

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



Yayın Komisyonu:

Prof. Dr. Necati ÖNER (*Dekan*)

Prof. Muhammed TANCİ

Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT

Doç. Dr. Gültekin ORANSAY

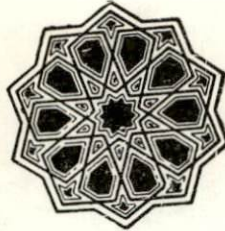
Doç. Dr. Esat COŞAN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ.ANKARA-1975

İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa
Muhsin BALAKBABALAR, <i>Ord. Prof, Hilmi Ziya Ülken</i>	V
Muhsin BALAKBABALAR, <i>Mehmet Karasan</i>	XXIII
Muhsin BALAKBABALAR, <i>İki Dost</i>	XXVI
<i>Prof. Muhammed B. Muhammed Tavit Et-Tancı</i>	XXVIII
<i>Dr. Ragıp İmamoğlu</i>	XXXI
<i>Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY, Arkadaşım Muhammet Tancî</i> ..	XXXIII
<i>Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, İnkârcılıktan Doğan</i> <i>Bunalımlar</i>	1
<i>Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, İslam'da Ahlâk Mese-</i> <i>lesi</i>	13
<i>Prof. Dr. Cavit SUNAR, Madde ve Ruh Hakkında Birkaç</i> <i>Söz</i>	21
<i>Prof. Dr. Şakir BERKİ, İslâm Hukukunun Ana Hatları .</i>	53
<i>Prof. Dr. Mubahat Türker KÜYEL, Değer ve Fârâbî</i>	71
<i>Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, Kur'anda İnsanın Yaratılış</i> <i>Sahnesinin Düşündürdükleri</i>	85
<i>Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler .</i>	97
<i>Doç. Dr. Süleyman ATEŞ, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim</i> <i>Teorisi</i>	127
<i>Doç. Dr. Süleyman ATEŞ, İmamiyye Şiasının Tefsir An-</i> <i>layışı</i>	147
<i>Dr. Mustafa FAYDA, El-Huzâi'nin Tahric'inin Neşredilme-</i> <i>yen Son Bölümü</i>	173

	Sayfa
Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>İslâm Ülkelerinin Yakın Tarihi</i> . . .	199
Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, <i>Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler</i>	219
Hüseyin AYDIN, <i>Niçin İslâm Felsefesi Vardır?</i>	249
Mustafa SABRÎ-Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Vahdet'ül-Vucud</i>	257
Prof. Dr. M. Yusuf MUSA, <i>Tâbi'ilerin Fıkıh Anlayışları</i> (Çeviren: Dr. Abdulkadir ŞENER).	275
Fauzi M. NAJJAR, <i>Fârâbi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik</i> (Çeviren: Mehmet DAÇ)	293
Abdu'l-Fettâh Ebû GUDDE, <i>Halk'ı Kur'an Meselesi</i> (Çeviren Mücteba UĞUR).	307
Jean DELAY-Pierre PİCHOT, <i>Psikolojinin Tanımları. Metodları ve Komşu Disiplinlerle İlgileri</i> (Çeviren Erdoğan FIRAT).	323



ORD. PROF. HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Hazırlayan: Muhsin BALAKBALAR¹

1901 yılında İstanbul'da doğdu. Tefeyyüz ibtidai ve rüşdiyesinde ve İstanbul Lisesi'nde (Sultanî), Mülkiye'de (Siyasal İlimler Fak.) tahsil etti. 1921 de mezun oldu. Edebiyat Fak. de Coğrafya Asistanlığı yaptı (1921-1924). Bursa Lisesi Coğrafya Öğretmeni (1921) az sonra Ankara Lisesi Felsefe öğretmeni ve Ankara Öğretmen Okulu Tarih Öğretmeni tayin edildi (1924-1926). Bu devre içinde Maarif Vekâleti İstatistik Müdürü oldu (1925-1926). Talim ve Terbiye Heyeti Tercüme Bürosu üyeliğine, oradan İstanbul Kız öğretmen Okulu Psikoloji ve İstanbul Erkek Lisesi Felsefe Öğretmeni tayin edildi (1926-1930). Daha sonra

¹ Eğitim Hareketleri Dergisi, Sayı: 229-230, C 20 Ağustos-Eylül 1974 de yayımlanmış olan Aziz Hocamızın eserlerinin listesi düzeltilmiş ve eksiklikleri tamamlanmaya çalışılmıştır.

VI

Galatasaray ve Kabataş Liseleri Felsefe ve Sosyoloji Öğretmeni oldu (1933). İstanbul Üniversitesi'ne Türk Tefekkürü Tarihi Doçenti tayin edildi (1933-1936). Habilitation İmtihamı geçirdi. Türk Fikir Tarihi ile birlikte İctimaî Doktrinler Tarihi okuttu. 1941 de Edebiyat Fakültesi'ne Felsefe Profesörü tayin edildi. Fiilen Sosyoloji ve Ahlâk okuttu. 1944-1948 arasında ek görev olarak Teknik Üniversite Sanat Tarihi Profesörlüğü yaptı. 1945-1950 arasında Sosyoloji dışında Değerler Nazariyesi derslerini (Edebiyat Fakültesi'nde) verdi. 1951 de kürsülerin kurulması üzerine Sosyoloji kürsüsü başkanlığına getirildi. Ahlâk Dersi Sistemantik Felsefe Kürsüsü'ne bağlandı. 1955 de ek görev olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Profesörü tayin edildi. 1957 de Ordinaryüs Profesörlüğe yükseltildi. 1960 da İstanbul'daki kadrosu kaldırıldı. Aslı görevi Ankara Üniversitesi'ne nakledildi. 1962 de Kanun'un düzeltilmesi üzerine İstanbul'daki vazifesi iade edildi. Fakat bu vazifeyi kabul etmedi ve Ankara Üniversitesi'ndeki görevi olan Sistemantik Felsefe Profesörlüğünde kaldı. 1964-1965 yılında ek görev olarak İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünde Felsefe Dersleri okuttu. 1971 de Eğitim Fakültesi'nde İlim Felsefesi okuttu. 1973 yılı Temmuz ayında emekli olan kıymetli Hocamız, 5 haziran 1974 de Allah'ın Rahmetine kavuştu.

Yabancı dil olarak Fransızca, İngilizce, Almanca ve Arapça bilmekteydi.²

BASILMIŞ ESERLERİ

- 1- İctimâiyât Hakkında İbdidâi Ma'lûmat (G. Richard'dan terc.) İstanbul, Devlet Mat., 1924.
- 2- Umûmî Ruhîyât (Genel Psikoloji); İstanbul, Darülfünun Mat. 1928 (Taşbasması)
- 3- Felsefe Dersleri; Bilgi ve Vücut Nazariyeleri; İstanbul, İlhamî-Fevzi Lütfi Mat.; 1928.
- 4- Aşk Ahlâkı; İstanbul, Ekspres Mat.; 1931.
- 5- Felsefe Yıllığı 2. Baskı: 1931-1932; İstanbul, Türkiye Mat.; 1931.

² Merhum Profesörün daha geniş olarak yazmış olduğu biyografisi için bk. Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, IV. c., s. 1678-1687, Mars matb. Ank. 1968-1969.

- 6- Umûmî İctimâiyât; İstanbul, Ebü'z-Ziya Mat.; 1931.
- 7- Türk Tefekkür Tarihi (2 C.): I.C. İstanbul, Ebü'z-Ziya Mat.; 1932 II.C.: İstanbul Ebü'z-Ziya Mat.; 1933.
- 8- İnsanî Vatanperverlik; İstanbul, Güneş Mat., 1933.
- 9- Te'lifciliğin Tenâkuzları (Mülkiye Mecmuasından ayrı baskı); İstanbul. Hâmidbey Mat.; 1933.
- 10- Yeni İlmî Zihniyet (Gaston Bachelard'dan terceme); İstanbul, Vakıt Mat.; 1934.
- 11- İlim ve Felsefe (Schlick'den terceme); İstanbul, Vakıt Mat.; 1934.
- 12- Felsefe Yıllığı: 1934-1935; İstanbul, Bozkurt Mat.; 1935.
- 13- Türk Filozofları Antolojisi: I.C.; İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Mat.; 1935.
- 14- Uyanış Devirlerinde Tercemenin Rolü; İstanbul, Vakıt Mat.; 1935.
- 15- Türk Mistisizmi'ni Tedkike Giriş; İstanbul, Akşam Mat., 1935.
- 16- Metafizik (Aristo'dan Terceme; 1. Kitap); İstanbul, Vakıt Mat.; 1935.
- 17- Yirminci Asır Filozofları; İstanbul, Ahmed Saîd Mat.; 1936.
- 18- İlliyet Mes'elesi ve Diyalektik; Ankara, 1938.
- 19- Fârâbi (Kıvameddin Burslan ile birlikte); İstanbul, 1940.
- 20- Türk Tarihinde Mezheb Cereyanları (T. Harimî'nin Kitabına not); İstanbul, Ahmed Saîd Mat.; 1940.
- 21- İctimâî Doktrinler Târihi; İstanbul, Yeni Devir Matbaası; 1940.
- 22- İbn-i Haldûn (Ziyaeddin Fındıkoğlu ile birlikte); İstanbul, Ahmed Saîd Mat.; 1941.
- 23- Posta Yolu ("İnsan Medd ü Cezri" adlı seri romanının 3. ki.); İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Mat.; 1941.
- 24- Rüzgâr Gibi Geçti (M. Mitchell'den Avnî İnsel'le birlikte); İstanbul, 1941 (3 Cilt bir arada).

VIII

- 25- Şeytanla Konuşmalar (Hiciv); İstanbul, Ülkü Mat.; 1942.
- 26- Mantık Tarihi; İstanbul, Rıza Coşkun Mat.; 1942.
- 27- Lojik Prensipleri ve Muâsır Tenkîd (Arnold Reymond'dan terc.) Ankara Maarif Mat.; 1942.
- 28- Ziya Gökalp; İstanbul, Ahmed Saîd Mat.; 1942.
- 29- Dinî Sosyoloji; İstanbul, İbrahim Horoz Basımevi, 1943.
- 30- Resim ve Cem'iyet; İstanbul, Üniversite Kitabevi, 1943.
- 31- Emil (J.J. Rousseau'dan kısaltılarak terc.; A.R. Ülgener; S. Güzey ile birlikte); İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1943.
- 32- Yarım Adam ("İnsan Medd ü Cezri" adlı seri romanın 2. kitabı); te'lif İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Mat.; 1943.
- 33- İçtimaî üst yapı olarak Hukuk Tetkiklerine giriş; İstanbul Latif Dinçbaş Basm.; 1943.
- 34- Sosyoloji; İstanbul, 1943.
- 35- Yahûdi Mes'alesi; İstanbul, Râsid Bütün Mat.; 1944.
- 36- Milletlerin Uyanışı; İstanbul, 1945.
- 37- İslâm Düşüncesi; İstanbul, Rıza Coşkun Mat.; 1946.
- 38- Ahlâk; İstanbul, M. Sâdık Kâğıtçı Mat.; 1946.
- 39- Sosyolojiye Giriş; İstanbul, Üçler Basımevi, 1947.
- 40- İslâm Medeniyetinde Tercemeler ve Te'sirleri ("Uyanış Devirlerinde Terceme'nin Rolü" adlı kitabın 2. Baskısı); İstanbul, Vakıf Mat.; 1947.
- 41- Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu (E. Boutroux'dan terc.); İstanbul, Devlet Mat.; 1947.
- 42- Millet ve Târih Şuûru; İstanbul, Pulhan Mat.; 1948.
- 43- İslâm San'atı; İstanbul, Teknik Üniversite Mat.; 1948.
- 44- Şerh-i Rubaîyât-ı Melûl; İstanbul, Millî Mecmua Basımevi; 1951.
- 45- Tarihi Maddeciliğe Reddiye; I. Baskı: İstanbul, Kardeşler Mat. 1951. II. Baskı İstanbul, Hamle Mat.; 1963.

- 46- Fârâbî Tedkikleri (Kollektif Kitap); İstanbul, 1951.
- 47- Humanisme et Education en Orient et en Occident (1951 New York- Delhi Kolokyomu'nun (11 kişilik) müşterek eseri; bir faslı H.Z. Ülken'e âid); Paris, 1952; UNESCO yayımı.
- 48- La Pensée de l'İslâm ("İslâm'da Düşünce"; Yazar ve Gauthier Dubois tarafından Fransızca'ya terceme); İstanbul, Fakülteler Mat.; 1953.
- 49- Qosta b. Luga, (El-Ba'labakki, 820-912): Kitab al-Fark Bayn ar-Ruh va'n-Nafs. (Le Livre de la difference entre L'esprit et l'âme) edité, étudié et annoté par H.Z. Ülken. İst. 1953
1953 İbrahim Horoz Basımevi. "İst. Üniv. Ed. Fak. Yay. No: 552".
- 50- Les Opuscules d'Avicenne (Arabca metin; Fransızca özet);
I. Kısım Arabca = 87 sf.; Fransızca = 46 sf.
II. Kısım: Arabca = 159 sf.; Fransızca = 40 sf. 1954.
- 51- İslâm Düşüncesine Giriş; İstanbul, İbrahim Horoz Mat.; 1954.
- 52- Sosyolojinin Problemleri; İstanbul, Hüsn-i Tabiat Mat.; 1955.
- 53- Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretimi ve Araştırmaları, İstanbul, 1956.
- 54- Veraset ve Cem'iyet; İstanbul, Kutulmuş Mat.; 1957.
- 55- İslâm Felsefesi Tarihi (I. Kısım); İstanbul, Osman Yalçın Mat.; 1957.
- 56- Felsefeye Giriş; 1. C.; 1. Baskı: Ankara, Ajans Türk Mat.; 1957.
11. Baskı: Ankara, Üniversite Mat.; 1963.
- 57- Felsefeye Giriş (2. C., 1. Baskı); Ankara, Mars Mat.; 1958.
- 58- Colloque Orient - Occident (Kollektif eser; bir faslı H.Z. Ülken tarafından); Bruxelles, 1958; UNESCO Yayımı.
- 59- Siyasî Partiler ve Sosyalizm; İstanbul, 1963.
- 60- Bilgi ve Değer; Ankara; Aytemiz Kitabevi. 1956.
- 61- Etika (Spinoza'dan terceme); 1. Baskı: Ankara, Devlet Mat.; 1946
11. Baskı: M. Eğ. Basımevi; 1965.

- 62- Turkish Architectures (A. E. Uysal, Suud Kemal Yetkin ve Neş'et Çağatay ile beraber terceme); Ankara, Üniversite Basımevi; 1965.
- 63- Değerler, Kültür ve San'at; İstanbul, Kâğıt ve Basım İşleri Mat.; 1965.
- 64- Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (2 C.); Konya, Ahmed Said Mat.; 1966.
- 65- Eğitim Felsefesi; İstanbul, Milli Eğitim Basımevi; 1967.
- 66- Humanisme des Cultures (Fransızca); Ankara, Üniversite Basımevi, 1967.
- 67- İslâm Felsefesi Kaynakları ve Te'sirleri; Ankara, Ajans-Türk Mat. 1967.
- 68- Bilgi ve Değer; Kürsü Yayınları, Ankara, Aytemiz Kitabevi, 1964-65.
- 69- Varlık ve Oluş; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yayınlarından, Ank. Üniv. Basımevi, 1968.
- 70- İlim Felsefesi I.; Ank. Üniv. Eğitim Fak. Yay., Ankara Başnur Mat.; 1969.
- 71- Sosyoloji Sözlüğü; Talim ve Terbiye Dairesi Yay.; Milli Eğt. Basımevi 1969.
- 72- Toplum yapısı ve Soyaçekme; Doruktekin yayını İst. 1971 (Veraset ve Cemiyet adlı kitabın sadeleştirilmiş, Düzeltilmiş 2. Bas.)
- 73- Aşk Ahlakı; Demirbaş Yayını, Sevinç Matb., Ankara 1971. (İlaveli Sadeleştirmiş 3. Baş)
- 74- Genel Felsefe Dersleri; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay.; Ank. Üniversite Basımevi 1972.

FRANSIZCA MAKALELER VE TEBLİĞLER

- 1- La Formation des villes dans l'Empire Ottoman (1939 Bükreş 14. Milletlerarası yarım kalmış Sosyoloji Kongresi).
- 2- Deux aspects des êtres, Les Artes du 10. Congrès Int. de philosophie 1948 Amsterdam (Felsefe Arkivi, C. II, Sayı. 3, İst. 1949).

- 3- L'Idée du temps dans la philosophie d'Ebu'l-Berekât el-Bağdadi (10. Congrès Intern. de Philosophie, 1948).
- 4- Relations et différences entre la connaissance et la valeur (14. Congrès Intern. de Philosophie Vienne, 1948).
- 5- Les Sciences Humaines sont-elles possibles (Sosyoloji Dergisi No: 4-5, 1949).
- 6- Les Branches de la Sociologie (Sos. Derg. 4-5, 1949).
- 7- Sociologie et Philosophie (Sos. Derg. 6, 1950).
- 8- La Sociologie rurale en Turquie (Sos. Derg. 6, 1950).
- 9- L'immigration et l'établissement des Turcs en Europe (Actes du 14. Congrès intern. de Sociologie, Roma 1950).
- 10- Mehmet İzzet et Prince Sabahaddine (Actes du 14. Congrès intern. de Soc. Rome 1950).
- 11- La vie Familiale en Turquie (Revue des Familles dans le Monde No: 1, 1950).
- 12- L'Orient et l'Occident (Sos. Derg. 7, 1952).
- 13- Les tensions sociales et les relations interculturelles (Sos. Derg. 7, 1952).
- 14- La Circulation des Valeurs (Sos. Derg. 8, 1953; Tirage à part)
- 15- De l'hétérogénéité ethnique à l'homogénéité culturelle (Sos. Derg. 9, 1954).
- 16- Sociology in Turkey (pp. 48-57) Ghurye Felicittaion Volume, edit. by Kapedia, Bombay 1954).
- 17- Un aperçu bibliographique du problème des réfugiés en Turquie (Sos. Derg. 10-11, 1956).
- 18- La Féodalité est-elle une catégorie historique ou bien une forme sociale (Sos. Derg. 10-11, 1956).
- 19- Le Changement du Code Civil et sa répercussion sociale en Proche-Orient (Actes du 3. Congrès Mondial de Soc. 1956, Amsterdam).
- 20- La Realisation Sociale de la Valeur Esthétique, Yıllık Araştırmalar Dergisi C.I., 1956, Ank. 1957.

- 21- La Morale Sociale des classes moyennes en Turquie et en Proche Orient (Sos. Derg. 12, 1958).
- 22- Sociologie de Cuvillier et problèmes actuelles (Sos. Deg. 13-14 1959).
- 23- Humanisme et littérature épique en Turquie (Orientalia Suecana, 1959. Uppsala).
- 24- Aperçu générale de l'évolution des immigrations en Turquie (pp. 220-240, Bulletin, Intern. organe de l'Association Int. de l'Etude du Problème des Réfugiés 1959, No: 3).
- 25- Durkheim et l'enseignement de Sciences Sociales en Turquie (Sos. Derg. 1960.)
- 26- Evolution de la condition féminine en Turquie (Sos. Derg. 1960).
- 27- Quelques Notes sur le Problème des Valeurs et de la Croyance. Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. 1958-1959, C. VII, Ank, 1960.
- 28- L'Occidentalisme en Turquie, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. 1960, C. VIII, Ank. 1961.
- 29- The Influence of Islamic Thought on Western Philosophy, Şarkiyat Mecmuası, IV. Cilt, 1961 İst.
- 30- La Philosophie d'al-Kindi. Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. C. X. 1962. Ank.
- 31- Les Traductions en Turc de Certains Livres d'al-Ghazali, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. 1961, C. IX, Ank. 1962.
- 32- Die Modernisierung der Türkei und die Pionier der modernen Türkischen Denker, İlahiyat Fak. Derg., C. XI, 1963.
- 33- L'Islâm en face du Problème Orient et Occident. Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. 1964, C. XII, Ank, 1964.
- 34- Probleme der Mittelschichten in Entwicklungsländern, Sonder Abdruck: (Einige Ergebnisse der Mittelstandsforschung in der Türkei, Köln 1965)
- 35- L'Amour Divin et la danse Mystique, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. 1966, C. XIV, Ankara 1967.

- 36- L'école Wudjûdite et son influence dans la pensée Turque (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1969, s. 16).
- 37- Le néo-organicisme en Sociologie (XX. Congrès Intern. de Sociologie, Rome 1969).
- 38- Les vestiges des cultures paiennes dans les moeurs et les coutumes anatoliennes (Congrès de Turkologie à Strasbourg, 1970).
- 39- Sociologie du Developpement National (Publié par l'Institut National de Statistique, Ankara, p. 19. VII. Dünya Sosyoloji Kongresi, Varna için, 1970.)
- 40- Les Formes de L'impérialisme (Annales de l'université d'Ankara 1971).
- 41- Les origines de la culture nationale en Turquie (Annales de de l'Université d'Ankara, 1972).

MAKALE ve TEBLİĞLER

- 1- Feryad. Vatan Duyguları, 1918
- 2- Stuart Mill ve Felsefesi "Sudi Kütüphanesinin çıkardığı dergide tefrika edilmiştir, 1919.
- 3- İznik Müdafaası, "Battal Destanına Giriş", 1922.
- 4- Anadolu Tarihinde Dinî Ruhiyat Müşahedeleri; Mihrab Mecmuası, Sayı: 13-14, 1924.
- 5- Dinî İctimaiyat, Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası, Yıl: I, 1927.
- 6- Heyecan, Teheyyüciyat, İntihar, Potlaç, Dinî Sosyoloji, İnsani Edebiyatın İctimai Kökleri; Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası, İstanbul 1927 - 30.
- 7- Bizde Fikir Cereyanları; Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası, C. I, sayı: 4, 1927.
- 8- Cemiyet ve Marazî Şuur; Felsefe Yıllığı, C. I. 1931.
- 9- Şehir ve Sosyoloji; İstanbul Belediye Mecmuaları, Seri makale, İst. 1931.
- 10- Din ve Akıl; Mülkiye Mecmuası, Yıl: 2, Sayı: 18, İst. Eylül 1932.

- 11- Kıymetlerin Tekâmülü; Mülkiye Mecmuası, Sayı: 14. Mayıs 1932.
- 12- Şahsiyetin İctimai Şartları; Mülkiye Mecmuası, Sayı; 17, İst. Ağustos 1932.
- 13- Te'lifçiliğin Tenakuzları; Mülkiye Mecmuası, Yıl: 2-3, Sayı: 19-25, İst. 1932. Nisan 1933.
- 14- Dalgalar ve Cisimecikler; Felsefe Yıllığı, C. II. 1935.
- 15- Çağdaş Fizikte Determinizm ve İlliyet; Felsefe Yıllığı, C. II., 1935.
- 16- Muasır Alman İctimaiyatı; Ülkü Mecm., C. 7, Sayı: 41, Temmuz 1936,
- 17- Tanzimattan Sonra Türkiye'de Fikir Hareketleri; Tanzimatın 100. Yıldönümü Kitabı, 1937.
- 18- İlimin Terakkisinde Türklerin Rolü; Yücel Mecmuası, C. 5, Sayı: 28, İst. Haziran 1937.
- 19- Tanzimata Karşı; İnsan Mecmuası, C. I, Sayı: I, İst. 15 Nisan 1938.
- 20- Medeniyetin Yürüyüşü; İnsan Mecmuası, C. I, Sayı: 2, İst. 15 Mayıs 1938.
- 21- İmparatorluğun Tekâmülü; İnsan Mecmuası, C. I, Sayı 3; İst. 14 Haziran 1938.
- 22- İmparatorlukların Alt Bünyesi; İnsan Mecmuası, C. I, Sayı: 4, İstanbul, 15 Temmuz 1938.
- 23- İmparatorlukların Alt Bünyesi; İnsan Mecmuası, C. I, Sayı: 5, İst. 1938.
- 24- İlim Bitaraf mıdır? İnsan Mecmuası, C. I, Sayı: 6, İst. 1938.
- 25- Anket Monografik ve Memleket; İnsan Mecmuası, C. I, Sayı: 6, İst. 1938,
- 26- İslâm Felsefesinde Akıl ve İman Meselesi; Felsefe Semineri Dergisi, I, İstanbul 1939.
- 27- Ziya Gökalp'm Tenkidi; Çağır Mecmuası, C. 7, Sayı: 81, 1939
- 28- Durkheim, Yeni Adam Mecmuası, Sayı: 225, İst., 20 Nisan 1939.

- 29- Tanzimat ve Humanizma; İnsan Mecmuası, C. 2, Sayı: 9, İst. I Şubat 1939.
- 30- Osmanlı Saltanatında Toprak Sistemi; İnsan Mecmuası, C. 2, Sayı: 9, İstanbul, 1 Şubat 1939.
- 31- İş Hakkında; İnsan Mecmuası, Cilt: 2, Sayı: 10, İstanbul 1 Mart 1939.
- 32- Totemizm Etrafında Münakaşalar; İnsan Mecmuası, C. 2, Sayı, 11, İstanbul, 8 Nisan 1939.
- 33- Türkiye'de Pozitivizm Temayülü; İnsan Mecmuası, C. 2, Sayı: 11, 1939.
- 34- Türkiye'de İdealizm Temayülü; İnsan Mecmuası, C. 2, Sayı: 12, 1939.
- 35- Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları; (T. Harimi'nin Kitabına not) Kanaat Kitabevi, İst. 1940, Ahmet Sait Matbaası.
- 36- Sanat ve Cemiyet; İnsan mecmuası, C. 3, Sayı: 1-13, İst. 1 Nisan 1941.
- 37- Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü; Sosyoloji Dergisi, C. I, Sayı: I, 1941-42.
- 38- Hukuk ve Cemiyet; İş Dergisi, Sayı: 30-31, İst. 1942.
- 39- Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü; Sosyoloji Dergisi; Sayı: 1, İst. 1942. Rıza Coşkun Matbaası, "İst. Üniv. Ed. Fak. Yayımları".
- 40- İçtimai Araştırmalar, Köy ve Kasaba Monografisi: Sosyoloji Derg., Sayı: 1, İst. 1942, "İst. Üniv. Ed. Fak. Yay.".
- 41- Halk ve Aydınlar; Ülkü Dergisi Yeni Seri, C. 2, Sayı: 23, 1 Eylül 1942.
- 42- Kültür ve İş; Ülkü Mecmuası, Yeni Seri; C. 3, Sayı: 29, 1942.
- 43- Yeni Bilgi Teorisinde Kanun Fikri; Adımlar Mecmuası, Cilt: I, Sayı: 2, Ankara, Haziran 1943.
- 44- İlim Karşısında Tarih; Adımlar Mecmuası, Cilt: I, Sayı: 5, 6. Ankara, Eylül 1943, Ekim 1943.
- 45- Yeni Felsefe Cemiyeti Ve Türkiye'de Felsefe Cemiyeti'nin Tarihçesi; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 2, 1943.

- 46- İctimaî Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 2, İstanbul 1943, Rıza Coşkun Matbaası. "İst. Üniv. Ed. Fak. Yay."
- 47- Hukuk Sosyolojisinin Unsurları; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 2, İst. 1943, Rıza Coşkun Matbaası, "İst. Üniv. Ed. Fak. Yay."
- 48- Tasavvuf Psikolojisi, Üniversite Konferansları 1944-1945, İstanbul Üniversitesi Yayınları No: 307, İstanbul, 1946.
- 49- İktisadî Sosyoloji; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 3, 1945-1946.
- 50- Sosyolojinin Dalları; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 4-5, 1946-1947.
- 51- Kıymet Nazariyesi Dersleri (İst. Üniv. Ed. Fakültesinde verilmiş Ders Notları), 1945-1949.
- 52- Tanzimat Devrinde Türkçülük; İst. mecm., C. 5, Sayı: 54, İst. 15 Şubat 1946.
- 53- Türkiye Dışında Türkçülük, Realist Ve İlmî Türkçülük; İst. Mecm., Sayı: 55 İstanbul, 1 Mart 1946.
- 54- Hayalî, Siyasî ve Hakikî Türkçülük; İst. Mecm., C. 5, Sayı: 56, İst. 15 Mart 1946.
- 55- Türkçülük Anlayışımız; İst. Mecm., C. 5, Sayı: 56, İst. 15 Mart 1946.
- 57- Bizde Türkçülük. Geçiktiren Sebebler-Doğuşu-Büyüyüşü; İst. Mecm. C. 5, Sayı: 53, İstanbul 1 Şubat 1946.
- 48- Biz Cemiyete Ne Borçluyuz? Bir Ömür mü, Jest mi? İstanbul Mecmuası, C. 6, Sayı: 60, İst. 15 Mayıs 1946.
- 59- Hıristiyanlık ve Puta Tapan Dinler; İstanbul Mecm., C. 6, Sayı: 62, İstanbul 15 Haziran 1946.
- 60- İslâmiyette Eski Dinlerin İzleri; İst. Mecm., C. 6, Sayı: 63, İstanbul 1 Temmuz 1946.
- 61- Demokratik Cemiyetlerde İleri Geri; İst. Mecm. C. 6, Sayı: 64, İstanbul 15 Temmuz 1946.
- 62- Fransız İhtilâli ve Eski Rejim; İst. Mecm. C. 6, Sayı: 65, İst. 1 Ağustos 1946.
- 63- Şark Ve Garb; İst. Mecm. C. 7, Sayı: 70-71, İstanbul 1 Kasım 1946.

- 64- Medeniyette İlerleme ve Gerileme; İst. Mecmuası, C. 7, Sayı: 74-75, İstanbul 31 Aralık 1946.
- 65- İktisadî Sosyoloji Üzerine Notlar; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 3, İstanbul 1946 Arkadaş Matbaası, "İst. Üniv. Fak. Yay.".
- 66- Önsöz, Felsefe Tercümeleri Dergisi, I. Cilt, I. Sayı, 1947, İstanbul.
- 67- Maine de Biran, Takdire Uğramış Olan Muhtıraların Kısaltılması; Çev: Hilmi Ziya Ülken; Felsefe Tercümeleri Dergisi I. Cilt, I. Sayı. 1947 İst.
- 68- Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi; Felsefe Tercümeleri Dergisi, I. Cilt, I. Sayı; 1947 İstanbul.
- 69- Sosyolojinin Dalları; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 4-5, İst. 1949, Pulhan Mat. "İst. Ed. Fak. Yayını, 1947-1949."
- 70- İnsanî İlimler Mümkün müdür? Sosyoloji Dergisi, Sayı: 1-5, 1947-1949.
- 71- İctimaî Bünyemiz ve Öğretim Sistemi; Bilgi Dergisi, Cilt: 3,
- 72- Filozof Mehmet İzzet; Bilgi Dergisi, Ziya Gökalp Sayısı, C. 3, Sayı: 31, İstanbul 1 Kasım 1949.
- 73- Ernst von Aster ve Bilgi Teorisi; Felsefe Arkivi, Cilt: II, Sayı: 3, İstanbul 1949.
- 74- Ebu'l-Bereqât Bağdadî; Felsefe Arkivi, Cilt: II, Sayı: 3, İstanbul 1949.
- 75- Anadolu Destanına Giriş; Şadırvan Dergisi, 1949.
- 76- Üniversite Sitesi; Sosyoloji Dünyası Dergisi, C. I, No: I, İst. 1951, Kardeşler Basm. "Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay.".
- 77- Türkiye'de Köy Sosyolojisi; Sosyoloji Dünyası Derg., C. I, No: I, İstanbul 1951, Kardeşler Basm. "Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay.".
- 78- Radyonun İctimaî Tesirleri Üzerinde Sosyolojik Anket; Sosyoloji Dünyası Derg. C. I, Sayı: 1, İst. 1951, Kardeşler Basm. "Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay.".
- 79- 1950 Zürih Milletlerarası Sosyoloji Kongresi; Sosyoloji Dünyası Derg., C. I, No: I., İst. Kardeşler Basm. 1951. "Türk Sosyoloji Cemiyeti yayını".

XVIII

- 80- Sosyolojinin Sınırları; Sosyoloji Dünyası Derg., C. I, No:1, İst. 1951, Kardeşler Basm. "Türk Sosyoloji Cemiyeti yay."
- 81- Hukuk Ve Cemiyet; İş Dergisi, C. 19, Sayı: 138, İst. 1 Şubat 1953.
- 82- Fatih Devrinde fikir ve Kültür Hayatı; Sosyoloji Dünyası Derg., C. I, No: 3", İst. 1953, Işıl Matbaası, "Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay."
- 84- Medeniyetimizin Değerler Sistemi; Türk Düşüncesi Mecm., Cilt: I, Sayı: I. İstanbul 1 Aralık 1953.
- 85- Keyserling'e Göre Türkler; Türk Düşüncesi Derg., C. I, Sayı: 2, İstanbul 1 Ocak 1954.
- 86- Anadolu Köylerine Dair Ciddî Araştırmalar; Türk Düşüncesi Mecmuası, Cilt: 1-2, Sayı: 3, 9, İst. I Şubat 1954, I Ağustos 1954.
- 87- Tarih Boyunca İnsan İdeali; Türk Düşüncesi Mecm., C. I. Sayı: 3, İstanbul 1 Şubat 1954.
- 88- Anadolu Köylerine Dair Araştırmalar (Paul Stirling'in Sakal Sultan Köyü Etüdünden "IV"), Türk Düşüncesi Mecm., Cit: 2, Sayı: 9, 11, İstanbul 1 Ağustos 1954, 1 Ekim 1954.
- 89- Kültür Ve Medeniyet; Türk Düşüncesi Mecm., Cilt: 3, Sayı: 13, İstanbul 1 Aralık 1954.
- 90- Yusuf Ziya Yörükân; Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.3, 1954.
- 91- Remzi Oğuz Arık; Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 3, 1954.
- 92- Ziya Gökalp; Bilgi Dergisi, Sayı: 90-91, İst. Ekim-Kasım 1954.
- 93- İbn-i Sina'nın Din Felsefesi; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. C. IV. 1955.
- 94- Filozof Mehmet İzzet; İş Dergisi, Sayı: 170, İst. 1 Ekim 1955.
- 95- Cemiyette İlk Basın Hareketleri; Siyasi İlim. Mecm., Sayı: 285, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 294, 297. İst. Aralık 1954- Aralık 1955.
- 96- İdealizmin Çıkmazları; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. V. 1956.

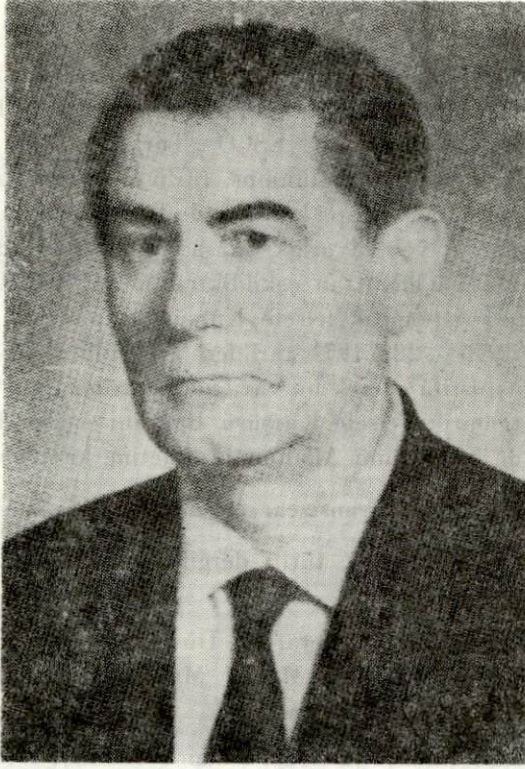
- 97- Bedi'i Değerin İctimaî Rolü; Yıllık Araştırmalar Derg., Sayı: 5, Ankara 1956-1957, Türk Tarih Kurumu Basm. "Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay." "Türk ve İslâm Sanatları Tarihi Ens. Yay. Sayı: 5".
- 98- III. Dünya Sosyoloji Kongresi; Kültür Dünyası Derg., Sayı: 26 27, Ankara, Temmuz - Ağustos 1956.
- 99- II. Dünya Sosyoloji Kongresi (Liège 1953); Sosyoloji Derg., Sayı: 10-11 İstanbul 1956, Fakülteler Matb. "İst. Üniv. Ed. Fak. Yay.".
- 100- Gönen Bölge Monografisi; Sosyoloji Derg., Sayı: 10-11, İst. 1956, Fakülteler Matb., "İst. Üniv. Ed. Fak. Yay.".
- 101- Kültürümüzün Temelleri: Yeni Adam Mecm., Sayı: 751, İst. 15 Ocak 1956.
- 102- Farabî ve İbni Sina'nın Garb Orta Çağı Düşüncesi Üzerinde Tesirine dair Yeni Bazı Münakaşalar; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg., C. 6, 1957.
- 103- Kâtip Çelebi Ve Fikir Hayatımız "Kâtip Çelebi isimli Kitabın içinde" T.T.K. 1957.
- 104- Demirperde Gerisinde Sosyoloji; İş ve Düşünce Derg. C: XXIII, Sayı: 187-188, İstanbul Mart - Nisan 1957.
- 105- Milletlerarası Sosyoloji Kongresi; İş ve Düşünce Mecm., Sayı: 195, İstanbul 1 Kasım 1957.
- 106- Kültür Değişmeleri: Reform, Dinimizde Reform, Kemalizm Derg., İstanbul Haziran 1958.
- 107- Batıda ve Bizde İrtica; Türk Düşüncesi Mecm., Cilt: 10, Sayı: 56-57, İstanbul 1 Mayıs 1959.
- 108- İctimaî Değişme ve İnkilâp; Türk Düşüncesi Mecm., Cilt: 10, Sayı: 6-7, Eski Sayı: 57-58, İst. Haziran - Temmuz 1959.
- 109- Anadolu'da Şehirleşme Hâdisesinin Bazı Neticeleri; İst. 1959 (Çoğaltma, "Pedagoji Cemiyeti 8. Eğitim Kongresi").
- 110- Orta Doğu'nun Sosyolojisi; İş ve Düşünce Derg., C: 25, Sayı: 209 İstanbul 1 Ocak 1959.
- 111- Sanat, Düşünce ve İctimaî Bünye; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 13-14, İstanbul 1959, İst. Matb. "İst. Üniv. Ed. Fak. Yay.".

- 112- İptidaîlerde İctimaî Bünye Ve Din; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 13-14, İst. 1959, İst. Matb. "İst. Üniv. Ed. Fak. Yay."
- 113- Türkiye'de Batılılaşma Hareketi. (L'Occidentalisme en Turquie); Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. 8, 1960.
- 114- Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. VII. Ankara 1960, Türk Tarih Kurumu Basm.
- 115- Ziya Gökalp; Bilgi Dergisi, C. XIII, Sayı: 149, İst. 7 Ocak 1960.
- 116- Sosyolojide Yeni Adımlar; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 1, İst. 1960, Baha Matb., "İst. Üniv. Ed. Fak. Yay."
- 117- Sosyolojide Yeni Adımlar; Sosyoloji Dergisi, Sayı: 15, 1960.
- 118- Sosyal Değişme ve Yeni Organist Teori; "Institut de Sociologie 1960".
- 119- Türkiye'de Kadın Hayatı Tekâmülü, 1960 (Konferans).
- 120- Ruh Sağlığı Ve Cemiyet; Eğitim Hareketleri Dergisi, C: VII, Sayı: 83-84, Ank. Kasım - Aralık 1961.
- 121- Ruh Sağlığı Ve Cemiyet Meselesi; Med. Sosyal Sağlık Dergisi, C: I, Sayı: 2 İstanbul Kasım 1961.
- 122- Türkiye'de Toprak Reformu (I); Balkanoğlu Ltd. Şti., Ank. 1961. "TODAI Enst. Yay. İdarî Reform Serisi, VI."
- 123- Kitap Tahlilleri: (Raymond Aron, La Société Industrielle et la Guerre; Lucien Goldmann, Recherches Dialectiques; Robert King Merton Eléments de Méthode Sociologique, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg., C. IX, 1962.
- 124- Ord. Prof Mükrimin Halil Yınanç; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. IX, 1962.
- 125- Gazzali'nin bazı Eserlerinin Türkçeye tercümelemleri "Les traductions en Turc de certains Livres d'al-Gazzali "Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. C. IX, 1962.
- 126- Türkiye'de Toprak Davası; Yön Dergisi, Yıl: I, Sayı: 9, İst. 14 Şubat 1962.
- 127- Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu hareketin öncüleri olan Türk Düşünürleri; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg., C: XI, 1963.

- 128- İslâm Felsefe Ve İtikadının Garbe Tesiri; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg., Cilt: X, Ank. 1963. Ank. Üniv. Basımevi.
- 129- Şark-Garb Problemi Karşısında İslâmiyet (L'İslâm en Face du probleme Orient et Occident), Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. C: XII, 1964.
- 130- Prof. Kâmuran Birand; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. XII, 1964.
- 131- Rıfki Melûl Meriç; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. XII, 1964.
- 132- Doç. Dr. İsmail Tunah, Felsefenin Işığında Modern Resim; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. XII, 1964.
- 133- Macar İhtilâli; Hayat Tarih Mecmuası, Sayı: 1, İstanbul Şubat 1965.
- 134- Ziya Gökalp'e Dair Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi, Sayı: 33, İst. Eylül 1968.
- 135- Mükrimin Halil Yınanç için İntibalar; Yeni Mülkiye Tarihi Ve Mülkiyeliler IV. Cilt, Sayfa 1715-1718, Ank. 1968-1969, Mars Matb.
- 136- Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. C. XVII, 1969.
- 137- İslâmdan Önce Türkler Hangi İnançta idiler? Yeni İnsan Dergisi, Sayı: 73-79, 83, 1969.
- 138- Ali Turan, Hüseyin Zade Ali; Yeni İnsan Derg. 1969.
- 139- Eğitim Krizinin Kökleri Ve Üniversiteler; Ank. Üniv. Eğitim Fak. Derg. 1970.
- 140- Batı Üniversitelerinin Gelişmesi, Lâiklik Ve Fikir Hürlüğü İçin Savaş; Ank. Üniv. Eğitim Fak. Derg. 1970.
- 141- Roman Üzerine Düşünceler; Yeni İnsan Derg. 1970.
- 142- Bir Türk Sitesinin Kuruluşu; Yeni İnsan Derg. Sayı: 86, 1970.
- 143- Ali Turan, Hüseyin Zade Ali; Yeni Dergi, 1970.
- 144- Türk Milletinin Kökleri Ve Vatana Yerleşme; Tercüman Gazetesi (3 Eylül, 28 Eylül, 18 Ekim, 3 Kasım) 1971.

- 145- Vakıf Sistemi Ve Türk Şehirciliği; Vakıflar Dergisi, C. IX, 1971.
- 146- Yunus'ta Tasavvuf Ve Halk Ruhunun Türk Şiiri ile Birleşmesi; (Şelçuklu Araştırma Enstitüsünün 26-28 Mayıs 1972 de hazırladığı seminere verilen Tebliğ).
- 147- Kültürümüzün Doğuşu ve Gelişmesi; (Milli Kütüphanede verilen Konferans) 1972.
- 148- Millî Eğitim Üzerine Düşünceler; Pedagoji Dergisi, Mart 1973.
- 149- Lâiklik; 50. Yıl Kitabı; Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ank. Üniv. Basımevi. 1973.
- 150- Cumhuriyet Devri 50 Yıllık Türk Eğitimi; 50. Yıl Kitabı, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ank. Üniv. Basımevi, 1973.
- 151- Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş Ve Toprak Rejiminin Gelişmesi, (Osmanlılara Kadar); Vakıflar Dergisi, C: X, 1973.
- 152- Prof. Hikmet Birand; Ank, Üniv. İlahiyat Fak. Derg. Cilt: XIX, 1973.
- 153- Türk Kozmogonisi, Türk Mitolojisi, Türk Hikmeti, Teknik Tefekkür. Ankara Başvekâlet Müdevvenat Matbaası, 53 S. Türk Tarihinin Ana Hatları Serisi; 1, No: 41".
- 154- Mevlâna ve Yetiştığı Ortam. Bildiriler; Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 135, Ankara 1973.
- 155- Yunus Emre'de İnsanlık Ve Evrensellik (Yunus Emre Semineri, 1971) (Akbank'ın yayınladığı bildiriler kitabında çıkmıştır.)
- 156- Malazgirt Savaşı'nda Hıristiyan Türklerin Rolü; Selçuklu Araştırmaları Derg. IV. Ciltte çıkacak.

Ülkü, Şadırvan, Türk Düşüncesi, Eğitim Hareketleri gibi dergilerde, "Sosyolog Gözüyle" başlığı ile Yeni Sabah Gazetesinde; Son Telgraf, Tan, Tasvir, Tanin, Vatan, Öncü, Milliyet, Cumhuriyet, Tercüman, gazetelerinde, Sosyal ve Millî Tarihe ait daha bir çok yazıları neşredilmiştir.



MEHMET KARASAN

Hazırlayan: Muhsin BALAKBALAR

Çivril'de doğmuş, Konya ve İstanbul Liselerinde orta tahsilini yaparak İstanbul Lisesi'nde mezun olduktan sonra (1928) M. Eğitim Bakanlığınca açılan müsabaka imtihanını kazanarak Avrupa'ya Felsefe tahsiline gitmiş (1928) Lyon Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun olup 1932 de yurda dönmüş ve Edirne Lisesi'nde Öğretmenliğe (1933) tayin edilmiş, İstanbul Üniversitesi Felsefe Doçentliğine (1933) tayin edilmiş, bilâhare Kütahya Felsefe ve Sosyoloji öğretmenliğinde, Siyasal Bilgiler Okulu Müdür Yardımcılığında, Fransızca ve Sosyoloji Öğretmenliklerinde bulunmuş, açılışından itibaren İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim görevliliğine, İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ve Dinler Tarihi Profesörlüğüne seçilmiş (1951),

İlahiyat Fakültesi Dekanlığı yapmıştır. İki devre Denizli Milletvekilliğine seçilmiş (1954) ve (1957), T.B.M.M. de bilhassa bütçe komisyonunda çalışmış, Yıllarca UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Yönetim Kurulu Üyeliğinde bulunmuş, türlü konferanslara Türk Heyeti azası olarak seçilmiş, Avrupa konseyinde Türk Heyetine dahil olarak türlü komisyonlarda ve yuvarlak masa toplantılarında Türkiye'yi temsil etmiştir. Siyasi hayattan çekildikten sonra 29.6.1968 tarihinde İlahiyat Fakültesi sistematik felsefe Kürsüsüne profesör olarak tayin edilmiştir. 5.11.1970 - 28.4.1971 tarihleri arasında İlahiyat Fakültesi Dekanlığı yapmış; istifa ederek bu vazifeden ayrılmıştır. 1973 yılı Temmuz ayında sistematik Felsefe Kürsüsü Başkanı seçilen Kıymetli Hocamız 15. Kasım. 1974 günü Allah'ın Rahmetine kavuşmuştur.

Yabancı dil olarak Fransızca, İngilizce, Almanca bilmekteydi.

