

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt : XIX

---

*Cumhuriyetin 50. Yıldönümüne armağan*



**Yayın Komisyonu:**

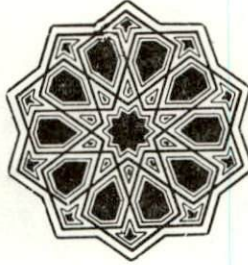
Prof. Dr. Necati ÖNER (*Dekan*)  
Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN  
Prof. Dr. İ. A. ÇUBUKÇU  
Doç. Dr. M. HATİBOĞLU  
Doç. Dr. Hüseyin ATAY

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XIX



*Cumhuriyetin 50. Yıldönümüne armağan*

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

GH : XIX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1973

Çıktı Yılı: 50. Yılında...



## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Yunus Emre ve Din Felsefesi</i> .	1
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Parmenides ve Varlık Meselesi</i> . . . . .	17
Prof. Dr. Şakir BERKİ, <i>İslâm Hukukunun Ana Hatları</i> . . . . .	29
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU, <i>Dinler Bilimi</i> . . . . .	41
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>İbn Hibbân ve Tefsiri</i> . . . . .	49
Doç. Dr. Mehmed S. HATİBOĞLU, <i>Hazret-i Aişe'nin Hadis Tenkitçiliği</i> . . . . .	59
Doç. Dr. Gültekin ORANSAY, <i>Dinî Türk Musikisinde XVII. Yüzyılda Kullanılmış Makamlar</i> . . . . .	75
Dr. M. Esad KILIÇER, <i>Kemâlpaşazade'nin Aile Hukuku ile İlgili Bazı Fetvâları</i> . . . . .	83
Dr. Mehmet DAĞ, <i>İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü</i> . . . .	97
Dr. Beyza BİLGİN, <i>İslâm'da Muhtesiplik ve Eğitim Yönünden Değeri</i> . . . . .	117
Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad</i> . . . . .	123
Prof. Dr. Muhsin MAHDİ, <i>Çağımızın İslâm Düşüncesinde İslâm Felsefesi</i> (Çev. Hüseyin ATAY) . . . . .	133
Laura Veccia VAGLIERI, <i>Ali-Muâviye Mücadelesi ve Hârici Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi</i> (Çev. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI) . . . . .	147
Şeyh Muhammed ABDUH, <i>İslâmın Müsamahasına Dönüş</i> . (Çev. Osman KESKİOĞLU) . . . . .	151

	<u>Sayfa</u>
W. D. Ross, <i>Aristo'da Tabiat Felsefesi</i> (Çev. S. Hayri BOLAY) ...	155
Joachim WACH, <i>Toplumun Dini Teşkilatlanması</i> (Çev. Dr. M. Rami AYAS) .....	175
S. PİNES, <i>İbni Sinâ ve "Risâletü'l-Füsus Fi'l-Hikme"nin Yazarı</i> (Çev. Kifayet ÖZAYDIN) .....	193
Hartmuth SCHMÖKEL, <i>Sumer Dini</i> (Çev. ve Açıklayan Mehmet Turhan ÖZDEMİR) .....	197
Ord. Prof. H. Z. ÜLKEN, <i>Prof. Dr. Hikmet Birand (1904-1972)</i> ...	219
İgnaz GOLDZİHER, <i>İslâmda Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler</i> (Çev. Dr. Cihad TUNÇ) .....	223

Kitap Tenkitleri :

<i>Muzaffer Sencer'in Allahın Varlığına Dair Bir Kitabı</i> (Süleyman Hayri BOLAY) .....	237
--	-----

Kitap Tanıtma:

<i>Müşkilet al-İnsan</i> (S. Hayri BOLAY) .....	241
<i>Müellifine Okunulan Bir Asıl Nüsha ile Karşılaştırılıp Düzeltilmiş Bir Kitabı'l-İktidab Nüshası</i> (Günay TÜMER) .....	247
<i>Yeni Bir Humâyun-nâme Nüshası</i> (Günay TÜMER) .....	253

## YUNUS EMRE VE DİN FELSEFESİ

Prof. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

### 1- Hayatı

Yunus Emre Anadolu'da yetişmiş bir derviş, bir ahlâkçı ve nihayet büyük bir düşünürdür. Fakir bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufta Üstadı Tapdık Emre'dir. Bazı eserlerde Yunus Emre'nin Tapdık Emre'ye bağlanmasını Hacı Bektaş Veli'nin tavsiye ettiği söylenmektedir. Fakat Yunus'un kişiliği Bektaşilikten farklıdır. Bununla beraber Yunus'un bir çok tasavvufi akımlara yakınlığı vardır. Özellikle Yunus'un şiirlerinde Mansur al-Hallac, Bayezit Bistamî, Mevlâna ve İbrahim b. Edhem gibi büyük mutasavvıfların adları zaman zaman geçmektedir.

Yunus Emre'den bize kalan iki eser vardır: 1- Divan, 2- Risalet al-Nushiyye. Bu eserler birer şiir kitabıdır. Şiirlerinden anlaşıldığına göre Yunus Emre çok gezen bir derviştir. Azerbaycan, İran ve bir çok Anadolu illerini dolaştığı anlaşılmaktadır. İfadeleri az çok arapça ve farsça bildiğini doğrulamaktadır. Ayrıca dinî kültürü çok zengindir. Düşüncelerini son derece akıcı bir tarzda türkçe olarak şiir halinde dile getirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Yunus doğu felsefesini ve hattâ yunan felsefesini de az çok biliyordu. Bilindiği üzere henüz Halife Me'mun zamanında yunanca bir çok eserler arapçaya çevirilmiş, böylece de Müslümanlar yunan felsefesiyle ilgilenmişlerdir.

Yunus özellikle "nereden geldik? Nereye gidiyoruz?" sorularına cevap bulmağa çalışmıştır. Varlık sorunu üzerinde durmuş, insanı çözümlemeğe çalışmış ve mutluluk yolunu göstermiştir. Kısacası Yunus şiirlerinde bir çok felsefî sorunlara değinmiştir.

Yunus bir insan için uzun sayılacak bir ömür yaşamış, Anadolu'ya ve türke has töreleri dile getirmiş, eşsiz bir ahlâk örneği göstermiştir. Yunus'un 82 yaşında H. 720/M. 1320 yılında hayata gözlerini yumduğu anlaşılmaktadır.

Mezarının Sarıköy'de olduğunu söyleyenler çoğunluktadır. Sarıköy (Yunus Emre köyü) eskiden Eskişehir'in Sivrihisar ilçesine bağlı idi. Şimdi ise yine Eskişehir'in Mihaliççek ilçesine bağlıdır.



Yunus Emre'nin mezarının bulunduğu yer hakkında son sıralarda bir çok tartışmalar yapılmaktadır. Yunus halkın düşünürü olduğundan Anadolu'da bir çok bölgelerin halkı da ona sahip çıkmıştır. Yunus'un mezarının bulunduğu ileri sürülen başlıca yerler şunlardır: Bursa, Sandıklı'nın Çayköyü, Erzurum'un Tuzcu köyü, Ünye, Afyon'un Döğe istasyonu civarındaki Emre Sultan adlı bir köy yeri, Tire, Sivas, Kırşehir, Bolu, Keçiborlu, Uluborlu, Kula'nın Emre Sultan köyü, Aksaray dolaylarındaki Tapdık köyü ve Karaman.

Bu yerler arasından ciddi tartışmalar Sarıköy ve Karaman'ı tutanlar arasında geçmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi şimdi araştırmacıların çoğu Yunus Emre'nin mezarının Sarıköy'de bulunduğu kanaatindedir.

## 2- Yunus'un Hümanizmi ve Hoşgörüsü :

Yunus Emre'nin önemli bir yönü hümanist oluşudur. O yalnız müslümanları değil, bütün insanları sever. Mutluluğun ancak böyle sağlanacağına inanır. İnsan kalbi kırmanın, ibadetin faydalarını gölgeleyeceğini söyler. Bütün insanlar arasında kardeşlik duygularının gelişmesinin yüce Tanrı'nın Emri olduğunu açıklar. Bakınız şu şiirinde insan gönlüne ve egoizmden kaçınmağa ne kadar değer veriyor:

Ak sakallı pir hoca

Bilemez hali nice

Emek yemesin hacca

Bir gönül yıkarısa

\* \*

Gönül Çalabın tahtı

Gönüle Çalap baktı

İki cihan bedbahtı

Kim gönül yıkarısa

\* \*

Sen sana ne sanırsan

Başkasına onu san

Dört kitabın mânası

Budur eğer varısa

Yunus insan sevgisinin, bütün milletlere bir gözle bakmanın, gönül kazanmanın insanlığı yücelteceğini şiir halinde belirtiyor. O asla tutucu değildir. Dar görüşlülüğün kesin biçimde karşısındadır. Mezhep kayıtlarını aşabilmiş, her

şeyden önce mânevî değerleri dile getirmiş ve insana özgü yüksek özellikleri herkeste güçlendirmeğe çalışmıştır. Bazı şiirlerinden vereceğimiz örnekler bunu açıkça göstermektedir:

Gelin tanışık edelim  
İşin kolayın tutalım  
Sevelim sevillelim  
Dünya kimseye kalmaz

\* \*  
\*

Duruş, kazan, ye, yedir  
Bir gönül ele getir  
Yüz kâbeden yeğrekdir.  
Bir gönül ziyareti

Bu şiirinde Yunus “işin kolayını tutalım” sözüyle Hz. Muhammed’in “kolaylaştırınız, güçleştirmeyiniz. Müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz” hadisine uygun bir ifade kullanmıştır. Yine bilindiği gibi Hz. Muhammed insanlar arasında sevgi ve saygının artmasını öngören çeşitli hadisler dile getirmiştir. Ayrıca “merhamet etmeyenin merhamet bulamayacağını” belirtmiştir. Yunus İslâm Peygamberinin amacını iyi kavradığını “sevelim sevillelim” ifadesiyle güzel göstermiştir. Yunus’un filozofca görüşlerini yansıtan şiirlerinden aşağıda vereceğimiz örnekler hümanizm bakımından ayrı değerler taşımaktadır.

Bir kez gönül yaktınsa bu kıldığın namaz değil  
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil

\* \*  
\*

Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan  
Şer’in evliyasıysa hakikatte âsidir.

\* \*  
\*

Yetmiş iki millete suçum budur hak dedim  
Korku hiyanetidir ya ben niçin korkarım

Bu şiirlerinde Yunus kendi milletinin sınırlarını aşmış, evrensel bir tutum götüğünü göstermiş, hangi ırktan olursa olsun bütün insanlara saygı ve sevgi duyulmasını salık vermiştir.

Yunus soyu, yeri ve töresi ne olursa olsun bütün milletleri sevdiği gibi, mezhep ve din bakımından da geniş bir hoşgörü örneği vermiştir. Tarihte din kavgalarının milletler arasında ne büyük savaflara neden olduğu acı say-

falar olarak kayıttır. Her dinin kendi yapısı içindeki mezhep kavgaları ise daha acıklı sayfalar halinde yine tarih kitaplarında yer almıştır. Örneğin İslâm tarihinde bu kavgalar ve hattâ savaşlar yüzünden zaman zaman onbinlerce müslüman ölmüştür. Yunus bütün bu gibi çekişmelere karşı çıkmıştır. Tanrı aşkının bütün insanları yumuşatacağı, gerçeğe kavuşturacağı ve tutucu görüşleri yok edeceği kanısına varmıştır. İşte onun bu düşüncesini gösteren şiirlerinde bazı örnekler:

Din ve milletten geçer aşk eserinden duyan  
Mezhep ve din mi seçer kendini yoğa sayan

\* \*

Din diyanet sorarısın âşıklara din ne hacet  
Âşık kişi harap olur, harap bilmez din diyanet

\* \*

Aşk imandır bize gönül cemaat  
Kiblemiz dost yüzü daimdir salat  
Dost yüzün görücek şirk yağmalandı  
Onun için kapıda kaldı şeriat  
Biz kimse dinine hilâf demeziz  
Din tamam olacak doğar muhabbet

Burada Mevlana'yı hatırlamamak elde değildir. Yunus'un yukardaki düşünceleriyle Mevlana'nın anlamını vereceğimiz şu dörtlüğü arasında benzerlik vardır:

Gel, gel, her ne isen gel  
Eğer kâfirsın, ateşperestsın, putperestsın yine gel  
Bizim dergâhımız ümitsizlik dergâhı değil  
Yüz kez tövbe bozduysın yine gel

Yunus, hümanist duyguları ve dinler hakkındaki hoşgörüyü Mevlâna ile paylaşmaktadır. Zaten şiirlerinde Mevlâna'yı takdirle anmıştır.

Yunus dinlerin amaçta bir olduğunu söyleyen ve bütün dinlere saygı gösteren Tanrı âşığı Hallaç Mansur'u da şiirlerinde takdirle anmıştır.

Yunus'un Muhyiddin b. Arabî'nin felsefesinden de haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Muhyiddin b. Arabî nasıl dinlerin amacının insanı mânen düzeltmek ve Tanrı'da yok etmek olduğunu anlattı ise Yunus da aşağı yukarı aynı yolu izlemiştir. Ancak Yunus Tanrı sevgisini daha açık ve daha güçlü işlemiştir. Din, mezhep, millet ve hattâ bazan ibadet yerine Tanrı aşkını koymuştur. Ona

göre Tanrı'ya âşık olan kişi, hem yoldaşını, hem de bütün insanları sever. Böyle bir kişi "dinde zorlama yoktur" ve "sen onlara baskı yapıcı değilsin; ancak bir hatırlatıcısın" âyetlerinin ruhuna da uygun hareket etmiş olur.

Görülüyor ki Yunus hümanizme önem veren bir düşünürdür. O insanlar arasında din, dil, soy ve sosyal ayırım gözetmeksizin onları sevmiştir. İnsanı bütün eksikleriyle tanımağa çalışmış ve nihayet onun Tanrı'nın yarattığı olduğunu belirtmiştir. Yunus insana kurtuluş yolunu da göstermiştir. Bu da Tanrı sevgisidir, insan sevgisidir ve doğadaki olaylar hakkında derin derin düşünmektir.

### 3- Yunus Emre'nin Tanrı Anlayışı :

İslâm İlâhiyatına göre Tanrı birdir. Doğmamıştır. Doğurulmamıştır. Onun benzeri yoktur. Hiç bir şey ona denk olamaz. Her şey ondan gelmiş, onun emriyle olmuştur. Onun hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Hiç bir varlık yok iken o vardı. O her varlığın ilk nedenidir. Varlığı yaratan odur. Başlangıcı ve sonu yoktur. Yani öncesiz ve sonsuzdur. Dilediği şey olmuştur. Dilemediği şey olmamıştır.

Tanrı'nın zatî sıfatları vardır; selbî sıfatları vardır; câiz sıfatları vardır. Onun zatî sıfatları çeşitli mezhepler arasında tatışma konusu olmuştur. Fakat belli başlı mezhepler Tanrı'nın evrenden ve dolayısıyla insandan ayrı bir varlık olduğunu doğrulamışlardır. Bir kısım mutasavvıflar ise Tanrı'ya bazan evrenle bir, bazan da insanla aynı şey saymışlardır. Böylece ittihat, ittisal, hulul ve vahdet-i vücûd nazariyeleri doğmuştur. Bunlardan vahdet-i vücûd nazariyesi Muhyiddin b. Arabî tarafından geliştirilmiştir. Bizim düşünürümüz Yunus'da da bu nazariyenin izlerini görmekteyiz. Şu kadar var ki Yunus mânevi sarhoşluk anlarında söylediği şiirlerinde vahdet-i vücûda varan ifadeler kullanmış, başka şiirlerinde ise Tanrı'nın insandan ayrılığını kabul etmiştir. Vahdet-i vücûd nazariyesine göre evren Tanrı'nın tezahüründen ibarettir. İnsan Tanrı'dan bir parçadır ve ondan ayrı değildir. İnsan için en yüksek mânevî derece Tanrı'da yok olmaktır.

Yunus aşk ve ahlâk yoluyla Tanrı'ya ulaşılacağını ve onda yok olma derecesine varılacağını ifade etmiştir. Böyle bir mânevi dereceye varan kişi artık Tanrı'nın dilinden konuşur. İşte Yunus'un bu tip şiirlerinden bir örnek:

Ol kadir-i kun feyekun, lutf edici Sübhan benem  
Kesmeden rızkını veren, cümlelere sultan benem  
Nutfeden âdem yaratan, yumurtadan kuş türeden

Kudret dilini söyleten, zikir eyleten Sübhan benim  
 Kimisini zahit kılan, kimisine fisk işleten  
 Ayıplarını örtücü, ol delil ü bürhan benim  
 Ete deri sügük çatan, ten perdelerini tutan  
 Kudret işim çoktur benim, hem zahır ü ayan benim  
 Hem bâtnem, hem zahirem, hem evvelem, hem âhirem  
 Bu cümlesini yaratıp, tertip eden Yezdan benim  
 Yoktur anda tercüman, andaki iş bana ayân  
 Bin bir adı vardır Yunus, ol sahib-i Kur'ân benim

Yunus'un yukardaki şiirini andıran başka ifadeleri de vardır. Şu kadar var ki Yunus'a göre fenâ fillah derecesine ilâhî aşkla ulaşılır. Bu aşkı insan kendinde duyduğu derecede nefsi yokluktan ilâhî varlığa ulaşır ki, artık kendi benliğini unuttur. Tanrı'nın varlığından başka bir şey görmez ve düşünmez. Mânevî sarhoşluk içinde ilâhî sevginin deryasına dalar. Yunus'un Tanrı'ya kavuştuğunu ve onun aşkımda kendini unuttuğunu gösteren şiirlerinden işte bazı parçalar:

Aşkın şarabından içeli kandalığım bilmezem  
 Şöyle yavu kıldım beni, isteyüben bulamazam  
 Ayık olup oturma, ayık sözün götürme  
 Severim aşk esrügün, ben ayık olmazam  
 Yunus'a kadeh sunuben, enelhak demin uran  
 Bir yudum sundu bana, içtim ayılmazam

\* \*

Aşkın ödu ciğerimi, yaka geldi, yaka gider  
 Garip başım bu sevdayı, çeke geldi, çeke gider  
 Kâr etti firak canıma, âşık oldum ol Sultana  
 Aşk zincirin dost boynuma, taka geldi, taka gider

\* \*

Aşkın aldı benden beni, bana seni gerek seni  
 Ben yanarım dün-ü günü, bana seni gerek seni  
 Ne varlığa sevinirim, ne yokluğa yerinirim  
 Aşkın ile avunurum, bana seni gerek seni  
 Aşkın âşıklar öldürür, aşk denizine daldırır  
 Tecelli ile doldurur, bana seni gerek seni

\* \*

Nitekim ben beni bildim, yakın bil kim Hakkı buldum  
 Hakkı buluncaydı korkum, şimdi korkudan kurtuldum

Azrail gelmez canıma, sorucu gelmez sinime  
 Bunlar beni ne sorsunlar, anı sorduran ben oldum  
 Yunus'a Hak açtı kapu, Yunus Hakka kıldı tapu  
 Bâki devlet benimkiymiş, ben kul iken sultan oldum

\* \*  
 \*

Nereye bakarısam dopdolusun  
 Seni nereye koyam benden içeri

\* \*  
 \*

Bir sâkiden içtik şarap arştan yüce meyhanesi  
 O sâkinin mestleriyiz canlar onun peymanesi  
 Bizim meclis mestlerinin demleri enelhak olur  
 Bin Hallac-ı Mansur gibi onun kemin divanesi

Tasavvuf tarihinde enelhak (ben Tanrı'yım) sözünü Hallac Mansur söylemiştir. Bu sözü yüzünden o devrin medrese bilginlerinin bazıları Hallac'ın öldürülmesine cevaz vermişlerdi. Bu değerli mutasavvıfın hayatına da böylece son verilmişti. Yine böyle taşkın söz söyleyenlerden biri de Bayezit Bistamî'dir. Onun "cübbemin altında Tanrı'dan başka bir şey yoktur" sözü tanınmıştır. Suhreverdî al-Maktul'de, Muhyiddin b. Arabî'de, Mevlâna'da bunlara benzer taşkın sözler vardır. Medrese ehli daima bu gibi sözler söyleyenlerin karşısında olmuşlar, onları bazan tekfir etmişler, bazan da sapık görmekte yetinmişlerdir.

Mutasavvıflar ise medrese ehlini Tanrı aşkından yoksun olmakla suçlamışlar, onların nasların derunî anlamlarına inemediklerini ileri sürmüşlerdir. Karşılıklı bu gibi tartışmalar yüzyıllarca sürmüş, halâ da devam etmektedir. Gerçek şudur ki her iki tarafın amacı da Tanrı'nın rızasına kavuşmaktır. Ne var ki bunda güdülen yollar farklıdır. Bazı mutasavvıflar taşkın sözleri mânevî sarhoşluk anında söylemişler ve fakat normal zamanlarda Tanrı ile aynı varlık olduklarını iddia etmemişlerdir. Gazzalî'nin dediği gibi belki de mutasavvıflar taşkın sözlerde bizim zahiren anladığımızdan farklı mânalar kastetmişlerdir. Bizim sözkonusu düşünürümüz Yunus, Tanrı'ya son derece saygılı, onu yücelten ve ondan yardım dileyen bir çok şiirler de söylemiştir. Bu şiirlerdeki ifadeleri benlik iddiasında olmadığını göstermektedir. Daha doğrusu Yunus, benliğini unuttuğu ve Tanrı aşkında eridiği anlarda coşkun ifadelerde bulunmuştur. Normal şiirlerinde ise yine aşk, şevk ve yardım için Tanrı'ya yalvarmıştır. Bu tip şiirlerinden şimdi bir kaç parça sunalım:

Hak Çalabım, Hak Çalabım, sencileyin yok Çalabım  
 Günahlarımız yarlığa, ey rahmeti çok Çalabım  
 Kullar senin, sen kulların, günahları çok bunların  
 Uçmağına koy bunları, birsinler Burak Çalabım

\* \*

Yunus nuş eyle belâyı  
 Yürü maksudun dileği  
 Hem inleyi, hem ağlayı  
 Yalvar kul, Allah'a yalvar

\* \*

Sufiyim halk içinde tesbih elimden gitmez  
 Dilim marifet söyler gönlüm hiç kabul etmez  
 Boynumda icazetim riya ile tâatim  
 Endişem başka yerde gözüm yolum gözetmez  
 Hoş dervişim sabrım yok dilimde inkârım çok  
 Miskinliğe dönmeğe gönlümden kibir gitmez

Bütün bu ifadeler iyi bir müslümanın söyleyeceği sözlerdir. Zaten Yunus'u koyu bir vahdet-i vücûdçu saymak güçtür. O normal ifadelerinde Tanrı'nın hür bir yaratıcı olduğunu, her şeyin onun dilemesiyle meydana geldiğini ve her türlü cismaniyetten münezze bulduğunu kabul etmiştir. Yunus'un bu konuda başlıca özelliği Tanrı aşkını gayet açık ve samimî bir ifadeyle dile getirmesidir. Ona göre her şey Tanrı'dan gelmiş, yine her şey ona dönecektir. Her şeyin evveli de odur, sonu da odur. Bu dünya geçici bir rüyadır. O halde kul kendini kontrol etmeli, ahlâkî temizliğe yönelmeli ve böylece Tanrı'nın rızasını bulmağa çalışmalıdır. Kul bunu yaptıkça Tanrı ona yaklaşır. Tanrı yaklaştıkça da kulun ona aşkı artar. Kısacası Yunus tasavvufta Tanrı sevgisinin en derunî ve en yüksek örneğini vermiş bir düşünürdür.

#### 4- Yunus'un Peygamberlik Anlayışı :

İslâmın inanç sisteminde peygamberlere iman temel öğelerden biridir. İlk peygamber Hz. Âdem, son peygamber ise Hz. Muhammed'tir. Peygamberler masumdurlar. Şu kadar var ki küçük hataları onların da işlemeleri mümkündür.

Peygamberlik Tanrı vergisi bir görevdir. Peygamberleri insanları irşad etmek üzere Tanrı görevlendirmiştir. Herkes peygamber olamaz. Peygamber olacak kimse yaratılıştan bu işe kabiliyetli olmalıdır. Peygamberlik Hz. Mu-

hammed'de son bulmuştur. Fakat velilik karakteri kimi insanlarda devam edebilir. İşte Yunus Emre de böyle velilerden bir tanesidir. Yunus bütün peygamberleri saygı ile anar. O kimi peygamberlerin belli başlı özelliklerini şu şiirinde gayet güzel dile getirmiştir:

Hor bakma sen toprağa, toprakta neler yatur  
 Kani bunca evliya, yüzbin peygamber yatur  
 Cennette buğday yiyen, gaflet gömleğin giyen  
 Hem dünyaya meyleden, Âdem peygamber yatur  
 Arkasiyle kum çeken göz yaşıyle yuğuran  
 Kâbeye temel kuran, Halil peygamber yatur  
 Vücûdünü kurt yiyen, kurt yedikçe şükreden  
 Belâlara sabreden, Eyyap peygamber yatur  
 Balık karnında yatan, deryaları seyreden  
 Kabak kökün yastanan, Yunus peygamber yatur  
 Kuyuda nihan olan, kul deyüben satılan  
 Mısıra Sultan olan, Yusuf peygamber yatur  
 Yusuf'un yavu kılan, kurt ile dâvi kılan  
 Ağlayıp gözsüz kalan, Yakup peygamber yatur  
 Asasın ejder eden, bahre urup yol eden  
 Fir'avni helâk eden, Musa peygamber yatur  
 Ol Allah'ın Habibî, dertlilerin tabibî  
 Evliyalardan serveri, Resul Muhammed yatur

Yunus'un özellikle Hz. Muhammed'e sevgisi ve saygısı büyüktür. Onun "ben ahlâkın güzelliklerini tamamlamak için gönderilmiş bir elçiyim" dediğini iyi bilmektedir. Onun için de Yunus ahlâk temizliğini nefsinde gerçekleştirmiş bir mutasavvıftır. Tuttuğu yol Hz. Muhammed'in yoludur. Yunus onun sabrını, tevazuunu, şefkatini, iyi niyetini, yardım severliğini, adâletini, faziletini, hasılı bütün üstün vasıflarını bizzat uygulamaya çalışmıştır. Şiirlerinde Hz. Muhammed'e hasret ve hayranlığını büyük bir içtenlikle şöyle dile getirmiştir.

Arayı, arayı bulsam izini  
 İzinin tozuna sürsem yüzünü  
 Hak nasip eylese görsem yüzünü  
 Ya Muhammed canım arzular seni

\* \*

Zerrece kalmadı kalbimde hile  
 Sıtk ile girmişim ben hak yola



Ebu Bekir, Ömer, Osman da bile  
Ya Muhammed canım arzular seni

\* \*  
\*

Yunus metheyledi seni dillerde  
Sevilirsin bütün gönüllerde  
Ağlaya ağlaya gurbet ellerde  
Ya Muhammed canım arzular seni

Yunus Hz. Muhammed hakkında bir şiirinde ise şu ifadeleri kullanmaktadır:

Hak yarattı âlemi, aşkına Muhammed'in  
Ay-ü günü yarattı, şevkine Muhammed'in  
Ol dedi, oldu âlem, yazıldı levh-i kalem  
Okundu hatm-i kelâm, şanına Muhammed'in

Yunus'un Hz. Muhammed'e sevgisini gösteren daha başka şiirleri de vardır. Fakat biz yukardaki örneklerle yetiniyoruz. Yalnız şu kadarını belirtelim ki kimi mutasavvıflar gibi Yunus Hz. Muhammed'deki mânevi halin velilerde tekâmül edeceğini ileri sürmemiştir. Kur'ân'a uygun olarak Hz. Muhammed'in büyüklüğüne inanmış, onu sevmiş ve onun izinden gitmeğe çalışmıştır.

##### 5- Yunus'un Ahlâk Görüşü :

Yunus bir derviş olduğundan toplum içinde daima olumlu davranışlardan yanadır. Bir kimseye hakaret edilse, dögülse, söğülse yine iyilikle karşılık vermeyi öğütler. Yunus sert çıkışlardan, başkalarına hor bakışlardan hoşlanmaz. Birisi kendisine kızsız gönlü kırılmaz. Derviş kişi nefisini yola getirmiş ve iyice eğitmiş insandır. Yunus dervişin karakterini şöylece dile getirmiştir:

Derviş bağı baş gerek  
Gözü dolu yaş gerek  
Koyundan yavaş gerek  
Sen derviş olamazsın

\* \*  
\*

Döğene elsiz gerek  
Söğene dilsiz gerek  
Devriş gönülsüz gerek  
Sen derviş olamazsın

Yunus insanlara hep ölümü hatırlatır. Ölüm gelip çatmadan insanın hidayet yoluna girmesini salık verir. İnsan Tanrı'dan ümit kesmeden ilmin emrettiği yolda yürürse her iki dünyada mutlu olur. Ona göre ilimden kastedilen ilk mâna insanın kendini bilmesidir. Kendini bilmeyenin hayvandan farkı yoktur. İnsan, olaylardan ibret aldığı derecede insandır.

Yunus ikiyüzlülüğe de çok kızar. Özellikle herkesle beraber gösteriş olsun diye ibadet edip ondan sonra günah işleyenleri çok kınar. Halka müslümanlık tasladığı halde, gönül kıran, menfaatine düşkün olan ve şöhret peşinde gezen kimseleri hiç beğenmez. Hattâ devrinin hocalarından acı acı şikâyet eder. Onların işin gösteriş tarafında olduğunu söyler. Ona göre insan, İslâm'ın şeklin-den deranî mânasına ulaşmalıdır.

Gerçek mutasavvıf şeriat, tarikat, marifet ve hakikate önem verir. Yunus'a göre şeriat emredileni yapmak, kötülüğü bildirilen şeylerden kaçmaktır. Tarikat kulluğa bel bağlamaktır. Marifet arşa kadar yükselen mâna sarayına girmektir. Hakikat ise kimseye eksik bakmamaktır. Aynı zamanda ilâhî aşkla her gündüzü bayram ve her heceyi Leyle-i Kadir gibi görmektir.

Derviş hırsa karşıdır. Zulme karşıdır. Mal yığmağa karşıdır. Hırs yerine iç huzuru, zulüm yerine şefkat, mal yığma yerine düşkünlere yardım dervişin gözeteceği hususlardır. Derviş olmak kolay değildir. O dedikoduya karşıdır. Fakat birisi kendisi hakkında kötü söz söylese, kötü davranmaz. Yunus'un,

“Her kim bizi yerer ise Hak dileğın versin ona

Vurmaklığa kastedenin düşem öpem ayağını” beyti gerçek dervişin rehberidir.

Toplum içinde karşılıklı saygı ve sevgi Yunus'un üzerinde durduğu konulardandır. Öğrencilerin hocalarına karşı gelişleri, çocukların anaya babaya isyan edişleri, hocaların görevlerini unutmaları, mütegalibenin hürmet görmesi, helal kazancın yerini haramın alması Yunus'un acı acı şikâyet ettiği hususlardır.

Yunus'a göre insan adâlete değer verdiği derecede ahlâkî hareket etmiş olur. Adalet ahlâkın temel ilkelerinden biridir. Âdil davranan kişi er geç bu fiilinin karşılığını alacaktır.

Yunus'a göre erdemli olmak da ahlâkî gözetmek demektir. Böyle bir kimse yapacağı işin önünü ve sonunu düşünür. Hiç bir şeyde hile yapmaz. Ölçülülükten ayrılmaz. İnsan kendisi için istemediği bir şeyi başkası için de istememelidir. Bakınız Yunus bu konuda ne demiştir:

Sen sana ne sanırsan  
 Ayriğa da onu san  
 Dört kitabın mânası  
 Budur eğer var ise

Hikmet de Yunus'un önem verdiği ilkelerden biridir. Evrenin başlangıcı-  
 nı ve sonunu düşünmek insanı duygulandırır. İnsan düşündükçe her şeyde  
 ilâhî bir hikmetin olduğunu daha iyi anlar. Evrenin tesadüfî olarak meydana  
 gelmediğini gereğince değerlendirir.

Yunus dinde zorbalık yapamı beğenmez. Ona göre insan düşüncelerini tat-  
 lı ve gönül alıcı sözlerle telkine çalışmalıdır. Bu türlü davranış "Tanrı'nın  
 yoluna hikmet ve güzel öğütlerle çağır" âyetinin rahuna da uygundur.

Yunus'un ahlâk anlayışı mistik doğrultudadır. Özellikle şu dört hususta  
 titizlik ister: 1- Kimseyi yermemek, 2- Nefsini semirtmemek. 3- Geçici heves-  
 lerin tümünden kaçınmak. 4- Dünyaya değer vermemek ve mânâyı maddeye  
 tercih etmek.

Yunus kinin de şiddetle karşısındadır. Onun şu ifadeleri, hem kin tut-  
 madığını ve hem de bütün insanlara bir gözle baktığını yansıtmaktadır:

Adımız miskindir bizim  
 Düşmanımız kindir izim  
 Bir kimseye kin tutmayız  
 Kamu âlem birdir bize

Yunus Risalet al-Nushiyye'de ahlâkî konulardan söz ederken yalancılığın,  
 şehvetin, büyüklemenin, açgözlülüğün, kıskançlığın, bozgunculuğun, öğün-  
 menin ve dedikodunun kötülükleri üzerinde durmuştur. Ayrıca doğruluğun ah-  
 lâkî değerini de yeterince belirtmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Yunus Emre'nin ahlâk telakkisi mistik bir ka-  
 rakter taşımaktadır. Bu konuda özellikle Kur'an hadis ve büyük mutasavvif-  
 ların sözlerinden faydalanmıştır. Ayrıca kendisi sözü özüne uygun bir insan  
 olarak söylediklerini hayatında uygulamaya çalışmıştır.

#### 6- Yunus'un İnsanı Tahlili :

İnsan bütün evren gibi Tanrı tarafından yaratılmıştır. İnsan hayata bir  
 küçük tohum halinde başlar. Zamanla çocuk olur, genç olur, ihtiyar olur ve  
 nihayet ölür. Ölüm er geç insanın başına gelecektir. Dünya gibi insan da bu  
 âlemde geçici bir varlıktır. İnsanın öldükten sonra mutlu olabilmesi için bu

dünyada erdemli olması gereklidir. Erdemli insan aynı zamanda hikmeti seven kişidir. Hikmeti seven ise doğruyu ve Hakkı bulur. Yunus hikmetin değerini şiirinde şöyle ifade ediyor:

Odur bana benden yakın  
Hikmet bilen buldu Hakk'ın  
Okuyup hikmetin ilmin  
Lokman olayım bir zaman

Fakat insan bir kararda durmaz. Çeşitli eylemler yapar. Kimi zaman isabet eder, kimi zaman yanılır. Beden ve ruhtan meydana gelen insanı anlamak güçtür. O her şeyin nedenini düşünür. İnanır, ibadet eder ve Tanrı'ya yükselmeğe çalışır. Fakat kimi zaman din ve imanın bile üzerine çıkmakğa çalışır. Bu konuda Yunus'un şu beyti çok ilgi çekicidir:

Bir dem âbit, bir dem zahit, bir dem âsî, bir dem mutî  
Bir dem gelir ki ey gönül, ne dinde, ne imandasm

Yunus'un düşüncesinde insan bu âlemde en olgun varlıktır. Fakat insanın olgunluğu bir noktaya kadardır. Ondandır o da güçsüz kalır. Yunus'a göre insan acaba hür müdür? Yoksa Tanrı tarafından konulmuş kanunlara uymak zorunda mıdır? Yunus insanın durumunu ikinci soru içinde mütalea etmektedir. Başka bir deyimle insan Tanrı'nın yazdığı kadere boyun eğmek zorundadır. Tanrı bir insan hakkında Levh-i Mahfuza ne yazdıysa o olacaktır. Bu durumda Yunus kimi zaman inceden inceye düşünür. Kendi kendine şöyle bir soru sorar: Tanrı hem bizi kendi kanunlarına tabi kılıyor. Hem de bizi yaptığımız günahlardan dolayı cezalandırıyor. Acaba bunun hikmeti nedir? Dünyaya gelişin ve nihayet ölümle gidişin sebebi nedir? Tanrı naslarda hem insanı korkutuyor, hem de kendinden ümit kesilmemesini hatırlatıyor. Yunus'a göre bunlarda ince bir hikmet vardır. Fakat bu hikmeti anlamak güçtür. Yunus'un bu konuları ilgilendiren şiirlerinden birisi şudur:

Sensin bize bizden yakın görünmezsün hicap nedir  
Çün aybı yok görklü yüzün, üzerinde nikap nedir  
Sen eyittin ey padişah, yehdillahu limen yeşâ  
Şerikin yok senin hâşâ, suçlu kimdir, ikap nedir  
Levh üzre kimdir yazan, azdıran kim, kimdir azan  
Bu işleri kimdir düzen, bu suale cevap nedir  
Rahîmdürür senin adın, rahimliğün bize dedin  
Mürşitlerin müjdeledi, lateknatû hitap nedir  
Bu işleri sen bilirsin, sen verirsin sen alırsın

Ne kim kıldım çün bilirsin, ya bu soru hisap nedir  
 Kanî bu mülkün sultanı, bu ten ise kani canı  
 Bu göz görmek diler anı, bu mebde ü meâd nedir  
 Yunus bu göz anı görmez, görenler hot haber vermez  
 Bu menzile hot akıl ermez, bu kovduğun serap nedir

Bilindiği üzere kaza ve kader konusunda mezhepler arasında pek çok tartışma olmuştur. Mutezile insanları fiillerinde hür kabul etmiştir. Eş'arî ve Matürîdî ilâhî takdiri kabul etmekle beraber insanın cüzî iradesiyle bir fiili iktisap etme yeteneğinin bulunduğunu söyler. Cebriye mezhebini tutanlar ise insanda hiç bir hürriyet olmadığını ileri sürerler. Onlara göre insan Tanrı tarafından fiilleri işlemeğe zorlanmıştır.

Yunus ise ilâhî takdiri kabul etmekle beraber, bu konuda düşünüyor. Tanrı'nın insanı hem asî yaratmasının ve hem de cezalandırmasının hikmetini soruyor. Bu soruların çoğu insanın bağışlanması lehinedir. Bu konuda şu ifadeler ilgi çekicidir:

Sen ezelde beni âsî yazasın  
 Doldurasın âleme avâzesin  
 Ben mi düzdüm beni sen düzdün beni  
 Pür ayıp nişe getirdin ey gani

\* \* \*

Rızkını yeyip seni aç mı kodum  
 Ya yeyip öğnünü muhtaç mı kodum  
 Kıl gibi köprü gerersin geç deyi  
 Gel seni sen tuzağımdan seç deyi  
 Kıl gibi köprüden âdem mi geçer  
 Ya düşer, ya dayanır, yahut uçar

Bu gibi düşüncelerinden Yunus'un mânevî ufkunun ne kadar geniş olduğunu anlıyoruz. İnsana dünyadaki her şeyden çok değer veren Yunus'un her türlü dar ve katı düşüncenin üstüne çıktığı görülmektedir.

#### Sonuç:

Yunus Emre Türk düşünce tarihinin büyük şahsiyetlerinden biridir. Yunus'un görüşlerini dinsel çerçevede içinde mütalea etmek gerektir.

Yunus Tanrı'ya içten inanmış ve bağlanmıştır. Tanrı sevgisini son derece açıklık ve kolaylıkla şiirlerinde dile getirmiştir. Kimi zaman Tanrı'ya

kavuştuğunu ve onda yok olduğunu gösteren ifadeler de kullanmıştır. Vahdet-i vücûd'a varan görüşlerini bu tür ifadelerinden anlamaktayız. Fakat o mâ-nevi sarhoşluk dışındaki şiirlerinde sünnet Ehlinin kurallarına saygılıdır.

Yunus Peygamberlere, Âhret hayatına, meleklerle, kutsal kitaplara, iyilik ve kötülüğün Tanrı'dan geldiğine inanmaktadır. İlâhî takdiri kabul eden Yunus, insanın yapmağa zorlandığı fiilden ötürü sorumlu tutulmasının hikmetini bulmağa çalışır. Bu konuda aklına gelen bazı soruları Tanrı'ya yöneltir. Tanrı'nın affına güvenir. Ondan ümit kesmenin doğru olmadığına inanır.

Yunus'a göre evren Tanrı'nın hür iradesiyle yaratılmıştır. Bu dünya geçici bir imtihan yeridir. Hekes ölümü er geç tadacaktır. Bundan kurtuluş yoktur. O halde insan devamlı vicdan muhasebesi ve Âhret hazırlığı yapmalıdır.

İnsan başkalarını sevdikçe ve iyiliği benimsedikçe ruhen yükselir. Yunus'a göre insan, hangi mezhep ve dinden olursa olsun herkese iyi niyetle bakmalıdır. Gerçekten olgun kişi iyiyi, doğruyu ve güzeli seven kişidir. Bu dereceye erişen bir insan Tanrı sevgisini yürekten benimsemiş kişidir.

Kimi düşünürler mutluluğu zevkte, kimisi fazilette, kimisi de araştırmada bulmağa çalışmışlardır. Yunus fazilet ve düşünceye değer vermekle beraber mutluluğu sevgide aramıştır. Ona göre insanları ve Tanrı'yı seven kimse mutlu kişidir. Mutluluğun en üstün derecesi ilâhî sevgiyle yanmaktır. Bu dereceye ulaşmak için her türlü kötü sıfatlardan arınmak gereklidir. Ahlâken olgunlaşan kişi Tanrı'ya bağlanmasını ve onu yürekten sevmesini de bilen kimsedir.

Demek oluyor ki Yunus büyük bir ahlâkçı, büyükbir hümanist ve ilâhî sevginin değerini belirten büyük bir düşünürdür. Aynı zamanda türklüğün iftihar edeceği büyük bir tasavvuf şairidir\*.

\* Bu araştırmamızda geçen şiirler için bakınız. Abdülbâki Gölpinarlı, Yunus Emre Risâlat al-Nushiyya ve Divan, İstanbul 1965; Abdülbâki Gölpinarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961; Abdülbaki Gölpinarlı, Yunus Emre, Garanti Basımevi 1971; Burhan Toprak, Yunus Emre Divanı, İstanbul 1960; Prof. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, İkinci basım, Ankara 1966; Cahit Öztelli, Yunus Emre Bütün Şiirleri, Sıralar Matbaası, 1971; Ali Çiçekli, Yunus Emre, İstanbul 1971.

Yunus Emre hakkında geniş bibliyografya için bakınız: İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, Yunus Emre Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi, Ankara 1970.

## P A R M E N İ D E S

### V E

## V A R L I K M E S E L E S İ

Prof. Dr. CAVİT SUNAR

Yunan'da fizikçi filozofların veya Milet okulunun ortaya attığı (Oluş) meselesi, daha sonra, birbirine tamamiyle ters, iki metafizik sistemin doğmasına sebep olmuştur. Bu sistemlerden biri (Varlık ve Sükûn) u kabul, dolayısıyla, (Oluş ve Akış)ı yalanlayan Elea Sistemi; diğeri de (Oluş ve Akış)ı kabul, dolayısıyla, (Varlık ve Sükûn)u yalanlayan İonia Sistemidir.

Elea sistemine göre varlık her şeydir; değişiklik, görünüşten başka bir şey değildir. Yani, âlemde hâkim tek bir prensip vardır; bütün âlem tek, değişmez, sâbit bir vücuttur.

Bu görüşte olanlardan Xenophanes, Parmenides, Meliseos, Zenon ve Gorgias gibi adlar sayabilirsek te bu sistemin gerçek mümessili Parmenides'tir. Parmenidec'in tezini, öğrencisi Zenon, lojik kanıtlarla geliştirip tamamlamağa çalışmış; Empekokles'in öğrencisi olan ünlü Sofist Gorgias ise varlığı da ortadan kaldırmıştır.

Parmenides (Elea, M. Ö. 540-470), hocası Xenophanes'in Allah'a izafe ettiği hareketsizlik ve değişmezlikle Allah'ın her şey oluşunu, bu monist sistemin hareket noktası yaparak görünüş, bir vehim (doksa) dir, oluş yoktur, ancak, ezeli ve edebî varlığı vardır diye direniyor ve bu yolda da "Tabiat Hakkında" adlı bir şiir yazıyor. Bir çok fragmanları Simplicus tarafından korunmuş olan ve Yunanlılarda tam anlamıyla metafizik düşüncenin ilk deyiimi denebileceği olan bu şiirin "Gerçek"e ayırdığı ilk bölümünde o, çokluk, değişme ve sınırlama fikirlerinin akıl için çelişik olduğu ispata; ikinci bölümünde de sürekli değişme ve akış içinde bulunan görünüş âleminin, yani tabiatın ne olduğunu açıklamağa çalışıyor.

Parmenides, şiirinin birinci bölümündeki fragmanlarında varlık fikrinden hareket eder. Ona göre, varlık hakkında düşünülmesi mümkün olan iki

araştırma yolu vardır: birisi, varlık vardır ve onun var olmamasına ve var oluştundan kesilmesine imkân yoktur şeklindeki düşünce yoludur ki bu yakın yoldur, zira, gerçeğe uygundur; diğeri de, varlık yoktur ve zorunlu olarak var olmayan vardır şeklindeki düşünce yoludur ki bu çok dar bir yoldur ve ondan hiç bir şey öğrenilemez. Zira, zekâ ile var olmayan kavranılamaz ve sözle deyimlenemez ve çünkü, o, bizim kavrayışımızın dışındadır. Gerçekte, düşünülmüş olmak ve olmak aynı şeydir.

Düşünülmüş ve deyimlenmiş olanın var olması zorunludur. Çünkü, onun var olması mümkündür. Fakat var olmayanın, hiç olanın var olması mümkün değildir.

Şu hâlde, varlık vardır; o, yaradılmaksızın var olduğu gibi yok olamaz da. Zira, yalnız o tamdır, hareketsizdir, sonsuzdur. Ona, olmuş veya olacak denemez. O, şimdi var olandır, birdenbire var olandır ve sürekli olan varlıktır. O, doğmamıştır da. Çünkü, var olanın yok olduğunu ne düşünmek ne söylemek mümkündür. O, (Hiç)ten gelseydi, onun daha geç veya daha erken meydana çıkışına hangi gerekçe sebebiyet verebilirdi? Gerçekte, varlık ne doğmuştur, ne başlamıştır. Böylece, var olanın mutlak surette var olması, ve eğer böyle değilse, asla var olmaması gerekir. Var olmayandan var olanın doğabileceğine bizi hiç bir şey kandıramaz. Hakikatte, doğuş ve ölüm yok, yalnız, varlık vardır. Varlık, ya vardır ya yoktur. Burada, yokluk yolunu bırakmamız gerekir. Çünkü o, düşünülemeyen ve adlandırılmayan bir yoldur. Dolayısıyla diğer yol, yani varlık yolu, gerçeğe uygundur. Demek ki varlık, ne geçmişte var olmuştur ne de gelecekte var olabilir. Eğer, geçmişte var olduysa, aslında yok demektir; eğer, gelecekte var olacaksa, yine, aynı şekilde düşünmek gerekir.

Varlık, aynı zamanda, parçalanamaz da. Çünkü, o, kendisinin aynı olan bir bütündür, bir yerde fazla ve bir yerde eksik olamaz; zira, bu, onun, dayanışıcılığına aykırıdır. Her şey, baştan başa varlıkla doludur; bu sebeple de o, tamamiyle kendi kendinin devamıdır. O yüzden ki, varlıkla varlık arasında kesinti yoktur; o, bölünmez bir bütündür.

Daha da o, başlangıçsız ve sonsuz gayet kuvvetli bağların etkisi altında hareketsizdir; ona doğuş ve ölüm izafe etmek gerçeklikten uzaklaşmaktır. O, kendi kendinin aynı olarak hemen o yerde ve kendi özü (Zâtı) ile bulunmaktadır; bu suretle de aynı yerde hareketsiz olarak kalır. Kudretli zorunluluk, onu, her taraftan kuşatan çevre bağlarıyla sıkıca yerinde tutmaktadır. Öyle ise, varlığın çoğalıp gitmesi mümkün değildir; çünkü, onun hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Eğer, çoğalıp gitmiş olsaydı, o takdirde, her şeye ihtiyacı olurdu.



Düşünce ile kendini düşünceye konu yapan şey aynıdır. Düşünülecek bir mevcut olmaksızın düşünmek mümkün değildir; çünkü, mevcudun dışında ne bir şey vardır ne de bir şey olabilir. Şu bakımdan ki (Kader) onu tek bir bütün hâlinde ve hareketsiz olarak bağlamıştır. Dolayısıyla doğuş, ölüm, varlık ve yokluk, yer değiştirme ve bozulma, hep, fâniler tarafından takılmış, parlak, fakat, boş adlardır

Varlık, merkezden çevreye doğru her yönde dengeli çenbersel bir spher'in (küre) kitlesi gibi, her taraftan tamdır; zira, her yerde aynıdır; şurada daha eksik, burada daha fazla bulunamaz; hiç bir şekilde bozulamaz ve nakzedilemez. Çünkü, varlığın kendisinde her yönde eşit olduğu nokta, varlığın çevresine doğru eşit surette uzanır. Başka bir deyişle, her hangi bir yerde başlangıç veya son yoktur.

Parmenides'in şiirinin ilk bölümünde açıkça görülen şey, onun, varlığın var olduğunu ispata çalıştığı; açıkça görülmeyen şey de bu ispatta tefsire elverişli bazı noktaların bulunduğu. Meselâ, bu mevcut olan şeyin ne olduğu açık ve seçik değildir. Bununla beraber, varlığın, cisim ve madde anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Varlık, mekâna yayılmış olarak telâkkî edilmiştir; çünkü, çenbersel şekil, ona ciddi olarak atanmıştır. Üstelik, Aristo, Parmenides'in duyu organlarıyla duyulan bir gerçekten başka bir şeye inanmadığına işaret etmiştir.<sup>1</sup>

Parmenides, hiç bir yerde, var olmak hakkında tek bir kelime söylemez. Varlık vardır iddiası, muhakkak, âlem bir (Plenum)<sup>2</sup> dur ve dünyanın ne içinde ne de dışında boş mekân gibi bir şey mevcut değildir anlamına gelir; bundan da hareket gibi bir şeyin var olamayacağı sonucu çıkar. İşte, Parmenides'in, şüpheden uzak olarak, açıkça belirttiği de budur. O, (Bir) olana bir değişme temayülü verecek ve dünyanın açıklanmasını da bu şekilde mümkün kılacak yerde, tamamen tersine, değişmeyi bir hayâl görüp bir tarafa atar ve kesin olarak gösterir ki eğer, (Bir), ciddi olarak düşünülürse, O'nun yalnız, değişmezliği ve başkalaşmazlığı tasdik edilmek ve diğer bütün şeyleri yalanlanmak zorunda kalır. Bu bakımdan, Parmenides, kendinden önceki görüşlerin çelişmelerle dolu olduğuna işaret etmektedir. Esasen, onun şiirindeki en kuvvetli taraf ve en büyük yenilik te bu muhakeme metodudur. O, önce, meşgûl olduğu bütün kanaatların ortak tahmininin ne olabileceğini kendi kendine sorar ve bunun mevcut olmayan şeyin mevcudiyeti olduğunu bulur. Bundan sonra-

1 John Burnet, Early Greek Philosophy; p. 174-178, fr. 8, New York, 1952.

2 Bu kelime, Lâtincede, bir şeyle dolu anlamındadır. Ayrıca bk. John Burnet, aynı eser; p. 179

ki soru da bunun düşünülebilir olup olmadığını bilmektir. Bu soruların cevabı da böyle bir şeyin düşünülemez olduğudur. Çünkü, eğer her hangi bir şekilde düşünülebiliyorsa düşünencin her hangi bir şeye ait olması gerekir. Şu hâlde, yok olan şey yoktur. Ancak, düşünülebilen şey vardır<sup>1</sup>; çünkü, düşünceye konu olabilecek bir şey mevcut olmasa düşünce de mevcut olamaz.<sup>2</sup>

Parmenides, bu metodu en sert bir şekilde uygular, yani düşünülmesi imkânsız bilinen bir şeyi düşündüğümüzü iddia etmekten bizi alkoyar. Gerçekte de biz, anlayabildiğimiz şeyden başka bir şeyi kabullenmemek kararını alırsak, duyularımızın açıklığı ile doğrudan doğruya bir çelişme hâline gireriz; o duyularımız ki bizi değiştirmeye ve yok olmağa mahkûm bir dünya ile yüz yüze getirirler.

Parmenides'in teorisi maddî monizmin bir sonucu oldu ve onun müthiş diyalektiği kendinden önceki paradoksal görüşleri yendi. Onun ısrarla üzerinde durduğu varlık, yaratılmaksızın vardır ve yok edilemezdir. Varlık, yokluk (Adem) tan çıkmış olamaz, zira, yokluk olan hiç bir şey mevcut olamaz. Varlık, her hangi bir şeyden de çıkmış olamaz, çünkü, her hangi bir şey için kendi kendinden başka onun çıkacağı bir mahâl yoktur. Var olan şey, kendi yanında, başka bir şeyin doğabileceği boş bir mekâna sahip olamaz. Zira, boş mekân, hiç bir şey değildir. Bir (Hiçlik) düşünülemez, o halde, mevcut olamaz. Var olan şey, hiç bir zaman varlığa gelmemiştir ve bir şeyin gelecekte varlığa geleceği de düşünülemez. Varlık, şimdi vardır ve birdenbire vardır.

Eflâtun, Parmenides'in boş mekânı yalanladığına işaretle şöyle diyor: "Onca bütün şeyler (Bir) dir ve (Bir), içinde hareket edecek bir mekâna sahip olmadığı için kendi kendine hareketsiz bir hâlde kalır"<sup>3</sup>. Aristo da bu konuda şöyle demektedir: "Parmenides, (Bir) in elbette hareketsiz olduğu tezini ısrarla ortaya attı; çünkü, duyu organlarına hitab eden bir gerçekten başka her hangi bir gerçeğin varlığını, henüz, hiç kimse tasarlamamıştı."<sup>4</sup>

Kısaca, var olan şey vardır. Daha fazla veya daha az olamaz. Bir yerde ne kadorsa başka yerde de o kadardır ve âlem, sürekli, bölünmez bir "Plenum"-dur. Bundan da onun hareketsiz olması gerektiği sonucu çıkar. Eğer, hareket etseydi boş bir mekân içinde hareket etmesi gerekirdi; boş mekân da yoktur. O, her taraftan var olan şey ile, gerçek olan şey ile çevrilmiştir. Aynı sebeple,

1 John Burnet, aynı eser; p. 173, fr. 4, 5.

2 John Burnet, aynı eser; p. 176, fr. 8.

3 John Burnet, aynı eser; p. 181 ve oradaki bibliyografya.

4 John Burnet, aynı eser; p. 181 ve oradaki bibliyografya.

onun tümel, bütün olması gerekir ve onun ötesinde ve üstünde hiç bir şey olmaz. O, kendi kendine tam ve mükemmeldir. Böyle olunca da mevcut olmayan boş bir mekân içinde alabildiğine yayılmak ihtiyacını da hiç duymaz. Ve yine buradan, onun çenbersel olduğu sonucu da çıkar. Çünkü, o, bütün yönlerinde aynı şekilde gerçektir; bu şartı gerçekleştiren tek şekil de çenberseldir. Eğer o, bu şekilden başka bir şekle girseydi bir yönde diğer bir yöndekinden fazla olurdu.

Başka bir deyişle, Parmenides'e göre varlık tümel, çenbersel, hareketsiz, değişmez ve bölünmez maddi bir "Plenum" dur ve bu da "Tanrı" dır. Onun üstünde de hiç bir şey yoktur. Çokluk, hareket, boş mekân ve zaman birer görünüştür, hayâldir. İlk kozmolojistlerin aradıkları ilk cevher, Parmenides'te "Kendi başına şey (bizâtihi şey)" olmuştur. Sonradan, Empedokles'te (elementler); Anaxagoras'ta (homoeomeries); Leukippos ve Demokritos'ta (atomlar) diye adlandırılacak olan şey, Parmenides'in "Varlık" mdan başka bir şey değildir ve bütün (Matérialisme) onun realite görüşüne dayanmaktadır denebilir. İşte, Parmenides'in şiirinin gerçeğe ait olan birinci bölümünün bize bildirdikleri ve onlar hakkındaki bazı düşünceler, topluca, bundan ibarettir.<sup>1</sup>

Yukarıdaki açıklamalarımızdan anlaşılacağı veçhile felsefe tarihinin ilk mantıkçısı sayılan Parmenides'e göre varlık vardır, yokluk yoktur; ve var olanı düşünmek, çelişmesiz düşünmek; yok olanı düşünmek ise çelişmeye düşmektir.

Parmenides, özellikle, Herakleitos'u, böyle, çelişmeye düşerek düşünen bir düşünür olarak gösterir. Zira, değişmeyi bir prensip olarak düşünmek, bir şeyin, önce, belirli bir şey, sonra da başka bir şey olduğunu kabul etmek demektir ki bu bir çelişmedir. Bir şey, hem var hem yok olamaz. Değişme, çelişmesiz düşünülemez, dolayısıyla, değişme yoktur; öyle ise hareket te yoktur, çokluk ta yoktur. Şu hâlde, var olan durucudur, değişmez ve daima kendi kendinin aynıdır.

Fakat, duyuların verdiği algılara göre de değişme, hareket ve çokluk vardır. Bu bakımdan ona göre -Herakleitos'a göre olduğu gibi- gerçek ve görünüş âlemi diye iki âlem vardır. Yalnız, Parmenides'e göre -Herakleitos'un tamamıyla tersine- ancak değişmeyen âlem gerçektir, değişen âlem, görünüş âlemi ise gerçek değildir.

Yine, Doxagraphe'ların Parmenides'in şiirinin ikinci bölümünü teşkil eden çokluk âlemi görüşü hakkında bildirdiklerine göre, onca, akıl bakımından bö-

<sup>1</sup> John Burnet, aynı eser; p. 181-182.

lünmez bir birlik olan kâinat, duyular için iki elemana ayrılır: biri, sıcak yahut ışık, ateş, diğeri de soğuk yahut gece, karanlık. Bunlardan birincisi aktiftir, olumludur, gerçektir, vücuttur. İkincisi pasiftir, olumsuzdur, vücut değildir. Kâinatın görüşündeki oluş ve doğuş, hareket yahut ışık veya ateşin soğuğa veya geceye, karanlığa galebesidir. Bütün şekillerin babası ışık, anası da gecedir, karanlıktır. Sıcak ve soğuk yahut aydınlık ve karanlıktan ibaret olan bu iki prensip, Eros (muhabbet meyli) aracı ile, insan da dahil, her yerde belirli oranlarda karışık hâlde bulunurlar. Kâinat, sıcak yuvarlak (küre)lerle soğuk yuvarlakların sırayla birbirlerini peşledikleri bir yuvarlaklar serisinden ibarettir. Parmenides hakkında Aetios'un bildirdiğine göre onca, birbiri içine girmiş ve birbirini kuşatmış olan bu yuvalaklardan biri lâtif diğri de kesif elemandan teşekkül eder. Bunların arasında da ışık ve karanlıktan meydana gelmiş, karışık, diğri yuvarlaklar vardır. Bütü bunları da, bir duvar gibi, katı bir yuvarlak kuşatır ki bu ışıklı bir yuvarlak ile yanyanadır. Bütün bu yuvarlakların ortasındaki yuvarlak ta katı olup bir ışık yuvarlağı ile çevrilmiştir. Bu karışık yuvarlakların ortasında bulunan halka, hayat, hareket ve hilkatın biricik kaynağı; âlemi düzenli bir surette evirip çeviren ulûhiyet ve Tanrılığın merkezi; adalet, zorunluluk ve aşkın anasıdır.<sup>1</sup>

Parmenides hakkında sözüümü bitirmeden önce, burada şu noktaya da önemle işaret edelim ki Parmenides'in temsil ettiği (Elea) felsefe sistemi ile, bunun tamamen karşıtı olan ve Herakleitos tarafından temsil edilen (İonia) felsefe sisteminin, özellikle (Sonlu ve Sonsuz-Mütennahî ve Nâmütannahî) kavramları üzerinde durmakla, Yunan panteizminde önemli bir adım olduklarında da şüphe yoktur.

İonia okulu, özellikle, sonlu olan üzerinde, daha açık bir deyişle, (Mümkün Vücut) üzerinde durmuş, dolayısıyla, taiat ve ondaki olaylarla meşgul olmuş ve sonsuz olanı, daha açık bir deyişle, (Mutlak vücut veya Vâcib Vücut)u ikinci plânda, dolayısıyla ele almıştır. Buna karşılık, Elea okulu ise, özellikle, sonsuz olan, yani (Vâcib Vücut) üzerinde durmuş ve sonlu olanı, tabiat ve olaylarını, ikinci plânda, dolayısıyla ele almıştır.

Elea okuluna göre, yukarıda da açıkladığımız gibi, gerçekten var olan, ezeli ve ebedî olan sonsuz varlıktır, vücut, ancak, ona hastır, daha doğrusu, vücut, ondan başka değildir. Bu vücudun mahiyeti de, özellikle, sükûn (hareketsizlik)dur.

İonia okuluna göre gerçekten var olan ise durmadan değişen ve gelişen, dolayısıyla, sonlu olan varlıktır. Böyle bir vücudun mahiyeti de, özellikle, ha-

1 John Burnet, aynı eser; p. 185-192 ve oradaki bibliyografyalar.

rekettir. Hareket ve gelişme de bize somut varlığı verir. Bunun tersi, boş laftan ibarettir.

İonia okulunun temsilcisi Herkleitos, gerçi, bu görünüşler âleminin gerisinde, bütün kâinata yayılmış olan ve kâinattaki bütün değişmelerin kaynağı bulanan canlı bir elemandan, (Ateş)ten söz eder ve ateşin, aynı zamanda, tikel akılların da kaynağı olduğunu belirtir, fakat, buna rağmen, İonia okulunun hâkim fikri hareket, yani değişme fikridir. Asıl varlık bu değişen varlıktır, başka bir deyişle, değişmenin kendisidir. Yani, kâinatta her şey değişicidir. Değişmeyen tek bir şey varsa o da bu değişmeye ait kanundan başka değildir. Herakleitos, bu kanunu şöyle deyimlemiştir: "Bir nehirde iki defa yıkanılmaz".

Kısaca, İonia'lıların esas varlığı, baştan başa hareketli olan bir ateş deryası; Elea'lıların esas varlığı ise baştan başa hareketsiz olan bir buz deryası gibidir.<sup>1</sup>

1 Parmenides için ayrıca, özellikle bk:

- Edward Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, p. 65-68, New York, 1955.  
 Vergilius Ferm (Edit.), *Histoy of Philosophical Systems*, p. 75-76, İowa, 1958.  
 Alfred Weber, (Türkçe çev.) Halil Vehbi Eralp, *Felsefe Tarihi* s. 14-15, İstanbul, 1949.  
 Alfred Fouillée, (Türkçe çev.) Baha Tefik ve Ahmed Nebil, *Tarih-i Felsefe*, cilt, 1, s. 122-127, İstanbul.  
 Von Aster, (Türkçe çev.) Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi Dersleri*, . 38-43. İstanbul, 1943.  
 T. V. Smith, *From Thales to Plato*, p. 15-17, 180-189, Chicago, 1956.  
 W. H. Audeen, *Greek Reader*, d. 77-80, New York, 1950.  
 W.R. Agard; *The Greek Mind*; 34-35, 191, New York, 1957.  
 Clifford Barrett, *Philosophy*, p. 172-173, New York, 1936.  
 S. E. Frost, *Basic Teachings of the Great Philosophers*, p.5, New York, 1956.  
 W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, p. 342, Boston, 1956.  
 Eugene Freeman and David Appel, *The Wisdom and Ideas of Plato*, p. 97-103, New York, 1956.  
 B. Jowett, *The Works of Plato*, vol. 4, p. 312-328, 339-349, New York.  
 Jean Vollquin; *Les Penseurs Grecs Avant Socrate*, p. 81-83, ve oradaki bibliyografya, Paris, 1949.  
 Paul Janet ve Gabriel Séailles, (Türkçe çev.) Ahmed Hamdi Elmalılı, *Metalib ve Mezâhib*, s. 93, 125, 157, İstanbul, 1341.  
 Abbé Barbe, (Türkçe çev.) Bobor İsrail, *Tarih-i Felsefe*, s. 56-57, İstanbul, 1331.  
 Abdurrahman Bedewî, *Rabi'ul-Fikr al-Yunâni*, s. 163-165, Kahire, 1943.  
 Eflâton, (Türkçe çev.) Mehmet Karasan, *Sofist*, İstanbul, 1943.  
 Eflâton, (Türkçe çev.) Macit Gökberk, *Theaitetos*, Ankara, 1945.  
 Walther Kranz, (Türkçe çev.) Suad Y. Baydur, *Antik Felsefe*, s. 99-103, 105-116, İstanbul.  
 Paul Edwards (Edit), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, p. 46-51, New York, 1967.

Eflâtun, ileride, Elea sistemi ile bunun tamamen tersi olan İonia sistemini, uyuşturmağa çalışacak ve bundan da maddeyi inkâr ve düşünceyi ilâhlaştıran kendi sistemini çıkaracaktır.

### Zenon (Elea)

(M. Ö. 490-430)

Zenon, hocası, Parmenides'in tezini savunur ve onu lojik kanıtlarla geliştirip tamamlamağa çalışır. Bu kanıtların hedefi, varlığın birliği ve hareketsizliğin ispatıdır. Bu sebeple, Zenon, Fisagor'culardan gelen sonsuz küçük<sup>1</sup> ve sonsuz bölünebilme kavramlarının taşıdıkları güçlükleri açıklamağa çalışır. Ona göre, sonsuz bölünme, çokluk, değişiklik, hareket gibi kavramlar, ancak, mekân ve zaman kavramlarına dayanılarak açıklanabilirler ki bu mekân ve zaman kavramları da, zâten, (aporie)leri ihtiva edrler. Mekân vezaman, birbirlerinden ayrılamayan parçalardan biresik olduğundan, sonsuz bölünme, çelişmeyi gizleyen bir kavramdır. Ve yine, çokluk ta mekânda bir dağılma olduğundan mekânla ilgilidir.

Hareket ve değişme kavramları da aynı durumu gösterirler. Zira, hareket, mekânda bir yer değiştirmedir ve değişme de, ancak, zamanda düşünülebilir. Şu hâlde, madem ki mekân ve zaman kavramları çözülemez bazı güçlükleri gösteriyor, bu iki kavrama dayanılarak açıklanmak istenen kavramlarda da, zorunlu olarak, çelişmeler bulunacaktır. Çelişmeyi gizleyen bir kavram ise, sadece, bir görünüş olabilir, bir gerçek olamaz.

Zenon'un kanıtları, sonsuz bölünme ile çokluğa ve değişiklik ile harekete bağlı olmak üzere ikiye ayrılır. Bu kanıtlar kısaca şunlardır:

A- Sonsuz bölünme ve çokluğa karşı olan kanıt: varlığın sonsuz olarak bölünebildiğini benimsediğimiz taktirde iki imkânla karşılaşırız:

a- Sonsuz olarak bölünebilen parçalar ya mekânda bir yer kaplamazlar veya ne kadar küçük olsalar da mekânda yer kaplarlar. Şimdi:

1 - Eğer, mekânda yer kaplamıyorlarsa, bunların ne kadarı bir araya getirilse, yine de bir şey elde edilemez.

2- Eğer, mekânda yer kaplıyorlarsa, ağırlık ve kalınlıklarından ne kadar vermiş olurlarsa olsunlar, bunlar, sonsuz büyüklükte bir şey meydana getireceklerdir.

<sup>1</sup> Sonsuz küçük kavramı ile, gerçi, modern matematikte bazı hesap işlemleri yapma imkânı sağlanmış ise de bu kavramın içerdiği felsefi güçlükler henüz kaldırılamamıştır.

Sonuç şudur: bir cisimi, sonsuz olara bölünebilir parçalardan meydana gelmiş saydığımızda, bu cisim, mekânda yer kaplama bakımından ya sıfır veya sonsuz büyüklükte olacaktır ki her iki durumda da çelişikliğe düşülmektedir<sup>1</sup>.

Zenon, dolayısıyla, mekân hakkında da şöyle demektedir: eğer, mekân varsa o, her hangi bir şeyin içinde olacaktır; o şey de her hangi bir şeyin içinde olacaktır ve her hangi bir şeyin içinde olan mekânda olacaktır. Bu taktirde de mekân mekân içinde olacaktır ki sonuç bakımından mekân yoktur.<sup>2</sup>

B- Değişiklik ve harekete karşı olan kanıtlar da dörttür:

1- Bu kanıtta, bir yerden bir yere hareket eden devingen (müteharrik) in, sona varmadan önce ortaya varmak, o ortanın da ortasına varmak zorunda olması muhakemesinden, hareketin imkânsızlığı ileri sürülmektedir

2- Bu kanıtta, koşuda Kaplumbağaya bir avans verildiği takdirde namli koşucu Achilles'in Kaplumbağaya hiç bir zaman yetişemeyeceğini mantıkan ıspat ile mekân ve zamanın sonsuz surette bölünebileceği iddiasının gizlediği çelişmelere işaret edilmek istenmiştir. Çünkü, Achilles'in Kaplumbağaya yetişebilmesi için, önceden Kaplumbağaya avans olarak verilen zamanı aşması gerekir. Achilles, bu zamanı aşmak için koşarken Kaplumbağa da durmayıp yeni bir mesafe aşmaktadır. Kaplumbağanın geride bıraktığı bu yeni mesafeyi aşması için Achilles'in yeniden bir zamana ihtiyacı vardır. Fakat, Achilles, bu mesafeyi aşarken Kaplumbağa yine ilerlemektedir. Şu hâlde, Achilles, Kaplumbağayı hiç bir zaman geçemeyecektir. Gerçekte ise Achilles, Kaplumbağayı elbette geçecektir, fakat, bu, lojikman bir çelişme olacaktır.

3- Bu kanıtta, hareket eden ok, hareketsizliktedir. Çünkü, uçan ok, her an mekânın belirli bir noktasında bulunmakta ve diğer noktalarında bulunmamaktadır; dolayısıyla, hareketsizlik hâindedir. Belirli bir anda hareketsizlik hâlinde bulunan uçan ok, diğer anlarda da hareketsizlik hâindedir demektir.

4- Bu kanıttaki iddia da şudur: zamanın yarısı kendisinin iki katına eşittir. Burada yanlış tasım şundan ibarettir: düşünülüyor ki eşit büyüklük eşit bir hızla hem devingenin boyunca hem sükûnette olan şeyin boyunca eşit zamanda hareket etmektedir; işte, bu doğru değildir.

1 John Burnet, aynı eser; p. 315-317, fr. 1-3. Ayrıca bk. Jean Vollquin, aynı eser; p. 86-87.

2 John Burnet, aynı eser; p. 317.

Şimdi (a), (b), (c) objelerinden bireşik üç silsile ele alalım ve bunlardan (a) ve (c) nin karşıt istikametlerde hareket ettiklerini, (b) nin de hareketsizlik hâlinde bulunduğunu kabul edelim. Bu takdirde (a) silsilesi (b) ve yine (c) silsilesiyle münasebete getirildiğinde ona izafe edilecek hız başka başka olacaktır. Ve, (b) silsilesi değil de (a) ve (c) silsileleri hareketsizlik hâlinde kabul edilirse silsilelerin hareket oranı tekrar değişmiş olacaktır.

Bundan çıkan sonuç ta hareketin rölâtif olup, ancak, mutlak'a oranlanan şeye göre anlam kazandığıdır. Mutlak bir hareketten de söz edilemeyeceğine göre hareket kavramı da çelişik bir kavram olmaktadır<sup>1</sup>.

Parmenides'in de Zenon'un da biricik gayesi çelişmesiz, açık ve kesin kavramlar elde etmektir. Ancak, Elea okulunun hatası şudur: "Var olan vardır, yok olan yoktur" demekle o, değişme, hareket, çokluk gibi kavramları yalanlamış ve bütün realiteyi tek ve soyut bir önermeye sıkıştırılmıştır ve görüşünün nasıl meydana geldiğini açıklamamıştır. İşte, bu sebeptendir ki bundan sonraki filozoflar, tekrar, tabiatı incelemeğe yönelmişlerdir.

### *Gorgias (Sicily)*

(M. Ö. 483-375)

Ünlü Sofist Gorgias, yalnız, hareket ve mekânı yalanlamakla kalmamış, (Varlık)ı da ortadan kaldırmıştır. Onun bu konudaki görüşlerini "Tabiat veya Var Olmayan Hakkında" adlı eserindeki şu sözleriyle özetleyebiliriz: "Varlık yoktur; olsaydı bile biz onu bilemeyecektik; bilseydik bile başkalarına bildiremeyecektik".<sup>2</sup>

1 John Burnet, aynı eser; p. 318-320. Zenon için ayrıca, özellikle bk: Edward Zeller, aynı eser; p. 68-69.

Von Aster, (Türkçe çev.) Macit Gökberk, aynı eser; s. 43-48.

Alfred Weber, (Türkçe çev.) Halil Vehbi Eralp, aynı eser; s. 16-17.

Walther Kranz, (Türkçe çev.) Suad Y. Baydur, aynı eser; s. 103-104, 116-121.

Alfred Fouillée, (Türkçe çev.) Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, aynı eser; s. 127-132

Abbé Barbe, (Türkçe çev.) Bohor İsrail, aynı eser; s. 57-58.

Paul Edwards (Edit), aynı eser; vol. 8, p. 369-378.

W. Widelband, (çev.) Herbert Ernest Cushman, History of Ancient Philosophy, p. 66-71, Dover, 1956.

T. V. Smith, aynı eser; p. 17-21.

Edward Kaaner and James Newman, Mathematics and the İmagination, p. 37, 39, 57-58, New York, 1956.

Jean Vollquin, aynı eser; p. 88-89.

2 T. V. Smith, aynı eser, p. 66.



Gorgias, "Varlık yoktur" tezini şöyle savunur: eğer bir şey gerçekten var olsaydı bu şey, ya meydana gelmemiş, sınırsız olan, ezeli, ebedi bir şey olacaktı yahut da sınırlı, meydana gelmiş olan bir şey olacaktı. Eğer, ikinci şekli kabul edersek, bu taktirde, varlık, mütemadiyen kendisinden başka bir şey olacaktır. Bu da bizi, Elea'lıların gösterdikleri içinden çıkılmaz güçlüklerle götürecektir. Zira, bu suretle, aynı bir şeyin hem var hem yok olduğunu kabullenmek gerekir.

Eğer, birinci şekli, yani var olanın vahdetli, sınırsız, meydana gelmemiş bir şey olduğunu kabullenirsek bu takdirde de böyle bir mevcudun bütün mekân ve zamanı doldurması gerekecektir. Mekân ve zamanı dolduran bir şey ise, tıpkı mekân ve zamanın kendileri gibi, bölünebilen bir şey olur, artık vahdetli olmaktan çıkar, parçalardan bileşik olur. Bundan ötürü de yine çelişkiye düşmüş oluruz.

Gorgias, "Bir şey var olsaydı da biz onu bilemezdik" tezini de şöyle savunur: zira, biz âlemi iki araç ile, yani ya algılarımızla ya da aklımızla biliriz. Duyularımıza dayanan algularımız bizi tümel bir gerçeğe götürmez. Aklın faaliyeti olan düşünceye gelince, her şeyi düşünmek mümkündür. Meselâ, ben hiç mevcut olmayan bir insan şekli düşünebilirim. Yani, düşünce, düşünülen şeyin doğru olup olmadığını anlamak için bize kesin bir ölçü vermez. Şu hâlde, ne algularımız ne de düşüncemiz bizi geçerli bir gerçeğe ulaştırabilir.

Gorgias, "Bilseydik bile başkalarına bildiremeyecektik" tezini de şöyle savunur: zira, bildirme kelimelerle olur. Fakat, kelimelerden başkalarının da benim anladığım anlamları anladıklarını nereden bileyim?"<sup>1</sup>

1- Von Aster, (Türkçe çev.) Macit Gökberk, aynı eser; s. 80-83. Gorgias için özellikle ayrıca bk:

Alferd Weber, (Türkçe çev.) Halil Vehbi Eralp, aynı eser; s. 17.

Alfred Fouillée, (Türkçe çev.) Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, aynı eser; 142-144.

Abbé Brbe, (Türkçe çev.) Bohor İsrail, aynı eser; s. 63-64.

Paul Janet ve Gabriel Séailles, (Türkçe çev.) Ahmed Hamdi Elmalıh, aynı eser, s. 45.

Paul Edwards (Edit.), aynı eser; vol. 3, p. 374-375.

Eflâton, (Türkçe çev.) Reyan Erben, Gorgias, Ankara, 1946.

# İSLÂM HUKUKUNUN ANA HATLARI

## II \*

PROF. DR. ŞAKİR BERKİ

2- İslâm hukukunun müstakil bir hukuk sistemi olduğu ve Roma Hukukundan farkı.

I- İslâm hukukunun müstakil bir hukuk sistemi olduğu.

II- İslâm Hukukunun Roma hukukundan farkı.

I- İslâm hukukunun müstakil bir hukuk sistemi olduğu. İslâm hukuk mazumesi, modern beşerî mevzuata nazaran mütakıl, yani zamanımız beşerî hukuk sistemlerinden oijinal farklarla ayrılan bir hukuk sistemidir. Bu husus iki bakımdan doğrulanır:

1- İslâm hukuku ilâhî cephesi gâlip bir hukuk sistemidir. Zira bu hukukun esasları ilâhî bir irade mahsulü olan<sup>1</sup> Kur'anı kerim ve Hadislerden ibarettir.<sup>2</sup> Hadislerin bir kısmı kutsîdir; Kutsî olmayan hadisler dahi aynen kutsîler gibi riayete lâyıktır.<sup>3</sup> Binnetice aslı iki önemli kaynağı ilâhî ve kutsî olan bir hukuk sisteminin, aslı kaynakları beşerî irade mahsulü olan muasır hukuk sistemlerinden orijinalliklerle farkları olacaktır. Biraz sonra kayd edilecek olan bu farklar yadırganmamalı ve ilâhî hukuk aleyhine delil olarak kullanılmamalıdır. Zira,

\* I. Kısım Dergimizin XVII. cildinin 169 - 186. sahifelerinde çıkmıştır.

1 Zira Kur'anın Hz. Peygamberin beşerî iradesi mahsulü kabul etmemekteyiz; çünkü âyetlerle ve burada uzun boylu kayde lüzum görmediğimiz muknî çeşitli delillerle sâbittir ki, Kur'an Cibril vâsıtasıyla nakledilen ilâhî irade mahsulü olan ahkâmdan ibarettir. Hz. Peygamber ancak bu ilâhî hükümleri kendisine nakledildiği şekilde insanlara duyuran bir vâsıttadır.

2 Kur'anı Kerimde "Ey insanlar Allaha ve Resulüne itaat ediniz" âyeti kerimesi gereğince Hz. Muhammed'in hukuk sahasında söylemiş oldukları da kutsî kaynak olarak riayet görecekler. Hadisler kutsî hadis zümresinden olmasa bile hüküm aynıdır.

3 İslâm hukuku tamamıyla ilâhî de değildir. Kur'an ve Hadislerde hüküm olmayan hallerde hukukçuların beşerî faaliyetleriyle (içtihad) genişletilmiş ve ikişâf etmiştir. Çünkü, Kur'an ve Hadisler teferruatla değil genel prensiplerle iştilgal eder, teferruat içtihadı terk edilmiştir. Böyle olmasa idi İslâm dini ve hukukunda içtihad kapısı kapalı olur ve medeniyet yolunda ilerlemeden söz edilemezdi. İslâm hukukunda beşer mahsulü olan örf hukuku da nazara ahırsa, islâm hukukunun artık yüzde yüz ilâhî hukuk olduğunu iddia mümkün olmaz.

en modern devletlerin kanunları ve binnetice hukuk sistemleri arasında bile farklar vardır. Hattâ öyle ki, İsviçre, Almanya, Fransa ve İtalya gibi yekdiğere komşu olan Avrupa Devletlerinin kanunları bile her hususda yekdiğerinin aynı değildir. Mukayeseli hukuk ilmi keyfiyeti doğrulamaya kâfidir. Bu hale bakarak nasıl bu medenî devletlerin hukuk sistemlerini ve kanunlarını diğeri-ne nazaran kıymetsiz ve iptidaî olarak mütalâa etmek mümkün değil ise, islâm hukuk sistemi ile modern beşerî kanunlar arasındaki farkları ele alarak islâm hukukunu mücerret ve gerekçesiz tenkit suretiyle bu hukuk sisteminin nev'i şahsına münhasır değerini yok etmek, mukayeseli hukuk sisteminin de red edeceği bir hakikattir.

Kaldı ki ilâhî hukukla beşerî hukuk arasındaki farklar, bazı kimselerce, bilhassa ilâhî hukuku ve bu arada islâm hukukunu gereği gibi tetkik etmediğinden hakkiyle bilmeyenlerce iddia olunduğu gibi, fazla ve derin de değildir. Ancak bazı kaideler ve müesseseler bakımından tezahür etmektedir. İslâm hukuku ile beşerî muasır hukuk sistemleri arasındaki bu farkları belirtmeden evvel her iki hukuk sisteminin muhteva itibariyle aşağı yukarı aynı olduğunu bilhassa belirtmek lâzımdır: İslâm hukukunda nişan, evlenme akdi; şahıs hukuku, hukukda ehliyet; rüşd; temyiz kudreti; boşanma; evliler arasında karşılıklı vazifeler; ikametgâh; gâiplik; aynı haklar ve mülkiyet; borçlar hukuku ve bu hukukla ilgili akitler; haksız fiil ve haksız iktisab; beyi, kira; âriyet, emanet, hizmet, trampa, vekâlet, kefalet ilh gibi akitlerin hepsi bulunduğu gibi; ceza sahasında da muasır ceza kanunlarının suç saydığı fiillerin suç sayılmış olduğu da gözden uzak tutulamaz; filhakika, Kur'anı kerimde, zina, hırsızlık yol kesmek, adam kaldırmak ve kaçırmak, kız kaçırmak, meşrû müdafaa haricinde adam öldürmek, rüşvet, sahtekârlık, dolandırıcılık, irza geçmek, ihtilâs, hakaret, yalan yere yemin ve şahadet memnûdur. Bütü bu fiillerin medenî hukuk sistemlerinin istisnasız hepsinde suç olarak kabul edilmiş bulduklarını bilhassa kay etmek lâzımdır. O halde görülüyor ki, islâm dininin iki ana kaynağı olan Kur'an ve Hadislere müstenit islâm hukuk sistemi ile beşerî irade mahsulü olan muasır hukuk sistemleri arasında tam bir benzerlik vardır. Ayrırlıklar ancak bazı noktalardadır ki, bu ayrırlıklar her iki hukuk manzumesinin kanun koyucularının ayrı olmasından doğmaktadır.

İlâhî hukukla beşerî hukuk sistemleri arasındaki bu çok bâriz benzerlik ve yanaşmayı gördükten sonra, şimdi islâm hukuku ile muasır beşerî hukuk sistemleri arasındaki farklara en kısa şekilde temas edelim:

1- İslâm hukukunda erkekle kadın mutlak surette eşit değildir. Meselâ bir erkek şahit yerine iki kadın şahit gösterilmesi Müslüman erkeğin gayrimüslim, fakat semavî dinlerden birine sahip kadınla evlenme hakkına sahip olmasına mukabil, müslüman kadının semavî dinlerden birine sahip olsa bile gayrimüslim erkekle evlenememesi;<sup>1</sup> babanın rüşde erişmemiş küçük üzerinde velâyet hakkına mukabil, ananın ancak vesâyet hakkının kabul edilmiş olması kadınla erkek arasında kaideten mevcut eşitliğin ilâhî irade tarafından vaz edilmiş olan istisnalarına en tipik misallerdir. Kadımla erkek arasındaki, eşitlik esasının istisnalarına modern beşerî kanunlarda şahit olunmaktadır: Evli kadın kocasının riyasetine tâbidir. Zira hiç bir modern beşerî kanunda âile reisinin kadın olduğu kabul edilmiş değildir. Koca bu sıfatla rey üstünlüğüne de sahiptir ki, İsviçre ve Türk Medenî Kanunları keyfiyeti açık olarak ilân etmiş bulunmaktadır.<sup>2</sup> Keza aynı kanunlarda vesâyet vazifesinin erkekler tarafından kabulü mecburiyeti olduğu halde kadının bu vazifeyi kabulü mecburî addedilmemiş, kadınla erkek arasında kanunî genel temsil mevzuunda fark gözetilmiştir.<sup>3</sup> Bu, ve buna benzer bazı farkların tenkidi de gerekmez; asıl mesele prensibde eşitliği kabuldür ki, hukuk medeniyetinin temeli de bundan ibarettir. Bazı içtimâî zaruretler gerek ilâhî hukukda gerek beşerî mevzuatda bu eşitlik esasının kadın aleyhine kısmen istisnaya uğramasını zorlamıştır ki, bu istisnaların sevkine âmil olan içtimâî felsefe ve sebepleri bu kısa yazıda özlü olarak belirtmek bile mümkün değildir. Her biri ayrı ve müstakil etüd konusudur.

İlâhî hukukla beşerî hukuk arasında ceza sahasında da bazı farklar vardır: İslâm ceza hukukunda hırsızın elinin kesilmesine mukabil, beşerî kanunlarda hırsızlığın daha hafif cezalarla müeyyidelenmiş olması tipik farklar zümresindedir.<sup>4</sup>

Anayasa hukuku bakımından islâm hukuku ile beşerî hukuk arasında fark da şudur: İlâhî Anayasa olan Kur'an esasları zamanla değişmez; halbuki be-

1 Semavî olmayan, yani gerçek olmayan dine sahip kadınla veya dinsiz kadınla erkek de evlenemez.

2 İsv. M. K. Md. : 274; Türk. M. K. Md : 263.

3 İsv. M. K. Md : 382; Türk. M. K. Md : 866.

4 Burada kayd edelim ki Kur'anı Kerimdeki bu ceza, hakkında Cenabı Hak "Bu cezanın hikmetini biz biliriz," mealinde buyurmaktadır. Diğer cihetden aynı kutsî kitapda zaruretlerin memnu olan şeyi mubah kılacağı da ifade edilmektedir. Şu halde hiç kimse ve Devlet de bakmadığı, hiç bir hayır cemiyeti el uzatmadığı taktirde sırf ölmek için hırsızlık yapmanın elini bu gene l kaide mübince kesmeye imkân yoktur. Nitekim adâleti ile meşhur. Hz. Ömer halifeliği (Devlet reisliği) zamanında kithk devirlerinde vâki hırsızlıklara el kesme cezasından başka cezalar ter-tip ederdi;

şerî anayasaların sık sık değiştirildiği hattâ topyekûn ilga edildiği izaha muhtaç olmayan hakikatlerdendir. İlahî hukuk Anayasası olan kutsî kitap prensipleri ise, yalnız kanun vâzı olan Allah tarafından değiştirilir veya tashih ve ikmal olunur. Dinler tarihinin tetkiki keyfiyeti teyide kâfidir. Son kutsî kitap Kur'anı kerimin en son dinin Anayasası, olduğu bizzat bu kitapda beyan buyrulduğuna ve aynı kitapda Hz. Peygamber de dahil, hiç bir beşerin bu kitaba bir virgöl, bir lâhika dahi koymaya mezun olmadığı da açıkça yazılıdır. Binnetice, milletlere ve fertlere hitap eden Kur'an beşerî irade ile değişikliğe uğrayamaz. Fakat genel esaslarından hükümler çıkarılarak gelişen medeniyete de mâni değildir. Bilâkis burada kısa olarak dahi ifadesine imkân olmayan çeşitli hükümleriyle insanların her sahada medenileşmelerini ve çünkü dâima çalışmak lâzım geldiğini, zamanın boş ve abes şeylerle geçirilmemesi gerektiğini belirten âyetler vardır; keza, islâm dininin ve hukukunun ikinci kutsî kaynağı olan hadislerde de aynı hususları teyid eden emirler yer almıştır. Meselâ Hz. Muhammed'in "iki günü aynı geçen insan ziyandadır" mealindeki Hadisi iddiayı ne kadar kuvvetle teyid eylemektedir. Kur'an ilâhî irade mahsulü olduğundan, beşer iradesiyle değişmeyeceğinden ve Kur'anı kerimle de sâbit olduğu cihetle en son ve ondan başka bir kutsî kitaba yerini terk etmeyecek muhtevası geniş ve zengin bir hayat anayasası teşkil eylediğinden, Kur'an hükümlerinin zamana göre rayımdan çıkarılması ve binnetice, beşerî irade ile hükümlerinde değişiklikler yaparak reforme edilmesi muhaldir. Kısaca diyelim ki ilâhî irade beşerî iradeye inkıyat etmez, bilâkis cenabı Hak Kur'anı kerimde beşerî iradenin ilâhî iradeye inkıyat etmekle mükellef olduğunu tekrar tekrar ilân eyler. Kur'anı kerimde cenabı Hak bu kitabın eksiksiz ve hükümlerinin birbiriyle bağdaşıcı olduğunu da ifade buyurmakla Kur'anı ankâmında reform namıyla en ufak bir beşerî müdahaleye müsade olunmamıştır. Allah yalnız âyetlerini ve bu âyetlerdeki emir ve nehiyleri ilân etmiştir. Kimseyi onlara itaate de mecbur eylememiştir. Bu cihet "dinde zorlama yoktur" mealindeki âyeti celiyle ile de teyid edilir. O halde Allah'ın emirlerine, resulünün tavsiyelerine uyup uymamakta kullar bilhassa uhrevî neticelerine katlanmak şartıyla muhtardırlar.

Kayde şâyandır ki, Kur'andaki emirler ideal, Allah indinde en mükemmel insanın nasıl olması gerektiğini ifade buyuran emirlerdir; diğer yandan hakikattir ki her insan Rabbin huzuruna aynı mükemmellikte de gidemez. Binnetice, günâhları, hatâları çok affedici Allah indinde Kur'an emirlerine gücün yettiği kadar itaat de makbuldür. Kur'anı kerimdeki "Ey insanlar Allahın emirlerine gücünüzün yettiği kadar itaat ediniz" mealindeki âyeti celile üzerinde durmak ve uzun uzun düşünmek lâzımdır. Bu düşüncenin mhsulü şu olacaktır ki, eğer

Kur'anı kerimde beş vakit namaz emredilmiş ve bazı insanlar bu beş vakiti ifa edemiyorlarsa, Kur'anı kerimin namazın beş vait olduğuna dâir emrinde reform gerekmez. Dileyen sabah akşam namazı kılabiliyorsa devam etsin; Allah'a daha yakın olmak isteyen daha iradeli kullar beş vakti de ifa ediyorlarsa, edecekler ve bunun ecrine nâil olmayı umacaklardır.<sup>1</sup>

Hülâsa Hz. Muhammed bile Kur'anı kerimin bir harfinde değişiklik yapmaya mezun kılınmamıştır.<sup>2</sup>

İslâm miras sistemi ile bu günkü beşerî miras sistemleri arasında da farklar vardır ve bu farklar derin ve orijinaldir, ki en kısa şekilde kaydediyoruz:

1 - Beşerî miras sistemlerinin ekserisinde kanunî mirascılar, mahfuz hissesi olan ve mahfuz hissesi olmayan kanunî mirascı olmak üzere ayırd edilmişlerdir.<sup>3</sup> Meselâ bu miras sistemlerinde dede ve nine kanunî mirascı olduğu halde mahfuz hissesi olmayan mirascılar zümresindedir. Binnetice, yalnız dede ve nineleri bulunan kimse, ölmeden evvel bilfarz bir milyon lira mevcudunu yabancı bir kimseye vasiyet etse veya terekesinin tamamında hakikî veya hükmi bir şahsî mirascı nasbeylese, dede ve nine bu bir milyon liralık terekeden bir kuruluş dahi almak hakkına sahip değildir. Görülüyor ki mûris, yani miras bırakan kimse bazı kanunî mirascıların bu sıfatlarını kendi iradesiyle ve hattâ hiç bir sebep yok iken, keyfî olarak bertaraf edebilmektedir. Mûrisin bu mutlak hakkı, mahfuz hissesi olmayan her kanunî mirascıya şâmindir. kanunen mirascı kabul edilmiş olan Devlet de mûrisin bu iradesi ile terekeden uzaklaştırılabilir. Bir misal verelim: Bir şahsın hiç mirascısı olmasa, bu halde devlet kanunen mirascıdır.<sup>4</sup> Fakat, Devlete beşerî modern miras sistemlerinde mahfuz hisse tanınmamış olduğundan, misaldeki mûris bütün servetini muayyen mal vasiyeti yaparak veya mansup mirascı tâyin ederek başkasına nak-

1 Ancak yalnız namaz insanı Allahına yaklaştırmaz; namaz kılmakla beş vakit Allahla irtibat halinde olunur ona âdeta "Yarab senin Kur'anı Kerimindeki emirlerin veçhile itiaati sana vadediyorum ilh." demek istenir. Bunun içindir ki Kur'anı Kerimde müminlere "Namazı dosdoğru kılınız" mealinde çeşitli âyetler mevcuttur. Namaz kılıp da, adaletsizlik yapmak, yetim hakkı yemek, hasetlik etmek, cemiyette fesad ve fitne çıkarmak, insanların aralarını açmak ve bozmak; fakirlere acıyıp ilâhi içtimâî yardıma yanaşmamak; cimrilikle vakit geçirmek namazın manası ile bağdaşıcı haller değildir.

2 Elhakka sûresi, Âyet: 45-46: "Eğer o elçi bize karşı bir takım sözler uydursa idi onu sağ elimizle yakalar, kalbinin damarlarını koparırdık".

3 İsviçre M. K. Md.; Türk M. K. Md: 453. Bu maddeye göre mahfuz hissesi olan mirascılar yalnız fûrû (ölenin çocukları ve torunları), ana baba, hayatda kalan eş (karı veya koca) ve kardeşlerdir.

4 İsviçre M. K. Md: 466; Türk. M. K. Md: 448.

ledebilir; ve devletin terekeden bir kuruluş bile almasına müsaade etmemiş olur. Mürisin bu mutlak iradesinin, yani hiç bir sebep göstermeksizin kanun vâzılarının kanunî mirasçı yapmış olduğu fertleri ve devleti mirasdan uzaklaştırması kanunî mirasçılık terimi ve ciddiyeti ile bizce bağdaşıcı değildir.<sup>1</sup>

İslâm miras sisteminde ise, her kanunî mirasçının, yani Kur'anı kerimde mirasçı olarak zikredilmiş ve sayılmış olan her mirasçının bir payı (sehimi) vardır ki, ilâhî irade ile tesbit edilmiş olduğundan, mürsin iradesi ile yok edilemez. Aksi hareket kul iradesinin Allah iradesine, başka tâbirle fert iradesinin kanun vâzu iradesine üstünlüğü manâsına gelirdi ki, tensibi imkânsızdır.

2- İslâm hukukunda mansup mirasılık yoktur. Yani, müris vasiyet veya miras mukavelesiyle hiç kimseye mirasçılık vasfı izafe ve bahşedemez. Çünkü İslâm hukukunda kimlerin mirasçı olduğunu cenabı Allah tâyin buyurmuştur. Halbuki muasır beşerî miras sistemlerinde mansup mirasçılık namıyla bir mirasçılık çeşidi kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Buna göre bir kimse mahfuz hisseli kanunî mirasçuları varsa yalnız tasarruf nisabını<sup>3</sup> veya bir kısmını, mahfuz hisseli kanunî mirasçısı bulunmadığı zaman bütün terekisini veya bir kısmını kendi iradesiyle mirası yapacağı bir şahsa veya şahıslara intikal ettirebilir. İslâm miras sistemi böyle bir mirasçılığı kabul etmemektedir; fakat muayyen mal vasiyeti suretiyle miras bırakanın tasarruf nisabının tamamını veya bir kısmını mirasçı olmayanlara intikal ettirebileceğini kabul etmiştir.

3- İslâm miras hukukunda tasarruf nisabı, mahfuz hisselerle göre değişmeyip, dâima, yani mirasçı kim olursa olsun ve sehimi (miras payı) neden ibaret bulunursa bulunsun, terekenin üçde biridir. Modern beşerî miras sistemlerinde ise, tasarruf nisabı, böyle sâbit olmayıp, çeşitli hisselerle göre azalıp çoğalabilir, yani mütehavvildir.

4- İslâm miras sisteminde mirasdan iskat müessesesi kabul edilmemiştir. Çünkü, bu müessese, mirasçyı, kanun vâzu tarafından tesbit ve takdir edilmiş olan paydan mahrum eder ve onun mirasçılık sıfatını kaldırır. Muasır beşerî

1 Filhakika bazı şahısları hem kanunen mirasçı ilân etmek hem de bunların bu sıfatını hiç bir muhik sebep yok iken mürsin iradesiyle ortadan kaldırmaya râzî olmak, kanunî mirasçılık terminin ciddiyeti ile bağdaşamayacağı gibi, tek bir şahsın iradesinin kanun vâzu iradesinden üstünlüğü neticesini verir.

2 İsviçre M. K. Md: 483; Türk M. K. Md: 474.

3 Tasarruf nisabı mahfuz hisseden arta kalan tereke kısmıdır. Mahfuz hisseli mirasçı yoksa, terekenin tamamıdır. Bu esas, mahfuz hissesi olmayan kanunî mirasçı zümresi tanıyan modern miras sistemlerinde mevzuubahistir. İslâm hukukunda her mirasçı mahfuz hisselidir. Binnetice mirasçı varken terekenin tamamı tasarruf nisabı olamaz.

miras sistemlerinde ise iskat kabul edilmiştir.<sup>1</sup> Fakat islâm miras sisteminde de mirasdan mahrumiyet müessesesine<sup>2</sup> yer verilmiştir.

