir üyesi olarak takdim eder:

[Bu ailedeki parçacıkların] bazıları, ifadelere eklendikleri zaman, bu ifadelerin her biri, diğerlerinin olumsuzlanmasına [*qaddtadammanamubâ'adat al-akhar*] delalet ettiğine işaret etmektedir. Bunun bir örneği *immâ* edatıdır. Bu edatın, ayırmaya delalet eden bağlaç diye isimlendirilmesinin nedeni budur.

*Immâ... imma* ifadesini içeren cümleler, Fârâbî'nin şartlı kıyasları müzakeresinin genel bağlamı içerisinde, özellikle de "ayıranlar" [*şarti munfasıl*]<sup>25</sup> müzakere etmesi sırasında [Qıyas sağır (pp.258-260) de , kendisi tarafından de müzakere edilmektedir. Bu bağlam içerisinde kullanıldığı gibi, *immâ ...immâ* ifadesi, Fârâbî'ye göre, ayıranın (şartlı munfasılın) kendisinden oluşmuş olduğu (iki ya da fazla) unsurların arasındaki, çatışmaya [*inada*] işaret etmektedir. Bunun örneği ise şöyledir: 'Bu dünya ya ezeldir ya da yaratılmıştır; fakat, dünya yaratılmıştır; o halde, dünya ezeli değildir (aynı yer).<sup>26</sup> 'Ezeli' [kadîm] ve 'yaratılmış' [muhtes] ifadeleri birbirleriyle çatışan ifadelerdir (yani, 'x ezeldir' ve 'x yaratılmıştır' ifadeleri, her ikisi birden doğru olamayan ifadelerdir), şeklinde Fârâbî bir delillendirme de bulunmaktadır.

Fârâbî tarafından, 'x ev y' [ 'x veya y' ] formu, çatışan veya uzlaştırılmayan olgulara veya terimlere işaret etmek için kullanılmaktadır. Bunun bir örneği

ise (Kıyas sağır, 259) şöyledir: ‘Zeyd ya Irak’tadır ya da Suriye’dedir’ ifadesi, ‘Zeyd’in aynı zamanda (hem) Irak’ta (hem de) Suriye’de olamayacağına işaret etmektedir.

Fârâbî kendisine ait farklı yazılarda *immâ ... immâ* ifadelerini birkaç versiyonunutakdîm etmektedir. Bu versiyonlardan ikisi, *eyy* edatıyla ilgili (Hurûf, 190-192) bağlaçta aşağıdaki tarzda ortaya çıkmaktadır:

1. Örnek: Zeyd iyi ya da kötü adam olmada hangisinin (sınıfına) girmektedir? (Yani Zeyd, iyi adam mıdır yoksa kötü adam mıdır ?) Bunun genel biçimi ise şöyledir: *eyy... x ev y?*

2. Örnek: Dünya, küresel ya da küresel olmamada hangi (türün içerisine) girmektedir? Arapça’da bunun genel formu ise şöyledir: *eyy... x em y?*<sup>27</sup>

Fârâbî’ye göre, bu iki tertip, bir araştırmanın var olduğuna ve araştırma yapan kimsenin de, bu ifadeleri oluşturan iki oluşturucu unsurdan birinin, kesin olarak, (gerçek) durum olduğunu bildiğine işaret etmektedir. Fakat o ilgili araştırmacı, bu iki durumdan hangisinin gerçek durum olduğunu kesin olarak [*‘alâ’l-tahsîl*] belirlemek için bir araştırmada bulunuyor. (*Heledeatının müzakeresi için bkz. 5. bölüm*)

Şimdi, *immâ*, *em*, ve *ev*, yani bölmenin Platoncu anlayışı olan, bu ilgili edatların yukarıdaki müzakeresini başlatan özgün kavrama tekrar geri dönelim.

Platoncu usul, her zaman, şekil olarak, geçerli olan ayrı bir avantaja sahiptir; çünkü, Platoncu usul, her sınıfın ya belli bir karaktere sahip olması gerektiği ya da sahip olmaması gerektiği prensibi üzerine işlevlik gösterir.<sup>28</sup>Fârâbî, bunu şeklî olarak geçerli usulü alır ve onu, Platon’un kendi yazılarında düşünmüş olduğundan daha çok öteye genişletir.

Bölen unsurlar, kendisini böldükleri ‘U’ küllî kavramının nitelendirmesiyle yüklenilebildikleri her şey olabilirlerken, ‘U’ küllî kavramı, Fârâbî’ye göre, ya bir cins yahut bir tür yahut da herhangi bir başka küllî olabilir. Buna ilaveten, Fârâbî’nin bu pasajdaki iddiası açıktır; yani, o da şu, bölen unsurlar, ‘U’ nun nitelendirmesiyle yüklenildikleri müddetçe, sayıca iki olma zorunlulukları yok; daha doğrusu, bu bölen unsurlar sayıca her hangi rakam da olabilirler. Buna ilaveten, bu bölen unsurların, zıt kavramlar (‘M’ ve ‘M’ değil şeklinde) olma zorunlulukları da yok. Yani, bu unsurlar (fasıllar) hiçbir biçimde bir birlerine yüklenilmeyen unsurlardır. Bu unsurları şu şekilde gösterelim: ‘M1’, M2’, ‘M3’ ..... ; nitekim ‘U’ nun bölen şekli şu şekilde olacak:

‘U’ ya ‘M1’ veya M2’ veya ‘M3’.....dır.

İkisinden birini veya ifadeyi üretme birkaç ibarede neticelenecek; ki bunun da

sayısı, bölen unsurların sayısınıninkine denk olacaktır ('M1', M2', .....). Bu ibarelerdeki bir parça, aşağıdaki biçimde görülebileceği gibi, her zaman için 'U' dur ve diğeri ise, bölen unsurlardan biridir:

'M1' olan 'U'

'M2' olan 'U'

'M3' olan 'U', ve diğeri.

Fârâbîdelillendirmesine devam eder (Elfâz, 85-86); farzedelim ki, 'U', belli bir cins olsun ve 'M1', M2', 'M3' ....., ise o cinsin her bir türünün farklı özel fasılları olsun; işte o zaman, bu bölmenin sonucu, o cins altındaki farklı tür olacak.

Örneğin, eğer, 'U', cins olan 'canlı' ise, ve:

'M1', 'düşünen' e delalet etmektedir.

'M2', 'kişneyen'<sup>29</sup> e delalet etmektedir.

'M3', 'havlayan'<sup>30</sup> a delalet etmektedir, vb.

o zaman, 'canlı', 'düşünen canlı'ya, 'kişneyen canlı'ya, 'havlayan canlı'ya, v.b.'ne bölünecek. Bu ifadeler, 'canlı', 'insan', 'at', 'köpek' v.b.nin farklı türünü temsil eder.

Fârâbî'nin ifade ettiği gibi, sonuçlar, sınırsız türler [anva' ahire] olmaktan daha çok bazı aracı türler olursa, bu bölme süreci, devam edip gider.

Tesadüfi olarak, 'U', Fârâbî'ye göre (Alfâz, 85-86), sadece bir cins olamaz, aynı zamanda, bir sınırsız tür ve hatta bir özellik veya bir araz dahi olabilir. Bu küllilerin her biri, nitelendirilmiş bir biçimde, kendilerine atfedilen sıfatların vasıtasıyla yukarıda zikredildiği bir biçimde bölünebilir. Elbette bu şu anlama geliyor: Yukarıda zikredilen bölen unsurlar, 'M1', M2', söz konusu küllinin özel fasılları değil, herhangi bir sıfatı veya arazi olabilir. Örneğin: 'U', (insanın) belli bir özelliği olan 'gülme yeteneğine sahip' küllî olabilir ve 'M1', M2', 'M3', ....., sırasıyla, 'bir mühendis', 'bir fizikçi', 'bir yazar', v.b., olabilir.<sup>31</sup> O zaman 'gülme yeteneğine sahip olma', 'bir mühendis olup da gülme yeteneğine sahip olan', 'bir fizikçi olup da yazma yeteneğine sahip olan' v.b., diye bölünebilir.

Benzer biçimde, delillendirmeler devam ederek, bir cins, kendisinin farklı türlerinin sahip olabileceği arazi fasıllar (fusûlaraziyye) vasıtasıyla bölünebilir. Mesala,<sup>32</sup> siz, 'canlı'yı, 'siyah olma', 'uzun olma', 'zayıf olma' gibi arazlar vasıtasıyla bölebilirsiniz. Ancak, bu bölme, o cinsin, farklı türlerine götürmeyecek.

Sadece, bölme özel türler vasıtasıyla herhangi bir cinsi kendi farklı türlerine bölecek.

Fârâbî'nin ifade ettiği üzere (Alfaz, 84) diğer bir yönde hareket etme de mümkündür. Sonsuz türleri alırsak (aksi olanın özel fasılları),<sup>33</sup> bunlar, 'köpek', 'at', 'insan', v.b. olsun.- ve bu isimlerden her birini, tanım vasıtasıyla (Alfaz, 89) elde edilen isminin yakın cinsi ve özel fasıllarıyla (bu, Fârâbî'nin [*tabli*]<sup>34</sup> olarak kendisine gönderme de bulunduğu süreç) yer değiştirirsek, ve sonra sadece cinslerini terk ederek, özel fasıllarını bırakırsak, o zaman, tamamına ortak gelen yakın cinse ulaşmış oluruz. Arapça'da, bu süreç, *terkîp* diye isimlendirilir, İngilizce'de ise, "*sınıflama*" diye isimlendirilir.

(S: 99) Burada şimdi bir kimsenin Fârâbî'ye yöneltebileceği açık bir soru var: O da şu: Bir taraftan, *bölme* ve *terkip* metotları arasında (eğer varsa) ne tür ilişkiler vardır, diğer taraftan, bunlarla *tanım* kavramı arasında ne tür ilişkiler söz konusudur?

Fârâbî, bu soruya doğrudan bir cevap vermekten kaçınır. Ancak Fârâbî, diğer şeyler arasında bölme metodunun, eşyayı, kavranabilir ve anlaşılabilir kılma da faydalı olduğunu belirtir (Alfaz, 87). Yine Fârâbî, amaçları öğretmek için kullanılan bütün yöntemler arasında, sadece, "örnek verme" [misal], "tüme varım" [istikra], "silogism" [kıyas] yöntemlerinin, "tasdiki sağlamak" [tuqî al-tasdiq] için söylendiğini de belirtir. *Bölme* ve *tanımdahil* olmak üzere, diğer kalanların ise, tasavvuru gerçekleştirme ve alıkoyma sürecini kolaylaştırma da faydalı olduğunu belirtir. Bunun yanında, Fârâbî, *bölmenin*, özellikle, söz konusu şeye ve diğer şeylere (yani, yakın cins) ait olan genel bir sıfat dolayısıyla hayal etmesi güç olan şeyleri hayal etmede yardımcı olduğunu da ekler.

Platon'un bölme yöntemi, Fârâbî tarafından, tanımları üretmek için, bir araç olarak (kullanılması gerektiği) savunulmaz. Çünkü, Fârâbî, bölme yönteminin tanımları üretemeyeceğini anladı. Aristo'nun ortaya koyduğu gibi, "Bölme, zayıf tümdengelinin bir çeşididir; zira o, ispat etme zorunda olduğu şeyi kabul ettirir.... Fakat, başlangıçta, bu, bölme yöntemini kullanan bütün kimselerin dikkatinden kaçtı ve o kimseler, gerçeklik ve bir şeyin ne olduğu hakkında ispat yapmak için kendilerine mümkün olan, faraziye konusunda bizleri ikna etmeye çalıştılar."<sup>35</sup> *İkinci Analitiklerin* ikinci kitabının beşinci bölümünde, Aristo, bazılarının (muhtemelen Paton'a göndermede bulunuyor) bölme yöntemini, kendisinden, tanımların çıkarımsanabildiği, bir yöntem olarak, gerçekmiş gibi kabul ettiklerini ekleyerek, "bölme yöntemine" ilişkin eleştirisini tekrar eder. Aristo'nun bu bölümde dikkat çekmiş olduğu temel nokta, bölme yöntemi ile ulaşılan neticelerin, bir takım öncüllerden çıkarımsanabilmekten daha çok, farzedildiğini gösterir: "İnsan, canlı mıdır, cansız

mıdır? Eğer, ‘canlıdır’ diye yanıtlarsa, o kimse, onu çıkarsamamıştır. Yine , her canlı ya toprağa ait bir canlıdır yada suya ait bir canlıdır: O kimse, toprağa ait bir canlı olduğunu farzetmektedir. İnsan, tamamen, -toprağa ait bir varlık olarak – o insanın söylemiş olduğu şeyden zorunlu olarak çıkmaz, fakat sadece, o kimse, onu farzeder” ( ibid . 91b 18-22).

Fârâbî, tanımları üretmenin bir yöntemi olarak, bölme hakkındaki bu Aristocu eleştiriyi anladı ve tasdik etti (Burhân, 52-3). Bu sebepten ötürüdür ki, Farabi, bölme yöntemini, sadece, hayal etme ve anlama bakımından bir tanımları daha kolay hale getiren faydalı bir araç olarak değerlendirdi.<sup>36</sup> Bu, tesadüfi olarak, aynı zamanda, Aristo’nun, İkinci Analitik adlı eserinin ikinci kitabının, on üçüncü bölümünde içerisinde bulunmuş olduğu pozisyonudur; orada, Aristo, “bölme yöntemi ile kabul ettirmenin gerekli olduğunu” ifade etmeye devam eder (96b 35). Ancak Aristo, yine, bu pasajda bölmenin tanımları keşfetme de *yardım edebileceğini* iddia eder (96b 26-29).

Fârâbî, tanımları üretmenin güvenli bir yolu olarak, *sınıflama yöntemini* [*terkîp*] (Farabi bunu Aristo’ya atfeder) de bir tarafa atar. Farabi, Burhân’da (s.57), bu yöntemin noksanlıklarını açıklar ve şu sonuca varır: “Bu sebepten ötürüdür ki, bu yöntem, bizim tanımda ihtiyaç duyduğumuz her şeyi karşılamak da yeterli değildir. Ancak bu yöntem, tanım konusunda, özellikle, fertler ve sonsuz türlerin düşünöldüğü yerde [yani, tanımlanacak bir özne olarak] bir şeyin yüklemelerini seçme de bizim işimizi daha kolaylaştırıcı rol oynar.

Bu bölümde, Farabi’nin, parçacıkların felsefi içeriklerini onları ya ispatın mantıksal teorisine ya da dört Aristocu neden olarak bilinen felsefidoktrine bağlamakla nasıl açıklığa kavuşturduğunu gösteren söz konusu parçacıkların yeni bir ailesini sunduk. Aşağıda şu soru parçacıkları tartışıldı: *lime* (*li-mâzâ*), *mâzâ*, *bimâzâ*, *an mâzâ*, *ma hâl*, *mâ ş’n*, *immâ*, *em* ve *ev*. Bunlara ilaveten, üçüncü bölümde takdim edilen *keyfe* soru edatı, Farabi *lime*, yani, bir şeyin nedenini araştıran soru edatı ile birleştirdiği yeni bir anlama kavuştu.

Bu bölümde sunulan mantıksal teorilere ilişkin birçok sorunun, hala, ileri sürölmesi gerektiği gerçeği bir tarafa, Farabi’nin bu mantıksal teorileri, bazı soru parçacıklarına bağlama da ortaya koyduğu gayretler son derece değerlidir. Bu terimlerin, bu felsefi bağlamlarda taşınmış olduğu anlamlar, yine bu aynı terimlerin, gramerciler için yahut ortak kullanımda delalet etmiş oldukları anlamlardan oldukça uzak anlamdadırlar. O zaman, bu bölüm, içerisinde, Farabi’nin, Arapça’da kendi mantıksal sözlüğünü geliştirdiği yolun bir ilk örneği olmaktadır.

Aşağıdaki bölüm, (*hel* ve *elif*) soru parçacıklarının yeni bir ailesinin analizine ve bu soru parçacıklarının, Farabi’nin dilbilim felsefesinde (altıncı bölüm)



manidar bir rol oynayan, felsefi olarak önemli bir kavram olan *mevcût* kavramı [vardır] ile ilişkilerine hasredilecektir.

### Notlar

- <sup>1</sup> Farabi'nin mâzâ edatını bizzat aşağıdaki ifadelerin her hangi birinin kısa bir formu olarak düşünmesi muhtemeldir: 1) mâhâzâ [Bu nedir?]; 2) mâzâkâ [O nedir?]; 3) mâ'l-lazî [...ki nedir?] (Bkz.Hurûf, 166, par. 167.)
- <sup>2</sup> Bu, en azından, benim yorumum.
- <sup>3</sup> Bu konu, başlıca, Aristo tarafından Fizik adlı eserinin 2. Kitabı, 3. Bölümünde ortaya çıkarıldı ve tartışıldı.
- <sup>4</sup> Aristo'nun Fiziğinin Arapça çevirisinde bu edatlardan hiçbiri kullanılmamaktadır. Bu Aristocu çalışma, İbn es-Samah, İbn 'Âdi, Matta İbnYünus, Abû el-Ferec, İbn et-Teyyib'in yorumları ile birlikte, IshâkİbnHuneyn tarafından çevrildi. (Bkz.Aristûtâlîs, et-tabî'at, ed. Abdurrahman Bedevî [Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyyehli'l-tibâah ve'n-neşr, 1964].)
- <sup>5</sup> Bkz.Elfâz, 56: 4
- <sup>6</sup> Farabi, literal olarak "işaret eder" ya da " delâlet eder" anlamına gelen yadull terimini kullanır.
- <sup>7</sup> Mâzâ ve li-mâzâ edatları arasındaki bu özdeşlik, Hûrûf, 205'in 6. dipnotuna dayanmaktadır.
- <sup>8</sup> Bu örneği verirken, A.E. Taylor tarafından yönlendirildim, Aristo, (New York: DoverPublication, Inc. 1955), s. 51
- <sup>9</sup> Bkz. E. W. Lane, Arapça – İngilizce Sözlük, New York: FrederickUngar Publishing Co., 1956, 5: 2163
- <sup>10</sup> Bu pasajda Farabi'nin Aristocu dört nedenden biri olan formel neden hakkında açık yada kapalı olarak herhangi bir şey ifade etmediğini zikretmeksizin hiç kimse, bu dört nedenin müzakeresini çıkaramaz.
- <sup>11</sup> Farabi bu örneği lienne [çünkü] edatına ilişkin anlayışını açıklamak için kullanır. (Hurûf, 212-213) Ona göre, bu edat, her zaman, lime sorusuna bir cevaptır. Li- enne edatı, her zaman, araştırma konusunun nedenine bağlanır. Bu neden, burhanın orta teriminin vasıtasıyla ya da söz konusu burhanın iki öncülünün birleşmesi ile sağlanır. Li-enne, Elfâz'da (56:8) bu edatı önceleyen ya da takip eden bir şey için bir sebebe işaret eden edatlardan biri olarak tanımlanmaktadır. Bu, gramercilerin edata ilişkin kullanımı ile uzlaşmaktadır. (Bkz. W Wright, Bir Arap Dilinin Grameri [Cambridge, England: Cambridge UniversityPress, 1975], İkinci Bölüm, ss. 284-285)
- <sup>12</sup> KıyâsSağır'de (s. 250) Farabi, kıyas kavramını açıklar: Bir kıyas, [doğru olduğu] kabul edilen ve özel [bizâtiyhâ] ve arazî olmaksızın verili öncüllerden farklı bir şeyin netice olarak çıktığı öncüllerden [mukaddimât] müteşekkil bir sözdür [kavl]. Bir kıyas olarak bilinen her şey, bir netice [netice yada redf] diye isimlendirilir.
- <sup>13</sup> Burhân'da (s. 23), Fârâbî, bu öncülleri ilk prensipler olarak adlandırır [el-mebâdi' el uvel yada el-mukaddimât el-uvel el-tabî[iyy]ah li'l-insân, yani, insanın sahip olduğu yada malik olduğu ilk doğal öncüller] Farabi, bu öncüllerin doğal olarak ortaya çıktığını ve "bizim onları ne biçimde ve nasıl elde ettiğimizi düşünmeksizin onlar hakkında kesin bilgiye ulaştığımızı ve ne de onlar hakkında gaflette bulunduğumuzu yada onları her hangi bir zamanda bilmeyi yada araştırmayı arzuluyor olduğumuzu hissettiğimizi ifade eder. Daha çok Farabi, söz konusu bu öncüllerin fitrî olarak bizde varmışcasına, ruhlarımızın yaratıldığımızdan beri onlarla doğuştan bir arada olduğumuzu ve onlarsız olamayacağımızı ifade eder."
- <sup>14</sup> Bu Aristoteles'in "bilgi" ve "kanaat" arasında yaptığı ayrıma paraleldir. Kanaat böylede olabilir ama başka türlüde olabilir. Ama bilgi zorunludur ve başka türlüde olamaz. Bkz. Aristo, İkinci Analitikler, Kitap 1, bölüm 33
- <sup>15</sup> Bkz.Elfâz, 45

<sup>16</sup> Literal olarak “bildirir”

<sup>17</sup> Zorunlu (ve bundan dolayı doğru) önermelerle, Farabi tamamen şu aşağıdakileri kasteder: 1) aksiyomlar [mebâdi’ ulâ] ki bunlar doğuştan gelen doğrulardır [el-meârifelletibi’t-tab’] (Mâsikâ, 96); 2) postüلالar [mukaddimât vaz’iyyeh] (Burhân, 27); 3) tanımlar yada tanımların kısımları (cins ve özsel ayrımlar)

<sup>18</sup> İkinci Analitikler, 71b15ff., 72a15-24. Yine bkz. 74b15-17

<sup>19</sup> Bkz., J. Barnes, “Aristo’nun İspat Teorisi” edisyonda J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, Aristo Üzerine Makaleler (London: Duckworth, 1975-79), c.1, 66.

<sup>20</sup> Bu biçim, geleneksel olarak Barbara tarzı (ilk figürün ilk tarzından sonra) olarak bilinir, ancak, sadece, zorunlu öncüller ve bir zorunlu sonuç, yani, bir model kıyas. Örneğin, Sir David Ross-Aristo (adlı kitabında) (s.50) “zorunlu olarak bir sebepten kaynaklanan sıfatın ispatı, sadece tanımını sağlamak için sözel değiştirmeyi gerektirdiğini” iddia eder. Bu pasajda Ross, Aristo’nun İkinci Analitikler’de (93a36) ifade edilen ‘ayın tutulması’ni örnek olarak analiz eder.