Te'lif ve terceme eserleri, türlü dergilerde çıkmış tetkik ve makaleleri şunlardır:

- 1 - İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler (Descartes'dan tercüme). İstanbul 1942 Maarif Matbaası, II. Bsk. İstanbul 1962 Millî Eğitim Basımevi.
- 2 - Felsefenin İlkeleri (Descartes'dan Tercüme); İst. 1943 Maarif Mat. II. Bsk. Ankara 1946 Millî Eğitim Basımevi, III. Bsk. İstanbul 1963 Millî Eğitim Basımevi.
- 3 - Solist. (Eflâtun'dan Tercüme); İstanbul 1943 Maarif Matbaası, II. Bsk. İstanbul 1967 Millî Eğitim Basımevi (Önsöz: Mehmet Karasan)
- 4 - Aklını İyi Kullanmak Ve Bilimlerde Doğruyu Bulmak İçin Metot Üzerine Konuşma (Descartes'dan Tercüme); Ankara 1944 Maarif Matbaası, Ankara 1947 Maarif Matbaası (Notlu Basım) Ankara 1947 Maarif Matbaası (Okul Klâsikleri) II. Baskı: Ankara 1962 Millî Eğitim Basımevi.
- 5 - Devlet Adamı (Eflâtun'dan, Behice Boran'la beraber Tercüme). II. Bsk. Ankara 1960 Millî Eğitim Basımevi.
- 6 - Tabiat Işığı İle Hakikati Arama (Descartes'dan Tercüme); Ankara 1945 Millî Eğitim Basımevi, II. Bsk. Ankara 1960 Millî Eğitim Basımevi, III. Bsk. İstanbul 1966 Millî Eğitim Basımevi.

- 7 - Akıl İdaresi İçin Kurallar (Descartes'dan Tercüme); İstanbul 1945 Millî Eğitim Basımevi - II. Bsk. Ankara 1962 Millî Eğitim Basımevi.
- 8 - Tonio Kröger (Mann, Thomas'dan tercüme); Ankara 1945 Millî Eğitim Basımevi - II. Bsk. İstanbul 1967 Millî Eğitim Basımevi.
- 9 - Ahlâk Üzerine Mektuplar (Descartes'dan Tercüme); Ank. 1946 M. Eğ. Bsm. II. Bsk. Ankara 1960 Millî Eğitim Basımevi, III. Bsk. İstanbul 1966 Millî Eğitim Basımevi.
- 10 - Büyük Filozoflar Antolojisi; İstanbul 1949 Millî Eğitim Basımevi.
- 11 - Meslek Ahlâkı (Emile Durkheim'den Tercüme); Ank. 1949 Millî Eğt. Bsm. II. Bsk. İstanbul 1962 Millî Eğitim Basımevi.
- 12 - Ahlâk İle Din'in İki Kaynağı (Henri Bergson'dan Tercüme); Ankara 1949 Millî Eğitim Basımevi, II. Bsk. Ankara 1962 Millî Eğitim Basımevi, III. Bsk. İstanbul 1967 Millî Eğitim Basımevi.
- 13 - Descartes, Hayatı ve Eserleri (Ernest- Charles Adam'dan Tercüme); İstanbul 1952 Millî Eğitim Basımevi, II. Bsk. Ankara 1963 Millî Eğitim Basımevi.
- 14 - İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Derg. 1953 C. I. Ankara 1953.
- 15 - Din Sosyolojisi, Öncüler Ve Kurucular; Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi 1953 C. II, Ankara 1953.
- 16 - Descartes Üzerine Tetkikler (Lucien Laberthonniere'den Tercüme); Ankara 1959 Millî Eğitim Basımevi.
- 17 - Felsefe (Türk Ansiklopedisi, Felsefe Maddesi) Ankara 1968 M. Eğt. Basm.
- 18 - Eğitim Meselesi ve Eğitim Felsefesi; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. 1970-71 Yılı Ders Notları (çoğaltma).
- 19 - Ruhun İhtirasları (Descartes'dan Tercüme); Ankara 1972 M. Eğt. Bsm.
- 20 - Ahlâk Meselesi Ve Ahlâk Felsefesi; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1973-1974 Yılı Ders Notları (Çoğaltma). (Bu Notları Kitap olarak neşre hazırlamakta idi).

İKİ DOST

Muhsin BALAKBABALAR.

Ezelden ebede diyerek idrak ettiğimiz zamanın belirli bir parçasında, Dünya Hayatını yaşamış İki Dost bizlere tathı acı bir çok hatıralar bırakarak ebedi aleme göçtüler.

İstanbul Lisesi'nden Hocası olan büyük insan filozof Hilmi Ziya Ülken beyin 5 Haziran 1974 günü bu alemden göçüşünü, hayatının en büyük acısı olarak nitelendiren Kıymetli Hocamız filozof Mehmet Karasan bey de Dosta kavuşmak için bu alemden göçtü (15 Kasım 1974).

5 Haziran ve 15 Kasım tarihleri, yaşayışları, düşünceleri ve eserleri ile Kültürümüze hizmet etmiş bu iki büyük değerli insanın, aramızdan ayrılışlarının acı hatırası olarak içimizde kalacaktır.

Her ikisi arasında Sevgi Saygı ve vefaya bağlı dostluk, Onları o derece birbirine yaklaştırmıştı ki, birinin anılması, derhal diğlerinin de anılmasını gerektiriyor.

Hilmi Ziya beyin öldüğü haberini telefonla kendisine söylediğim zaman, duyduğu acıyı "Ah evlâdım ne diyorsun" diye ifade eden sesindeki ızdırap, sanki telefon elektriklenmiş gibi bütün ruhumu sarmıştı. Kısa bir zaman sonra haberi duyan hocalarımız Fakülteye gelmişlerdi. O gün Mehmet Karasan beyin "Ah evlâdım nasıl oldu bu iş. Muhsin evlâdım ne yapalım....., bana bir şeyler oluyor..... Şimdi Hocayı (Hilmi Ziya beyi) karşımda görüyorum....., O, çok büyük insandı....., Ah ne yapalım....." diye yüzüme bakarak, bir çocuk gibi hüngür hüngür ağlamasını hiç unutamıyacağım.

Dış görünüşü ile babacan tavrılı, hiç bir şeye aldırış etmez görünen Mehmet Karasan beyin, saf ve tertemiz ruhunun hakikî bir dost olarak nasıl duyulduğum ifade etmeye gücüm yetmiyor.

Hilmi Ziya beyin cenazesi İstanbul Üniversitesine götürülmüş orada kısa bir merasim yapılmıştı. Mehmet Karasan bey "Hilmi Ziya bey ideal insandı, aynı zamanda İdealist insandı. İdeal insandı. Çünkü, İnsanlığa hizmet etmiş, İnsan olmanın vasıflarını kendisinde toplamıştı.

Karşısına gelen bir insan, çocuk dahi olsa, ayağa kalkarak, onu insan olarak değerlendirmesini bilen olgun insandı. Hepimizin örnek alacağı memleket Sevgisi ve İnsanlık Sevgisi ile dolu çalışması yanında, efendiliği ve kibarlığı ile ideal insandı.

İdealist İnsandı. Çünkü, memleketini seviyordu, milletini seviyordu, insanlığı seviyordu. Kendisinin yapmak istediği, insanlığa vermek istediği bir gayesi ideali vardı. Ve bu idealini gerçekleştirmek için gece gündüz durmadan çalışan idealist bir insandı” şeklindeki konuşması ile Rahmetli Hocamız Hilmi Ziya beyi ne kadar iyi anladığını ifade etmişti.

Aziz Hocam, Siz, Hocanız Hilmi ziya beyin talebesi, dostu olarak, O'nun için söylenebilecek en güzel şeyleri söylediniz.

Sizin cenazenizi Fakültemize getirdiğimiz zaman, sevgi ve hürmetlerimi ifade ederek, sizin de ideal ve idealist bir insan olduğunuzu söylemeyi dahi beceremedim. Aziz ruhunuzdan özür dilerim.

Hocamız Mehmet Karasan bey de hakikaten ideal ve idealist bir insandı. İdeal insandı. ”Kırk senelik Hocayım, her derse girişimde talebenin karşısında titrerim” diyerek karşısındaki insanlara ve ilme nasıl değer verdiğini anlatırdı.

İdealist İnsandı, her filozof gibi, filozofca yaşamayı gaye edinmişti. Bir defasında, yapılagelen üzücü bazı dedikodular üzerinde karşılıklı konuşuyorduk. “Evlâdım bu dedikodular basit şeylerdir. Basit insanların işidir. Mühim olan Felsefe yapmaktır, filozof olmaktır” diye bana en güzel yolu göstermişti.

Millet Vekilliği ve sonrasına ait hatıralarından bahsederken, hiç kimseyi kin ve nefret duyarak suçladığını hatırlamıyorum. Siyasî meseleleri konuşurken daima olayları tahlil eder, sebeplerini izah ederek, olaylara dışından bakmasını çok iyi bilirdi.

Paraya hiçbir zaman değer vermedi. Hayatında zengin olmak için eline geçen imkânlardan nasıl faydalanmadığını güzel güzel anlatırdı. Bilhassa son zamanlarda yakınları ile ilgili meselelerinden bahsederken, onların faydasına olacak şeylere nasıl razı olduğunu anlatır, kendisinin menfaati ile ilgili hususlara gelince, şöyle bütün ruhu ile gülerken ellerini birbirine vurur «İşte böyle evlâdım.....” derdi. Şu anda yüksek sesle gülüşünü duyar gibi oluyorum. Ruhunuz şâd olsun aziz Hocam.

Ülken ile Karasan, DOST'a evvel gidenler

«Evvel giden ahbaba Selâm olsun erenler».



PROF. MUHAMMED B. MUHAMMED TAVÎT ET-TANCI

Fas Krallığının Tetuan ilinin Vadrâs kasabasında 1918 yılında doğmuş; ilk ve orta tahsilini Tanca'da yapmıştır. Yedi yıllık el-Karaviyyîn Üniversitesinden mezun olduktan sonra Tetuan'daki el-Ma'hadü'd-Dinî'de öğretim görevine atanmış; 1939 yılında yeniden tahsil hayatına atılıp 1943 de Kahire Fuad Evvel Üniversitesini, 1945'te de Kahire Pedagoji Enstitüsünü bitirmiştir.

1953 yılında Türkiye'ye davet edilmiş ve 1962 yılına kadar A.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi ve İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü Profesörlüğünde bulunmuştur.

1962-1965 yılları arasında Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Arap Dili ve Edebiyatı, el-Karaviyyîn Üniversitesinde de İslâm Mezhepleri okutmuştur. Bu görevler yanında «Te'lif, Tercüme ve Neşriyat İşleri Genel Müdürlüğü»nde bulunmuştur.

1965 yılında tekrar Türkiye'ye davet edilmiş ve 1970 yılına kadar İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi dersleri ile İ.Ü. Edebiyat Fakültesinde Arap Dili ve Edebiyatı derslerini okutmuştur.

1970-1971 Öğretim yılında İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü Profesörlüğüne tayin edilerek tekrar Fakültemize dönen Prof.Muhammed Tavit Tanci, 1973 yılında T.C. uyuşuna geçmişti.

Fakültemizdeki görevinin yanı sıra 1970-1971 öğretim yılından bu yana İ.Ü. Edebiyat Fakültesinde ve içinde bulunduğumuz 1974-1975 ders yılının başından beri de A. Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde Arap Dili ve Edebiyatı derslerini okutuyordu.

Prof. Muhammed Tavit Tanci 29.12.1974 Pazar günü geçirdiği bir kalp krizi sonunda İstanbul'daki evinde vefat etti.

ESERLERİNDEN BAŞLICALARI:

- 1 - İbn Haldûn, et-Ta'rif bi'bni Haldûn ve Rihletuhu Garban ve Şarkan, Mısır 1951 (İbn Hâldun'un otobiyografisi).
- 2 - Muhammed el-Humeydî, Cezvetu'l-Muktebes, 1953.
- 3 - İbn Haldun, Şifâu's-Sâil li-Tehzîb'l-Mesâil, İst. 1958 (A.Ü. İlähiyat Fak. Neşr.)
- 4 - Ebû Reyhan Muhammed el-Birûnî, Tahdîdu Nihâyatî'l-Emâkin li-Tashîhi Mesâfâtî'l-Mesâkin, Ankara 1962.
- 5 - el-Munzirî, Erbeûne Hadîsen, Rabat 1962.
- 6 - et-Tayalisi, Kitâbu'l-Mukasere inde'l-Muzâkere, İst. 1956
- 7 - Fuzulî, Matlau'l-İtikâd fi-Mârifeti'l-Mebde've'l-Meâd, Ankara, 1962.
- 8 - Abû Hayyan et-Tevhidî, Ahlâku'l-Vezîreyn, Şam Arap İlim Akademisi neşriyatı, 1965
- 9 - Kâdi İyad, Tertîbu'l Medârik, C. I, Rabat 1965.
- 10 - Kâdi İyâd, el-l'âm bi-Hudûdi Kavâidi'l-İslâm, Fas Umum Vakıflar Bakanlığı neşriyatı.

MAKALELERİNDEN BİR KISMI:

- 1 - Ebû Mansûr el-Mâturidî, A.Ü. İlähiyat Fak. Dergisi, I-II, 1955.
- 2 - Kitâbu'l-İbâne an-Mezhebi Ehli'l-Adl, A. Ü. İlähiyat Fak. Dergisi, III-IV, 1955.

- 3 - Şehristânî'nin Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal'i, A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, I, 1956
- 4 - Muhammed İbn Olma Mala, al-Andalus (Revista de las Ascelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada), Vol, XIX, Fasc 2, 1954.
- 5 - et-Taârik ve'l Elhânu'l-Musikiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelus, Mecelletu'l-Ebhâs, Beyrut 1968.
- 6 - Gazzâliye Göre Kur'an'ın Tefsiri, A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, I-IV, 1957 (Mecelletu'l Beyyine, Rabat'ta da neşrolunmuştur.)
- 7 - Şehristânî, İslâm Ansiklopedisi, C. XI, İst. 1968

ÜZERİNDE ÇALIŞMAKTA OLDUĞU ESERLER:

- 1 - İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist.
- 2 - İbn Haldûn, Mukaddime.
- 3 - Kâdî İyâd, Kitâbu'l-Gunye (Kâdî İyâd'ın hocalarının biyografileri).
- 4 - İbn Atıyye, Fihrist (Şuyûh-u İbn Atıyye).
- 5 - İslâmiyette Resim.



Dr. RAGIB İMAMOĞLU

1927 yılında Bayburt'un Pulur köyünde dünyaya geldi. İlk tahsilini bitirdikten sonra, ilmini arttırmak üzere çeşitli çalışmalar yaptı. 1949 yılında Diyanet İşleri Başkanlığının açtığı imtihanında başarı göstererek, Torul Vâizliğine atandı, 1950-1960 yılları arasında Gümüşhane Müftülüğü yaptı. Bu süre içerisinde dışardan Devlet Ortakul ve Lise imtihanlarını verdi. 1960 yılının sonlarına doğru Diyanet İşleri Başkanlığı Gezici Vâizliğine atandı. Aynı yıl Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesine kaydoldu. 1964 yılında bu Fakültenin mezun oldu. Bu tarihten 1971 yılına kadar Ankara Müftülüğü görevini yaptı. 1971 yılının başlarında Ankara Müftülüğünden ayrılarak, İlahiyat Fakültesine Arapça Okutmanı olarak atandı. Bu Fakültenin Tefsir Kürsüsünde "İmam Ebû Mansur El-Mâturidî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu" tezi ile 1973 yılında "İlahiyat Doktoru" oldu.

ARKADAŞIM MUHAMMET TANCÎ

(1918-1974)

Prof. Dr. Neşet Çağatay

Büyük bilgin ve değerli insan Muhammed Tancî'yi 29 Aralık 1974 günü kaybettik, İçimize, unutulması güç büyük bir acı bırakıp gitti. Onunla bilim âleminin büyük bir direği çöktü.

Kendisi, 1953 yılından beri, Fakültemizde Profesör olarak görev yapmakta idi. Otuz beş yaşında bir genç iken memleketimize geldiğinde önce, Fakültemizin "İslam Felsefesi kürsüsü" Profesörlüğüne atandı. Bir yıl sonra Prof. Yusuf Ziya Yörükân'ın ölmesi üzerine, onun okuttuğu "İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi" derslerini de okutmaya başladı.

Prof. Tancî kısa sürede büyük küçük herkesin sevgi ve güvenini kazandı. İslâmî bilimlerle uğraşan herkes karşılaştığı müşkülleri ona sorardı.

Rahmetli, islâmî bilimlerin hemen hemen her alanı ile: Hadis, Tefsir, Fıkıh, İslâm Felsefesi, İslam Dini ve Mezhepleri, Bilimler Tarihinin Matematik ve Geometri alanları ile yakından ilgilenirdi. Bütün ömrünü, kitaplıklarda bu bilimler üzerine yazılmış eserleri incelemekle geçirirdi. Türkiyenin hemen hemen bütün kitaplıklarındaki, özellikle İstanbul kitaplıklarındaki arapça yazmaları onun kadar bilen ve tanıyan başka kimse yoktur.

Memleketi olan Fas da ısrarla onun yurduna dönmesini, orada görev almasını istiyordu. Bu çağrıya uyarak 1962 yılında memleketine gitti. Orada kaldığı üç yıla yakın bir sürede Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Arap Dili ve Edebiyatı, el-Karaviyin Üniversitesinde de İslam Felsefesi ve İslam Mezhepleri derslerini okuttu. Bu görevler yanında Telif Tercüme ve Yayın İşleri Genel Müdürlüğünde de bulundu.

Prof. Tancî, 1965 yılında Fas'tan Türkiyeye döndü. O zamandan beri İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünde Kelam dersleri ile İslam Mezhepleri ve İslam Tarihi derslerini, ayrıca İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Arap Dili ve Edebiyatı derslerini okuttu.

Kendisi, 1970 yılı Haziran ayında yeniden Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi kürsüsü başkanlığı" na getirildi. Kısa bir süre sonra, İslam Hukuku kürsüsünün yönetimi de ona verildi.

Geçen yıl, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin boş bulunan Arap Filolojisi Kürsüsünü yönetmesi için yapılan ricayı da kabul etti.

O, öyle gür akan bir pınardı ki onun bilim çeşmesinden herkes kana kana içerdi. Onunla yapılan normal konuşmalarda bile insan birşeyler öğrenirdi.

Prof. M. Tancî ile, onun Türkiye'ye ilk gelişinden beri en içten ve yakın iki arkadaşlık. Bu nedenle onun ölümü ile bir kardeşimi kaybetmiş kadar derin acı duydum. Her sırrımı bana açar her işini benimle görüşürdü.

1955 lerde evlenmek istediğini söyledi. Bu konuda nasıl bir yol tutması ve nasıl bir seçim yapması gerektiğini birlikte tasarladık. O sırada İstanbul'a gidip gelişinde, rahmetli Prof. Mükrimin Halil Yınanç'ın, kendisine mezun talebelerinden şimdiki eşi Necla Hanımı tavsiye ettiğini söyledi. Hemen evlenme hazırlığına giriştik, evlendi. Ankaraya yerleşti. Bu evlenmeden bir kızı oldu. Bu çocuk Fasa gelişinde orada dört beş yaşlarında iken öldü. Ondan sonra bir kızı daha oldu. Emel adındaki bu yavrumuz şimdi orta okulda okumaktadır.

Rahmetli Tancî, Fakültemize ikinci atanışında, daha önce İstanbul'a yerleşmiş bulunduğu ve aynı zamanda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Arap Edebiyatı dersi verdiği için her hafta Ankaraya gelip giderdi. Hemen hemen her gelişinde akşamları bize gelir, birlikte yer, çay içer gecenin geç saatlerine dek türlü konularda sohbet ederdik. Biz de İstanbul'a vardığımızda onlara gider hep birlikte olurduk. Sanki yarısı İstanbul'da yarısı Ankarada olan ikiye bölünmüş tek bir aile gibi idik. Rahmetlinin öldüğü günün akşamı, İstanbul'a evine telefon ettiğimizde Necla Hanım telefonun o ucunda, eşim ve ben bu ucunda buram buram taze duran anılarımı dile getirip ağlıyor, evimizdeki oturduğu koltuk boş kaldı diye çırpınıyorduk.

Prof. Tancî, son derece alçak gönüllü bir kişi idi; tathî, gülümseyişi yüzünden hiç eksik olmazdı ve derin bilgisi, ciddî kişiliği herkeste saygı uyandırırdı.

Bilgisiz olduğu halde bilgiçlik taslayanlardan hoşlanmaz, ham

sofu, yalancı, çıkarıcı, baġnaz ve riyakâr kişilerden nefret ederdi. Samimî olmadıġı kişiler yanında sıkılır, konuşmaz, kalabalıġı sevmezdi.

Bu nedenle yaz tatillerinde تنها, sakin ve kafa dinlendirecek yerler aradı. Bu bakımlardan Avşa Adasını çok sever ve yazları çoluġunu çocuġunu oraya götürür ve o arada Erdekteki bizim yazlıġa da uğrardı.

Bununla birlikte o, içine dönük bir insan sayılmazdı. Sevdiġi kişiler yanında çok neşelenir, fıkralar, hikâyeler anlatırdı.

Rahmetli, yirmi yıla yakın bir süredir Türk Üniversitelerinde çalışmakta, öğrenci yetiştirmekte, ana yurdu olan Fasa geri dönmek niyetinde görünmemekte idi.

Esasen 1962 yılında temelli kalmak niyeti ile, kitaplarımı da yanına alarak gitmiş fakat iki üç yıl sonra yine Türkiye'ye geri dönmüş, kitaplarımı da birlikte getirmişi.

Böyle uzun bir süre bizde hizmet ettiġi halde ileride yaşlandığımda, işten ayrılırken, hep sözleşmeli olarak çalıřtıġı için eli boş köşesine çekilmesine bir türlü gönlüm razı olmuyordu.

Bir gün bu duygumu ve durumu kendisine açtım; Fasa temelli olarak dönüp dönmiyeceğini sordum. "Ben Üniversitede çalışma hayatıma burada başladım. Bu bakımdan gözümü burada açtım sayılır. Burada evlendim, bütün dostlarım, arkadaşlarım burada. Türk gelenek ve göreneklerine alıştım ve benimsedim. Fasa son gidişimde de orada yaşayamayacağımı, yerleşmeyeceğimi iyice anladım. Artık ben buradan ayrılıp bir yere gidemem. Benim mezarım Türkiyede olacaktır" dedi. Memleketine dönmek istememesi nedenlerini uzun uzun anlattı. Bunların büyük bir çoġunluġu, oradaki politik ve sosyal ortamı beğenmeyişi ile ilgili idi.

Öyle ise neden Türk uyruġuna geçmiyorsun? Geçersen emeklerin boşa gitmez, yaşlandığında kendine, çoluk çocuġuna geçim saġlamıř olursun dedim. "Çok isterdim ama kimse bana böyle bir teklif yapmadı, yol göstermedi" dedi.

Teklif gerek yok; kendin baş vuracaksın dedim ve hemen bir istida yazıp eline verdim. Böylece Türk uyruġuna geçme işlemine başladı.

Heyecanlı bir tip deġildi. Onun için duygularını belirgin olarak açığa vurmazdı. Ama, Türk uyruġuna geçip nüfus cüzdanını alarak onu bana gösterdiġi zaman ilk kez onda büyük bir sevinç ve heyecan gördüm. "Böylesi çok iyi oldu. Kendimin, çoluk çocuġumun geleceġi için iyi bir şey yaptığımı sanıyorum" dedi.

Fakat daha yapılacak işler vardı. Kendisi Türk uyruğuna geçtiğinde ellibeş yaşında idi. Bu gün yürürlükte bulunan Üniversiteler kanununa göre onbeş yıl daha çalışabilir, bu süre ise emekliliğinde kendine pek bir şey vermez, yarar sağlamazdı.

Bu nedenle, borçlanmak suretiyle eski hizmetlerinden hiç olmazsa on yılını saydırmak için bir kanun teklifi yaptırma girişiminde idik. Ama ne yazık ki bu işe daha başlamadan, ecel onu aramızdan alıp götürdü.

Prof. M. Tancî, tam çalışmalarının ürünlerini verebileceği bir sırada, genç denecek bir çağda, elli altı yaşında hayata gözlerini yumdu. A.Ü. İlahiyat Fakültesinde, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünde yetiştirdiği yüzlerce öğrencisini, arkadaşlarını, çoluk çocuğunu göz yaşları içinde bırakıp gitti.

Okumak, kitaplıklarda araştırmalar yapmak, yeni şeyler öğrenmek, onları benzerleri ile karşılaştırıp akıl süzgecinden geçirerek manalandırmak en büyük zevki idi.

Kitap onun dünyası idi. Çalışmaya okumaya başladımı, vaktin geçtiğinin farkına bile varmaz, gecenin geç saatlerine dek dalar giderdi.

Kitaplara karşı olan bu derin tutkusu onu, bir çok değerli eserden oluşan eşine az raslanan zengin bir kitaplık sahibi etmiştir. Kitapları o kadar çoktu ki, Ankarada otururken ve İstanbula taşındıktan sonra bunları yerleştirip çalışmak için ayrı bir daire tutmuştu.

Bu özel kitaplığını, Fasa gittiğinde birlikte götürdü, dönüşünde geri getirdi. Bunların her yer değiştirmesi kendisine, masrafa, zahmete ve büyük yorgunluklara mal olurdu. Ama o bundan hiç şikâyet etmezdi ve kimsenin kendisine yardım etmesini de istemezdi. Tanrı bilir ya, ölümünün bir nedeni de, son günlerde kitaplarını, yeni tuttuğu bir daire ye taşıma sıkıntılarının yorgunluğu olsa gerek.

Prof. Tancînin ölümü, değil yalnız Türkiyede, İslam Âleminde bile yeri güç doldurulacak büyük bir kayıptır.

Tanrı, yaşlı eşine, kızına ve yakınlarına baş sağlığı, acısına katlanmada sabır versin. Hepimiz, ulu Tanrıdan kendisine gani gani rahmet etmesini, yaptığı hizmetlerin, iyiliklerin mükâfatını vermesini dileyeyelim. Nur içinde yatsın.

İNKÂRCILIKTAN DOĞAN BUNALIMLAR

Prof. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

İnsanlık için inanç meselesi önemli bir konudur. En ilkel insan topluluklarının bile bir inanç meselesi olmuştur¹. Öteden beri kimi insanlar bir takım inançlarla kendilerini manen doyurmağa çalışmışlar, kimi insanlar ise bu hususta çeşitli yollara sapsmışlardır. Özellikle bir toplumun düşünce hayatında rol oynayanlar arasında çeşitli yollara sapanlara rastlanmıştır. Düşünce hayatları hakkında bilgi edindiğimiz en eski milletlerden birisi Yunan toplumdur. Gerçekte bu toplumda zaman zaman imanı veya imansızlığı savunan çeşitli felsefî okullar türemiştir. Genellikle çoktanrıçı olan eski Yunan düşünürleri arasında tek bir Tanrı'nın üstünlüğüne inanan filozoflar da yetişmiştir. Xenophanes, Sokrates (Ölm. M.Ö. 399) ve Eflatun² (Ölm. M.Ö. 347) bu tür filozoflardır.

Yunanlılar arasında imana değer vermeyen ve Âhret hayatına inanmayan düşünürler de yetişmiştir. Meselâ Epikurcular ölümden korkmazlar ve Âhret hayatına inanmazlardı. Bu sebeple olanakları ölçüsünde bu dünyada mutlu olmağa çalışırlardı³. Onların mutluluk anlayışına göre insan elinden geldiği kadar zevkli eylemler yapmalıdır. Her şey bu dünyada olanlardan ibarettir. Ölüm gelmeden önce zevkli bir yaşantı sürdürmek Epikurcuların başlıca amacı idi. Ancak bu okulun kurucusu Epikur'a (Ölm. M.Ö. 270) göre insan erdeme önem vermelidir. Ona göre erdem, sonu mutlulukla bitecek zevkli eylemdir. Epikur böylece taraflarına gönül özgürlüğünü ve huzuru kazandırmayı düşünmüştür. Şu kadar var ki individualist ve faydacı bir yol izlemiştir. Çünkü

1 Bak. İbrahim Ağâh Çubukçu, İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, s.7. Ankara 1971.

2 Bak. Platon, Phèdre, Oeuvres Complètes, c.II, s. 32-45, Pleiade baskısı 1950.

3 Bak. Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Türkçeye çeviren: H. Vehbi Eralp, s. 77-81, İstanbul 1949; Kâmrân Birand, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 100-104, Ankara 1964.

iyiyi ve doğruyu değil, zevki aramıştır. Egoizm hiç bir zaman ahlâkî değerler açısından öğülecek bir eylem değildir. Epikur'un felsefesi aile ve topluluk açısından gerçek mutluluğu da vermez. Her şeyden önce imansız oldukları için savundukları mutluluk sınırlıdır. Sınırlı mutluluk ise bir gün bitecek ve yerini mutsuzluğa bırakacaktır. Bu açıdan Epikur ve onun gibi düşünenlerin felsefesinde bunalımlar vardır.

İmandan yoksun olan bir başka felsefî okulun temsilcileri şüphelilerdir. Şüpheli felsefenin ilk kurucusu Pyrrhon'dur. (Ölm. M.Ö. 270). Ona göre herhangi bir şey hakkında hüküm vermekten kaçınmak gerekir. Bu âlem hem maddî, hem manevî olabilir. Bir şey hem iyi, hem kötü olabilir. Bu iki olasılıktan birini kabul etmek doğru değildir. Çünkü insan kötü sandığı bir şey yaparsa mutsuz olur. İyi sandığı bir şeye kavuşursa, bu kez de onu kaybetme korkusu içine düşer. Pyrrhon'a göre en doğru hareket her şeyden şüphe etmek ve hiç bir şeye inanmamaktır. Aklımız ve duyularımız bizi daima yanıltır. Bu sebeple hiç bir kararı seçemeyiz. Hüküm vermekten kaçınmak ve törelere göre yaşamak en doğru yoldur.

Bir başka şüpheli filozof da Karneades'tir. (Ölm. M.Ö. 129). Karneades Yunan felsefî okullarından Stoahların temsilcileri ile mücadele etmiştir. Stoahlılar Tanrı'yı âlemin ruhu olarak kabul ederlerdi. Karneades bu düşünceye karşı koydu. Ona göre Tanrı, âlemin ruhu olursa, duyguya sahip demektir. Duygu ise değişir. Değişen bir varlık ise Tanrı olamaz.

Karneades'e göre Tanrı ya sonludur, ya sonsuzdur. Eğer sonlu ise evrene dahildir demektir. O zaman Evren'in bir parçası sayılır ve olgun bir varlık olamaz. Eğer Tanrı sonsuz ise değişmez ve hareketsizdir demektir. Bu durumda kendisinde değişiklik ve duyum bulunmaz. Böyle bir varlık ise gerçek ve yaşayan bir Tanrı olamaz.

Yine Karneades'e göre Tanrı var sayılırsa ya faziletlidir, ya da faziletsizdir. Eğer Tanrı faziletli ise fazileti kendi iradesinden üstün tutuyor demektir. Bu durumda ise en yüksek varlık olamaz. Eğer Tanrı faziletsiz ise bu durumda da insandan aşağı bir varlık sayılır ve gerçek Tanrı olarak kabul edilemez. Sonuç olarak şüpheli Karneades'e göre gerçekte Tanrı yoktur. En doğru yol şüphe ve inançsızlıktır.

Yunan Şüpheli filozoflarından Ainesidemos (Ölm. M. 130) da duyu organlarının bizi sağlam ve kesin bilgiye ulaştırmayacağını söy-

lemiştir. O kısa önermeler halinde bir takım deliller göstererek şüpheli felsefeyi savunmuştur. Tropes'lar denilen bu deliller duyu organlarının bazı yanımlarına dayanır. Ainesidemos'a göre bilgi insanın yaratılışına, sağlığına, içinde bulunduğu ortama ve duyu organlarına göre değişir. Ayrıca bilgilerin elde edilmesine eşyanın durumu, yeri ve mesafesi etki yapar. Böylece aynı şey, insandan insana değişik algılanır.. Karışımlar, kemiyetler, nispet ve tekerrürler de bilginin insandan insana değişmesini gerektirir. O halde gerçek bilgiyi elde etme olanağı yoktur. Şüphede kalmak en doğru yoldur.

Ainesidemos'a göre bilginin akıl ile kazanılacağını ileri sürmek de saçmadır. Çünkü akıl bir şeyi ispat için ya gerçeklere, ya sebeplere, ya da alâmetlere dayanır. Oysaki bir şeyi ispata yarayan gerçekler, sebepler ve alâmetler mevcut değildir. Ona göre gerçekleri, sebepleri ve alâmetleri kavramakta duyular da işin içine karışır. Duyular ise insanı yanıltmaktadır. Sonuç olarak akıl ile kazanılan bilgilere de güvenilemez. O halde hiç bir şeye kesin olarak inanılmaz⁴.

Örneklere verdiğimiz Yunan şüpheli filozoflarının görüşlerinde bunalmalar vardır. Her şeyden önce hüküm veren vermiş ve insanı bu dünyaya getirmiştir. Biz istediğimiz kadar hüküm vermekten kaçınalım. İlahî gücün yarattığı tabii kanunları ve hükümleri değiştiremiyoruz.

Tanrı'yı, sonlu veya sonsuz, faziletli veya faziletsiz kavramlarını ters biçimde yorumlayarak inkâr etmek de çıkar yol değildir. Tanrı, her şeyi yoktan yaratan, doğurmayan, doğmayan ve hiç bir şeye benzemeyen bir varlıktır. Bir yandan insan duyularının yetersizliğini ileri sürmek, öte yandan aynı duyulara dayanan bilgilerle Tanrı'yı inkâr etmek çelişki olur.

Duyu organları gerçekten insanı bazan aldatır. Bazı bilgiler insandan insana değişir. Fakat bütün aklı başında insanların birleştiği matematik kesinlikte bilgiler de vardır. Evrenin varlığını bilmek de bir bilgidir. Aynı kaynaktan içen iki kişiden biri suyu soğuk, öteki sıcak bulabilir. Fakat her ikisine göre de o kaynaktan akan su vardır. Bu sebeple şüp-

4 Şüpheliler için bakınız: V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, s. 52-98, 113, 255-259, 261-270, Paris 1959; Prof. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 134-139, 143-144, 153-157, Bilgi Yayınevi yayınlarından, Ankara 1967; İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzali ve Şüphelilik*, s. 16-31, Ankara 1964.

heciler inançsızlığı savunmakta, bilgiyi ve Tanrı'yı inkârda haksızdırlar.

Varoluşçu düşünürler arasında da Tanrı'yı inkâr edenler vardır. Özellikle Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre'in inkârcı düşünürler olduğunu söyleyebiliriz. Varoluşçuluk Kierkegaard' la (Ölm. 1855) başlamıştır. Daha sonra çeşitli düşünürler tarafından bazı ayrımlarla açıklanmıştır. Gabriel Marcel ve Karl Jaspers varoluşçuluğun tanınmış düşünürlerindendirler. Adı geçen düşünürlerin fikirleri arasında ayrımlar bulunmakla beraber, varoluşçular arasında ortaklaşa düşünceler de vardır.

Varoluşçuluk, geniş ölçüde existentiel yaşantı ile ilgilidir. Varoluşçu felsefe var olanın yaşantısını, korkusunu, krizini ve bağımsızlığını dile getirmeğe çalışır. Existence yani var olma insana özgü bir özelliktir. İnsanın kendiliği, kendi varlığıdır. Varoluşçulara göre varlık yaşanan andaki varlıktır. Başka bir deyişle şimdiki andaki varlıktır. Varlık kendi kendini meydana getirmiştir. Aynı zamanda bu varlık bağımsızdır. Varlıkla şimdilik, yaşanan zaman aynı şeydir. Gerçekte varlık bir taslaktan ibarettir. İnsan çevresi ve öteki insanlarla ilgilenerek kendini tamamlar. Böylece insanın durumu durmadan değişir. Her an başka başka durumlar içine girer. Demek ki insanın gerçek varlığını bir yandan içinde bulunduğu dünya ile, öte yandan başka insanlarla olan ilgileri içinde değerlendirmek gerekir.

Varoluşçular akıl ile elde edilen bilgileri kabul etmek istemezler. Onlar süje-obje ayrılığını da tanımak istemezler. Onlara göre gerçek bilgiyi kazanmak için gerçekliğin kendisinin yaşanması gereklidir. Gerçekliğin yaşantısı da korkudan ibarettir. İnsan dünyadaki durumunun geçiciliğini ve kendi varlığının bir sonu olduğunu bilir. O, boynunda ölüm fermanı taşıyarak bu âleme getirilmiştir. Bu sebeple de öleceğini bilir ve korku içindedir.

Varoluşçuluğun kurucusu sayılan Kierkegaard bazan birbirine zıt görüşleri dile getirmiştir. Bazan kararsızlık ve yabancılaşma duygusu içinde çırpınmıştır. Neye dayanacağını ve neye güveneceğini bilemez olmuştur. Onda zaman zaman inkâr ve inanç düşüncesi çarpışmıştır. Kendini zevklere ve tutkulara bırakmak istemiştir. Fakat böyle düşünmek ruhuna mutluluk vermemiştir. Bazan da düşünce yolu ile imana yükselmek istemiştir. Fakat akıl ve düşünce de onda şüpheler uyandırmıştır. Nihayet içinden Tanrı'ya seslenmiş ve bana iman versin demiştir.

Ama bu yolun da kesin olmadığını ve bir olasılık meselesi bulunduğunu düşünmüştür. Fakat yazılarından onun Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini anlamaktayız. Bir hatırasını yazarken Tanrı'nın dünyayı hiçlikten yarattığını doğrulamıştır. Bu sebeple burada konumuzun gereği olarak Kierkegaard'ın değil, Heidegger ve Sartre gibi ateist yani inkârci varoluşçuların bunahımlarını dile getirmek daha yerinde olur⁵.

Martin Heidegger'e göre insan bu âleme atılmış talihsiz bir varlıktır. Nasıl bir sanık hapse atılırsa, insan da dünya hapishanesine bırakılmış bir varlıktır. İnsanın suçluluğu kendi varlığı ile ilgilidir. İnsan bu dünyayı yurt edinmektedir. Oysaki gerçekte insan hiçlikle karşı karşıyadır. Hiçlikle dolu olan dünya insanın etrafını bir hapishane gibi sarmaktadır. Gerçekte bu dünya insana yabancısıdır ve insan yabancı bulduğu bu hapishanede çile çekmektedir. İnsan, kendisine hiçliğin bu dünya ile görüldüğünün bilincine varmaktan kaçınma çabasına girebilir. İnsan aslında hiçlikten korktuğu için kendini bu dünya ile avutmaktadır. Her ne olursa olsun hiçlik yine de insanı izlemektedir. İnsanın ölümüne kadar da bu izleme devam eder. İnsan kendi kendini aldatma işinden ancak hiçliği ve ölümü kabul ederse kurtulabilir. İnsan yalnız yok olacağını kabul etmekle kurtuluş yolunu bulabilir.

Dünyada varlık hiç bir zaman bütünlüğüne ulaşamaz. Varlığı tanımlamak olanaksızdır. Varlık bir gün ölümle sonuçlanacaktır. Ölümle de varlık, varlık olmaktan çıkar. Şu kadar var ki insan ölüm hakkında tam bilgiye sahip değildir. Varlık, ölümle tamamlanmış ve ortadan kalkmış da sayılamaz. Ancak ölüm, kendisinden kaçınılamayan bir olgudur. İşte insan bu ölümden korktuğu için dünyayı kendine yurt edinmeğe çalışmaktadır. Gerçekte insan her türlü sorumluluktan ve karardan kurtulduğu derecede huzura kavuşur. Fakat dünya insanın sanki bir suçlu imiş gibi peşini bırakmaz ve onun etrafını sarar. Böylece de insanın durumu hapishanedeki suçlunun haline benzer. İnsan etrafındaki boşluğu yurt edindiği için suçludur. Bu suçluluk insanın kendi varlığı ile ilgilidir. İnsan, hiçliği ve bir gün yok olacağını kabul etmelidir.

5 Varoluşçuluk için bakınız: Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, Paris 1947; Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, s.3-67, 73-216,221, 433, İngilizceye çeviren: Hazel E. Barnes, U.S.A., (tarihsiz); Paul Roubiczek, *Existentialism for and against*, 1,55-117 Cambridge 1966; Alvin Thalheimer, *Existential Metaphysics*, s. 1-94, NewYork 1960; M.Münir Raşit Öymen, *Alman Filozofisi*, s. 155-179, 216-222, İstanbul 1972; Kâmrân Birand, *Existentialisme Üzerine*, İlahiyat Fakültesi dergisi, c.X. sayısı: 1962, s. 41-49, Ankara 1963; Adı geçen Dergi, sayı: 1964, s. 100-113; Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, s. 5-28, İstanbul 1954. Jean Wahl, *La Pensée de l'Existence*, s. 5-55, Paris 1951.

İnsan kendi vicdanının sesini dinlemelidir. Ancak böylece kurtulabilir. Fakat varlık bir taslak olarak vardır. Ashında varlık temelsizdir. O hiçlikten çıkmış, yine de hiçlik olacaktır. Kısacası varlığın sonu ölüm ve hiçliktir⁶.

Jean Paul Sartre da Tanrı'yı inkâr eden varoluşçu düşünürlerdendir. Sartre'a göre insan kendi olasılıklarından ibarettir. Dünya belirsiz bir temeldir. Onun olasılıklarını çözümlenmeğe insanın gücü yetmez. Dünyada anlamlı belirtiler ve işaretler yoktur. Dünya anlamsız ve işaretli bir çöl gibidir. Sartre'a göre düzene gerek yoktur. Düzen bir aldatma ve zor araçtır. O halde insan için en doğru yol, sınırsız bağımsızlıktır. Sartre yazılarında sınırsız bağımsızlığı savunmuş ve Tanrı'yı inkâr etmiştir. Ona göre insan metafiziğe kaçmadan kendi yolunu seçmelidir. İnsan istediğini yapmada özgür olmalıdır. Düzen insan özgürlüğü için bir engeldir. İnsan gerçek olarak şimdiki anda vardır. Başka bir deyişle şimdi denilen somut anda vardır. Geçmiş ve gelecek şimdiki anın içindedir.

Sartre'a göre Tanrı yoktur. Yaratma kavramı çelişki ile doludur. Dünyada sert ve hareketsiz gerçeklikten başka kendisi için olan bir varlık çeşidi, yani insan vardır. Var olan her şey kendiliğinden var olmuştur. İnsan hiçlikten meydana gelmiştir. İnsan, varlığın kendi kendini hiçleştirilmesiyle vücut bulmuştur. Sartre'a göre hiçlik, hiçtir. Varlık kendi kendini hiçleştirmektedir. Hiçlik bu âleme insanla gelmiştir. Şu kadar var ki insan bütünlüğü ile hiçlik değildir. Çünkü insanın vücûdu kendi kendinden olan varlık cinsindedir. İnsanın hiçlik olan yönü, tamamen insanlık yönüdür. İnsan yalnız bir şey istemektedir. Bu istek var olmaktan ibarettir. İnsan kendiliğinden kendisi için olan varlık olmak istemektedir. Böyle bir varlık kendi kendisinin sebebi olmalıdır. Kısacası insan Tanrıca bir varlık olmak istemektedir. Oysaki Tanrı olmak olanaksızdır. Kendiliğinden kendisi için olan varlık çelişki olur. Böylece de insanın varlıkla ilgili isteği çıkmaza girer.

Sonuç olarak Sartre'a göre dünya anlamsız ve işaretli bir çöl gibidir. Dünyada objektif değerler ve kural yoktur. İnsan yaşantısı tama-

6 Bak. Martin Heidegger, *Existence And Being*, s. 20-40, London 1968; Jean Wahl, Heidegger, c.I. s. 8 vdd, Paris (Tarihsiz); Münir Raşit Öymen, *anılan eser*, s. 218-222; Kâmran Birand, *Existentialisme Üzerine II*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 104-107, c. XII, sayı : 1964, Ankara 1964.

men anlamsızdır. İnsan sınırsız bağımsızlık yolunu seçmelidir. Hiçlik-ten gelmiştir. Yine hiçliğe dönecektir⁷.

Varoluşçuların düştükleri hataları din ve düşünce açısından söyle sıralayabiliriz.

1- Onlar genellikle bütün insanlık adına konuşmuşlar ve yazmışlardır. Oysaki insanlar ayrı ayrı varlıklardır. Birisi Heidegger, birisi Sartre, bir başkası da mistik bir kimse gibi konuşabilir. İnsanların kimi inanır, kimisi de inanmaz. İnananlar arasında da farklar vardır. Bu sebeple var oluşçuların düşüncelerini bütün insanları genelleştirerek açıklamaları saçmadır.

2- Varoluşçular düşüncelerine gerekçe aramak için bir takım sorular sormuşlardır. Bu sorulardan bazıları şöyledir: Bu dünya hangi gözle görülmelidir? Dünya insanın gerçek yurdu mudur? Yoksa dünya insan için bir hapisane midir? İnsan nerededir? Kimdir? Dünyaya nasıl gelir? İnsanı dünyaya getiren kim, götüren kim? İnsan dünyaya getirilirken niçin ona sorulmaz? O niçin göreve zorlanır? İnsanı göreve zorlayan yönetici kimdir? İnsan kime baş vurmalıdır? Dünyada bir takım denemelere insan niçin zorlanır? İnsan dünyaya hiç gelmese ve bu denemelere zorlanmasa daha iyi olmaz mıydı? Her şeyde bir hiçlik kokuyor. Bunun sebebi nedir?

Bize öyle geliyor ki varoluşçular bu gibi soruları sordukça hiçlik-ten ve bunalımdan kurtulamazlar. Oysaki insan bir Tanrı'nın yani her şeye düzen veren bir ilâhî sebebin varlığını kabul ederse yukardaki soruların cevabı da kendiliğinden çözülür. İnkâr insanı bunalıma, iman ise huzura ve umuda götürür.

3- Varoluşçuların dikkati çeken bir yönleri de umut yerine umutsuzluğu, mutluluk yerine mutsuzluğu ve yaşama kıvancı yerine ölümü esas olarak almalarıdır. Oysaki insanın umutla dolu olması, mutluluk için çaba harcaması ve ölmeden önce hayatını iyi şeylerle değerlendirmesi hakkıdır. İnsanı bu haklarından yoksun bırakmağa çalışmak adâletsizlik olur.

4- Varoluşçuların önemli bir bölümü cesaret yerine korkuya, güven verme yerine güvensizliğe ve dayanışma yerine düzensizliğe dikkati

⁷ Bak. Mary Warnock, *The Philosophy of Sartre*, s. 42, 63, 88-110, London 1965; Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk (Existentialisme est un humanisme)*, s. 32-63, Türkçeye çeviren: Asım Bezirci, İstanbul; Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk Materyalizm ve Devrim*, s. 41-93, Türkçeye çeviren: Emin Türk Eliçin, İstanbul 1964.

çekmeğe çalışmışlardır. Oysaki ölçülü bir sınıra kadar cesaret bir erdem işidir. İnsanın kendine güven duyması, görevlerini iyi yapmasını sağlar. İnsan yalnız kendini değil, başkalarını da düşündükçe ahlâkî değer kazanır. Kısacası ölçülü cesaret, güven ve dayanışma ahlâkî meselelerdir. İnsanın öteki varlıklardan başlıca ayrımlarından biri de bilinçli oluşu, sorumluluk duyması ve ahlâkî değerleri gerçekleştirecek iradeye sahip bulunmasıdır.

5- Varoluşçular barış yerine krizi, suçsuzluk yerine suçluluğu ve sevinç yerine karamsarlığı koymağa çalışmakla da hataya düşmüşlerdir. Oysaki insanda barışı, doğruluğu ve sevinci kazanma gücü vardır. İnsan kendi içinde ve dışında barışı sağladıkça krize düşmez. Doğru, adâletli, kısacası erdemli oldukça suçlu sayılmaz. Sonu sevinç veren eylemler yaptıkça da karamsarlığa düşmez.