5- İslâm hukukunda ana baba da birinci derecede mirascıdrlar; yani bunlar mûrisin çocukları ile terekeyi birlikde paylaşırlar. Modern beşerî miras sisteminde ana baba ancak mûrisin çocukları veya torunları bulunmadığı takdirde kanunî mirascıdır.<sup>3</sup> Bu hukuk sistemlerine göre miras bırakanın çocuğu veya bunların fûruu, yani mûrisin torunları varken, ana baba fakru zaruretdede olsalar bile terekeden hiç bir şey alamazlar. İslâm hukuku, ana babanın çocukları için (Mûris) ömür boyunca katlandıkları fedakârlığın karşılığı olarak onları evlâtlarının ölümünde torunları ile birlikde mirascı kabul etmiştir. Kayda şâyandır ki, modern beşerî miras sistemlerinde ana baba, ölenin evlâtlığı ile bile içtima edemez. Yani bir ana baba ölen çocukları evlâtlık bırakmış ise, bütün miras evlâtlığa gider, ana babaya terekeden hiç bir şey verilmez. Meselâ bir kimse, ölmeden bir gün evvel bir şahsı evlâd edinse, tereke olarak bir milyon lira bıraksa, ana babası hayatta olup, fakru zaruret ummanında yüzse, bir milyonluk tereke evlâtlığa âit olur, ana baba hiç bir şey alamaz. Keyfiyet İsviçre ve onu bu hususda da aynen takip etmiş olan Türk Medenî kanununda da aynıdır.<sup>4</sup> Şurada açıkça ifade gerekir ki, her iki kanunun izâfî, yani hükmen, sözde, bir evlâdı kanunen mirascı addetmesine karşılık hakikî ana babayı bununla birlikde bile evlâdının mirascısı addetmemesi tam manasiyle tenkide şâyan hususlardandır.<sup>5</sup> Kaldı ki, evlâtlık hakikî ana babasındaki mirascılık hakkını da zâyî etmez.<sup>6</sup> Bu kadar imtiyazlı evlâdlıkla evlâd edinenin ana babasını mirasda içtima ettirmemek hakikaten kolaylıkla kabul edilebilecek hususlardan değildir.

5- İslâm mirâs sisteminde, mirascılar ölenin borçlarından ancak terekeden ellerine geçen kıymet nisbetinde mes'ul oldukları halde, modern beşerî miras sistemlerinde mirascının terekeden ellerine ne kadar az kıymet geçmiş olursa olsun, bütün mirascılar ölenin bütün borçlarından namahdut, şahsen ve müteselsilen mes'uldürler. Bir misalle aydınlatmak gerekir: islâm hukukunda mirascının

1 İsviçre M. K. Md: 477; Türk. M. K. Md: 457

2 İsviçre M. K. Md: 540; Türk M. K. Md: 520.

3 İsviçre M. K. Md: 458; Türk M. K. Md: 440

4 Zira, İsviçre M. K. Md.: 465; Türk M. K. Md: 447. Evlâtlığı aynen meşrû çocuk gibi birinci derece mirascısı kabul etmiştir.

5 Türk Medenî Kanununun değiştirilmesi zarurî olan hükümlerinden başta geleni bizce evlâd edinmeyle ilgili olan bazı hükümlerdir.

6 İsviçre M. K. Md: 268; Türk M. K. Md: 257



eline taksim neticesinde 100 lira geçse, bu mirasçı ölenin (mûris) bir milyonluk borcundan ancak 100 lirasını ödemeye zorlanabilir. Halbuki aynı mirasçı, modern beşerî miras kanunlarında terekeden hisse olarak aldığı 100 lira karşılığında bir milyon lirayı ödemeye mecburdur.<sup>1</sup>

Modern miras sistemi, islâm miras sisteminin esasını yalnız Devletin mirascılığından kabul etmiştir. Zira İsviçre ve Türk Medenî Kanunlarında Devlet kanunî mirasçıdır, fakat diğer kanunî mirasçılardan farklı olarak terekenin borçlarından yalnız tereke mevcudiyle, yani eline geçenle mes'uldür.<sup>2</sup>

İslâm miras sisteminde "nimet külfete, göredir" esasına göre bütün mirasçıların mes'uliyeti terekeden ellerine geçen kıymetle mahduttur. Modern sistemlerin kabul ettiği namahdut mes'uliyet haksız ve hatta mantıksızdır. Bunun içindir ki bu mes'uliyet esasını kabul etmiş olan İsviçre ve Türk Medenî kanunları "Mirasın hakikî ve hükmen reddi" namıyla müesseseler de kabul ederek, mirasçılara bu ağır mes'uliyetden kurtulmanın çarelerini bizzat göstermek mecburiyetini hissetmişlerdir.<sup>3</sup> Hele aynı kanunlar borca batık terekenin kendiliğinden reddedilmiş sayılacağını ilân etmiş olmakla, koydukları mes'uliyet esasının ciddiyetini bertaraf etmek zorunda kalmışlardır.<sup>4</sup>

6- İslâm mirs sisteminde vârise vasiyet memnûdur. Bu husus Kur'ânı Kerim ve Hadislerle teyid olunmuştur. Ancak birlikte mirasçı olanlar vasiyeti kabul ettikleri takdirde, memnuniyet câri olmaz: Bir şahıs iki çocuğundan birine tasarruf nisabı olan terekenin üçde birini veya bu nisabın yarısından fazlasını vasiyet etse, diğer çocuk rıza göstermiş olmadıkça bu vasiyet tenfiz olunamaz. Memnuniyetin sebebi ihdası, vârisler arasında adâleti bozarak geçimsizliğe, düşmanlığa meydan vermemekten ibarettir. Bundan başka, kendilerine vasiyet yapılmamış olan mirasçıların mûrise olan bağılıklarını zayıflatmamak gibi sebepler de zikredilmelidir. Modern beşerî miras sistemlerinde ise, mirasçıya vasiyet câizdir; birlikte mirasçılar kabul etmeseler bile hüküm aynıdır.<sup>5</sup>

1 İsviçre M. K. Md: 560; Türk M. K. Md: 539

2 İsviçre M. K. Md: 592; Türk M. K. Md: 571

3 İsviçre M. K. Md: 566; Türk M. K. Md: 545:

4 Şurada kayd edilmelidir ki, kanun vâzının mirasçıların mümessili imiş gibi, borca batık terekenin red edilmiş sayılmasını kabul etmekle, mirasçıların terekeden pay almalarına mâni olması doğru değildir. Zira, belki mûrisin alacaklıları borçdan vaz geçecek veya alacaklıları zamanışımına uğrayarak mirasçı terekenin borçlarını ödemek mecburiyetinde kalmayabilecektir. Bu çok teknik meseleye burada bu kadarla işareti kâfi görüyoruz. Borca batık terekenin borçlarından mes'ul olmak istemeyen mirasçı hakikî red ile bu neticeyi temin etmek imkânına esasen sahiptir.

5 İsviçre M. K. Md: 483; Türk M. K. Md: 463 Bu maddeler mûrisin tasarruf nisabında serbestçe tasarrufunu kabul etmektedir. Binnetice miras bırakan dilerse, tasarruf nisabının tamamını çocuklarından birine vasiyet edebilir. Hangi hukuk sisteminde isâbet bulunduğunu takdir okuyanlara terk edilir.

7- İslâm miras sisteminde Tenkis ve iptal davâsı yoktur. Çünkü mirasçılarının hisseleri ilâhî irade ile tâyin edilmiştir. Bu itibarla bu hisseler mûrisin ölüme bağlı tasarrufu ile aşılamaz; aşılmış ise, aşılma nisbetinde vasiyet tenfiz edilemez. Binnetice, miras payı (hisse: sehîm) vasiyetle tecavüz edilmiş olan mirasçının bu payı koruması için kenkis davâsı namıyla bir dâva açmasına lüzum yoktur. Modern beşerî miras sistemlerinde ise, keyfiyet aksinedir: payı aşılma, yani mahfuz hissesi vasiyetle yahut sâir ölüme bağlı tasarrufla tecavüz edilmiş olan mirasçı tenkis davâsını zamanışımı dolmadan açmasa<sup>1</sup> veya taksim sırasında tenkis fef'inde bulunmasa terekeden ya hiç bir şey alamaz veya eksilen payını elde edemez. Mûris bütün terekeyi vasiyet etmiş ise mahfuz hisseli mirasçı tenkis davası açmamış ise, terekeden hiç bir şey alamaz.

İslâm miras sisteminde ölüme bağlı tasarrufların ve hususiyle vasiyetin iptali davâsı da mevcut değildir. Çünkü bu hukukda ahlâka, âdaba ve Kur'an ve hadislere, yani mevzuata<sup>2</sup> aykırı olan vasiyetlerle ehliyet şartı tahakkuk etmeden yapılmış olan vasiyetler iptali mûcib olarak mevcut vasiyetler değil, yapıldığı andan itibaren gayrimevcut, hukuk nazarında yok ve binnetice kenlemeykûn, hükümsüz vasiyetlerdir. Bu itibarla böyle vasiyetlerle terekeden tasarrufa mâni olmak için mirasçılarının vasiyeti iptal davâsı açmaları gerekmez. Halbuki, modern beşerî miras sistemlerinde vasiyet aksinedir; o kadar ki bir çocuğun, daha doğrusu vasiyet ehliyeti yaşı olan 15 yaşını doldurmamış olan bir kimsenin ve hatta bir delinin vasiyeti bile kendiliğinden hükümsüz olmayıp, iptal edilmek lâzımdır.<sup>3</sup> iptal davâsı için kabul edilmiş olan mürur-

1 İsviçre M. K. Md: 522, 533; Türk M. K. Md: 502; 513.

2 İslâm hukukunda mevzuat, başta Kur'am Kerim ve Hadislerdir. Mamafih bunlar ilâhî ve kutsî mevzuattır. Beşerî mevzuat da söz konusu olabilir; Yani Kur'am Kerimle hadislerin mevcudiyeti Müslüman devletlerin beşerî faaliyetle kanun yapmalarına engel değildir. Dikkat edilecek şey, bu kanunların Kur'an ve Hadislerdeki âmir hükümlere aykırı düşmemeleridir. Burada önemle kayd edelim ki, Kur'am Kerimdeki her hüküm saygıya lâyıktır. Fakat bazıları âmir değildir. Bir iki misalle yetiniyoruz: Miras dağıtılırken dağıtma zamanında mirasçılar yanında fakirler de bulunduğu takdirde onlara da terekeden bir şey verilmesi tavsiyesi; keza, kısas hak olduğu halde, Cenabı Allah kısasdan vaz geçmeyi tavsiye etmektedir. Fakat vaz geçmek âmir hüküm değildir. kayd olunmak icab eder ki, hakikî, imanı bütün, Rabbi tam manâsiyle seven kul, Allahın âmir olmayan hükümlerini de yerine getirendir. Cenabı Hak kısası hak olarak teslim buyurmuştur; fakat kendi rızası için vaz geçilmesi halinde de günahların bağışlanacağını ve ek mükâfatlar da bahşolunacağını buyurmaktadır. Buna rağmen kısasda ısrar etmek, Rabbe tam bağlılık sayılmaz. Kuvvetli iman, Allahın tasdik ettiği hakkı, yine Allahın tavsiyesine uyarak kullanmaktan vaz geçebilmek irade ve faziletini göstermektir. Bu uzun ve çok nâzik meselelerde müstakîl etüdler yapmak gerektiğinden, burada bu kadar kayıtle yetiniyoruz.

3 İsviçre M. K. Md: 519, 521; Türk M. K. Md: 499: 501.

zaman müddeti içinde<sup>1</sup> iptal davâsı açılmadığı takdirde, ahlâka, kanuna ve ehliyet şartlarına aykırı olarak yapılmış olan vasiyet tenfiz edilir.

8 İslâm miras sisteminde evlâdlığa alınan kimse<sup>2</sup> evlâd edinmenin mirascısı olamaz. Zira islâmda evlâd edinme Kur'anı kerimdeki "Başkalarının evlât-ları sizin çocuğunuz değildir, onları babalarının adıyla çağırınız."<sup>3</sup> mealindeki âyeti kerime mücibince modern beşerî kanunların bazıları tarafından kabul edilmiş olan<sup>4</sup> evlâd edinmeye benzemez. Şurada önemle kayd edelim ki, "Te-benni" de lafzî mânada evlâd edinme ise de, hukuk istilâhı olarak tam ve hakikî manâsiyle evlâd edinme olmayıp, ana babası belli olmayan bir çocuğun kadın veya erkek tarafından hakikî fûrû olarak iddia edilmesi ve bu suretle nüfusa kayd olunmasından ibarettir. Bu itibarla tebenni (ibn: evlâd edinme) neticesinde evlâd edinilen evlâd edinenin hakikî fûrû addolunur ve evlâd edinen onun üzerinde hakikî meşrû fûruun hak ve vazifelerine sahip olur.

İslâm hukukunda iki taraflı, yani ahdi, mukavelevî evlâd edinme de mümkündür ki, asıl evlâd edinme budur. Zira islâm hukukunda aynen bu günkü gibi, ahlâka, âdâba ve kanuna aykırı olmayan her akit müteberdir. Kanundan maksat evvelemerde Kur'anı kerim ve Hadislerdir. Bilâhare bunlara aykırı düşmeksizin yapılan ve beşerî irade mahsulü olan her çeşit mevzuat söz konusudur.<sup>5</sup> Kur'anı kerimde, evlâtlığı evlâd edinenin kanunî mirascısı yapan, evlâd edinene evlâtlık üzerinde velâyet veren ve evlâtlığı evlâd edinenin soy adını taşımaya mecbur kılan evlâd edinme yoktur. Binnetice bu neticeler olmaksızın islâm dini ve hukuku hakikî manâsiyle akdi evlâd edinmeye mâni değildir; bilâkis içtimai yardımlaşmaya ve yetim ve fakirlere yardıma çok ehemmiyet verdiğinden böyle bir müesseseyi teşvik edici bir din ve hukuktur. İslâm hukuku

1 İsviçre M. K. Md: 533; Türk M. K. Md: 501.

2 Evlâdlığa alınacak olan şahsın mutlaka küçük olması gerekmez; Bugün de böyledir. Hat-tâ 90 yaşındaki bir kimse evlâd edinilebilir. Fakat tatbikatta daha çok çocuklar evlâd edinilmek-tedir ki doğrusu da budur; Zira evlâd edinme müessesesinin ilk gâyesi ana babasız veya ana ba-bası olup, da fakir çocukları himayeye almak ve onlara sosyal yardımda bulunmaktan ibarettir.

3 Ahzab sûresi, Âyet: 3-4.

4 İtalya gibi bazı memleket kanunlarında iki çeşit evlâd edinme vardır ki, biri İslâmda akdi evlâd edinmeye benzer; yani evlâtlık evlâd edinenin mirascısı olmaz ve onun soy adını taşımaz. Buna mukabil, İsviçre ve Türk Medenî Kanunları evlâd edinilen kimseyi evlâdlığa almanın aynen meşrû çocuğu imiş gibi kanunî mirascı kabul ettiği gibi evlâtlıktan hakikî ana babanın velâye-tini alır, evlâd edinene devreder; ve evlâtlığın evlâd edinenin soy adını taşıyacağını ilân eyler. Bu kanunların ilgili maddeleri tetkik edilmelidir.

5 Keyfiyet bu günkü medenî memleketlerde de böyledir: evvelâ Anayasa, sonra saâir ka-nunlar gelmektedir. Ve bu kanunlar da Anayasaya aykırı olamaz.

evlâdhğın evlâd edinmenin ve bunun evlâthğın kanunî mirascısı olamayacağını<sup>1</sup> kabul etmekle beraber, bunların yekdiğerine terekenin üçte birinde, yani tassarruf nisabında veya bunun cüz'ünde vasiyet yapmalarına engel değildir. Bunlar arasında tevarüs, kanunî mirascılık yoluyla değil, vasiyetle mümkündür.<sup>2</sup> İslâm hukukunda akdî evlâd edinme başlı başına bir mevzû olduğundan burada ancak esasları kayd etmekle yetiniyoruz. Üzerinde durulması gereken cihet, tebennînin akdî evlâd edinme ile ilgisi olmadığı hususudur. Tebennî neticesinde meşrû ve hakikî fûrû olarak nüfusa kaydettirilen kimsenin hakiki ana babası çıkar ve tebennî suretiyle nüfusa kaydettirilenin kendi fûrû olduğunu isbat ederse, tebennî hükümden düşer. Yani neseb davâsı neticesinde tebennî sakıt olur.<sup>3</sup>

Kayd edilen bu farklar İslâm hukuk sisteminin modern beşerî hukuk sistemlerinden müstakil bir hukuk sistemi olduğunu belirtmeye kâfidir. Şimdi aynı hukuk sistemi ile Roma Hukuku arasındaki farkları özlüce belirtmeye çalışacağız.

## II- Roma hukuku ile islâm hukuku arasındaki farklar.

1- Roma hukuku, başlangıçta örf hukuku olarak belirmiş, sonraları oniki Levha Kanunları ile yazılı hale getirilmiştir. Bu kanunlara imparatorların ferdin yaptırdıkları bazı özel kanunlarla Justinyen devrinde Jüstinyen müdevvenatı ile sonraki bazı kodifikasyon hareketi, yani mevzuatı tesbit işi eklenmelidir. İslâm hukuku ise, başladığı andan itibaren yazılı bir hukuktur. Çünkü Kur'anı kerim vahiy suretiyle geldikçe yazılırdı. Bu 23 senede tamamlandı. Çünkü, Kur'an bu müddet içinde vahyolundu. Böyle cihanşumul ve bütün insanlara hitab eden zengin muhtevalı bir ilâhî kanunun 23 sene gibi uzun sayılacak bir müddet içinde bitmiş olması, ihtiyaca göre ahkâm nazil olmasındandır. Yoksa Allah Kur'anı top yekün de indirebilirdi. Filhakika kur'anı kerimde "Biz bir şey'e ol deyince, o oluverir biter; bu bizim için zor bir iş değildir." mealinde cenabı Hakkın kudretini ifade eden âyeti celile mevcuttur. Kur'anın Hz. Muhammed'in Resullüğünden itibaren 23 yılda peyder pey nâzil olmasının muhtelif sebepleri vardır ki, burada bunları uzun boylu yazmaya mevzu müsâit olmadığı gibi, konu ile ilgisi de fazla değildir. Mesele, İslâm hukukunun Roma hukukuna nazaran doğduğu andan itibaren yazılı bir hukuk olarak başlamış olması-

1 Zira Kur'anı Kerimin mirascıları gösteren hükümleri (Nisa sûresi, Âyet: 6, 7, 10; 11; 18) arasında evlâthğın evlâthğa alanın kanunî mirascısı olarak yer aldığı görülmektedir.

2 Bugün de bu imkân vardır; yani bu günkü beşerî miras sistemleri de her ikisinin yekdiğerine vasiyet yapmasna ve hattâ mansup mirascı nasbetmesine müsâittir.

3 İslâm Hukukunda evlâd edinme için, bu dergi de çıkacak olan "İslâm'da evlâd edinme ve çeşitleri" adlı yazımıza bakınız.

nı kayıtdan ibarettir. Kur'anı kerim ahkâmının tefsiri Hz. Muhammed tarafından yapıldı. Zira Peygamber hayatta iken bir başka müslümana müracaat ederek tefsir talebinde bulunmak, Kur'anı kerimdeki "Ey insanlar Allaha ve Resûlüne itaat ediniz" mealindeki âyeti kerimenin mânası ile bağdaşamaz. Böyle olmakla beraber biraz sonra görüleceği üzere, Hz. Peygamberin hayatta bulunuşu, devrinin hâkimlerinden içtihad yetkisini kaldırmamakta idi ki, bu, çok önemli bir noktadır.

2- Roma hukukunda hâkimler içtihadlarıyla hükmedemezler, ancak kendilerine verilen formüle göre hükmederlerdi. İmparatorluk devrinde ve hattâ Jüstinyen Kanunlarında hâkimlere içtihadlarıyla hükmetmek yetkisi veren bir metne de tesadüf edilmediği yaptığımız tetkiklerden ve Roma Hukukçularına vâki soruşturmalarımızdan anlaşılmıştır. Roma hâkimi, mevzuatda hüküm bulunmayan hallerde keyfiyeti İmpratora arz eder, ondan fetvaya tekabül eden cevaba göre hükmederdi. Yani Roma hukukunda hâkimlerin, modern beşerî kanunların kabul ettiği<sup>1</sup> kanun vâzu imiş gibi hareket etmek yetkileri yoktu. Buna mukabil, islâm hukukunda hâkim (Kadı), Kur'anda ve Hadislerde hüküm bulunmayan hallerde önelerine gelen ihtilâfî halletmek için Hz. Peygambere müracaat etmek mecburiyetinde değil idiler. Aynen bu günkü modern Medenî Kanunlarda olduğu gibi, kendileri kanun vâzu olsalar idi nasıl hükmeder idi iseler öyle hükmetmek selâhiyetine sahiptiler. Bu husus, Hz. Peygamberin Muaz bin Cebeli vali<sup>2</sup> tâyin ederken aralarında geçen konuşma ile sâbittir: Cenabı Peygamber, "ey Muaz neyle hükmedeceksin" diye sormuş, Muaz "Allahın kitabındaki hükümlerle" cevabını vermiş; peygamber "ya onda hüküm bulamazsan"<sup>3</sup> diye sorunca "Resûlün sünneti ile" diye mukabele etmiştir.

1 İsviçre M. K. Md: 1; Türk M. K. Md: 1.

2 O vakitler vâliler aynı zamanda hâkimlik (kadılık) de yaparlardı.

3 Kur'anı Kerimde ancak genel prensipler mevcuttur. Bu genel prensiplere istinaden hayatın her sahadaki inkişafı temin edilir. Teferruat insanların zekâsına ve çalışmasına terkolunmuştur. Aksi olsa idi, İslâm dini o vakit terekkiye mâni, donmuş ve içtihadı kaldırmış bir din olarak tezahür ederdi. Meselâ Kur'anı Kerimde çek, poliçe, trafik ilh. hukuku yoktur. Fakat aynı kutsî kitabın hiç bir yerinde bu sahalarda hukuk yaratmak ve kanun yapmak men edilmiş değildir. Bu itibarla Hz. Muhammedin Muaz bin Cebel'e "Ya Kur'and hüküm bulamazsan" tarzındaki sualini yadırgamamak lâzımdır. Ancak şuna önemle işaret gerekir ki, beşerî kanunlarda olduğu gü, İlahî kanunda da hükümler daima sarîh olmaz; zımnî hükümler de vardır ki, bunlardan netice çıkarmak müfessirlerin ve bilhassa Kur'an ve hadis ilimlerini tam manasıyla öğrenmiş âlimlerin yapacağı iştir. İmanî Âzam, İmamı Mâlik, Şâfii ve Hanbeli ve onların yetiştirdikleri derya talebeleri bu kabil âlimlerdendir ki, İslâmî ilimlerde, İslâm hukukunda isâbetli hükmedebilmek için bunların eserlerine de mutlaka müracaat etmek lâzımdır. Yoksa, Hadis ilmini ve bu âlimlein çeşitli mevzularda kılı kırk yaran eserlerini bir kenara bırakıp, yalnız Kur'anı Kerimdeki lafızlara, yani sarîh bazı hükümlere bakarak içtihad yaratmaya kalkışmak mümkün olamaz. Bu kesin ifademizi, muasır beşerî Medenî kanunlar da teyit etmektedir. Filhakika İsviçre ve Türk Medenî Kanunlarının birinci maddesi "İçtihadlarıyla hükmetmek zorunda kalmış olan hâkimlerin doktrine de müracaat etmeleri" tavsiye olunmaktadır ki, isâbetinden şüphe olunamaz.

## DİNLER BİLİMİ

Prof. Dr. MEHMET TAPLAMACIOĞLU

### *Özelliği ve görevi :*

Dinler Biliminin amacı, bütün dinlerin tetkiki, ortaklaşa niteliklerinin tesbiti ve sonuçlarının gözlemidir. Disiplin sadece bilimsel verileri izler, inceler ve hiç bir suretle tek bir dinin ölçüleriyle bağlı kalmaz. Bu nedenle tek bir dinin savunması görevini üzerine almış olan ve normatif bir metotla çalışan teoloji (kelâm) den ayrılır. Gerçekte Teoloji, onu inceleyen kimsenin dinî inançma bağlı bulunduğundan tek bir dinde derinleşme çabasını karşılar; Oysa ki Dinler bilimi bütün dinleri objektif yönü ile ele alır.

Dinler Bilimine düşen görevleri şöyle sıralayabiliriz:

1- Dinler Bilimi dinin kültür ve tarih şuurunu içindeki yerini açıkça belirterek onu diğer bilimlerden ayıran sınırları kesinlikle tesbit ettikten sonra, bir sürü benzersiz dinlerle karşı karşıya gelir. Bunların bir kısmı geçmişte yaşamış, bir kısmı günümüzde yaşayan ve bir kısmı da doğmak üzere olan dinlerdir. Disiplinin, bir fark ve öncelik gözetmeden dinlerden her birinin mahiyet, gelişme veya hiç olmazsa bilimsel sorunlara ne ölçüde karşılık verdiğini açıklamaya büyük bir önem vermesi gerekir.

2- Her dinde her vakit birbirine benzemeyen elemanlar göze çarpar. Bundan dolayı Dinler Bilimi, benzersiz dinleri tümü ile bir arada toplayamaz. Bununla beraber bunların herbirinde rastlanan Tanrı, şeytan, ervah, dünya ve öbürdünya, tören, ahlâk ve dinsel kişi ve benzeri kavramların kökenlerini tesbit ederek anlamlarını kontrol etmekle görevlidir.

3- Dinler biliminde en önemli taraf, yaşayan bir dinin gösterdiği orijinalite, mensupları arasında yarattığı enerji ve topluluk içinde vardığı etkinlik derecesini bilmek ve bu dinde insanî ve ilâhî değerlerin neler olduğunu açığa vurmaktır.

4- Bütün dinler, aşağı yukarı benzeri amaçlarla (Necat-Kurtuluş-Salut)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Evrensel ve özellikle göksel (Semavi) dinlerde Düşüş ve Kurtuluş (Chute et Salut) problemi büyük bir yer tutar. Düşüş Hz. Adem'in Cennetten çıkarılması kurtuluş ise kurtarıcı sıfatını taşıyan peygamberler yolu ile insanın kurtulması hidayete ermesidir.

Tanrısal Çevre ile bir köprü kurmak ister. Burada dinlerin birbirleriyle sürdürdükleri ilişkiler sorunu ortaya çıkar. Dinler kendi aralarında ya bağımsız ve ilişkisiz olarak yan yana yaşar dururlar; yahut bunlardan birini ötekine bağlayan bir bağ vardır. Bu durumun tesbiti de yine Dinler biliminin bir görevidir.

5- Bir dinde başta mantık ve muhteva önemlidir. Bundan sonra tarihi faktörler gelir. İşte bu doğrultuda, Dinler Bilimi, soy sop, ulus ve uruk, siyaset ve iktisat, toplumla çevreyle ve nihayet topluluğa ilişkin iç ve dış âlemin soru ve sorunları ile ilgilenir. Öte yandan bir dinin tam olarak anlaşılması için iç gelişmenin kaydettiği merhaleler de önemlidir. Biyolojik bir organizmada olduğu gibi bu gelişmeyi bir takım kanunlara bağlamak çabaları yersiz ve gereksizdir. Bununla beraber dinî olaylarda bazı ritimler müşahade etmek mümkündür. Örneğin tabii genişleme ve gelişmeler sonucu peygamberlerin zuhuru, Rasyonalist sathileştirme ve mistik derinleşmeler sonucu itikat farkları ve itizallerin meydana gelmesi ve bir ucu rızfa giden ayrılma ve ayrımlaşmalar bu türdendir. Dinler bilimi bu sorunların yorumunu da görevleri arasında bulur.

#### *Dinler Biliminin metotları ve özel alanı :*

Dinler Bilimi üçüzlü bir gelişme alanı içindedir: Dinler Tarihi (Hiérographie), mevcut materyeli alır, vasıflar ve açıklar; Din Bilimi (Hiérologie) mevcut malzemenin anlaşılması için onu bir düzene koyar; *Din Felsefesi* (Hiérosophie), Dini kavramları inceler. Böylece din olayları çeşitli görünüşlerdedir. Bu farklı görünüşler farklı çözüm yolları ve metotlarla tetkik edilir. Bunların başında yukarıda işaret ettiğimiz üzere *Dinler tarihi* gelir. Bu disiplin tarihi kaynaklara giderek din olaylarını zamanımıza gelen şekliyle vasıflar. Bu olayların başlangıç, evrim ve diğer olaylarla tabiiyet derecesine ve sonuçlarının gözlemlenmesine özel bir dikkat sarfeder. *Din Psikolojisi*, Ruhî alandan başlayarak dinî süreçleri anlamaya çalışır. *Din Sosyolojisi*, Din ve toplum olaylarının karşılıklı etki ve tepkilerinden ve dinden çıkan sosyal şekillerden bahseder. *Din Felsefesi*, doğruluk ve değer bakımından din olaylarının esasını, normlarının ideal şeklini inceleyerek araştırmacılara ışık vermek iddiasındadır. Uzmanların pek çoğu bu disiplini Dinler Bilimi dışına atmıştır. Gerçekte din olaylarının anlam ve önemini açıklığa kavuşturmak ve dini malzemeye hakkıyla nüfuz edebilmek için din felsefesi gereklidir. Öte yandan bazı dini şekiller vardır ki din felsefesine baş vurulmadan anlaşılabilir. Bu arada bir olaylar bilimi olan *Din Fenomenolojisi*ni ve Mukayeseli din (religion comparée)i de Dinler Bilimi

familyasına katmak gerekir. Mukayeseli Din yukarıda sözü geçen disiplinler yardımıyla çeşitli dinler arasında benzerlik ve ayrılıkları keşfetmeye uğraşır.

Bilginler, din, aile ve Devlet olaylarının insanlıkla başladığını savunurlar. Gerçekten en layık sanılan bazı kavram ve kurumların kaynağını dinden aldığı sosyolojik tesbitler sonunda anlaşılmıştır. Dinle bir ilgisi olmadığı sanılan zaman ve mekân kategorilerinin temelinde dini inançların yattığı söylenmektedir. İnsanlık âlemi bugün dinle ilişkisi tamamen kesilmiş olan bir çok kavram ve kurumları din dışına çıkarmak için uzun yıllarını harcamıştır. Rönesans, Reform ve büyük Devrim gibi nirengiler bu yolda varılan belirli aşamaları göstermektedir. Günümüzde din her türlü yabancı kurumlardan arınmış ve özgürlüğüne kavuşmuştur. Dinden ayrılan ahlâk, ekonomi, hukuk eğitim ve devlet kurumları nasıl kendilerine özgü metot ve alanlarına çekilmiş ise din de kendi derinliğine giderek tinsel hayatımızı süslemiş ve yine kendine has metotlarla olayları tesbite koyulmuştur. Bu durumda din bir yandan Müsbet Dinler bilimine öte yandan Kelâm, Din Felsefesi, tefsir ve hadis gibi normatif ve dogmatik bilimlere konu olmaktadır. Müsbet dinler bilimi, eski din eğitimine ışık tutan ve ilâhiyat öğreniminde vaz geçilmesi güç bir disiplin haline gelmiştir. Dinler Bilimi içinde sırasıyla Dinler tarihi Din sosyolojisi, din fenomenolojisi ve Din psikolojisini görmekteyiz. Dikkat edilirse bu disiplinler, Din olaylarını objektif yönü ile ve bütün dinleri kapsayacak şekilde araştırmalarını yürütürler. Kısacası bu dallarda konu bütün dinler ve metot ise deskriptif (tavsifi)dir. Yukarıda da dokunduğumuz üzere eski bilginler Hiyerografi (Hiérogaphie) ile dini ve dinler tarihini, Hiyeroloji (Hiérologie) ile Mukayeseli din ve din Sosyolojisini ve Hiyerozofi (Hiérosophie) ile de Din felsefesini kasederek din olaylarını bu üç disiplinde mütalaa ediyorlardı. Fakat son araştırmalar Din felsefesini, metodu normatif olduğundan bu tasnif dışına atmış, buna karşılık Din fenomenolojisi ile Din Psikolojisini getirmiştir. Şimdi sırasıyla bu disiplinleri ele alalım:

#### *Dinler Tarihi :*

Dinler tarihi günümüzde mevcut veya geçmişte yaşamış bütün dinleri bilimsel ve objektif yönden inceler. Din bütün tarihi dönemlerde, bütün ulus ve uygarlıklarda rastlanan bir olaydır. Geçen yüzyılda bir çok düşünürün vardığı sonuca aykırı olarak bilim hayatı, dini ortadan kaldıramamıştır. Bunun bir çok delilleri vardır. Örneğin bazı ülkelerde Hıristiyanlığın kökünü kazımak için harcanan çabalar yanında gerçekten bu dinde kaydedilen gerilemeye paralel olarak bilginlerin *ikame dinleri* (Religions de Remplacement) dedikleri laik



kültün doğduğu görülmüştür. Burada devlet, cemaat, toplum ve millet fikirleri Tanrı fikrinin yerine ikame edilmek istenmiştir. Adolf Hitlerin Nasyonal Sosyalizmi veya Lenin'in Marksizmi gerçekten birer ikame dini sayılır.

Eski Çağda ilk hareketi, M. Ö. VI. yüzyılda yazılmış olan Ksenafones'in eserinde bulmaktayız. Ondan sonra Herodot incelediği ulus ve uruklarda din kurumu üzerinde durmuştu. Daha sonraki bilginler araştırmalarını Yunan ve Roma dinleri üzerinde sürdürdüler. Lükres'te (Lucrèse) din olaylarının rasyonel bir açıklamasını buluyoruz. Orta çağ Hristiyanlığın, biricik gerçek ve hak din olduğunu kabul etmişti. Bu nedenle öz ve esasını sahte saydığı diğer dinlerle Hristiyan âleminin ilgilenmesi imkânı kalmamıştı. Fakat buna rağmen Lord Hervert de Charbury, Locke ve Anthony Collius çeşitli dinleri tasnif etmişlerdi. Dinler tarihinin ciddi bir araştırma konusu olduğunu görmek için bir hayli beklemek icabetmiştir. XVIII. Yüzyılda Karey ve diğer misyonerler Hindin kutsal kitaplarını batılı dillere çevirmeğe başladılar. Geçen yüzyılda da Çin Dinleri ele alınmıştı. 1799 yılında Hiyeroglifin Şampolyon tarafından okunması Eski Mısır uygarlığını ve din hayatını ortaya çıkardı. Rawlinson'un Behiştin harabelerindeki araştırmaları, Asur-Babilonya dinlerinin tanıtılması için önemli bir aşama oldu. Bu arada Başpapaz Dubois Hint Dinleri hakkında ilk objektif eseri yazdı. Robertson Smith, James Frazer ve Max Müller geçen yüzyılın sonunda Dinler tarihine yeni ufuklar açan çalışmalar yapmışlardır. Hele Max Müller'in Doğunun Kutsal Kitapları (Sacred Books of East) adlı ölümsüz eseri bir çok yazarın ilham kaynağı oldu. Zamanımızda ünlü bilginler konu üzerine tam vukulla eğilmiş eski yeni, büyük, küçük bir çok dinler üzerinde çok ayrıntılı eserler vücuda getirmişlerdir. Böylece metafizik formüllerden uzaklaşan Dinler tarihi diğer insan bilimlerinden yararlanmayı başarmıştır. Bu bilim, adım da gösterdiği üzere, tarih, anlayış ve tavsif metotlarından geçerek fenomenolojik bir metoda varmakla olağanüstü bir gelişme arz etmiştir.

Batı Âlemindeki gelişmeyi anahatları ile çizdikten sonra bir de İslâm dünyasına bir göz atmada yarar vardır. Şöyle ki İslâm âlemi Batı Hristiyanlığından farklı olarak çoğu zaman hoşgörü kapısını sonuna kadar açmıştır. İlk Dinler tarihi, felsefe ve tasavvufla birlikte ele alınmıştı. Abbasiler devrinde bütün bilimlerde kayıt edilen gelişmeler yanında Dinler tarihi de layık olduğu inkişafa kavuşmuştur. İbn Mukaffa eski İran Din ve Esatirini arapçaya çevirirken Hint dinleriyle ilgili eserler de arapçaya çevriliyordu. Said Fayyumî Esfarî Tevrat'ı ve yahudî dininin hükümlerini içine alan Talmud'u arapçaya çevirmişti. Hristiyan din ve mezhepleri üzerinde başlayan incelemeler Hint, Çin ve Eski Mısır dinlerine kadar gitti. Bugünkü görüşlere yakın dinler tarihinin en

eskişini Abu Mansur Bağdadinin *El Fark Beynel Fırak*, Tahir el Makdisinin Kitabı Bedi'vettarih adını taşıyan eserlerde buluyoruz. Son eserde Çin, Hint, Tibet, Türk, İran, Yahudi, Hıristiyan ve Sabii inanç ve öğretileri üzerinde durulmuştur. Aynı yüzyılda Mîlel ve Nihal (Hak ve Batıl dinler)e dair eserler yazılmıştır. IV. yüzyılda Kurtubeli Ahmed bin Hazmın yazdığı (kitab-ül Fasıl) filmilel ve'l-Ehva-i ve'n-nihal adlı eser çok önemlidir. Bu eser çok değerli olmakla beraber Şehristaninin el Mîlel ve'n-Nihal adlı eseri metot yönünden daha üstündür. Batılı yazarlar bunlardan yararlanmışlardır. Hintli Muhsin Keşmirînin Mezhepler okulu (Debistan-ıMezahip) adlı eseri önemli sayılan bir dinler tarihidir.

Yine bir Müslüman Ülkesi sayılan Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de sistemli bazı eserlere şahit olmaktayız. Şemsettin Sami Beyin Esatir'i, M. Şemsettin (Şemsettin Günaltay) in Tarih-i Edyanı; Ömer Rıza Doğrulun Yer Yüzündeki dinleri ve Hilmi Ömer Budda'nin Dinler Tarihi bir çok kusurlarına rağmen büyük bir boşluğu doldurur. Annemarie Shimmel'in 1955 yılında yayınladığı Dinler tarihine giriş, Akşam Gazetesinin yayınladığı Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi, Samih Tiryakioğlunun Dinler tarihi tercümesi ve M. Kahramanın Dinler Tarihi, Dinler tarihi konusunda bereketli bir literatürün başladığını göstermektedir.

### *Din Sosyolojisi :*

Dinler Bilimi içinde çok önemli bir yer işgal eden Din Sosyolojisi çok genç bir bilim dalıdır. Alan, amaç ve metodu hakkındaki tartışmalar henüz bitmiş değildir. Bu sebepten dolayı çok az sayıda olan yazarları kendilerini çoğu zaman karşılaştırmalı dinler biliminin bir temsilcisi gibi görürler. Gerçekte, hele son zamanlarda bu bilim, kendine has alan, amaç ve metotlarıyla bağımsızlığa hak kazanmış bir disiplindir. Bu disiplin, dinle toplum arasında mevcut olan karşılıklı bağıllık ve ilişkileri inceler. Dinler tarihine nazaran farklı bir alandır. Zira Dinler Tarihi Din olaylarının yatay bir etüdü olduğu halde Din Sosyolojisi Dinler manzumesinin dikey bir kesiti üzerine mukayese ve mütalâalarını yürütür. Metodunun deskriptif (tavsifi) olması bakımından normatif bilimlerden (Din Felsefesi ve Kelâmdan) ayrılır. Bu Disiplinin konularını açıklığa kavuşturmak için bir sürü sorular akla gelebilir: Örneğin din, toplum üzerine ne gibi bir etki yapar? Keza, toplumun din üzerindeki etkisi nedir? Din, toplum hayatının oluş ve çözülüşü üzerinde ne istikamette etki yapar? Dinî birliklerin nedenleri ve şekilleri nelerdir? Cemaat (EKKLESİA) nedir? ve benzerleri...

Kuşkusuz, Din sosyolojisinden bütün teolojik ve felsefi görüşlerin anah-tarını beklemek haksızlık olur. Bununla beraber Din Sosyolojisinin, sözü geçen disiplinlere, büyük yardımı olduğu gibi bizzat kendisi de bazı başlangıç ve ip uçlarını teoloji ve din felsefesinde bulmaktadır.

Din Sosyolojisinin öncüleri arasında Auguste Comte, Schleiermacher, Hegel, Marx ve Spencer görünürse de gerçek anlamıyla bu ilmi Max Weber kurmuştur. Daha sonra E. Durkheim ve arkadaşları bu yolda bir hayli çalış-mışlardır. Günümüzde İngiltere, Almanya, Fransa ve Birleşik Amerika'da bü-yük çapta araştırmalar yapılmaktadır.

Bugün Din Sosyolojisi iki tehlike ile karşı karşıyadır: Birincisi marksist-lerden gelen bir davranış olup Dinî enerjinin önemini hiçe sayan ve dinin sosyal faktörler üzerindeki etkilerine gözünü kapayan akımdır. İkincisi, ruhi ve zihni süreçleri onların hayattaki yerlerine dikkat etmeden izaha kalkışmak-tır. Yani aşırı uçların ileri sürüğü gibi yalnızca ekonomik faktörleri değil sosyal faktörleri göz önünde bulundurmamak gerekir.

Dinî tecrübe, düşünce, davranış ve sosyal şekillerde ifadesini bulur. Bütün dinlerde bu ortaklaşa olaylara şahit olmaktadır. Fakat bunlar arasında halen mevcut olan ve yürürlükte olan olaylarla (Zein-etre-To be) olmasını arzu ettiği-miz olayları (sollen-devoir etre-ought to be) birbirinden ayırd etmek gerekir. Birincilerin çözümünü sosyoloji yaptığı halde ikinci türden olaylarla teoloji uğraşır. Şüphesiz müsbet incelemelerin teolojiye veya din felsefesinin kavşağına vardığı olmuştur. Fakat bütün bunlar birbirinden metot ve mevzu bakımından ayrı olan disiplinleri birleştirmeye bir vesile teşkil etmez.

Dinî nitelikteki bir cemaat veya birliği oluşturan elemanlar nelerdir? İşte bu bütün dinî gruplar teorisinin cevaplandırması gereken ilk sorudur. Bu-rada tabii, dinî ve özellikle dinî olarak teşekkül etmiş grupları birbirinden ayırd etmek zarureti doğmaktadır. Birincisi tabii bağlara dayandığı halde sonuncu-su yani özellikle dinî olan gruplar dinden başka bir bağ ve ilişki tanımaz.

Bütün dinlerde, birinci aşamada, tanrı ve tanrısal kutsallıklarla olan iliş-kiler akla gelir. İkinci aşamada insanlarla arasındaki ilişkiler ve insanların ce-maatla olan ilişkileri söz konusu olur. Üçüncü sırada dış âlemle olan ilişkiler hatıra gelir. Din konusunda meydana getirilen eserler bu üç aşama etrafında döner dolaşır. Böyle din konusu ile ilgili olarak Teolojik eserler yazılır. İnsanla Antropoloji meşgul olur. Dünyayı kozmoloji, öbür dünyayı Eskatoloji tasvir ve tarif eder. Bu arada dinî cemaatin dış âlemle olan ilişkileri sosyolojiye önemli bir etüt alanı sağlar.

Dinî Cemaat daha geniş bir birlikte temsil edilir ve orada azınlık veya çoğunluğu teşkil edebilir. Hangi durumda olursa olsun dinî grupların diğer dinî gruplarla, öte yandan ekonomik, kültürel ve politik kurul ve kuruluşlarla olan ilişkilerinin Din Sosyolojisi çerçevesi içinde incelenmesi gereklidir. Bundan da dinin Devletle olan ilişkilerinin tetkikinin bu disiplinin başta gelen önemli görevlerinden biri olduğu anlaşılır.

## İBN HİBBÂN VE TEFSİRİ

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân el-Bustî, islâm ilim âleminin tanınmış şahsiyetlerinden biridir. Sicistân eyaletinin Bust<sup>1</sup> şehrinde doğmuştur. Zamanının imâmı ve çok eser verenlerdendir. İlim tahsili için hicri 300 senesi başlarında seyahata başlamış, Horasan, Irak, Hicâz, Şam, Mısır ve Cezire gibi yerleri dolaşmış, sayılamıyacak kadar âlimlerden ilim almıştır. *Et-Takâsîm vel'Enva'* adlı eserinde "Şâş<sup>2</sup>'la<sup>2</sup> İskenderiyye arasında 1000 den fazla âlimden ilim aldığını" ifade etmektedir.<sup>3</sup> İlim aldığı şahsiyetlerin başlıcalarını şöylece sıralayabiliriz: El-Hasen b. İdris el-Herevî, Ebû Halife el-Cumahî, Ebû Abdirrahmân en-Nesâî, İmrân b. Musâ b. Mucâşî, el-Hasen b. Süfyân, Ebû Ya'lâ el-Mavsûlî, Ahmed b. el-Hasen es-Sufî, Ca'fer b. Ahmed ed-Dımaşkî, Ebû Bekr. b. Huzeyme... v.s.<sup>4</sup> Pek çok âlimden feyz alan İbn Hibbân Hadis, lugât, fıkıh, tıb ve astronomide temayüz eden bir şahsiyyet olmuştur. Yâkût el-Hamevî, "Onun, usûlu hadiste ortaya koyduğu şeyleri başkaları anlamakta acz gösterirdi" demektedir.<sup>5</sup> Hadisteki *el-Müsnedu's-Sahîh'inin*, İbn Mâcenin *Sünen*'inden daha sahih olduğu söylenir.<sup>6</sup>

1 Bust: Kâbil'in beldelerinden biridir. Herât'la Gazne arasında bulunmaktadır. Bugünkü Afganistan'da, Helمند nehrinin Argendâb ile birleştiği noktanın biraz aşağısında ve Helمند'in sol yakasında bulunan bir şehirdir. Bkz. İbnu'l-Esir, *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, el-Kâhire, 1357. I. 122; *İslâm Ansiklopedisi*, II. 842.

2 Şâş: Seyhun nehri arkasında bir şehirdir. Bkz. *El-Lübâb*, II. 4; Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, V. 212. *İslâm Ansiklopedisinde* bu şehir Taşkend olarak gösterilmektedir.

3 Es-Subkî, *Tabakâtu's-Sâfi'iyye*, (et-Tabatu'l-Ulâ), II. 141; ez-Zehabi, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Haydarabat 1376/1957), III, 921 de ve İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân* (Haydarabat 1331), V. 115 da ilim aldığı şahsiyetlerin adedinin 2000 den ziyade olduğunu zikrederler.

4 *Tabakâtu's-Sâfi'iyye*, II. 141; *Tezkiretu'l-Huffâz*, III. 920; *Mu'cemu'l-Buldân*, II. 172-173 (burada kimlerden ve nerelerde ilim aldığı daha teferruath bir şekilde anlatılmaktadır). *Şezeratu'z-Zehab*, III 16.

5 *Mu'cemu'l-Buldân*, II. 171; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, (et-Tabatu's-Sâniye) 1373/1954. VI. 306.

6 *el-A'lâm*, VI. 306; İbnu'l-İmâd, *Şezeratu'z-Zehab* (Mektebetu't-Ticâri, Beyrut) III. 16.

İlim hazinesi olan müellifimizden de, el-Hâkim, Mansûr b. Abdullah el-Hâlidî, Ebû Muâz Abdurrahmân b. Muhammed b. Rızkullâh, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Hârûn ez-Zevzenî, Muhammed b. Ahmed b. Mansûr ve daha pek çok kimseler ilim almışlardır.<sup>1</sup> İbn Hibbân, kedisini yetiştirdikten sonra, kadılık gibi resmî vazifeler dışında, talebe yetiştirmeye gayret göstermiştir. Ebû Sa'd el-İdrîsî onun hakkında "Uzun bir müddet Semerkant'da kadılık yaptı. Kendisi din âlimlerinden, islâmî eserler hâfızı, tıb, nücûm ve diğer fenlerde âlim bir kimse idi" demektedir.<sup>2</sup> El-Hâkimde "O, fıkıh, lugât, hadis ve va'z ilimlerinde de bir hazine ve âlim bir kimse idi. Nisâpur'a geldi, orada Abdullah b. Sîreveyh ve diğerlerinden işitti. Buhâra'ya gitti orada da Omer b. Muhammed b. Buceyr'e mülâki oldu. 334 senesinde tekrar Nişâpûr'a geldi, Nesâ'ya<sup>3</sup> kadı olarak gitti. Sonra 337 de yine bize yani Nisâpûr'a geldi ve Nişâpûr'da ikâmet ederek, orada bir hângâh tesis etti ve bütün eserleri orada kendisine kırâat olundu. Sonra 340 senesinde vatani olan Sicistân'a gitti. Bu gidiş sebebi kitaplarını işitmek içindi" demektedir.<sup>4</sup> el-Hatîb "Sika, anlayış yönünden asil bir kimse olduğunu" söylemektedir.<sup>5</sup> İbnü's-Sem'ânî'de "Ebû Hâtim asrının imamı idi, eş-Şâş ile İskenderiyye arasında ilim tahsili için dolaştı" demektedir.<sup>6</sup>

İbn Hibbân, bazı sözlerinden dolayı Sicistândan çıkartıldığına dâir ibarelere rastlamaktayız. Ebû İsmâil el-Herevî, Yahyâ b. Ammâr'dan, İbn Hibbân hakkında sorduğunu ve bu suâl üzerine Yahyâ b. Ammâr onun hakkında "Biz onu Sicistandan çıkardık. Onun ilmi varsa da, dinde büyük bir şahsiyyet değildi. O bize geldi, Allah için olan haddi inkâr etti? Bu söz üzerine biz de onu çıkarttık" demektedir.<sup>7</sup> Bu hususa temas eden ez-Zehabi de "haddin ispatı ve nefyi hususunda bir nass yoktur, bunun hangisi söylenirse hatahdır. Hiç bir şey kastetmiyerek onu kendi haline terk etmek iyi bir müslümana yaraşan hareket olduğunu söyler"<sup>8</sup>. Ebû Amr b. es-Salah "O tasarruf altında fâhiş hata

1 *Tezkiretu'l-Huffâz*, III. 921; *Tabakâtu's-Sâfi'iyye*, II. 141; *Mu'cemu'l-Buldân*, II. 171.

2 *Tezkiretu'l-Huffâz*, III. 921; *Tabakâtu's-Sâfi'iyye*, II. 141.

3 Nesâ: Horasanda bir şehirdir. Bkz. *Lubâb*, III. 223; *Mu'cemu'l-Buldân*, VIII, 282.

4 ez-Zehabi, *Mizânu'l-İtidâl*, Mısır 1382/1963, III, 507; *Tezkiretu'l-Huffâz*, III, 921; *Tabakâtu's-Sâfi'iyye*, II. 141.

5 *Tezkiretu'l-Huffâz*, III. 921; *Tabakâtu's-Sâfi'iyye*, II. 141, *Şezerâtu'z-Zehab* III. 16.

6 *Tabakâtu's-Sâfi'iyye*, II. 141.

7 *Tezkiratu'l-Huffâz*, III. 921; *Tabakatu's-Sâfi'iyye*, II. 141; *Mizânu'l-İtidâl*, III. 507; *Lisânu'l-Mizân*, V. 113.

8 *Tezkiretu'l-Huffâz*, III. 921; *Mizânu'l-İtidâl*, III. 507.

yapardı”demektedir.<sup>1</sup>Onun“peygamberlik, ilim ve amelin telifinden ibarettir,” sözü, kendisini zındıklıkla itham etmeğe sebep olmuş, nerede ise katline vesile olmaya kadar varacaktı. Ebû İsmâil, Abdussamed b.Muhammed b.Muhammed’ den o da babasından şöyle işittiğini kaydeder: “İbn Hibbân, nübüvvet, ilim ve ameldir, süzünden dolayı ayıplandı ve zındıklığma hükmolunup, hicrete mecbur edildi. Bu durum Halifeye yazıldığında, halife, onun katlini emretti.”<sup>2</sup> ez-Zehebi, bu sözü ele alarak şöyle bir tahlile girişir: “Hazreti Peygamber الحج عرفه demişti. Hacca giden sadece Arafatta vakfe mi yapar? Hz. Peygamberin bu sözünde bir hasır vardır. Kısacası bu sözde haccın en mühim unsuru zikredilmiş oluyor. Acaba İbn Hibbânın bu sözünden, nübüvvetin en mühim unsuru ilim ve amel olduğunu anlayabilirmiyiz. Hiç bir Nebi yoktur ki âlim ve âmil olmasın. Fakat nübüvvet, ilim ve amelden daha evvel, Allah (C. C)’in seçtiği bir mevhibedir. İnsan oğlu iktisabla bunu kazanamaz. Bu mevhibeden de faydalı olan ilim ve ameli sâlih neş’et eder. İşte bundan dolayı, İbn Hibbân’dan nakledilen yukarıdaki söz câiz olamaz. Bu felsefi bir sözdür.”<sup>3</sup>

Yukarıda da söyledığımız gibi, İbn Hibbân velûd bir müellifdir. Çeşitli ilimler sahasında çeşitli eserler yazmıştır. Bilhassa hadis alanında yazdığı eserleriyle temayüz eder. Konumuz sadece onun tefsirini tanıtmak olduğu için diğer eserlerini saymakta bir fayda mülâhaza etmemekteyiz.<sup>4</sup> Müellifimiz 354/965 senesi 22 şevvâlinin Cuma gecesinde 80 yaşlarında olduğu halde doğduğu şehir Bust’da Hakkın rahmetine kavuşmuştur.

#### Tefsiri :

Çeşitli sahalarda eserler vermiş olan İbn Hibbân, Kur’anı Kerim’in tefsirine âit bir eser meydana getirmiştir. Fakat bu tefsir hakkında gerek tabakât

1 Tezkiretu’l-Huffâz, III. 921; Mizânu’l-İ’tidâl, III. 507; Lisânu’l-Mizân, V. 113.

2 Tezkiretu’l-Huffâz, III. 922; Mizânu’l-İ’tidâl, III. 507; İslâm Ansiklopedisi, V 2. 753.

3 Tezkiretu’l-Huffâz, III. 922; Mizânu’l-İ’tidâl, III. 507.

4 Eserleri hakkında fazla tafsilat için bkz. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden 1944-1949, I. 164, Supplementbande, Leiden 1937-1942, I 273; *Tezkiretu’l-Huffâz*, III. 921; *İslâm Ansiklopedisi* V 2. 753; *Tabakatu’s-Sâfi’iyye*, II. 141; İbn Tangriberdî, *en-Nücümü’z-Zâhire fi Muluki Mısır ve’l-Kâhire*, al-Kahire 1351/1932, III. 542-343; *Mizanu’l-İ’tidâl*, III. 506; es-Suyûtî, *Tedribu’r-Râvi fi serhi Takribi’n-Nevevi* (el-Mektebetu’l-İlmiyye Hicaz) s. 53-54 de hadise dâir olan *Kütâbu’t-Takâsim ve’l-Enva’* adlı eserinin tasnifi ve diğer eserlerle mukayesesi yapılmaktadır.; Kâtib Çelebi, *Kitâbu Keşfiz-Zunûn*, İstanbul, 1360-1361/1941-1943, I. 277, 437, 463, 521, 522, II. 1075, 1087, 1096, 1400, 1407, 2013.; Bağdath İsmâil Paşa, *Hediyetu’l-Ârifîn Esmâu’l-Müellifin*, İstanbul 1364-1366/1945-1947, II. 44-45 (burada İbn Hibbân’ın 55 aded eseri isimleriyle taded edilir).; *Mu’cemu’l-Buldân*, II. 174-175; Omer Rızâ Kahhale, *Mu’cemu’l-Müellifin*, Dımaşk 1379/1960, IX. 173; *el-A’lâm*, VI. 306.

kitablarında ve gerekse tefsir tarihine âit eserlerde bir malumata rastlanmamaktadır. Kâtib Çelebi<sup>1</sup> ile Bağdatlı İsmâil Paşa<sup>2</sup> onun bir tefsiri olduğundan bahsetmektedir. Keza C. Brockelmann'da<sup>3</sup>, bu eserin Medine'de bulunduğunu ve ZDMG adlı mecmuada ondan bahsedildiğini kaydeder. İstanbul kütüphanelerinde çalışmalarım esnasında ona âit olan bir tefsire rastladım. Tefsir tekniği yönünden fazla bir özellik taşımamasına rağmen, bu eserin tefsir tarihine âit eserlerde bulunmaması sebebiyle, tefsir tarihinde mevcûd olan boşluğu doldurmak gayesiyle, bu tefsiri kısa hatlarıyla ilim âlemine tanıtmayı bir vazife bildim. Bu kısa tanıtma, daha sonra tefsir tarihi sahasında çalışacaklara ışık tutabilir kanaatındayım.

İstanbul Üniversite Kütüphanesinde 1910 numarada kayıtlı bulunan bu eser, ez-Zümer sûresinden başlayıp en-Nâs sûresinin sonuna kadar devam etmektedir. Mevcûd olan bu cild, Kur'ânın ancak dörtte birini teşkil ettiğine göre İbn Hibbânın bu tefsirinin de dört cild olması icâb eder. Bu duruma göre İstanbul'da bu eserin son cildi bulunmaktadır. Bu cild 161 varaktan ibaret olup 235x160 mm ebadındadır. Her sahifesinde 27 satır bulunmaktadır.

Tefsir genellikle, zamanındaki tefsirlerden ayrı bir özellik taşımamaktadır. İbn Abbas, Mukâtil b. Süleymân, el-Kelbi, es-Süddî, Mücâhid, Katâde gibi zevattan, sanki onları görmüş gibi "kâla" lafzı ile doğrudan doğruya rivayet eder. Böyle bir durum isnadların ihtisar edilmiş olduğuna delâlet eder. Burada bu hususa bir kaç örnek vermemiz uygun olur:

الحجُّ عَرَفَةَ

(فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَيْهِ رَبُّهُ) (el-Fecr Suresi 15) قال الكلبي

ومقاتل: نزلت في أمية بن خلف ويقال في أبي بن خلف إذا ما ابتليه يعني  
اختبره ربّه (4)

(والمرسلاتِ عَرُفًا) (el-Mürselât Suresi 1) قال الكلبي ومقاتل

يعني الملائكة ارسلوا بالمعروف. (5)

1 *Kesfu'z-Zunûn*, I, 437.

2 *Hedîyyetu'l-Arifîn*, II, 44.

3 *Brock. G. I.* 164.

4 *Tefsiru İbn Hibbân*, 145 a.

5 Aynı eser, 129 a.



(ن) ( el - Kalem Suresi 1 ) وقال ابن عباس : نون السمكة التي تحت الأرضين . (1)

(فَمَقْصَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) ( Fussilet Suresi 12 ) امر كل سماء بامر قال السدى خلق في كل سماء خلفاً من الملائكة . (2)

(فَجَعَلْنَاهُمْ سَابِقًا) ( er - Zuhuf Suresi 56 ) قال مجاهد يعني كفار قوم فرعون سلفاً لكفار أمة محمد عليه وقال قتادة : جعلناهم سلفاً الى النار . (3)

Bazı âyetlerde de doğrudan doğruya âyette geçen kelimenin manası açıklanmaktadır. Daha doğrusu âyette geçen garib kelimenin manası diğer bir kelime ile izâh edilmekte ve bu izâh tarzıyla de âyet tamamıyla açıklığa kavuşmaktadır. Tefsirin ekserisi bu şekilde garib veya izâha muhtâc olan kelimelerin izâhına tahsis edilmiş gibidir.

(... ولكنَّ أَكْثَرَكُمْ لِّلْحَقِّ كَارِهُونَ) ( ez - Zuhuf Suresi 78 )  
يعنى جاھدين . (4)

(... وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا) ( el - Haşr Suresi 10 ) معنى  
غشاً وحسداً وعداوةً (5)

(... ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ...) ( el-hucurat Suresi 15 ) يعنى لم يشكوا  
في ايمانهم . (6)

(... مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ) ( Kâf Suresi 15 ) يعنى البعث بعدالموت . (7)

1 Aynı eser. 112 b.

2 Aynı eser, 18 b.

3 Aynı eser, 33 a.

4 Aynı eser, 34 b.

5 Aynı eser, 94 b.

6 Aynı eser, 58 b.

7 Aynı eser, 60 a.

(... يا عِبَادِ فَاتَّقُونِ) ( ez-Zümer Suresi 16 ) یعنی فوحدونی و أطیعونی (1)

Bazı garib kelimelerin izahı yapılırken, muhtelif âlimlerin bu kelime hakkındaki görüşleri de tadâd edilmektedir.

(أَفْبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ) ( el - Vakıa Suresi 81 ) یعنی تکفرون . وقال الزجاج : المدهن والمداهن الكذاب المنافق . وقال بعض أهل اللغة : أصله من الدهن لأنه يلبّن به دينه أي ينافق ويرأى .. (2)

(وَأَتْرَكَ السِّحْرَ رَهْوًا ..) ( ed - Duhan Suresi 24 ) قال قتادة یعنی طرقاتاً واسعاً . وقال الضحاک رهواً أى سهلاً . وقا مجاهد متفرجا متفرقا ... (3)

وأرضُ اللهِ واسعةٌ ( ez - Zümer Suresi 10 ) قال مقاتل یعنی الجنة واسعة . وقال الكلبي وأرض الله واسعة یعنی المدينة فتها جروا فيها یعنی انتقلوا إليها واعملوا لآخرتكم . (4)

(والذين اجتنَبُوا الطَّاغُوتَ ..) ( ez - Zümer Suresi 17 ) قال مقاتل یعنی اجتنَبُوا عبادة الأوثان . وقال الكلبي الطَّاغُوت الكهنة . (5)

(.. ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا) ( ez - Zümer Suresi 21 ) وقال الزجاج الحطام ما تفتت وتكسر من النبات . وقال المقاتل حطاماً یعنی هالكاً . (6)

Bazende âyette geçen garib kelimelerin aslını, yabancı dillerde aradığı görülmektedir. Meselâ:

(وَيَمْنَعُونَ المَاعُونَ) ( el - Mâûn Suresi 7. ) قال مقاتل يَمْنَعُونَ الزكوة . الماعون بلغة الحبشة المال ... (7)

1 Aynı eser, 3 b.

2 Aynı eser, 80 a.

3 *Tefsiru İbn Hibbân*, 36 b.

4 *Tefsiru İbn Hibbân*, 3 a.

5 Aynı eser, 3 b.

6 Aynı eser, 4 a.

7 Aynı eser, 158 a.

Bazı âyetlerin tefsirinde de fıkhi meselelere temas edildiği görülmektedir.

(لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (el-vâkıa Suresi 79) من الذنب ويقال : لا يقرأه إلا الطاهر ويقال لا يمس المصحف إلا الطاهر. وروى معمر عن محمد بن عبدالله بن أبي بكر عن أبيهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب كتابا فيه لا يمس القرآن إلا على الطهور. وروى ابراهيم عن عبدالرحمن بن يزيد قال كنا مع سلمان الفارسي فخرج يقضى حاجته فقلنا يا ابا عبد الله لتوضأت لعلنا نسألك عن آيات الله . فقال أى أمسيت أمسه انه لا يمسه إلا المطهرون فقرأ علينا ما شئنا يعنى يجوز المحدث أن يقرأ ولا يجوز له أن يمس المصحف واما (.....) لا يجوز له أن يمس المصحف ولا يقرأ آية تامة . (1)

(يا ايها النبي جاهد الكفارَ والمنافقين) (9 - Tahrir Suresi) يعنى جاهد الكفار بالسيف وجاهد المنافقين بالقول والتهديد . (2)

(و شاهد و مشهود) (3 - Burûc Suresi) ذكر مقاتل عن علي قال الشاهد يوم الجمعة و مشهود يوم النحر يوم الحج الأكبر . (3)  
(أَمِّنْ هُوَ قَانَتْ أُنَاءَ النَّبِيلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا) (9 - Zümer Suresi)  
و أصل القنوت القيام ولهذا سمي المصلى قانتاً لأنها بالقيام يكون معناه أمّن هو مصل كمن لا يكون مصليا على وجه ..... (4)

Bazen de âyetlerin sebebi nüzûlü beyan edilmektedir:

(فامّا الإنسان اذا ما ابتليّه ربّه) (15. - Feer Suresi) قال الكلبي و مقاتل نزلت في امية بن خلف و يقال في أبي بن خلف. اذا ما ابتليه يعنى اختبره ربّه . (5)

- 1 Aynı eser, 80 a.
- 2 Aynı eser, 109 a.
- 3 Aynı eser 139 a.
- 4 Aynı eser, 2 b.
- 5 Aynı eser, 145 a.

و العَادِيَاتِ ضَبْحًا ) ( el - Adiyat Suresi 1. ) قال مقاتل و هو أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية الى بنى كنانة و استعمل عليهم المنذر بن عمرو... (1)

Bazen de, tefsirin en mühim ve en sağlam esaslarından olan, Kur'ânın Kur'ân ile tefsiri örneklerine rastlanılmaktadır. Meselâ,

( قل لله الشفاعةُ جميعاً ) ( ez - Zümer Suresi 44 ) قل يا محمد لله الأمر والاذن الشفاعة وهذا كقوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) (el-Bakara. 255) كما قال (يومئذ لاتنفع الشفاعة) ( Taha 109 ) و هذا كقوله (ولاتنفع الشفاعة عنده إلا لمن اذن له) ( Sebe 23 ) (2)

Bazen de, Usûlü tefsirin en mühim konularından biri olan müteşâbihât, mübhem ve müfesser gibi hususlar üzerinde de durulduğu görülmektedir.

( حم . عسق ) ( 2 - 1 - Şurâ Suresi eş - ) روى عن ابن عباس انه قال : الحاء حكم الله ، والميم ملك الله ، والعين علو الله ، والسين سناء الله والقاف قدرة الله . وقال السدى الحاء الميم ملكه والعين عظمته والسين سناء والقاف قدرته . وقال قتادة : هو اسم من اسماء الله تعالى . ويقال اسم من اسماء القرآن. (3)

( يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ) ( el-Feth Suresi 10 ) يعنى يدالله بالانصرة والمغفرة فوق ايديهم بالطاعة : قال الزجاج : يدالله فوق ايديهم يحتمل ثلاثة أوجه : احدها يدالله فوق ايديهم بالوفاء ويحتمل فى الثواب . فهذان وجهان جاء فى التفسير ويحتمل ايضا فى المنته عليهم وفى الهداية فوق ايديهم فى الطاعة. (4)

1 Aynı eser, 154 a.

2 Tefsiru İbn Hibbân, 6 b.

3 Aynı eser, 23 b.

4 Aynı eser, 52 b.

( وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ )  
( ez - Zümer Suresi 27 ) یعنی بینا هذا القرآن من كل شیء قد بین بعضه  
مفسراً وبعضه مبهماً مجملاً. (1)

Kısaca tavsifini yapmağa çalıştığımız bu eserde, görüldüğü gibi, eski müfessirlerden nakiller bulunmakla beraber, müfessirin şahsi görüşleri de rol oynamaktadır. Eser, devrindeki Kur'an tefsiri anlayışını nakletmesi bakımından ehemmiyeti hâizdir.

## HAZRET-İ ÂİŞE'NİN HADİS TENKİDCİLİĞİ

Doç. Dr. Mehmed S. HATİBOĞLU

İslâmın temel Kitâbının en geniş tefsiri, ve Şeriat yönünden onun tamamlayıcısı durumunda olan Sünnet ve Hadis ilmini öğrenme ve yayma çalışmalarının bizzat Hz. Peygamberin rehberliğinde başladığı ve bu mühim hizmete, bütün Sahâbenin, imkânları ölçüsünde katıldıkları mâlumdur.

İslâmı anlamak, Kur'ân-ı Kerim'in: "En güzel misal" olarak tavsîf ettiği<sup>1</sup> İslâm Peygamberinin iyi anlaşılıp doğru takdim edilmesi şartıyla ancak mümkün olacağı içindir ki, daha Asr-ı Saâdette, tam mânâsıyla bir islâmî tenkîd ve murâkabe faâliyetinin her mertebeden müslümanlar arasında ve her sâhada sürdürülmüş olduğunu görüyoruz. Zirâ, her çeşid haberde doğruyu araştırmak ve onu kabûl etmek Kur'ân-ı Kerim'in emridir<sup>2</sup>, ve bu emrin ifâsında şahısların ictimâî durumlarının hiçbir dahli yoktur. Asırlar boyu devam edecek olan bu gayretlerin tek hedefi, tekrar edelim, Hz. Peygamberi, ve dolayısıyla İslâmiyeti, mümkün olduğu derecede hatâsız ve eksiksiz takdim edebilmektir.

Başta da işâret ettiğimiz üzere, bu ana hedefin hizmetkârları olan ilk tabakayı Sahâbey-i Kirâm teşkil eder. Onların bu yolda yaptığı ilmi tenkidler, İslâm kültür târihinin en parlak örnekleri olarak sayılabilir. İslâmî öğretim çalışmalarını sırasında Sahâbe'nin birbirlerinin eksikliğini tamamladığı, yanlışını düzeltiltiği, hattâ tekzibe dahî gittikleri vâkîdir. Ama bu, sırf Kur'ân ve Peygamber yanlış anlaşılmasın, İslâm yanlış öğretilmesin diyerdir.

İlk tabaka islâm âlimlerinde gördüğümüz bu hâl, ilk bakışta tereddüd uyandırabilirse de, keyfiyet tamâmiye normaldir. Çünkü bütün Sahâbe, Hz. Peygamberin muhîtinde sabah akşam bulunuyor, her sözüne, her fiiline şâhid oluyor değildi. Ayrıca, yaratılış ve imkânlar bakımından, hepsinden aynı fikri ve zihni seviyeyi istemeye de mahal yoktu. Bu yüzden onlarda, husûsiyle dinî mâlûmât sâhasında, bazı farklı veya mütenâkız anlayışların vücud bulmuş

1 33. Ahzâb/21.

2 49. Hucurât/6.

olmasını tabii karşılamak gerekir. Ne var ki, herbiri, diğerinde gördüğü eksikliği ve yanlışlığı giderme lüzûmunun dinî şuûruna sâhib bulunuyordu. Bilhassa Hadis ve Fıkıh kitapları bu nevî ilmî yardımlaşma misalleriyle doludur.

İşte bu islâmî ilim zihniyetinin pek çok mümessili arasında en müstesnâ yeri, en büyük İslâm âlim kadını olan Hz. ÂİŞE işgal etmektedir. Onun geniş kültürünün mahsûlü olan tenkidlerinden bazısını kaydetmek sûretiyle ilmî sâhadaki islâmî tenkid anlayışını onun şahsında müşahhaslaştırma imkânımız olacaktır. Önce kendilerinin kısa bir hayat hikâyelerini verelim:

Tabakât ve Hadis kitaplarının bildirdiğine göre:

Hicretten 8 sene evvel Nübüvvetin 4. senesinde (M. 614) Mekke'de doğmuşlardır.

Hicretten 2 veya 3 sene önce, Hz. Hatice'nin vefâtını müteâkip, Hz. Peygamber ile nikâhlandı. Bu sırada 6 veya 7 yaşlarında idi.

Hicrî 2. senenin Şevvâl'inde (Nisan 624), Bedir dönüşü, Hz. Peygamberle düğünü oldu, 9 yaşlarında idi<sup>3</sup>.

Evliliği 8.5 sene sürdü. Peygamberin vefâtında 18 yaşlarındaydı.

36/656'da, 43 yaşında Cemel harbine iştirak etti.

Hz. Peygamberden sonra 47 sene daha yaşayarak, 65 yaşında iken, Medîne'de, Hz. Muâviye'nin hilâfeti devrinde, 17 Ramazan 58/13 Temmuz 678 Salı gecesi vefat etti.

Medine vâlisi Mervân bu sırada Umre'de olduğu için, cenâze namazını, onun vekili Hz. Ebû Hureyre kaldırdı.

### *İlmî Mevkii*

Hz. Âişe, Arabların neseb ve tarihleri üzerinde mütebahhir bir zât olan babası Hz. Ebû Bekir'in evinde büyümüşdü. Daha sonra vahiy kaynağına geçti. İlim membama en yakın kimse sayılabilirdi. Bu bakımdan, başkalarına nasib olmadık bilgilere sâhib oldu. Bilmediği ve anlamadığı herşeyi Peygamberden soruyordu. Bu öğrenme imkânlarını, yüksek zekâ ve ilim aşkıyle en geniş ölçüde kullanan Hz. Âişe'nin, Peygamberin vefatlarından sonra bir yarım asır Sünnet kaynaklığı yapmış olması, kendisinden rivayet edilen hadislerin de bin-

<sup>3</sup> Evlendiği zaman yaşının 18 civarında olması lâzım geldiği hakkında Ömer Rıza DOĞRUL'un mütâlaası için bk. *Asr-ı Saâdet* II, 1007-1013; V, 14-25.

lere ulaşmasını mümkün kılmıştır. Aralarında Halifelerin de bulunduğu en büyük Ashâb, pek çok müşkilin hallinde ona başvurmuştur.

Ebû Mûsa'l-Eş'arî (ö. 50/670?), ki, çeşidli valiliklerde de bulunmuş ilk müslümanlardandır: "Hz. Peygamberin Ashâbı, herhangi bir meselede şübhe etseler ve onu Âişe'ye sorsalar, muhakkak onda buna dâir bir bilgi bulurlardı" diyor<sup>4</sup>.

Hız. Âişe'den ilim alanlardan, Kûfe fakîhi Mesrûk (ö. 62/682): "Hz. Muhammed'in ileri gelen Ashâbını gördüm, Hız. Âişe'den ferâiz soruyorlardı" müşâhedeinde bulunuyor.<sup>5</sup>

Yine Hız. Âişe'den feyz alanlardan, Mekke'nin meşhûr âlimi Atâ ibn Ebî Rebâh'ın (25-114/646-732) Ona olan hayranlığı pek derindir: "Âişe, diyor, insanların en fakîhi, en âlimidir"<sup>6</sup>.

Kaynaklarımızda diğerk pek çok âlimin bu kabilden beyan ve takdirleri hayli yekûn tutmaktadır.

#### *İlmî faâliyeti :*

Hız. Âişe sâdece hadis nakilcisi değıil, aynı zamanda müfessirdir, fakih ve hatîbdir. Devrinin Arab târihi, Ensâb, Şiir ve Tıb sâhalarında derin bilgi sâhibidir. Rivâyet ettiğı hadislerin şuûruna ermiş bulunduğu gibi, kendisine ulaşan rivayetleri de, yüksek islâmî kültürüne göre değıerlendirmekte ve râvileri kim olursa olsun, bunlardan yanlış veya eksik bulduklarını düzeltme vazifesini hakkiyle yerine getirmektedir.

Hız. Âişe'nin İslâm ilmine yaptığı hizmetlerin belki de en büyüğünü, işte onun bu çeşid rivayetlere yaptığı tenkidleri, yâni Hadis istilâhiyle: istidrak'leri teşkil eder. Bunları islâm âlimleri müstakil kitaplarda toplamaya çalışmışlardır.

#### *Tenkidlerine tahsis edilmiş eserler :*

Bu sahada en eski te'lif, Hatîb Bağdâdî'nin muhaddis arkadaşlarından, Ebû Mansûr Abdu'l-Muhsîn ibn Muhammed eş-Şihî'nin (421-489/1030-1096), ismi "el-Kifâye" olması muhtemel<sup>7</sup> bir cüz'üdür. Bunda, isnâdlariyle birlikte 25 hadis kaydettiğinden bahsedilir<sup>8</sup>.

4 *İbn Sa'd* II, 375 (IIu, 126); *Ahvezî* X, 380, r. 3970.

5 *İbn Sa'd* a. y.; *Mustedrek* IV, 11.

6 *Mustedrek* IV, 14; *Nubelâ* II, 130.

7 Bk. *İcâbe* s. 93.

8 *Fehrese* 174; *Aynu'l-Isâbe Mukaddimesi*; *Terâtib* II, 433. Haydarâbâd Saîdiyye Kütüb-hânesinde bu eserin mevcûd olduğu bildirilmektedir, *el-Fihrisu'l-Mesrûh*, r. Hadis 360.



İkinci ve en geniş eser, Mısırlı Şâfiî âlim Bedru'd-Dîn ez-Zerkeşi'ye (745-794/1344-1392) âiddir. Aslen Türk olan bu büyük âlimin kitabı: الإءجابة عن الإءصابة في استدراكه عائشة على الصحابة "ismini taşıyor. İstidrâkler, ilgili şahıslara göre sıralanmıştır<sup>9</sup>.

Üçüncüsü ise, Suyûtî'nin (849-911/1445-1505): "عين الإءصابة في استدراك عائشة" ismiyle, yukarıdaki esere yaptığı telhîstir. İstidrakleri fıkıh bâb-larına göre (Salât, Cenâiz, Sıyâm, Hac, Bey,' Nikâh..) sıralamış, Zerkeşî'nin eserine bâzi çıkarma ve eklemelerde bulunmuştur<sup>10</sup>.

### HZ. ÂİŞE'NİN İSTİDRÂKLERİ

Hz. Âişe'nin dinî tenkidleri başlıca iki sâhada olmuştur:

- a) Hatâlı rivayet edildiklerine kâni olduğu hadislere karşı,
- b) Kendi devri âlimlerinin yanlış gördüğü fetvâlarına karşı.

Aşağıda her iki sınıfa âid birkaç misal vereceğiz:

#### A. HADİS SÂHASINDA

● Başta Muvatta<sup>11</sup>, Buhârî<sup>12</sup> ve Müslim<sup>13</sup> olmak üzere, belli başlı bütün hadis kitaplarının küçük farklarla kaydettikleri bir hadis vardır: "ان الميت يعذب ببكاء أهله عليه: Ölü, yakınlarının kendisine ağlaması yüzünden azâba uğratılır".

Hz. Peygamber'in bu kelâmı nezaman, nerede ve hangi mânâda irâdettikleri ve ölünün azab çekmesinin sebepleri üzerinde herbiri bir hadîse dayanan pek çok görüş ve te'viller ileri sürülmüştür. Hadîsin zâhirî mânâsını kabûl edenler arsında Hz. Ömer ve oğlunun da bulunduğunu kendisine naklettikleri zaman Hz. Âişe keyfiyeti şu şekilde vuzûha kavuşturmuştur: "Siz, yalan söylemez, yalanla itham da edilmemiş iki zâttan hadis rivayet ediyorsunuz, fakat

9 Eser, Saîd el-Efğânî'nin tahkikiyle, ilk defa olarak Dimeşk'te, 1358/1939'da, 183 sahife hâlinde basılmıştır.

10 *Keşfu'z-Zunûn* 1181, 1384; *Terâtib* II, 433-434. GAL S 11, 189. Süleymaniye nüshaları için bk. 708/124 (y. 355-357); 1029/6 (y. 66-73); 1030/2 (y. 5-8). Suyûtî, işbu telhisinin sonunda: "Zerkeşî'nin kitabından istidrak sayılamıyacak olanları çıkardım ve onun kaydetmediği şu ziyâdelerde bulundum" diyerek iki hadis daha serdetmekte ise de, bunların ilki istidrak sayılamıyacağı gibi (kş. *Ahvezi* V, 569-570), ikincisini de aslında Zerkeşî kaydetmiştir (*İcâbe* 140). Suyûtî'nin gözünden kaçmış olmalıdır.

11 I, 234, r. 37.

12 II, 80-81.

13 II, 638-644.

kulak hatâ yapabilir. ... Hz. Peygamber bir Yahûdînin mezarı yakınından geçmişti, yakınları baş tarafına oturmuş ağlaşıyorlardı. Bunun üzerine: Bunlar ağlayıp duruyor halbuki o kabrinde azâb çekmekte, buyurmuşlardır. ... Size bu hususta Kur'ânın rehberliği yeter: Kimse kimsenin günâhını çekmez<sup>14</sup>.

Bu Yahûdînin azab çekmesinin sebepleri arasında, hayatta iken işlediği günahları, veya arkasından mâtem tutulması gibi, münker bir şeyi vasiyet etmiş olması gösterilmektedir<sup>15</sup>.

İmâm Muhammed'in bildirdiğine göre, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (80-150/699-767) Hz. Aîşe'nin görüşündedir<sup>16</sup>. Kezâ İmâm Şâfiî (150-204/699-820) aynı kanâatte oluşunu şu şekilde açıklıyor:

"Hz. Aîşe'nin rivayeti, Kitâb ve Sünnetin delâletiyle sahih görünüyor. Kitâb'daki deliller şu âyetlerdir: \*Kimse kimsenin günâhını çekmez\*<sup>17</sup>, \*Kişiyeye ancak yaptığı şey verilecektir\*<sup>18</sup>, \*Kim zerre kadar iyilik yaparsa onu görür, kim zerre kadar kötülük yaparsa onu görür\*<sup>19</sup>, \*Herkes yaptığını bulacak\*<sup>20</sup>. Sünnetten delile gelince: Hz. Peygamber bir adama: Şu yanındaki senin oğlunmu? diye sordu. O zat: evet, deyince: Bak, dedi, ne o senin işleyeceğin cinayetten mes'uldür, ne de sen onunkinden. Böylece Hz. Peygamber tıbbı Cenab-ı Hak gibi bildiriyor ki, nasıl bir kimse kendi yaptığını, başkasının lehine veya aleyhine yazdıramazsa, öylece herkes de, işlediği cinayetten bizzat mes'uldür..."<sup>21</sup>.

Hz. Aîşe'yi destekleyen hadisler arasında, Zerkeşî (ö. 794/1392), bâzı müslüman mevtâyâ Hz. Peygamberin ağlamış olduğunu ve ağlayanlara da mânî olmadığını bildiren rivayetleri göstermekte, âlemlere rahmet olması hasebiyle, Peygamber Aleyhisselâm'ın, onların azâbına sebep olacak bir şey yapmasının muhâl olduğunu söylemektedir<sup>22</sup>.

\*

14 35. Fâtır/18.

15 Bk. *Aynî* IV, 86.; *Askalânî* III, 97; *Kastallânî* II, 383..;

16 *Muvatta-Seybânî* 113, r. 320.

17 6. En'âm/164; 17. İsrâ/15; 35. Fâtır/18; 39. Zümer/7; 53. Necm/38.

18 53. Necm/39.

19 99. Zilzâl/7-8.

20 20. Tâhâ/15.

21 *Beyhâkî* IV, 73.

22 *İcâbe* 112-113.

Hemen bütün cemiyetlerde ve devirlerde, birtakım şeyleri, bazı günleri, yerleri veya şahısları uğursuz addetme vâkıasının mevcûd bulunduğunu biliyoruz. Bundan, tabiatıyla Arab cemiyeti de hâric kalacak değildir. Meselâ bir müslüman Hz. Peygambere gelmiş ve: “Yâ Resûlallah, biz bir önceki evimizdeyken, sayımız fazla, malımız fazla idi, ötekine geçtik, sayımız azaldı, malımız azaldı” şeklinde şikâyetle bulunarak<sup>23</sup>, taşındığı yeni evinin netâ-meli çıktığını ileri sürmüş, bunun çâresini istemiştir.

Câhiliyye devrinden arta kalan bu çeşidden iddiâ ve tatbikatın izâlesinde Hz. Âişe en büyük hizmeti görenlerdendir. Meselâ Şevvâl ayında (iki bayram arası) evlenmenin uğursuzluk getireceği inancını devam ettirenlere, Peygamberin tatbikâtını misal göstererek karşı çıkan odur<sup>24</sup>.

Hz. Peygamberin bu yoldaki irşâdlarından bazılarının, her müslüman tarafından aynı şekilde kavranamadığı zamanlar da oluyor ve münevver müslümanlar arasında dahî fikrî ihtilaflar vücud buluyordu. Aşağıda Mü'minlerin Annesi'nin böyle bir meseleyi nasıl hallediyor olduğunu göreceğiz:

● Birkaç Sahâbe tarafından şu mealde bir hadis rivayet edilir: “الشؤم في الدار والمرأة والغرس Uğursuzluk evde, kadında ve attadır”<sup>25</sup>.

Bu ibâre: “Şâyed uğursuzluk diye birşey olsaydı, bu sayılanlarda olurdu” şeklinde de aynı kaynaklarda verildiği için, gerçeğin tesbiti, ancak Hz. Âişe'nin tavrıyla mümkün olmuştur. Şöyle ki:

Benû Âmir kabilesinden iki zât, Hz. Âişe'nin huzuruna varıp, Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamberden yukarıdaki şekilde rivayet etmekte olduğunu haber verirler<sup>26</sup>. Hz. Âişe bunu duyunca fevkalâde sinirlenmiş ve Kur'ân üzerine yemin ederek şöyle demiştir: “Bu söz, Peygamberin kendi sözü değildir, sâdece, Câhiliyye devri adamlarının böyle söylüyor olduklarını hikâye etmişlerdir”.

Bahis konusu hadis, ileriki asırlarda dahî pekçok ihtilaf ve te'villere mevzû teşkil etmiştir. Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye müteveccih bu reddiyesini kabûl etmeyenler arasında, meselâ İbnu'l-Cevzi, Kastallânî ve İbn Hacer vardır. Dayandıkları nokta, adı geçen hadisin isnâdlar bakımından sağlam,

23 *Ebû Dâvûd*, II, 345.

24 *Aynî* VI, 601.

25 *Muvatta* 972; *Buhari* III, 217; VI, 124; VII, 31; *Muslim* 17 47-8; *Ahveî* VIII, 110-114; *Ebû Dâvûd* II, 342-345; *Nesai* VI, 220....; *Aynî* VI, 599-602; IX, 380; X, 213; *Askalânî* VI, 39; IX, 108; X, 189; *Kastallânî* V, 70.

26 *Musned* VI, 246...

başka Sahâbeden de aynı şekilde rivayet ediliyor olmasıdır. Meseleyi Kur'ân zihniyetiyle mütâlaa edenler ise, Hz. Aişe'nin görüşüne katılıyorlar:

Şâfiî âlimlerinden Ali İbn Abdi'l-Kâfi es-SUBKÎ (683-756/1284-1355), \*Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar bulunabilir...<sup>27</sup> meâlindeki âyet muvâcehesinde, uğursuzluğun, belki düşmanlık ve fitne kaynağı olan kadınlardan gelebileceğini, yoksa hükmün hepsine teşmil edilemeyeceğini belirttikten sonra şöyle demektedir: "... Bu, hiçbir âlimin söyleyeceği şey değildir. Kim böyle derse câhilin tekidir. Yağmurun yağmasını yıldızlara bağlayan kimseyi kâfir gören Cenâb-ı Hak<sup>28</sup>, herhangi bir kötülüğü, hiçbir dahli yokken, kadına yamayan kimseye ne demez!"<sup>29</sup>.

\*

Buraya kadar kaydettiğimiz istidraklerinde Hz. Aişe'nin, yanlış anlaşılmiş hadisleri nasıl yerlerine koyuyor olduğunu görmüş bulunuyoruz. Şimdi de, muâsırlarınca verilmiş bâzı dinî fetvâlardan yanlış gördüklerini düzeltiş tarzına dâir birkaç misal vereceğiz.

## B. FETVÂLAR SÂHASINDA

Hadis ve fıkıh usûl kitaplarında Sahâbeden nakledilen fetvâlara ayrı bir önem verilmiş ve bunlarda Sahâbenin, Hz. Peygamberden edindikleri bir mâlûmata dayanmış olabileceklerinden hareketle, mezkûr fetvâların merfû hadisler derecesine çıkarıldığı olmuştur. Bu telakkinin, Hadisciler çevresinde, Hicri II. asrın başlarında yerleşmeye başladığı kabul edilebilir. Nitekim Medineli âlim, muhaddis Sâlih ibn Keysân ile (ö. 140/757'den sonra) meşhûr İbn Şihâb Zuhri (ö. 124/742) birlikde hadis derlemeye başladıkları zaman, Sâlih, Zuhri'nin aksine, Sahâbe kavillerini yazmamıştır, zirâ, daha sonra pişman olacağı üzere, başlangıçta onları Sünnetten saymıyordu<sup>30</sup>.

Sahâbe görüşünün Şeriatteki yerine dâir İbn Teymiyye'nin (661-728/1263-1328) şu ifâdesini kaydedelim:

"Sahâbenin kavilleri, şâyed intişar eder de, kendi devirlerinde inkâr edilmezlerse, Ülemânın ekserisine göre bunlar *Hüccet*'dir. Eğer ihtilaf etmişlerse, ihtilaf noktalarında Allah ve Resûlüne başvurulur. Onların ihtilaflı oldukları

27 64. Tegâbun/14.

28 Alimimizin işaret ettiği hadis için bk. MM VI, 239, str. 29.

29 *Zurkânî* IV, 217; *Askalânî* IX, 108.

30 *Ibn Sa'd* II, 388-9 (IIu, 135).

kavlin hüccet olmadığı üzerinde Ülemânın ittifâkı vardır. Bir Sahâbî bir kavilde bulunmuş, başkaları bunun hilâfını bildirmemiş, fakat bu kavil intişar da bulunmamış ise, mesele ihtilâftır. Ekseri âlimler onu hüccet sayar, Ebû Hanîfe, Mâlik... gibi<sup>31</sup>.

● Bir bakıma fevkalâde bir kıymet ifade eden Sahâbe görüşlerinin, bazan dînî tatbîkatta ne türlü hatâlara sevkedebilmiş olduğuna dâir hayli misal vardır. Bazı kaynaklarda Ebû Hureyre'nin fetvâsı olarak geçen aşağıdaki hadis bunlardan birisidir:

“إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ، صَلَاةَ الصُّبْحِ وَ أَحَدَكُمْ جَنَّبَ فَلَا يَصُومُ يَوْمَهُ”<sup>32</sup>.

Meselenin cereyan tarzını Buhârî<sup>33</sup> ve Muslim'den<sup>34</sup> hulâsaten kaydedelim:

Yedi meşhur fakihden Tâbî Ebû Bekr ibn Abdurrahmân (ö. 93/712?), bir va'zında Ebû Hureyre'nin: -Kim cünüb halde sabah ederse, o gün oruç tutmasın- dediğini duymuştur. Bu hükmü, babası, yine Tâbiilerden, Abdurrahmân ibnu'l-Hâris'e (ö. 43/663) naklediyor. Abdurrahman'ın buna gönlü yatmamıştır. Birlikte kalkıp Hz. Aişe ile Hz. Ummu Seleme'ye (ö. 60/680?) giderler<sup>35</sup>. Her iki Ummu'l-Mu'minîn, Peygamberin fiiliyatını delil göstererek, Ebû Hureyre'nin görüşünü nakzetmişlerdir. Bu neticeyi alan baba-oğul, kalkıp Mervân'ın (2-65/624-684) yanına çıkarlar. Mervân bu sırada Medîne vâlisidir<sup>36</sup> ve Abdurrahmân'a, Peygamberin hanımlarından aldıkları cevabı gidip Ebû Hureyre'nin yüzüne çarpmasını söyler. Fakat Abdurrahman bu muâmeleyi hoş karşılamaz. Bir zaman sonra, bir vesileyle, Ebû Hureyre'ye durumu anlatma fırsatı bulur. Karşılık olarak Ebû Hureyre, va'zında bahsettiği hükmü, Peygamberden bizzat duymuş olmadığını, kendisine Fadl ibn Abbâs'ın (ö. 18/639)

31 *Fetâvâ* I, 408.

32 Hemmâm'ın (ö. 101/718) *Sahîfe*'sinde 32 rakamlı hadis. Meselâ *Musned*'in VI. cildinin 99, 184, 203, 245, 266. sahifelerinde Ebû Hureyre'nin sözü olarak geçmekte, 216. sahifesinde ise Hz. Peygamberden nakledilmektedir.

33 II, 232-3.

34 S. 779-781.

35 Vak'âmın başlangıcı, bir rivayette şöyledir: “Tâbî Ya'lâ ibn Ukbe birgün oruç tutmaya niyetlenip yatar. Sabahleyin cünüb uyanınca, ne yapacağını sormak üzere Ebû Hureyre'ye gider. Bu Sahâbî ona orucunu bozmasını söyler. Ya'lâ pek mutmain değildir. Mervân'a başvurur. Orada Abdurrahman ibnu'l-Hâris vardır... *Tahâvî* II, 103.

36 Onun ilk tayîni 41-49/661-669 tarihlerinde olduğuna göre, bahse mevzû hâdisenin 41-43/661-663 arasında cereyan etmiş olması gerekir.

rivayet ettiğini söyler ve Peygamber hanımlarının bu mevzûda kendisinden daha salâhiyetli olduklarını kabul ederek fetvâsından döner<sup>37</sup>.

Bu hadisin tatbiki sadedinde Tahâvî (229-321/844-933), Ebû Hureyre'nin hadisini kabul eden kimselerin, ona göre amel ettiklerini, diğerlerinin de ona uymadıklarını söylemekte<sup>38</sup> ve Ebû Yûsuf ve Muhammed'in bu ikincilerden olduğuna işaret etmektedir<sup>39</sup>.

Şâyed yukarıda isimleri geçen Tâbiî âlimlerinin, kendi islâmî anlayışlarına ters düşen bir hükmün aslına tahkik himmetleri olmasaydı, belki de bütün müslümanlar, mezkûr durumlarda oruçlarını, Ebû Hureyre'nin va'zına kurban etmiş olacaktı!

● Hac veya Umre için ihrâma girmiş bir kimseye yasak olan bazı fiiller vardır: güzel koku sürünmek, dikişli elbise giymek, avlanmak gibi. Bir de, ister Cenâb-ı Hakın rızası için olsun, ister keffâret için, Mekke'ye kesilmek üzere kurbanlık gönderme sünneti vardır ki, buna hedy denir. Hedy'i gönderen kimse kendi memleketinde kalır. İşte böyle birisinin durumu, Hicrî 1. asrın ilk yarısı sonlarında, Basra ilâhiyatçılarını meşgul eden meselelerden birisi olmuştur. Bu noktada İbn Abbâs'ın şu fetvâsına sâhibiz:

“من أهدى هدياً حرم عليه ما يحرم على الحاج حتى ينحر الهدى” Kim bir Hedy gönderirse, ona, Hacca gitmiş kimseye haram olan şeyler, Hedy kurbân edilinceye kadar, haram olur<sup>40</sup>.

İbn Abbâs, bin altıyüz küsur hadis rivayet etmiş âlim Sahâbilerdendir. “Tercumânu'l-Kur'an” lakabıyla meşhurdur. Peygamberin vefatlarında 13 yaşında olduğu, Hz. Peygamber'den bizzat 10 kadar hadis işittiği, Cemel, Sıffin ve Nehruvân harblerine H. Ali tarafında katıldığı, şehâdetine kadar onun Basra vâililiğini yaptığı, Emevîler zamanında siyâsî hayattan çekildiği, 68/687 de Tâif'de vefat ettiği mervîdir<sup>41</sup>.

Peygamberin sağlığında doğmuş olduğu bildirilen Medîneli büyük Tâbiilerden Rebîa ibn Abdillâh ibni'l-Hudeyr (ö. 93/712)<sup>42</sup>, Basra'da, 36-40/

37 Fetvâsından döndüğü bildirilenler arasında Atâ ibn Ebî Rebâh (25-114/646-732) ve Ebû Hureyre'nin dâmâdi Saîd ibnu'l-Museyyib (15-94?/636-713) bulunmaktadır, *Beyhâki* IV, 215. Bu hadis için ayrıca bk. *İtibâr* 136-138; *Beyhâki* IV, 213-215; *Tahâvî* II, 102-107.

38 II, 103.

39 II, 107.

40 *MM* V, 58, str. 11 (*Muvatta* I, 340-1; *Buhâri* II, 183; VI, 239; *Muslim* 959...).

41 Bk. *Tehzib* V, 276-279, r. 474.

42 Bu zât için bk. *İbn Sa'd* V, 27 (V, 17); *Buhâri-Târih* II, 281; *İstiâb* r. 761; *Tehzib* III, 257.

656-661 seneleri arasında Hz. Ali'nin vâliliğini yapmış olan İbn Abbâs'ı, Basra Mescidinin mimberinde "متجر دأء: ihramlı halde" görmüştür. Rebîa, müteâkıben Abdullah ibnu'z-Zubeyr'e (ö. 73/692) mülâkî oluyor ve bu meseleyi kendisine açıyor. Abdullah'ın cevabı şudur: "Ka'benin Rabbine yemin ederim ki bu bid'at'tir"<sup>43</sup>.

Basra'da, Ziyâd ibn Ebîhi'nin 45-53/665-673 senelerindeki vâliliği sırasında, İbn Abbâs'ın fetvâsına göre amel edenler bulunduğu, hattâ bizzat Ziyâd'ın bunlar arasında olduğu anlaşılıyor. Ortada fikhî bir ihtilaf vardır, fakat çözüm imkânları da vardır.

Ziyâd, meseleyi bir mektubla Hz. Aîşe'den soruyor. Alınan cevaba göre iş, İbn Abbâs'ın dediği gibi değildir. Zirâ Hicrî 9. senede, Hz. Peygamber Haccâ bizzat gitmeyip, kendi yerine Hz. Ebû Bekir'i göndermiş, tabîi Hedyini de birlikte, fakat bununla beraber, günlük yaşayışında hiçbir değişiklik olmamıştır.

Kaynaklarımız, İbn Abbâs'ın bu görüşte yalnız olmadığını, İbn Ömer, Kays ibn Sa'd gibi Sahâbilerin, Nehaî, Atâ, İbn Sîrin gibi Tâbîî âlimlerinin de aynı görüşte olduklarını bildirmektedir<sup>44</sup>.

Bu durum karşısında Hz. Âîşe'nin tavzîhinin belirttiği kıymeti İmam Zuhrî (50-125/670-742) şöyle kaydediyor:

"Bu mevzûda halkın körlüğünü gideren ve onlara Sünneti açıklayan ilk kimse Hz. Âîşe'dir. Halka Âîşe'nin kavli ulaşınca, onunla amel edip, İbn Abbâs'ın fetvâsını terkettiler"<sup>45</sup>.

Bu fetvâyı terkedenler arasında Hanefî İmâmları<sup>46</sup> ve İmâm Mâlik de<sup>47</sup> bulunmaktadır.

\*

İslâm fıkıh mezheplerinin fer'î meselclerde birbirlerinden bazı farklılıklar göstermesinin en mühim sebeplerinden birisini, muhakkak ki, hadisleri gerçek hüviyetleriyle aksettirmekte râvîlerin her zaman başarılı olamaması teşkil eder. Bu durumun dînî tatbîkatta tevliid ettiği karışıklığın müşahhas misalleri pek çoktur. Mevzûumuzu ilgilendiren bir tanesini burada kaydedeceğiz.

43 *Tahâvî* II, 267; *Askalânî* III, 354.

44 *Tahâvî* II, 264-268; *Askalânî* III, 354-355; *Aynî* IV, 717-718.

45 *Beyhakî* V, 234.

46 *Tahâvî* II, 267;

47 *Muvatta* I, 341-2.