Sırası gelmişken, FârâbiBurhân (adlı kitabında) (s.47) benzer biçimde iddiada bulunur. Orada verdiği örnek: Biz yıldırımın varlığını nasıl ispat ederiz? Fârâbi der ki, bunu ispat etmeyi istersek (ve) ‘yıldırım’ın bulutlardan gelen bir ses olduğunu açıklarsak, o zaman ispat edilebilirdi diye bu tanımın düzenini değiştirmiş oluruz (ve o zaman deriz ki): Bulutlarda bir ses var. vb.

<sup>21</sup> Aynı yer., s.51

<sup>22</sup> Aristo özleri ispat etmenin bir metodu olarak bu metodu reddeder (İkinci Analitikler, Kitap 2, bölümler 1-7) Ancak Aristo bu kitabın sekizinci bölümünde, bu konuya ilişkin olarak bir tür esneklik gösterir, fakat, bölüm farklı biçimlerde de okunabilir ve bu konuya ilişkin olarak Aristo’da net- kesin bir tavır yoktur.

<sup>23</sup> Yüksek ihtimalle FârâbiXenocrates’e gönderme de bulunuyor, ki onun tanımların ispatlarına ilişkin argümanları Aristo tarafından İkinci Analitiklerin, 2. Kitabı, 4. bölümünde ifade edilip (ve reddedilmiştir).

<sup>24</sup> Bu metod Platon’un birkaç diyalogunda tartışılmaktadır: “Phaedrus”, “Philebus”, ve özellikle “Sophist”.

<sup>25</sup> Bu konu hakkında Farabi’nin görüşlerini, Kneale ve Kneale’de bulunabilecek iyi bir anlatım olan Galen’in görüşleri ile karşılaştır.,op.cit., pp. 182-3. Şartımuttasıl[bağlayan]in ki kadar bu terimin kaynağı için bkz.Zimmermannop.cit., s. 47, n.4

<sup>26</sup> Bu delilin ilk öncülüğü ‘p q’ (yani, p değilse q dur)a denk gelen ‘pq’ (yani, ‘p yada q’) mantıksal formuna sahiptir. O da sırasıyla, ‘q p’ (yani q değilse o zaman p dir)’e denk gelir. Bu mantıksal denkleğin, niçin imma ...imma formuna ilişkin cümlelerin Farabi tarafından şartlar [şartı] olarak düşünüldüğünü açıklar. Sırası gelmişken, ‘p’ ve ‘q’ (yada onların temsil ettikleri kavramlar) birbirleriyle ilişkili olmalı, aksi taktirde delillendirme geçersiz olacak.

<sup>27</sup> Farabi ve bir çok Arap gramercisi imma’yı içeren ifadelerle ev’i içeren ifadeler arasında bir ayrım yapmaz. Onlar bu edatları birbirinin yerine kullanırlar. Krş. Wright, A Grammar of the Arabic Language (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1975) Bölüm 2, s. 293. Bir onuncu yüzyıl gramercisine göre, bu ifadeler arasında bir fark vardır. Rummânî, Kitâbma’ânî’l-Hurûf (ed. Abdu’l-Fettah İsmail Şalebi[Cairo: Dâr nahdatMısrli’t-tab’ ve’n -neşr] s. 130) adlı eserinde, bu ayrımı aşağıdaki biçimde düşünür: İmmâ....immâ ifadesini kullandığımız zaman, bu ifadedeki faktörlerden birinin doğru (ve diğerinin yanlış) olduğunun kesin olduğuna işaret eder. Fakat hangisinin doğru olduğuna ilişkin bir şüphe vardır. Delillendirme devam eder, ancak, bir kimse “.....ev.....” formunu kullandığı zaman, şüphe o kimseye ancak cümlelerin ilk kısmını telaffuz ettikten sonra vukubulur. İlk durumda, şüphe içerisinde olmuş olduğunuz bilgi ile başlarsınız ve delilinizi o faktör üzere temellendirirsiniz. Sonraki durumda, bir kesinlik ile başlarsınız, fakat, bunun öyle olmadığına ilişkin bir durum size vuku bulur. Sibeveyhop.cit., (c. 3, 169) em edatı hakkında benzer bir ifade de bulunur. Şöyle der: ‘ZeydyadaAmr seninle midir?’ diye sorduğun zaman, onlardan birinin, sorunun kendisine yöneltildiği kişiyle birlikte olduğuna farzedersin. Fakat, senin bilgin (bu konu hakkında) belirsizdir [ilmüke ged istevafihimâ]. Ev

edatını müzakere etme sırasında Sibeveyh (c. 3, 179) şöyle der: “Zeydyada [ev] Amr yada [ev] Halid’le görüştün mü?” diye sorduğun zaman, ‘onlardan her hangi biri seninle [birlikte] midir?’ diye sormak gibidir. Çünkü, sen gerçekte, [soru sorduğun zaman], onlardan her hangi birinin seninle birlikte olduğunu farzetmezsin.”

Farabi, yukarıda ifade edildiği gibi, bu ayrımları ihmal eder.

- <sup>28</sup> L.S. Stebbing’den alıntı, *A Modern Introduction to Logic* (New York: The Humanities Press, 1933), ss. 435-436
- <sup>29</sup> Bu örnek, ‘atın’ bir niteliği olarak, Porphyry’nin *İsagoge*’sinde (s.48) bulunmaktadır ve sıklıkla ‘atın’ bir niteliği olarak Farabi tarafından kullanılmaktadır. (Örnek için bkz. Farabi’nin *Medhal*’i, 125)
- <sup>30</sup> Bu benim örneğimdir; Farabi’nin listesi ikinci örnekte durur.
- <sup>31</sup> Burada dichotomy ile bölünme ile sınırlanan Farabi’nin *Elfâz* adlı eserindeki örneği uzatmanın özgürlüğünü aldım.
- <sup>32</sup> Farabi’nin metninde yok. Bu metne örneğimle ziyade de bulunuyorum.
- <sup>33</sup> Bu şart, bu sürecin, sadece, bir en yüksek cins götüreceğini garanti etmek için zorunludur. Bu şart, bu sürece kendisiyle başladığımız alt türlerin, aynı kategoriden olması gerektiğini söylemeye götürür. Örneğin, onlar tamamen cevher kategorisinden yada nitelik kategorisinden v.b. olmalılar. Aksi takdirde bu süreç hiçbir yere varmaz.
- <sup>34</sup> *Elfâz*’da, (s.90), Farabi der ki, bazı insanlar yerine geçmenin bu sürecini gısmetdiye isimlendirir ve diğerleri ise onu tahlil diye isimlendirir.
- <sup>35</sup> Aristo, *Birinci Analitikler*, 46a32-7
- <sup>36</sup> Kırş. İbn Sina’nın bölme yöntemini eleştirisi. İbn Sina’nın bu konudaki görüşleri, eş-Şifâ, *el-Mantık*, 4: *el-Kıyâs*, ed. Saïd Zayid (Kahire: el- Hey’et el- âmmelişuûn el- metâbi’ el-amîrîyyah, 1964), ss. 455-9



# Umran'dan Uygarlığa Cemil Meriç Panel Konuşmaları

*From Umran to Civilization. A Panel on Cemil Meriç*

(Antakya Kültür Merkezi, 31 Mayıs 2008)

Hazırlayan: Nizameddin DURAN\*



*Soldan Sağa: İsmail Doğu, Yusuf Kaplan, Moderatör; Yusuf Kılınç ve Ümit Meriç*

## **Yusuf Kaplan:** “Cemil Meriç’in Fikriyatı”

Evet, hepinize hoş geldiniz diyorum. Herkesi saygıyla ve sevgiyle selamlamak istiyorum. Şimdi benim sunacağım tebliğin başlığı, konuşmamın başlığı, biraz uzunca.

## **Cemil Meriç, Cemil Meriç’in Medeniyet Cihadı; Bir Zihin Mimarının Arkeolojik ve Jeneolojik Portresi: Bir Kazı ve Soykütük Çalışması.**

\* Araştırmacı-Yazar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, nnduran@hotmail.com

Cemil Meriç ile ilgili konuşmak o kadar kolay değil. Çünkü Cemil Meriç, sistematik bir düşünür değil. Ama Cemil Meriç'i ben, yaşadığımız süreçte özellikle, medeniyet krizi sürecinde, bu krizin nasıl aşılabileceğine dair bir zihin mimarisi ortaya koyması açısından önemli bir yerde görüyorum. O açıdan sistematik olmamasını da önemsiyorum açıkçası. Krizin yaşandığı dönemlerde sistematik düşünenler çıkmaz. Sistematik düşünenler, kriz anlarında, ister istemez krizi daha da büyütebilirler. Çünkü daha sınırlayıcı, sınırlandırıcı tarifler, yorumlar geliştirecekleri için sonuçta ufuk açıcı çalışmalardan çok ufukları daraltıcı çabalara bizleri yönlendirirler. Bu açıdan Cemil Meriç'in sistematik olmamasını önemsiyorum. Aynı şeyi mesela, Bediüzzaman için de söyleyebiliriz. Daha doğrusu bu dönemde Meşrutiyetten sonraki süreçte ortaya çıkan düşünürleri, büyük ölçüde hepsini sistematik olmayan düşünürler olarak görüyorum.

Şimdi ben kısaca bir özet vereyim. Başlıkları tekrarlayayım burada. İlk önce Cemil Meriç'in bir şifre çözücü portresini çizmeye çalışacağım. Bir şifre kuruçudan çok, bir şifreleyiciden çok, daha çok Batı uygarlığının şifrelerini, içinde yaşadığımız dünya olduğu için Batı uygarlığının şifrelerini çözen bir düşünürle karşı karşıyayız. Ama şifre kuran bir düşünürle karşı karşıya değiliz. Onu özellikle vurgulamak istiyorum. İkincisi, bir put kırıcı ve kod kırıcı düşünür olarak Cemil Meriç'i tanıtmaya çalışacağım. Veya tartışmaya çalışacağım. Daha sonra Cemil Meriç'in bir hakikat arayıcısı portresi üzerinde durmayı düşünüyorum. Belki de konuşmayı buradan başlatmamız gerekiyor.

Cemil Meriç'i aslında ucuzculuğa prim vermeyen yerli ama bütün medeniyetlere yolculuk yapan, bütün dünyaya yolculuk yapan bir düşünür olarak görmeliyiz; arkeoloji, jeneoloji meselesi de buradan geliyor zaten. Bir düşünür olduğunu, dolayısıyla yerli bir entelijansiya arayışı içerisinde olduğunu görüyoruz. Böyle bir entelijansiyanın nasıl geliştirilebileceği konusuna bir aydın sosyolojisi diyebileceğimiz, aydın sosyolojisi biraz hafif kaçabilir belki, bir çaba içerisinde yerli bir düşünür tipi arayışı içerisinde, belki öncü kuşak arayışı içerisinde, bir düşünür arayışı olarak betimleyebiliriz. Tabii bu bizatihi hocanın kendisinde tecessüm ediyor, ortaya çıkıyor.

Şimdi burada, Cemil Meriç'in nasıl bir düşünür olduğunu, medeniyet fikriyatı kavramsallaştırmasında Cemil Meriç'in ne yaptığını anlayabilmek için biraz bizim yaşadığımız tecrübeyi kısaca görmekte fayda var. Biz yaklaşık iki buçuk asırdır İslam dünyası olarak, bu İslam dünyasının omurgası olan Türkiye'de çok esaslı bir medeniyet krizi yaşıyoruz. Bu durum bizim tarihte yaşadığımız ikinci büyük medeniyet krizidir. Öncekini, 13. 14. Yüzyıllarda Moğol istilasıyla Bağdat'ın düşmesi ve Haçlı istilalarıyla birlikte batı cephesinin çökmesi ile yaşadık. Aynı dönemlerde Endülüste 1326'da Kurtuba'nın çökmesi ile

birlikte başlayan, iç çekişmelerin, çatışmaların kriz ortamında, İbn-i Haldun gibi bir tarih felsefecisinin ortaya çıkmasına yol açan bir dönem yaşadık. Yani İslam medeniyetinin doğu cephesi de batı cephesi de 13. 14. Yüzyıllarda çatır-dıyor, müthiş bir krizle karşı karşıya kalıyoruz. İlk defa büyük bir medeniyet krizi var. Ancak bu medeniyet krizi, siyasi bir krizdir. Esas itibarıyla siyasi bir krizdir.

Peki! Bu krizi nasıl aşıyoruz?

Bu krizi Osmanlı'nın geliştirdiği akidevi, sosyolojik ve siyasi bütünleşmeyle aşıyoruz. İlk defa Osmanlı ile birlikte İslam dünyası, ehli-sünnet çizgisi üzerinden akide düzleminde, sosyolojik olarak ve dolayısıyla siyasi olarak siyaset felsefesi çok güçlü bir medeniyet sıçraması geliştirip, gerçekleştiriyor. Yani medeniyet aslında tam da insanlık tarihinin yapıldığı Doğu Akdeniz bölgesiyle Hint okyanusu arasındaki coğrafyaya yerleşiyor. Bu meydan okumadan sonra Avrupalılar farklı bir çıkış yolu geliştiriyor kendileri için. Rönesans ve Reformla beraber gelişen modernlik dediğimiz şey, süreci doğuran bir meydan okuma. Orada yaklaşık dört yüz, beş yüz yıllık bir süreç bu. Orada ortaya konan performans, işte aklın keşfedilmesi, insanın keşfedilmesi, bireyin keşfedilmesi, toplumun ve devletin keşfedilmesi gibi yeni bir durum ortaya çıkarıyor. Tabii bizden epey sonra, (yaklaşık 700- 800 yıl sonra), böyle bir çaba içerisinde ve oradan bir sıçrama gerçekleştiriyorlar.

Burada hatırlamamız gereken, savunma psikolojisiyle söylemek istemiyorum, ama bilmemiz gereken bir şey var, o da üç önemli Rönesans var. Birincisi, 9. 10. Yüzyıllarda ki erken Rönesans hareketi. İkincisi, 12.13. Yüzyıllarda ki Rönesans ve en çok bilinen üçüncüsü ise 15.16. Yüzyıllarda geç Rönesans hareketi var. Bu Rönesans hareketlerinin ortaya çıkmasında doğrudan İslam medeniyeti tetikleyici rol oynuyor. Yani İslam medeniyetini devre dışı bıraktığımız sürece Batılıların tarihe girebilmeleri, tarih yapabilmeleri imkânsız. Böyle bir şey söz konusu değil. Bunu şuradan çıkarabilirsiniz. İslam'ın tarih sahnesine çıktığı süreçte, Hazreti Peygamberin Bi'setten vefatına kadar geçen yirmi üç senede İslam, Arabistan yarımadasının büyük bir kısmına yayılıyor. Hz. Ömer'in vefat tarihine kadar bu sınırlar, Bizans, Sasani, Yemen sınırlarına dayanıyor. Hazreti Osman'ın vefatına kadar geçen sürede artık İslam, Doğu'da Çin'e, Batı'da da İspanya'ya kadar uzanıyor.

İnsanlık tarihinde hiçbir medeniyetin elli sene içerisinde küresel ölçekte böylesi büyük bir medeniyet sıçraması gerçekleştirdiği söz konusu olmamıştır. Bunun örneği yoktur. Avrupalıların tarihinde Hıristiyanlığın tarihe girebilmesi onuncu yüzyılda söz konusu olabilmıştır. Bu da 9.10 yüzyılda Karolenj İmparatoru Şarlman döneminde olmuştur. Ondan sonra da Kutsal Roma

Cermen İmparatorluğu var. Roma'dan sonra Avrupa hiçbir zaman birleşememiştir.

Avrupa'daki modernleşme sürecini etkileyen Rönesans ve Reform hareketi, Avrupa'yı parçalayan bir harekettir aslında. Avrupa'daki çatışmaları dünya geneline yayarak orda çatışmaları devam ettirmiştir. Bu durum modernliğin dinmeyen siyasi krizidir. İkinci Dünya savaşının sonunda, Birleşmiş Milletler, NATO, Dünya Bankası gibi organizasyonlarla birlikte, gücünün zirvesindeyken yaşadığı siyasi çatışmaları kontrol ederek ancak Uygarlığını korumaya alabilmiştir. Bunu özellikle vurgulamak istiyorum. Tarihte bütün benzer maddi uygarlıklar, benzer hızda, güçlerinin zirvesindeyken çöküyorlar. Bunu özellikle vurgulamak istiyorum.

*Şimdi bu süreçte Cemil Meriç'i iyi anlamak için bu özeti, bu panoramik özeti özellikle yaptım. Bu süreçte yaşadığımız ikinci medeniyet krizi siyasi bir kriz değil; epistemolojik ve ontolojik kırılma diye tarif ettiğim çift yönlü temassızlık diye açıklayabileceğimiz bir fetret dönemi. Yani bizim kendimizle ilişkimizde de Batı Kültürüyle ilişkimizde de (hâkim kültür olduğu için Batı kültürü diyorum.) Batı uygarlığı, son derece simülatif, sathi, sığ bir ilişki biçiminin platonik aşk ve nefret ilişkisinin bir tarafında duruyor. Yani siz Batı'dan yana bir yerde duruyorsanız, Batı tarafında duruyorsanız İslam'la, İslam medeniyeti ve tarihiyle, İslam düşüncesiyle kurduğunuz ilişki biçimi platonik bir aşk veya nefret ilişkisine dönüşüyor veya daha kendi tarihinin medeniyet bilincinin farkında olan insanlarsanız bir şekilde o da Batı ile kurduğunuz ilişkide biraz daha platonik bir aşk ve nefret ilişkisine dönüşüyor. Daha çok nefret ilişkisine dönüşüyor. Yani buradan bir sonuç çıkması mümkün değil.*

*Yaşadığımız krizin büyüklüğüyle orantılı olarak imkânlarımız da büyük. Yaşadığımız medeniyet krizine fetret dönemi diyorum fakat daha önceki dönemlerde yaşamadığımız türden bir fetret dönemidir bu dönem. Yani bir medeniyet değiştirme sürecine, kültür ve medeniyet değiştirme sürecine girdik. Osmanlı medeniyeti, yani bizim temsil ettiğimiz İslam medeniyetinin yok edilmesi için, Osmanlı hedef alındı. Osmanlı medeniyeti zirve noktasındayken durduruldu.*

*Abdülhamit dönemi, dünyada stratejik olarak en güçlü ülkenin Osmanlı olduğu, Abdülhamid'in çok ciddi bir sıçrama gerçekleştirdiği; dış politikada, içerdeki dinamiklerin oturtulmasında, ekonominin genişletilmesinde, eğitim düzeyinin genişletilip küresel bir Osmanlı ideasının yaygınlaştırılmasında kilit rol oynadı. Tarih felsefecileri, Osmanlı'yı, durdurulan bir medeniyet diye tarif ederler. Osmanlı, rastgele, tesadüfen, işte işi bittiği için, bir şey yapamadığı için falan durmuş bir medeniyet değil. Yani Osmanlı durdurulmamış olsaydı bugün Amerika diye bir güç olmayacaktı. Bunlar soru işareti oluşturacak şeyler. Konuyla da fazla ilişkisi olmadığı için geçiyorum.*



Şimdi buradan söylemek istediğim şey şu: Tanzimat'la birlikte başlayan bir süreçtir aslında bizim yaşadığımız medeniyet krizi süreci. Burada, günümüze gelinceye kadar yedi kuşaktan söz ediyoruz. En azından omurga düzleminde, ana düzlemde bir entelijansiyanın ortaya çıkması faslında.

**Birinci kuşak:** Tanzimat kuşağı. Tanzimat kuşağını, unutuş kuşağı diye tarif edebiliriz. Yani tarihini ve medeniyet birikimini, bilincini, şuurunu, şiarını unutan bir kuşakla karşı karşıyayız.

**İkinci kuşak:** Birinci Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan sendeleyiş ve hatırlayış kuşağı diyebiliriz.

**Üçüncü kuşak:** İkinci meşrutiyet dönemi, Ön-Cumhuriyet'te karşımıza çıkıyor. Burada bir yırtılma yaşıyoruz. Özellikle 1908'den itibaren İttihat ve Terakki'nin ipleri ele almasından itibaren.

Burada iki çatallanma söz konusu. Ciddi bir çatallanma var. Bir kültürel şizofreni var. İki Türkiye çıkıyor aslında ortaya: Birinci Türkiye, tarihte tatile çıkan, medeniyet iddiasını kaybeden bir Türkiye'dir. Batılılaşmayı, Batılılaşma ideolojisini, sekülerleşme projesini Türkiye'de, uygarlaşma, modernleşme, çağdaşlaşma diye sunan ama kesinlikle bir yok oluş sürecini harekete geçiren bir kuşak var.

İkinci dalga da bu dalga aslında yok oluş kuşağı diye tarif ettiğimiz dalga da Tevfik Fikret'in, Haluk'un nesli... belki oradan yola çıkarak tarif edebileceğimiz bir insan tipi var orada. Entelijansiya tipi var. Arkasından 1960'lara kadar çok ciddi performans ortaya koyamaz aslında. Batıdan üretilen fikriyatı Türkiye'ye Cemil Meriç'in de dediği gibi zirvelerde gezinenleri değil, sıradan bir fikriyatı, pozitivist fikriyatı Türkiye'ye aktarıyor. Böyle bir gönüllü acentelik gibi bir durumları var. İkinci dalga aslında Marksizm'le birlikte ortaya çıkıyor. (1960) Cemil Meriç'in de özellikle altını çizdiği gibi Marksizm'in Türkiye'deki düşünce hayatına yaptığı önemli katkı, analitik ve eleştirel düşünce biçimini Türkiye'de bir şekilde, modern dönemde tabi, yerleştirmiş olması. Ama Türkiye'de ki Marksizm, dünya çapında Marksist literatüre katkıda bulunabilecek bir performans ortaya koymuş değil. Yani, Batı'da üretilen Marksist literatürün karikatürü sadece. Türkiye'deki Marksist hareket, 1970'lerden sonra, şiddete dönüştü, sonra da yok oldu gitti. Yani ciddi bir şey ortaya çıkmadı. Post Marksizm hareketi şeklinde bir şey var Türkiye'de, yine Marksizm'den gelen ama çok fazla etkili değil bu arkadaşlar.

İkinci dalga, bu yırtılma ile birlikte, yırtılma ve kültürel şizofreni, yok oluş kuşağı, birinci dalgası. İkinci dalga dediğim Türk düşünce dünyasının öteki tarafını, Mehmet Akif, Yahya Kemal, Bediüzzaman, Necip Fazıl ve Tanpınar'ı

da dâhil edebileceğimiz grup oluşturmaktadır. Yeniden doğuş kuşağını aslında bu grup ortaya çıkarmıştır. Özellikle Bediüzzaman fikirde, ilim hayatında önemli açılımlar sağlıyor. Yahya Kemal, Necip Fazıl ve Akif daha çok sanatta ortaya bir şeyler koyuyor ama aynı zamanda aksiyonda da ve fikirde de önemli açılımlar doğuyor. Şimdi burada ortaya çıkan ikinci kuşak, yeniden doğuş esprisi üzerinden ortaya çıkan ikinci kuşak, Hareket Kuşağı, adı üzerinde, Nurrettin Topçu ile kısmen işin içine kamusallaştırmak açısından, bir yere yerleştirmek açısından Erol Gungör'ü de dâhil edebiliriz, figür olarak.