6- Varoluşçular, hareket noktalarını varlık yapmışlardır. Bunun yanında dünyada hiçlik koktuğunu ileri sürmüşlerdir. Böyle bir düşünce biçimi çelişkiye düşmek demektir. Onları bunalımlardan, krizlerden ve korkudan kurtaracak tek husus, Tanrı'nın varlığını ve evrendeki düzeni onun verdiğini kabul etmektir. Ne Heidegger'in ateistliği, ne Sartre'm düzen fikrine karşı çıkarak sınırsız bağımsızlığı insanlığın derdine derman olamaz. Sınırsız bağımsızlık sonuçta anarşiye dönüşür. Anarşi ise ne onu düşünenlere, ne de onu yapanlara bir mutluluk getirir. Bize göre nereden geldik, nereye gidiyoruz sorusunun cevabı açıktır. Biz Tanrı'dan geldik, yine ona döneceğiz. Kısacası bizi yaratan ve evrene düzen veren bir Tanrı vardır.

Bu araştırmamızda üzerinde duracağımız ekollerden biri de tabiatçılardır. Gazzali'nin yazdığı gibi tabiatçıların bazıları Allah'ın varlığını doğrulamakla beraber Âhiret hayatını inkâr etmişlerdir. Bazıları ise ya Allah'ı inkâr etmişler, ya da dinî açıdan sapıklığa düşmüşlerdir. Biz burada özellikle İslâm âleminde yetişmiş tabiatçı düşünür Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriya Ar-Razî (Ölm. H. 313 /M. 925) üzerinde duracağız:

Razî, Maharik al-Enbiya ve Fi Nakd al-Edyan adlı eserleriyle dinlere ve peygamberlere karşı çıktı. Ona göre doğruyu bulmak için akıl yeter. İnsanlar eğitim ve öğretim yoluyla Tanrı'ya inanırlar. Peygamberler birbirlerinin düşüncelerini değiştirmişlerdir. Tanrı elçileri eğer aynı ilâhî kaynaktan ilham alıyorsa bu değişikliğin sebebi nedir?

Razî dinlerin doğmasının şu dört sebebe dayandığını söylemiştir.

1- Taklit: Çocuklar ana ve babayı taklit ederler. Milletler daha önceki milletlerden faydalanırlar. Din düşüncesi nesilden nesile devam etmiştir.

2- Hakimiyet ve siyaset: Siyaset adamları halkı yönetmek için onları dinle korkutur ve uyuştururlar. Dikkatleri Âhirete yöneltirler.

3- Psikolojik etkenler: İnsanlar korku ve felâket anlarında din-den ve gizli güçlerden yardım istemek ihtiyacını duymuşlardır.

4- Âdet ve alışkanlıklar: Bazı hareket ve fiiller alışkanlık ve te-kerrür sonucu olarak insanda yerleşir. Dinî davranışlar da bir âdet ve alışkanlık haline gelerek devam ederler.

Razî Kur'an'ı, İncil'i ve Tevrat'ı da eleştirmekten çekinmemiştir. Bununla beraber beş kadim varlığın mevcudiyetini iddia etmiştir. Ona göre bu kadim varlıklar Allah, nefis, zaman, mekân ve maddedir.

Razî bu âlemin, Nefsin şehvet ve arzusu sonucunda meydana geldiği düşüncesindedir. Nefis, madde ile birleşerek onda zevk sahibi şekiller meydana getirmek istemiştir. Bunun sonucu olarak madde düzensiz bir biçimde harekete başlamıştır. Bunun üzerine nefis şaşırarak ve duyduğu istekten pişman olmuştur. Nihayet Allah yardıma yetişerek evrenin düzenini kurmuştur. Evren ve özellikle dünya gerçek yurt ve mutluluk yeri değildir. İnsanı maddenin bağlarından ancak felsefî bilgiler kurtarabilir. Bütün nefisler özgürlüğüne kavuştuğu zaman âlem dağılacak ve şekilsiz ilk haline dönecektir⁸.

Razî'nin düşüncelerinde Manichéisme'in, Bırahma dininin ve eski filozofların etkisi vardır. Kendisi gözlemlere ve deneylere önem veren bir düşünürdü. Özellikle tıp alanında bilgisi derindi. Metafizik alanında ise yanlış bir yola sapmıştır. Bir yandan dinleri eleştirmiş, öte yandan kendisi yeni inanç meseleleri ortaya atmıştır. Hatta âlemin nasıl var olduğu hakkında düşünceler beyan etmiştir. Dinleri eleştirme ile bu düşünceler çelişki halindedir. Dinî düşünceleri tamamen yanlış ve inandırıcı olmaktan uzaktır.

⁸ Razî hakkında bakınız: Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, s. 19-22, Ankara 1967; İbrahim Ağâh Çubukçu, Gazzalî ve Şüphecilik, s. 43-45; De Boer, İslâm'da Felsefe tarihi, Türkçeye çeviren: Yaşar Kutluay, s. 56-57, Ankara 1960.

Tanrı düşüncesine karşı çıkmış tanınmış düşünürlerden birisi de Friedrich Nietzsche (1844-1900)'dir. Nietzsche, Tanrı'yı ve Âhret'i inkâr etmiştir. Bütün yaşantıyı bu dünyaya sığdırmağa çalışmıştır. İnsanın yaratıcılığını ileri sürmüştür. Dünya denilen nesneyi akıl ve düşüncesiyle insanın yarattığını iddia etmiştir. Manevî değerleri yıkağa çalışmıştır.⁹

Çağımızda dine karşı olan en yaygın düşünce sistemlerinden biri hiç şüphesiz materyalizmdir. Bu konuda özellikle Karl Marx (1818-1883) ve Engels (1820-1895)'in çabaları büyük olmuştur. Biz bu düşünürlerin ekonomik görüşleri üzerinde konumuz gereği olarak durmayacağız. Fakat metafiziği çürütmek için boşa çaba haracadıklarımı dile getirmeğe çalışacağız.

Materyalistler, metafiziğin bilgisizlik sebebiyle doğduğunu, 19. yüzyılda bilimin hızla ilerlediğini ve bu sebeple metafiziğin yerini materyalizmin alması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Dinlerin, tabiat üstü güçleri açıklamak amacıyla doğduğunu söylemişlerdir. Kısacası metafiziğin temelini bilgisizliğe dayandığını iddia etmişlerdir. Materyalizmin ise evreni bilim yoluyla açıklamağa çalıştığını kaydetmişlerdir¹⁰.

Materyalistler, bu düşüncelerinde haksızdırlar. Çünkü bilim henüz son sözünü söylememiştir. İnsanların bildiklerinin yanında bilmedikleri çok daha fazladır. İnsanlık evrende olanları keşfettikçe ne kadar az bildiğini anlamaktadır.

Hem bilim, ancak var olan madde üzerinde söz söylemektedir. Var olanın kanunlarını bulmaktadır. Bilim, nesnelere ilk çekirdeğinin, canlıların ilk tohumlarının ve tabiattaki kanunların kimin tarafından yapıldığını açıklanmasını yapamamıştır. Bunun için de her şeyi yoktan var eden bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek gerekir. Hem Tanrı, bilime karşı durun diye bir buyruk yollamamıştır. Aksine bilenlerle bilmeyeni bir tutmamıştır. Araştırma ve incelemeyi teşvik etmiştir. Bilimin her yerde aranmasını salık vermiştir.

9 Bak. Friedrich Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüş, s. I-III, 66, 97-100, Türkçeye çeviren: Turan Oflazoğlu, İstanbul 1964; Münir Raşit Öymen, anılan eser, s. 119-131, İstanbul 1972; Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 542-543; Heinz Heimsoeth, Ahlâk Denen Bilmece, s. 11-14, Türkçeye çeviren: Nermin Uygur, İstanbul, 1957.

10 Bak. Georges Politzer, Felsefenin Başlıca İlkeleri, Türkçeye çeviren: Cem Eroğul, s. 22-23, 32, 45, 48-49, 136-142, 164-171, Ankara 1966; Prof. Dr. Fındıkoğlu Z. Fahri, Sosyalizm, c. I, s. 122-138, İstanbul 1952; Hilmi Ziya Ülken, Yirminci Asır Filozofları, s. 397-418, Kanaat Kitabevi yayını, Ahmet Sait Basımevi (Tarihsiz).

Materyalistlerin her şeyi mekanikle açıklamağa çalışmaları da yersizdir. Çünkü dünyanın en güçlü bir varlığı yani akıl, düşünce ve bilinç sahibi insan vardır. O halde kâinat yalnız mekanik ve organik bir mesele olarak değil, aynı zamanda metafizik, etik (ahlâk) ve bilinç meselesi olarak da önümüzde durmaktadır. Kainatı mekanik bir düzen olarak kabul etmek, insanı da maddeleştirmek olur. Oysaki insanda maddeden ayrımlı yönler vardır. İnsanın bedeni yanında ruhu da vardır. Ruhbilim ilerledikçe, insanın ruhsal yapısının gerçekliği daha iyi ortaya çıkmaktadır.

Kaldı ki biz maddeyi 5 duyumuza göre algılamaktayız. Eğer duyularımız başka türlü olsaydı, evreni de başka türlü algılar ve madde hakkında başka türlü yargılara varırdık. Bugün bilim, gözlerimizin hassas aletler olmaksızın, mor ötesi ve kırmızı ötesi ışınları göremediğini doğrulamaktadır. Kulağımız saniyede 16 dan az 21000 den fazla hava titreşimlerini algılamaktan yoksundur. O halde biz henüz maddeyi bile tam olarak bilemiyoruz. Ancak gücümüze göre her şey hakkında bir yargıya varıyoruz. Henüz tam anlamadığımız, inceliklerini çözemediğimiz ve ilk çekirdeğinin nasıl var olduğunu bilemediğimiz maddeyi her şeye hakim gibi göstermek ne kadar saçmadır. Biz ancak hür iradeli ve yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul edersek, evrenin var olma hikmetini de çözmüş oluruz. Madde kendi kendini izahtan âcizdir. Maddeyi değerlendiren manevî ve insanî özelliklerdir.

İSLÂM'DA AHLÂK MESELESİ

Prof. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

Ahlâk anlayışı toplumlara ve felsefî ekollere göre değişiktir¹. Bazı düşünürler ahlâkı erdem olarak tanımlamışlardır. Fakat erdem anlayışı da düşünürden düşünüre değişmiştir.

Sokrates erdemin bilgi demek olduğunu, fazeletsizliğin de bilgisizlikten çıktığını söylemiştir². Bilge kişiyi bildiğine göre hareket eden ve kendi iç âlemi ile uyum halinde bulunan insan olarak anlatmıştır. Eflatun ahlâk meselesini başlangıçta Sokrates gibi anlamakla beraber, sonraları iyi, güzel ve doğru idelerini bilmenin erdem olduğunu söylemiştir. Adâletin en yüksek derecede bir erdem olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca kötü eğitimin kişilerde kötü davranışlar doğuracağını da belirtmiştir.

Aristo'ya göre akla uygun hareket, erdeme de uygun harekettir. İnsan gerçek erdeme sürekli çaba, öğrenme ve uygulama ile ulaşır³. Erdem insan gönlünde yaşadıkça ve severek benimsedikçe insanı mutluluğa götürür. Akln ve erdemin kurallarını seven kişi ölçülü hareket eden insandır⁴.

Stoahlara göre ise ahlâkın amacı insanla tabiat arasında bir uyum sağlamaktır. Bunun için de fiillerimizin akla uygun ve şuurlu olması gereklidir. Bilge kişi iç huzuru duyan, akln ve erdemin kurallarına uygun hareket eden insandır.

1 Yahudî ve hristiyan ahlâkı için bakınız: Jacques Djian, *Précis de Morale Juive et de ses Rapports Doctrinaux avec les Morales Chrétienne et Marxiste*, s. 21-166, Suisse 1962; Hint ahlâkı için bakınız: I.C. Sharma, *Ethical Philosophies of India*, s. 23-56, 70, 298-301, London 1965.

2 Bak. Prof. Dr. Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 37-38, Ankara 1964.

3 Bak. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, s. 43-121, Paris 1965.

4 Bak. R.A.P.Rogers, *Short History of Ethics*, s. 64-82, London 1964.

Epikür ise ahlâkı sonu mutlulukla bitecek zevkli fiillerde bulunmak olarak anlamıştır. Ona göre insan dostluğa önem vermeli, ölümden ve Âhiretten korkmamalıdır.

Pyrrhon adlı şüpheci filozof mutluluğu iyi ve kötü hakkında bir karar vermeyerek törelere göre yaşama diye anlatmıştır. Diğer şüpheliler gibi Pyrrhon'a göre de iyi, doğru ve güzel kavramı insandan insana değişir⁵. Bu sebeple o herşey hakkında ve hatta Tanrı'nın varlığı hakkında hüküm vermekten kaçınmıştır. Böylece de gerek ahlâk ve gerekse Tanrı'nın varlığı hakkında sapık bir tutum içine girmiştir.

Yer yüzünde insanlar varolduğundan beri ahlâk anlayışı bir dinden öteki dine, bir millettten öteki millete göre az çok değişmiştir. San'at ve dil nasıl bir oluş halinde ise ahlâk da dinlere ve milletlere göre oluşmuştur⁶.

Şüphesiz ki dinler içinde en son gelen semavî din İslamiyettir. Nitekim Sevgili Peygamberimiz "ben ahlâkın güzelliklerini tamamlamak üzere gönderildim" diye buyurmuştur. "Ahlâken üstün olanınız, imanı en üstün olanınızdır" hadisi de İslâmiyetin ahlâka verdiği değeri gösterir. "Düşünmek gibi tedbir, güzel ahlâk gibi kazanç yoktur" hadisi de dikkatimizi fikir ve ahlâk üzerine çekicidir. Nihayet şu hadis de İslâm'da ahlâkın önemini tayin bakımından önemlidir. "İnsan, ibadeti az da olsa, ahlâkının güzelliği sayesinde Âhiret'te şerefli yerlere ve büyük derecelere yükselir".

Atalarımız Müslümanlığı kabul ettikten sonra yüzyıllar boyunca İslâmiyetin koruyuculuğunu yapmışlar ve İslâm ahlâkına değer vermişlerdir. Ortaçağ'da Türklerin askerî, idarî ve ilmî yetenekleri İslâm medeniyetinin gelişmesine geniş ölçüde hizmet etmiştir. Şu hususu da belirtmek gerekir ki o zamanki Batı âlemi felsefede, tıpta, astronomide, matematikte, kağıt sanayiinde ve çeşitli alanlarda Müslümanlardan yararlanmak ihtiyacını duymuşlardır. Konumuz ahlâk olduğu için İslâm medeniyetinin başlangıçtaki üstünlükleri ve Rönesanstan sonra Batının Doğu âlemini hızla ilerleyerek geçmesi üzerinde ayrıntılara girmeyeceğiz.

5 Bak. İbrahim Ağâh Çubukçu, Gazzalî ve Şüphecilik, s. 19-22, Ankara 1964.

6 Bak. Heinz Heimsoeth, Ahlâk Denen Bilmece, s. 27, 36, Türkçeye Çeviren: Nermi Uygur, İstanbul 1957.

Şüphesiz ki ahlâkın çeşitli ilkeleri vardır. Bu ilkeler arasında itidal (ölçülülük), adâlet, hikmet ve iffet başta gelir. Bunların hepsi de erdemle ilgilidir.

İslâm ahlâkında erdemın alanı çok genişdir.

Mü'minlerin kardeşçe yaşamağa önem vermeleri erdemli bir hareket olur. Kur'an'da "mü'minler ancak kardeşirler" âyeti vardır. Hz. Muhammed de bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Sizden biriniz kendisi için sevdiği şeyi, din kardeşi için sevmedikçe imanı olgun olmaz". İslâmda kardeşçe barış içinde yaşamağa dair daha bir çok buyruklar vardır. Bu konuda şu âyetler ne kadar dikkat çekicidir: "Mü'minlere kanatlarını ger, alçak gönüllülük ve şefkat göster". "Barış hayırlıdır". "Allah'tan korkunuz ve aranızı düzeltiniz".

Doğruluk da erdemın ilkelerinden birisidir. Kur'an'da insanların dosdoğru olması emredilmiş ve doğruların mükâfatlandırılacağı bildirilmiştir. Bu konuda örnek olarak mealen şu âyetleri verelim: "Ey iman edenler! Allah'tan korkunuz ve doğrularla beraber olunuz". "Doğru olan erkek ve kadınlara Allah mağfiret ve büyük ödül hazırlamıştır". "Emrolunduğun gibi doğru ol".

Sevgili peygamberimiz doğruluğu şu hadisleriyle salık vermiştir: "Doğru tüccar kıyamet gününde Allah'ın sevgili kulları ve şehitlerle beraber diriltilir". "İnsanın yediği en helal şey kendi kazancı ve temiz satış mahsulüdür". "Doğru sözlülük insanı iyiliğe ulaştırır. İyilik de Cennete gitmeyi sağlar. Adam doğru söyleye söyleye Allah katında sıddikler derecesine çıkar. Yalan söylemek fenalığa götürür. Fenalık da Cehennem'e götürür"⁷.

İnsanın sözünde durması ve dostluğa önem vermesi de erdemli bir harekettir. Sözünde duran, dostlarının iyiliğini isteyen ve insanlar hakkında hayırlı şeyler düşünen kimse gönül huzuru duyar. Sözünde durmayan ve insanlar arasında huzursuzluğa sebep olan kimseler kendi mutluluklarına da zarar vermiş olurlar⁸. Bir toplum içinde herkes güvenilir bir kişilik gösterse, elbette o toplumda ahenk de daha güçlü olur. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Tanrı söz verdikten sonra ahdını bozmuş olanlara ve Allah'ın emrettiklerinden ilgisini kesenlere

7 Bak. Muhyiddin Nevevi, Riyazus-Salihin ve tercemesi, c. I, s. 85-90, Türkçeye çevirenler: Kıvamuddin Burslan ve Hasan Hüsnü Erdem, Ankara 1964.

8 Bak. Zeki Mubarek, al-Ahlâk İnd al-Gazzalî, s. 168, Mısır (Tarihsiz).

ve yer yüzünde bozgunculuk yapanlara lânet eder". "Ey iman edenler, niçin yapmayacağımız şeyleri söylersiniz? Yapamayacağımız şeyi söylemeniz, Tanrı yanında öfkeyi çağırır". "İçinizden biri, bir başkasına bir şey emanet ederse, kendisine güvenilen kimse üzerine aldığı emaneti yerine getirsin. Rabbi olan Allah'tan sakınsın; sakın tanıklık ederken bir şey gizlemeyin; bildiğini saklayan kimsenin kalbi günahkârdır. Allah yaptıklarımızın hepsini bilir".

İnsanın mü'min kardeşini sevmesi ve sayması da İslâm ahlâkında önemlidir. Bu sevgi aile içinde, akrabalar arasında ve bütün toplum içinde olmalıdır. Sevginin olmadığı yerde samimiyet ve dirlik de olmaz. Başkalarını sevmesini ve onların gönlünü kazanmasını bilen kişi hem kendi mutluluğuna ve hem de dayanışmaya hizmet etmiş olur. Sevgi konusunda Kur'an'dan mealen şu örnekleri vermek mümkündür: "Allah dinde gerçekçi insanları sever, onlar da onu severler". "İman edenler, Allah'ın en çok sevdiği kimselerdir".

Hz. Muhammed de bu konuda şu hadisleri söylemiştir: "Benim rızam uğrunda sevişenler için, peygamberlerin ve şehitlerin bile imrenecekleri nurdan minberler vardır". "Bir kimse din kardeşini severse, sevdiğini o kimseye haber versin". Peygamberimiz dua ederken şöyle söylerdi: "Ey Allah'ım, bana sevdiğini, sevdiğin kimsenin sevgisini ve senin muhabbetine yaklaştıracak şeyin sevgisini ver"⁹.

Kibirden sakınmak da erdemli bir davranış olur. Kibirli insan kendini büyük, başkalarını da küçük görür. Herkese yukardan bakar. Kendisini çok beğendiği için insanları gücendirir. Oysaki kibir kötü bir davranıştır. Yüce Allah bu konuda Kur'an'da mealen şöyle buyurmuştur: "İnsanlardan kibirlenip yüzünü çevirme. Yeryüzünde şımarık yürüme. Çünkü Allah her kibir taslayana, kendini beğenip öğüneni sevmez". "O kibirlenenlerin dönüp gidecekleri yer (Cehennem) ne çirkindir". "Sizin Tanrınız bir tek Tanrı'dır. Âhirete inanmazların kalpleri bunu inkâr edicidir. Onlar kibirlenen kimselerdir... Gerçekten Tanrı kibirlenenleri sevmez".

Hz. Muhammed de şu hadisiyle kibrin zararını ve imanın faydasını açıklamıştır: "Kalbinde hardal tanesi kadar kibir olan kimse Cennet'e girmez. Kalbinde hardal tanesi kadar iman olan da Cehennem'e girmez".

9 Bak. İ.Agâh Çubukçu, Mezhepler, Ahlâk Ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler, s. 75-76, Ankara 1967.

Kinin de İslâm ahlâkında yeri yoktur. Kin yüzünden düşmanlıklar artar. İnsanlar arasındaki ayrılık çoğalır. Bu yüzden kavga edenler olur, ölenler olur. Hatta bazen kan davası gibi meselelerde kin babadan evlada geçer. Kur'an'da bu konuda bir çok âyet vardır. İşte bunlardan bazı örnekler: "Ey iman edenler, hepiniz barış ve selâmete giriniz". Fitne çıkarmak adam öldürmekten daha zararlıdır". "İyiliğe kavuşmuş iken yer yüzünde fesat çıkarmayın, Allah'tan korkarak ve umarak dua edin. Allah'ın rahmeti iyilere yakındır".

Hız. Muhammed de şu hadisiyle kinin kötülüğünü belirtmiştir: "İnsanlar arasında Allah'ın en çok sevmediği kimse kin ve düşmanlığı en çok olan kimsedir".

Kıskançlıktan kaçınmak da erdemli bir harekettir. Kıskanç insanın gönlü rahat bulmaz. Böyle kimseler başkalarının mutluluğunu ve başarısını istemez. Kıskançlığın zararını Peygamberimiz çeşitli hadisleriyle belirtmiştir. İşte bu hadislerden bazı örnekler: "Kıskançlık, ateşin odunları yediği gibi iyilikleri yer". "Asıl zenginlik malın çokluğu değil, kalp zenginliğidir". "Birbirinizi kıskanmayınız. Birbirinize küsmeyiniz, kin beslemeyiniz ve sırt çevirmeyiniz. Tanrı'nın kardeş kardeş geçinen kulları olunuz".

İnsanlara karşı şefkatli ve merhametli olmak da erdemli bir harekettir. Başkalarının hakkını alan, gönül kıran ve insanlara karşı zorbalık yapanlar iyiliği değil, kötülüğü seçmiş olurlar. İslâmiyet mü'minlere karşı merhametli ve yumuşak bir biçimde davranılmasını salık vermiştir. Bu konuda peygamberimizin söylediği çeşitli hadisler arasında şunlar vardır: "İnsanlara merhamet etmeyen, merhamet bulmaz". "İman edenler, birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücûd gibidir. Vücûdun bir organı hasta olursa, öteki organları da bu yüzden hastalık ve huzursuzluğa tutulur".

Cimrilik ve israftan sakınma da erdemli bir müslümana yakışan davranışlar arasındadır. Türkçedeki "ayağımı yorganıma göre uzat" atasözü bu konuda yol göstericidir. Cimri, parasını harcamaktan korkar. Paraya düşkündür. Böyle bir kimse zengin de olsa hayır işlerine yardım etmez. Ailesine karşı da görevini tam yapmaz. Cimrilüğün kötülüğünü Yüce Allah şu âyetlerle bildirmiştir: Kendisini cimrilikten koruyan kurtuluş bulmuştur". "Altını ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte bunlara acıklı azabı müjdele".

İsraf hakkında da şu âyetler vardır: “Hısıma, yoksula, yolda kalmış olana haklarını ver. Malını israf ile saçıp savurma”. “Yeyin, için israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez”.

İtidal yani ölçülülük de erdemli bir davranıştır ve ahlâkın önemli ilkelerinden biridir. Meselâ haksızlığı önlemede, mü'minlerin canlarını korumada ve hayırlı işlerde cesaret erdemli bir iştir. Fakat çabuk kızmak yapılacak işin sonunu düşünmeden hareket etmek ve öfkeli davranmak övgüye değer bir fiil değildir. Övgüye değer cesaret, ne atılganlık, ne de korkaklıktır. Gerçek cesaret itidalli yani ölçülü davranıştır.

İyi bir mü'min her şeyde ölçülü davranmalıdır. Bunun içindir ki Hz. Muhammed “işlerin en hayırlısı itidalli olanıdır” diye buyurmuştur.

Adâletli davranış da erdemli bir harekettir¹⁰. Adâlet herkesin düşünce olarak sevmesi gereken bir kavramdır. Fakat onu davranışlarında uygulamayan bir çok kimseler vardır. İslâmiyette adâlet hakkında bir çok âyetler bulunmaktadır. İşte bu âyetlerden bazı örnekler: “Şüphe yok ki Allah size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder”. “Ey inananlar adâleti titizlikle ayakta tutan ve Allah için tanıklık eden kimseler olunuz. İster kendiniz, ister ana ve babanız, isterse akrabalarınız aleyhinde olsun, zengin, fakir ayırımı gözetmeksizin adâletli davranınız”. İslâm dini zulümden, çıkarılıktan ve insanların hakkını yemekten yana değildir¹¹. Aksine adâletten, zulüm yerine insafı koymaktan ve hakkı yenenlerin haklarını vermekten yanadır.

Hikmet de erdemlin kapsamına girer¹². Hikmetin çeşitli anlamları vardır. Bilgelik, doğruluk, salim akıl, düşünce, bilim, icat ve ince marifet bazan hikmet sözcüğü ile ifade edilmiştir. Ayrıca kudret, şeref ve eşyanın gerçeklerinden söz eden ilime de hikmet denmiştir. Özellikle helal ile haramı bilmeğe ve ilimle amel etmeğe de hikmet denmiştir¹³. Hikmetin dikkati çekici bir anlamı da insanın gücü ölçüsünde doğruyu ve gerçeği bilmesidir. Her şeyin gerçeğini olduğu gibi bilmek ve bu bilgiye göre

10 Bak. Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlâkı, s. 139, Ankara 1971.

11 Bak. Cemil Sena, Hazreti Muhammed'in Felsefesi, s. 430, 436-437, İstanbul 1971.

12 Bak. İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 37, Ankara 1972.

13 Bak. Seyyid Şerif, Ta'rifat, s. 63, İstanbul 1327.

davranmak da hikmettir. Demek ki hikmetin felsefi, ilmi ve amelî anlamları vardır. Ahlâk da insanın bilgeliği, iradesi ve amelî davranışları ile ilgilidir. İnsan iyi davranışlarda bulunursa erdemi de kazanmış olur. Kur'an'da hikmet öğülmüştür. Bu konudaki bazı âyetler şunlardır: "Allah hikmeti kime dilerse ona verir. Kime de hikmet verilirse gerçekten ona çok hayır verilmiştir". "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütlerle çağır". "Allah'ın üzerinizdeki nimetini ve size öğüt vermek için indirdiği kitabı ve ondaki hikmeti düşününüz".

İffet de erdemin kapsamına girer. İffetli olmak namuslu ve dürüst olmak demektir. İffet başta cinsî alanda dürüstlüğü ifade eder. Ayrıca her alanda doğruyu seçip iyi hareket etmek de iffetli bir insanın yapacağı iştir¹⁴.

Ahlâkta önemli meselerden birisi de hürriyet meselesidir¹⁵. Cebriyeciler insanın bir robot gibi fiiller işlediğini, hürriyetinin olmadığını ve kötü davranışları da Tanrı'nın çizdiği kadere göre zorunlu olarak yaptığını iddia ederler¹⁶. İnsanın günlük hayatta tedbir almasına gerek görmezler.

Mu'tezile ise insanın tamamen hür olduğunu ve kaderini çizmekte serbest bulunduğunu ileri sürmüştür.

Eş'ariyye ve Maturidiyye ise Allah'ın istikbalde olacak her şeyi bildiği için insanların kaderini yazdığını söylerler. Sünnet Ehli'ne göre her şeyi Allah takdir etmiştir. Fakat kullarına da cüz'î irade vermiştir. İnsan cüz'î iradesiyle bir fiile yaklaşır ve onu kazanır. İnsan bu yaklaşma ve kazanma sonucu olarak sorumlu tutulmuştur. Allah, kullarının kötü fiiller işlemesinden razı olmaz. O halde her insanın, her işde önce aklı ile tedbir alması, sonra da Allah'a sığınması gerekir. İnsanın cüz'î iradesi ve sorumluluğu bulunduğu göre kötülüklerden kaçınıp iyi davranışlarda bulunması gereklidir.

Ahlâkta iyi niyet meselesi de çok önemlidir¹⁷. İyi niyet, mutluluğa giden yolun ilk şartlarından. Doğruya, gerçeğe ve adâlete

14 Bak. Kınahzade Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, s. 93, 102, Tercüman 1001 Temel Eser.

15 Bak. Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 276, 280, İstanbul 1958; E.F. Carritt, The Theory of Morals, s. 125 vd, Oxford University Press, London.

16 Bak. N.Çağatay ve İ.Agâh Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi I, s. 115-117, Ankara 1965.

17 İyi niyet meselesi üzerinde Kant da durmuştur. Bak. Bedia Akarsu, Ahlâk Öğretileri II, İmmanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi, s. 67 vd, İstanbul 1968; C.D.Broad, Five Types of Ethical Theory, s. 116-142, London (Tarihsiz).

iyi niyetle varlırsa, bu elbette insan vicdanında huzur sağlar. İnsan bazı davranışlarında başarısızlığa uğrasa da iyi niyet sahibi ise vicdan azabı çekmez. Önemli olan insan kalbinin, insan ruhunun iyi niyetle dolu olmasıdır. İyi niyet, insana insan sevgisini de verir. İşte bunun içindir ki sevgili Peygamberimiz “yapılan işler ancak niyete göredir” diye buyurmuştur. Kur’an’da mü’minin mü’min için iyi olanı düşünmesi emredilmiştir. O halde iyi niyet İslâm Ahlâkının vazgeçilmez bir şartıdır.

Kanunlara saygı da ahlâkda üzerinde durulan konulardandır¹⁸. İnsan içinde yaşadığı toplumla yakından ilgilidir. Töreleri ve kanunları çiğneyen insan, toplum vicdanında suçlu düşer. İslâm dini, müslümanların kendi aralarında yumuşak huylu olmalarını, fakat yurda göz diken münkirlere karşı sert davranmalarını salık vermiştir. Bir milletin can, mal ve yurt güvenliğini sağlamak için her ferдин görevini iyi bilmesi ve kanunlara saygılı olması gereklidir. İşte bunun içindir ki yüce Allah bir âyette “sizden seçilen emir sahiplerine itaat ediniz” diye buyurmuştur. Şüphesiz ki herkes görevini iyi bilir ve iyi yaparsa toplumun huzuru da artar.

İnsanın ailesine, topluma ve Tanrı’ya karşı görevleri vardır. Yüce Allah Kur’an’da iyilik yapanın ödül alacağını, kötülük yapanın da cezalandırılacağını bildirmiştir. O halde İslâm ahlâkında iyi davranışlarda bulunmak mutluluğa götürür. Kötü davranışlar ise mutsuzluğun kaynağı olur. İslâmda ahlâk o kadar önemlidir ki Hz. Muhammed “güzel ahlâk insanı mutluluğa götürür” demiştir. Kur’an’da Peygamberimiz şöyle öğülmüştür: “Gerçekten sen büyük bir ahlâk üzerindesin”. Ahlâk konusunda şu âyetler de dikkati çekicidir. “İyilik ediniz. Çünkü Allah iyilik edenleri sever”. “İyilik yapan kendisine yapar, kötülük eden kendisine eder. Allah kullarına zulmetmez.”

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: İslâm ahlâkı iyi sayılan şeylerin yapılmasını, kötü sayılan şeylerden de kaçınılmasını salık vermektedir. Dinimize göre iyilik insanı mutluluğa, kötülük ise mutsuzluğa götürür.

O halde insan yapacağı işlerin sonunu düşünmeli ve davranışlarını mutluluğu kazanacak biçimde düzene koymalıdır.

¹⁸ Kanunlara saygı meselesi üzerinde Descartes de durmuştur. Bak. Descartes, Ahlâk Üzerine Mektuplar, s. XII, Türkçeye çeviren. Mehmet Karasan, İstanbul 1966.

MADDE VE RUH HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

Prof. Dr. CAVİT SUNAR

“Hayvan, boğazdan; İnsan,
gözle kulaktan gelişir”

C. Sunar

Psikoloji denen ilim tamamiyle akla, deneye ve ispata dayanan bir ilimdir. Dimağın fiziyojisi ilmi de Psikoloji ilminin rehberi ve kapısı gibidir.

Ruh denilen tabii hâl de, dimağın fiziyojik olaylarının çeşitli alâmetlerle tebillür eden bir sonucudur.

Bir çiçeğin bünyesinden kopan ve hararetin etkisi ile yayılıp burnumuza giren görülüp tutulmayan madde bir kokudur¹. Makinenin işlemei ile bir cam parçası içinde parlayan şey, yine, görülüp tutulmayan ışıktır². Çiçek, hayatını bitirip yokluğa yüz tuttuğu zaman kokusunu da birlikte sürükler, onunla birlikte hiç olur. Makine eskiyip bozulduğu ve nihayet durduğu zaman ışığı da durdurur.

İşte, ruh dediğimiz şey de dimağın fiziyojik faaliyetinin harika sayılacak bir eserdir³.

1 Burnumuza gelen koku gayet lâtif zerrelere başka değildir. Ama o zerrelere biz göremeyiz. Koku her maddenin bünyesine göredir ve güzel kokular bünyelerinde yabancı maddeler ve mikroplar bulunmayan kabuklardır. Çirkin kokular ise bunun tersidir. Her çeşit koku sıcak havada çabuk yayılır ve şiddetlenir.

2 Işık, boşlukta daima mevcuttur, fakat, onu izhar edecek maddi bir vasıta lâzımdır. Işığın aslı (Nur) dur. Bu nurun yayılması da nurun daha kesif parçaları olan (Ether Gazı)nın bütün boşluğu kaplamasıyledir. Ether gazı bir ayna gibi ışığı her yana aks ettirmektedir. Ashında ne ışık, ne ether ve ne de hava hareket eder. Hareketi doğuran âmil lâtifleşme ve kesifleşmeden başka bir şey değildir. Güneşin toparlak görülmesi, kapladığı küremizin toparlak oluşundandır.

3 Vücuda giren madde istihale (lâtifleşme ve kesifleşme) ile hararete sebep olur. Hararet te hayvani ruhu ve nihayet her şeyi ve yeri kaplayıcı olan Sultanî ruhu meydana getirir. Bu suretle meydana gelen ruh ta kendini meydana getiren vücut makinasının bünyesine ve gördüğü vazifeye göre onu ihata eder. Kuvvetli vücudun kuvvetli ruh yapacağına işaret olmak üzere de Atalarımız: (Can Boğazdan Gelir) demişlerdir. Eflâtun'un: “Kuvvetli ruh kuvvetli bedende bulunur” sözü de bu hakikata dayanır.

Beyin, dıştan içe, iki tabakadan mürekkeptir: biri beyni kaplayan sincabî renkli dış tabaka, diğeri de beynin içini teşkil eden beyaz tabaka.

Cellulaire tabakalarından müteşekkil olan sincabî tabaka büküntüleri ihtiva eden tabakadır ki idrâk, hâfıza, muhakeme, konuşma, irade . . . gibi akla ait merkezler⁴ tamamıyla bu kabuğun büküntülerinde bulunur.

4 Beyin, başlıca iki bölüme ayrılır: (a) Üst Ana Bölümü (Ön beyin - Cerebrum). (b) Alt Arka Küçük Bölüm ve Soğancık (Bulbus) (Beyincik-Cerebellum). Beynin üst ana bölümü derin bir yarıkla iki yarım küreye ayrılmıştır. Bu yarım kürelerin her biri de bir takım derin yarıklarla başlıca dört kısma bölünmüştür ki bu bölümlere (Lob) denir. Bunlar da dört tanedir: Alın lobu, Divar lobu, Arka kafa lobu ve Şakak lobu. Lob'lar da (Girus) adı verilen büküntülere ayrılmıştır. Görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma duyuları beyin kabuğunda belirli yerlere gelirler. 1- Görme merkezi, Ard Kafa lobunun kabuğundadır. 2- Duyma merkezi, Şakak lobunun kabuğundadır. Tiz ve pest perdeli seslerde duyma merkezinin ancak birer bölümü çabır. Fakat, çeşitli perdeli sesler karşısında duyma merkezi bütünlüğü ile faaliyete geçer. 3- Koklama merkezi, Şakak lobundadır. 4- Tatma merkezi, tatma duyuları dokuma duyularını bölümüne girer ve tatma merkezleri bu bölgenin alt uçlarında bulunur. Koku ve tadların beyne nasıl ulaştığı henüz kesinlikle bilinmemektedir. 5 Dokunma Merkezi, Bu iş için beyin kabuğunda vücudumuzun her noktasına karşı ayrı bir yer vardır. Bu sayededir ki vücudumuzun neresine dokunulduğunu anhyoruz.

Motor Etki: Beyin kabuğunun ön bölümünde bulunan bir kısım da emir üzerinde hareket etmemizi sağlar ki buna da (Motor Eki) denir. Motor merkezi de dokunma merkezi gibi vücudun çeşitli yerlerine göre bölümlere ayrılmıştır.

Soğancık: Omur iliğin beyne kadar uzanan bölümüne (Soğancık-Bulbus) denir. Beyinden gelen sinirler buraya varınca yönleri değişir; sağdan gelen sinirler Soğancığın sol yanına, soldan gelen sinirler de Soğancığın sağ yanına geçerler. Soğancık, murdar ilikten gelen duyuları getirir ve sindirim, solunum, dolaşım sistemlerine gereken komutları gönderir. Bu organ, aynı zamanda vücut sıcaklığını da denetler. Burada, beyin kabuğunun çeşitli yerlerinde bulunan hâfıza, okuma, konuşma, yazı yazma gibi önemli merkezlerden de kısaca söz etmek yerinde olur.

Hafıza Merkezi: Hafızanın da çeşitleri varır. Bu merkez fazla gelişirse, nev'ine göre o dimağın hâfıza kabiliyeti artar. Bu merkezin bozulması (Amnesia) denen hâfıza kaybını doğurur.

Okuma Merkezi: Bu merkezin gelişmesi dimağa özel bir meleke bahş eder. Çocuklara okuduklarını hazm ettiren bu merkezdir. Bu merkez okumuşlarda pek gelişmiştir. Bu merkez bozulursa (Lafz Körlüğü) denen hastalık baş gösterir ki insan harfleri bile tanıyamaz olur. Bu merkez yaratılıştan da bozuk olabilir ki bu gibi kimseler okumayı hiç sevmezler. Bu gibi zavallılara da (Kalm Kafalı) deriz.

Konuşma Merkezi: Bu merkeze (Peruka) merkezi de denir. Bu merkezi gelişmiş olanlar pek konuşkan olurlar. Bu merkez hatiblerde, hâkimlerde ve özellikle avukatlarda mübalağalı bir surette gelişmiştir. Bu merkezin bozulması (Ahpasia) denen konuşamamak ve konuşulani anlayamamak hastalığını doğurur.

Yazı Yazma Merkezi: Bu merkez, Muharrirlerde, Edebiyat meraklarında ve özellikle Gazetecilerde pek gelişmiştir. Bu merkezin bozulması (Agraphia) denen yazı yazamama hastalığını doğurur.

Büyük bir önem taşıyan akıl zenginliği de işte bu büküntülerin çokluğu ile düz orantılıdır. Bu kabuğun kalınlığı da 1-4 milimetre arasında değişir.

Tabiat, yani unsurlar bu büküntülere ihtiyaca tekabül hassasını, ihtiyaçlarını giderme kudretini vermiştir. Dimağdaki bu büküntüler açılıp düzeltilirse zekî bir adamın toplanmış dimağ yüzeyi iki misline ulaşır. Bu büküntüler dimağ kabuğunun yüzeyindeki muntakalara göre de başka başka adlarla adlanırlar.

Sayıdığımız ve saymadığımız her merkezin normal, tabii bir faaliyeti vardır. İşte, bu normal faaliyetin vasfı (Şuur) dur ki bunun eşit anlamlısı (Vicdan) dır. Vicdandan maksat, tabii hâldir, adalettir, yoksa merhamet değildir. Bundan ötürüdür ki bir vicdanî tekellümden, bir vicdanî iradeden, bir vicdanî hâfızadan söz edilebilir. Bu merkezler bozulduğu takdirde de şuur ve vicdanın yerini (Şuursuzluk) ve (Vicdansızlık) alır. Şuurun hakikî ma'nası, şiiir, düzen, âhenktir, daha doğrusu, dimağdaki bütün merkezlerin müşterek âhengidir. Eğer akıl bütün merkezlerini tam bir âhenkle tabii hâlde kullanırsa yapılan o iş, düşünülen o şey şuurî olur. Akıl akıldır, deliler de bile vardır. Fakat, şuur, yani âhenk, değil delilerde, bir çok akıllı geçinenlerde bile bulunmaz. Şuursuzluk ve vicdansızlığın başlıca sebepleri de ikidir: 1- Dimağı kaplayan şiddetli ihtirasların hissi merkezler üzerinde husule getirdiği gayr-i tabii faaliyetler ki bunlar o merkezlerin tabii gidişini, yani vicdanını bozar ve vicdansızlık peyda eder. 2- Dimağdaki (Fizyolojik) olayların mübalağalı bir tarzda zuhuru ile husule getirdiği marazî hâller şuurı giderir, şuursuzluk peyda eder. İşte, bu gibi etkilerden kurtulan ve dimağlarındaki hisse ve harekete ait merkezlerini normal ve tabii şekillerde idareye muvaffak olabilen insanlardan şuur ve vicdan dışı işler asla beklenemez. Bundan ötürü de bu gibi kimselere (Melek gibi Adam) deriz. Dimağa şiddetli ihtiraslar hâkim olunca bütün hissi merkezlerin tabii olan faaliyet tarzları da değişir ve o zaman da şuur, yerini, gayr-i şuura bırakır. İhtirasların en tehlikelileri, başta Şehvet olmak üzere, Benlik, Mevki, Zenginlik gibi ihtiraslardır. Şehvet hırsının uyandırdığı gayr-i tabii teşebbüsler ve Fizyolojik ve Psikolojik çöküntüler hepimizce bilinmektedir. Benlik hırsı da insanı insânî düşünce ve muhakemeden uzaklaştırır ve insanı yükselteceğine, tersine, alçaltır ve gü-lünç yapar. Ancak, sonu pişmanlık ve zarar olan benlikten benlik hastalarının duyduğu zevk pek büyüktür. Mevki hırsının doğurduğu hareketler her devirde felâketli sahnelere sebep olmuştur. Bu sahnelere, her devirde, herkes şahit olmuştur ve olmaktadır. Servet hırsı da hırs-ların en kötülerindedir. Bu hırs bir kere dimağı kaplayınca tabii duygular alt üst olur. Bu gi-biler için, artık, hırsızlık mübah sayılır. Artık bu gibilerin dimağlarında kaçınılması mümkün olmayan marazî bir irade hâkim olur. Bu gibi adamlar için tek bir gaye, tek bir kutsal varlık vardır: Servet. Servete ulaşabilmek için de her türlü ahlâksızlıkların irtikâbı onlar için aynı fazilettir. Dimağdaki bütün hissi merkezler birbirine bir şebeke ile bağlıdır. Bu şebekenin Din dilindeki adı (Cebrail)dir ve bu sebeple Cebrail de ayaklı, kollu, kanatlı olarak tavsif edilmiştir. Cebrail'in Allah'a yakınlığı ve Allah'tan kullara ve kullardan Allah'a olan tavassutu da bu hissi merkezlerin şuurla havass-ı hamse arasında aracı bulunmasının deyimidir. Bu his merkezlerinin ve en nihayet irade merkezinin şuurdan aldığı emri organlara vermesi Cebrailin Allah'tan aldığı emri zâhire, insana vermesinin; duyu merkezinin duyu organlarından aldığı duyumları akla vermesi de Cebrailin zâhirden, kullardan aldığı Allah'a haber vermesinin bir temsili gibidir. Bu bakımdan, diğer üç büyük Melek te vücudumuzun bazı organlarına benzetilmiştir.

Bu büküntüler iptidaî hayvanlardan yüksek neviden hayvanlara doğru tedricî bir tekâmül tarzı gösterir ve nihayet insanlarda son ve tam şeklini alır.

Dişsiz hayvanlarda, yarasalarda ve kemirici hayvanlarda zekâ noksan olduğundan bu büküntüler onlarda iptidaî şekilde kalmışlardır. Et yiyen hayvanlarda ise bu büküntüler daha açıkça görülmektedir. Maymunlarda ve özellikle insana yakınlık gösteren maymunlarda ise bu büküntüler bolcadır. İnsanlarda ise, şimdiki ihtiyaçlarına göre, pek boldur. Bu büküntülerin bolluğu, insanlarda, faaliyet şartıyla, yaşları ile düz orantılıdır.

Bir çocuk doğduğu zaman beyni bembeyazdır, yani dümdüzdür; hiç bir kıvrıntı ve büküntüye malik değildir. Bu sebeple de (Locke), yeni doğan çocuğun zihninin “henüz üzerine yazı yazılmamış düz bir yazı tahtası” gibi olduğunu, yani bilginin deneye dayandığını iddia etmiştir. Kur’anda da bu hususta şöyle denmektedir: “Hak Taalâ sizi ananızın karnından hiç bir şey bilmediğiniz hâlde çıkardı ve şükr edesiniz diye kulaklar, gözler verdi (Nahl, 78)”. Çocuk büyüdükçe ihsasları genişler, ihsasları genişledikçe de beyinde sincabî damarlar husule gelir, büküntüler fazlalaşır ve faaliyeti nisbetinde de vazife merkezleri teşekküle başlar.

Beyindeki vazife merkezleri birbirinden ayrı ve müstakil olmakla beraber hepsinin birbirine yardımı da zorunludur. Nasıl ki kâinata da bu böyledir. Yani, enfüste de âfakta da yardımlaşma zorunludur. Her şeyin kendi cinsi ile karışması ve birlikte yaşaması kaçınılmaz bir keyfiyettir. Ve yine, eğer, her cinsin fertleri birbirlerine yardımla mükellefse, bütün cinsler de birbirlerine yardımla mükelleftir demek olur. İşte, Sosyoloji ilminin esası ve hakikî kıymeti de buradadır. Bundan ötürü de: “Hayat İctimaiyattır veya İctimaiyat Hayattır” diyebiliriz. Dederimiz bunu (İki el birbirine vurmazsa ses çıkmaz) cümlesi ile pek veciz bir şekilde deyimlemişlerdir ki bu sözlerden maksat yardımlaşmanın zorunluluğuna işaretidir. Ancak, iki el, ayrı ayrı ise de iki elden çıkan sada birdir; netice birliktir. Çünkü, her şeyin aslı, başı bir olduğu gibi sonu da birdir; (Hayat) birdir.

Biz yine konumuza dönerek diyelim ki beynimizi besleyen ve onda uyarıma (Tenbîh) sebep olan (Kan) dır. Zira, kandaki hayatî mikrop-lar, esasta, dört unsur ve onlardaki kuvvetten ibaret olup bütün hayatî kuvveyi kendinde toplamıştır.

Vücudumuz, organlarımız beslemekle yaşar. Bu da organlarımızın dıştan aldığı gıdaları bir takım kimyevî değişikliklerle kan'a tahvil ile olur. Dıştan alınan çeşitli gıdaların müşterek kaynakları da dört unsurdur. İşte, hayatı yapan bu dört unsurdur. Bu dört unsurun dışımızda meydana getirdikleri çeşitli gıdalar şekli ile vücudumuza girmesi bizim iç hayatımızı da meydana getirmektedir.