● İkinci namazlarından sonra, güneş batıncaya kadar, namaz kılmaya-  
cağını bildiren hadisler erbâbının malûmudur. Bunun aksini bildirenlerine de,  
hattâ Hz. Aîşe'den mervî olarak, sıkça rastlanır<sup>48</sup>. Bu arada Zeyd ibn Sâbit'in  
(ö. 50/670?), bu çeşidden ters rivayetler kendisine ulaştığı zaman, Hz. Âişe'yi  
inkar sadedinde: "Biz ( bu noktada) Hz. Peygamberi Âişe'den daha iyi bili-  
riz" dediği ve Hz. Aîşe'den aşağıda nakledeceğimiz izâhâtın aynısını verdiği  
mervîdir<sup>49</sup>.

İslâm ibâdet târihi bakımından târihi bir kıymet arzeden rivayetimizin  
râvîsi Abdullah ibnu'l-Hâris ibn Nevfel'dir.

Bu Hâşimi zât, Medîne'de, Hicretten 11 sene önce doğmuştur. Sâhâbeden  
olduğu da söylenir. Babası ile Basra'ya göçtü. Yezid vefat edince, Basralılar  
onu başa geçirdiler. 64-65/683-685 senelerinde, burada, İbnu'z-Zubeyr'in bir  
sene vâililiğini yapmış, daha sonra Haccâc'dan kaçarak Umân'a gitmiş, Hicri  
79 veya 84'te (M. 698, 703) orada vefat etmiştir<sup>50</sup>.

İşbu İbnu'l-Hâris şöyle anlatıyor:

"Muâviye (Medîne'yi ziyâretinde, birgün) ikindiyi kaldırmıştı, (Mescid-  
den) ayrıldı. Bir kısım cemâat ise, ikindiden sonra namaz kılmaya devam edi-  
yorlardı. (Odasına) girdi, ben de yanında idim, İbn Abbâs çıkageldi. Muâviye  
ona divanda yer açtı, yanına oturttu ve sordu: Halkın kılmakta olduğu bu na-  
maz ne ola? Hz. Peygamber'in böyle bir namaz kıldığını görmediğim gibi, kı-  
lınmasını da emretmiş değildir. İbn Abbâs cevâben: Bu namazı İbnu'z-Zubeyr'-  
in fetvâsi üzerine (kılıyorlar), dedi. (Az sonra) İbnu'z-Zubeyr geldi, selâm verip  
oturdu. Muâviye ona şöyle dedi:

— İbnu'z-Zubeyr, halka kılmalarını emrettiğin bu namaz ne namazdır?  
Hz. Peygamberin onu kıldığını görmediğim gibi, kılmmasını emretmiş de de-  
ğildir. İbnu'z-Zubeyr cevâben:

— Ummu'l-Mu'minîn Hz. Aîşe, bu namazı Hz. Peygamberin, kendi evin-  
de iken, kılmış olduğunu bana bildirmiştir, dedi.

İbnu'l-Hâris daha sonra hâdiseyi şöyle naklediyor:

Bunun üzerine Muâviye, benimle birlikte bir zâtı Hz. Aîşe'ye meseleyi  
sormamız için gönderdi. Hz. Aîşe'nin yanına girdim, İbnu'z-Zubeyr'in söyle-  
diklerini naklettim. Bana: İbnu'z-Zubeyr iyi bellememiş, dedi ve işin aslını

48 Meselâ *Musned* VI, 50, 109, 113, 134, 159, 176.

49 *el-Fethu'r-Rabbânî* II, 293-294.

50 *İbn Sa'd* V, 24-26 (V, 15-16); *İstîâb* r. 1500; *Tehzib* V, 181.



anlattı: Gerçekten de bir defasında Peygamber aleyhisselâm Hz. Aişe'nin evinde, ikindiden sonra, iki rek'at namaz kılmıştır. Fakat bu iki rek'at, ikindinin değil, mübrem bir meşgûliyet dolayısıyla vaktinde edasına imkân bulamadıkları öğle namazının son sünnetidir. ..."<sup>51</sup>.

\*

Sahâbe devrinin ihtilaflı kelâm meselelerinden birisini, Hz. Peygamberin, Mi'râc'da Rabbini görüp görmediği hususu teşkil eder.

● Hz. Aişe ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652) menfi kanâattedir. Buna mukâbil İbn Abbâs<sup>52</sup> ve Kibâr-ı Tâbiündan Urve, Ka'bu'l-Ahbâr, Hasan, Zuhri... gibi âlimlerin görüşü müsbet istikâmettedir. Bu sonuncular kendi aralarında da ihtilâfa düşmüş, kimisi bizzat gözleriyle gördü derken, diğerleri bunu kalb gözüne yorumlamıştır<sup>53</sup>.

İşte, Hz. Aişe'nin talebelerinden olan Mesrûk (ö. 62/682), bu ihtilaflı meseleyi, onu Peygambere ilk soran kimse olan<sup>54</sup> Mü'minlerin âlim Annesine açıyor. Hz. Aişe, âyetlerle delillendirdiği cevabına şöyle başlamıştır:

"Söylediğin şeyden saçlarım diken diken oldu. Sana şu üç şeyi kim söylerse, yalan söylemiştir: Kim Muhammed Aleyhisselâm Rabbini gördü, derse..."<sup>55</sup>.

Bu mesele müteâkib asırlarda da ilâhiyatçı çevreleri meşgul etmekte devam edecektir. Müsbet görüşü paylaşan büyük muhaddislerden İbn Huzeyme (223-311/838-923), "Sahih"inde, Hz. Aişe'yi şu şekilde zayıflatmak istemektedir: "Hz. Aişe'nin nefyi bir ilme (hadîse) dayanıyor değildir. Âişe, Hz. Peygamberden, Rabbini görmediğine dâir birşey nakletmemektedir. Kendisi bu hükme, sâdece âyeti te'vil ederek varmıştır".

Kezâ Nevevi de (631-676/1233-1278), İbn Huzeyme'ye ittibâen şu görüşte bulunuyor: "Âişe, rü'yetin vukûunu merfû bir hadîse nefyetmemiştir. Şâyed böyle bir hadîse olsaydı zikrederdi. Ancak âyetten istinbâtına dayanmaktadır. Kendisine başka Sâhâbiler muhâliftir. Bir Sâhâbi bir kavilde bulunur. Ötekiler ona muhâlif kalırsa, bu kavil bir hüccet sayılmaz. Âyetteki "idrâk" kelimesinden murâd, ihâta demektir. Bu da rü'yete mâni değildir".

51 *Musned* VI, 183-184.

52 *Ahvezî* IX, 168, r. 3333; *Mustedrek* II, 316, 469.

53 *Askalâni* VIII, 429-431.

54 *Muslim* 159, r. 287.

55 *Buhârî* VI, 50; *Muslim* 159; *Aynî* IX, 174-176; *Askalâni* VIII, 429-; *Kastallâni* VII, 343

Bu görüşleri nakleden İbn Hacer (773-852/1372-1449), her iki büyük muhaddisin düştüğü gaflete parmak basmakta ve onların yok dediği hadisin Muslim'de mevcut olduğunu<sup>54</sup>, bilhassa Muslim'in şârihi Nevevî'ye, kibâr bir şekilde hatırlatmaktadır<sup>56</sup>.

Bu meseleye, büyük tarihçi ve muhaddisimiz, İmâm Zehebî'nin (673-748/1274-1347) şu kat'î ifâdesiyle son verelim: "Hz. Peygamberin Allah Teâlâyı gözleriyle gördüğüne dâir bize celi bir nas gelmiş değildir. Bu mesele Müslümanın, dininde sükûtle geçiştiremeyeceği meselelerdendir..."<sup>57</sup>.

\*

İslâm ilimlerinin her dalında olduğu gibi, Tefsîr sâhasında da, Hz. Âişe'nin yaptığı tavzihlerin karar mercii olduğunu görüyoruz. Bu çeşid istidraklerinden de misal vererek yazımızı bitirelim.

● Siyasî çıkarların avukatlığını yaptırmak gâyesiyle, devirler boyunca, sayısız denecek derecede hadis uydurulabilmiş olmasının yanı sıra, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinden de, mahdut ölçüde de olsa, istifâdeye kalkışılmış olduğu bir vâkiadır. Bu çeşid gayretlerden birisi olarak görünen bir teşebbüsün Hz. Âişe tarafından nasıl başarısızlığa uğratılmış olduğu husûsu aşağıdaki rivayetten ortaya çıkmaktadır.

Mekke'de vefat etmiş tâbiilerden Yûsuf ibn Mâhek (ö. 103/721?) anlatıyor:

"Mervân Hicâz vâlisi idi, Muâviye tayin etmişti (Medine valiliği 41-49 ve 56-57 arasındadır). Hutbeye çıktı, Yezîd'e, babası Muâviyeden sonra bey'at edilmesinden bahsediyordu. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman birşeyler söyleyince Mervân onun yakalanması emrini verdi. O da kaçıp (kız kardeşi) Hz. Âişe'nin evine girdi. Yakalamaya muvaffak olamadılar. Bunun üzerine Mervân: Bu adam o kimsedir ki Allah onun hakkında: -Ana babasına: öf be, ....- âyetini indirmiştir<sup>58</sup>, dedi. Perdenin ardında bunları duyan Âişe şöyle cevap verdi: Cenâb-ı Hak, benim ma'sûmiyetimi bildiren âyet<sup>59</sup> dışında, bizim hakkımızda Kur'ân olarak hiçbir şey inzal etmemiştir"<sup>60</sup>.

Vak'anın kahramânı olan Abdurrahman, kaynakların verdiği bilgilere göre, Bedir ve Uhud harblerine Müşrikler tarafında iştirak etmiş, Kureyşlilerin en şecî ve keskin okçularındandır. Mübâreze için ortaya çıktığında karşısına

56 *Askalâni* VIII, 429.

57 *Nubelâ* II, 118.

58 46. *Ahkâf*/17

59 Bk. 24. *Nûr*/11-16.

60 *Buhârî* VI, 42.

babası Hz. Ebû Bekir'in dikilmek istediği, fakat Hz. Peygamber tarafından buna manî olduğu mezkûrdur. (6/628'de) Hudeybiye'de müslüman oldu. Cemal'de Hz. Aişe ile birlikte idi. Mekke'de 53 (veya 55) senesinde vefat etmiştir<sup>61</sup>

Kaynaklarımızın verdiği tamamlayıcı bilgilere göre<sup>62</sup>, Abdurrahmân'ı fevzân ettiren husus, Mervân'ın, Yezîd'e biât edilmesini teklif ederken, bu işi, Ebû Bekir ve Ömer'in Sünnet'i olarak takdim etmiş olmasıdır. Abdurrahmân haklı olarak buna karşı çıkmış ve "Çocukları için biât almak onların değil, Hirakl'in, Kayser'in, Kisrâ'nın sünnetidir" demiştir. Bu müdâheleye fenâ halde içerleyen Mervân'ın, Abdurrahman'a: "Sen hakkında .... âyeti nâzil olan adam değil misin?" şeklinde hücum etmesi üzerine, onun da: "Asıl sen, Hz. Peygamber'in lânetlediği babanın mel'ûn oğlu değil misin?" şeklinde cevap verdiği ve hâdisenin, Buhârî'nin naklettiği neticeye münce olduğu verilen mâlûmât arasındadır. Abdurrahman'ı bu tutumundan çevirebilmek için Muâviye'nin kendisine 100 000 Dirhem gönderdiği, fakat onun bunu geri çevirdiği de mervidir.

Âyetin sebeb-i nüzûlünü Abdurrahmân'a bağlayan İbn Abbâs rivayetini ne<sup>63</sup> Zeccâc (241-311/855-923): "bâtıl" demektedir.

Mevzû ile ilgili rivayetleri kaydettikten sonra İbn Hacer (ö. 852/1449) kendi hükmünü şöyle açıklar: "Âişe'nin reddiyesi isnâd bakımından en sahîh, kabûl edilmeye en lâyük olandır".

Buraya kadar misâl olarak verdiğimiz istidraklerinden ve pek çok benzerlerinden de anlaşılacağı üzere, Hz. Aişe'nin yaptığı tenkidlerde hareket noktası Kur'ân ve Sünnet'tir. Bu iki kaynaktan aldığı İslâmî kültürüne kendi müşâhede ve düşüncelerini de katarak, pek çok meselede İslâmî cemiyyetini aydınlatan bir ilim ve fazilet meş'alesi olmuştur.

Hz. Aişe'nin şahsında en güzel ifadesini bulan İslâm ilminin devirler boyunca arzettiği manzaranın tesbiti, İslâmın hâl-i hâzır durumu ve istikbâli bakımından son derece ehemmiyeti hâizdir. İslâm Kitâbiyatının bütünü ile ortaya çıkarılması ilk şartını yerine getirmedikçe, o istikbâli kurmaya tabiatıyla imkân düşünülemez. Bu kitâbiyât yardımıyla İslâm kültürünü Hz. Aişe zihniyetiyle ortaya koyacaklara ise, devrimizin her zamankinden daha muhtac bulunduğunu söylemeye bilmem lüzum var mıdır?

61 *Vâkidi* 257; *Mustedrek* III, 473-477; *İstiâb* r. 1394; *Usdu'l-Ğâbe* III, 304-306; *İsâbe* II, 399-401, r. 5153; *Tehzib* VI, 146-147, r. 298...

62 Bir evvelkilerden ayrı olarak bk. *Aynî* IX, 145-147; *Askalânî* VIII, 407-408; *Kastalânî* VII, 325; *Taberî-Tefsîr* XXVI, 19; *Şevkânî* V, 19-20; *Zâdu'l-Mesîr* VII, 380-381.

63 Mezkûr âyetin nüzûlü sırasında İbn Abbâs'ın 1-2 yaşında olması gerekir!

## Makâlede Zikredilen KAYNAKLAR

*Kur'ân-ı Kerîm.*

- Ahvezi: *Tuhfetü'l-Ahvezi (Tirmizî Şerhi)*, 1-10, Mısır 1967.
- Askalânî: *Fethu'l-Bârî (Buhârî şerhi)*, 1-13, Mısır, 1319-1329/1901-1911.
- Asr-ı Saâdet: *Süleyman Nedvî, Ö. R. Doğrul tercemesi*, İstanbul 1928.
- Aynî: *Umdetu'l-Kârî (Buhârî şerhi)*, 1-11, İstanbul 1308/1890 - ?.
- Aynu'l-İsâbe: *Suyûtî (Süleymâniyedeki yazmaları, bk. Not: 10)*.
- Beyhakî: *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 1-10, Haydarâbâd, 1344-1355/1925-1936.
- Buhârî: *el-Câmiu's-Sahîh*, 1-8, İstanbul, 1315/1898.
- Buhârî-Tarih: *et-Târîhu'l-Kebîr*, Haydarâbâd, 1-4, 1361-1384/1942-1964.
- Ebû Dâvûd: *es-Sunen*, 1-2, Mısır, 1952.
- Fehrese: *İbn Hayr*, Mısır, 1963.
- Fetâvâ, *İbn Teymiyye* (1-5) Mısır, 1326-1329/1908-1911.
- El-Fethu'r-Rabbânî: (*Musned'in fıkıh bâblarına göre tertibli nüshası*)  
Sââtî, 1-16... Mısır.
- El-Fihrusu'l-Meşrûh*, Haydarâbâd, 1388/1968.
- İbn Sa'd: *Kiûbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beyrut ve Leiden baskıları.
- İcâbe: *Zerkeşî*, Dimeşk, 1939.
- İstîâb: *İbn Abd'l-Berr*, 1-4, Mısır.
- İtibâr: *Hâzîmî*, Haydarâbâd, 1319/1901.
- Kastallânî: *İrşâdu's-Sârî (Buhârî şerhi)*, 1-10, Mısır, 1307/1889.
- Keşfu'z-Zunûn*, *Kâtib Çelebî*, 1-2, İstanbul, 1941-1943.
- MM: *el-mu'cemu'l-Mufehres*, 1-7, Leiden, 1936-1969.
- Muslim: *M. Fuâd Abdalbâkî neşri*.
- Musned: *Ahmed ibn Hanbel*, 1-6, Mısır.
- Mustedrek: *Hâkim*, 1-4 Haydarâbâd, 1334-1342/1915-1923.
- Muvatta: *İmâm Mâlik, M. Fuâd Abdalbâkî neşri*.
- Muvatta-Şeybânî: *Abdullâtîf neşri*, Mısır, 1967.
- Nesâî: *es-Sunen*, 1-8, Mısır, 1930.
- Nubelâ: *Siyeru Âlâmî'n-Nubelâ, Zehebî*, 1-3..., Mısır.
- Şevkânî: *Fethu'l-Kadîr*, 1-5, Mısır.
- Sahîfe: *Hemmâm ibn Munebbîh'in Sahîfesi*, İlahiyat Fak. Yayını, 1967.

Taberî-Tefsîr: 1-30, Mısır, 1957.

Tahâvî: *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1-4, Mısır, 1387-1388/1967-1968.

Tehzîb: *Tehzîbu't-Tehzîb, İbn Hacer*, 1-12, Haydarâbâd, 1325-1327/1907-1909.

Terâtîb: *et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, Kettânî, 1-2.

Usdu'l-Ğâbe: *İbnu'l-Esîr*, 1-5, Mısır, 1280/1863.

Vâkidî: *Kûtâbu'l-Meğâzi*, 1-3, 1966.

Zâdu'l-Mesîr: *İbnu'l-Cevzî*, 1-9, Dimeşk, 1968.

Zurkânî: (*Muvatta şerhi*), 1-4, Mısır, 1310/1893.

# DİNÎ TÜRK MUSİKİSİNDE XVII. YÜZYILDA KULLANILMIŞ MAKAMLAR

Doç. Dr. GÜLTEKİN ORANSAY

## Giriş :

Dinî Türk musikisi eserlerinin sözlerini (güftelerini) veren yazmaların en eskileri XVII. yüzyıldan kalmadır.<sup>1</sup> Dolayısıyla dinî Türk musikisinin XV.-XVI. ve daha önceki yüzyıllarda sahip olduğu dağar (mahfuzat /repertoire) konusunda bilgimiz çok sığdır. Buna karşılık XVII. yüzyıldan kalma 42 parçanın notası<sup>2</sup> ile yüzden çok parçanın sözleri<sup>3</sup> elimizde olduğundan bu yüzyılın dağarı hakkında oldukça yeterli sayılabilecek bilgiye sahibiz. Aşağıda özeti sunulan araştırma, sözgelimi XVII. yüzyılda kullanılmış makamlar konusunda en çok % 10 yanlış payıyla kesin bilgilere ulaşabilecek durumda bulunduğumuzu göstermektedir.

## Yöntem :

XVII. yüzyıl Türk cami ve tekke musikilerinde kullanılmış makamlar araştırılırken, *Ali Ufki*'nin büyük çoğunlukla makamlarını belirtmeden verdiği 42 parça değerlendirilememiş, *Sadeddin Nüzhet Ergun*'un sözlerini daima makam (ve % 14,20'sinde usul) belirterek yayınladığı 141 parçayla yetinilmiş, karşılaştırmalarda yararlanmak üzere bunlara XVIII. yüzyıldan kalma 549 parça katılmıştır. Böylece toplam olarak 690 parça yüzyıl, makam ve usul açılarından değerlendirilerek sonuçlar 1. çizelgede özetlenmiş, herbirinin 10'dan çok örneği bulunan 25 makam ayrıca kullanılış sıklığına göre dizilerek 2. çizelge düzenlenmiştir.

1 Sadeddin Nüzhet Ergun: *Türk Musikisi Antolojisi*, 1. cild: *Dinî Eserler* (İstanbul 1942) 5. ve 16. sf

2 Ali Ufki'nin (asıl adı Albert Bobovski) el yazısıyla asılları Paris Ulusal Kitaphı AF. 292 ve Londra Britanya Müzesi Sloane 3114'te kayıtlıdır. Çevriyazısı (transcription) için bk. Dr. Gültekin Oransay: *Ali Ufki ve Dinî Türk Musikisi* (Ankara 1972, teksir)

3 Sadeddin Nüzhet Ergun, anılan kitap, 56.-115. sf

*Makamlar :*

1. Çizelge'den görüleceği gibi XVII. yüzyılda dinî Türk musikisinde aşağıda nitelikleri kısaca belirtilmiş 38 makam kullanılmış, sonraki yüzyılda kullanılan 29 makam için XVII. yüzyıldan henüz örnek ele geçmemiştir:

*Acem* : Dügâh'tan başlar, acem'de asma karar vererek dügâh'te durur.<sup>4</sup>

*Acemaşîran* : Acem gibi başlayıp segâh yerine nihavend kullanarak acemaşîran'da duran terkiptir.

*Acembuselik* : Acem gibi başlayıp sonradan segâh yerine buselik kullanarak dügâh'ta durur. (Kantemir'de yoktur)

*Arazbar* : Evc yerine acem kullanan bir bayatîdir.

*Aşîran* (Kantemir'de: aşîranî olarak anılır, fakat tanımı yoktur): Hüseyinî'den başlayıp hüseyinî-aşîran'da durur.

*Babatahir* : Muhayyer'den başlayıp neva'da asma karar verir, hüseyinî yerine bayatî (mibemol) kullanarak dügâh'ta durur.

*Bayatî* : Dügâh'tan başlar, neva'ya ulaşıncâ hüseyinî yerine bayatî (mibemol) kullanır, dügâh'ta durur. (Evc yerine acem kullansa arazbar olur)

*Bestenigâr* : Kantemir'e göre aslında gerdaniyye'den başlayıp segâh'ta durur (Hisardan ayrılığı hisar yerine neva kullanıp dügâh yerine segâh'ta durmasıdır), çargâh'tan başlayıp irak'ta duran türü asıl segâhın aktarılmışdır.

*Buselik* : Dügâh'tan başlayıp segâh yerine buselik kullanıp dügâh'ta durur. (Hüseyinî'den yalnız buselik perdesiyle ayrılır, aşîran'da dursa buselik aşîranî olur.)

*Çargâh* : Çargâh'tan başlayıp gene çargâh'ta duran tek makamdır. (Kantemir'e göre buselik değil, segâh kullanır. Gene çargâh'ta duran nihavend-i sagîr makam değil, terkiptir.)

*Dügâh* : Kantemir'e göre uşşak makamının gerçek adıdır. Dügâh perdesinden başlar, gene orada durur.

4 Burada verilen ve XVII. yüzyıl için geçerli olan makam tanımları *Kantemiroğlu Edvari*'na (1795 yöresi yazılmış, *Şehbal*'in 66.-84. sayılarında yayınlanmıştır) dayanır. Kantemir'in verdikleri için Kâzım Uz'un "*Musiki Istulâhati*" (yeni basımı Ankara 1964) ile Haşim Bey'in "*Mecmua*"sı (İstanbul 1864) esas alınmıştır. Bu tanımlarda tam perdeler (rast, dügâh, segâh, çargâh, neva, hüseyinî, evc ve üst ile alt sekizlileri) olağan perdeler sayıldığından bir makamın ancak bunlar dışında perde kullanması halinde (sözgelimi evc yerine acem ya mahur, segâh yerine buselik ya nihavend) perdeler belirtilir.

*Dügâh hüseyinî* : Hüseyinî'den değil, dügâh perdesinden başlayıp dügâh'ta duran makamdır. (Kantemir'de yoktur.)

*Evc* : Evc'den başlayıp irak'ta durur. (Tiz perdelarla başlayan irak makamıdır.)

*Hicaz* : Neva'dan başlar, uzal gibi ilerleyip dügâh'ta durur.

*Hisar* : Dügâh'tan başlar, neva yerine hisar (rediyez), tizlerde şehnaz ve evc kullanarak dügâh'ta kalır.

*Hüseyinî* : Hüseyinî'den (Kantemir'e göre dügâh'tan) başlayıp dügâh'ta durur.

*Hüseyinî-aşîran* : Aşîran makamının tam adı.

*Irak* : Yegâh ya dügâh'tan başlayıp irak'ta durur.

*Isfahan* : Uzzal'dan ve uzal gibi başlar, saba gibi dügâh'ta durur.

*Mahur* : Gerdaniyye'den başlayıp evc yerine mahur ve segâh yerine buselik kullanılarak rast'ta durur.

*Muhayyer* : Muhayyer'den (Kantemir'e göre hüseyinî'den) başlayıp dügâh'ta durur. (Neva makamının aktarılmış sayan Kantemir neva yerine saba kullanılacağını söyler.)

*Neva* : Neva'dan (Kantemir'e göre dügâh'tan) başlayıp burada asma durur ve dügâh'ta kesin durur. (Aşîran'da dursa nühüft ya neva-aşîran olur)

*Neva-sünbüle* : Neva gibi başlayıp sünbüle gibi dügâhta durur. (Kantemir'de yoktur.)

*Nevruz-i acem* : Muhayyer'den başlayıp evc yerine acem ve segâh yerine nihavend (ya tiz segâh yerine sünbüle) kullanarak acem'de durur. (Kantemir'de yoktur.)

*Nevruz-uşşak* : Nevruz gibi başlayıp uşşak gibi dügâh'ta durur. (Kantemir'de yoktur.)

*Nikriz* : Rast'tan başlayıp çargâh yerine uzal kullanarak rastta durur.

*Nühüft* : Neva gibi başlayıp aşîran'da kalır.

*Pencgâh* : "kavl-i atik" pencgâh (çargâhlı) neva makamı gibi başlayıp rast makamı gibi durur (Kantemir bunun rast makamından ayrılığı olmayacağı düşüncesindedir); "kavl-i cedîd" pencgâh (uzallı) ise rasttan başlayıp segâh yerine buselik ve nişabur gibi çargâh yerine uzal kullanarak rast'ta kalır.



*Rahatü'l-ervah* : Hüseyinî yerine acem (midiyez) ve çargâh yerine uzal kullanıp hicaz yüzünden başlayarak ırakta duran bir çeşit evc'dir.

*Rast* : Rast'tan başlayıp rast'ta durur.

*Rehavi* : Rast gibi başlayıp biterse de yegâh'a inmek ve bu gidişi iyice belirtmek zorundadır. (Kantemir "ismi var, cismi yok" makam sayar.)

*Saba* : Dügâh'tan başlar, saba ve evc ya acem kullanarak dügâh'ta durur.

*Segâh* : Segâh'tan başlayıp segâh'ta durur. (Dügâh'ta durursa maye olur.)

*Sünbüle* : Muhayyer'den başlayıp segâh yerine sünbüle kullanır, ortada evc yerine acem, sonda neva yerine saba perdesiyle ilerleyip dügâh'ta durur. Genliği çok olduğundan şah ve mansur gibi ahenklerden okunamaz.

*Şehnaz* : Muhayyer'den başlayıp şehnaz ve uzal kullanarak dügâh'ta durur. (Uzsal'ın tize aktarılmış sayılabilir.)

*Uşşak* : Dügâh ya neva'dan başlayıp evc yerine acem kullanarak dügâh'ta durur. (Kantemir dügâh makamı ile bir tutar.)

*Uzsal* : Dügâhtan başlayıp çargâh yerine uzal kullanarak dügâh'ta durur.

*Zirgüle* (ya zengüle) : Dügâh'tan başlayıp rast yerine zengüle kullanarak dügâh'ta durur. (Uzsal'ın peste aktarılmışdır.)

#### Sonuç:

Sunulan iki çizelge, makamlar üzerine yukarıda özetlenen bilgilerin de ışığında yorumlanınca şu sonuçlara erişilebilir:

a) Halk ve dindışı sanat musikimizde olduğu gibi dinî musikimizde de en çok kullanılan makamlar olan hüseyinî ile uşşak<sup>5</sup> XVII. yüzyılda neva ile acem'den sonra 3. ve 4. görünmektedir. Değerlendirilen parçaların sadece 132 tane oluşu, ve 1. ile 3. ve 4. arasında sadece 4 sayı fark bulunuşu dolayısıyla bu sonuç kuşkuyla karşılanabilir.

5 Hüseyinî makamı halk musikimizde en sık kullanılan makam olduğundan Kemal İlerici'nin "*Bestecilik Bakımından Türk Müziği ve Armonisi*" (İstanbul 1969) başlığıyla yayınlanan kuramında çıkış noktası alınmış, XX. yüzyıl dağarında kullanılış sıklığı bakımından ancak yedinci gelmekle birlikte (bk. Yılmaz Öztuna: *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, I. cilt, İstanbul 1969, 273. sf) XVII. yüzyılda dindışı sanat musikimizin en sık kullanılan makamı olduğundan Ali Ufki'ce "*Mecmua-i Saz ü Söz*"ünde (Britanya Müzesi Sloane 3114) en başa getirilmiştir. Uşşak makamı XIX.-XX. yüzyıl dağarında kullanılış sıklığı bakımından birinci geldiği gibi (bk. Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Lügati*, İstanbul 1949-54, 297. sf) Maragah Abdulkadir'in *Camiü'l-Elhan* ile *Makasidü'l-Elhan*'ında belirttiğine göre neva ve buselik ile birlikte Türklerin en sevdiği makamlardandır. (bk. Dr. Suphi Ezgi, *Nazarî, Amelî Türk Musikisi*, cilt IV, İstanbul 1953, 190 ve 205. sf)

b) Bileşik makamlarda<sup>6</sup> yok denecek kadar az parça vardır: acem-buse-lik, ısfahan, neva-sünbüle ve nevruz-uşşak makamlarından birer parça (% 3,03).

c) Basit makamlar içinde yalnız küçük ve büyük ikililerle yetinen<sup>7</sup> makamlar, artık ikili kullananlara oranla daha sık kullanılmıştır:

Artık ikili kullanan basit makamlar:

Uzzal-nihavend arasında: hicaz, uzzal zengüle'den	7 parça
Evc-bayatî arasında: bayatî, babatahir'den	7 parça
Saba-hüseynî arasında: saba, sünbüle'den	9 parça
Çargâh-hisar arasında: hisar'dan	5 parça
Neva-acem arasında: rahatülervah'tan	1 parça
toplam	29 parça (%21,97)

Küçük ve büyük ikililerle yetinen basit makamlar 99 parça (% 75,00)

d) Küçük ve büyük ikililerle yetinen basit makamlar içinde tam perdeleri kullananlar, ötekilere oranla daha gözdedir:

Tam perdeleri kullanan makamlar:

Çargâh'ta duran: çargâh'tan	2 parça
Segâh'ta duran: segâh, bestenigâr'dan	5 parça
Dügâh'ta duran: dügâh, dügâh hüseyinî, neva, muhayyer, hüseyinî'den	33 parça
Rast'ta duran: rast, rehavî'den	3 parça
Irak'ta duran: irak, evc'den	11 parça
Hüseynî-aşîran'da duran: nühüft, aşîran'- dan	5 parça
toplam	59 parça (% 44,69)

Bir ya iki yarım perde kullanan makamlar: 40 parça (% 30,30)

6 Bileşik makam, gidişinin başında ve sonunda iki ayrı perde (sözgelimi acem-buselikteki gibi önce kürdi, sonra buselik) kullanan makamdır. (Dr. Suphi Ezgi ve Hüseyin Sadeddin Arel'in, sözgelimi acem, muhayyer, pengâh, saba ve segâh'ı bile içine alan "mürekkap makam" anlayışıyla ilgisi yoktur.)

7 Küçük ikililer bakıyye ya küçük mücenneb, büyük ikililer büyük mücenneb ya taninî olabilir. (Bu kavramlar için bk. Kâzım Uz: *Musiki İstulâhatı*, Ankara 1964)

Şu halde XVII. yüzyılda dinî Türk musikisi karmaşık makamlardan çok sade ve duru makamları, genellikle yanklık, hüznün, karamsarlık ve küskünlük yansıtan artık ikili aralığmdan çok iyimser, barışık ve açık olan küçük ve büyük ikili aralıklarını kullanmış, böylece eziklik ve yakarış havasından çok dinî ululuk ve mutluluğu dile getirmiş olmalıdır.

ÇİZELGE: 1

## XV. - XVIII. Yüzyıllarda Dinî Türk Musikisi Dağıtım

makam	(toplam)	XV.-XVI. yüzyıllarda		XVII. yüzyıl*		XVIII. yüzyıl*	
				a.b.c	d.e.f.h	a.b.c	d.f.g.h
acem	(30)	1	10.—.—	1.—.—.—	14.2.—	1.1.—.—	
acem-aşiran	( 2)	—	1.—.—	—.—.—.—	—.1.—	—.—.—.—	
acem-buselik	( 1)	—	1.—.—	—.—.—.—			
arazbar	(15)	—	3.—.—	—.—.—.—	10.2.—	—.—.—.—	
aşiran	(11)	—	3.—.—	—.—.—.—	8.—.—	—.—.—.—	
babatahir	(24)	—	2.—.—	—.—.—.—	22.—.—	—.—.—.—	
bayatî	(26)	3	2.2.—	—.—.—.1	16.1.1	—.—.—.—	
bestenigâr	(11)	—	1.—.—	—.—.—.—	9.—.—	—.—.—.1	
buselik	(13)	1	4.—.—	—.—.—.—	6.1.1	—.—.—.—	
buselik-aşiran	(1)	—	—.—.—	—.—.—.—	1.—.—	—.—.—.—	
çargâh	(13)	—	1.1.—	—.—.—.—	9.—.1	—.—.—.1	
dilkeş	(4)	—	—.—.—	—.—.—.—	4.—.—	—.—.—.—	
dügâh	(14)	1	1.—.—	—.—.—.—	10.—.2	—.—.—.—	
dügâh hüseyinî	(3)	—	2.1.—	—.—.—.—	—.—.—	—.—.—.—	
dügâh ve muhayyer	(1)	—	—.—.—	—.—.—.—	1.—.—	—.—.—.—	
evc	(44)	—	6.1.—	—.—.—.—	33.1.—	3.—.—.—	
evc-aşiran	(1)	—	—.—.—	—.—.—.—	1.—.—	—.—.—.—	
evc-gerdaniye	(2)	—	—.—.—	—.—.—.—	2.—.—	—.—.—.—	
gerdaniye	(6)	—	—.—.—	—.—.—.—	6.—.—	—.—.—.—	
hicaz	(7)	—	—.1.—	—.—.—.—	2.2.—	1.—.—.1	
hicaz yüzünden uzzal	(1)	—	—.—.—	—.—.—.—	1.—.—	—.—.—.—	
hisar	(17)	—	2.—.—	—.3.—.—	11.—.—	—.1.—.—	
hüseyinî	(48)	1	6.2.—	2.—.—.—	33.4.—	—.—.—.—	
hüseyinî-aşiran	(11)	—	1.—.—	—.—.—.—	9.—.—	1.—.—.—	
hümayun	(2)	—	—.—.—	—.—.—.—	2.—.—	—.—.—.—	
ırak	(28)	—	3.—.—	1.—.—.—	20.—.—	2.—.1.1	
ısfahan	(14)	—	1.—.—	—.—.—.—	13.—.—	—.—.—.—	
kürdi	(5)	—	—.—.—	—.—.—.—	5.—.—	—.—.—.—	
mahur	(34)	—	4.—.—	—.—.—.—	29.1.—	—.—.—.—	
maye	(1)	—	—.—.—	—.—.—.—	1.—.—	—.—.—.—	
muhelif-i irak	(3)	—	—.—.—	—.—.—.—	3.—.—	—.—.—.—	
muhayyer	(22)	—	4.—.—	—.—.1.—	14.2.—	—.—.1.—	
muhayyer-buselik	(3)	—	—.—.—	—.—.—.—	2.1.—	—.—.—.—	

muhayyer-sünbüle	(1)	—	—	—	1.—	—
müstear	(2)	—	—	—	2.—	—
neva	(38)	—	10.1.2	1.—	20.3.1	—
neva-sünbüle	(1)	—	1.—	—	—	—
neva-uşşak	(2)	—	—	—	2.—	—
neva ve hüseyinî aşîran	(1)	—	—	—	1.—	—
nevruz	(2)	—	—	—	2.—	—
nevruz-i acem	(2)	—	2.—	—	—	—
nevruz-i arab	(1)	—	—	—	1.—	—
nevruz-uşşak	(2)	—	1.—	—	1.—	—
nihavend	(1)	—	—	—	—	1
nikriz	(7)	—	1.—	—	5.1.—	—
nişabur	(4)	—	—	—	3.1.—	—
nühüft	(6)	—	1.—	—	4.1.—	—
pengâh	(11)	1	2.1.—	—	7.—	—
rahatülervah	(5)	—	1.—	—	4.—	—
rast	(19)	—	1.1.—	—	10.—	3 2.1—1
rehavî	(14)	—	1.—	—	10.—	2.—1.—
saba	(30)	—	7.—	1.—	19.2.—	—1.—
saba-zemzeme	(1)	—	—	—	1.—	—
segâh	(29)	1	4.—	—	18.2—	—2.2
segâh maa müstear	(1)	—	—	—	1.—	—
segâh ve hisar	(1)	—	—	—	1.—	—
sultanî irak	(2)	—	—	—	2.—	—
sünbüle	(8)	—	1.—	—	6.1.—	—
şehnaz	(10)	—	1.—	—	9.—	—
tiz hüseyinî	(1)	—	—	—	1.—	—
uşşak	(47)	—	8.1.—	1.—	34.1.—	—1.1
uzzal	(14)	—	5.—	—	7.1.—	1.—
vech-i hüseyinî	(2)	—	—	—	2.—	—
zâvil	(2)	—	—	—	2.—	—
zemzeme	(1)	—	—	—	1.—	—
zirefkend	(2)	—	—	—	2.—	—
zirgüle	(2)	—	1.—	—	1.—	—
Altınışyedi	(690)	9	106.12.2	7.3.1.1	477.31.9	13.3.7.9

\* Küçük harfler usulleri göstermektedir:

a = usulu belli olmayalar

b = düyek usulunda

c = sofyan usulunda

d = evsat usulunda

e = çenber usulunda

f = devrirevan usulunda

g = devrihindî usulunda

h = mevlevî âyini (çok usullü)

## ÇİZELGE : 2

XV. - XVIII. Yüzyıllarda Kullanılmış ve Herbirinin 10'dan Çok Örneği Bulunan  
25 Makam

Makam	XV. - XVI.	XVII.	XVIII.	TOPLAM
hüseyní	1	10	37	48
uřak	—	10	37	47
evc	—	7	37	44
neva	—	14	24	38
mahur	—	4	30	34
acem	1	11	18	30
saba	—	8	22	30
segâh	1	4	24	29
ırak	—	4	24	28
bayatî	3	5	18	26
babatahir	—	2	22	24
muhayyer	—	5	17	22
rast	—	2	17	19
hisar	—	5	12	17
arazbar	—	3	12	15
dügâh	1	1	12	14
ısfahan	—	1	13	14
rehavî	—	1	13	14
uzzal	—	5	9	14
buselik	1	4	8	13
çargâh	—	2	11	13
ařıran	—	3	8	11
bestenigâr	—	1	10	11
hüseyní-ařıran	—	1	10	11
pençgâh	1	3	7	11
Yirmibeř makam:	9 (% 100)	116 (%87,07)	452 (% 78,56)	577 (% 83,62)
Öteki 42 makam:	0 (% 0)	16 (% 12,93)	97 (% 21,44)	113 (% 16,38)
	9 (% 100)	132 (% 100)	549 (% 100)	690 (% 100)

## KEMÂLPAŞAZADE'NİN ÂİLE HUKUKU İLE İLGİLİ BAZI FETVALARI

Dr. M. ESAD KILICER

Ünlü Osmanlı âlimlerinden ve şeyhülislâmlarından birisi de Kemâlpaşazade veya İbni Kemâl diye anılan Ahmed Şemsüddin Efendidir. 873H./1468 M. yılında Edirne'de doğmuş, 940 H./1534 M. yılında şeyhülislâmlık görevinde iken İstanbul'da ölmüştür.<sup>1</sup> Ömrünün son sekiz yılı bu görevde geçmiştir. Büyük bir Türk âlimi olan Kemâlpaşazade, çeşitli ilim dallarında yazmış olduğu eserlerinin çoğunu, o zamanın ilim dili olan Arapça ile kaleme almıştır. Türkçe eserlerinin sayısı da bir hayli kabarıktır. Bu makalemizde üzerinde durmaya çalışacağımız fetvâları da onun Türkçe yazılmış eserleri arasındadır.<sup>2</sup> Kemâlpaşazade, arapça ve farsçayı gayet iyi biliyordu. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm konularında yazmış olduğu eserler hep arapçadır. *Gülistan*'a nazire ola-

1 Kemâlpaşazadenin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Prof. Dr. Şerafettin Turan, *Tevârih-i Ali Osman* VII. Defter, Ank. 1957, IX-XIX, İsmet Parmaksızoğlu, *İslâm Ansiklopedisi* Kemâlpaşazade md. Ord. Prof. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ank. 1949, c. II, s. 664-667. Mecdi Efendi, *Şakâyet Tercümesi* s. 381-5. Bursalı M. Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 223-4. Brockelmann, GAL II, 597 vd. Supp. II, 668 vd. Rifat Efendi, *Devhatu'l-Meşâyih*, s. 16 vd. Kâtip Çelebi, *Sullamu'l-Vusûl ilâ tabakâti'l-Fuhûl*, İst. Süleymaniye Şehit Ali Paşa. Ktp. 1887, v. 20b. Avukat Dr. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ank. 1972, s. 17-20. Yazar, hayatlarını anlattığı 129 şeyhülislâmın, 124 adedinin hayatını anlatan tarihçi Ahmed Refik Bey'in "Osmanlı Şeyhülislamları" adlı ve *İlmiye Salnâmesi*'nde yayınlanan (s. 322-641) 319 sayfalık makalesinden hiç bahsetmemektedir. Halbuki şeyhülislâmların hayat hikâyelerini anlatırken hep bu makale takip edilmiş, dil bakımından sadeleştirmeler yapılmış, bazan da cümleler atlanmıştır. Sayın yazar, eserinin 20. sayfasında Kemâlpaşazadenin eserlerini sayarken "*Tevârih-i Ali Osman*'ın Türkçe tercümesi" diyerek, zaten Türk dili ile yazılan eserini müellife tercüme ettirmektedir! Kemâlpaşazadenin 36 adet basılmış arapça risalelerinin, Türkçe yayınlandığını ifade eden yazar yanlış bilgi vermektedir.

2 Fetvâ kelimesi, genç ve kuvvetli anlamında olan "fetâ" dan gelmektedir. Fetvânın çoğulu fetâvî veya fetâvâ'dır. Fetvâ, lügatte bir hâdisenin hükmünü beyan eden veya hükmünü koyan, daha kısa bir tabirle, güçlükleri çözen kuvvetli cevaplar manasındadır. Fetva fakihin hüküm mahiyetinde olmaksızın, verdiği cevap manasına gelir. Fetvayı veren fakihe müftî denir. Kâzî ile müftî arasında mahiyet bakımından fark vardır. bk. Ebululâ Mardin, İ. A. Fetvâ md. Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuki İslâmiye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I. s. 258-9.

rak yazdığı farsça eseri *Nigaristan* latinceye tercüme edilmiştir. *Hadâikül-Hakâyık* adlı eseri farsçanın vasıflarından bahseder. *Muhîtu'l-Luğa* adlı kitabını da arapçadan farsçaya tertiplemiştir.<sup>3</sup>

Kemalpaşazade'nin fetvaları henüz ayrı bir kitap halinde yayımlanmış değildir. Matbû fetvâ mecmualarında ve başka eserlerde az sayıda basılmış fetvaları bulunmaktadır.<sup>4</sup> Şeyhülislâmın fetvalarını yazma mecmualar halinde kitaplıklarda bulmaktayız. Bu mecmuaların büyük hacimli olanları bulunduğu gibi, küçük risale halinde olanları da vardır. Kemalpaşa'ya ait en geniş fetva mecmuası, İstanbul Belediye Kitaplığı, Muallim Cevdet Bölümü 0 44 de kayıtlı *Fetâvây-ı İbni Kemâl* adlı eserdir.<sup>5</sup> Bu mecmuadaki fetvalar, hemen hemen hukukun bütün alanlarına temas etmektedir. Kitap orta boy olup, 321 varaktır. Şeyhülislâmın fetvalarından büyük bir kısmını içine alan başka bir mecmua<sup>6</sup>, İst. Nurosmaniye Kitaplığında bulunmakta ve *Fetâvây-ı İbni Ke-*

3 bk. İ. A. İsmet Parmaksızoğlu, *Kemalpaşazade md.*

4 bk. *İlmiye Salnamesi* (İst. 1334 H./1915-6 M.) s. 347-354 de Kemalpaşazade'nin on adet fetvasının tıpkı basımı neşredilmiştir. Fetvaların cevap kısımları ile imzalar Şeyhülislâmın el yazısı ile dir. *Neticetu'l-Fetâvâ*, s. 622-3 de iki fetvası yer almıştır. *Şeyhülislâm Ebussud Efendi Fetvaları Işığında* 16. *Asır Türk Hayatı*, İst. 1972, mesele no: 79, 160, 518, 696, 697. Bu beş fetva Kemalpaşazade'ye aittir. Prof. Dr. Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ank. 1971) adlı eserinde Kemalpaşazade'yi anlatmış ve 4 fetvasını nakletmiştir. bk. s. 108.

5 Bu fetva mecmuasının tertibi fıkıh kitaplarının tertibine oldukça uymaktadır. Tahâret, salat, zekât, oruç ve hac bölümlerine kısaca yer verilmiştir. (v. 1a-8b). v. 9a dan itibaren nikâh konusuna geçilmektedir. Daha sonra cezâ hukuku yer ahyor: kitabü'l-hudûd (v. 52a), kitabü's-serika (v. 59a), yol kesme (v. 59 b), kitabü's-siyer (v. 60a), zimninin müslüman olması (v. 62b) cizye ve kilise ilgili ile fetvalar (v. 65a), timar ve livâ (v. 67a), lukata ve kaçan köle (âbık) (v. 69a), mefkûd (v. 69b), şirketler (v. 71a), icâre (v. 238b) ikrah (v. 256a), rehin (v. 272a), cinâyetler (v. 277b), ferâiz (v. 314a) ve arâzi ile ilgili fetvalarla (v. 319a - 321b) kitap son bulmaktadır.

6 Bu mecmua, İst. Nurosmaniye ktp. 1967 de kayıtlı olup, 178 varaktır. Her varakta 15 satır vardır. Türkçe nesih hatlıdır. Sonunda (v. 178a), Muhammed b. Ahmed b. Mü'min tarafından 1013 H./1604-5 M. tarihinde istinsah edildiğine dair şu kayıt vardır: تمت الكتاب بعون الملك الوهاب حرره الفقير الحقير محمد بن أحمد بن مؤمن غفر الله له ولوالديه ولاخوانه ولاخوانته 1013

Bu mecmuanın içinde başka âlimlere ait fetvalara da yer verilmiştir. Mesela, v. 93a da Muhammed Fenâri'nin, v. 95b de Şeyhülislâm Abdülkadir Efendi (ö. 955 H./1548 M.) nin, ve Müftî Şeyh Efendinin birer fetvası bulunmakta, v. 97b den itibaren Şeyhülislâm Çivizade (ö. 954 H./1547 M.) ye ve Kadiri Çelebi (ö. 955 H./1548 M.) ye ait bir kaç fetva yer almıştır. Daha sonra Sa'dî Çelebi (ö. 945 H./1539 M.) ve Ebussud Efendi (ö. 982 H./1574 M.) ye ait fetvalara da yer verilmiştir (v. 175 b). Bu arada, v. 164b de, H. 901 ile 908/1495-1502 M. yılları arasında Şeyhülislâm olan Efdalzade Hamidüddin Efendinin bir fetvası geçmektedir.

mâl adını taşımaktadır. Kemalpaşazade'nin fetvaları İstanbul'daki diğer birçok kitaplıklarda ve başka kitaplıklarda da bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Osmanlı Şeyhülislâmlarından bir kısmının vermiş oldukları fetvaların nasıl toplanmış olduğu konusunda Kâtip Çelebi bize şu bilgiyi vermektedir<sup>8</sup>. "Ebussuûd'un fetvalarını Bozanzade (بوزن زاده) adıyla meşhur olan Mevlâ Muhammed b. Ahmed toplamıştır. (ö. 983 H./1575-6 M.). Fetvaları bap ve fassillara göre tertip etmiştir. Yine bu fetvaları, Veli Yegân diye bilinen Mevlâ Velî el-İskilîbî de toplamıştır. Bu zat topladığı esere, Mevlâ Ali Cemâlî'nin İbni Kemâl'in, Sa'dî Çelebi'nin ve Çivizâde'nin fetvalarını da ilhâk etmiştir. Bu eser, bir fıkıh kitabı şeklinde tertip edilmiştir. Her iki fetva mecmuası da makbûldür ve elden ele dolaşmaktadır. Veli Yegân 998 H./1598 M. yılında ölmüştür. İbnu'l-Edhemî diye bilinen Manisa'lı Mevlâ Sa'dî b. Hasan, İbni Kemâl'in fetvalarını 939 H./1533 M. yılında bir araya getirmiştir. Yine Kemalpaşazade'nin fetvalarını 946 H./1539 M. de Çivizade, 948 H./1541 M. de Mevlâ Kâdirî toplamışlar, Muhyiddin adlı bir şahıs, bu fetvaları 4 bâb olarak tertip etmiştir. 1. bâb ibâdetlere, 2. bâb muâmelâta, 3. bâb nikâh ve talâka 4. bâb da ferâize tahsis edilmiştir."

İslâm hukuku tarihinde, fakihlerin verdikleri fetvaların önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Diğer mezheplerde olduğu gibi, Hanefî mezhebinde de bu çeşit kitaplar, 4. H. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmıştır. Fetvâ kitaplarıyla birlikte, *el-vâkıât* adı verilen eserlerin de ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>9</sup> Hanefî mezhebinin ilk imamlarına ait olan, *Zâhiru'r-Rivâye* ve *en-Nevâdir* adlı eserlerde bulunmayan meseleleri çözen müctehidler, yapmış oldukları icthatlardan meydana gelen bu eserlere, *fetâvâ* ve *vâkıât* adını vermişlerdir.<sup>10</sup>

7 bk. *Fetâvây-ı İbni Kemâl* (yazma), İst. Fatih Millet Ktp. Şer'iye, 79. İst. Üniversitesi Ktp. 6253. Süleymaniye Fatih Ktp. 2348/1. Dârulmesnevi Ktp. 118. Esad Ef. 1017. Yeni Cami, 685. Bu mecmuaın v. 183b - 263a arasında 80 varaklık bölümü Kemalpaşazade'ye ait fetvalar olup arapça yazılmıştır. Bir kaç tane farsça fetva da geçmektedir. Bu fetvaların sonradan bu iki dile çevrilmiş olması akla gelebilir. Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. 3601 de kayıtlı fetva mecmuası hernekadar Ebussuud Efendiye izâfe edilmişse de, bu âlimin fetvaları arasında, Kemâl paşazade'nin, Çivizade Muhammed Çelebi'nin, Sa'dî Çelebi'nin ve Ali Cemâlî (Zenbilli Ali Ef.) nin fetvaları da yer almıştır.

8 bk. *Keşfu'z-Zunûn*, s. 1219-20. Kâtip Çelebi, İlmü'l-fetâvî başlığı altında, burada 128 kadar fetva mecmuasının adını vermiştir.

9 bk. Aynı eser, s. 1998-9.

10 Ünlü Hanefî fakihî Ebu'l-Leys Nasr es-Semerkindî (ö. 375 H./985 M.) nin *Kuâbu'n-Nevâzil'i* bu çeşit bir eserdir.



Daha sonraki yüzyıllarda, Hanefi mezhebinde birçok fetva kitapları yazılmıştır.<sup>11</sup> Bu fetva kitaplarının özelliği, bunların resmi kodifikasyonlar olmaması, âlimlerin kendi istek ve emekleri sonucu olarak meydana getirilmiş olmalarıdır. Yalnız 11.H./17. M. yüzyılda Hind sultanı Muhammed Evrengzib Bahadır Âlemgir (1028–1118/1618–1706), o zamana kadar verilen fetvaları toplamak istedi. Sultanın emri ile kurulan bir ilim heyetinin çalışmaları sonucu, *el-Fetâvâ el-Hindîyye* veya *el-Fetâvâ el-Âlemgiriyye* adıyla bilinen fıkıh kitabı ortaya çıkmıştır. Meşhur Hanefi fakihî Ali b. Ebî Bekir Mergînânî (ö.593H./1197 M.) nin *Hidâye* adlı fıkıh kitabının tertibinde olan bu toplama, yarı resmi idi ve hâkimleri bağlayıcı bir karakteri yoktu. İçine aldığı bir çok fikhî meselelerin bir kısmı, her zaman meydana gelen gerçek olaylardır. Eserdeki bir kısım fetvalar ise -Hanefi müctehidlerin âdetlerine uygun olarak- sadece düşünülmüş olaylardan ve onların hükümlerinden ibarettir.

Osmanlı devri âlimlerinin vermiş oldukları fetvaların büyük çoğunluğunun zamanımıza kadar ulaşmış olduğunu memnunlukla ifade edebiliriz. Bilhassa Şeyhülislâmların verdikleri fetvaları, onların yakın çalışma arkadaşları, talebeleri ve fetva eminleri toplayıp birer mecmuâ hâline getirmişlerdir. Fetvalar bir araya getirilirken, her kitabın tek bir âlime ait olmasına çok kere dikkat edilmemiş, konu ile ilgili başka âlimlerin fetvaları bir araya yazıla gelmiştir.<sup>12</sup> Kitaplıklarımızda yer alan bu fetva mecmualarının bir kısmı yayımlanmış bulunmaktadır.<sup>13</sup> Yayımlanmış Türkçe fetva kitaplarının, fetva aralarında veya

11 Meşhur Hanefi fetva mecmualarını şöylece sıralayabiliriz: Abdürreşid Velvâlicî (ö. 450 H./1058 M. den sonra) nin *el-Fetâvâ el-Velvâlicîyye*'si. Hasan b. Mansur Kâzihân (ö. 592 H./1196 M.)'ın *el-Fetâvâ el-Hânîyye*'si. Zahiruddin Muhammed Buhârî (ö. 619 H./1122 M.) nin *el-Fetâvâ ez-Zahîriyye*'si, İbrahim b. Ali Tarsûsî (ö. 758 H./1357 M.)nin *el-Fetâvâ et-Tarsûsiyye*'si. Bu kitap, *Enfa'u'l-Vesâil ilâ tahriri'l-mesâil* diye tanınmıştır. İbnu Alâiddin (ö. 800 H./1397 M. civarı) in *el-Fetâvâ et-Tatârhanîyye*'si. Muhammed b. Bezzâz (ö. 827 H./1424 M.) in *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye*'si. Hayrüddin Münif Fârûkî er-Remlî (ö. 1081 H./1670 M.)nin *el-Fetâvâ el-Hayriyye*'si. Muhammed Efendi Ankaravî (ö. 1098 H./1687 M.) in *el-Fatâvâ el-Ankaraviyye*'si ve *el-Fetâvâ el-Hindîyye*. Mısır'da 6 büyük cild olarak 1310 H. de basılmıştır. Kenarında *Kâzihân Fetâvâ*'sı vardır. Hamid Efendi b. Ali el-İmâdî'nin *el-Fetâvâ el-Hâmîdiyye*'si. Bu şahıs, 1137–1155 H./1724–1742 M. yılları arasında Şam müftisi idi. Muhammed b. Emin İbnu Âbidîn (ö. 1252 H./1837 M.) bu kitabı, *Tenkîhu'l-Hâmîdiyye* adıyla kısaltmıştır. Mısır müftisi Muhammed Abbâsî el-Mehdî'nin *el-Fetâvâ el-Mehdiyye fi'l-vakâyi'ü'l-Mısıriyye* adlı kitabı da 1304 H./1886 M. yılında yazılmıştır. bk. Subhî Mahmasânî, *Felsefetu't-teşri fi'l-İslâm*, s. 48. Beyrut, 1961.

12 Bu çeşit Türkçe fetva mecmualarına örnek olarak, Diyanet İşleri Bşk. Ktp. 3061 de kayıtlı, Ebussuud Efendiye ait yazma eseri gösterebiliriz.

13 Arapça ve Türkçe olarak şimdiye kadar basılmış fetva kitaplarının sayılarını tesbit etmek ve özellikleri hakkında bilgi vermek, yapılması yararlı inceleme konularıdır. Biz burada, Türkçe olarak basılmış dokuz eser hakkında kısa bilgiler vermekle yetineceğiz.

kenarlarında arapça ibâreler yer almaktadır. Bu ibâreler fetvayı kuvvetlendiren fikhî hükümlerdir. Türkçe fetvaların arapça dayanaklarını ve muteber fikhî kitaplarındaki ibârelerini göstermektedir.

Sözünü ettiğimiz bu fetvalar, o zamanki cemiyetin, dînî, hukukî ve ahlâkî yaşayışının bir bölümünü bize aksettirmektedir. Fetvaların ibâdetle ilgili olan-

1 *Abdürrahim Efendi Fetvaları*, Şeyhülislam Menteşizade Abdürrahim Efendi (ö. 1129 H./1716 M.) ye aittir. İstanbul'da 1243 H./1827 M. de büyük boy 2 cilt olarak basılmıştır. I. C. s. 578. 2. C. s. 584.

2 *Netice'tü'l-Fetâvâ*, İst. 1265 H./1849 M. 87. Osmanlı Şeyhülislâmı Dürrîzade Muhammed Ârif Efendi (ö. 1225 H./1810 M.) nin emri ile, fetva emini Ahmed Ef. tarafından toplanan fetvalardır. 1143 H./1730 M. tarihinden itibaren gelen 9 şeyhülislâmın fetvalarını ve başka fetva ve fikhî kitaplarından alınan hükümleri hâvidir. Ferâiz bölümünde (s. 622-3) Kemâlpaşazade'nin iki fetvası bulunmaktadır.

3 *Fetâvây-ı Feyziyye*, İst. 1266 H./1850 M. s. 572. 46. Osmanlı Şeyhülislâmı Feyzullah Efendi (ö. 1115 H./1703 M.) nin fetvalarını muhtevîdir.

4 *Fetâvây-ı Ali Efendi*, İst. 1305 H./1887 M. 2C. I. C. s. 556, 2. C. s. 498. Kitabın 2. sayfasında Sâlih b. Ahmed el-Kefevî, Şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin fetvalarını toplayıp, muteber fikhî kitaplarından, her fetvanın dayanağını da bulup yazdığını ifade ediyor. *Osmanlı Müellifleri* sahibi Bursalı M. Tâhir ise (III s. 61) bu kitabın 43. Osmanlı Şeyhülislâmı Çatalca Ali Efendi (1041 H./1103/1631-1692 M.) nin olduğunu yazmaktadır.

5 *Behcetü'l-Fetâvâ*, İst. 1276 H./1859 M. s. 643. 2. basım, İst. (tarihsiz) s. 652. 57. Osmanlı Şeyhülislâmı Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156 H./1743 M.)nin fetvaları olup, fetva emini Muhammed Fikhî tarafından toplanmıştır.

6 *Hulâsatu'l-Evibe*, İst. 1289 H./1872 M. s. 264. On binden fazla Türkçe fetvayı ihtiva edip, Netice, Ali Efendi, Behce, Abdürrahim, İbnu Nuceym ve Feyziyye gibi kitaplar kaynak kabul edilmek suretiyle, Hasan Fehmi Efendi (1210 -1298/1795-1880 M.)nin Şeyhülislâmlığı zamanında fetva emini olan Çeşmizade Muhammed Hâlis Efendi tarafından tertip edilmiştir.

7 *İlâveli Mecmûai Cedide*, İst. 1329 H./1911 M. s. 675. Fetvahane müsevvidlerinden Ali Murtaza tarafından toplanmıştır. Büyük bir kısmı muâmelât ile ilgili ve fetvahane'nin o zamanlarda tasdik ederek verdiği fetvaları, dînî kaynakları ile birlikte toplanmış olması bu eserin özelliğini teşkil etmektedir.

8 *Fetâvây-ı Ferâiziyye*, İst. 1323, H./1905 M. küçük boy, s. 119 Fatih dersiâmlarından Meşihat Ferâiz muallimi Filibeli Ahmed Hulusi Efendinin eseridir. Ferâiz baplarına göre tertip edilmiş bir fetva kitabıdır.

9 *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında* 16. *Asır Türk Hayatı*, İst. 1972, s. 245. M. Ertuğrul Düzdağ'ın, İst. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirirken hazırladığı mezuniyet tezi ile ona sonradan yaptığı ilâvelerden meydana gelmiştir. Eserin başına fetva ve şeyhülislâmlık müesseseleri ve Ebussuûd'un hayatı hakkında 30 sayfalık bir bölüm ilâve edilmiştir. Esas kitap, büyük Türk âliminin vermiş olduğu fetvaların çeşitli konulara göre sıralanmasından meydana gelmektedir. Mesele adı verilerek numaralanmış olan fetvalar 1001 tane'dir. Bunlardan, 79, 160, 518, 696 ve 697 numaralı fetvalar Şeyhülislâm Kemâlpaşazade'ye aittir.

Bursalı M. Tâhir, "İbni Kemâl, Ebussuûd, Zenbilli Ali Efendilerden başka fetâvâsı müdevven olan zevât-ı kirâm" başlığı altında 90 fetva kitabından bahsediyor ve sahiplerinin adını veriyor. bk. *Osmanlı Müellifleri*, II. s. 61-64.

ları, dîni vazifelerin, doğru ve şartlarına uygun olarak nasıl yerine getirileceğini açıklamakta, yapılacak hataların ve ihmâllerin sonuçlarını da bildirmektedir. İnsanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk kâideleri de fatvalar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu kâideler titizlikle gözetildiğinde, toplumun refah ve saadete kavuşacağı ve kişilerin sulh ve huzur içinde yaşayacakları kuvvetle umulur.

Fetvaların açıkladığı diğer bir konu, ahlâk ve muâşeret kâideleridir. Ahlâka ve nezâket kâidelerine aykırı davranışlarda bulunan kişileri devlet otoritesinin cezalandıracağı ve başkalarının rahatsız edilmemesi için gerekli tedbirlerin yine devletçe alınacağı da çok tabiidir.

İşte Kemâlpaşazadenin fetvalarını, yukarda bahsettiğimiz esasların ışığı altında tetkik ettiğimizde şu sonuca ulaşmaktayız; Kemalpaşazade verdiği fetvalarında İslâm dininin esaslarını daima gön önünde tutmuş, dine aykırı her hangi bir fetva vermemiştir. O, fetvalarında hak ve adaleti gözetmiş, zulüm ve haksızlığın her zaman karşısında olduğunu ifade etmiştir. Aile içinde olsun veya cemiyette olsun, ferdlerin her türlü davranışlarında iyilik ve adalatten asla ayrılmamaları gerektiğini fetvalarında belirtmiştir. Fetvaların konuları, imân ve ibadet bahisleri de dahil olmak üzere, hukuku ve ahlâk alanlarını kaplamaktadır. Biz, aşağıda Şeyhülislâmın aile huku ile ilgili 60 kûsûr fetvasını naklederek, onun sosyal meselelere nasıl eğilmiş olduğunu belirtmek istiyoruz. 16. yüzyılın başında yaşamış olan Kemâlpaşazade, o zamanki Müslüman-Türk toplumunu iyi tanımış, sosyal münasebetlerde kişinin, ailenin ve toplumun yararlarını göz önüne alarak fetvalarını vermiştir. Fetvaların dili bize, 16. yüzyıl Türkçesini de aksettirmektedir. Bu özelliğin bozulmaması için, Türkçe kelimelerin o zamanki kullanım şekillerini aynen korumaya çalıştık. Fetvaları, nikâh, mehir, nesep, hıdâne hakkı, talâk, nafaka, aile planlaması ve ahlâk ve âdâb-ı muâşeret olmak üzere sekiz başlık altında sunuyoruz.

#### *Nikâh :*

1- Zeyd Hind'i tezevvüc ettikde, Zeyd ve Hind'den gayri ancak Amr hazır olsa akd-i mezbûr sahih olur mu? Olmaz.<sup>14</sup>

2- Zeyd, Hind-i bâliğayı Hind'den izinsiz, nefsine tezvîc eylese, akd-i mezbûr sahih olur mu? Olmaz.<sup>15</sup>

14 bk. *Fetâvây-i İbni Kemâl*, İst. Bel. Ktp. Muallim Cevdet Kitapları, O 44, v. 11a.

15 Aynı eser, v. 11b

3- Zeyd'in zevcesi Hind fevt olduktan (öldükten) sonra, bir kaç gün mürrurunda Zeyd, Hind'in kız kardeşi Zeynebi tezevvüc etmek câiz olur mu? Olur.<sup>16</sup>

4- Hind-i bâliğa nefsinin Amr'e tezevvüc ettikde, kâdî izni bulunmasa, akd-i mezbûr sahih olur mu? Olur.

5- Hind'i bâliğa nefsinin mehri misli ile, küfvü Amr'e tezevvüc eylese, Hind'in babası Bekir, iznim bulunmadı deyû akd-i mezbûru feshâ kadir olur mu? Olmaz.<sup>17</sup>

6- Hind Zeyd'e kendini tezevvüc etmek için, ergenlik nâmma şu kadar akçe verip, Zeyd Hind'i tezevvüc eylese, Hind meblağı mezbûru Zeyd'den istirdada kadir olur mu? Olur.

7- Evsât-ı nâsden (orta halli) olan Zeyd, kızı Hind'i ere verdikde Hinde bir miktar cibâz esvabı verip, badehu Zeyd esvab-ı mezbûrenin bazısı için, şu esvabı âriyet tariki ile vermiştim deyüp, Hind, hibe etmiştim deyu dava edip, lâkin Hind davasını isbat edemese, Zeyd yeminiyle tasdik olunur mu? Olunur.<sup>18</sup>

8- Zeyd evlenmek isteyip, nikâh olunmağa karîn oldukta, Amr Zeyd'e, bu evlenmek bir belâdır, niye evlenürsün deyu meneylese, ne lâzım olur? Âsim (günahkâr) olur.<sup>19</sup>

9- Hind, Zeyd'e -Helallığa vardım dese. Zeyd dahi,aldım dese. Buna iki avret yarar şahit olsa, şer'an sahih olur mu? elcevap olur.<sup>20</sup>

10- Zeyd Hind'i tezevvüc ettikten sonra, kabledduhûl (cinsi münasebetten önce) Zeyd fevt olsa, Hind Zeyd'e vârise olur mu? Olur.

11- Zeyd Hindi tezevvüc ettikten sonra, kabledduhûl Hind fevt olup, zevci Zeydi ve babası Amri terk edip, Zeyd tereke-i Hindden hisse-i zevc almak istedikte, Amr, sen Hind'e dâhil olmadan Hind fevt olmakla vâris olmazsın deyüp, hissesini ahizden men'a kadir olur mu? Olmaz.<sup>21</sup>

12- Hind-i nasrâniye şeref-i İslâmla müşerref oldukda, zevci Zeyd-i nasrânî dahi şerefi İslâmla müşerref olsa, Zeyd tecdid-i nikâh etmeden Hind ile ezvâc muâmelesine kadir olur mu? Olur.

16 Aynı eser, v. 12b.

17 Aynı eser, v. 13b.

18 Aynı eser, v. 17a.

19 *Fetâvây-ı İbni Kemâl*, İst. Üniversite Ktp. 6253, v. 13a.

20 *Sûret-i Fetâvâ*, İbnu Kemâl, İst. Fatih Ktp. 2348/1, v. 19a.

21 İst. Bel. Ktp. M. Cevdet, 0 44, v. 9b.

13- Zeyd-i nasrâninin zevcesi Hind-i nasrâniye, şerefi İslâmı müşerref olup, badehu Zeyd'e İslâm arz olundukta, Zeyd ibâ eylese (kabul etmese), Hind Zeyd'den tefrik olunur mu? Olunur.<sup>22</sup>

14- Hind-i sağîreyi veliy-i akrebi anası ve hâdimesi Zeynep, Amr'e tezvîc eylese, Hind maslahat-ı ricâle sâliha olmadan, Amr. Hind'i Zeynepden almağa kadir olur mu? elcevap olmaz.<sup>23</sup>

15- Kızın vekili verdim dese, er vekili, müvekkilim için aldım dese, nikâh olur mu? elcevap olur. Şâhideyn (iki şahit) huzurunda.

16- Zeyd, üvey babasının oğlunu, zevcesinden olan kızına nikâhlamak câiz olur mu? elcevap olur.<sup>24</sup>

17- Zeyd, zevcesi Hind ile aleliştirak (ortak olarak) malik oldukları câriyeyi vat'ı halâl olur mu? Olmaz.<sup>25</sup>

*Mehir :*

18- Zeyd, Hind'i 10 dirhemden ekal (daha az), şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl ettikten sonra, Zeyd Hind'i tatlik eylese (boşasa) Hind Zeyd'den tamamen 10 dirhem gümüş almağa kadir olur mu? Olur.<sup>26</sup>

19- Zeyd, Hind'i şu makûle şu kadar esvâp mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc edip, badehu vermeden, Hind'e duhûl eylese, Hind esvâb-ı merkûmenin (sözü edilen elbiselerin) vasatını, yahut vasatlarının kıymetlerini Zeyd'den almağa kadir olur mu? Olur.

20- Zeyd Hind'e nâmzet (nişanlı) olup, Hind'e mehr-i muaccel namına şu kadar eşya gönderip, badehu Hind'i tezevvücden fâriğ olsa (vaz geçse), Zeyd eşyây-ı merkûmeyi Hind'den istirdada kadir olur mu? Olur.<sup>27</sup>

21- Zeyd, Hind'i şu kadar mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra, nikâh kâim iken, Zeyd sıhhatinde, Hind'in mehri üzerine şu kadar akçe ziyâde eylese, Hind dahi kabul edip, badehu Zeyd fevt olup, Hind tereke-i Zeyd'den mehr-i müsemmayı ve ziyâdeyi almağa kadir olur mu? Olur.

22 Aynı eser, v. 10a.

23 Aynı eser, v. 22b.

24 Diyanet İşleri Bşk. Ktp. 3546/2, v. 8a.

25 İst. Bel. Ktp. 0 44, v. 272a.

26 Aynı eser, v. 18a.

27 Aynı eser, v. 19b.

22- Zeyd, Hind'i şu kadar eşya mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc edip, eşyây-ı mezbûreyi Hind'e verdikten sonra, Zeyd kabledduhûl velhalvet Hind'i tatlik eylese (boşasa), Zeyd, eşyây-ı mezbûrenin nısfını Hind'den istirdada kadir olur mu? Olur.<sup>28</sup>

23- Düyûnu terekesinden ezyed (daha fazla) olduğu halde fevt olan Zeyd'in dâyinleri (alacaklıları), tereke-i Zeyd'i deyinlerimize göre iktisam edelim (bölüşelim) dediklerinde, zevcesi râziye olmayıp "mehrimi terekeden istifa ederim (ahırım) " demeğe kadir olur mu? Olmaz.<sup>29</sup>

24- Zeyd-i mefkûdun hakikaten ya hükmen mevti sâbit olmadan, zevcesi Hind, Zeyd zimmetinde olan mehr-i müccelini Zeyd'in malından almağa kadir olur mu? Olmaz.<sup>30</sup>

#### Nesep :

25- Zeyd âhar diyarda iken mevti şâyi olmağla, zevcesi Hind, ba'de inkzâi'l-idde (iddet müddeti geçtikten sonra) nefsinin Amr'e tezevvüc edip, Amr'den veled getirdikten sonra, Zeyd çıkagelip, Hind'i Amr'den tefrik ettirse, ol veled Zeyd ve Amr'den hangisine hükmolunur? elcevap Amr'e hükmolunur.

26- Zeyd, babası Amr'in câriyesi Hind'i Amr'den izinsiz vat'ı edip, Hind Zeyd'den veled getirirse, ol veledin nesebi Zeyd'den sâbit olur mu? elcevap olmaz.<sup>31</sup>

27- Zeyd, talâk verdiği avretinin bir yıldan sonra oğlu doğsa, şer'an kimin olur? elcevap Zeyd'in olur. Zevce, iddetim çıktı demediyse.<sup>32</sup>

#### Hıdâne hakkı (Çocuğu yanında bulundurma ve terbiye hakkı)

28- Zeyd-i sağirin hâdnesi anası fevt olup, Zeyd'in anasının babası Amr ile, liebeveyn ammi (ana baba bir amca) oğlu Bekir ve hâli (dayısı) Bişr'den gayri kimsesi olmasa, hakk-ı hıdâne mezburlardan hangisininindir? Bekirindir.

29- Hind-i nasrâniyye, zevci Zeyd-i müslimi müteveffadan olan oğlu Amr-i sağiri, bihakkilhıdâne imsâk üzere iken (yanında bulundururken) Amr taakkul-i dîn edip (dinin ne olduğunu anlayıp), müslümandan ammesi (halası) Zeyneb'den gayri kimsesi olmasa, Zeynep, Amr'i Hind'den alıp bihakkilhıdâne ne imsâke kadir olur mu? Olur.

28 Aynı eser, v. 20a.

29 Aynı eser, v. 21b.

30 Aynı eser, v. 71a.

31 Aynı eser, v. 38b.

32 *Fetâvây-ı Ebussuud*, Fatih Millet Ktp. Ali Emîri, Şer'iyye, 81, v. 138a.

30- Hind-i nasrâniyye, zevc-i mutallık (kendini boşayan kocası) Zeyd-i müslimden olup 1.5 yaşında olan oğlu Amr-i sağiri, buhakkılıhdâne terbiye ederken, Amr taakkul-i dîn etmeyip, keffe(yasaklamaya) hakkı yok iken, Zeyd, mücerred Hind nasrâniyedir deyû, Amr'i Hind'den almağa kadir olur mu? Olmaz.

31- Zeyd-i sağiri, anasının anası Zeynep, bihakkılıhdâne imsâk üzere iken, Zeyd yedi yaşını tekmiil edip istifta hâsil olsa, Zeyd'in babası Amr, Zeyd'i Zeyneb'den almağa kadir olur mu? Olur.<sup>33</sup>

*Talâk* (boşanma):

32- Zeyd, zevcesi Hind'e "bre kahbe" dese, mücerred böyle demekle Hind boş olur mu? Olmaz.

33- Zeyd, zevcesi Hind ile çekiştikte, var yıkıl git deyip, lâkin talâk niyyet eylemese, Hind mübâne(boş) olmuş olur mu? Olmaz. Talâk niyyet ederse, Hind Zeyd'den mübâne olur.<sup>34</sup>

34- Zeyd, Hind'i tezevvüc eder oldukça, talâk emri Hind'in yedinde olup, Hind istediği vakitte kendini tatlik etmek (boşamak) üzere tezevvüc eylese, Hind nefsinin tatlike kadir olur mu? İcâp Hind tarafından olıcak olur.<sup>35</sup>

35- Zeyd, zevce-i medhûlünbihâsı Hind'i üç tâlâk ile tatlik edip, iddeti münkaziye olduktan sonra, Hind nefsinin Amr'e tezevvüc edip, lâkin Amr kaballeduhûl Hind'i tatlik eylese, tahlil-i şer'i (dînen halâl olmak) hasıl olup, Zeyd Hind'i tezevvüc etmek câiz olur mu? Olur.<sup>36</sup>

36- Mücerred (bekâr) olan Zeyd, falan fiili işlersem, alıp alacağım boş olsun, dedikten sonra, ol fiili işleyip badehu Hind'i tezevvüc murâd eylese, boş olmamağa mahlas-ı şer'i (dîni kurtuluş yolu) nedir? Fuzûlî nikâh olunup (o şahıs başkası tarafından habri olmadan evlendirilip) Zeyd fiili ile kabul etmek gerektir.<sup>37</sup>

33 *Fetâvâ;ı İbni Kemâl*, İst. Bel. Ktp. M. Cevdet, 0 44. 41a.

34 Aynı eser, v. 27a. Kemalpaşazade, biraz sonra (v. 54a) bu şekilde karısına hakâret eden kimsenin cezasını şu fetva ile açıklıyor: Zeyd zevcesi Hind-i sâlihaya "bre fâhişe" deyu şetmeylese ne lâzım olur? Ta'zir. Şeyhulislâm, ta'ziri de başka bir yerde şöyle anlatıyor: Ta'zir-i belîğ nedür? elcevap her kişinin hâline münasip ta'zir olur. Ol hususta re'y kâzinindir. 100 değnek ta'zirdir. Habs'i medid dahi ta'zir-i belîğdir. bk. Süleymaniye Fâtih Ktb. 2348/1, v. 16b. Nurusmaniye Ktp. 1967, s. 29a.

35 Aynı eser, v. 28a.

36 Aynı eser, v. 29a.

37 Aynı eser, v. 32a.

37- Zeyd, falan fiili işlersem, talâk-ı selâse üzerime olsun, deyip badehu ol fiili işlese, Zeyd'in zevcesi Hind üç talâk boş olur mu? Böyle demek örfleinde "avretim üç talâk boş olsun" demek ise olur.<sup>38</sup>

38- Zeyd-i fâsıkın avreti, ben fâsık avreti olmağa râzi değilem deyip çekinse, tefrik olunur mu şer'an? elcevap olunmaz bilâ sebep.<sup>39</sup>

39- Zeyd marîz olup lâya'kıl iken (aklı üstünde değilken) zevcine talâk verse vâki olur mu? elcevap olur.<sup>40</sup>

40- Zeyd frenk uyuzu olsa zevci tefrik olunur mu? elcevap olur. İmam Muhammed kavlince.<sup>41</sup>

#### Nafaka :

41- Hind, zevce-i mutallık (boşayan kocası) Zeyd üzerine hâkime kaderi marûf yevmî şu kadar nafaka takdir ve istidâneye (borç almaya) izin alıp, iddeti münkaziye olunca (bitinceye kadar) istidâne eylese, nefsinin infâk ettikten sonra, nafaka-i müstedâneyi Zeyd'den almadan fevt olsa (ölse), Hind'in veresi nafaka-i müstedâneyi Zeyd'den almağa kadir olurlar mı? Olurlar.

42- Zeyd-i zimminin zevcesi Hind İslâma gelmekle, Hind'in zeyd'den olan sağire kızı Zeyneb'in İslâmına hükmolunsa, Zeynebin malı olmayacak, Zeynebin nafakası Zeyd üzerine lâzime olur mu? Olur.<sup>42</sup>

43- Zeyd-i fakîrin mûsirler (zenginler) olan lieb (baba bir) er karındaşı Amr ile, liebeveyn (ana baba bir) ammi (amcası) Bekir'den gayri kimsesi olmasa, Zeyd'in nafakası yalnız Amr üzerine mi lâzime olur? Yoksa Bekir üzerine dahi lâzime olur mu? Yalnız Amr üzerine lâzime olur.

44- Zeyd-i fakîrin anası Hind-i mûsire ile liebeveyn ammi Amr-i mûsirden gayri kimsesi olmasa, sağirin nafakası mezbûrlar (adı geçenler) üzerlerine ne vechile lâzım olur? Sülüs (1/3) Hind'e, bâkisi Amr'e lâzime olur.<sup>43</sup>

45- Zeyd-i müslim, fakirler olan kız karındaşları Hind ve Zeyneb-i nasrâniyeleri infâk ve iksâ eylese (doyursa ve elbise giydirse), Zeyd âsim (günahkâr) olur mu? Olmaz.<sup>44</sup>

38 Aynı eser, v. 34a.

39 Nurosmaniye Ktp. 1967, v. 43a.

40 Sül. Fâtih Ktp. 2348/1, v. 21b.

41 Aynı eser, v. 20b.

42 İ. Bel. Ktp. 0. 44, v. 44b./43)

43 Aynı eser, v. 45a.

44 Aynı eser, v. 272a.



46- Zeyd-i ganînin zevcesi Hind-i fakîreye zekât vermek câiz olur mu? elcevap olur.

47- Tüccâr tâifesinden Zeyd'in mâl-i ticâretten gümrük nâmı ile verdiği akçeyi, zekât niyeti ile vericek, zekât yerine geçer mi? elcevap geçer.<sup>45</sup>

*Aile planlaması* (hamle mâni olmak ve iskât-ı cenîn):

48- Zeyd, memlûke câriyesinden veled gelmesün için ebeden hamle mâni olur ilâç eylese, âsim olur mu? elcevap olmaz.<sup>46</sup>

49- Zeyd, câriyesi Hind'i vat'ı ve ihbâl edip (hâmile yaparak) cenînin hilkatı mütebeyyine olduktan sonra, Zeyd, cenîni muâlece ile iskât etmek câiz olur mu? Olmaz.

*Ahlâk ve Adâb-i muâşeret:*

50- Bir karye ahâlisi içlerinden Zeyd'e incindiklerinde, Zeyd'in meytî vâki olduktan varmamağa ittifak edip, Zeyd selâm verdikte redd-i selâm etmeseler, mezburlara ne lâzım olur? Âsim olurlar.<sup>47</sup>

51- Zeyd, Amr'e "zimem-i nâsde (insanların zimmetlerinde) olan şu kadar akçemi tahsil eyle, sana riâyet edeyim" demekle Amr meblağ-ı mezbûru tahsil edip Zeyd'e teslim ettikde, Zeyd Amr'e nesne vermese, Amr amelinin ecr-i mislini Zeyd'den almağa kadir olur mu? Olur.

52- Zeyd, Amr'e "bana şu kadar sene hizmet edip eyle, sana kızım Hind'i tezvic edeyim" demekle, Amr dahi ol kadar sene hizmet edip, Zeyd Hind'i Amr'e tezvic etmese, Amr hizmetin ecr-i mislini Zeyd'den almağa kadir olur mu? Olur.

53- Zeyd Amr'den şu kadar akçe karz aldıkta, Amr'e "menzilmde sâkin ol, meblağ-ı mezbûru edâ etmedikçe senden ücret istemem" deyip, Amr dahi bir müddet menzilde sâkin olduktan sonra, Zeyd meblağ-ı mezbûru Amr'e edâ eylese, Zeyd menzilin müddet-i malûmede ecr-i mislini Amr'den almağa kadir olur mu? Olur.<sup>48</sup>

54- Zeyd, zevcesi Hind'in menzilinde, ücret kavlınsız (sözü etmeden) Hind ile bir müddet sâkin olsa, Hind Zeyd'den ücret nâmma nesne almağa kadir olur mu? Olmaz.<sup>49</sup>

45 Aynı eser, v. 4a.

46 Nurosmaniye Ktp. *Fetâvây-ı İbni Kemâl*, 1967, v. 67b.

47 İst. Bel. Ktp. M. Cevdet, O 44, v. 272a.

48 Aynı eser, v. 244b.

49 Aynı eser, v. 252b.

55- Bir kimse, zinâ ve livâta ve sâir zünûbdan (günahlardan) her ne var ise işlemek gerek ki hicâp olmaya, badehu tevbe eyleye deyip, bu vechile müs-lümanlara telkin eylese, ol kimseye ne lâzım olur? elcevâp dâl ve mudıldir (hem sapıtmıştır hem de başkalarını sapıttıdır), te'dib-i belîğ edip, şehirden sürmek gerektir.<sup>50</sup>

56- Bir nâibin (kâdî veya vekilinin) avreti ve kızı ve kız karındaşı fâhi-selikle meşhûr olsa, şer'an ol nâibin niyâbeti câizmidir? Câizdir.<sup>51</sup>

57- Elli beş yaşında olup, Mekke-i Mükerreme'den müddet-i sefer baide olan belde ahâlisinden Hind, yanında zevci, ya mahremi yok iken hacca git-mek câiz olur mu? Olmaz.<sup>52</sup>

58- Zeyd zevcine "ben sana cimâ edersen benden üç talâk boş ol" dese, şer'an ne lâzım olur? elcevap cimâ ederse üç talâk vâki olur. Etmese dört ay geçerse, bir talâk vâki olur. Tecdid-i nikâhdan sonra hâl öyledir, üç talâk ta-mam oluncayadek.<sup>53</sup>

59- Zeyd, bir hususta şeyhülislâmdan aldığı fetvayı şer'iyeyi Amr'e gösterdikde Amr, fetva ne imiş? ben fetvayı bilmem dese, Amr'e ne lâzım olur? Tecdid-i imân ve nikâh.

60- Zeyd, zevcesi Hind'i bigayri vech-i şer'i (dîne aykırı olarak) darb eylese (döğse) Zeyd'e ne lâzım olur? Ta'zîr.<sup>54</sup>

61- Zeyd, zevcesi, Hind'i babası Amr ve anası Zeynep ile bir menzilde iskân eylese, Hind Zeyd'e "ben Zeynep ile sâkine olmam, beni başka menzil-de iskân eyle" demeğe kadir olur mu? elcevap olur.<sup>55</sup>

62- Zeyd'in tavuğu, Amr'in bahçesine girip zarar eylese, Amr dahi def-i zarar etmek için tavuğu taş ile atıp ve vurup helâk olsa, şer'an tavuğu tazmin ettirmeğe kadir olur mu? elcevap olmaz.

63- Zeyd, Amr'i ehl-i örfe gamz edip, şikâyet edip bigayrihakkın akçesin aldırsa, sonra Amr akçesin Zeyd'den şer'an alabilir mi? elcevap alabilir.<sup>56</sup>

50 Fatih Millet Ktp. Ali Emîri, Şer'îye, 81, v. 4b.

51 *Fetâvây-ı İbni Kemâl*, İst. Üniversite Ktp. 6353, v.60.

52 İst. Bel. Ktp. M. Cevdet O 44, v. 9a.

53 İst. Süleymaniye Fatih Ktp. 2348/1, v. 21a.

54 İst. Bel. Ktp. M. Cevdet O 44, v. 57a.

55 Aynı eser, v. 23b.

56 İst. Nurosmaniye Ktp. 1967, v. 174a.

## İSLÂM FELSEFESİNDE ARİSTOCU ZAMAN GÖRÜŞÜ

Dr. MEHMET DAĞ

Zaman, günlük dilde kullandığımız durumuyla, açık ve seçik olup, varlığından hiç kimsenin kuşkusu yoktur. Fakat zamanın mahiyet ve özünü bilmeye çalıştığımızda, bütün açıklama ve teşebbüslerin akamete uğrayacağı muhakkaktır. Bu teşebbüste zaman kavramında yer alan bütün paradokslar ortaya çıkar. Sextus Empiricus'un da çeşitli zaman tanımlarını eleştirirken söylediği gibi, "eğer görünüşlere bağlı kalırsak zaman bir şeymiş gibi görünüyor, fakat zaman hakkında ileri sürülen çeşitli kanulara bakacak olursak gerçeklikten yoksun olduğu açıkça beliriyor."<sup>1</sup> St. Augustine "zamanın ne olduğu" sorusuna tatminkâr bir karşılık vermenin güç olduğundan haberdar olarak şunları söylüyor: "Öyleyse zaman nedir? Sormadıkları takdirde bilmeme rağmen, soran birine açıklamaya çalıştığımda bilmediğimi anlıyorum."<sup>2</sup> Modern felsefede Whitehead "Zaman ve tabiatın yaratıcı akışı üzerinde insan zihninin sınırlılığı hakkında karşı durulmaz bir heyecan duymaksızın düşünceye dalmak imkânsızdır" diyor.<sup>3</sup> İşte bu nedenledir ki zamanın mahiyetini izahta hiçbir teşebbüs nihaî değildir.

Zaman genellikle bir akış, sürekli olarak kendisini yenileyen, hiçbir zaman aynı kalmayan bir şey sayılmıştır. Öyleyse tek başlarına uzamsız ve dolaşısıyla hiçbir fiili varlığı olmayan, birbiri ardından geçip giden "an" lardan teşekkül eden bir şey nasıl var olabilir? Bir çoğu zamanın gerçekliği olmadığını kanıtlamak için bu nokta üzerinde durdular. Zamanın gerçekliği ve gerçeklikten yoksun olduğu hakkındaki bu ve başka güçlükler İbn Sinâ<sup>4</sup> ve daha sonraları Fahr al-Dîn al-Râzî<sup>5</sup> tarafından tartışma konusu yapıldı.

Zamanın gerçekliği ve gerçeklikten yoksun oluşuyla ilgili güçlükler:

1 Sextus Empiricus, Adv. Math., X, 169; bk. A. H. Chroust, The Meaning of time in the Ancient World, *the New Scholasticism*, (Ocak 1947), s. 50.

2 St. Augustine, Confessions, XI, 14.

3 Whitehead, The Concept of Nature, (Cambridge1920), s. 73.

4 İbn Sina, al-Şifâ, c. I, (Tahran 1886), ss. 68-72.

5 Fahr al-Dîn al-Râzî, al-Mebâhis al-Maşnkiyye, (Haydarabad, 4313 H.) c. I, ss. 642 v.d.

İbn Sînâ çoğu zaman Aristo'yu izlediği sistemli incelemesinde iki guruptan bahseder: Bir gurup, ona göre, zamanın gerçeklikten yoksun olduğunu kabul ederken, diğerleri karşıt görüşü benimsediler. İbn Sînâ birincileri de a) zamanın hiçbir dış varlığa sahip olmadığını ileri sürenler, ve b) herhangi bir şekilde dış dünyada değil fakat "vehim" melekisinde ('emr mütevehhem) var olduğu için zamana bir çeşit varlık atfedenler olarak ikiye ayırıyor.<sup>6</sup>

Zamanın varlığını inkâr edenler Skeptikler (Şüpheciler) (M. Ö. IV. yüzyıl) olarak bilinir. Bu felsefe okulunun temsilcileri Pyrrho, Arcesilaus, Carneades ve Sextus Empiricus'tür. Bunlar hakikatın (gerçekliğin) objektif bilgisinin imkânından şüphe ettiler. Diğer sorunlarda olduğu gibi, zaman hakkındaki bilgimizin paradoksal mahiyetini ispata giriştiler. Aristo ve İbn Sînâ'nın üzerinde durdukları güçlükler Sextus Empiricus'da işaret ederek, filozofların ileri sürdükleri çeşitli zaman görüşlerini eleştiriye tâbi tutuyor. Şüpheciler zamanın gerçeklikten yoksun olduğu lehindeki kanıtlarını "an" da varlığı bulunmadığı gerçeğine dayandırıyor ve şöyle bir kanıtlama ortaya koyuyorlar: Eğer zaman var olsaydı ya bölünebilir ya da bölünemez olacaktı. Bölünemez olduğu takdirde yıllar, aylar, saatler, geçmiş ve geleceğin ondan çıkması imkânsız olacaktı.<sup>7</sup> Tersine bölünebilir olsaydı, ya bütün parçaları ile birlikte ya da parçalarından bir kısmı ile var olacaktı. Birinci ihtimal saçmadır; çünkü o takdirde geçmiş ve gelecek eş zamanlı olacaktı. İkincisi de aynı şekilde saçma olmak gerekir; çünkü zamanın hiçbir parçası fiilen var olmaz. Bununla birlikte "şimdi" nin fiilen varlığını farzetsek bile, yine de ya yoklukları yukarıda gösterilen geçmiş ve geleceğe bölünebilecek ya da bölünemez olarak kalacak ve zaman değil "an" denecekti. Dolayısıyla zaman, ne olursa olsun, fiilen var olamaz. Fakat "an" fiilen var olsa, ya sürekli olması ya da yok olması gerekir. Sürekli ise, bir parçası önce diğeri sonradır. Fakat her ikisi birlikte "an"ı meydana getiremez. Çünkü geçmiş ve gelecek o taktirde bir ve aynı "an" da olacaktı ki bu saçmadır. Yok olsa, onun yok olmasının ya araya hiçbir zamanın girmediği bitişik bir "an" da ya da araya bir zamanın girdiği bir "an" da vuku bulması gerekir.

6 İbn Sina, adı geçen eser, c. I, s. 68; kr. Aristo, Fizik, IV, 10, 217b.

7 Sextus Empiricus, Adv. Math., X, 169 v.d.; kr. Chroust, adı geçen makale, ss.50-57.

8 İbn Sînâ, adı geçen eser, c. I, ss. 68 v.d. İbn Sînâ ile "eğer bölünemez olsaydı, bugün vuku bulan bir olayın zamanı ile Tufan zamanında vuku bulan bir olayın zamanı arasında hiçbir fark olmayacaktı" diyen Fahr al-Dîn al-Râzî ve "eğer önce ve sonra olan aynı "an"da olsaydı, 10.000 yıl önce olan şeyler bugün olanlarla eş zamanlı olacaklardı" şeklinde kanıt getiren Aristo arasında bazı ayrılıklar vardır. Aynı şekilde İbn Sînâ ile Sextus Empiricus arasında da fark olmakla birlikte belirtmek istedikleri şey esasta aynıdır. Al-Râzî, adı geçen eser, ss. 642 v.d.; Aristo, Fizik, IV, 10, 218a, 25-30.

İkincisi kabul edilirse şu sonuca varılır ki, daha önce yanlışlığını kanıtladığımız zamandaki "an"ın bir süresi vardır. Yok eğer birinci durum kabul edilirse, bir an diğerini sürekli olarak izleyecektir. Fakat bu, zamanın varlığını doğrulayanların kabul etmedikleri hususlardan biridir.<sup>9</sup> Dolayısıyla bu güçlükten kurtulmanın çaresi yoktur.

Bu kanıtı destekleyen başka türden bir delil daha ileri sürülür ki C. D. Broad'un "zamanı olayların bir niteliği" saydığı için Aristo'ya itirazına pek yaklaşıp. Broad diyor ki: "*Zamanın değişmelerini zamandaki değişmelere indirmeyiz. Çünkü o taktirde zaman zincirleme olarak sonsuzca giden değişeceği bir başka zamana muhtaç olacaktır.*"<sup>10</sup> İbn Sinâ ve al-Râzî'nin bahsettikleri kanıtın özü ise şu şekilde ortaya konabilir: Her hareketin belirli bir yeri olduğu gibi belirli bir de zamanı vardır. Bazı hareketlerin aynı zamanda vuku bulduklarını farzederseniz, bütün bu zamanlar kendilerini kuşatan bir başka zamana muhtaç olacak ve bu sonsuzca zincirleme gidecekti. Bu durumda, zaman harekete bağlı olduğu için sonsuz sayıda zamanlar sonsuz sayıda hareketlere; hareket hareketliye bağlı olduğu için sonsuz sayıda hareketler sonsuz sayıda hareketlilere ve her hareketli de bir yer işgal ettiği için sonsuz sayıda hareketliler sonsuz sayıda yerlere işaret edecekti. Fakat bu, boyutların sonsuz olmasının imkânsızlığı dolayısıyla saçmadır.<sup>11</sup>

Zamanın dış gerçekliğini inkâr eden diğer gurup ise zamanın sadece vehim melekesinde varlığı olduğuna inanan kimselerdir. Onlar bu görüşe bağlanırken bir yandan yukarıda bahsi geçen güçlüklerden, öte yandan zamanın yine de bir çeşit varlığı olması gereğinden hareket ettiler. İbn Sinâ'ya göre, bu meleke belirli duyulur şeylerin anlamını algılar, doğru ve yanlış akıl yürütmeleri ayırt etmeye yardım eder. İnanç ve yargılarımız bu meleke ile ilgilidir.<sup>12</sup> Bu melekenin teşkil ettiği yargılara, İbn Sinâ'ya göre, genellikle güvenilemez. Bu nedenle vehim melekesindedir ki, iki nokta arasında vuku bulan hareketin sûreti bir bütün olarak algılanır ve dolayısıyla bu arahğı ölçme fikri bu melekede teşekkül eder.<sup>13</sup>

9 İbn Sinâ, adı geçen eser, c. I, ss. 68-69; kr. Aristo, Fizik, IV, 10, 218a, 3-30.

10 C. D. Broad, *Scientific Thought*, (Londra, 1923), s. 65.

11 İbn Sinâ, adı geçen eser, c. I, s. 69; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 643.

12 M. Wali-ur-Rahman, *The Psychology of Ibn Sinâ*, *Islamic Culture*, c. IX, (Haydarabad 1935), s. 354; bk. S. Pines, *Nouvelles études sur Awhad al-Zamân Abu'l-Barakât*, (Paris, 1955), ss. 47-50.

13 İbn Sinâ adn geçen eser, c. I, ss. 69-70.

“An” ın (vakt) gramer tahlilinden gelen güçlük zamanın sadece bir “an” lar (evkât) toplamı olduğu görüşünde açıkça ortaya çıkar. Örneğin, “iki gün sonra şöyle bir olay vukua gelecektir” derken bir “an” ı işâret ederiz. Çünkü o, tasavvurdaki bir olayı iyi bilinen bir olay aracılığı ile, yani güneş iki kez doğduktan sonra, belirlir. Öyleyse bu görüşe göre zaman biri tasavvur halinde diğeri iyi bilinen iki olay arasındaki münasebetle belirlenen “an” ların toplamıdır.<sup>14</sup>

Zamanın gerçekliğini kabul edenler onu varlığı zorunlu olan (vâcib al-vücûd) kadîm bir cevher saydılar. İrânşehrî ve Ebû Bekr Zekerîya al-Râzî bu görüşü benimsediler. Onlara göre, zamanı her ortadan kaldırma teşebbüsü aslında onun gerçekliğini teyit eder. Çünkü böyle bir teşebbüs zamanın hareketle bağlı olmaksızın ya kadîm olduğunu ya da zorunlu olarak kendiliğinden varlığını gösterir. Sonra zamanı dehr (mutlak zaman) ve sınırlı zaman olmak üzere ikiye ayırırlar. Mutlak zaman hareketten soyutlanmış zaman olduğu halde görelî ya da sınırlı zaman hareketle birlikte olan zamandır. Bu ikinci cihetle o, hareketin ölçüsüdür.<sup>15</sup> Burada Aristocuların kesin çizgilerle ayırdıkları iki kavramı bir uzlaştırma teşebbüsü göze çarpıyor.

#### Reddedilen çeşitli zaman görüşleri:

Antik dünyada tatminkâr bir zaman tarifi ortaya koymak için çeşitli teşebbüsler yapılmıştır. İbn Sînâ bunları 4 kategoride topluyor: a) Zaman hareketle özdeşdir. b) Zaman gök küresinin hareketidir (hareket al-felek). c) Gök küresinin bir tam devridir. d) Gök küresinin kendisidir.<sup>16</sup> Görüldüğü üzere, ilk üç zaman tanımının hepsi de zamanı hareketle özdeş saydıkları için esasta ayırdıkları.