Daha sonraki kuşak diriliş kuşağı Sezai Karakoç edebiyat çevresi Nuri Pakdil ve Maveria çevresi ile şekillenen kuşak. Şimdi Türkiye'nin ihtiyaç duyduğu kuşak, aslında bir varoluş kuşağı, öncü bir varoluş kuşağı. İbni Haldun'un söylediğini hatırlarsak, medeniyetleri hep öncü kuşaklar, küçük azınlıklar kurar. Dolayısıyla tam da Cemil Meriç'in ortaya çıktığı süreç, bu yeniden doğuş sürecinde yok oluş kuşağı ve yeniden doğuş kuşağının aslında tam ortasında arafta ortaya çıkmış bir figür ama arafta kalmış bir figür değil. Bir arkeoloji çalışması yapıyor. Bu açıdan Cemil Meriç'i Nietzsche'ye benzetebileceğimizi, onunla karşılaştırabileceğimizi düşünüyorum. Nietzsche de modernliğin Antik Yunan'dan itibaren akıl sorunu üzerinden modernliğin bir taraftan ciddi bir arkeolojisini yapmış, jeneolojisini yapmış, tartışmış birisi. Öbür taraftan modernlik sonrasını post-modernliğin hazırlayıcısı olan bir düşünür. Yani kendisinden sonraki süreci hazırlayan bir düşünür. Hocanın konumu bir şifre çözücü ve aynı zamanda yeni bir şifre oluşturma çabasıdır. Cemil Meriç'le Nietzsche'nin buluştukları nokta, ikisinin de aslında kod kırıcı ve put kırıcı olmaları.

Türkiye'de çok baskın bir şekilde ortaya çıkan, özellikle İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet'te ortaya çıkan önyargı putudur. İkincisi sığlaşma putu. Müthiş bir şekilde sığlaşmayı batıda ve bizde karşılığı olmayan sadece sloganlaştırdığımız zihin haritasını olduğu gibi ezberle dayalı aktarmaya çalışıyoruz. Tartışmıyoruz, acayip bir şekilde... Yani körü körüne jakoben bir batılılaşma projesini uygulamaya çalışıyoruz. Bugünlerde de zaten Türkiye'nin gündeminde bu durum. Mahalle baskısı falan numaralarından sonra **Şerif Mardin**, yaptığı şeyin ne kadar ciddi bir cinayet olduğunu anladı. Bir açıklama yaptı, orada, yani Türkiye'deki pozitivist algılama biçiminin kendi tarihimize, kendi toplumumuza da pozitivistin, sığ bir pozitivistin algılama biçiminin aslında bizim iyi, güzel, doğruluk konusunda yani dolayısıyla anlam haritaları, kök paradigmaları konusunda savurduğunu, dolayısıyla sığ, içi boş, karşılığı olmayan yoksul ve yoksunlaştırıcı bir dünyanın eşiğine, kültürün eşiğine fırlattığını söyledi.

Üçüncü olarak, put kırma konusunda savaştığı şey, savunmacılık psikolojisi, apoloji putu. Yani bir taraftan her şey bizde, en iyisi bizim tarihimizde var hikâyesi. Öbür taraftan Batıdan aldığımız şeyleri, özellikle Batıcı kuşakların, tartışmaksızın putlaştırmaları... Dolayısıyla acayip bir şekilde apoloji geliştirmeleri. Mesela bir aydınlanma projesinden bahsediliyor, Türk aydınlanmasından falan bahsediliyor, acayip bir şekilde, ama bu Türk aydınlanmasının batıdaki aydınlanma projesi ile karşılaştırdığınızda batıdaki aydınlanma ile bir ilgisi olmadığını görüyoruz. Bir Kant'ı, bir Diderot'u, bir Rousseau'su, bir Voltaire'i, yok. Bunları anlayabilecek çapta adam da yok. Ama Türkiye'de çok ilkel bir aydınlanma putlaştırılması var. Hiçbir şekilde karşılığı olmayan bir şey bu durum. Cemil Meriç, çok ciddi bir şekilde bu apoloji ile de, savunmacı psikolojisi ile de, putlaştırma çabası ile de mücadele ediyor.

Son olarak belki bir yenilgi psikolojisi tutumundan söz edebiliriz. Bu da gene hepsi ile ilintili bir şey. Yani "Bizden adam olmaz, biz bir halt karıştıramayız. İşte biz bir şey yapmış değiliz. Bundan sonra da yapabilmemiz mümkün değil" hikâyesi. Her şey işte batıda, batıda üretiliyor, falan filan. Batı'da üretilen her şeyi sanki bize vereceklermiş gibi veya biz her şeyi çok rahat bir şekilde alabileceğimiz gibi. Olabilecek bir şey değil! Yani bizim yeni bir Descartes yetiştirmemiz, yeni bir Kant yetiştirmemiz, yeni bir Heidegger yetiştirmemiz veya Mozart, Beethoven... yetiştirmemiz mümkün değil. Eğer biz bir şey yetiştireceksek, tarihe el koyacaksak, tarihte tatil yapan değil, yeniden tarih yapan millet konumuna geçeceksek, orada bizim yeni Sinanlar yetiştirmemiz gerekiyor. Yeni Itriler yetiştirmemiz gerekiyor. Yeni Yunuslar yetiştirmemiz gerekiyor. Dolayısıyla, öbür türlü adamların karikatürlerini üretmiş oluruz. Yani bizim burada yeniden Descartes üretmemizin bir anlamı yok. Yani üç yüz sene önceki hikâyeyi yeniden tekrarlamamızın bir anlamı yok. Zaten Descartes diye birisi kalmadı. Kant diye birisi kalmadı. Batılılar da post-modernlikle birlikte, modernliğin kurucu düşünürlerini çoktan aşmış durumdadılar.

Şimdi Cemil Meriç'in entelektüel tutumunu, ne yapmak istediğini anlatabilirim. Öncelikle Cemil Meriç, aşk adamı, coşku adamı, tecessüs adamı olarak karşımızda durmaktadır. Yani sadece düşünür olarak tarif edemeyiz Cemil Meriç'i. Yaşadığımız kriz, Cemil Meriç gibi figürlerin medeniyet krizi, ister istemez bir aşkı, bir coşkuyu, dolayısıyla yılmak bilmez bir tecessüsü harekete geçirmesini zorunlu kılıyor.

Burada Cemil Meriç'in fikrî mücadelesi özellikle önemlidir Bu şifre çözücülük hikâyesi, bu sözünü ettiğim çerçevede özetlenebilecek bir şeyler şu an. Buradan şöyle bir şeye geçeyim. Cemil Meriç'in bir hakikat arayıcısı olduğunu söyledim. İki anlamda kullanılıyorum bu ifadeyi. Bir şeyi olduğu gibi algılamak. Kant'ın ifadesiyle, 'kendinde şey' olarak algılamak. Kendimize göre şey değil.

Yani kendi işimize nasıl geliyorsa, nasıl algılıyorsak falan değil, nasılsa öylece, bütün boyutlarıyla, bütün hakikatiyle, gerçekliğiyle algılamaya çalışmak. Bu konuda mesela, Türk modernleşmesi diyoruz. Türk modernleşmesi nedir? Türkiye'deki Batılılaşma projesi, Batılı uygarlık çerçevesinin yıllık projesi nedir? Bizi var kılabacak bir şey midir? Yoksa yok oluşun eşliğine sürükleyecek bir şey midir? Bunun mücadelesini veriyor. Çok ciddi bir şekilde de bu konuda önemli metinler ortaya koyuyor.

Şunu söyleyebiliriz, burada hakikat arayıcılığı faslında, tıpkı Nietzsche'nin yaptığı gibi gene Hint'e gidiyor. Nietzsche de Hint'e gidiyor aslında. Nietzsche'nin vardığı kaynakta Hint, o da bayağı bir şekilde Hint'ten besleniyor. Orada olgunlaşıyor, pişiyor biraz. Oradan Batı uygarlığına geliyor. Batı uygarlığında bir şeyin bulunamayacağını söylüyor Nietzsche bize. Batı uygarlığının bittiğini söylüyor. Batı uygarlığının bittiğini ve insanlığı, bitişin eşliğine getirdiğini söylüyor. İntihar etmesi onun bir göstergesi aynı zamanda. Çıldırması, delirmesi. Hayatının sonunda 11 yıllık bir çıldırma hayatı yaşıyor. Bunu Cemil Meriç de yaşıyor. Mesela, görme yetilerini yitirdiği andan itibaren iç dünyası aydınlanarak görmeye başlıyor. Görme yetilerini yitirdiği andan itibaren görmeye başlıyor. Hakikati görmeye başlıyor. Gerçeği görmeye başlıyor. Dolayısıyla yeni, bir taraftan kendinden önceki düşünce tarihini iyi özetliyor. Kendinden sonra tartışıyor, çatıştırıp, kendinden sonraki süreci, Post-modern süreci hazırlıyor.

İnsan, iç dünyasına açıldığı andan itibaren iç dünyasındaki zenginlik, Cemil Meriç gibi insanları, düşünürleri ister istemez, sadece düşünür yapmakla kalmıyor, aynı zamanda o aşkı, o coşkuyu, o tecessüsü bir şiire, bir senfoniye dönüştürecek bir performans ortaya koymasını sağlıyor. Cemil Meriç'te böyle bir şey görüyoruz. Yani Nietzsche ile karşılaştırdığımızda enteresan bir tarafı var. Cemil Meriç'in bize hatırlattığı bir diğer şey, bütün bir Batı uygarlığındaki zirveleri teker teker yoklamasıdır. Hıristiyanlık zirvesini yokluyor. Antik kilise zirvesini yokluyor. Modernliğin kuruluşunda kilit rol oynayan zirveleri yokluyor. Mesela Erasmus metnini okuyun, kafayı yersiniz. Hop oturtup hop kaldıracak bir metin. Yani önyargısız bir adamın ama hakikati bulmuş, hakikatin kendisini ne kadar coşturduğunu, coşturabileceğini idrak edebilmiş, iliklerine kadar soluyan, bir adamın, bir düşünürün, bir fikir çilesini, dolayısıyla yolculuğunu, heyecanını, coşkusunu orda görüyoruz. Ama öbür taraftan Batı uygarlığının zirve noktalarının dışında, işte Hint düşüncesini söylemeye gerek yok. Ama bizde mesela çağdaş dünyada yeni bir dilin, yeni bir medeniyet dilinin, yeni bir medeniyet fikriyatının sıçramasının nasıl gerçekleştirilebileceğine dair çalışma ortaya koyan kişileri, figürleri bize tanıtıyor, mesela Ali Şeriatî'yi, Celal Nuri'yi, Meşrutiyet düşünürlerini tanıtıyor. Meşrutiyet dönemindeki

bütün Ahmet Cevdet Paşa'dan Bediüzzaman'a kadar beslenebileceğimiz bütün fikir kalemlerini ve kulelerini tanıtıyor. Dışardan da İslam dnyasından da dolayısıyla bu tür yolculuklara bizi götürüyor.

Benim burada son olarak şöyle bir şey söylemem gerekir belki, şimdi bir medeniyet varlığını ancak üst dil geliştirdiği zaman sürdürebilir. Bütün medeniyetlerin varlığını sürdürebilmesi açısından bu kaçınılmaz olarak geçerli ve zorunlu olan bir ilkedir. Dil ve üst dil, dilden kastettiğimiz şey, bir zihin haritasının, bir kültürün, medeniyetin tarihte ortaya koyduğu zihin haritasının, pratiğin anlaşılması, gelecek kuşaklara aktarılması meselesi bu açıdan baktığımızda bizim tarih ile ilişkimiz, medeniyetle ilişkimiz, sanatla ilişkimiz Sinan'la ilişkimiz mesela... Sinan'ın çocuklarıyız ama arabesk camiler yapıyoruz. Bütün yaptığımız camiler, hepsi arabesk. Bu, Sinan'ın çocuklarına yakışmayacak bir şeydir. Züldür. Dolayısıyla dilde bir nevi sorun var. Dikkat edin. İkincisi üst dil meselesi, aslında ortaya konan dil üzerine kafa yormak, ortaya konan medeniyet birikimi, ortaya konan tarih birikimi, düşünce birikimi üzerine kafa yormak. Yani hayata, medeniyete, dünya hayatına, tecrübesine ayna tutmak söylemek istediğim. Bu anlamda şöyle bir ayırım yapabiliriz. Mekke ve Medine süreçleri aslında dili oluşturan süreçlerdir. Kur'an burada asıldır. Paradigmamız, Mekke-Medine süreçleri paradigmasıdır. Bütün medeniyetlerin Mekke-Medine süreçleri vardır. Medeniyet süreci de bize üst dili verir. Medeniyet yaşamıyorsa, medeniyet çökmüşse Mekke de Medine de çökmüş demektir, çöker de kaçınılmaz olarak... Yani usul bitmişse, usul gitmişse, estetik çözülmüşse zevkte, beğenide bir çözümlenme, çürüme yaşanmışsa, yaşanıyorsa ister istemez asli meselelerde, ruhta, medeniyetin ruhunda, toplumun ruhunda, kurucu ruhta, omurgada, bir çöküşün yaşandığına hükmedebiliriz.

İşte Cemil Meriç'in burada bize hatırlattığı en önemli şey, üst dilin yitirildiği meselesi. Üst dilin yitirilmesi, estetiğin, zevkin, beğenin yitirilmesidir. Her şeyi çok kolayca kabul etmemek zorundayız. Yani bir zevkimizin, bir beğenimizin olması gerekiyor. Sinan'ın geliştirdiği mimarının matematiksel dilini çözebilmiş değiliz. O dili çözebilmek için, ister istemez o dilin içine girmemiz gerekiyor. Ruhunu kavramamız gerekiyor. Dolayısıyla, Itrilerin, Yunusların, Sinanların yaşaması, yeniden yetiştirilmesi gerekiyor ki bu mümkün olabilsin.

Cemil Meriç'i burada ben, saygıyla, rahmetle anıyorum. Batı uygarlığının ve kendi medeniyetimizin anlaşılmasında, bir medeniyet şuurunun oluşmasında bir fikriyat, özgüven ve eleştiri birikimi ortaya koydu. Dolayısıyla bir külliyyat çıktı ortaya. Külliyyatın özetini, kendi tarihimizin özeti, batı uygarlık tarihinin, dünya tarihinin özetini de bu "Umrandan Uygurluğa" kitabındaki ilk metinden özetlemek istiyorum. İki paragraflık bir yer var. Onunla bitireceğim:

“Bütün Kur’an’ları yaksak, bütün camileri yaksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslâm. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın! Avrupa, maddeciliğine rağmen Hıristiyan’dır; sağcısıyla, solcusuyla Hıristiyan... Hıristiyan için tek düşman biziz: Haçlı ordularını bozgunundan bozguna uğratan korkunç ve esrarlı kuvvet. Genç cüce, müselsel zilletler sonunda ihtiyar devin zaafalarını keşfeder; ahde vefa, civanmertlik, merhamet... (Bunu ahlak, estetik ve adalet diye de çevirebiliriz. Yani Osmanlı medeniyeti, adalet, estetik ve ahlak dinamikleri üzerine hayata geçirilmiş bir medeniyet) Zavallı Türk aydın, batılı dostları alınmasınlar diye hazinelerini gizlemeye çalışır. Sonra unuttur hazineleri olduğunu. Düşmanın putlarını takdis eder, hayranlıklarını benimser. Dev, papağanlaşır.” (Cemil Meriç, “Umrandan Uygurlığa”, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 9.)

Teşekkürler.

**İsmail Doğu:** “Arafta Bir Aydın Olarak Cemil Meriç”

Teşekkür ederim. Rahman ve rahim olan Allah’ın adıyla, hepimizi saygı ve sevgi ile selamlıyorum.

Cemil Meriç hakkında sunacağım bu tebliğ, aslında bildik kelimelerin tersinden bir okuması olacaktır. Bu yüzden bu kullanımına dikkat çekmenizi isterim. Bu vesile ile bir toplum aydın ilişkisi, Cemil Meriç’in de böyle bir ilişki içerisindeki yeri, bir örnekliliğini sunmaya çalışacağım.

Edward Said, entelektüel tanımını, kitabının alt başlığını da oluşturan ifadelerle, sürgün, marjinal ve yabancı sıfatıyla niteler. Yani Edward Said’e göre entelektüel, sürgündür, marjinaldir, yabancıdır.

Kelimeleri şöyle düşündüğümüzde, özellikle “yabancı” kelimesinden başlasak; bir aydın nasıl olurda toplumuna yabancı olur? Yani bu yabancılıktan kastı nedir? Eğer toplumuna yabancı olacaksa, kültürel kodlarına, tarihi birikimine yabancı olacaksa örneğin, o zaman neyi ne şekilde aydınlatacaktır? Böyle bir aydının bizim için gerçeği nedir? Yoksa buradaki yabancılık, farklı bir çağrışım mı yapmaktadır? Şimdi bizim Türkiye’deki adına entelijansiya denilen kesime baktığımızda karşımıza çıkan durum bu. Toplumuna yabancı, kendi kültürüne, tarihsel birikimine uzak entelektüeller. Farklı bir dil devşiriyor ve farklı bir şekilde, söylemlerle karşımıza çıkıyor. Sonradan da bir gerilim oluşuyor ve burada aydın anlaşılamayan, fark edilemeyen bir kişi olarak telakki ediliyor. Doğal olarak da ortaya bir avam-havas ayırımı çıkıyor. Yani sanılıyor ki, aydın denen kişi, üst perdeden konuşan biridir. Söyledikleri halka karşı çok üst perdeden olduğu için anlaşılmaz. Halkın bunu anlamaması da normaldir.

1908'lerden itibaren Ön-Cumhuriyet'le yani Meşrutiyet devriminde ve ardından gelen Cumhuriyetle toplumuna ve tarihine yabancı bir aydın sınıfı oluştu Türkiye'de. Burada asıl gerçekleşen şey, bütün bir toplum, düşünce, tarihsel birikim, bir serüvenden başka bir serüvene doğru koştu. Toplumun içinde farklı bir dil, farklı bir kültür tohumları ekilmeye başlandı. Cemil Meriç gibi aydınlar, Türk toplumuna yabancı bir dil, yabancı bir söylem dayatmaya çalışan, toplumuna gerçek manada yabancı, asimile olmuş aydınların çokluğu içinde yalnız kalmış türden yabancılardır. Yani aslında dikkatlice baktığımızda Cemil Meriç bizden biridir. Bizim kültürümüzden biridir. Bizim dilimizle konuşan biridir. Söylemleri asla bize yabancı değildir. Bu özellikleriyle döneme hâkim olan Batılılaşmış entelektüeller karşısında yalnızlardır.

Şimdi Cemil Meriç'e baktığımızda, Cemil Meriç entelektüel biridir. Bu anlamda sürgün, marjinal, yabancıdır. Ama biraz önce söylediğimiz gibi, tamamen toplumun tarihsel birikimine, kültürel kodlarına karşı dayatılan noktayı tekrar canlandırmaya, diriltmeye çalışan biri. Yani burada sorun Cemil Meriç'in kendisinde değil. Cemil Meriç'in karşısındaki toplumdadır. Yine aynı şekilde, bu toplumu dönüştürmeye çalışan sistemde ve onun bürokrasisindedir. Elit tabakasındadır. Cemil Meriç yeni bir tanımlama yapmıyor, var olan tanımı görmeye-göstermeye çalışıyor. Cemil Meriç'in kafasının karışıklığı, anlamı görmeye ve ona anlam katmaya çalışırken, toplumda olan bu gerilimin nasıl bir düzlem içerisinde ele alınabileceği, nasıl onlara sunulabileceği noktasındadır. Yoksa kendi halinde kafası karışık biri değil. Hakikat arayışı, ya da hakikati insanlara ifade etme noktasında kafasının karışık olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi bu karışıklık durumuna biz paradoks diyelim. Ve bu paradoksu, aydın olmanın bir zorunluluğu olarak değerlendirebiliriz. Demiştim ya, kelimeleri biraz tersinden okumaya çalışıyorum. Yani kafası karışıklık, normalde bizde olumlu bir ifade değildir. Aynı şekilde çelişkliliktir de. Cemil Meriç'in eserlerine baktığımızda, zaman zaman bazı kişilerce dillendirilen onun çelişik olma ifadesinin de kaynağı, sebebi budur. Aslında Cemil Meriç'in çelişik olması onun, biraz önce bahsettiğimiz o kaos düzeninden, kendisine Allah'ın da vermiş agahlık ve imkanla, vasat ve vasıtalarını kullanarak bir uyum oluşturmaya çalışmasıdır. Yani Cemil Meriç, çelişik bir insandır ama bu çelişiklik onu besleyen bir şeydir. Ve ondan muhteşem bir sentez, muhteşem bir birliklik, uyum çıkartıyor. Bu uyumu hangi özelliği üzerinde görüyoruz? Doğudan batıya kadar uzanan entelektüel kabiliyeti üzerinden görüyoruz. Geçmişten geleceğe kadar uzanan bir zaman tasavvurunda görüyoruz. Bütün bunlarla bir medeniyet tasavvuru oluşturduğunu ve bir irfan modeli sunmaya çalıştığını görüyoruz.

Buradaki bütün kullandığım ifadelerin ters bir biçimde ele alınmasının sebebi budur. Yani niçin kafası karışık, niçin çelişik? Gerçekten çelişik olmak ve kafası karışık olmak olumsuz bir şey midir? Ben bunları Cemil Meriç adına, dolayısıyla bir toplumda aydınlanma görevini üstlenmiş bir kişi adına olumlu bir şey olduğunu düşünüyorum. Olumlu olması gerektiğini düşünüyorum.

Cemil Meriç, bir başka açıdan teorisyendir. Teori kelimesi Yunanca hayretle temaşa etmek demektir. Aynı kelimeyi Arapçada “nazariye” diye kullanırız. Nazariye kelimesi de, bakmak ve düşünmeyi içerir. Aynı zamanda bekleme-yi içerir. Ama teori kelimesi, Türkçeye “kuram” olarak karşılık bulduğunda işler biraz çatallaşır. Çünkü kuram dediğimizde, daha spekülâtif, daha tabiri caizse masa başı bir gözlem değil de masa başı bir tarz gibi görürsün. Öyle değerlendirilir. Mesela kurmak, kurmaca, kurcalamak... bunların hepsi, aynı kökten gelir ama teoride hayretle temaşa etmek dediğinizde birkaç şeyi ortaya çıkarmaktan bahsediyoruzdur. Hayretle temaşa etmek olayının kendisi bizatihi pratiktir. Bu yüzden diyorum ki, aslında Cemil Meriç teorisyendir derken aynı zamanda pratisyendir demek istiyorum. Çünkü teori, bir pratiktir. Kuram olan bir teori yani kuramsallaşan şey, pratik değildir. Dolayısıyla Cemil Meriç, bu tarz dikotomileri yani birbirine zıt, birbirine paralel olmayan, birbirini beslemeyen, birbirine hısım değil, hasım olan kavramların madde-ruh; beden-ruh; madde-mana gibi. Bunların hiç birisini işte dediğim gibi, çelişik bir tarz gibi görünen bu durumları bir uyum haline getiriyor. Yani bunun için teori bir pratik haline geliyor.