Organlarımız, vücudumuza giren gıdaları özetleyerek kan yaptığı gibi organlarımız aracı ile kimyevî değişmeler sonucunda meydana gelen kan da yine kendini meydana getiren organları yapar, besler, onları ta'mir eder ve geliştirir. Ana rahminde çocuğun meydana gelişi bunun en güzel misalidir.

Aslında vücut ve kan aynı şeydir. Cüz'iyetlerin değişip başkalaşması (tahavvül ve istihale) ve dolayısıyla (Fânî) olan hayat ta bu ikisinin durmadan değişmesinden başka bir şey değildir.

Şu hâlde, fânî olan, cüzlerin değişmesinden ibaret olan şekillere ait hayattır, fakat, madde bâkîdir. Madde bâkî olunca, şekiller içinde çeşitli yüzler gösteren, fakat, o asl olan maddeye bağlı olan hayatî kuvvet te ebedî ve daimî olmuş olur.

Kısaca, beynimiz de, diğer organlarımız gibi, beslenmekle yaşar. Bütün organlarımızı besleyen de (Kan) dır. Beynimizi uyaran ve harekete getiren de kandır. Kan, hem dimağı besler hem de hücrelerini uyarak aklı faaliyetleri vücuda getirir.

Dimağ, ne derece niceliği ve niteliği yerinde olan kana mâlik olursa o derece bereketli uyanışlara sahne olur. Bu uyanış ta üç şey ile olur:

- 1- Duyum (İhsas - Sensation)
- 2- Geçme (İnkital - Inférence)
- 3- İzlenim (Intiba' - Impression)⁵.

Bu üç şeyin (Tasavvuf) dilindeki karşılığı da şunlardır:

- 1- Duyum = (İlmelyakîn).
- 2- Geçme = (Aynelyakîn).
- 3- İzlenim = (Hakkalyakîn).

⁵ Duyum, bir şey üzerinde durmayıp, görüp geçmek, duyup geçmektir. Geçme, bir şey üzerinde biraz fazla durup onu hıfz etmektir. İzlenim, hıfz olan şeyin beyne adam akıllı yerleşmesidir. Bütün duyumların en önemlisi görme duyumdur. Çünkü, görmek hakikat demektir. Gözle görülen bir şey, artık, odur, ondan şüphe edilemez. Diğer duyumlar ise, (dalâletleri ile birlik te), ancak, istidlâl yoludur.

Başka bir deyişle, ruh, mahbus bulunduğu cesette dış âlemden, her şeyden önce, ancak, duygu yolu ile haberdar olur. Eğer duygu kapıları kapanacak olursa, ruh, o zaman, sadece bir nebat hayatı yaşar. Şayet bu hayattan da yoksun kalırsa o zaman da ruh organik ve organik olmayan madenler sırasına girer. İşte (Mevâlidi Selâse) nin iç yüzü de budur.

Duyumlar, dolayısıyla beş duyum (Havass-ı Hamse), hayvanlarda da varsa da hayvanlarda gelişmeğe âmâde bu gibi duyum merkezlerini ihtiva eden beyin kısmı mevcut olmadığından bu duyumlar hayvanlarda, sadece, onların iç güdülerinin tatmînine yarar, ondan ileri gidemezler. Çünkü, merkezler de, faaliyetin şekline ve derecesine göre tekevvün eder.

Dimağdaki merkezî hücreler, dıştan gelen ihtizazları, dolayısıyla, meydana gelecek duyguları ve merkezlerin emre müheyya vaziyetlerini yani ihtizazları nakledebilecek, sinir deneni, bir takım telciklerle birbirlerine bağlanmışlardır. Bu bağlantı dimağın içini bir duygu ve ihtizar şebekesi hâline koymuştur. Bir telefon santraline benzeyen bu şebeke sayesinde ki çeşitli parçalardan ve merkezlerden ibaret olan beynimiz tek bir şuurî ve akli faaliyet gösterir. Bu bağlantıların her hangi bir sebeple gevşemesi⁶ veya ortadan kalkması şuurun bozulmasına sebep olur. İnsanı dimağ hâkimiyeti bu suretle noksanlaşıp kuvvetinden kaybedince de muhakeme gücü sebebi ile hayvanî hisleri yumuşatıp i'tidale getiren ve hiç değilse baskı altında tutan insanî hislerin yerini hayvanî ve mecnunâne hisler alır ve bu gibi hisler de insanı pek vahim sonuçlara, cinayetlere kadar sürükler.

Beyin kudretinin zamanla veya bazı etkilerle kaybolması, yahut, büsbütün yok olup gitmesi zorunluluğu yüzünden ruhun tecelliyatı da zayıflar yahut o da büsbütün yok olup gider ki bu hâl de bize ruhun, hiç bir vakit dıştan gelme ilâhî bir (Nefha) değil, tersine, ihatası bakı-

6 Sinirler, kanla dolu adaleler içinde yerleşmiş ve kanın harareti ile elektrik husule getiren telciklerden başka bir şey değildir. Sinirler, his sebebidir. Sinirler, beynin maddî aracıdır ve bu suretle de ma'nayı doğurur. Dimağ hâkimiyetinin uykuda gevşemesinin görülen rü'yaların mahiyeti ve tefsiri bakımından önemi büyüktür. Fakat, şu veya bu çeşit bir rüya görmeye, her şeyden önce, insanın uykuda sağa, sola veya arka üstü ve yüzü koyun yatmış olması söz konusudur. Çünkü, dimağdaki kan, yatış yönündeki beyin hücrelerine daha fazla gider ve o yönde bulunan merkezleri daha fazla etkide bulundurur.

mından, bizâtihi zuhurdan⁷ ibaret olan ilâhî bir (Nefha) olduğunu Fizyoloji ve Psikoloji açısından da ispat eder.

İşte, ilme göre pek tabii olan bu hâller hakikat ilmine vakıf olmayanlar tarafından (Gizli, Lâhûtî, Sırrî) gibi telâki edilir ve ya ruh hastalığına ya da ruh taşkınlığına atf edilir. Bu keyfiyeti Ziya Paşa aşağıdaki beyti ile ne kadar güzel dile getirmiştir:

İdrâk-i maâli bu küçük akla gerekmez

Zira bu terazi o kadar sikleti çekmez.

Şimdi, ruhun mahbus bulunduğu cesette, dış âlemden haberdâr olduğu duygu meselesine dönelim ve diyelim ki duygu, duygularımızdan biri üzerine etki yapan bir uyarıcının⁸ vücuda getirmiş olduğu duyulanma, tahassüs şeklidir.

İhtişamlı renkleriyle teressüm eden bir Grub levhasının gözümüzden girerek dimağımızda hasıl ettiği hüznü haz bir duygudur.

Nağmeleri birbirinin içine giren ve bazan aralarından birinin tiz bir ton bazan da pest bir yavaşlıkla ayrılan bir musikin kulaklardan girerek dimağımızda sevdalı bir haz bırakması yine bir duygudur.

7 Ruh, hululî değil, zuhurîdir. Çünkü, eğer ruh hululî olsaydı o zaman maddelerin bir-birinden ayrı ve müstakil olmaları ve ruhla ilgileri olmamaları lâzımgelirdi. Meselâ, bir yazı yazma işinde yazı yazma merkezi harekete geçtiği gibi, ne yazılacağını bilen tefekkür merkezi de aynı zamanda hazır; yazılan yazının ne netice alması gerektiğini bilen idrâk merkezi de aynı zamanda hazır; yazıyı görmekte olan görme merkezi de aynı zamanda hazır. Velhasıl, tek bir iş için bütün sinir merkezleri emre müheyya bir durumdadır. Bir yanlışlık üzerine de derhâl muhakeme merkezi harekete geçer. İşte, bu misali bütün işlere uygulayabiliriz ve bu suretle de beynimizdeki faaliyetin müttehid bir şuuri faaliyet olduğunu gösterebiliriz. Bundan ötürüdür ki: (İnsanda) ve hatta (İnsanlarda) şuur birdir denmiştir. Şuur birdir ama bu bir olan şuurun sıfatları pek çoktur. Vücudumuz, en küçük zerrelere kadar, şuurumuza tabi ve onun hizmetindedir. Çünkü şuur, vücutta, lâtif ve keşfin her ikisini de kendinde toplamıştır, yani gerek beyin ve gerek beyin vasıtasıyla zuhur eden ruh hep kendidir. Her şey letâfet ve kesâfetle zâhir olur. İşte, şuur, yine kendi maddelerinden hasıl olduğu içindir ki ruh hululî değil, zuhurîdir diyoruz. Beyinden şuurun husulü de (Tecellî) kelimesi ile deyimlediğimiz şeydir. Şuuru âhenk ve düzen içinde olanlarla şuur düzenlilik ve ihtilâl içinde bulunanlar dünyayı başka başka görürler. Yani, kâinat, his merkezlerimizin işleyişine, görüşüne göre değişmekte ve bilinmemektedir. İşte, bundan ötürü de hâinata (Hayâl Âlemi) diyoruz. Hayâl âlemi demek, sâbit olmayan âlem demektir. Kâinatın sâbit olmamasından ötürü de (Allah her şeyden müstağnidir) diyoruz.

8 İki türlü uyarıcı vardır: kuvvet ve madde ki bunlar birbirlerinden ayrılmazlar ve çünkü esasta birdirler. İntibaların çokluğu veya azlığı, büyük çapta, akıllı veya akılsız sayılmanın sebebi. Bu sebeplerdir ki: (Çocukların aklı ermez) veya (İhtiyarlar tecrübeli olurlar) diyoruz.

İpek gibi yumuşak tatlı bir kumaşı tuttuğumuz veya böyle bir cildi okşadığımız zaman parmaklarımızdan nufuz ederek dimağımızda iştihaklı bir haz uyandıran yine bir duygudur.⁹

Sanki gecenin serinliğinden ürkerek kokularını saklayan lâtif bir bahçenin hayaller kamçılıyıcı çiçeklerinden sabahın gülümseyen ışıklarına karşı fitrî bir ziyafet tarzında yükselen bu kokuların burnumuzdan girerek dimağımızda baygın hazlar husule getirmesi yine bir duygudur.

Banyolu bir vücutla yumuşak bir yatağın kucacağına atıldığımız ve başımızı bir yatağın kuş tüyü kollarına bıraktığımız zaman cildimiz yoluyla girip dimağımızda edebî bir haz bırakan şey de aynıyle bir duygudur.

Dolayısıyla, duyuların göze, kulağa, dokunmağa ve daha başka duyulara ait bir çok şekilleri vardır. Eğer bu duyular dimağımızda ayrıntılı olarak hükümlenirse o zaman bu bir geçme (İntikâl) olur. Bu şeyler merkezde tesbit ve ta'yîn edilirse o zaman da geçme hâli tekemmül etmiş olur ve bu da duyular için saydığımız şekiller gibi şekillenir ve adlanır.

Duyum ve geçme olayları aynı bir fiilin iki muhtelif hâlidir, hatta (Ân)ıdır. Bunları birbirinden ayırmak biraz güçtür. Yalnız şu kadarcık açıklayalım ki duyumda aklî meleke pek rol oynamaz; o, bir bulut şeklinde dimağı kaplayan bir duyumdur. Meselâ, yabancı bir dille söylenen bir şarkı bizde ancak bir duyum bırakabilir. Hâlbuki, bildiğimiz dilden ve özellikle kelimelerini de anlayarak dinlediğimiz bir şarkının dimağımızda bırakacağı şey, duyumun üstüne geçerek, geçme şeklini alır. Onun için bu iki terimi birbirinden iyice ayırmak gerekir. Çoğu kere ve çoğu kitaplarda bu iki terim birbirine karıştırılmaktadır.

Duyum mebd'e'dir, başlangıçtır. Hâlbuki geçme, duyumun berrak bir temadîsi, bir sonudur. Duyular ve geçmeler dimağımızda bir çok bakıyyeler bırakır ki bunlar da (Hâfıza) dır. Biz bir maddeyi, bir şeyi

9 Parmağımızla dokunduğumuz birşey düz olmayıp girintili çıkıntılı ise parmağımızın içi o şeyin yüzüne tamamiyle intibak edemeyeceğinden dimağımızda noksan bir intibâ hasıl olur. Hâlbuki, ayna veya kağıt veya bunlara benzer düz bir yüzeye olan parmak temasımızda intibak tam olacağından dimağımızda da tam bir intibâ hasıl olur. Ve yine, güzelliklerle bezenmiş bir cisim veya bir vücut gördüğümüzde dimağımızda duyusal hazlar hâsıl olduğu gibi, çirkin bir manzara veya çirkin bir yüz karşısında da dimağımızda istikrah ve nefret duyuları hâsıl olur. Estetik hükümlerimizde de fizikî sebeplerin rolü pek büyüktür.

duyumların ve geçmelerin bırakmış olduğu hâtıralarla¹⁰ tanır ve ayırır ederiz ki bu hâtıralar birer bakiyyedir.

Hâfıza, bir veya muhtelif duyular ve geçmelerle etkilenmiş bir hücre veya bir çok hücrelerin, hiç ikinci bir müdahale olmaksızın, etkileri iade şeklindedir.¹¹

Duyum ile geçme birbiri ile ilişkili olduğu gibi geçme ile hâfıza da birbiriri ile ilişkilidir. Zira, hâfıza, ancak, geçme ile meydana gelir ve gelişir. Hâfızaya özellik veren şey çevreye ait etkiler olmaksızın duyularını tamamiyle iade etmesidir. Meselâ, bir tablo gördükten sonra gözlerimizi kapamış olsak yahut tablo gözümüzün önünden gitmiş olsa aynı tabloyu yine aynı şekilde dimağımızda tekrarlayabiliriz. İşte bu hâfızadır.

Şunu da gayet önemle belirtelim ki unsurlarda, yani tabiatta, hiç bir zaman başlı başına tek bir olay yoktur; olayların hepsi birbirleriyle el ele vermiş gibidir. Şu hâlde, organizmayı idare eden sinir sisteminde de başlı başına tek bir olay yoktur ve olamaz.¹²

Aklı fiiller hep birbiri içine girmiş bir tarzdadır. Bundan ötürü de ruhsal bir olay yalnız başına mevcut olamaz, kendi cinsinden diğer olaylara bağlıdır.

Koşan bir at, uçan bir kuş veya güzel bir bahçe görsek bunlar derhâl görmeğe ait duyular husule getirir ve bu görmeğe ait duyuların bıraktıkları bakiyyeler de (Görmeğe Ait Suret)ler olur. Bu görmeğe ait suretler uyanınca da yine o atı koşar, o kuşu uçar ve o bahçeyi çiçekleriyle görürüz. İşte bu da (Hayâl) dir. O hâlde, hayâl¹³ de duyuların bıraktıkları bir bakiyyedir demek olur.

10 Hâtıraları hatırlamakta taakuba lüzum yoktur. Hâtıra ne kadar eski olursa olsun derhâl hatırlarız ve hatta en geç silinen hâtıralar en eski hâtıralardır. İşte, bu suretle de ispat edilir ki (Zaman Yok)tur, nisbidir.

11 İntibâlarımız dimağımızın et parçasına etki yapıp orada yazıyor, nakş oluyor değil, orada daima bir aks yapıyor demektir. Unutkanlığa gelince, hâfıza merkezi bir cisimdir. Bir ayna gibi olan bu hâfıza merkezini, yani bu cismi cilalayan da maddedir ve bu maddedir ki in'ikâs yaptırıyor. İşte, gerek kanda gerek bir madde olan bu hâfıza merkezinde her hangi bir noksanlık, kuvvetsizlik veya bir hastalık veya eskime hâtıralarımızın derecelerine göre unutulmasına sebep olur. Hâfızanın bu iade, aks şekli de hiç bir şeyin müstakar olmadığını ispatlar. Eğer müstakar olsaydı ayna veya hâfıza aldığı hayalleri kendinde sâbitleştirirdi.

12 İctimaiyatın kökü, esasî zâten (Tabiat)tır. Çünkü, tabiatın esasî dört unsurudur ki bu dörtü unsur bir araya gelmeden hiç bir şey zuhur etmez. Hayat, ictimaiyyatla kaimdir. Zıtlar da âlemin düzeni içindedir ve hayır şer de tıpkı böyledir. Cümle varlık ta mutlak vücuttan ibarettir.

13 Her şeyin hayâl olması, yukarıda da değindiğimiz gibi, asl'ın müstakar olmamasındandır.

Duyumlar bir hayâl doğurur, doğan bu hayâl de dimağda bir iz bırakır¹⁴, bu suretle de bir hayâl diğer bir hayâlin doğuş yeri olur. Ruhsal olayların her şekli de hemen hemen bir hayâl bırakır. Kısaca, (Hayâl), aklın bir ışığıdır denebilir.

Duyumların hâfızada heyecanlara, fiillere ilişkili olarak bıraktığı her türlü ruhsal izlenimlere de (Hâtıra) denir.

Hatırlamada hayâller daha az parlak ve daha az canlıdır. Çünkü, bir şeyi görmekle hatırlamak arasındaki fark büyüktür. Hâlbuki bazı akıl hastahklarında hatırlama ile uyanan duyumlar tabii duyumlar kadar ve belki de daha ziyade kuvvetlidir. Hâtıraları doğuran olaylar ve sebepler tekrarlanırsa hâtıra daha çok devam eder. Meselâ, bir öğrenci dersini ezberleyebilmek için o dersi aralıklı aralıksız bir çok kereler okumalıdır.

Hâtıraların vücut bulma tarzı böyle olduğu gibi silinme sistemi de, özellikle hücrevî faaliyetlerin noksanlığa yüz tuttuğu zaman, yine böylece olur. Dimağ hücreleri, en önce etkileri olan hâtıraları kaybeder. Meselâ, ihtiyar bir adam: (Bir ay evvel gördüm ama hatırlamıyorum) der. Çünkü, bu hâle gelen bir dimağ, artık, üzerine yeni yeni harfler yazmak imkâm olmayan aşınmış bir yazı tahtasına benzer ve bu mahiyeti alır.

Hâfıza, ya aktif ya pasif olur. Aktif olan hâfıza hayalleri kendiliklerinden ve bereketle doğurur ve hayaller birbirini peşler. Buna da (Fikirlerin Birbirini Çekmesi) denir. Çünkü, karşılıklı (Mütenazır) duyumların gerek aynı zamanda tahassul etmiş gerekse aynı sınıftan bulunmuş olmaları dolayısıyla bu hayaller birbirine âdeta bağlıdırlar. Meselâ, bir mektup yazmağa başladığımız zaman kendisine mektup yazılan kimsenin hâlini, şeklini ve onunla aramızdaki bağlılık daha fazla ise en ince şeyleri bile tahayyül ederiz¹⁵. Ve yine, bir çiçek kokusu çi-

14 Meselâ, limonu hayâl ettiğimizde ağzımızın sulanması veya ölünün ruhunun üşmesi gibi.

15 Hayallerimiz, hayâl âleminde dir. Hayâl âleminin maddeye aks etmesi de, yani hayâlin fiilî olarak tahakkuku da (Şuhud Âlemi)ni teşkil eder. Nitekim biz bir şeyi evvelâ tahayyül eder, plânlar ve ondan sonra yaparız. Hayâl âlemi, Tasavvufî dil ile (El-Musavvir) ismine bağlıdır. Hayâl âleminde olan bir şeyin madde âleminde meydana çıkması da (El-Müdebbir) ismi ile olur. Meselâ, bu gün Ay'a gidilmiştir ve diğer uzak yıldızlara gidilmek te tahayyül edilmektedir. Bu hayâl, bir gün hakikat olacaktır. Çünkü, gereken (Tedbir) alınacak, yani yeni vasıtalar icad edilecek ve onlarla diğer yıldızlara da gidilecektir. (Ne yaparsan onu bulursun) sözünün bir anlamı da budur. Biz, yalnızca Hayâl ve Şuhud âlemleri içinde değil, aynı zamanda ve aynı anda Ceberût ve Lâhût âlemleri içinde de bulunmaktayız.

çeğē ait ve çiçekle ilgili olabilecek bir çok şeyleri canlandırır. Bu (Fikirlerin Birbirimi Çekmesi)nde iradenin etkisi de söz konusudur. Meselâ, yazı yazan bir kimsenin zengin ve parlak hayalleri kuvvetli kelimlerle¹⁶ ifade etmeğē çalışması iradesinin kuvvetiyledir.

Bu çeşit hayallere karşılık pasif hayaller, gayr-i ihtiyarî hayaller de mevcuttur. Meselâ, yolda giderken aç, sefil, bîçare bir adam görsek, derhâl, bu elîm durumun hazırlayacağı fecî sonucu tahayyül ederiz. Bu tahayyül de yine hâfızaya müracaatla olursa da bu çeşit hayalde hâfıza pasif durumdadır.

Hâfıza da duyular ve geçmeler gibi, görmeğē ait, duymağā ait, tatmağā ait, şuna veya buna ait olmak üzere çeşitli vasıflar alır. Hâfıza, bir bakıma, mesleklere göre de adlanır.

Hâfıza, muhayyelenin âdeta temelidir. Çünkü, hayâl, mebdini, inkişafını her vakit hâfızadaki mevcudlardan alır. Hâfızası geniş¹⁷ olanların hayalleri de bereketlidir. Meselâ, yeni bir vak'a, bir olay yahut her hangi bir şey tahayyül etmek istersek derhâl hâfızada bulunan mevcut elemanlardan faydalanma zorunluluğū karşısında kalırız¹⁸. Eğē hâfızada hayâlin feyizlenmesine yardım edecek bir hazırlık¹⁹ yoksa hayâl noksan ve kısır kalır. Daha açık bir deyişle, tahayyül, ancak, hâfızadaki esaslardan kuvvet alır.

Meselâ, vücudu olmayan bir şeyin ibdana çalışm ve bir makina veya bir hayvan tahyül etmeğē kalkışalım ki ne mevcut makinalara ne de mevcut hayvanlara benzesin. Böyle bir şey yapabilmemiz imkân-sızdır. Çünkü, ne kadar çalışsak, yine, hâfızamızda yerleşen esaslardan hârice çıkmayız. Bu esaslar dışında ne bir makina ne de bir hayvan

16 Kelimelerin kuvvetleri manalarındadır. Kelimelerle, her hangi bir şey, gayet sathî de ifade edilebilir, insanı ağılatacak derecede de ifade edilebilir.

17 Hâfıza genişliğı, hem maddî, yani beyin bakımından hem de manevî, yani tecrübe bakımındandır.

18 Hâfızaya müracaattan maksat, yalnız kendi hâfızamıza müracaat değıldir. Bu müracaat başkalarının hâfızalarına da olabilir. Çünkü, hâfıza hâfızadır; ama bizde, ama başkalarında. Onun için akıllı kimseler her hangi bir münakaşa etrafında, bütün muhatablarının fikirlerini, yani hâfızalarındaki unsurlarını, bilgi ve tecrübelerini dinlemeden kendi hafızalarını, yani kendi fikirlerini açıklamazlar. Çünkü, belki kendilerinin bilmedikleri şeyler vardır ki bunlar başkalarından öğrenilecektir.

19 Hâfızada hazırlık iki türüdür. biri, uyarım konusunda dokunduğumuz, hücreleri besleyecek ve harareti sağlayacak kanın kuvvetli ve saf olması, diğēri de hâfızada bir çok hayallerin nakş edilmiş bulunmasıdır.

yapabiliriz. Yapacağımız şey, yine mevcut makinaların ve hayvanların şekillerine dayanmaktan ibaret kalır.

Maddiyata dayanmayan şeyler de bu kaideye bağlıdır.²⁰ Meselâ, Ulûhiyetin bütün vasıflarını alalım, yine de hâfizamızda duyguları teyakkun²¹ ettiğimiz zamandaberi muhtelif suretlerle birleşen o büyük kavramdan hârice çıkıp ta yepyeni bir Allah tahayyül etmek kudretinde değiliz²².

Eğer hayaller, (Mâzî) olmuş vak'aları aynen canlandırırsa bu tamamıyla hâfıza işi olur. Ama, gerek duyumlar ve gerek geçmeler tabîi etkilere bağlı olmayıp ta bunlar bir (Seçme) sonucu vuku bulursa bundan (Dikkat) denen bir ruhsal hâlet doğar. Meselâ, bir muhakemenin tarzını veya bir hatîbin sözlerini dinlerken kendimizi duyumların a'zamî etkisi altında bulandıran bir seçim durumu takınırız, daha doğrusu, dimağî bir faaliyet gösteririz. İşte, bizdeki bu hâl (Dikkat)tır.

Olayın duyumlarını peşleyecek yerde mefkûremizin çalışmasına bağlanırsak o zaman da başka bir ruhsal hâlet peyda olur ki buna da (Mülâhaza) denir.

Gerek duyumları, gerek geçmeleri, gerekse hayallerin özelliklerini yok ederek bir aklî çalışma ile ayırma işlemi yaparsak o zaman olayların sebeplerine ve sonuçlarına istidlâl yoluyla girmiş oluruz ki buna da (Muhakeme) denir²³.

Bu istidlâl yolunda vak'aları birbirine yaklaştıracak bir ruhsal fiil daha vardır ki buna da (Faraziye) denir. Bu faraziyeler de muhtelif

20 Genellikle, kocakarıların ve cahillerin rüyaları tabirleri ve cennet ve cehennem tasvirleri hep kendi hayallei mahsulüdür.

21 İ'tikadlar, teyakkun edilen ihtisaslara göre teşekkül eder. İ'tikadlarda teyakkun edilen ihtisaslara ise anadan babadan duyulan sözlerdir ki bu sözler, ileride, insanın diğer kıyaslarına bir temel olur ve bu sözler de Dinleri ve Mezhepleri temsil eder. Yani, her hangi bir nazariyenin telkin ile bir çok insanlar tarafından kabulü söz konusudur. Çünkü, Allah'ın, zâtın kendini görmek ve bilmek mümkün değildir.

22 Meselâ, Allah'ı hem her yerde hâzır ve nâzır hem de her şeyden münezze olarak düşünmek bile ne kadar güçtür. Esasen, yaptığımız teşbih ve tenzih te yine bize göredir. En doğru yol, bütün varlığı, azdadı ve mertebeleri ile birlikte bir saymak, vahdet gütmektir. Çünkü, hakikat tek başına ne şunda ne de bundadır.

23 Dikkat ve mülâhaza ile birlikte her hangi bir sözün doğru olup olmadığına delil, sebep aramak ta (İstidlâl)î doğurur. Dikkat, mülâhaza, muhakemenin üçü de esasta aynı şey olup birbirinden ayrılmaz. Bunların husulü için de bütün dimağî merkezler faaliyet gösterirler ve birbirlerine yardım ederler.

şekillerle doludur. İşte, bu şekillerle hakikata yaklaşıldıkça faraziyeler de noksanlıktan sıyrılır.

Duyumların ve bunların berrak bir peşlenişi olan geçmelerin akıl alanında bıraktığı özel ve üstün bir ruhsal hâlet vardır ki buna da (Heyecan) denir. Meselâ, bir adam yolda giderken ânî olarak sevgilisine rastlarsa, bu duyum, yine, ânî ruhsal bir fevkaledelik husule getirir. Bunun gibi, bir yaralıya, bir cenâzeye rastladığımızda yine ruhumuzda bir feveran hasıl olur. Bu sebeptendir ki kötü veya ferahlı haberler birdenbire değil, alıştırma alıştırma söylenir.

İşte bunlar birer heyecandır. Bir de hâtıralar ve hâtıralarla ayırd edilmiş olan ruhların uyandırdığı heyecanlar vardır ki bunlar da hâtıralara²⁴ bağlı heyecanlardır. Meselâ, insanın sevdiğinin hayalini hatırlaması, onun rahat ve huzur içinde olduğunu düşünmek gibi şeyler bu çeşit heyecanları doğurur. Bu heyecanlar da duyumların nev'ine göre adlanır.

Sürur, keder, hiddet, elem ve bu gibi heyecanlar behemehâl mihanîki organik işlemle beraberdir. Kederli bir kimse tetkik edilirse duruşu, oturuşu, çökmüş gibidir. Yine bu gidibilerin adaleleri gevşek, nabızları kısa, yavaş ve zayıftır; tenefüsleri de çok üstünkörüdür ve âdeta omuzlarından nefes alırlar. Bundan ötürü de kederli bir adam tasvir edileceği zaman (Omuzlarından nefes alıyordu) deyimini kullanılır.

Heyecan, şahsa ve heyecanı husule getiren etkiye göre büyük değişiklikler ve çeşitlilikler gösterir. Bazı kimselerin heyecanları pek sönük, bazılarınkı ise pek mübalağalıdır. Bundan ötürü, heyecan kabiliyetinin rengi insanların (Seciyye)sini yapar. Başka bir deyişle, (Seciyye), duyumlar ve bunun doğruduğu heyecan ibresinin gösterdiği doğrultudur.

Heyecan kabiliyetinin rengi ve tarzı (Seciyye)yi vücuda getirdiğine göre heyecanın kendine has vasıfları da söz konusudur. Meselâ, bir şey kaybeden bir insanda tabîi ki heyecan zuhur eder ve o adam bu heyecanla kaybettiğini aradığı bir sırada siz ona velev ki selâm vermeniz derhâl kaşları çatılır, suratı asılır ve belki de sizi tokatlamağa kadar gider. Fakat, bazı kimseler de en büyük bir kederle kucaklaştığı bir sırada bile karşısındakine, kederini örtmeğe çalışarak, güler yüz gösterir. İşte bunlar Seciyye şekillerini gösterir.

24 Bunlar, genellikle, zevke ve eleme ait hatıralardır.

Durgun, mahzun, kederli, ateşli veya şu ve bu gibi seciyyenin şahıstaki mevcudiyet şekli, onun, ma'neviyatının, hüviyyetinin hakikî mahiyeti gibi telâkkî olunabilir²⁵.

Şiddetli ihtiraslar, seciyye güzelliğinin en tehlikeli düşmanıdır.

Buraya kadar duyum, geçme, hâtıra, hayâl, heyecan, muhakeme gibi ruhsal olaylardan söz ettik. Burada bunların bir sonucu gibi olan (İrade) olayından da kısaca söz edelim.

Yukarıda saydığımız ruhsal işlemler, özellikle muhakeme safhasını geçirdikten sonra, bir takım arzular, kararlar, hükümler husule getirir. İşte, bunların uygulanması da (İrade)yi meydana çıkarır. Kuvvetli bir irade bu arzuları, kararları, hükümleri aynen ve şiddetle uygular. Hâlbuki, bazı iradelere, fikirlerin birbirini çekimi yolu ile, çeşili sebepler katılır ve iradeyi ya büsbütün ya da kısmen uyuşturur. Birinci kısma giren kimselere (İradesiz), ikinci kısma giren kimselere de (Zayıf İradeli) denir.

Bize göre, geniş bir hâfıza, serî bir muhakeme, kudretli bir irade de, pek mümtaz bir haslat olan ve pek ender kişilere nasib olan (Dahâ)yı hâsil eder.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalarımızı özetleyecek olursak şöyle diyeceğiz:

Bütün akli hususları beş duygu organından nufuz eden *duyumlar* doğurmaktadır ve *duyumların* çeşitli şekilleri de çeşitli izlenimler peyda ederek çeşitli vasıtalarla ayırd edilmektedir.

Vücutumuzda mutlak hâkim olan iki nevî hareket vardır: biri içgüdüye bağlı hareketler, fiiller, diğeri de dış âlemle ilgili olarak dimağî tecelliyatın vücuda getirdiği fiiller, hareketler.

Bu özetlememizden sonra da sorulması gereken şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Acaba insanlarda tam bir hürriyet var mıdır?

Bu soru, peşinde yüz yıllar sürüklemiş ve sürükleyecek olan ve bir çok şiddetli münakaşalara sebep olan pek önemli bir sorudur. Bu soruya kesin bir cevap verebilmek için hayatın her alanı ve her çeşit insan ve insan sosyetesini incelenmiş ve bir çok kitaplar da yazılmıştır. Fakat, sonuç bir ve aynidir: "İnsana (Mukadderat) hâkimdir".

²⁵ Seciyyeyi değiştirmek mümkündür. Bunu sağlayacak yegâne vasıta da (Ekzersiz ve Telkin)dir.

İnsana (Mukadderat) hâkimdir, çünkü, vücudumuza en ziyade hâkim olan dış etkilere karşı ihtiyarımız dahilinde olmayan organlarımızın otomatikman verdiği cevapları içeren fiiler (Ef'âl-i Mün'akise) dir. Meselâ, gözümüzün hassas kısmına dıştan gelen yabancı bir madde temas ettiği zaman göz kapaklarımız kendiliğinden derhâl harekete gelir ve kapanır ki bu hareketi irade önleyemez. Şu hâlde, mülâhaza, muhakeme sonucu verilen kararlardan ve bu kararların uygulanmasında gösterilen azim ve gayretten dolayı hürlük iddia etmek te doğru olamaz. Bu da mukadderat değil de nedir?

Muhakememizle karar verdiğimiz bir işi yapmağa ve her hangi bir etki ile olursa olsun başka türlü yapamamağa muktedir olduğumuz meselesi ancak zan ve vehimden ibarettir. Gerçi, muhakememizle karar veririz ve muhakememizi husule getiren hislerin hiç bir etki altında bulunmadığımız iddia ederiz, lâkin, hisler, renklerini, şekillerini en küçük bir sebeple değiştiren seyyâl birer şeydir. Bu ise her an dış etkilere bağlıdır. Dışa ait haller ise her zaman için pek boldur.

İnsanlar, dışları bakımından çevrelerinin, içleri bakımından da mi'delerinin tabii esiridirler ve bu esirlik te onlara hulkatlarının ebedi bir hediyesidir. Bundan ötürü de (Hüriyet) kavramı suya düşer. Hürriyet kavramı suya düşünce de işe (Telâkkî ve Telkîn)²⁶ müdahale eder.

Telkînler, mutlak hâkimdir. Telkîn de ikiye ayrılır:

- 1- Dışa ait telkîn.
- 2- İçte ait telkîn.

Telkîn söz konusu olunca bu noktada (Terbiye) meselesi de önem kazanır. Eğer, doğruluğun (Mutluluk) sağlayacak bir fazilet olduğunu telkîn edip te ruhlarda bu gibi sıfatlara karşı bir temayül uyandırır ve kötülüklerin de cezalarla, can sıkıntıları ile karşılanacağına dair bir iman hazırlayabilirsek terbiyenin esasını, dolayısıyla, insanlığın refahını temellendirmiş oluruz.

İçimize ait fazilet ve iman terbiyesini gerektiği şekilde sağlayabilmek ve etkili kılabilmek için de, daha önce, dışımıza, yani zekâmızı ve ruhumuzu ihya eden beş duyu organımıza gereken terbiyeyi vermek

26 Telâkkî, bir şeyi kendine göre şöyle veya böyle kabullenmektir. Telkîn de her hangi bir şeye kendini veya başkasını inandırmaktan ibarettir. Telkîn, ruha bir hitabdır ki o ruh ta maddeye hâkimdir ve onu istediği gibi kullanır.

lâzımdır. Bu da dış âlemle ruhumuz arasında aracı olan bu duygu vasıtalarını daha kudretli, daha verimli, daha yapıcı kılmak demektir. Bunun için, gözlerimize daima iyi'yi, doğru'yu ve güzel'i göstermek; kulaklarımıza da daima iyi'yi, doğru'yu ve güzel'i duyurmak suretiyle, her şeyden önce ve özellikle göz ve kulak organlarımızı geliştirmeliyiz. Çünkü, hayvanlar boğazdan, fakat, insanlar göz ve kulaktan gelişirler.

Esasen insan dışa ve içe ait on iki türlü cevherin bir toplamıdır. Bu on iki cevherin beşi dışa aittir ki şunlardır: görme, duyma, koklama, tatma, dokunma kuvvetleri. Bu on iki cevherin içe ait olan beşi de şunlardır: müşterek his vehim, hayâl (tasvîr), hâfıza, tefekkür (tasarruf) kuvvetleri. Diğer ikisinin ise dışta ve içte fiilleri ortaktır: bunların birisi hareket ettirici kuvve, diğeri de irade eden kuvvedir ki bunların sıfatları da ortaktır²⁷. Bunlar da çekme veya iştiha kuvvesi, itme veya gazab kuvvesidir.

Kısaca, insanda iki büyük kuvvet vardır: zihin veya algılayıcı kuvvet ve hareket ettirici veya iradî kuvvet.

İnsanı, özetlediğimiz bu on iki cevheri meydana getiren vücuda ve hayata ait sebepleri de başta (Kimya) olmak üzere ilim verilerine dayanarak, basit bir şekilde şöyle özetleyebiliriz:

İnsanın vücudu canlı maddeyi vücuda getiren (% 65 oksijen, % 19 Karbon, % 10 Hidrojen, % 3 Azot, % 2 Kalsiyum ve % 1 Potasyum) ile Fosfor, Klor, Sodyum ve kükürt, Klor, Demir, Mağnezyum, Silis ve Eter hâlinde iyod cisimlerinden mürekkeptir. Hayvanda da bu böyledir.

İşte, yukarıda kabataslak işaret ettiğimiz bu cisimlerin birleşmesinden hayvanî hayat meydana gelmiştir.

İnsanların "Toprakta veya bir avuç çamurdan meydana geldikleri" sözü yalan değildir, ama, yanlıştır. Çünkü, yukarıda saydığımız cisimlerin hepsi de toprakta mevcuttur. Şu kadar ki (Oksijen) ile (Karbon) gazları ve hava boşluğunda seyr hâlinde bulunan (Atomik Cevherler) canlı maddeye hulûl sureti ile hayatı tamamlarlar ve (Enerji) verirler.

²⁷ Hareket ettirici kuvvet ile irade edici kuvvetin sıfatlarının müşterek olması, iradenin tahrike sebep olduğundandır. İrade taharrükî merkezin âmîridir. Beş duyu organımız algılayıcı kuvvetimizin vasıtasıdır. Hulâsa, bütün hayat iki kuvvede toplanmaktadır: bilinci kuvve ve yapıcı kuvve.

İnsanların doğrudan doğruya bir Maymun'dan geldikleri nazariyesi pek yanlıştır. İlimin kesinlikle bildirdiğine göre ilk insanlar, maddeten, taiatın evlâdıdır. Bu gerçek, Bektaşî felsefesinde de: (Anam yer, babam gök) deyimi ile özetlenir.

Hayatın büyük sırları tabiatın içinde ve dışında saklıdır. Tabiatta hiç bir şey yok olmadığı gibi yoktan da var olamaz. Çoğu insanlar dünyanın beş altı bin yıl önce yaratıldığını ve ilk insanın Fırat nehri üzerinde bulunan (Cennet) te doğduğunu sanıyorlardı ve hâlâ böyle sananlar da vardır. Bu boş sözler hakikatın ve cennetin ne olduğunu bilmeyenlerin ağızlarında dolaşan bir takım laf-ü güzaftır. Hâlbuki, hakikatta ve ilimce sâbit olmuştur ki dünyanın ve hayatın nice milyonlarca yıllık bir geçmişi vardır ve bu (Milyonlar) kelimesi de i'tibarîdir.

İşte, bu uçsuz bucaksız varlığın sahibi, bu ezeli ve ebedî hayatın biricik mümessili insandır. Bu ezeli ve ebedî hayatı sağlayan şey de canlı maddedir. Canlı maddenin gözle görülmeyen ve tutulmayan ve insanı sevk ve idare eden (Yüksek Enerji)si, yani Tasavvuf dili ile (Sultani Ruh) diye tanımlandığımız zâtın cüz ve maddeleri ihata sureti ile olan asıl mevcudiyeti de, dimağımızın kıvrımlı ve büküntülü varlığı içindeki büyük bir istasyonda bulunmaktadır. Hayvanların dimağlarında da kendilerine mehsus böyle bir istasyon vardır.

İnsanın kafası içinde öyle bir mektep vardır ki onun ilk sınıfına giren bir insan ailesinden ve çevresinden aldığı duygular ve telkinlerin etkisinden kurtuluncaya kadar çok sıkıntı çeker. Fakat, ilmî doğrulamalar ve gerçek telkinler devam ettikçe o insanın kafası içinde kendi mevcudiyetinin hakikati da yavaş yavaş uyanmağa başlar. Bu uyanış sonucunda da canlı maddenin ifade ettiği varlık ve yüksek enerjiyi kavrayınca, daha önce ruhunda yerleşmiş olan bütün bâtil duyguları silip atar. O zaman, ilim, fen adamlarının ve felsefecilerin hakikat yolunda ve uğrunda neler çektiklerini anlar ve bâtil ve cahilâne bilgilerin insanların kendilerini tesellî etmeleri hayalinden ibaret olduğunu da kavrar.

Lâkin, bütün hakikatları kavramak ve bir filozof olabilmek için yukarıdanberi açıklayageldiğimiz ilimlerin ve hakikatların derinliklerine girmiş olmak, ondan sonra da, yukarıda sözünü ettiğimiz kafa tası içindeki mektebin kapısına hâk edilmiş olan "Kendini Bil!"²⁸ yazı-

28 Kendini bildinmi her şeyi bilmiş olursun. Kendini okudunmu bütün kâinatı okumuş olursun. Çünkü, kâinat, yani âfâk senin tafsilindir ve sen de onun özü ve özetisin. Kâinat, yani âfâk enfüse, yani sana tâbidir. Çünkü şuur sendedir.

sını okumak ve ruhunda da bu sesi duymak gerekir. Çünkü hakikat, sadece, maddeye, yani ilme ve fenne münhasır değildir. Materyalistler yalnız madde²⁹ üzerinde durmuşlar, yalnız ilmî ve fennî hakikatlara sapanıp kalmışlardır. İlim ve fen ise insanlığın bir takım bilgilerinden ibarettir ve insanlık ilerledikçe şüphesiz ki ilim ve fen de ilerleyecektir. Fakat, ilim ve fennin bize verebildiği bilgiler kayıtlı ve sınırlıdır. Bu sebeple de mutlak hakikata, sadece, ilim ve fen ile ulaşmak mümkün değildir. Çünkü, mutlak hakikat sâbittir ve hiç bir suretle değişip başkalaşmaz.

Fen ve madde, insanı hakikatın kapısına kadar görürür ve orada bırakır. Zira, fen, bir ilmin deneyi makamındadır. Önce bir şeye ilim ilişkisi kurmalıdır ki onun deneyi olsun. Deney yapıp ilme uygun çıktığında da o, artık, mutlaktır, değişmezdir. Şuna, ayrıca işaret edelim ki ilim de, maddeden Ulûhiyete kadar derece derecedir.

Fen, insanların terakkîsi ile düz orantılıdır. Hâlbuki, insanda esas olan, asl olan (Sevgi) tarakkîye bağlı değildir; onun yüksek varlığı daimîdir ve aynidir. Yeter ki insanlar onu anlamağa çalışsınlar.

İnsan, önce maddeye, sonra ruha ve en nihayet ulûhiyete ait bütün ilimlerin sırasıyla künhüne vasil olursa, ancak o zaman hakikata ulaşmış olur. Bu sebeple ne yalnız Materyalistleri ne de yalnız Spritüalistleri haklı bulmak doğrudur. Çünkü, her iki grup ta birer yönden haklıdır. Tam hakikata ulaşmak için her iki görüşü birden benimsemek lâzımdır. Esasen, madde ve ruh diye, iki ayrı kelime ile ifade ettiğimiz şeyler aynı bir şeydir; aynı bir şeyin iki yüzüdür. Bunun için maddeyi de ruhu da atamayız, ne onda ne de ötekinde sapanıp kalamayız. Sırf hakikat, mahz hakikat o vuslat deryasıdır ki onda madde ve ruh diye bir ayırma ve nisbetleşmeğe gidilemez ve dolayısıyla, artık, ilimden de söz edilemez.

Materyalistler, ruhumuzun, bütün uzviyetimizle beraber dimağ-ıgmızın faaliyetine münhasır kaldığını iddia ederler. Eğer, onların bu iddiaları doğru olsaydı mesele kalmaz ve tabii, cismimizle birlikte

²⁹ Materyalistler maddede kalmıştır. Hâlbuki madde yok olucudur. Gerçekten varılacak, sevicecek olan, o fânî olan şekillerle gizlenmiş olan zattır, nurdur, muhabbetir. Sevicecek, elbise değil; o elbise içindeki sevgilidir ve bu sevgili o elbise içinde gûya (Gizli) kalmıştır. Şekillere sapanıp yalnız maddeyi sevenler hep Putperesttirler. Önce sevgiliyi sevmeli, elbisesini sonra sevmelidir. Yani, önce ruhu sevmeli vücudu ondan sonra sevmelidir. Şair şöyle demiştir: (Sevdim eşyayı kötürü-Yaratandan ötürü). Hulâsa, maddenin, vücudun bu sevgideki rolü, her şey madde ile zâhir olduğundan, bir rehberlikten ibarettir.

dimağımız da mahv ve harab olduktan sonra benliğimizin ve hâfızamızın devam edeceği de söylenemezdi.

Fakat, gerçek şudur ki, bizim dış âlemle münasebetlerimiz, yukarıda da açıkladığımız gibi, beş duyu organımız vasıtasıyledir. Çeşitli etkileyicilerin duyu organımıza olan etkileri de bir dalga hareketi³⁰ şeklinde olmaktadır.

Kulaklarımıza çarpan sesler havanın dalgalanma hareketlerindedir³¹. Gözlerimizi etkileyen ışık ve renkler, yine, dalgalanma hareketlerinden başka bir şey değildir. Havanın dalga hareketleri, aslında, sessizdir. Bu dalga hareketler kulağımız vasıtası ile dimağımıza aktarılmca ses şeklinde, ve yine, esasen karanlık olan bir takım dalga hareketleri de göz vasıtası ile dimağımıza geçince ışık ve renkler suretinde tecelli ediyor.

Bu duygulanmaların takib ettiği fizyolojik yolların nihai noktası da (Yüksek Dimağî Hücre) lerdir. Duyumlar oraya intikal edince, yukarıda söylediğimiz gibi, sessiz ve karanlık olan dalga hareketleri ses ve ışık şeklinde tecelli ederek şuur ve vicdanımıza intikal eder ve sonra da nakş olarak hâfızayı teşkil eder. Kısaca, vicdan ve hâfızanın (Yüksek Dimağî Hücre) lerde³² merkezileştiği ilmen sâbit olmuştur.

İşte, bu (Yüksek Dimağî Hücre)leri kaplayan da (Ruh) tur. Ruhun en önemli tecellilerinden biri de, hiç bir temas ve vasita olmaksızın, mihanikî hareketler vücuda getirmesidir. Nasıl ki bazı ruhsal olaylarda yarı (Gılâf) tan ibaret bir tecessüd olayı sık sık müşahede edilmektedir. Yani, insan cisminin âdeta bir hâyali, bir gölgesi, asıl vücuttan tamamen ayrılmış olduğu hâlde meydanda dolaştığı, hatta izler bıraktığı ve bıraktığı izlerin de asıl vücut izlerinin aynı olduğu defalarca görülmüştür.

Tecessüd olaylarında, bazı ruhsal işler için vasita olarak kullanılan (Medyum) dan tamamiyle ayrı ve müstakil olarak, önce, yavaş yavaş

30 Zerrelere titreşimler suretindedir. Bu hareketin esası da dalga şeklindedir ki bir hamle yapar ve tekrar geri çekilir. Yani uzandığı yere kendinden bazı şeyler bırakır ve oradan da kendine bazı şeyler alır.

31 Her şey dalgadan ibarettir. İn'ikâs meselesinde de açıkladığımız gibi her gelen şey gitmek için hazırdır; her alınan şey verilmek için müheyhâdır.

Ses çıkarıcı, havaya karışan yabancı şeylerdir. Ses, maddenin hareketinin nisbetine göre çıkmaktadır. Bunun içindir ki her maddenin çıkardığı ses başka başkadır. Eğer ses havadan çıkmış olsaydı bütün seslerin birbirine benzemesi lâzımgelirdi.