Birinci görüşte olanlar “*etrafımızda var olan şeyler arasında sadece hareket, geçmiş ve geleceğe bölünmüştür. Bu keyfiyette olan bir şey ise ancak zaman olabilir*” şeklinde bir kanıt getirerek dediler ki: “*Zaman ancak hareketi algıladığımız müddetçe vardır. Örneğin, sıkıntılı olduğumuz zamanlar bu sıkıntılıdan dolayı hareket belleğimizde uzadığı için zamanın da uzadığını görürüz. Hareketten haberdâr olmayan bir kimsenin zamandan da haberi yoktur. İşte Yedi Uyuyanlar*

14 Aynı eser, c. I, s. 70; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 647; bk. Louis Massignon, *Time in Islamic Thought, Man and Time, (Papers from the Eranos Yearbooks)* neşr. J. Campbell, (Londra, 1958), s. 111.

15 İbn Sînâ, adı geçen eser, c. I, s. 70; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, ss. 651-652.

16 İbn Sînâ, adı geçen eser, c. I, s. 70; kr. Aristo, *Fizik*, IV, 10, 218b, 30 v. d. ve 5-20; Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 170 v.d.; Sextus Empiricus için bk., Chroust, adı geçen makale, ss. 50-51.

(*ashâb al-Kehf*) bu durumda idi. Uyandıklarında aradan geçen zamanın bilincinde değillerdi.” Bu efsâne Aristo’da “Sardinyalı Uyuyanlar” olarak geçer. İbn Sinâ Aristo’nun “Efsânevî Uyuyanlar” mın tarihî bakımdan Ashâb al-Kehf’ten önce olduğunu belirtiyor.<sup>17</sup> İbn Sinâ Necât’ında<sup>18</sup>, Aristo ise Fizik’inde<sup>19</sup> bu misali bir başka amaçla ortaya koyarlar. Onların amacı zamanı hareketle özdeş saymak değil, zamanla değişme arasındaki bağlantıyı ispat etmektir.

İbn Sinâ, Aristo’nun yolunu izleyerek, bu kanıtı şu sözlerle reddeder: Zamanla hareket arasında bir fark vardır. Hareket çabuk ya da yavaş olabilmekle birlikte zaman yeknesak olup sadece kısa ya da uzun olabilir. Yine iki hareket aynı zamanda vuku bulabildiği halde iki zaman eş zamanlı olamaz. Öte yandan “huvazâ” (hemen), “bağtatan” (birdenbire), “şimdi” ve “biraz önce” gibi ifadeler harekete bağlanamaz.<sup>20</sup>

İkinci görüş, Simplicius’a göre, Eudemus, Theophrastus ve İskender tarafından yanlış bir şekilde Eflatun’a atfedilir. Simplicius, Eflatun’un da Aristo gibi zamanın ancak hareketin ölçüsü olduğunu kabul ettiğini ileri sürüyor.<sup>21</sup> Zamanın gök küresinin ilk hareketi (hareket el-ülâ al-felek) olduğunu kabul edenler onun hareketlerin en süratlisi olduğunu sandılar. Çünkü en yüksek gök küresi aynı zaman aralığı sırasında diğer kürelerden daha uzun mesafe kateder. İbn Sinâ’ya göre, bu eş zamanlık göksel hareketlerden başka bir şeye delâlet eder. Daha ziyade o, bütün göksel hareketlerin kendisine bağlı olduğu bir şeye işaret eder. Bu şey, yani zaman, öyleyse aslında göksel hareketlerden farklıdır.<sup>22</sup>

Aynı yolu izleyerek İbn Sinâ, biri bilinen diğeri tasavvurda iki olayın tesadüfî, zamanın varlığına bir işaret ve onunla aynı olduğu görüşünü bertaraf eder.<sup>23</sup>

Zamanı gök küresinin bir tam devri ile özdeş sayan görüşler Aristo tarafından olduğu gibi, İbn Sinâ tarafından da, zamanın her parçası zaman olduğu halde devirin bir parçasının devir olamayacağı gerçeğine dayanılarak, reddedilir.<sup>24</sup>

17 İbn Sinâ, adı geçen eser, c. I, s. 70; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 653.

18 İbn Sinâ, al-Necât, neşr. Kurdî, (Kahire 1357/1938), s. 116.

19 Aristo, Fizik, IV, II, 218b, 20-25.

20 İbn Sinâ, al-Şifâ, c. I, s. 71; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 653; kr. Aristo, Fizik, IV, II, 218b, 15-20.

21 H. A. Wolfson, Crescas’ Critique of Aristotle, (Camb. Mass. 1929), ss. 634-635.

22 İbn Sinâ, al-Şifâ, c. I, s. 71.

23 Aynı eser, c. I, s. 71.

24 Aynı eser, c. I, s. 71; kr. Aristo, Fizik, IV, 10, 2186, 1-5.

Simplicius Pythagorcuların zamanı kürenin kendisi kabul ettiklerini bildiriyor ve şu fikri ileri sürüyor: Belki de Pythagorcular bu düşünceyi Archytas'ın "tümel (külli) zaman evrenin mahiyetinin aralığıdır"<sup>25</sup> sözünden çıkarıyorlar. Aristo, bu görüşün eleştirisi gerektirmeyecek kadar safdil olduğunu söylüyor.<sup>26</sup> Daha sonra Yeni-Eflatuncu Plotinus "bu görüş, eğer zaman kürenin hareketi değilse -çünkü hareket dolayısıyla küre olduğu sanılmıştır- doğru olması hemen hemen imkânsızdır" diyerek eleştirisini özetler.<sup>27</sup> İbn Sînâ ve al-Râzî'nin eleştirisi biraz farklıdır. Her ikisi de onların görüşünün her şeyin gük küresinde ve zamanda bulunduğu öncülüne dayandığı noktasından hareket ederler. Fakat bu öncül gök küresi zamanda olduğu fakat bir başka kürede bulunmadığı için yanlıştır.<sup>28</sup>

Yukarıda değindiğimiz zaman tanımları çeşitli şekillerde Antik dünyada, Yeni-Eflatuncularda, İslâm ve Yahudîfilozoflarında da vardır. Aristo kabulü imkânsız olan daha önceki yazarların benimsediği iki görüşten bahseder: a) Zaman bütünüdür hareketidir. b) Kürenin kendisidir.<sup>29</sup> Birinci görüşün Eflatun'a ait olduğu genellikle kabul edilir. Fakat bu, tartışma konusudur Eflatun'un felsefesinde kozmolojik saik önemli bir rol oynadığı için yukarıdaki tanımla Aristocu tanım onun felsefesinde yer almaktadır. Ona göre, göksel hareketler sadece zamanı ölçmekle kalmazlar, aynı zamanda ona fiilen yapısını verirler.<sup>30</sup>

Şüphecilerden Sextus Empiricus<sup>31</sup> kendisinden önceki görüşlere değinerek, onları ciddi bir eleştiriye tabi tutuyor. Onun bahsettiği görüşler sırasıyla şunlardır: a) Stoahlara göre, zaman bütünüdür hareketinin aralığıdır. b) Bazılarınca Eflatun'a atfedilen görüşe göre, zaman evrenin fiili hareketidir. c) Aristocu görüşe göre, hareketteki "önce" ve "sonra"nın sayısıdır. d) Aristocu Strato'nun görüşüne göre, hareket ve sükûnun ölçüsüdür. e) Epikürcü görüşe göre, mümkün varlıkların mümkün ürünüdür. f) Aenesidemus'a göre ise, cisimseldir.

Plotinus ise başlıca üç görüşten bahsediyor:<sup>32</sup> a) Zaman harekettir. b) Hareket eden şeydir. c) Harekete ait bir şeydir.

25 Wolfson, *Crescas' Critique...* s. 635

26 Aristo, *Fizik*, IV, 10, 218b, 4.

27 Plotinus, *Enneads*, III, 8, 20.

28 İbn Sînâ, *al-Şifâ*, c. I, s. 71; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 653.

29 Aristo, *Fizik*, IV, 10, 218b, 1.

30 Eflatun, *Timaeus*, 37e, 1 v.d; 38b, 6 v.d; 39b, 2 v.d; bk. F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, (Ithaca-New York 1960), s. 145.

31 S. Empiricus, *Adv. Math.*, X, 170 v.d.; bk. Chroust, adı geçen makale, ss. 50-53.

32 Plotinus, *Enneads*, III, 7, 6.



İhvân al-Safâ'nın felsefe ansiklopedisinde dört görüşle karşılaşırız: a) Halkın görüşü. Buna göre, zaman yıllar, aylar, gün ve saatlerin geçişidir; b) gök küresinin mükerrer hareketinin sayısıdır; c) gök küresinin hareketi tarafından sayılan süredir; ve d) zaman var olan şeyler alanına ait değildir.<sup>33</sup>

Yahudî filozoflarından al-Tebrizî dört görüşe değiniyor: a) Zamanın varlığı kendindedir, ne cisimdir ne de cisme ait bir şeydir; varlığı kendinden zorunlu bir nesnedir; b) gök küresinin hareketiyle sayıca tayin olunan süredir; c) evrendeki bütün cisimleri, başka deyişle gök ekvatorunu (dâ'ira mu'addil al-nehâr) çepeçevre saran cisimdir; ve d) gök ekvatorunun hareketidir.<sup>34</sup>

Ebû al-Berekât al-Bağdâdî on görüş ayırıyor: a) Zaman anlamı olmayan bir isimdir; b) duyularla algılanan bir varlığı vardır, yani harekettir; c) duyularla algılanmaz, fakat zihinde hareketin ölçüsü olarak kavranır (tasavvur edilir); d) cevherdir; e) arazdır (ilintidir); f) ne cevher ne arazdır; g) vardır; h) yoktur; i) sürekli bir varlığı vardır; i) süreksiz bir varlığa sahiptir (lehu vücûden gayr kârr).<sup>35</sup>

#### *Aristocu Zaman Görüşü*<sup>36</sup>

##### a) Zaman ve Hareket:

İki hareket aynı mesafe içinde ve aynı hızla eş zamanda vuku buldukları halde farklı hızlarla aynı zaman aralığında biri az diğeri ise daha uzun mesafe kateder. Ya da aynı hızla biri erken diğeri ise geç başlayabilir ve birincisi varış noktasına aynı zaman aralığında ikinciden önce varır. Böylece onların daha fazla, eşit ya da daha az hızla hareket etme ve dolayısıyla daha fazla, eşit ya da daha az mesafe katetmeleri imkânı (olanağı) vardır. Bu imkâna ise bir ölçü tekâbül eder, ve harekete bağlıdır. Bu ölçü mesafenin ölçüsü olabildiği gibi hareketlinin ölçüsü de olabilir. Mesafenin ölçüsü olamaz; çünkü aksi takdirde eşit mesafeler daima aynı zamanda katedilirdi. Hareketlinin ölçüsü de olamaz; çünkü aksi takdirde bu ölçünün azalıp çoğalmasıyla, buna mutabık olarak hareketlinin azalma ya da çoğalması gerekirdi. Öyleyse zaman ne hareket edenin ne de mesafenin ölçüsüdür. Öte yandan herkes tarafından bilindiği üzere, bu ölçü hareketin kendisi de değildir. Ne de çabukluk ya da yavaşlıktır. Aynı şe-

33 Resâ'il İhvân al-Safâ', (Beyrut, 1376/1957), c. II, s. 17.

34 Wolfson, adı geçen eser, ss. 635-636.

35 Ebû al-Berekât al-Bağdâdî, Kitâb al-Mu'teber, (Haydarabad 1357/1938) c. III, s. 36.

36 Aristo'nun zaman görüşünün ayrıntılı bir analizi için bk. J. F. Callahan, Four Views of Time in Ancient Philosophy, (Cambridge, Mass., 1948), ss. 38-86.

kilde kendiliğinden de var olamaz; çünkü o geçip gider ve geçip giden her şey ise yok olucudur (fesâd). Öyleyse bu ölçü bir dayanağa (mevzu) muhtaçtır. Daha önce de gösterdik ki, onun ilk dayanağı hareketlinin maddesi olamaz. Öyleyse o, bir eğilim aracılığıyla bir dayanakta yer almalıdır. Bu ise maddeye ilişkin sürekli bir eğilimin ölçüsü değildir. Öyleyse süreksiz bir eğilimin, yani hareketin ölçüsü olmalıdır.<sup>37</sup> Bu hususla ilgili olarak İbn Sînâ Yedi Uyuyanlar'dan (Ashâb al-Kehf) bahsediyor.

İbn Sînâ zamanın sükûnla ilişkisi olmadığı, ancak onu arazî (ilintili) olarak ölçtüğü ('ammâ al-sükûn fa'l-zamân lâ yete'allaku bihi ve lâ yukaddirihu 'illâ bi'l-'araz) gerçeği üzerinde durur. Daha önce de gördüğümüz gibi, Aristo ve İbn Sînâ'da sükûn mutlak hareket yokluğu değildir. Hareket yeteneği olmakla beraber bir şey hareketten yoksunsa sükûn halindedir denir. Şu halde zaman tarafından ölçülen sükûn bu çeşit bir sükûndur.<sup>38</sup>

Hareket önce ve sonra'ya bölünebilir. Önce ve sonra ise hareket vasıtasıyla bir mesafe üzerinde gerçekleşir. Çünkü hareketteki önce ve sonra tersine çevrilemez. Mesafede ise böyle değildir. Hareketin önce ve sonra'sı olduğu için sayıya vurulabilir. İşte hareketin bu sayılabilir cihetidir ki zaman adını alır. Öyleyse zaman, hareket önce ve sonra'ya bölündüğü için, hareketin sayıdır. Hareket ve zaman, İbn Sînâ'ya göre, ayrılamazlar; zaman haraketsiz, hareket de zamansız olamaz.<sup>39</sup> Aristo'da olduğu gibi, hareket her çeşit değişmeyi içine alır. Hatta İbn Sînâ, "*tabii cisimler (al-cism al-tabii) kendi zâtları (özleri) dolayısıyla değil, harekette oldukları için zamandadırlar*"<sup>40</sup> tezini ileri sürer.

#### b) Ölçü ve Sayı olarak zaman

Aristo, zamanı tanımlarken, genellikle "sayı" terimini<sup>41</sup> ve ara sıra da "ölçü"<sup>42</sup> kelimesini kullanır. Sayı kelimesini kullanması eleştiriye tabi tutulmuştur. Öğrencisi Strato şu kanıtı ileri sürer ve der ki: "*Her sayı sayı olarak belirli ve sınırlı bir miktardır; bununla birlikte zaman sürekli ve dolayısıyla be-*

37 İbn Sînâ, al-Şifâ, c. I, s. 72; kr. al-Necât, ss. 115-116.

38 İbn Sînâ, al-Şifâ, c. I, s. 80; \*Uyun al-Hikme, neşr. A. Bedevî, (Kahire 1954), s. 28; kr. Aristo, Fizik, IV, 12, 221b, 5-20.

39 İbn Sînâ, al-Şifâ, c. I, s. 73.

40 Aynı eser, c. I, s. 80; Uyun al-Hikme, s. 28; kr. Aristo, Fizik, IV, 12, 221b, 25-30

41 Aristo, Fizik, IV, II, 219b, 1-2.

42 Aristo, Fizik, IV, 12, 220b, 15.

*lirsiz bir miktar ya da nisbettir. Bu nedenledir ki onu belirli ve sınırlı sayıları saydığımız gibi sayamayız.”<sup>43</sup>*

İslâm felsefesinde İhvân al-Safâ’ çeşitli zaman tanımları arasında Aristocu tanıma tamamen uygun düşen bir tarif naklederler. Bu tarife göre, zaman gök küresinin hareketinin sayısıdır.<sup>44</sup> Al-Kindî’nin verdiği bir tanıma göre ise, zaman hareketi sayan sayıdır. Bununla birlikte al-Kindî sayı derken ne demek istediğini de açıkça belirtir. Onca sayı iki cihete sahiptir. O, ya süreksizdir (murfasil) ya da süreklidir (muttasıl). Zaman süreksiz bir sayı olamaz. O halde sürekli olması gerekir.<sup>45</sup>

İbn Sînâ önceki eseri Kitâb al-Şifâ’da zamanı tanımlarken hem “sayı” hem de “ölçü” (mikdâr) kelimelerini kullanır. Bununla birlikte onca zaman sürekli bir sayıdır. Zaman, hareketteki önce ve sonra dolayısıyla, hareketin sayısıdır. Öyleyse zaman sayılan şeye, yani hareketteki önce ve sonra’ya göre sayar. Zaman, örneğin, 10 sayısı gibi soyut bir sayı değildir.<sup>46</sup>

Zamana, önce ve sonra’ya nazaran ölçü ya da sayı adı verilmesinin nedeni önce ve sonranın zamana bir sayı ya da ölçü vermeleridir. Öte yandan önce ve sonra şimdiki “an” a göre tayin edilir. Bu cihetle “an” zamanı sayan birim olarak kabul edilir. İbn Sînâ al-Necât<sup>47</sup> ve ‘Uyûn al-Hikme<sup>48</sup> gibi sonraki eserlerinde “sayı” kelimesini bırakarak yerine “ölçü” kelimesini kullanır. Bunun nedeni de zamanın sürekli olduğunu; sürekli olan bir şeyin ise sayılamayıp ancak ölçülebileceğini göstermek olsa gerektir.

#### e) Zaman ve An:

Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristo ve İbn Sînâ’ya göre zaman, mesafe ve hareket mütekâbil şeylerdir: Süreklilik onlara yüklenir. Zaman sürekli (muttasıl) olduğu için muhayyilede algılanan bir sınıra sahiptir. İşte bu sınıra “an” adı verilir. “An” fiilen var mıdır? Eğer “an” in fiili bir varlığı yoksa ne anlamda vardır? İbn Sînâ’nın cevap aradığı başlıca sorular bunlardır. Ona göre, “an” hiçbir fiili varlığa sahip değildir; çünkü zamanın bir sınırı olsaydı, onun sürekliliği kesintiye uğrayacaktı ki bu saçmadır.<sup>49</sup>

43 Chroust, adı geçen makale, s. 37.

44 Resâ’il İhvân al-Safâ, c. II, s. 36.

45 Resâ’il al-Kindî al-Felsefiyye, neşr. Ebû Rîde, (Kahire, 1953) c. III, s. 34.

46 İbn Sînâ, al-Şifâ, c. I, s. 74 ve 78; kr. Aristo, Fizik, IV, 12, 220b, 10-20

47 İbn Sînâ, al-Necât, s. 116.

48 İbn Sînâ, Uyun al-Hikme, s. 28.

49 İbn Sînâ, al-Şifa’, c. I, s. 74.

Eğer “an” fiilen var olsaydı, onun için en uygun yer ya zamanın başında ya da sonunda olacaktı. Fakat zamanın başında olamaz; çünkü o takdirde zaman yok olan bir önceden sonra olacaktı ki bu saçmadır. Öyleyse kendisiyle sürekli olduğu (muttasılân bihi) bir önceki devre vardır. Bu sınır o halde önce ve sonra’yı ayırmaz, daha ziyade birleştirir. Bu sınır zamanın sonunda da olamaz. Eğer bu sınırın hiçbir sonraki devresi olmasaydı, ne Varlığı Zorunlu Olan’ın ne de mutlak imkânın herhangi bir varlığı olacaktı. Öyleyse zamanın bir sonraki devresi olmalıdır. Bu yönüyle “an” ayırıcı ilke değil, birleştirici bağ olacaktır.<sup>50</sup> Zaman, bundan dolayı, fiili “an” dan yoksun olmakla birlikte güç halinde (bi'l-kuvve) bir “an” a sahiptir. “An” ın bu güç halindeki durumu fiil halindeki durumuna yakındır (al-kuvve al-karîb min al-fi’l). Başka deyişle zamanın ya farazî olarak ya da hareket aracılığı ile, güneşin doğuş başlangıcı ile batış başlangıcı gibi, daima kendisinde bir “an”ın bulunduğu tasavvur edilebilir.<sup>51</sup>

“An” zamana nisbetle göz önüne alındığında, daima başta ve sondadır; başlangıcı olmayan sürekli akış halindedir. Hareket halinde olan, sükûn halinde olan, oluşan ve bozulan; içinde hareket edeceği, sükûn halinde bulunacağı, oluşacağı ya da bozulacağı bir ilk “an” a sahiptir; çünkü zaman güç halinde sonsuzca bölünebilir.<sup>52</sup>

“An”, zamanı teşkil eden “geçmiş” ve “gelecek” tarafından kuşatılmıştır. Ve zaman “an” la sınırlıdır. Bu bakımdan “an” hareket eden bir cismin sonuyla (nihâyetiyle) karşılaştırılabilir.<sup>53</sup> Bir nokta teşkil eden bu sınırmın, hareketiyle bir çizgi hasıl ettiği tasavvur edilir. Aynı şekilde denebilir ki, zaman ve hareket zaman ve hareketi hasıl eden bir noktaya tekâbül eden bir şey vardır. Nasıl hareketli cismin sınırı sürekli bir hareket hasıl ederse, aynı şekilde “an” da sürekli bir zaman hasıl eder. Dolayısıyla hareketli cismin sınırına mesafedeki bir nokta ve zamandaki bir “an” karşılıktır. Hareketli cismin sınırı bölünmez sanılabildiği için üzerinde durduğumuz “an” da aynı şekilde bölünmez sayılabilir. “An” aracılığıyla ki zamandaki önce ve sonra ayırt edilebilir. Bu anlamda “an” kendisiyle sayacağımız bir birim olmaya en lâyük olan şeydir.<sup>54</sup>

Daha önce de gördüğümüz üzere, önce ve sonra mesafeye nisbetle hareket tarafından meydana getirilir. Bu nedenledir ki hareket zamanın sayısını, başka

50 Aynı eser, c. I, ss. 74-75.

51 Aynı eser, c. I, s. 75.

52 Aynı eser, c. I, s. 75.

53 Aynı eser, c. I, s. 76.

54 Aynı eser, c. I, s. 77.

deyişle önce ve sonra'yı meydana getirmek suretiyle zamanı sayar. Zaman ise hareketin sayısı olduğu için hareketi sayar. İbn Sinâ'ya göre, zaman hareketi iki şekilde sayar: Önce harekete bir ölçü verir ve sonra yaklaşık olarak onun uzamının sayısını belirler. Aynı şekilde hareket de zamanı, zamandaki önce ve sonra'yı ortaya koyarak süresini belirlediği şekilde sayar, Bu, ölçüyü ölçülenle ve ölçüleni de ölçüyle göstermeye benzer. Örneğin bazan mesafe hareketin uzunluğunu, bazan da hareket mesafenin uzunluğunu belirler. İki fersahlık hareket ve bir remyelik (ok atımlık) mesafe derken anlatmak istediğimiz budur. Bununla birlikte biri diğerine bir ölçü verir ve bu şey özünü olarak ölçüdür. Zaman öz bakımından sürekli olduğu için uzun ya da kısa denebilir. Önce ve sonra'ya nisbetle sayı olduğu için de çok ya da az denebilir.<sup>55</sup>

#### d) Zamanın gerçekliği:

Zamanın gerçeklikten yoksun olduğu hakkındaki teorileri bir yana bırakarak şu soruyu sorabiliriz: Zamanın dış dünyada bir varlığı var mıdır? Yoksa o sadece zihinde mi vardır? Aristo bu iki ciheti uzlaştırmaya çalışır. Onca zaman gerçektir; çünkü hareketle birlikte vardır. Zamanın varlığı aynı zamanda tasavvurdadır; çünkü nefis ya da zihin hareketin sayısını belirleme aracıdır. Zihinde zamanın varlığı arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışırken bile düşüncelerde vuku bulan değişimlerden bahseder. Ona göre, düşüncelerimizdeki bu değişim zaman idraki için yeterlidir. Bununla birlikte düşüncelerimizdeki bu değişim genel anlamdaki değişimden daha iyi bir yere sahip değildir. Dolayısıyla burada Aristo'nun amacı hareket ve zamanın, birincisi zihinde ya da dış dünyada vuku bulsa da, ayrılamaz olduklarını belirtmektir.<sup>56</sup>

İbn Sinâ zamanın gerçekliği üzerinde ısrarla durur. Bu nedenle hareket ve zaman arasında varolan ilişkiye baş vurur. Ona göre, eğer zaman dış dünyada var olmasaydı, hareketin mesafeleri farklı hızlarla katetme imkânı olmayacaktı. Bu imkân karşılık olan bir ölçü vardır, ve bu ölçü de zamandır. Dolayısıyla zamanın varlığı vehim melekesine bağlı değil, gerçektir.<sup>57</sup>

Bununla birlikte, zaman hareketten daha zayıf bir varlığa sahiptir. Çünkü zaman harekete bağlıdır. Onun varlığı daima oluş halindedir. Şu anlamdaki, tasavvurdaki iki "an" arasında zaman adını verdiğimiz bir şey vardır. Bundan dolayıdır ki zamanın sadece "an" da var olduğunu sananlar yanılığın için.

55 Aynı eser, c. I, s. 77.

56 Aristo, Fizik, IV, 14, 223a, 25-30.

57 İbn Sinâ, al-Şifâ', c. I, s. 78.

dedirler; çünkü zaman hiçbir şekilde “an” da var değildir.<sup>58</sup> Ne de zamanın zamanda varlığından bahsedilebilir. Çünkü mekanda var olmayan şeyler olduğu gibi zamanda var olmayan şeyler de vardır. İşte zaman bu ikinci kategoride, mekan ise birincidedir.<sup>59</sup>

e) Zamanın son nedeni:

Daha önce de görüldüğü gibi, Aristo ve İbn Sînâ zamanın hareketin bir arazi (ilirtisi) olduğu gerçeğinde birleşirler. Öyleyse zaman hangi hareketin arazidir? Zaman varlığı için her harekete bağlı değildir; yoksa her hareketin kendisine özgü bir zamanı olacak; dolayısıyla bir çok zamanlar var olacaktı. Öyleyse zaman varlığı için düzenli (yeknesak) ve sınırsız harekete bağlıdır.<sup>60</sup> Düzenli ve sınırsız hareketten İbn Sînâ göksel hareketi anlıyor.<sup>61</sup>

İbn Sînâ zamanın varlığına temel olarak göksel hareketi kabul etmenin doğuracağı güçlüklerden tamamen haberdârdır. Diyor ki: “Eğer böyle bir hareket olmasaydı, zaman yok olmayacak mıydı? (yafkidu)” diye bir soru yöneltilir. İbn Sînâ bu kanıtı “dairevî hareketin yuvarlak bir cisme özgü olduğunu ve bu yuvarlak cisimden dolayı yönlerin var olduğunu” söyleyerek karşılık verir. Öyleyse geriye kalan hareket çeşitleri; doğrusal, tabii ve zoraki hareketler varlıkları için dairevî harekete bağlıdır. İbn Sînâ devamla diyor ki: Eğer biz tasavvurda dairevî hareketi ortadan kaldıracığımız gerçeği için muhayyileye güvenerek sınırlı bir doğrusal hareketin gerçekliğini ispat edersek, bu şekilde sınırlı zamanın (zaman mahdûd) gerçekliği saptanmış olacaktır. Bununla birlikte muhayyilenin verilerine güvenilemez ve dış dünyadaki gerçeklerle çelişki halindedir. O halde zaman, varlığı için dairevî harekete bağlıdır. Bu hareketi saydığı gibi diğerlerini de sayar.<sup>62</sup>

Zaman yaratılmış mıdır, yoksa sonsuz mudur? Aristo gibi İbn Sînâ da zamanın sonsuz olduğu fikrinde ve kanıtlamalarında hareket ve zamanın sonsuzca bölünebilirliği görüşünden hareket eder. Ancak Tanrı, zaman ve hareketten önce gelir. Fakat Tanrı'nın zaman ve harekete olan bu önceliği zamandaki bir öncelik olmayıp daha çok öz bakımından bir önceliktir. Bu ise ışığın güneşten süzülüp yayılmasına ve elin hareketiyle anahtarın hareket etmesine benzer. Eğer zaman zamanda var olsaydı, onun yaratılışı bir yokluk devresini

58 Aynı eser, c. I, s. 78.

59 Aynı eser, c. I, s. 78.

60 Aynı eser, c. I, ss. 78-79.

61 İbn Sînâ, al-Necât, s. 118; kr. Aristo, Fizik, IV, 14, 223b, 15-24.

62 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 79.

izleyecek, yani yok olan bir önceden sonra olacaktı. O taktirde bir önceden sonra ve bir sonradan önce olacaktı. Böyle olan bir şey öncenin başlangıcı değildir. Öncenin başlangıcı olmayan şey ise zamanın başlangıcı olamaz. Öyleyse zamanın öncesi olmayan bir yaratılışı (ibdâ) vardır ve sadece Tanrı ondan önce gelir. Harekette, özellikle dairevî harekette de durum aynıdır.<sup>63</sup>

Aristo, Heraklitçi görüşe sempati duyarak, zamanın devresel tabiatından bahseder. Onca insanî sorunlar bir devre teşkil eder ve tabii harekete sahip olan diğer şeylerde de bir devre vardır.<sup>64</sup> Aynı fikirler insanlar arasında bir kez, iki kez ya da ara sıra değil, sonsuzca sık olarak döner dolaşır durur.<sup>65</sup> Aristo'nun bundan söz etmesinin nedeni zamanla dairevî hareket arasında yakın bir bağlantının oluşudur. Böylece Aristo Heraclitus'tan şu noktada temelli bir şekilde ayrılır: Heraclitus hareketin ezeli olduğu kadar sonsuz, birlikte var olan ya da birbirini izleyen âlemlerin ya da âlem devrelerinin devresel yok oluş ve yeniden doğuşunun sürekli münavebeleri üzerinde ısrarla durur. Evren, kesinlikle tesbit edilmiş devreler içinde sonsuzca nöbetleşe olarak ateşten doğar ve tekrar ateşe çözümlenir.<sup>66</sup> Daha sonraları bu ikinci görüş İsmailî kosmogoninin bir parçasını teşkil etmiştir.<sup>67</sup>

İbn Sinâ zamanı dairevî harekete bağlamak suretiyle, Aristo gibi, Babil astrolojisinden gelen eski kozmolojik teorilerin etkisi altındadır.

İbn Sinâ, Aristo ile birlikte zamanı büyük değiştirici ve tahrip edici sayan mitolojik öğretilerin etkisini azaltmaya çalışır.<sup>68</sup> Bu düşünce Yunan mitolojisinde görüldüğü gibi İran felsefi-dinî sistemlerinde de göze çarpar. Yunan mitolojisinde sonsuz zamanla özdeş sayılan Chronos kendi çocuklarını yer.<sup>69</sup> İran'da Yüce Zurvan, Hürmüz ve Ehrimen'i yaratan Sonsuz Zaman'la özdeş'tir. Fakat Zurvanizmin iyimser bir yönü vardır; çünkü iyilik ilkesi olan Hürmüz sonsuz gelecekte hüküm sürecektir.<sup>70</sup>

İbn Sinâ'ya göre zaman hiçbir şeyin nedeni değildir. Bir şey zaman var olduğu halde var ve yok olduğu, ve halk bunun için açık ve seçik bir sebep görmediği için bunu zamana bağlar. Eğer o şey övgüye değer bir şeyse, onlar za-

63 İbn Sinâ, al-Necât, s. 117.

64 Aristo, Fizik, IV, 14, 223b, 24-30.

65 Aristo, Metafizik, I, 33, 339b, 28 v.d.

66 Chroust, adı geçen makale, ss. 4-5.

67 H. Corbin, Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism, in Man and Time, (Papers from the Eranos Yearbooks), neşr. J. Campbell, (Londra, 1958), ss. 115 v.d.

68 Aristo, Fizik, IV, 14, 222b, 15-25; İbn Sinâ, al-Şifâ', c. I, s. 81.

69 Chroust, adı geçen makale, s. 2.

70 R. C. Zaehner, Zurvan, a Zoroastrian Dilemma, (Oxford, 1955), s. 107.

manı överler; fakat kötülenmesi gerekiyorsa, zamanı kötülerler. Bununla birlikte dış dünyada var olan şeylerin çoğu kez (fi ekser al-'emr) açık ve seçik nedenleri (zâhirat al-'ilel) vardır. Buna karşılık yokluk ve çözülüş gizli nedenlere (hafî al-ille) sahiptir. Bu nedenlerdir ki onların zamana attettikleri şeylerin çoğu, örneğin unutkanlık (nisyân), harap olma, yaşlılık, çözülüş v.b. gibi, geçici şeylerdir.<sup>71</sup>

d) Zamanda olan şeyler:

Bir şey ne anlamda zamandadır? Bu soru Aristo<sup>72</sup> ve İbn Sînâ'nın başlama noktasıdır. İbn Sînâ'ya göre bir şey, hareketteki önce ve sonra ona yüklendiği müddetçe zamandadır. Önce ve sonra'ya sahip olan ya harekettir ya da hareketi gerektiren bir şeydir. Hareket ise, hareketteki önce ve sonra onun özüne aittir. Yok eğer harekete sahip bir şeyse, onun önce ve sonra olması harekete bağlıdır. Bazan nevi, cüz (parça) ve bir şeyin ucunun o şeyde olduğu söylendiği için, "önce" ve "sonra", "an", "saatler" ve "yıllar" da aynı şekilde zamandadır denir. Zamandaki "an" sayıdaki birim gibidir. Önce ve sonra tek ve çift sayılara; saatler ve yıllar ise sayıdaki 2,3 ve 10'a benzer.<sup>73</sup>

Sükûn da zamandadır. İbn Sînâ iki tür sükûn ayırt eder. Birinci tür sükûn kararlı, sürekli ve sonsuzdur; ikincisine ise önce ve sonra arazî olarak vuku bulur; çünkü sükûndan önce ve sonra hareket bulunur. İkinci anlamda sükûn hareketten mutlak yoksunluk olmayıp, hareket yeteneği olan bir şeyin hareketten yoksunluğudur. Dolayısıyla böyle bir sükûnun arazî (ilintili) olarak zamanda bulunması daha muhtemeldir.<sup>74</sup>

Bir başlangıç ve sonu bulunması dolayısıyla doğrusal harekete benzeyen çeşitli değişme türleri önce ve sonra'ya sahip oldukları için zamandadırlar.<sup>75</sup>

Önce ve sonra'nın bulunmadığı şeyler, tıpkı dünyanın hardal tohumunda değil, hardal tohumu ile birlikte varlığı gibi zamanla birlikte var olmalarına rağmen, zamanda değildirlir.<sup>76</sup>

71 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 81. İbn Sînâ ile XVII. asır filozofu Gassendi arasında dikkate değer bir benzerlik vardır. Gassendi'ye göre, zaman bir tahrip kaynağı değilse, bir verimlilik kaynağı ya da olgunlaştıran ve açığa çıkaran bir güç de olamaz. Zamanın, doğurduğu iddia edilen yararlı ya da zararlı etkilerine göre hayranlık ya da dehşet uyandıran bir neden sayılmasının en muhtemel sebebi olayların gerçek nedenlerine ait bilgiden çoğunlukla yoksun bulunulmasıdır. Bk. W. von Leyden, Seventeenth Century Metaphysics, (Londra, 1968), s. 239.

72 Aristo, Fizik, IV, 12, 221a, 5 v.d.

73. İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 80; al-Necât, s. 118.

74 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 80; Aristo, Fizik, IV, 12, 221b, 5-19.

75 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 80; kr. Aristo, Fizik, IV, 14, 223a, 1-15.

76 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 80.



Bir şey bir bakımdan, yani önce ve sonra'ya sahip olduğu müddetçe zamanda olabilir; bir başka bakımdan, yani bir öz (zât) ya da bir cevher oldukça, zamanda olmayabilir.<sup>77</sup>

Zamanda olmayan fakat zamanla birlikte var olan şeyin dehr (sonsuz süre) olduğu söylenir. Değişmeyen varlıklar dehr içinde varlıklarını sürdürürler.<sup>78</sup> İbn Sînâ burada Aristo gibi zamanı sonsuz süreye bağlıyor. Aynı şey Eflatun tarafından da yapılmıştır ki ona göre zaman sonsuz sürenin hareket halindeki görüntüsüdür.<sup>79</sup>

Varlığı sürekli olan şeyler ve bunların birlikte varlıkları arasındaki münasebet dehr'in de üstünde bir kavram teşkil eder. Buna sermed demek uygun olur. Başka deyişle, değişmeden kalan ve zaman aralığı ile hiçbir münasebeti olmayan her varlığın devamlılığı sermed adını alır.<sup>80</sup>

g) Zamanın sıfatları:

Zamanda oldukları düşünülen şeyler arasında belirli terimlerle gösterilen zamanın sıfatları (al-a'râz) yer alır.

"An" deyince hem geçmiş hem geleceğe özgü terim anlaşılır. Aristo ve İbn Sînâ'ya göre "an" iki yöne sahiptir: a) hem geçmiş hem gelecek bölümlerinde yer almakla birlikte her müşterek ayırıcı sınırdır. b) Bir bağlantıya işaret etmeksizin zamanın sınırdır ve haklı olarak muhayyilede birleştirici bağ olarak değil, ayırıcı sınır olarak telakki edilir. Dolayısıyla farklı şekillerde tanımlanmalarına rağmen ayırma ve birleştirme aynı "an" da vuku bulur. Dış dünyada ise "an" birleştirici bağdır. Burada İbn Sînâ'nın ilgisi başlıca sürekli bir sayı olarak zamanın bünyesi üzerine yönelmiştir.<sup>81</sup>

"An" şimdiki "an" a pek yakın olan kısa bir zaman anlamında da kullanılır. Bazan bu iki "an" arasındaki süre zihin tarafından algılanabilir. Bu, tıpkı iki "an" ın bir güne ya da bir saate olan öncelik ve sonralığına benzer. Bazan bu iki "an" birbirine o derece yakındır ki aralarındaki süre zihin tarafından algılanamaz.<sup>82</sup>

77 Aynı eser, c. I, s. 80; kr. al-Necât, s. 118; Uyuna l-Hikme, s. 28.

78 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, ss. 80-81; kr. Aristo, Fizik, IV, 12, 221b, 3-5.

79 Eflatun, Tim., 37d, 6 v.d.

80 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 81; Uyûn al-Hikme, s. 28.

81 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 81.

82 Aynı eser, c. I, s. 81; kr. Aristo, Fizik, IV, 13, 222a, 10-24.

“Birdenbire” (bağdatan) olması beklenmeyen bir olayın vuku vulduğu bir zamanı işâret eder, ve süresi o kadar kısadır ki algılanması imkânsızdır.<sup>83</sup>

“Bir çırpıda” (def’aten) iki anlama sahiptir: a) “An” da bir olayın vukunu gösterir. b) Tedricenin (kalilen kalilen) zıddıdır.<sup>84</sup>

“Huvazâ” (hemen) şimdiki “an” ın civarında bulunan gelecek bir “an” a işâret eder. Bu iki “an” arasındaki süre gerçekte farkedilemez.<sup>85</sup>

“Kubayl” (hemen biraz önce) şimdiki “an” yakınındaki geçmiş bir “an” ı gösterir. Aralarındaki süre algılanabilir. Bu ‘ayd (hemen biraz sonra) kubayl’ın zıddıdır ve geleceğe aittir.<sup>86</sup>

“Geçmişte önce gelen” (mütekaddim) şimdiki “an” dan uzakta geçmiş bir zamana delâlet eder. “Geçmişte sonra gelen” (müte’ahhir) ise geçmişte önce gelenin zıddıdır. “Gelecekte önce gelen” şimdiki “an” ın yakınındaki zaman parçasını gösterir. “Gelecekte sonra gelen” ise gelecekte önce gelenin zıddıdır. Mutlak anlamda önce geçmişle, sonra ise gelecekle özdeşdir.<sup>87</sup>

Zamana nazaran kadîm, uzun bir süresi olan demektir. İbn Sînâ burada, bu terimi “eski” anlamında kullanıyor. Mutlak anlamda o başlangıcı olmayan demektir.<sup>88</sup>

#### h) Zaman ve İbn Sînâ’nın felsefesi:

Aristo ve İbn Sînâ zamanı evrene münhasır sayarlar. Âlem sonsuz olduğu için, zaman ve hareket de ya özüne göre ya da zamana göre sonsuz olmalıdır. Özüne göre sonsuz olan özünü var eden bir kaynağa sahip olmayandır. Zamana göre sonsuz olan ise başlangıcı olmayandır. İbn Sînâ aynı zamanda “yaratılmış” kelimesinin iki ayrı anlamını da birbirinden ayırır: a) Özünü var eden bir kaynağı olan şeydir. b) Başlangıcı olan şeydir, ve o olmadığı zaman bile bir zaman vardır. Başka deyişle, var olmadığı sırada bir öncelik (kabliyye) vardı, ve bu öncelik sona erdi. Zamanda olan her şeyden önce zaman ve madde gelir. Bu şeyin varlığı ve yokluğu ise birlikte olamaz. Öyleyse varlığından önce yokluğu gelmelidir. Bu süreyi teşkil eden şey ya onun özüne ait bir mahiyettir ki bu durumda o zamandır, ya da kendisinden başka bir şeye ait olan mahiyettir ki bu onun zamanıdır. Her iki durumda da zamanın varlığı kanıtlanmış olur.<sup>89</sup>

83 İbn Sînâ, al-Şifâ’, c. I, s. 81.

84 Aynı eser, c. I, s. 81.

85 Aynı eser, c. I, s. 81.

86 Aynı eser, c. I, s. 81.

87 Aynı eser, c. I, s. 81; kr. Aristo, Fizik, IV, 14, 223a, 4-15.

88 İbn Sînâ, al-Şifâ’, c. I, s. 81.

89 İbn Sînâ, al-Necât, ss. 218-219.

İbn Sînâ yokluktan mutlak ademi (yokluğu) anlamaz. Yokluk onca daha ziyade varlığa yetenekli olan demektir. İbn Sînâ mümkün, zorunlu ve imkânsız gibi mantıkî terimlere ontolojik bir anlam verir. Varlığın imkânı bir dayanakta (mevzuda) bulunur. Bu dayanak ise İlk Madde'dir (hylé). Madde suretleri alır. Alıcı olanın varlığı (vücûd al-kâbil) kendisinden önce gelmeyen şey var olamaz.<sup>90</sup> Dolayısıyla madde, hareket ve zamanla birlikte sonsuzdur. Sadece Tanrı onlardan önce gelir. Tanrı; madde, hareket ve zamandan zamanda değil, özde (zâtta) öncedir. Yaratıştan aslı yaratış (al-ibdâ) anlaşılmalıdır. Böyle bir yaratışta zamanın yeri yoktur. Ayrık (müfârik) akıllar zamanda değildirler; onlar sadece derece ve mevki bakımından, biri diğerinden daha çok tercih edildiği için, birbirlerinden öncedirler.<sup>91</sup> Cevherle ilgili şeylerde bile zaman unsuru küçültülmelidir; çünkü cevherdeki değişme bir çırpıda vuku bulur.

## SUMMARY

Although time is self-evident in our everyday use, it is hard to know its quiddity and essence. It is the inquiry into this aspect of time that produces all the paradoxes inherent in the concept of time.<sup>92</sup>

The difficulties brought about by the nature of time which is considered to be either continuous or discontinuous with respect to the successively fleeting 'nows' of which time is constituted, point to the fact of its reality and unreality.

Avicenna, in his systematic treatment of the subject in which he mainly follows Aristotle, makes mention of two factions: One group, which is generally known as the Sceptics accepted the unreality of time, though others held the contrary view.<sup>93</sup> The former group argued from the fact that time had no existence in the 'now' since it would entail the question of time's divisibility and indivisibility.<sup>94</sup> As for the latter group, they regarded time as an eternal substance existing necessarily on the basis that every attempt to remove time must in fact establish its reality.<sup>95</sup> In Islamic philosophy this view was held by Iran-shahrî and Abû Bakr Zakariyya al-Râzî.

90 Aynı eser, ss. 219-220.

91 Aynı eser, ss. 277 v.d.

92 On this see, Sextus Empiricus, *Adv. Mat.*, X, 166; St. Augustine, *Confessions*, XI, 14,

93 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I (Teheran 1886), p. 68; cf. Aristotle, *Physics*, IV, 10, 217b.

94 Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, pp. 68f.; Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mabâhih al-Mashriqiyyah*, (Hyderabad 1343 H.), pp. 642 f.; Aristotle, *Physics*, IV, 10, 218a, 25-30.

95 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 70; al-Râzî, op. cit., pp. 651-652.

Those who grant external existence to time differ as to the definition of time. They identify time either with motion or the thing moved or something pertaining to motion.<sup>96</sup> Time is motion because it exists only when we perceive motion.<sup>97</sup> But according to Avicenna it cannot be so, because they are qualitatively different things.<sup>98</sup>

Avicenna, to determine the nature of the relation between time and motion subjects to comparison the velocities of two motions and the distances they traversed. The possibility of their moving with greater, equal or less velocity, and consequently of their traversing longer, equal or less distance has a corresponding measure and is connected with motion. Since equal distances cannot always be traversed at the same time, this measure cannot be that of distance; nor can it be the measure of the movable, for, otherwise, with the increase and decrease of this measure, there would be a corresponding increase or decrease of the movable. Time, being liable to elapse and therefore corruptible, needs a substratum in which it inheres through the medium of a disposition. It is the measure of an unenduring disposition, namely motion.<sup>99</sup> Only that kind of rest which, though it is capable, is deprived of motion is measured by time.<sup>100</sup>

Since motion is divided into prior and posterior, it is irreversible and numerable. It is this numerable aspect of motion that is called time. Therefore time is the number or measure of motion in so far as motion is divided into prior and posterior. Motion and time being inseparable, time does not exist without motion and motion without time.<sup>101</sup> Everything that is in motion is in time.<sup>102</sup>

Time, being continuous, has a limit perceived in the imagination. This limit is called 'now'. But time has a potential now, which is proximate to actuality, that is, time is always capable of being imagined as having in itself a 'now' either ex hypothesi, or by means of motion, like the beginning of sunrise and

96 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 70; cf. Aristotle, op. cit., IV, 10, 218b, 30f. and 5-20; Sextus Empiricus, op. cit., X, 170 ff.

97 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 70; cf. al-Râzî, op. cit., vol. I, p. 653.

98 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 71; al-Râzî, op. cit., vol. I, p. 653; cf. Aristotle op. cit., IV, II, 218b, 15-20.

99 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 72; cf. *al-Najâh*, ed. by Kurdî, (Cairo 1357/1938), pp. 115-116.

100 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 80; *Uyûn al-Hikmah*, ed. by A. Badawî, (Cairo, 1954), p. 28; cf. Aristotle, op. cit., IV, 12, 221b, 5-20.

101 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 73.

102 Ibid., p. 80; *Uyûn al-Hikma*, p. 28; cf. Aristotle, op. cit., IV, 12, 221b, 25-30.

that of sunset.<sup>103</sup> Time can only potentially be divided ad infinitum.<sup>104</sup> Since it is divided according to prior and posterior in motion, motion numbers time by producing the number of time and time numbers motion because it is the number of motion.<sup>105</sup> But time does not depend for its existence on every motion. It depends for its existence on that motion which is uniform and has no limits, that is, celestial motion.<sup>106</sup>

Like Aristotle, Avicenna accentuates the reality of time. According to him, time is real because there exists the possibility of motion's traversing distances at different speeds. However, time has a weaker existence than motion because it depends upon and is accident of motion.<sup>107</sup>

Time is not created but eternal. For this Avicenna argues from the infinite divisibility of motion and time. Only God precedes them not temporally but essentially.<sup>108</sup>

The view that time is the great changer and destroyer is stultified by both Avicenna and Aristotle. According to Avicenna, time is not the cause of anything. Since people see no manifest cause for it, they relate it to time.<sup>109</sup> A seventeenth century philosopher Gassendi held a similar view.<sup>110</sup>

Things which are connected with motion and change are in time. The things in which exist no prior and posterior are not in time though they co-exist with time. That which is co-existent with time but not in time is said to be eternal duration (dahr). Unchangeable beings subsist in eternal duration. The relation obtaining between the permanent things and their co-existence with each other is called sarmad (perpetuity)<sup>111</sup>

Some of the things which are in time are called the attributes of time and represented by certain terms. Among these are 'now', all of a sudden' (baghtatan), 'in no time' (daf' atan), 'huvadhâ' (immediately), 'qubayl' (just), 'prior' (mutaqaddim), 'posterior' (muta'akhhir) and 'al-qadim' (eternal).<sup>112</sup>

103 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 75.

104 Ibidem.

105 Ibidem, vol. I, p. 77.

106 Avicenna, *al-Najâh*, p. 118; cf. Aristotle, op. cit., IV, 14, 223b, 15-24.

107 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 78.

108 Avicenna, *al-Najâh*, p. 117.

109 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 81.

110 W. von Leyden, *Seventeenth Century Metaphysics*, (London, 1968), p. 239.

111 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, pp. 80-81; cf. Aristotle, op. cit., IV, 12, 221b, 3-5

112 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 81.

The main characteristic of both Aristotle and Avicenna's view of time is that they confine time to the Cosmos. Time, together with the world and motion, must be eternal. But their being eternal is not according to time but with respect to essence. It may therefore be said that between God and them there is a logical but not a temporal relation. Everything that came to be in time must have been preceded by time and matter. In Avicenna's language, matter is that which is capable of existence. It precedes the existence of a form. God is the Giver of Forms and by creation it must be understood the original creation (al-ibdâ'). In such a creation time has no place. Separate intelligences are not in time; they precede each other only in rank and order, one being more to be preferred than the other.<sup>113</sup> Even in substantial things the element of time is to be belittled, since change in substance occurs in no time.

113 Avicenna, *al-Najâh*, pp. 219-220.

## İSLÂM'DA MUHTESİPLİK VE EĞİTİM YÖNÜNDEN DEĞERİ

Dr. BEYZA BİLGİN

Muhtesip, ihtisap sözünden gelmektedir. İhtisap ise Kamus'ta belirtildiği üzere: "Bir kimsenin yaptığı kötü bir hareketi beğenmeyip, onu o işten alıkoymağa çalışmak ve muaheze etmektir". Muhtesiplik, İslâm Dininin "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehî an'il-münker" = "iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak" ilkesinin gereği olarak ortaya çıkmış bir kuruluştur. "Mümin erkekler de mümin kadınlar da birbirlerinin dost ve yardımcılarıdır; bunlar, iyiliği emrederler, kötülükten vazgeçirmeğe çalışırlar....."<sup>2</sup> Ayetinden anlaşıldığı üzere, bu ilkeye uymak, kudreti olan her Müslümana, kudreti nisbetinde vâcib, bütün Müslümanlara da bir farz-ı kifâye'dir.<sup>3</sup> Bu sebeple bu farz Müslümanların idareleri başında bulunanların üzerine yükletilir.<sup>4</sup> Müslümanların idareleri başında bulunan kimse de, ehliyetli olanı bu göreve tayin eder; bunun üzerine, tayin edilen kimseye, bu görevi görmek farz olur.

Muhtesiplik Hz. Peygamber (A. S.) zamanında da vardı. Hz. Ömer Medine'nin<sup>5</sup>, Said b. Said ibn al-Âs<sup>6</sup> da Mekke'nin muhtesipliğine tayin edilmişlerdi. Hz. Ömer hilâfet makamına geçince, Abdullah ibni Utbe'yi çarşı ve pazarı teftişe memur etmişti.<sup>7</sup> Bu kişi sokakları gezer; yollardan, halkın geçmesine engel olacak şeyleri kaldırtır, ölçüleri muayene ederek, esnafın noksan tartması ihtimalini ortadan kaldırırdı. Bizat Hz. Ömer de ihtisap işleriyle meşgul olurdu. Meselâ deveye takat getiremeyeceği kadar yük yüklediği için bir deveciyi dövmüş, sokağa tecavüz suretiyle inşa olunmuş bir binayı yıktırmasıdır.

1 Gerçekte-saltanat dahil- İslâm'daki bütün kuruluşlar, bu ilkenin gereği olarak ortaya çıkmışlardır. Bak: İbni Teymiye, el-Hisbe fi'l-İslâm, S. 6 vd..... 1318

2 Tevbe s. 71. Ayet

3 Bak: İbni Teymiye, aynı eser.

4 İbni Haldun Mukaddimesi, çev. Zakir Kadiri Ugan, C. I. s. 574, İstanbul, 1968.

5 Abdulhâyy al-Kettânî, Nizam'ul-Hükümet'in-Nebeviyye, C, 1. s. 284 vd. Beyrut, 1971.

Dört Halife devrinden sonra teşekkül eden İslâm Hükümetlerinde ise Muhtesiplik teşkilâtı genişlemiş ve çeşitli görevleri içine almıştır.<sup>8</sup>

Osmanlı Devleti, idarî ve şerî teşkilâtında, kendinden evvel gelen İslâm Hükümetlerini taklit ettiği için, ihtisap işinde de böyle yapmıştır. Hükümet tarafından nereye bir Kadı gönderilmişse, orada bir de Muhtesip bulundurulmuştur. “Muhtesip”, “İhtisap Ağası”, “İhtisap Emini” daha sonra da “İhtisap Nâzırı” ünvanları, hep aynı memuriyet anlamında kullanılmıştır. İhtisap Nâzirliği tabiri de 1854 (1271) yılında kaldırılarak “Şehremini”ne çevrilmiştir.

Muhtesip, münkiratı, yani Şeriatı aykırı işleri araştırır, bunları işliyenleri, cürmüne göre cezalandırarak terbiye ederdi. Muhtesibin görevine “hisbe” denilmekteydi. Muhtesip, bugün, Belediyelerin ve Emniyet Müdürlüğünün gördüğü işleri gördüğü gibi, okulları da teftiş eder, öğrencileri haddinden fazla döven öğretmenleri cezalandırarak onlara, çocukları dövüklerinde, herhangi bir hastalığa sebep olmayacak şekilde vurmalarını tavsiye ederdi.

Muhtesiplik dini bir görev olduğundan, bu görev ancak itibar sahibi olan, ilim, dine bağlılık (vera') ve güzel ahlâk sıfatlarıyla sıfatlanmış kişilere verilirdi.

Muhtesiplere yol göstermek üzere çeşitli asırlarda bir çok kitaplar yazılmış, sağlam esaslar konulmuştur. Bu kitaplardan bir kısmının konusu, halka vaaz ve nasihatten, Namaz gibi, İslâmın şartlarından olan ibadetlere teşvikten ibarettir. Diğer bir kısmı da, bunlarla birlikte, dünya işleri ile, memleketin nizam ve asayışı ile ilgili konuları da içine almaktadır. Hepsinde ortak olan esas ise “iyiliği emretmek ve kötülükten alkoymak” ilkesinin tabi olduğu hükümleri belirtmektir ki, bizi asıl ilgilendiren de hisbe'nin bu yönüdür.

Muhtesibin görevi, nerede ve herne şekilde olursa olsun, münkiri gördüğü zaman, onu bertaraf etmeğe çalışmasıdır. Herkim bir münkiri görüp de sükût ederse mâsiyet işlemiş olur. Şu var ki, bu görevin yerine getirilmesinde şeriat beş mertebe tayin etmiştir.<sup>9</sup>

- 1- Ta'rif (etrafıca anlatıp bildirme)
2. Kelâm-ı leyyin iradıyle mev'ize (güzel sözle nasihat)
- 3- Ta'zir ve ta'nif (Şiddetli azarlama, tekdir)

6 İbni Abd'il-Berr, el-İstiâb fi Ma'rifet'il-Ashab, Saîd b. Saîd ibn al-Âs mad: bu kişi, Mekke'nin fethinden sonra, çarşısının muhtesipliğine tayin edilmiş, ancak kısa bir süre sonra Tâîf gazvesine katılarak şehit düşmüştür.

7 Hz. Ömer'in, sokak muhtesipliğine Şifa isimli bir kadını da tayin etmiş olduğu rivayet olunmaktadır.

Bak:el-İstiâb fi mârifet'il-Ashab, Şifâ maddesi.



Bundan maksat, küfre kaçan l ötü sözler değildir. Aksine câhil, ahmak, Allah'tan korkmaz veya bu manaları ifade eden bir takım uyarıcı tabirlerdir.

4- Şiddet kullanmak suretiyle menetmek. Meselâ çalgı ve işret aletlerini kırmak.

5- Tahvif ve darb (korkutma ve dövme ile menetme)

Başlangıçta muhtesipler, ilk dört mertebeyi, yerine göre kendi reyleriyle uygulayabilirler, ancak beşincisi için İmamdan izin almaları gerekirdi. Daha sonra ise, birinci ve ikinci mertebeler hariç, diğer üç derece izne tabi tutulmuştur. Çünkü şiddet kullanarak yapılan uyarma ve tenbihler, yine şiddetle mukabele görebilirler. Bu takdirde de muhtesibin hayatı tehlikeye girebilir veya fayda umulan işten, hiçbir netice almamıyabilir. Halbuki şeriatta "İyiliği emretme ve kötülükten alkoyma" görevi, sonunda bir fayda elde edilmesinin muhakkak görüldüğü hallerde uygulanır. Böyle bir fayda muhakkak görülüyor, hatta tehlike seziliyorsa, muhtesip mâzurdur ve şiddet kullanmaktan kaçınması gerekir. Burada, eğitim metotlarına sosyal şartların ne derece etkili olduğu görülmektedir.

Aynı şekilde muhtesip, Müslümanların yaşadığı her yerde, onların Cuma namazları için Camiye gitmelerine dikkat eder, sayıları kırkı geçen topluluklarda bir cemaat teşkilâtının kurulmasını sağlardı. Fakat her müslümanı, camiye gitmeğe zorlayamaz; selâhiyetini, devamlı olarak camiye gitmeyenlere karşı ve ancak tenbih yoluyla kullanabilirdi.

Yukarıda, muhtesibin okulları da teftiş ettiğini söylemiştik. Bu bakımdan, hisbe ile ilgili olarak, muhtesiplere, görevlerini iyi yapmakta yardımcı olma amacıyla yazılmış bulunan kitaplarda, çocukların öğretim ve eğitimiyle ilgili bölümler ve bilgiler de bulunmaktadır. Bu bilgiler, o çağın eğitim anlayışını göstermek bakımından değerlidir. Biz bunlardan, örnek olmak üzere, bu konudaki ilk ve özlü kaynaklardan biri olan, H. 6 asırda yaşamış aş-Şeyzari'nin "Nihayat ar-Rutba"<sup>10</sup> isimli kitabındaki "Çocukların Öğretmenlerini Teftiş Hakkında" bölümünün tercümesini vermek istiyoruz:

8 Bu konuda etraflı bilgi için Bk: Medeniyet-i İslâmiye Tarihi, Corci Zeydan, Çev. Zeki Magamiz, C. I. s. 225 vd. İst. 1328.

Mecelle-i Umûr-u Belediye, Osman Nuri, C. I. s. 309 vd. İst. 1922/1338.

İslâm Asiklopedisi, Hisbe ve Muhtesip maddeleri.

9 Bu konuda, Şeyhülislâm Haydarzade İbrahim efendinin Sebülürreşad'da yayınlanmış makale serisine bakılmalıdır.

10 Abdurrahman bin Nasr aş-Şeyzari, Kitab Nihâyat ar-Rutbah fi Taleb'il-Hisbe, s. 100-103, Kahire 1946/1365.

### Çocukların Öğretmenlerini Teftiş Hakkında

Öğretmenlerin çocuklara Mescitlerde okuma yazma öğretmesi doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber (A. S.) çocuklarla delilerin mescitlere sokulmamasını buyurmuştur. Onlar Mescitlerin duvarlarını karalarlar, çeşitli pisliklerden de korunamayacaklarından, yerlerini kirletirler. Bunun için çarşı civarında, cadde üzerinde, öğretime özgü yerler kullanılır.

Öğretmeden ilk istenen, çocuğa, harfleri ve harekeleri iyice belletip öğrettikten sonra Kur'an'dan kısa sureleri öğretmesidir. Ancak Öğretmen bunları, çocuğu alıştıra alıştıra, yavaş yavaş yapar. Sonra Ehli Sünnet Velcemaat'in akaidini belletir; daha sonra hesap yapmayı, güzel nesir ve şiir parçalarından ahlâka aykırı olmayanları öğretir.<sup>11</sup> Boş zamanlar için de, örnekler vererek, yazılarını güzelleştirmelerini ve öğrenmiş oldukları şeyleri, bakmadan, ezbere tekrarlamaya çalışmalarını ister.

Yedi yaşını bitirenlere cemaatle namaz kılmayı emreder. Çünkü Hz. Peygamber (A. S.): "Çocuklarınıza, yedi yaşını bitirdiklerinde namazı öğretin, on yaşında oldukları halde kılmaktan kaçınırlarsa, onları dövün" buyurmuştur.

Öğretmen çocuklara, Anne-Babaya iyi davranmayı, sözlerini dinleyip tutmayı, onları selâmlamayı ve yanlarına girince ellerini öpmeyi de öğretir.<sup>12</sup> Terbiyesizlik yaparlar, terbiyesiz sözler söylerler ve zar, tavla gibi kumar çeşitlerini oynayarak, şeriata aykırı davranışlarda bulunurlarsa onları döver. Çocukları kalın bir sopayla, kemiklerini kırabilecek şekilde dövmez; ince bir sopayla, bedenlerini, incitecek şekilde de dövmez. Orta kahlılıkta, geniş yüzlü bir deri edinerek onunla vurur. Vuruşlarında da kaba yerlerine, kalçalarına, baldırlarına vurmağa çalışmalıdır; çünkü bu kısımlarda korkulacak ve endişe edilecek bir durum yoktur.

Öğretmenin, çocukları şahsi işleri için kullanmaması veya sözgelişi, çöp döktürmek, taş taşıtmak gibi anne-babasını utandıracak bir işte çalıştırmaması gerekir. Ayrıca evinde kimse yokken, töhmet altında kalabileceğinden, çocuğu, evine göndermemelidir. Aynı şekilde mektup yazmak veya buna benzer bir iş için bir kadınla birlikte bir yere de göndermemelidir. Çünkü kötü niyetli kişiler, çocuk hakkında dedikodu edebilirler.

11 Burada, öğretimin, Kuran'ın yüzünden okutulması ve temel inançların belletilmesi ile başladığını; ancak bundan sonra, hesap ve edebiyat gibi müsbet ilimlerle ilgili bilgilerin verildiği görüyoruz.

12 Burada da öğretimin, eğitimle birlikte, yapıldığını görüyoruz.

Çocukları getirip götüreren kimsenin güvenilir, doğru ve evli olması gerekir. O, çocukları sabah akşam teslim alır, onlarla تنها yerlerde yalnız kalır, kadınların yanına girer V. S. Bu bakımdan güvenilir olmalıdır.

Öğretmen, bir kadına veya cariyyeye yazı öğretmez.<sup>13</sup> Çünkü bu kadınlara zarar verecek bir şeydir. Yazı öğretilmiş kadının zehir saçan yılan gibi olduğu söylenir.

Öğretmenin çocukları, İbni Haccac'ın şiirlerini okuyup ezberlemekten menetmesi de istenir. Aksi halde onları döver. Sarî ad-Dellâ için de böyle. Onlarda çocuklara yararlı birşey yoktur. Rafizilerin Ehlibeyt hakkında düzenlemiş oldukları şiirleri de okutup öğretmez. Buna karşılık Sahabeyi öven şiirleri öğretir ki, bunlar kalplerinde yer etsin.

13 Kadınlara yazı öğretmenin doğru olup olmadığı konusu, İslâm âleminde, üzerinde bir hayli münakaşa edilmiş ve yazılar yazılmış bir konudur. Ancak kadının yazı öğrenmesi veya ona yazı öğretilmesi dinen yasak edilmiş değildir. Bu konudaki münakaşaları ayrı bir makale konusu yapmak üzere ayırmakla birlikte, şunu söylemeliyiz ki, bizzat Hz. Peygamberin, Hz. Ömer'in kızı Hafsa'ya yazı öğrettirmiş olduğunu biliyoruz. 7 numaralı notta da ismi geçen Şifa, Mekke devrinde Müslüman olup, Medine'ye hicret ederek Hz. Peygambere biat etmiş olan akıllı ve faziletli bir kadındı. Hz. Peygamber, zaman zaman onu ziyaret ederek, ikram ettiği sütü içer, kendisiyle sohbet ederek yanında istirahat ederdi. O, Hz. Peygamber için bir yatak ve örtü ayırmıştı. Bir seferinde, Şifa Hafsa'nın yanında iken Hz. Peygamber'in geldiği ve ona: "Hafsa'ya yazı öğrettiğin gibi sirçik ısırığının tedavisini de öğretsene!" buyurduğu rivayet olunmaktadır. Bu Hadis-i şeriften, kadınlara yazı öğretmenin caiz olduğunu öğrenmekteyiz. Ayrıca, Şifa isimli bu kadın da İslâm'da ilk kadın öğretmen durumunda bulunmaktadır.

Bak: İbni Abdî'l-Berr, el-İstiâb fi Marifeti'l-Ashab, aş-Şifa'maddesi Belâzuri, Futuhu'l-Buldân, C. II, s. 384 Türk. terc. Sünen-i Ebi Dâvûd, Tıp maddesi, Kastelliye, 1280.

## İSLÂM HUKUKUNDA RE'Y VE İCTİHAD

Dr. ABDULKADİR ŞENER

### Re'y ve İctihad'ın Tarifi:

1) Re'y, Arapça "raâ" (رأى) fiilinin masdarı olup sözlük anlamı, düşünmek ve görmektir. Latince "opinio" sözcüğüne tekabül etmektedir. Daha sonra "re'y", aynı kökten gelen mef'ul isim, yani "düşünülen ve görülen" şey anlamında kullanıldığı gibi, terim olarak, düşünüp taşındıktan ve doğru olan ciheti anlamak için araştırmada bulunduktan sonra varılan kanaat ve görüş anlamına gelmektedir. Fıkıh Usûlünde, hakkında nass bulunmayan konulardaki icthad'ın temeli olan re'y, İslam hukukunun gösterdiği düşünme yollarından gitmek suretiyle yapılan akli bir faaliyettir.<sup>1</sup>

Re'y'i, İslam hukukçuları genel olarak ikiye ayırırlar:

a) Muteber olan re'y. Buna "memduh re'y" denilmektedir ki övülmüş olan re'y demektir. İslam'ın ruhuna uygun olup ciddi bir araştırma ve kafa yormanın ürünü olan re'yer bu kısma girer. Sahabîlerden itibaren büyük müctehidler tarafından beyan edilen re'yer böyledir.

b) Muteber olmayan re'y. Buna da "mezmun re'y" denilmektedir ki kınanmış olan re'y demektir. İslam'ın ruhuna aykırı olan indî rey'ler de bu kısma girer. Bu türlü re'yeri kasederek Hz. Ömer, "Re'y sahiblerinden sakınınız; çünkü onlar, sünnetlerin düşmanıdırlar; hadisleri öğrenip hıfzetmekten âciz oldukları için re'y ile konuşurlar ve böylece hem kendileri saparlar, hem de başkalarını saptırırlar."<sup>2</sup> demiştir. Bu türlü re'yeri kınayan birçok rivayet ve hadisler vardır. Biz, bu konuda sadece şu hadîs'i nakletmekle yetineceğiz:

Abdullah b. Amr, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir:

"Allah, size ilmi verdikten sonra onu zorla söküp geri almaz. Ancak sizden onu, âlimleri ilimleriyle birlikte öldürmek suretiyle söküp alır ve geriye kara cahil-

1 Abdulvehhab Hallaf, *Masâdiru't-Teşri'ül-İslâmî*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1970, s. 7, 8.

2 İbni Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvak'în*, Ferecullah Zeki tabı, Mısır, 1325-1326, c. I, s. 63, 91 vd.

ler kalır ki, onlardan fetvâ sorulur; onlar da re'yleriyle fetvâ verirler ve böylece hem kendileri sapaırlar, hem de başkalarını saptırırlar.”<sup>3</sup>

Bu hadis'ten açıkça anlaşılıyor ki cahillerin ilim ve icihad'a dayanmayan indî ve keyfî re'yleri kınanmaktadır.

İşte re'y'i icihad'dan ayıran başlıca husus da, her re'y'in muteber olmayışı ve birtakım re'y'lerin İslâm hukukunda merdud oluşudur. Öte yandan re'y, icihad'a nisbetle zayıf bir kanaattir.

2) İctihad sözü de Arapça “cehd” جَهْد kökünden türetilmiş olup çalışmak, çabalamak ve bir işin sonuna ulaşmak için elden geldiği kadar gayret etmektir. Fıkıh Usûlü terimi olarak icthead, ayrı ayrı delillerinden amelî şer'î hükümleri çıkarmak (istinbat) için son derecede çaba harcamaktır, diye tanımlanmaktadır.<sup>4</sup>

Delalet bakımından zannî olan nass'ların ifade ettiği hükümleri istinbat için ve hakkında nass bulunmayan konularda kıyas, istihsan ve istislah gibi metodlarla veya İslâm hukukunun genel kuralına başvurarak yapılan genel icthead'ın bir çeşidi de “re'y ile icthead”dır ki bu da, hakkında nass bulunmayan olaylar üzerinde, İslam hukukunun gösterdiği düşünme yollarıyla yapılır. İmam Muhammed'in bize kadar ulaşmamış bulunan “Kitabu İctihadi'r-Re'y” adlı eserinin başlığı işte bu türlü icthead'ı göstermektedir.<sup>5</sup> Biraz sonra, ele alacağımız Muaz b. Cebel ile ilgili hadis'te, re'y ile icthead, bizzat Hz. Pegamber tarafından tasvib edilmiştir.

Usulcüler icthead'ı üçe ayırırlar:

a) *Tahkîku'l-menat*. Bu da ikiye ayrılır: i) *Âmm*'i (genel'i) tahkîk. Yani hükmün mahallini ve ferî'deki illetini tayindir. Sözelimi, Allah adaleti emretmektedir. Kişi nasıl olursa adaletli sayılır, yani adaletin derecesi nedir? Yine, kişi bazı yakınlarına nafakâ vermekle mükelleftir; ancak bunun miktarı ne olacaktır? İşte bunlara benzer soruların cevapları bu kısma giren icthead'larla açıklanır. ii) *Hâss*'i (özel'i) tahkîk. Sözelimi, “en üstün amel hangisidir?” diye sorulduğunda Hz. Peygamber, “vaktinde kılınan namazdır.” buyarmış; başka bir zaman aynı soruya, “Allah'a imandır.” diye cevap vermiştir. Demek ki bu, soruyu soranların durumu ile ilgilidir. Aksi takdirde, “en üstün” olan şeylerin

3 Buharî, *el-Câmi'u's-Sahih*, Leiden, 1862, c. IV, s. 429 (K. İ'tisam: 8).

4 Abdulvehhab Hallaf, a. g. e., s. 7.

5 A. Hallaf, a. g. e., s. 7, 8; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, University Press, Oxford, London, 1950, s. 105.

taaddüd etmesi gerekir ki, böyle bir şeyi akıl kabul etmez. İşte bu gibi hususların tesbitiyle ilgili ictehad'lar da, hâss'ı tahkik nevindedir.

b) *Tenkîhu'l-menat*. Bu, hüküm için muteber olan birçok nitelikler arasından asıl vasfı ayırdetmektir.

c) *Tahrîcu'l-menat*. Bu da, kıyas yoluyla yapılan ictehadları ifade etmektedir.<sup>6</sup>

Bunlar, ferdi ictehadlardır; bilginlerin ittifak halindeki ictehadına ise, icma' denilmektedir.

### Peygamber ve Sahabiler Devrinde Re'y ve İctihad:

1) Dâimâ akıl sahiplerine hitab eden KUR'AN gibi ilâhî bir kitabın vah-yine mazhar olan ve akli olmayanları muhatap edinmeyen bir dîn'in tebliğ-cisi Hz. Peygamber'in, insan aklının faaliyet alanına giren re'y ve ictehad'ı benimseyip teşvik etmesi çok tabiidir.

Ancak, bizzat Hz. Peygamber'in re'y ve ictehad ile hüküm verip vermeme-si bilginler arasında tartışma konusu olmuştur. Ekserî bilginlere göre Hz. Peygamber de, hakkında vahiy gelmemiş olan konularda re'y ile ictehad yapar ve bazan da yanıldığı olurdu. Nitekim Peygamber'in ictehad yaptığı bazı işler için Kur'an'da itabla karşılaştığımızı görmekteyiz. Meselâ, savaşa katılmak istemeyen munafıklara müsaade etmesi üzerine gelen, "*Allah seni affetsin; doğru olanlar sana belli olup yalancuları bilmeden niçin onlara izin verdin?*"<sup>7</sup> âyetinde Peygamber'in yapmış olduğu ictehad'da yanıldığına işaret vardır.<sup>8</sup> Kezâ, Hz. Peygamber, Bedr Savaşı için bir yere karargâh kurmak istemişti. Sahabilerden Hubab b. Munzir, "Yâ Rasûlallah, bu bir vahye dayanıyorsa, başımız üstüne; eğer ictehad ve re'y ile böyle karar vedinizse, bu, harp taktiğine uymamaktadır." demiş ve bunun üzerine Hz. Peygamber, oradan orduyu hareket ettirerek suyun başına karargâh kurmuştur.<sup>9</sup>

Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303 h.) ve Ebû Hâşim Abdusselâm (ö. 321 h.) gibi bir kısım bilginlere göre Hz. Peygamber, şer'i işlerde ictehad ile amel etmemiş-

6 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, Matbaatu't-Ticariyye, Kahire, (t. y.), c. IV, s. 89 vd.

7 Tevbe, 43.

8 İbni Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, İstanbul, 1307-1310, c. II, s. 462.

9 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, 1945, s. 234; Ali Hasan Abdulkadir, *Nazratü'n Âmme fi Tarihi'l-Fikhi'l-İslâmi*, Mısır, 1965, s. 52.

tır; çünkü Kur'an'da, "O kendiliğinden konuşmaz."<sup>10</sup> buyurulmuştur. Buna göre, Peygamber'in ictihad'ı vahiy demektir, yani en azından sünnet'tir.<sup>11</sup> Buna karşılık İmam Ebû Yusuf ve İmam Şâfiî gibi fakihler, Peygamber'in ictihad yapmasını normal görmekte ve bu âyet'in, "Muhammed, Kur'an'ı kendisi uyduruyor." diyenlere cevap teşkil ettiğini ileri sürmektedirler. Kanaatimizce doğru olan görüş de budur.<sup>12</sup>

Peygamber, şer'i bir meselede yaptığı ictihad'da yanılırsa, Onun mutlakâ Allah tarafından uyarılacağını, Peygamber'in hatâ üzerinde kalmayacağını, böylece O'nun bu türlü ictihadının huccet olduğunu fakih ve bilginler ittifakla kabul etmişlerdir.<sup>13</sup>

Hz. Peygamber, dünya işleriyle ilgili olan re'y ve ictihadının bazan isabetli olmayacağını kendileri de beyan etmişlerdir. Nitekim Râfi' b. Hadic şöyle rivayet eder:

"Hz. Peygamber Medîne'ye gelince, Medinelilerin hurmayı aşıladıklarını gördü ve 'Ne yapıyorsunuz?' dedi. Onlar da, 'biz böyle yaparız.' dediler Hz. Peygamber ise, 'umarım ki böyle yapmasanız daha iyi olur.' buyurdu. Bunun üzerine onlar bu işi bıraktılar; fakat hurmalar verimini eksiltti. Durumu kendilerine haber verdikleri zaman Hz. Peygamber; 'Ben, ancak bir beşerim. Eğer size dininizle ilgili bir şey emredersem, ona uyun. Size, re'y'e dayanan (dünya ile ilgili) bir şey emredersem, beşer olduğum için ben de yanılabilirim.' buyurmuştur".<sup>14</sup>

Abdullah b. Râfi', Ummü Seleme'den Hz. Peygamber'in, huzurunda miras ve eski olaylar hakkında yargılanan kimselere, "Ben, neçk aranızda, bana vahiy gelmeyen şeylerde re'y ile hükmediyorum." buyurduğunu rivayet etmiştir.<sup>15</sup>

Hz. Ömer de, bir gün minber'e çıkmış ve "Ey insanlar, Peygamber'in re'y'i isabetli olur elbette; çünkü O'na Allah, doğruyu gösterir. Bizim re'y'imiz ise tahminden ibarettir." demiştir.<sup>16</sup>

Hz. Peygamber, kendi huzurunda Sahabilerin ictihad'da bulunmalarına da müsaade etmiştir. Meselâ, Bedr esirleri hakkında Sahabileriyle istişarede

10 Necm, 3.

11 Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, yazma, Laleli, No. 788, c. II, v. 125/a, b.

12 Ebu'l-Huseyn el-Basrî, a. g. e., c. II, v. 125/a; İbni Hacib, a. g. e., c. II, s. 462, 463.

13 Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire, 1372, c. II, s. 91.

14 Müslim, *el-Câmi'u's-Sahih*, Kahire, 1955, c. IV, s. 1835.

15 Ebu Dâvud, *Sunen*, Kâhire, 1280, c. II, s. 75.

16 Ebu Dâvud, a. g. e., c. II, s. 75.

bulunmuş; Hendek (Ahzab) Savaşında Benî Fizare ile sulh işini Sa'd b. Muaz ve Sa'd b. Ubâde arasında istişare etmiştir. Bir olay münasebetiyle Ebu Bekr ve Ömer'e, "*Vahiy gelmeyen bir meselede ben de sizin gibiyim, siz de görüşünüzü söyleyin.*" buyurmuştur.<sup>17</sup>

Yine, Hz. Peygamber, Sahabilerin, kendisinden uzakta oldukları zamanlarda da re'y ile icthad etmelerini tasvib etmiştir. Muaz b. Cebel ile ilgili hadis bunun açık delilidir.<sup>18</sup>

Pek çok fakih ve muhaddislerin beyan ve rivayetlerine göre Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'i Yemen'e görevli olarak gönderirken ona;

"— Ne ile hükmedeceksin?" diye sormuş; Muaz da,

"— Allah'ın Kitab'ı ile." cevabını vermiştir. Hz. Peygamber,

"— Allah'ın Kitabında bir hüküm bulamazsan?" buyurunca; Muaz,

"— Allah'ın Elçisinin Sünneti ile." demiştir. Hz. Peygamber,

"— Onda da bulamazsan?" diye sormuş; Muaz ise,

"— Re'y'imle icthad edrim." cevabını vermiştir. Bunun üzerine çok memnun olan Hz. Peygamber,

"— Rasûlünün elçisini, Peygamberinin razı olduğu şekilde muvaffak kılan Allah'a hamd olsun." buyumuştur.<sup>19</sup>

Ancak, bu hadis'in sıhhati üzerinde bazı tartışmalar olmuş ise de, bilginlerce kabul edilip delil olarak zikredilmesi, onun sıhhatini kesinlikle teyid etmektedir.<sup>20</sup>

2) Sahabiler de, gerektiğe re'y ile icthad'a başvuruyorlardı. Onlar, icthad'larında ilhamlarını daima Kitab ve Sünnet'ten alıyorlar, bu arada re'y ile icthad yaparken umumî ve hususî maslahatları (menfaatleri) araştırıp onlara göre hüküm veriyorlardı.<sup>21</sup>

Ebu Bekr ve Ömer b. el-Hattab, Kitab ve Sünnet'te bir hüküm bulamadıkları zaman re'yleriyle karar verirlerse, "Bu, benim re'yimdir; doğru ise Allah'tan, yanlışsa bendendir." derlerdi. Birgün Hz. Ömer'in kâtibi, "İşte

17 Serahî, *el-Mebcut*, Kahire, 1324-1331; c. XVI, . 80.

18 J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 105, 106.

19 Şafîî, *el-Umm*, Kahire, 1321-1325, c. VII, s. 273; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Mısır, 1313, c. V, s. 230, 236, 242; Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahih*, Kahire, 1937-1962, c. III, s. 616, 617 (K. Ahkâm: 3); Ebu Dâvud, *Sunen*, c. II, s. 75, 76; Dârimî, *Sunen*, Dimişk, 1349, c. I, s. 60; Serahî, *el-Mebcut*, c. XVI, s. 69, 70.

20 İbni Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in* Ferecullah Zeki tabı, c. I, s. 244.

21 M. Y. Musa, *Tarihu'l-Fikhi'l-İslâmî*, Mısır, 1958, s. 53.



bu Allah'ın ve Ömer'in görüşüdür." diye yazmıştı. Hz. Ömer, "çok kötü söyledin, Ömer'in görüşü budur; doğru ise Allah'tan, yanlış ise Ömer'dendir." dedi.<sup>22</sup>

İbni Mes'ud da re'y ile fetvâ verince, "doğru ise Allah'tan, yanlış ise Şeytandır; Allah ve Rasûlü ondan berîdir." derdi.<sup>23</sup>

Şa'bi'den rivayet edildiğine göre Hz. Ömer, birisinden ileride pazarlık olursa satın almak üzere bir at almış ve üzerine yük yükleyince hayvan ölmüştü. Bu yüzden atın sahibi ile aralarında anlaşmazlık çıkmıştı. Hz. Ömer, "Kimi istersen onu aramızda hakem yap." dedi. Adam da, Iraklı Şureyh'i teklif etti. Şureyh ise, Hz. Ömer'e, atı sağ salim aldığına göre, onu ya aynı şekilde teslim edeceksin veya ödeyeceksin, diye hükmetti. Bu hüküm, Hz. Ömer'in hoşuna gitmiş olacak ki Şureyh'i kadı olarak görevlendirdi ve ona, Kitab ve Sünnet'e göre hükmetmesini, bunlarda bir hüküm bulamazsa re'y ile icthad yapmasını emretti.<sup>24</sup>

Abdullah b. Abbas da, kendisine bir şey sorulduğu zaman, onun hükmü Kur'an ve Sünnet'te yoksa, Hz. Ebu Bekr ve Ömer'in icthad'larıyla, onlarda da yoksa kendi re'yi ile cevap verirdi.<sup>25</sup>

Birisi, "karısına vereceği mehr'in miktarını tesbit etmeden ölen kimse hakkında ne dersin?" diye İbni Mes'ud'dan sordu. İbni Mes'ud, "Bu hususta Hz. Peygamber'den bir şey işitmedim." dedi. O da, "Bunu re'yinle açıklamaz mısın?" dedi. Bunun üzerine İbni Mes'ud, "Kadın, mehr-i misil ve miras hakkına sahiptir. İddeti de tam olarak beklemektir." diye cevap verdi.<sup>26</sup>

İmam Şfiî (*el-Umm*, c. VII, s. 162 vd.), Hz. Ali ve Ömer gibi bilgin ve fakih Sahabilerin re'y ile icthad'a dayanarak verdikleri hükümlere dair pek çok örnek vermektedir. Diğer hadis ve fıkıh mecmualarından faydalanarak Sahabilerin re'y ile icthad'larına dair misalleri çoğaltmak mümkündür.

#### Tabiilerle Mütehid İmanlar Devrinde Rey ve İctihad:

Hz. Peygamber ve Sahabiler devrinde daha çok pratik ihtiyaç ve kazâi olaylar münasebetiyle başvurulmuş re'y ve icthad, Tâbiiler ve Teba-i tâbiîn ve mütehid imamlar devrinde, toplumsal şart ve faaliyetlerin yoğunluğuna paralel olarak daha da genişlemiş, bunlara birçok ilmî görüş ve icthadlar da katılmıştır.

22 İbni Kayyim, *I'lamu'l-Muvakki'in*, F. Zeki tabı, c. I, s. 61, 62.

23 İbni Kayyim, a. g. e., Delhi tabı, 1313-1314, c. I, s. 20.

24 İbni Kayyim, a. g. e., F. Zeki tabı, c. I, s. 98.

25 Dârimî, Sunen, c. I, s. 59.

26 Ebu Yusuf, *el-Asâr*, Ebu'l-Vefâ neşri, Kahire, 1355, s. 132.

Tâbiiler devrinden itibaren yavaş yavaş teşekkül etmeye başlayan fıkıh ekolleri (mezhebler), re'y ve ictihad karşısında da farklı durumlar arz etmektedir. Bir kısmı, bazı hadislerin sıhhatinden şüphe ederek re'ye fazla önem verirken, diğer taraftan bir kısmı da nass'lara, özellikle Sünnet'e muhalefet etmiş olurlar endişesiyle re'y ile ictihad'dan mümkün olduğu kadar kaçınmıştır.

Bu devredeki re'y ile ictihad hakkında tatbikatla ilgili bazı örnekler verecek, konuyu biraz daha aydınlığa kavuşturmak istiyoruz.

1) 69-83 hicri yıllarında Mısır kadısı bulunan Abdurrahman b. Huceyra'ya bir kadın gelip bir sebepten dolayı köle âzad etmek istediğini ve yeni doğmuş bir köle çocuğunu âzad ettiği takdirde bunun yeterli olup olmayacağını sormuş; kadı da, Kur'an'da geçen "köle âzadı" (tahriru rakabe) deyiminin köle çocuğunu da içine aldığı re'y ile yorumlayarak "evet, caizdir" diye cevap vermiştir.<sup>27</sup>

2) Yine Mısır'da 98-100 hicri yıllarında kadılık yapmış olan İyad b. Ubeydullah, Halife Ömer b. Abdilaziz'e yazarak, parmağı ile bir kız çocuğunun bekâretini izale eden çocuğa nasıl bir ceza tertib edileceğini sormuş; Halife de, "Bu hususta bize bir şey intikal etmedi, yani biz böyle bir mesele hakkında herhangi bir hadis veya rivayete sahip değiliz; ben, bu işi sana bırakıyorum, re'yinle hükmet." diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Kadı, ceza olarak çocuğa elli dinar para tazminatı ile hükmetmiştir.<sup>28</sup>

3) Mısır kadılarında Tevbe b. Nemr (Nimr, ölümü: 120 h.), o güne kadar sahipleri veya vasileri tarafından yönetilen Mısır'daki vakıfları, kötüye kullanmalarını için, şahsî re'yi ile kendi idaresi altına almış ve onları büyük bir inkişafa kavuşturmuştur.<sup>29</sup>

4) Ebû Hanîfe (ö. 150 h.)'ye göre düşman ülkesine (dâr-i harb'e) müsaade ile giren bir müslüman'ın, parayı bir misli fazlasına (bir dirhemi iki dirheme) vermesi caizdir, çünkü orada İslâmi hükümler câri değildir; o halde bir müslüman, rızalarını temin etmek şartıyla, düşmanların mallarını her yolla alabilir. Evzâî (ö. 157 h.), bu görüşe karşı çıkar ve İslam'ın her yerde faizi yasakladığını kâfirlerin de mal ve canlarının müslümanlar için haram olduğunu söyler. Ebû Yusuf (ö. 182 h.) ve Şafii (ö. 204 h.), bu hususta Evzâî'yi desteklerler.<sup>30</sup>

27 el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve'l-Kudât*, Beyrut, 1908, s. 319.

28 el-Kindî, a. g. e., s. 334.

29 el-Kindî, a. g. e., s. 346.

30 Şafii, el-Umm, c. VII, s. 326.

İşaret etmek gerekir ki, burada Ebu Hanîfe, bir bakıma, modern devletler hususî hukukuna uygun bir görüş ileri sürmekte, faizi yasaklamayan ecebi bir memlekette bir müslüman için oranın mevzuatına göre faizle iş yapmanın caiz olduğunu kabul eder görünmektedir.

Böylece hem kazâî, hem de ilmî çalışmaların ortaya koyduğu re'y ve icthadlar, bütün İslam merkezlerinde mevcuttu. Ebu Hanîfe'nin temsil ettiği Irak (Kûfe) ekolü, re'ye son derecede önem vermekteydi. Bununla birlikte Ebu Hanîfe, "Bizim bu ilmimiz, gücümüzün yettiği en iyi bir re'ydir; birisi bundan, daha iyisini ortaya korsa onu kabul ederiz." derdi.<sup>31</sup> Bu ekolün ünlü imamlarından Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189 h.) de, "Hadis ile amel ancak re'y ile, re'y ile amel de ancak hadis ile müstakîm olur." demiştir.<sup>32</sup>

Medîne'nin vakur ve ünlü imamı Mâlik b. Enes (ö. 179 h.), Sahabîlerin re'yine önem verdiği gibi, kendisi de re'y'e başvururdu. O, bazan re'y'i kıyas ve istihsan anlamında da kullanırdı. el-Muvatta'nda onun, çoğu zaman, "raeytu" (رأيت) (=böyle gördüm), "erâ" أرأى (=böyle görüyorum) ve "fî ra'yî" (فئ رأئى) (=benim görüşüme, re'yime göre) dediğini müşahade etmekteyiz.<sup>33</sup> İmam Mâlik de, re'yinin yüzdeyüz isabetli olduğunu iddia etmez ve ekseriya, "... Biz ancak zanda bulunuyoruz ve kesin olarak bilemiyoruz."<sup>34</sup> mealindeki âyeti tekrar ederdi.<sup>35</sup>

İmam Şâfiî, ancak icthad anlamındaki re'y'i kabul eder ve ona göre kıyas da icthad'dan ibarettir.<sup>36</sup> Şâfiî, Medîneli bilginler için, "*hadis ve re'y ehli*" deyimini kullanır.<sup>37</sup>

Medîne'de re'y, İmam Mâlik'ten önce de hayli ileri idi. Hattâ "*Rabiatu'r-Re'y*" unvanını alan Rabia b. Ebî Abdurrahman (. ö. 136 h.), re'y ile icthad konusunda bütün çağdaşlarından çok üstündü. Mekke'de de, bilhassa yaşlı otoritelerden olup, Kur'an'ı akli bir şekilde tefsir eden Mücâhid (ö. 100 h. yılından sonradır), fıkıh'ta da geniş çapta re'ye önem vermiştir.<sup>38</sup>

Basra bilginleinden Hasan el-Basrî (ö. 110 h.) de, gerektikçe re'y ile fetvâ veren fakihlerdendi.<sup>39</sup>

31 İbni Kayyim, *İlamu'l-Muvakki'in*, F. Zeki tabı, c. I, s. 86.

32 Serahsî, *Usul*, yazma, v. 176/b.

33 J. Schacht, *The Origîns*, s. 115, 118.

34 Câsiye, 32.

35 İbni Kayyim, a. g. e., c. I, s. 87.

36 Şâfiî, *er-Risale*, Kahire, 1940, s. 477.

37 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, el-Umm'un kenarında, Bulak, 1325, c. VII, s. 197.

38 J. Schacht, a. g. e., s. 114.

39 Dârimî, *Sunen*, c. I, s. 59.

Ahmed b. Hanbel, hadisçi olduğu için re'ye geri plânda bir yer verir ve "Hadisin zaîfi bile, re'y'den üstündür." derdi.<sup>40</sup> Bu arada hadis ve re'y'e aynı derecede yer veren bilginler de vardı. Sözelimi, İbni Mübârek, "Kişi, ancak hadis'i (eser'i) bildiği ve re'y'de basîretli olduğu zaman fetvâ verebilir." derdi.<sup>41</sup>

Zahirilerle Ca'feriler, re'y'i kabul etmedikleri gibi, re'y ile ictehad'ın gelişmiş ve sistematik bir şekli olan "kıyas" ı bile tanımazlar.<sup>42</sup>

### Sonuç:

Bilindiği gibi İslâm hukukunda asıl kaynaklar, Kitab (Kur'an) ve Sünnet nass'larıdır. Bunların, hükmünü sarahatle belirtmediği konularda ilk önce re'y ve ictehad'a başvurulmuştur. Toplu halde yapılan ictehad ve varılan sonuç, "icma" adını almış, Kitab ve Sünnet'ten sonra üçüncü kaynağı teşkil etmiştir.

Akıl sahiblerine hitab eden ve insan aklına son derecede önem veren İslam Dini ve buna bağlı olarak İslâm Hukuku, yeni olayları hükme bağlamak için elbette re'y ve ictehad'a başvuracaktı. Dinî ve hukukî meseleleri, indî görüşlerle beşerî arzulara uyarak, İslam'ın ruhundan uzaklaştırmak gibi bir duruma düşmemek endişesiyle re'y ile ictehad'a karşı koyanlar olmuşsa da, İslam hukukçularının büyük çoğunluğu, fikh'i, statik ve katı bir hale girmekten kurtarmak için gerektiğince akli istidlal yollarına başvurmuşlardır. Bu akli istidlâl metodları da, re'y ile ictehad'dan başlayıp zamanla gelişerek *kıyas*, *istihsân*, *istislâh* ve *istushab* gibi adlarla anılan ictehad prensipleridir.

İşte, İslam hukuku taklid ve taassuba boğulmadan önceki çağlarda bu gibi akli esaslar ve ciddi hukukçular (müctehidler) sayesinde büyük bir seyyahiyet kazanmış ve yeni toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilecek bir niteliğe sahip olmuştur.

40 İbni Kayyim, a. g. e., c. I, s. 88.

41 İbni Kayyim, a. g. e., Delhi tabı, c. I, s. 16.

42 M. Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-Fikhiyye*, Kahire, Matba'atü Muhaymer, (t. y.), s. 354, 355; M. Yusuf Musa, *Tarihu'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 248.

## ÇAĞIMIZIN İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İSLÂM FELSEFESİ

Prof. Dr. MUHSİN MAHDİ

Chicago Üniversitesi (Şimdi Harvard Üniversitesinin Şarkiyat Müdürü)

Çev: Doç. Dr. HÜSEYİN ATAY

### I

İslam Felsefesi, bugün bize, kendi kaynağı ve Yunan felsefesiyle olan ilişkisi ve içinde devam ettiği İslam toplumuyla olan ilişkisi, din ve felsefenin modernleşmeden önceki fikirlerini reddetmiş bir dünya ile olan çağdaş ilişkisi hakkında ele alınması gereken sayısız, çözülmemiş sorunlar sunmaktadır. Bugün, İslam felsefesi hakkında anlaşılır şekilde konuşabilmek için, baştan başlamak ve “felsefe yapma”nın neyi içerdiğini sormak zorunluğu vardır. Soruya cevap verirken, Aristo'nun “Protrepticus” da şu şaşırtıcı ifadesiyle karşılaşırız. O, “Felsefe yapmak” iki şeyi içine alır, der: Birincisi, mecbur olalım olmayalım, daima araştırmak....; İkincisi, kendini felsefî görüşe vermektir...” (Fr. 2. Ross)<sup>1</sup>. Aristo, bizi “Felsefe yapma”nın birinci, ilk ve temel muhtevası olan “istese de istemesek de daima araştırmak” üzerine düşünmeye çağırıyor. Bu bir tanım ve bir önerme olmayıp, bir sorundur. “Felsefe yapma”nın ilk muhtevası, ister istemez daima araştırmaya mecbur olduğumuz sorundur.

Bu, bir filozof için ciddi bir sorun olabilir mi?, felsefenin bayağı düşmanı olanlar hayatta en yüksek amaçlarının zevk ve şeref olduğunu tekrarlayanlar tarafından ortaya konan sorunlardan birine benzemiyor mu? Filozof da, bu soruyu sorar mı? Felsefenin ana sorunu bu kadar şüpheli midir? ve filozof “Evet, biz araştırmak zorundayız” cevabını vermeyi umabilir ve kendi işine devam edebilir, kendi öğretilerini öğrenir, kozmolojisini kurar, ilk nedenini bulur, hayat için felsefenin değerini inkâr eden ve filozof olmayanların münakaşaları ile uğraşabilir mi? Fakat cevap “Hayır, asla düşünmek mecburiyetinde deği-

1 Aristoteles Fragments Selecta, ed. W. D. Ross (OXFORD: The Clarendon Press, 1955), s. 27-29. Cf. Anton Hermann Chroust. Aristotle: Protrepticus, A. Reconstruction (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1964) fr. 6, s. 3, 48-49.

liz” olursa, ne olur? O halde, o hangi durumda bulunacaktır? Hâlâ felsefe yapmaya devam edecek midir? Aristo’nun şârihleri ve felsefe tarihçileri, bu ilk sorunu çözüme kavuşturmadan değişik çözümler bulmuşlardı. Deniyor ki, “Protrepticus”, Aristonun genç kuşakları felsefe okumaya teşvik etmeyi gaye edindiği bir eserdir. O, onlara ünlü “Cedel” oyunlarından birini uyguluyordu. Bir kimse, felsefe yapmak mecburiyetinde olduğunu söylüyorsa, senin de felsefe yapman gerekir; eğer, insan felsefe yapmak zorunda değildir, dersin, kendi önermeni ispat etmelisin ve böylece felsefe yapmalısın; çünkü felsefe delil getirmelerin anasıdır. Her ne ise, sorun, ana felsefenin çocuğu durumunda olan sorunla değil, asıl ile, yani annenin kendisini meydana getiren cedlerle meşgul olmak zorunludur. Felsefenin her şeyden önceki sorunu, felsefenin kendi sorunu, felsefenin zorunlu ve devamlı sorunu “ister istemez daima araştırmak mecburiyetindedir” sorunudur. Biz bu soruyu sormak veya bu sorunla yüz yüze gelmekten vaz geçtiğimiz zaman, felsefenin üzerinde bulunduğu bu temeli unutmuş oluruz ve felsefe yapmaktan vaz geçmiş oluruz.

Aristo, “felsefe yapma”nın başka bir anlamını ilham etmeye de önyak olur. “Felsefe yapmak”, felsefî düşünceye, felsefî nazariyeye, felsefî görüşe kendimizi vermeyi” de içine alır. “Felsefî olan nedir ve bulunan diğer nazariye çeşitleri nelerdir?” “Felsefî”, “Felsefe” den türemiş bir sıfattır, “felsefe” ise “felsefe yapmak” fiilinden meydana gelen bir isimdir. “Felsefe yapma”nın ilk alâmeti, “ister istemez daima araştırmak zorundayız”dır. Öyle ise felsefî nazariyeye kendimizi verme, her şeyden önce “ister istemez daima araştırmalıyız”ın çözümlenmemiş sorununa kendimizi vermektir. Çünkü, “felsefe yapma”nın ilk anlamı “ister istemez daima araştırmalıyız” olur ve çünkü bu, çözümlenmemiş bir sorun olan, “felsefî yapmak”, bu sorun üzerine gözlerimizi dikmeyi ve bu sorunun “felsefe” nazariyesine kendimizi vermeyi de içine alır: Zira diğer mümkün olan nazariyelerin -meselâ, şiir, Kelâmî veya tasavvufî- bu soruna tahsisini içine almaz.

## II

“İslam Felsefesi” terimi neyi anlatır? Bu, geçmişte bazı müslümanların felsefe faaliyetine katıldıklarını, felsefenin temel sorunundan haberdar olduklarını ve bu sorunla karşılaştıklarında kendilerini felsefî görüşe verdiklerini anlatır. Bu anlamda, bugün islâm felsefesi hemen hemen yok demektir. Ondaki artı kalan karışık bir yığın halindedir. Yol ıssız, tanınmaz olmuş ve üzerinde çimen büyümüştür. Ama yol göstermekten asla geri kalmamıştır. Nerede olduğumuzu tesbit için şöylece dağarcığımızdan bir şey alalım ve onu sözbaşı edelim.