Şimdi teoride birinci durum onun pratik olmasıdır demiştik. İkinci durum, yine buna da dikkat çekmek istiyorum. Teori, temaşa etmek demektir. Temaşa etmekten pratik olma anlamı çıkarttık ama aynı zamanda başka anlam da çıkartabiliriz. Ne temaşa edilir? Yunanca «teori» iki kelimedden oluşuyor: teo-or-yan. Teo; kutsal olan demektir. Oryan da görmektir. Kutsal olanı görmektir. Dolayısıyla görmekle pratikliği ortaya çıkartırken kendisi aynı zamanda “teo” ile yani bir başka açıdan teorisyen olmasıyla kutsalı görmeye çalışan birisi, yani hakikat arayıcısı... Dikkat ederseniz, cümlenin başında şöyle demiştim. Teori, hayretle temaşa etmektir. O zaman bir hayret makamı ortaya çıkıyor. Yani Cemil Meriç teorisyendir derken aslında bir pratisyen olduğunu söylemiş oluyorum. Hayret makamında biridir. Zaten kendisi böyle olmazsa yani bu hayret makamında olmazsa, dolayısıyla da hayret makamında hayranlık uyandıran bir tarz içinde olmazsa, işte konuşmamın başında söylediğim asıl yabancılık o zaman başlar.

Şimdi Edward Said'e geri dönelim. Eğer Edward Said bize entelektüelin sürgün, yabancı ve marjinal olduğunu söylerken olumlu bir anlamda söylüyor-



sa yani kültürel kodlarını bilen, onu sunmaya çalışan kişi fakat sözlerinin toplumunda karşılık bulmadığını söylüyorsa evvallah, kabul edilir. Cemil Meriç, “Beni solcular anlamadı, Müslümanlar okumadı, İslamcılar okumadı”, der birçok kitabında. Bu açıdan baktığımızda, anlaşılamiyorsa o zaman hak veririz. Yani burada sorun Cemil Meriç’in anlaşılammaması değil, bizim ufkumuzun darlığıyla alakalıdır. O da bir yerden bakıyor, biz de bir yerden bakıyoruz ama Cemil Meriç’in baktığı yerle bizim baktığımız yer farklı. Aynı şekilde durduğumuz yer de farklı. Yani yön de farklı, bulunduğumuz konum da farklı. Bize Cemil Meriç aslında teorisyenlikle bakmayı öğretiyor. Bu bakmayı öğretirken aslında bakmanın bir eylemiş olduğunu, bizatihi eylemin kendisinin olduğunu, sahip olmak değil, olmanın kendisi olduğunu gösteriyor. Hocamın biraz önce ifade ettiğı gibi kendine göre değil kendinde olmayı öğretiyor bize. Yani teorisyenliğı böyle bir şey. Yazıları böyle bir şey. Söylemleri böyle bir şey. Bunların hiçbirisi diğerlerinden farklı değil. Hint’ten de bahsettiğı yerde, Balzac tan da bahsediyor. Afrika’ya da uzansa, nereye giderse gitsin aslında bize bakmasını gösteriyor. Çünkü bir bakış içerisinde kendisi... Yani öğretiyor derken, çok böyle bir öğretmen edasında, havasında biri de değil tabi ki.

Edward Said’in sürgün, marjinal ve yabancı dediğı entelektüel sekülerlerdir. O zaman anlıyoruz, niye yabancı olduğunu. Çünkü sekülerlikte bir parçalayıcılık, bir profanlık, bir dışlayıcılık ortaya çıkıyor. Doğal olarak da toplumunuza uzak oluyorsunuz. İşte, aydın dediğinizde, Cemil Meriç’e aydın dediğinizde aklınıza Türkiye’deki entelijansiyanın gelmesinin, adına entelijansiya denilen bir kesimin gelmesinin, onlar gibi biraz iğreti durmasının sebebi bu. Tamam, İslamcı olması hasebiyle mutlaka onlardan farklıdır gibi telakkilerimiz var ama sonuçta hepsini sanırım aynı kategoride görüyoruz ki uzak tutuyoruz, kendimizden. Hâlbuki öyle değil. Kesinlikle buna katılmıyorum. Bu şekilde bir bakış açısının Cemil Meriç’e ve onun gibi, biraz önce de ismi zikredilen Nurettin Topçu, yaşayanlardan Sezai Karakoç’u aynı paralelde görüyorum. Yani bunlar okunurken aynı şekilde bir bütün olarak okunmalı. Bir parça şeklinde değil. O zaman anlaşılmaz. Onun dünyasına giremezsiniz. Kapısını çalarsınız belki ama içine girip misafir olamazsınız. O dünyayı onunla beraber paylaşamayız. Teneffüs edemeyiz.

Cemil Meriç, kutsalı görmeye çalışan yani bir hakikat arayıcısı olan biridir. Şimdi, kuramda böyle bir şey yok. Kuram dediğinizde yani teoriden farklı bir şekilde işte yabancı olan, yani sürgün olan, marjinal olan Edward Said’in ifadesinde Türkiye’de karşılığı olan seküler yapının karşılığı kuramcıdır. Teorisyen değildir. Çünkü düşünmek, bir şeyin içine düşmektir. Onunla hemhal olmaktır. Gözlem olmayınca eylem de olmuyor. Burada ben çok kısaca Cemil

Meriç'in, kendisinin de kitaplarında bahsettiği iki kişiyi tekrar hatırlatmak istiyorum.

Bu tebliği hazırlarken Cemil Meriç'i düşündükçe aklıma iki kişi geldi hep. Yusuf hocamız bunu çok güzel bir şekilde izah etti aslında. Benimki tekrar gibi olacak ama içimdeki bu şeyi ifade etmeme izin verin lütfen. Batıda Nietzsche ile, doğuda Ali Şeriatî ile aynı paralelde değerlendirmeye çalıştım Cemil Meriç'i. Şimdi Nietzsche, nihilist olarak bilinir Türkiye'de. Hâlbuki nihilizme karşı olan biridir. Nietzsche'nin öldürdüğü tanrı, ölmesi gereken tanrıdır. Çünkü onun öldürdüğü tanrı, Batıda onun öldürdüğü tanrı, artık insanların elinin hamuru olan bir tanrıdır. Ve bu tanrı yok edilmelidir. Nietzsche, aslında bunu başardı. Ama Nietzsche Batı toplumunun dinine, ahlakına, tanrısına karşı saldırırkenki ifadeleri Türk aydınlar tarafından (tırnak içinde kullanıyorum bu ifadeyi) Türkiye'ye taşınması sonrasında farklı bir resimle çıkartıldı karşımıza. Nietzsche portresi, tanrıya karşı olan, gerçekten tanrıya karşı olan yani Batı'nın Hıristiyan tanrısına değil, ahlakına değil, tanrıya, ahlaka karşı olan biri olarak tanımlandı. Hâlbuki kendisi bir hakikat arayıcısıdır. "İslam'ın önünde diz çökmeliydik" diye haykırmasının sebebi de budur.

Ali Şeriatî'ye baktığımızda aynı durumu görüyoruz. Bunlar aynı zamanda çağdaştır. Bu yüzden bu örnekleri veriyorum. Ali Şeriatî, örneğin bir kitabında der ki: "Ben İran'da Sünnî olarak telakki edilirim. Ama herhangi bir Arap ülkesinde Şii olarak telakki edilirim. Bu benim kaderim" der. Yani niçin böyle, aydın denilen kesimin niçin böyle bir yanlış anlaşılma durumu ortaya çıkıyor? Çünkü bakılan yer, baktığı yer çok farklı bir perspektiften, çok üst bir perspektiften... Üst derken, elit, havas anlamında söylemeye çalışmıyorum. Bütünü görmeye çalışıyorum. Ormana bakmaktan ağaç göremeyiz. Ama bazen de ağaçları görmekten bütün bir ormanı fark edemeyiz. Bir akasya ağacını gördüğümüzü düşünelim, bütün bir ormanın akasya ağacı olduğunu düşünürüz. Bir ağacın, yani önümüze çıkan her ağaç, aslında akasya ağacı olarak nitelenir. Dolayısıyla ihlamuru, kayını ve diğer bin bir ağaç şeklini onlar arasındaki benzerlikleri, uyumları, çok güzel olan durumları yani o temaşa biçimine indirgemiş oluyoruz. Dikkat ederseniz uzaklaşıyoruz. Hepsini birine derc etmiş oluyoruz. Ormanı göremiyoruz, ağaca bakmaktan. Ama bazen de diyoruz ki o zaman bütünü görmeye çalışalım. Bütünü görmeye çalıştığımızda da hepsi kaybolup gidiyor. Yine farklar ortadan kalkıyor. Yani benzerlik de, farklılık da o derecede önemli. Bütünü görme açısından.

Nietzsche, Ali Şeriatî, Cemil Meriç, bütünü görmeye çalışırken parçalardan uzak kalmayan kişilerdir. Her bir parçayı tek tek göstermeye ama bu parçalardan müthiş bir şekilde bir ahenk ortaya çıkartmaya çalışan yani var olan

ahengi göstermeye çalışan, işte bu anlamda hayret makamında olan kişilerdir. Bütün içerisindeki o parçaları yakalamaya çalıştığımızda sanırım Cemil Meriç en iyi anlaşılması gereken kişilerden biri olmaktadır. Kendisine Allah rahmet etsin. Buraya katılan siz sayın misafirlerimize teşekkürlerimi sunuyorum.



### **Ümit Meriç:** “Babam Cemil Meriç”

Bismillâhirrahmânirrahım. Bu alkışları geçmişimle ilgili alkış olarak değerlendiriyorum. İnşallah yapacağım konuşmanın sonunda da bugünkü alkışlarınızı hak ederim.

Efendim ben hazır bir metinle gelmedim. Doğrusu, ömrümün 41 yılının her saniyesini, hatta doğum öncesinden başlayan ayırımı da, sulbi evladı olmak hasebiyle Cemil Meriç ile paylaştığım, onun bir parçası olmak itibarıyla huzurlarınızda bulunduğum için bir metin hazırlamayı zait addettim. Ve üçüncü olarak konuşma yapmak isteyişimin sebebi de benden önceki konuşmacıların söylediklerinden ilham almak ve şu anda şu salonda oluşmuş olan ortak Cemil Meriç bilincine bu zaviyeden bazı katkılarda bulunmak arzumdan kaynaklanıyor.

Ben izninizle, Sayın Yusuf Kaplan'ın konuşmasından hareket edeceğim. Ve onun kullandığı iki kavramla düşüncemi ifade etmeye gayret edeceğim.

Cemil Meriç'in arkeolojisi ve jeneolojisi tabirini kullandılar. Ben onun için evvela babam olması hasebiyle yani gerçekten de sıhri, birinci derecede sıhri bir kurbiyet aramızda Cemil Meriç ile bulunduğu için aile kökenlerimizden söze başlamak istiyorum. Bu kadar öncelere gidişimde babamın şahsiyetinde genlerinden ona intikal etmiş olan çok kuvvetli çizgiler bulunduğu hayatım boyunca şahit olduğum için bir mahsur görmüyorum.

Cemil Meriç'in bildiğimiz en eski ecdadı, dedesinin dedesi olan, daha doğrusu babasının dedesi olan Dimetoka müftüsü Hafız İdris Efendi'dir. Hafız İdris Efendi, ömrü boyunca 1001 adet Kur'an'ı Kerim istinsah etmiş olan bir zattır. Ve vefatından sonra türbesinin, bir yatır olarak kullanıldığı, kuşaktan kuşağa

aktarılan bir rivayet olarak bana kadar gelmiştir. Hafız İdris Efendi'nin yazmış olduğu 1001 adet Kur'an-ı Kerim'in -bana gelen kesin rakam bu- bir tanesi, dedem Mahmut Niyazi Bey'in evinde bulunmaktadır. Fakat 1912 yılındaki Balkan harp dönemlerinde, bir gece Bulgar baskınından kaçmak için alalecele eşyalar toplanırken, bu Kur'an-ı Kerim nüshasından bir tanesinin bulunduğu bohça alınıyor zannedilirken, onun yerine içi bez dolu bir bohça alınmış ve dolayısıyla elimizde Hafız İdris Efendi'nin yazmış olduğu Kuran'dan hiçbir nüsha kalmamıştır.

Hafız İdris Efendi'nin oğlu kaymakam Veli Efendi, yakışıklı, tacirlikten zengin bir zattır. Kaymaklığı yakışıklılığına atfen veriliyor. İki oğlu var. Dedem Mahmut Niyazi Bey ve kolağalığı yapmış Hamit Bey. Zeynep Ziyet Hanım (Babaannem), savaştan uzak bir yerde yaşamak istediği için, sınır boylarından bir bölgeye, dedemin tayinini ister. Dedem de Dörttyol'da kolağası olan abisi Hamit Beyin bulunduğu yerin yakınlarında, Osmanlı eyaleti olan Suriye'de bir yer istiyor ve tayini bugün hemen Reyhanlı'nın karşı tarafında, gece ışıkları gözükken, gündüz damları seçilen Kefertharim kazasına çıkarıyor.

Dedem burada hâkimlik yaparken Suriyeli bir köylü kendisine, bir dava için rüşvet teklif ediyor. Dedem, bu rüşvet teklifini duyunca, herhangi bir kabul, (estağfurullah) şöyle dursun, derhal istifasını veriyor. İstifa dilekçesinde şu yazılıdır. "Bana bir insan rüşvet teklif edebildiğine göre demek ki benim yüz hatlarımda, rüşvet teklifini kabul edecek bir insanın çizgiler var. Böyle bir çizgiye sahip olan bir yüzün sahibi olarak ben hâkimlik görevini icra edemem". Ve hâkimlikten ayrılarak ziraat bankası müdürlüğü yapıyor. Oradan emekli oluyor. Babamın üzerindeki gururda, sanırım, dedemin bu rüşvet teklifini, şahsiyetine hakaret kabul eden Osmanlı vakarının, ailemizin genlerine sinmiş olan bir kokusu olsa gerek.

Cemil Meriç, malumunuz Reyhanlı'da (Reyhaniye'de) 1916 yılının 12 Aralık tarihinde dünyaya geliyor. Doğum tarihi Kur'an-ı Kerim'in iç kapağına yazılıyor. Dedem evlenmeden önce hacca gitmiş olan bir hâkimdir. Fakat hayatın hikmetleri, dedemi hayattan uzaklaştırmış olacak ki, babamın hafızasında hep küskün bir baba olarak yer alıyor. Anne de hep mızımız bir anne, yani kendi topraklarından koparılmış, savaş dolayısıyla küçülen, büzüşen imparatorluğumuzun doğduğu yerin uzak bir parçasına gelmiş olan ve çevresine intibak edemeyen bir Rumelili hanım olarak çıkıyor karşımıza. Babamın çehresi çok Asyalı idi, yani hepiniz resimlerini görmüşsünüzdür. Son derece çıkık elmacık kemikleri ile küçük bir burunla bir Asyalı çehresine sahipti. Rumeli onun bu çehresini hiç değiştirmemiş.

Ben bir gece, biliyorsunuz ben de rüyalarım çok önem veririm, onları kay-

dederim, hatta babamın rüyalarındaki arkeolojisi üzerine çalışmak istiyorum. Otuza yakın rüya defterim var. Buralarda Cemil Meriç'i ne şekillerde gördüğümü bir broşür haline getirmek istiyorum. Ve hatta buna ilave olarak, babamı rüyasında görmüş olup da bana o rüyayı anlatmış olan insanlar da var, onları da bu kitaba ikinci bir bölüm olarak kaydetmek istiyorum. Hatırınızda bulunsun. O rüyamda, babam hayattaydı zannediyorum. Babamı Uygur sarayında bir Has Hacip olarak görüyorum, yani Yusuf Has Hacip gibi, bildiğim babam fakat Uygur kıyafetleri içinde ve malumunuz Budist olduğu dönemde Uygurların, böyle kulak memeleri çok uzun şekilde tasvir edilmiştir eski tarih kurumu yayınları arasında. Böyle bir Uygur, bir Asyalı, Himalaya Dağlarının kuzey yamacından dünyaya açılan bir ailenin çizgileri var Cemil Meriç'te.

Tabii Cemil Meriç Hatay'da doğuyor. Hatay'ın Fransız mandası olduğu dönem bu dönem. Küskün bir baba, çok gayretli bir abla. Dedem, Ziraat Bankasından aldığı emeklilik maaşını, kendisine ortaklık teklif eden bir Reyhanlıya kaptırdığı için, sefaletle düşmek üzere olan aileyi büyük halam geçindirir. Bizim ailemiz Hatay'da geniş bir ailedir. Hatay'a geldiğim vakit kendimi aşiretini bulmuş bir insan gibi hissediyorum, İstanbul'da o kadar akraba fakiriyim ki Antakya bana çok mutluluk veriyor.

Tabii Antakya lisesinde, Mustafa Armağan'ın temas ettiği, bir ayrıntı gibi gözüken önemli bir nokta bence, Türkiye Cumhuriyeti artık kurulmuştur. Ve İnkılaplar yapılmıştır. Ama Hatay, henüz Türkiye'ye katılmamıştır. Dolayısıyla Hatay'da bir Fransız mandası olması sebebiyle, Fransızca lisede hâkim dildir. Birçok Fransız hoca var ilkokuldan itibaren, onlar Cemil Meriç'in Batıya açılan kapısı olmuşlardır. Ve beraberinde Osmanlı irfanı da devam etmektedir. Bu çok önemli bir fark. Yani babamın yeni harfleri Türkçe'de kullanması 1938'lerden sonraya rast gelecektir. Hâlbuki Türkiye Cumhuriyetinde yaşayanlar, hemen harf inkılabından sonra mecburen, ilkokuldan itibaren Latin harfleriyle yazmaya ve okumaya başlayacaklardır. Yani bir manada Hatay'ın Türkiye Cumhuriyeti'ne geç katılması Cemil Meriç'i hem bir Fransız dominyon (Basit isim anlamında, bir üst kimliğin egemenliği altındaki mülk, toprak, ülke demektir.) olması hasebiyle bu topraklarda Fransız kültürüyle birebir temasını sağlamış, yani Avrupa'ya açılan bir pencereden Avrupa topraklarına girmiştir. Hem de devam eden bir Osmanlı irfanının içinde nefes alıp vermiş ve Osmanlı irfanı kitaplarını okumaya devam etmiştir. Bu manada Yalçın Küçük de bir Antakyalıdır. Belki de Yalçın Küçük'ün de farklılığını bir parça bu Geç Cumhuriyete eklenmesine bağlamak mümkün.

Cemil Meriç, İstanbul'a geldiğinde Pertevniyal Lisesinde okuyor, bu arada, çok ilginç iki isimle tanışıyor hoca olarak. Birisi, daha sonra dostu olacak olan, Çengelköy tepelerinde birlikte sohbet edecekleri, Bakırcıbaşı sokak, yirmi

dokuz numaralı evimize gelecek olan Profesör Emre Kongar'ın babası **İhsan Kongar**. İhsan amca, biraz alkoldür ve aynı zamanda Batıcı ve aydınlanmacı bir dost. Cemil Meriç'in Pertevniyal Lisesindeki bir başka ilginç hocası daha sonra tilcikleriyle çok zalimane bir şekilde adeta alay edeceği Nurullah Ataç. ("Ataç'ın iliksiz kemikten daha iğrenç, şişe kırıklarından daha haysiyetsiz 'tilcik'leri ile küfür bile edilmez." Cemil Meriç)

Bu iki hoca, babamın Pertevniyal yıllarını sanıyorum çok şiddetle damgalayan iki çehre olmuştur. Ve bu arada dün Antakya Lisesinde beni çok mutlu eden, çok duygulandıran bir toplantı olduğuna da burada temas etmeden geçemeyeceğim. Antakya Lisesi edebiyat öğretmenlerinin himmetiyle, ama sadece onların himmetiyle değil, on kadar Antakya Lisesi, lise iki ve üçüncü sınıf öğrencisinin katkısıyla çok güzel bir Cemil Meriç toplantısı düzenlendi. Bu toplantıda ben ilk defa gerçekten Cemil Meriç'in şahsiyetinin mayasının kaşık kaşık bütün evlatlarımıza dağıtıldığını ve o mayanın onların şahsiyetinde tutmuş olduğunu hissettim. Yani 2008 yılında ölümünden 21 yıl sonra, "eserlerimin kültür cildi bitti, bundan sonra irfan cildini kaleme alacağım" diyen Cemil Meriç'in bu kadar irfanlı delikanlılar tarafından temsil edilmiş olması beni, Cemil Meriç'in mesajının tam yerini bulmuş olması noktasından duygulandırdığı kadar, ülkem in geleceği açısından da fevkalade ümit var kıldı. Burada babamdan ezbere sahifeler okuyan bütün o yavrulara, bir kere daha, hepimizin huzurunda sevgilerimi onun ötesinde saygılarımı sunuyorum.