32 İrade'nin yeri de bu yüksek dimağî hücrelerdir. Kaptan orada oturmaktadır. Geminin dümeni oraya bağlıdır.

şeffaf bir tayf'ın teşekkül ettiği ve bunun yavaş yavaş daha ziyade cismaniyet peyda ettiği, hatta tamamiyle canlı bir şahıs gibi bütün organlarının teşekkül etmiş ve vazife görür bulunduğu ve teneffüs edip asid karbonik ifraz ettiği tesbit edilmiştir. Ve tecessüd eden bu şahsiyetler orada hazır olanlar tarafından da tanınmış ve hatta ağırlıkları da otomatik bir surette tesbit edilmiştir. Yani, muayyen vir terazi üzerinde bulunan Medyumun, ağırlığından, ceset hâline gelmiş tayfın ağırlığı kadar kaybettiği görülmüştür³³.

İşte, misâl olarak yukarıya aldığımız ve yakın geçmişte dünyanın hemen her tarafında tesbit edilmiş olan bu ruhsal olaylara ve müşahedelere göz yumarak, Materyalistlerin, sırf madde üzerinde saplanmaları bilgilerinin sınırlılığından ötürüdür. Hâlbuki, bu gibi olayların vücudunu kabul etmemek imkânsızdır ve bu gibi olaylar da Spiritüalizm nazariyelerinin en basitini ve en mantıkisini teşkil eder.

Burada şu noktaya da önemle işaret edelim ki tecessüd olayı bir ölünün yaşadığını ıspatlamaz. Çünkü, (Medyum) ile (Cesetlenen Gölge) arasında bir ilişki bulunduğunu kabullenmek zorunludur.³⁴ Çünkü, Medyumsuz cesetlenme olayı olmadığı gibi Medyumun cesetlenen şahsın ağırlığı kadar kendi ağırlığında kaybettiği de sâbittir. O hâlde, olayı doğrudan doğruya Medyuma atf etmek lâzımdır ve Medyumun cismaniyetinin bir kabiliyet ve hususiyeti sayesinde kendi vücut zerrelere bir kısmını dışa bırakarak bir şahıs ve canlı bir şahıs ibda' etmek kabiliyetinde bulunduğu ve orada hazır bulunanların şuur veya tahtesşuurlarına müracaat ederek onların şuuri ve gayr-i şuuri hâtıraları yardımı ile ibda' ettiği bu muvakkat tayfa bir şahsiyet ve hüviyyet verdiği ilmen ve fennen sâbit olmuştur.

Bu açıklamadan sonra yine tekrar edelim ki tecessüd olayı bir ölünün yaşadığını ıspatlamaz. Çünkü, ölmüş bir şahsın aynı suretle yaşa-

33 Ruh, âlemden âleme seyr ederken her âleme göre bir (Gılâf) edinir ve o âlemde o gılâf ile mevcudiyet kesb eder. Meselâ, dünyanın gılâfı dört unsurdur. Bundan ötürü de Bektaşiler: (Etle kemiğe büründüm—İnsan suretinde göründüm) demişlerdir. Başka âlemlerin unsurları da kendilerine mahsus olup başka başkadır. Tecessüd olayı da cesedin yarı gılâflamasıdır ki bu da ceseteki mevcudiyete göre olur.

34 Medyum veya Süje, ruhça gayet hassas kimselerden seçilir ve bu hassasiyetten dolayı da onlara hangi bir şey telkin edilirse onu derhâl yaparlar. Medyumla cesetlenen şey arasında münasebet mutlakdır. Nasıl ki her türlü ruh da'vetlerinde de bu böyledir. Bu münasebetin esası da şudur: insanın kendi ruhu temessül edip kendi kendini, yani kendi hayâlini görmektedir.

yan hiç bir şeyi yoktur. Ölen bir şahsın aynı suretle yaşayan hiç bir şeyi olmadığına kesinlikle iman edince insanın cismaniyeti ile birlikte ondan başka ve müstakil bir ruhun varlığı tabii ve şüphesizdir.

Ruh yoktur denebilmek için, en nihayet, Küllî Kudret'i de inkâr lâzımgelir. Zira, Allah küllî ruhtur ve her canlı ondan ödünç olarak bir nebze can, ruh almak suretiyle canlıdır, ruhludur. Bir aynaya, meselâ, kırk bin kişinin bakmasıyla bir kişinin kırk bin aynaya bakması arasında fark yoktur. Birinci hâlde herkes kendini görür; ikinci hâlde de aynaya bakan kimse kendinden başka bir şey göremez. İşte Mansur'un (Enelhak) sözü de bu anlamdadır ve ancak bu anlamda doğrudur.

Canlı varlıklar küllî ruhtan birer parçadır. Cismaniyet hiç bir şey ifade edemez. Zira, cismaniyet vasitadan başka bir şey değildir. Eğer, Materyalistlerin dediği gibi insanda ruh denilen vir cevher bulunmayıp ta mesele sırf maddiyattan ibaret bulunsa idi insan vücudunun da, makina gibi, belirli ve kayıtlı bir hayatı olurdu; yani, insan akıl ve idrâkten yoksun bir makina olurdu. Fakat, mesele böyle değildir. İnsan vücudu gerçi bir makinadır, fakat, bu makinalık, onun, ancak, cismaniyetinin bir ifadesidir. Ama, insanda göremediğimiz bir cevher de vardır ki en yeni ve en mükemmel bir vücut makinası bile onsuz işleyemez. Bu cevherin vücutla ilişkisi de vücudu işletmesi ve idare etmesi dolayısıyledir. Dimağ, vücudun Baş Kumandanıdır, vücudu o idare eder. Fakat, cismaniyet açısından Baş Kumandanın neferden farkı olamaz. Zira, o da maddî öteki de maddidir. Yani, dimağın, madde olmak bakımından bir parmaktan, bir tırnaktan farkı yoktur. Ne var ki cisimlik bakımından aralarında hiç bir fark olmayan bu şeylerin biri (İşleyen) dir, diğeri de (İşleten) dir. İşte, dimağa verilen üstünlük de bu (İşletme) hassasından ötürüdür. Hiç bir suretle görülmeyen ve tutulmayan bu işletme gücüne de ruh diyoruz.

Hulâsa, maddenin letafet kesb etmesi ruhtur ve ruhun kesafet kesb etmesi de maddedir. Başka bir deyişle, madde ve ruh aynı bir şeyin birbirinden ayrılmaz iki yüzüdür.

Bundan ötürü de Materyalistlerle Spritüalistler bir ortamda birleşmek zorundadırlar. Çünkü, varlık birdir.

Fizik ve Metafizik âlemlerin bu birliğinin Mansur dilindeki deyimini de (Enelhak) tır.

Ruhun mahiyeti hakkında da bir şey söylememiz gerekirse diyeceğiz ki ruh, bir şeyin suretine girme ve ceset peyda etme (temessül

ve tecessüd) kabiliyetinde olan bir (Nuranî Tayf) tır. Fizik dilinde buna, yalnız, (Ether) denmekle yetinilmiştir. Fakat, Eter denen gaz da maddî şeylerdendir. Binaenaleyh, bunun da mahiyetini ve mevcutlara şümulünü, dolayısıyla, (İzâfî Külli Ruh)un da mahiyetini, bir dereceye kadar, ayrıca açıklamamız ve bu arada, (İzâfî Cüz'î Ruh) umuz hasebi ile, çeşitli ruhsal olaylarımızı da ele almamız gerekir.

Biz bu geniş konuyu başka bir makalemize bırakarak, burada, ruhumuzun (Telkin) gücü bakımından, sadece (Manyatizma) ile (Hipnotizma) nın önemine ve yalnız bazı hususlara kısa kısa işaret edeceğiz.

(MAGNÉTİZME VE HYPNOTİZME)

Manyatizma, bir insanın diğer insanlar üzerinde husule getirdiği ruhsal etkidir.

Hipnotizma ise, yine, bir Manyatizma olayıdır, fakat, telkin keyfiyeti başkadır.

Manyatizma, bir (Miknatisiyyet) etkisidir. Hipnotizma ise sadece, bir (Telkîn) dir.

Bazan, istenilen şey çabuk hâsıl olsun diye her ikisini birden yaparlar.

Hipnotizm, sun'î uyku demektir. Bu kelime Yunanca (Uyku-Opnos) kelimsinden alınmıştır ve telkine elverişli bir adamı sun'î uykuda telkin aracı ile istenildiği gibi kullanmak anlamındadır.

Uyku, insandaki (Red ve İ'tiraz) hassasını yok eder. Bu yönü ile de uyku yinsandaki aklı metaneti eksiltir ve telkinden etkilenmek kabiliyyetini arttırır ki işte bu hâl fikirleri başkalarına kabul ettirmek, telkin etmek için son derece müsaittir.

Uyku esnasında insandaki red ve i'tiraz hassasının etkisini kaybettiğinin en basit delili uykuda görülen en hayalî rü'yaların bile insana pek tabii görüldüğüdür.

Şunu hemen işaret edelim ki tabii bir uykuya dalmış bir kimseye telkinin hiç bir etkisi yoktur. Çünkü, telkin keyfiyetinden haberi olmadığı için derhâl uyanır. Telkinin iyi bir etki hâsıl etmesi için mutlaka uykuyu (Sun'î) olarak husule getirmek lâzımdır.

Fakat, şuna da önemle işaret edelim ki arzu edilen sonucu hâsıl eden şey sun'î uyku değil, sadece (Telkîn) dir; uyku vasıtaadır.

Telkinin bütün etkilerinin sırrını şu cümlede toplayabiliriz: (Dimağın kabul ettiği bütün fikirler bir işlemle sonuçlanırlar).

Ancak, her şeyden önce, bu fikirlerin dimağ tarafından kabul edilmesi lâzımdır. Bunun için de onları karşıdakine (ister uyanık iken ister uyku hâlinde iken) sadece bildirmek kâfi gelmez, o fikirlere inanmak ta gerekir.

Sun'î uyku işleminde dikkate alınacak iki şey vardır:

- 1- Operatörün eksersiziz.
- 2- Süje'nin iyi seçilmesi.

Operatörlüğü erkekler de kadınlar da yapabilirler. Kadınlar ve özellikle genç kızlar erkekler gibi uyutma güçlerini muvaffakiyetle uygulayabilirler. Operatör dediğimiz kimselerin tabiat üstü bir kuvvetleri yoktur. Ancak, onlar, herkesin malik olduğu, fakat bir çok kişilerin habersiz bulunduğu, bazı kuvvetleri uygularlar.

(Operatörün Ekzersizi)

Sun'î uyutma işinde ekzersize muhtaç dört vasıta vardır:

- 1- Bakış.
- 2- Söz.
- 3- El hareketleri.
- 4- Fikir.

Yani, görme, söz, hareket ve fikir merkezleri faaliyete geçirilecektir.

1- *Bakış*: Gözler oldukça kolay uyuyabilen bir adamın burnu üstünde iki kaşının tam ortasına dikilir, buna karşılık, süje gözlerini operatörün gözlerinin içine diker. İşte bu bakış uzatılırsa süjenin ihtiyarı elinden gitmiş olur ve kendisinde (Teshîr) adı verilen özel bir hâl doğmuş olur. Nitekim "Nüşacılık" ıgın esası da bu kabil teshîre dayanır. İhtiyarı elden giden süje, artık, kendisine söylenen her şeye inanır ve verilen her emre itaat eder.

2- *Söz*: Operatör, sözler vasıtasıyla süjenin dimağına arzu ettiği fikirleri telkin ile sokar. Söz, en pratik ve en etkili bir telkin vasıtasıdır.

Genellikle, telkin: söz, yazı, tavr-u hareket veya beş duyunun biri vasıtasıyla bir fikri bir kimseye zorla kabul ettirmektir. Zorla kabul ettirilen bu fikir de ya bir hareketi, ya bir duyum fikrini ya da uygulayacak bir işlemi ihtiva eder.

Bir kimsenin zihnine sokulan her bir fikir bir telkin gibi telâkki olabilirse de, bunlar arasında tabii hâlde bulunan bir kimsenin, bir inceleme yaptıktan sonra, kabul veya red etmek hakkına malik olduğu fikirler de bulunabilir. İşte, süjenin kabul veya reddinde muhtar olduğu telkine (Basît Telkîn) denilir. Sun'î uyku telkîninde ise süjenin etkili bir mukavemette bulunmağa iktidarı yoktur, operatörün fikrini kabule ve ona uymağa mecburdur. Bir sözlü telkinde ısrarlı bir zorlama, ipnotizmada gerçek bir kuvvettir. Çünkü, her istenilen şey, üstüne düşmekle elde edilir.

Kabul ettirilmek istenilen bir fikri durmadan süjenin zihnine sokmağa çalışmak, fikrin süje tarafından kabulü sonucunu doğurduğu gibi, özellikle, aynı zamanda süjenin irâdî kuvvesi üzerine de etkide bulunursa, artık, o fikrin hakikat olması da muhakkaktır. İrade kuvveti üzerine bakışla da, el hareketleri ile de, fikir ile de etkide bulunulabilir.

Sözün, kuvvetli ve etkili olabilmesi için iki şey dikkate alınmalıdır:

- 1- Kelime ve cümlelerin iyi seçilmesi.
- 2- Konuşma tarzı.

Yukardaki birinci şarttan maksadımız süjenin idrâk derecesini bilmek ve onunla anlayabileceği kelimeler ve ta'birlerle konuşmaktır. İkinci şarttan maksat ta tam bir i'timad, emniyet ve hâkimiyet ile konuşmak, yani süjenin tereddüdüne ve düşünmesine vakit bırakmamaktır. Konuşmada sesin harareti ve tonu da önemli rol oynar.

Her hâlde, süjeyi ikna' etmeğe çalışmak gerektiğinden, operatör, arzu edilen şeyi ve süjenin o şeye itaat etmesini şiddetle düşünmelidir. Yani, operatör, süjeden önce, süjenin, kendisinin mutlak hâkimiyeti altında bulunduğu hususunu kendisine şiddetle telkîn etmelidir.

3- *El Hareketleri*: Operatörün süjenin üstünde yaptığı el hareketlerine (Passe-Sıvazlamak) denir. Sıvazlamak, temas ile de temasız da olabilir.

Vücudumuzdan, harareten ayrı olarak, (Mıknatisiyyet) adı altında bir nevi kuvvet çıkar ki bu mıknatisiyyet, (Manyatizm), dir.

Mıknatısiyyet, özellikle, ellerden çıkar ve bir mıknatısın iki kutbuna teşbih edilir. Bu kuvvet, (Çekici-Câzibe) ve (İtici-Dâfia) kuvveleri husule getirir.

Gerekli hususları kendinde toplamış olan bazı süjelere oldukça uzun bir zaman etkide bulunulursa, mıknatısiyyet, çoğu kere, pek açık olan özel âlâmetlerin zuhuruna sebep olur. Bu âlâmetler de çoğunlukla sinirlerle, kalb ile ve akıl ile ilgilidir.

Sıvazlamaların yardımı şudur: operatörün ellerini ve özellikle avuç içlerini alın, baş, böğürler ve kürek kemikleri gibi yerler üzerine koyması ile bir çok kimseler üzerinde bakışlar ve diğer sözlü telkinlerle elde edilemeyen ve özel olaylara sebep olan bazı özel hallerin mıknatısiyyet ile husule gelmiş olmasıdır.

Mıknatısiyyet dediğimiz bu Manyatızma vasıtasıyla herkesin uyutma kuvvetinin etkilerine olan hissî kabiliyeti çabuk anlaşılır. Fıtratan bu mıknatısiyyet etkilerinden pek çabuk etkilenen erkek ve kadınlara (Sensitif) denir. Süjenin deneye pek müsait bulunan temayüllerinden ve isti'dadından maada operatörün ekzersizi de olayların husulünde önemli rol oynar.

Sıvazlamamın tavsiye edildiği bütün deneylerde etki husule getirmek için yapılan sıvazlamalar yukarıdan aşağıya doğru yapılır. Süjeyi uyandırmak için ise aşağıdan yukarıya doğru yapılır.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi sıvazlamalar temas ile de olabilir temassız da olabilir. Temash sıvazlamalar operatörün elleriyle süjeye dokunarak yaptığı sıvazlamalardır. Sıvazlamalar süjenin 1-5 santimetre uzağından yapılırsa bunlara da temassız veya mesafeli sıvazlamalar denir.

4- *Fikir*: Psikoloji üstadlarının zihnî telkin, fikir intikali ve his intikalı hakkında meydana koydukları hakikatlar, ipnotizmada fikirlerin mutlak etkisini ortaya çıkarmıştır.

Deneylerle ispatlanmıştır ki (Fikrî Telkin), diğer usullerle birlikte kullanıldığı takdirde arzu edilen olayın husulüne imkân nisbetinde yardımcı olan gerçek bir kuvvettir. Binaenaleyh, süjeden beklenen şeyi, operatör, azm ile istemeli ve yalnız onu düşünmelidir. Bununla beraber, telkin edilen hareketi, fîli, Operatörün zihnen de tekrarlaması lâzımdır.

Şuna önemle işaret edelim ki (Fikrî veya Zihnî Telkin), (Bizâti-hî Telkin) in de esasıdır. Fikrî telkinden gerekli şekilde faydalanabilmek için bütün dikkati tek bir fikre temerküz ettirmeğe muktedir olmak lâzımdır. Bu husus ta aklî ekzersizlerle elde edilebilir.

Hulâsa, bir süjeyi sun'î uyku ile uyutmak için bir çok usüller varsa da bunların hepsi üç esaslı vasıtayı ihtiva eder:

- 1- Bir noktaya, veya tercihan parlak vir şeye, veya ipnotizörün gözlerine bakmak; yani (Teshîr).
- 2- Telkîn.
- 3- Sıvazlama (Passe)lar.

Bu üç vasıtanın terkiibinden husule gelen pek kuvvetli uyutma usulleri de varsa da bunların en basîtine burada kısaca işaret edelim:

Kaide olarak uyutmak için yapılan sıvazlamalar yukarıdan aşağıya ve uyandırmak için yapılanlar da aşağıdan yukarıya doğrudur. Bu sıvazlamalar da ya temashî ya da temassız olur. Temashî sıvazlama yapılmak isteniyorsa iki eli süjenin alınının ortası merkezine koymalı ve parmakların uçlarını ağır ağır alının iki tarafına doğru çekmeli ve şakaklar üzerinden yanaklar boyunca çeneye kadar indirmeli ve sonra tekrar başlamalı. Sıvazlamalar temassız ise yine aynı suretle hareket olunmakla beraber eller cilde değdirilmez. Süje pek hassas ise temassız sıvazlamalar tercih edilir.

Sıvazlamalarda dikkat edilecek önemli bir nokta da yukarıdan aşağıya yapılan sıvazlamadan sonra, sıvazlamağa tekrar başlamak üzere yukarıya götürülen elleri kapamaktır. Böyle yapılmazsa, yukarıdan aşağı yapılan sıvazlama etkisini kaybeder.

(Süje Seçimi)

İpnotizma vasıtasıyla etkilenebilen kimselere (Süje) adı verilir. Her ne yaşta olursa olsun ve her ne mizaçta bulunursa bulunsun gerek erkekler ve gerek kadınlar ipnotizma etkisi ile uyutulabilirler.

Süjenin seçilmesinde yaş ve cinsiyetin yine de rolü büyüktür. Meselâ, (8-15) yaş arasında olan çocuklar genellikle pek çabuk uyutulur; (15-30) yaşında bulunanlar arasında da hassas olanlar pek ziyadedir. Bunların içinde en ziyade hassas olanlar (15-20) yaş arası olanlardır. Yaş arttıkça hassasiyet te azalır.

Genç kızlarla kadınlar erkeklere nisbetle daha hassastırlar, dolayısıyla telkine daha müsaittirler. Çünkü, kadınların fitratan sınırları zayıftır, dolayısıyla korkaktırlar ve bu yüzden de daima telkine muhtaçtırlar.

Manyetizma etkisi ile kolayca uyutulabilecek kimseleri seçebilmek için uygulanan usuller arasında en genel olanlardan biri operatörün ellerini süjenin kürek kemiklerine yapıştırmasından ibarettir. Bu işlem yapılırken, istisnasız, herkes vücutlarında fazla bir hararet, başlarında da bir ağırlık his ederler ve operatör ellerini yavaş yavaş geriye çektikçe onlar da istemeden geriye doğru çekilirler.

Önce kürek kemiklerine temas ile elde edilen bu etki bir müddet sonra temassız da elde edilebilir.

El içlerinin kürek kemiklerine temasından maksat bu kemiklerin yanından geçen sınırların çok olması ve onların da kafaya bağlı bulunmasıdır. Hatta âdi masajlarda bile o noktalara fazla önem verip oradaki sınırları kuvvetlendirip hassas kılarlar.

Bu işlemde ortaya çıkan hararet fazlalığını da açıklamak istersek (Hayat Hararettir) diyeceğiz. Her şey ve bilhassa büyük işler yapmak, büyük eserler meydana getirmek hep hararet işidir. Çünkü, hararetsiz faaliyet olmaz. Hayat hararettten çıkmıştır ve hararetle kaimdir.

Büyük işler yapmak hararetle mümkün olduğu içindir ki (Riyazet) dediğimiz şey özellikle nefis ve akıl terbiyesinde mutlak bir rol oynamıştır ve oynamaktadır. Çünkü, açlık hareketi fazlalaştırır, tokluk ise noksanlaştırır. Hârikalar veya kerâmetler gösterenlerin daima riyazet, açlık üzere bulunmaları bundan ötürüdür. Yogi'lerin yaptıkları işler ile yaşayış tarzı buna güzel bir misâldir. Hulâsa, usul ne olursa olsun her iş hararetle telkine bağlıdır. Sihirler, Nüşhalar, Vefkler ve bu çeşit bütün şeyler, ancak, fikirde olan şeyi tesbit ve te'yid için olup istediğin şeyi fikren yapmazsan o maddî âletlerin hiç bir kıymeti olmaz.

Suje seçiminde işi kolaylaştırmak için telkin ile Manyetizma etkisi birleştirilebilir ve telkin çeşitli şekillerde uygulanabilir. Manyetizma, telkinin daha çabuk ve kolay yapılmasını sağlar.

Bu konuda hareket ve işaretle telkinden, nümune göstermek suretiyle yapılan telkinden, beş duyu üzerinde olumlu ve olumsuz telkinlerden ve daha bir çoklarından da söz edilebilir.

Süje olmağa müsait kimseleri deney yapmadan da anlamak bir dereceye kadar mümkündür. Çünkü, telkine müstaid olanlar, çoğunlukla, zayıf ve renkleri sarıya çalan kimselerdir.

(Tabii Uykuyu Sun'î Uykuya Çevirmek)

Uykularında sayıklayan yahut pek ziyade kımlıdayan ve bir takım hareketlerde bulunan kimseler tabii uykularından pek kolaylıkla ve çabukça sun'î uykuya sokulabilirler. Böyle bir kimseye uykusunda sessizce yaklaşılır ve başının tepesinden mi'desine kadar vücuduna yakın bir mesafeden birkaç temassız sıvazlama yapılır. Birkaç dakika sonra da sıvazlamalara devamla beraber yavaş bir sesle: (Uyuyunuz!.. Uyanmayınız!.. Derin uyuyunuz!..) diye telkin edilir ve telkin tercihan mi'de boşluğuna yapılır. Bu işlemlere bir müddet devamdan sonra etkinin husule gelip gelmediğini anlamak için de uyuyanın bir kolu yavaşça kaldırılır ve yine yavaşça: (Kolunuz sertleşti..serttir) denilir ve sonra kol bırakılır. Eğer kol kalkık vaziyetini muhafaza ederek düşmezse sun'î uyku husule gelmiş demektir ve bu durumda olan bir kimse de münasib telkinlerle sorulacak sorulara cevap vermeğe muktedir olacaktır.

(Sun'î Uykunun Üç Devresi)

Sun'î uykunun, yani ipnotizmanın Doktor (Charcot) ya göre üç devresi vardır:

1- Catalepsie (Dâu'l-Cumûd, Donma) ki bu hemen yukarıda anlattığımız hâldir. Bu sinir sisteminin özel bir hâli olup adalelerin serleşmesi ve sinir sisteminin gerginliği bunun alâmetidir.

2- Léthargie (Nevm-i Müstağrak, Derin Uyku) ki bu hâlde artık şuur mevcut değildir, duyular iptâl edilmiştir, akli melekeler yok olmuştur.

3- Somnambulisme (Seyr-i fi'l-Menâm, Uykuda Gezinmek) ki bu hâlin üç özelliği vardır:

a- Uykuda gezinme esnasında vukua gelen şeyler uyandıktan sonra tamamen unutulur.

b- Önceki uykuda gezinmeler esnasında vukua gelen şeyler sonraki uykuda gezinmelerde tamamen hatırlanır.

c- Uyanık iken vukua gelen şeyler uykuda gezinirken tamamen hatırlanır.

(Uzaktan Uyutma)

Pek nadir ve müstesna olarak son derecede hassas süjeler operatörün yapacağı (Zihnî Telkin) ile uzaktan uyutulabilirler.

Böyle hassas bir süjeyi uzaktan uyutabilmek için operatör bütün dikkatini bu fikre bağlayarak: (Uyuyunuz!.. Ben sizin yanınızdayım uyuyunuz!.) diye telkin yapar ve bütün kuvveti ile süjenin kendisine itaat etmesini ve uyumasını isteyerek süjeyi gözü önünde canlandırır. Sonra, fikren, onun yanında olduğunu ve süjeye sıvazlamalar yaptığını tasavvur eder. Etkiyi daha arttırmak için de operatör bakışını oldukça büyük bir billur yuvarlağa temerküz ettirerek sanki onda süjenin hayalini görmek istercesine fikren gayret sarf eder. Eğer, operatör (Gayr-i İrâdî Görme) hususunda iyi bir ekzersiz sahibi ise süjenin hayalinin billur yuvarlakta teşekkül ettiğini de görür.

(Hükmü Uyandıktan Sonra Uygulanacak Telkin)

Hükümleri uyandıktan sonra uygulanacak telkin için operatör süjeyi derin bir uyku ile uyutur ve uyuturken verdiği emir üzerine de süje uyandıktan sonra emirde zikir edilen zamanda ve yerde emr edilen şeyi harfiyyen yapar.

Bu çeşit telkinin en önemli faydası kötü i'tiyadları yok etmeği sağlamış olmasıdır.

(Telkin ile Fikir İntikali)

Uyuyan veya uyanık bulunan bir süje ile uyutma usullerinden hiç birine baş vurmaksızın ve süje tarafından operatörün işaret ve hareketi fark olunmaksızın yalnız zihnî telkin vasıtasıyla uzaktan hislerde ve fikirlerde ortaklık sağlamak (Fikir İntiiali) adını alır.

Fikir intikalini sağlamada da bir çok usuller vardır ve çabucak (Uukusunda Gezen) kimse hâlini alabilenler böyle bir deney için pek iyi sonuçlar verirler. Bu işte, operatörün fikrinin temerküzü işi de büyük önem taşır.

Yalnız sun'ı bir deney için değil, fakat, normâl sosyâl hayatımızda toplu ve mutlu bir hayat yaşayabilmek için de her şeyden önce insanlar arasında karşılıklı dostluk, sonsuz bir sevgi ve bunları ebedî kılma hususunda kuvvetli bir irade şarttır.

(Her Şeyin İçyüzünü Görmek)

Bazı medyumlar uykularında geziniş hallerinde iken gözlerine hiç muhtaç olmaksızın pek uzak mesafelerdeki ve meselâ göklerdeki bazı şeyleri veya bir çok kesif cisimlerin içini görebilme hassasına sahiptirler ki bu hassaya (İçi Görüş) denir.

Böyle bir görüş, her şeyden önce süjenin hususî kabiliyetine bağlıdır. Operatörün görevi, böyle deneyler için, özellikle, fikir intikali deneylerine alışık olanları veya uzakta ceryan eden vak'aları rü'yalarında aynen görenleri seçebilmektir ki böyle kimseler de çoktur.

(Gelecek Olayları Olmadan Önce Algılamak)

Bazı medyumlar sun'ı uyku hâlinde iken eserle müessir arasındaki ilişkileri gayet kolaylıkla keşf ederler. Sun'ı olarak somnambul halinde bulundurulmuş bir süje gerçek (İçten Görüş) hassasına malik olduğuna dair emniyet ve kannaat bahş ettiği takdirde tabii isti'dat ve kabiliyeti müsaadesinde bazı usullerle hâldeki ve gelecekteki olayları haber vermeğe müstaid bir hâle konabilir.

Bu iş için çoğunlukla hakikat haline gelmiş bir vak'ayı rüyasında gören veya tahayyül eden süjeler seçilir. Önce, yalnız (İçten Görüş) deneyi yapılır, meselâ, süjeye uzakta bulunan bir arkadaşı görüp göremeyeceği ve onun bu andaki meşguliyetinden haber veripveremeyeceği sorulur. Eğer, verdiği ma'lumat, sonradan tetkik sonucu, doğru çıkarsa sorular daha uzaktaki kimselere teşmil edilir ve bu yoldaki deneyler gittikçe genişletilir. Bu yolda bazı medyumlardan alınan sonuçlar insanı cidden hayrette bırakır.

(Manyatizmanın Önemi)

(Hayvanî Mıknatısıyyet) te denilen Manyatizma, bir çok önemli olaylar husule getirir. Bu olaylar, yaş ve mizaç, erkeklik ve kadınlık söz konusu olmaksızın, acemi süjeler üzerinde de husule getirilebilir. Muvaffakiyetin esas şartı süjelerin hassas olmalarıdır. Pek hassas süjeler üzerinde yapılan deneylerde operatörün iradî kuvveti ve hatta süjenin dikkati bile söz konusu değildir. Çünkü, etkiler süjenin haberi olmaksızın elde edilebilirler. Bunun için Operatörün zihninde mıknatısıyyete âmil olan etkinin hakikatı hakkında hiç bir şüphe bulunmamalıdır. Bunun için de operatör zihnindeki telkînî fikirleri tamamiyle zih-

ninden uzaklaştırmalıdır. Süjeye de kendisinden ne beklendiği söylenmeli ve zihnî telkine de baş vurmamalıdır. Operatör, kendisini, mıknatısiyeti tabii olarak bizatihî husule getiren bir makina farz etmeli ve imkân nisbetinde bir çok süjeler üzerinde elleri süjenin kürek kemiklerinden birkaç santimetre uzakta tutarak süjeyi geriye doğru çekip düşürme deneyi yapmalıdır. Geriye kolaylıkla çekilebilenler hassas kişiler olup bu gibi deneyler için pek iyi birer süje olabilirler.

Şimdi, sağ elin etkisi ile uyutulmuş olan ve mıknatısî bir uyku içinde bulunan süjede, eğer bu sun'î uyku derinleştirilmek istenirse o zaman başla birlikte mi'de üzerine de etkide bulunmak gerekir.

Bu mıknatısî uykuda olan bir süjeyi bu uykusundan uyandırmak için de operatörün sol elini süjenin başı tepesine koyması kifayet eder. Başı tepesine operatörün eli değen süje, yukarıda işaret ettiğimiz üç uyku hâlinin, kendisinde, geriye bir sıra peşlemesi ile uyanır. Son derece hassas süjelerde bu uyutma ve uyandırma işlemi, eli süjenin alından (20-30) santimetre uzakta tutmakla da meydana gelebilir.

Bu noktada, açıkladığımız teknik usulü de daha iyi kavratacağı ümidi ile, insandaki mıknatısiyyet hakkında da birkaç söz söyleyelim.

Ve her şeyden önce şunu söyleyelim ki ne hararet ne de elektrik, mıknatısiyyet ile karıştırılmamalıdır. Zira, mıknatısiyyet bu iki âmilin husule getiremeyeceği etkileri vücuda getirme gücündedir. Bununla beraber, mıknatısiyyetin elektirikle bir benzerlik gösterdiği de şüphesizdir. Çünkü, elektirikte olduğu gibi mıknatısiyyette de aynı kuvvette iki ayrı suret vardır. İşte, bu iki ayrı suret te (Kutubluluk)u teşkil eder. Yani, insan vücudu, mıknatıs gibi, kutubluluğu haizdir ve Manyatizmacılar insandaki bu kutubluluğu kabul etmişlerdir. Onların bildirdiklerine göre meselâ, eller, insan vücudunda mıknatısiyyet gerginliğinin en fazla bulunduğu organlardır. Bundan maada, eller, mıknatısiyyetin kolaylıkla yönetilmesini de sağlarlar. Nitekim, el'in bir şifa âmili olduğu çok eskiden beri bilinmektedir ve bundan faydalanılmaktadır. Eski zamanların kerâmet sahipleri, ellerini hastaların üsüne koymakla onları iyi ediyorlardı. Son zamanların Manyatizmacıları ve bazı tecrübeli doktorları da sıvazlamalarla ve özellikle, ellerini koymak suretiyle hastalar üzerinde hayret verici tedavide bulunmaktadırlar.

Burada, şuna da işaret edelim ki, etki bakımından, sağ ve sol eller aynı kuvvette değildirler. Meselâ, sağ el bir hassas süjeninin alınma

konursa organik faaliyet artar. Bu artma, süjenin vücudundaki hararetin yükselmesi, adalı kuvvenin ve hassasiyetin oldukça artmasıyla belli olur. Kalb atışı ve teneffüs hareketleri yavaş yavaş ziyadeleşir. Süje kendinde bir sıcaklık, daha doğrusu, nâhoş bir ılıklik, başında bir ağırlık, halecan, genel bir basınç, genel bir fenalık hisseder. Adalı kuvvenin artması da sinirlerin çekilip kısılmasına sebep olur. Fakat, aynı hassas süjenin alınına sol el konursa organik faaliyet azalır. Bu azalma da vücudun hararetinde görülen düşme ile teneffüs hareketlerinin ve kalb atışının ağırlaşması ile anlaşılır. Ve yine, akli kuvve ve hassasiyet azalır. Süje, bir serinlik etkisi, bir hoşluk, bir hafiflik ve rahatlık his eder. Hatta, adalı kuvvenin azalması, bazan, (Felç) te doğurur. Çünkü, ince sinirlerde kan kolaylıkla dolaşamaz, dolaşamayınca da büyük sinirler kısıılır. Bu sinir kısıılmasını felç sanmamalıdır. Fakat, bu hâl, bazan da gerçekten felç yapar.

Hulâsa, İnsan vücudu mknatisiyyet dolu bir varlıktır ve bunun giriş ve çıkış kapıları da, özellikle, ellerdir. Bu sebeple, elleri hastaların organlarına değdirmekle veya sıvazlamalarla tedavî usulu her devirde geçerli bulunmuş, fakat bu usul, hakikattan gâfil din adamları elinde bir geçim vasıtası olmuştur.

Hâlbuki, gerçekte, mknatisiyyet bir alev, yani hararettir ve hasta üzerine el koyma veya sıvazlamalarda doktorun kuvvetli harareti hastanın zayıf harareti ile karşılaşmakta ve sonuç olarak kuvvetli hararet zayıf harareti mağlup etmekte bu suretle de hasta iyileşmektedir. Ancak, bu arada doktor tarafından hastaya yapılacak telkinlerin de büyük rolü vardır.

Fizyolojik ve Psikolojik temellere ve gerçeklere dayanan bu tedavî usulünü de tâ (Şâman)lara kadar izleyebiliriz.

İSLÂM HUKUKUNUN ANA HATLARI

Prof. Dr. ŞAKİR BERKİ

(III)

Hz. Peygamber “ya sünnet de yoksa” diye sorunca, içtihadımla hükmederim” cevabını vermiş, Cenabı Peygamber memnun ve mesrur olarak kıymetli hâkimi vazifesine uğurlamıştır.

Burada dikkat edilecek cihet şudur: Hz. Peygamber “sünnet yoksa, kendi başına hükmetme, bana müracaat et öyle karar ver” şeklinde îmada bile bulunmamıştır. Bulunmazdı da; zira vâkıalarla karşı karşıya olan hâkimlerdir ve çünkü içtihad içtihad ile nakzedilmez¹.

Kur’ânı kerim prensipleriyle mevcut hadislere aykırı olmadıkça her içtihad muhteremdir ve muteberdir. İcma dahi cumhurun içtihadıdır. Yani içtihadın bir nev’idir. İcma, Tevhidi içtihad gibi bağlayıcıdır; Tevhidi içtihadından (İctihadı Birleştirme kararından) farkı, bu sonucuda kararın ekseriyetle verilmesinin kâfi gelmesine rağmen, İcmada reyde mutlak ittifak şarttır. Binnetice meşhur hukukculardan biri icma konusu olan ihtilâ’fda muhalif kalsa, icma teşekkül etmez ve hâkimi bağlamaz. Halbuki bu gün içtihadı birleştirme kararı bir rey farkla alınsa, hâkim bağlıdır.

3- Roma hukuku köleliği red etmemiş, berdevam olması için ancak hukukî esaslara bağlayarak bir müessese haline getirmiştir. İslâmiyet doğduğu zaman kölelik bütün dünyada şebekeleşmiş, hattâ eski devirlerin ileri kavimleri, meselâ Yunan ve Roma devletinde kölelik meşrû sayılmış, ilgası cihetine gidilmemişti. Çünkü efendiler gibi Allahın kulu olan kölelerin emeğinden ziraatde ve inşaatda gerek devlet gerek zenginler ücretsiz olarak faydalanmışlar, onların alın teri sayesinde ziraatden vesair istihsalatdan kazandıklarıyla debdebe, ve refah içinde yaşamaya alışmışlardı.

¹ Mamafih, müşkil meselelerde hâkimlerin gayriresmî olarak Hz. Peygamberi istişare etmelerine de hiç bir engel yoktu. Esasen tam isâbet etmek isteyen bir hâkim ve hukukcu, Resulü Ekrem hayatta iken müşkil meselelerde onunla istişareyi ihmal etmezdi.

İslâm dini bu çirkin müesseseyi her vesileyle bertaraf etmek için azâd müessesesine fazlasıyla önem vermiştir. İslâm dininin ve hukukunun ilk kaynağı olan Kur'anı Kerimde azâda dâir fazla ve çeşitli hükümler vardır. Keza aynı kitabda "köleler sizin din kardeşlerinizdir" mealindeki âyeti celiyle ile köleliğin meşrû bir müessese olmadığı, Allah indinde efendinin de, kölenin de eşit şahsiyete sahip olduğu sarahate yakın bir delâletle ilan edilmiştir. Hz. Muhammed de köleliğin meşrû olamayacağını, insanların tabîi hukuk bakımından eşit olduklarını, terekesinde bir tek köle bırakmamak ve hayatlarında onlara evlâddan ayrı muamele yapmayıp, kendisine evlâd gibi bağlayan şefkatle muamele ederek ifade eylemişlerdir.

Yüce peygamber bir hadisleriyle kölelerin Allahın kulu ve efendiler ile Allah huzurunda eşit olduklarını ne güzel ifade ediyor: "Kölelerinle birlikte yemek yeyiniz, unutmayınız ki o yemeği ve sofrayı size hazırlayan onlardır". Yirminci asrın sosyal medeniyet seviyesinde bile, değil köle durumunda olanlarla, hizmetcilerle dahi ayrı yemek yenildiği nâdir görülmeyen ahvaldendir.

4- Romada evlâd edinme vardı ve evlâtlık evlâd edinenin adını alır ve ona mirasçı olurdu.¹ Evlâd edinmenin bu neticeleri Türk Medenî Kanununda da kabul edilmiştir². İslâm hukukunda evlâd edinme bahsinde dâima Tebennîden bahsedilir; akdî evlâd edinmeye eserlerde temas olunmaz. Halbuki, Tebennî ana babası belli olmayan³ bir kimseyi diğeri tarafından hakikî ve meşrû çocuğu olarak nüfusuna kayd ettirmektir. Tebennin manası bundan ibarettir. Tebennî suretiyle başkasının nüfusuna kayıtlı çocuğun hakikî ana babası sâbit olursa, tebennî sakıt olur. İslâm hukuku akdî evlâd edinmeye de muhalif değildir; ancak bu evlâd edinmenin neticeleri kur'anı kerimdeki hükümlere aykırı olamaz: Ezcümle, evlâd edinilen kimse, evlâd edinenin soy adını alamaz⁴ ve ona

1 Bu hususta bakınız: Şakir Berkî, Roma Hukuku, Ankara, 1949. sa:

2 Türk M.K.Md:257; İsviçre M.K.Md:268. Ancak İsviçre Medenî kanununun evlâd edinmeye âit hükümleri tamamiyle değişmiş bulunmaktadır. Bu hususta 1974-1975 yılında tarafımızdan "İsviçre ve Türk Medenî kanunları arasındaki farklar" adıyla verilmiş olup, Hukuk Fakültesi tarafından yayınlanacak olan "Doktora İhtisas kur'u"na bakınız.

3 Tebennî suretiyle evlâd olacak olan kimsenin mutlaka öksüz ve yetim olması da gerekmez. Ana babası bulunabilir, lâkin tebennî beyanına kadar henüz meçhuldürler.

4 Zira Kur'anı kerimdeki Ahzab suresinin 6. âyetinde "oğul edindiklerinizi hakikî ana basının adıyla çağırınız, başkalarının çocukları sizin çocuğunuz olamaz" mealinde hüküm mevcuttur.

kanunen mirasçı olamaz¹. Mamafih bir şahsı mukavele ile evlâdlığa alan kimsenin tasarruf nisabının tamamında veya bir cüz'ünde evlathğa muayyen mal vasiyetinde bulunması mümkündür².

Bu günki hukuk sistemlerinde ve Türk Medenî kanununda ise mukavele ile evlâd edinilen kimse, evlâd edinenin meşrû fûruu imiş gibi mirasçı olur³. Bir kimse ölüp yalnız ölmeden bir gün evvel bir şahsı, hattâ yabancı tâbiyetindeki bir kimseyi evlâd edinmiş olsa, ana babası da hayatta olup fakruzaruret ummanında yüzse, tereke bilfarz 100 milyon lira olsa, bu paranın hepsi evlâthğa âit olur, ölenin ana babası terekeden hiç bir şey alamaz. İslâm miras sisteminde böyle mantıkla ve nasafetle bağdaşmayan miras intikali yoktur⁴.

5- Romada çocukların müstakil mamelekleri yoktu. Pekül müessesesi ile nisbî ve mahdut bir mamelek tanınmıştı. İslâm hukukunda ferdî mülkiyet esas olduğundan, hattâ kundaktaki çocuğun mameleki mevcuddu ve ana baba zaruret olmadıkça çocuğun mallarında kendi menfaatleri için tasarrufda bulunmazlardı. Romada çocukların pekül haricindeki kazançları Pater familiasın, yani aile reisinin mülkiyetine intikal ederdi.

6- Roma hukukunda hür insanlar, hattâ roma vatandaşları iki sınıfa ayrılmakta idi: Alieni Jurisler, Sui Jurisler. İslâm hukukunda hür insanlar sınıflara ayrılmış değildi. Hepsi hukuk yönünden eşit idiler. Pater familias hâkimiyetinde olan çocuklardan gelinler alieni Juris idiler ki, mamelek hukukunda sui Jurislerden aşağı mevkide idiler.

7- Roma hukukunda hürlerle köleler arasında bir insan grubu daha vardı: Kolonlar. Bunlar bir arazi sahibinin toprağına bağlı ve orada çalışmaya mahkûm ve mecbur insanlardı. Her ne kadar sonraları kaldırılmış idi ise de, islâm hukuku doğuşundan itibaren bu müesseseyi kabul etmediği gibi, aileni Juris, sui Juris tefrikini de nazara almamıştır.

1 Çünkü kur'anı kerimde mirasçılar tahdidî şekilde tesbit edilmiş veya bunlar arasında evlâdlık namıyla başka bir kimsenin mirasçılığından bahis yoktur.

2 İslâm hukukunda tasarruf nisabı dâima terekenin üçte biridir ve mansup mirasçılık mevcut olmayıp ancak muayyen mal vasiyeti söz konusudur.

3 Türk. M.K.Md: 257.

4 Bu hususta teferruat ve izahat için "Eski ve yeni miras sistemleri arasındaki farklar" adlı incelememize bakınız: Ank.H.Fak. Dergisi, c.29, s. 3-4, s. 133-158.

8- Romada azâd müessesesi vardı; lâkin azatlı kimse tam hürriyete sahip olamazdı: kendisini azâd eden efendisine ve bunun mirasçılarına karşı ölünceye kadar bazı vazifeleri vardı ki, ¹ yapmak mecburiyetinde idi. İslâm hukukunda azad müessesesi azâd edilene tam hürriyet bahşederdi.

9- Romada evlenme "Matrimonium cum Manu" ve "Matrimonium sine manu" adlarıyla iki çeşitti ve hüküm ve neticeleri ayrı idi. Birinci evlenmede kadın, kocasının Manusu, yani hâkimiyeti altında girerdi. İslâm hukukunda evlenme bir çeşiddi ve iki şahid huzurunda ve tarafların karşılıklı rızasıyla teessüs ederdi. Hoca nikâhı, İmam nikâhı denilen evlenme bundan ibaretti. Evli kadın kocasının hâkimiyeti altına girmezdi ve onun gibi hukukî ehliyete ve mameleke sahipti. İslâm ülkelerinde evli kadınlara bazı cahil müslüman kocalar tarafından yapılan fena muamelelere bakılarak, islâm hukukunda da keyfiyetin böyle olduğuna hükmedenler varsa da, bu çok yanlıştır. Evlilik birliğinin müşterek saadeti için Cenabı Hak kuranı kerimde erkeklerin de kadınların da vazifelerini, hak ve mükellefiyetlerini en genel prensipler şeklinde ifade buyurmuş ve kadına kocasına karşı saygılı olmasını emretmiştir. Erkeklerin de karılarına haksızlık ve zulüm yapmaktan kaçınmaları gerek genel prensipler bakımından ihtar olunmuş, gerek islâm dininin ve hukukunun ikinci kudsî kaynağı olan Hadislerle muhtelif şekillerde tavsiye edilmiştir. Hele keyfi boşama gibi, Rabbin ve resûlünün hoşnut olmayacağı boşanmalara cevaz verilmemiştir. Talakı selâsenin keyfi boşanmayı asla ifade edemeyeceği ve bunun manâsının haksız yere karısını üç defa boşamış olan erkeğin o kadına bir daha sahip olamayacağı ve bu suretle evli kadınların fevrî ve haksız boşamalara karşı siyanetinden ibarettir. Bu meselenin burada uzun boylu izahına imkân olmadığından bu kadarla yetiniyoruz.

10- Roma hukukunda da bidayetlerde çok kadınla evlenme kabul edilmişti. Avrupanın bitaraf Romacılarının eserleri dikkatle tetkik edilirse, keyfiyeti anlamak güç değildir.

İslâm hukukunda da çok kadınla evlenmeye cevaz verilmiştir. Ancak ilâhî tavsiye monogamik evlenme ile yetinmekten ibarettir. Filhakika, Kur'anı kerimde, çok kadınla evlenebilmek için her kadına her bakımdan âdil olmak şartı derpiş olunmaktadır. Cenabı Allah ne kadar

¹ Bu hususda etüdde adı geçen Roma hukuku eserlerine bakınız

gayret etseniz birden ziyade kadına müsavî hareket edemezsiniz bu ise adaletsizliktir. Allah âdil olmayanı sevmez; bu adaletsizliği işlemekten korkarsınız tek kadınla yetininiz» mealinde tavsiyede bulunmakla monogamik sistemi tavsiye buyurmuşlardır¹.

Peygamber hanımları müstesna² sâir dul kadınlarla evlenmek câizdi.