Çağdaş İslam düşüncesi yenileşme temelini Afgani'ye götürür; çağdaş müslümanlardan önce vazifinin büyüklüğünü ve önemini tamamen anlamış bir kişinin, insana ve davranışlarına dair geniş tecrübesi ile birleştirdiği geniş bir görüşü ve "müslüman hayatı ve düşüncesinin iç manasına nüfuz eden derin sezisi" vardır<sup>2</sup>. Bu "nüfuzlu görüş" gençliğinde öğrendiği ve Mısır'da 1871-1879 yıllarında "Felsefi İlimler Hocası Olarak"<sup>3</sup> devam ettirdiği İslam Felsefesi Geleneği ile teşekkül etmişti. Afgani'nin, İslam ile felsefe arasındaki münasebete dair en çok felsefi ifadeli görüşü "Renan'a olan cevab"<sup>4</sup>ta mevcuttur. Son olarak, Renan tek bir şeye -yeni ilimde ifade edildiği gibi- akla inanıyordu. Afgani de hiç bir akideye yer vermeyen bir tarzda onunla konuşmak zorunda kalmıştı.

Afgani, ilk önce işe milletlerin "ilk" durumlarını anlatarak başlar. Bu durumda, bir millet, yer cennetinde huzur ve sükun içinde, endişesiz ve bol tabiat nimetlerinden zevk alarak yaşamaz. Daha çok "İlk" durum, her milletin kaçamadığı veya kendini sığdıramadığı bir takım "dehşetlerin uğrağı" olan bir durumdur. Bu dehşet saçan şeyler bir milleti, iyiyi kötüden ayırmaya veya kendini mesud kılacak nesneyi ve kendisinin bitmez tükenmez perişanlık ve talihsizliği" olacak nesneyi bilmeğe kabiliyetsiz kılmaktadır. Millet in suuru azab içinde, akli körleşmiş, kendisi tamamen serkeşleşmiştir. Kendi menfaatine göre hareket etmesi ve kendine zarar verecek şeyden kaçması için "ne zorlanabilecek ve ne de iknâ edilebilecek" bir yol vardır. O, kendi uğrunda uğraşacağı bir gaye, veya güç yetirilmez, azab verici dehşetlerden, kendini azad edecek vasıtaları bulamamaktadır. Bunun için, kendi dışında huzur ve sükun bulacağı bir "sığınacak yer", bir "sakin köşe" aramak zorundadır. Bu durumda, oldukça, mucize kabilinden, bilgiye tabii bir sevgi veya "akıl ilhamları" ile muttasıf olduğu görülen, kendini bu korkunç genel durumun dışına çıkaran bir eğitimi "çıkıveriyor", nedenlerin bilgisine yükseliyor ve insanın gözü önünde cereyan eden olayları etkiliyor, nesnelere sınırları, bu arada kendi milletinin akıl ve iradesini felce uğratan dehşetin taşınmaz durumundan onu kurtarmak

2 Sir Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lohore: Şeyh Muhammad Aşraf, 1958), s. 97.

3 Documents inédits Concernant Seyyid Jamâl-al-Dîn Afgâni, eds. Iraj Afşar and Asgar Mahdavi (Tehran: University of Tehran Press, 1963), Plate 161, fotoğraf; 40 Cf. the index of Afgani's manuscript on s. 5 vd. ve kenarındaki notlar, s. 14.

4 *Journal de Débats*, May, 18, 1883 de basılmıştır ve Refutation de matérialistes. "ek" olarak tekrar basılmıştır. A. M. Goichon tarafından tercüme edilmiştir (Paris: Paul Geuthner, 1942), s. 174-185. Bu kısımdaki bütün nakiller bu metindir. Renan'ın "L'Islamisme et la science" metni ve Afgani'ni cevabına olan cevabı (ki burada buluşmalarına dair tafsilat verir) Ernest Renan, *Ouvres Complètes*, ed. Henriette Psichari (10 cilt, Paris: Calmann-Lévy, 1947-1961), I, 945-65 de bulunur.

sırrını öğreniyor. O, milleti "akıl ilhamlarını" izlemeye zorlayacak veya ikna edecek bir yol olmadığı neticesine vararak millete tahayyül etmenin zevkli olduğu, arzularını tam duyurmasa bile, hiç olmazsa, umutlarına sınırsız bir saha bulduğu geniş ufuklar açar ve onu bilinmezlerin içine atar". Bu teşebbüsün başarısını sağlamak maksadiyle, dehşetin menşei olan duruma karşı bir baraj kurmak için, bu eğitimci, millete en yüksek varlık adına "en ağır ve boyun eğdiren boyunduruk" vurur; millet de faydasını veya uygunsuzluğunu (bütün olayların en yüksek varlığa, onların nedeni olması bakımından nisbet edilmelelerini içine alan) hocalarının "emirlerine" ve "öğütlerine" sormadan boyun eğip uymak mecburiyetindedir.

Milletleri, cehalet ve barbarlıktan kurtaran bütün dinlerin menşei budur. Bu da cahil ve ilhamsız kimseler tarafından değil, tersine insanlığın büyük ve li nimetleri, milletlerin kurtarıcıları, sulh elçileri ve medenî toplumun asıl kurucuları tarafından ortaya konmuştur. Kurucuların kendileri çare olarak ister istemez kendilerinin daima araştırmalar ve araştırmayı seçmeleri gereği ile karşılaştılar. Onlar, kendilerine uyanları münakaşa etmekten, soru sormaktan, araştırmaktan menettikleri zaman, bu, kurucuların kendi hikmetlerini kıskandıklarından değil, belki, makûl olan bir korkudan -akıl tarafından ilham edilen bir korku- ki kendilerine uyanlar tekrar umutlarını ve zihin selâmetini kaybedip barbarlığa dönerler korkusundan dolayı yasaklanmıştır. Bundan ötürü, kendilerine uyanların etrafında bir duvar çevirdiler ve onlara diğer dinlere, serbest araştırmaya, ilmi boğmak, ilmin ilerlemesini durdurmak, zihinleri araştırmaktan alkoymak için müsamahasız olmalarını öğretiler. Bu bakımdan bütün dinler, her din kendi biçiminde olmak üzere aynıdır. İnsanlık var oldukça her zaman böyle olmuş ve böyle olacaktır. Asıl durum, çekilemeyen dehşet durum, muazzab olan şuur ve serkeşlik, yalnız geçmişe ait olan "tarihi" bir devir değildir. Bu duvar yıkıldığı veya boyunduruk kırıldığı zaman, insan inanmak ve umut etmekten vazgeçtiği zaman, insanların maruz kaldığı ilk "durum" daimî bir ihtimaldir.

Evet, dinlerin kurucularının asıl varlığı ve insanlığı kurtarmadaki başarıları, dehşetin saltanatı menşei son derece yaygın olduğu zamanda bile bütün bütün cihanşûmül değildir; "bazı" insanlar dehşetin bu durumunu "çekebilir", kendini ona karşı korur ve ondan kaçır; "bazı" insanlar, sükûn ve huzur için bir arzuyu öbürüne tercih edebilir, onu yedebilir ve şeylerin sırlarını araştırır

5 Refutation of the Materilaists = Tabiatçıların Reddi. adlı Afgânî'nin eserinin başına yapılan ilâve için, Afgânî'nin bu kitabı nasıl konusu hakkında olan Tavşifini al-'Urwat al-Wuthgâ (Kahire: Darul-'Arab 1947) s. 384'e bak.



bilmeye kabiliyetli olur. Öbür arzu da din ve medeniyetten önce gelir. Dinlerin asıl kurulması din öncesi bir durumda bile, bir milletin, o, öbür arzuya (ilme olan tabii sevgi) sahip bir ferdi meydana koyacak kabiliyette olduğunu ispat eder. Gerçektir ki, din kurucusu, çekilmez korkuya karşı milleti koruma çabasında iken, onu öbür arzuya karşı da korumalıdır. Ama bu öbür arzu dehşetin ilk durumu tarafından kırılabilir ise, yeni koruyucu tarafından da kırılabilir. Bu öbür arzu, korku ve sükûn isteyen arzu kadar asli'dir. Oysa, korkuya karşı etkili bir kalkan varken, öbür arzuya karşı etkili bir kalkan yoktur.

Acaba, din kurucuları, öbür arzunun kuvvetini ispatlamış ve hayatı tatlı kılan "geniş ve bilinmeyen ufakları" bilerek milletlerin bütün arzularını tatmin edemezler mi; yani ona karşı kendilerine uyanların hepsini veya yalnız korkuya düşen ve huzur isteyen ya da dehşet durumunu kaldıracak kadar öbür arzunun yeteri gibi kuvvetli olmadığı büyük çoğunluğu koruyamazlar mı? Afganî "Renan'a olan cevabı"nda başlıca öbür arzunun, özel bir hürmet gösterdiği muayyen bir millete, araplarda, bulunduğunu savunmak istemişti. Arapların tarihini anlatmasında, aynı anda ve beraber var olan iki arzudan biri İslâmiyetin kurulup şartıcı derecede yayılması iken, öbürü ona eşit surette ilimlerin ve felsefenin ilerlemesi ve şaşılacak derecede temsil edilmesini göz-önünde bulundurmuydu. Bu söz gelişinde adını söylediği öbür arzu şudur: O, ilimlere olan "tabii sevgi" ve felsefeye olan "tabii bağlılık"tır. İnsanın korkusundan ve katlanılmaz dehşet durumdan meydana gelen huzur ve sükûn arzusu, insanın tabiatını tüketmez. Burada başka bir arzu daha vardır ki, O, ilim aşkı olup aynı derecede asil ve güçlüdür, bütün engellerin üstesinden gelecek güçtedir.

Filozof dini menşeyini ve kurucusunun niyetini anlar, kendisinin de bir üye olduğu milletin kutarıcısı olarak dini memnuniyetle kabul eder, toplumun var olmasına, gelişmesine ve felsefeye daha emniyetli bir vatan sağlamasına götüreceği huzur ve sükûnu hoş gönüllülikle karşılar. Aynı şekilde filozof, dinin, insanlara ve diğer dinlere karşı niçin müsamahasız olduğunu, insanın tabii araştırmacılığına, bilgi sevgisine ve felsefeye bağlılığına müsamaha göstermemeyi öğrettiğini bilir. Filozof, gerçek inananın, bütün gerçeklerin temeli ve kaynağı olan ilmî gerçekleri araştırmaktan yüz çevirmeyi niçin öğrendiğini, kanun koyucu ve dinî kanunu açıklayan okumuş kimseler tarafından kendisine çizilen yolda kalmasında niçin mecbur olduğunu, bütün ahlâklılık ve ilmin kendi dininde bulunduğu kâni olmakta niçin devam etmesi gerektiğini ve kendi dini tarafından dikilen duvarı yıkmaya niçin çabalamaması gerektiğini, niçin dinin köklerini soraşturmaması lâzım geldiğini bilir. Filozof bütün bunları

anlar, çünkü, o, hem inanan için ve hem de nesnelerin sırrını araştıran ilim âşığı için olan inancın yitirilmesinin sonuçlarını bilir. Din ve felsefe uyuşmaz ve güç yetirilemez iki arzu ile beslenir. İşte, samimi “kardeşçe anlayış” a ulaşamadıkları ve asla uzlaşamayacaklarının sebebi budur. “İster istemez daima araştırmalıyız” sözünün çözümlenmesi mantıkî bir bilmece gibi değildir; o, insanın karşılaştığı en gerçek ve devamlı sorundur; çünkü, o, insanın ruhunun tabii ve devamlı iki parçası üzerine kurulmuştur. Afganî'nin sözüyle “insanlık var oldukça inanç ile serbest deneme, din ile felsefe arasındaki çatışma bitmeyecektir ki, devamlı çatışmada, zaferin düşünce için olmayacağından korkarım, Çünkü akıl, çok şeyden memnun değildir, öğretileri ancak pek az yüksek düşüncüler tarafından anlaşılacaktır ve zira ilim de, güzel olmasına rağmen, ideale susayan ve kendini mechulün içine, filozofların, okumuşların kavrayıp keşfedemedikleri çok uzak yerlere yerleştirmeyi seven insanlığı temamiyle memnun edemez”. Bu çok uzak yerler, hayalin zevkle başıboş dolaştığı sınırsız umutların geliştiği bilinmeyen yerler, büyük din kurucularının ve insanların kurtarıcılarının muhteşem eserleridir.

Renan'ın aksine, Afganî bu çatışmanın hangi yolda çözümlenebileceğini bildiği için çözümleneceğini ummamaktadır; çünkü, o, Renan'ın felsefenin lehine umduğu çözümlenmenin insan tabiatının pek yanlış bir yorumuna veya anlayışına dayandığına inanıyordu ve çünkü Afganî, Renan'ın “İlmî din” görüşünü gülünç bir cennet, ciddî bir âlim ve tarihinin değersiz bir hevesi olarak görmüştü.

### III

Din ile felsefe arasında olan gerginlik ve çatışma çözülememiştir ve çözülmemeli, ama anlaşılmalıdır. Bunu en iyi anlayan insan ancak din kurucusu ve onun bulunmadığında da onun gerçek halefleri, münevver hükümdarlar ve din toplumunun tahsilli kimseleri olabilir. Bu anlayışın, özellikle hükümdarlar arasında, Afganî tarafından, bir milletin siyasî kuvvetinin med ve ceziriyle ilgili olduğu söylenmiştir. Bir milletin, siyasî bakımdan güçlü ve hâkim olduğu nisbette bütün arzularını tatmin edecek kabiliyette olduğu görülür. Bu, dinin daimî ve anlaşılabilir muarazasına rağmen, ilme tabii aşkı ve felsefeye bağlılığı da içerir. Fakat, millet siyasî kuvvetini kaybederse, o bir din değil, sadece müsamaha ettiği ilimleri takip eden bir tutumdur; artık o, ilim aşkını boğmakta bir alet olarak istibdadı kullanan bir dindir. Milletin siyaseten kuvvetli zamanlarda, görülür ki, istibdat ne var olur, ne de felsefeye cephe almakta din ile birleşir veya ne de dinin çabasının kendinden faydalanmasına karşı koyacak

kadar güçlü bulunur. Siyasî kuvvetin, ilmî araştırma hürriyetini korumakta ve hatta dinin aleyhine ilim ve felsefe ile birleşmekte olduğu görülmektedir.

Bunların hepsinde Afganî'ye göre "İlmin", "İlmî ilerlemenin" ve "felsefe" nin pek az kişi, yani yüksek tabaka tarafından takip edildiğini hatırlamalıyız. Burada Arap medeniyetinin ve Arapların ilim aşkından bahsettiği zaman, bu küçük eliti kasetmiştir. Siyasî kuvvet çoğunluk ile bu azınlık arasına girer. İktidar bu azınlığı, çoğunluğu memnun etmek için destekler, teşvik eder veya zorlar. İşte bundan dolayı, çoğunluğun isteğini yerine getirme mecburiyetinde bırakıldığı zaman, yıkılma devirlerinde daha çok müstebid olur. İlme ve felsefeye olan şahsî ilgileri onları, böylece, içinde yaşadıkları milletin siyasî kudretini, milletin bütün arzularını tatmin ederek, yayılacak, kendine güvenilecek surette yenilemeye ve bir yandan da din ile yardıma yöneltir.

Çoğunluk ve diğer yandan felsefe ile yüksek tabaka arasında bağ kuracak şekilde hareket etmeye yeteri kadar güven ve kudreti haiz idarecilerin doğmasına teşvik eder. Din her ne kadar felsefe yapmaya daima ciddi bir mâni ise de daima aşılman bir mani değildir.

Mamafih, Afganî'nin millet, din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşü, onun büyük bir geleneğin son mümessili olmasıyla açıklanabilir ki, bu asıl sorundur. Afganî, yeni devirde ortaya çıkan ilk islâm filozofu olup, bu geleneğin şekil veren etkisine, canlılığına ve islâm toplumun refahına hasredilişine reddedilmez şahid getirmiştir. İnsan, onun ne kadar akıllı, sağlam ve ciddi olduğunu görmek için, onun geleceğe dair görüşünü Renan'ınki ile mukayese etmelidir. Renan hayalî rüyalar ve azgın umutlara sahipti: Geleneksel bütün dinlerin son gayesi; tabi'i kanunlara, gerçekler bilgisine hasredilmiş nurlu ve mesud bir insanlık, yani, sahte ilmî bir din; Katolikliğin, Ortodoks Hıristiyanlığın ve İngiltere'nin, istila ve yerleşme yoluyla hemen, ortadan kaldıracığını umduğu ve beklediği bir din olan islâmiyeti imha idi. Afganî, bunun ardında olan ideolojiyi ve onun amelî sonuçlarını, İslâm dünyasının Batı tarafından idare edilmesini anlamış ve (bütün) gücünü ve üstün ikna kudretini en önemli vazifeye hasretmişti. O, dinin yıkılmasının ve toplumun dağılmasının tohumlarının bulunduğu *tabiatçılık* ve *maddeciliğe* karşı savaş açtı; müslümanların gücünü, refahın ve mutluluğun gördüğü İslamın temel ahlâkı ve toplumsal öğretilerine dayanarak islâmiyeti yenilemeye koyuldu ve çindaşlarının etraflarını saran tehlikeyi ve eğer dünyadaki yerlerini tekrar alma niyetinde iseler, karşılaşmaları gereken tehdidi onlara haber veriyordu. İyice düşünülürse, Afganî'nin düşüncesi ve amelî faaliyeti, "iki yüzlülük" değil, aksine, kendini felsefî görüşe vakfetmesini, çindaşlarının, dininin ve özel bir saygı beslediği

milletin iyiliğine vakfetmesi ile birleştirmeye çalışan bir insanın tutarlı ve ahenkli durumunu gösterir.

Afganî, henüz bir dereceye kadar zihni birlik ve insicam içinde olan bir islam toplumu içinde yaşamış ve faaliyet göstermiştir. Bir dereceye kadar kolaylıkla bir yerden diğer yere gidiyor, ortak sorunlardan bahsediyor, ortak tehlikelere karşı uyardı ve gittiği her yerde kendisine kulak vermeye hazır dinleyiciler ve etrafını çevirmek isteyen öğrenciler bulabiliyordu. O, esasen eski geleneğin değişerek, yenilenerek, devam etmesine, yeniden oluşmasına önem veriyordu. Yeni ilmin temel gayeleri hakkında ne düşünürse düşünsün, çağdaşlarının zihni görüşüne göre ihdas edilecek değişikliklerin, daha önce islam düşüncesinde olan değişimlerden nitelik bakımından farklı olduğunu kabul etmemişti. O, tabii bir şey olarak, sırf islamın kaybedilmiş mirasını geri almayı ve islam milletlerinin gizli kudret ve arzularını yeniden oluşturmayı üzerine alıyordu. Bu kesin noktada, onun davranışı modern olmaktan çok geleneksel idi. O, gününün müslümanlarının atalarından daha iyi olduğuna ve yeni ilmin esastan yeni bir şey bize öğretebileceğine inanmıyordu. O, islamın geçmişini yenilemeye ve değiştirmeye özel bir kabiliyet veren gelenekten, ferdi bir hürriyeti anlar ve kabul eder. Geçmişini ister kabul edelim ister terkedelim, ister ona dönelim, ister isyan edelim, sorunu onun zihninden geçmez. O, islam dünyasında çağımızda, Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışından sonra duyulan milliyetçilik ve yeni ilim hareketlerinin tam tesirini ve islam dünyasının Batı tarafından topyekün siyasî idaresinin nasıl olduğunu görece kadar yaşamamıştı. İslâm dünyasının siyasî yıkılışı, beraberinde bulundurmış olduğu fikri geleneği tehdit etti. Bununla imparatorluğa varis olan devletlerde yetişenlerin çoğunluğunun duvarsız bir dünyada siyasî ve ruhi köksüzlük içinde yaşama tehdidi altında olduğu kastediliyor. Kudretlerini alacakları ve faaliyetlerini verecekleri *siyasî ve dinî toplumdan yoksun olan çoğunluk*, uzak umutlar, arzular ve hasretler girdabına düştü. Geleceğe, *ilerlemeye, ilme iman ettiler; safça kendilerine müslüman ve Arap demeye devam ettiler. Oysa onlar istilacı ve sömürücülerin başlattığı dinlerinin ve milletlerinin yok olmasını tamamlama yolunda oldukları tehlikesinden habersiz idiler.*

#### IV

Afganî iki temel önermeyi savunur.

1) Din, milleti, kültürü veya medeniyeti tesis etmekle beraber aynı zamanda, milletin temelini, dayanağını meydana getirir ve onu bir arada tutan en emniyetli bağı temin eder.

2) İlim veya Felsefe ile din arasındaki çatışma ve gerginlik, insanın tabiatında gömüldür. O, sıhhatın, canlılığın göstergesi ve bir milletin bir kültürün veya bir medeniyetin boyudur. Afganî'nin halefleri iki istikâmette hareket ettiler, daha iyi bir tabirin yokluğundan dolayı sırayla, her birine "muhafazakâr" ve "ilerici" denebilir. Muhafazakar yolu ve, İslâm'a dönüş yolunu izleyenler, birinci önermeyi kabul edip, ikinciye, dinin ilimle çatışmasında din tarafını tutarak çözümlüyorlardı. Oysa ilerleme yolunu seçenler birinci önermeyi inkâra sürüklendiler ve ikinciye ilmin dinle çatışmasında ilmin tarafını tutarak çözümlədiler. Her iki hareket de "İlmi" yeni (modern) ilim olarak anlamıştı. Farabi'den Afganî'ye kadar müslüman filozoflarınca anlaşılan felsefe, eski felsefenin yerini almak üzere kendini gösteren bir ilim üzerine merkezleşmiş olan bu yeni çatışmada yaşayan bir zihniyet olarak tasvir edilmez olmuştur. Bu bilim, kendisi ile din arasında olan çatışmayı da içine alan eski felsefenin karşılaşmış olduğu bütün sorunları çözmüş olduğunu da iddia eder. Bu, insanî islam felsefesinin tabirinin anlam ve istidlâllerinde önemli değişmelere götürmüştür.

İlerici hareket, kendini yeni ilme vermesine, geleceğin parlaklıklarını özlemesine rağmen, tarihle ilgilenmekten, geçmişin şaşaasının hasretini çekmekten bile asla kendini kurtaramamıştır. Çünkü, ilerici hareketin kendisi, milliyetçilik olan yeni ilmin aynısı değilse de bununla ilişkisi bulunan bir üründen başka bir şey değildi: Mesela Arap milliyetçiliği, İslam mirasını, dolayısıyla islam felsefesini de içine alan, daima Arap mirasıyla övünür olmuştur. Yeni bir hayat için onun (Arap milliyetçiliğinin) emelleri, -hürriyet, demokrasi, toplumsal yeniden oluşma, kültürel faaliyetler vesaire-nin, Arap milletinin yenileşmesine, yeniden doğmasına götürmekde olduğu kasedilmişti. Müessir faaliyetlerine rağmen, bu milletin gençliğinin ihtiraslarını uyandırıp destekleyecek bir kavram olmaktan çok geneldir. Buna ilaveten, yeni ilim kendini, insanın durumunu kurtarmada kullanılan bir alet olduğunu anlıyor, ilericiler de onu milletlerini kurtarmak için bir alet olarak anlamışlardı. Yani onu milletleri için elde etmeyi, onunla, kendilerini yaratıcı, emsalsiz şahsiyetlerini ifade etmeye çalışmayı, özellikle Arab olan bir millet yaratmayı amaçlamışlardı. Böylece bu belli milletin şahsiyetini meydana getirecek nesnenin ve onun için yegâne olacak nesnenin ne olduğu sorunu ortaya atıldı. Dil, Tarih, din, kültür, ortak emeller, ortak sorunlar gibi basit cevaplar, her birinin ve bütün bu unsurların hepsinin yegâneliğinin ne olduğu sorununu daha çok davet etmiştir. İtiraf etmek gerekir ki, bunların her biri hakkında bilinmeyenin çok olduğu ve verilmiş cevapların tatmin edici olmadığı, istenilen açıklıktan yoksun olduğu belli ve geniş bir fikir birliğine çağırılmış değildi.

Bu sorunların göz önünde bulundurulmasına göre, ilmin, milletin hizmetinde bir alet olarak kullanılması kasdiyle başlayan ilerici millî hareket, uğursuz sonucu doğurmuştur; eğer ifade beğenilirse, bir milleti meydana getiren bütün unsurları "ilmî olarak" incelemek ve açıklamak, yani geçmişî yeni ilim terimleri ile yeniden açıklamaktır. Bazı şüphelere rağmen, ilerici millî hareket yeni ilme teslim olmakla son buldu. O, yeni ilmin köklerini veya geniş çapta sonuçlarını iyice anlayamamış, değerlendirememiş ve tatbik edememiştir. Bu, yeni ilmin durumunu kuvvetlendirmeğe değil, tersine umutsuz olarak cahil, görülen, zamanı geçmiş, formasyonu olmayan ve ilerici olmayan kimseler tarafından müdafaa edilen yeni ilmin aleyhine durumun zayıflığına karar vermeye sebep oldu.

İslâmî geçmişini de içine alan, bir milletin geçmişini ilmî olarak inceleme, düşünür insanlar için yegâne sığınulan yer ve en zorunlu şey görülmüştür. İlmî temel üzerine yeniden kurulacak milliyetçilerin gelecek toplum görüşünü tehdid eden muhafazakâr harekete ve halihazırdaki kötü durumunun tarihî bir tesadüf olmadığını iddia eden bu milletin düşmanlarının imâlarına, yani, Araplar, Arap ve müslüman olmalarından dolayı geri oldukları, daima ilmi ve ilerlemeyi kabul edemedikleri ve kendi geçmişlerini bırakmadıkça, Arap ve müslüman olmaktan vaz geçmedikçe gelecekleri olmadığına cevap verilmesi beklenirdi. Bunlar ve daha başka sebeplerden ötürü, özellikle islam devrinde Arapların ilmî bir mirasına özel bir önem verilmesi zorunlu olmuştu. İslâmın ilmî mirasının İslâm felsefesinden ayrılmıyacağından ötürü -ilim ile felsefe arasındaki köklü ayrılık bu mirasta yapılmamıştır- ve kendini en iyi olarak islâm felsefesinde açıklayan islâmın ilmî mirasının ruhunun veya ilkesinin anlaşılmasının gerekmesinden dolayı, islâm felsefesine özel bir önemin verilmesi zorunlu olur.

İslâm felsefesini ilmî inceleme, bütün tarihî ilmî araştırmalara hâkim olan merkez kavram tarafından yönetilen ve bizzat kendisi tabiat ve tarih arasında erken bir ayrılığın ürünü olmak, mirası veya geçmişî tarihe irca etmek ve geçici mahallî ölçülerin belli çağlara ve milletlere ait ilkelerin, ilerlemenin genel bir fikri için, yer değiştirmesinden başka bir şey değildi. Bu millî bir dehânın, felsefenin, ilmin, dinin ürünü olarak millî zihniyet veya dehânın kavramı, kültür veya medeniyet gibi görünüşlerle ilgili bir sanat idi. Bu ölçüye göre İslâm felsefesinin, Arap felsefesi olarak anlaşılma mecburiyeti olduğu gibi, Arap felsefesinin Arap kültürünün bir görünüşü olması, Arap milletinin dehasını, müstakil bir ürünü ve açıklanması, bu bütünün bir parçası olarak anlaşılma zorunluğu vardır. Arap felsefesine, İslâmın kendisi, Arap milletinin dehasının bir açıklanması olması bakımından islâmî (felsefe) denebilir. Bu esnada diğer müslüman milletler geçmişlerinin ilmî incelenmesiyle ve millî dehalarını savunmasıyla

meşgul olmuşlar, İslâm felsefesi ve ilminin kendi dehalarının müstakil ürünü ve kendi kültürlerinin ifadesi olduğunu savunmaktan geri kalmamışlardı. İslâm felsefesinin Yunan aslı ikinci bir sorun olmuştu; bu, İslâm felsefesinin kendisini yalnız rasgele Yunan veya Arab olarak anlamasından değil, tersine sadece şimdi felsefenin zorunlu olarak Yunan, Arap, Alman, eski, ortaçağ veya modern olarak anlaşılmasındandır.

İslâm ile felsefe arasında olan gerginlik ve çatışma, aynı şekilde aynı ağacın değişik dalları arasındaki gerginlik veya çatışma diye açıklanmıştır. Bunlar, ortak köküne veya zamanın ruhuna ya da onları meydana getiren millete nüfuz eder etmez önemlerini kaybederler. Bu açıklama, İslamın düşünce tarihinin temerküz etmiş gerçeklerinden önce pek hafif olarak ispatlanırsa, İslam felsefesinin kendisi, yabancı bir davetsiz misafir gibi dışarı atılır ki, Arap kafası tarafından asla benimsenmemiş veya tamamlanmamış demektir, daha iyi adaylar olarak yer değiştiren şu çeşitli bedeller ön görülmüş, Kelâm, İslâm Hukuku, İslâm tasavvufunun diğer öğretilerle birlikte gerçek İslâm felsefesi olduğu iler sürülmüştür. Oysa bunu yaparken bu öğretilerin mümessillerine filozof denmesinden korkulduğu gerçeği dikkate alınmamıştı, müslüman filozofların, kelâmcıların, fakihlerin, tasavvufçuların felsefenin gerçekten ne olduğuna dair fikirlerinin pek müphem olmadığı da anlaşılır. İslâm felsefesi çalışmalarına bu girişin ilmî karakterine ait bir takım ciddi şüpheleri ortaya koyacak zorlukların bir listesini vererek başınızı ağrıtmak istemem, sadece, buna karşılık vardığı en ciddi soruna işaret edeceğim. Acemice ifade edilecek olursa, ister yıkılmış, ister gömülü olsun, onun keşfedilip anlaşılması istenen bir konusu vardır ve bunun sonucu olarak, az da olsa, bir millete bir katkıda bulunmuştur ve bununla geçmişe olan bu ilmî ilgi vasıtasıyla yenilenme ve kuvvetlenme kastedilmiştir.

## V

Er geç, bu durum, İslâm felsefesi ile ilgilenenleri ilk amilleri ve İslam felsefesine olan bu girişin mesafesini göz önünde bulundurmaya, yenileşmeden önceki felsefe ve dine karşı olan Batının yeni düşüncesine isyanın içinde olan doğuşunu düşünmeye, tarihî okulun meydana çıkışına götüren önemli adımları izlemeye, nazarî çelişmeyi yenecek toplumsal ve insan ilimlerine harcanan en son çabaları anlamaya ve bütün insanlık düşüncesinin tarihî veya belli çağ ve milletlere ait olduğu hükmünün olumsuz sonuçlarından kaçınmaya zorlar. Ötesinde artık hiç bir "gelişmenin" mümkün olmayacağı ifade edilen yeni teşebbüsün kökten ve görünüşe göre bir bütün olarak nihai toplanma nokta-

sının kaba bir şekli çizerek sözlerime son vereceğim. Temel öncül şudur: Bütün insanlık düşünce ve fiillerinin son temeli tamamen ve köklü olarak açık olmayıp, akılla kavranılmaz, insan ilgilendikçe keyfi olduğu görülür; esasından hür değildir, akıl ile akli zorunluluk, ya da kavranılır bir tabiat tarafından değil, anlaşılmaz bir zorunluluk veya kader tarafından kararlaştırılmıştır. Tarihcilik, irade kuvveti, ayırdetmenin gerçek değeri, şuursuz, milli deha, iktisadî güçler, sınıf çatışması, vesairenin hepsi, cüzi, eksik ve bu en alt temele ulaşmadan onu teyit etmeye, açıklamaya veya yerleştirmeye harcanan başarısız çabalardan başka bir şey değildir. Bir defa bu dip temele ulaşılnca, onun tamamen sağlam, çatlaksız, içinden veya dışından görülebilecek ne bir yol ve ne de bir ışığın girmesi mümkün bulunacaktır. En azından ne insan çabası, insan düşüncesi veya insan faaliyeti vasıtasıyla ve ne de daha fazla bir iş önceden görülür veya beklenir.

Açık olmayan öncüller üzerine kurulduğu faraziyesine dayanan ve insanın imkânında olan açıklık üzerinde kurulan bir ilim tarafından ayağının kaydırılması gerektiği tahminine göre yenileşmeden önceki görüşlerin ilk reddedişi, şimdi temelsel bir yanlış anlayışın dip temeli olduğu anlaşılır; ve açık olan yenileşmeden önceki imanın canlı kalması sebep olmuştur. "ister istemez daima araştırmalıyız" sorunu şimdi aşağıdaki şekilde çözümlenebilir.<sup>6</sup> Araştırma, son derece anlaşılır veya açık olan bir imanı, inceleme "düşünce dairesi"ni içine alır; Meselâ, aranabilen anlaşılır zorunluluk veya tabiat olur, yahut insanın itaat veya isyan edeceği, seveceği veya nefret edeceği alim, halim bir tanrı olur. İnsan kaderi, araştıramaz veya anlayamaz ama kendisi kader tarafından aranır ve anlanır. İnsan kaderi çağıramaz, fakat kader insanlardan seçtiğini çağırır; insan kaderi kucaklayamaz, ama onun tarafından kendisi kucaklanır. Felsefi görünüşe hasretme aynı şekilde nazariyelere hasretme, bütünün bil kuvve anlaşılır olduğunu, görülebileceğini, seyircinin parçalarını görebileceğini ve zihin gözüyle birbirine ne derece ilgili olduğunu anlayacağını tahmin edebilir. Ancak bir kimsenin bütüne dair görüşü, onun "görüş mesafesi" esasen anlaşılmayan kader tarafından kararlaştırılmıştır, buna göre insan sadece kendi hasredişinin maddesi olarak, kaderini seçebilir. Kader insanı insan için seçtiği nesneye hasreder; nitekim, kader bütün milletleri ve kültürleri, kendisinin seçtiği ne olursa olsun, seçtiğine hasreder.

Geçmişteki düşünceyi incelemek için bu durumun içlemleri, özellikle felsefe tarihi için durumun kendisi gibi köktendir. Bir kimse, islâm felsefesine

6 Cf. Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: Neske, 1954), s. 71-99; Nietzsche (2 cilt; Pfullingen: Neske, 1961), I, 572-73, II, 339; Die Technik und die Kehre, Pfullingen: Naske, 1962), s. 44-46.



nasıl bir ışık saçabileceklerini görmek için onları izlemeyi deneyebilir. Ama, bu çabanın bu durumla ortaya çıkan temel soruna göre yeni veya önemli bir şey öğretip öğretemeyeceğinden şüphe ediyorum. Zira bu durum bir "metin" veya (bir kaç "metnin" yekûnu) değil, fakat o bir "yorumlama" dır. Yorumlamanın kendisi ile başlasak ve "metni" bu yorumlamanın ışığı altında tekrar yorumlasak bile biz onu gereği gibi karşıladığımızı ümit edemeyiz. Bu "metin", Sokrattan öncesinden yirminci asrın başına kadar, esasen felsefenin tarihidir; İslâm felsefesi bu tarihin dışına düşmez. Her ne ise, bu durum kökünden yeni bir durumu ortaya koyana hükmederken "felsefe" tarihinin gerçek otoritesini sorabilir ve hiç olmazsa bilinen tarihi içinde kendisini anladığı gibi yeni durumun felsefenin aleyhine bir durum olduğunu beraberce gösterir. Ama, başkası bunun asıl sorun olduğunu imbiikten geçirebilir. Biz "yeni düşünceyi" anlamak istiyoruz. Yeni düşünce kendi durumunu "eski düşünce" nin yani, din ve felsefenin tenkidi üzerine kurmuştur. Öyle ise bu yeni düşüncenin durumu, eski düşüncenin, özellikle yenileşmeden önceki felsefe ve dinin tenkidi hususundaki başarısına göre ya ayakta durur veya düşer, bunun için yenileşmeden önceki felsefe ve din haklarında ileri sürülen ithamların meydana konulmasından veya yeni düşünceye göre durumun belirtilmesinden sonra yeni düşüncenin onları yorumlamadan, kendilerini nasıl görüyorlarsa öyle, anlatma fırsatı verilmelidir. Yeni düşünce kendini, eski düşüncenin karşısında bir isyan, mantıklı gaye, son mertebe, en üst küre olarak anlamaktadır. Bunu anlamak için neyin aleyhine isyan ettiğini anlamalıyız. Bütün yenileşen düşünceler gibi, yeni düşünce türemiştir ki, bu, müracaat terimlerini teyid etmeye çalışan bir yolla açıklanmıştır. Halbuki türemiş olanın köklerinin temelini, asıl ve türememiş olana göre anlaşılması lâzımdır. Bunlar ya başka sebeplerden ötürü, yeni düşüncenin yörüngesinde, dolaşarak, ya da onun öncülüğünü kabul ederek veya hut onun ifadesine göre eski düşünceyi görerek, yeni düşüncenin tehdidini lâykı ile karşılayamayacağımızı öne sürüyorum. (söylemeden geçemeyiz ki, millî dehâ, gerçek değer ayırımı veya kültürel akrabalık gibi şeylere şimdi muhafazakâr bir bağlılık olarak görünen şeylerle asla karşı çıkılamaz.)

Yeni düşünce bizi, düşüncemizin köklerine, eski düşünceye dönmeye ve şimdi kökten yeni bir yol olmasına göre onu anlamaya zorlamaktadır. Yeni olması uzun zaman unutulmuş olmasıdır, yani, onu, kendisini anladığı gibi anlamak. Bu çaba önceden, böyle bir anlayışın imkânsız olduğuna inanarak ifsâd edilmemelidir; zira, bu kesin olarak şimdi münazaa sebebi olan "yorumlama"dır. Kendisini anlamış olduğu gibi eski düşüncemiz, aslında eski Batı düşüncesinden farklı değildir, yani Yunan felsefesi ve Kitab-ı Mukaddes.... İslam felsefesi ise, kendini sadece rasgele Yunan veya İslâmî olan bir felsefe ve

kendini Kitab-ı Mukaddesin Tanrısının vahyinin devamı olarak ileri süren Kur'an olarak anlamıştı. Kendilerini anladıklarına göre eski düşüncemizin kökleri, ahenkli olmayıp, tersine kökten farklı, insanı, karşılaşması gerektiği esaslı seçme sahibi olarak sunuyordu: "İstesek de istemesek de daima arama mecburiyetindeyiz". Hem İslam ve hem de İslâm felsefesi, bunu insanın önünde bulunan esaslı bir seçme olarak anlamışlardı ve bu ölçüye göre, kendileri ahenk leşebilirlerdi. Ama İslam felsefesi de, felsefeyi felsefi görünüşe, nazariyeye hasretme olarak anlamıştı. Ancak bu, onunla Kelâm ve İslam tasavvufu gibi öğretilerle aralarındaki daimi çatışmanın temeli idi. Bu çatışma, eski düşüncenin canlılığının kaynağı idi. Eski düşünceyi, kendini anladığı gibi anlamak için, biz bu çatışmanın sonuçlarını ve zorunluğunun sebeplerini anlamak mecburiyetindeyiz.

ALİ-MUÂVİYE MÜCÂDELESİ  
VE  
HARİCÎ AYRILMASININ İBÂDÎ KAYNAKLARIN  
IŞIĞINDA İNCELENMESİ\*

Yazan

LAURA VECCIA VAGLIERI

Çeviren

Dr. ETHEM RUHİ FİĞLALİ

Ali-Muâviye mücadelesi, sâdece İslâm dünyasında intâc ettiği çok ciddi ihtilâflar dolayısıyla değil, aynı zamanda hâlâ çözümlenememiş veya çözümü tatminkâr olmayan bir çok mes'elenin doğuşuna sebep olduğu için de dikkati çeken tarihî bir olaydır. Şarkiyatçılar şimdiye kadar, Ali'nin hilâfeti hakkındaki çalışmalarında, yalnızca Ali ve Ümeyye taraftarı kaynaklardan istifade etmişlerdi. Yazar, İbâdî metinlerini tetkik ederken, onlardan ikisi -el-Berrâdî'nin Cevâhir'i ile eş-Şemmâhî'nin Siyer'i- dikkatini çekmiştir. Bunlar, tarihin bu devri hakkında, muhtemelen hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında derlenmiş bir Kitâb'un-Nehrevân'dan alınan oldukça eski Hâricî veya Hâricî taraftarı rivayetler intikal ettirmektedir.

Yukarıda sözü edilen rivâyetler, yazar için iki sebepten dolayı büyük önem taşımaktadır. Meselâ, bu rivâyetler ona, Hâricîlerin şimdiye kadar muğlak kalan nokta-i nazarını tesbit imkânı sağlamış ve diğer kaynakların (şimdiye kadar Şarkiyatçılar tarafından tetkik edilmiş bulunan Taberî, Belâzurî, Dîneverî, Ya'kubî, Mes'ûdî ve benzerleri ile bugüne kadar hiç istifade edilmemiş, oysa en büyük önemi hâiz mâlûmatı ihtiva eden Nasr b. Muzâhim'in Vak'at'u-Siffin'i) birçok bölümlerini anlayabilmesini mümkün kılan bir anahtar temin etmiştir.

\* "The Ali-Muawiye Conflict and the Kharijite Secession reexamined in the Light of Ibadite Sources" başlıklı bu yazı, XXII. Congr. Or. 1951 (Section: IV-Islamic Studies), II (1957)'de 233-237. sayfalar arasında yayımlanmıştır.

Muâviye, Ali'den, Kur'an'ın haksız yere öldürülmüş bir kimsenin en yakın akrabasına tanıdığı kısas hakkı hükmüne dayanarak, Osman'ın katillerini istemekte ısrar etti. Muâiye'nin talebine karşı Ali'nin kendini savunma tezi de, tam mânasıyle bilinmemektedir. Bu da, İbâdî kaynaklarından başka yerde ve bilhassa Vak'at'u Siffin'in bir kısmında bulunan bazı bilgilerden ortaya çıkmaktadır: Ali, Osman'ın "şeriat"e soktuğu bid'atleri sebebiyle öldürülmüş olduğunu ifade etmektedir. O halde Osman, adâlete uygun olarak öldürülmüştür. Günümüzde onun katline siyâsî bir olay diyebiliriz ve halifenin katilleri de celâlâtlar olarak mütâlea olunmalıdır. Bunlar da kısas hükmüne maruz bırakılmazlar.

Şimdi Ali ve Muâviye arasındaki ihtilâfı kabul ettikten sonra çetin mesele şu idi: Osman, haklı olarak mı öldürülmüştür? Yazar, Siffin'de tayin olunan ve meseleleri sulh yoluyla halledecek iki hakemin vazifelerini, Osman'ın ne yaptığını tetkik ve itham olunduğu faaliyetlerin bid'at olup-olmadığını tesbit etmek şeklinde anlamıştır. Şimdi biz, Siffin'de hakemlik şartlarının tesbit edildiği anlaşmada, Kur'an'ın neden ilk sûresinden son sûresine kadar tamamına müracaat ederek ve sûrelerin yetmediği hallerde de hakemlerin Sünnet'e başvurmak suretiyle bu dâvanın hükme bağlanması gerektiğini; onlara yapmaları gerekli çalışma için neden birkaç ay müsaade edildiğini ve savaş sırasında Muâviye tarafının Kur'an'ı niçin mızraklarının uçlarına taktıklarını görüyoruz. Onlar böyle yapmakla şunu demek istiyorlardı: "Mukaddes Kitâb'ı biz bir şekilde, siz de başka bir şekilde tefsir ediyorsunuz; gelin, bu Kitâb'ı inceliyelim ve kimin haklı olduğunu görelim."

Birkaç bin Ali taraftarının tahkîm'e karşı olduklarını bildirdikleri ve Harûra'da toplanmak suretiyle liderlerini terkettikleri çok iyi bilinmektedir. Fakat bu ayaklanmaların sâikleri açıkça belli değildi. Aksine biz onları İbâdî kaynaklarda aşağıdaki hükümlerle ifade edildiği şekilde görüyoruz:

1. Savaşmakta olan iki grup arasında, Muâviye ve ona uyanlar, isyancı takımı teşkil eder.

2. Kur'an'ın bir âyetinde (XXXIX, 9) Allah, isyancı grubun Allah'a, tekrar itaat edene kadar bir düşman olarak görülmesini, emreder.

3. İlâhî bir kanunun mevcudiyeti hâlinde onu nazar-ı itibare almamak ve yerine beşerî bir hüküm ikame etmek meşrû değildir.

Öyleyse beşerî bir hükme başvurmakla elde edilen karar, Allah'a karşı işlenmiş bir hatâ, bir günah olmuştur.

Böylece biz, muhaliflerin ileri sürdüğü “Lâ Hukme İllâ Lillâh” (Hüküm, ancak Allah’ındır) sözünün mânasını anlıyoruz. Bu, şu şekilde tefsir edilme-lidir: “Hâlihazırda Allah tarafından vaz’edilmiş bir kanun varken, hiç kimse, kendi beşerî hükmünü yürütmek selâhiyetine sâhip değildir.”

Michelangelo Guidi sâdece bu cümlenin mânasını anlamıştır. Fakat ye-rinde bir sezgi ile verdiği açıklama oldukça zayıftır.

Şarkiyatçılar arasında tartışma konusu olmuş bir mes’ele de, Ali taraftar-larından küçümsenemeyecek bir çoğunluğun gerçekten pişmanlık duyup-duy-madıklarının tahkikini hedef tutan mes’eledir. Bunlar ilk önce tahkîm’in en kuvvetli taraftarı idiler; daha sonra ona karşı çıktılar ve Ali’nin kendileriyle birlikte tövbe etmesini ve Muâviye’ye karşı tekrar savaşa başlamak suretiyle Siffîn’de akdolunan anlaşmayı ihlâl etmesini istediler. İbâdî kaynakları bize, bu fikir zıtlığını tahrîk eden dinî sebepleri açıklamaktadır.

Ali, Harûra’da kendisinden ayrılan muhaliflerini tekrar kendi cephesine kazanabilmek için, onların haklı olduklarını kabul etmeli ve onlara tekrar sa-vaşa başlayabileceğine dair söz vermeliydi. Bu ifadeler, Ali taraftarı kaynaklar tarafından inkâr; İbâdî kaynaklar tarafından iddia edilmiştir. Bütün bu me-tinlerin dikkatle incelenmesi ve olayların gelişmesi, bizi, daha sonra Siffîn’de varılan anlaşmaya riâyet edeceğine niyet etmiş olduğunu ilân ettiği halde, Ali’nin tâvizlerde bulunduğuna inandırır.

Yazar, Halife cephesindeki bu çözüm yolunun bulunamayışını, onun ka-rakter zayıflığına değil, şeriate uymama hususundaki tereddütlere atfetmekte-dir. Ali, önündeki bu iki suçtan birini seçmeli idi. Harûra’da toplananların muhakemesine uyarak bir takım vaatlerde bulundu. Fakat tahkîm taraftarı grubun, Siffîn’de resmen anlaşma kararını korumasının, Allah’a karşı bir ve-cibe olduğunu ikna etmeleri üzerine, bu vaatlerini tutmadı.

Hakemlerin karşılaşması nerede vuku buldu? Dûmet’ul-Cendel’de mi, Ezruh’da mı? Kaynaklarda bunlardan biri veya her ikisi de zikredilmektedir. Yazarın cevabı şudur: İlk karşılaşma Dûmet’ul-Cendel’de takriben hicrî 37 yılı Ramazan’ının sonunda cereyan etmiştir. İkinci karşılaşma da hicrî 38 yılı Şaban ayında Ezruh’da olmuştur. İki hakem, Lammens’in görüşünün aksine, Dûmet’ul-Cendel’de karşılaşmış ve “herhangi bir şey söylemeksizin” (Vak’at’u Siffîn) soruşturmalarının neticeleri üzerinde mutabık kalmışlardır. Ki bu on-ların, hakem kararını halka tebliğ etmemeleri demektir. Bu, ancak ilgili taraf-lara bildirilmişti. Aksi halde tevâli eden olayların anlaşılması imkânsızlaşır.

Caetani, rivâyetlerin ihmal ettiği hakem kararını bulamadığını söyler. Yazara göre hakemler, Muâviye'nin Osman'ın haksız yere öldürüldüğüne dair görüşünde haklı olduğu noktasına vardılar. Kararın taslağı, bir yıl sonra Ezruh'da yeni bir halife seçimi için yapılan müzakerelerin hazırlık safhasında iki hakem arasındaki soru-cevap mübadelesinde bulunabilir.

Ali, Kur'an ve Sünnet'e zıt düşen hakem kararına karşı itirazda bulundu ve Muâviye'ye karşı faaliyete başladı. Daha sonra fikrini değiştirdi ve herşeyden önce, imtiyazlarını terketmesine kızan ve kendisinden Kûfe'de ayrılıp Nehrevan'da toplanmış bulunan Hâricilerden kurtulmağa karar verdi.

Yazarın tahkikine göre, Hâriciler, aslında ne Ali ne de Muaviye'ye saldırmak gayesini güdüyorlardı. Artık onlar, Ali'yi halifeleri olarak da kabul etmiyor ve buhranın çözümünü bekliyorlardı. Şimdiki halde Allah'a biat ve iyilikle emredip kötülükten nehyedeceklerine ahdettiler. Seçtikleri lider Abdullah b. Vehb de, bir imam olarak değil, emir olarak hareket etti.

Bu iki karşılaşmanın yukarıda söylenen târihlerde cereyan etmiş olduğunu farzederseniz, olayların mantıkî seyri ile târihî silsilesini bağdaştırmakta hiçbir güçlük olmayacaktır.

Ezruh'daki karşılaşmada, Ali ve taraftarları yer almayı muhtemelen reddederlerken, hakemler ve İslâm dünyasının büyük şahsiyetleri orada hazır bulunmuşlardı. Dûmet'ul-Cendel kararı, orada teyid olunmuş ve halifeliğin kime geçeceği mes'alesi özel konuşmalarda münakaşa edilmişti. Filvâki Ali, prensipleri muvacesinde kendi makamını terkedecekti. Yeni halifenin seçiminde anlaşmaya varılmamıştı. Uzun bir tartışmadan sonra hakemler, halkın her iki mücâdelecinin azlinden haberdar edilmesini müteakip, meselenin, bir komiteye (şûrâ) havalesine karar verdiler. (Bu sırada Muâviye, saltanatın kendisine ait olduğunu iddia etmişti bile.)

Bunu, cemaatin toplantısında Ali'yi azl ve Muâviye'nin liderliğini teyid eden Amr'ın meşhur mâcerâsı takib etti.

Onun beklenmeyen beyânı, kaynaklarda bir hîle olarak değerlendirilmiştir. Fakat o, gerçekten bir hîle mi idi? Yazarın fikrine göre, olaylar aynen rivâyetlerde anlatılan şekilde cereyan etti ve buradaki hîle şu idi: Amr, Ebû Mûsâ'yı Muaviye'nin Devlet'i elinde tutabilecek tek adam olduğu hususunda iknaya muvâffak olamayınca, meslektaşılıkla varmış oldukları anlaşmayı çiğnedi ve halka, doğrudan doğruya kendi fikrini tebliğ etti. Tamamen şahsî olan bu fikir, netice itibariyle Muâviye'nin seçimini derpiş etmiyordu. Üstelik böyle hareket etmekle o, sâdece kendi hakkını kullanıyordu.

## İSLÂMİN MÛSÂMÂHASINA DÖNÜŞ

ŞEYH MUHAMMED ABDUH MERHUM

Mısır Müftüsü

Çeviren

OSMAN KESKİOĞLU

Gel ey okuyucu, seninle elele vererek mâziye doğru yükselelim. Şu cehâlet muhitinden sıyrılarak baştanbaşa aydınlık olan o irfan âlemine varalım. Önce Emevî halifelerinin, sonra Abbâsî halifelerinin ve vezirlerin yanında biraz duraklıyalım. Onların etrafındaki fakîhleri, kelâmcıları, muhaddisleri, müctehidleri, şâirleri, tarihçileri, doktorları, hey'et bilginlerini, riyâziyecileri, coğrafyacuları, tabîat bilginlerini, hâsılı ilmin kollarından her birinde sağlam bilgi sahibi olan zevâtı birer birer hürmetle ziyaret edelim.

Bak, herkes kendi ihtisası dâiresinde geceyi gündüze katmış çalışıp duruyor. İşini bitirdikten sonra yanı başındakine dönüp onunla kardeşçe elleşiyor. Fakih kelâmcı ile, muhaddis doktorla, müctehit riyâziyeci ve feylesof ile selâmlaşıyor, birbirlerinin elini sıkıyorlar. Her biri kendi bilgi dahında arkadaşından yardım göreceğini biliyor ve ona göre davranıyor.

Burada biraz eğlendikten sonra haydi bir ilim müessesesine girelim. Bak birçok büyükler toplanmışlar, aralarında bazı düşünce ve görüş ayrılıklarına rağmen, yine başbaşa vermişler, beraber çalışıyorlar, mübâhase edip duruyorlar. İşte yüz binlerce hadîsi ezberliyen İmam Buhârî, Haricîlerden İmrân bin Hattân'ın önüne diz çökmüş, ondan hadis okuyor. İşte mu'tezilenin reisi Amr ibn-i Ubeyd, Tâbiînin ulularından Hasan-ı Basrî'nin önüne saygı ile oturmuş, ondan ders alıyor. (Bir defa Hasan-ı Basrî'ye bu Amr'i sormuşlar, o da şöyle demiş; öyle bir adamı soruyorsunuz ki, sanki terbiyesine melekler, te'dibine peygamberler me'mur edilmiş. Tutumu, davranışı gayet düzgün ve yerinde. Buyurduğu şeyi herkesten ziyade kendisi tutar, nehyettiği şeyden en ziyade kendisi sakınır. İçi dışı birbirine uygun. Özü sözü bu kadar düzgün adam görmedim.)<sup>1)</sup>

1 Halife Mansûr, bu, Amr'ı çok takdir ederdi, diğer alimlere şöyle derdi: كلکم يطلب صيد غير عمرو ابن عبید- Amr İbn-i Ubeyd'den başka hepiniz av peşinde, kelepirci arıyorsunuz.

Gözümüzü başka tarafa çevirelim de Ebû Hanîfe'yi görelim: Koca İmam, işte orada, Zeydiye mezhebinin kurucusu İmam Zeyd b. Ali'nin önüne oturmuş ondan akâid dersi alıyor, fıkıh öğreniyor, aralarında, iki görüş sahibinin hakîkati meydana çıkarmak için yaptıkları gayet edibâne münâzaradan başka hiçbir olay geçmiyor. Bunları kendi hallerinde bırakalım. Saf saf dizilmiş, halka halka oturmuş binlerce ulemânın arasından geçelim. Bak her birinin araştırma yolları başka, fakat hepsinin emeli bir tek amaçta birleşiyor ki, o da ilimden, hakikattan ibaret. Her biri "Bir saat fikren çalışmak, altmış sene ibadetten daha hayırlıdır." Hadîsinin açıkladığı inançta birleşik.

Halifeler birer din imamı ve müctehiddirler: Kuvvet ellerinde, ordu emirlerinde. Fakihler, muhaddisler, mütekellimler, diğer müctehid bilginler din erbâbının başbuğları oldukları halde, halifenin ordusundadırlar. Din, var kuvvetiyle; İslâm inancı, olanca şa'saasiyle parlıyor. Bütün ulemâ refah ve bolluk içinde, hayır ve saâdet içinde, fikir hürriyeti içinde; kendi dinlerinden olanlarla başka dine tâbi' bulunanlar arasında zerre kadar fark yok.

İşte insafli bir okuyucu, benimle beraber gelir, bu bilginler âlemini görür, o müslümanların hâline bakarsa, dînin ilme karşı ne kadar müsâadekâr, ne kadar müsamahalı olduğunu anlıyarak der ki: ilme saygı burada. Doğrusu burada din; hilm ile, kerem ile vasıflanabilir. Burada dînin medeniyet ile nasıl uyuşup birleşebileceği âşikâr görünür. Bu hikmet-sever ulemâdan, düşünce ve görüş hürriyeti öğrenilebilir. Akıl ile vicdan arasında nasıl bir anlaşma ve âhenk meydana gelebileceği bunlardan tahsil edilebilir.

Okuyucu görüyor ki, bizde ilim ile din arasında hiçbir zaman çatışma olmamıştır. Ancak din ulemâsı ile ilim adamları arasında, fikirleri zincirden, kalpleri taklit hastalığından kurtulmuş hür kimseler arasında olması tabii olan, bazı ufak tefek görüş ayrılıkları olmuştur. Yoksa şiddetle birbirine atıp tutmak, kötü lâkaplar takmak rezilesi, duyulmamıştır. Hiç kimse münazara yaptığı kimseye: Sen zındıksın, sen kâfirsin, sen bid'atcısın! dememiş, yahut buna benzer herzeler savurmamıştır. Yine böylece hiçbir âlim bir işkenceye mahkûm olmamıştır; meğer ki cemaat arasına tefrika sokmuş, halkın âsâyişini bozmağa çalışmış olsun, o zaman tabii vücûdün kurtarılması için feda olan kangıranlı organ gibi o da kesilip atılmıştır.

Pek âlâ, ya Müslümanlardaki şu birbirini tekfir etmek, dalâlete, fıskâ nisbet eylemek hevesi ne zaman başladı? A. bid'atle, Z. zındıklıkla itham olunmak âdeti ne vakit revaç buldu. Önceki yazılarımızda söylemiştik, şimdi de söyleyelim ki, bu illet dinde zayıflama başladığı, dirâyetli kimselerin birer birer



fitnelere kurban olduğu zamanlarda başgösterdi. O fitnelere ise İslâmın nüfuz ve şevketini kırmak için doğuda, batıda din düşmanları tarafından uyandırılmış ve alevlenmiş idi. Artık rûhu, İslâmın rûhu ile hiçbir zaman kaynaşamıyan birtakım bigâneler, din işlerinde herkesin başvurduğu umumî bir merci' oldular. Müslümanlar da, diğer Hıristiyan milletleri takliden, esasen dinde olmayan birtakım bid'atler çıkardılar, hurâfeler uydurdular; bu, dîne hizmet sanıldı. Dînin o şanlı mâzisini, geçmiş ataların o büyük sözlerini unuttular. Dinden hiç nasibi olmayan bir sürü bigânelerin sözlerini doğru tanır oldular. İşte olan böylece oldu.

İşin başını câhiller istilâ ettiler. Kendini bilmezler müslümanların başına belâ kesildi. Halkı irşat görevi sapıkların eline geçti. Bu aralık dinde bir (gulûv) aşırı gitme hevesi peyda oldu. (Halbuki Kur'an dinde gulûvvü yasak eder.) Din ilimleriyle uğraştıklarını iddia edenler arasında, dîni bilmemek yüzünden ufak bir sebepten dolayı birbirini tekfir etmek, dinden çıkmakla itham eylemek alelâde şeylerden sayılmaya başladı. Cehâlet arttıkça, bâtılda aşırı gitme çoğaldı. İlim, fikir, görüş yoluyla delil aramak bırakıldı. Halbuki bunlar İslâm'da lâzımdı. Gitgide dînen vâcib olan umûr, memnu' şeyler sırasına geçti, fikirler donuklaştı.

Okuyucu, Hertaka, Hertökî dedikleri gibi zendaka ve zındık kelimesinin bile İslâma yabancıardan, komşularından geçtiğini ileri sürerse, hiç de yanlış sayılmaz... İslâma tekfir salgını, son derece şiddetli davranan dar görüşlü milletlerden bulaşmıştır. Müslümanların bu salgın hastalığına bu kadar çabuk yakalanmalarını kolaylaştıran sebep ise, dînin esaslarını bilmemeleri yüzünden, uğradıkları mizaç za'fıdır. Bilindiği gibi mizaç zayıflayınca hastalığı kapmağa daha müsait olur.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> İslamda tekfir engüç bir şeydir. Fakat zaman zaman bu kötü silahı kullanmak isteyen gafillere rastlanır. İbn-i Sinaya da aynı çamuru fırlatmışlar. O bu gibilere şu cevabı vermiş:

کفر چو منی کزاف و آسان نبود  
محکمتر از ایمان من ایمان نبود  
در دهر چو من یکی و آن هم کافر  
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

"Bana fırlattığın küfür damgası kolay birşey değil, Çünkü benim imanımın muhkem iman olmaz. Dünyada benim gibi adam bir tane, o da kafir sayılırsa o zaman dünyada bir müslüman bulunmaz."

Müslümanlar dinlerinde hakikaten âlim oldukları zaman bütün dünya milletleri arasında âlim idiler. Bütün âlemin önderi idiler, dînin hikmetini bilmemek, iç yüzünü anlamamak hastalığına tutulunca, gerçek varlıklarını koruyamıyarak bozguna uğradılar, başkalarının kolayca yutulur lokma oldular.

Ya müslümanların bu cehâleti, din mes'elelerinde kendilerine muhâlif olanları, yahut felsefî mesleklerden birine uyanları tekfirle kaldı mı? Nerede!. Onların bu cehaleti, kendilerini din imamlarına, Kitab'a ve Sünnet'e canla başla hizmet edenlere hücumu kadar sürükledi. Bu neviden olarak Hücetü'l-İslâm İmam Gazâli'nin kitapları birçok zamanlar cumhûr-ı müslimîn'in ellerinde saygıyla dolaşarak istifade olunmuşken, sonraları Gırnata'da ilim kisvesine bürünmüş bir takım Mağripli berberi âlim taslakları, o eserleri dalâlet ve fıska nisbet etmiye başladılar. Bunun neticesi Gazâli'nin eserleri, bilhassa İhyâ-i Ulûm'un bütün nushaları toplatılarak Gırnata'nın ortasında cayır cayır yakıldı! Kendilerini müslüman sanan bazıları da Hadis âlimi İbn-i Teymiye hakkında: O hem kendi sapıktır, hem başkalarını sapıtmıştır, derler ki, o zatın din ilimlerindeki derecesi, dinî gayreti kadar yücedir. Artık böyle kişilerin izine uyarak, peşine düşerek yetişen mukallitler, ümmetin ulularına ağız dolusu söğmeye başladılar. Vebâli kıyamete kadar kendilerine ve kendilerini rehber sayıp peşlerine takılanların boynuna olsun."<sup>3</sup>

## ARİSTO'DA TABİAT FELSEFESİ\*

W. D. ROSS'DAN ÇEVİREN

S. HAYRİ BOLAY

Tasnifini Aristo'ya borçlu olduğumuz ilimleri o, kendi bilgisini araştıran nazari ilimler, ilerlemede rehberlik yapabilecek bilgiyi hedef alan pratik ilimler, faydalı ve güzel şeyleri imal etmekte kullanılacak bilgiyi elde etmeye çalışan üretken ilimler halinde üçe ayırmaktadır. Nazari ilimler "teoloji" (yahut metafizik), fizik ve matematik halinde alt bölümlere ayırır. Fizik ayrı bir varlığa sahip fakat değişmez şeylerle (yâni kendilerinde hareket ve sükûnun bir kaynağına sahip olan "tabii ilimler"le); matematik ilimler değişmez fakat ayrı bir varlığa sahip olmayan (yâni cevherleri vasıflandırıcı olması hasebiyle ancak sıfat olarak var olan sayılar ve mekâna ait şekillerle); teoloji (ilâhiyat) ise aynı zamanda hem ayrı bir varlığa sahip hem de değişmez olan (yani madde ile hiç bir bağı olmadan var olan cevherlerle) uğraşır. O, ilâhiyat ismini sırf cevherler arasından başlıcasının Allah olmasına borçludur.<sup>1</sup> Varlıktan geldiği gibi bilinen "Fizik", Aristo'nun eserlerinin uzun bir serisinin konusunu teşkil eder. Bu eserlerin neden birlik teşkil eder şekilde anlaşılmuş olmaları Meteorolojica'nın başında gösterilmiş olmasındandır; Aristo orada: 1- Tabiatın ilk sebeplerini (yani Fiziğin I ve II kitabında her değişmeyi içine aldığı gösterdiği terkihi unsurları) ve genel olarak tabii hareketi (Fizik III, IV), 2- Yıldızların düzeni ve hareketini (Gök Hakkında I ve II), arza ait unsurların adet ve mahiyetini, birbirlerine dönüşmelerini (Gök Hakkında III ve IV). 3- Genel olarak varlıkların meydana geliş ve yok oluşlarını (Oluş ve Yok Oluş -Kevn ü Fesat adlı eseri) ele almak suretiyle izah eder. O ayrıca şunları da: 4- "Yıldızların hareketine daha yakın bir bölgede, tabiatla vukubulan, fakat ilk unsur (yahut semavi

\* Tercümesini yaptığımız bu kısım, W. D. Ross'un 1930 da Paris'te fransızca olarak yayımlanan "Aristote" adlı eserinin 90-116 sayfaları arasındaki bahislerdir. Tercüme kontrol etmek lütfünde bulunan sayın Profesör Mehmet Karasan Bey'e teşekkürlerimi sunarım.

S. Hayri Bolay

1 Met. 1025 b. 18-1026 a 19.

Aristoya göre en üstün ilim en üstün cinsi konu edinmelidir. Böylece teoretik ilimler, bütün ilimlerin en yükseği, teoloji de bu ilimlerin en yükseğidir. (çeviren) (Met: 1026a 21-22.

unsur) dan daha az düzenli olarak vukua gelen şeyleri”<sup>2</sup>; ve 5- Hayvan ve nebatları umumî bir açıdan ve nevilerine göre aynı zamanda (biyolojik eserlerinde) ele alır.

Görülüyor ki, bu eserin hareket tarzı genelden özele<sup>3</sup> doğrudur. Fizik kitabı genellikle tabii cisimler bahsini, bunlar arasında hareket ve sükûnun kaynağına sahip olan bütün cisimlerin müşterek mâhiyetlerini ele alır. Bu tarif sadece canlı cisimleri değil -ister dairevî olsun, isterse âlemin merkezinden muhite, yahut muhitten merkezine doğru olsun- tabii harekete meyilleri olduğunda unsurları ve organik olmayan birleşimlerini de içine almaktadır. Hattâ terkib eden malzemeleri tabii cisimlerden ibaret olduğu için imal edilen eşya da tabii bir harekete sahiptir; fakat imal edilmiş olmaları hasebiyle kendilerine şekil veren sanatkâr ve kendilerini kullanan el tarafından hareket verilmiş nesnelere dir.<sup>4</sup>

“Fizik” “tabiat ilmini” inceleyen bir kitap olarak kabul edilir. Fakat başlangıçta “tabiattan” ne anladığına dair hiçbir izahat vermez. Fizik’ten evvel tamamen Sokrat öncesi devirlere ait bir başlık olan “Tabiat Hakkında” bir eserler serisi çıkmış idi. Aristo bu eski eserlerin ışığında kendi düşüncesinin yeteri kadar açıklık kazandığına inanıyordu. Aynı zamanda maddî cisimlerin teşkil ettiği son sözü, tabiatın ve orada farkedilebilen değişmelerin sebeplerini ele almağa çalıştığını bu başlıkla anlatmak istiyordu. Sebeplerin keşfinin ehemmiyeti baştan itibaren işaret edilmiştir. Tecrübe olayları açık değildir ve bunlar son unsurlarına kadar ayırd edilmeleri lâzımdır. Çünkü bunların “menşe” leri, “sebeb” leri yahut her ne kadar baştan beri bizim için karanlık ise de, “mahiyeti icabı açık” olan unsurları kendisinde çözmüş olduğumuz noktaya kadar ayırd edilmesi gereken belirsiz bir kütle gibi gösterilmişlerdir.<sup>5</sup> Bu prensiplerden çeşitli fikirler edinilebilir. Fakat Aristo’nun işaret ettiği tabiat felsefesinin

2 *Meteor.* 338a 26-b 3.

3 *Fizik.* 184a 23, 200b 24.

Aristo’ya göre, açık ve seçik olan şeyler önce bütün (küll) ve en karmaşık şeylerdir. Zira unsurlar ve prensipler analiz yoluyla meydana çıkarlar ve bilinirler; bunun için bütünden parçaya doğru gitmek lâzımdır. Zira bütün, duyuma göre daha kolay bilinebilir ve genel de bütünün bir çeşididir, parçalarını teşkil eden bir çokluğa sahiptir. (Fiz: 184a 23-24) (çev)

4 192b 9-20

A’ya göre bir yatak, bir manto v.b.gibi imal edilen şeyler bir sanat mahsulu oldukları nisbette değişmeye doğru hiç bir tabii temayüle sahip değillerdir. Fakat sadece onlar taşa, ağaçta veya başka herhangi bir karışık şeyde varılmaktan dolayı bu araza sahip olduklarından böyle bir temayül gösterebilirler. (192b 9-20) (çev).

5 *İb.* I. 1

ilgâsı mânâsına gelen, realitenin bir, bölünmez ve değişmez (hareketsiz) olmasını isteyen bir kanaat vardır. Bizim, değişmenin varlığını bir tecrübe hâdisesi gibi nazarı itibare almamız ve temel telâkki etmemiz gerekir. Fakat ELEA'lıların doktrini, Aristo'nun tecrübeye basit bir müracatı ile boş bir levha haline getiremediği Grék düşüncesinde böyle bir rol oynadı ve Aristo o doktrinin dayandığı çeşitli tenakızları ortaya çıkarmak için çalıştı.<sup>6</sup>

*Ana madde (Substra), şekil, mahrumiyet (Privation)*

"Fizikçiler" in doktrinleri (prensipl olarak tabiatın varlığını inkâr eden ELEA'lılara karşı) belli başlı iki kısımdan ibarettir. Bir kısmı, diğer nesnelere yoğunlaşma ile ayrılarak kendisinden meydana geldikleri tahtında gizli tek bir cismin olduğunu iddia ederler. Diğerleri ise, nesnelere arasında bir takım temel kalitatif farklar bulunduğunu, fakat bu farkların kendisinde bütün "zıtlıklar"ın mevcut olduğu tek bir kütleden meydana geldiğini iddia ederler. Aristo bu ikinci kanaatı tenkid eder.<sup>7</sup> Aristo'nun önceki bütün mektepler arasında bulunduğu müşterek taraf hepsinin ilk prensip olarak zıtları kabul etmeleridir. Yüksek ve alçak, ön ve arka, doğru ve eğri. İşte bu zıtlar eski teorilerin hepsinde büyük rol oynarlar. İlk prensiplerin mahiyetinden: 1- onların bir kısmının ne diğerlerinden ne de birbirlerinden meydana geldikleri, 2- tamamen başka her şeyin onlardan meydana geldikleri neticesi çıkmaktadır. Fakat bu doktrin çok kuvvetli bir delil ileri sürmek suretiyle takviye edilmiş olabilir. Alemde her şeyin -şayet arzı bağları bir tarafa bırakırsak- tesir etmek veya tesire mâruz kalmak zorunda olduğu hallerde özel bir karaktere sahip olması gerekir. Beyaz -olmayan, *arızı olarak* müzikal tarzda bulunduğu için, beyaz sadece müzikal olandan çıkabilir. Hakikat söylenecekse o beyaz- olmayandan yani siyah olandan yahut beyazla siyah arasında mutavassıt olan bir şeyden çıkar. Mutavassıt olanlar ise zıtların karışımından meydana gelmişlerdir.<sup>8</sup> Öyleki, esasında herhangi bir hâle gelmenin şartı o hâlin zıddını tazammun eder ve o hale gelmeyi önceden gerektirir.

Şu halde en azından iki tane ilk prensip var. Fakat o sonsuz bir adede sahip değildir. Zira: 1- Şayet böyle ise varlık bilinemez olacaktır; 2- Cevher tek bir nevidir ve bir nevi de ancak temel bir zıdda sahiptir; 3- Realiteyi sonlu bir prensipler adedinden çıkartmak ve onun mümkün olduğu yerde, basit bir iza-

6 I 2, 3.

7 I, 4

Aristo Fizik'in dördüncü bahsinde Fizikçileri, özellikle Anaksagoras'ı tenkid eder

8 I, 5.

hını daha karmaşık bir izaha tercih etmek mümkündür; 4- Bazı zıtlar bâriz bir şekilde birbirinden çıkarılmışlardır. Halbuki ilk prensipler bir şeyden çıkarılmış olmayıp ezeli olmak zorundadırlar. Fakat prensiplerimizi, işin kolaylığının telkin ettiği şekilde ikiye irca edemeyiz. Zira: 1- Sıklık, seyreklik üzerinde tesire sahip olmadığı gibi aksi de mümkün değildir; ne sevgi ahenksizliği birleştirir, ne de ahenksizlik sevgiyi ayırır. Burada birini birleştirip diğerini ayıran üçüncü birşeyin olması lâzım; 2- Öyle görünüyor ki, cevheri tamamiyle iki zıttan biri olan hiçbir şey yoktur. Zıtlar sıfatlardan ibarettir ve kendisinde bağlı oldukları bir cevheri önceden farzettirirler; 3- Cevher asla cevhere zıt değildir. İlk prensipleri zıtlarda görmek, böylece, cevheri cevher-olmayandan çıkartmaya çalışmaktır; fakat bunda cevherden daha eski hiçbir şey olamaz. O halde biz bu hususta her şeyin tek bir ana maddesini kabul eden ilk düşünürlerin fikrinde ortaya çıkan bir “*üçüncü bir şey*”i önceden farzetmek zorundayız. Ama, bu son ana maddeyi duyulabilir iptidaî cisimlerden hiçbirisi ile karıştırmamız gerekir; ateş, toprak, hava ve su mahiyetlerinde zıtlıkları ihtiva ederler. (Yani bunlar ilk ilkeler değildir.) Meselâ ateş yukarıya, toprak da aşağıya doğru uzanır. Cevheri dört “*unsur*” arasında herhangi bir mutavassıt şeyle aynileştirmek çok mâkul olacaktır. Tek bir ana madde ve fazlalıktan yahut herhangi bir kalite noksanlığından ileri gelen çeşitli zıtlar, değişmenin basit bir etüdünün ortaya koyduğu ve kendilerinde iptidaî düşüncenin meydana geldiği prensiplerden ibarettir. Üçten fazla pensibi kabul etmekle hiçbir şey kazanılmadığı gibi, herhangi bir şey de kaybedilmez. Pasif prensipler hususunda zahiren tek bir tanesi yeter; fakat eğer aktif zıt prensiplerden bir çiftten fazla kabul edersek her prensip tesirini icra edebilmek için farklı bir prensip isteyecektir. Bundan başka tek bir cins teşkil eden cevher cins bakımından farklı bir takım prensiplere değil, ancak kendinden önceki neveleri ile ayrılan bir takım prensiplere sahip olabilir. Şu halde biz ne ikiden az, ne de üç ilk prensipten fazla bir şey olmadığını söyleyerek kendimizi aldatmış oluyoruz.”

“Oluş”tan iki çeşit şeyi: “İnsanın müzisyen olduğunu” ve “müzisyen olmayanın müzisyen olduğunu” anlarız. Birinci halde olan şey devamlıdır, ama ikincisinde devamlı değildir. Fakat “a’nın olduğunu” yahut “b-olmayanın b olduğunu” söylediğimiz zaman daima meydana gelen şey a-b olmayanın ab olduğu”dur. Meydana gelen netice iki elemanı (bir substrata ile bir şekil) *ihativa eder*, fakat değişme üçüncü bir elemanı (şekil yokluğunu) önceden *farzettirir*. Ana madde, değişmeden önce adettece bir tane idi. Ama tefrik etmeye müsait iki elemanı -değişmeye rağmen devamlı kalması gereken eleman ile, zıddı ta-

rafından değiştirilmiş olan elemanı- ihtiva ediyordu. Böylece, değişmenin önceden üç şeyi -madde, şekil, mahrumiyet (privation)- farzettirdiği neticesine ulaşıyoruz.<sup>10</sup> İlk düşünürler oluş problemi hususunda yanılmışlardır; onlara göre *var olan şey, var olandan ve var olmayandan* neş'et edemez. Aristo güçlüğü şu iki hususa dikkati çekerek çözüyor: 1- Hiçbir şeyin basit bir şekilde var olmayandan meydana gelebileceğine. Kendisi ile birşeyin var olduğu hareketin çıkış noktası o şeyin yokluğudur. Hakikatte var olma *basitleştirmekten* ibarettir. Fakat o sadece basitleştirmekten değil, mahrumiyetten hareket ederek, fakat arızî bir şekilde meydana gelir. Ve aynı şekilde varlığı *basitleştirmekten* hareket ederek hiçbir şey meydana gelmez. Bir şey arızî olarak var olandan hareketle meydana gelir, bu var olduğu için değil var kabul edildiği içindir, yoksa meydana gelen cüz'î bir şey olmasından dolayı değil. 2- Güçlüğü varlığın kuvve ve fiil gibi çeşitli derecelerinin kabul edilmesi suretiyle bertaraf edilmiş olduğuna dikkati çekerek; bir şey fiil halindeki değil kuvve halindeki herhangi bir şeyden neş'et eder.<sup>11</sup>

Fizik nesnelere madde ve şekil, dikkat edilirse, düşünce yoluyla ayırılabilir fakat realitede ayrılamayan bir takım unsurlardır. Madde hiçbir zaman saf halde bulunmaz ama herhangi bir şekil altında bulunabilir. O en azından şekil ile yahut eter, ateş, hava, su veya toprak, yani iptidâî "tabîî cisim"-lerden herhangi biri olması vakiasının tazammun ettiği belli karakterlerle beraber bulunur. Şayet şekil bazen saf halde olursa bu fizik nesnelere şekli olmayacaktır: Yalnız saf şekiller Allah, küreleri hareket ettiren zekâlar ve belkide bir bedenle birleşmeden önceki ve sonraki insan aklıdır. Burada şunu da işaret edelim ki mahrumiyet *varlık olarak* alınan bir şeyin özünde bulunan üçüncü bir eleman değildir; bir şekle sahip olmak, *aynı hadise* ile zıt şekilden mahrum olmaktır. Bu sonuncu hadise birincisi gibi zikredilmiş olmak ihtiyacında değildir. Bu mahrumiyetin bu safhası şeylerin *oluşu*'nun etüdünde fark edilebilir. Zaten *Fizik*'teki ehemmiyeti ve *metafizik*'teki az ehemmiyeti de buradan ileri gelir.

Aristo'ya göre ana madde ne doğar, ne de ölür. Eğer o doğsaydı, bu onun doğmuş olduğu tarihten itibaren ebedî bir ana maddeyi tazammun ederdi, -fakat onun kendine has mahiyeti işte buradadır-; şayet o yok olmuş olsaydı, devamlı olan herhangi bir başka ana madde gerekecekti. Böylece onun doğmadan önce *var olması* ve yok olmadan önce yok edilmiş olması gerekecekti.<sup>12</sup>

10 I, 7.

11 I, 8.

12 I, 9.

*Tabiat :*

*Fizik*'in ikinci kitabı başlıca üç bölüme ayrılır. I. bölüm "tabiat" kelimesinin mânasını; II. bölüm fizikle matematik ilimleri arasındaki ayrımı, III. ve IV. bölümler de fiziğin kabul etmesi gereken "Sebebler"i münakaşa eder. Aristo tabii olarak var olan şeylerle bu şekilde var olmayan şeyleri ayırarak işe başlar. Birinciler şunlardır: 1- Hayvan ve grupları, 2- Bitkiler, 3- Basit cisimler. Ayrımın ölçüsü bu ilk varlıkların oldukları gibi bizzat kendilerinden hareket veya sükûnun bir prensibine sahip olmalarıdır. Halbuki oldukları gibi değil, fakat imal edilmiş oldukları malzemeler icabı hareket etmeye meyillileri vardır. (Meselâ düşmeye, kalkmaya olan meyil gibi). Aristo, kendi anladığı "tabiat" mefhumunda her zaman bir *sükûnet* prensibi görmez. Ve gerçekte de ona göre gök cisimleri böyle bir meyle sahip değillerdir. Fakat onlar burada "tabii olarak var olan şeyler" arasında zikredilmemişlerdir. Bundan başka henüz onların varlığını da asla sükûnet halinde olmayan ve daimi hareket halindeki şeyler olarak tesbit etmemiştir. Gök cisimlerinin hareketi hariç, bütün tabii hareketler -yeryüzü cisimlerinin aşağıya ve yukarıya doğru hareketi ve birleşiklerinin hareketi, bitkilerin ve hayvanların büyümesi, kaliteye ait değişmeler- tabii olarak sükûna münceş oldukları bir *sona* sahiptirler. Aristo mutad olarak unsurların yukarı ve aşağı doğru hareketinde ve onların birleşimleri ile hayvanların hareketlerinde dışardan gelen bir itme varmış gibi fikir beyan eder. İşte hakikatte tabii objelerle imal edilen objeler arasında onun tesbit ettiği ayrım buradadır. Fakat hareketin başlayıp başlamadığı, yahut durup durmadığı tahkik edildiği zaman bu zahiri itmenin hakikî bir itme olmadığı kolayca anlaşılır: 1- Hayvanların mevzii hareketleri gıdalar, beslenme ve bedenlerinde görülen hareketten ve aynı zamanda ruhlarında bulunan his ve arzulardan ileri gelir.<sup>13</sup> 2- Cansız cisimlerin "tabii" hareketleri kendi itmelerini bizzat bu cisimlerde bulamazlar, fakat tabii hareketlerine karşı olan mâni bertaraf eden şeyde *arızî* olarak ve ağırlık ve hafiflik hallerine göre (yâni ihtimal olarak "ilk zıtlar" mda ağır cisimlerden başlayarak hafif cisimlerin yahut hafif cisimlerden başlayarak ağır cisimlerin meydana gelmesinde aktif prensipler olan sıcak ve soğuk) onları doğuran ve yapan şeyin içinde *doğrudan doğruya* bulunurlar. Böylece cansız cisimler kendilerinde "bir hareketlilik prensibi"ne sahiptirler. Ama; "bir hareket ettirme prensibi"ne değil.<sup>14</sup>

13 253a 7-20; 259b 1-16.

Aristo, bu kısımlarda tecrübenin sarahaten bazı varlıkların canlı ve hayvan nevelerinin kendiliğinden hareket etme vasfına sahip olduğunu göstermektedir, diyor.

14 254b 33-256a 3. Cf. *De Caelo* 311a 9-12.



Tabiat, böylece "harekete doğru doğuştan bir itiliş"tir. Bu tecrübeye göre bedihîdir, onun varlığını ispat etmek demek, renkler üzerinde akıl yürütmek zorunda kalan bir körün durumuna düşmek demektir; çünkü o, renkleri doğrudan doğruya kavrayamaz. Aristo'ya göre eşyanın "tabiatı" ile ilgili konularda başlıca bu iki kanatın bir takım taraftarları vardır; Bazı düşünürler, eşyanın tabiatını maddede bulurlar, bu da "tecrübemize verilmiş bir şeyde doğrudan doğruya mevcuttur ve aslında şekilsizdir". Bir yaratığın "Tabiatı" olarak gördüğü ağaç hakkında halk böyle konuşur. Çünkü maddesi şekilsizdir, fakat ağaç da bizatihi geçici bir vasıf olabilir. Veya temelli bir şeye ait olabilir. Meselâ o zaman toprak odunun "Tabiatı" olacaktır. Bunun içindir ki ateş, hava, su ve toprak hepsi eşyanın tabiatını bütün diğer şeylerin kendisinin geçici şekil değişikliklerinden ibaret olduğu ezeli maddeyi, teşkil edici olarak vasıflandırmışlardır. Bazılarına göre de eşyanın tabiatı şekilleri ile aynıdır; bu şekil yahut suret onların tarifinde izah edilirler yani kendi gelişmelerine tam ulaştıkları zaman sahip oldukları karakterleri ile izah edilirler. Aristoya göre bu, bu hususta bir şeyin maddesinden çok tabiatını teşkil etmesindedir; zira bir nesne var olan bir şeydir, sadece kuvve halinde bulunduğu zamandan yani sadece maddesinin var olduğu zamandan çok, fiil halinde olduğu yani formunu elde ettiği zaman mahiyetini gerçekleştirir<sup>15</sup> O, umumiyetle harekete müsait olması dolayısıyla şekli şekil olarak tabiatla aynı görür. Bir şeyin Meselâ bir hayvanın bünyesinin şekli yahut sureti tamamen onun hareket ettiği, büyüdüğü, değiştiği ve hareketinin sonuna ulaştığı zaman sükûna eriştiren suretidir. Ve aksi olarak hareket etme büyüme ve değişme gücü belli bir mânâda bariz bir şekilde her şeyin suretinin özelliğini teşkil eder. Aristo'da "tabiat" kelimesinin bu kullanışlardan başka "Tabiat boş hiç birşey yapmaz" şeklindeki onun tipik misâli olan bir çok cümlelerde daha kullanıldığını gösterebiliriz. Tabiat burada aşkın bir prensip olarak değil, fakat ahenkli bir şekilde tesirlerini yürüten bütün "Tabii cisimler"ın tabiatlarını ihata eden kolektif bir terim olarak göz önüne alınmalıdır.

#### *Fizik ve Matematik :*

Aristo daha sonra, fiziğin karakterini iki türlü tarif eder.<sup>16</sup>: 1- Fiziğin konusunu Matematiğinki ile mukayese ederek, 2- Madde yahut şekil olması hasebiyle fiziğin, tabiatı etüd edip edemeyeceğini araştırarak. 1- Birinci mesele bir güçlük arzeder. Fizik tarafından araştırılan cisimler matematiğin araş-

15 II, 1.

16 II, 2.

tırma konusunu teşkil eden “bir takım yüzeyler, hacımlar, çizgiler ve noktalar” taşımağa müsaittirler; şu halde her iki ilmin konuları bir manada aynıdır- lar; bu takdirde bu ilimleri nasıl ayırabiliriz? Cevap, matematikçinin yukarda sayılan şeyleri iyice etüd etmesi şeklindedir, fakat bu etüd “Fizik bir cismin” hududlara sahip olması dolayısıyla değil, Matematik ilimlerin konuları, her ne kadar hareketli fizik cisimlerden ayırlamaz ise de, hareketten sarfı nazar ederek incelenmişlerdir ve bu tecrid hiçbir hata taşımaz. Eflatun’un İdeler nazariyesinin hatası matematiğin objeleri olarak bilinen şeylerden farklı olarak, hatta maddenin kendisinin de bulunduğu tabiattaki mâhiyetlerden maddeyi tecrid etme teşebbüsünden ibarettir.

Çift ve tek, doğru ve eğri, sayılar, hatlar ve şekiller hareketle olan münasebetleri dışında mütalaa edilmiş olabilirler. Fakat et, kemikler ve İnsan böyle mütalaa edilemezler, onların matematiğin konularıyla münasebetleri -Aristo’da hususî bir mukayese yapmak için- “Yassı olmak” ın “Eğri olmaya” münasebeti gibidir. “Yassı burun” ancak belli bir fizik cismin -Meselâ burnun- herhangi bir vasfı olarak tarif edilebilen bir terimdir; halbuki “eğri” ise tarif edilebilir, bu fizik bir cinse hiç atf yapılmaksızın çeşitli önermelerin konusu olabilir<sup>17</sup>. Bu terimlerden biri bir tecridin, diğeri ise bir ilâvenin yahut somutlaşmanın neticesidir.<sup>18</sup> Matematikçi duyulabilen her şeyden -Meselâ ağırlık ve hafiflik sertlik ve yumuşaklık, sıcak ve soğuktan- sarfı nazar eder<sup>19</sup> O ancak bir şeyde kantitatif ve devamlı olanı ve bir de iki sığata ait yüklemeleri bırakır. Aritmetik birbirinden süreksiz yahut uzamsız miktarları, geometri de sürekli yahut uzamlı miktarları konu edindir.<sup>20</sup> Geometri konularının herhangi bir maddesi vardır ve bu madde kavranabilir maddedir yani duyulur hareketli madde değildir<sup>21</sup>. Kavranabilir şeylerin çokluğunu mümkün kılan şeyle -aynı şekilde duyulur maddenin duyulabilir şeylerin çokluğunu mümkün kıldığı şey işte buradadır.- Fakat matematik ilimler ve fizik ferdî farkları göz önünde bulundurmaz; İlmin konusu küllidir, cinstir. Fizik şu veya bu insanın maddesini değil bütün insanlarda bulunan ve insan şeklinin küllî ana maddesini teşkil eden Saint Thomas’ın madde tipini, duyulur *ferdî maddeye* zıd olarak *duyulabilir müşterek madde* tipini araştırır. Her nekadar madde her türlü tarifi red-

17 *Met.* 1025b. 30-1026a 10.

18 *De Caelo* 299a 15 v.d.

19 *Met* 1061 a 28-b 3.

20 *Cat.* 4 b 20s qq; *Met.* 1020a 7-14.

21 *Met* 1036a 2-12, b 32-1037a 5; *De An.* 403b 17.

detse de, fizikçinin, insan yahut başka herhangi bir nevi hakkında verdiği tarif, göz önüne alınmış olan nev'e has maddeyi zikretmesi gerekir<sup>22</sup>.

Fiziğin ele aldığı bu duyulur maddede çeşitli dereceler kabul edilebilir. Şayet biz en karmaşık fizik bir varlıktan, meselâ canlı varlıktan, hareket edersek onun maddesinin bir takım uzuvların kombinezonundan teşekkül ettiğini görürüz. Bunlar da kendi aralarında ufak bölümlere ayrılabilir ve yalnız bu bölümlerdedir ki nev'in şekli vücut bulabilir. Vücut bölümlerinin maddesi bu defa da "Homoeomère Parçalar" yahut maddesi dört unsurdan teşkil edilmiş olan dokulardan teşekkül etmiştir.<sup>23</sup> Unsurlar algılanabilen maddenin en basit örnekleridir ve sıcak, soğuk, kuru ve sıvı gibi zıtlardır ve ilk madde algılanamaz, tecrübe yoluyla asla ortaya çıkmaz ve ancak mücerret düşünce vasıtasıyla ayırdedilebilir<sup>24</sup>.

Eğer Aristo tarafından fizik ve matematik arasında yapılmış olan umumî ayırım tatminkâr olsa idi, hususi bir güçlük, "Matematikten daha çok fizik parçalar" a -Astronomi, Optik, Armoni, Mekaniğe- tatbik edilmiş olan matematik ilimlere ait hususi bir güçlük ortaya çıkardı<sup>25</sup>. Bu ilimler fizik cisimlerle çok meşgul olurlar, bununla beraber metod itibariyle matematik ilimlerdir ve Aristo onların umumiyetle matematik ilimlerin dalları olarak ele alındıklarını isbat eder, hal böyle iken o mezkur bölümde bunları özet halinde fizik ilimler olarak ele alır.

"Geometri Fizik çizgileri inceler, fakat onları fizik çizgiler olarak düşünmez. Optik matematik bir çizgiyi inceler fakat bunu matematik olması bakımından değil, fizik olması bakımından yapar". Ama Aristo'nun fikri burada tam olarak açık değildir. Az evvel güneşin ve ayın şekli gibi şeylerin hem fizikçiler hem de matematikçiler tarafından ele alılabileceğini ifade ederken, biraz sonra onları "Fizik bir cismin sınırları" olması bakımından ele almaz. Başka bir ifade ile astronomi, matematik ve bunlara yakın ilimler saf matematik ilimler meşgul oldukları müşahhas realitelerde ancak bazı yüklemeleri kabul ettikleri ve yalnız bu realitelerden sarfı nazar ederek bunları kabul ettikleri için tamamen aynı mâhiyete sahip olmalarından dolayı bu bölümde ele alınmışlardır. Başka bir yerde o bu ilimleri açıkça saf matematik ilimlere tâbi olarak ele alır. Çünkü bu ilimler bir çok özel çizgi ve sayı nevelerinden bahsetmektedirler<sup>26</sup>. Fakat o

22 *De An.* 403a 25-b 12; *Met.* 1035b 27-31, 1037a 5-7, 1043a 14-19.

23 *P. A.* 646a 12-24.

24 *De Gen. et Corr.* 329a 24-26.

25 *A. Post.* 75b 14-17, 76a 22-25, 78b 35-39, 87a 31-37; *Fiz.* 193b 25-30, 194a 7-12; *Met.* 997b 20-998a 6, 1037b, 5-8, 1077 1-6, 1068a 14-17

26 *An. Post.* 75b 14, 76a 9, 87a 81-37.

geometrinin hususi bir tatbikatı olan matematik optiği, matematik optiğin hususi bir tatbikatı olan fizik optikten ayırmak suretiyle yeni bir güçlük ortaya çıkarıyor. O- armoni ve Astronomi için de aynı şekilde hareket ediyor-<sup>27</sup> böyle bir mertebede üstün ilim, aşağı ilimlerin konusunu meydana getiren hadiselerin sebeplerini araştırır<sup>28</sup>.

2- Fizikçinin rolü yukarıda bahsettiğimiz iki özel manada tabiatı yani madde ve sureti araştırmaktan ibarettir. Aristo, şayet bu husus seleflerine tealuk ediyorsa, fiziğin yalnızca maddeyi araştıracağına inanılabileceğine dikkati çeker. (Halbuki Aristo'ya göre fizik hem madde hem de sureti tetkik eder) Fakat şu üç mülahaza hakıkkatın böyle olmadığını ortaya koymaktadır: a) Sanat (ki ancak tabiatın bir taklididir) aynı zamanda hem formun bilgisini ve hem de herhangi bir ölçüde maddenin bilgisini gerektirir; bir doktor hem sıhhatin mahiyetini hem de bu sıhhatin kendilerinde bir cisim teşkil ettikleri ("Safra ve balgam" - Phlegme)ın mâhiyetini tanıması gerekir. b) Aynı ilim gaye ve vasıtaları da araştırır. Bizi meşgul eden olayda bir şeyin formu olarak tabiat, gelişmesinin kendisine doğru meylettği bir gayedir; madde olması dolayısıyla tabiat bu gayeye ulaşmanın vasıtasıdır. Bundan çıkan netice fiziğin hem formu hem de maddeyi araştırmak zorunda olduğudur. Fakat delil (Aristo'nun başka bir yerde hususi bir tabirle ifade ettiği şey)<sup>29</sup> bu ilmin araştırmasının eşyanın formunu ilk konu olarak aldığı ve formun gerçekleşmesinde zarurî olduğu ölçüde ancak maddeyle uğraştığını bize telkin etmektedir. c) çeşitli formlar gerçekleşmek için çeşitli maddelere ihtiyaç gösterdiğinden madde izafi bir şeydir. Böylece madde gibi izafi terimin bilgisi mütakabil bir terimin bilgisini ihtiva ediyor. Şu halde fizik onların ikisini birden etüd etmek mecburiyetindedir. Fakat o her ne kadar düşünce yoluyla ayrılabilirse de maddede cisimleşmiş olan suretleri gözden geçiriyor; gerçekten maddeden ayrılabilen suret fiziğin değil ilk felsefenin konusudur. Fiziğin konusu olan maddenin bu pek mücerred bilgisinin değeri nedir? Konusu fiziği, objenin aralarında mutavassıt olduğu iki çeşit araştırmadan ayırmaktan ibarettir. Onu her şeyden evvel metafizikten ayırarak lazım gelir; çünkü metafizik ayrıca mevcut olan saf suretin tetkikidir<sup>30</sup> Aristo'nun fikrine göre pek az suret saf olarak mevcud-

27 *İb.* 78b 35-79a 13.

28 *İb.* 76a 9-13, 78b 34, 79a 10-13. Cf. p. 72.

29 *Met* 1025b 29.

30 Madde ve suret karşılıklı olarak birbirine bağlı terimlerden oldukları için Aristo doktrininde suretin saf halde mevcud olabileceği kolayca kabul edilebilir. Hakikatta bu tasdik bazan şekli unsurun müşahhas varlıklara benzemesinde tamamen kavranabilen tek bir şeyin varlığını bir ifade tarzıdır.

dur. Allah saf (sırf) bir surettir, Kürreleri hareket ettiren akıllı varlıklar da böyledir; İnsan ruhundaki akli unsur da bu şekildedir. Fizik bu saf suretlerin hiçbiri ile meşgul olmaz. Fakat öte yandan o, bütün dikkatini "Meselâ bir canlı cisme, yahut cansız kimyevî terkibe, canlı cismi yapan yapıya teksif eden yahut terkibin ne olduğunu hesaba katmadan, kendi unsurlarına ayıran bir ilimden de farklıdır. Aristo gerçekte gayeliliğin lehinde *sırf* mekanizmin aleyhinde ve parçaların mecmuu olarak sadece bütünü ele almak yerine, bütünün ışığında parçaların etüdü lehinde fikrini beyan eder. Fizik yalnızca suretin ve yalnızca maddenin etüdü değil, fakat aynı zamanda şekil almış maddenin yahut bir maddedeki şeklin ilmidir.<sup>31</sup>

#### *Dört sebep :*

Aristo bunda sonra<sup>32</sup> -*Fizik*'in başından itibaren konulmuş olan probleme- Tabiattaki esere ait sebeplerin tayini problemine gelir. Bilmek, sebepleri tanımaktır.<sup>33</sup> Şu halde fizik, fizik değişmelerin sebeplerini araştırmak vazifesine sahiptir. Fizikçinin ne *çesit* sebepleri araştırması gerektiğini ayırmak zarıdır; Aristo bu meseleye bu sebeplerin dört *çesit* olduğunu söyliyerek cevap veriyor: 1- "Sebeb" kelimesi, önce "Bir şeyin yapıldığı ve elde edilen şeyle teşkil edici unsur olarak bulunan şey" e, meselâ kendisinden bir heykelin yapıldığı bronza tatbik edilir diyor, Aristo. 2- O "Suret yahut model, yani bahis konusu olması gereken şey'in formu"na tatbik edilir; Löylece 2 nin bire (2:1) nisbeti oktav'ın formülüdür. 3- O, "Hareket veya sükunun doğrudan doğruya kaynağı"na tatbik edilir. Bu sebep hareket sahasında (bir fiili tavsiye eden kimse bu fiilin sebebidir) ve tabiat sahasında (Baba çocuğun sebebidir) bulunabilir; buradaki münasebet umümiyetle yapılmış olan şey'in âmili olana münasebetidir. (Yani tesire maruz kalan şeyle değişmeyi meydana getirenin münasebeti) 4- O, "Sonuç yahut gaye" ye tatbik olunabilir; sıhhat bir mânâda gezintimizin sebebidir.