Bu mesele bir kere daha beni mutlu etti ve Antakya üzerinde düşünmeye sevk etti. Tabi Cemil Meriç bir Antakya Lisesi öğrencisidir. Şahsiyeti burada yoğun olmuştur. Sadece bir yılı Pertevniyal Lisesinde geçmiştir. Ve böyle olmasına rağmen Pertevniyal Lisesi, Cemil Meriç'e karşı müthiş bir dostluk göstermekte ve kollarını ona açmakta, burada geçirmiş olduğu bir yılı, kendi öğrencilerinin hamuruna, Cemil Meriç'in mayasını katmak için bir fırsat olarak değerlendirmektedir. Nitekim bundan önceki yıllarda Pertevniyal Lisesi tarafından düzenlenen "Cemil Meriç Deneme Yarışması" toplantıları, lise çapında olurken ve sadece kendi öğrencilerine açık bir yarışma iken, bu sene milli eğitim müdürlüğüyle anlaşılarak İstanbul ilinin bütünü nü kucaklayan bir "Cemil Meriç Deneme Yarışması" düzenlendi. Bu toplantıya, bu davete İstanbul'da yüz yetmiş altı öğrenci cevap verdi. İçlerinde çok seçkin bilinen ve ÖSS başarısıyla iftihar edilen liselerden katılanlardan da oldu. "Küreselleşme ve Kültürel Değerlerimiz" başlığını taşıyan konuya gönderilen bu yüz yetmiş altı kompozisyondan, lise öğrencisi seviyesinde, on beşi Pertevniyal Lisesi hocaları tarafından ayıklandı ve beş kişilik bir jüri tarafından; onun içinde ben de vardım, değerlendirildi. İlk beş öğrenci tespit edildi. Ve inşallah bu salı

günü Çapa Öğretmen Anadolu lisesinde bu ilk beş ödülü alan öğrencilere ödülleri takdim edilecek. Ben de ailem adına, dün burada bir karar aldım. Antakya lisesinde çeşitli kompozisyon yarışmaları düzenleniyormuş ve başarılı olan öğrencilere altın veriliyormuş. Ben de Cemil Meriç'in ailesini temsilen, Pertevniyal Lisesi'nin düzenlediği İstanbul İli çapındaki yarışmada, dereceye giren öğrencilere böyle bir aile hatırası olarak birer altın hediye etmeye karar verdim. Salı günü Çapa Anadolu Öğretmen Lisesinde jüri üyeleri ve yarışmaya katılan öğrenciler için bir toplantı düzenlenecek. Babamla ilgili olarak üç kitap kaleme almış olan kıymetli dostum Dücane Cündioğlu, babam üzerine bir konuşma yapacak.

Bu arada tabii Cemil Meriç'in arkeolojisini yaparken, biraz jeneolojisine de gitmek ihtiyacı hissediyorum. İstanbul'da bu sene babamla ilgili yapılacak olan iki önemli faaliyetten sizleri haberdar etmek istiyorum. Bunlardan bir tanesi, 13 Haziran tarihinde cuma gününe denk geliyor. Akşam saat sekizde Üsküdar'ın yeni bir kültür merkezi olan ve bundan önce sadece Yahya Kemal ile ilgili bir toplantıya ev sahipliği yapmış olan Bağlarbaşı Kültür Merkezinde düzenlenecek olan, "Üsküdarlı Bir Entelektüel, Cemil Meriç" toplantısını size haber vermek istiyorum. Bu toplantının özelliği şu olacak: Evvela, sayın başbakanımızın da teşrif etme imkânı olabilir. Biliyorsunuz Recep Tayyip Erdoğan Bey, birçok konuşmasında Cemil Meriç'in fikrini yoğuran ilk büyük isim olduğunu ifade etmiştir. Gerek başbakanımız gerekse Cumhurbaşkanımız, talebelik yıllarında MTTB'de Cemil Meriç'i dinleyen o ateşli gençler ordusu içinde, onların en ön saflarda yer alan iki isimdir. Programa Cumhurbaşkanımızı da davet ettik, fakat o sırada Hırvatistan' da olacağı için resmi bir ziyaret dolayısıyla gelemeyecek. O gece programda, bütün eserleri, bütün baskılarıyla ve aynı zamanda, hakkında yazılmış bütün kitaplarla birlikte sergilenecek. Özel eşyaları; gözlüğü, daktilosu, teybi, kenarına notlar aldığı kitapları, özellikle İbn-i Haldun Mukaddime tercümesi bilgisine sahip olma ve Cevdet Paşa tarafından yapılan İbn-i Haldun tercümesi ki Cemil Meriç'in Fransa'ya yaptığı manevi seyahatten sonra ülkesinde uğradığı ilk irfan limanıdır, El aziz. El aziz şehridir... Kendi irfanıyla belki de ilk defa tanışıyor Cemil Meriç. Ve kütüphanesindeki eski harf kitaplarının büyük bir çoğunluğunun iç kapağında da El aziz 1943-1944 tarihi yazılıdır. Bu, İbn-i Haldun'un mukaddime tercümesinin kenarına almış olduğu notlar da adeta kitabı bir defter sayfasına çevirmiştir.

Bu sergide misafirlerimize evvela Abim Mahmut Ali Meriç'in son 10 yılında Cemil Meriç için çekmiş olduğu kırk kadar slayt gösterilecek. Sonra ben hoş geldiniz konuşması yapacağım. Bundan sonra toplantının birinci kısmında

babamı şahsen tanımış olan iki önemli isim, Prof. İlber Ortaylı ve Prof. Mete Tunçay, konuşmalarını yapacaklar. Sağlığında iken babamın kitabı hakkında yazı yazdığı ve kendisiyle tanışmak istediği halde babamın ona yolladığı mektup eline geçmediği için babamla tanışamadığını, son zamanlarda çıkan hatıratlarda ifade etmiş olan romancımız Adalet Ağaoğlu ve az evvel ismini zikrettiğim dostum Düccane Cündioğlu birer konuşma yapacaklar.

Toplantının ikinci kısmında ise, babamın müzisyen olan üç dostu; Memduh Cumhur, Profesör Ruhi Ayangil ve Fırat Kızıltuğ, babamla olan dostluklarından birer kışsa anlatıp babanın sevdiği parçalardan ufak bir konser verecekler. Misafirlerimizi uğurlarken de onlara, Cemil Meriç'in fotoğraflarından oluşan, ayrıca gördüğü zamanki el yazısıyla, gözlerini kaybettikten sonraki el yazısının karşılıklı olarak iki ayrı sayfaya konulmuş olduğu bir albüm hediye edilecek.

Bu toplantı, aslında bir yerde, Cemil Meriç'in hakkında hazırlanmakta olan ikinci bir belgeselin de haber verileceği bir akşam olacak. Sizler bunu şu anda öğreniyorsunuz. Henüz Türkiye bunu bilmiyor. Bugün bir belgesel izlediniz. O belgesel, babamın son demlerinde yani 19 Mart tarihinde 1987'de çekimi yapılmış olan bir belgeseldir. Babamın ikinci büyük beyin kanamasını geçirdikten sonra çekilmiş olan bir belgeseldir. Dolayısıyla belki de babamın kurtulması gereken yani o kadar erkek, o kadar mert, o kadar bir medeniyetin vicdanı olan bir sesin temsilcisi olan bir insan olarak bu hasta halinin zihinlerde yer etmemesi gereken görüntüleri içeren, tabii ki tarihi bir değeri olan bir belgeseldir. Ama şimdi yeni hazırlanması söz konusu olan belgesel, üç bölümden oluşacak olan 90 dakikalık bir belgesel olacak. Bu belgesele Türkiye tanıtma fonu, Beşir Atalay vasıtasıyla katkıda bulundu. İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Kadir Topbaş, Kültür Bakanlığı ve Albaraka Türk'ün katkılarıyla, hayalleri, rüyaları gerçekleştirecek olan bir belgeselin çekimine imkân sağlayacak bir sponsorluk yardımıyla yeni bir Cemil Meriç belgeseli hazırlanacak.

Bu yeni Cemil Meriç belgeseli aslında bir manada kendi tarihimizin belgeseli olacak yani bedenini kaybeden ve kimlik arayışı içinde olan bugünün Türkiye'sine köklerinin hala var olduğunu hatırlatan bir belgesel. Kimliğini arayan Türkiye'nin, kimliğini arayan Cemil Meriç'ini, kimliğinin köklerinin hala var olduğunu ona hatırlatacak olan bir belgesel olacak. Şu anda hazırlık çalışmaları yapılıyor ve inşallah genel danışmanlar gereğini yapacak ve 12 Aralık'ta Cemal Reşit Rey'de bu filmin galası yapılacak. Bu belgesel TRT İNT'de gösterilecek. Ve dış satımı da olacak. Buna şu bakımdan ben çok ehemmiyet veriyorum. Türkiye'nin Avrupa'ya tanıtacağı bir imza olarak Cemil Meriç Avrupa'da hiç bilinmiyor. Oysa Cemil Meriç bir manada Fransa'nın, bir manada Almanya'nın, bir manada Rusya'nın, bir manada İngiltere'nin, bir manada İs-



panya'nın Türkiye'deki büyükelçiliğini yapmıştır. Yani bugün Avrupa Birliğini oluşturan ülkelerin kültürünü kendi ülkesinin irfanına taşımak için gayret etmiştir.

Cemil Meriç'in hayatı tek başına zaten beşeriyetin dikkatini çekecek bir hayattır. Hatırlatmaya gerek yok ama 35-36 yaşlarında gözleri kaybeden bir insan, kör olduktan sonra 12 cilt kitap; fikir kitabı kaleme almıştır. Bu bakımdan bir insanlık şaheseridir Cemil Meriç'in hayatı. Bir özürünün özrünü aşma ve aşmayı başarma gayretidir. İnsan olarak hepimizi ilgilendirir. Herkesin zaman zaman belki yapması gereken bir tecrübedir bu. Biraz konunun dışına çıkıyorum ama, hiç hayatınızda yirmi dört saat gözlerinizi kapayarak yaşamayı denediniz mi? Ne yapabilirsiniz? Nerelere gidebilirsiniz, neler düşünebilirsiniz? Ve siz kim olursunuz, gözleriniz kör olursa? Gözlerinizi kaybettikten sonra sizden geriye ne kalır? Hiç bunun tecrübesini yaptınız mı? Bunun acısını, bunun aczini, bunun insana getirdiği artıları ve eksileri düşündünüz mü? Necip Fazıl'ın babam için söylediği bir iki cümleyi hatırlatmak istiyorum burada. Şöyle demişti rahmetli. Aralarında şahsi dostluk da vardı. Necip Fazıl Beyin evine de gitmişizdir, o da evimize teşrif etmiştir. Şöyle bir cümle kullanır Necip Fazıl, Cemil Meriç hakkında: "Dış gözlerini Cenabı Hakk'ın, iç dünyayı daha iyi görsün diye aldığı insan." Bazen düşünüyorum ben, acaba bu fiziki kayıp Cemil Meriç'te, tırnak içinde, metafizik bir genişlemeye yol açmadı mı gerçekten de? Çünkü düşünmek istediğimiz zaman hepimiz genelde gözlerimizi kaybederiz. Yani dış dünyanın teferruatı, dış dünyanın alacalı bulacalığı, bizim iç âlemimizdeki aydınlanmamıza bir mani teşkil eder. Düşünürken gözlerimizi kaybederiz. Acaba Cemil Meriç gözlerini hiç kaybetmeseydi, bugün bizim sahip olduğumuz 12 ciltlik Cemil Meriç külliyatı elimizde olur muydu? Muhakkak ki olurdu! Ama acaba nasıl olurdu? 24 cilt olarak mı olurdu, 48 cilt olarak mı olurdu yoksa 6 cilt olarak mı olurdu?

Gözlerini kaybetmiş olmanın Cemil Meriç'in entelektüel verimine acaba artısı ya da eksisi ne olmuştur? Tabii bu sorunun cevabını hiçbirimiz veremeyiz. Ama bulanın türküsü olmaz! Her halükarda Cemil Meriç gözlerini kaybetmiştir. Ve 12 cilt eserle bu bilginin kültürden irfana yaptığı yolculuğun köşe taşlarını belirleyen eserler kaleme almıştır. Bu toplantının başlığı "Umrandan Uygurluğa". Ben, şahsen bana sorulmadığı için bunu arkadaşlarla müzakere etme imkânını bulamadım. Fakat "Umrandan Uygurluğa" başlığı bence Cemil Meriç'in kimliğini de, bugün Cemil Meriç'ten alınması gereken kıssadan hisseyi de ifade etmekten uzak kalıyor. Çünkü "Umrandan Uygurluğa", gerçekten bir facianın hikâyesidir. Bizim geçmişten geleceğe yönelen yolculuğumuzun facia kısmının hikâyesidir. Cemil Meriç umrandan uygurluğa

derken hümgür hümgür ağlamaktadır aslında. Onun yüzünü güldüren başlığı kültürden irfana başlığıdır. Cemil Meriç'in mesajı kültürden irfana başlığının içerisinde bulunmaktadır. Cemil Meriç'in, Düçane Cündioğlu tarafından ve çok yerinde olarak eleştirilen, benim de tamamen katıldığım tarafı, eserlerinin kültür cildinin aşağı yukarı tamamlanmış olması, ama irfan ciltlerinin hep boş kalmış olmasıdır. Hep demeyelim ama büyük ölçüde boş kalmış olmasıdır. Bunu, evimize gelen bir Fransız'ın söylediği bir cümleyle de bir manada ifade etmek mümkün. 1970'lerde, evimize gelen bir Fransız yani babamın 11000 ciltlik kütüphanesi kıvamını bulmuş olduğu sırada, Göztepe'deki evimize gelmiş olan bir Fransız yazar, kütüphanelerimizi baştan sona büyük bir dikkatle yukarıdan aşağıya gözden geçir. Koltuğunda memnun ve mütebessim bir şekilde kütüphanesi ile iftihar ederek oturan Cemil Meriç'e dönerek, onun bu tebessümünü durduran bir soruyu sorar Fransız:

“Beyefendi, bu kütüphane bir Fransız'ın Kütüphanesi! Ama siz bir Türk'sünüz. Sizin kütüphaneniz nerde?”

Gerçekten de, sanıyorum ki, bundan sonra Cemil Meriç'in bize göstermiş olduğu hedef, kültürden vazgeçmeden, artık zaten bu çağda böyle bir şey abes olur. Bütün dünya kültürlerini tanımalı ama kendi irfanımızda sabit kalem kalarak, kendi kimliğimizi kendi irfanımızda bularak, kendi irfanımıza danışarak, önce kendi kendimizle, sonra tarihimizle, sonra geleceğimizle tanışmalıyız. Ve bu gelecekle tanışırken de o var olan köklerimizden üzerine yükselecek olan yeni asrısaadet teşebbüslerimizde, başka dünya kültürleri ile bir arada olmalı ama onlara kendi irfanımızı farkında olarak muamele etmeliyiz. Buna mecburuz. Bu bakımdan ben bugün buraya gelmeden önce, Antakya'nın iç sokaklarında çok ilginç bir yolculuk gerçekleştirdim. Bir misyoner olduğu ifade edilen bir hanımefendinin evine gittim. Eski bir Antakya evini almış bu hanımefendi. Ve orada işte gelen insanlara, üç dinliliğın bir örnek şehri olarak Antakya'yı sevdireyor. Otuz yıldan beri Antakya'da yaşıyormuş kendisi. Alman asıllı bir Katolik rahibesi olduğunu söylediler. Ben Hıristiyanları çok severim. Hıristiyanlarla çok iyi anlaşırım, gerçek Hıristiyanlarla. Ve bu hanımefendi bize ayran ve katıklı ekmeğın ikram etti. Onları yedik. Sonra bize oraya gelen misafirlerine vermiş olduğu konserlerden bir örnek verdi. Ve önce Yunus Emre'den bir ilahi okudu. Sonra da Zebur'dan on sekizinci yüzyılda bestelenmiş olan bir Hıristiyan ilahisini okudu. Ben de kendisine teşekkür olarak, yanımda kitap olmadığı için veremeyeceğimi söyledim. Ve fakat dua etmek istediğimi söyleyerek orada kısa bir dua ettim. Antakya'dan Kudüs'e otuz üç günde yürüyerek gitmiş olan bu rahibeyi gerçekten büyük bir hürmet ve muhabbetle bağırıma bastım. Ve bundan sonra hissediyorum ki, dualarımda onun

da kendi peygamberine ahirette iki parmak kadar yakın olan Hz. peygamberin ümmetine dâhil olması için dua edeceğimi ifade ederek onu kucakladım ve oradan ayrıldım.

Sanıyorum ki sürem sona erdi. Fakat izninizle Cemil Meriç'in kızı olarak, on yaşımıdayken babamın bana söylemiş olduğu bir cümleyi, bugün gerçekleştirdiğimi düşünen bir mümine olarak, kendimi bahtiyar ve hayatımı gerçekten yaşamış bir hayat addeden bir insan olarak, ufak bir detaya daha gireceğim. On yaşındaydım. Henüz Gedik Paşa, Acar Sokak 14 numaralı evdeyiz. Annem ve babam, bizi salona çağırdılar, masanın başında oturduk. Babam dedi ki, "Biz Müslümanız çocuklar biliyorsunuz, evet; fakat biz size herhangi bir İslami terbiye vermeyeceğiz. Siz kendiniz büyüdükçe okuyacaksınız, araştıracaksınız, öğreneceksiniz ve sonunda anlayacaksınız. Dininizi, kendiniz seçeceksiniz" dediler. Babamın söylediklerini annem de onaylıyordu. Böylece bize taklidi bir iman vermediler. Böyle bir eğitim almamış olmanın acı sonuçlarını ben, intiharın eşiğine kadar gelerek, dibine kadar yaşadım. Ve kitabımda da anlattığım üzere, intiharın eşiğinde olduğum bir gecenin sabahında, bir sabah ezanıyla, ilk namazımı kılmaya karar verdim. Gerçi ilk namazımı, çocukları burada bulunan sevgili halam Nadide Köklü'nün yanında Nacak sokaktaki evde, onun bizim evimizi ziyarete geldiği gün kılmıştım. Ve bu sebeple anlıyorum ki eğer bana taklidi bir iman terbiyesi verilmiş olsaydı, ben sekiz yaşından beri ehli secde olan bir insan olacaktım. Ama belki de, intiharın eşiğinde, bir sabah ezanı duyarak kılmış olduğum o ilk sabah namazının secdesinden almış olduğum zevki, o taklidi imanda alamayacaktım. İmanım, tahkiki bir iman oldu. 19 Ağustos 99 gecesı, Cenabı Hakka yaptığım uzun bir duada, O'na verdiğim sözleri şimdiye kadar yerine getirmiş olmanın mutluluğuyla yaşıyorum. Ve bazen de böyle bir tahkiki imana ermek imkânını bana vermiş olduğu için, bana 10 yaşında, "Size biz İslami bir terbiye vermeyeceğiz. Siz kendiniz okursunuz, yaşarsınız, anlarsınız" diyen babama, bana böyle bir tahkiki imanı kazandırma imkânını verdiği için, müteşekkir hissediyorum kendimi. Bitirirken, son peygamberin yaşayan ümmeti olmak hasebiyle, onun mübarek gözlerinde beliren billur taneleri gören ashabının, niçin teessür buyuruyorsunuz ya Resulallah dediklerinde, kardeşlerimi özledim buyurduğu kardeşlerden olmak liyakatine, ehliyetine inşallahu teala, Allah'ın izniyle ulaşacak olan bir Türkiye'yi kurmak konusunda, bundan sonra Cemil Meriç'in gösterdiği irfan istikametinde yürüyecek olan kalemlerin, idraklerin, vicdanların, güçlerine güç katması konusunda Cenabı Hakk'a niyazda bulunuyorum. Ve hepinizden evvel Yusuf Kaplan kardeşimi ve İsmail Doğu kardeşimi bu güzel konuşmalarından dolayı tebrik edip kendilerine teşekkür ediyorum.

## Sorular

### Dinleyicilerden (Mehmet Ali Solak):

Bütün bu güzel konuşmaları dinledikten sonra Sayın İsmail Doğu'nun yadırgadığım bir görüşü var; Cemil Meriç için "kafası karışık" dediniz. Kimin kafasının karıştığını şu anda ben kestiriyorum, beni bağışlayın böyle söylediğim için. Tersten okuduğunuzda falan dediniz. Ben de tersten okuyorum. Ama ben Cemil Meriç'i belki de sizden daha fazla seviyorum. Sizin, bize göre demenizi yadırgadım şahsen. Kimi kastettiniz? Anlayamadım. Yani aydın dediğiniz zaman, mutlaka sizin görüşünüzü ben paylaşmak zorunda değilim. Ama bugün Cemil Meriç'i konuşuyorsak ben de Cemil Meriç'i sevmek zorundayım. Yani "bize göre" çok garip kaçtı. Notlarıma da aldım. Ben gazeteci Mehmet Ali Solak. Cevap verirseniz çok sevinirim. Yani "bize göre" ne demektir onu anlayamadım. Bize göre tabiri beni biraz rahatsız etti şahsen. Sanki böyle sınırlanmış bir alan. Kimdir ya? Böyle bir şey yok. Ben Cemil Meriç'in Hataylı olmasından, böyle bir düşünürün, böyle bir filozofun bu ülkenin evladı olduğundan çok çok mutluyum. Teşekkür ederim.

### İsmail Doğu:

Soru için ya da sahip çıktığınız değer için teşekkür ederim öncelikle. Kafası karışıklığı, olumlu anlamda kullanmıştım. Çünkü kafası karışık olmak, işlerin yolunda gitmesi anlamına geliyor. Böyle düşünüyorum. Bunu bir yerde görmek, bir yere sıkıştırmak için değil, arafta dememizin sebebi de bu. Zaten arafta irfan aynı kökten gelir. Yani o araftadır, bu yüzden irfana çağırıyor. Eğer buradaki hassasiyet noktanız bize göre ifadesi ise, burada bir sınıflama söz konusu değil. Öyle bir çağrışım yaptıysa özür dilerim. Daha çok, bu kelimeler farklı anlaşılıyor ve insanlar işte yazarları okuduklarında biz bunu anlayamıyoruz dediklerinde, aslında biz bu insanların neyin anlayamıyoruz; yani dilini mi anlayamıyoruz, göstermek istedikleri noktaları mı anlamıyoruz? Bunu ifade etmek anlamında provokatif amaçlı kullandığımı söylemişim hatırlarsanız. Bütün bir toplumumuz, farklı bir elit sürece girmiştir. Kendi kültürel kodlarından uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Çalışılmaktadır, hala devam edilmektedir. Ve buna, bu suya gelen bir sürü insan da vardır. Ben daha çok bunu ifade etmek anlamında dedim yoksa "biz" kelimesinde asla herhangi bir sınıflama, bir kamp gözetme anlamında söylemedim. Tabii ki "biz" yani Antakyalı olması, aynı zamanda Türkiyeli olması, dolayısıyla "biz" ifadesini, illaki bir şekilde alacak olursak, bütün bir Türkiyeli olarak "bizim" insanımız deriz. Bizim abimiz, üstadımız deriz. Ve bu şekilde bağrımıza basarız. Teşekkür ediyorum.

## Seyircilerden

Ben Cemil Meriç'le ilgili olarak, Cemil Meriç'in dini hayatı nasıldı? Onu merak ettim. Evdeki yaşantısı mesela! Kur'an'la ilişkisi nasıldı? Bir başka sorum olacak, Avrupa Birliği projesine ve medeniyetler arası diyaloga Cemil Meriç yaşasaydı nasıl bakardı? Teşekkür ederim.