Mümkün olabilen en kısa şekilde kayd edilen bu farklara daha bazıları ilâve etmek zor değildir. Meselâ muamelatda Roma hukukunda koyu, sürekli ve sert bir şekilciliğe mukabil islâm hukukunda şekilcilik yoktu. Sahih rıza mevcut oldukça konusu Kur'anın âmir hükümlerine³. Hadislere, ve edeb ve ahlâk esaslarına aykırı olmayan her akit sözlü olarak yapılabilirdi. Bazı çok önemli akitlerin ve muamelelerin yazılı şekle tâbi olması, beyyine bakımından idi.

Şu farklar göstermektedir ki, islâm hukuku Roma hukukundan mülhem olmamış, hukuk tarihinde nev'i şahsına münhasır müstakil bir hukuk sistemi olarak yer almıştır. Her iki hukukda da bazı müşterek müessese ve esasların mevcudiyeti iddiayı cerh etmek için dermeyer olunamaz. Çünkü, hukukun bazı müessese ve kaideleri vardır ki, bütün beşerde müşterektir. Müşterek aklı selim ve müşterek ihtiyaçlar bu benzerliklere tabîi hukuk ve müşterek aklı selim icadından olarak yer vermiştir. Meselâ mümeyyiz olmayanların ve bilfarz delillerle henüz temyiz kudreti teşekkül etmemiş küçüklerin en ibtidaî hukuk sistemlerinde bile hukukî tasarruf ve akit ehliyetleri kabul edilmemiştir. Keza evlenme, boşanma, satış, trampa, hizmet akdi neticesinde ücrete istihkak gibi hususlar hiç bir hukuk sisteminde meçhul değildir. Çünkü bunlar müşterek aklın ve tabîi hukukun neticeleridir.

§.2- Şahıs hukuku.

İslâm hukukunda her kes Allahın kulu olması dolayısıyla şahısdı. İslâm dininin ve hukukunun ihdas etmediği Külleikle ilgili bazı istis-

1 Nisâ suresi, Âyet: 127.

2 Ahzab Suresi, Âyet: 6.

3 Kur'anı kerimdeki hükümlerin hepsi âmir değildir. Meselâ borçlanıldığı zaman senede rapt edilmesi tavsiyesi (Bakara süresi, Âyet: 282); miras taksim edilirken hazır bulunup da mirasçı olmayan düşkünlere de terekeden bir şey, bir hisse verilmesi ilh. gibi hükümler âmir değildir. Yani riayet görmediği takdirde cezayı mücib olmaz. Lâkin bu gibi hükümler de Rabbin tavsiyeleri olduğu cihetle, onlara da itaat samimî iman ve islâmmiyetin, Allaha tam kulluğun nişanesi olur.

nalar mahfuz, şahsiyet doğum anında kazanılırdı. Bu günki modern kanunlar da aynı esası kabul etmiştir¹.

Her şahıs medeni haklardan kaideten eşit olarak istifade eder; kaidenin Kur'ânı kerimle vaz edilmiş bazı istisnaları vardır: Mirasda kadınların erkeklerden az pay alması², bir erkek şâhîde karşı iki kadın şahid gerekmesi; müslüman erkeklerin başka dinden olan³, kadınlarla evlenebilmesi, buna mukabil müslüman kadınların ancak müslüman erkeklerle evlenmeye mecbur olmaları gibi bazı esaslar eşitliğin istisnalarıdır ki, bu gibi istisnalara modern hukukda da tesadüf edilebilir. Meselâ evin reisinin erkek (koca) olması; velâyetin kullanılmasında kocanın dediğinin geçerli sayılması, 40 yaşını dolduran kimselerin evlâdhk edinip, bu yaşı ikmal etmemiş olanların evlâd edinme müessesesinden faydalanamamaları; Kadınların vesâyet vazifesini kabule mecbur olmamalarına mukabil, erkeklerin bu vazifeyi kabule mecbur bulunmaları ilh. eşitliğin istisnalarıdır. Bazı kimseler, hattâ hukukcular ilâhî hukukun neden beşerî hukukdan bazı ayrılıkları olduğunu sorar ve bu ayrılıklar dolayısıyla beşerî hukuku esas alarak ilâhî hukuku tenkide kalkışır. Bu temayül yanlıştır. Elbetdeki ilâhî hukukla beşerî hukuk arasında bazı farklar olacaktır. Aksi halde hukukun ilâhî ve beşerî hukuk olarak ayrılmasının mânası kalmazdı. Birinde Kada evlenmek memnûdur. Bu memnuiyetleri beşerî hukuki evlenme ehliyetlerinde tesadüf olunmaz.

Medenî hakları kullanma ehliyeti islâm hukukunda da rüşd ve temyiz kudreru ile taayyün eder; mümeyyiz olmayan kimsenin ve meselâ bir deli ile, matuhun (akıl zafiyeti, malûliyetine müptela kimse) ve rüşde erişmemiş kimselerin bizzat hukukî muamele ve tasarrufda bulunmak ehliyetleri yoktur. keyfiyet beşerî hukuk sistemlerinde de farksızdır. Ancak değışen şey, rüşd yaşının azlık çokluğundadır, uzun veya kısa olarak tesbit olunmasındadır. Filhakika islâm hukukunda içtihad, rüşd için 15 yaşın ikmalini şart kılmıştır, Bu yaş dolduran⁴ ve

1 İsviçre M.K.Md: 31; Türk M.K.Md: 27.

2 Nisa Sûresi, Âyet: 10; Keza, 176.

3 Bu dinler de semavî din olacaktır: İsevî, müsevî ilh. gibi, yoksa, Allahı inkâr edip, hayvan veya yıldızları Allah yapan dinlere sâlik kadınlarla da evlenilmez; keza Allahsız kadınla evlenme memnûdur. Bu memnuiyetlere beşerî hukuk evlenme ehliyetlerinde tesadüf olunmaz.

4 Yaşın dolması şarttır. Yani bir kimse, 15 kere 12 ayı tamamen yaşamış olmadıkça reşid addolunmaz. Bu gün de böyledir. Meselâ İsviçre Medenî Kanununda rüşd yaşı 20 olarak kabul edilmiştir. Bu yaş dolacak, yani şahıs 21 yaşından bir gün olacaktır. Türk Medenî Kanununda rüşd yaşı, 18 olarak tesbit edilmiştir (M.K.Md: 11);

mümeyyiz de olan her kes kanunî temsile muhtaç olmaksızın her iltizâmî muameleyi yapar, akitlerde taraf ve bizzat âkit olabilir. Halbuki yalnız mümeyyiz olan, ve bu yaşa gelmemiş olanlar, kanunî mümessilleri tarafından temsil olunurlar¹.

1 Küçükler, yani 15 yaşını bitirmemiş olanlar (Sabî) ana babaları varsa babalarının velâyetine tâbidirler.² Yoksa, vasî marifetiyle temsil olunurlar. Şunu kayd edelim ki, islâm hukukunda küçüğü ana babası birlikte temsil etmez; velî babadır. Baba velâyeti kullanamayacak duruma gelirse, ana küçüğe vasî sıfatiyle mümessillik yapar, velî sıfatiyle temsil hakkı tanınmamıştır³. Bu kaide iştihadî olduğundan, münakaşaya mütehammildir. Bir kimseye velâyetden büyük farkı olmayan vesâyet suretiyle temsil hakkı verdikten sonra, velâyet hakkı vermemek şahsî kanaatimize münasib değildir. Esasen velâyet, ince bir tahlil yapılacak olursa, tabii hukukun ihdas eylemiş olduğu ve kanunların da benimsemeye mecbur kaldığı vesâyetden ibarettir.

2 Akıl hastalığı, akıl zafiyeti ilh gibi sebeplerle temyiz kudretinin yok olması veya normal halden çıkması yüzünden reşitlere vasî teyin edilir. Kaide olarak kayd edilen sebeplerden dolayı hacredilen reşit kimseye vasî tâyin edilir. Mamafih, kâkim reşidin ana veya babasını temsile ehil gördüğü takdirde vasî tâyin etmez, mahcur, ana babasının velâyetine terk olunur. Kaide, islâm hukukunda böyle olduğu gibi, muasır medenî kanunlarda da böyledir⁴. İslâm hukukunda maheurun babası yoksa, anası vasî sıfatiyle onu temsil eder.

Genel ehliyet şartı olan rüşet yanında, özel ehliyet şartları da vardır. Meselâ vasiyet yapabilmek için 15 yaşını doldurmuş olmak aranmaz, temyiz kudreti ve bunun var olduğu kabul olunan bülûğ çağı kâfi gö-

1 Üç çeşit kanunî mümessillik vardır: Velâyet, Vesâyet ve Kayyımlık. Kayyımlık, münferit hukukî muameleler veya müteaddit ve fakat mahdut hukukî muamele ve tasarruflar için işleyen bir temsildir. Temsil olunanın şahsına itina ve takayyütle ilgisi yoktur.

2 İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında ana baba velâyeti birlikte kullanır. Yani bu kanunlarda ana da velîdir. Ancak velâyetin kullanılmasında uyumsuzluk çıktığı takdirde babanın rey'i nazara alınır. (İsv. M.K.Md: 274; Türk M.K.Md: 263). Bundan anlaşılır ki, bu kanunlarda da hakikati halde velî erkektir.

3 Baba ölümler veya velâyeti kullanamaz halde bulunursa, çocuğu anası vasî sıfatiyle temsil eder. Mamafih bu ayrılık içtihadîdir. Velâyet ve vesâyetde, velî veya vasî, temsil olunanın şahsına takayyüt, yetişmesine itina vazifesiyle mükelleftirler. Bu bakımdan velâyetle vesâyet arasında gaye itibarıyla tam benzeyiş vardır.

4 İsv. M.K.Md: 273; Türk. M.K.Md: 262.

rülür. Bu günki Medenî kanunlarda ise vasiyet ehliyeti de özel ehliyet olmasına rağmen temyiz kudreti ve muayyen bir yaşla tahakkuk eder¹. İslâmdeki bülûğ çağı şartı da içtihadîdir. Binaenaleyh üzerinde konuşmaya cevaz vardır: Bülûğ çağı her kesde aynı zamanda tahakkuk etmeyeceğine göre her insan için vasiyet ehliyeti de muhtelif olabilir. Bu itibarla İslâm hukukunda da vasiyet ehliyeti için muayyen bir yaş kabul etmek münasib olurdu. Şu şüphesizdir ki, 15 yaşını bitirmiş olan ve mümeyyiz de bulunan bir kimsenin yapacağı vasiyet islâm hukukunda müteberdir; hükümsüz değildir².

İslâm hukukunda nafaka müessesesi de mevcuttur ki, bu müessese, en ince teferruatıyla incelenmiştir. Fıkıh kitaplarında bütün ayrıntılarıyla çok orijinal bir bahis olarak yer almış bulunmaktadır.

§.3- Aile Hukuku

I- Evlenme:

Evlenme ve boşanma bahisleri de Kur'anı Kerim ve Hadislerle fıkıh kitaplarında teferruatı ile yazılıdır. Burada kayd edilecek husus şudur: İslâm hukukunda evlenme ehliyeti bülûğ çağı ve temyiz kudreti ile tahakkuk eder ve taraflar ana baba baskısı ve zoru ile asla evlendirilemez. Ancak bu günki hukukda olduğu gibi ana babanın rızalarını almak da şarttır. Bu şart hem içtimâî, hem hukukîdir. İçtimâî ahlâk icabındandır çünkü, ana babanın çocuklarını evlilik hayatında mes'ut ve bahtiyar görmesi ana babalık gibi en tabîî temayülün gereğidir. Hukukîdir çünkü, evlenme yaşları genel rüşd yaşına nazaran daha az tutulmuş olduğundan bu yaşları doldurmuş olan erkek ve kız henüz kanun nazarında küçüktür; binnetice hukukî

1 İsv. M.K.Md: 467; Türk M.K.Md: 449. Mamafih, bu kanunlarda yaş ve temyiz kudreti şartlarına uyulmaksızın yapılmış olan vasiyetler kendiliğinden hükümsüz olmayıp, iptali mücibdir. Yani alâkahlar zamanaşımı içinde iptal davası açmazlarsa, 15 yaşından aşağı yaştaki bir küçüğün, hattâ temyiz kudretinden mahrum bir şahsın yaptığı vasiyet bile müteber olup tenfiz olunur. İslâm hukukunda ise, ehliyet şartlarına uyulmaksızın yapılan vasiyet kendiliğinden hükümsüzdür, iptal davası açmaya lüzum yoktur.

2 Vasiyet yaptığı zaman bülûğ çağında olup da temyiz kudretine de sahip olduğu anlaşıl-an kimsenin vasiyeti de 15 yaşını ikmal etmemiş olsa bile müteber addolunurdu. Vasiyet, insanın son arzusu olduğundan, islâm hukukcuları böyle bir inkâmı kabul etmekte beis görmemişlerdir. Esasen asıl mesele temyiz kudretine sahip olmaktır. Bu kudretin mevcudiyeti halinde tasarruf bahsinde akdî ehliyet şartı olan 15 yaşını ikmal nazara alınmamıştır.

muamelelerinde ana babalarının temsiline¹ muhtaçtırlar. Evlenme de hukukî muamele olduğundan, üstelik neticeleri çok önemli bulunduğundan ana babanın rızalarının alınması kabul edilmek lâzımdır².

Karı koca arasında mal ayrılığı vardır. Mamafî muamelât ehliyeti mal ortaklığı ilh gibi mal rejimlerinin kabulüne cevaz verir. Medeni kanunda kanuni mal rejimi mal ayrılığıdır yani islâm hukukundaki gibidir. İsviçrede ise kanuni mal rejimi mal birliğidir.

II- Boşanma.

İslâmda boşanma "Talâk" namıyla zikrolunmuş ve çeşitleri Kur'anı kerimde mevcut olup, ahkâmı ile neticelerinin bir kısmı içtihadî olarak tanzim edilmiştir. Bu hususda şunları kayıt etmek zaruridir:

1) Talâka gitmeden evvel sulh teşebbüsünde bulunmak lâzımdır. Bu cihet Kur'an kerimde genel ve boşanmaya âit özel hüküm olarak yer almıştır: "Sulhde hayır vardır"; "karı koca her gayrete rağmen müşterek hayatı devam ettiremeyecek hale gelirlerse, derhal boşanmaya gitmeden evvel âilenin yaşlıları tarafından sulhe yanaştırılmalıdırlar" mealindeki âyeti celileler keyfiyeti teyid eder. Cenabı Hak, Millet'in, câmianın temeli olan ailenin yıkılmaması için sulh teşebbüsünü ihtar eylemiştir. Keza boşanmanın islâmda en mühim sebebi³ zina olduğundan ve zina ithamlarıyla bir yuvanın kolay kolay yıkılmaması için dört görgü şahidi olmadıkça evli kadınlara yapılan zina isnatlarına iltifat edilmemesi lüzumu kur'anı kerimde çok açık olarak ifade buyrulmuştur. Bundan başka zina müstesna şirretlikleriyle hayatı âdeti zehir eden kadınlara düşmüş olan kocalara da "sabrediniz, belki hoşunuza gitmeyen kadınlardan Rabbiniz size hayırlı evlâtlar lutfeder" mealindeki tavsiyede bulunulmuştur.

Görülüyor ki, âilenin mümkün mertebe yıkılmaması için aklı ve mantığı tatmin eden her çare islâmın ve islâm hukukunun ilk kutsal

1 Kanunî temsil iki bakımdan tahakkuk eder: Direkt, Endirekt. Direkt temsilde ana baba velî sıfatıyla muameleyi bizzat yaparlar bu kabil temsil ancak mamelek hukukunda câiz olup, temsil âdilenin şahsına bağlı hukukla alâkalı değildir. Endirekt, yani dolayısıyla temsilde ise, hukukî muameleyi temsil edilen küçük veya mahcuz kanunî mümessilin izin veya icazetiyle bizzat yapar. Bu hususda; bakınız: Şakir Berki, "Medenî Hukuk", ikinci baskı Ankara; 1960, sa: 273-275.

2 Bunun içindir ki modern beşeri medenî kanunlarda da keyfiyet böyledir: İsviçre M.K. Md: 97,98; Türk. M.K. Md: 89,90.

3 Zina yapanlar ancak zina yapanlara lâyıktır mealindeki âyeti celile bunun delilidir.

kaynağı olan kur'anı kerimde yer almış bulunmaktadır. Muasır Anayasaların bazılarında âilenin Millete temel olan özelliği ilân edilmiş olduğuna¹ göre, Kur'anı kerimde âilenin bu kadar titizlikle neden siyanet edilmek istendiğinin sebebi hikmeti kolayca anlaşılır. Yüce peygamber bir hadislerinde "talâk vâki olurken arş titrer" demekle, Kur'anı kerimdeki bu siyanet tedbirlerinin itaat görmesi lüzumunu müminlere ihtar eylemişlerdir.

İslâmda muvakkat evlenme, karşılıklı rıza ile boşanma gibi hususlar zaman zaman kitaplarda söz konusu olmuş ise de bunlar hukukcuların münferit noktâ nazarlarıdır; Bizce kabule şâyan olamaz. Çünkü evlenme, cinsî münasebet mukavelesi, aşkî hayat sürme akdi değildir. Ve çünkü evlenmede yalnız karı kocanın değil, çocukların, Toplumun, Milletin ve devletin de hakkı vardır.

2) Talak, yani boşanma haksız yere ve sebebsiz olamaz. İlk sebep zinadır. Sâir içtihadî sebepler de ihdas olunabilir. Cana kasd gibi. Zinanın boşanma sebebi addedilmesi makuldür. Çünkü, eşi ile değil başkasıyla cinsî münasebete dadanmış olan karı veya kocanın zamanla yekdiğeriyle ilgisi kesilir; âile ocağı aş evi veya otel menzilesine iner ki, aile yalnız bu da değildir. Zina, karı koca arasında karşılıklı sadakat esasını hançerleyen ilk sebebdir. Bundan dolayı modern mevzuat da zinayı boşanma sebeplerinin başında saymışlardır.

İslâm hukukunda boşanma hakkı yalnız erkeğe de âit değildir. Kadının da boşanmaya hakkı vardır. Çünkü âile ocağını yıkan hareketleri yalnız kadınlar yapmaz, erkekler de yapabilir².

III - Mal rejimleri.

İslâm hukukunda mal rejimleri teferruatla hükme bağlanmış, yalnız mal ayrılığı ve Cihaz usulü tatbik edilmiştir. Mamafih muamelâtda serbestî mal birliği, mal ortaklığı gibi mal rejimlerinin kabul edilmesine de mâni değildir. Lakin tatbikatda buna tevessül olunmamış-

1 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası da bu Anayasalardandır. 1961 Türk Anayasasının 35 inci maddesi sarıhtir: "Aile toplumun temelidir". Anayasadaki toplum, dar manâsiyle kullanıldığı gibi, geniş manâsiyle de kullanılmıştır. O halde "âile milletin temelidir" de denilebilir.

2 Kocanın kocalık vazifesini yapmaması, karısını mütemediyen dövmesi, zehirleyip öldürmeye kalkması ilh gibi hallerde elbetdeki kadının boşanma hakkı sâbit olur: Aksini savunmak evli kadınların zâlim ve cânî efendi hüviyetindeki kocaların kölesi olduğunu kabul etmek manâsına gelirdi.

tır. Modern medenî kanunlarda da mal rejimleri, yani karı koca mallarının nasıl idare edileceği ve müşterek mülkiyetmi ferdî mülkiyet esasını kabul olunacağı teferruatla hükme bağlanmıştır. İsviçre ve onu bu hususda da aynen kabul etmiş olan Türk Medenî kanununda bu meseleyle ilgili mebzûl maddeler vardır¹.

İsviçre kanunununda karı koca arasında kanunî mal rejimi "Mal birliği" dir². Türk Kanun vâzını, ferdî mülkiyet esasını benimsediğinden, kanunî mal rejiminin "mal ayrılığı" olduğunu kabul etmek suretiyle İsviçre Kanunundan ayrılmış, islâm hukukundaki prensibi devam ettirmiştir³.

§.4- Hükâmî şahıs.

I- Genel Bilgi.

İslâm hukukunda hükâmî şahıslar mevcuddu. Devlet hükâmî şahıs olduğu gibi, vakıf da özel hukuk hükâmî şahıslarındandı. Ancak hükâmî şahıs çeşitleri zamanımızdaki kadar fazla değildir. Zira bu şahısların artması sosyal, ticarî ve sınaî hayatın fazlalaşması başlangıcı olan 18 inci Asırdır.

II- Vakıf.

İslâmda vakıf hukuku başlı başına önemli ve halâ bu gün de tatbik edilen bir konudur. Türkiyede ve sair islâm memleketlerinde vaktiyle yapılmış olan vakıflar eski ahkâmla idare olunur. Vakıf, yalnız dinlerle ihdas edilmiş değildir; insanların eyilik yapma temayülünün neticesidir. Bu itibarla İslâmiyetten evvelki Türklerde de vakıflara tesadüf olunmaktadır. Bu hususda Vakıflar Dergisinde çıkan incelemelerden faydalanılabilir. Vakıf bu gün de müteber bir müessesedir. İslâm hukuku vakıf müessesesini çok teşvik etmiş, Hz. Muhammed, kur'anı kerimdeki sadaka âyetlerine istinat ederek ammeye tasadduk demek olan vakıfları teşvik eden hadisler buyurmuşlardır. Yalnız teşvikle kalmamışlar kendileri de önemli vakıflar yaparak müslümanların bu hayrî işlerinde fiilen önderlik eylemişlerdir. Vakıf sahasında islâm hukukcuları meseleyi çok geniş şekilde ve teferruatla inceleyerek bu müessesenin âdeta sistemli kurucuları olmuşlardır. Keyfiyeti böyle anlamak

1 İsv. M.K.Md: 178-251; Türk M.K.Md: 170-240.

2 İsv. M.K.Md: 178.

3 Türk. M.K.Md: 170.

gerekir; yoksa islâm dan evvel gerek Türklerde gerek başka kavimlerde vakıf bulunmadığı şeklinde mütalâa eylememek icab eder. Fakat islâm dininin insanlardaki vakıf temeyülünü mısillendirdiği de inkâr kabul etmez gerçeklerdendir.

Modern vakıf hukuku ile islâm vakıf hukuku arasında bazı enteresan farklar vardır ki burada kısaca belirtmek ve gerekli kıymet hükmünü vermek bu ilmî incelemenin ihmal edilmez faaliyeti olur:

1) İslâm hukukunda vakıf, tahsis edilen gayrimenkulün mülkiyetini muayyen bir gayeye, hayrî bir maksada ebediyyen terketmekle mümkündür. Menkuller müstakilen vakfedilemez; nakit bundan müstesnadır. Bütün bu hususlar içtihadîdir¹; binnetice tartışmaya mütehamildir.

Bu kayd edilen hususlar, vakfın gördüğü işin amme hizmetinden farksız mahiyetde bulunuşundandır. Bu bakımdan vakfın geçici, muayyen bir müddetle mahdut olmaması fikri ilmen müteberdir. Ancak, Vakıf dan maksat ammeye teberrû¹ olduğundan, bir kimsenin gayrimenkulünün az çok uzun zaman için vakfetmesi, rakabenin kendisinde kalarak intifamı tahsis suretiyle cemiyete faydalı olabilmesi hususu da düşünülecek meselelerdendir. Yani vakıf için mutlaka gayrimenkulün rakabesini devretmeye lüzum olmayıp, bu gayrimenkulün intifamı terk etmek de islâm hukukunda mümkün olmalı idi. Keyfiyetin eyi anlaşılabilmesi için misal şartır:

Bir kimse apartmanın iki katının kira bedellerini 50 yıl süre ile mevcut bir cami veya mekteb, veya kütüphane vakfının ihtiyaçlarına tahsis etse, bu vakıf muteber olmak gerekir. Halbuki islâm müçtehitleri bunu kabul etmemektedir. Keza böyle bir vakıf bilfarz 30 yıl müddetle tesis edilse, yine müteber olmak gerekir².

1 Vakıfla teberrû arasında hukukî bakımdan fark şöyle özetlenir. Her vakıf teberrûdur; lâkin her teberrû vakıf değildir. Teberrû hukukda genel bir kavram (mefhum) dur ki, hibe, vasiyet ve vakıfla ibrayi ihtiva edebilir. Teberrû yapılacak olanlar belli ise, teberrû vakıf lafziyle vâki olsa bile, lafza bakılmaz, muamele lafza rağmen hibe, bağışlama veya alelittlak teberrû olur. Meselâ bir kimse filan meblâğın filan kimse tarafından ramazan aylarında bir şehirdeki tasarrufda adları belirtilen fakirlere verilmesini vasiyet etse, bu vakıf değildir. Zira bu tahsisten faydalananlar belli kimseler olup, amme addedilmez. Lâkin aynı kimse, aynı meblâğın isimleri belli olmayan alelittlak fakirlere verilmesini vasiyet etse bu vakıftır.

2 Bu hususda Vakıflar dergisinin X. sayısında "İmparatorluk ve Cumhuriyet vakıf hukukunda vakıf şartları" adıyla yayınlanmış olan etüdümüze bakınız.

2) İslâm hukukunda içtihad, menkullerin ancak gayrimenkul vakfında dahil olabileceğini, kabul etmiş, müstakillen vakıf konusu olamayacakları fikrinde bulunmuştur. Bizce menkullerin de müstakillen vakıf konusu olabilmeleri içtihad edilmeli idi. Meselâ bir kimsede iki bayram dolabı veya sahncağı vardır. Bu kimse bu iki sahncağı bayramlarda fakir çocuklarına parasız bindirilmek için vakfetse, bu vakıf neden müteber olmasın?. Keza iki otomobil vakfedilse, dolmuşda kullanılarak geliri fakirlere dağıtılmak şart olursa böyle bir vakfa hangi sebeble cevaz bulunmaz. Şunu hatırlatalım ki, islâm içtihadı vakfın amme hizmeti gördüğünü ve amme hizmetlerinin sürekliliğini nazara alarak vakfın da gayrimenkul olmasını ve vakfın sürekliliğini temin için söz konusu içtihadta aşağı yukarı müttefiktir. Bu mücib sebebe denilecek yoktur. Lâkin az çok uzun zaman sürecek olan menkulleri de müstakil vakıf konusu yapıp ammeyi mahdut bir zaman için olsa bile faydalandırmak maslahata daha muvafık düşmezmi idi?. Bizce cevab müsbettir. Bu günkü vakıf hukuku ile islâm vakıf hukukunda bu bakımdan da fark vardır ve biz şahsen menkullerin vakfını da tecviz eden bu günkü görüşe yukardaki gerekçe ile katılmaktayız.

§.5- Neseb.

İslâmda neseb hukukuna gelince, bu günkü bazı medenî kanunların sisteminden ayrılır: İslâmda babasına karşı nesebsiz çocuk yoktur. Nüfus kâğıdlarında ana ve baba hanesi de doludur. İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında ise, çocuklar meşrû nesebli, gayrimeşrû nesebli ve babalarına karşı nesebsiz olmak üzere üç zümreye ayrılır. Meşrû çocuk, evlilik içinde doğan veya nesebin tashihi ile meşrû nesebi kurulan çocuktur¹.

1 Evli olmayan bir erkekle bir kadından bir çocuk dünyaya gelse bunlar sonra evlenseler çocuk meşrû, olur: İsv. M.K.Md: 258; Türk. M.K.Md: 247. Keza yekdiğerine evlenme vaad eden bir erkekle bir kadının münasebetinden bir çocuk dünyaya gelse, fakat bunlardan birinin ölmesi veya dâimi surette akıl hastalığına müptelâ olması sebebiyle aralarında evlenme imkânı kalmasa, çocuğun nesebi hâkim hükmü ile tashihi olunur, yani çocuk mahkeme kararıyla meşru çocuk statüsüne nâil kılınır: İsv. M.K.Md: 260; Türk M.K.Md: 249. Ancak fücür mahsulü çocuklar, yani yekdiğeriyle evlenmeleri mümkün olmayan bir kadınla bir erkekten ve meselâ damatla kaim vâlide, yahut bir erkekle kız kardeşin cinsî münasebetinden doğan çocukların sonradan evlenme ile nesepleri düzeltilemez. Kaide budur. Fakat bunlar her nasılsa evlenme imkânı bulmuşlarsa, bu evlenme mutlak butlan kararına kadar aynen sahih evlenmenin hüküm ve neticelerini doğuracağından, çocuk ana babanın sonradan evlenmesi ile meşrû hale gelebilir. İslâm hukukunda neseb tashihi müessesesi yoktur. Bu müessesenin rolü, tebennî müessesesi ile temin edilebilirdi.

Modern mevzuatda evlilik haricinde doğan ve hattâ zina veya fücür mahsulü olan çocuk, doğduğu andan itibaren anasına karşı gayrisahih nesebe sahiptir. Yani bu çocuğun anasına karşı nesebe sahip olması için ananın çocuğu tanımaya veya anaya karşı nesebin kurulması için "anahk davâsı" namıyla bir davâ açılmasına lüzum yoktur. Babaya karşı nesebin kurulabilmesi için ise, babanın çocuğu tanınması veya babaya karşı babalık davası ikamesine lüzum vardır. Aksi halde çocuk babasına karşı hısım değildir, zira baba cihetinden nesebe sahip bulunmaz. Lâkin usul fûrûluk münasebeti bâkidir. Binnetice bir baba, evlilik haricinde doğan tanınmamış veya babalık davası ile kendisine karşı nesebi tahakkuk etmemiş bulunan kızı ile evlenemez. Zira evlenme memnuiyeti yalnız usul-fûrûluğun mevcudiyeti ile söz konusu olup, nesebin teessüsü ile alâkah değildir.

Modern mevzuatın neseb hakkındaki bu kaidelerinin nüfus kayıtlarındaki neticeleri enteresandır: babasına karşı nesebi kurulmamış veya kurulmasına imkân olmayan¹ çocukların nüfuslarında yalnız anaları yazılıdır, baba haneleri boştur ki, istikbalde çocuk nüfus kâadından kendisinin gayrumeşru münasebet mahsulü olduğunu anlayarak teessüre kapılır ve cemiyette aşağılık hissi taşımaya mahkûm olur. İslâm hukukcuları ise nüfus kâadlarının baba hanesine "Abdullah" yani "Allahın kulu" kaydının konulmasına cevaz vermekle gayrimeşrû münasebetden doğmuş olmakta hiç günahı olmayan çocukların izzeti nefis ve şahsiyetini himaye yolunu tutmuşlardır ki, tensibinde elbet isabet vardır.

Ş.6- Miras hukuku.

İslâm miras sistemi çok orijinaldir. Orijinalliği, mirasçılardan ilâhî iradeyle tesbit edilmiş olmasından ileri gelmektedir. Burada islâm hukuna göre mirasçılardan kimler olduğunu ve hisselerini kayd etmeyeceğiz. Esasen bu mevzû tam bir ihtisas isteyen bir mevzudur². İslâm miras sistemini idare eden en genel esasların kaydedilmesi ile yetinilecektir:

1) İslâm hukukunda mirasda zümre sistemi, modern hukukta derece sistemi kabul edilmiştir. İslâm hukukunda ana baba müteveffanın fûruu olsa bile mirasa gelir. Keza hayatda kalan eşle bulunan ana baba yine mirasdan hisse alır. Bu gün ki miras sisteminde ise,

1 Evlilik haricinde doğup, zina veya fücür mahsulü olan çocuklar babaları tarafından tanınmaz ve bunların babaya karşı gayrisahih nesepleri babalık davası ile de kurulamaz: İsv. M.K.Md: 304; Türk M.K.Md: 292.

2 Bu hususda Ali Himmet Berkinin "Miras ve Tatbikat" adlı eserine bakılmaktadır.

birinci derecede mirascı, varken ikinci dereceye miras gitmez. Binnetice, mûrisin çocukları varken, ana babası hayatta olsa bile kanunen terkeden faydalanamaz. Çünkü ana baba ikinci derece mirascısı olarak kabul edilmiştir¹. Fakat mûris ana babayı tasarruf nisabı² nın tamamında veya bir kısmında mansup mirascı yapmış ise, ana baba birinci derece mirasçılar olan çocuklarla, yani torunlarıyla mansup mirascı³ sıfatıyla taksime iştirak edebilir.

Bu günki hukukta evlâtlık bile meşrû çocuk hükmündedir Binnetice, evlâtlık varken mûrisin ana babası hayatta olsa ve fakru zaruret içinde bulunsalar bile terekeden kanunen hiç bir şey alamazlar. Bir misalle keyfiyeti iyi anlatmak zarurîdir: Bir kimse ölmeyen bir gün evvel bir almanı veya bir İngilizini evlâd edinse, milyon lira miras bıraksa, bu paranın hepsi evlâd edinilene geçer, ana babanın bu miras üzerinde kanunen hakkı yoktur. İslâm hukukunda zamanımız hukukundaki gibi evlâd edinme esasen mevcut olmadığından, ve fakat mukavele ile evlâd edinmeye de hiç bir mâni bulunmadığından, fakat evlâtlık evlâd edinmenin mirascısı da olamayacağından, aradaki fark kendiliğinden meydana çıkmaktadır.

2) İslâm hukukunda dedelerin ve sonraki usulün de mahfuz hissesi vardır. Bu günki mevzuatda ve bilhassa İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında⁴ nine ve delerin ve daha uzak usulün mahfuz hissesi yoktur. Şu halde bu günki mevzuatda bir kimse bütün terekesini başkalarına vasiyet etse, ana ve baba tarafından dede ve nineleri hayatta bulursa, bunlar terekeden hiç bir şey alamazlar. İslâm hukukunda ise böyle bir neticeye imkân yoktur. Bu hukukta tasarruf nisabı dâima terekenin üçte biridir, mûris bunda tasarruf edebilir. Yani İslâm

1 İsv. M.K.Md: 458; Türk M.K.Md: 440.

2 Tasarruf nisabı demek mahfuz hisseli kanunî mirasçılardan mahfuz hissesinden arta kalan tereke cüz'ü demektir. Mûrisin mahfuz hisseli mirascısı yoksa, tasarruf nisabı, terekenin tamamıdır. Binaenaleyh, mûris bütün terekesini dilediği hakikî veya hükmî şahıslara vasiyet etmek hakkını hâizdir.

3 Modern miras sistemlerinde mansup mirasçılık, yani mûrisin iradesiyle tayin edilen mirasçılık mevcuttur. İslâm hukukunda bu mirasçılık çeşidi yoktur. Ancak mûris tasarruf nisabından muayyen mal vasiyeti yapmak hakkını hâizdir. İslâm hukukunda mansup mirasçılığa cevaz olmamasının sebebi için "Eski ve yeni hukukumuzda miras sistemleri arasındaki farklar" adlı incelememize bakınız (Ank. Hukuk Fak. Dergisi, c. 29, s. 3-4; s. 151.)

4 Bu kanunlarda mahfuz hisseli mirasçılar yalnız fûrû, ana baba, kardeş ve hayatta kalan eştir. İsv. M.K.Md: 471; Türk. M.K.Md: 453. Bunlar haricindeki mirasçılar, ve binnetice ana ve baba tarafından dede ve nineler ve bunların fûruu, yani hala amca, dayı, teyze ill. mahfuz hisse sahibi değildirler.

hukukunda mûris büyük ana büyük babayı ve bunların ana ve babalarını vasiyet suretiyle mirasdan uzaklaştırmak imkânına sahip değildir¹.

3) İslâm hukukunda erkek ve kadının mirasdaki payı eşit değildir. Modern hukukla islâm hukuku arasındaki göze çarpan en önemli farklardan biri de budur. Kadınların miras hakkı, yani kız çocuklarının mirasdaki payı erkeklerin payının yarı nisbetindedir. Bu günkü miras sistemlerinde ise paylarda eşitlik vardır².

Hiç şüphe yokki islâm hukukundaki esas aritmetik eşitliğe aykırıdır. Lâkin sosyal adâlete belki aykırı değildir. İlâhî teşrî, erkeklerin evlenerek karının ve çocukların iâşa ve ibatesinden mes'ul olacaklarını ve binnetice iktisadî durumlarının kadınlardan daha kuvvetli olmasına istinad edilerek taksim bu suretle icrasını münasib görmüştür³. Her ne kadar evlenmek insanların hakkı hiyarında olan bir şey ise de genel kaide evlenilmekte olduğudur. Kanunlar genel temayüllere göre hazırlanacağından bu esas ilâhî hukukda da revaçtadır. İstisnaî hallere göre müessesese ve kaide ihdas olunmaz.

Nihayet kayd olunmalıdır ki kadınlara erkek arasındaki eşitsizliklere zamanımızın modern Medenî kanunlarında da raslanmaktadır⁴. Binnetice islâmdaki mirasda eşitsizliği nazara alarak bu miras sisteminin tenkidine kalkışmak bizce derhal katıliverilecek bir hareket değildir.

4) İslâm miras sisteminde tasarruf nisabı muayyendir. Mirasçıların payları değişikçe değişmez. Modern sistemde ise, tasarruf nisabı mütehavvildir. İslâm hukukunda mûris, mirasçı kim olursa olsun terekenin üçte birinde tasarruf etmek yetkisine sahiptir. Mirasçılar münferit olsun, fûrû, ana baba, hayatta kalan eş şeklinde içtima etsin hüküm aynıdır. Bu günkü miras sisteminde ise, bilhassa mirasçıların

1 Çünkü bunların muayyen sehimleri vardır.

2 İsv. M.K.Md: 457/2; Türk M.K.Md: 439/2.

3 Nisâ suresi, Âyet: 10, 33.

4 Meselâ, erkekler vesâyeti kabule mecbur oldukları halde kadınların bu medenî vazifeyi kabule mecbur edilmemiş olmaları (İs. M.K.Md: 382; Türk. M.K.Md: 366); Âilenin reisinin koca olmasına karşılık kadının âile reisiğine lâyük görülmemiş olduğu (İsv. M.K.Md: 160/1; Türk. M.K.Md: 152/1); Velâyetin icrasında karı koca arasında anaşmazlık çıktığı zaman kocanın rey'inin müteber olacağı (İsv. M.K.Md: 274; Türk. M.K.Md: 263). Modern kanunlardaki bütün bu eşitsizliklerin kabul sebepleri vardır. Binnetice bu kanunları erkekle kadın arasında eşitsizlik yaratmış oldukları için tenkidini etmek lâzımdır? Şüphesiz hayır. O kadar hayır ki, bir kanun âilenin reisi koca değil, kadındır diye bir hüküm getirirse, böyle bir hüküm evvelâ kadın fitretini red eyler.

içtimanda tasarruf nisabı değişir ve hesabı da güçleşir. İslâm hukukunda tasarruf nisabının hesabında güçlük yoktur. Bir kimse vefat etse, terekenin üçte birini vasiyet eylemiş olsa, tekfin, defin masrafları ve borçlar da tenzil edildikten sonra kalan terekenin üçte biri musaleyhe verilir; mütebaki mirascılar arasında sehimlerine göre taksim olunur.

5) İslâm hukukunda mirası red müessesesi yoktur. Çünkü buna lüzum hissedilmez; zira islâm miras sisteminde mirascıların tereke borçlarından mes'uliyeti namahdut değildir; ellerine geçenle mukayyet ve mahduttur. Bu günkü hukukda ise keyfiyet aksinedir. Mirascının eline terkeden 1000 lira geçse, fakat mûrisin 10000 lira borcu olsa, mirasçı bu borcu ödemekle ve şahsî mamelekenden 9000 lira tediye eylemekle mükelleftir¹.

6) İslâm hukuku miras sisteminde mansub mirascılık yoktur. Çünkü mirascılar ilâhî iradeyle tâyin olunmuştur. Ferdî irade ile bunlar arasına mirasçı dahil etmek memnûdur. Lâkin tasarruf nisabında veya hiç mirasçı yoksa terekenin tamamında muayyen mal vasiyetinde bulunmak câizdir.

Vasiyet hukukunda islâm miras sistemi ile bu günkü sistem arasında şu farklar vardır:

a) İslâm'da vârise vasiyet memnûdur. Bu cihet sahih bir hadisle müeyyettir². Meselâ bir baba iki çocuğundan birisine tasarruf nisabını vasiyet etse, bu çocukla lehine vasiyet edilmeyen çocuk arasında husumet başlar ve lehine vasiyet yapılmamış olan çocuğun müteveffa baba veya anasına karşı sevgi hissi azalır veya yok olur. Çünkü vasiyet yapmakla iki çocuk arasında mirasda adalet bozulmuştur; adâletsizliğe karşı her insanın nefret hissi, veya kırgınlığı değişmez ve inkâr edilmez bir vâkiadır. Keza islâm'da monogamik sistem ilâhî irade ile tavsiye buyrulmuş olmakla beraber, dörde kadar kadınla evlenmeye müsamaha keza ilâhî irade ile ve çetin şartlarla izhar buyurulmuştur³. En önemli şart müteaddit kadınlar arasında her bakımdan adâletle hareket etmektir; binneticce kadınlardan birine vasiyet edip diğerine etmemek, mirasda onlar arasındaki adaleti bozmak demek olacağından câiz değildir.

1 Bu hususta geniş bilgi için adı geçen makalemize bakınız.

2 Ali Himmet Berki, "250 Hadis" Ankara, 1972, s. 64.

3 Nisa Süresinin, 3 ve 5'inci Âyetine bakınız. Mealini özetleyelim: Karılarınız arasında âdil olunuz. Fakat ne kadar gayret etseniz yine âdil olamazsınız. Allah âdil olmayanları sevmez; o halde adâletsizlik yapmaktan korkuyorsanız bir kadınla iktifa ediniz.

Bu izahatdan anlaşılıyor ki, “vârise vasiyet yoktur” hadisi şerifinin maksadı¹ verilen izahatdaki sebeplerden ibarettir. Lâkin bu memnuiyet, kendilerine vasiyet yapılmamış olan mirasçılarının vasiyeti kabul etmeleri halinde câri değildir. Zira bu halde, vasiyete râzı olan mirasçılar, hakikati halde üzerinde kendilerinin de hissesi olan tasarruf nisabındaki hisselerinden lehine vasiyet edilen mirasçı menfaatine feragat etmişlerdir.

Vâki izahatdan çıkan ve “vârise vasiyet yoktur” şeklindeki memnuiyetin bir istisnasını teşkil eden netice şudur: Vârislerin mirasdaki hisseleri aynı olmadığı takdirde az hissesi olan vârise, mûrisin tasarruf nisabı üzerinden vasiyet yapması hadisi şerifin şumulüne girmemek lâzımdır. Meselâ bir kimse hayatta kalan eşine vasiyet yapsa, bundan olan çocuklarına yapmasa, bu vasiyet sebebiyle anaları ile çocuklar arasında husumet hâsıl olacağı kolay kolay düşünülmez. İşte bu gibi hallerde “vârise vasiyet yoktur,” esasının istisnaya tâbi tutulabileceğini şehsen benimsemek meylindeyiz. Çünkü değil yalnız Hadisleri, Kur’anı kerimi bile yalnız lafzı ile değil, ruhu ile tefsire tâbi tutmak müşterek hukukun, binnetice, ilâhî ve beşerî hukukun müşterek ve kat’î bir esasıdır. Bu gün de böyledir. Kanunlar yalnız lafızlarıyla değil, ruhlariyle de uygulanır².

b) İslâm hukukunda ehil olmayanın vasiyeti kendiliğinden hükümsüzdür. Yani bu vasiyetin hükümsüz olması için mirasçılarının iptal davâsı adıyla bir davâ açmaları gerekmez. Binnetice, islâm miras sisteminde hâkim, vasiyetin hükümsüzlüğünü re’sen nazara alarak tenfizinden içtinab etmek yetkisine sahiptir. Halbuki İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında ve bu kanunların miras sistemini kabul etmiş diğer kanunlarda hattâ bir deli tarafından yapılmış olan vasiyet, kendiliğinden hükümsüz değildir. İptal davası ile hükümsüz kılınmış olmak lazımdır. Aksi halde normal bir insanın, yani ölüme bağlı tasarruf ehliyetine sahip bir kimsenin vasiyetinden farksızdır. Hâkim, bu hukuk sistemlerinde, vasiyetin butlanını re’sen nazara da alamaz³.

(Devam edecek)

1 Hadis sahihtir. Zira Kur’anı Kerime de uygundur. Filhakika, Ahzab suresinin 6 ncı âyetinde “şu kadar ki husum olmayan dostlarınıza vasiyet ile iyilik edebilirsiniz” mealinde kayıt vardır. ayeti celilenin mefhumu muhalifinden mirasçıya vasiyet olmadığı anlaşılıyor.

2 İsviçre ve Türk Medenî Kanunlarının 1 nci maddeleri de keyfiyeti açıkca ilân etmiş bulunmaktadır. Bu maddeler şöyledir: “Kanun lafız veya ruhiyle temas ettiği bütün meselelerde mer’idir...”

3 Gerekçeler ve teferruat için adı geçen makalemize bakınız.

DEĞER VE FÂRÂBÎ*

Prof. Dr. MÜBAHAT TÜRKER KÜYEL

Biliyorsunuz, İnsan, hangi kökten gelmiş olursa olsun, -ister, bilimsel yöntemle ortaya konulmuş olduğu gibi, maymunlarla ortak bir atadan türeyip evrimlenmiş olsun, isterse, Kutsal Kitaplarda buyurulduğu üzere, ya da Mitologyalarda betimlendiği gibi, Tanrı isteğiyle birden bire yaratılmış olsun-, yeryüzünde öteki canlılarda bulunmayan bir özellik gösterir: Kültür ve Uygarlık yaratmak. İnsan, her ne kadar, yeşil yaprak gibi kendiliğinden besin yapamaz ise de, hem Doğa ile hem de diğer insanlar ile ilişkilerini kurmak, düzenlemek, sürdürmek ve geliştirmek için Kültür ve Uygarlık dediğimiz *Değer*leri yaratır.

Gerçekten, insansız bir doğada *Değer* var-değildir. Doğa, *Değer*'e yabancıdır. Oraya *Değer*'i insan getirir, insan ekler, insan katar. *Değer*ler insan yaratıdır, onlar insanın varlığa katgısıdır. Başka deyimle, insan, *Değer* denen ve Doğada bulunmayan yeni bir varlık alanı oluşturur, yeni bir varlık alanı yaratır. İnsan, insan olarak, başka yönle değil, işte bu yönle tanımlanır: *Değer* (ya da Norm) yaratan varlık. İnsanın özü bu!

*Değer*ler, aralarında sıralandıklarında, onların bitkisel ve hayvansal köklüleriyle yetinmek istemeyen herkesin "Yüksek" diyebilecekleri seçilip ayrılırlar. Bunlar, alınabilecek en geniş anlamlarıyla ve çeşitli bölme ilkelerine göre, Dil, Bilim, Bilgelik Sevgisi, Teknik, Sanat, Din, Hukuk, Ahlâk... gibi değerlerdir.

Bu yüksek değerler, ya da normaler, nasıl oluşurlar? Nasıl varlığa gelirler? Prometheus servüveninde coşkunca betimlendiği gibi, Tanrıdan mı çalınırlar? Yoksa, Tanrının kendisi mi lütfundan, kereminden, inayetinden, cevadından ötürü "Gizli Gömü"sünün insan eliyle

* Bu yazı D.T.C. Fakültesi büyük konferans salonuna Fârâbî Salonu adı verilmesi sırasında yapılmış olan konuşmadır (20 Mart 1974).

yağmalanmasına izin verir? Yoksa, yüksek değer, yalnız, Doğayla insan, insanla insan ilişkilerinden ileri gelen ve ruhbilim lâboratuvarına sokulup sağlamalı gözlemler yoluyla ölçülebilir ruhsal-toplumsal bir olay, bir norm oluşma süreci midir? Bu, yüksek değer nasıl yaratıldığı mı, yoksa, bir kere yaratılmış olan *Değer*'in nasıl bellendiğini, öğretildiğini ve diğer deneklere nasıl geçirildiğini mi gösterir? Geçmişte ve şimdi, yüksek değerler yaratan bireylerin ya da toplumların genel çizgileri hep bir mi, yoksa, ayrı ayrı mı olmuştur? Hangi toplumlar, ya da bireyler daha çok sayıda yüksek değerler yaratabilmişlerdir? Niçin? Yaratamamış olanlar var mıdır, niçin? Yüksek değerler toplumdan topluma nasıl geçerler? İşte size tartışılacak bir çok sorun!