Bazı mühim noktalar dört sebeple olan münasebet içinde ele alınmışlardır. 1- Bir şey, önceki bir çok kategorilere ait bir çok sebeplere sahiptir. 2- İki şey birbirine sebep olabilir; eksersiz sıhhatın müessir sebebidir, sıhhat da eksersiz gaye sebebidir. Diğer bir tabirle mekanizm ve gayelik karşılıklı olarak birbirlerinin haricinde kalmazlar. Şayet A mekanik olarak B yi tayin ederse, B de gayeli olarak A yı tayin edebilir 3- Bahis konusu dört sebebin gayeliliği ne

31 *De An.* 403a 29b 9; P. A. 645a 30-36.

32 *Fiz.* II, 3.

33 *An. Post.* 71b 9-12, 94a 20; *Fiz.* 184a 10-14.

olursa olsun, ister bir şeyin kendisine mütenasip olan sebebi isterse uzak sebebi olsun, vasıtasız sebebi ihtiva eden herhangi bir cinsi tayin edebiliriz. Böylece denebilir ki sıhhatın sebebi “bir doktor” olduğu kadar “bir meslek adamı”dır da. 4- A Eğer C nin sebebi olan B ile birlikte bulunuyor ise A nın *ârızı olan* C nin sebebi olduğu söylenebilir. Bir heykelin gerçek sebebi “bir heykeltıraş”tır; Fakat Heykeltıraş Polyclète ise Polyclète’in onun sebebi olduğu söylenebilir. 5- Bir B eserinin sebebinin A olduğunu farzedelim; o takdirde Byi meydana getiren melekenin sahibi ve mezkûr melekeyi harekete getiren A olabilir. Bir evin inşasının sebebi ya “bir inşaatçı” yahud da “inşa eden birisi” olabilir. 6- Fiil halinde ve ferdi olan sebepler eserlerinin başında ve sonunda eserleri ile aynı zamanda meydana gelirler. Fakat kuvve halindeki sebepler için mesele aynı değildir. Bir ev ve inşacısı zarurî olarak aynı zamanda yok olmak mecburiyetinde değildir; ama, şayet bir inşaatçı bir ev inşa etmekte ise bu evin aynı zamanda inşa edilmek üzere olması gerekir ve *aksi de mümkündür*. 7- *En üstün* (son) sebebi tayin etmeği çalışmamız gerekir; böylece bir adamın evin sebebi olduğu söylenebilir, fakat bunun insan olmasından dolayı değil, filan inşaatçı olmasından dolayı. Bir inşaatçı bir evi inşa eder, çünkü inşa sanatına sahiptir. Bu başka şeylerin eseri meydana getirmesine imkan veren son sebeptir.

Aristo’nun dört sebebinden sadece ikisinin, müessir sebep ve gaye sebebin, dilimizdeki “Sebeb” kelimesinin tabii mânâsına cevap verdiğiine işaret etmek gerekir. Biz madde ve sureti bunların sebep olduğu bir hadiseye ait olarak değil, fakat karmaşık bir şeyde analizin ortaya koyduğu sîtatik unsurlar olarak nazarı itibare alıyoruz. Bu bizim sebebi herhangi bir tesir meydana getirmek için hem zarurî ve hem de yeterli bir şey gibi göz önünde bulundurmamızdan ileri gelir. Fakat Aristo’ya göre dört sebepten hiç birisi (hangisi olursa olsun) herhangi bir şeyi meydana getirmekte yeterli değildir; ve umumi bir tarzda diyebiliriz ki, ona göre dördü birden herhangi bir eserin meydana gelişinde zaruridirler. Şu halde biz Aristo’nun “sebepler”ini zaruri şartlar olarak nazarı itibare alıyoruz, ama bir şeyin varlığından haberdar olmak için ayrı ayrı yeterli halde değil; biz onları böyle göz önüne alırsak madde ve suretin sebep diye adlandırılmış olmasının sürpriz karşılanmasını önlemiş oluruz. Zira onlarsız hiç bir şey ne var olabilir, ne de varlığa imkân bulabilir. Aristo hakikatta burada genel oluşun tahlili ile meydana çıkan dahili veya yapıcı iki unsur, kendiliğinden zihnimize gelen iki unsurla birleştiriyor.

Biz maddeyi ruhla karşılaştırdığımız zaman anladığımız şey Aristo’nun madde ve ruhtan anladığı şeyin aynı değildir. Aristo’ya göre “madde” eşyanın

herhangi bir nevi değildir, bu mutlak olarak bağımlı bir şeydir, yani bir surete göre bir terimdir.<sup>34</sup> Bu terim bir şeyin yapıldığı malzemeyi ve bu malzemeyi bir arada tutan bünyenin zıddı olan şeyi gösterir, tayin edenin tayin edenle münasebeti gibi. Madde ve formun ayrımı müşahhas eşyada farklı seviyelerde bulunur. Sanat sahasında demirci için bitirilmiş bir iş olan demir, dökümcü için bir ham maddedir. Tabiat sahasında temel madde ve ilk zıtlar birliğinin mahsülleri olan unsurlar, sıcak ve soğuk kuru ve sıvı, terkiplerine, dokulara nisbetle bizzat maddedirler. Bunlar kendi aralarında organlara nisbetle birer birer maddedirler. Bu sonuncular canlı cisimlere nisbetle bizzat kendileri birer maddedirler. İlk maddenin asla münferid olarak bulunmaması dikkati çeker; unsurlar en basit fizik nesnelere. Onlarda madde ve formun ayrımı ancak düşünceden tecrid suretiyle yapılmış olabilir. İkinci madde bütün derecelerinde münferid halde bulunur; meselâ tecrübe bize bu şekilde sadece organlar halinde birleşmiş dokuları değil, aynı zamanda bu şekilde birleşmemiş olan dokuları da gösterir. İkinci (yani şekil almış madde, yalnız zihnimizde değil, fiilen şekilden ayrılmış olabilir; meselâ organlar kendilerini teşkil eden dokular haline getirilebilir.

Aristo'ya göre "Forme-Suret" kelimesi çok çeşitli mânâlar ihtiva eder. Bazan üzerinde çalıştığı bir maddeye yeni bir şekil kazandırmış olan heykeltıraş hakkında kullanıldığı zamanda olduğu gibi duyumlarla kavranabilen bir şekil almayı da ifade edebilir. Fakat belki daha çok suret bir duyumun konusu olmaktan çok bir düşüncenin konusu olarak göz önüne alınır. Nitekim tarifinde yapısının plânı izah edilmiş olan bir şeyin aslı mahiyeti de böyledir. Ve hatta hissolunabilen şekiller bu tarzda ifade olunabilirler; bir heykelin şekli her ne kadar çok karmaşık bir formülde zarurî olarak var ise de matematik bir formül içinde açıklanmış olabilir. Hülasa olarak (Morfe) kelimesi hissedilebilen sureti (Aydos) ise akılla kavranabilen yapıyı ifade ederler ve sonuncu unsur Aristo'cu suret anlayışında esas mefhumdur. Böylece söz (Logos), (şu veya bu şeye göre "varlık olabilen şey" yani öz) daima Aydos kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmışlardır. Bundan başka, Aristo müessir ve gaye sebeple suretin aynılığına sık sık işaret eder. Bundan böyle suret, her ne kadar onlarla aynileşirse de "Varlıkları aynı değildir". Suret, tabiat veya sanat'ın hususî bir mahsülünü teşkil edici gibi nazarı itibare alınmış bir yapının planıdır. Gaye sebep düşünülmüş bir objede henüz gerçekleşmiş olarak değil, tabiat veya sanat'ın kendisine doğru temayül ettiği gayeyi teşkil edici olarak ele alınan aynı planıdır. Aristonun sık sık yaptığı gibi bu şekilde konuşmak mücerred bir açıklama yapmak demektir. Ona göre ne tabiat ne sanat kendiliğinden var olan bir kuvvettir. Tabiat çeşitli objelerin hususi mahiyetinin bütününe gös-

termek için ortak bir isimdir; sanat ise fert ve sanatkârlarda fiilin bilgiyi ortaya koyması için verilmiş bir isimdir. Böylece sanatta gaye sebep tam manasıyla belli bir sanatkârın kendisinde hususî bir maddede ele almağa çalıştığı herhangi bir bünyedir. Gaye sebep tabiatta bir nevin bütün azâlarının ferdi bünyelerini yenilemek hususunda hiç bir şuurlu niyet olmaksızın kendisine yöneldiği *en son nevide* müşterek bir bünyedir.

Bu şekli gaye sebep, aynı zamanda sarıh bir şekilde müessir sebeptir de. Aristoya göre zihin tamamen bildiği şeyle şekil alır ve karakterize olur. Bir yatağın veya bir Hermès heykelinin şekli bir sanatkârın onu kavradığı gibi, gerçekte "Onun zihninde" dir, diyor, Aristo. Sanatkârın zihninde bulunan şekil ise onu ağaca veya mermere şekil vermek için harekete geçiren şeydir. Tabiatta yeni bir birlik bulması gereken şekil önceden mevcuttur ve hareketin de sebebidir.

Bu tabii hareketin çok tipik bir misâli üremeyi temin etme misâlidir. Bu misalde üremedeki fonksiyonu olan ve basit bir şekilde suretin fonksiyonuna sahipmiş gibi düşünülen erkek, dişi unsur tarafından nevin şekli için verilen maddede yeni bir tecessüm için bulunur.

Fakat hareket veya tabii bir hâdisenin meydana gelişi ferdi yeni bir cevherin meydana gelmesinden daha az cezri şekillere, suretlere sahiptir. Yer değişimleri, kalitenin ve boyutun değişimleri bu türdür. Burada şekli gaye sebep aynı zamanda hangi mânâda bir müessir sebeptir? Maddî şeylerin bütün örnekleri Aristo'ya göre, kendilerine mâni olan hiçbir şey olmadığı zaman, gerçekleştirdikleri tabii bir harekete sahiptirler; Onlar kâinatın belli bir bölgesine doğru yönelirler. -Ateş çevreye, topak ta merkeze doğru yol alır- Bu bölgede var olmak kendi suretlerini bile işe dahil etmektir.<sup>35</sup> Ve bu vakıta aynı zamanda müessir ve gaye sebep gibi hareket eder. Kalitenin değişmesinde, büyüme ve gerilemede olduğu gibi aynı prensip tatbik edilir. Bir şeyin tam gelişmesinin gerçekleşmesiyle beraber bulunan kalite ve boyut, o şey'in suretine dahildir, şu halde bir gaye sebep ve netice olarak müessir sebep gibi tesir ederler.

#### -Tesadüf-

Aristo; çoğu zaman mezkur dört sebebe ilâve bir sebep gibi bakılan bir hususu, şans ve tesadüfü göz önünde tutar<sup>36</sup>. Şu noktalara dikkati çekerek böyle bir şeyin varlığını tesbite çalışır: 1- *Daima yeknesak* bir şekilde ve *çoğu zaman*

34 194b 9.

35 *De Caelo* 311a 1-6.

36 *Fiz.* II, 4-6.



meydana gelen şeylerden başka küllî olarak kabul edilmesi uygun olan, tabiatın mutad kaidelerine *istisna* teşkil eden başka bir takım hâdiseler vardır. Aristo'nun böylece "ne daima ne de çoğu hallerde" meydana gelmeyen şekilde tavsif ettiği bu hadiseler *arizî olarak* meydana gelen yani "beraber bulunduğu bir hâdisenin icabı" olarak karakterize olabılırlar. B şayet C yi meydana getiriyorsa, ve A da B ile beraber bulunuyorsa, yahut A B yi meydana getiriyorsa ve C B ile beraber bulunuyorsa A B yi *tesadüfen* (arizî olarak) meydana getiriyor, demektir. Eğer yalnız bir kimse ve aynı şahıs mimar ve solgun ise o takdirde "Solgunluk" *arizî olarak* evin sebebi olacaktır. Tıpkı bir mimarın solgun olması yahut solgun bir kimsenin mimar olması için hususi bir sebep bulunmaması gibi, solgun kimseler tarafından bir ev inşasının "ne daima ne de çoğu hallerde" vaki olmayacağı gibi.

2- Fakat bütün istisnâî yahut arizî olaylar tesadüfi olaylar değildir. Tesadüfi olaylar bundan başka "bir gayeye doğru yönelirler yani onlar *tabii olarak* bir gaye olabilen arzu edilir, bir netice meydana getirirler, bu ister a) insanî âmillerin düşünülmüş bir fiili için olsun yahut isterse b) tabiatın şuarsuz bir gayreti için olsun.

Bir ve ikinci işaretler aynı zamanda gerçekleşmiş olurlarsa biz bir "Şans" elde etmiş oluruz. Meselâ bir adam bir alışveriş yapmak için pazara gider; orada borçlu bulunduğu bir kimseye rastlar ve borcunu öder. İşte burada bir "şans" vardır; çünkü: 1- Borcun kapatılması istisnâî (tesadüfi) bir hâdisedir ve onun fiilinin hakiki konusu ile beraber olmuştur; fakat 2- Şayet borcu ödeyen daha sonra olacak şeyi önceden görmüş olsaydı, o zaman borcu ödemek, makul olarak bu fiilin bir konusunu teşkil edecebilirdi. Böylece şans "düşünülmüş bir seçmeyi içine alan bir gaye ile düzenlenmiş eşyanın sebepleri arasında *arizî* bir sebep" olarak tarif edilmiş olabilir<sup>37</sup>. Buradan şansın sebepleri olabilen şeylerin tamamen belirsiz olması lazım geldiği neticesi çıkar. Onları tahdid etmek için hiç bir kaide konamaz ve böylece şansa belirsiz ve insan için karanlık bir şey olarak bakan halkın kanaati haklı çıkar. Bundan başka bu kanaatta şans *vasıtasıyla* hiçbir şeyin meydana gelmediği hakikati vardır. Şans aktif bir sebep değildir, fakat olaylar arasındaki münasebetin bir çeşidini göstermek için sadece bir isimden ibarettir.

Aristo şansını tesadüften ayırmağa çalışır<sup>38</sup>. Hususi bir mânâda "tesadüf en geniş terimdir" Ve: 1- Şans yoluyla meydana gelmiş olaylara, yâni muhakeme

37 197a 5.

38 II, 6.

ederek hareket etmek kabiliyetinde olan varlıklarda meydana gelen sebebi bilinmeyen olaylara, tatbik edilir. Şans muhakemeli bir aksiyonun fiili neticesinin konusu olabilir, böyle bir fiilin pekâla bir objesi olabilecek bir neticenin basit bir konkomitani (zamandaşı) olarak rastlantıdan ibarettir. Böyle bir hal cansız objeler, aşağı derecedeki hayvanlar ve çocuklar hakkında bahis konusu değildir, Tesadüf ayrıca şunları da içine alır: 2- a) Keza muhakeme ederek hareket etmek imkânına *sahip olmayan* nesnelere aksiyonunun birlikte neticeleridir: Meselâ tesadüfen sahibinin bulunduğu bir yere gelerek kendisine kötü muamele eden bir kimseden kaçan bir atın durumu. Bu misâlde atı bu istikamette götüren sebep kendisinin dışındadır. Fakat Aristo'ya göre tesadüf ile şans arasındaki fark şu noktada daha iyi görünmektedir: Sebebin failin kendisinde dahil olduğu b halinde. Meselâ "tabiat vasıtasıyla" (Yani erkek ebeveyne bağlı meydana getirici güç vasıtasıyla), "tabiata uygun olmayan" anormal varlıkların meydana gelmesi, yani erkeğin kendi yapısında bulunan üretme gücünün taşıdığı suretin, dışı tarafından sunulan maddeye hâkim olmadığı canavar (yahut ucube) varlıkta bu böyledir. Böylesi meydana gelişler tesadüfidir. Fakat açık bir şekilde şansla meydana gelmezler, (Çünkü bu fiilde irade dahil değildir).

Her ne kadar burada dar mânâda kullanıyorsa da Aristo'nun bazan (şans)ı cins, (tesadüfü) ve nevi göstermek için kullandığını zikretmek lâzımdır.

*Metafizik*'de tesadüf hakkında *Fizik*'deki ile kolayca uyuşmayacak olan bir münakaşa vardır. Orada Aristo karşılıklı olarak sanat'ın ve tabiat'ın hareketini taklid eden iki çeşit tesadüfü ayırır. Bunlar sadece kaba bir şekil de 1- ve 2 b ye cevap verirler 1- Aristo doktorun faaliyetiyle elde edilmiş olan sıhhatın da kendiliğinden olabileceğini beyan eder.<sup>39</sup> Doktorun faaliyeti iki kısmı ihtiva eder, birisi muhakeme yoluyla aranılan gayeye vasıtasız olarak yükselmek, diğeri bu doğrudan vasitalardan hareket ederek istenen tesire ulaşacak şekilde davranmak. Hastanın vücudu doktorun hasil etmeğe mecbur olacağı değişmeler serisini bizzat yapabilirse, gayeyi düşünmeksizin ikinci hal yalnız başına meydana gelebilir. Meselâ hastanın tabii ısı, doktorun masaj yaparak hasil edeceği müteakip değişmeleri meydana getirdiği zaman böyledir ve aynı şekilde 2- Tabii oluşumda erkek unsurun dışı unsura dahil olduğu hayata yaratıcı aynı ameliyeler serisini kendisinde meydana getirmeye kabiliyetli bir madde bulunduğu zaman, tabii oluşumu taklid eden kendiliğinden veya tesadüfi bir oluşum da var olabilir.<sup>40</sup> Aristo aşağı derecedeki bir çok hayat

39 1032a 27-29, 1034b 9-21.

40 1032a 30-32, 1034b 4-6.

şekillerinin güneş ısısının tesiri altında maddenin böyle bir iki mânâlı oluşumunun mahsulü olduğuna inanır.<sup>41</sup>

Aristo tarafından şansa dair yapılan etüdün ortaya koyduğu hatalar bârizdir; mutâd ve istisnâî ayırımı tatminkâr değildir. O istisnâî'nin varlığını, birden fazla belirlemeyi kabul etmeğe kabiliyetli olan maddeden çıkmış gibi ele alıyor. Fakat madde açık bir şekilde aynı kuvvetlerin tesiri altında aynı belirlemeyi kabul edecektir; onun belirlenmiş olmamak vakası, imkânı (Contingence) tazammun etmez. Kaidelere uymayan bir takım istisnalar vardır; fakat bizzat bu istisnalar da bir kaideyi takib ederler. İşte Aristo'nun en azından kitabının bir bölümünde kabul ettiği şey de budur.<sup>42</sup> Hülâsa *Fizikte* şansın etüdü imkânın varlığını içine almaz. Her olay kendine has sebeplerden belli tarzda ortaya çıkmış olarak gösterilmiştir. A yeterli sebeplerden dolayı pazara gider yakınındaki B de aynı şeyi yapar. Fakat A bakımından B nin orada mevcudiyeti A nın bilmediği bir takım sebeplerden dolayı olduğu için, bir şanstır. Aynı şekilde A nın orada bulunması bakımından B için de bu böyledir. Şans, sağlam iki sebep zincirinin beklenmedik tarzda ortaya çıkan rastlantıyı göstermek için yalnız bir isimden ibarettir. Aristo'ya indeterminizm izafe etmek için her hangi bir sebebe sahip değiliz<sup>43</sup>.

#### *Gayelilik ve zaruret :*

Tabiat felsefesi, Aristo'nun iddia ettiğine göre, dört sebebin her birisini hesaba katmak ve hâdiseleri izah ederken onlara atıflar yapmak zorundadır.<sup>44</sup> Fakat o tabiattaki dört sebebin varlığını inkâr eden bir doktrinin tesiri altındadır.<sup>45</sup> Mevcud bütün hayvan nevelerinin, gayelerdeki bölünmelerin zahiri adaptasyonuna rağmen, daha kabiliyetlilerin yaşaması suretiyle tabii bir seçkinleşmenin sadece bir neticesi olduklarını, "İnsan surathı" hayvanlar ve diğerleri- tabiatın yalnızca yaşamağa en kabiliyetli nevelerin geniş bir değişikliğini meydana getirdiğini ileri süren bu cazip nazariyeyi Empedocles ortaya koymuştur. Bu teoriye zid olarak Aristo tabiatı gayeliliğin varlığını isbat etmeğe çalışır. Müşahade edilmiş adaptasyonlar (Meselâ dişlerin yapmağa mecbur olduğu çalışmaya uyumu gibi) daima yahut çoğu hallerde karşılaşılır; binaenaleyh tesadüfün bir sonucu ne daima ne de çoğu hallerde meydana gelecektir. Şu halde müşahade edilen adaptasyonlar tesadüfün bir neticesi değildir. Kalan

41 H. A. 539a 15-25; G. A. 743a 35, 762a 8-5.

42 *Met.* 1027a 25 sq.

43 Bununla beraber bak s. 115-116, 281-282.

44 II,8.

45 *Fiz.* II, 7.

tek alternatif bunların bir gaye icabı var olmalarıdır. Fakat onlar hipotez gereğince tabiidirler, öyleyse bazı tabii şeyler bir gaye icabı var olabilirler. Yukarıdaki delil ilk araştırmaya bile tahammül edemez, zira bu delil zahiri adaptasyon “ya daima yahut çoğu hallerde” mevcuttur şeklindeki bir teze dayanır; o zaman Empedocles’in bütün teorisi adaptasyonun ancak bazı hallerde meydana gelmiş olduğunu ve adaptasyon olmayan hallerin mekanik bir zaruretle yok olduğunu yani gayenin olmadığını tasdik etmeğe varıyor. Fakat Aristo buna karşı anormal (canavar) varlıkların doğuşlarının normal doğuşların adedi kadar meydana gelmeğe neden devam etmediklerini sorabilir. Niçin hayvanlar nevin tipine uygun olarak üreyorlar? Tiplerin devamlılığı, gayenin varlığına dair aslında onun başlıca delilidir. Diğer delillerinden<sup>46</sup> bahsetmek için yerimiz müsait değildir.

Aristo tabiattaki gayelilikten bahsettiği zaman çoğu halde antropomorfik bir dil kullanır. “Tabiat iyi bir iktisatçı gibi herhangi bir yerde kullanabileceği bir şeyi hiç boşa harcamaz”, “tabiat hiç bir şeyi beyhude ve gereksiz yere yaratmaz”, “tabiat geleceği sanki önceden görüyormuş gibi hareket eder”<sup>47</sup> Geniş mânasıyla bu ancak *olaylarla* müşahede edilen gayeliliğin bir ifadesidir. Aristonun iddiasına göre alem en iyi şekilde tanzim edilmiştir. Yani alemdeki her şey onun bu günkü halini temin ve muhafaza edecek şekilde düzenlenmiştir. Aristo ancak nadir hallerde Allah’ın müdahaleci kararından çıkan bir fiili kabul eder<sup>48</sup>. Ve bu kabul *Metafizik*’in teolojisi ile imtizacının imkânsız olmasındandır. Buna galiba edebî bir sanat ve düşüncenin alışılmış şekillerine bir taviz olarak bakmak icabeder.

Aristo daha sonra tabiatta mevcut olan “farazi” yahut “basit” olarak bir zaruretin mevcut olup olmadığını bilmek meselesini tetkik eder.<sup>49</sup> Umumî kanaat tabiat olaylarını basit bir zarurettten doğmuş olarak, neticelerini de önceden mevcut bir takım sebepler tarafından mekanik bir tarzda tayin edilmiş gibi göz önünde tutarak izah eder. Aristo diyor ki, böyle bir şeyi düşünmek sanki bir duvarın temel taşlarının kendi ağırlığı ile temele yerleşerek, toprağın kendiliğinden duvarın orta kısmının işgal ederek, ağacın da gelip zirvede kendiliğinden yerleşerek duvarın şeklini aldığı söylemek gibidir. Böyle söylemek duvarın herhangi bir şeyi gerçekleştirmek mksadıyla var olduğunu göz önünde bulundurmamak demektir. Duvar kendi malzemeleri olmadan meydana gel-

46 199a 8-5 32

47 G. A. 744b 16’a 36; *De Caelo*, 291b 13, a24; P. A. 686a 22, v.d.

48 *De Caelo*, 271a 33; *De Gen. et Corr* 336b 32

49 *Fiz.* II, 9 cf. P. A. 639b 21 sqq.

mediği gibi, onlar tarafından da meydana getirilmez. Şu halde burada gördüğümüz zaruret farazî bir zarurettir. Bu A var olduğu için B nin var olmağa mecbur kalması değildir, fakat B nin var olması icabettiğinden A nın var olmağa mecbur olmasıdır. Madde, suretin gerçekleşmesinde zarurî olduğu için var olmak zorundadır. Böylece fizikçinin ilk işi sureti, tarifi yahut araştırmalarının konusu olan şeyin gayesini tayin etmekten ibarettir; zira bundan o bu objenin maddesini istidlâl edecektir. Ve tam tarif, suret kadar maddeyi de ihtiva edecektir.

Aynı zamanda bir çok tabii hadiseler basit veya mutlak zarurettten doğmuşlardır, onlar maddenin tabiatından kaçınılmaz bir tarzda meydana gelirler, bazan bu mutlak zaruret bir gayeye yarar. Işık, parçacıkları mesafeden daha ince olduğu için feneri geçmek zorundadır. Böyle yapmakla O bizi bir düşüştten koruma imkanına kavuşur, yâni bir gayeye yarar<sup>50</sup>. Nitekim tabiat boynuzlar imal etmek gayesiyle fazla olan maddeyi kullanır; bu da şu veya bu şekilde en büyük hayvanlarda mevcut olması *gerekir*.<sup>51</sup> Ve aynı şekilde diğer bir çok hallerde de bu böyledir.<sup>52</sup> Fakat mekanizm ve gayeliliğin aynı istikamette hareket ettikleri hallerin dışında mekanizm'in tek başına iş gördüğü haller de vardır. Bizim her zaman bir gaye sebep aramamız gerekmez; bazı şeyler yalnızca maddî ve müessir sebeplerle izah edilebilirler.<sup>53</sup> Hayvanların görmek için göze sahip olmaları gerekir, fakat renkleri doğuşlarındaki hususi şartlardan meydana gelir ve hiç bir gaye taşımazlar.<sup>54</sup> Bazan fazla olarak, zaruret gayeliliğe zıt olur. Anormal yaratıkların doğuşlarında bu noksan bir maddeden ileri gelir.<sup>55</sup> Diğer hallerde, meselâ hava ve ateş'in göklerin hareketiyle bir girdaba sürükledikleri ve tabii istikametlerini takip edemez oldukları zamanki gibi harici bir müessir sebebi titreştirmesi ile meydana gelir<sup>56</sup> bununla beraber bu tabii olmayan hareket, yeryüzünde cisimleri ısıtarak mühim bir rol oynar ve böylece tabiatın seyrine iştirak eder.

Aristo mutlak bir determinist değildir. (Şerh hakkında -*De interpretatione*)<sup>57</sup> kitabında üçüncü şıkkın yokluğu prensibinin özel gelecek hadiselerle ilgili hükümlerde tatbik edilebileceğini kabul etmez. Bu prensipin onlara tatbik edile-

50 *An. Post.* 94b 27-31.

51 P. A. 663b 20-35, cf. 677a 15-17.

52 Meselâ *De Resp.* 44a 14-30; P. A. 642a 31-b 2, 663b 13 sq'; G. A. 731b 20-21.

53 P. A. 642a 2 677a 17-19; G. A. 743b 16, 789b 19.

54 G. A. 778a 16-b 19.

55 *İb.* 767b 13-23.

56 *Meteor.* 341a 1 sqq.

57 Böl. 9.

bilir olmasını tasdik etmek, tesadüfen hiçbir şeyin meydana gelmediğini söylemektir. İster A'nın B olacağını ifade, isterse B olmayacağını ifade için olsun, bunun fiili olarak doğru olduğu farz olunabilir. Yahut o zaman A mecburen B olacak veya olmayacaktır. Bu taktirde ise muhakeme yoluyla bir seçme mânâsız olur. Bu görüş tarzına karşı Aristo karar ve icranın kendilerinden sonraki hadiseler için gerçek prensipleri teşkil ettiğini kabul eder. Fakat meseleyi daha umumî bir tarzda ortaya koymak istersek, daima fiil halinde olmayan şeylerin hareket etmeğe yahut hareket etmemeye kabiliyetli olduklarını kabul etmek gerekir. Yani imkanın insanî fiilin dışında da var olduğunu kabul etmek icabeder. Bazı hallerde tasdik inkardan daha sahih değildir ve *aksi de mümkün-dür*; diğer hallerde ise iki şıktan biri doğru olmak hususunda büyük şansa sahiptir; fakat öteki de aynı şekilde var *olabilir*, zarurî olarak bir şeyin var olacağı yahut olmayacağı doğrudur, fakat onun ya var olacağı yahut da var olmayacağını söylemek doğru değildir. Bütün zaruretiyle, yarın ya bir deniz harbi olacaktır yahut da olmayacaktır, bu zarurî olarak ondan bir tane olacağı yahut olmayacağı mânâsına gelmez.

Aynı şekilde *Metafizik*'te<sup>58</sup> zarurî sebeplik zincirinin bir noktaya kadar yükselebildiğini, fakat daha öteye geçemediğini okuyoruz. Bu nokta kendisinin sebebi olmayan bir sebeptir. Şimdiden bir takım sebepler vardır ki onlar dolayısıyla her insan ölecektir; fakat ya hastalıkla yahut tecavüzle ölecektir.

Başka bir bölümde<sup>59</sup> Aristo açıkça zarurî olmayan birtakım hâdiseler olduğunu iddia eder; biz sadece onların "varolmak üzere oldukları"nı söyleyebiliriz, "var olacakları"nı değil, O mutlak surette zarurî olan *herhangi* bir hadisenin olup olmadığını da soruyor. Mutlak zarureti kabul edebilen ferdî hadiseler geri giden bir seriye katılan hadiselerdir. (Bu seri ister gök cisimlerinin yörüngesi gibi tamamen dairevî olsun, ister mevsimlerin birbirlerini takibi gibi mecazen devri denen bir seriden ibaret olsun, isterse bulut-yağmur-bulut-yağmur... yahut insan - tohum - çocuk - delikanlı - insan... serisi olsun) Bu görüş tarzı açık bir şekilde alemin tarihinde (hür irade bir tarafa bırakılsa bile) bir çok hâdiseleri imkanın tesirine bırakmaktadır.

58 E. 3.

59 *De Gen. et Corr.* II. 11.

# TOPLUMUN SİRF DİNÎ TEŞKİLÂTLANMASI\*

JOACHİM WACH

ÇEVİREN: M. RAMİ AYAS

## 1. Zümreleşmenin yeni bir ilkesi : Sırf dinî zümreler :

Dinî ve ictimai teşkilâtın özdeş örneklerini (type) söz konusu ederek, bu özdeşliğin daha az karmaşık kültürlerde hâkim olduğuna işaret ettik. Bu durumda, şu iki etken bir değişikliğe yol açmaktadır: *Toplumun kültür, siyaset ve sosyolojik yapısında artan farklılaşma ve fert ve zümrelerin dinî tecrübelerinin zenginleşmesi*. Her iki sürecin başlangıçları ilkel toplumlarda açıkça ayırddedilebilir. Aile, klan ya da kabile gibi herhangi bir sosyolojik birliğin sayıca artması, zarurî olarak dinî durumunu (status) değiştirmeze de, onu, tapınma ile ilgili kaçınılmaz şekilde bölünme ve alt bölünmelere götürür. Aslında, üyelerini bölüğe çağının hak ve vazifelerine tamamiyle iştirâke hazırlamak, arkadaşlık ve birlikte yaşamak isteklerine cevap vermek gayesini taşıyan yaş zümreleri, zamanla daha çok farklılaşmağa gider. Mal mülkte, işgüçte ve ictimai seviyede gün geçtikçe artan farklar da, dinî düşünce, eylem ve örgütte karşılıklı değişimleri kolaylaştırır. Nihayet, halkın hayatında savaş, veba ve başka musibetler (portenta) gibi ciddi olayları karşılamakta seçkin kılavuzların önayak olması, zümrenin dinî tavır ve ona tekabül eden ifâdesini, bu ifâdeyi daha önceki muayyen kalıplara uydurma eğilimini gösteren dinî düşüncedeki tutucu geleneğe rağmen, büyük çapta etkiler.

Bununla birlikte, bu, madalyonun sâdece bir tarafını ortaya kor. Biz, evvelce belirtildiği üzere, yalnızca herhangi bir halkın siyasî ve ictimai yapısındaki gelişme ve değişmeler ile, onun geleneksel din üzerindeki etkisini değil, fakat, başlıbaşına dinî gelişmeyi de aynı derecede göz önünde tutmak durumundayız. İlkel toplumda dinî faaliyetin başka zümre fonksiyonlarından ayrılmış olup olamayacağı söz konusu edilebilir, ancak, olayın dikkatli bir araştırması bizi, daha küçük medeniyetlerde bile dinî tecrübenin kendine özgü bir dia-

\* Bu yazı, Joachim Wach'ın Chicago Üniversitesi'nce yayınlanan *Sociology of Religion* adlı eserinin IV. bölümünden (altıncı baskı, 1951) çevrilmiştir. Bk. Joachim Wach, *Sociology of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A., 1951

lektiği olduğuna inandırır. Bundan başka, ferdî hareketlerin ve dinî rehberlerin ortaya çıkması gösteriyor ki, dinî ve sosyopolitik faaliyetlerin çoğu zaman özdeş olmasına ve iç içe girişine rağmen, din, başlıbaşına önemli bir gelişmeyi devam ettirmektedir<sup>1</sup>.

Gerçi medeniyet tarihi boyunca yaygın olsa da her zaman yeteri kadar tanınmış olmayan bir yeni zümreleşme örneği ortaya çıkar. Bu yeni birliklerde gelişen dayanışma duygusu bir dereceye kadar devrimcidir<sup>2</sup>. Bu dayanışma şuuru değişecek, yeni birliğin gelişmesiyle artacak ya da azalacaktır. Bu yeni zümreleşme şekli, mânevî babalık ve mânevî kardeşlik gibi yakınlık kavramıyla vasıflandırılır. Yeni cemaat, tabii zümrelerden yalnız teşkilât türü, törenler ve inançlar bakımından değil, fakat herşeyden önce yeni bir birlik ruhu yönünden de farklı olacaktır. Gördük ki o, bu ruhun doğuşunu sağlayan organik büyüme olmaktan çok, onun ortaya çıkışını karakterlendiren tabiat bağları ve mâziden belirli bir kopma olarak kendisini gösteriyor. Bu kopma ne kadar çok âşikârsa, yeni birliğe o kadar kesinlikle *sırf dinî zümre* diyebiliriz. İlkel kültür seviyesinde bile şuurlu olarak tecrübe edilegelmekte olan bu kopmanın işaretleri *hidâyete erme, yeniden doğuş, canlanma* gibi kavramlar ve ilgili âyinlerdir. Ya toplu halde ya da daha ziyade çok defa ferdî olarak bu tecrübeyi geçiren kimseler, yakın arkadaşlıkta bir araya gelmeğe tahrik ve teşvik edilirler. Yeni dinî tecrübenin bu mahremiyeti yeni yoldaşlığın mahremiyetini sağlar. İlkin o, sadece birkaç kişi arasında yeni bir bilgi alışverişinden ibaret olabildiği gibi, gitgide daha çok şâgird ve sâlikler toplayabilir ve sonra, kuvvetle kaynaşmış bir cemaatta üyelerini sıkı sıkıya birleştiren ve kendisini belli bir hayat tarzını takibe bağlayan sürekli bir toplum olur. Burada, eski dünyada hüküm sürüp şimdi geride kalan türlü ayrılıkların ortadan kalkması amaç edinilmiştir. Onlar, her ne kadar yeni cemaatın büyümesiyle yeniden ortaya çıkabilirlerse de, açıktan açığa ya da üstü kapalı bir şekilde reddedilmişlerdir. Nazari olarak, hiçbir yeni ayrılık ve temayüzün gelişmesine müsaade edilmeyeceği konusunda aynı fikirde olunabilir; ancak, tatbikatta, onlar ortaya çıkacaklardır. Ekseriyetle yeni

1 Maalesef, din tarihi dergisinde, dinî tecrübenin şiddetini arttırmasına kesin bir ağırlık veren Jacob Wilhelm Hauer'in araştırması tamamlanmamıştır. Jacob Wilhelm Hauer, *Die Religionen: Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit* (Berlin: W. Kohlhammer, 1923), Vol. I: *Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen*. Bu eser daha ileri ilkel cemiyetlerdeki dinî kavram ve kuruluşların en yüksek türlerini pek kavrayıcı bir tartışmayla sona erer (Karşılaştırmamız: Özellikle chap. viii).

2 Bu olay Arthur D. Nock'ca, açıklıkla görülmüş ve ifade edilmiştir. Bk. Arthur D. Nock, *Conversion* (London and New York: Oxford University Press, 1933), chaps. i and ii, Özellikle eski medeniyetle ilgili olarak s. 28.



zümreler, onları ciddiyetle ve serbestçe temel olarak ortaya koymuş ve tanıyagelmişlerdir. Cinsiyet farkının hiçbir değeri olmadığı yerlerde, tabii bağlara göre örgütlenmiş dünyadan kalan başka bir fark tesbit edilecektir ki, o da yaş farkıdır. *Dinî karizma*'yı tanıma şeklinde tecelli eden en önemli ayırım ölçüsünden bahsedeceğiz. Hemen hemen bütün hallerde izlenebilen herhangi bir en küçük farklılaşmağa rağmen, yeni zümreye bir dayanışma ruhu hâkim olur. Yeni bir tecrübeye sâhip olma, onun mensuplarını sıkı bir şekilde birleştirir ve tamamlar. Fakat o, aynı zamanda onları, henüz kendisine katılmayan âlem halkından ayırır. Ona iştirâk ettirmek, *sırf dinî zümre*'nin aşağı yukarı belirlenmiş amacıdır. Bu kitabın dördüncü bölümünde söz konusu ettiğimiz *özdeş cemaat*'la bunlar arasındaki en önemli farklılardan biri, bunların kuvve hâlindeki misyonerlik vasfıdır. Misyonerlik ilgisi, başlıca *sınırlı* veya *bilkuvve evrensel* olabilir. Evvelkini yalnız herhangi bir etnik, dinî ya da başka türlü belirlenmiş halk azınlık veya çoğunluğuna açık olarak düşünölen bir tecrübe yoluyla birleşmiş zümrelerde görmekteyiz: *Dinî seçkinler* (ki, şüphesiz, siyasî ve ictimai seçkinlerden tamamıyla farklı olabilir). Birinci durumda eşyanın tabii düzeni yeni dinî telakkide bir dereceye kadar yer alabilir; ikincisinde (yâni, dinî ölçü), aşağı yukarı içeren ve dışarıda bırakan nihai düalizm için bir teolojik açıklama gereklidir. Göreceğiz ki, sözde birtakım fırka zümrelerinin inhisarcılığı böylece haklı gösterilmektedir. Herhangi bir sırf dinî zümrenin kendi mâhiyeti, önemi ve bildirisinin yorumlanmasına göre, dışarıdaki kimselere karşı vaziyet alışı değışecektir. Eğer o, mizaç itibariyle seçici ise, müstakbel mühtedilerle kalbleri döndürölememiş olanlar arasında fark gözetecektir. Birincisine ihtimamla ("muhtemel kardeş"), ikincisine karşı umursamazlığa ya da saygısızca davranılacaktır<sup>3</sup>. Göreceğiz ki, gizli cemiyetler, sır cemiyetleri ve bazı fırkalar bu çift davranışı gösterirler. Kendi amacı (bilkuvve veya bilfiil) evrensel ise, sırf dinî zümre, mensupları ve mensup olmayanlar ile alışverişlerde, ikincilerin karşısında gerçek bir üstünlük duygusunu açığa vurmak veya çift yönlü bir hareket tarzı gütmek kolay olsa da, esas itibariyle hiçbir ayrı seçiye müsaade etmeyecektir. *Binnenethik* (yalnız içeridekiler için geçerli ahlâk), din tarihinin gösterdiği üzere, kesinlikle bu vasıfları haiz olan tabii zümrelere özgü değildir.

Şimdi, ilkönce daha karışık ve kaba şekillerden başlayarak daha mükemmel olanlara varıncaya dek, sırf dinî zümrelerin farklı örneklerini incelemeğe döneceğiz. Kolayca anlaşılabilir ki, iki çeşit vardır: Kaynağını tarihî araştırmalarla

3 Karş. Bu eserin, chap. vii, sec. 8.

ayrıntılı şekilde izleyebildiklerimiz ve başlangıçları yalnız mensuplarına değil, aynı derecede bizden de gizlenmiş olanlar.

## 2. Gizli cemiyet :

Bu bölümde araştırılan ilk teşkilât örneğini *gizli cemiyet* diye adlandıracağız. Gizli cemiyetlerin tarihi üzerine birçok yazı yazılmıştır; ancak, bu terim, ekseriyetle açıklıkla belirlenmiş değildir. Yeni bir araştırma<sup>4</sup>, söz gelişi, sır kültlerini, meslekî-dinî bir zümre olan *Druid*'lerin cemiyetlerini, Tapınak koruyucuları *Templars* tarikatını, birkaç felsefî ve tamamiyle siyasî cemiyeti içine almaktadır<sup>5</sup>. Gizli cemiyetler, ne dördüncü bölümümüzde söz konusu edilmiş bulunan yaş ve cinsiyete göre zümreleşmeyle, ne de altıncı bölümde araştırılacak olan meslekî zümrelerle karıştırılmaldır. Husûsî bir tecrübe ya da başka şartlar esasında ehliyet kesbeden insanlara açık bir zümre olarak o, söz gelişi, din görevlilerinininki gibi aynı meslekten insanları kuşatan iş-güç dernekleri çeşidinden kapalı bir cemiyet değildir. Gizli cemiyet, pekçok ilkel toplumda görülmüştür. Radin, söz gelişi, *Winnebago* kızılderilileri arasında<sup>6</sup>, aynı derecede iyice gelişmiş yaşayış ve âyinlerle ilgili olarak, dört dinî zümre çeşidini tasvir eder: 1. Âyin ve merâsimlerinde yalnız üyelerinin hazır bulunmasına müsaade edilen tabii zümre ve klanlar; 2. Özel bir ruhun inâyetini kazanan kimselere mahsus dinî cemiyetler, ya da, bizim terminolojimizle, (her nekadâr bâzan kalıplaşmış olsa da) ferdî tecrübelerine dayanan sırf dinî cemiyetler; 3. Ancak üyeliğe kabul edilmiş olanlara açık sihirbaz zümreleri, ya da başka bir deyişle, *sır cemiyeti*; 4. Yarı sürekli örgütler (özel âyinlerin yürütümünde müstesna başarıları kendilerine itibar sağlayan savaşı dernekleri)<sup>7</sup>. Böylece burada, tabii zümrelerin yanı sıra, ortaya çıkmalarını, tamamiyle, geleneksel birliklerdeki hayatîyetin zayıflama ve silinişine bağlyabileceğimiz zümreleri görmekteyiz.

Klasik medeniyetlerin araştırmacıları, geleneksel kültlerin çöküşü ve yeni dinî vaziyet alışların ortaya çıkması ile birlikte görülmekte olan büyük değiş-

4 John Heron Lepper, *Famous Secret Societies* (London: S. Low Marston and Co., 1932).

5 (Çağdaş) siyasî gizli cemiyetler üzerine son sıralarda yayınlanmış en iyi inceleme: Franz Schwyer, *Politische Geheimverbände: Blicke in die Vergangenheit und Gegenwart des Geheimbundeswesen* (Freiburg i. Br., 1925).

6 Paul Radin, *The Winnebago* (*BAE*, No. 37, 1915-16 [1923]), p. 317. Gene karşı. Clark Wissler, "General Discussion of Shaman and Dancing Societies," *Anthro. Papers AMNH*, XI (1916), 853 ff.

7 Karş. Bu eserin, sec. 3 ve chap, vi, sec. 6.

meleri açıklamağa uğraşırken daima şaşırıp kalmaktadırlar<sup>8</sup>. Gerçekten, sâdece tabii ölçülere dayanan geleneksel topluma karşı duyulan memnuniyetsizlik yüzünden Eski Yunanistan'da bir yeni zümreleşmenin ortaya çıktığını görmekteyiz. İhtimal ki, husûsî tanrılar kültüne kendilerini adanmış kimselerin dernekleri olan ve hiç olmazsa altıncı yüzyıla dek süregelmiş bulunan Yunan orgeonları<sup>9</sup>, dinî ehemmiyeti haiz iş-güç derneklerinden olduğu kadar, kendi dinlerinden olmayanların cemiyetlerinden de (thiasos) tamamıyla farklı idiler. *Asclepiadai*, şifâ tanrısı'na tapanlar, Amerikan Tıp Derneği'nin Yunan'daki benzeri değıllerdi ama, Poland'a göre, bu tanrı'nın seçkin kullarının mahrem zümreleri idi<sup>10</sup>. Bu cemiyetlerin kurucuları bilinmemektedir. İmperatorluk günlerinde, Roma'da, yabancı kült zümreleri arasında, millî ve meslekî olarak mütecânis zümrelerden başka, başlıca bir dinî ya da mistik tecrübe ile birleşmiş zümreler de vardı<sup>11</sup>.

Bununla birlikte, ortaya çıkan dinî zümreleşme bütünü, kendiliğinden dinî, zihnî ve ahlakî gelişme olarak anlaşılmalıdır. Yeni iman, eskideki çöküşün tamamı tamamına *sonucu* değildir. Geleneksel kültürün çözülüşü ve çöküşün sebebi ne olursa olsun, cemiyetin yeni ilkesi, daima, dinî tecrübedeki bir yaratıcı atılımı ortaya çıkarmaktadır. Gizli cemiyet gibi, yeni bir sırf dinî kuruluşun kurucusu veya kurucuları ya bilinebilir, ya da toplum onun kaynağına bulanık ve puslu mâzide sâhip olmuş olabilir ve hattâ, onun hâtırasını kutlamak için lâıyk bir gelenek muhâfaza edilememiş olabilir. İlkel toplumda bu iki ihtimâli daima göz önünde tutmalıyız. Amerika kıızılderilileri<sup>12</sup> ve Afrikalıları arasında, dinî cemiyetler kurmuş olduklarına inanılan kimseleri duyarız; ancak, onların

8 Paul François Foucart, *Des Associations religieuses chez les grecs : thiasos, éranes, orgéons* (Paris: Klincksieck, 1873), Paul F. Foucart'ın araştırmaları Erich Ziebarth ve Franz Poland tarafından doğrulanmış ve tâdil edilmiştir. Erich Ziebarth, *Das griechische Vereinwesen* (Leipzig: S. Hirzel, 1896); Franz Poland, *Geschichte des griechischen Vereinwesens* (Leipzig: B. G. Teubner, 1909).

9 Georg Busolt, *Staatskunde* (3d ed.; München: C. H. Beck, 1920), pp. 525, 253, 958-59. Karş. William S. Fergusson'un Orgeon'lar üzerine araştırması.

10 Poland, *Vereinwesen*, pp. 209-10.

11 Bk. Bu eserin, sec. 3. Karş. George la Piana, "Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire," Vol. XX, *HThR* (1927), chaps. ii-v.

12 "Tütin cemiyeti" nin bir vâsıtâ Karga tarafından kuruluşu hakkında karş. R. H. Lowie, *Primitive Religions* (New York: Boni and Liveright, 1924), pp. 3 ff.; Köpek adamlar cemiyeti'nin kuruluşuna dâir bk. G. A. Dorsey, *The Cheyenne* (FMNH, Vol. IX [1905]), pp. 22 ff.; ve birtakım monografiler: Reo Franklin Fortune, *Omaha Secret Societies* ("Columbia University Contributions to Anthropology," No. 14 [1932]), esp. chaps. iv, v; Ruth Bunzel, *Introduction to Zuni Ceremonialism* (BAE, No. 47, 1929-30 '1932'), pp. 467 ff. Gene karş. n. 35.

gerçek yaratıcılar veya kurucular olup olmadıklarından, ya da eski bir dinî geleneğe yeni bir hayat aşlayıp aşlamadıklarından emin olamayız.

MacLeod, savaşta ve kış raksları boyunca tabii zümrelerin farklı bir düzene yerini bıraktığı Kuzey Amerika'daki *Kwakiutl* Kızılderililerinin ilgi çekiçi teşkilâtına işaret eder: "Esasen, insanlar, müşterek bir mistik tecrübe temelinde, derhal siyasi ve ictimai olarak birleşmekte; kutsal cemiyetlerde teşkilatlanmaktadır"<sup>14</sup>. Sırf dinî sâiklarla kurulmuş cemiyetler, bâzan öbür, yaş, mesleki durum, mülkiyet ve ictimai mevkiye istinad eden zümrelerle kaynaşır. Asıl dinî maksadı, ikinci dereceden âmillerle böylesine ortadan kaldırma olayı, bâzı Amerika, Okyanusya ve Afrika toplumlarında kendisini göstermektedir.

Afrika gizli cemiyetlerinin tahlili ve muhtasar eserinde, Hambly, aşağıdaki çeşitleri belirtir: 1. Yaşa ve cinsiyet ilişkilerine dayananlar; 2. Bir kabûl töreni ile ilgili olanlar; 3. Üyelerinin hayat ve mülkiyetleri üzerinde tasarruf hakkı olan, siyasi gâye ve önemi bulunanlar; 4. İktisadi farklılaşmaya dayanan ve giriş ücretlerini gerektirenler<sup>15</sup>. Yalnız ikinci örnek, hakiki gizli cemiyetlerdir. Yazar, kronoloji ve sınıflandırma meselesini ele almamaktadır. Afrika üzerinde çalışan bir başka bilgin, Butt Thompson, incelediği Batı Afrika cemiyetlerinin çok çeşitli türlerinin bir kronolojisini tesbit etmeğe uğraşır ve onları, *dinî* (şer'î, dinî, ruhbanî, yasaklayıcı, koruyucu, artırıcı cemiyetler), *yurtsever* (zirai, işbirliğiyle ilgili, spor, ticaret, savaş cemiyetleri) ve *yıkıcı* cemiyetler diye bölümlere ayırır<sup>17</sup>.

Sözü edilen *Gizli cemiyet*, sırf dinî teşkilâtın nisbeten gelişmemiş şeklidir. Gizli cemiyetin mensupları, zorunlu olarak hısım veya aynı yaştaki kimseler değildir; fakat onlar, cemiyetin koruyucusu oldukları sanılan bir özel tanrılar kültürünün gelişmesine ve ilgili âyinlerin icrâsına rehberlik eden müşterek dinî tecrübelerle iştirâk ederler. Böylece teşkil edilmiş cemiyet, oldukça süreklidir ve çok defa güçlü ve mütenevvidir. Herskovits, Dahomey kült zümreleri hak-

13 Karş. Bu eserin, n. 36.

14 William Christie MacLeod, *The Origin and History of Politics* (New York: J. Wiley Sons, 1931), p. 119.

15 Wilfrid Dyson Hambly, *Source-Book for African Anthropology* (FMHN, Vol. XXVI [Chicago, 1937]), pp. 498 ff.

16 Çeşitli cemiyet türleri Robert H. Lowie tarafından söz konusu edilmiştir. Robert H. Lowie, *Origin of the State* (New York: Harcourt Brace and Co., 1927), Chap. v; sözgelisi, Batı Afrika'da Kpelle'nin Poro cemiyeti. Hermann Schurtz, Hutton Webster ve Jacob Wilhelm Hauer'in klasik araştırmalarına başvurunuz. Gene bk. "Secret Societies" (art.), in *AJS*, XIII, 621 ff.

17 Butt-Thompson, *Secret Societies*, chap. i.

kındaki mükemmel tahlilinde, tapınağı, papaz adaylığı devresini, genel öğretimi, rakslar öğrenimini, papaz adaylarının belirli bir denemeden geçmesini içine alan özenilerek düzenlenmiş giriş âyinlerini, tanrı *Vodu* papazlığını tasvir eder<sup>19</sup>. Dahomey'de, bu kült zümreleri üyelerinin dört tabakası bilinmektedir: 1. Put'un sâhibi olan *Voduno*; 2. Put'u taşıyan *Hunso*; 3. Put'un hizmetine adanmış olan *Vodunsi*; 4. Tanrı *Vodu*'nun kudretinin insan şeklindeecessümü olan *Legban*'lar. Batı Afrika topluluğu Yoruba hakkında, Lowie, "Oro cemiyetinde bütün insanları birleştiren şey, belli bir tanrıya birlikte tapınma ve birtakım ölü gömme törenlerinin, hısmılık ve komşuluğu göz önünde tutmadan müştereken yapılmasıdır"<sup>20</sup> demektedir.

Gizli cemiyetlerin birtakım âyinleri, toprağın ya da hayvanların verimliliğinin artmasını, onun bütün mensuplarınca büyük bir önem taşıyan tanrının inâyeti'ni amaç edinir. Onlar aynı zamanda, hasta ve ölmüşlere ihtimam etmeği gerektirmekte veya belki de ebedî mutluluk ya da ölümsüzlükle ilgili bulunmaktadır<sup>21</sup>. Bütün bu durumlarda cemiyete yönelen esas sâik, sihri ya da dinîdir. Bu cemiyetlerin yapısı ekseriya yanlış anlaşılmıştır. Bazı bilgiler, onların "ictimai" niteliği üzerinde ısrarla durmaktadırlar, fakat, arta kalmış münkariz şekillerin istisnâsı ile, sâdece ictimai ilişkiler her zamanki gibi, ehemmiyet bakımından ikinci derecede gelmektedir<sup>22</sup>. Eleştirme, gene bâzılarına göre, hısmılığa dayanmayan zümrelerin teşekkülüne götüren biraraya getirici özel bir toplum içgüdüğü veya dürtüsü hakkında daha derin bir nazariyeye yöneltilmelidir<sup>23</sup>. Gizli cemiyetlerin tamamıyla dinî olduklarını söylemek istemiyoruz; kudret ihtirası, sağlık, zenginlik ve koruma arzusu gibi âmil-ler, gizli cemiyetlerin daha soysuzlaşmış şekillerini karakterize eder. Böylece

18 Karş. Hauer'in Melanesia, Polynesia, Batı Afrika ve Kuzey Amerika gizli cemiyetlerini mütâleası (*Die Religionen*, pp. 424 ff.). Gene kar. Edwin M. Loeb, *Tribal Initiations and secret Societies* (Calif. Pub., Vol. XXV '1931').

19 Melville Jean Herskovits, *Dahomey: An Ancient West African Kingdom* (New York: J. J. Augustin, 1938), Vol. II, chaps, xxvi ff., esp. xxix.

20 Lowie, *Origin of the State*, pp. 74-75. Oro cemiyeti hakkında karş. Leo Frobenius, *Die atlantische Götterlehre* (Jena: Eugen Diederichs, 1926), pp. 49 ff.

21 Loeb, *Tribal Initiations*, pp. 259 ff., 264.

22 Krş. Hutton Webster, *Primitive Secret Societies* (2d ed.; New York: Macmillan and Co., 1932), chap. viii: "Decline of Tribal Societies"; Lowie, *Primitive Society*, pp. 19 ff.; N. Miller, *ESS*, XIII, 621'de bu cemiyetlerin dinî ehemmiyetini küçümsemektedir.

23 Bu, Heinrich Schurtz tarafından ileri sürülen görüşdür; Hans Blueher de onu desteklemiştir. Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Mannerbuende: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft* (Berlin: George Reimer, 1902); Hans Blueher, *Die Rolle der Erotik in der mannlichen Gesellschaft* (Jena: Eugen Diederichs, 1921).

Adalar toplumunun meşhur Arioi cemiyeti, bir komedi oyuncularını zümresi içerisinde soysuzlaştı. Onların temsilcileri, aslında, bir şahsî tanrıya aid gizli âyinler idi. Gizli cemiyete girenlerin farklı sekiz mertebesi, dövmeler ve kılıklar ile ayırdedilirdi<sup>24</sup>. Ruth Benedict'in, "din bir vasıta idi", "onun görevi birşey başarmaktı ve o, herşeyden önce başarı için bir teknikti" sözü, şüphesiz bu ve benzeri durumlar için doğrudur; ancak, incelediğimiz zümre çeşidi bakımından genel olarak geçerli değildir<sup>25</sup>. Mânevîlik ve faziletlerin, ictimaî hayatı yaşama süresince keşfedilen iki ictimaî değer olduğu -aynı yazarın yaptığı gibi- sonucuna ulaşmanın doğru olup olmadığı, gene, şüphelidir. İhtimal ki onlar yeniden keşfedilmişlerdir.

Yaylaların kızılderilisinininki ile Melanezya gizli cemiyetlerinin karşılaştırılması ilgi çekicidir<sup>26</sup>. Her iki medeniyetin değişik örnekte cemiyetleri boldur. Melanezya *Sukwelerinde* cemiyete girme, giriş ücretlerinin ödenmesine bağlı şahsî bir meseledir<sup>27</sup>. Cemiyette bir mertebeler hiyerarşisi görüyoruz; bütün mertebelerin mensupları *Sukwe*'yi teşkil eder ve aynı cemaat merkezi ya da insanlar evini başkalarıyla paylaşırlar. Yaylaların Kızılderilileri (Plains Indians) cemiyetinde, bununla beraber, üyelik yaşa göre birlikte kararlaştırılır; özel faaliyetlere ve müşterek olan, nitelik bakımından ferdî olmayan görevlere katılma imtiyazı verilir<sup>28</sup>. Örnek bakımından, Melanezya cemaat evlerinin tersine, her zümrenin kendi ayrı evi vardır<sup>29</sup>.

Gizli cemiyetler olarak teşkilatlanmış bütün zümrelerde üyelik, tabii zümrelerdeki gibi olağan birşey olmayıp, ancak bir ayırma ve seçme sonucudur. Onların geleneği, âyin ve merâsimi, cemiyete girenlerin kendilerine özgü haklarıdır. Gizlilik, ekseriya öyle sıkı muhafaza edilmiştir ki, dışarıdakiler, içlerine giren bilginler, bu zümrelerin gerçek yapısı, maksat ve karakteriyle ilgili olarak tamamiyle yanlış yola saptırılmışlardır<sup>30</sup>. Ancak seçilmiş üyeler, ekseriya

24 Teuira Henry, *Ancient Tahiti* ("Nernice Bishop Mus. Bull.," Vol. XLVII 'Honolulu, T. H., 1928'), pp. 230 ff., 234.

25 Ruth Benedict in *General Anthropology*, ed Franz Boas (Boston: D. C. Heath and Co., 1938), p.633.

26 Lowie, "Societies of Plain Indians," in *Anthro. Papers, AMNH XI*, No. 13 (1916), 961ff.

27 William H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society* (Cambridge: University Press, 1914), Vol. II, chap. xxiv; Lowie, *Primitive Society*, pp. 275 ff.

28 Lowie, "Societies of Plain Indians," p. 979.

29 *Ibid.*, p. 981.

30 Karşılaştırma için bk. Herbert Liboron, *Die Karpocratianische Gnosis* ("Studien zur Religionswissenschaft," No. 3, ed. F. R. Lehmann 'Leipzig: Jordan Gramberg, 1938'). Sır zümreleri için bk. Bu eser, sec. 3.

bir sınanma döneminden sonra, yavaş yavaş kavramların hakiki mânasına ve cemiyetin âdetlerine vukuf kazanırlar. Şiddetli denemeler gittikçe artarak, ehliyet kazanmış olanların cemiyete ve özellikle onun iç halkasına kabûlleri için liyâkat temin eder. Kabûl müsaadesi, zümrenin maksat ve hedefinde, “ölüm” ve “yeniden doğuş”, hayat bulma, belki yeni bir isim seçme ve kutlu dilin bir bilgisi ile sembolize edilen bütün bir öğretim devresinden sonra elde edilebilir<sup>31</sup>. Bu cemiyetler, üye olmayanlara karşı değişik davranırlar. Fazla mütereddî olanlarda, kendi topluluklarının dışındaki kimseleri hakir görme ve onlara karşı ezâ ve cefâ derecesine varan bir düşmanlık görülür.

Kaybolmasın veya tahrif edilmesin diye, herhangi bir gizli cemiyetin dinî geleneği, hemen her zaman *öğreti*, *âyinler* ve *teşkilât* esasında düzenlenir. Mitolojik özel kavramlar, cemiyet görevlilerinin ödevlerini ve niteliklerini, teşkilât usûl ve âdetlerini, kutlu yerlerin seçimini, çalgıların kullanılışını, tapınma eylemlerini meşru kılar ve açıklar. Üyelik ve hizmet için gereken şeyler, ustûre (myth) ve öğretide ifade edilmiş olan gelenekle belirlenmiştir. Görevliler ve hattâ üyelerin, vecdî tecrübeye kabiliyetli olmaları talep edilir. Cemaata girmemiş olanların elde edemeyecekleri olağanüstü tecrübeler, böylece, üyeler için hazırlanmıştır. Vecd, Afrika, Kuzeydoğu Asya ve Amerika yerlilerinin gizli cemiyetlerinde hayatî bir rol oynar; hem burada hem de başka yerde duâ, kurban ve tahâret; dramatik temsiller, kutlu rakslar ve özellikle maskeli rakslarla tamamlanır.

Bu faaliyetler, eğitim ve öğretimin ilk esaslarını gerektirdiği sürece, hatırı sayılır bir kültürel mânaya sâhiptir ve mümkündür ki, zümrenin iktisâdî ve siyâsî hayatını belirleyen âmiller olmaktadır<sup>32</sup>. Onların, hukuk ve görenek üzerindeki etkisi, ister iyi ister kötü olsun, hiç de az önemli değildir. Din, bu dinî teşkilât çeşidinden, özel olarak onun daha ileri şekillerinde, büyük ölçüde etkilenegelmiştir. Kutlunun gerçek tecrübelerini işleme, huşû ve hürmeti teşvik, uygun şekilde yetiştirmeye itina, riyazat, murâkabe ve inzivâdan ileri gelen beden ve zihin disiplini, dinî hayatın daha kaba başlangıçlarından yüksek şekillerine doğru tekâmülde büyük değer taşır.

Amerika Kızılderililerinin dinî cemiyetleri, diğer halklarınkinden daha üstün görünmektedir. Okyanusyanın alçaltıcı pragmatizmi burada daha az derecede göze çarpar; daha yüksek ve daha incelmış telâkkiler, daha ağırbaşlı

31 Batı Afrika için bk. Butt-Thompson, *Secret Societies*, chaps, ii, iii, ix. Mufassal merâtib silsilesiyle ilgili olarak: *Ibid.*, chap. v.

32 Lowie, *Origin of the State*, p. 94. Lowie, Kızılderili yayla cemiyetlerini ve onların siyasi gelişmeyle ilişkilerini belirtir.

pratikler ve daha sıkı bir disiplin vardır<sup>33</sup>. Bu yerliler arasında, çok daha yüksek bir dinî cemaat çeşidinin habercisi üç yönlü bir temâyül görürüz. Birinci karakteristik özellik, "İlk Peygamberler"<sup>34</sup> denilen önemli, nüfuzlu kişilerin<sup>35</sup> oynamış oldukları roldür<sup>36</sup>. Kendi rü'yetlerinden mülhem olarak onlar, kendilerinin ilâhî vâsıtalar olduklarına inanırlar. Özel eğilimler ve belirli bir yetiştirme tarzına sâhip olmakla bu rehberler, insanların olağanüstü kavrayış kabiliyetlerini geliştirir ve kendi halkları arasında huşû veren bir itibar<sup>37</sup> kazanırlar. "Peygamber"<sup>38</sup> ya da kâhin, tecrid edilmiş bir şahsiyet olarak kalabilir veya bir sâlikler zümresini yönetir; faaliyeti aralıklı ya da sürekli ve bir meslek şeklinde olabilir. Meşakkat ve hattâ ıstırap olabilir, günlük kazancı. Böylesi şartlar altında, dinî tecrübe daha dolgun, daha zengin olmağa ve müşterek hayata bolca katkıda bulunan daha çok ferdi bir karakter kazanmağa yüz tutar. Ferdî rehber, sâliklerini biraraya getirmekle, sürekli dinî inkişâfı ve başlattığı hareketin gelişmesini sağlar. Yoldaşlarına müstesnâ derecede bir hayranlık ve sevgi tel-

33 Hauer, *Die Religionen*, pp. 424 ff., 452 ff.; Loeb, Kuzey Amerika'daki gizli cemiyetlerin yayılma merkezlerinin Pueblo ve Güney Kaliforniya bölgesi olduğuna inanmaktadır.

34 Max Weber tarafından yapılan, karizmatik ve geleneksel otorite arasındaki ayırım için bk. *G.A.*, I, 269-70.

35 Kuzey Amerika Kızılderilileri tarihi bilhassa öğretici örnekler arzeder. Bk. James Mooney'in klasik monografisi, *The Ghost-Dance Religion and Sioux Outbreak of 1890* (*BAE*, No. 14 [Washington, 1896]), pp. 653 ff., ve son zamanlarda yayınlanan, Alexander Lesser, *The Pawnee Ghost-Dance Hand Game: A Study in Cultural Change* ("Columbia University Studies in Anthropology," Vol. XVI [New York: Columbia University Press, 1933], esp. pp. 53 ff., 105 ff.; ve Leslie Spier, *The Prophet Dance of the Northwest and its Derivatives* (Menasha, Wis.: George Banta Pub. Co., 1935). Gene, Nat P. Phister, "The Indian Messiah," *AA*, IV (1891), 105 ff.; Verne F. Ray, "The Kulaskin Cult: A Prophetic Movement of 1870," *AA*, XXXVIII (1936), 67 ff.; A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Washington: Government Printing Office, 1925), pp. 855 ff.; Jaime de Angulo, "A New Religious Movement in North Central California," *AA*, XXXI (1929), 265 ff.; Ruth Shonle "Peyote, the Giver of Visions," *AA*, XXVII (1925), 53 ff.; Radin, *The Winnebago*, pp. 388 ff.

36 Yakın geçmişteki Afrika peygamberleriyle ilgili olarak bk. Karl Aldén, "The Prophet Movement in Congo," *IRM*, XXV (1936), 347 ff.; Huer, *Die Religionen*, pp. 458 ff., 472.

37 İlkel kült rehberliği ile Amerika Negro kültürününki arasında bir karşılaştırma için bk. Raymond Julius Jones, *A Comparative Study of Religious Cult Behaviour among Negroes* ("Studies in the Social Sciences," No.2 [Washington, D. C.: Howard University, 1939]), pp. 7 ff. (rehberin şahsiyeti), pp. 17 ff. (teknikler); Robert Allerton Parker, *The Incredible Messiah* (Boston: Little, Brown and Co., 1937).

38 "Peygamber" sözü burada geniş anlamda kullanılmıştır. İleride (bu kitabın 8. bölümü) çeşitli dinî otorite örneklerinin bir tahlili verilecektir. Gene karşı. Lowie, "Leadership", in *Scientific Aspects of the Race Problem*, ed. H. S. Jennings (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1941), pp. 220 ff.



kin eden eski çağların *kâmil insan*'larının şahsiyet ve kültü, aydınlatıcı bir araştırma konusu olmuş bulunmaktadır<sup>39</sup>. Yunanlar ile Yahudilerin dinî rehberlik telâkkisi arasında önemli fark vardır; bununla birlikte, her iki telâkki, *dinî karizma* ve ehliyetin daha ilkel tasavvurlarına kadar izlenebilir. Doğu Asya bize bir benzerlik sunar. Resmî devlet dini Shinto, Japonya'da 1882'de resmen millileştirilip, özel Shinto'dan ayrıldığında; çeşitli kültlerin zümreleşmesiyle ilgili anlayış, öncekinin "ferdî kurucuların yardımı olmaksızın millet hayatında kendiliğinden gelişmiş olduğu düşüncesi idi"; halbuki *Kyoka*'lar (*Kyokai*), tarihî kuruculara inançlarının hâkim olduğu özel cemaatlerdi<sup>40</sup>.

Ferdî rehberliğe ilâve olarak, gizli cemiyetin gelişmesinde ikinci bir yön farkedilebilir: Belli bir dinî zümre içinde, gittikçe daha karmaşık örgüt yapılarına doğru eğilim. Bünyevî ve kazanılmış olan ferdî farklar, yapılan ve ihtiyaç duyulan dinî görevlerin çeşidi, mertebe ve itibar bakımından farklılaşmanın temelini teşkil eder. Üçüncü bir eğilim, gizli cemiyetlerdekinden çok, tamamiyle *sır külleri*'nde gelişmiş olan hiyerarşiye ait eğilimdir ki, daha önce Afrika ve Polinezya ile ilgili bölümde oldukça anlatılmıştır.

### 3. *Sır cemiyeti: Eski Yunanistan ve Roma*

Sır cemiyeti, sırf dinî teşkilâtın ikinci bir örneğidir. *Sır dini* terimi, çok defa tamamiyle serbest şekilde kullanılmıştır<sup>41</sup>. Onun birtakım teolojik özellikleri çeşitli zümrelerde müşterek olduğu için, ayırdedici özellikler olamıyor. Sözcüleri coşkunluk, yeniden doğuş ve ölümsüzlük fikri, şarapla ekmeğe yeme âyininin yapılışı; milli kült zümrelerince, özel bir tanrıya tapınanların serbest cemiyetlerince ya da ortak bir soya, bânîni bilgi veya mesleğe bağlı belirli üyelerin seçkin zümreleri gibi çok farklı zümrelerce müştereken benimsenmektedir. Bununla birlikte, sır cemiyetleri, farklı bir dinî cemiyet örneği göstermekte ve Polinezyalılar gibi ilkel kültürlerde bile bulunmaktadır<sup>42</sup>. Bu cemiyet-

39 Ludwig Bieler, *Theios Aner: Das Bild des götlichen Menschen in Spetantike und Frühchristentum* (Wien: Oscar Hoefels, 1935). *Theios* telâkkisinin Homeros'dan Aristoteles'e değin gelişmesi I, 10 ff. ve Ahd-i Atik'in Tanrı Elçileri II, 1 ff.

40 Holtom, *Faith of Japan*, pp. 67 ff., 189 ff.

41 Bu terimin yorumlarının karışık bir cetvelini Samuel Angus verir. Bk. Samuel Angus, *The Mystery-Religions and Christianity* (New York: Charles Scribner's Sons, 1925), p. 77. Aşağıdaki 49. dipnotla karşı.

42 Karş. Robert Wood Williamson, *Religion and Social Organization in Central Polynesia* (Cambridge: University Press, 1937), pp. 268 ff. ("Oyun Tanrıları").

lerin üyeleri, menşelerini ilâhî başlangıçlara değin çıkarırlar, atalarının ruhlarına derin bağıllık gösterirler, cemiyetin mukaddes âyinlerine katılmakla ölümden sonraki mutluluğu paylaşmağa hazırlanırlar.

Sır cemiyeti, birçok bakımdan gizli cemiyete benzer. Bununla birlikte, o, ekseriya daha karmaşık kültürlerde gelişir ve ustûreler, akîde ve ilâhiyat gibi daha yüksek derecede farklılaşmış nazari fikirlerle, zümre faaliyetinin mâna ve maksadının târifinde ifâdesini bulan daha bir incelikle düzenlenmiş âyin ve daha derin ve açık bir dayanışma duygusu ile temâyüz eder. Cemiyetin menşecini ekseriya ustûrevî bir kurucuya bağlamak, zarurî olarak gizli cemiyetin değil ama, sır cemiyetinin kendine özgü bir niteliğidir. *Orpheus*'un, Orphic sır cemiyetine adını veren kahramanın mevcut olup olmadığı tesbit etmek için birçok çalışmalar yapıldı<sup>43</sup>. Dinî zümre hayatının gelişmesinde üçüncü bir durum, kurucusu olan dinin durumu, ilk başlangıçlarının belli tarihi şahsiyetler olduğuna inanan dinî zümrelerle kendisini gösterir. Ancak, önceki teşkilât örnekleriyle bunun arasında hiçbir kesin ayrılık yoktur.

Şimdi bir sır cemiyetinin örgütlenmesini sağlayan kültür şartlarını ele alalım. Kendine özgü bir niteliği olan siyasî ve sosyolojik şartlar, gelişimi için daha bereketli toprak aramağa temayül eder. Nisbeten karmaşık nitelikte ve aşağı bir derecede veya bir dereceye kadar zayıflamış dinî merkezleri olan bir coğrafi ya da siyasî birlik, böyle bir gelişme için istenilen zemini hazırlar. Son devir Roma kült zümreleri<sup>44</sup> ve çoğunluğu Buddhist ve Taoist etkiler gösteren bazı Çin cemiyetleri<sup>45</sup> böyle bir toprakta kök salmışlardır.

Bütün sır zümreleri, yaş zümrelerinden veya sırf meslek zümrelerinden açıkça farklı olduğu halde, türlü çeşitli olabilir. Kimileri yalnızca dinî nitelik taşır; kimilerinin bir de siyasî, ictimai veya iktisadî gayeleri vardır. Bu cemiyetler, gerek ferdi gerekse müşterek, hakikî dinî ilcâlardan doğar ve seçkin mürid zümrelerini biraraya getirip, onları kardeşlikte birleştirerek gelişir. Onlar, mahallî ve kabilevî dine katkılarda bulunabilir ya da ondan bir kaçış olarak rol oynar. Ağırılık, ya geleneksel dinin nazari görünüşünü bozmaksızın zühd ve takvâya verilmiş olabilir ya da ustûre veya teolojinin açıklama ve gelişmesine taalluk eder. Teşkilâtın yeni ilkeleri, sâliklerce, nazari ve ameli yapıda birtakım

43 Vittorio D. Macchioro, *Zagreus: Studi interno all'orfismo* (Firenze, 1930); Erich Fascher, *Prophetes: Eine sprach- und religionsgeschichtliche* (Giessen: A. Toepelmann, 1927), pp. 54 ff.

44 İctimâî zeminlerinin mükemmel bir tavsifi için bk. La Piana, "Foreign Groups."

45 Bk. Kenneth Scott Latourette, *The Chinese: Their History and Culture* (New York: Macmillan Co., 1934), II, 169 ff., 199 ff. Buddhist Çin cemiyetleri için bk. Joseph Edkins, *Chinese Buddhism* (Boston; 1880), chap. xvi, ve bu eserin, chap. vi, sec. 7.

değişiklikler yapılarak veya değiştirmelere gidilmeden geliştirilir. Böylece, tabii bölünme ve sosyopolitik yönelişin düzeni, dinî nitelik ve seçme ilkelerince değişikliğe uğratılır. Klasik sırlar (mysteries) hakkında denilmiştir ki, "onlar, dini yalnız gayri millî bir şekle sokmadılar, fakat aynı zamanda onu hemen evrensel ve ferdî, kozmik ve şahsî bir hâle sokarak bir şahsî seçme meselesi yaptılar"<sup>46</sup>. Geleneksel otorite, açıkça dinî nitelik taşıyan yenice yaratılmış bir otorite ile yer değiştirir veya tamamlanır. Yeni ideolojide, *yeniden doğuş* kavramı önemli bir rol oynar<sup>47</sup>. Sır kültleri, geçici olabilir ya da değişmez bir zeminde sıkıca yerleşmiş bulunabilir. Kültlerine bağlı gizlilik; sâliklerin seçimindeki titizlik, öğretilerinin bâtnî (esoteric) tabiatı, âyinlerinin pek husûsî oluşu ve bir bütün olarak cemaatlarına bağlılıklarıyla açıklanabilir. Genişleyen cemaatin, esasta veya özel sebeplerle topluma karşı çıkması gerekiyorsa, eziyete karşı güvenlik ve bir korunma vasıtası olarak gizlilik arzusu artırılacaktır. İslâm'da, Karmaşık teşkilâtı bu hususu açıklayan bir örnektir<sup>48</sup>. Onlar başlangıçta etnik olarak ayrı bir zümreydiler, fakat, sırları öğrenmenin özel dereceleri, tuhaf bir teoloji ve esnaf loncası töresi ile bir kült cemiyeti oldular. Onlar, toplumun sırf dinî örgütleriyle tabii veya geleneksel örgütleri arasında bir karşıtlık, daha karmaşık kültürlerde tamamıyla olağan olan bir bozulma, kopma örneğidir.

Eski sır kültleri, eski Yunan-Roma dünyasında görülmektedir<sup>49</sup>. Bugünkü bilim anlayışı onların, dinlerdeki gerçek yerini ve mâhiyetini açıklamaya oldukça başarmıştır. Gerçekte, onlar, dinlerden töremiştir ve böylece, dinî tecrübe çeşitleriyle ilgili araştırmaya önemli ölçüde yardım etmişlerdir<sup>50</sup>. *Eleu-*

46 Samuel Angus, *The Religious Quest of the Greek-Roman World* (London: J. Murray, 1929), p. 79.

47 Francis Macdonald Cornford, "Mystery Religions," *CAH*, IV (1926), 524.

48 *EI*, II, 767 ff. Giriş âyini formülleri için karşı. *Ibid.*, p. 770.

49 Gustav Anrich, *Das antike Mysterienwesen und sein Einfluss auf das Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck Rupprecht, 1894); Nicola Turchi, *Le Religioni misteriosofiche del mondo antico* (Rome, 1923); Richard Reintzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig: B. G. Teubner, 1927); Angus, *Mystery-Religions and Religious Quests*, chp. v; La Piana, "Foreign Groups," esp. chaps. iv-v. Gene karşı. Otto Kern, *Die Religion der Griechen* (Berlin: Weidmann, 1926), esp. I, 7; II, 6; III, 9.; Cornford, "Mystery Religions," pp. 522 ff.; Julius Samter, *Familienfeste* (Berlin: G. Reiner, 1901), pp. 97 ff.; Lepper, *Famous Secret Societies*, chaps. i-v.

50 Erwin Ramsdell Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven: Yale University Press; London: Oxford University Press [Humphrey Milford], 1935). Goodenough'ın bu eserinde, Hellenist Yahudi sır kültürünün temel kavram ve kuruluşlarının ana hatlarını vermek üzere ilgi çekici bir teşebbüste bulunulmuştur. Karşı. Benjamin Wisner Bacon, *The Gospel of the Hellenists*, ed. Carl H. Kraeling (New York: Henry Holt and Co., 1933), chaps viii, x; Gene karşı. Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter* (3d ed., Tübingen: J. C. B. Mohr 'Paul Siebeck', 1926), chap. xxiii.

*sis* sır kültü, aslında, “bir zamanlar, ailenin arzusuna göre teşekkül etmiş ve bir çevreye münhasır aile âyinlerinden istisnâî bir şekilde geliştirilmiş bir sır kültürüdür ki,”<sup>51</sup> belki de Yunanistan’da bu, sır dinî teşkilât çeşidinin en eski örneğidir<sup>52</sup>. O, içerisinde doğduğu yerle bağlıdır<sup>53</sup> ve eski bir kabile karakterinin izlerini taşır. Âyinlerinin Çinli, Meksikalı ve Kızılderililer gibi daha ilkel toplumların ziraî âyinleriyle müşterek birçok özellikleri vardır.

Gilbert Murray, sır dininin gelişmesindeki dört safhayı belirtir. Birinci devrede, sırlar, sır dinî zümrelerin değil, fakat “bütün bir çoban ya da ilkel çiftçi topluluğunun dini” idiler. İkinci devrede onlar, toplumun en aşağı tabakasının dini oldular. Üçüncüsünde, onlar, (*religiones licitae*’ye bağlı olarak ve Aşağı Yunanistan’da *Orphism*’in başlangıcından Caligula gününe değin geçen zaman boyunca) husûsî cemiyetler olarak yerleştiler. Nihayet, dördüncü devrede, İmparatorluk günlerinde evrenselleştiler<sup>54</sup>.

*Eleusis* kültü, dinî tecrübesinin daha zengin mâhiyeti, bu tecrübenin yorumlanması ve panhellenik bir hareketle kendi bölgesel sınırlarının ötesinde yayılması bakımından, sır cemiyetlerinin umûmî görünüşünden önemli ölçüde ayrılır<sup>55</sup>. İlgi çekicidir ki, zümrenin felsefî öğretileri, derinleştirilmiş dinî tecrübe ve ahlâk şuuru için yeniden elverişli yorumlamalara müsâid olan eski ustûrelerden (*Demeter-Kore*) çıkmıştır. Nilsson’a göre, “*Apollo* dini, misyoner bir nitelik taşıması bakımından, bütün önceki Yunan dinlerinden ayrılır”<sup>56</sup>.

51 Martin Nilsson, *History of Greek Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1925), p. 245

52 Dinin bu türü hakkında klasik bir monografi: Erwin Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, trans. W. B. Hillis (New York: Harcourt, Brace and Co., 1925); Nilsson, op. cit., chap. vi; Angus, *Mystery-Religions*, pp. 10 ff.; Kern, op.cit., Vol. II, chap. vi; Gilbert Murray, *Five Stage of Greek Religion* (New York: Columbia University Press, 1930), chap. iii; Nock, *Conversion*, esp. chap. ii.

53 Minos devrinde Girit’de Küçük Asya dinleriyle bağlantılı sır kültürleri vardı. Karş. Helmut Berve, *Griechische Geschichte* (Freiburg: im Breisgau: Herder and Co., 1931), I, 27-28; Nilsson, op. cit., chap. v. and *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion* (Lund: C. W. K. Gleereys, 1927), pp. 506 ff., 558 ff.

54 Kaş. yukarıdaki 52. not ve Angus, *Mystery-Religions*, p. 44. Akılcı Grek felsefesiyle hazırlanmış olan “yeni kozmopolitlik” ve “teokrasi” nin ortaya çıkışında İskender devrinin etkisi, Angus tarafından söz konusu edilmiştir. Angus, *Ibid.*, pp. 10 ff., 15 ff. Gene karşı. Paul Wendland, *Die hellenistische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (3d ed.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912), chaps, vi-ix.

55 Yabancıların Eleusis kültürüne temayül ederek din değiştirmesinde beliren Hellen toplumunu “benimseme” hk. La Piana, “Foreign Groups”, p. 325.

56 Nilsson, *Greek Religion*, p. 203. Karş. Fritz Wehrli, “Die Mysterien von Eleusis”, *ARW*, XXI (1934), 77 ff.

Yunan sır dinlerinin ikinci bir örneği *Orphism*'dir ki, onun geleneğinde, *ustürevî kurucu* önemli bir rol oynar<sup>57</sup>. Burada, *Dionysus* kültündeki<sup>58</sup> gibi, *ustürevî* kavramların yeniden yorumlanması daha çok remzidir<sup>59</sup>; onun yanında yer alan dinî merâsim de üyeleri tamamiyle kendine özgü nitelikte bir dinî cemiyette birleştirir<sup>60</sup>. Kozmogoni, antropoloji, eskatoloji ve soterioloji temel öğreti konuları idiler ve en sonunda bunlar, ferdin kader ve tabiatı hakkında bir mistik öğreti niteliğini aldılar. Bu merhale, geleneksel kolektivizmin bırakılışını ve sırf dinî bir örgütlenmenin ortaya çıkışını gösterir.

Yunan *Orgeon*'ları, Foucart, Ziebarth ve Poland'a göre<sup>61</sup>, galiba başlangıçta bölgesel serbest tapınma dernekleri idiler ve geleneksel başka din zümreleşmelerinden farklıydılar. Hakları ve ödevleri zaten Solon kanununca tesbit edilmişti. Ziebarth, Peiraeus'da, Rhodes ve Delos'daki *Magna Mater Orgeon*larının yönetmelik, tapınak, mâlî durum, toplantı ve görevlileriyle birlikte teşkilâtını tasvir etmektedir<sup>62</sup>. *Synodoi therapeuton* ile eski özdeş kült cemaatlarını birbirinden ayırdetmek oldukça güçtür. Öncekiler, Küçük Asya'da kuvvet kazanmış görünüyor<sup>63</sup>. Kimi *symbioseis* yalnızca genç erkekleri, kimileri de yalnız aynı meslekten olan erkekleri içine alırdı. Sonrakiler, müstesna derecede kapalı topluluklar olmuş görünüyor (*symbiosis philia*).

Doğuya aid, aslında mahalli ve akrabalığa dayanan kültürler, sır kültürleri olduklarından dolaydır ki, Yunanistan'a, Roma İmparatorluğu'na<sup>64</sup>, hattâ

57 Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion* (Cambridge: University Press, 1903); Murray, *op. cit.*, chap. iii; Nilsson, *Greek Religion*, pp. 213-214; Rohde, *op. cit.*, chap. x; Vittorio D. Macchiore, *Zagreus, from Orpheus to Paul: A History of Orphism* (New York Henry Holt and Co., 1930); Kern, *op. cit.*, Vol. III, chap. ix: "Alte und neue Mysterien"; Nock, *Conversion*, pp. 26 ff.; Martin Nilsson, "Early Orphism and Kindred Religious Movements," *HThR*, XXVIII (1935), 182 ff.

58 "Dionysos" (adt.), in *RLM*, I, 1029 ff.; Nilsson, *Greek Religion*, pp. 205 ff.; Poland, *Vereinswesen*, pp. 196 ff.; Kern, *op. cit.*, III, 190 ff.; Lewis Richard Farnell, *The Cults of the States* (Oxford: Clarendon Press, 1909), Vol. V, chap. iv; *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* ("Gifford Lectures" [Oxford: Clarendon Press, 1921]), chap. xiv.

59 Angus, *Mystery-Religions*, pp. 49 ff.

60 Bugünkü Kabir'lerin sırları hakkında: Kern, *op. cit.*, III, 208 ff.

61 Poland, *Vereinswesen*, pp. 8 ff., 16 ff. Karş. yukarıdaki 8. ve 9. notlar ve aşağıdaki 74. not.

62 Ziebart, *Das griechische Vereinswesen*, pp. 193 ff.

63 *Ibid.*, p. 205; Poland, *Vereinswesen*, p. 35; Nock, *Conversion*, chaps. iii, ib.; Karş. Sterling Dow, "The Egyptian Cults in Athens," *HThR*, XXX (1937), 183 ff.

64 Franz Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (1914), English trans. (Chicago: Open Court Publishing Co., 1911); Reitzenstein, *Die Mysterienreligionen*; Foucart, *op. cit.*, Vol. II; Angus, *Mystery-Religions*; La Piana, "Foreign Groups," chaps. ii, iv, v.

Roma şehrine bile sokulmuşlardı. Onlar, kendi öz ülkelerinde bütün kabileye veya nüfusun belli bir bölgedeki kesimine aid inançlardı<sup>65</sup>. *Büyük Ana* ibâdeti, Küçük Asya'nın mahallî ve kabilevî dinlerinin bir özelliği idi; *Mithra*'ların yurdu İran'daydı, *Serapis* bir millî Mısır tanrısıydı<sup>66</sup>. Bu tapımlar millî kültürler olarak ortaya çıktılarsa da, kendilerine sülûk etme bir yakınlık veya aynı soydan gelme meselesi olmaktan ziyade şahsî arzuya dayanan sır cemiyetleri hâline geldiler. Onlar, çok defa yerleşik kültürlerden biri oldular<sup>67</sup>. Kendisine, sonraki Roma dinî zümreleşmesinin en iyi tahlilini borçlu olduğumuz La Piana, gerek din araştırmacısı, gerekse sosyologun bakış açısından, Roma'ya göç sürecini<sup>68</sup> ve Cumhuriyet günlerinden İmparatorluk çağına değin başkente yabancıları iskân olaylarının gelişimini ayrıntılarıyla araştırmıştır. O, başlıbaşına dinî mâhiyeti olan cemiyetlerle, kendisinde başka etkenlerin (meslekî, ictimai) kesin rol oynadığı cemiyetleri birbirinden vâzih bir şekilde ayırır. Önceki çeşitden *cultores*, bizim için alabildiğine ilgi çekicidir. Onların çift yönlü amacı, millî kült gereklerini yerine getirmek ve ölüye ihtimam etmektir<sup>69</sup>. Herhalde, tamamıyla millî kültürler ile evrensel eğilimli olanlar arasında bir fark gözetilmelidir. Yabancı tanrılar kültürüne karşı genel mukavemetin kırılması ve bir ilgi doğmasıyla -ki, bunu La Piana, İmparator Claudius'un siyaseti ve Roma şartlarına doğu kültürlerinin kısmen uydurulmasına bağlar- yabancı bir tanrıya tapınanların herhangi bir *sodalitas*'ına millî olmayanların katılması ve hattâ papazlığa girmeleri için yol açıldı<sup>70</sup>. Ancak, farklı millî çeşnideki (Frika, Mısır, Afrika vs. ye aid) kültürler değil ama, kurtuluş öğretisiyle bağlı sır kültürleri daha geniş bir çağırma sâhipti. "Roma'ya yabancılarla sokulan ve onlarca geniş ölçüde tâlim edilen sır kültürleri, evrensellik iddia etmekte ve mertebelerini kozmopolit şehir nüfusunun çeşitli zümrelerinden adaylara açık tutmakta gecikmedi"<sup>71</sup>. La Piana, aslî ve millî karakteri muhafaza eden dinlerle "gerçekten evrensel" olan dinler arasındaki çatışmanın "sürekli gerginliğini" belirtir. Birinci eğilimin ortadan silinmesi uzun sürdü. Gerçek bir evrenselci-

65 Yahudi sır dini hakkında karşı. E. R. Goodenough, *By Light, Light*, esp. chaps. ix. x; La Piana, *op. cit.*, chaps. vi-vii.

66 Karşı. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, pp. 23 ff., 28; La Piana, *op. cit.*, chap. iv.

67 Nock tarafından önemle belirtilmiştir. Bk. Nock, *Conversion*, pp. 57-58 ("ihtidâ" dan ziyâde "kabul etme").

68 La Piana, *op. cit.*, 204 ff. Roma'da yabancıların iskân edildiği yerler hk; pp. 235 ff. gizli derneklerin tarihi hakkında.

69 *Ibid.*, pp. 272 ff.

70 *Ibid.*, pp. 298 ff. Daha sonraları bile İsis'e tapınan Mısır uyrukluların çoğunluğu teşkil etmesiyle ilgili bk. pp. 324, 336.

71 *Ibid.*, p. 323.

liği hazırlayan şartlar, aynı yazarca tamamiyle açık bir şekilde anlatılmıştır. O'na göre bu, "böylesine bir din için, kişinin ve müşterek hayatın bütün faaliyetlerinde etki ve karşılıklı nüfuzu, siyasî ve ictimai hareket tarzının ölçü ve programlarını açık ve kesin olarak ifade etmeği, kendi öğreti ve amelîyelerini gelecek hayatın umutları kadar, bu hayatın bütün gerçekliklerine yaymağı mümkün kılabilen, evrensel değerlerde bir dinî ahlâk muhtevâsının ve bir dinî teşkilâtın tasarrufunu" tazammun eder<sup>72</sup>.

Hellenistik Mısır'da Yunan örneğindeki kült cemiyetleri, *thiasoi synodoi*, herkesçe bilinirdi. Bununla birlikte, bunlarda, yalnızca Mısır tanrılarına da tapılırdı. Onlar bir *prostates* ya da *Hiereus*'ca yönetilirdi<sup>73</sup>. Seleflerinkinden daha çok geliştirilmiş bir ilâhiyat (theology), öteki dünya bilgisi (eschatology) ve kurtuluş öğretisi (soteriology) nin ilhâm ettiği hakikatlerde müşterek ve çoğu kez ateşli bir inançla birleşip, incelikle icrâ edilen dinî âyinlerle kaynaşmış olan sâlikler, derin dinî tecrübeleri paylaşırlardı<sup>74</sup>.

*Therapeutai* ve *Mystai*, nitelikleri bakımından birbirinden farklıdır; *Dionysus* müridlerinin ne dereceye değin güçlü bir örgüte sâhip olduklarını belirlemek güç<sup>75</sup>. Cemiyetin dışındaki kimselerle mahremi olan kişilerin tasvirleri kadar orijinal malzemeler -theologoumena, ilâhiler, topluca okunan dualar-<sup>76</sup> elimizde bulunduğu için, İmparatorluk Roma'sı dininde bu cemiyetlerin oynadığı rolü değerlendirebiliriz<sup>77</sup>. Sâliklerin dinî tecrübesi, şüphesiz ki, gelenek-

72 *Ibid.*, p. 356.

73 Genellikle bu derneklerle ilgili olarak, ve özellikle onlardan biri olan İkinci Yüzyılın Basilisto'ları hakkında bk. Walter Gustav Albrecht Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* (Leipzig: B. G. Teubner, 1905-8), I, 125 ff.; Colin Roberts, Theodore C. Skeat, and Arthur Nock, "The Guild of Zeus Hypsistos," *HThR*, XXIX (1936), 39. Bu, bir meslekî zümre değil, gerçekten bir ibâdet zümresidir.

74 San Nicolo, *Ägyptischen Vereinwesen*.

75 Poland *Vereinwesen*, pp. 36 ff. "Technitai Dionysou" üzerinde karş. Farnell, *Cults of the Greek States*, V, 146 ff.

76 Karş. Albrecht Dietrich, *Eine Mithrasliturgie* (2d ed.; Leipzig: B. G. Teubner, 1910); Richard Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechischen, ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig: B. G. Teubner, 1922); *Das iranische Erloesungsmysterium, Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Bonn: A. Markus and E. Weber, 1921).

77 Bu zümrelerin dayanışma gizliliği (onlar kendilerini ruhanî bir aile sayarlardı) Arthur Nock tarafından örnekleriyle açıklanmıştır. Bk. Arthur Nock, "The Historical Importance of Cult-Associations," *Classical Review*, XXXXVIII (1924) 105 ff. Nock, haklı olarak, yabancı tanrılara ibâdetin, hiçbir şekilde zarurî olarak "ihtidâ" ya işaret etmediği gerçeği üzerinde ısrar eder. Karş. O'nun *Conversion* adlı eserinde, İmparatorlukta doğu dinlerinin nisbî gücünü Toutain'in değerlendirmesini tartışması, *Conversion*, p. 130.

sel âyinleri icra edenlerinkinden daha derin ve nüfûz edici idi. Bu yeni zümrelerde ilâhiyatın özünü ferdi ölümsüzlük düşüncesi, ibâdetin özünü de üyeliğe kabul merâsimi ve âyinler teşkil etmiş gibi görünüyor. Tamamiyle mânevî otorite esasında bir topluluğun örgütlenmesi, gitgide, ister istemez karizmatik üstünlüğe dayanan hierarşiye varmaktadır.

En gözahıcı bir sır dini örneği *Mithra* kültürüdür. Cumont'un parlak araştırmaları bu dinin tarih, mahiyet ve ehemmiyetini çok iyi aydınlatmıştır<sup>78</sup>. Geleneksel İran dininin bir bakıma karanlık bir süreç içerisinde çöküşünden sonra, *Mithra* kültü, Zerdüşî dini unsurlarını muhafaza etti. Birtakım teolojik kavram ve kült göreneklerini atıp, yeni unsurlar ekliyerek ve belli başlı itikad esaslarının daha mânâlı bir yorumunu geliştirerek, o, Küçük Asya'dan geçip Batı dünyasında yer tuttu<sup>79</sup>. İran dilinin yerini Ârâmca, sonra Yunanca, daha sonra da Latince aldı. Kurtarılmış kurtarıcı *Mithra*'nın şahsiyeti ön plana geçerken, yüce tanrı Ahura -Mazda kültü sönüp gitti. Ekmek ve şarap âyini, zümre arkadaşlığının sembolik ifâdesi olduğu için, Yunan nazârî düşüncesi *Aion* öğretisine önem verdi<sup>80</sup>. Topluluk, *pater patrum* makamında son bulan yedi mertebeye ayrılmaktaydı<sup>81</sup>. Başka cemaatlerde karşılaşılması olağan bir görünüş olduğu halde, resmî devlet dini ile *Mithra* arasında hiçbir çatışma çıkmamış gibi görünüyor<sup>82</sup>. Tersine, imparatorlar bile, yeni dini geleneksel dinle mezcederek veya hiç olmazsa kendi şahsî ibâdetlerinde ötekisinin yerine tamamiyle *Mithra* dinini koymakla, üyeliğe kabul edilirlerdi<sup>83</sup>. Üstelik, Roma ordusunun subay ve askerleri de *Mithra* ibâdetine, topluca ya da tek başlarına katılırlardı.

78 Franz Cumont, *Textes et monuments figurés aux mystères de Mithra* (Bruxelles: H. La martin, 1896 ff); *The Mysteries of Mithra*. Gene karş. A. Nock. *Conversion*; "Mithras" (art.), in *PWRE*, XV, No. 2, 2131 ff.; Nyberg, *Die Religionen*, chap. iii.

79 *PWRE*, XV, 2134 ff.

80 Heinrich F. Junker, "Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung," in *Studien der Bibliothek Warburg*, ed. Fritz Saxl (Leipzig: B. G. Teubner, 1923, 1925); Cumont, *Mysterien*, pp. 107 ff.; "Aion" (art.), in Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, I, 197 ff.; Arthur Darby Nock, "A Vision of Mandulis Aion," *HThR*, XXVII (1934), 53 ff.

81 *Mithra* ile ilgili mertebeler için bk. Cumont, *Mysterien*, pp. 152 ff.; Onların rahiplikle ilgisi şüphelidir. (*PWRE*, XV, Part II, 2142).

82 Nock, *Mithraism*'in gizli fakat tamamiyle tasvip görmüş bir kült olarak kalması gerçeğini beş sebeple açıklıyor (*Conversion*, p. 75).

83 Cumont, *Mysterien*, pp. 85 ff.

84 Chap. vi, sec. 7.



## İBNİ SİNÂ VE “RİSÂLETU’L-FÛSUS FÎ’L-HİKME”NİN YAZARI\*

Yazan S. PİNES

Çeviren: KİFAYET ÖZAYDIN

### PROBLEMİN BAZI VERİLERİ

*Risâletu’l-Füsûs*, birçok el yazmasında, yazarının el-Fârâbî olarak gösterilmiş olması ve İsmâîl el-Fârânî’nin bunu bilhassa teyid etmesi sebebiyle, el-Fârâbî’ye atfedilmiştir. XV. yüzyıl ilim adamlarından olan İsmâîl el-Fârânî bu mistik mahiyetteki felsefi risâleyi şerh etmiştir. Bu atf, metnin Avrupalı iki editörü olan Dieterici ve Horten tarafından şüpheyle karşılanmamıştır. Bununla beraber Horten, *R. el-Füsûs’un* son kısmı üzerinde sonradan bazı çalışmalar yapılmış olduğuna ve bu kısmın el-Gazâlî doktrininin izlerini taşıdığına inanmaya mütemayildir.