### Ümit Meriç:

Tabii bu biraz cevabı uzun bir soru. Bir kere, tabi Allah rahmet eylesin, yani dini hayat, manevi değerlerimiz, onların bizim içimizdeki yeri çok özel bir şey. Yani aynı evin içinde de yaşasanız, baba-kız da olsanız, 24 saatin 14 saatini beraber de geçerseniz, bir insanın Cenabı Hak'la olan manevi hüviyetini hiçbir şekilde keşf edemezsiniz. Bu bakımdan, babamın manevi hayatı ile ilgili bilgi vermek salahiyetine sahip değilim. Fakat bende dini gelişmeleri nasıl karşıladığı konusunda size biraz bilgi verebilirim. Ona kendim şahit olduğum için, kendi olayım olduğu için. Ben namaza başlamadan önceki ruhi buhran döneminde, babamın varlığından çok kuvvet alıyordum. Fakat o kuvvet de bana yetmiyordu. Yani büyük bir uçurumdan yuvarlanıyordum. Hani babam ellerini uzatmıştı bana. Fakat onun eli de beni tutmaya yetmedi. Yani ben uçuruma yuvarlanıp gidiyordum. Dolayısıyla bir ilk sabah namazını kılıp ondan sonra, önce sabah akşam, kısa bir süre sonra 5 vakit namaza başlayınca, bende meydana gelen büyük değişiklik babamı çok mutlu etti. Ve ruhumdaki fırtınanın sona erdiğini, benim asude bir ummanda kupa yelken gitmekte olduğumu görmek baba olarak bunu çok mahzuz etti. Bu arada tabii ramazan geldi geçti. Ve ben ramazandan sonra eski 15 yıllık orucumu kaza etme kararı aldım. Ve her gün oruç tutmaya başladım. Tabii bu bir gün değilken, 450 gün oruç tutacağım. 15 yıllık oruç borcum var. Hani başlangıçta, bugün oruçluyum, niyetliyim falan.. Fakat babam bir gün öfkeleni ve dedi ki, "bu ne orucu evladım, evliya mı olacaksın?" ama bu kadar, bunun ötesinde bir müdahale etmedi. Hayatının son saatlerinde de, bilmediğim bir dünyanın dilini konuşmaya başlamıştı. Maalesef o kelimeleri yazmadım. Yani o nerenin diliydi, bilmiyorum. Ama bir başka dünyanın dilini konuşuyordu. Şuuru kapanmıştı fakat konuşuyordu. Bazı şeyler söylüyordu, ben anlamıyordum. Onların arasında, bunu çeşitli defalarda ifade ettim, çok önemli bir hakikat olduğu için, yani biliyorsunuz son ondaki iman son derecede önem taşımaktadır. Allah hepimizin son kelimesini kelime-i tevhit etsin.

Cemil Meriç'in bu anlaşılmaz kelimeler cümbüşü içinde, çok sarih olarak söylediği ve benim anladığım tek cümle, "Muhammed sevgilim" olmuştur. Bunda benim hiçbir telkinim yok. Onun şuuru kapalı, ne söylediğini ben anlamıyorum. Ama nasıl bir boyutlar üstü maceranın içindeydi ki, o sıralarda

babam, hepimizin son nefesinde söylemek istediği o güzel kelime izdivacını babam telaffuz etti. Allah rahmet eylesin. Allah hepimizin halini ve akıbetini hayreylesin. Allah hepimizin son kelimini kelime-i tevhit eylesin. Sizlerin ve bizlerin geçmişlerini de cennetine dâhil eylesin inşallah.

(salonda alkış sesleri...)

### **Dinleyiciden**

“Bediüzzaman ve risale-i nurlar, Cemil Meriç’i nasıl etkilemiştir?

Ümit Meriç, bu sorunun cevabını vermeden önce, Yusuf Kaplan’a yönelerek, «şimdi, bir ikinci sorusu daha vardı arkadaşın, Avrupa birliği projesi ve diyalog tartışmasını... nasıl karşıldarı falan...» diye dinleyicinin ikinci sorusunun cevabını onun vermesini istedi.

### **Yusuf Kaplan:**

Benim vereceğim cevap, benim anladığım Cemil Meriç’e göre cevap olabilir... şunu söyleyebilirim, Cemil Meriç arafta diye Türkiye’de tanıtılıyor, bu yanlış. Cemil Meriç’in kafası karışık değil. Cemil Meriç kafası karışıklar için kılavuzluk yapmış bir adam. Yani belli bir kafa karışıklığı yaşadı, herkes yaşıyor. Hele Türkiye gibi yok oluş mevsimleri yaşamış ölkelerde, kendi iddialarını yitirmiş, kendi medeniyet iddialarından bile isteye vazgeçmiş, -tarih onu söylüyorum, özellikle vurguluyorum- tarih yapan bir milletten, tarihi tatil yapan bir millete dönuşmüş bir ölkede, ister istemez kafa karışacaktır. Bu sağlıklı kafa karışıklığı ancak omurganın hâkim olduğu yerlerde söz konusu olabilir. İddianın yitirilmediği yerlerde söz konusu olabilir. Medeniyet çürüyorsa, kafanız istediğiniz kadar karışsın. Ama medeniyet gömüşse, omurga çökmüşse, her şey alt üst olmuşsa oradaki kafa karışıklığı mahveder insanı. Yani bizim Türkiye’deki entelijansyanın sorunu bu. O yüzden bu anlamda Cemil Meriç’in Avrupa birliği ile ilgili, medeniyetler ittifakı ile ilgili söyleyebileceği şey belki şu olabilir, medeniyetler ittifakı, bir karikatürden ibarettir. İlk bakışta Avrupa birliği meselesi de, olmamış duaya âmin demek gibi bir şey olabilir. Bu kadar basit midir? Bu kadar basit olacağını zannetmiyorum ama şu anlamda, olmayacak duaya âmin demek istiyor olabilir belki, bilmiyorum ama hocam, (Ümit hanıma yöneliyor) yanlış şeyler söylediysem düzeltin.

Buradaki şey şu, söylemek istediğim şey, Cemil Meriç nerede durduğunu bilen birisi, yani eğer Avrupa Birliği’ne girecekse Türkiye, orada, bir şekilde kendisi omurga olacaksa yani asıl gerçekten medeniyet kurucu bir figür olacaksa 100 sene önce olduğu gibi, 100 sene önce biz Avrupa’da idik, Avrupa’nın tam göbeğinde idik. Ama iddialarımızla Avrupa’nın göbeğinde idik. Yani böyle kısa vadeli şeylerle cevap veremeyiz bu tür sorulara... Yani ille de uzun vadede

bakacak olursak, kesinlikle bizim Avrupa'da o medeniyetin içinde herhangi bir parçası, dışının bir parçası, bir dışlisi falan olmamızı isteyeceğini zannetmiyorum. Yani ille de orada olacaksak bir şekilde, orada kurucu bir aktör rolü isteyecektir belki de.

**İkinci soru, medeniyetler ittifakı meselesi,** karikatür meselesi, Amerikan projesidir ama Türkiye'de Tayyip Erdoğan'ın medeniyetler ittifakı meselesini üstlenmesi de Tayyip Erdoğan'ın, aslında biraz Türkiye içinde yaşanan bu yok oluş serüveninin fark edilmiş olmasından kaynaklanıyor. Yani şunu söylemek istiyorum, Türkiye'yi sivil askeri bürokrasi yönetiyor. Öbürü hikâye. Yani siyasilerin Türkiye'yi yönettiğini söyleyemeyiz. Öyle bir şey yok. En küçük bir şeyde bile acayip bir şekilde mazeretler geliştirmek zorunda kalıyor. Acayip bir şekilde bunalımlar geçiriyor, hastanelere düşüyor.. Yani dolayısıyla ortada bir medeniyetler ittifakı falan projesinden söz etmiyoruz. Bir taraftan Amerikalılar dünyayı yakıp yıkarken, öbür taraftan, tuhaf bir şekilde bu şeyini örtbas etmek için bir medeniyetler ittifakı projesini sunuyor, bu yüzden karikatür diye söylüyorum ama tarihte yığınla medeniyetler ittifakı projesi gerçekleştirildi, mesela bunun birisi, Milattan önceki on beşinci yüzyıldaki medeniyetler ittifakı projesidir. Milattan önceki on beşinci yüzyılda, Çin'den, Hint'ten, Mezopotamya'ya kadar bir medeniyetler ittifakı gerçekleşti. İlk defa gerçek anlamda medeniyetler arasında bir ittifak gerçekleşti. Ortak bir paradigma çıktı ortaya. Yani peygamberlerin de tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte Hint'teki, Çin'deki, Konfüçyan, Budist geleneklerin de tarih sahnesinde kilit rol oynamaya başlaması ile birlikte, ortada bir de Mısır'da ve Mezopotamya'da, Maveraünnehir'de büyük medeniyet birikimleri var...

Yani burada ortaya çıkan paradigma şu, insan tabiata, kainata ve canlıya ait bir varlıktır. İttifak böyle olur, böyle bir şey. Böyle olması lazım. Şu anki dünya üzerindeki medeniyetler ittifakını, herhalde Cemil Meriç, kendisi de bir proje olarak görecektir. Çok amaçlı, sonuç alınmayacak bir proje...

### **Ümit Meriç:**

Said Nursi hazretleri ile babamın ilişkisi ve inanç dünyasına tesiri ile ilgili bir soru geldi. Bu soruya benim cevap vermeme hiç gerek yok çünkü bu ülkede hatırlayacaksınız, Said Nursi ile ilgili son derecede yoğun, son derecede berrak bir parça var. Dolayısıyla babamın irfan dünyasındaki isimler arasında İbni Haldun kadar önemli bir yeri vardır Said Nursi Hazretleri'nin. Ve belki de bir manada Cemil Meriç'in irfan ada karasında, ulaştığı en son liman da Said Nursi hazretlerinin bizzat kendisidir. Bu bakımdan babam için çok, babam için ve Türkiye için çok önemli bir isim olarak hazreti rahmetle anıyorum.





# Kelime

## Words

Gürbüz DENİZ\*

Kelimeler ne renk? Beyaz, siyah, kırmızı, yeşil... Kelimeler acırlar mı birbirlerine? Acıyı, hazzı, sevinci, ağlamayı, gülmeyi bilirler mi? Kelimeyi kırıstırıp atmak, külünü rüzgara salmak. Bırakır mı kelimedede bir varlık? Varlıkla yokluk arasındır, kelimenin serüveni...

Kelimeler, insanlarla ortak dünyamız. Ama kelimeler kokmuyor. Kelimelerle kokluyoruz meyveyi... Kelimelerle yüreğimiz akıyor aşka. Sessizce ezilip büzülüyoruz kelimesiz, renksiz.

Tanrı kelimelerle konuşuyor bizimle. Harfsiz, sessiz; kelimeye bile ihtiyaç duymadan kelimelerle şereflendiriyor bizi. Sonsuzca akıp giden kelime... "Denizler mürekkep, ağaçlar kalem olsa da bitmiyor kelimeler. "

Kelimeler tanrısal, ve fakat kelimeler arsız. Halbuki ne suçu var kelimelerin? Harf, hece ve kelime, kelimeler içinde bir kelime. Özne, nesne ve yüklem. Anlıyoruz ne dediğini başkasının... Sanki ruhu var kelimenin... Kimin ruhu dersen, kim söylüyorsa onun ruhu. Ruhu bilebiliyor muyuz kelimelerin ötesinde? Bilmek de ancak kelimelerin egemenliğinde değil mi?

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Deli ve akıllı, kelimelerin kıskacında. Deli kelimeleriyle deliliği, akıllı kelimeleriyle akıllılığı kazanıyor, insaf! Ama bazen kelimeler az, kelimeler yetersiz kalıyor meramı ifadeye bu çağda, bu ülkede... Kelimeler ki, kendileri bazen kendi anlamlarına bile gelemiyor. Âlemi, koyunu, keçiyi, keleşi kelimeyle biliyoruz. Ama kelimeyle keçi, koyun, keleş olamıyoruz. Ruhumuz var diyoruz... Ruhun adı var kelimeyle, ama biz bilmiyoruz kendi ruhumuzu.

Kelimeler; renksiz, kokusuz ve sessiz... Boyanmıyor kelimeler. Ama kelimeler her şeyin sesi ve sırrı... Kelimelerle sırlanıyoruz, Galatasaray Mevlevihanesi'ne... Bakıyoruz, görüyoruz. Kelimeler olmasaydı... Görmek ve bakmak olur muydu? Olsaydı, keleşten farkımız ne olurdu?

Kelimeler sihirli kutu... Herkesin kendinde gizli olan sihiri... Herkesin herkesten ayrıldığı, kendisi olduğu, yerdir kelimeler. Bizi biz yapan. Ve kelimelerle ortak oluyoruz başkasının sihrine... Nasıl? Mümkün mü? Ve hiç bitmeyen sorular.. Kelimelerle.

Var olmak, yok olmak, yaşamak, yalnızca kelimelerle, kelimelerde var. Sanki bütün gerçekliğimiz kelimelerden oluşmuş. Ama kelimelerin gerçekliği yok... Boyu-posu, endamı görünmez hiçbir faninin gözüne. İşte kelimeler yabancı bize. Bizden olmayan bizim adıdır kelimeler. Sessizlik; ölüm gibi, ürkütüyor bizi, kelimesizlik.

Kelimeler çıktığı ağza, düşündüğü beyne ve hissettiği kalbe göre katman katman anlamlar taşır, katmerleşir. Bunu fark eden, huzursuzdur kelimelerden.

Kelimeler hapishanesindeyiz. Öyle bir hapishane ki her bir varlık sanki hapishanenin bir taşı, bir kelimesi... Hapishaneden de kelimelerle çıkmak istiyoruz. Ve fakat yine bir kelimeler deryasının ortasında kalıyoruz. Doğru ve yalan.

Kelimeler olmadan hiçbir kelimeler olmuyor. Her şey kelimelerde ve kelimelerle; ve kelimeler ölmüyor? Ebediyette yaşamak; galiba, kelimelerle ve kelimelerde... Ruhsuz, hissiz, kokusuz...

Kelimeler uykusuz ve yorgun olmuyor. Yorgunluğu ve uykusuzluğu gideren, uyumayan, uykusuz olmayan, "derin uyumak" ancak kelimelerle hissettirmektedir meramını.

Kelimeler fakir, cümleler cahil. Ruh üflenmemişse, kelime; anlamsız, hatta varlıksız. Meramı ifade zor. Neyle, ses verir ney. Nefes yok, ses kısık. Zenginler fakir, fakirler perişan... Halimiz? Kelimemiz neye yarar? Kelimeler savaşta. Her kelime bir anlam kapmaya çalışıyor başka bir kelimedenden. Böylece bazen karanlığı aydınlık sanıyoruz. Düşüğümüz kuyu saray. Acılar içinde kıvrıyoruz. Acılarımız biber... Şafağı görmedik. Gün aydınlığımız, günün ortası..

Elbette fakirdir kelimeler, elbette cümleler cahil. Biz hasta. Tabip yok? Derde çare? Ahh..

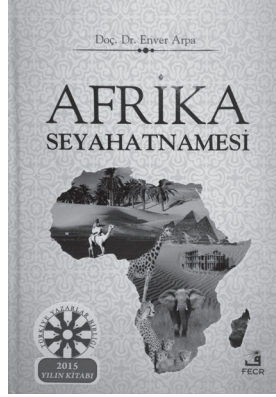
Bazı sokaklarımız tertemiz, kelimenin gücüyle pırıl pırıl, bazıları çöp ve lağım makamında. Aymazlar yanında, gerçeklikler yalnızca kelimelerde. Yalan! Ne tuhaf kelime, gerçeği olmayan kelime.. Kimse derde çare olmuyor kelimelerden gayri. Güya şehirde yaşıyoruz. Birisi gündelik fakir ve aç, diğeri ömür boyu açgözlü. Karnı her gün tıka basa doysa da ruhunun kelimesi aç! Göz hangi kelime ile doyar be birader? Her şeyi ye yine aç kal, tek başına kelimelerinle; buyur, muhabbet et.

Görmezden geliyoruz, körlüğü seviyoruz, güya seviniyoruz içimiz daraldıkça. Ah kelimeler neden değişiyorsunuz, adamdan adama, anlamdan anlama kaçmak neden? Niçin anlamlar karışıyor birbirine? Neden burada cennet yok? Cehennem hayatı yaşamak kaderimiz mi? En sağlıklı zamanımızda acaba? Vehmi kınıyoruz amma bütün hayatımız, vehimden ibaret..

Şehrin ortasına saf yağmur yağmıyor. Ya sis ve pis ya da yağlı, şehrin sahipleri gibi şehrin orta yeri. Oturuyoruz, paslanıyoruz, kirleniyoruz. Sonra yine oturuyoruz. Kaderimiz sanki oturmak... Hadi kalkın diyecek bir kaim yok şehrin orta yerinde. Kelimeler de kendi kendilerine konuşmuyorlar bizimle...

Şehrin hikmetli kanunu, kelimelerle ruh kazanacak ve biz bekliyoruz/beklemedeyiz. Peygamber kelimeyle başlar söze, komutan kelime ile öldürtür! İyinin ve kötünün adı kelimelerde.





# Afrika Seyahatnamesi

(Gizemli Dünyaya Yolculuk)

Enver Arpa, Ankara, Fecr Yayınları, 2015, 416 sayfa

Ankara'da yayın faaliyetlerini sürdüren Fecr Yayınları alışlagelmiş yayın politikasının biraz dışına çıkarak alanında başarılı ve özgün bir kitap yayınında bulunmuştur. Araştırmacı yazar Doç. Dr. Enver ARPA tarafından kaleme alınan ve "Afrika Seyahatnamesi" ismiyle yayımlanan bu çalışma, kuşe kâğıda basılmış, harita ve resimlerle desteklenmiş oldukça güzel bir mizanpajla okuyucuya sunulmuştur. 2015 yılında yayımlanan bu eser alanında kaleme alınmış ilk eser olup önemli bir boşluğu doldurmuştur. Oldukça akıcı bir dille adeta roman kıvamında kaleme alınan bu seyahatname, okuyucuyu cezbederek peşinden sürüklemekte ve gizemli dünyalara doğru keyifli bir yolculuğa çıkarmaktadır. Gerek teknik açıdan ve gerekse içerik açısından göz alıcı bir kıvamda olan 416 sayfalık orta boy bu eser, Türkiye Yazarlar Birliği tarafından 2015 yılında, gezi dalında yılın kitabı ödülüne layık görülmüştür.

**“Yolculuk, sadece gitmek değildir; yolculuk bazen gizemli hayatların dünyasına ışık tutmaktır”** mottosuyla eserine başlayan ve daha ilk başta bir merak uyandıran yazar, seyahatlerini anlatmaya başlamadan önce kitabın ön-sözünde güzel bir Afrika tahlilinde bulunmuş ve kendisini bu eseri yazmaya teşvik eden hususları açıklamıştır.

Arpa, Türkiye'nin son yıllarda Afrika kıtasına yönelik hatırı sayılır bir yönelişi ve işbirliği bulunsa da ülkemiz insanının henüz Afrika kıtası hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını, Kıta ülkeleriyle gelişen yoğun siyasi, kültürel ve ekonomik ilişkilere rağmen Kıta'nın hala bizim için meçhul bir dünya olmaya devam ettiğini, “Afrika” denilince insanların aklına genellikle kölelik, açlık, yoksulluk, çöller, vahşi hayvanlar, vb. hususların geldiğini ifade etmiştir. O, yıllarca yoğun bir emperyalist manipülasyona maruz kalan Kıta hakkındaki bilgilerin, büyük oranda Batı kaynaklı bilgilerle sınırlı kaldığını, son yıllarda özellikle Türk sivil toplum kuruluşlarının ve TİKA gibi kamu kurumlarının Kıtada önemli hizmet ve faaliyetlere imza atmış olmalarına karşın Kıta hakkında bilgi derleme ve yayınlama konusunun büyük oranda ihmal edildiğini tespit etmiştir.

Yazar, Afrika hakkında yaptığı tahlili şöyle sürdürmektedir:

“Eski dönemlerde Dünya'nın merkezi olarak kabul edilen Afrika Kıtası, 30.218.000 km<sup>2</sup> lik yüzölçümüyle Asya ve Amerika'nın ardından Dünya'nın üçüncü büyük kıtasıdır. Kuzey ile güney uçları arasındaki mesafe 8.025 km, doğu ile batı uçları arasındaki mesafe ise 7.416 km uzunluğundadır. Bu devasa arazisi, yeraltı kaynakları ve genç insan varlığına rağmen Kıta açlık ve yoksulluk sorunuyla boğuşmaktadır. Afrika, adeta varlık içinde yokluğa mahkum edilmiştir. Gerek insan kaynakları ve gerekse tabii kaynakları bakımından diğer kıtalardan bir eksiği bulunmamasına karşın uğradığı acımasız sömürgeci işgallerle sistematik bir şekilde geri bırakılmış ve insanının zihin dünyası başta olmak üzere tüm değerleri insafsızca tahrip edilmiştir. Pek çok ülkede içme suyu, sağlıklı gıda, uygun tedavi ortamı gibi ihtiyaçlar başta olmak üzere en temel insani ihtiyaçlar dahi mevcut değildir. İnsanların önemli bir bölümü sazlık evlerde veya kamplarda; çalılardan çırpılardan oluşturulan kümes benzeri yerlerde veya teneke evlerde yaşamını sürdürmektedir. Bu durum Kıtada facia düzeyinde ölümlerin yaşanmasına sebep olmaktadır. Sözelimi yeni doğan bebeklerin önemli bir bölümü, uygunsuz ortamlarda ebe veya doktordan yoksun olarak gerçekleşen doğumlar sırasında yaşamını yitirmektedir. Sahra-altı Afrika ülkelerinde hala yılda 2,3 milyon kişi AIDS'e bağlı hastalıklardan hayatını kaybetmektedir. Aslında giderilmesi çok da zor olmayan sıtma, tifo, sarıhumma gibi bulaşıcı hastalıklardan etkilenen binlerce insan üzüntü verici

bir şekilde yaşamını yitirmektedir ve yakın vadede bu sorunlara herhangi bir çözüm umudu da görünmemektedir.”