Durum ne olursa olsun, yüksek değerler yaratmak, üretmek, insanın, bilgece değilse bile, bilgeliksever görünerek, Tanrı ile yarışmasıdır; insanın tanrısal olanı, yüksek değeri istemekte, Tanrı ile boy ölçüşmeye kalkmasıdır. Çünkü, Bilgelik denen şey, her şeyin, *Gerçekin*, *Doğrunun*, *İyinin* ve *Güzelin* tâ özünün en katıksız, en tam ve doğru bilgisini elde tutmak, yalnız Tanrıya vergidir, Tanrınıdır, tanrılıktır, tanrısalıdır, kutluktur, kutsaldır. Sanırım, işte, tam da bu yüzden, insan, Kutsal Kitaplarda, Yaratıkların En Onurlusu (Eşref-i Mahlûkat) sayılmaktadır. Yalnız canlıların değil, bütün yaratıkların en onurlusu! Tanrıdan başka her şey, Kutsal Kitaplarda geçen Melekler bile, yaratık olduğuna göre, Tanrının insanı bu denli yücelterek, kendi katına yaklaştırması, ya da insanın kendi kendini yücelterek Tanrı katına yaklaşması çok anlamlı!

Biliyorsunuz, bilgeliği seven büyük kişiler de, insanı bitki ve hayvanlarla ortak olan yanı ile değil, yüksek değerler yaratmak yanı ile tanımlamıştır. Sanki, belirlenmiş gibi, boyuna kullanılıp duran, ama hiç de belirlenmemiş kavram, şu "İnsanca yaşamak", yalnız, toplumdaki bitkisel ve hayvansal yaşamayı kolaylaştıran üretim ve tüketimden belli ölçüde pay almak değil, asıl, yüksek değerlerle yaşamak demektir. Çünkü, insan, istediği payı alıp, yine de bitkisel ve hayvansal yaşantısını sürdürerek "İnsanca" yaşamayabilir! Yüksek değerlerle yaşamak ise, insanın, kendi içinde yüksek değerleri yaşatması, kendisinin de yüksek değerler içinde yaşamasıdır. Bu da, ilkin, var olmuş bulunan o yüksek değerlerden edinmek, sonra, onları saklamak, karşılaştırmak, korumak, başkalarına geçirmek, genişletmek, artırmak, üretmek, onlara yepyenilerini katmak, onlardan yepyenilerini yaratmakla olur. Yük-

sek Değer yaratısında, onların kendinin sayılmasında, biliyorsunuz, toplumların, açık ya da gizli, örgütlü ya da örgütsüz, bile isteye ya da bilmeden, savaşı vardır. Öyleki, yüksek değerlerden kim daha çok edinmiş, onları kim daha çok benimsemiş, saklamış, korumuş, yaymış, başkalarına geçirmiş, genişletip artırmış ise, yüksek değerlere kim daha çok sahip çıkmış, kim onlara daha çok katmış ise, yer yüzü onun! Değil yer yüzü, öyle görünüyor ki bütün gök yüzü onun! Bütün evren onun! Nasıl ki bütün evren Tanrının. İşte öyle! Sanki Tanrı o! Sanki evrenin sahibi o!

Biz bugün, Dil ve Tarih-CoğrafyaFakültesi'nin en büyük salonuna, büyük Türk bilgelik sever kişisi ve bilim adamı, müzik kuramcısı sanatçı Fârâbî'nin adını vermek için toplanmışsak, bu, onun, hem insanı insan yapan o özü bütün derinliği ve genişliğiyle görüp, kavrayıp bilgelik severce temellendirmiş olmasından, hem de o özü bütün ömrü boyunca içtenlikle yaşamış ve yansıtmış olmasından ileri gelir. O öz, onda, onun bütün yaşayışı olarak görünmüştür. Çünkü, Fârâbî, insanı insan yapan özün *Bitkisel* ve *Hayvansal Ruh* değil, ama, *İnsan Ruh* olduğunu anlamıştır. Ona göre, insanı insan yapan ne beslenmek ve üremek gibi Bitki, Hayvan ve İnsanda ortak olan edimleri yaratıp yöneten *Bitkisel Ruh* tur, ne de istemek ve devinmek gibi, Hayvan ve İnsanda ortak olan edimleri yaratıp yöneten *Hayvansal Ruh* tur, ama, Düşünce gibi, ne bitkide ne de Hayvanda olmayan edimi yaratıp yöneten *İnsan Ruh* udur. Bunu söylemek, İnsanı Bitki ve Hayvandan ayıran özün, insanı insan yapan özün, Kültür ve Uygarlık gibi yüksek değerleri yaratmak olduğunu söylemek demektir.

Bilindiği gibi, yüksek değerler, ancak, Çin, Hind, Mısır, Mezopotamya, Yunan, İslâm, Avrupa ve Orta Amerika Kültür ve Uygarlık çevrelerinde oluşup, varlığa gelmişlerdir. Ama, hangi takvim yılı, ya da tarihsel zaman bölümleri temele alınmış olursa olsun,-Çünkü, bunlar da kültür ve uygarlık çevresince belirlenip saptanırlar-, söz konusu çevreler yüksek değerler demeti bakımından, aynı zamanlarda, eşit gürbüzlük ve olgunluğa erişmiş değillerdendir. Öyleki, bir bu çevre, bir öteki çevre önderliği ele alarak ileriye doğru yürümüştür. Bununla birlikte, bu çevreler, çeşitli nedenlerle, bir çok yüzeylerde birbirlerine değmeyi başarabilmişler, yaratılmış ürünlerden, bir parçası ya da çoğu, bir çevrenin önde gidenlerinin ellerinde, çevreden çevreye taşınarak, tüm insanların ortak malı olmuştur. Her ne kadar, kültür ve uygarlığın bir çev-

reden öteki çevreye geçişi olayı, gerçekte, yalnız bir tek insanlık kültür ve uygarlığı olduğu düşüncesini doğrulamakta ise de, bu, herhangi bir kültür ve uygarlık çevresinin tam kendinin olan katgılarını, hem o çevrenin kendi kendisine, hem de öteki çevrelere oranlanıp değerlendirilmesine ve yüksek değerler demetinin, orada, çoğalıp artarak mı, yoksa, azalıp eksilerek mi el değiştirdiğinin görülmesine engel olmaz.

Yaklaşık olarak, M.S.1500-1900 yılları arasında, özellikle, *Rönesans*la başlayan Modern Çağıyla bugün dünyamızın en parlak kültür ve uygarlık çevresi sayılan Avrupa, ilkin, büyük ölçüde, Eski Yunan Kültür ve Uygarlığı'nın yüksek değerleri üzerine dayanmış, oturmuş, sonra, onlara kendi katgılarını yaparak dikilmiş ve yükselmiştir. Gerçek bir kültür tarihçisi, gündelik etkili siyasal sonuçlar, ya da kişisel çıkarlar toplamak amacı gütmedikçe, kalıtımla geçmeyen tüm insan ürünlerinin bilimsel yönden araştırılması önünde, artık, bir "Yunan Mucizesi"nden söz açamaz. Çünkü, Yunan Kültür ve Uygarlığının, kendi temellerinde de, ya doğrudan doğruya, ya dolaylı yoldan, Mısır ve Mezopotamya Kültür ve Uygarlıklarının etkisinde kalmış olduğu doğru düşüncesi, çoktandır, uzman çevrelerden taşarak yaygınlaşmaktadır.

Arada bir, yer yer, güçlü ışık pırıltıları ve aydın çizgileri olmakla birlikte, genellikle, karanlık olan Orta Çağ Avrupasının yıkılıp, Modern Avrupanın yaratılmasında, çok aydınlık İslâm kültür ve Uygarlığının Sicilya, İtalya, Endülüs ve Güney Fransa yoluyla, Avrupaya geçip ağırlığını koymuş olması, kültür tarihçilerinin, birer birer ve ayrıntılı olarak ortaya sermiş buldukları, sayısız somut kanıt ve belgelerle aydınlattıkları bir gerçektir. XII. Yüzyılda, İslâm dünyası Kültür ve Uygarlık yüksek değerlerinin, ya doğrudan doğruya, ya yerli diller ya da ibranca aracılığıyla Arapçadan Lâtinceye, özellikle Bilim ve Bilgelik Sevgisi alanında yapılmış olan çevirilerle, Avrupaya geçmiş, bunun ardını da geç kalmandan üniversitelerin izlemiş olduğu bilinmektedir. Kültür tarihçilerinin bu olaya "XII. Yüzyıl Rönesansı" adını vermiş olmaları boşuna değildir. Demek, karanlık Orta Çağların Avrupası, Modern Çağa, Rönesans ile değil, ama, asıl, "XII. Yüzyıl Rönesansı" ile adım atmıştır. *Salerno Tıp Okulu*'nun XI. Yüzyılda eylem ve etkinliğe geçmiş olması göz önünde bulundurulacak olursa, İslâm etkisinin karanlık Orta Çağlar Avrupasına nasıl geçmiş olduğunu görmek için, XII. Yüzyılı bile beklemek zorunluluğu kalmaz. Karanlık Orta Çağlar Avrupasının aydınlık İslâm Kültür ve Uygarlık çevresine ilk değdiği tarihlerin

kökünün, hele, Harun Reşid-Karlus Magnus olayı ile ilk Haçlı Seferleri düşünülürse, daha da eskilere varmış olduğu anımsanır.

İşte, Fârâbî bu iki kültür ve uygarlık çevresinin birbirine verimli olarak değmelerinin pek çok yakınlığında yer almış bulunmaktadır. O, X.Yüzyılda yaşamıştır. Bu yüzyılda İslâm çevresi, bütün dünyanın en yüksek ve neredeyse, her bakımdan en ileri ve başka yarışmacısı bulunmayan bir kültür ve uygarlık elçisidir. Bu kültür ve uygarlık da, sırasında, yüksek değerlerin büyük bir parçasıyla, özellikle Bilim ve Bilgelik Sevgisinde, VIII. Yüzyılda başlamış, IX. Yüzyılda çok yoğunlaşmış, Yunancadan Arapçaya, ya doğrudan ya da dolaylı yoldan çeviriler aracılığıyla, Yunan Kültür ve Uygarlığına dayanmaktadır. Çeviri işi değişik yoğunluklarda, gerek Fârâbî zamanında, gerekse daha sonraları, XIII. Yüzyıllara kadar, sürüp gitmiştir. Beyrûnî'nin İslâm çevrenini, Yunan Kültür ve Uygarlığıyla birlikte Batılı sayması boşuna değildir. Ona göre, Doğu Uygarlıkları Hind ve Çindir.

Tarkan ve Uzluk gibi üçüncü ve dördüncü göbeklik dede adlarına, Fârâb (Mâ Verâ ün-Nehr'deki eski Otrar) gibi doğum yerine, yüzüne, genel kılığına, giysisine ve kaynakların tanıklığın bakılacak olursa, Fârâbî'nin türk olduğu, tartışmasız, gün gibi açıktır.

İslâmiyette, bilimsel uğraşının belirgin biçimde başlamasıyla birlikte Horasanda, Mâ Verâ ün-Nehr'de birçok bilim adamının yetişmiş, İslâm düşünürlerinin çoğunun ve Mu'tezile Akımı'nın ilk elçilerinin bu türk ellerinden çıkmış ve Merv, Merverrûz, Belh, ve Nişapûr'dan bilgelik severlerin yetişmiş olduğu bilinen bir gerçekliktir. O yönden, Türkler, İslâm'da, yalnız savaş ve yöneticilik işinde değil, kültür ve uygarlığın oluşup gelişmesinde de çok etken ağırlıklar koymuş bulunmaktaydılar. İslâmiyet doğalı 250 yıl, çeviriler başlayalı 150 yıl olduğu gözden uzak tutulmadığında, Fârâbî'nin gerek Kur'ân, Hadis Fıkıh, Lisân, Kelâm gibi İslâm Bilimlerinde, gerekse, Bilgelik Sevgisi, Matematik, ve Doğa Bilimleri gibi İslâma Giren Bilimlerde öğrenim yapmak ve eğitim görmek için, ilkin, kendi ülkesinde uygun ortam bulmuş olması doğrudur. Onun türk ellerinden kalkıp Orta Doğuda gezgincilik yapması, Bağdad, Halep, Harran ve Şam gibi yoğun kültür ve uygarlık ortamlarında uzun zaman dolaşıp durması, oralarda yaşaması, onun olgunluk ve yaşlılığı sırasındadır.

İlk çağ Yunandan sonra, Bilgelik Sevgisi öğreniminin Hellenistik Devir bitiminde, İskenderiyede tek öğretici kalıncaya değin sürdüğü, sonra Antakyaya geçtiği, orada kalan son öğreticiden biri Harranlı diğeri

Mervli, iki kişinin okuyup öğrendiği, Merv’li Ebû Yahyâ’dan, yine Mervli İbrahim ile Yohannâ b. Haylân gibi iki kişinin, Harranlıdan da İsrail ve Kuveyri gibi iki kişinin okuduğu, Merv’li İbrahim’in Bağdad’a gittiği, orada, Ebû Bişr Mettâ b. Yûnan’ı yetiştirdiği, Fârâbî’nin bu Ebû Bişr Mettâ’dan yaşca daha küçük, ama, akılca daha büyük olduğu, Yohannâ b. Haylân’dan ise Fârâbî’nin öğrenim gördüğü, Kindî’nin, daha çok, bir hekim, sayılar ve yıldızlar bilgini olduğu, kaynakların gerçek bilgelik sever olarak Fârâbî’yi andığı, İbn Sinâ’nın önünde Fârâbî’nin bulunmasında olduğu gibi, Fârâbî’nin önünde bir başka Fârâbî daha olmadığı göz önünde bulundurulacak olursa onun, *Muallim-i Sâni* (İkinci Öğretmen, Birincisi Aristoteles’tir) adıyla anılacak kadar yüce bir bilgelik sevmeye uygunluğuna, ancak, Platon, Aristoteles ve Plotinos üzerinde düşünme düşünme ve kendi kendisine varmış olduğunu söylemek doğru olur.

Yöneticilerden ve gündelik siyasal eylemlerden uzak durmayı bilmiş ve başarmış olduğu için, Fârâbî, kendini Bilim, Bilgelik Sevgisi ve Sanatla uğraşmaya ve öğrenci yetiştirmeye büsbütün verebilmiştir. O, her ne kadar, Kur’an âyetlerinden bir kaçını genişletmeyle anlam vererek, “Cin”, “Millet”, Fıkıh ve Tasavvuf gibi din, ve Şiir, Kafiye, Kinaye, Lûgat gibi edebiyat konularını ele almış ise de, asıl Bilim, Bilgelik Sevgisi ve Sanat konularında uğraşmış bir bilim adamıdır, derin müzik bilgisiyle ün salmış bilgin bir sanatçıdır, İslâm Kültür ve Uygarlık Çevresinin tutarlı yapı kuran üç büyük bilgelik severinden ilkidir.

Fârâbî, bilim alanında, Matematik, Yıldız Bilim, Müzik, Doğa Bilim, Biyoloji, Ruh Bilim ve Tıp üzerine yazmış, bu arada, Firâset, Mizâc, Simya ve Astroloji ile de ilgilenmiştir. O, bilimlerin sayılması, sıralanması, bilmin sonuçları gibi genel konuları ele almış olmakla birlikte, insanın zihin yeteneklerine önem verip, alışkanlıkları yıkarak, Hareket, Kuvvet, Ağırlık, Zaman, Mikdar, Boşluk, Uzam, Nicelik, Sınırsız, Sonlu, Işık, Ses, Isı, hava katmanı olayları, gök nesnelere gibi Doğa konularını, ya tek başına ele almış, ya da o konularda Aristoteles’in yapıtlarını genişletip açmış, Biyolojide canlıları incelemiş, Yıldızlar Biliminde Ptolemaios’u genişletmiş, açmış, Matematiğe Giriş yazmış, tasarı geometriyi ele almış, Ökleides’i genişletip açmış, Tıpta Hippokrates ve Galenos ile, Ruh Bilimde Aristoteles ile ilgilenmiş, Müzikte, giriş kitapları yanında, çok özel uzmanlık gerektiren müzik konularına yanaşmış, o alanda yine çok büyük görünümlü genişletmeler ve derin etkili yapıtlarıyla bilimsel katgılarda bulunmuştur.

Bilgelik Sevgisinde, giriş kitapları, bilgelik sevgisinin tanımı, adı, ortaya çıkışı, gerekliliği, bilgelik severlerin adları gibi genel konularda, “Zât”, töz, “Mâhiyet”, “Huviyet”, “Tabiat”, bir, birlik, atom, kuvvet, sonlu, sonsuz, maddeden ayrı tözler gibi özel konularda yazmış, ya da eklentiler bırakmıştır. Ama, bilgelik sevgisinin Bilgi, Varlık ve Değer gibi üç temel alanında monografiler, özetler, Aristotelesle ilgili küçük, orta, ya da büyük boyda kısaltmalar, çok büyük görünüşlü genişletmeler yapmıştır. Bilgelik Sevgisinin Bilgi alanında, Bilgi Teorisi ve Mantık, ve Bilgi Psikolojisi dallarında, her konuyu ya parça parça, ya da tümce, ayrıntılı monografiler halinde ele alarak Akl ve *Organon*’un yedisi Aristoteles’in biri de Porfirios’un olan sekiz mantık kitabını giriş, eklenti, özet, orta ve büyük boyda kısaltma ve genişletmeler yoluyla işlemiştir. Bilgelik Sevgisinin Varlık ve Değer alanlarında ise, örgülü ve temelli ana yapıtlar vermiştir. Ayrıca, Aristoteles’in ve Platon’un bilgelik severce görüşlerini ve yapıtlarını tanıtmış, aralarında bir uyum aramış, Afrodisyas’lı Aleksandros’un, Yohannes Filopponos’un, Râvendî’nin, Râzî’nin düşüncelerini tartışmıştır.

Fârâbî, doğrudan doğruya, ya da dolaylı yoldan, İbn Sinâ, İbn Tufeyl, İbn Bâce, İbn Rüşd gibi müslüman, Yahyâ b. ‘Adî, Albertus Magnus, Roger Bacon, Gundissalinus, Aquino’lu St. Thomas gibi hristiyan, İbn Meymûn gibi yahudi olan apayrı ve karşıt dinlerden büyük öğrenciler yetiştirmiş, onları kuvvetle etkilemiştir. Bu durum, o zamanın din ortamına ve yöneticilik anlayışına aykırı gibi görünebilir, ya da sayılabilir ise de, Fârâbî gibi, kökünü tanrısal esinden değil de İnsan aklından alan *Hümaniteler* ile durup dinlenmeden uğraşanların birbirlerine insan ürünlerini sunarken, genellikle, dinlerinin özden uzaklaşmış biçimlerini değil, tam tersine, dinlerinin özlerini, kendi konularını ve İnsan’ı düşünmüş olmaları gerekir.

Fârâbî’nin doğrudan doğruya öğrencisi olan Yahyâ b. ‘Adî, özgür Müslüman yönetiminde arapça yazan hristiyanlardan biridir. O, hristiyan topluluğu, bütün hristiyan görüşlerin üzerine çıkarak, Müslümanlara karşı savunmuştur. Ama, işin kökünde, o, ödevi gereği bir din savunucusu, beğenisi gereği ise bir bilgelik severdir. Onun “Mantıkçı” adıyla anılmış olmasının nedeni de bu olmalıdır. Ona göre mantık “Kuramsal bilimde doğruyla yanlışı, eylemsel bilimde iyiyle kötüyü birbirinden ayırdeden araç işini gören bir sanattır”. Düşünce alanında, var olanların var olmaları bakımından, ne olduklarını anlatmaktan, yani, bilimde doğruyu bilmekten, eylem alanında ise, iyiyi elde etmekten, kö-

tüden kaçınmaktan, yani, ahlâkta iyiyi yapmaktan daha tam bir mutluluk yoktur. Mantık, işte bu iki tür mutluluğun da anahtarıdır. Yahyâ b. 'Adî'nin diğer öğretmeni hıristiyan Ebû Biş Mettâ'da, Mantığın Doğru ile Yanlış ayırdetme görevi var ise de, İyi ile Kötüyü ayırdetme görevi olmadığına göre, Mantığın mutluluğun anahtarı olduğu düşüncesinin ona öğretmeni Fârâbî'den gelmiş olması pek çok akla yakındır. Çünkü, Fârâbîye göre, bilgi mutluluktur. Bilgiye ulaştırın kapının açılması işini bir giriş sanatı olan Mantık üzerine almıştır.

Yahyâ b. 'Adî, her ne kadar, insanlığa yön veren dehâlardan biri değil ise de Bilgelik Sevgisi, Din, Ahlâk ve Mantık alanlarında yazmış, öğreticisi Fârâbî ile İbn Sinâ arasında M. S. 900-1000 yıllarında yaşamış olan bilgelik severleri yetiştirmiş bir kişidir. Zamanın ünlü çevirmeni, çeviri düzelticisi, kitaplarla çok sıkı ilgisi olan yorulmak bilmez yazma karşılaştırmacı ve çoğaltıcısıdır. Platon, Aristoteles ve Teofrastos gibi Yunan bilgelik severleri ve bilim adamlarının en önemlilerinin yapıtlarının gerek çevrilmesi, çevirilerin düzeltilmesi, çevirilerin kimler eliyle ve hangi yolla, doğrudan doğruya mı Süryânca aracılığıyla mı yapıldığını gösteren dizgeler düzenlemesi, gerekse, yazmalara eklentiler yapması, bu yapıtları öğrencileri yardımıyla karşılaştırarak, olabildiği ölçüde düzeltmeli metinler kurup, bunları kendi elleriyle çok sayıda çoğaltması ve öğrenci yetiştirmesi yoluyla olsun, Yahya b. 'Adî, Yunan Kültür ve Uygarlık yüksek değerlerinin saptanması, geçirilmesi, taşınması ve yayılmasında önemli bir ağırlık koymuştur.

Fârâbî, Yahyâ b. 'Adî'den sonra da hıristiyan bilgelik severler üzerindeki etkisini sürdürmüştür. Hıristiyan Orta Çağların en büyük ve resmî bilgelik severi Aquino'lu St. Thomas, çok uzak görüşlü bir uygarlık dâvasının, Din ile Bilim ve Bilgelik Sevgisinin uzlaştırılması dâvasının çözümlenmesinde, Fârâbî'ye dayanmış olduğu gibi, tümcelerine varıncaya değin, Tanrının varlığını belgitlemekte, Tanrının adlarını ve niteliklerini anlamakta, Tanrının yaratma gibi eylemlerinin açıklanmasında, Tanrının Aklının *İdeaların* yeri olduğu düşüncesinde, Fârâbî'den esinlenmiş, onun görüşlerini benimsemiştir. Aquino'lu, etkisini götürmüş olduğu her yere, Descartes'a, Leibniz'e ve Çağdaş yeni-Tomacılara, ister istemez, Fârâbî'nin çözümlerini de getirmiştir. Fârâbî'nin Aquino'lu dan önce, Gundissalinus, Roger Bacon, Albertus Magnus gibi düşünürleri, Aquino'ludan sonra da Geç Hıristiyan Orta Çağları, özellikle, Geneller Kavgasında etkilemiş olduğuda çok iyi bilinmektedir.

Fârâbî'nin dolaylı öğrencileri arasında, sırada ilk gelen, İslâmın tutarlı yapı kuran ikinci büyük bilgelik severi İbn Sinâdır. İbn Sinâ, daha ilk adımda, kendi başına uzun zaman hiç anlayamamış olduğu Aristoteles'in *Doğabilim Ötesi Kitabı*'nı, Fârâbî'yi okuduktan sonra anlayabilmiş olduğunu söylemektedir. O bununla durmayıp, aynı zamanda, *Mantıkiyyât*, *Tabiiyyât*, ve *İlâhiyyât* alanlarında da, doğruca, ve çok yaygın olarak, baştanbaşa Fârâbî'nin etkisinde kalmıştır.

İbn Sinâ'dan sonra, Fârâbî'nin dolaylı öğrencilerinden sırada ikinci gelen İslâmın tutarlı yapı kuran üçüncü büyük bilgelik severi İbn Rüşd de, hep o etkiyi sürdürmüştü, özellikle, Bilgelik Sevgisi ve Din arasındaki uyumu sağlamakta, Fârâbî'den geniş ölçüde yararlanmıştı. Ona göre Bilgelik Sevgisi doğrudur, Din de doğrudur. Doğru doğruya aykırı olamaz. O bakımdan, Din ile Bilgelik Sevgisinin arasında da bir ayrıcalık bulunamaz. Din Bilgelik Sevgisini iteklemek ve kovalamak şöyle sursun, tam tersine, çağırır ve zorunlu kılar. Çünkü, Din, gerçek bilmi, yani Tanrıyı, diğer varlıkları, öte dünyadaki mutluluğu, mutsuzluğu ve gerçek eylemi, yani, mutluluk veren şeylere yönelmeyi, mutsuzluktan kaçıp kurtulmayı öğretir. Bilgelik Sevgisi ise, "Varlıkları, onları düşünmek ve onların yapılaşlarını bilmek yolundan, bir yapıcıyı göstermek yönleriyle değerlendirir" Din, Tanrıyı ve yaratıklarını akıl yoluyla benzetme yaparak bilme buyruğunu verdiği için, onunla özcek bir olan Bilgelik Sevgisi, Din yönünden yapılması kaçınılmaz bir eylemdir.

Yahudi dünyasının, Filon bir yana, tutarlı yapı kuran birinci büyük bilgelik severi İbn Meymûn (Maimonides) da, tümcelerine varıncaya değin, Mantıkta, baştanbaşa, Fârâbî'nin etkisinde kalmıştır. O, Yahudi bilgelik severi Samuel b. Tibbon'a "Sana, Mantıkta, Fârâbî'nin yapıtlarından başkasını sağlık vermem" diye yazmıştır. Fârâbî'nin Yahudi bilgelik sevgisi içerisindeki yeri, İbn Meymûndan, İspanya ve Güney Fransa yahudilerinden tâ Spinoza'ya ve Spinoza'nın çağdaş etkilerine varıncaya değin, belirlenebilecek ölçüde alabildiğine büyük bir önem taşır.

Fârâbî'nin bilgelik sevgisi konusunda ortaya koymuş olduğu yapıtlarından anlaşıldığına göre, o, hem yerinde anlayış, köklü kavrayış, derine inmiş, tümü sindiriş gibi kendi yeteneklerine ve çevirilere dayanarak, yazmış olduğu çok sayıda monografileri, özetleri, küçük, orta ve büyük boy kısaltmaları, ya da genişletmeleriyle, Aristoteles'in Varlık, Bilgi, ve Değer alanlarındaki düşüncelerini ve Platon'u, gerektikçe Plotinosçu yoldan, İslâm çevresine geçirmiş, anlatmış, açıklamış, tanıtmış, öğretmiş,

yerleştirmiş ve benimsetmiştir, hem de, yürekli girişim, yüksek bireşim, geniş görüş, olgun bütünleşmiş, engin düşünüş ve yetkin çözümleyiş güçleri, özgün tutumu ve bakışıyla yazmış olduğu kendi yapılarında sonuçları etkin, çözümleri seçkin, uzun geçerlikli, uyumlu, özgün ve yüksek düzeyden, kendi bilgelik sevgisinin ürünlerini vermiştir.

Onun bütün bilgelik sevgi, baştanbaşa özgün ve kendi buluşu olan şu en dipteki temel düşünceye dayanır: Öz ile töz, Tanrıda bir ve özdeşdir; oysa Tanrıdan başka her şeyde bir ve özdeş değildir. Tanrının özü her ne ise Tanrının tözü işte odur, Tanrının Tözü her ne ise, Tanrının özü de işte odur. Töz bireysel varlıktır, Öz ise, bir şeyi -o şey her ne işte o şey yapandır, bir şeyi başka bir şey olarak değil de işte o şey olarak, kendisi olarak belirleyen ilkedir. Bu belirleme ilkesi, yokluk demek olan hiç belirleme almamış olan ilk Ana Maddeyi, onun üzerine gelerek, belirlenir, yani, İlk Ana Maddeye, ya da Yokluğa -Hiçliğe değil!- belirleme vermek demek, bireysel varlığı varlığa getirmek, bir tözü o töz olarak oluşturmak demektir. Bu durumda, bireysel varlık, ya da töz, belirsizin belirleme almış olmasıdır.

“Tanrı olarak var olmak” belirlemesini, Tanrı hiçbir kimseden almaz, kendi kendisinden alır. O’nun varlığı, başkasıyla değil, kendi kendine zorunludur. Oysa, Tanrı, Kendisinden başka her şeye, bireysel varlığını, onları maddeden ayrı birtakım Akıllar aracılığıyla düşünerek, verir. Bu, Tanrının belirsizi belirlemesidir; bu, Tanrının sonsuz iyilik, yetkinlik ve güzelliğinden ötürü, kendi varlığının taşıy yayılmasıdır. Tanrıdan başka her şeyin varlığı kendiliğinden zorunlu değil, başkası ile, Tanrı ile, zorunludur. Öyleki, Tanrının varlığı ortadan kaldırılrsa, bunlar baştan başa varlıklarını yitirirler, ama bunlar ortadan kaldırılrsa, Tanrı öylece varlıkta kalır.

Tanrı dışında, varlığı başkasıyla zorunlu olan tüm bireysel varlık alanı: Maddeden ayrı Akıllar, Göksel cisimler, Dört unsur ve bunlar arasındaki ilişkileriyle ya zorunlu, ya da çoğunluk, eşitlik ve azınlık basamaklarında olanaklı olan Ay-üstü ve Ay-altı evrenidir.

Fârâbî’nin birbirinden özgün ve derin düşünce ürünleri olarak Bilgelik Sevgisine yapmış olduğu bir çok katgıları arasında, özellikle, şu üçü, arka arkaya işte şimdi söylemiş olduğumuz bu en dipteki temel üzerine dayanırlar: 1. Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel’in bir ve özdeş olduklarını göstermek. Uzak görüşlü bir kültür ve uygarlık dâvası olan Din ile Bilgelik Sevgisi ve Bilim arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak, onları uzlaştıran uyum

sağlamak. 3. İnsanın ve toplumun mutluluğu sorununa bir çözüm getirmek. Bu üç önemli bilgelik sevgisi sorununu çözmek için, Fârâbî, büyük bir beceriyle, yeni bir akıl öğretisi geliştirmiş, bunu Aristoteles'in eldeki ruhbilim yazılarında çözmeden bırakmış olduğu çok önemli bir düğümü açarak ve Platon'un gerçek varlıklar olan *İdealar*ına bir yer bularak, onları bir yere yerleştirerek başarmıştır.

Bilindiği gibi, Aristoteles'te, her bireysel varlık, varlığa gelmek için belirlenecek bir madde ile, belirleyecek bir suret ister. Madde edilgin, suret ise etkin ilkedir. Edilgin olan kendi kendisine etkinleşmez, onu bir etkinleştiren gerekir. Bireysel varlığın maddesine, o bireysel varlığın suret'ini verme işini bir başka etkin neden yapar. Akıl denen bireysel varlık için de durum böyledir. Edilgin akıl, etkin akıl durumuna geçiren bir *Hep Etkin Akıl* vardır, bu, insana dışarıdan gelir. Acaba nereden? İşte Aristoteles'in çözmeden bırakmış olduğu düğüm budur.

Fârâbî, hem Aristoteles'in kendisine kadar gelmiş olan bilgelik sever kişilerde bir türlü uygun yer bulamamış olan bu *Hep Etkin Akıl*'a hem de Platon'un gerçek varlıklar olan *İdealar*ına yer bulmuştur. Bu, değişmeyen Ay-üstü evreniyle, değişen Ay-altı evreninin tam arasında, sınırda yer almış olan Ay'ı devindiren Akıldır. Bu Akıl, *Hep Etkin Akıl*'dır. İlk köklerini Mezopotamyadan almış olan ve Sabîiler arasından çıkıp yayılmış ve Yıldız Bilimde, tâ, "Çekim" kavramı ortaya atılınca değin varlığını sürdürmüş bulunan Göksel Cisimlerin herbirinin birer akıl eliyle çevrimsel olarak devindirildikleri görüşü unutulmayacak olursa, ortada şaşırarak bir yön kalmaz.

Hep Etkin Akıl, gölgelerin değil, *İdeaların*, özlerin, gerçek varlıkların yeridir ve hep etkindir. Onun hiç bir edilgin yanı ve yönü yoktur. Bu demektir ki, O, hiç durmadan, Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel idealarını düşünür. Bu idealar Tanrıdan-Tanrı onları düşünmekle-yayılp taşarak, diğer Maddesiz akıllar aracılığıyla gelmişlerdir. Tanrıda Bilen, Bilinen ve Akıl hepsi bir olduğu için, *Hep Etkin Akıl*'da yer almış ve Tanrıdan taşıp gelmekte olan bu Gerçeklik, Doğruluk, İyilik ve Güzellikler de, öylece, özcek birdirler. Gerçeklik, Doğruluk, İyilik ve Güzellikler taşıp yayılmış oldukları kaynağa bir kaç adım ötedeki Tanrı düşünceleridir.

Beslenme ve üremeyi yöneten bitkisel, isteme ve devinmeye yöneten hayvansal ruh düzeyini aşılıp ta, düşünceyi yöneten *İnsan Ruhu*'nun gereklerine uyanlar ve edilgin akıllarını hep etkin tutanlar, işte bu

Hep Etkin Akıl ile ilgilerini hiç kesmeyenlerdir, bu akla ulaşanlardır. O'nun ile birleşenlerdir. O'na varıp oradaki *İdealari* yüzyüze, akıl gözüy-le görenlerdir. Bunlar bilgelik severler, bilim adamları, Peygamberler, gerçek yöneticiler ve gerçek sanatçılardır, bizim deyimimizle, kültür ve uygarlık yüksek değerlerini yaratmış olanlardır. O halde, Doğrulukların tutucusu bilim adamı, iyiliklerin tutucusu Peygamber, ya da gerçek yönetici, Güzelliklerin tutucusu gerçek sanatçı, Fârâbî'ye göre, özde birdirler. Doğru, İyi ve Güzel birer Gerçek olmakla gerçekliğin tutucusu bilgelik sever ile bilim adamı, Peygamber ile yönetici ve sanatçı arasında, özcek, bir ayrıcalık kalmaz. Ayrıcalık görünüştedir. Ayrıcalık, Gerçekliği, bilgelik severin gerçek olmak, bilim adamının doğru olmak, Peygamber ya da yöneticinin iyi olmak, sanatçının ise güzel olmak bakımlarından ve açılarından ele almış olmalarındandır.

Fârâbî'nin geliştirilmiş olduğu bu öğreتيye göre, Bilgelik Sevgisi ve Bilim gerçek, doğru, iyi ve güzeldir. Din de öyle. Gerçek gerçeğe, doğru doğruya aykırı olmaz. Bilim ve Bilgelik Sevgisi de Dine aykırı olmaz. Bilgelik sever ya da bilim adamı Gerçeği ve Doğruyu kendi yolundan, bilimsel yöntemle, *Hep Etkin Akla* ulaşarak, O'na vararak, onunla birleşerek, onunla bir olarak tanır, orada gördüklerini *kanulama ve belgeleme yolundan*, dile getirir. Peygamber de, Gerçeği, Doğruyu, İyiyi ve Güzeli, kendi yolundan, tanrısal esinle *Hep Etkin Akla* ulaşarak tanır, orada gördüklerini *İnandırma yolundan*, dile getirir. Bilgelik Sever ve Peygamber, her ikisi de, bir Gerçeği, bir Doğruyu görürler, ama, onlar ayrı ayrı biçimlerde dile getirilmişlerdir.

Hep Etkin Akla varanlar, orada hep bir şeyi, Gerçek, Doğru, İyi ve Güzeli, tanrısalı, en sonda, Tanrıyı görmekle, bizim deyimimizle, Bilim, Bilgelik Sevgisi, Teknik, Ahlâk, Din, Sanat gibi kültür ve uygarlık yüksek değerlerini yaratmakla, böylece, tanrısal, kutsal, tanrılık, kutluk eylemleri yapmakla birbirleriyle birleşirler, kenetlenirler, bir tek olurlar. Böylece, özde, Din ile Bilgelik Sevgisi ve Bilim, Peygamber ile bilim adamı ve Bilgelik Sever arasındaki ayrıcalık ortadan kalkar, yok olur.

Hep Etkin Akla varmak, bu dünyada Gerçek, Doğru, İyi ve Güzeli tanıtan Bilgelik Sevgisi, Bilim ve Sanatla uğraşmak, böylece, insan ruhunu arıtmak, temizlemek, yıkamak yoluyla olur. İnsan için ölümsüzlük gizemi işte burada saklıdır. Bu, *Hep Etkin Akıl* aracılığıyla, Tanrı Akhyle birleşmektir, Tanrıya yönelmektir, Tanrıya varmaktır, Tanrıyı görmektir. Bu da insan mutluluğundan başka bir şey değildir. İnsanın tada-

bileceği en yüksek mutluluk işte budur. Topluluğun mutluluğu ise, toplum yöneticisinin, Gerçeklikler, Doğruluklar ve Güzellikler yeri olan bu *Hep Etkin Akıl* ile birleşmesiyle, onun Gerçeği, Doğruyu, İyiyi ve Güzeli tanıyıp bu bilgilere göre toplumu yönetmesi, bireylerin de o yöneticiyi izlemesi yoluyla olur.

Bireyin kendi mutluluğuna ermek, Yöneticinin toplumu mutluluğa erdirmek için *Hep Etkin Akıl* ile birleşmeleri demek, *İnsan Ruhu*'nun kendine özgü edimlerini gerçekleştirilmesi demektir. Bu, söylemiş olduğumuz gibi, kültür ve uygarlık yüksek değerlerini edinmek, öğrenmek benimsemek, korumak, saklamak, biriktirmek, başkasına geçirmek, artırmak, genişletmek ve yaratmaktan başka bir şey değildir. İşte birey ve topluluk için mutluluk yolu budur.

Fârâbî, bütün yaşantısını Bilim, Bilgelik Sevgisi ve Sanat gibi kültür ve uygarlık yüksek değerlerini öğrenmek, edinmek, diğerlerine yaymak, genişletmek ve onlara yepyeni, göz alıcı katgılarda bulunmakla geçirmiştir. Yaşayışı sırasında, yönetici etekleyecek yerde, hem, kökünü Tanrısal esinden değil, Bilgelik Sevgisi Bilim ve Sanat alanlarında insan aklından alan *Hümaniteler* ile, hem de, Doğa ortasında öylece kalmış insan sorunuyla ardi arası kesilmeden, bıkıp usanmadan uğraşmış olması, dili, dini, ırkı ne olursa olsun, öğrenmek isteyen her insana, yine insanın ürünlerini ve yaratılarını sunmakta eli ve gönlü çok açık davranmış bulunması, ona, mantıkçı, bilgelik sever, bilim adamı, sanatçı gibi büyük yönlerini en anlamlı biçimde ve bütün varlığıyla yansıtan İkinci Öğretmenliği yanında, bir anakronizmadan çekinmeden, gerçek *hümanist* gözüyle bakmak olanağını da sağlamaktadır. Bu yönleriyle, Fârâbî'nin Orta Çağda, Modern Çağda ve Çağımızda, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi düşünürler, bilim adamları, bilgelik sevenler ve sanatçılar üzerindeki etkisi geniş ve derin olmuştur. Özellikle, XIX. Yüzyıl sonlarına doğru başlamış bulunan Fârâbî incelemelerinin 1930'lardan bu yana, Batıda ve ilgili çevrelerde, niçin hemen hemen bir yarışma halini almış olduğu sorusu yanıtını işte bu gerekçelerde bulmaktadır.

Kültür ve uygarlık yüksek değerlerini yaratanları değerlendirmek, değerliye değerini değerince verebilmek, her halde, değerli sayılanların bir haylisini yokladıktan sonra olur! İnsan, böylece, değerliler arasında yüksek değerlileri arayıp bulur, seçip çıkarır, onları görünce insanlık adına sevinç duyar, kıvanır, yüzü gözü ışıır, aydınlanır.

Bugün, hangi değer ya da değerlerin yüksek ve seçkin olduğunu saptamakta, kökten bir değerler sarsıntısı geçirmekte olan dünyamızda, bir yaşama tutanağı, bir yaşama dayanağı, bir değer ya da değerler sığmağı arayan yaşlı, genç her insana-İnsanın ne olduğunu ve ne olmadığını, insanın kendi yeteneklerine dayanarak, doğayı aşırıp yüce Tanrı katına Bilim, Bilgelik Sevgisi ve Sanatla erişip sonsuzlaşma ve gerçek mutluluğu tatma olanakları yoluyla göstererek- Fârâbî'nin yakmış bulunduğu ışığın vermekte olduğu umutla diyebiliriz ki: Düşüncelerinin ve yaşayışının özü bu olan çok yüksek değerli büyük Fârâbî'nin adını Bilim, Bilgelik Sevgisi ve Sanat Fakültesi olan Fakültemizin en büyük salonuna vermek, onun için yapılabilecek şeylerin en küçüğüdür; görevi, kültür ve uygarlığın kökü olan bilgiyi edinmek, saklamak, korumak, yaymak, başkalarına geçirmek ve artırmak olan en yüksek örgütlü öğretim ve araştırma topluluğu üniversitenin amacına uygun bir davranıştır; hayatta gerçek yol göstericinin bilim olduğunu söyleyerek, bizden, çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmamızı isteyen ölmez Atatürk'ün anısına en katıksız ve içten saygıdır.

KUR'ANDA İNSANIN YARATILIŞ SAHNESİNİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Kur'ân-ı Kerimde ilmi hakikatler umumi kaziyeler halinde anlatılmış ve bunların açıklanması insanların çalışmalarına bırakılmıştır. Bu esas ve üslûb sayesinde Kur'ân, insan aklını gericilik kayıtlarından kurtarmış ve onun ilim sahibi olmasıyla, yer yüzünün hatta âlemlerin efendisi olabileceğini söylemiştir. Kur'ân, insanları düşünmeye ve tefeküre davet etmekte, kâmil akla hitab edip, sözü ilim ve marifet sahiplerine tevcih etmekte ve kendisi üzerinde düşünmeyenleri zemmetmektedir. Orada, ilim ve âlimlerin mertebeleri yükseltilmiştir. O, ilim için başlangıç olacak sebeblere sarılmayı bize öğretmekte, ilmi hakikatları bize takrir etmektedir. Bunları iyice kafalara yerleştirmek, bir sinema şeridi misali gözlerimizin önüne sermek için, muhatabaların nazarlarını bazan dış aleme çevirir, bazende bizzat kendine yöneltir, Yakîn ile zan, ilim ile cehalet arasını gayet güzel bir şekilde ayırır. Kısacası Kur'ân, insanları sâlim ilim yolunu düşünmeye teşvik eder. O, bizlerden sabit değişmez kanunlara tâbi olmayı istemekte, tabii kanunlar haricine çıkanlarla alay etmektedir. O, her şeyi tatbiki mümkün olan selim bir kanuna döndürmeye çalışıyor. Bu arada şunu da unutmamak gerekir ki, Allah tarafından seçilen mümtaz şahısların (Peygamberlerin) elinde, kanunların değişmesi ve tabii nizamın bozulması, her şeyin yaratıcısının hususi bir iznile tamam olmuştur. Tabii kanunların sâbit olması, yaratıcının varlığının kat'î delilini teşkil eder.

Kur'ân-ı Kerim, her asrın insanını ikna edici bir üslûba sahibidir. Bu üslûbu sayesinde, dalalet bataklığına saplanmış olan cemiyetleri çok kısa bir zamanda ıslah etmiş, onun rehberliğinde insanlık gelişmiş ve en yüksek mertebesine ulaşmıştır. Şüphe yok ki Kur'ân, insanlığın hakka ve hakikate yöneltilmesi için, bir çok ilim ve bilgiye temas etmektedir. İlim ve bilgi Allahı bilmek için bir vasıtaadır. Gaye ise Allah'ı

bilmektir. İlim ve bilgi insanın insanlık ölçüsüdür. İnsan, bunlarla kendisine çeki düzen verir ve gayesine ulaşmaya çalışır. Bunlara ihtiras karıştığı takdirde, bozukluk başgösterir. İlim ve bilginin neticesi olan araştırma, insanın bilmediğini bilme gayretidir. Bu gayret, Allahı tanımaya bilmeye yönelmelidir ki, insan için faydalı olabilsin.

İnsanlık için neşe ve canlılık veren şu sahayı, esefle söyleyelim ki, son asırlarda müslümanlar terketmişler, sadece fıkıh ve ibadet yönünü ele almışlardır. Halbuki Kur'ânın gerek ahkâm ve gerekse müteşabih olan kevnî ve ilmî âyetleri aynı gayeye yönelmektedir. Bundan dolayı islama fitrat dini denmiş, Kur'ânın delilleri kuvvetli olarak kalmış ve O ilelebed insanları âciz bırakmıştır.

Kur'ânı okuyanlar ve tetkik edenler bilirler ki, onda insanları intibaha davet edici pek çok kıssalar vardır. Bu kıssalardan maksat, geçmiş bir tarihi zikretmek değil, belki bu kıssalarla onları uyarmak, ve cihanşumul mahiyette ahlakî bir ders vermektir. Bu bakımdan Kur'ân, kıssalara belirli bir hâdisе rengi veren şahıs ve yer isimlerini, çeşitli teferruatı vermemek suretiyle, bu gayesini tahakkuk ettirmeye çalışır. Kur'ânı kerim nasıl tarihi hakikatları, bir tarih bilgisi gibi zikretmek için gönderilmemişse, insanlığın akıl ve tecrübe ile elde edeceği ilim ve fenleri de öğretmek için gönderilmemiştir. Kısacası, Kur'ân-ı Kerim, ne bir tarih, ne bir coğrafya ve ne de bir fizik, kimya astronomi veya biyoloji kitabıdır. Belki bütün bu ilimler, onun mevzuunun dışındadır. Kur'ân bunlardan, tahakkuk ettireceği gayeye yardımcı olması dolayısıyla bahseder ve insanları, bu ilimleri öğrenmeye teşvik eder. Bu sebeptendir ki, Kur'ân-ı Kerim, bu gibi ilimlerin menbaı olan akla büyük ehemmiyet vermektedir. Dünyaya âit meselelerde bile, Kur'ân umumi olan başlangıcı bildirmiş, onlardan hükümler çıkarmak salahiyetini bizlere terketmiştir. Bu bakımdan, Kur'anda gerek insanın yaratılışı ve gerekse diğer kıssalardan maksat, insan oğlunun ahlakını güzelleştirmek ve onlardan yüksek hisseler alınması gerçeğini hatırlatmaktır.

Bu yazımızda, Kur'ânın çeşitli âyetlerinde çeşitli sahnelerle anlatılmaya çalışılan insanın yaratılışının gayesi üzerinde teferruatı girmeksizin duracak, bu arada Kur'ânın ruhunu anlamadan, onun yüksek gayesini, isrâîli rivayetlere dayandırmaya çahşanlara kısa ve özlü cevaplar vereceğiz.