L. Straus, bu konudaki bütün bilgileri altüst eden bir müşâhedede bulunduğu sırada mesele bu noktadaydı. Straus, İbni Sînâ adıyla (*Tis’ Rasâil’de*) yayımlanan *R. fi’l-Ğuvâ’l-İnsâniyye ve İdrâkatihâ’nın* *R. el-Füsûs’un* bir kısmı ile aynı olduğunu keşfetmiştir. Bu durumda *R. el-Füsûs* daha sonra yaşamış bir filozofa ait olamaz mıydı? Straus buna inanmaya mütemayildir<sup>1</sup>. Straus’tan ayrı olarak (fakat onunla hemen hemen aynı zamanda) aynı müşâhedede bulunan İ. Madkur<sup>2</sup> ve A. M. Goichon<sup>3</sup> un kanaatleri daha farklıdır. Madkur ve Goichon *R. fi’l-Ğuvâ’l-İnsâniyye’nin*, İbni Sînâ’ya atfedilmemesi gerektiği sonucuna varmışlardır. P. Kraus münakaşayı daha da genişleterek *R. el-Füsûs’un* yalnız bazı kısımlarını değil tamamını söz konusu etmiş ve eseri el-Fârâbî’ye atfeden müşterek kanaatin yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Kraus’un ileri sürdüğü sebeplerden başka Straus da bazı göstergeler vermiştir: “Füsûs’un müteradifler ve tekrarlar süslü âhenkli üslûbu da, metindeki İsmailiyye üslû-

1 Bak. *Le Monde Oriental*, 1934, s. 116 n. 3, Straus, burada şu keşfine pek kapalı bir şekilde telmihte bulunmaktadır.

2 Bak. *La Place d’al-Fârâbî dans l’Ecole Philosophique musulmane*, Paris, 1934 s. 123.

3 Bak. *La Distinction de l’Essence et de l’Existence d’Après Ibn Sînâ*, Paris, 1937, s. XIII.

Bu makale “Revue Des Etudes Islamique, (1951)” s. 121-124. den alınmıştır.

buna aykırı terimler de (kalem, levh, arş, rûh-i kudsiyye vs. gibi) Fârâbî'nin, başlıca özellikleri açıklık ve sadelik olan üslûbu ile bağdaşmaz"<sup>4</sup>.

Bütün bu müşahedeler doğrudur. Üstelik eserin doktrini ile Fârâbî'nin doktrini de birbirine uymamaktadır. Halil Cerr'in, el-Fârâbî'nin bilhassa psikoloji alanındaki fikirlerini, *el-Füsûs*'taki fikirlerle karşılaştırmak suretiyle ortaya çıkardığı sonuç budur<sup>5</sup>.

Böyle olunca, bu risâle'nin yazarı kimdir? H. Cerr (Georr) bunun "Fârâbî okuluna mensup bir filozof" olduğunu ileri sürmekte<sup>6</sup> fakat, soruya cevap vermek için elimizde yeterli veriler bulunmadığını ifade ederek hiçbir isim teklif etmemektedir.

Bu noktada, Straus, Madkur ve Goichon tarafından ileri sürülene benzer bir gerçeği ortaya çıkaran bazı el yazmaları yeni bir gösterge temin etmiş oldular. Fakat bu el yazmalarının ortaya çıkardığı husus çok daha ciddî bir mahiyet taşımaktadır. Çünkü bu defa *R. el-Füsûs* bütünü ile ele alınmış bulunmaktadır. Bunlar arasında, *Br. Mus. ms. ar. 978*. İstanbul'daki 7 el yazması (*Ahmed-i sâlis* 3447, *Ayasofya* 4853, *Hamidiye* 1448, *Pertev Paşa* 617, *Nuru-Osmaniye* 4894, *Üniversite* 1458, *Yıldız Husûsî* 395), Kâhire'den 2 el yazması, *Felsefe* 349 ve *Felsefe* 398<sup>7</sup> İbni Sina'ya atfedilen *R. el-Firdevs*'i ihtiva etmektedirler. Kaydedilen bu yazmaların birincisinde, ki inceleyebildiğim tek el yazması odur bu risâle mevcuttu ve *R. el-Füsûs*'un bütünü ile aynıdır. O. Ergin<sup>8</sup> ve G. C. Anawati'nin verdikleri bilgilere göre metnin tamamının İstanbul ve Kâhire el yazmalarında bulunduğu anlaşılıyor.

4 Bak. *Plotin Chez les Arabes*, Kahire 1941, s. 270 n. 3

5 Bak. *Fârâbî Est-il l'Auteur de Fûçus al Hikam* R. E. I., 1941-1946 s. 31-39. *Füsûsun Fârâbî'nin eseri olmadığını ileri süren nazariyeye de karşı çıkanlar bulunmuştur. Filhakika Cruz Hernandez, aksine delillere rağmen, eskisi gibi eseri Farabî'ye atfetmeye devam etmiştir (Bak. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1951, s. 304 ve de.). El Farabî'nin düşüncesinin belli bir zamanda büyük bir değişikliğe uğramış olduğuna inanmak mümkün olsaydı, meselâ, son yıllarında kendisinde sofizme karşı bir temayül uyanmışsa (İbni Seb'in bunu teyid etmektedir. Bak. *Correspondance Philosophique avec l'Empereur Frederic II de Hohenstraufen*, ed. Şerafettin Yalıtıkaya, İstanbul Fransız Arkeoloji Enstitüsü yayınlarından *Etudes Orientales VIII* (1943) s. 74) problemin verilerinin değişmesi gerekir. Fakat buna ihtimal vermek mümkün değildir.*

6 Aynı eser, s. 39.

7 Brockelmann'a göre, G. A. L. 2. baskı s. 595 (n. 52), bu listeye Patna el yazmasını da ilâve etmek gerekir. II, 4419, 2590,

8 Bak. İbni Sina Bibliyografyası, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* adlı eserde, İstanbul, s. 27 n. 124.

9 Bak. *Essai de Bibliographie Avicennienne* (arapça), Kâhire, 1950, s. 291 n. 233

10 British Museum Kataloğu bir yandan anonim bir eser olan *R. fi-Mâhiyyeti'l-İnsân*'ın

Böylece *R. el-Fûsûs*'u Fârâbî'ye atfeden nazariyenin yanı sıra, eseri İbni sinâ'ya atfeden, ondan daha az meşhur da olsa, oldukça açık ikinci bir an'änenin mevcudiyeti görülmektedir..

Sadece bibliyografya kaynaklarının şahadeti ile yetinilse bile, bu ikinci an'änenin daha eski olduğu intibasını uyandırdığını ilâve etmeliyiz<sup>11</sup>. Gerçekten *R. el-Fûsûs*'un, Kâtib Çelebi'den önce, el-Fârâbî'nin eseri olarak hiç sözü edilmemektedir. Kâtib Çelebi kendisinden önce yaşamış bir yazar olan İsmâil el-Fârâbî'nin *Fûsûs* şerhine *Keşfu'z-Zünûn*<sup>12</sup> adlı eserinde yer vermiştir. Bu önemli bir veridir. Çünkü *R. el-Fûsûs*'un el-Fârâbî'ye atfî nazariyesi, daha çok el-Fârâbî'nin tasvibi karşısında önemini kaybetmişe benzemektedir. Halbuki, *R. el-Firdevs*, Kâtib Çelebi'den çok daha eski bir bibliyograf tarafından İbni Sînâ'nın eseri olarak zikredilmiştir. Gerçekten, Zahîru'd-Dîn Ebu'l Hasan Ali el Beyhakî (Hicrî 565/1170 tarihinde ölmüştür) tarafından yazılan ve âlimlerin tercemei hallerinden bahseden Sivânî'l-Hikme adlı eserinin en iyi yazmalarında (bunların en eskisi hicrî 639 tarihini taşımaktadır)<sup>13</sup> yer alan bir listede bu isimde bir makaleye raslanmaktadır. Hiç şüpheye mahal yoktur ki El Beyhakî'ye kadar çıkan liste, diğer bazı el yazmalarında yer alan ve *R. el-*

(el yazması 1349, 7), *R. el Firdevs*'le aynı olduğunu ileri sürüyor, diğer yandan yazmanın eski sahiplerinden biri tarafından arapça kaydedilmiş bir müşahedeyi naklediyor: Bu, el-Fârâbî'ye atfedilen *R. el-Fûsûs*'un *R. fi Mâhiyyet'il-İnsân* ile aynı olduğu kanaatini belirten bir nottur. Bu müşahede tahkik edilmiş olsaydı, aynı zamanda *R. el-Fûsûs*'la *R. el-Firdevs*'in de birbirinin aynı olduğu ortaya çıkacaktı. Brockelman ve P. Anawati'nin sözünü ettikleri *R. el-Firdevs fi mâhiyyet'il-İnsân*'ın şu iki makale isminin birleşmeinden meydana gelmiş olması mümkündür: *R. el-firdevs ve R. fi Mâhiyyet'il-İnsân*. Bizi meşgul eden bu mesele üzerindeki kanaat fakları *R. el-Fûsûs*'u başlıksız ve yazar ismi olmaksızın ihtiva eden Berlin Petermann II, 466 el yazmasında görülmektedir. Metni istinsah eden tarafından yazılmış "*Risâle li-İbn-Sînâ Rahîmahullâhu*" (v. 20) kelimeleri çizilmiş, yerine "*Risâle li-Fârâbî*" yazılmıştır. Başka bir yerde de (v. 20 a) şu başlığa raslanıyor: *Risâlet Fârâbî maşhûr bi-Fûsûs*.

Bu işaretleri üç ayrı yazmada görüyoruz.

(11) Bak. H. Cerr. sözü edilen eseri s. 31 v. d.

12 IV. s.432.

13 Bu, İstanbul *Murad Molla* 1408 el yazmasıdır. *K. Tetimmetu Sivânî'l-Hikme*'nin editörü olan Muhammed Şefî'nin kanaatine göre bu, mevcut yazmaların en iyisidir. Tam liste İstanbul'daki diğer iki el yazmasında da mevcuttur: Hemen hemen yukarıda zikredilen el yazması kadar iyi olan *Köprülü* 902 ve 689 Hicrî tarihini taşıyan *Beşir Ağa* 494 el yazmaları. (Bak. K. Tetimmetu Sivânî'l-Hikme, fasikül. 1, Lahor, 1935, s. 313). Paris 5889 el yazmasında (v. 116b-120 a) yer alan İbni Sina biyografisinde de bu listeye raslanmaktadır. Bunun büyük bir kısmı (v. 119a, 1 ve alttan 5) el Beyhakî'nin eserinden alınmıştır. *R. el-Firdevs* bu el yazmasında (v. 119a) ve *K. Tetimmetu Sivânî'l-Hikme* de (s. 190) zikredilmiştir. Eserin bu baskısı Berlin (Petermann II, 737) el yazmasına dayanmakla beraber tam liste notlar arasına yazılmıştır ve eski el yazmaları 119 risâle zikrettikleri halde sadece 43 risâle saymaktadır.

*Firdevs*'in zikredilmediği eksik listelerden<sup>14</sup> çok, bu tam listedir. *R. el-Füsûs*'un bir başka isimle İbni Sînâ'ya atfının böylece, filozofun ölümünden en çok 130 küsur yıl sonra teyid edildiği anlaşılmaktadır.<sup>15</sup>

Risalenin Farabi'ye ait olduğunu kabul etmek çok güç olduğuna göre, yukarıdaki şahâdeti reddetmek için mâkul bir sebep var mıdır? Doktrini, İbni Sînâ'nın<sup>16</sup> esasen çeşitli şekillerde tezahür eden doktrini ile çelişme halinde bulunmayan *Füsûs*'un bu bakımdan eleştirilmesi için hiç bir sebep ileri sürülemez. Gerçekten bu risalenin yazarının İbni Sînâ olması hiç kimseyi şaşirtmamalıdır. Bu nazariyeye göre risâle, üslûbu ve sembolleri bakımından yazarın, Mehren'in mistik<sup>17</sup> olarak nitelediği makaleleri arasında yer almaktadır. İbni'el-Rüşd'ün, İbni Sînâ'ya mahsus dediği ve filozofun reddettiği ilmu'l-gayb'ı bu eserde sezmek mümkündür.

Sonuç: Şüphesiz mutlak kesinlik bulunmamakla beraber, çeşitli ihtimaller hesaba katıldığında tereddüde de yer yoktur. Terazinin, söz konusu eseri *R. el-Firdevs* adı altında İbni Sînâ'ya atfeden an'aneye ait kefeşi kesin olarak ağır basmaktadır.

14 Bak. *Tetimmetu Sivâni'l-Hikme* s. 190.

15 Bu atfı ihtiva eden *K. Tetimmetu Sivâni'l-Hikme*'nin en eski el yazmasının tarihi olan Hicri 639 senesi ile İbni Sina'nın ölümü arasında sadece 2 yüzyıl vardır. *R. el-Firdevs*'in el yazmaları belki başka kronolojik nirengi noktaları teşkil edeceklerdir. Horten'in bu konuda yaptığı çalışmanın yenilenmesi gerektiğine göre *R. el-Füsûs*'un, tenkitleri de ihtiva eden bir baskısı için bu el yazmalarından faydalamlacağı muhakkaktır.

16 Bilhassa ruhun melekeleri konusunda bellibaşlı bir mutabakat vardır. Halil Cerr, nazariyesini ispat için kullandığı en geçerli delilleri bu pürüzlü alandan seçmiştir.

17 Rasgele bir terim, Çünkü mânâsının sınırları iyi tayin edilmemiştir. Sofi terimi daha yerinde olmakla beraber İbni Sina için kullanılamaz. Çünkü İbni Sina söylenebileceği kadariyle islâm mistikleri ile filozof sıfatıyla ilgilenmiş ve bu konuya yenilik getirmiştir. Gerçekten o, din tecrübesi ve psikolojisi ile büyük soflerin dinî mahiyetteki sözlerinin incelenerek genel bilim sistemi içine alınmasını kabul eden (*K. el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde) -bu, islâm âleminin düşünce tarihinde hatırlanmaya değer bir safhadır-, kelimenin dar mânâsıyla, ilk filozoftur. Bu anlayış, onu her ikisini de ârifün sınıfına almakla, peygamberlerle mistikleri bir tutmaya götürmüştür. Peygamberlere gelen vahiy ve ilhamlarla ilgili nazariye böylece yenilik kazanmıştır. Bu yeniliğin tesiri, İbni Sina'ya karşı olan ve başka bir gelenek getiren Maimonide'e kadar sürmüştür.

## SUMER DİNİ

Yazan: HARTMUTH SCHMÖKEL

Çeviren ve açıklayan: MEHMET TURHAN ÖZDEMİR

*Sumerler Çağı*, beşerî inkişâfın ancak pek cüz'î bir bölümü olan beş bin yılını cisimlendirmekle, dünya tarihini tarihsel ve elle tutulabilir bir biçimde başlatmış olmaktadır. Bundan 50 000 yıl önce *Şaman*<sup>1</sup>'lar, *Aurignacien*<sup>2</sup> ve *Magdalenien*<sup>3</sup> avcıları için, çok arzuladıkları av hayvanlarının tasvirlerini, yaban öküzü, geyik ve yabanî at şeklinde, mağaralarının kaygan duvarlarına çiziyor-

\* Bu yazı, *Hartmuth Schmökel*'in, *das Land Sumer* (W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1962, 3. baskı) adlı eserinin 122.-158. sayfaları arasında yer alan "*Aus Sumer Religion*" -Sumer Dini'nden- adlı bölümün tercümesidir.

1 Şamanizm'e bağlı toplumlarda, ruhlarla insanlar arasında aracı rolünü oynayan bir çeşit din adamıdır. Şamanist dünya görüşüne göre, bütün âlem iyi ve kötü ruhların etkisi altındadır. Ata ve akraba ruhlarından aldığı kuvvet ve ilham ile, bu ruhlarla ilgi kurmak yetkisi, yalnız Şaman'a aittir. İyi ruhların insanlar için faydalı ve hayırlı tesirlerini devam ettirmeğe, bir yandan da kötü ruhların zararlı faaliyetlerini önlemeğe yalnız onun gücü yeter. Bu maksatla düzenlediği âyinlerde, ruhlar ile temasa geçip, onları hoşnut ve râzî ederek istenilen neticeyi almaya çalışır.

Kuzey Asya Milletleri arasında, yalnız Mançu-Tunguz'lar "büyücü, sihirbaz" anlamına gelen Şaman sözünü kullanırlar. Daha sonra Sibiryâ sihirbazlarına verilen genel bir ad olarak, uluslararası Literatür'e geçmiştir. Eski Türkçe metinlerde, bazen "putperest rahip", bazen "sihirbaz" anlamında kullanılmıştır. Altay toplumlarına göre Şaman'lık, ailede irsen intikal eden ve bilhassa çocukluk çağında sar'a nöbetleri ile gelen bir hastalık sayılır. Böyle bir nöbete giren kimse, Şaman olmak istemez ise, ya delirir veya genç yaşta ölür. İslâm Ans. II, C. s. 310 v.d. bak.

Şamanizm "Schamanismus" (Sanskritçe) -Bazı ilkel (yazı kullanmayan) toplumlarda, ruh çağırma gayesi ile yapılan hareketler ve tasavvurlardır. Şaman, şahsen meslek edinerek veya soydan tevarüs etmek sureti ile bu işleri bilir, ruhları tanır ve onlara hükmeder. Vecit nöbetleri sırasında (ekseriya, trampet, şarkı, dans, uyuşturucu madde yardımı ile) ruhlar âlemi ile ilgi kurar. Şaman'ın toplumdaki yeri önemlidir. Laponya'dan bütün Sibiryâ'ya ve Eskimolar'a ve Kızılderililer'e kadar yayılmıştır. Sonraları Orta ve Güney Asya'da Şamanlığın yerini Büyük Dinler almıştır.

der kleine Brockhaus, II. C. s. 364.

2 Eski Taş Devri, Palaeolitikum

3 Eski Taş Devri'nin ilk basamağı, ismini kazılar neticesinde ele geçen belgelerin bulunduğu, Fransa'nın La Madeleine mevkiinden almıştır. d. klei. Bock. C. 2, s. 61.

lar ve bu şekilde bir büyü ile, bu av hayvanlarını taraftarları hesabına güven altına almış oluyorlardı; zannımızca bu inanç şekli, onları bugünün insanından bâriz bir şekilde ayırmış olmaktadır. Araya giren *Aeon*'lar ile, eski dünyanın bu ilk din adamları ve sanatkârlarından ayrılmış olduğu halde, bizden ancak birkaç bin yıl uzakta olan Sumer'li, fikrî ürünleri bakımından da bizimle akrabadır, hattâ bizden hiçbir suretle pek farklı bir şekilde düşünmediği ve bizler gibi hissettiği kesinlikle anlaşılmaktadır: Biz onun lisanını, yalnız kelime niteliği ve grameri gibi dış görüntüsü ile değil, aynı zamanda anlam bakımından da kavriyor ve böylece dinine de nüfuz edebiliyoruz.

Sumer'lere ait tarihsel belgeleri okuduğumuz zaman, ilk edindiğimiz intiba, burada inanç âleminin baştan sona kadar bütün yaşayışa hükmettiğidir. Sumer tarihinde, başlangıcından sonuna kadar, dev mabetler, sayısız dinî kitabeler, şehirlerin her yanında semaya yükselen basamak kuleler ve her kutsal binanın duvar kalıntıları arasında bulunan adak sunma tasvirleri, eski *Iraq Arabi*' (Irak - Arabistan) de bu insanların, bütün yaşayışlarını dine adadıklarını doğrulamaktadırlar. Fakat yine de bazı sınırlamalar yapmak zorundayız. Çiftçinin, devamlı olarak devlet zoru ile, çiftinden çubuğundan koparılıp, büyük mâbet projesinin kızgın güneş altındaki iş alanına çağrıldığında, neler düşündüğünü bilmiyoruz. *Lugalzaggesi*'nin muzaffer *Sargon*' tarafından kapatıldığı kafesinin içinde ve *Nippur*'daki tapınak kapısının önünde, ne acı düşünceler beslediğini hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz- halbuki, bir zamanlar o mabedin cümle kapısında, kendi din adamı ona, *Sumer Hükümranlığı*'nı müjdelemişti. *Lagaş*'lı *Urnânşe*'nin<sup>9</sup> çocukları ile birlikte, mabet inşası için tuğla sepetlerini taşıırken gösteren aile reliefinin ardında daha ziyade o zamanın resmî devlet evrakını, dinî vecdin gerçek sebeplerinden biri olarak tahmin etmekteyiz; ve kitabelere işlenen *III. Ur*<sup>10</sup> *Hükümdarı*'nın süslü sözlerinin ne kadarının gerçek inanç eseri, ne kadarının ise sadece korku nedeni ile muhafaza edilen ge-

4 Dünyanın yaşı ile ilgili çok uzun zaman birimi, başlangıcı ve sonu belli olmayan, (ezeliyet ve ebediyet)

5 Uruk şehri'nin İlâhî Kralı, M. Ö. 2360 Das Land Sumer, Hartmuth Schmökel, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1962, s. 65

6 Akad Kralı, takriben M. Ö. 2360-2295 Aynı Eser s. 18 v.d.

7 Eski Mezopotamya şehirlerinden Aynı Eser s. 11 v.d.

8 Eski Babil şehri, şimdiki adı Tello'dur. Güney Mezop.dadır, yapılan kazılar neticesinde tak. M. Ö. 3000 yıllarına ait birçok eser bulunmuştur. Aynı Eser s. 15 v.d., der Volks-Brockhaus 12. Baskı Wiesbaden 1956, s. 453.

9 Lagaş Kralı Aynı Eser s. 62 v.d.

10 Tak. M. Ö. 2065-1955 yılları arası Aynı Eser s. 24 v.d.

lenekler olduğunu şu anda artık tesbit edemeyiz. Bize intikal eden metinlerde, herşeyden önce hâkim sınıfın - İlahî Hükümdarların, Kralların, memurların ve papazların beyanları ile karşılaşırız, bunun anlamı ise, Hükümet ve dinin dayanakları demektir, böylece onların dinî tutumları tesbit edilmiş ve resmî bir duruma getirilmiş olmaktadır. Elde edilen ikinci grup belgeler olarak, ekonomik metinler ve dâva metinleri, objektif ve doğrudan doğruya konu ile ilgili yazılar olduklarından, din sorununa bir katkıda bulunmamaktadırlar, bilâkis son derece objektif olduklarından, olumsuz anlamda kabul edilmelidirler. Şayet çiftçiye, çobana, aveyra ve balıkçıya bırakılan hisseler küçük, mâbet işçisinin eline geçen tayın çok az olur, buna karşılık ruhban sınıfının mutfağındaki yemekler veya saray sofrası zengin olursa, dinî inanç sarsıntıya uğrayabilir ve eğer düşman Komşu-Devlet'in İlahî Kralı savaşta galip gelir ve cesetleri üst üste yığarak bir tepe meydana getirirse, o vakit belki de kendi İlahına ve onun temsilcisi olan İlahî-Hükümdarına karşı bir şüphe doğar. Burada da bir genelleştirme ve idealleştirmeden kaçınmak zorunluğudur: *Sumer Dini*'nin birçok faaliyetlerini; resmî bir dindarlık yaratan ve onun icaplarını talep eden bir devlet dini olarak değerlendirirsek, yaklaşık olarak doğru bir görüşe kavuşmuş olabiliriz.

Fakat kralların bu mûtat ibadetleri ve din adamlarının, spekülâtif, ekonomik ve politik görüşlerle sınırlandırılmış konuşmaları ve şüphesiz İlahın kendisinin de komşu mâbet nazarında pek az, hatta hiç önem taşımamasına karşılık, bizzat halkın içinde yaşayan ve doğrudan doğruya, toprağa, tabiata ve kozmik güçlere sıkı sıkıya bağlı, ilâhların şaşkırtıcı çokluğu neticesinde, diğer bir dinî inanış şekli daha vardır; filizlerin yeşermesi, çiçeklerin açması ve solması, üreme, doğum ve ölüm, her yıl tekrarlanan bir dinî öğüt gibidir, o halde insanın, hayvan ve bitkinin ezeli ve ebedî ölümünden, aynı zamanda öbür dünya için de bir ders alınmakta ve bundan hayatın tefsiri, yeryüzünün ustaca idaresi ve yaratılanlara mahsus mukadder sonu ümit ile beklemek için bir güç meydana gelmektedir. Burada Sumer Dini'nin temelde yatan özüne rastlıyoruz, bu öz ise, şehirden şehire değişmeyen, bilâkis zaman zaman Sumer'in meydana getirdiği, kalıcı ve dinî tezahürleri bakımından da tabii olan dinsel temellerdir. Bununla, *İnanna*<sup>11</sup> - *Dumuzi*<sup>12</sup> veya *İştar* - *Tammuz* diye de isimlendirilen tasavvur sistemini kastediyoruz; bu inanç şeklinin en yüksek ifadesi *Heilige Hochzeit*<sup>13</sup> törenleridir. Onun verdiği dersin izahı, ebedî kanun

11 Sumer'in en önde gelen İlahelerinden, Ana İlahé Aynı Eser s. 14 v.d.

12 İnanna'nın sevgilisi, Kutsal Çoban, Efsanevî Kahraman, daha sonra Bitki İlahı oldu. Aynı Eser s. 52 v.d.

13 Kutsal Düğün, İlahî Düğünü. Aynı Eser. s. 31 v.d.

olan “ÖL ve OL” dur. Burada, kaderin değişmez ve çok sağlam bir güç olarak, en büyük önemi taşıdığı açıkça bellidir ve aslında bu kader inancı, *Sumer Dini*’nde diğer bir sınırlayıcı cüzdür. *An*<sup>14</sup> ve *Enlil*<sup>14a</sup> dünyanın kaderini çiziyorlar, onların hükmedişlerine akıl ermiyor, dualar, yalvarıp yakarmalarla onları durdurmak mümkün olmuyor: diğer ilâhlar bile, ekseriya bu iki *Baş İlah*’ın kararları karşısında güçsüz kalıyorlar; bir vakitler Ur (şehri) için yapılan şikâyetinde yer aldığı gibi: “*Emirlerini değiştirmeye alışmamışlar.*” Sumer Dini, ilâhların rastladıkları yerde ızdırıp ve sıkıntı yaratan hükümlerini, ilerde semitik dünyada (*Sâmi*’lerde) görüleceği gibi, insan günahlarının cezası olarak göstermek yolunu tutmamıştır, uzaklarda bulunan Büyük İlahlar, âciz insanları irade ve arzularının dışında idare ediyorlar, körü körüne kur’a hekiyorlar, dünya mahlûklarına ise sadece katlanmak, ağlayıp sızlanmak kalıyor. Her ne kadar, daima yeni denemeler yapıyorsa da, mâbet inşası ve kurban kesme, adaklar, ilâhiler ve dualar ile ilâhların lûtfuna mazhar olmak, beşer ibadetinin en yüksek dereceye erişmesi için -mâbetlerde kutsal heykellerin fasılasız devam eden duaları ile- herhalde kadere uygun bir tesir yapabilmeyi ümit etmek, insanlara mahsustur.

Sumer’lerin hangi Tanrıları beraberlerinde getirdikleri, hangilerini kendilerine mal etmek üzere *İki Nehir Memleketi*<sup>15</sup>’nde bulmuş olduklarını bilmiyoruz. *Obet - Medeniyeti*<sup>15a</sup> *Boğa* ve *Ana İlahlıkları*’nı biliyordu ve her ikisi de, Sumer’lerin ilk çağlarında derhal hâkim duruma geçmişlerdi. *Terra-kotta*<sup>16</sup>’dan yapılan *Boğa* ve *Ana İlah*e figürleri çok miktarda bulunmuştur; sonuncular zarif şekiller olup, avret yeri tüyleri üçgen biçiminde hakkedilmiş, göğüsler belirtilmiş fakat aşırılığa kaçılmamıştır, sol göğsün önünde kucakta, ekseriya emen bir çocuk bulunur,-ve en garibi ise, üzerinde kedi başma benzetildiği açıkça belli olan bir nevi peruk bulunan, 14-16 cm. boyundaki küçük figürün başıdır. Burada hayvan şeklinde dişi şeytan ile, *Magna Mater* (Büyük Ana) arasında, daha önce rastlanılmamış tuhaf bir bağlantı kurulmuştur, fakat daha sonraları relief ve silindirik şeklinde mühürler üzerinde, yürüyen sığırlar, keçi ve koyun kümeleri, bazen sığırların üst tarafına yukarıya, yemleri olan arpa başakları resmedilmiştir. Bunlar bir ağula, veya üzerinde *İnanna*’nın amblemi olan kamış demetinin bulunmasından, *Ana İlah*e’nin mâbedi olduğu an-

14 Gök İlahı. Aynı Eser s. 13 v.d.

14a Önce Rüzgâr İlahı sonra Memleketler İlahı oldu Aynı Eser s. 21 v.d.

15 Dicle ve Fırat ıhırlarının suladığı Mezapotamya

15a Obed şehri civarında kurulan Medeniyet M. Ö. IV. Bin’in ortaları Aynı Eser s. 124

16 (İtalyanca), özel karışımı olan, fırınlanmış balçık Aynı Eser s. 176.



laşılan bir binaya doğru gitmektedirler. Bu sürüler, ebediyyen genç kalmanın ve bereketin sembolü olan kutsal sürülerdir; ve *Inanna*'ya ait oldukları için de, üzerlerine onları koruyan, yiyeceklerini temin eden, *Inanna*'nın sevgilisi *Kral Çobanı* kanat germiştir. Sumerler sonrası *ilk Devir*, bu kişiden meydana gelen "*Kahraman*", "*Cengâver*", "*Çoban Kulübesinin Sahibi*" veya "*Ağul Sahibi*" gibi dinî kasidelerle doludur; ilk hikâyelerin birçok yerinde, sığırlara, koyunlara veya keçilere başak uzatırken, yahut stilize edilmiş hayat ağacının rozet çiçekleri ile süslü dallarını, otlatmak için aşağıya doğru eğerken, fakat aynı zamanda, arslanla nasıl savaştığını ve sürüleri onun saldırısından koruduğunu gösteren sahnelerde "*Ağ elbise İçindeki Adam*" olarak görülür. Hemen sonra bu sahne sembolikleşir: *Kutsal Çoban* sığırları bağrına basar ve onları hücum eden arslana karşı korur; hayat söndüren güce karşı, "*Boğa İnsan*" şeklinde "*Arslan Canavar*"ına karşı savaşır, hurma ağacı şekline girerek, üzerine doğru sıçrayıp, yapraklarını yiyen iki keçi arasında durur ve bazen de bizzat *Inanna*'nın kendisi asil zevce olarak, hayat ile ölüm arasındaki mücadeleye katılmak için ortaya çıkar: önünde diz çökmüş olan kutsal kahramanı pençeleri ile parçalamak isteyen arslanı, kuyruğundan tutup geriye doğru çeker. Efsanelerle dolu *İlk Devir*'de, *Uruk - Kullaba*'nın Kralı ve *Inanna*'nın dostu olan ve zamanla *Vegetationsgott*<sup>17</sup> rolünde görülmeye başlayan bu kahraman çobanın adı *Dumuzi*'dir. *Dumuzi*, yaz sıcağında kuruyup yok olarak *Yeraltı Dünyası*'na inen, fakat ilkbaharda *Ana* ve *Aşk İlâhesi*'nin kurtarışı ile tekrar hayata dönen ve sonra klâsik ismi *Adonis*<sup>18</sup> olan, çok sayıda ilâhî varlıklardan ilki olmuştur. *Ön Asya* bozkırlarının, yaz kuraklığında solup yok olması, fakat kış yağmurlarından sonra kısa bir müddet için tekrar çayırlar ve zarif çiçeklerle bezenmesi gibi, ilâhî savaşçı da, ilk filizlerle tekrar hayata dönmek üzere, öldürücü güçler karşısında solar. Sonra tarlada, sürülerde, kırlarda ve şehirlerdeki insanlarda, hayat tekrar uyanır; bunun ve ilâhî düzenin tekrar kurulmasının sembolü ve aynı zamanda garantisi, *Gençlik İlâhı* ile, *Yüce Ana*, *Toprak-Bereket* - ve *Aşk İlâhesi Inanna-İstar*'ın evlenmesidir. - *Dinler Tarihi*'nde bu sahneye "*Heilige Hochzeit*" denilir.

Bu "*Mythus*"<sup>19</sup>, eski Sumer Dini'nde, ağıtlarla yaz kuraklığı zamanına, neş'eli şarkılar ile de evlenme mevsimi olan ilkbahardaki Yeni Yıl Eğlenceleri'ne hükmeder. Bu eğlenceleri, kendisine zevce seçmek için bir vesile olarak be-

17 Bitki İlâhı Aynı Eser, s. 86.

18 Tabiat İlâhı, Yunan Mitolojisi'ne göre Aphrodite'nin yakışıklı sevgilisi

19 Efsane, mit

nimsemeyen hiçbir Şehir İlahı ve adı, ister *Nintu*<sup>20</sup>, *Ningal*<sup>21</sup>, *Ninsun*<sup>22</sup>, *Nisaba*<sup>23</sup>, *Mach*<sup>24</sup>, *Ninchursag*<sup>25</sup>, *Baba*<sup>26</sup> veya *Geştinanna*<sup>27</sup> olsun, hiçbir Ana İlahi, aşğını ilkbahar mevsiminde otağına cezbetmek üzere, tantanalı bir şekilde karşılamaktan geri durmaz. *Badübira*<sup>28</sup> ve *Uruk*'ta<sup>29</sup> ve bazen de Nippur'da, İnanna ile Dumuzi nasıl bizzat kutsal bir çift teşkil ederlerse, Lagaş'ta da Doğum ve Bereket İlahesi, fakat aynı zamanda *Kader İlahesi* olan Baba veya Geştinanna ile *Ningirsu*<sup>30</sup>, *Eşnunna*'da<sup>31</sup> İnanna ve *Lugalbanda*<sup>32</sup>, *Eridu*'da<sup>33</sup> *Enki*<sup>34</sup> ve *Damgalnunna*<sup>35</sup> v.b. kutsal çift teşkil ederlerdi. *İsin-Larsa-Çağı*'nın<sup>36</sup> *Hymne*'leri<sup>37</sup>, evlenme töreni hazırlıklarını tasvir ederler: Mabedin sapa bir bölümünde veya *Zikkurat*'ın<sup>38</sup> tepesinde, sedir ağacından, *Lapislazuli*<sup>39</sup> ve altından yapılmış, içerisi yeşillerle süslenmiş ve yine taht biçiminde koltuk ve yatak bulunan bir gelin odası hazırlanır, İlah ve İlahiye yıkanılır, kutsal yağ ile yağlanırlar, kıymetli mücevherat takarlar, müzik sesi işitilir ve kutsal bir ziyafet yemeği yenilir, - bu *Symposion*'a<sup>40</sup> silindir şeklindeki mühürlerde, kutlama levhalarında sık sık rastlıyoruz. Birleşme, merasime katılan inançlı kişilere, bereket ve yeni bir hayat bahşeder; bu tören yalnız sembolik veya temsili olarak kutlanmaz, hiç olmazsa zaman zaman, ilâhlığı Dumuzi'nin yerine *İlahi Hükümdar* veya *Kral*, *İnanna*'yı da *Başrahibe* temsil etmek sureti ile, gerçekten ifa edilirdi. III. Ur Hanedanı'nın son dan bir önceki hükümdarı *Şusin*<sup>41</sup>

20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27 Ana İlahi adları Aynı Eser s. 126.

28, 29 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. 126.

30 Lagaş'lı İlah, Yeni Sumer Devri'nde Enlil'in oğlu olarak gösterilir. Aynı Eser s. 48v.d.

31 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. 38 v.d.

32 Efsanevi Kral'lardan, sonra ilâhlaştırıldı. Aynı Eser s. 126 v.d.

33 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. 24 v.d.

34 Merhametli ve çok bilgili bir İlah, Bir zamanlar İlahlar, insan neslini büyük bir tufan içerisinde yok etmeğe karar verince, Eridu'da hüküm sürmekte olan "Derin Sular İlahi", merhametli, bilgili İlah Enki, Şuruppak'ta 36000 yıl hüküm süren Kral Ziusudra'yı ikaz etti ve ona bir gemi yapmasını, bütün aile efradını, ev hayvanlarını ve diğer hayvanları içine doldurarak kurtarmasını tavsiye etti. Sumer'in Nuh'u bu ilâhi tavsiyeye uydu ve Şuruppak'ın rıhtımından açılarak, tufan denizinde yoleluğa başladı. Aynı Eser s. 24 v.d.

35 Yeraltı Dünyası'nın sahibesi, diğer adı Ninki, Enki'nin zevcesi, en eski Sumer İlaheleri'nden birisi olarak kabul edilir. Aynı Eser s. 126 v.d.

36 Tak. M. Ö. 2150-2060 yılları Aynı Eser s. 77 v.d.

37 İlahi, dinî methiye.

38 (Babilce), basamak şeklinde kule Aynı Eser s. 13 v.d.

39 "Lasurstein" (Lâtince), mavi Lasurit ve diğer mineraller karışımı, oldukça kıymetli bir taş. Aynı Eser s. 175.

40 (Yunanca), ziyafet sofrası Aynı Eser s. 56 v.d.

41 Ur Kralı, tak. M. Ö. 1989-1980 yılları Aynı Eser s. 18 v.d.

hakkında elimizde bir ilâhi bulunmaktadır, burada bir rahibe, Kutsal Dügün'-deki sevgilisi olarak, mezkûr düğünden dolayı onu övmektedir; 1936 yılında, Uruk'ta *Eeanna Mabedi*'nin<sup>42</sup> iç avlularından birinde bulunmuş ve üzerinde kitabesi olan - iki rahibeye ait bir kolye, onların da adı geçen *İlâhî Hükümdar* ile *Kutsal Dügün*'e katıldıklarını doğrulamamaktadır. Lagaş'lı *Gudea*<sup>43</sup> kitabesinde bize, Akad'lar devrinde bir Lagaş İlâhî Hükümdarı olan *Alla*<sup>44</sup> hakkında ayrıntılı *Ritus*'lardan<sup>45</sup> bölümler anlatmaktadır, bir süre önce keşfedilen bir heykelinde, kendisinden "*göttlicher Braeutigam*"<sup>46</sup>, *Eannatum*<sup>47</sup> ise, akbaba şeklinde motiflerle süslü heykelinde, kendisinden "*İanna'nın sevgili zevci*" olarak bahseder; *I. Ur* ve hatta *III. Ur Kral mezarları*, bu çağın hükümdarı için de aynı geleneğin kullanıldığını isbat ederler. "*Hirodote der Götter*"in<sup>48</sup> de bu Rit'lerden dolayı İnanna ile ilgili olduğu ve aynı şekilde, *Dumuzi*'nin *Tammuz* olması gibi, krallar da şimdi artık dünyevî âlemin tesir sahasından ayrılmış olmaktadır; onların da *Dumuzi* gibi *Yeraltı Dünyası*'ndan tekrar geri dönebilecekleri hesaba katılmaktadır. Hatta teb'alarına, öldükten sonra kendileri ile buluşmak sureti ile, onların da bu mazhariyetten istifade edebileceklerini bildirmişlerdir. - *Kuyu Mezarlar*'da bulunan kütle halinde definler ve sonradan yapılan ilâveleri doğru olarak değerlendiriyorsak, *I. Ur Hanedanı Devri*'nde bu şekilde düşünüldüğü açıkça anlaşılmaktadır. Sumer Kralları'nın *III. Ur Çağı*'nda ilâhlaştırılmalarının sebeplerinden birisi de burada bulunmaktadır.

İbadetlerin, güç anlaşılır, karanlık bir esrar perdesi ile kuşattığı, *Toprak, Üreme, Doğum, Ölüm, Çürüme* ve *Tekrar Diriliş Tanrılıkları*, Sumer'ler üzerinde, her devirde gücünü ve itibarını korumuştur. İnanna'nın çeşitli neveleri olan ve bu suretle *Magna Mater*'in tipik karakter özelliklerini taşıyan çok sayıda *Ana İlâhelikleri*'nden daha önce bahsetmiştik, bunlar arasında, *Eşnunna*'lı *Bereket Tanrısı Abba*'yı, *Tahıl Tanrısı Aşnan*'ı ve toprakla ilgili diğer birçok Tanrıyı biliyoruz. Bunların içerisinde, Sumer'lerin özel olarak *Meslamtaea* dedikleri *Nergal* de vardır, önceleri *Çoban* ve *Tarla İlâhi* idi, sonra Savaş,

42 İnanna'nın büyük mabedi, Sumer Devri'nin hemen hemen bütün büyük Hükümdarları'nın (Cyrus'a ve Seleuciden'lere kadar), ilâve tesislerin yapımında katkıları olmuştur. Aynı Eser s. 13 v.d.

43 Lagaş Kralı, ilerde (106 no.da) bilgi verilecektir.

44 Lagaş'lı Ensi (İlâhî Hükümdar) Aynı Eser s. 85 v.d.

45 Ritual (Lât), İbâdet Töreni, formaliteleri, an'aneleri Der Sprach-Brockhaus, 6. baskı Wiesbaden, 1954 s. 555.

46 İlâhî güveyi.

47 Lagaş Kralı, tak, M. Ö. 2450 yılları Aynı Eser s. 17 v.d.

48 (Yun.) İlâhlar'ın mabet fahişesi Aynı Eser s. 175.

Veba ve Tahrip Getirici oldu ve nihayet âdeta, Yeraltı Dünyasının bir Güçlüsü sıfatı ile, *Gilgameş*'in<sup>49</sup> arkadaşı *Enkidu*'nun geçici olarak serbest bırakılması için, *Enki*'nin emrettiği bir duruma geldi. Ve bizzat *Ölümler Ülkesi*'nin *Kraliçesi* ve *Nergal*'in zevcesi olarak kabul edilen; Derinlik İlâhları olan 600 Anunnaki ile çevrelenmiş ve "*Dönüşü olmayan Ülke*"de, ölümlerin ruhları üzerinde insafsızca hüküm süren *Ereškigal* da vardı. Sonraları, sosyal düzenin koruyucusu olarak övülen *Tanrıça Nanşe* de sınıflamaya girmektedir, çünkü o da aslında *Kanallar* ve *Akarsular Tanrıçası* idi.

Fakat *İnanna*'nın toprakla ilgili inanç çerçevesi içindeki durumu, asıl köküne bağlı kalmamıştır. Adının anlamı "*Göklerin Sahibi*" dir, *Uruk* şehrinde bulunan *Eanna Mabedi*'nin adının da "*Gök Evi*" olması gibi; İlâhbilim onu, eskidenberi *Uruk*'ta tapılan Gök Tanrısı An ile ilgili buluyor, *Venus yıldızı* sembolü olmuştur, *Tevrat*'ta da *Iştar*, *Gök İlâheliği*'ne bir geçiş olarak ortaya çıkar. Böylece o, *Semitik Çağ*'da (Sâmiler Zamanı) *Staatsgottheit*<sup>50</sup> olarak ön sırada yer alan, *lichten Götter*<sup>51</sup> dizisine katılır. Şüphesiz, Sumerler de, ilâhlarını yalnız toprak ile ilgili çevreden seçmemişlerdir: tâ başlangıçtanberi, kişileştirilmiş kozmik güçler de, aynı şekilde *Tanrılar Topluluğu* (*Pantheon*)'nda yer alırlar. Bunun ile ilgili olarak, eski Sumer'lerde *İlâh Üçlemesi* (*Teslis*) -en eski *Üçlü Gök Gücü*-'nden söz edilmelidir, bunlar *An*, *Enlil* ve *Enki*'den meydana gelir ve *Gök*, *Toprak* ve "*Yeraltı*"nı içine alır: Çünkü *Enlil*'in *Yeryüzü Alemi*'ne hâkimiyeti, bir *Fırtına İlâhi*'nin üstünlüğüdür ve herşeyden önce, toprakla ilgili görülen *Enki* ise, *Yeraltı Dünyası*'nın değil, bilakis "*Alt*"ın, üstünde yer küresinin yüzmekte olduğu düz tabakanın hemen altında yayılan ve *Yeraltı Suları*'na erişerek, kaynak ve nehirleri besleyen "*Derin Sular*" ve "*Tatlısu Okyanusu*"nun Tanrısı'dır.

Gökyüzü'nün şahıslştırılmış ifadesi olan *An* ve *Uranos*, İlâh Kavramı içerisinde kabul edilen ve bir yıldız şekli içine çizilen *Gottesdeterminativ*'e<sup>52</sup> benzeyen bir sembol olarak gösterilmiştir, şüphesiz bu kavram zamanla soyut hale gelmiştir, fakat yine de çok eskidir, *Şuruppak*'ın<sup>53</sup> eski İlâhlar listesinde ilk sırayı işgal etmektedir. Bilgimizin hudutları dışında, büyük ve heybetli

49 Şark'ın en büyük destanı olan, *Gilgameş Destanı* (*Gilgameschepos*)'nun kahramanı, *Ninsu*'nun oğlu, *Dumuzi*'nin halefi, Koruyucu Kahraman, ölümsüzlüğü arayan Yiğit, *Uruk* şehrinin muazzam surlarını yaptığı sanılan efsanevî Kral Aynı Eser . 41 v.d.

50 Devlet İlâhhığı Aynı Eser s. 127 v.d.

51 Işık Tanrıları Aynı Eser s. 127 v.d.

52 Keilschrift denilen Sumer çivi yazısında Tanrı sembolü olarak kullanılan işaret Aynı Eser s. 175.

53 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. 14 v.d.

olarak, göğün en üst katındadır, dünya yaratıkları ona ulaşamazlar, yalnız Adapa gibi bir *Hereon*<sup>54</sup> veya *Kutsal Kartal*'ın kanatları üstünde göklere doğru yükseltilen *Etena*<sup>55</sup> tarafından görülebilir. *Enlil* ve *Enki* ile birlikte dünyayı kuran ve onun kaderini çizen bir Yaratıcı, *Gökyüzü*'nün *Kralı* ve *Ülkeler Sahibi* olarak ona dua edilir. *An*'ın bir vakitler *Şehir İlahı* olduğu evvelâ şüphe ile karşılanmalıdır; onun Tapınakları çok uzaklarda ve muhtelif yerlerde bulunmaktadır. Sumerce *Ki*, ilerde *Semitik Çağ*'da *Antu* denilen toprak ile bir çift teşkil ederdi, hatta M. Ö. III. Asırda, *Seleuciden*<sup>56</sup> *Zamanı*'nda bile ona tapılırdı. Bununla birlikte, *Toprak İlahesi KI-Antu*'nun yerini, bir gözde durumun da iken, *Gök Tanrısı*'nın meşru zevcesi durumuna geçen *Inanna* aldı ve hemen, bizzat kendisi de *Gök İlahesi* oldu. Tufandan kaçan İlahlar, *An*'a sığındılar -ve memleketinin yıldızlı semasına bakan Sumerli ise, *Gök Ekvatoru*'nun, "*Göğün Tepesi*"nin" her iki tarafında bulunan yıldızların, *An*'a ait olduklarını bilirdi.

*Kader Levhaları*'nı elinde bulunduran, dünyanın Yaratıcısı ve kendisine zevce olarak *Ninlil* verilen *Enlil*, *Karalar İlahı* sıfatı ile, *An*'ın yanında durur. Onun astronomik önemi de aynı ölçüde büyüktür, çünkü *Kuzey Gökküresi*'nin üçte birinin 33 yıldızına hükmeder. O, korku saçan, sert ve merhametsiz bir İlahdır, tahrip edilen *Ur* şehri dolayısı ile ümitsizliğe kapılan *İlahé Ningal*'in yalvarmaları karşısında bile, kılını dâhi kıpırdatmamıştır, Fırtına ve üzerlerinden aşağıya doğru üflediği *Dağlar İlahı*'dır ve böylece *Ur Devri*'ndeberi, kum fırtınaları altında işkence çeken *Irak*'ta, daima mevcut ve değişmeyen korkutucu kudretini, hemen yeryüzüne hükmeden bir Hâkimiyet durumuna getirdi. *Enlil*'in yedi ünvanı şunlardır: Memleketler İlahı, Güvenilir Söz sahibi, Vatanın Babası, *Karabaşlılar*'ın<sup>56a</sup> *Hükümdarı*, "*Bizzat kendine mahsus siması olan Kahramanların Hükümdarı*", *Ordusunu yöneten İlah ve uykusu kaçırulanlara sükûnet veren (?) İlah*. Onun sözü "*Kendi kendine coşan bir sel*"dir, "*Memleketi un gibi savuran, tahıl gibi biçen, kuvvetli bir kasırga*"dır, kilitleri ve sürgüleri açar ve tufan kopmasına sebep olan da odur. Çok nadir olarak, merha-

54 *Kutsal Kahraman, Yarı İlah*.

55 "*Çoban*", *Kiş Kralı*, acı çeken zevcesine doğum otunu aramağa çıkan, bu esnada yılan tarafından sokulup, kartal tarafından iyi edilen ve onun kanatları üstünde gökyüzüne yükselen destan kahramanı Aynı Eser s. 52 v.d.

56 "*Seleukiden*", eski Yunan Hanedanlığı, kurucusu Seleukos I. Nikator (M. Ö. 338-280)'un adı ile isimlendirilen M. Ö. 312-64 yılları arasında hüküm süren Suriye Sülâlesi'nin hâleleri, 280 yıllarında devletleri bütün Ön Asya'yı içine aldı, Hellespont'dan İndus'a kadar yayıldı; fakat daha 3. Asır'dan itibaren, Doğu'daki birçok bölgeler elden çıktı. d. Klei. Brockhaus C. 2 s. 411.

56a Sumer'ler.

metle hüküm sürdüğü de olur, o vakit sözü, ülkelerin hayat bulmasına, çimenlerin ve arparların büyümesine sebep olur, o vakit "Baba" dır, "Karabaşlılar'ın Çobanı" dır ve *Dünyayı Yaratan* olarak methedilir: "Enlil, Sumer Ülkesi'nin tohumlarının topraktan yükselmesini sağlar, göğü yerden uzaklaştırır, toprağı gökten uzaklaştırmaya karar vermiştir." Ona tapınmanın Sumer'de neden böyle aslâ kaybolmayan fevkalâde bir ilerleme kaydettiğini bilmiyoruz. Fakat bugün bile, Nippur'daki Tapınak Kütüphanesi'ne ait, *Sumer Mitolojisi* hakkında kesin bilgiler veren sayısız metinler, bunu tasdik ediyorlar, bu metinler onun, o zamanki ihtişamını ve kudretli yayılmalarını, buradan dinî ve politik ilişkilerle Fırat ve Dicle kıyılarındaki memleketlere yaptığı etkileri göstermektedirler.

Fakat halk, daha çok kendisine bilgili ve müşfik davranan bir İläha doğru yönelmektedir. Bu ise *Enki*'dir, eski Sumer şiirlerinde bulunan bir *Zyklus*'a<sup>57</sup> göre, ilk ilâh sayılmaktadır, o yalnız *Apsû*'nun<sup>58</sup> sahibi değil, aynı zamanda *İlmin Ustası* ve *Bütün San'atların Öğreticisi* olarak da değer kazanmıştır. *Waraka*<sup>59</sup>, *Fara*<sup>60</sup> ve *Djemdet Nasr*<sup>61</sup> şehirlerinin ilk metinlerinde görülür ve belki de en eski Sumer Tanrısı'dır. *Enki* derinlerde bulunan su altı sarayında uyur, hiçkimse onu rahatsız edemez, fakat dünya yaratıklarına yönelirse, o vakit onlara iyilik eder, ev inşası ve şehircilik, ziraat ve san'at öğretir. O, aynı zamanda *Kral Ziusudra*'yı<sup>62</sup>, kopmak üzere olan tufandan, önceden haberdar ederek, bütün insanlığın mahvını önleyendir, Kutsal Kahraman *Gilgamesh*'in, yalvararak *Enlil* ve *Nanna*'dan, *Enkidu*'yu *Yeraltı*'ndan yukarıya çıkarmalarını arzu etmesine karşılık, onların umursamaz bir tavırla reddedip hiçbir söz söylememeleri üzerine, *Enki* merhamet eder ve İläh *Nergal*'i<sup>63</sup> vazifelendirerek, *Gilgamesh*'in ölen arkadaşının *Ölümler Ülkesi* ile ilgili sorular ve cevaplar<sup>64</sup>, için, bir süre salverilmesini temin eder. *Sular Tanrısı* sıfatı ile, *Beschwörungsritual*'lerde<sup>65</sup> baş rolü oynar - bizzat "*Ab-ı Hayat*" olarak hastaları iyileştirir.

57 (Yun), tekrar, müteakip, şiirde tekrar edilen mısralar, nakarat Volks-Brock, s. 896.

58 (Sum). Derin Sular, En Eski Okyanus, Tathsu Okyanusu, yer küresi bunun üstünde yüzmektedir. Aynı Eser s. 26 v.d.

59 Uruk şehrinin eski adı Aynı Eser s. II v.d.

60 Şuruppak şehrinin eski adı Aynı Eser s. 16 v.d.

61 (Cemdet Nasr), Babil'in 40 km. kuzey doğusunda, eski Mezop. şeh. Aynı Eser s.37 v.d.

62 Şuruppak Kralı, 36000 yıl hüküm sürmüştü Aynı Eser s. 24 v.d.

63 Yeraltı İlähleri'nden Aynı Eser s. 127 v.d.

64 Çeviren'in notu: *Gilgamesh*, Öbür Dünya'ya giden arkadaşı *Enkidu*'ya, Âhret hakkında çeşitli sorular sorar ve ondan ilginç cevaplar alır. Bu konuşma ilerde şiir şeklinde verilecektir.

65 Ruh Çağırma Töreni Aynı Eser s. 129.

rir, günahlardan temizler ve şeytanları uzaklaştırır, Enki Ruh Çağırma San'atı'nın Üstadı'dır. Kırk tane övücü ismi vardır, Güney Gökküresi'nin 15 yıldızı ona bağlıdır, *Ninki*, bazen de "Yeraltı İlâhesi" adı verilen *Damgalnunna*, onun zevcesidir; o da aynı şekilde en eski *Sumer İlâhları*'ndan sayılabilir.

Dünyayı yaratan ve kader çizen İlâhlar'ın sembolü *Üç Yıldız*'a, diğer kozmik varlıklar da katılırlar, bunların arasında *Güneş* ve *Ay Tanrıları*nı da zikretmek gerekir. Göz kamaştırıcı güneş ışığı ve yaz aylarının dayanılmaz sıcaklarının, pek kısa süren çiçek açma mevsiminden sonra, balçıklı toprağın bitkilerini yok etmesi, her sabah "*Büyük Dağlar*"ın ardından doğan *Güneş Tanrısı Utu*'nun eseri olarak kabul edilir, *Utu* önceden tesbit edilen, yabancı diyarlardan ve derinlikleri *Büyük Gök Tanrıları*'nı tanımamış olan engin denizin üzerinden geçen yolunu tamamlayıp, nihayet gece için *Yeraltı Dünyası*'na girer. İnsanlar ve hayvanlar ona karşı saygı duyarlar, çünkü o göz kamaştırıcı kudretine rağmen, insanlara karşı lütufkâr davranarak, ilkbaharda topraktan yeni hayatın fişkirmasını sağlar. Tehlikeli mesleklerde çalışanlar ona dua ederler, doğum yapan kadın da onu yardıma çağırır. Daha sonra *Adalet* ve *Kehanet Tanrısı* olmuştur, ona yalnız *Larsa*'da<sup>66</sup> ve kuzeydeki uzak şehir *Sippar*'da<sup>67</sup> değil, bil'akis Enki'nin şehri *Eridu*'da da tapılırdı. Geceleri onun temsilcisi olan *Ay Tanrısı Nanna*'nın "*Astralgott*"<sup>68</sup> olarak önemi büyüktür, safhaları geceleyn gökte müşahede edilmekte olup, bunlara çeşitli isimler verilmiştir: Dolunay onu "*Bol Işık Tanrısı*" olarak, hilâl ise güç sembolü olan "*Boynuz*"larını temsil eder, aynı zamanda Tanrının Gök Okyanusu'nda üzerine bindiği kayık olarak kabul edilir. *Takvim İlâhi* olarak isim yapmıştır, yeni ay zamanında, *Yeraltı Dünyası*'nda bulunduğu bilinirdi ve onun içerisinde, "*ağul ve mandıralardaki hayvanları semizleten*" bir *Bitki Tanrısı*'nın da mevcut olduğu görülmüştür. *Ur Tanrısı* olarak, zevcesi *Ningal* ile birlikte, bu şehrin Hükümranlığı sırasında, ünü şüphesiz çok geniş bir alana yayılmıştır.

Arazi, birçok birbirine dikey su kanalları ve bentlerle bölünmüş olup düzdür, bütün bu yerler Tanrıların öz malıdır, onların ikametgâhları ise, üçüncü defa su baskınına uğrayan, uçsuz bucaksız ilkbahar yeşillikleri, sonra da kavurucu yaz sıcaklığının etkisi ile, gri sarı bir renk alarak kuruyan ovanın muhtelif yerlerinde tesis edilen şehirlerin evleri ve surları dışındaki kutsal tarlalarda bulunmaktadırlar. Merkebi ile yola çıkan bir yolcu, bahçelerin, mezru tarlaların,

66 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. 12.

67 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. 16.

68 Yıldızlarla ilgili Tanrılara verilen ad. Aynı Eser s. 130.

ağlarda bulunan sığırların ve otlaklardaki koyunların, gelişmelerini kime borçlu olduklarını biliyor ve kıyı setlerinde inşa edildikten sonra, kanallardan denize açılan ve bu şekilde kurak memleketin üzerinde yelken açmış gibi görünen ve kıymetli hamulelerini rıhtıma taşıyan gemilerin kimin malı olduklarını da tahmin edebiliyordu. Şayet bu yolcu, şehrin kapısından girerek, penceresiz, ve balçuktan yapılmış tuğlalardan inşa edilen surlarla çevrili sokaklarda gezinirse, o vakit papazın, kurbanı veya ibadeti hatırlatan melodik çağrısını işitir: O, burada yüce zevcesinin yanında hüküm süren *İlah'a*, yahut da kocasından üstün olarak Hükümranlığını muhafaza eden *İlâhe'*ye yakındı. Eski devirlerde her bölgenin yalnız bir mabedi bulunurdu. -*An ve Inanna'*nın iki kutsal mabedi bulunan *Uruk* şehri ise, bir istisna teşkil etmekte idi; ve daha sonra da *Bin Yılları'*nın ortalarından itibaren, tek tek *Şehir Devletleri* arasındaki ilişkiler artınca ve daha büyük devletler ortaya çıkınca, müteaddit Tanrıların dinleri de bir şehrin surları içinde yerleşmeye, belki daha sonra her cemaat tekrar kendi eski Tanrısına, gerçek anlamda, esas Tanrı olarak bakmağa ve tapmağa başladı. Ve eğer şehir yavaş yavaş küçük yerleşme merkezlerinin birleşmesi ile, *Lagaş* ve *Kiş'*te olduğu gibi büyürse, gerçi yine her oba kendi Tanrısına bağlı kahr, fakat buna rağmen onlardan birisi baskın çıkararak, *Devlet Tanrısı* olurdu. Şehirlerin sahibi olan bu ilâhi varlıklar, muhtemelen menşe itibarı ile her biri genel İlahî Güç prensibini temsil ederler ve bu şekilde de kendi memleketlerinin an'ane ve haklarını garanti altına almış olurlar -meselâ *Lagaş'*ın *Harp Tanrısı Ningirsu*, *Urikagina'*nın<sup>69</sup> bozulan adalet düzenini yeniden ihya etmiştir. Önce bir varlığın belirli hatları yavaş yavaş meydana çıkar, sonra da bunlar onu karakterize ederler. Bu daha çok Erkek Tanrılar için geçerlidir; Tanrıçalar bu fertileşmeye çok az katılmışlardır, onlar aslında temel karakter olarak *Ana* ve *Aşk Tanrılığı'*nı muhafaza etmişlerdir. Bunlar biraz da yalnız, zevçlerinin eşleri olarak görünmek istediklerinden, ekseriya açık farklı karakter özelliklerine sahip olmaktan çekinmişlerdir-, o halde Enki'nin yanında bulunan *Ninki*, "*Yeraltı İlahı'*"nın yanında "*Yeraltı İlâhesi'*" olarak bulunur. *Enlil'*in yanında *Ninlil-*, yahut da kısaca şehirlerinin İlâheleri olarak ortaya çıkarlar: *Ninisinna* "*İsin'*in İlâhesi"<sup>70</sup>, *Ninnibrua* "*Nippur'un İlâhesi'*"dir. Fakat hepsi de Sumer Tanrıları'nın bir "*anthropomorphen Polytheismus'*"u<sup>70</sup> içe-

69 Lagaş Kralları'ndan, papazlığa karşı çıktı, reformcu, birçok kanallar, su yolları yaptırdı, surları tamir etti, mabetler inşa etti. Akıllı ve çok faal olan zevcesi de, hukukî ve dinî işlerde, hemen hemen zevci kadar başarı sağladı ve onunki kadar hürmet edilen bir mevkiye ulaştı. Aynı Eser s. 64 v.d.

70 (Yun), insan gibi hareket eden, düşünen, konuşan, kısaca insan şekline bürünen Tanrı'lardan meydana gelen Çok Tanrılık Volks-Brok, s. 34 ve s. 611.



risindedirler, *Kurban Sofraları*'nda kendi inayet ve lütüfları ile meydana gelmiş olan memleket hediyeleri bulunmaktadır, onlar için söylenen şarkılar ve dualar Sumerce'dir. Sedir ağaçlarını Lübnan'dan getiren tacir, yahut da uzaklardan, *Küçük Asya*'nın *Kaneş* şehrinde dönen tüccar, İlahları tarafından kabul edildi: Eğer Yukarı Fırat'a kadar ulaşmış, kayıklar kendisini ve eşyalarını tekrar yurduna geri getirmişse, daha *Mari*'de<sup>71</sup> iken, *Ünlü Din ve İbadet Şekilleri* ile karşılaşmış olabilir, fakat ancak 400 km. uzakta *Sumer Kanal Sistemi*'ne ulaştığı zaman, Barbar memleketlerinde, haydut baskınlarına karşı nefsinin müdafaa esnasında, silâhının şans getirmesini dileyen ve bunun için de kendisine şükran kurbanı vermesi gereken *Kiş*<sup>72</sup> şehrinin savaşçı *Zababa*'sı<sup>73</sup> tâciri selâmlar ve *Memleketler İlahı Enlil*, *Nippur*'daki *Ekur*<sup>74</sup> Tapınağı'nda onu karşılar; *Ninlil mabedi Kiur*'da, "*Yeraltı Dünyası'nın Evi*", onun ziyaretini beklemektedir. Bir Fırat kanalı onu, doğuya doğru, *Adab*'a<sup>75</sup> kadar götürür, orada "*Yüce Ev*" *Emach*'ta *Bereket* ve *Analık İlahesi Mach* yahut da *Nintu*'ya kendini takdim eder; ziyaretimiz *Lagaş*'lı *Lugalanda*'nın<sup>76</sup> yaşadığı zamana rastlıyorsa, o vakit *Adab*'ın *İlahi Hükümdarı'nın zevcesi*, o devrin kitabelerinde yazıldığı gibi, sevgi ile karşılanan elçiye, *Lugulanda*'nın enerjik zevcesi *Baranamtarra*'nın<sup>77</sup> bir dostluk hediyesini de birlikte vermesi mümkündür. Yolculuk, *Fırat* yahut onun büyük kanallarından birisi boyunca devam eder, yolcu içinde *Sara*<sup>78</sup> ve *Nisaba*<sup>79</sup> mabetleri bulunan *Umma*'yı<sup>80</sup> doğuda bırakır, sağa saparak eski *Şuruppak*'ın önünden geçerek sonra *Uruk*'lu *İnanna*'nın semaya doğru ihtişamla yükselen *Zikkurat*'ı<sup>81</sup> görünür, artık muazzam şehir surları açılır ve

71 Eski Mezop. şeh. Aynı eser. s. 50 v.d.

72 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. II v.d.

73 Savaş İlahı Aynı Eser s. 35 v.d.

74 Önce Rüzgâr İlahi "Windgott" iken, sonradan Memleketler İlahi "Herrn der Laender" olan Enlil'in Dağ Evi, "Berghaus" denilen Tapınağı Aynı Eser s. 59.

75 Eski Mezop. şeh. s. 38 v.d.

76 Lagaş Krallarından, reformcu, *Urikagina*'nın selefi, bunun da halefi gibi çok akıllı ve enerjik bir zevcesi vardı. Aynı Eser s. 64.

77 Lagaş'lı Kral *Lugalanda*'nın zevcesi, kocasının 650 Morgen (= çok eski bir alan ölçüsü, tak. 25-30 Ar Volks-Brock, s. 527) öz malı olan arazisi, kendisinin ise 250 Morgen tutarında ekili tarlası vardı, kocasına resmî ve dinî işlerinde yardım eder, bundan başka Adap Kraliçesi ile bizzat alış-veriş yapardı. Aynı Eser s. 64, 132.

78 Sargon'dan önceki Devrin İlahlarından, Tell Agrab'da bulunan tapınağı ünlüdür. Aynı Eser s. 40 v.d.

79 Yazı San'atı'nın İlahesi, III. Ur Hanedanı'ndan gelme büyük Hükümdar Şulgi kendisinden bahsederken: "Nisaba'nın bilgili Levha Yazarı" sıfatını kullanarak, ona verdiği önemi belirtmiş olmaktadır. Aynı Eser s. 66 v.d.

80 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. II v.d.

81 (Babilce), basamak şeklinde kule (mabed)

*Hacı, Gök Tanrısı Anna'nın* ve daha önemlisi de Eanna'nın tekrar surlarla çevrili arazisine girmek üzere iç limanda gemisini terkeder. Burada *Inanna'*ya bir adak sunar ve onun teveccühü ile karşlanır; ve belki de daha sonra *Inanna'nın* gayretli nedimleri, san'atlarını ortaya koyarak, *Batu Ülkesi'nin* bir altınma, yahut da kıymetli bir mücevherine lâyık olma fırsatını bulmuşlardır. Ve şüphesiz, *Adap Prensesi*, paketi<sup>82</sup> *Lagaş'a* götürme emri verdiği için, Sumerli dostumuz yolunu değiştirerek, *Güneş İlahı Utu'nun Ebabbar'ı*<sup>83</sup> yükselmekte olan 30 km. güneydoğudaki *Larsa'ya* doğru yönelmiştir. Gerçi o, *Suriye Çölü'nü* kateden kızgın kervan yollarında onu yakmıştı, fakat aynı zamanda doğru ufkunun arkasında bulunan uçsuz bucaksız ovayı terketmediği zaman, ona vatan yolunu da göstermişti ve ticaretinin başarılı geçmesini ve gelişmesini sağladığı için de, *Utu'ya* olan şükran borcunu ödemesi, doğru bir hareket olurdu. Sabahleyin erkenden, *Lagaş'a* giden *Doğu Kanalı'na* girdiği vakit, *Larsa'nın* diğer tarafındaki bataklıklardan, su kuşlarından müteşekkil beyaz bir bulut yükseldi; omurgasız geniş botun tayfaları, taşıtı yarım gün *Shatt el-Hai'ye*<sup>84</sup> doğru yönelttiler, buradan yollarına devam ettiler, nihayet akşama doğru *Lagaş'ın* silueti görüldü. Savaşçı *İlah Ningirsu* ve zevcesi olan *Bereket İlahesi Baba'nın* Baş Mabedi *Eninnu*, yolcunun emri yerine getireceği sarayın yakınında bulunuyordu. Şehir zengin ve dindardı, mabetler kıymetli ziyaretlerle parlıyordu, yalnız *Girsu'nun*<sup>85</sup> mabedi değil, *İlähe Nanşe*<sup>86</sup>'nin eski mabedi, "*Lagaş'ın Annesi*" *Gatumduğ'un*<sup>87</sup> küçük mabedi ve *Dumuzi'nin* kız kardeşi ve sevgilisi olarak hürmet edilen *Geştinanna'nın* mabedi de aynı şekilde ihtişam içindeydiler. Fakat yolcu, henüz seyahatinin sonuna varmamıştır: Botu onu *Shatt el-Hai'den* geriye doğru tekrar *Fırat'a* getirdi. Doğduğu şehir olan *Ur'a*<sup>88</sup> varmak için, halen önünde az bir mesafe kalmıştı. *Ur* şehrinin restore edilen mabet kulesi, çok uzaklardan, *Tanrısı Nanna'nın*<sup>89</sup> Hoşgeldin selâmını ona doğru ulaştırıyordu. Evi onu beklemekteydi, fakat yol onu hemen, hesap vermek ve salimen evine döndüğü için, büyük bir sevinçle kurban kesmek,

82 Çeviren'in not: Kraliçe'nin *Lagaş'a* göndermek istediği paket (hediye paketi)

83 "Haus des Glanzes", Parlaklık (ihtişam) Evi Aynı Eser s. 132.

84 Dicle ile *Fırat'ı* birleştiren kanal Aynı eser s. 72'deki harita.

85 *Lagaş'ın* bir bölümü, *Gudea'nın* şehri. Aynı Eser s. 71.

86 Sumer İlahesi, eskiden *Nina* diye okunurdu. Aynı Eser s. 24 v.d.

87 "Mutter der Stadt", "Mutter von Lagaş" Şehrin Anası, *Lagaş'ın* Anası olan *İlähe* Aynı Eser s. 62 v.d.

88 Sumer'in başşehri, M. Ö. 300 Yıllarında kuruldu, Hz. İbrahim'in vatani Aynı Eser s. 10 v.d. ve Volks-Brock. s. 815.

89 Ay Tanrısı, *Babilliler* bu Tanrı'ya *Sin* adını vermişlerdir. Aynı Eser s. 30 v.d.

şükran duasını okumak ve hediyelerini *Ay İlâhı* ve zevcesi *Ningal'e*<sup>90</sup> sunmak üzere, saraya ve tapınağa götürdü. Fakat Ur şehrinin çok sayıdaki diğer mabetlerini de ziyaret ettikten sonra, *Ana İlâhe Ninchursag*'ın *el-Obed*'de bulunan ve *Aannepadda*<sup>91</sup> tarafından inşa edilen yeni mabedini görmek için sabırsızlanıyordu - burası, Batı Seyahati sırasında, iyi kalbli İlâhe tarafından bakılmamış mıydı? Ve daha sonra, lûtufkâr *Enki*'nin *Eapsû* mabedinin yükseldiği; sâkin ve dindar Eridu şehrine varıncaya kadar, sadece iki saatlik yol alması icap etti; yola çıkmadan önce, kendisine başarı sağlayan faydalı kehânetlerinden ve içine düştüğü bütün güçlükleri yenmesi için kendisine öğretilen bilgilerden ötürü, ona (*Enki*) ve nihayet *Damgalnunna*'ya teşekkür etti. Nihayet son olarak, muazzam teras sayesinde çok daha yükseklere erişmiş olan *Basamaklı Kule*'ye çıktı: orada, bataklıkın öte tarafında "*Aşağı Deniz*"<sup>92</sup> duruyordu, kendisi ise 1000 km. den daha ilerde bulunan *Batu*'nın "*Yukarı Deniz*"<sup>93</sup>inden gelmişti ve burada *Sumer Tanrıları*'na bahsettikleri himaye ve inayetleri için, bir kere daha şükranlarını arz etmek istedi....

Şüphesiz, bu şekilde şükür ve dualar, *Sumer'in Bin Yılı*'nda, muhtelif zamanlarda, değişik şekillerde yapılmış ve çeşitli kademeler aşmıştır: En eski çağlarda belki de sadece, "*Şehrin Sahibi*"ne dönülmüştür ve ancak İlâhlık kavramı içerisinde özel karakterler meydana çıktıktan sonra, inanç sahipleri, endişelerini bu, ya da şu mabede götürmek imkânını bulmuşlardır. Fakat bir Kral, birçok şehri kendi hâkimiyeti altında birleştirir veya hatta bütün *Sumer'in Hükümdarı* olursa, o vakit *Şehir Tanrısı*, *Devlet Tanrısı* haline de gelebiliyordu, bu şekilde meselâ; *Kiş*'in İlâhı *Zababa*, *Uruk*'un *Inanna*'sı veya *Ur*'un *Nanna*'sı, zaptedilen çok sayıda dinî yapıtları da ellerine geçirmişlerdir. Bununla birlikte, Sumerliler'in dinî tatbikatta gösterdikleri tolerans sayesinde, ele geçirilen bölgelerin ibadet işlerini de Başşehrin üzerine alması ile, kolay bir uzlaşma sağlanabilmiştir. Fakat buna rağmen bir Tanrı, ki bilgilerimize göre onun şehir hiçbir zaman Sumer'in politik hakimiyetini ele geçirememiştir, rakiplerinin üstünlüklerini kolayca bastırmış ve uzun bir süre için, hemen hemen bir *Sumer İlâhlığı* mevkiini elinde tutmuştur, fakat onun hakkında verilen

90 Ay Tanrısı Nanna'nın zevcesi Aynı Eser s. 32 v.d.

91 Babası, I. Ur Hanedanı kurucularından olan, Yarı İlâh sayılan ve 80 yıl hüküm sürdüğü hesaplanan Mesannepadda'dır. Annesi Nintu'dur. Babasının halefi olan Aannepadda hakkında az şey biliyoruz, el-Obed'de yapılan kazılar, orada İlâhe Ninchursag, "Herrin des grossen Berges" Büyük Dağın İlâhesi için bir mabed inşa ettiğini ispat etmektedir. Aynı Eser s. 38 v.d.

92 "Unteres Meer", Basra Körfezi (persischer Golf) kastediliyor. Aynı Eser s. 66.

93 "Oberes Meer", Akdeniz'in Suriye sahilleri (syrische Küste) önünde bulunan kısmı kastediliyor. Aynı Eser s. 66.

nihai politik hükümler, en azından şunları ileri sürer: Bu, kaderin insafsız yöneticisi ve alın yazılarının sahibi olan Enlil'dir ve yalnız soydan gelme, akıllı ve üstün bir ruhanilik sayesinde, böyle bir otoriteye kavuşabilmiştir. Bu ise, evvelâ her zorbannın şahsına uygun bir unvan sağlamaktaydı; ve hatta *Nippur*'un tasarrufunu elinde bulunduran *Lugalzaggesi*, *Sargon*, *Utüşengal*<sup>94</sup> gibi kimseleri memleketin meşru sahipleri haline getirmişti. Eğer kral, kendi dinine eğilir ve inşa fonuna - ve belki de ruhban sınıfının iradına - dinî bir bağışta bulunursa, o vakit diğer İlahlar da onun için rütbe ve şeref ünvanlarını esirgemezlerdi ve bunun içindir ki, kral kitabelerinde bol miktarda dinî rütbelere rastlamaktayız, Krallık yazarı bunları övmesini bilmiştir: Çünkü o, "*An tarafından üstün tutulmuş, Enlil tarafından âsa hediye edilmiş, Enki tarafından akıllı selim sahibi kılınmış, İnanna'nın sevgili eşi, Utu adı ile adlandırılmış, Ninchursag tarafından kutsal süt ile beslenmiş, Nanşe tarafından gönülden sevilmiş, Nisaba'nın Peygamberi, Ur'un bekçisi*" v.s. dir. Ve eğer daha sonra "*Sumer ve Akad Kralı*", veya hatta galibiyetle sonuçlanan bir seferden sonra, kendisine "*Dört Beldenin Kralı*" dedirtebilirse, o vakit İlahlar ve insanlar nazarında en yüksek mertebeye ulaşır ve muhteşem bir surette yenilediği mabetleri, memleketin her yanında şükranının ve aynı zamanda kudret ve zenginliğinin konuşan belgeleri durumunda bulunurlar; onun artık *Başşehrin İlahi Efendisi*'nin özel lütfuna mazhar olduğu kabul edilebilirdi. Fakat nihayet Hükümdar, *III. Ur Kralları*'nın yaptıkları gibi, ilâhî rütbeleri bizzat üzerine alır, bu yeni unvanlar içerisinde de, diğer mabetleri ve "eski" İlahlar için kurbanları ihmal etmezdi; yahut da eskinin meşhur krallarına, sonradan ilâhî sıfatlar verilerdi, meselâ *Gilgameş*'in bir selefi olarak *Uruk* tahtında bulunan ve hatta uzaklardaki *Eşnunna*'da kendisine tapılmış olan efsanevî *Lugalbanda*'ya bu sıfat verilmiştir.

Teologlar, inceledikleri konularda şuurlu bir gelişme sağladıkça, tapınma şekilleri gittikçe birbirine karışan *Sumer İlahlıkları*'nın çokluğu karşısında, onları derhal bir sisteme bağlamayı denemişlerdir. *Şuruppak* şehrinin eski okul metinlerinde, İlahlıklar hakkında ayrıntılı bir liste vardır ve eğer *Sumer İlahbilimi* henüz bu ölçüde şümulü ve sonraki Babil Devrinde olduğu gibi kesin bir sisteme bağlanmamışsa, bunun sebebi, İlahlar Topluluğunda bulunan varlıkların bir akrabalık düzeni içerisine sokulması ve *semavi Hizmetçilerle* teçhiz edilmiş olmalarındandır. Böylece *An, İlahların babası*; "*Muhterem Hanım*" ve "*Bereket İlahesi*" olan "*Lagaş'lı Baba* onun ve *Gatumdug*'un kızı sayılıyor; *Enlil'in oğlu Savaş* ve *Av Tanrısı Ninurta*'dır<sup>95</sup>, *İncil* buna *Nimrod* adını verir

94 Uruk'un ilk Krallarından, memleketi yabancılardan temizlemişti. Aynı Eser s. 32.

95 Nippur şehrinin İlahı, Enlil'in oğlu ve "Enlil'in en güvenilir çiftçisi" Aynı Eser s. 118.

ve onun ismi, o zamandan bugüne kadar yaşamış ve hâlâ kullanılmaktadır, diğer bir inceleme de *Ay Tanrısı Nanna* hakkındadır, Onun veziri *Nusku*'dur ve çok sayıda *semavî Hizmetçileri* vardır, *Ningirsu* da, *Yeni Sumer Çağı*'nda *Enlil*'in oğlu olarak gösterilir. *Enki*, *Nanşe*'yi kendi kızı olarak kabul eder ve Nehir İlahı *İd*'i de kendisinin sayar, *Nammu*<sup>96</sup> ise, annesi olarak hürmet görür *Güneş Tanrısı Utu*, *Ay Tanrısı Nanna*'nın oğludur, zevcesi ise *Ningal*'dir. Buna mukabil, *Dumuzi Sirdu*'nun oğlu, *Geştinanna*'nın erkek kardeşi ve *Inanna*'nın sevgilisidir, *Inanna* ise, *Uruk*'ta bazen *An*'ın kızı, *Ur*'da ise *Nanna*'nın kızı olarak kabul edilir. Böylece *Sumer Teolojisi*, bir *Tanrılar Ailesi Sistemi* teşkil etmiştir, bu sistemdeki aile bağları ise, sanki *Yunan Olymp*'ine<sup>97</sup> bir örnek olmuştur. Ve gerçekte de, *Sumer İlahları*'nın oturdukları yere giden yol, daha çok klâsik Yunan'ın Kutsal Dağı'na götürüyor gibidir.

Av ganimetinin ve ilk defa yetişen tarla mahsullerinin bir kısmının, "Tanrı ile yenilen yemek" olan en basit kurban yemeğinin yapıldığı, çimen mihrap üzerine yatırılan oğlağın ilkel sunuluşundan, Sumer'in geniş mabetlerindeki inkişaf etmiş seremoniye ve *IV. Uruk Devri*'ne<sup>98</sup> kadar, uzun bir yol almıştır. Bu yol, Sumerliler'den, tarihten önceki devirlere kadar uzanmış olmalıdır; çünkü *İlk Çağ*'ın muazzam mabetleri dinî gelişmede yüksek bir dereceye ulaştığını ispat etmektedirler. Sumer'den önceki devirlerden kalma *Tepe Gawra* ve *Eridu* şehirlerine ait mabet dik kesitlerinden, -bu mabetlerden en küçüğünün eb'adı 4 x 4 m. dir -ve kazılarla, san'at eserlerini inceleyerek, muazzam, iyi plânlanmış ve san'at yönü iyi düşünülmüş tesislerin geliştirildiğini öğreniyoruz. Hernekadar ilerde ölçüler tekrar küçültülmüş ve odaların sayısını artırmak uğruna, plân açık ve sade hatlarını kaybetmiş ise de, bu Büyük Mabet tipi, son zamanlara kadar bu şeklini muhafaza etmiştir. Mihrap kısmı, kutsal yemek yenilen ve dinî resim bulunan en kutsal bölüm "*Zella*"<sup>99</sup> ve ekseriya sembolik *İlah Düğünü Törenleri*'nin temsil edildiği sahne kısmı, geniş bölümde dik-dörtgen veya T biçimindeki avlunun baş kısmında bulunur, bunun sağını ve solunu ise, papazların ikametgâhları, depolar ve idare odaları çevreler. Mabetlerin bu şekli yanında, belki de semitik etki altında meydana gelen diğer bir şekle, ilk önce *Mesilim Zamanı*'nda<sup>100</sup> rastlıyoruz: "*Herdhaustempel*"<sup>101</sup>, uzun

96 Enki'nin annesi, Ana İlahé, İlahların bile bakmağa cesaret edemediği Yeraltı Suyu'ndaki sarayında derin uykusundan, oğlunu ancak o uyandırabilir. Aynı Eser s. 48.

97 Eski Yunanistan'da İlahların oturdukları dağ.

98 Tak. M. Ö. 3000-2800 yılları Aynı Eser s. 174.

99 Hücre, manastırlarda küçük oda Aynı Eser s. 110, 135.

100 Tak. M. Ö. 2600-2500 yılları Aynı Eser s. 174.

101 Ev şeklinde mabed, içinde bulunan bir ocak. mihrap olarak kullanılırdı.

kenarlardan birinin hemen hemen son kısmına yakın bir yerde kapı bulunan, dikdörtgen şeklinde bir odadır ve daha uzakta bulunan dar kenarda ise mihrap vardır. *Chafadji*'de<sup>102</sup> bulunan *Ovalmabet*'te ise, *Kutsal Hücre*, bazen münferit olarak, fakat ekseriya avlular ve yan bölümler ile birlikte, binanın çevresinde inşa edilir. Ayrıca, içinde iki veya üç hücre bulunan tesisler de vardır, hatta *-Tell Agrab*'ın<sup>103</sup> *Şara Mabedi* gibi yanlarında birçok oda gurupları ve hepsinin de orta kısmında *Kutsal Hücre*'nin bulunduğu ve papazların ikmetgâhlarının meydana getirdiği bir bütün teşkil eden yapılar da vardır. Cemaat, direkler ve hücreler, sütunlar ve mozaik duvarlarla süslü hollerde toplanır, büyük hole ulaşmadan önce, müteaddit odalar ve avlulardan geçer, böylece kutsal çevreye ve kutsal kişiye adım adım yaklaştırılmış olur. *El-Obed*<sup>104</sup> yahut da *Eridu*'da gördüğümüz gibi, taştan veya üzeri bronz ile kaplı asfalttan yapılmış arslarlar, giriş bölümlerini korurlar; büyük kapılar üstünde yahut da duvarlarda bulunan büyük bakır levhalar üzerinde, Tammuz motifleri esrarengiz kabartmalar halinde gösterilmiştir, aynı motiflerden bir tanesi halen, *Aanepadda*'nın *Ninchursag* mabedinde bulunmaktadır. Üzerinde kabartma resimler bulunan sütunlar, krallara sunulan adaklar, onların savaşlarını ve kutsal yapılaşlarını anlatan raporlar, saadet ve uzun yaşama için yapılan dualar, kurban yakma ve kurban kesme kutsal yerleri, dinî konulu reliefler, silâhlar, sadaklar, vazolar, kutsal kaplar, koridorları ve avluları süslemekteydiler; *Entemena*'dan<sup>105</sup> *Gudea*'ya<sup>106</sup> kadar, yapılaşları tekrar tekrar anlatılan, papazlar, kraliçe-

102 (Şafacı) Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. 38 v.d.

103 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. 38 v.d.

104 Eski Mezop. şeh. Aynı Eser s. 11 v.d.

105 2400 yıllarında hüküm süren Entemena, Eannatum'un sevgili oğlu, Lagaş'ın İlahî Hükümdarı, Enlil tarafından üstün akıl bahşedilen, Nanşe tarafından kalpten sevilen, Enlil'in değişmez sözü üzerine, Ningirsu ve Nanşe'ye Tigris (Dicle)'ten "Büyük Nehir" Euphrat (Fırat)'a kadar hudut kanalı inşa etmiştir. Aynı Eser s. 17 v.d.

106 Takriben M. Ö. 2050-2000 yılları arasında, Eannatum ve Entemena'nın eski şehirleri olan Lagaş'ta hüküm sürmüş, hatta Uruk'u da hükmü altına almıştır. Vahşi Akad'lar devrinden ve Gutî Hâkimiyetinin korkunç yıllarından sonra, örnek gösterilebilecek bir sulh devresi geçirmiştir. Dinmek bilmeyen bir yazma hevesi sayesinde, hüküm sürdüğü yıllara ait hemen hemen bütün icraatını yazı ile tesbit ederek bizlere bırakmıştır. Ayakta duran ve oturan heykelleri yazılarıyla doludur. 60 cm. yüksekliğinde, baştan sona kadar tamamen yazı ile dolu balçıktan yapılmış bir silindir, birçok adak kitabeleri, bu gayretli ve iyi hükümdar hakkında bize geniş bilgi vermektedirler. Gudea'nın heykelleri; kafatasları yassı, yüzler geniş, burunlar öne doğru çıkık fakat düz, küçük bir ağız ve ince dudaklar, kısa bir alt çene, yüksek olmayan geniş bir alın ile semitik olmayan bir tip arz etmektedirler. O vakitler henüz heykeltraşlık çok yüksek bir seviyede olmamakla beraber, yine de Gudea'nın heykelleri birbirine benzemekte ve biz onları kolayca ayırt edebilmekteyiz. Aynı Eser s. 17 v.d.

liçeler ve ilâhi hükümdarların, oturan ve ayakta duran heykelleri, ön holleri ve duvarların içine yapılan gömme hücreleri dolduruyorlar veya dua pozlarında, En Kutsal Hücre'nin duvarlarında sıralanıyorlardı. Lagaş'lı Baba'nın ön avlusunda bulunan bir heykelde şunlar yazılıdır: "*Bu heykel dileğimi Tanrıya ulaştırın!*" *Gudea, Baş Mabet'e diorit*'ten<sup>107</sup> yapılmış bir heykel diktirir, kitabesinde şunlar yazılıdır: "*Tanrımın heykeline söyle!*"<sup>108</sup> Nerede bir ilâh kavramı heykel şekline konulmuş, nerde dinî relief onun yerine geçmiştir, bunun hakkında kesin bir şey söylenemez: ikisi de mümkün olabilir. Dinî relief mevcut iken, büyük boy ilâh heykelleri, o vakte kadar ne Sumer, ne de *Babil-Asur Devri*'nde bulunmuştur. Fakat onların mevcudiyeti ve ortaya çıkışları, dinî merasim alaylarında relief tasvirlerinin gösterilişi sırasında, ilâh heykellerinin de taşınarak veya bir vasıtaya bindirilerek teşhir edilmeleri ve *Urnanşe, Gudea* ve diğerleri zamanındaki yapıtları hakkında verilen bilgiler ve mühür resimleri ile, doğrudan doğruya ilgilidir. Taştan yapılmış birkaç adet küçük ve önemsiz, oturan ilâh heykeli bize kadar ulaşmıştır, bir tanesi Ur Devri'nden kalma olup, Baba'nın çok kaba yapılmış bir heykelciğidir, bu heykelde İlâhe, pleli bir elbise giymiş, elleri kucağında, oturur vaziyette gösterilmiştir, *Nisaba*'nın buna benzer bir figürü, aynı pliseli elbise ile ve aynı pozdadır, fakat baş kısmı tahrip edilmiştir, -bunlar gibi basit figürler, belki de bir vakitler diğer bir ak-raba ilâh mabediinin yan taraflarında bulunan küçük tapınaklarda duruyorlardı. Eğer büyük heykeller artık mevcut değilse, bunun sebebi, bunların istisnasız olarak, altın, gümüş, mermer ve kıymetli taşlar gibi teçhizatları ile birlikte, daha sonra çapulcuların hücumuna uğramış olmalarıdır. Diğer bir dinin taştan yapılmış heykelleri, kraliçelerin ve ruhbanların resimleri, adak heykelcikleri ve buna benzer parçalar, fatihler veya haydutlar nazarında kıymetsiz eşyalar olarak, yeniden inşa sırasında, mabetlerin ve sarayların molozları arasında kaybolmuşlardır; fakat yine de meşhur ilâh heykelleri aranmış ve ruhbanlar bunları, şehrin işgali veya hücumla zaptı sırasında emniyet altına almışlar, belki ekserisi sonradan aranıp bulunmuş ve halen saklandıkları yerlerde durmaktadırlar. Fakat belki de tabii büyüklükte yapılan bu tip heykellerin, meselâ *Warka*'da bulunan mermer maske veya *Ninive*'de<sup>109</sup> bulunan bakırdan

107 (Yun). toprağın derinliklerinden çıkarılan, koyu yeşil bir taş Aynı Eser s. 175.

108 Çeviren'in notu: Gudea Başmabet'e diktirdiği heykeline seslenir: "Benim dileğimi Tanrı'nın heykeline söyle, o da bunu Tanrıya bildirsin." Orada devamlı olarak kalacak olan heykel, yine devamlı olarak, Kral'ın isteklerini Tanrı'nın heykeline, dolayısı ile Tanrı'ya iletmış olacaktır. -Böylece iki heykel birbiri ile konuşmuş oluyorlar.-

109 Yukarı Diele'de bulunan eski Mezop' şeh., bugünkü Musul'un karşısındadır. Asurlular'ın Başşehri olmuştur. M. Ö. 612 de Nabopolassar tarafından tahrip edildi. Volks-Brock. s. 550

yapılmış kral başı, en önemli kısımlarının diğer bir madde ile ustaca birleştirilmiş olduklarını açıklamaktadırlar -Warka'da rastlanan maskenin arka tarafında hâlâ mevcut olan matkap delikleri de bu keyfiyeti ispatlayabilmektedir. Herhalde bu çok büyük ilâh heykelleri, yükseltilmiş *Podium*'da<sup>110</sup>, başlarında boynuz şeklinde kasket veya başka bir karakteristik şapka, ekseriya vücudun üst kısmı çıplak, ilâhlar sakallı, ilâheler büyük göğüslü, -ellerinde ilâhlıklarının bir amblemini tutarak, ziynetler takmış, yarım veya bütün olarak, kutsal elbiseler giyinmiş, ayakta veya oturur vaziyette durmaktaydılar. Önlerinde bulunan kollu şamdanlarda kutsal yağ yanmaktaydı. Daha sonraki devirlerde, kutsal hücre ve şüphesiz küçük mabetlerde -muhtemelen daha küçüklerinde de -Baş İlahın kutsal resmi yanında, kutsal ailenin ve saray maiyetinin ve bilhassa ilâhî zevcenin, ayrıca ilâhın oğulları ve kızlarının, bunlardan başka belki de cariyelerin, ilâhî maiyetin erkek ve kız hizmetçilerinin, kısaca hepsi de aşağı yukarı katolik mezhebinde bulunan kutsal kişilerin fonksiyonları gibi fonksiyonlara sahip olan kişilerin boy resimleri vardı ve onlar için de aynı şekilde mihraplar yapılmıştı. Mütevazî dileğini bizzat Büyük Tanrı'ya söylemeye cesaret edemeyen sade vatandaş, havaya kaldırdığı sağ eli ile yalvararak, onlara doğru yönelirdi.

İlahlara ibadet yapabilmek için, muayyen takdisler ve ibadet formaliteleri arasında, dinî yıkanma, yağ sürme, günahlar için kurban kesme, belirli perhizlere riayet etme, hatta daha sonraları kutsal elbiseler giyme v.s. yi yerine getirmek gerekiyordu. Bunlar vasıtası ile, doğrudan doğruya Tanrı ile buluşacak olan ceset için belirecek tehlikeler ortadan kalkmış oluyordu. Şüphesiz, sadece dinî bir hizmet için kullanılan küçük mabetler -hatta bazen özel şahısların kurdukları manastırlar- da vardı; fakat büyük mabetler uhdelere düşen çeşitli talepleri karşılamak için, daha çok eskiden önemli bir müessese olmak ve birçok *din adamı* (Sumerce: *sanga*), mabet okullarında uzun müddet eğitim görmek zorunda kalmışlardı. Uhrevî ve dünyevî kudreti üzerinde toplayan *Ensi*'nin<sup>111</sup> görevinin, *Sumer'in Bin Yılı*'nın ilk yarısında, yani en parlak çağında geliştiği, fakat bu gelişmenin aynı zamanda bölgesel bakımdan da çeşitli olduğu sanılmaktadır: Herhalde *Gudea* da *Ensi*'lik ve bir "*Ningirsu Rahipliği*" ni üzerine almıştı -bu icraatın gerçekten mevcut, yaşayan törelere göre mi, yoksa klâsik usullerin yeniden şuurlu olarak yaşatılmasına mı bağlı olduğunu tefrik etmek güçtür. Ekseriya *Ensi-ünvanı*'nın son zamanlarında, bunun yerine *Gouverneur*<sup>112</sup> tabiri vardı, eğer *Lagaş prensleri Bin Yılı*'nın ortalarında,

110 (Lât), sahne, sahne biçiminde yükseltilmiş zemin Volks-Brock. s. 608.

111 (Sum), "Priesterfürst", İlahî Prens, İlahî Kral, veya İlahî Hükümdar Aynı Eser s. 175.

112 Bir eyalette bulunan, vali, hâkim, kumandan gibi en yüksek devlet memuru.



kitabelerinde kendi isimlerinin yanına bir de Başrahip unvanını koyuyorlarsa- o devirde Dudu, Ningirsu rahibi demektir- o vakit, Kral'ın kilise unvanları ve hakları karşısında, Büyük Mabedin Başrahipliğinde bir rekabetin geliştiği anlaşılır. Çünkü sonuncu, yani mabedin daimî temsilcisi ve şefi olarak söz sahibi olan rahip, kurban vazifesi, dua inşadı, ilâhi terennümü ve müzik, kehanette bulunma ve falcılık, mabet idaresi, noterlik, tıp ve diğer birçok disiplinlere daha çok katıldığı için, devamlı olarak Tanrının gözü önünde bulunuyor, ibadet usullerini ve sırları daha iyi biliyor; kurban, kehanet ve ruh çağırma törenlerinde, cemaatle daha sıkı bir bağlantı kurabiliyor ve şüphesiz bundan istifade ederek, derhal mabedi için daha büyük ilgi sağlamış oluyordu. Hükümdar ve Başrahibin karakter ve şahsiyetleri, mabet-saray ilişkilerinin hiç şüphesiz çok değişik şekiller almasında büyük rol oynamıştır ve meselâ *Uruk'un Lugalzaggesi*'si yahut *Ur'un Şulgi*'si zamanında Hükümranlığın bunlarda oluşu kolayca anlaşılır. Diğer yandan, bazen de daha zayıf hükümdarlar zamanında, ruhbanlık, devletin kudret ve tasarrufu zararına olarak aşırı derecede gelişmiş ve hatta meselâ *Urukagina*'nın *Reform Metinleri*'nden anladığımıza göre, bizzat tahta oturmuştur. Bundan sonra, Tanrı Hizmetçileri demek olan rahipler, yoksullara ait bahçelerdeki ağaçların meyvalarını toplamaktan ve bakımlı merkez yavrularını para vermeksizin müsadere etmekten çekinmediler, bu zamanda kilise işleri için verilen ücretler de aşırı derecede artırıldı. Fakat bu şekilde gelişmeler zamanla giderildi ve önceden olduğu gibi, mabet, hukuk ve düzenin dayanağı, ilmin korunduğu bir yer ve aynı zamanda sosyal hayatın merkezi haline getirildi. Sumer, Hıristiyanlığın bütün cinsel hareketlere karşı olan malûm muhafazakârlığından prensip itibarı ile saparak hüküm veren Erotik'i de birlikte getirmişti, böylece ruhbanlık denilince, fahişeler, Bereket ve Aşk İlâheleri -bu tipler ekseriyetle dışı Tanrılıkları da temsil ediyorlardı- de sayılıyordu; bunlarla mabet umumhanelerinde olan münasebetler tamamiyle muvafık telâkki ediliyor ve böylece mabedin kasası da zenginleşiyordu. Başrahibelerden *Uruk*'lu *İnanna* *Ur*'lu *Ningal* yahut *Lagaş*'lı *Baba*, büyük nüfuzları olan yüksek şahsiyetlerdi; bunlar sembolik veya gerçek olarak rol alıyorlardı, bu ise Hükümdar'ın görevlendirmesi ve arzusuna bağlı idi; ve ayrıca *Kutsal Düğün*'ün *Büyük Merasim*'ine dahil olan *Kutsal Sahne*'de, *İlâhi Hükümdar* ile birlikte 40 yıl görev yapmış olan "*Gottesbraeuten*"den<sup>13</sup> söz edildiğini de işitiyoruz, bunlar ekseriyetle, bizzat saraydan gelme kişilerdi.

## PROF. DR. HİKMET BİRAND

(1904-1972)

Ord. Prof. H. Z. ÜLKEN

Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Profesörlerinden ve bu Üniversitenin eski Rektörlerinden Prof. Dr. Hikmet Birand bu yıl başında vefat etti. Değerli ilim adamı Prof. Birand Fakültemizi bir kaç bakımdan ilgilendirmektedir. Her şeyden önce 1949 da kurulmuş olan Fakültemizin kurucu heyeti başkanı kendisi idi. O yıl İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanlığı ve Ord. Prof. Şemsettin Günaltay'ın Başbakanlığı zamanı idi. O zamanın hükûmeti, 1933 yılında kaldırılarak İslâm Tetkikleri Enstitüsü haline konmuş olan, İlahiyat Fakültesinin yeniden kurulmasına karar vermişti. Hükûmetin bu kararını uygulama işini o yıllarda Halk partisi hükûmetinin son Milli Eğitim Bakanı olan Tahsin Banoğlu üzerine almış, bunun için de eski İlahiyat Fakültesi profesörlerinden veya İslâm medeniyeti ilimlerinde başka yetkili kimselerden ilk Fakülte profesörlerini seçmek üzere bir komisyon toplamasını, o zaman Ankara Üniversitesini rektörü bulunan, rahmetli Hikmet Birand'dan istemişti.