Arpa, Afrika'yla ilgili bu genel durum tespitinden sonra kıta hakkındaki genel izlenimlerini ise şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Sömürgeciliğin Kıta'da yarattığı tahribat gerçekten acımasızmış. Ten farkından dolayı reva görülen ayırım kelimenin tam anlamıyla vahşiceymiş. Batılı sömürgeci sistemler Kıta insanının sadece malını, altın, krom, elmas, demir, bakır, kömür ve petrol gibi doğal kaynaklarını çalmayla yetinmemiş, bu varlıklarını gaspetmeninyanısına uyguladığı kültürel ve sosyal politikalarla zihinsel tahribat da yaratmıştır. İnsanlar yapay olarak çizilen sınırlara hapsedilmiş, etnik aidiyet duygusuyla kışkırtılmış ve barış ortamı yok edilerek kaotik bir ortam oluşturulmuştur. Kıta ülkeleri, altmışlı yıllarda kağıt üzerinde büyük oranda bağımsızlığına kavuşmuş olsa da gerçekte hala modern sömürü sistemlerine maruz kalmakta ve insanı, insan onuruna layık bir ortamdan mahrum olarak yaşamını sürdürmeye devam etmektedir. Oysa kıta insanı, sahip olduğu imkanları özgürce kullanabilirse bahsi geçen tüm bu olumsuzlukları rahatlıkla giderebilecektir. Son derece verimli arazilere sahip olan Kıta ülkelerinden bir iki tanesinde bile bulunan araziler uygun teknolojilerle ekilip biçilebilirse bütün kıtayı besleyebilecek bir potansiyele sahiptir. Ancak maalesef bunu harekete geçirebilecek bir muharrik güce henüz kavuşabilmiş değildir.”<sup>1</sup>

Yazar bu eseri neden yazmaya karar verdiğini ise şu çarpıcı ifadelerle dile getirmektedir:

“Doğrusu Afrika'ya ilk adımımı atıncaya kadar Afrika denilince benim de aklıma sadece siyah tenli insanlar, yoksulluk, kıtlık, kızgın çöller ve zamanında yaşanan sömürgecilik vb genel konular gelirdi. Afrika'ya ilk adımımı attıktan sonra kara kıtanın bunlara ilaveten çok daha başka bir dünya olduğu gerçeğiyle karşılaştım. Gördüklerim, bildiklerimle asla örtüşmüyordu. Afrika'daki ilk görev yerim olan Sudan'da geçirdiğim üç yılın ardından kıta hakkındaki kanaatlerim, dünya hayatına bakışım, tasarruf ve israf anlayışım, kısacası kıtaya ilgili kavram dünyam tamamen değişti. Sözcüklerin kamuslardaki anlamıyla Afrika'yı resmetmeye yeterli olamayacağını bizzat tecrübe ettim. 'Afrika anlatılamaz ancak yaşanarak anlaşılabilir' tezi benim açımdan kesinlik kazandı. Zira oradaki yoksulluğun bizim bildiğimiz yoksulluktan, oradaki sefaletin bizim bildiğimiz sefaletten, oradaki mahrumiyetin bizim bildiğimiz mahrumiyetten çok daha farklı olduğuna bizzat tanıklık ettim. Hal böyle olunca bunu kayıt altına alma fikri doğdu ve dostların teşvikiyle bu notlar sonradan bir seyahatnameye dönüştü.”

3 yıl Sudan'da görev yapan ve ardından TİKA'da Ortadoğu ve Afrika Daire Başkanlığı görevini ifa eden yazar, bu telifte bulunmasının diğer bir gerekçesini ise şöyle dile getirmiştir:

“Biz görevimiz gereği Kıta'nın pek çok ülkesine defalarca seyahat etmek zorunda kaldık. Bu seyahatlerimiz sırasında elde ettiğimiz bilgileri, yaşadığımız hadiseleri, karşılaştığımız tutum ve davranışları, müşahade ettiğimiz adet ve gelenekleri bir hatırat formatında aktarmamızın ülkemizdeki bu boşluğu doldurma anlamında yararlı olacağına olan inancımız bu seyahatnameyi kaleme almaya teşvik eden bir başka husus oldu.”<sup>2</sup>

Yazar, eserin basılan bu ilk cildinde Doğu Afrika, Kuzey Afrika ve Batı Afrika'dan 15 ülkeye yer vermiştir. Bu ülkeler sırasıyla şunlardır:Sudan, Güney Sudan, Mısır, Kenya, Somali, Tunus, Senegal, Eritre, Moritanya, Cezayir, Nijer, Benin, Libya, Etiyopya, Cibuti.

Yazar, bu ülkelere yaptığı seyahatleri anlatmaya başlamadan önce ilgili ülke hakkında derlediği fotoğraflardan bir kolaj oluşturarak ilk sayfaya koymuştur. Ardından ülkenin Afrika haritasındaki konumunu belirten bir Afrika haritası koyarak ülke profiline resmeden bilgiler vermiştir. Profilden sonra ise okuyucunun bir altyapıya sahip olması için önce ülkenin kısa bir tarihini, halihazırdaki siyasi, ekonomik ve kültürel durumunu kısaca vererek seyahatlerini anlatmaya başlamıştır. Aynı ülkeye birden fazla seyahat gerçekleştirmiş ise bu seyahatleri kronolojik seyahat sıralamasına tabi tutmadan ilgili ülke bölümünde peşpeş vermiştir. Diğer bir ifadeyle bu seyahatname, yapılan seyahatlerin tarih sırasına göre değil ülke sırasına göre kaleme alınmıştır. Ülkelerin kitap içindeki sıralamaları ise ilk seyahatin gerçekleştiği tarih sırasına göre yapılmıştır.

Yazar, anlatımında karşılaştığı olaylarda veya ziyaret ettiği mekanlardaya yaşadığı sevinci hissettiği üzüntüyü ve duygularını, karşılaştığı olumsuzlukları, hayreti mucip durumları, olduğu gibi okuyucuyla paylaşmaya çalışmış ve bunda büyük oranda başarılı olmuştur. Okuyucunun aynı duyguları hissetmesini ve adeta kendisiyle birlikte seyahat etmesini sağlamak amacıyla duygularını, düşüncelerini en tabii haliyle vermeye gayret etmiştir. Anlatımlarında bilimsel dil kaygısı veya kurgu yapma gayreti içerisinde olmamış; yaşadıklarını, hissettiklerini olduğu gibi aktarmıştır. Kanaatimize göre eseri seçkin kılan ve muhtemelen de Yılın Kitabı Ödülüne layık görülmesine vesile olan husus, bu sade dil ve duygusal anlatı olmuştur. Seyahatlerde anlatılan olayları veya izlenimleri somut ve hissedilebilir hale getirmek için bazen onunla ilgili resimler kullanılmış ve bu husus kitabı daha cazip getirmiş ve sıkılmadan okunabilmesini sağlamıştır. Yazar'ın bizzat seyahatleri sırasında çektiği bu resimler anlatılan tabloları adeta canlandırarak somutlaştırmıştır.



Afrika Kıtasının dışında da pek çok ülkeye seyahatlerde bulunan yazar, bu seyahatnamesini sadece Afrika Kıtasıyla sınırlı tutmuş olsa da anlatımı sırasında ziyarette bulunduğu diğer ülkelerle de karşılaştırmalarda bulunmaktadır. Farklı bölgelere gerçekleştirdiği seyahatler kendisinde yeni ufuklar açmış ve bulunduğu ortamlar hakkında mukayeselerde bulunarak aradaki o muazzam farkı son derece çarpıcı bir dille ifade etme imkanı bulmuştur. Sözelimi Moritanya seyahatini anlatırken bu seyahatin hemen öncesinde Katar'a seyahate bulunduğunu ve ardından geldiği Moritanya'da karşılaştığı durumla adeta çarpıldığını, şoka girdiğini şu belîğ cümlelerle ifade etmektedir:

“Moritanya'ya seyahate çıkmadan önce bir toplantıya katılmak üzere Katar'ın başkenti Doha'ya gitmişim. Daha önce planlanan programımız gereği Katar seyahatinin hemen akabinde Moritanya'ya geldik.

Malum olduğu üzere Katar son yıllarda ortaya çıkan petrol ve doğalgaz yatakları sayesinde elde ettiği kişi başına 82.000 dolarlık geliriyle dünyanın en zengin ülkesi durumuna gelmiş bulunmaktadır. Moritanya ise kişi başına yaklaşık 2200 dolarla son sıralarda yer almaktadır. İki ülke arasındaki korkunç fark ve iki ülke insanının sahip olduğu kıyas kabul etmez yaşam kalitesi tabir caizse bende derin bir ruhsal travma yarattı. Uzay çağı görüntüsü arz eden Doha Havaalanından sonra Nuakşot Havaalanı kafamdaki bütün çığlıkları harekete geçirdi. Büyük bir şaşkınlık yaşadım ve adeta şoka girdim. Garibanlık sizi hemen havaalanının girişinde karşılıyor. Üstü profil çatıyla örtülmüş küçük bir binadan giriş yaptık. Havaalanından ziyade küçük bir semt pazarını andırıyordu. Bir X ray cihazından valizlerimizi saktuk ama doğrusu çalışıp çalışmadığından emin olamadım. Öyle bildiğimiz türden bir havaalanı binası akla gelmesin. Üstü profil ve saçla örtülmüş kartonpiyer türü malzemeyle bazı bölümler oluşturulmuş basit bir binaydı. Havanın sıcak olduğu günlerde insanlar burada nasıl yaşıyorlar merak ettim.

Bu binadan geçerken ne kadar uğraştıysam da hep Doha Havaalanı gözümün önüne geldi, zihnimi bundan bir türlü alıkoyamadım. Aradaki bu muazzam farkı, bunun Allah katında doğuracağı sorumluluğu, bazı insanlar açken diğerlerinin yarattığı o korkunç israfı ne yaptıysam zihnimden uzaklaştıramadım. Gözümün önüne bir o geldi bir bu geldi; doğrusu fena halde üzüldüm ve kahroldum.”<sup>3</sup>

Kıta'nın pek çok ülkesine defalarca seyahat eden ve yukarıdaki tespitlerde bulunan yazar, bu seyahatleri sırasında bizzat alanda yaptığı incelemelerle ziyaret ettiği ülkelerin kısa bir tarihçesini, yaşam tarzlarını, sömürgeciliğin yarattığı tahribatı, toplulukların inançlarını, adetlerini ve geleneklerini okuyucuyla paylaşmaya ve Afrika'nın gizemlerine ışık tutmaya çalışmıştır. Seyahatleri sıra-

sında elde ettiği bilgileri, yaşadığı hadiseleri, karşılaştığı tutum ve davranışları, müşahede ettiği adet ve gelenekleri bir hatırat formatında ve akıcı bir üslupla kaleme almıştır. Seyahat notlarını büyük oranda günlük olarak kaleme alan yazar seyahatlerinin duygu boyutunu da anlatımına yansıtmakta büyük oranda başarılı olmuştur. Kenya'nın başkenti Nairobi'den Garissa eyaletine giderken karşılaştığı manzarayı ise şu şekilde tasvir etmektedir:

“Etraf oldukça gizemliydi, alacakaranlıkta yükselen çeşit çeşit ağaçlar, irili ufaklı tepeler, dağlar, farklı türdeki köy evleri oldukça otantik bir ortam oluşturuyordu. Epey bir yol aldıktan sonra etraf aydınlanmaya, yolda ilerledikçe insan sayısı da artmaya başladı. Bu diyarlarda insanlar günlük hayata erken başlamış. Merakla insanları ve etrafı seyrederken güneş ışınları yavaş yavaş bulutların arasından süzmeye başladı. Ortam iyice aydınlandı. Hava oldukça serindi. Sağımızda yer alan dağların tepeleri bulutlarla kaplıydı. Dağlar, bulutlar ve güneş iç içe girmişti. Siyah bulutlar günün aydınlığıyla birlikte giderek benekleniyordu. Gökyüzünde ferahlatıcı bir manzara mevcuttu. Güneşin ilk ışıklarıyla birlikte yerleşim birimlerinin yoğun olduğu bir bölgeye girdik. Yolda seyreden eski arabalar, okul kıyafetleriyle yollarda yürüyen öğrenciler, geleneksel renkli Afrika kıyafetleriyle gidip gelen kadınlar ve diğer insanlar, yolculuğumuza renk kattılar.”<sup>4</sup>

Kitapta dikkat çeken önemli hususlardan biri de Kıta'daki Osmanlı tarihine ve eserlerine duyulan ilgi ile bu ülkelerde Türkiye'ye verilen önemin altının çizilerek verilmesidir. Yazar ziyaret ettiği ülkelerde varsa Osmanlı mirası eserleri mutlaka ziyaret etmeye çalışmış ve ulaşabildiği eserler hakkında bilgi vermiştir. Kitabı okuyan kişi Kara Kıta'da varlığını sürdüren Osmanlı izlerini rahatlıkla farkedebilecektir. Bu mirasın Türkiye ile bu ülkeler arasında önemli bir bağ oluşturduğuna ve bunun günümüzdeki ilişkilerde de etkin bir rol oynadığına işaret eden yazar, bu ülkelerde Türkiye'ye duyulan sevgi ve beslenen dostluğun altını da sık sık çizmiştir. Söz gelimi Cezayir Seyahatini anlatırken şöyle demektedir:

“Daha önce işaret ettiğim gibi Cezayir yaklaşık 300 yıl Osmanlı paşalarının yönetiminde kalmıştır. Barbaros Hayrettin Paşa ile başlayan Osmanlı hakimiyeti döneminde şehre Osmanlı damgası vurulmuştur. Özellikle de Barbaros Hayrettin Paşa Cezayir'de kalıcı izler bırakmıştır.

Seyahatimizin ikinci gününde Şehirde bulunan Osmanlı eserlerini gezmek için eski şehir merkezine gittik. Biraz önce bahsettiğim şehitler meydanı olarak isimlendirilen bölgenin üst taraflarında tipik Osmanlı yerleşim tarzının bir örneği olan ve Türk Mahallesi olarak bilinen bir mahalle bulunmaktadır. Kasba olarak isimlendirilen, dar sokakları, sokak merdivenleri, evlerin yapılış

tarzı ve yerleşim şekliyle Osmanlıtarzını gözler önüne seren bu mahalle, sizi alıp tarihin o tarifi zor seyri seferine götürüyor. Görüşmemiş olsanız da bir an için Osmanlı'nın o kudretli denizci paşalarının ihtişamını hissediyorsunuz ve derin bir hüznün kaplıyor sizi.

Mahallenin dar sokaklarından geçerken daha çok eski el ürünü eşyalar satan esnafla karşılaştık ve selamlaşarak ilerledik. Türküz dediğimizde hemen Osmanlı dönemine işaret ediyorlar. Ülkede önemli miktarda Türk kökenli aile olduğunu duyduk ancak mevcut baskıcı yönetimden çekindikleri için asker ve polislerin yanında kimse konuşmak istemiyordu.”<sup>5</sup>

Afrika'yı merak edenler ve henüz fırsatını bulup gidemeyenler, Afrika insanının yaşam tarzını, yaşadığı ortamları, Kıta'nın kisan tarihçesini, coğrafyasını, ülkelerinin dini, kültürel ve sosyal durumlarını, vahşi yaşam alanlarını, kısacası bu gizemli dünyaları merak edenler, bu eseri büyük bir merakla okuyacak ve Kıta hakkında merak ettiklerini büyük oranda bu eserde bulabileceklerdir. Adeta bir roman tarzında kaleme alınmış ve görsel malzemelerle desteklenmiş olan bu eserle onlar da adeta kitabın yazarıyla birlikte bu gizemli dünyaya seyahate çıkacak ve harikalar diyarını birlikte keşfetmiş olacaklar.

Tevfik AKSOY

## Notlar

- 1 Önsöz
- 2 Önsöz
- 3 s. 272 -273.
- 4 s. 180.
- 5 s. 295 – 296.



# Suçlar ve Cezalar Hakkında

Cesare Beccaria, Çev. Sami Selçuk, Ankara, İmge Yayınları, 2016

## Yazar Hakkında

Cesare Beccaria<sup>1</sup> 18. Yüzyılda yaşamış ekonomist, hukukçu ve filozof bir kişiliktir. “Academia of Fists” isimli Cizvit<sup>2</sup> okulundan mezundur. Yaşadığı yüzyılda neredeyse her suç için idam cezasının verilmesi, işkencenin yayılması gibi sebeplerden dolayı **Suç ve Cezalar Hakkında** isimli kitabını ( orijinal başlığı “dei delitti e delle Pene) 12 Nisan 1764’te yayımlamıştır. Çeşitli üniversiteden farklı dereceleri ve üç doktorası vardır. Eserin temel gayesi ceza hukukunun akıl ve hukuk sınırları içerisine çekilmesidir.<sup>3</sup> Dönemi için bir başyapıt olan bu eser suç ve ceza hukukuna dair modern yaklaşımların kökeni sayılabilir.<sup>4</sup>

## Kitap Hakkında

İtalyan bir ceza hukuk usulü kitabının İslam ilahiyatı açısından neden incelenmeye değer görüldüğü merak edilebilir. Bunun öncelikli sebebi, müellifin konuyu tamamen akıl ve doğal hukuk çerçevesinde ele almasıdır. Bu manada kitabı incelediğinde, bir İslam hukukçusunun İslam hukuk felsefesine zıt düşen herhangi bir hüküm ya da akıl yürütmeye karşılaşması çok zordur.

İslam hukuk felsefesinde suç ve cezaların mahiyetine dair tek başına bir esere rastlayamadık. Bu hususta bazı makalelerin telif edildiğini, bu makalelerde de fıkıh usulü olarak tabir ettiğimiz kitapların ilgili bölümlerine atıf yapıldığını gördük. Yakın zamanda bir sempozyumun yapıldığını internet araştırmamız-

da fark ettik fakat ilgili sitenin erişilemez hale gelmesi konuya münhasır tebliğlere erişimimizi engelledi.

Beccaria'nın eseri, kendisinin bölüm olarak adlandırdığı 49 küçük makaleden oluşmaktadır. Eserde yasalar, suçlar ve cezalar ile alakalı belli başlı meseleler değerlendirilmektedir. Eser içerik ve üslup olarak klasik olarak nitelenebilir. Yazarın değerlendirmeleri her devirde görülmesi muhtemel sorunları, her devirde yaşayabilecek insanın ve toplumun fitri özelliklerine dayanmaktadır. Bu açıdan zamanının ötesinde bir kıymete sahip olduğunu düşünmekteyiz.

### **Yasanın Kaynağı**

Yazar, cezanın kökeni olarak hukukçuyu değil hükümdarı referans almaktadır. Beccaria, hükümdarın egemenliğinin kaynağını tanrı değil, ulusun fertlerinden her birinin güzel yaşaması için özgürlüklerinden feragat ettiği küçük parçaların toplamı olarak görür. Yasama, yasa çıkarma yetkisi de toplum adına ona devredilmiştir.<sup>5</sup> Yazara göre hukukçuların yasa çıkarması, toplumun egemenliğinin hukukçular tarafından haksız gaspıdır. Toplumun bireyleri kendilerini korumak için hükümdara yetki vermiş, bu uğurda kendi mutluluk ve özgürlük hislerinden ödün vermiştir. Hükümdardan başka herhangi bir şahıs ya da kurumun bu hakkı kullanması haksızdır. Vaz olunmuş yasaları yorumlama yetkisi de hukukçuya bırakılmamalıdır.

İslam hukukunda ise kıyas-ı fukaha, edille-i şerriyyeden sayılmış; hukukçulara hukuk uygulayıcısı olmak kadar yasa üretme ve yasayı yorumlama hakkı da tanınmıştır. Hatta o kadar ki, yasaları yorumlama hakkı hukukçulara hasredilmiştir. Hükümdarlar ise bu kuralların uygulayıcısı olarak görülmüştür.

Teoride böyle olsa da fiilen Beccaria'nın ilkesi geçerli olmuştur. Hukukçular, siyasi otoriteye aykırı bir fetvaya nadiren cesaret edebilmişlerdir. Tarih boyunca İslam devleti olarak adlandırılan siyasi teşekküllerin işleyişi bu durumu doğrulamaktadır. Bu durum Allah'ın iradesine ters düşmekte midir sorusu ise ayrı bir çalışmanın konusu olmalıdır.

### **Yasanın Mahiyeti**

Beccaria, hukuk yasalarının ve özellikle de ceza yasalarının herkesçe anlaşılabilir ve toplumun bütün fertleri tarafından algılanabilir olmasını öngörmektedir. Kuran-ı Kerim'in kendisini "Mübîn", **apaçık** olduğunu ifade ederken, ceza ahkâmına dair ayetlerin de bu kapsamda herkesçe anlaşılabilir bir formda olduğunu dile getirmemiz mümkündür.

Ceza hukuku ile ilgili Beccaria'nın dikkat çekici bir tespiti ise borçlar hukukundaki kaidenin aksine “**yasanın maksadının değil lafzının itibara alınması**”dır. Dolayısıyla yargıç ceza davalarında açık ve kesin bir biçimde ifade edilmeyen bir suçu kendi yorumunu esas alarak yasayı genişletemeyeceğini bildirmektedir. İslam hukuku açısından da bu ilkenin işlevsel olduğunu ifade edebiliriz. Hakim konumundaki kişi kendi yorumuna dayanarak masumu suçlu ilan edemez. *Beraeti zimmet esastır* ilkesi bu kaideyle de örtüşmektedir.

### Suç-Ceza Oranı

İslam hukuku açısından üzerinde durulması gereken meselelerden biri de suç ve cezalar arasındaki denkliliktir. Beccaria da bu hususta suç ve cezanın denk olması gerektiğini düşünmektedir. Yazarın orijinal olarak nitelenebilecek bir tespiti ise hafif suçlara ağır cezalar vermenin ağır suçları teşvik edeceğidir.

Beccaria'nın bu tespiti, 20. Yüzyıl başlarında Pavlov'un ifade ettiği klasik koşullanma teorisiyle açıklanabilir. Canlıların eş uyaranlarla farklı hareketleri eşleştirme yeteneği, toplum için de aynı cezalarla farklı suçları denk görmesine yol açabilir. Örneğin, ekmeğe çalmak ile banka soymak eş hapis süreleri ile cezalandırılırsa bu durumda toplumda banka soyuma isteği artacaktır. Çünkü bir ihtiyaç olan ekmeği izinsiz almak ile banka soymak aynı uyarıcıyla eşleştirilecek; toplum banka soymayı ekmeğe çalmak kadar haklı ve masum bir eylem olarak görecektir.

### Ceza Sebebi Olarak Kasıt Ve Eylem

Beccaria, suçun cezalandırılması için onun işlenmesinin gerektiğini, suça yönelmiş iradeyi cezalandırmanın bir nevi yasayı yorumlama olacağını savunmaktadır.<sup>6</sup> Günün şartlarında makul ve mantıklı görünen bu ilke, günümüz hukuku ve durumu dikkate alındığında istisnalar olabileceği ortaya çıkmaktadır. Örneğin, bir nükleer bombayı patlatmak üzere olan bir şahsı ya da çete tespit edildiğinde bu kişileri serbest bırakmak hukuk düzeninin bir nevi “Bugün yakalandınız bir dahaki sefere daha dikkatli olun bize yakalanmadan patlatın” demesidir. Sanallaşan dünya, gelişen teknoloji, kişilerin anlık eylemleriyle kamuya büyük zarar verebilecek suçlara imkân vermektedir. Bu nedenle bir suça hazırlandığı açık ve net olarak anlaşılan bir kişi ya da çetenin toplumu kendi şerlerinden koruyacak tedbirlere uğratılması kamu salahiyeti açısından elzemdir.

## **Cezanın Çabukluğu**

Geciken adalet, adalet değildir ilkesi tarih boyunca toplumların onayladığı bir ilkedir. Bu ilke de insan fitratının bir yansımasıdır. Psikoloji bilimi, insan davranışlarının tekrarlanması için pekiştirici kullanımının etkili olduğunu tespit etmişlerdir. Ödül olumlu pekiştirici, ceza da olumsuz pekiştiricidir. Bu pekiştiriciler davranış ile ne kadar çabuk ve etkin koşullandırılırsa davranışa olumlu ve olumsuz etkileri de o denli tesirli olacaktır. Anında ödüllendirilen bir davranış daha çabuk pekişirken, anında cezalandırılan bir davranışta tekrarlanma ihtimali düşmektedir. Bu ilke kamunun güvenini korumakta cezanın olabildiğince çabuk verilmesi ve yargılamanın çabuk bitmesi şeklinde yansıtılmaktadır. Suçun ardından yeterince çabuk verilmeyen ceza, mağdurun kin beslemesine, failin de aynı fiili ikinci kez yapmaya isteklenmesine neden olmaktadır. Beccaria da bu konuda ceza yargılamasının, suçun kesinleşmesi ve kanıtların yeterince değerlendirilebileceği bir müddette olmasını savunmaktadır.<sup>7</sup>

## **Cezanın Etkisi**

Cezanın toplumun bütününe ve suçluya karşı tesiri olması için vazgeçilmez şartı olarak Beccaria, cezanın kaçınılmaz oluşunu zikreder. Suçun cezası ne kadar ağır olursa olsun, fail yakalanmayacağını ya da yakalansa dahi cezadan bir şekilde sıyrılacağını düşünebiliyorsa o toplumda ceza yasasının ve adalet kurumunun işlevi yok demektir.

## **Suçun Önlenmesi**

Hukuk sistemlerinde cezaların amacı suçluya acı çektirmek değil, suçun tekrarlanmasına engel olmak ve suçluyu ıslah etmektir. Suçluyu korkutma ikincil araçtır. Beccaria'nın bu konuda tavsiyesi, suç olarak nitelenen fiillerin asgariye indirilmesi, yasaların açık olmaları, toplumun bütün kesiminin yasalara saygı duyması ve benimsemesidir ki kanaatimizce bu tavsiye pek yerinde fakat eksiktir. Suçu önlemenin öncelikli yolu yasalardan değil, suçu doğuran temel sebep olan toplumsal eşitsizlikleri önlemekten geçmektedir. İslam hukuku, Kuran'ın ceza hükümleri bunun örneklikleriyle doludur. Hırsızlığın yasaklandığı sistemde, toplumun zayıf ve muhtaçları koruması gerektiği emredilmiş; fakirlere dağıtılmak üzere toplanan vergiden (zekat) kaçınmak inkar olarak nitelenmiştir. Zina suç sayıldığı için evlilik tavsiye edilmiş ve olabildiğince kolaylaştırılmıştır. Haram yiyecekler sınırlandırılmış, hakkında haram kaydı bulunmayan bütün temiz yiyeceklerin helal olduğu hükme bağlanmıştır.



Bu esere dair itiraf etmemiz gereken en göze çarpıcı özellik, yazarının kendini ve zamanını aşan bir erdem ve hakkaniyet duygusuyla eseri kaleme almış olmasıdır. Yazar kısmında Cesare Beccaria yerine, Serahsi, Ebu Hanife ya da şafi'î yazılıysaydı muhtemelen kimse bu eserin 18. Yüzyılda yaşamış bir Hristiyan tarafından kaleme alındığını kanaatimizce anlamazdı.

Eserin önsözündeki şu paragrafı inceleyelim.

*İnsanların benimsedikleri düzenleyici nitelikteki ahlaka ve siyasete ilişkin ilkeler ve kuralar üç kaynaktan doğarlar. Bunlar, tanrısal esin ve buyruk, doğa yasası ve insanlar arasında yapılan toplumsal sözleşmelerdir.*

Bu paragrafı şöyle de anlayabiliriz. *Abkâmın kaynağı üçtür. Bunlar, tanrısal esin (ilham-vahiy) ve buyruk, doğa yasası (fitrat) ve insanlar arasında yapılan toplumsal sözleşmelerdir (örf). İslam hukuku açısından da bu kaynakların her biri muteberdir.*

Şu paragraf yazarın üslubunu göstermesi açısından dikkate şayandır.

*.. tek bir suçsuz insanın duyduğu sevinçle gözlerinden taşan yaşları ve ağzından yapılan hayır duaları bile, insanların hor görmeleri karşısında beni avutmaya yetecektir.*

Kitabın son cümlesini de eseri özetleyici olması hasebiyle buraya alıntılanmakta fayda görüyoruz.

*Bir cezanın birden çok kişi tarafından bir yurttaş karşı uygulanan kaba bir güç, şiddet olmaması ve sayılmaması için, her şeyden önce kesinlikle herkese açık, çabuk, kaçınılmaz, belli koşullarda olabilir yaptırımların en ilımlısı ve en azı, suçların ağırlığıyla orantılı ve yasalar tarafından belirlenmiş bulunması zorunludur.<sup>8</sup>*

Ahmet BAYRAKTAR

## Notlar

<sup>1</sup> John Hostettler, The Genius Of "On Crimes And Punishments", Hampshire, UK: Waterside Press, 2011.

<sup>2</sup> Cizvit, İsevî manasında 16. yy'da Ignatius Loyola tarafından kurulmuş bir Hristiyan tarikatıdır. Hakkında ayrıntılı bilgi [islamansiklopedisi.info](https://www.islamansiklopedisi.info) adresinden Cizvit maddesi aratılarak temin edilebilir.

<sup>3</sup> Bkz. Hostettler, s. x

<sup>4</sup> Hayatı ve dönemi ile ilgili ayrıntılı bilgi <https://goo.gl/ypeJwP> adresinden elde edilebilir.

<sup>5</sup> Beccaria, s. 25

<sup>6</sup> Beccaria, s. 51

<sup>7</sup> Beccaria, s. 101

<sup>8</sup> Beccaria, s. 222



# Bir Film İmanı Yok Edebilir mi?!

- Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi Filmi Üzerine  
Bir Değerlendirme-

29 Ekim Cuma günü İranlı yönetmen Mecid Mecidi'nin "**Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi**" isimli filmi vizyona girdi. Biz de bir grup arkadaşla 1 Kasım Pazartesi günü filmi izledik. Mezkur filmle ilgili medyada birçok yorum ve eleştiri yapıldı. Yapılan eleştirilerin çok yüzeysel ve yersiz olduğunu müşahade etmiş oldum. Özellikle "Bu filmi izleyenlerin imanının tehlikeye gireceği" endişesini dikkate alarak arkadaşlara "Film başlıyor. Lütfen iman kemerlerinizi bağlayın!" uyarısında bulundum. Gerçekten de imanları pamuk ipliğine bağlı olanlar için film tehlike arz edebilir. En yoğun eleştiri ise Hz. Peygamber'in elinin, ayağının, saçlarının vs. gözükmemesi, kısaca bir insan tarafından canlandırılmasıydı. Filmi izlemeden önceki tahminlerim ve kanaatim filmi izledikten sonra da pek değişmedi.

Gelelim filmle ilgili kanaatlerime:

1- Hz. Muhammed'in çocukluk dönemini anlatan bu film, üç bölümden oluşacak serinin birincisi. Film vahyin ilk dönemlerini kısaca hatırlatarak Fil Hadisesi ile konuya başlıyor. Bana göre sinema tekniği açısından oldukça başarılı. Mekanlar, döneme ait olabilecek eşyalar, kıyafetler, vs. yerlerine oturmuş. Olayların görsel etkilerle desteklenerek anlatımı gayet etkileyici. Tipler de oldukça başarılı. Bir Çağrı filmi kadar olmasa da ciddi emek verildiği ve harcama yapıldığı aşikar. Ben bir sinema eleştirmeni olmadığım için teknik kısmıyla ilgili bu kadarıyla iktifa edeceğim.

**2-** Yönetmenin Şii olduğunu unutmazsanız Ehli Sünnet'e uymayan bazı bölümleri anlamamız ve yorumlamamız daha kolay olacaktır. Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib'in ve amcası Ebu Talib'in isimleri Hanifler arasında geçmemesine rağmen filmde Müslüman olarak takdim edildiğini görüyoruz. Bu düşünce tarihi kaynaklarda olmamasına rağmen Şii düşüncenin bir yansıması denilebilir. Çünkü Şii akidede imamların masumiyeti babadan oğula geçen bir vasıf olduğu için hem Hz. Peygamber'in dedesinin hem de İmam Hz. Ali'nin babası Ebu Talib'in putperest olması mümkün değildir. Onların da Müslüman olmaları gerekir. Halbuki Abdulmuttalip Muhammed (as) henüz çocukken yani Peygamberlik öncesi ölmüştür. Dolayısıyla onu Müslüman kabul etmek zorlama bir yorumdur. Ebu Talib'in Müslüman olduğuna dair Sünni kaynaklarda bir bilgi bulunmamakta, Şia'ya göre ise gizli Müslüman olduğu varsayılmaktadır. Kişisel kanaatime göre; kalplerin özünü Allah bilir. Gerek dedesi gerekse amcası iyi birer insan olarak bilinmektedir. Annesinin vefatından sonra Hz. Muhammed'e kol kanat geren dedesi olmuştur. Dedesinin vefatıyla uzunca bir zaman amcasının himayesinde yaşamıştır. Her ikisinin de küfürleri ve zalimlikleri aşikar olarak belgelenmediği takdirde onlar hakkında hüsnü zan beslemek mümine yakışacak bir tavidir. Yüce Allah'ın cennetini tekellerine alarak, oraya girecekleri kendi onaylarından geçirmeye çalışanları hadlerini bilmeye ve Allah adına ahkam kesmeyi terk etmeye davet ediyorum.

**3-** Emevi-Haşimi çekişmesinde de Mecidi'nin doğal olarak Haşimi tarafını öne çıkarması Şii olmasının bir gereğidir. Yeri gelmişken Emevilerin -özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra- saltanat hırsıyla İslam'a ne kadar zarar verdiklerini hatırlatmak isterim. Maalesef bilinçsizce, parti ya da futbol takımı tutar gibi mezhep-meşrep bağnazlığı insanın gözlerini kör ediyor. Kişilerin bağlı bulunduğu, sevdiği gurubun zulümleri kendi bakış açılarıyla lütfâ dönüştürdüğü gibi düşman gördüğü gurubun iyilik ve güzellikleri ise zulüm olarak yorumlanabilmektedir. Bu durum hem Şii hem de Ehli Sünnetin fanatikleri için ayırdır.

**4-** Hz. Muhammed'in bir insan tarafından canlandırılmasına gelince: O bir melek değildi ki melek tarafından canlandırılınsın. *"Ben de sizin gibi bir insanım"* diye Kur'an'da birden çok ayette açıkça bildirilmesine rağmen bazıları onu melekleştirmeye hatta tıpkı Hz. İsa gibi tanrılaştırmaya kalkıyorlar. Bu, Hz. Peygamber'e yapılabilecek en büyük ihanettir. O, eti-kemiği olan, yiyip içen, gülen ağlayan, yeri geldiğinde korkan, yeri geldiğinde cesaret abidesi olan hem maddi hem manevi yönü bulunan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Bakara Suresi son ayetinde belirtildiği gibi diğer peygamberlerden de bir farkı yoktur. Şimdi sormak istiyorum. Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. Yu-

suf, Hz. İsa ile ilgili çekilen filmlerde onları canlandıranlar kimlerdi, melekler miydi? Güzelliği ve iffetiyle tebarüz eden Hz. Yusuf'un filmini izlerken hayran olup ballandıra ballandıra anlatan zevata sormamız gerekmez mi. Hz. Yusuf da bizim peygamberimiz değil mi? Neden o zaman sesiniz çıkmıyordu da Hz. Muhammed'in eli, gözü vs. gözüktü diye kıyameti koparıyorsunuz? Kaldı ki Şemal kitaplarında tasvir edilmedik yeri kalmamış Hz. Peygamberin. Bu bilgiler kullanılarak sadece bir kişi tarafından değil de (o zaman Hz. Peygamber o kişiyle özdeşleştirilebilir, bu biraz tehlikelidir) birden çok kişi tarafından layıkıyla (kılık kıyafeti, yürüyüşü, oturup kalkışı, konuşurken karşındakine verdiği değeri, temizliği, zarıflığı, tebessümü, üzülp ağlaması, insana, hayvana ve doğaya merhameti vs.) canlandırılrsa ne mahsuru olur. Özellikle çocukların kavrayabilmesi için varlıkları mümkün olduğunca müşahhas halde tanıtmak önemlidir. Kaldı ki filmde Hz. Muhammed'i canlandıran çocuğun yüzü hiç gösterilmemiş, sesi ise altyazı ile verilmiştir.

Filmin orijinalinde normal şekilde sunulan Hz. Muhammed'in konuşmaları, ülkemizdeki gösterimlerde sadece altyazıyla verilmiştir. Bir insan ağlamasını, gülmesini, feryadını, altyazıyla nasıl ifade edebilir ki? Bu durum da filmin akışını engellemektedir.

**5-** Filmde beni en çok etkileyen ise Hz. Peygamberin çocuk yaşta çektiği sıkıntılar ve kadınlarla çocuklara gösterdiği merhamet idi. Annesi Amine ve süt annesi Halime tiplerini ve oyunculukları oldukça güzel. Annesini kaybettiği andaki duygusal sahne bir kaç damlanın gözlerimden akmasına vesile oldu. Ağlayabilmek gerçekten çok güzel bir duygu.

Ayrıca diri diri gömülmek üzere olan bir kız çocuğunu kucağına alıp onu babasına göstererek gözlerinin güzelliğini babasından aldığını, bu güzelliğin ileride ona vereceği torunları vasıtasıyla yaşayacağını zikredip babasının kalbini yumuşatması ve kızı kurtarması da oldukça etkileyici bir sahne.

Bunun yanı sıra Batı tarafından bir proje olarak hayata geçirilen İslamofobi algısının da bir karalama olduğunu, İslam'ın ve Peygamberi'nin barış ve rahmet getirdiğini göstermesi, kayda değer güzelliklerdendir.

**6-** Filmde beni rahatsız eden en önemli husus, -medyadaki eleştirilenlerin de pek değinmediği- insanüstü güçlere sahip bir Muhammed portresi çizilmesidir. Bu bölümlerde, özellikle ışık oyunlarıyla çizilmeye çalışılan mistik atmosfer, izleyenleri gerçeklikten sanallığa taşımaktadır. Kur'an'ın bize anlatmadığı, değinmediği -sadece bazı zayıf rivayetlere dayanan- birçok mucizevi olayla Hz. Muhammed'in olağanüstü güçlere sahip olduğu zihinlere yerleştirilmeye çalışılmıştır. Adeta Hollywood filmlerindeki sanal kahramanlar ve onların doğüstü güçlere sahip olmasına benzer bir tablo çizilmiştir. Oysa onlar gerçek-

liği olmayan, zihinlerde yaratılmış sanal varlıklardır. Hz. Muhammed ise sy-  
lemleri ve yapıp ettikleriyle tarihin akışını değiştirmış insan bir peygamberdir.  
Bu mucizevi olaylar muvacehesinde filme bakıldığında şia'nın Ehli Sünnet  
kaynaklarıyla hiç de ayrı düşmediği görülüyor. Bunun sebebinin de Hz. Mu-  
hammed'in adeta diğer peygamberlerle yarıştırılmasından kaynaklandığı bili-  
nen bir şeydir. Kur'an'ın anlattığı Hz. Muhammed'le örtüşmeyen, rivayetlerin  
oluşturduğu insanüstü peygamber tasviri özellikle ocuk ve gençler için yanlış  
bir peygamber algısının yerleşmesine sebep olacaktır.

Tevrat Hz. Musa'yı, İnciller de Hz. İsa'yı mucizeleriyle inananlarına takdim  
etmektedirler. Kur'an-ı Kerim'de ise Hz. Muhammed mucizeleriyle değil r-  
nek yaşantısıyla (sve-i hasene) anlatılmaktadır. Filmde eğer eleştirilecekse,  
en büyük eleştiri Hz. Muhammed'in henüz peygamber olmadan önce bu ka-  
dar büyük mucizeler göstermiş gibi anlatılmasıdır. Birinci de böyleyse serinin  
diğer ikisinde ne tür mucizeler olur Allah bilir. Burada Mecidi'yi ve filmini  
eleştirmeden önce, Sünni ve şii kaynaklarda Hz. Muhammed'e atfedilen yı-  
đınla mucize rivayetleri yeniden gözden geçirmek gerekir diye düşünüyorum.  
Aslında yapılan iş, din âlimi bile olmayan bir yönetmenin din kitaplarında (!)  
bulduğu malzemeyi beyaz perdeye aktarmasından başka bir şey değildir.

7- Dikkat çekmek istediğim bir diğer husus da Mekkeli müşriklerin Allah'sız  
olarak gösterilmesidir. Oysa onlar putlarını Allah'a ulaştıran birer aracı olarak  
kabul etmekteydiler. Onlara müşrik denilmesinin sebebi de budur. Bu konu  
hakkıyla işlenseydi günümüzde Allah'a ulaşmak için bir sürü aracı edinenlere  
de iyi bir ikaz olabilirdi. Bunun yanı sıra Yahudilerin, Hz. Muhammed'i, ken-  
di kavimlerinden çıkmadığı için öldürmek maksadıyla çevirdikleri entrikalara  
haddinden fazla yer verilmektedir. Rahip Bahira ve Hz. Muhammed'e inanan  
bir Yahudi'nin de birkaç sahnede ne çıkarılması sanki Ehli Kitap'la diyalog  
ve hoşgörü kapılarını aralama çağrışımı uyandırdı bende. Oysa müşriklerin  
inanç ve hayat tarzlarını gözler önüne seren sahnelerin daha çok olması Hz.  
Peygamber'in içine doğduğu toplumu tanımamız açısından daha önemliydi.

8- Son olarak Türkiye Cumhuriyeti Devleti yetkililerine ve Kültür Bakanlı-  
đı'na bir çağrıda bulunmak istiyorum. Daha düne kadar devletin kültür için  
ayırıldığı imkanların çoğu opera, bale vs. gibi sözde ağdaş sanatlara akmaktay-  
dı. 14 senelik AK Parti hkmetleri döneminde gerçekten ciddi yatırımlar,  
yollar, köprüler, binalar vs. yapıldı. Fakat sinema, tiyatro gibi toplumları et-  
kilemek ve dönüştürmekte çok etkili olan alanlar unutuldu. Halen bu sahada  
malum zihniyet sahipleri cirit atmaktadır. Arap ülkelerine ve Avrupa'ya, Türk  
milletini (doğal olarak Müslümanları) yanlış tanıtan diziler ve filmler ihraç  
edilmektedir. Bu filmler ve diziler sebebiyle Türkiye ve Müslüman algısı ciddi  
yara almaktadır.

Mecidi'nin film bütçesi 30 milyon dolardır. Bence Türkiye Cumhuriyeti en az 100 milyon dolarlık bir *"Hz. Muhammed ve İslamiyet"* filmi yaptırmalı. Temel kriter de Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Hz. Muhammed olmalı. Mümkün olduğu kadar da Şii-Sünni farklılıkları göz ardı edilerek ortak algı ve inançlar doğrultusunda konu işlenmeli. İslam vahdetini istiyorsak bu kaçınılmazdır. Bu filmi çekecek yetenek ve kabiliyette Türk yönetmenlerimiz varsa öncelikle onlar tercih edilmeli, yoksa bu işi hakkıyla yapabilecek ve oynayabilecek -farklı millet ve dinlerden de olsa- tüm yönetmen ve oyuncular değerlendirilmelidir. Anthony Quinn'in oynadığı Hz. Hamza karakteri hala belleklerimizden silinmemiştir. Keşke rahmetli Mustafa Akkad yaşasaydı da bu film ona yaptırılsaydı. Maalesef bizler değerlerimizi kaybedince anlıyoruz.

Bütün bunlardan sonra Mecidi'ye -bir takım eksiklikleri ve yanlışlıklarına rağmen- alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed'i insanların gündemine soktuğu için teşekkür etmemiz gerektiği kanaatindeyim. Bazılarının bu filmin bir Batı projesi ve Acem oyunu olduğunu söylemeleri mesnetsiz ve haksız bir eleştiridir. Ortaya daha güzelini koymak yerine sadece eleştirmek kolaycılığa kaçmaktır. Bir darb-ı mesel olan *"Karanlığa küfredeceğine kalk bir mum yak"* sözü sanırım bu zevat için söylenmiş olsa gerek.

Vesselam.

Hüseyin NAZLIAYDIN

## **Eskiyei Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları**

### ***Notes for Contributors***

Eskiyei Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

Eskiyei Dergisinde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirmeler ve çeviri yazılar yayınlanır.

Eskiyei Dergisi; Türkçenin yanı sıra, başta İngilizce ve Arapça olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

Dergide yer alacak makaleler insan ve toplum bilimleri ile ilahiyat alanındaki yazılardan oluşmaktadır.

Dergide yayınlanacak yazılarda daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yayın organına verilmemiş olma şartı aranır. Yayınlanacak yazılarda araştırma ve yayın etiği kurallarına uygunluk esas alınmaktadır.

Yazılarda makaleler için üst sınır 7.000, tanıtım türü yazılar için 1.500 kelimedir. İstisnai durumlarda yayın kurulu kararları esastır.

Akademik makalelerde başlıkların yanında İngilizce ve Türkçe özetler yer almalı, bunlar 150 kelimeyi geçmemeli ve anahtar 3-7 kelimelik anahtar sözcük/keywords bulunmalıdır.

Yazarla ilgili bilgiler ayrı bir doküman halinde dergiye gönderilmeli, hakem değerlendirmesine sunulacak yazı içerisinde yazar ismi ve ilgili atıflar yer almamalıdır.

Makaleler, dergi yazım kuralları çerçevesinde notlar, kaynakça ve varsa şekil ve tabloları ile son hali verilmiş olarak gönderilmelidir.

Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında Eskiyei Dergisinin web sayfasında yer alan Makaleler İçin Referans Kuralları esas alınmalıdır.

Alınan yazılar yayın kurulundan geçtikten sonra değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir ve gelen raporlara göre yayın kurulunun nihai görüşüne sunulur. Düzeltme istenmesi halinde makalelerin hakem raporlarına göre en geç bir ay içerisinde düzeltmeler tamamlanmış olarak yeniden gönderilmesi gerekmektedir.

Yazılar, ekli Word dosyası halinde eski-yeni@hotmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

Eskiyei Dergisi'nde yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

Yayınlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayınlansın ya da yayınlanmasın, dergiye gönderilecek yazılar iade edilmez.

Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet gönderilir.