Prof. Birand 1949 yılı son aylarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine gelerek benimle ve rahmetli Ord. Prof. Mukrimin Halil Yinanç'la görüştü. Hükûmetin böyle bir teşebbüste bulunacağını ve kurucu heyete katılmak üzere Ankara'ya gelmemizi istedi. Kendisiyle o zamana kadar pek tanışıklığım olmadığı gibi Yinanç'ın da olmadığı için, bu işaretin Başbakan Şemsettin Günaltay tarafından verildiğini tahmin ettik. Çünkü Günaltay Mukrimin Halil'in İstanbul Üniversitesinden hocası olduğu gibi 1933 den sonraki profesörlüğü ve dehanlığı zamanında beni de tanıyordu. Rektör Hikmet Birand Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesinden Prof. Şinasi Altındağ'ı Ankara Hukuk Fakültesinden Prof. Esat Arsebük'ü de kurucu komiteye almıştı. Rektörlük binasında bir haftaya yakın toplantılar yaparak yeni Fakülteye alınabilecek adayları tetkik ettik. Eski İlahiyat Fakültesinden Yusuf Ziya Yörükân ile Ömer Hilmi Buda'yı seçtik. Ayrıca, bir müddet üniversitede profesörlük ederek ayrılmış olan Remzi Oğuz Arık'ı Türk İslâm sanatları profesörlüğüne davete karar verdik. Rektör Hikmet Birand İslâm Hukukunu okut-

mak üzere Esat Arsebük'ün de yeni Fakültede ders almasını teklif etti. Bu suretle ilk Fakülte profesörler kurulu 4 kişiden ibaret olarak kuruldu. Üniversite kanununa göre profesör sayısı artıncaya kadar yeni Fakültenin Ankara Hukuk veya Dil Tarih Fakültesinden birine yönetimce bağlı olarak çalışacağı anlaşıldı. Günlerimizin çoğunu yeni Fakültenin yönetmelik taslağı, kürsüler ve ders programları işgal etti. Kürsüleri başlıca İslâm dininin temel bilgileri ile İslâm medeniyetine ait ilimler olmak üzere iki grupta topladık. Birinci grupta Tefsir, Hadis, İslâm hukuku ikinci grupta İslâm ve Türk tarihi, İslâm milletleri etnolojisi ve coğrafyası, İslâmi Türk edebiyatı, Tasavvuf, İslâm felsefesi, v.b. kürsüleri bulunuyordu. Yeni Fakülteyi ilmi bir zihniyetle kuvvetlendirmek için Antik Felsefe tarihi, modern Felsefe tarihi, sistematik Felsefe (Bilgi Teorisi, Ahlâk), Mantık, Sosyoloji derslerinin de programda esash yer almasına dikkat ettik. Rektör Prof. Birand beni raportörlüğe seçtiği için bu tafsilâtı hatırlıyorum. Ayrıca İslâm tarihini okutmak üzere Başbakan Günaltay'ı ve Türk edebiyatı tarihini okutmak üzere Prof. Fuat Köprülü'yü konferansçı olarak daveti düşündük. Mukrimin Halil ile beraber her ikisini ziyaret ederek ricamızı söyledik. Fakat işlerinin çokluğundan dolayı ikisi de kabul etmedi. Sosyoloji dersleri için, eski İlâhiyat Fakültesinde bu dersi okutmuş olan Prof. Baltacıoğlu'nu davet ettik ise de, Nisan'a kadar bir şey söyleyemeyeceğini, sonra kabul edebileceğini bildirdi. Tasavvufi Türk edebiyatı için Burhan Toprak'ı düşündük. Ben kendisine yazdım. Bu teklifi büyük sevinçle karşıladı. Kurucu komite çalışmalarını bitirince Millî Eğitim Bakanını ziyaret ettik. Fakültenin sonraki gelişmeleri kurucu heyetin programına dâima uygun olmuştur. Fakat anahatları çizilmiş yol üzerinde yürünmüştür. Görevimizi bitirdikten sonra yeni Fakültenin nasıl gelişmeler kazandığı burada konumuz dışındadır.

Prof. Hikmet Birand ile ondan sonra dostluğum arttı. Kardeşi Kâmrân Birand İstanbul Edebiyat Fakültesinden öğrencim idi. Prof. Von Aster ile tez konusunda mutabık kalmadıkları için, benim kürsüm olan Türk fikir tarihine geçerek orada, "Tanzimat devrinde Aydınlik felsefesi izleri" adlı konu üzerinde tez verdi. Ankara İlâhiyat Fakültesinde doçentliğini verdi ve profesör oldu. Burada da kendisiyle önce aynı kürsüde sonra iki kürsüyü ayırarak meslek arkadaşlığı yaptım.

Prof. Kâmrân Birand'ın çok erken ve hazin ölümü hepimizi son derecede üzdü. Ondan sonra büyük ağabeyisi Hikmet Birand, Kâmrân Birand'ın bütün mirasını, Fakülte vakfı olarak tahsis etti. Bununla o zamandanberi Fakülte adına öğrenciler okutulmaktadır.

Rahmetli Hikmet Birand 1320 (1904) yılında Karaman'da doğmuştur.

Karaman İdadisini bitirmiş, Halkalı Ziraat yüksek okulundan mezun olmuş, Almanya'da Bonn Üniversitesinde Ziraat alanındaki ihtisasını tamamlamış, doktora vermiş, 29. 4. 1938 de Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsüne Doçent ve 18. 10. 1945 yılında profesör olmuş ve bu Enstitü Fakülte halini aldıktan sonra görevi devam etmiş, 1949-1951 yılları arasında Ankara Üniversitesi Rektörlüğü yapmıştır. Son yılda çıkardığı "Alç Ağacı" adındaki bir eseri meslek alanı kadar edebiyatı da ilgilendiren bir eserdir.

Hikmet Birand alçak gönüllü vakur ve ciddi düşünceli iyi yürekli bir insandı. Meslekdaşları kadar başka alanlarda çalışanlar üzerinde de çok iyi tesir bırakmakta, saygı ve sevgi doğurmakta idi. Onunla bir kere bile görüşenler ciddi, samimî ve iyi yürekli bir ilim adamı ile konuştuklarını anlardı. Unesco Millî Komisyonunda ormanların kaybolmasına karşı ilmî savaş işine katılmış ve her zaman olduğu gibi orada da değerini herkes yakından görmüştü. Biz bir candan dost, Fakülte, kurucusunu ve koruyucusu kaybetti. Allah rahmet eylesin. Ne yazık ki bu yazımda değerli ilim adamı Prof. Dr. Hikmet Birand'ın asıl ihtisas konusu olan Botanik'de Batı ilim âlemince tanınmış bir zat olduğundan bahsedemedim. Kendisini yakından tanımama rağmen bu alanda yaptıklarını bilmiyordum. Çok şükür, Cumhuriyet Gazetesinde (31 Mart 1952) çıkan Zafer Hasan Aybek'in bir yazısı beni aydınlattı. Aybek bu yazısında şöyle diyor: "Prof. Birand Karamanda Hacı Bayramoğulları ailesindedir. Almanca olarak Almanyada basılmış beş kitabı ve Türkçe pek çok eseri vardır. Ülkü dergisinde ve Ulus gazetesinde devamlı yazılar yazmıştır. Birand, Uluslararası bir şöhrete sahip ve memleketimizin yetiştirdiği değerli ilim adamları arasında mümtaz bir zattır. Servetini Maarif Vakfına bırakmıştır."

H. Z. ÜLKEN

Aybek'in makalelerinde doğum tarihi 1906 diye yazılıdır, Burada verdiğimiz tarih Rektörlük Zat İşleri Müdürlüğünden alınmıştır.

# İSLÂMDA HADÎSİN YERİ ETRAFINDA MÜCADELELER\*

İGNAZ GOLDZİHER

Çev. Dr. CİHAD TUNÇ

## I

İslâmın ilk devrinde, Hz. Peygamberden gelişigüzel hadis rivâyet etmeye dâir haber ile - ki bu hususta *Ebû Hureyre* mühim bir misal teşkil etmektedir<sup>1</sup>- bir sözün Hz. Peygamberin hadîsi olarak rivayet edilmesi karşısında, yine o devirde gösterilen büyük endişe ve temkini aynı çerçevede mütalaa edebiliriz. Bu çeşit malzemenin ihtimam gösterilmeden yayılması korkusu, bu görüşü benimseyen zâtlar tarafından, ileri gelen sahâbenin kanâatı olarak takdim edilmiştir. *İbn Sa'd*'daki terceme-i haller bu görüş için bize çok dikkate değer misaller vermektedir. Abdullah b. Mes'ûd'dan, uzun zaman onun meclisinde bulunmuş kimselerin anlattığına göre, zar zor bir iki hadis duyulabilmiştir. Şayed Hz. Peygamberden bir şeyler rivayet ederse, ahundan korku terleri dökülür; elinde tuttuğu asâ sallanır, vücûdunun titrediği, elbiseleri üzerinden bile farkedilirdi. Rivayetlerini mümkün olan her türlü tahdidlerle kısıtlardı<sup>2</sup>; meselâ: "İnşâallâh,<sup>3</sup> yahud da bundan daha fazla veya buna yakın, ya da bundan az" (çeşitli rivâyetler: *İbn Sa'd*'da III, 110, 22 vd). Şa'bi'nin, tam bir sene Abdülâh b. Ömer'in meclisine devam ettiği halde, onun Hz. Peygamberden bir şey rivayet ettiğini duymamış olduğu rivayet edilmektedir (IV, 1, 106, 25). Bir defa-

\* I. Goldziher'in bu makalesi *ZDMG*. LXI (1907) de "*Kampfe um die Stellung des Hadis im İslâm*" adıyla 860-872 sayfalar arasında neşredilmiştir. Tercemede görülecek "Hz." kelimesi tarafımızdan ilâve edilmiştir.

1 *ZDMG* 50, s. 487. krş. *El-Murtada, Ğuraru'l-fevâ'id* (Tahran 1272), s. 324.

2 Bir defasında o, rivâyetine bir yeminle başladı: عن عبد الله بن عكيم قال سمعت

ابن مسعود بدأ باليمين قبل الحديث فقال الخ .

*Ibn 'Abdalbarr En-Nemeri, Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihi* (Kahire 1320, Ahmed El-Mahmasâni) s. 94, alttan ikinci satır (krş. aşağıda not 5).

3 Yeminlerde ve diğer iddialarda tavsiye edildiği gibi, teminatı sınırlandıran استثناء manasında.

sında Hz. Ömer'e bir mesele sorulur, O buna dair bir hadis rivâyet edebilecek durumda olduğu halde, hadîste ziyâdelik veya noksanlık yapabileceği endişesiyle, bundan vaz geçmiştir (III, 1, 210, 4). *Suheyb b. Sinân*, Hz. Peygamberden hadis rivayetini açıkça reddeder: "Bu tarafa geliniz, mağazilerimizden bahsedelim, fakat size şunu söylemeliyim ki 'Hz. Peygamber şöyle söyledi' demeye gelince, ben bunda yokum" (a. e. 164, 1). Hz. Peygamberin en yakınlarından olan *Zubeyr İbnu'l-Âvâm*'ın hadis rivayetinden çok korktuğu söylenir (a. e. 74 alttan bir evvelki satır). Yukarıdaki bir kaç hâdisede görülen korku ve, doğru metni tahrif edebilme endişesi<sup>4</sup> Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı da korkutmuştur: "Şa-yed ben size bir şey rivayet edersem, sizin buna yüz katmanızdan korkarım (a. e. 102, 9). *Osmân b. Affân* mükemmel bir hadis ravisi olmalıydı; bununla beraber bu hususta o da endişeliydi *ألا إنه كان رجلاً مهاب الحديث*. Hadîse karşı gösterilen bu هيبه (korku) sonraki nesillere de sirâyet etmiştir, bu nesillerde de rivâyete karşı çekimser kalınmış ve hadis toplamak ve yaymak daha ziyade zühd ve takva ile ilgili sâhaya hasredilmiştir<sup>5</sup>.

Semerkanlı *Fudayl b. İyâd* (Ö. 187 Mekke'de) hadis rivayetine karşı büyük bir endişe duyardı; bu iş ona çok ağır gelirdi: *شديد الهيبة للحديث* (Nevevî, *Tehzîb*, 504, 2 = 11. cüz 1. kısım S. 52). *وكان يثقل عليه جداً*

Tabiatıyla bu kabil rivayetler, pek hacimli Müsned kitaplarında sahâbîlerden nakledilen son derece bol hadis malzemesiyle çok açık bir zıddiyet içindedir.

Hadis tenkidimiz bakımından, mâlûm hadislerin umûma bildirilmesine karşı hissedilen endişede sadece onların değiştirilmesi korkusu hâkim olmayıp, bilakis bu ilk zamanların bu temayülüne ilâve edilecek nokta-i nazar bakımından aşağıdaki mâlûmât hiç te önemsiz değildir. Hz. Ömer giriştiği bir teşebbüsü engelleyici mâhiyette olan bir hadîsin *ظاهراً* herkesçe bilinmesini arzu etmemiştir (*Ibn Sa'd* IV, 1, 14, 7)<sup>6</sup>.

4 Hadislerin muahhar بالمعاني rivayetine karşı (krş. *Muh. Stud.* II, 201); 'Amr b. Dînâr (ö. 126) *Ibn Sa'd* V, 353, 23.

5 Şu konuşma şekli de bir hususiyet arzeder *يحدث لله* Allah için, takvâ sebebiyle; *Nevevî, Tehzîb* s. 615, aşağıdan 3. satır.

6 *Ibn Sa'd'da* Emevîlerin son zamanlarında neşredilmeyen hadislerin mevcudiyetinden bahsedilir V, 308, 10.

Hız. Peygamberin hadislerinin umûma bildirilmesinden duyulan yukarıki hâdiselerden anlaşılan korkuya onları dinleyenlerin dereceli ihtimamı da katılmaktadır. Hadisin sıhhati için, muhakeme usulünde olduğu gibi, şahid veya yeminle tekid gibi deliller istenir. *Muğire b. Şu'be*, Hz. Peygamberin دية الجنين çocuk düşürme diyeti'ne dâir verdiği bir kararını Hz. Ömer'e delil getirdi; bunun üzerine Hz. Ömer, ondan Hz. Peygamberin bu kararını işiten bir şahid daha getirmesini istedi: *أنت من يشهد معك*. Gerçekten de *Muğire* şahid olarak *Muhammed b. Mesleme*'yi getirdi. (*Buhârî, Diyât* nr. 25=8/45-46)<sup>7</sup>. Bunun için eski hadis rivâyetlerinin şa'şaalı girişleri yemin ibâreleriyle ve diğer tekidlerle takdim edilir<sup>8</sup>. *Ebû Mûsâ' l-Eş'ari* bir şüpheliye karşı bir rivâyetinin doğruluğunu elini vermekle tekid eder (*Taberî, I, 3153, 18*).\*

## II.

Hadislerin yazılı tesbitinin tasvib edilmeyişine dâhil olan diğer âmillerin yanı sıra<sup>9</sup>, bu görüşün temsilcilerini şimdi zikredilen nokta-i nazar dahi daha temkinli bir ölçüye sevketti. Hz. Peygamberin sözlerini Şifâhî olarak bellemek onlara ne kadar mâkûl görünmüş olsa da, bu rivâyetlerin yazılı tesbitinden de o nisbette çekinmek durumunda kaldılar. Dikkat ve ihtimam sâhibi bir kimse- nin aslımı az buçuk bir emniyetle Hz. Peygambere kadar götürebildiği pek az malzeme mevcuttu. Hadis teşriinin en eski unsurları diyetle ilgili kâidelerdir. Arab cemiyetinin günlük yaşayışında sık sık rastlanan ve önemi âşikâr olan bu meseleyle ilgili kâidelerin konmasına duyulan ihtiyaç nazar-ı dikkate alınmış

7 Başka bir hâdis için krş. *Sprenger, Mohammad III, LXXXI*.

8 Bu çeşit hürmet telkin edici süslemeler için *Taberî I, 109*; İsnaddaki her râvi *Ebû 'Âsim en-Nebîl*'den (ö. 287/bu tarih 212 olmalıdır C. T.) mervi bir hadisi *أشهد علي* ibaresiyle nakletmekte dir, *Kitâbu'd-diyât* (Kahire 1323) s. 18: *نعوذ بالله أن نقول على رسول الله ما لم يقل* şeklindeki istiaze için: *İbn Hişâm, s. 340, 4*; s. 344, 8=I, s. 500, 505 (2. baskı Kahire 1955). Krş. *ZDMG 50, s. 487* zikredilen yerler ve yukarıda not: 2. Ayrıca, şüpheli bir hâdis'e karşı ileri sürülen endişelerin reddi sadedinde dikkate değer bir mukabele için: *İbn Sa'd, IV/1, s. 159, 16*.

\* *Ebû Mûsâ'nın* zikrettiği hadisi şübheyle karşılayan kimseye, onu takviye sadedinde kullandığı ibâre: *هذه يدي بما قلت* "dur. Bununla: "naklettiğim hadisin doğruluğunu istediğinz şekilde isbât etmek üzere emrinize hazırım" demek istemiştir. Hadisi te'yid için elinin muayyen bir hareketi bahis konusu değildir, Çeviren.

ve hatta Hz. Muhammed bu ihtiyacı hissetmiş ve kan davası ve diyete dair Kur'anın sınırlı hükmünü tamamlamak gâyesiyle, günlük ihtiyaca, bizzat kendi tatbikatiyle cevap vermişti; ve bu kabil hâdiselere dair olan eski hadis hükümlerinin esasları muhtevâlarına göre bu kitâbiyatın ilgili bablarında mevcuttur. Sıhhati herkesce kabul edilmiş olduğu için bu yazılı eserlere itiraz da edilmez.

Buna karşılık, muhtevâları henüz muttasıl bir tatbikata erişememiş diğer yazılı hadîsler muhakkik kimseleri düşünceye sevketti. Bu his bâzı hadîsimsi hikâyelerde ifâde edildi, ki bunlarda, Hz. Peygambere isnâd edilen teşrii hükümlerin yazılı tesbitine karşı vaziyet abndığı kolayca anlaşılır. *Ebû Mûsâ'l-Eş'arî*, İrisinin kendi rivâyetlerinden derlemiş olduğu hadis mecmûasını bizzat yoketmişti. (*İbn Sa'd*, IV, 1, 83, 18); bu hususta başka misaller de vardır<sup>10</sup>. Kısa zamanda inkişaf göstermiş şeriatın hadîs kaynakları olarak kullanılacak olan bu nevi yazılı hadîslerin devamlı olarak artmasıyla<sup>11</sup>, mütereddid kimselerin düşüncesine daha fazla malzeme verilmiş oldu.

Bu arada bir husus daha göz önünde tutulmalıdır. Hz. Muhammed'in vefatından sonra, hadîsi teşri kaynağı olarak gören çevrelerde, Hz. Peygamberden nakledilen sözlerin dinî kıymeti, müteâkib Fakihlerin onlara verdiği kıymetten çok daha yüksek idi. Hz. Muhammed'e nâzil olan vahiylerin Kur'anla tükenmediği kanaâtı vardı. Mukaddem şart olarak öne sürülmüştür ki ilâhî kitab Allah'ın büyük bir topluluğa bildirmeye karar verdiği vahiyleri ihtiva eder, fakat Allah'ın seçkin Peygamberine ihsan ettiği bütün tebligâtının mecmûunu değil. Allah ölüm anına kadar Hz. Peygambere vahiy göndermekte devam etmiş; en fazla vahiy öldüğü gün inmişti<sup>12</sup>. Tabîatiyle bu husus Kur'anda mevcut değildi. Hz. Peygamberin bir sözünde açık ifâdesini bulan şu görüş teşekkül ettirildi *إني أوتيت الكتاب ومثله معه* = Bana kitâb ve onunla birlikte (manaca veya hacimce) bir benzeri de verildi<sup>13</sup>. Bununla, muahhar hadis sistematîği içerisinde mutâd *حديث نبوي* den *حديث قديمي* veya *حديث إلهي*

10 Krş. *Musned*, Ahmed III, s. 12 alta, ve *Muh. Stud.* II, 195 deki not 1 de zikredilen haber.

11 Krş. mühim işaret *İbn Sa'd* V, 216, 16.

12 *İbn Sa'd* XI, 2, 7 (Baskıda iken Schwally'nin rızasıyla istifademe arz edilmiştir):

ان الله تابع الوحي على رسول الله قبل وفاته حتى توفي وأكثر ما كان الوحي يوم توفي رسول الله .

13 Maalesef bu sözün ortaya çıkış zamanını tahmin etmek imkansızdır.



yi ayıran tebliğler kasdedilmiş değildir, bilakis, Hz. Muhammed'in, ister Kur'andan olsun isterse olmasın, akîde ve ibâdete dair bildirmiş olduğu şeylerin hepsi vahiy olarak kabûl edilmiştir. *Hassân* \* b. *Atiyye*, (II. asrın ortalarında yaşamış olan *Sufyân*'s-*Sevrî*'nin talebesidir) *Evzâ'tî*'nin naklettiğine göre, şu meseleyi ortaya atar: Allah Hz. Muhammed'e Kur'an nâzil olurken, melek Cebrâil onu açıklayacak Sunen'i derhal bildirirdi<sup>14</sup>. *Mâlik b. Enes*'e, içinde mutaassıb *Ebû Muhammed b. Hazm*'in de geçtiği<sup>15</sup> bir isnadla, şu tez atfedilir: Hz. Peygamber kendisine tevcih edilen her soruya ilâhî vahye dayanmaksızın cevap vermezdi = فلا يجيب حتى يأتيه الوحي من السماء. İşte hadîsin muhtevasının büyük kısmını bu kabil hükümler teşkil etmektedir, bu durumda, pek çok hallerde, sadece Peygamberin mantığına değil de, bilakis gerçek Allah kelâmının işitildiğine inanılır. Şu halde yazıyla tesbite karşı çıkan kimselerin gösterdiği bu ihtimâmı haklı çıkaracak bütün sebebler mevcut idi. Bütün tereddüdlü hallerle ilgili gayr-i mevsûk hususları ilâhî vahiy haline getirme tehlikesinin önlenmesi zarureti vardı.

Sâdece mu'tezile akılcıları<sup>16</sup> ve serbest düşünenler<sup>17</sup> ve hatta şeriatî (6. Sure 149. âyete istinâden) Kur'andan ibâret olarak telakki eden<sup>18</sup> ve hadîs-

\* Metinde yanlış olarak "Hasan" şeklinde yazılmıştır. Bir de, müellif, *Hassân*'ı, *Sufyân*'ın (97-161) talebesi olarak göstermektedir ki, bu doğru olmasa gerektir. *Hassân*'ın ölüm tarihi olarak *Buhârî et-Târihu's-Sağîr*'inde 120-130 arasında veriyor, *Tehzîbu't-Tehzîb* II, 251. Çeviren.

14 *Ibn Abdî'l-Barr en-Nemerî, Câmi'u Beyânî'l-'İlm* 223 = II, 191, 2. Baskı II/234; *موضع السنة من الكتاب وبيانها له* Babında bu meseleler için çok malzeme toplanmıştır, a. y. 221 vd. = II, 188, 2. Baskı II, 230.

15 *Ibn Beşkuvâl, Sıla Codera* 314, 4.

16 Hadîslere karşı bu çevrenin şüpheliği için: *Câhız, Kitâbu'l-hayevân* Kahire IV, 96, Şer'i hadîslerin değil de, hurâfelerin bulunduğu yer. Mu'teziliye (Zamahşeri'ye) karşı yazılmış uzun bir muâraza şiirinde 8. asırda, onlara hayli yüklenilmektedir.

نبذوا كتاب الله خلف ظهورهم \* جعلوا احاديث النبي مضغفه  
جهلتم و موسي كما كذبتم \* خبر الرسول أتت به المستخلفه

*Subki, Tabakatu's-Şâfi'iyye* Kahire, 1324 V, 172, 4. 17. satırlar.

17 Krş. *Muh. Stud.* II, 136.

18 *Şehristânî, Cureton* bask. 94, 4 = I, 198, Kahire, 1948 *و ذهب قوم منهم (البيهسية من الخوارج) الى أن ما يحرم سوى ما في [القرآن] قوله تعالى*

ten çıkarılan dinî ahkâma karşı muhâlif bir cephe alan bazı Hâriciler değil, bilakis büyük islâm cemâatinin müttakî imâmları arasında da, yazıyla tesbit edilmiş, yâni Kur'ânın otoritesiyle aynı kılınmış hadîse karşı gerçekten dehşet duyanlar bulunmuştur.

### III

Kur'ânın yanı sıra bir de yazılmamış bir vahyin bulunuşu fikrinin meydana gelişinde, Hz. Mûsâ'ya Allah tarafından vahyedilmiş yazılı bir Tevrat'tan ayrı olarak, bir de şifâhî Tevratın verildiği şeklindeki yahûdi görüşünün tesirinin olup olmadığı meselesini münâkaşa etmiyeceğiz. Bununla beraber, tam bir kat'iyetle tesbit edilemeyen bu faraziyenin doğruluğunu, islâmın ilk gelişme tarihindeki benzer tezahürler isbat edebilir. Buna mukâbil, ilâhî menşeli olarak ortaya çıkan hadîslerin reddinde ve bunların yazıyla tesbitine karşı çıkışta, yahûdiliğin teşriî tekâmülünün inzâr edici bir misal olarak göz önünde bulundurulduğu bir gerçektir. Hatta Hz. Muhammed (Kur'an Âl-i 'İmrân 3/78) için ikaz etmişti ki, onlar "dillerini kitâba dolarlar, siz onları (ilâhî) kitâba âidmiş gibi telakki edesiniz diye. Haddi zâtında o ona âid değildi; Allah'dan gelmediği halde, Allah'dandır derlerdi". Bu şikâyet, müslümanları buna benzer yanlış bir adım atmaktan korumak için, kat'i bir kâideye bağlandı: Zühri şöyle anlatıyor: Hz. Ömer Sunen'i yazmak istedi. Bir ay boyunca bu noktada kalbini aydınlatması için düâ etti (استخار الله). Bir gün şu kat'i karara erişti ve dedi ki: Ben bir kitab yazan kavim hatırlıyorum; onlar bu kitabın üstüne çok düştüler ve Allah'ın kitabını terkettiler (*İbn Sa'd* III, I, 106, 5). Bu rivâyetin bir şerhi aşağıdaki hikâyede kendini gösterir: 'Abdullâh ibnu'l- 'Alâ' -Ebû Bekr'in bir torunu olan Kâsım'a kendisine hadîsler yazdırmasını rica eder; Kâsım cevâben ona şunları söylemiştir: 'Ömer ibnu'l-Hattâb zamanında yazılı hadîslerin mikdarı çoğaldı. Hz. Ömer bunları kendisine getirmelerini bildirdi; bunların hepsini ele geçirince, yakmalarını emretti ve sonra şöyle dedi: *مشاة كئناة أهل الكتاب* "Yahudilerin ikiliği gibi bir ikilik mi (arabca kelime ibranice נְהַכְרִימָה = matinita kelimesine uygundur) istiyorsunuz?" (Cümle müsbet olarak şu şekilde de anlaşılabilir: Bu, tas-

(6En'âm/145) (قل لا أجد في ما أوحى إليّ محرماً على طاعم الخ)

Krş. Hüseyin El-Kerâbisi'nin rivayetine göre, *في كتابه الذي حكى فيه مقالات الخوارج*, Hârici fırkalarından Meymûniyye'nin nikah hukuku, aynı eser 96b, 7 = I, 205.

tamam yahûdilerin ikiliği gibi bir ikiliktir). O gün *Kâsım* beni (rivayet edeni), böylece hadîs yazmaktan alıkoydu (*İbn Sa'd* V, 140, 3). 'Abdullah b. 'Amr'dan mervî bir hadîste kıyâmet gününün alâmetleri arsında (ki bunlar umumiyetle kötü şeylerdir) şunlar da zikredilir: "Halk kendi aralarında من أشرط الساعة أن يقرأ مشاة okuyacak ve onu kimse değiştirmeyecek: <sup>19</sup> ليس أحد يغيرها مشاة ne demektir diye ona sorulduğu zaman, şöyle cevap verdi: "Allah'm kitabından başka yazdırılmış olan şeyler مشاة ما استكتب من غير كتاب الله (Nihâye, ثنى mad. I, 225-6). Yazılı hadîslerde belirtildiği üzere, bu husus, sadece Kur'an dışındaki şeriat kitablariyle ilgilidir; *Ebû 'Ubeyde* tarafından açıkça reddedilen bir izah mevcuttur. şöyle der: "*İbn 'Amr* nasıl olur da hadîsi kabul etmez? çünkü kedisi sahâbe arasında en çok hadîs rivayet edenlerdendi"<sup>20</sup>. Bu sözle ifâde edilen red keyfiyetini o yahûdilerden alınma ibretâmiz rivâyetlerin kabûlüne atfeder (الأخذ عن أهل الكتاب)<sup>21</sup> Fakat şurası herkesce<sup>22</sup> kabul edilmiştir ki, مشاة deyince: "Hz. Mûsâ'dan sonra yahûdî Ahbârının, Allah'm kitabından ayrı olarak, kendi aralarında, tamamen keyfi surette yazdıkları kitab" anlaşılır. ان أحبار بني اسرائيل بعد موسى (عم) وضعوا كتاباً فيما بينهم على مشاة ما أرادوا من غير كتاب الله فهو مشاة (Nihâye, zikredilen yer)<sup>23</sup>; ve *Kâmûs*'ta ilâve edildiği gibi "Önlar istediklerini o kitabta haram ve helâl kıldılar" (أحلوا فيه وحرّموا ماشاءوا) *Tâcu'l-'Arûs*, 10/61. 26/ v.d.

19 *Lisanu'l-Arab* XVIII, 429 = XIV, 119b-120a (Beyrut 1955-1956)

أن يقرأ فيهم بالمشاة على رؤوس الناس .

20 *Lisanu'l-Arab* aynı yerler: ولم يرد النهي عن حديث رسول الله وسنته وكيف

ينهي عن ذلك وهو من أكثر الصحابة حديثاً عنه .

21 Krş. *Muh. Stud.* II, 137.

22 *El-Cevheri* istisna teşkil eder; o مشاة 'ı acem دوبيت 'ine benzer şüirler olarak anlar, ki bunların yaygınlaşması kıyâmetin kopacağına işarettir.

23 Yahûdî menşeli sayılan *Ebu 'Ubeyde* (*Muh. Stud.* I, 203) řu açıklamayı nakleder (*Lisanu'l-Arab* zikredilen yerler). قال أبو عبيدة : سألت رجلاً من أهل العلم بالكتّاب الأول قد عرفها وقرأها عن المشاة .

Bu  $\text{מִשְׁנָה} = \text{מִשְׁנָה} = \text{Matinita} = \text{Mişna}$  ile olan aynılığı, islâm ilim adamları çevresinde unutulmuştu. Nitekim bu hadisler, bu işe elverişli olmayan nâhoş muhtevâları sebebiyle, muteber mecmualara alınmamıştır. Hahamların şeriat kitaplarına verilecek isimler mevzuunda islâm Erudition'u, kısa zamanda yanlış anlayan ve hevesine tâbi olan çevreye de yayıldı. Onların  $\text{שמעתי}$  tesmiyesini kabullendi<sup>24</sup>.

Bunun yanı sıra hicri IV. yüzyılda, yahûdî kaynağına istinaden (سألت)  $\text{Nedim}$ 'de  $\text{مِشْنًا}$  şeklini buluyoruz<sup>25</sup>. Şüphesiz bu, Mûsâ'ya atfedilen *Ahdi Atik* hukûkiyle ilgili kitaplardan birinin ismidir, ki ondan yahûdiler kendi fıkıh ilimlerini, şeriatlarının kâidelerini çıkarmışlardır; bu Keldânî ve İbrânî lisânında büyük kitap demektir. "VI. yüzyılda yahûdî dönmesi *Samau'al b. Yahyâ al-Mağribî*'nin, (558)  $\text{إفحام اليهود}$  adlı kitabında, Haham edebiyatına dair malûm bilgileri istifadeye arzemesinden bu yana<sup>26</sup>, İslâm polemik edebiyatı, kaynakta görüldüğü üzere,  $\text{تلمود}$  ve  $\text{مِشْنًا}$ 'un manasını yahûdilerin şeriat dışı kânun edebiyatı olarak kabullendi<sup>27</sup>. Bununla beraber  $\text{مِشْنًا}$ 'nın mâhiyeti mevzûunda bu yanlış görüş sonraki zamanlarda da bertaraf edilmedi. Âlim *Makrîzî* (öl. : 845),  $\text{مِشْنًا}$ 'dan, her hükümdarın tam bir nüshasını yazdırdığı, Hz. Musâ tarafınan yazılmış bir *Tevrat* şerhi, diye bahseder (Kşl. *Tesniye* 17, 18)<sup>28</sup>. Bu nüshalar kaybolduktan sonra *Tiberya*'da *Hillel* ve *Sammây* yeni bir  $\text{مِشْنًا}$  kitabı

24 Keza  $\text{שמעתי}$  krş. *ZDMG*. 58. s. 660.

25  $\text{مِشْنًا}$  şekli sahife kenarındaki düzeltmeden çıkarılmıştır; yazmanın asıl metninde kelime bozuktur.

26 Metin *Schreiner* de, *Monatschrift für die Geschichte des Judentums* XLII (1898), 254.

27 Meselâ *İbn Kayyim El-Cevziyye*'nin biraz sonra, zikredilecek eserinde 126, 12  $\text{فقهاء هم صنّفوا لهم (للّيهود) كتابين أحدهما يسمّي المِشْنًا و مبلّغ حجمه نحو ثمانمائة ورقة والثاني يسمّي التلمود و مبلّغه قريب من نصف حمل بغل.$

(kelime kelime  $\text{إفحام اليهود}$  'dan) metin önce Kobak'ın *Jeschurun*'unda neşredildi (1873), 33, 37.

28 Bak! *ZDMG*, 32. 368.

ortaya çıkarmışlardır, ki bu kitap altı bölümde *فقه التوراة* 'ı ihtiva ediyordu: onu *Dâvûd*'un soyundan *النوسى* ( *نوسى* ) Hanaşi tanzim etmişti; *Hillel*'in *Yehûdâ* isimli bir halefi eksik olan eseri tamamladı. O eski *Mûsâ* *مشنا* sınıfın pek çok bölümlerini ve muahhar hâdiseleri ihtiva eder. Sonra *Telmûd* geldi. *Karaer Â'nân* yahûdiler arasında kabul edilmiş kanun kitabının karşısına Hz. *Mûsâ*'nın gerçek *مشنا* 'sının sahih bir kopyasını koydu; bu *Karaer*'in kanun kitabı olmalıydı<sup>29</sup>. Hadîslerde geçen *مشنا* tabiri *مشنا* 'nın muâdili olarak artık kullanılmaz oldu. Önceleri bunun çoğulu olarak da *المثنائي* (Kur'anın *المثنائي* 'sinden ayrı olarak) teşkil edilmişti. *İbnu Kayyimi'l-Cevziyye*'ye göre<sup>30</sup> *Hâkim Neysâbûri*'nin *الصحيحين على المستدرک* isimli hadîs kitabından alınmış aşağıdaki metne dayanıyoruz. Burada yahûdi *Zubeyr b. Bâtâ* şöyle konuşturulur: “Tevrâta yemin ederim ki, onun (Hz. Peygamberin) tavsifini Hz. *Mûsâ*'ya vahyedilmiş Tevratta okudum, bizim ortaya koyduğumuz *مثنائي* 'lerde (yani muhtemelen muahhar *Mişnâ* kitaplarında) değil” *قد ، والتوراة ، قرأتُ صفتَه في* *كتاب التوراة التي أنزلت على موسى ليس في المثنائي التي أحدثنا*.

29 *El-Makrizi*, *Huat* II, 475, kş. de Sacy, *Chrestom*, ar. I, 148 ff., II, 167 ff. -Buraya arab edebiyatında geçen en yeni Talmûd haberlerine dair bir kaç şeyi ekleyelim. Yeni Mısırda *Rohling*'in kitaplarını ve buna benzer diğer Avrupa neşriyatının tercümesini arabcaya kazandırmak ihtiyacı duyuldu. *Dr. Yusuf Nasrullah* (fransızcadan) terceme küçük bir kitab neşretti: *الكنز*

*المرصود في قوائد التلمود* (Kahire Maarif Bsumevi 1899). Muasır bir Mısırlı hâkim isimli bir eser neşretti (Kahire 1902), bunun muhtevası eski islâmın ve modern Mısır hukukunun haham hukukuyla (Talmûd metin ve şerhine münhasır) mufassal bir mukayesesini ihtiva eder.

30 *العسائى الحلبى* (bas. *هداية الحيارى من اليهود والنصارى* Kahire, 1323) 18, 4. Bu kitapta nakledilen Kitab-ı Mukaddesten alınan deliller, *Brockelmann*'dan anlaşıldığı üzere, *Beitrag zur Semit. Sprachwiss.* III, 46ff, XXI-XXIII, muhtemelen müellifin kaynaklarından olan *İbn Kuteybe*'nin bir kitabından gelmektedir. *İbnu'l Cevziyye*'nin *El-Vefâ* adlı kitabının muhtasarı olduğuna işaret edeyim. Bu nakil *İbn Kuteybe*'nin hangi eserinden yapılmıştır sorusu, belki, *İbnu'l-Cevziyye*'nin burayla ilgili şeyler için kaynak olarak zikrettiği *İbn Kuteybe*'nin *Kitabu'l-İslâm*'ıdır diye cevaplandırılabilir.

Şimdi burada şu husûsun tesbiti lazımdır ki, yukarıda zikri geçen sözler yazılı olarak tesbit edilmiş bir hadis karşısında duyulan endişeyi ifade ederler; bu, Kur'anın yanında Mişnâ'nın bir benzeri gibi oluverme kaygusudur, yâni, bu sözlerin sahiblerine göre من غير كتاب الله Kur'andan başka ilâhî otoriteye sahip bir kânûn kitâbının ortaya çıkivermesi endişesidir. Bu husustaki haberler pek az kabûle şâyan olmalıdır.

## IV

Böyle endişeler kısa zamanda ortadan kaldırıldı. Ehl-i Sünnet, hadisin yüksek değeri üzerinde çeşitli şekillerde ittifak etti. Daha önce gösterildiği üzere<sup>31</sup> Hicri II. ve III. asırlarda, islâm ilâhiyatçıları çevrelerinde Kur'an ile hadisin aynı değerde oluşu zamanla kat'ileştiği gibi, çoğu zaman, icabettiği takdirde bir Kur'an hükmünün bizzat sünnetle kaldırılması imkânı tasdik ve teslim edildi. İkisi de ilâhî vahiy olmalıydı.

Burada, iki çeşid vahiy hükmü mevzûuna islâm ilâhiyatçıların sık sık kullanmış oldukları yazılı delile işaret ederek önceki açıklamaları tamamlamak arzusundaım. Aynı zamanda bu, islâm müfessirlerinin din kitaplarını nasıl tefsir ettiklerinin tesbitini gerektirmektedir. *Hasan Basri* mektebinde bu delillerin tedariki için çok gayret edilmiş olduğu görülüyor. Adı geçen mektebin temayüz etmiş Şîr mensûbu olan Basra'lı ilâhiyatçı *Katâde*'ye (öl. 117 veya 118) 33. Ahzâb suresinin 34. ayetiyle ilgili olarak, Talmûd tefsirine benzer yazıları hatırlatan bir ifade atfedilir<sup>32</sup>

(وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِيهِ بِيُوتِيَكُنَّ مِّنَ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ) : قال من القرآن و السنة  
 Hz. Paygamberin zevcelerine evlerinde "Allah'ın ayetlerinden ve hikmetten anlatılanları", yani Kur'an ayetlerini ve sünnet hikmetini hatırlamaları ikaz edilir. Böylece bu âyet, vahyin bu iki çeşidinin aynı değerde oluşunu gösteren ilâhî tasvib mâhiyetinde yazılı bir delildir. Tabiatıyla şurası da gözden kaçırılmamalıdır ki, Kur'anın bu âyetinin husûsi durumu onun büyük bir prensip olarak umumileştirilmesine pek az müsaittir. Bu sebepten dolayı daha o zaman bu yolda müsait destekler aranmıştır. Hz. Muhammed, deniliyor (2. Sure 151; kşl. ayet 129; 3. Sure 164; 4. Sure 54;62. Sure 2): onların arasından

31 *Muh. Stud.* II, 20ff.

32 On beş çeşit isnadla *Katâde*'ye dayandırılan metinler: İbn 'Abdi'l-Barr en-Nemeri, *Câmi'u Beyâni'l-ilm* I/17 (1/20).

Allah tarafından gönderilmiş bir peygamberdir. وَالْحِكْمَةَ وَالْحِكْمَةَ وَ يَعْلَمُكُمُ الْكِتَابَ وَ "O size kitab ve hikmeti öğretiyor"; "Kitab ve hikmeti Allah O'na gönderdi" (4. Sure 113). Allah'ın peygambere vahyettiği kitab ve hikmet ikili tabirinde, sünnete (ki bu hikmettir) ilâhî kitabın yanı sıra aynı ilâhî menşe tanınmaktadır. Ne var ki bu mânânın sâhibleri<sup>33</sup>, Kur'andaki Kitâb ve Hikmet terkinin bir ifade hususiyeti olduğunu, sadece Hz. Muhammed'e ihsan edilen vahiy için değil, daha önceki peygamberlerin ve kavimlerin irşadında da (2. Sure 44; 4. Sure 105; -İsâ- 3. Sure 79; 6. Sure 89; 45. Sure 16 son iki yerde (الْكِتَابَ) (الْحِكْمَةَ وَالْحِكْمَةَ وَالْحِكْمَةَ وَالْحِكْمَةَ) kullanıldığını düşünmemişlerdir<sup>34</sup>.

Dinî nazariyelerin daha derinlemesine gelişmesinin yanı sıra, Sünneti Kur'anla aynı seviyeye çıkaran başka görüşler de ortaya çıktı, fakat onu şifahî vahiy mahsûlü olarak göstermediler. Bütün hükümler bizzat Kur'anda mevcuttu (6,38 تَبِيئًا نَأَى لِكُلِّ شَيْءٍ 16, 89) ve açıkça (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ بَيَانٍ خَفِيٍّ) veya gizli bir tarzda (بَيَانٍ خَفِيٍّ) veya aşikâr (بَيَانٍ جَلِيٍّ) veyahut (بَيَانٍ خَفِيٍّ) beyan edilmişlerdir. Sünnet hükmü zımnî (ضَمْنًا) olarak Kur'an metnini muhtevirdir; onun husûsî bir tarzda şerhi Hz. Peygambere bırakılmıştır<sup>35</sup>. (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ... (16, 44 ile ilgili olarak...)<sup>36</sup>.

Bütün bu kabil iddialar arasında Kitap ve hikmet ikililiğinin sebep olduğu ikili vahiy nazariyesi umûmun tasvibini kazandı. İlahiyatçı istidlâlde, Kur'anın yanında Hadîse en büyük değeri veren ve re'yin seviyesini, her zaman ve her şekilde reddedilmese bile, mümkün olduğu kadar aşağıya düşüren çevrelerde hadîsin ilâhî sultasına Kur'andan bir delil bulmak gayretini kavramak kolaydır. Bu kimseler bilhassa, -Hadîse bazan tamamen alenî olarak gerçekten düşük bir mevki veren<sup>37</sup> rey ehline karşı hadîsin değerini yükseltme çalışmasına girişmişlerdir: böylece hadîsin ilâhî menşeyini tasvibe kadar gitmiş ve bu inancın doğ-

33 O, Hasan (el-Basri)ye, fakat isnadsız olarak: sadece وَعَنْ الْحَسَنِ şeklinde.

34 وَالْحِكْمَةَ وَالْحِكْمَةَ وَالْحِكْمَةَ Dâvûd'a başka bir terkinde de verilmiştir: 2, 251.

35 وكان تفصيل (تفصيل) (Wüstenfeld bas.: بيانه موكولاً إلى النبي).

36 Nevevi, Tehzib, 711, 12 (الخطابي البستي (bak! ona dair Hizânetu'l-Edeb I, 282).

37 Bak! İbn Tûmert'e yazdığım mukaddime 25 vd.

ruluğunu Allah kelâmıyla isbat etmeyi denemişlerdi. *Katâde* bizzat bir rey düşmanıydı, re'ye bulunmaktan 40 sene kendini uzak tuttu<sup>38</sup>. Kurtubalı *Yûsuf b. 'Abdullâh en-Nemerî* (öl. 463 hicri), benim burada kullandığım bir eserinde, yazılı delillerin ibrâzına hususi bir bâb ayırmıştır ve kendisi bir zâhirdir<sup>39</sup>; hatta o kelâmî meselelerde Hanbelî istikâmetinde hareket eder; mezhebler tarafından çok münakaşa edilmiş olan cihet (yani ilâhi varlığa mekân tahsis etmek) meselesinde Hanbelî akidesini bir otorite olarak öne sürmüştü ve Mağrib'teki diğer görüşte olan hemşehrileriyle şiddetli bir şekilde cedelleşmiştir<sup>40</sup>. Daha sonraki zamanda *Hanbelî Ebû 'Abdullâh b. Kayyim el-Cevziyye* (öl. 751) kendisine bu meselede ışık tutan *Takiyyu'd-dîn İbn Teymiyye*'nin<sup>41</sup> talebesi ve taraftarıdır, Kitab ve hikmet mevzûundaki paralellğe dayanarak bilhassa "ikili vahiyler" sözünden bahseder. Kur'anda zikredilmeyen, fakat sâdece hadîsle tevsik edilen kabir azabı mevzuundaki uhrevî tasavvura olan inancın dogmatik zarurî karakterini isbatlamak için, hadîsin dinî değerini kabul etmeye mecbur olur ve tavşifini ikili vahiyyle tamamlar: "Bu temel bir kâidedir, bunda mü'minler ittifak etmişlerdir, sadece müslüman olmayanlar bunu inkar ederler. Hz. Peygamber şöyle demiştir: Bana kitab ve onun yanı sıra, onun bir benzeri معه و مثله verildi". İkili vahiy görüşünde icma-ı ümmet bulunduğunu da

38 *Nevevî, Tehzîb*, 510, II de diyor ki: وما قلتُ برأى منذ أربعين سنة

39 *Zâhîrîten* 171.

40 Krş. *Subkî, Tabakatu's-Şâfi'iyye*, V, 205.

و أمّا ما حكاه عن أبي عمر بن عبد البر فقد علم الخاص والعام مذهب الرجل و مخالفة الناس له و نكير المالكية عليه أولاً و آخرآ مشهور و مخالفته لإمام الغرب أبي الوليد الباحي معروفة حتى أن فضلاء المغرب يقولون لم يكن أحد بالمغرب يرى هذه المقالة غيره و غير ابن أبي زيد .

41 *İbn Teymiyye* قد فروعه أن أصول الدين و فروعه قد معارج الوصول إلي معرفة أن أصول الدين و فروعه قد يبيتها الرسول adlı bir risale yazdı (Kahire'de Muayyed Matbaasında 1319 ve Şarkiyat Math. 1323 de tekrar basıldı, eserde bu meseleler münakaşa edilir. Bu risale مجموعة الرسائل الكبرى ya *İbn Teymiyye* tarafından alınmıştır (Kahire 1324, II. cild) (1,80-217).



ısrarla belirtir.<sup>42</sup> Bununla beraber islâmın en evvelki tekâmül safhalarında, böyle bir görüşün her yerde kabul edilmekten henüz çok uzakta olduğunu, islâmda yahûdî mesnât'ına (مُتَنَات) benzeyecek Kur'andan ayrı bir şeriat kaynağının kat'iyetle reddi sadedinde yukarıda zikredilmiş misaller açıkça göstermektedir.

42 *Kitâbu'r-Rûh*, (Haydarabâd 1318) s. 119-120:

إن الله أنزل على رسوله وَحْيَيْنِ وَأَوْجِب على عباده الايمان بهما والعمل بما  
فيهما وهما الكتاب والحكمة .....  
هذا أصل متفق عليه بين أهل الإسلام ولا ينكره إلا من ليس منهم .

Kitap Tenkitleri :

**MUZAFFER SENCER'İN ALLAH'IN VARLIĞINA  
DAİR BİR KİTABI**

Muzafer Sencer, Allah neden var? basım yeri ve tarihi yok, İlke yayımları, s.158.

Kitabın yazarı, önsözde belirttiği üzere, Allah'ın varlığına dair şimdiye karar yazılan kitapların dışında bir metod kullanmış ve ayrı bir yol takip etmiştir. Yazar kitapta, meseleyi inanc açısından ele almanın, şu veya bu âlimin yahut filozofun Allah'ın varlığına inanması sebebi ile O'na inanmanın ve o kimselerin düşüncelerini delil olarak göstermenin karşısına çıkıyor. Zaten kitabın yazılmasına da işi felsefi ve ilmi nakillere dayandırarak yapılan bir münakaşa sebep olmuştur. Yazar bu yolun tutarlı olmadığını söylüyor ve bu hususta ileri sürülen bazı delillerin mantıkî tutarlıktan mahrum olduğunu önsözde tenkid ederek göstermeğe çalışıyor. Esas iddası da kendi yolunun en doğru yol olduğudur.

Ona göre, bizde Allahın varlığı üzerine yazılmış "kitaplar, insan mantığından çok başka insanların tanıklığına baş vuruyor. Özellikle batılı düşünürlerden örnekler vermeyi yeğ tutuyorlar." Bu sebeple yazar inancın belli akıl gerçeklerinden doğmasını istemekte bunun için de inancı, "Aksi düşünülmez, ap-açık doğruluklardan türetmek, onu dinsel ve kişisel otoritelerden bağımsız kılmak" arzusundadır. (s.14)

Bu kitabı niye hazırladık?. başlıklı önsözde (Ki buna giriş demek daha doğru olur.) münakaşa ettiği arkadaşının ve ilâhiyatçıların düştükleri hataları ortaya koymağa çalışırken bu kitabı yazmaktaki esas gayesini şöyle açıklıyor " Allah'ı öz mantıkla nasıl bulabileceğimizi göstermek üzere okuyacağınız satırları kaleme almış bulunuyoruz" Yazar bunun için de Allah kavramını inançlardan ayrı ele aldığı ve O'na bizzat akılla varmanın yolunu gösterdiğini (s. 158) ileri sürmektedir.

İki küçük kitap halinde tertip edilen eserin ele aldığı konular şunlardır:

Konu: I, A- Doğa yasalarından Allah'a varılmaz. (s.15), B- Orman hayatı (s.16), C- Karbon devri(s.17) D- Dünyanın boyutları (s.17) E- Yorum (s.18)

Konu: 2, A- Allah'ın varlığını düşünürken izleyeceğimiz yöntem (s.21)  
B-Yokluk (s.23)

Konu: 3, A- Doğa yasaları özgür müdür? (s.25) B- Yasa türleri (s.25) C-  
Yasaların türetildiği alanlar (s.26) D-Mutlak özgürlük (s.31)

Konu : 4, A- Sonsuzluk ve süreklilik (s.33) B- Eleştiri (s.33), C-Cantor  
sonsuzluğu (35)

Konu:5 A- Uzay (s.37) B- Uzayın sürekliliği (s.41), C-Uzay bir sır de-  
ğildir. (s.43), D- Mutlak uzaya karşı kanıtlar. (s.45), E-Uzayın noktalardan  
kurulu olduğu yolundaki kanıtı cevap (s.46)

Konu: 6 Sınır kavramının zorunlu oluşu (s.56)

Konu: 7 Zaman sürekli bir bütündür. (s.61)

Konu: 8 Allah'ın yeri sorunu (s.67)

## 2. Kitap :

Konu: 1, Maddenin mahiyeti (s.72)

Konu: 2, Her madde için uzay gerekli değildir. (s.76)

Konu: 3 Matematik her zaman bilgi verir mi? (s.83)

Konu:4, A- Bazı gerçekler ölçülmez. (s.87) B- Görelî (izafi) büyüklük  
görüşü (s.89)

Konu:5 A-Mutlak büyüklük kuramı. (s.90), B- psikofizikçiler. (s.90)

Konu:6 Bütün parça ilişkisi veya parçalarından bağımsız bütün.(s.97)  
A- Bütün nedir? (s.97) B- Bütün parçaları içerir mi?(s.98)

Konu:7 A- Maddî varlıklar hakkında (s.106) B-Zihnin töz olarak özellik-  
leri. (s.108) C- Manevî varlıkların fiziksel özellikleri üzerine. (s.114)

Konu: 8 Matematikğin yapısı. (120)

Konu: 9 Her varlığın fiziksel olarak bilinmezliği. (s.125)

Konu: 10 Dünya tesadüfen mi doğdu? (s.128)

Konu: 11 Her şeyin bir nedeni niye var?(s.131)

Konu: 12 Bilimin genel nitelikleri. (133)

Konu: 13 Heisenberg kesinsizliği. (s.138)

Konu: 14 Nedensizliğin savunusu. (s.140)

Konu: 15 Allah'ın nedeni yoktur. (s.150)

Konu: 16 Tesadüf mâkul gösterilemez. (s.152)

Konu: 17 Allah'ın birliği. (s.155) Sonsöz (s.158)

Ele alınan şu konulardan anlaşılacağı üzere kitapta pek çok hususlara temas edilmiş ve fakat bu temas edilen hususların her biri bir ayrı problem olarak ele alınması gerektiği halde geniş yer verilmiyerek kısa geçilmiştir. Konuların kısa ve özet halinde ele alınması lüzumsuz uzatmaları önlemişse de bir çok noktaları aydınlığa kavuşturmak imkanı vermemiştir. Yalnız konuların bu şekilde işlenişinde sırf matematik ve mantığa dayanan ispatlara geniş yer verilmesinin rolü olduğu söylenebilir. Yazar her meseleyi matematik fizik ve kimyanın prensiplerine dayanarak ispat etmeğe çalışmıştır. Öyleki meselâ "Allah'ın yeri mes'elesini dahi matematikteki artı ve eksi değerlerin değerini ispat sureti ile halletmek istemiştir.

Yazar kendi metodunun ancak doğru ve isabetli olduğunu iddia ederken felsefî düşünce yolu ile ulaşılmış bir Allah inancının mantığa ve akla aykırı olduğunu zımnen ileri sürmüş oluyor. Bu ne derece doğrudur? Sonra sadece mantık oyunları ile mes'ele hallonulabilir mi? Akıl ve mantığın işleyiş tarzı tek bir istikamette midir? Daha da mühimmi matematik Allah'ın varlığını ispata yeterli midir?, O bu mahiyete sahip midir?.

Bu tarz gayretler, ne kadar iyi niyete dayanırsa dayansın, her zaman isâbetli ve tatmin edici değildir. Nitekim bu eserin bazı kısımları da tatminkâr olamamıştır. Kitapta belli bir seviye korunmuş olmakla ve belli bir zümreye hitap edilmiş olmakla beraber, kitabın bütünü okuyanları tatmin edeceği söylenemez. Kitap belki bazı fikirler verebilir ve bazı münakaşalara vesile teşkil edebilir, fakat karşı düşüncede olanı inandırıp susturması beklenemez. Bu zaten akla da aykırı olur.

Kant Allah'ın varlığının akıl yolu ile isbat edilemeyeceğini, Numen'e ancak ahlâk ve inanç ile çıkılabileceğini söylüyordu. Bunun için de nazari aklın ve ilmin hudutlarını çizdi. Muzaffer Sencer ise bu düşüncenin tamamen aksinden hareket ederek, Allah'a ancak akılla ulaşılabileceğini isbat etmek gayret ve iddiasındadır. Esasında yazarın bu tutumu iyi bir harekettir; yani önceki düşüncenin sahibi kim olursa olsun, ona tavır takınabilmek mühim bir husustur. Bu hususta yazar muvaffak olmuş da sayılabilir. Belirtmek istediğimiz nokta yazarın kendi düşünce tarzında isabet ettiğinin münakaşaya müsait olduğudur. Hem, yazarın yolundan yürürken, aklın, mantığın ve matematiğin imkân ve hudutlarını iyi tayin etmesi lâzımdır. Bunu yaparken ise, diğer yolları itham veya inkâr gerekmez. Bu yolla da felsefe yapılabilir. Bunun en güzel örneğini Gazalî teşkil etmektedir. Şimdi O'nun düşüncesi ve gidiş tarzı değersiz ve isabetsiz midir? Böyle olsaydı her düşünürün bir evvelkine tâbi olması kâfi gelirdi de ömrünün ayrı bir sistem kurmak için çürütmeğe hacet kalmazdı.

Son olarak iki hususa temas edeceğiz: Yazar bibliyografya vermemiş ve faydalandığı eserleri, dip notta göstermemiş. Sadece bazı kitap isimlerini sayfa içlerine, satır aralarına sıkıştırmış. Böyle çok ciddi bir konuda daha ilmî usullerle çalışmak gerekir. Öte yandan, kitabın üslubu akıcı olmakla birlikte, munis olmayan dile fazla zorlanması neticesinde, okunması ve anlaşılması zorlaştırılmıştır. Yeni bir terminoloji kullanmak için bu kadar zorlamağa, bilmem ki, lüzum var mıdır? Yoksa kitapların anlaşılması güçleştikçe değerinin arttığına mı inanılıyor?

Bütün bunlara rağmen kitap, okunmaya ve faydalanmaya değer, felsefi mahiyette bir denemedir.

Süleyman Hayri BOLAY

### Kitap tanıtma :

Dr. Zakariyya İbrahim, "Muşkilât al-insan", Maktabatu Mısır, Kahire, Tarihsiz (tahminen 1966 veya 1967), s. 230.

Eser "Müşkilâtun Falsafiyya-Felsefi Problemler" serisinin ikinci kitabı. Serinin birinci kitabı "Muşkilat al-Hurriyye-Hürriyet Problemi", üçüncü kitabı da "Muşkilat al-Fan, -San'at Problemi" adlı kitaplardır. Üç kitabın da müellifi aynı kimsedir.

Felsefi problemleri bir kitapta toplayıp da onları acele hükümlere bağlamak ve böylece daha vülgarize eserler meydana getirmek aslında kolay bir şeydir. Felsefi araştırmalar, şayet faydalı ve verimli bir araştırma yapılmak istenirse, her problemi ayrı ayrı ele almak suretiyle derinleşerek yapılmalıdır. Dr. Zekeriyya İbrahim bu hususu göz önünde bulundurarak felsefenin ana problemlerinden üçünü hürriyet, insan ve san'at problemini, ayrı ayrı kitaplarda incelemiştir.

İnsan problemi felsefenin yüzyılımızda en başta gelen problemidir. Batıda bu hususta yazılmış yüzlerce araştırma eseri vardır. Zaten son yarım asırda bilhassa felsefi ve sosyal antropoloji sahasında yapılan araştırmalar ve elde edilen neticeler, bu problemin önemini daha da artırmıştır. Esasen bu araştırmalar, 19. asır biyolojik materyalizminin tesiriyle yaygın hale gelen maddeci insan telâkkisine bir nevi aksülameldir, denilebilir. Bu bakımdan insan problemi etrafında yapılan araştırmalar ayrı bir ehemmiyet taşır. Sonra felsefi problemler ne kadar değişik açılardan ele alınırlarsa, o kadar değişik ve çeşitli çözüm yolları ortaya çıkar. Öte yandan felsefedeki problemler ebedî oldukları için bir veya bir kaç çözüm şekli ile son bulmazlar; bir insan zihni ve düşüncesi var olduğu müddetçe çok değişik çözüm yolları ortaya konulması, ilânihâye devam edip gidecektir.

Kitabın müellifi kısa ön sözünde, filozofun insan adına konuştuğunu; onun, problemlerin insanı olduğunu söylüyor ve felsefeyi binbir gece masallarına benzetiyor: Çünkü diyor, bu masallarda da kat'i bir son yoktur, ancak yenilenecek devam etmek vardır. (s. 4)

Kitapta pek kısa sayılmayacak bir mukaddime (s. 5-17) var. Burada müellif insan nedir, yeryüzünde neden varolmuştur, âlemdeki mevkii nedir, mevcu-

diyetenin gaye nedir? gibi suallerin insanı her zaman ve her yerde meşgul ettiğini söylüyor, insanın çeşitli yönlerden problemlerin problemi olduğunu ileri sürüyor. Ona göre insan “Hâriç”ten ve “Dâhil”den tanıyabileceğimiz biricik varlıktır. İnsan tabiatın içindedir, fakat tabiatın bir parça değildir. Tabii bir varlıktır, fakat beşerî olan tabii bir varlıktır. Şu ifadeler yazarın insanı tabiatı irca eden natüralist görüşlere taraftar olmadığını göstermektedir. Bu kısımda yazar “asli günah” fikrini “İnsan insanın kurdudur” düşüncesini, Pascal ve ekzistansiyalistlerin bazı fikirlerini ve insanın ne olduğunu, ne olacağı meselesini ayrıca ele alıyor ve hiç bir filozofun insan probleminin nihayetini bildiremeyeceğini, insanlık yolunun başkalarının hürriyetlerinin de korunduğu bir yol olacağını söyleyerek mukaddimeyi bitiriyor. (s. 17)

Kitap üç bölüme (Bâba) ayrılmış, her bölüm de üç ayrı fasılda incelenmiş. Sonunda da bir “Hâtîme” var. Şimdi bu bölümlerde ve fasıllarda ne gibi konuların ele alındığını kısaca görelim:

Birinci bölüm: *Eb'ad al-insan* (insanın buud'ları)

A- 1. *fasıl: Ad-dâhil* (s. 21-37): İnsani varlık için dâhil, hâriç ve fevk gibi üç bu'dun lüzûmu dâhil ve hâriç arasındaki bağın sağlamlığı; dâhili bu'dun, zâtî farklılıkları gidermesi ve nefsin dizginini elinde tutması, otomatik (mekanik) modern cemiyetin, insanın iç hayatına ve şahsiyetine yaptığı menfi tesirler, dâhili bu'dun devamlılığı, insanın psikolojik hayatında elemin önemi, fiilin dâhil ile hâriç arasında bir bağ olması, kişinin tek başına yaşaması ve ölmesi, Ben'ler dünyasında birleşme ve ayrılma, beşerî şahsiyetin “Sır” oluşu ve değerlerin şahsî takdiri.

B- 2. *fasıl: Al-hâriç* (s. 38-55): İnsanın tabiatı icabı dışı dönük, eşya ile münasebet kurmağa muhtaç bir varlık olması; şahsiyetin, ancak insanın zâtı dışına çıkmakla gerçekleşebileceği; insanla kâinat arasındaki münasebetin bir mücadele şeklinde olduğu; insanın kendi geleceğini çizmekte söz sahibi olmak istemesi; insanın yaratılışında amelin oynadığı rol; insanın tabiatı hâkimiyeti; insanın tabiatla alâkasının dinamik ve diyalektik oluşu (Burada Marx ve Engels'in fikirlerinden nakiller yapıyor); hürriyet problemi; hürriyet yoktan mı yaratıldı, yokluğa mı müncer olacak, hürriyetle nefy, şer, ölüm ve fenâ gibi menfi sıfatlar arasındaki bağ, zât'ın (Ben'in) mâzi üzerindeki ısrarı, sınır konulmayan hürriyetin felâketi, hürriyet mücadelesinin sonsuzluğu, hâricî bu'dun zamanla alâkası, varlık ile müteal (transendance) varlık arasındaki alâka.

C- 3. *fasıl: Al-favq* (s. 56-72): “Mutlak”ın zarureti; tabiatın kendi kendine yetmezliği; insanla tabiat arasındaki mücadele; dış âlemin varlığı meselesi;

insanın âlemden ayrılma şuuru; insanın metafizik bir varlık oluşu; insanın tabiatındaki metafizik derinliği görebilmesi; beşerî varlığı kuşatan tabii çerçevenin muvakkat bir dekor oluşu; insanla çevre arasındaki alâka; insan ve hayvan dünyası; insanda ilerleme ve gelenek; insan nefsinin yüceliği; hayvan hâfızasının mekanik (otomatik) ve insan hâfızasının ise ruhî oluşu; insanın hileci tutumu; insanın tamamlanmamış bir hayvan oluşu ve daima mükemmele doğru gidişi; insanın yalancı bir hayvan oluşu; insanın bu realite âleminde bir varlık olmayışı,

İkinci Bölüm: *Hudûd al-insan* İnsanın sınırları.

D- 4. *fasıl: Al-zaman* (s. 75-92): İnsanın birliğe (vahdete) hasret çeken bir varlık oluşu, ruh ve beden birleşmesi, zor bir ikiciliğin bize gerekli kılınmış olması, kader (âkıbet) meselesinin zarureti, zaman ve varlığımız, zamanın bir kavuşma ve ayrılış oluşu; insanın zamanî bir varlık olması; insanın değişim, oluşum ve fâniliğe av olarak yaşaması; insanın zamana karşı mücadelesi, mâzinin tamamen ölmeyişi; ve bizi devamlı surette takip etmesi; istikbali daima gaye edinmemiz; mazi ve istikbal; Ben ve hâl; Ben ebediliğe uzanabilir ve mutlak'ın karakterini iktisap edebilir mi?; insanın zaman ve ebedilik arasında mütenakız bir tarzda yaşaması.

E- 5. *fasıl: Al-Şarr* (s. 93-115): Şer probleminin araştırılması zarureti; şer Ben'in kendi kendine bölünmesinin bir ifadesidir; metafizik şer; varlığın ızdırabı; insanın buhranlı ve muhtarip bir varlık oluşu; ruh ve beden çatışması; beşerî varlıkta hissî ve fikrî ızdırap; kıymetlerin çatışması ve ölçülerin kaynaşması; insan ve şeytan; hatanın câzibesi; fazilet yolunun güçlüğü; insanın eti ve kanyla şer oluşu; hayır ve şerrin iki kutup olarak daimî surette karşılaşmaları; şerrin tek başına olmaması; kötüyü istemekle değil, işlemekle hatâ edilmesi; şer ve irade; şeytan kolaylıktır şer kapısını ardına kadar açmaktır; elem problemi; medenî insanın ilkelden daha çok elem duyması; elem ve ruhî hayat; elem ve değerler.

F- 6. *fasıl: Al-mavt* (ölüm) (116-138): Ölümün değerlere meydan okuyan nihaî bir sınır olması; ölümden korkmanın zamandan korkmak mânâsına gelmesi; ölümün insanî bir hâdise olması; ölümün problem değil, belki bir sır oluşu; ölüm bizi mutlak "Son" ile yüzyüze getiriyor; fenanın vukuu ve bunun varlığımızda gizliliği; tabiatçıların ölüm karşısındaki durumları; Heidegger'e göre ölüm; ölümün ve ihtiyarlığın denenmesi; insanın öleceği zamanı bilmemesi; Sartre ve ölüm; ölümlü alâkası bakımından sevgi problemi; Gabriel Marcel'in vefa anlayışı; fikir maddeye galip gelebilir mi?; ebediliğin katiyetinden şüphe etmek ve ölüm.



Üçüncü Bölüm: *Al-insan v'al-ağyâr*: İnsan ve diğer varlıklar.

G- 7. *fasıl: Al-insan v'at-tabia*: (İnsan ve tabiat) (s. 141-159): İnsanın hududu varlığının şartlarıdır; ana ve hasım tabiat; insanın mürebbiyesi olan tabiatla yaşaması ve onsuz yaşayamaması; bazı san'atkârların tabiata tapmaları; san'atkâr tabiatı taklid etmez; san'atkâr tabiatın yaratılışını yeniden gözden geçirmek isteyen bir mahluktur; insan daima tabiatın üstüne çıkmak ister; insan âlet yapan bir varlıktır; san'atın vazifesi tabiatla ünsiyet kurmaktır; insanî varlığa nisbetle aletin önemi; insanî muhit kültürel bir muhittir; insanın istikbali hazır verilmiş olmayıp devamlı bir mücadele ile kazanılır; maddecilerin insana bakışı; tabiat ve beşerî kıymetler, insanın medenî bir varlık olup sırf tabii bir yaratık olmayışı; insanın sadece cismiyle aklıyla ve tarihe irca etmek suretiyle açıklanamıyacağı.

H- 8. *fasıl: Al-İnsan ve al-Müctama* (İnsan ve Cemiyet) (s. 160-178): İnsan içtimâî bir hayvandır; medeniyet yaratan cemiyettir; cemiyet müşterek yüksek ideallerin bir mecmuudur; cemiyetsiz ahlâk olmaz; içtimâî garanti; Durkheim'e göre cemiyet, cemiyet üst benlik midir; yahut mutlak hakikat mıdır?, ma'şerî şuur ve ahlakî değerler; Durkheim'e göre yüksek idealler; Nietzsche'ye göre cemiyet; üst insanın topluluktan kaçması; insan içtimâî olmayan bir hayvan mıdır?, İnsanın ferdiyetinin dışında her şeyi inkâr etmesi; fertle cemiyet arasındaki karşılıklı alaka; "cemiyet" mutlak değildir; ferdî şahsiyeti hesaba katmak zorundayız; beşerî varlık daima içtimâî kaderciliğin esaretinden kurtulur.

İ- 9. *fasıl: Al-İnsan ve Allah*: (s. 179-202): Beşerî varlık ve Allah'a karşı mücadele; insan dindar bir hayvandır; müteal varlığın zarûreti; âlemin üstünde olan bir ilk prensip olmaksızın âlemi açıklamak mümkün değildir; âlem kendi kendini açıklamaktan acizdir; müteal varlık ve hürriyet; insanın tabii hayatla daraltılmış olması; sonsuzluk fikri; kelime mânâsıyla mülhit yoktur; değerlerin seslenişi Allah'ın seslenişidir; Allah tamamen idrak edilemeyen bir hakikattir; Allah tecrübî bir mevzu değildir; Allah'ın müfrit inkârcılarında bile mutlak hakikata karşı gizli bir inanma temayülü vardır; Kierkegaard'a göre iman, yeni çağda dinsizlik temayülleri: Feuerbach, Stirner, Marx; bunlar Allah'tan müstağni kalabilmişler midir?, Berdiaeff'in, Marx'ın dinsizliğini tenkidi ve tenakuzlarını ortaya koyması, Nietzsche'nin putperestliği, üst-insan nazariyesi, insanın yaratıcı kudreti, Nietzsche'nin dinsizlik felsefesi Allah'a olan bir hasrettir, Existansiyalizmin Allah ile insan arasındaki mücadele fikri, Sartre'nin dinsizlik mezhebi, ona göre beşerî hürriyet Allah'ın ölümünü ifade eder, Sartre'nin tenkidi.

Sonundaki "Hâtime" (s. 203-208) kısmında ise; yazar; insan karşısında ilim ve felsefenin durumu, insanın ilmi araştırma için mücerret bir mevzu olmadığı, cıva gibi seyyal bir varlık olan insanın niçin tarihten uzaklaştırılıp tabiattan çıkarılmak istendiği, araştırmanın kan ve et üzerine kaydırılması halinde insanın hakikatının gözden kaçacağı, insanın ilâhî emaneti taşıdığı ve kâinat tarihi boyunca "Mutlak" adına konuştuğu hususları üzerinde duruyor ve insan problemi hakkında son sözün söylenemeyeceğini ifade ile kitabı bitiriyor.

Metinlerden sonra isimler fihristi, Fransızca ve İngilizce eserlerden mürekkep bir bibliyografya ve felsefî ıstılahların arabca karşılıklarını veren küçük bir sözlük yer almaktadır.

Dikkate değer taraf, yazarın felsefî çerçeveyi taşmamasıdır. Ayrıca yazar faydalandığı kitapları sayfa altlarında işlemiştir. Yazarın bilhassa maneviyatçı ekzistansiyalistlerden daha çok istifade ettiği ve proplemi ortaya koymak ve işlemek bakımından onlardan müteessir olduğu göze çarpan hususlardır. Yazar ele aldığı bir kısım konuları derinliğine münakaşaya girmemiş ve bazı fikirleri nakil ve benimsemekle yetinmiştir. Esere daha popüler hüviyet vermek için yer yer felsefî seviyenin altında kalan ifadeler kullanmaktan kaçınmamıştır.

Her halü kârda eser, bilhaasa insan meselesine alâka duyanlara ve diğer ilgililere faydalı olabilecek bir kitaptır.

S. Hayri BOLAY

## MÜELLİFİNE OKUNULAN BİR ASIL NÜSHA İLE KARŞILAŞTIRILIP DÜZELTİLMİŞ BİR KİTABU'L- İKTİDAB NÜSHASI

ASİSTAN GÜNAY TÜMER

Kastamonu'da yazma eserler incelerken bir tıp kitabı\* dikkatimizi çekti. Müellifi Ebū Nasr Sa'îd el-Mesihî (Ö. 598/1202<sup>1</sup>) olan bu yazma nüsha, 652/1254 de güzel bir nesih hatla 'İsâ b. Sâ'îd el-Mesihî tarafından yazılmıştır. Eksiksiz ve hemen hemen hiç yıpranmadan günümüze kadar gelen bu nüsha, kitabın müellifine okunulan bir asıl nüsha ile karşılaştırılmış ve düzeltilmiştir.

Müellifin künyesini Kâtib Çelebî, Ebū Nasr Sa'îd b. Ebi'l-Hayr el-Mesihî; Zirkî ise İbnu'l- Mesihî diye ma'rûf Ebū Nasr Sa'îd b. Ebi'l-Hayr b. 'İsâ el-Hudayrî en-Nasturî şeklinde zikretmekteyse de<sup>2</sup> İbnu Ebî Usaybi'a (Ö. 668/1270), Ebū Nasr Sa'îd b. Ebi'l-Hayr 'İsâ b. el-Mesihî diye tesbit ediyor<sup>3</sup>.

Müellif, "el-İktidâb"<sup>4</sup> yahut "el-İktidâbu'l-Mecmû"<sup>5</sup> isimli bu tıp kitabını yine kendisi özetlemiştir. Esas kitabı "Kitâbu'l-İktidâb 'alâ Tariki'l-Mes'eleli ve'l-Cevâb" şeklinde isimlendiren İbnu Ebî Usaybi'a, bu özeti de "Kitâbu İntihâbi'l-İktidâb"<sup>6</sup> diye zikrediyor<sup>7</sup>.

Brockelmann, Kitâbu'l-İktidâb yazma nüshalarının Musul, Beyrut ve Petersburg; Kitâbu İntihâbi'l-İktidâb nüshalarının ise Munch, Bodlain, Paris, Sbath kütüphanelerinde bulunduğunu kaydediyor<sup>8</sup>.

\* Kastamonu İsmailbey Camii İmamı Mehmet Aslan'ın özel kitaplığında.

1 Brockelmann, ölüm tarihi olarak 589/1193 demekteyse de aşağıda anlatılacak tedavi olayı ile ilgili olarak 'Uyūnu'l-Enbâ'da 598 tarihi verildiğinden bu tarihten daha önce ölmediği anlaşılıyor.

2 Kâtib Çelebî, Keşfu'z-Zunun İstanbul, 1941 Maarif Mat. I. 135; Hayruddîn Zirkî el-A'lâm, Beyrut 1970, III. 146.

3 İbnu Ebî Usaybia, Uyūnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ, Kâhire 1882 Mat. Vehbiyye, I. 301.

4 Keşfu'z-Zunun, I. 135.

5 el-A'lâm, III. 146.

6 Zirkî, bu özeti sadece "İntihâbu'l-İktidâb" diye zikrediyor.

7 Uyūnu'l-Enbâ, I. 302.

8 Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Sup. I, 893.

Kitābu'l-İktidāb<sup>9</sup>, tıp alanında bilgi edinmek isteyenler için tıbda üstad, devrinin en şöhretli tabibi Ebū Nasr Sa'īd el-Mesīhī tarafından "mes'ele-*ce-  
vap tarzında*" yazılmıştır. Müellif, Abbasi Halifesi Nāsır Lidinillāh (575/1180-  
622/1225) zamanında yaşamış; halife, şiddetli bir böbrek sancılanmasında ken-  
disini tedavi ederek taş düşürüp şifa bulmasını sağladığı için onu ihsanlara boğ-  
muştur<sup>10</sup>. Ebū Nasr, bu halifenin devrinde yüz yaşına yakın öldü; çocuklarına  
mühim bir miras bıraktı.

Müellifi hakkında böyle kısaca bilgi verdikten sonra şimdi bu yeni bulu-  
nan yazma nüshayı tanıtmaya çalışalım.

Kitabın cildi deriden olup üzeri her iki yüzde sert bir mukavva ile kaplı  
olmasına rağmen iyice yıpranmıştır. Yıpranan arka yüze sonradan yapıştırıl-  
mış olduğu anlaşılan kalın kâğıdın altında bazı istishabe yazıları ve tarihler  
görünüyor (u) Cildin sarı bir miklebi var.

Kitap muhteviyatında ilk sahifedeki fare yenikleri hariç<sup>12</sup> bir yıpranma  
eksiklik yoktur.

9 İktidāb ( اقتصاب ) esasen ( قصب ) kökünden gelir. Derlemek doğrudan doğruya konu-  
ya girmek, kesmek, acemi bir kimseye iş vermek gibi anlamları vardır.

10 Bu tedavi olayını İbnu Ebī Usaybi'a, Şemsuddin Muhammed b. el-Hasen b. Muham-  
med b. el-Kerīm el-Bağdādī'den naklen anlatıyor. Biz de özetleyerek anlatalım:

Halife Nāsır Lidinillāh 589/1193 de çok şiddetli bir böbrek sancısına tutulmuştu. Mesane-  
sinde büyük bir taş bulunup düşüremiyordu. İyi de bir tabibi vardı. Fakat hastalık uzadı, ilaç-  
lar te'sir etmedi. Taşı çıkarmak için mesaneyi yarmayı teklif etti. Operatörlerden iyi birisini ça-  
ğırın, dedi. Batı Bağdat'ta Kerh'de oturan İbnu 'Ukkāşe isimli operatör haber verildi. Getirildi  
ve hasta uzvu gördü. Ona yarmayı emretti. O, bu konuda ileri gelen tıp bilginleri ile istişare et-  
mek istediğini söyledi. Halife, Bağdat'ta bu fende ileri kimi bildiğini sordu. O da: -Üstādım Ebu  
Nasr el-Mesīhī. Onun hiçbir memlekette eşi yoktur, dedi. Halife: -Git, onu çağır, dedi.

Ebu Nasr, geldiğinde yeri öptü. Ona otur dedi halife, oturdu. Sancısı geçesiye kadar onunla  
konuşmadı, bir şey emretmedi. Sakinleşince tabibini çağırıp ona hastalığının başlangıcını, be-  
lirtilerini, gelişmesini, baştan sona nasıl tedavi edilip ilaç verileceğini sordu. O da anlattı. Ebu  
Nasr; -tedbir doğru, ilaç yerinde, dedi. Halife: -Bu adam hata etti, onu cezalandırmam gerekiyor,  
dedi. Ebu Nasr, yerinden kalkıp yer öptü. -Ey efendimiz, Allah'ın sana ve temiz seleflerine ni'-  
meti hürmetine tabibler için böyle bir usul çıkarma. Adam tedbirde hata etmedi, lâkin onun kötü  
talihi, hastalık geçmedi, dedi.

Halife, o tabibi affetti ve Ebu Nasr tedaviye başladı. Halifeye içirip uzvu sıvı şeylerle yağ-  
landırdı. Taşı ameliyatsız düşürmeye çalışacağını söyledi. Tedavi üç gün sürdü. Üçüncü günün  
gecesi taş düştü. Büyüklüğü zeytin çekirdeğinden daha iri idi. Halife şifa buldu, yıkanmaya git-  
ti. Ebu Nasr'a darbhaneye gidip istediği kadar altın almasını emretti. (Bak. 'Uyunu'l-Enbā,  
I. 301-302).

11 Ön kapağın iç kısmında ve en son sahifede yine istishabe yazıları ve tarihler var.

12 Bu fare yeniklerinden birisi "ve'l-cevāb", diğeri "Nasr Sa'īd" yazılarına isabet etmiş.  
Sahifenin arka yüzünün baş kısmında tam olarak bu yazılar mevcut olduğundan bir zorluk or-  
taya çıkmamış oluyor.

Kitabın boyutları 21X31 cm, cilt kalınlığı 4 cm.dir. İlk varakın ön yüzü başlık sahifesi, son varakın arka yüzü boş olmak üzere kitap 89 varak, 176 sahi-fedir. İyi bir nesih hatla yazılmıştır. Kahn, yüzü parlaklaştırılmış bir kâğıt kullanılmış olup ilk sahifelerin kenarlarında elle tutulmadan meydana gelen yıpranmalar göze çarpıyor. Kenarlarda az bir yer kalmak üzere kâğıdın bütün yüzü kullanılmış, fakat kâğıdın ciltlenen kısmında, her ne kadar pek zarar vermemişse de ıslanmadan meydana geldiği anlaşılan bir renk farklılaşması görünüyor. Her sahifede 19 satır var. Kırmızı ve siyah mürekkep kullanılmıştır (Konu başlıklarında ve yer yer dikkati çekecek kelimelerde kırmızı).

İlk varakın ön yüzü başlık sahifesinde büyük yazılarla olmak üzere

13 كتاب الاقتضاب

على طريق المسئلة والجواب

تأليف السيد الوالد العم ابى نصر سعيد بن المسيحى

14 رضى الله عنه

yazılıdır. Mürekkep, yazı şekli, eskime farkı olduğundan sonradan yazılmış olduğu anlaşılıyor. Bu sahifede her yönde çeşitli yazılar mevcuttur<sup>13</sup>.

Kitap şöyle başlıyor:

بسم الله الرحمن الرحيم . رب اعن كتاب الاقتضاب على طريق المسئلة  
والجواب تأليف الشيخ الحكيم ابى نصر سعيد بن المسيحى رضى الله عنه  
قال

“Bismillâhirrahmânirrahîm. Rabbi e'in Kitâbe'l-İktidâbi 'alâ tarîki'l-mes'eleli ve'l-cevâb. Te'lîf eş-Şeyh el-Hakîm Ebî Nasr Sa'îd b. el-Mesîhî. Radıyallahu 'anhu.”

Besmeleden sonra müstensih, mes'eleli cevablı. Kitâbu'l-İktidâb'ı yazmaya yardım etmesini Rabb'dan dileyip müellifin Hakîm Şeyh Ebû Nasr Sa'îd b. el-Mesîhî olduğunu zikrederek onun için Radıyallahu 'anhu (Allah ondan razı olsun) şeklinde dua edip ( قال : dedi ) ile sözü müellife bırakıyor.

13 Bu satır kırmızı mürekkeple, alt taraftaki üç satır siyah mürekkeple yazılmıştır.

14 Kitâbu'l-İktidâb 'alâ Tarîki'l-Mes'eleli ve'l-Cevâb. Te'lîf es-Seyyid el-vâlid el-'amm Ebî Nasr Sa'îd b. el- Mesîhî. Radıyallahu anhu.

15 Bu yazılardan diğerlerinden daha büyük harflerle “Abdullah b. Hürmüs b. İsâ el-Mesîhî” dikkatimizi çekti. Kitabın müstensihinin torununa ait olduğu anlaşılıyor.

Müellif, ilk iki sahifede bir mukaddeme yaparak icaz ve ihtisar yoluyla yeni başlayanlara bir özetleme, iyice öğrenmişlere bir hatırlatma olarak bu kitabda tıp ilmine dair konuları topladığını, mes'ele ile anlam açılıp cevabla karar kazandığından bu mes'ele-cevap yolunu tutup kitabın ismini "*Kitābu'l-İktidāb 'alā Tarīkı'l-Mes'eleli ve'l-Cevāb*" koyduğunu, ilkin tıbbın nazari ve ameli bölümleriyle işe başladığını, sonra müfred devâları, daha sonra da bir uzva mahsus olanı ve olmayanı ile baştan ayağa her uzvun hastalığını ilâçlarıyla anlattığını, terki olunan devâların en çok kullanılanlarını aldığını ve bu şekilde kitabın yedi makaleden meydana geldiğini söylüyor.

Bu yedi makale muhteviyatını şöyle özetliyor:

*Birinci Makale* : Tıbbın sınırları, konuları ve tabii işleri.

*İkinci Makale* : Hastalıklar; sebepleri, belirtileri hakkında genel açıklama.

*Üçüncü Makale* : Sıhhatı koruma, dış temizliği.

*Dördüncü Makale* : Genel olarak ilâç sınıfları.

*Beşinci Makale* : Müfred devâlar.

*Altıncı Makale* : Baştan ayağa insan uzuvlarında vaki olan hastalıklar.

*Yedinci Makale* : Zuhûrunda bir uzva mahsus kalmayan hastalıklar.

Bu yedi makaleyi gösterdiği çerçeveler içinde yazıp bitiren müellif, en sonda kitabını tamamladığını, ulaşmak istediği gayeye ulaşıp kısa bölümler içinde tıbbın genel konuları ve kaynaklarını belirterek "iktidāb" dan murad olunanı sağladığını söylüyor ve hamd ile sözünü bitiriyor.

Bu cümlelerin hemen altında olmak üzere kitabın en sonunda müstensih'in şu cümlelerini buluyoruz.:

و فرغ من نسخه عيسى بن صاعد بن المسيحي في يوم الاربعاء حادى عشر  
ذى القعدة من سنة اثنين وخمسين ستمائة هلاليه .  
والحمد لله حمد الشاكرين

*Müstensih*, isminin 'İsâ b. Sâ'îd b. el-Mesihî olduğunu, 652/1254 Zilka'de ayının II. Çarşamba günü bu nüshayı bitirdiğini bildirip hamd ile son veriyor. Ancak yukarıdaki müstensih açıklamasının hemen altında soldan yukarıya doğru çapraz bir ilâve mevcuttur. Yine müstensihe ait olduğu anlaşılan bu çok önemli ilâve aşağıdadır:

قوبل و صحح حسب الطاقة والامكان بالاصل المنقول منه المقرو وعلى  
مصنفه والله الحمد دائما...

“*Musannifine okunulan asıl nüshadan nakl olunup imkân ve tâkat çerçevesinde onunla karşılaştırılıp düzeltilmiştir. Hamd, daima Allah içindir...*”

Dünyada nüshası az bulunan<sup>16</sup>, müellife okunmuş bir nüshayla karşılaştırılıp düzeltilen, günümüze kadar eksiksiz gelebilen ve iyi bir hattı bulunan bu tıp kitabı İslâm ve dünya tıp tarihi için kıymetli bir kaynaktır.

16 “*Mu'cemu'l-Matbu'âti'l-Arabiyye ve'l-Mu'arreb*” ve “*Geschichte der Arabischen Literatur*” den eserin basılmamış olduğunu tesbit ettik.

## YENİ BİR HUMÂYUN-NÂME NÜSHASI

ASİSTAN: GÜNAY TÜMER

Humâyün-nâme, Kelile ve Dimne'nin eski Osmanlı Türkçesine çevrisidir. Eserin, çevriyi yapan Ali Çelebi (Ö. 950/1543)'ye pek yakın (989/1581 tarihinde Zeynu'd-dîn hattıyla) güzel bir ta'lik kırması nüshasını Kastamonu'da<sup>1</sup> görüp gözden geçirdik. Nüshanın özelliklerine geçmeden önce Kelile ve Dimne ile Humâyün-nâme hakkında özlü bilgi verelim.

Edebî şaheserler, ya çevrilerek, ya da benimsenip sahip çıkılarak bütün dünya kültür âlemini dolaşırlar. Bu şaheserlerden biri de Kelile ve Dimne'dir. Aslı Sanskritçe olan bu eserin yazarı Beydeba<sup>2</sup> olarak bilinmekteyse de Brockelmann, ilk eserin en eski şeklinin Hertel tarafından bulunan "*Tantrākhyāyika*" olduğuna işaret ederek asıl eserin *Vişnu mezhebinden adı meçhul bir brahman* tarafından muhtemelen M. 300 de yazıldığını zikretmektedir<sup>3</sup>. Eser, bir giriş ve her biri "tantra" adını taşıyan beş kitaptan ibarettir. Eserin ikinci bir şekli "*Pañcatantra*" adını taşır. Hindistan'da bir halk kitabı olmuş ve sayısız değişik şekilleri meydana gelmiştir.

Kâtib Çelebi'nin "*ahlâkı ıslah ve nefisleri terbiye eden bir kitap*" olarak vasıflandırdığı Kelile ve Dimne, hükümdarlara mahsus ahlâkî bir Hint masal mecmuasının hükümdarlar aynası anlamına gelen adı olup iki baş kahramanın, yani iki çakalın Sanskritçe adından, Karataka ve Damanaka'dan (daha eski Süryânî çevrisinde isimlerin şekli Kalilag ve Damnag'dır) teşkil edilmiştir. Kitabın gayesi, mükemmel bir Sanskritçe ile yazılmış hayvan masallarıyla hükümdarlara hikmet öğretmektir<sup>4</sup>.

1 Kastamonu'daki İsmailbey Camii İmamı Mehmet Aslan'ın özel kitablığında.

2 Batı'da Bidbay, Arapça'da Bidba ve Bidbah, eserin Pehlevî çevrisinden hazırlanan Süryânî metninde de Bidbog ve Bidvog olarak geçer. Kâtib Çelebi, Beydeba diye zikrediyor (Bak. Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunun, İst. 1941 Maarif Mat. II/1507). Ömer Rıza Doğrul, Mehmed Küşteri adlı bir Türk yazarının "*Şeceretu'l-Beşer*" adlı kitabında Bakû'dan Hindistan'a giden Ketku isimli bir Türk'ün Kelile ve Dimne'yi yazdığını söylediğini naklediyorsa da bu konuda fazla bir bilgi bulunmadığını da ilâve ediyor (Bak. Beydeba, Kelile ve Dimne, Hint Klâsikleri. I. Çev. Ö. Rıza Doğrul, II. Baskı, Ank. 1960, s. VI).

3 Brockelmann, İslâm Ansiklopedisi "Kelile ve Dimne" maddesi, VI. 552.

4 Bak. İslâm Ans. VI. 552.



Eser, Sanskritçe'den Pehlevî (eski Farsça) diline, oradan da Arapça'ya çevrilmiş, İslâm ve Hristiyan edebiyatlarında büyük rağbet görmüştür.

Eser, ilkin M. VI. a sırda Kisra Anüşervân'ın Hindistan'a gönderdiği özel doktoru Burzoe (Burzuye-Burzeveyh) tarafından Pehlevî diline çevrilip bazı Hint kaynaklı ilâvelerle genişletildi.

Yine aynı asır içinde eski Süryan'ca ya da çevrilen eser, M. VIII. asrın başlarında önce Mazdekî iken İslâmiyete geçen Firuzabad'lı büyük nesir üstadı 'Abdullah b. Mukaffâ<sup>5</sup> tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu ölmez hikmet kitabı, diğer dillere bu çevri kanalıyla geçmiştir. Birkaç defa Farsça'dan Arapça'ya, ya da Arapça'dan Farsça'ya çevrilen eserin<sup>6</sup> Türkçe'ye intikali şu doğrultuda olmuştur:

Burzoe çevrisinin kaybolması üzerine Arapça'dan ilkin M. XII. asırda Nizâmuddîn Ebu'l-Me'âlî Nasrullah b. Muhammed b. 'Abdilhamîd ve daha sonra Nasrullah'ın çevrisini daha sadeleştirmek gayesiyle M. XV. asırda Huseyn b. 'Ali el-Vâ'ız el-Kâşifi tarafından Farsça'ya çevrilen esere Kâşifi "*Envâr-ı Suheyli*"<sup>7</sup> ismini vermiştir.

Envâr-ı Suheyli, iki defa doğu Türkçesine, daha sonra Anadolu Türkçesine çevrildi. Kul Mes'ud, Aydınöğlü Umur Bey için M. 1360 da Envâr-ı Suheyli'yi Türkçe'ye çevirdi, adı bilinmeyen bir yazar da nazma sokup I. Murad'a hediye etti. Envâr-ı Suheyli'nin mütercimlerinin en meşhuru 'Ali Çelebî (Ö. 950/1543)'dir. Kâtip Çelebî, Mevlâ 'Ali b. Sâlih er-Rûmî diye künyeleyip 'Abdu'l-Vâsi' 'Alisi diye lâkablandırıyor<sup>8</sup>. Brockelmann, 'Ali Vâsi', yahut 'Ali Çelebî diye bahsediyor<sup>9</sup>.

'Ali Çelebî, Envâr-ı Suheyli'yi secîli bir nesir ile Türkçe'ye çevirip "*Humâyün-nâme*" adını vererek Kanunî Süleyman'a hediye etmiştir. Eser, Bulak'ta ve İstanbul'da birçok defalar basılıp çeşitli Avrupa dillerine çevrilmiştir.<sup>10</sup>

5 Louis Cheikho, en eski nüshaları gözden geçirerek hareketli olarak yayınladığı Arapça "*Kalîla Va Dimna*" mukaddemesinde İbnu'l-Mukaffâ'nın, zındıklık ithamı üzerine, Mansur'un emriyle 36 yaşlarında katledildiğini, Mecusi olduğunu söylüyor (Bak. Louis Cheikho, *Kitâbu Kalîla Va Dimna* Beyrut 1950, Katolik Mat. s.v)

6 Fazla bilgi için bak. İslâm Ans. VI/552-554 ve Keşfu'z-Zunun, II. 1508.

7 Kâşifi, Huseyn Baykara'nın veziri 'Ali Şîr Nevâi'nin saray vaizidir. Bu ismi, Huseyn'in veziri Ahmed Suheyli'nin ismine izafetle veriyor.

8 Keşfu'z-Zunun, II. 1509.

9 İslâm Ans. VI. 555.

10 Mes. Anwar-ı Suheyli The Lights of Canopus Neş. H.S. Jarrett. 630 s. 1880 de

Humâyün-nâme, tumturaklılık bakımından Envâr-ı Suheylî'yi geçmiştir. Bu bakımdan onu sadeleştirenler veya özetleyenler olmuştur. Bunların en meşhurları, Hilâlî isimli bir şairin manzum çevrisi, Şeyhulislâm Yahya Efendi'nin Humâyün-nâme'yi üçte bire indiren özeti, Mısır Kadısı Osman zâde Sâib'in "Zübdetu'l-Eshâr" isimli özeti, Şerif İbrahim Mahir Efendi'nin Humâyün-nâme'yi sadeleştiren eseri, Adana'lı Ramazan zâde 'Abdulnafi' Efendi'nin "Nâfi' u'l-Âsâr" isimli manzum çevrisi ve nihayet Ahmet Mithat Efendi'nin "Hulâsa-i Humâyün-nâme" sidir.

Eserin tarihçesini bu şekilde kısaca anlattıktan sonra, şimdi yeni bulunan bu nüshanın özellikleri üzerinde duralım:

Yukarıda da değindiğimiz gibi nüsha, hem eskiliği, hem de hattı ve tezyinatı itibarıyla dikkati çekiyor.

Kapak ve sahife boyutları 14X22,5 cm, sahifelerin yazılı kısmının boyutları 8X17 cm ve cilt kalınlığı 4,8 cm. dir.

Cildi sonradan yapılmış. Abdulhamid devrinde olmalı. Zira ön kapakta yaldızlı Abdulhamid tuğrası, arka kapakta yine yaldızlı hilâl var. Mor renkli kapaklara yine aynı rengin koyusundan meşin cilt yapılmıştır. Bu meşin cildin sırt kısmında enine olarak "Humâyün-nâme" yazılı. Yazının üstü ve altı yaldızla tezyinatlıdır.

Kitabın tümü 441 sahife olup, her sahifede 19 satır var. Her sahifede yazılı kısım yaldızla renklendirilmiş bir çerçeve içinde. Bu çerçevenin dışında ince mavi çerçeveler de var. Kâğıdı özlü, sarı renkli bir kâğıt. Yazı, güzel bir ta'lik kırmasıdır. Hattı düzgündür. Kırmızı ve siyah mürekkep kullanılmıştır. Beyit, mısra, şiir ve âyetler kırmızı mürekkeple, diğerleri siyahla yazılmış. Sahifelerde eksiklik, yıpranma, yırtılma, silik yok; çok sıhhatli bir nüsha.

İlk sahifenin ön yüzündeki zahriye çok ilginç. En dıştaki 4,5 cm ve en içteki 3,3 cm çapında olmak üzere, en dışta geniş sarı, sonra beyaz benekli dar mavi, sonra dar sarı, sonra da biraz geniş kırmızı bir daire içinde sarı parlak zemin üzerinde beyaz hatla

کتاب همایون

نامه لعبد الواسع

جلبي رحمه الله

“*Kitābu Humāyūn-nāme li’ Abdi’l-Vāsi’ Çelebi Rahimehullah*” yazılı. Sarı zemin üzeri renk renk çiçeğimsi motiflerle tezyin edilmiş. Zahriye tezyinatı ve hattı çok göz alıcı ve ustalıklı. XVI. asırda yazılmış bir kitap için böyle bir zahriye onun saraydan çıkmış olmasını akla getiriyor.

Zahriyenin bulunduğu yaprağın arka yüzü ilk sahife. Bu ilk sahifede başta 49 cm.<sup>2</sup> lik bir tezyinatlı kare var. Bu kare de iki dik dörtgenden meydana gelmiş. Alttaki dikdörtgenin ortasında yaldız tezhibli zemin üzerinde beyaz hatla (باسمه سبحانه) yazılı.

Eser,

(حضرت حلیم خلاق و حکیم علی الاطلاق .....)

diye başlıyor ve

(..... وعلى الرسول افضل الصلاة والسلام)

diye bitiyor.

En sonda müstensih'in şu açıklaması yer alıyor:

تمت هذه الارقام بعون الملك العلام على يد اضعف العباد  
زين الدين لخلف الاكابر والقمخام محمد سليم حفظه الله تعالى من آفات الايام  
سابع ربع الاول فى بلدة الشام بجرمة محمد وآله واصحابه الكرام

Müstensih hattat Zeynu'd-din, bu nüshayı Şam'da 989/1581 Rebiulevvelî'nin 7. günü bitirip Mehmed Selim adına dua ediyor.

REVIEW OF THE FACULTY  
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XIX

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY  
OF ANKARA UNIVERSITY

*Fiyatı: 30 Lira*

\_\_\_\_\_

▲

\_\_\_\_\_