İnsanın yaratılışının, Kur'ânın müteaddid sûrelerinde çeşitli şekillerde zikrolunduğunu söylemiştik. Bunlardan tam ve doğru bir mana

çıkarmak için, bu husustaki Kur'ân âyetlerini toplu bir surette mütalaa etmekte fayda vardır. Kur'ânın ilk nâzil olan suresinde, başlangıç olarak insanın yaratılışına dikkat çekilir. "Yaratan Rabbinin adı ile oku. O, insanı kan pıhtısından yarattı"¹. Bu da, insan oğlu için bu meselenin ne kadar mühim olduğunu gösterir. Kur'ânın bütünü gözden geçirilince görülür ki, Allah Taala, meleklerine, insanı yaratma planını haber verir² ve Allah her şeyi değişmez bir düzen çerçevesi içerisinde ve belirli bir ölçüye göre yaratır. O ölçünün hududunu aşmaz, bu takdir her şeyin tâbî olduğu kanundur. Allah İnsanı sudan³, topraktan (turab)⁴ ve toprağın geçirdiği çeşitli istihalelerden, kuru çamurdan (salsal)⁵, kara balçıktan (hamein mesnûn)⁶, çamurdan (tîn) ⁷, balçık mayasından (sulaletin min tîn)⁸, ateşte pişmiş kuru bir çamurdan (salsalin ke'l-Fahhar⁹) yapışkan cıvık çamurdan (tinin lâzib)¹⁰, nutfedden¹¹ yarattığını haber veriyor.

Görüldüğü gibi, insanın yaratılmasında su ve toprak en mühim unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuru topraktan tutunuz da, onun su ile yoğrulup en cıvık halinden, ateşte pişirilmiş hale gelinceye kadar ki durumu, insanın kendiliğinden mevcûd bir kadîm, bir anda yaratılmış basit bir mahluk da olmadığına işaret etmektedir. O, yaratılışının başlangıcında devir devir, tavır tavır yaratılagelmiş, ilâhi kimya laboratuvarında nice şeylerin kudret süzgecinden süzülüp terbiye edile edile, bir takım evsaf ve hususiyetler kazanan insanın fiziki bünyesi meydana gelmiş ve yaratıcının, "iki ellerimle yarattığım"¹² dediği bu insan oğlunun heykeline kendinden bir nefes, ruh, akıl üfürülerek¹³ kadri kıymeti yüceltilmiş, Allahın dunûnda en yüksek mertebeye erişmiştir.

1 el-Alak, 1-2.

2 el-Bakara, 30; el-A'râf, 10-11; el-Hicr, 28; Sâd, 71-72.

3 el-Enbiya, 30, en-Nûr, 45; el-Furkân, 54.

4 el-Hacc, 5; Fâtır il; el-Mu'minûn, 67.

5 el-Hicr, 26, 28, 33.

6 el-Hicr, 26, 28, 33.

7 el-En'âm, 2; el-A'râf, 11; es-Secde, 7; Sâd, 71-76.

8 el-Mu'minûn 12.

9 er-Rahmân 14.

10 es-Saffât, 11.

11 en-Nahl, 4; el-Mu'minûn 14; Yasîn, 77; ed Dehr, 2.

12 Sâd, 75.

13 es-secde, 9; el-Hicr 29; Sad 72; el-Enbiya 91.

İnceden inceye düşünülecek olursa, Kur'ân-ı Kerimde çeşidli sûrelerde zikredilen Âdem, genellikle insanı temsil eder. Daha doğrusu Âdem'in hikayesi, her insanın hikayesi demektir. Âdemin yeryüzünde bir halife ve bir hâkim olarak mevcudiyeti, insan oğlunun ilim ile techizinden sonra, düşünen, gören, işiten, şuûrla vazife yapan en şerefli bir mahlûk haline getirildiği anlaşılıyor.

İnsanın sudan, toprağın çeşitli durumundan, nutfeden et parçasından yaratılmış olması, onun yaratılışında bir tenâkuzun değil, devir devir bir gelişmenin varlığına delalet eder. Çeşitli sûrelerde geçen bu husustaki âyetler buldukları yerde, ilerisindeki ve gerisindeki âyetlerle mutlak bir münasebet halindedirler. Bunlar, insanın hayatı ile derinden derine alakadardır.

el-Enbiya suresinin 30. cu âyetinde canlı olan her şeyi sudan meydana getirdik derken, en-Nûr suresinin 45. ci âyetinde, Allah her hayvanı sudan yarattı ve el-Furkân sûresinin 54. cü âyetinde, sudan bir beşer yaratan demek suretiyle, umûmdan hususa doğru bir sıralama ve suyun hayat için önemi belirtilmektedir. Bugünkü müsbet ilim muvacehesinde, uzvun kimyevi terkinde suyun ehemmiyeti bâriz bir şekilde kendini ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan insanın topraktan yaratılmış olması, onun mühim bir unsurunun da toprak veya su ve toprak karışımından ileri geldiğine işarettir. Topraktan yaratılan yalnız Âdem değil, her insandır. İnsan topraktan, şeytan ateşten yaratılmıştır. Bununla onların mahiyeti gösterilmek ister. Toprak tevâzu ve hilme, ateş ise inat ve şiddete delalet eder. Âdemin toprağın çeşitli durumlarından yaratılışı, dünyanın jeolojik devirleri ile alakalı olup, insanın çeşitli istihalelerden sonra meydana geldiğine işaret etmektedir. Fiziki yapısının mayasının kuru veya yapışkan çamur oluşu, belki de onun hangi çeşit nefsanî arzularla dolu oluşunun bir ifade şeklidir. Kupkuru, vurulduğu zaman çınçın öten bir toprak parçasında hayat tasavvur olunamaz. Fakat Allahın kudreti, tabiatı bakımından kupkuru olan ve hiç değişmemesi icab eden maddeyi su ile yumuşatıp, bir balçık haline koymuş, ona öyle bir şekil vermiştir ki, ona ruh üfürülmekle ilk insan örneği meydana gelmiştir. Artık onda insanın mayası, ilk tohumu husûle gelmiştir. Buna ister nutfe, isterse yapışkan çamur, isterse hakir bir su hülasası denilsin, hepsi aynı yola çıkmaktadır. Bu insan nev'inin bütün fertleri hakkında doğrudur. Ancak insan oğlunun ilk ferdi olan Âdem, ilk insan olduğu gibi, onun yaratıl-

dığı o kokar balçık da ilk defa onda sünnet ve adet olmuş ilk tohumdur. Onun oluşumu ve mahiyeti bizce meçhuldür. İlk insan olan Âdemi meydana getiren nutfe, tini lâzib, nutfei emşac bir insan bedeninde teşekkül etmemiş ve insan bedeninden süzülüp çıkmamıştır. O İradeyi ilâhiyye ile nutfeye dönüşmüş bir balçıktan yaratılmıştır. Genellikle insanın yaratılışından bahsolunurken onun topraktan nasıl vücuda getirildiği ve onun toprak mayasından (nutfeden) yaratıldığı anlatılıyor. Nutfe ne şekilde olursa olsun, topraktan alınan gıdanın hulasasıdır. İnsan yemiş olduğu nebatlar ve hayvanlar ile, onu bünyesine ithal etmektedir.

Jeoloji ilminin de beyanına göre, arzın ilk teşekkülünde hayattan bir eser yoktu. Su, sonradan karaların teşekkülü, nebat ve hayvanların zuhuru, arzın çeşitli devirlerine âittir. Nihayet arz, insanın yaşamasına müsâit bir duruma gelince insan ortaya çıkmıştır. İlk insanın mayası çamurdan yaratıldıktan sonra, insan seviyesine gelmek için bir müddet tesviye edilmiş, şekilden şekle girmiş, maddi olan bu fiziki bünye, hayat mebdei olan ruhun nefhedilmesine müsait bir hale gelmiştir. Fakat, bu şekilden şekle giriş istihaleleri, onun nebat oluşu, sonradan hayvana dönüşmesi ve nihayette hayvandan insan türemesi şeklinde değil, belki buradaki, istihale bizatihi kendi aslındaki bir tekamüldür. Arzın esas unsuru olan su ile toprağın karışımından meydana gelmiş olan çamurun madeni ayrılmış, ondan nebatı ve hayvanı zuhur etmiş, en sonunda da süzülmenin neticesi saf maddesi olarak insan yaratılmış ve bu süzülme işleminin son kademesi insan olmuştur.

El-hacc suresinin 5. ci âyetinde “Ey insanlar, ölümden sonra dirilmekten şüphe ediyorsanız (iyi biliniz ki) biz sizi topraktan, sonra bir nutfeden, sonra donmuş kandan, sonra yapısı tamamlanmış ve tamamlanmamış et parçasından yarattık ki, size kudretimizi apaçık gösterelim”. Keza el-Mü'minûn sûresinin 12-14. cü âyetlerinde “Muhakkak ki biz insanı balçığın mayasından yarattık. Sonra onu sağlam bir karargahda nutfe kıldık. Sonra nutfeyi kan pıhtısı, bu kan pıhtısını bir çiğnem et yaptık. O bir çiğnem ette kamıklar yarattık, kemikleri et ile örttük. Sonra onu başka bir yaratılışta yaptık . .” Bu âyetlerde de görüldüğü gibi, insanın ilk mebdei su ve toprak veya bunların her ikisinin karışımı olan çamur oluyor. Onun ilâhi laboratuvarında süzülmesiyle insan tohumu husule gelmekte ve bu tohumdan sonraki kısım belirli bir mekanda gelişip neşvü nema bulmaktadır ki, bu son kısımlar Tıb ilminin bugün açık

bir şekilde izah ettiği hususlardır. Bunun müsbet ilimlerle uyuşmayacak bir durumuyoktur. Yine biliyoruz ki eşyadaki değişiklikler ve tekâmül kendiliğinden olmaz. Ancak bu kânunu husule getiren bir fiil ve fâil'in bulunması gerekir. Bu âyetler, ilk insan Ademin de böyle bir tekamüle tâbi olduğuna işaret eder. Demek ki topraktan teşekkül eden insan, ilim ve kendisine nefhedilen insani ruh sayesinde kâinattaki bütün mahlûkatın efendisi olacak ve hudutsuz tecellilere mazhar olabilecektir. Nitekim Âdem'in sadece bir âdem olarak ilk insan cinsi olması değil, bir peygamber olarak seçilmesi de bahis konusudur. Meleklerin Âdeme yaptıkları secde, Âdeme ibadet etme manasında değil, insanı tekrim ve Allahın emrini yerine getirmek itibariyle doğrudan doğruya Allaha ibadettir. Allahın bu secde emri, Hazreti Âdemin şahsına mahsus değil, zürriyeti de dahil olmak üzere nev'ine âit bir şeref ve imtiyazdır. Bu şeref ve imtiyaz onun sadece topraktan yaratılması, süzölmüş çamurdan oluşu veya çeşitli hallere girişinden değil, belki de ruhu ilâhının nefholunması ve akıl verilmesindedir. Bu ruh insana doğru ile eğriyi, iyi ile kötüyü ayırt ettiren insâni ruhtur, akıldır.

Kur'ânı kerimi, Allahın kelamı olarak kabul etmeyen ve onu Hazreti Muhammedin eseri olarak göstermeye çalışan ve Kur'ânın kıssalarını Süryânî ve İbrani hikayelerden alınmış olduğunu söylemeyi âdet edinen batılı müsteşrikler, bu mesele hakkında da epeyce hataya düşmüşlerdir. Onlarla menşede bir anlaşmaya varamadığımız göre, neticelerde bir anlaşmaya varmak mümkün değildir. Hazreti Peygamberin hayatı ve yaşantısı tarihen sabittir. Kur'âna iftira, Hazreti Muhammedi olduğunda başka şekilde gösterme ve gelmiş geçmiş ve halen yaşayan milyarlarca müslümanın inancına saygısızlıkta bulunma ilim ve objektiflikle telif edilemez. Çalışmalarının gayesi menfaata ve hissiyata dayanırsa, elbette bu çalışmalarından ilmi bir açıklık beklenebilir.

"The Moslem World"¹ mecmuasında "Kur'ânda insanın yaratılışı" hakkında bir makale yazan Samuel S.Haas, bu yazısında, insanın yaratılışına âit çeşitli âyetleri ele almış, bunları, Tevratın Tekvin bölümündeki insan yaratılışı ile mukayeseye kalkmış ve aralarındaki benzer veya ayrı olan noktaları göstermeye çalışmıştır. Bilhassa Kur'ânda yaratma manasında "halk" kelimesi ve iştikakları kullanılırken,

¹ Samuel S. Haas, The Creation of Man in the Qur'an (The Moslem World, 1941, vol. 31, pp. 268-273).

Tekvin'de kullanılan kelimenin "bara'a" olduğunu ve bu kelimenin yaratma manasında Kur'anda yabancı olmadığını zikreder¹. Bu husustaki görüşünü daha da derinleştirerek, Arthur Jeffery'nin² bu kelimenin, Muhammed tarafından Kuzey hristiyanlarından ödünç alınmış olduğu iddiasını ele alır ve bu kelimenin yaratma manasında kullanılmasının yalnız Medenî sûrelerde olduğunu kaydederek Jeffery'nin, Muhammed Medineye geldikten sonra, yahudi veya hristiyanlardan bu kelimenin manasının yaratma manasına da kullanılabileceğini öğrendi ve Medenî surelerde kullanmaya başladı demesini, makale müellifi adeta tenkid edercesine, Muhammedin tekvin hikayeleri ile doğrudan doğruya alakası olmadığını kaydederse de, Kur'ânı, Muhammedin eseri kabul etmekle diğer yönden hataya düştüğü görülür. Şunu da hatırlatalım ki, Kur'anda yaratma manasına sadece "halaka ve bara'a" kelimeleri kullanılmamış,³ fatara ve ceala" kelimeleri de kullanılmıştır. Medinede bara'a kelimesinin kullanılışı, Jeffery'nin düşüncesinden ziyade, Kur'ânın üslûb özelliğine delalet eder. Zira Kur'ân, pek çok sûre ve âyetlerinde, kelimelerin çeşitli mürâdiflerini kullanmış, bu sayede muhatablarına kendini daha iyi anlatmış ve daha iyi tesir etmesini bilmiştir.

Garb Müsteşriklerinin adetidir ki onlar daima Kur'ânın kaynağı olarak, Tevrat ve İncilleri göstermişler veyahutta bu kaynağın Sâmî kavimler arasındaki şifahi rivayetler olduğunu söylemişlerdir³. Hazreti Muhammed güya onların gerek şifahi ve gerekse yazılı rivayetlerinin tesiri altında kalmış, elde ettiği bu malumat yığını ile Kur'ân adlı eserini

1 el-Bakara 54; el-Hadid 22; el-Haşr 23. (Bara'a kelimesi bu üç sûrede yaratma manasına kullanılmıştır.

2 Arthur Jeffery, *The Foreign vocabulary of the Qur'ân*, Cairo 1937, pp. 75-76. (Yazar bara'a kelimesinin kullandığı yerleri gösterdikten sonra, bu kelimenin, İbranice, Aramice, Süryanice asıllarını tetkik eder ve kelimenin Kuzey hristiyanlarından alınmış olabileceğini ileri sürer).

3 Bu hususta tafsilat için bkz: D. Sidersky, *les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran* . . , Paris 1933; J. Horovitz, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* (Hebrew Union College Annual, Cincinnati, Ohio. U.S.A.. 1925, vol. II, pp. 145-227).; A. Mingana, *Syrac Influence on the style of the Kur'ân* (Reprinted from the Bulletin of the John Rylands Library, vol, II, No.I, January, 1927); Edwm E. Calverley, *Sources of the Koran* (The Moslem World, vol. 22 (1932) pp. 64-68).; Joshua Finkel, *Old Israelitish Tradition in the Koran* (The Moslem World, Vol. 22 (1932) pp. 169-183); P.L.Cheikho, *Quelques Legendes Islamiques Apocryphes* (Mélanges de la Faculté Orientale, Université Saint-Joseph, Beyrouth. IV (1910) pp.33-56); Chr. Snock-Hurgronje, *La Légende Qoranique d'Abraham et la politique Religieuse du Prophete Mohammed* (Révue Africaine, Alger, 95 (1951) pp.; 273. Bernard Heller, *Recits et Personnages =*

telif etmiş...? Bu görüşlerini isbat edebilmek için, yabancı olduğunu iddia ettikleri bazı kelimelerin menşeyini bulma hastalığı ifrat bir dereceye varmış, o kelimenin, fikrin veya kıssanın diğer tarafta bulunması, hazreti Muhammedin taklitçiliğinin bir ifadesi olmuştur. İnsanlığın hidayet rehberi olan Kur'ânı Kerimin, ilâhî bir menşeden gelmeyip, Onu, bir mahlûkun eseri gibi göstermek, elbette niyet ve hislerine daha uygun olacaktır.

Kur'ânda garip kelimelerin mevcûd olduğunu ve bunların menşeyinin yabancı dillerde bulunduğunu bidayetten beri islam müellifleri de zikretmişlerdir. Kur'ân arab dili ile nâzil olmuş ve umumiyetle o günkü arapların kullandığı dili kullanmıştı. Diller, her zaman ve her devirde tesir ve müteessir olma kabiliyetine sahiptirler. Arab dili de, kendilerinin münasebette bulunduğu diğer milletler veya komşularından bazı kelimeleri almış olabilir. Ahnan bu kelimeler, Kur'ân nâzil olmadan evvel, arabın kullandığı kelimelerdir. Şunu da unutmamak lazımdır ki, araplar da sâmi ırka mensubdurlar. Aynı ırka mensûb milletlerin benzer ve müşterek kelimeleri olması tabiidir. Eğer Kur'ânda bazı kelimeler ve kıssaların, Tevrat ve İncillerde benzerleri çıkıyorsa, bunun yukarıda zikrettiğimiz sebeplerle olacağı gibi, asliyeteni kaybetmiş olan elimizdeki Tevrat ve İncillerde bazı hakikat taneciklerinin bulunabileceğini de unutmamak gerekir. Biz müslümanlara göre, Tevrat ve İncillerin aslı ilâhî vahiy mahsulüdür. Tahrife uğramamış asıl kitaplarını meydana çıkarsınlar da, aynı menşeden gelen kitabların mukayesesini veya aynı gayeye mâtuf olan benzerliklerini ortaya koyalım. Tahrife uğramış kitablara ve onların şerh ve izâhı mahiyetinde olan Talmûd, Midraş ve Haggadah gibi yazılı ve şifahi rivayetleri, elbette, Kur'ân ile mukayese etmeye imkan yoktur. Mesela, Âdem kelimesinin arapça olup olmadığının münakaşası müsteşriklerden çok evvel, islâm müellifleri tarafından yapılmış, bazıları, onun İbranice veya Süryanice olduğunu

Bibliques dans la Legendes Mahometane (Révue des études Juives, 85 (1928) pp. 113-116).; B. Heller, Elements Juifs dans les Termes Religieux du Qoran, (Révue des études Juives Paris 1928, vol. 85, pp. 49-55.); B. Heller, La Légende Biblique dans l'Islam, (Révue des études Juives), vol. 98 (1934) pp. 1-18).; W.St.C. Tisdall, The Knowledge of the Old Testament, (Studia Semitica et Orientalia-Glasgow 1945, pp. I-20).; Jacques Jomier, The Bible and the Koran, New York 1964.; D. Masson, Le Coran et la Révélation Judeo-Chrétienne, Paris 1958, 2 vol.; Hirschfeld, Jüdische Elemente im Koran, Berlin 1878.; C.C. Torrey, The Jewish Foundation of Islam, New York 1933.

söylerken¹, bazıları da arapça olduğunu iddia etmişlerdir². İlk günlerden beri devam eden bu gibi münakaşalardan, islâm âlimleri, Kur'ânın esası için bir endişe duymamışlar, görüşlerini gayet açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bunlar, tefsir ve lugat kitaplarında geniş bir yer işgal etmektedir.

Makale müellifi, Muhammed Kitâbı Mukaddesteki terimleri taklid ediyor, diyenlerin sözlerini biraz mubalağlı bulmakta ve Onun mukaddes kitab terimlerini taklid etmekten daha iyi bir izah şekli olarak, Muhammedin sâmi dilde en çok müşterek olan bir deyimini kullanmış olmasıdır, demektedir. Yazarın böyle bir neticeye vâsil olması, Kur'ânın Muhammedin eseri olduğu düşüncesinden ileri gelmektedir. Halbuki biz buna, Kur'ân arab dilinde o gün en çok kullanılan müşterek terimi kullanmayı adet edinmişti, diyebiliriz. Onlar, Tevrat ve incillerde ve Yahudi rivayetlerdeki kıssa ve terimleri Kur'ân ile mukayese ederek, güya Hazreti Muhammedin yeni bir görünüşünü ortaya çıkarmaya çalışıyorlar. Yazarımız, Tevrat ve Kur'ândaki uyuşmalar bizi şöyle bir neticiye ulaştırmaya zorluyor. Bu da, Kitabı Mukaddesin Muhammedin kaynaklarından oluşudur. Talmûd ve Midraş'da bulunan bazı kıssaların, Kur'ândaki kıssalarla uyuşması, Muhammedin, Yahudi ve hristiyan ağızlarında yaşattıkları anane ve efsaneleri de, Kur'âna karıştırmış olduğu fikridir. Bakara sûresinin 76. cı âyetinde "bunlar, iman edenlerle buluştukları zaman, biz de iman ettik Biribirleriyle yalnız kaldıklarında, Allah size Tevrat'ta göstermiş olduğu hakikatları, Rabbimiz katında size karşı hüccet olarak kullanmaları için mi bunları haber veriyorsunuz? bu kadar şeye akıl erdiremiyormusunuz? derler". Bu âyet iyi kavrandığı takdirde, Muhammedin, Yahudilerle kitabları hakkında açıkça konuştuğunu ifade eder, demektedir. Tarihen sabittir ki, yahudilerin bazıları, Hazreti Muhammedin risaleti hakkında Tevrat'ta gördükleri tebşirâtı müslümanlara anlatırlardı. Diğer yahudiler bunlara kızar ve sitem ederlerdi. Ayet, bu hususu aydınlatmaktadır. Fakat makale yazarı, bu işi ciddiye alarak, yahudilerin bu sitemleri karşısında, bazı yahudilerin hakikatları gizlemek için, Muhammede yanlış haberler vermiş olabileceğini ve bu bakımdan Muhammedi yanıltmış olabileceklerini de

1 ez-Zamahşeri, el-keşşâf; Ebu Hayyân, el-Bahru'l-Muhit; Kâdi Beydâvi, Envârut-Tenzil; en-Nesefî, Medârik gibi müfessirler, el-Bakara suresinin 31. ci âyetinde Âdem lafzının arapça olmadığını izah etmeğe çalışmışlardır.

2 İsmâil b. Hammad el-Cevherî, es-Sihah; el-Cevâlîki, el-Muarreb adlı eserlerinde, Adem maddesinde, bu kelimenin arapça olduğunu iddia ederler.

ileri sürmektedir. Kur'ânın Allah Kelâmı ve Hazreti Muhammedin korunmuş olduğu fikri kabul edilmediği takdirde, daha ne gibi acâib neticelere ulaşacağı tabidir.

İslam Ansiklopedisine Âdem Maddesini yazan M. Seligsohn, meslekdaşlarının metodunu takip ettiğinden, güya ilim namı altında, Kur'âna iftira etmekten kendini ahykoyamamıştır. "Kur'an, Allaha Ademi meleklerin hükümdarı yaptırmak hususunda, Süryanı hristiyan Midraş'ı ile tetabuk eder".¹ Halbuki Kur'ânda, Allahın Âdemi meleklerle hükümdar yaptığından bahseden bir âyet yoktur. Orada, Allah Taala, meleklerle hitaben Âdemi yeryüzünde kendisine halife yapacağını söyler. Zaten yazar da, bu hususta hiç bir âyet göstermemiş, sadece Kur'ânın, Süryâni kıssalarla birleştiğine dâir bir hükme vasıl olmuştur. Yazar, islâmi eserlerde isrâiliyetten nakledilen bazı haberleri kaydettikten sonra "Cennetten kovulan Adem, Serendip (Seylan) adasına düşmüş ve bu adada eşinden 200 yıl ayrı kalarak vaktini tevbe ve istiğfar ile geçirmiştir, II. 37"² demektedir. Bu ifade ise, Kur'âna ikinci bir iftiradır. Çünkü Kur'ân hiç bir yerinde, Ademin Serendip adasına indiğinden ve karısından 200 sene uzak yaşadığından bahsetmez. Kur'ânın beyan etmek istediği şeyle, yazarın ifadesi arasında hiç bir münasebet yoktur. İslâmi eserlere ve ananeye girmiş isrâiliyatı, Kur'ân diye göstermeye çalışmak, en hafif manası ile ilme ihanet ve müslüman inancına saygısızlıktır. Yazar, İslamın veya Kur'ânın görüşü diye israili rivayetleri nakletmiş, bu rivayetler içerisinde islâmi görüş eritilmek istenmiştir. İslâm Ansiklopesininin yeni neşrinde, bu fahiş hatadan içtinab edilmişse de, İslami rivayetlerde ki isrâiliyât islama maledilerek, islamın asıl görüşü ortaya konulmamıştır³. Böyle bir yola gitmelerinin sebebi, ilmi anlayış bir yana, hristiyanlık görüşünün şiddetle tesiri altında kalmalarında aranabilir.

Hristiyan inancına göre, "Ademin memnu meyvadan yiyerek irtikab ettiği günah, bütün insan oğluna intikal etmiş, insanlığı bu ağır vebalden, Hazreti İsa kanını dökmek suretiyle kurtarmıştır". Halbuki Kur'âm Kerim böyle bir görüşü kabul etmemekte, bilakis, O, Ademin tevbe etmesi üzerine, Allahın Âdemi affettiği ve ilk insan Âdemden, oğullarına hiç bir vebâlin geçmediğini ifade etmektedir. İslam Dininin

1 İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1941, I. 134-135.

2 İslam Ansiklopedisi, I. 135.

3 J.Pedersen, Adam (Encyclopédie de l'İslam, Nouvelle édition) Leiden, 1960. I. 181-183.

esas kaynağı olan Kur'ân, herkesin günahının kendine âit olduğu, kimse kimsenin günahından mes'ul olmadığını açık bir şekilde beyan etmektedir. Öyle zannediyorum ki, Batılı, müelliflerin islamın görüşünü açık bir şekilde ortaya koymamaları, sırf hristiyanlık tassubu sebebiyledir. Onlar, Hristiyanların kafalarını allak bullak eder korkusu ve onların müslümanlığa karşı duyacakları bir sevgi endişesi, bu hakikatı ilân etmenin uygun olmadığına kâil olmuşlardır. Bu da ilim adı altında işlenen cinayetin diğer bir vechesidir.

Netice olarak, Yer yüzünde insan oğlunun ilk temsilcisi olan Âdemin ne zaman yaratıldığı hususundaki Tevrat ve çeşitli isrâili görüşler veya hutta Ademden evvel bir çok âdemlerin olacağı rivâyetleri, sübût ve delalet bakımından kat'i bir delile dayanmamaktadır. Kur'ân ve sahih hadislerde bu hususu teyid edecek bir şey yoktur. İtikada taalluk eden meselelerde zan ve şüphe ifade eden rivayetlere itimad edilemez. Hele yahudilerce tayin edilen 6-7 bin senelik müddet, ne ilimle ve ne de mantıkla bağdaşmaz. Ebu'l-Beşer olan Âdem'in yer yüzünde yaratıldığı tarihi, Kur'ân ne tayin etmiş ve ne de hududlandırmıştır. O, sadece insanların tek bir nefisten ve zevcesinin de aynı cevherden yaratıldığını ve bunlardan bir çok erkek ve kadın türeyip yer yüzüne yayıldığını haber vermektedir. Buradan alışıyorki İslâma göre insanın veya Âdemin yaratılışının muayyen bir başlangıcı yoktur. Onun için belirli bir başlangıç tâyin etmek tamamen israiliyât dediğimiz haberlere dayanmaktadır.

Yazımızın baş tarafında da zikrettiğimiz gibi, Kur'ân, insanın yaratılışı ve Âdem kıssaları ile, yaratılışın sırrını anlatmaya çalışmış, hakiki insanlığın gaye ve hedefini öğretmek, insanlığı doğru bir istikbale yürütmek ve bu yürüyüş sırasında, insanlığın karşılaşacağı güçlüklerin mahiyetini göstermek ve bunların nasıl yenileceğini ifade etmiştir. İnsan oğlu yer yüzüne fesad çıkarmak, kan dökmek için gelmemiştir. Belki insan, bu affetleri doğuran ihtiraslara hâkim olarak, hayır için çalışan bütün kuvvetleri sayesinde tekamülden tekamüle ulaşması için yaratılmıştır. Kısacası, Kur'anın ifade etmek istediği bu yaratılış sahnesi, insanlığın gayesini, yükseliş ve tekâmülünü, maddi ve manevî kuvvetlerini hayır ve şerre hâkim kılmasını, ihtirasları boğmasını anlatmaktadır. Bu sahnede insanlığın mukadderatı ve bu mukadderatın yönleri ve her yönün âkibeti gösterilmektedir.

YE'CÜC - ME'CÜC
VE
TÜRKLER

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Kur'ânı Kerimde, insanlara ibret olabilecek pek çok kıssalar vardır. Ekseri müfessirler bu kıssalar hakkında çok şeyler söylemişler, asıl mühim olan, onlardaki ibret yönünü bırakıp, kıssanın mahiyetini ortaya çıkarmak için çok çeşitli rivayetlere müracaat etmişlerdir. Bu yönden, ifade ettikleri uzun ve kısa beyanları, akıl ve nakil noktasından, günümüzün kültürlü insanını tatmin edecek durumda değildir. İşte bunlardan biri de Ye'cüc ve Me'cüc meselesidir ki, bu, çözülmesi güç olan , çok yönlü bilinmeyen problemlerden birdir. Mukaddes Kitabımız Kur'ânı Kerimde bu mesele, Zu'l-Karneyn ve onun yaptığı sed münasebetiyle geçmektedir. Şimdiye kadar yapılan tetkikler neticesinde ne Zu'l-Karneynin kim olduğu ve ne de yapmış olduğu sed kat'i olarak meydana çıkarılabilmıştır. Bu iki bilinmiyenin gerisinde bulunan Ye'cüc Me'cüc meselesi de, kolayca halledilebilecek bir iş değildir. Halli çok güç olan, belkide mümkün olmayan bir meseleyi ele alışımızın elbette bir sebebi olacaktır. Gerek Ahdi Atik ve Ahdi cedit'de ve gerekse çeşitli Kur'ân tefsirleriyle, islâmî eserlerde ye'cüc ve Mec'cücün menşeiini araştırma ve onların kimler olduğunu ortaya çıkarma gibi gayretler kendini göstermektedir. Bu kavmin, Türkler olduğu fikri geniş bir yer işgal etmektedir. Nedense, bugün olduğu gibi, geçmiş te de bazı milletlerin veya kişilerin, çeşitli sebeplerle Türklere karşı düşmanlıkları devam etmiş, acı olan taraf, tekerrür eden tarihten halâ ibret alamayışımızdır. Bu makalemizde, Türklere karşı düşmanlık hareketinin Yahudi menşelerden çıktığını, onun Hristiyan âlemine intikal ettiğini, hatta bu fikirlerin islâmî kaynaklarda paylaşıldığını, daha acı olan taraf, sanki bu fikirler dini bir nâs imiş gibi, bizzat aslı Türk olan müellifler tarafından işlendiğini ve kendi asıllarını inkâr eder dereceye düşürdüğünü göreceğiz. Düşmanlık fikrinin, başlangıcından nihayetine kadar takip ettiği seyri

iyi anlayabilmek için kronolojik bir sıra takip edilerek, Tevrat ve İncillerdeki durum ile, gayri müslim müelliflerin fikirleri, Ye'cüc ve Mecücün Kur'ân ve hadislerdeki durumu onların tefsir ve şerhleri nazarı dikkate alınarak bir neticeye ulaşılmaya çalışılacaktır.

Burada bilinmesi lüzûmlu olan bir hakikat de şudur: Bu gün insanların elinde bulunan Tevrat ve İncillerle, Kur'ân arasında dil, üslûb ve nakil yönünden genel ayrılıklar olduğu gibi, müphem meselelerin cüz'iyatına kadar inme gibi hususlarda da ihtilâflar vardır. Tevrat ve İncillerde cüz'iyatla meşgûl olunurken, müphemattan alınacak ibret ve hikmetler kaybolmaktadır. Halbuki Kur'ân, müphemat ve gayb haberlerinin teferruatına fazla temas etmediği gibi, onları araştırmayı da bizlere teklif etmemiştir. Müphemat nasdaki şekliyle kabul edilir. Onun dışına çıkılmakla bir faide umulmaz. Ondan genellikle bir ibret alınması gerekir ve bize yapılan teklif, bu haberin doğruluğuna imandır.

Tevrat ve İncillerde Ye'cüc ve Me'cüc :

Kitabı Mukaddeste yer alan eski ahid, Yahudi ve Hıristiyanlar indinde kudsiyetine inanılan 39 kitabdandır. Eski Ahdi meydana getiren bu kitaplar da, mahiyet ve muhteviyatları itibariyle Tevrat, Kutubim (tarih ve hikmet kitapları), ve Nebiim (peygamberlerin eserleri) gibi üç bölüme ayrılırlar¹. Ye'cüc ve Me'cüc, daha ziyade Gog ve Magog adı altında çeşitli bölümlerde geçmektedir.

Tekvin 10/2: "Yafetin oğulları: Gomer ve Me'cüc ve Maday ve Ye-vân ve Tubal ve Meşek ve Tiras".

Burada Me'cüc, Yafetin oğullarından biri olarak görülmektedir.

Tesniye 28/49-51: "Rab uzaktan, dünyanın ucundan bir milleti, dilini anlayamayacağı bir milleti, kartal uçar gibi senin üzerine getirecek, kocamış olanın şahsına itibar etmiyen ve çocuklara acımayan sert yüzlü bir millet ve seni helâk edinceye kadar, hayvanların semeresini yiyecek ve seni bitirinceye kadar sana buğday, yeni şarap ve yağ, hayvanlarının yavrularını ve koyunların yavrularını bırakmayacaktır..."

Bu babda doğrudan doğruya sarıh bir isme rastlanmamakla beraber, Allaha karşı kulluk vazifesini yapmayan Yahudi milletinin, sert

¹ İlk beş kitab Tevratı teşkil eder. 6cısı olan Yeşu'yu da tevrata ilâve ederler. 7-22 kadar kutubim, 23-39 arası da Nebiimdir.

bir milletle te'dib edileceği tehdidi mevcuttur. Zaten Tesniye kitabı, bozulan Yahudi dinini islah ve Musa şeriatını yeniden temin gayesiyle kaleme alınmış olduğundan, aynı zamanda bu kitaba, ikinci şeriat kitabı denildiğini unutmamak gerekir.

Yeremya : 5 /15: "İşte, ey İsrail evi, uzaktan üzerinize bir millet getireceğim, Rab diyor, o zorlu bir millet, eski bir millettir, bir millet ki, sen onun dilini bilmez, ve ne dediklerini anlamazsın."

Bu ifade de, Tesniye kitabında geçen ifadenin bir tekrarından ibarettir. *Yeremya* (M.Ö. 630-587) yıllarında Yahudada yaşamış Yahudi Peygamberidir. Eserinde, ekseriyetle Yahudi halkının azgınlıkları ve isyanları sebebiyle, kendilerinin büyük belâlara maruz kalacaklarını bildirir.

Hezekiel 38 /2-3: "Âdemoğlu, Magog diyarından olan, Roşun, Meşekin ve Tubalın beyi Gog'a yönel ve ona karşı peygamberlik et ve de: Yehova şöyle diyor: Roşun, Meşekin ve Tubalın beyi Gog, işte, ben sana karşıyım."

İlk defa burada Gog ve Magog tabirlerine rastlıyoruz. Metnin ifadesinden anlaşıldığına göre Magog bir memleket adı, Gog ise, o memleketin reisi olmaktadır.

Hezekiel 38 /14-16: "Bundan dolayı, Âdem oğlu peygamberlik et ve Gog'a de: Rab Yehova şöyle diyor: Kavmim İsrail emniyette oturunca, sen o gün öğrenmiyecekmisin? ve sen, ve seninle beraber bir çok kavimler, hepsi atlara binmiş, büyük bir cumhur, ve kuvvetli bir ordu olarak, şimalin sonlarından, kendi yerinden geleceksin, ve diyarı örtmek için bir bulut gibi kavmim İsraille karşı çıkacaksın, son günlerde vâki olacak ki, milletlerin gözü önünde sende takdis olunacağım zaman, ey Gog, onlar beni tanısnlar diye, seni kendi diyarıma karşı getireceğim."

Bu ibareden azmış olan İsrail oğullarını terbiye ve te'dib etmek için onları şimalden gelecek kuvvetli bir kavim ile tehdid etmektedir. Burada Gog ya bir reis veya bir kavmin ismi olduğu anlaşılmaktadır.

Hezekiel 38 /18: "ve Gog İsrail diyarına karşı geldiği zaman, Rab Yehovanın sözü, o günde vâki olacak ki, ateş püsküreceğim."

Burada da Gog, reis veya kavim olabilir.

Hezekiel 39 /1-6: "ve sen, âdemoğlu, Goga karşı peygamberlik et, ve de: Rab Yehova şöyle diyor: Roşun, Meşekin ve Tubalın beyi Gog,

işte, ben sana karşıyım. Ve seni geri çevireceğim ve seni ileri götüreceğim ve Şimalin sonlarından seni çıkaracağım ve sol elinden yayımı ve sağ elinden oklarını vurup düşüreceğim. Sen, bütün ordularınla ve yanında olan kavimlerle, İsrail dağları üzerinde düşeceksin, yesinler diye her çeşit yırtıcı kuşa ve kırım canavarlarına seni vereceğim. Açık kırdı düşeceksin, çünkü ben söyledim, Rab Yehovanın sözü ve Magog üzerine ve adalarda emniyette oturanlar üzerine ateş göndereceğim, ve bilecekler ki, ben Rab'ım."

Bu ifadelerde Gog, büyük bir memleketin, kuvvetli bir kavmin reisini olarak görülmektedir. Magog'da bir memleketin halkı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar Yahudilerle çarpışacak ve neticede mahvolacaklarına işaret edilmektedir.

Hezekiel 39/11-12: "Ve o gün vâki olacak ki, İsrailde denizin şarkında Geçiciler deresinde Goga kabir yeri vereceğim ve oradan geçenleri o durduracak, ve orada Gogu ve bütün cumhurunu gömecekler, ve oraya Hamon-Gog deresi denilecek. Ve memleketi temizlesinler diye israil evi yedi ay onları gömmekte devam edecekler."

Burada da Gog'un reis ve kabilesinin çok kalabalık olduğu ve neticede mahvolacağı belirtilmektedir. Hezekiel kitabında geçen ibarelerin hepsi aşağı yukarı aynı olup, biraz farklı tavsiflerle aynı anlamı ifade etmektedirler.

Yuhannanın Vahyi 20/7-8: "Ve bin yıl tamam olunca, şeytan zindanından çözülecektir. Ve yerin dört köşesinde olan milletleri, Ye'cüc ve Me'cücü, saptırmak ve onları cenk için bir araya toplamak üzere çıkacaktır. Onların sayısı denizin kumu gibidir."

Bu ibarede de, şeytan yer yüzünün bütün milletlerini, Ye'cüc ve Me'cücü saptırmak için çalışacak, bu müfsid tâifesinin sayısının çok olacağı ifade edilmektedir.

Görüldüğü gibi, Tevrat ve İncillerde Ye'cüc ve Me'cüc hakkındaki fikirler, yukarıda zikrettiklerimizden ibarettir. Kitabı Mukaddesin latin harflitürkçe tercümesinde, bir defa Tekvinde Yafesin oğlu Ye'cüc ile, Yuhannanın Vahyinde Ye'cüc ve Me'cüc lafızları geçmekte, diğerlerinde ise ekseriyetle Gog-Magog şeklinde zikredilmektedir. Zikredilen şu ibarelerden genel olarak anlaşılan mana, Yahudilerin, Allaha isyanları karşısında, onların çok kuvvetli bir kavim ve reisleriyle çarpışmak mecburiyetinde kalacakları ve Allahın yardımıyla bu mütecaviz ve müf-

sid kavimin mahvolacağı ve onların mekânları olarak ta uzak şimal gösterilmektedir. Bu kavmin ismi, yeri ve zamanı hakkında kat'î bir bilgi yoktur. Böyle olmasına rağmen, bunların Türkler olduğu fikri nereden gelmektedir. Bu hususda biraz da gayrı müslim müelliflerin Gog ve Magog hakkındaki tefsirlerini gözden geçirmemiz gerekecektir.

Gayrı Müslim Müelliflerin Eserlerinde Ye'cüc ve Me'cüc :

Gayrı müslüm yazarlar, Gog ve Magog adı altında meseleyi ele almışlar, onlar bu meseleyi bir neticeye ulaştırmaktan ziyade, daha karışık ve müphem bir mecraya sürüklemişlerdir. Şimdi bunlardan bazı- larını görelim:

Encyclopédie de l'İslam: Yafeth maddesinde, Yafes, Ye'cüc ve Me'cücün ceddî olarak zikredilir. Bunlar, ekseriyetle Hazer Türklerine itlak edilmekle beraber, nâdiren de Slavlara hamledilir¹. Ye'cüc ve Me'cüc maddesinde ise, Onların Gog ve Magog diye takdim edildiklerini ve bunların iki millet olduklarını zikreder. Bunların Kitab-ı Mukaddes ve Müslüman eskatolojisinde şeklini bulduğu beyan edildikten sonra, Magog'un Yafesden geldiği ve bu fikrin arap kaynaklarında bulunduğu kaydedilir. Ahdi Atik ve arap kaynakları, bu milletleri dünyanın kuzey doğusuna yerleştirdiklerini, âhir zamanda hücûma geçerek Cenuba geçeceklerini, sayılarının çok olduğunu, yer yüzü sakinlerini öldüreceklerini ve bütün suları içeceklerini kaydeder².

La Grande Encyclopédie: Gog ve Magog: Yuhannanın rüyalarında belirttiği dehşetli bir buhrandır. Orada şeytan, Allahın seçilmiş kullarına, bütün milletleri kışkırtması adı altında hülâsa edilir . . . Ezeziel Gog'u, Magog diyarında bir prens olarak gösterir. Bunlar İslah edilmiş Yahudiliğe muhalif olan Kuzey milletleri topluluğunun başıdır. Bunlar, İskitler diye isimlendirilen barbar milletlerdir. Kitabı Mukaddese âit bölümlerin tavsiflerine, Hıristiyan şârihlerin tasavvurlarını da katarak, Asya milletlerinin Avrupayı istilaları, zihinleri işgal etmiş, âdeta bu istilalarda, âhiret günü sahneleri ihdas etmeğe kalkışmışlardır. Bu da Macarların (Hunların olsa gerek) istilasıdır. Londrada Guild Hall'de görülen iki acâib şeklin menşei, şüphesiz ki, bu efsaneden gelmektedir³.

1 Encyclopédie de l'İslâm, IV. 1208

2 Aynı eser IV. 1204-1205.

3 La Grande Encyclopédie, Paris, XVIII. 1167-1168.

The Universal Jewish Encyclopedia: Gog ve Magog maddesi Yafesin oğullarından biridir. Magog ise tam manasıyla tayin edilememiştir. Belki onlar sâmi olmayan küçük Asyadaki ırkı gösterir. Ezekiel'in kehanetlerinden biri de Gog ile ilgilidir. Bu Me'cüc arazisi kırahtır. O büyük bir fâtilh olup bir çok ülkeleri ve milletleri istila eder. Sonunda Filistindeki İsrail dağlarına kadar gelir. Çeşitli fesadlar zuhûr eder ve İsrail bu karışıklıklar sonunda nihai hürriyetine kavuşur. Ezekiel'in bu kehaneti vâzih olmadığı gibi, Gog ve Magog da açıkça belli değildir. Bu şekilde bahis konusu edilen kimseler, o zamanın kuvvetli devleti olan Lidyalılardır. Zira Gog kelimesi Lidya kırallarının lakabı olan Gyges'le aynıdır. Diğer bir tahmin de Magog, Bâbilin Cipher'i dir Daha sonra Yeni Ahiddeki yerlerine işaret edilmekte ve bu hikâyenin Yahudilerden Araplara geçtiği söylenmektedir. Buna kur'anda atıflar vardır. Yü'cüc ve Me'cüc bunun arapça şeklidir. Gog ve Magog, cin ve devlerin ismi olmuş, ayrıca bu iki isim, Londrada Guild Hall'de dikilen iki odun heykele verilmiştir¹.

The Jewish Encyclopédia: Magog, Yafesin ikinci oğludur. Gommer ile Maday arasında bulunur. Magog, Cimmarias'ların doğusunda, Medyalıların Batısında yerleşmiş, Kuzey Doğudan gelen karışık barbar halk toplulukları olmalıdır. Josephus, onları İskitler olarak belirtir. Ve onları bilinmiyen vahşi kabileler olarak tanımlar. Jerom'a göre, Magog, Hazer denizi ile Kafkasya arasına yerleşen Kafkas menşeli kimselerdir. İran veya İndo-Avrupa lehçelerinden gelmiş olması tatmin edici değildir. Hezekilde Magog bir bölge veya bir millet ismi olarak geçer, liderleri de Goğ'dır. Gog kelimesinin, Gyges diye tarifi, ister halk ananesinden gelsin, isterse müellifin fikri olsun, açıkça bir yakıştırmadan ibarettir².

Encyclopedia Britannica: Gog, Kıyametten önce kendini ortaya koyacak habis bir kuvvettir. Magog, Ermenistanda bir mevkii temsil eder. Efsaneler, devler ve cinlerle şekillenir. Gog ve Magog adlı iki heykel Londrada Guild Hall'dedir³.

The Encyclopedia Americana: Gog ve Magog, Ezekiele göre bir kıral ve onun milletidir. Vahy kitabına göre (Rosh, Medhech ve Tubal ülkesinden) Gog, Magog halkının kralını Magog'da Batı Asyada

1 The Universal Jewish Encyclopedia, Nev York 1948, V. 10.

2 The Jewish Encyclopedia, London 1904, VI. 19.

3 Encyclopedia Britannica, London 1953, X. 475.

yayılmış olan göçebe kabileleri temsil eder. Muhtemelen Yunanlıların Gyges'idir. Gyges de Asurluların Kuzey Batısındaki kıralların tipik ismidir. Suriyenin Kuzeyindeki milletlerin istilalarına işaret eder. Gog ve Magog, ilk İngiliz tarihinin başındaki iki devi temsil eder. Onların heykelleri Guild Hall'de dikilmiştir. Bu heykeller 1666 da yanmıştır, 14 fit yüksekliğindeki kopyaları 1708 de yeniden dikilmiş, 1940 da Londra'ya vuku bulan hava akınlarında tahrip edilmişlerdir¹.

A. Jeffery: Ye'cüc ve Me'cüc, bu iki pasaj, Büyük İskenderle ilgili Süryani hikâyelerinin bir in'ikasıdır. Kabul edilmiştir ki, bu isimlerin arapça olup olmadıkları hususunda şüpheler vardır. Hemzeli veya hemzesiz okunacağı hakkında fikirler ileri sürülmüştür. Bu isimler, açık olarak islâmdan önce de bilinmekteydi. İlk şiirlerde onlara atıflar yapılmaktadır. Onlar hakkında şiirlerde görülen ifadeler, Hristiyanların âhiretle ilgili yanlarından gelmiştir. Şüphesiz bu isimler İbrâni ve Süryânicidir. Horowitz'in zikrine göre Mandéenlerde'de Hag ve Mag vardır².

D. Sindorsky: Gog ve Magog, Peygamber Ezekiel 38 ve 39. cu bölümlerinde Gog ve Magog halklarından ve kıyamete yakın olan günlerde onların tahriblerinden bahs olunmaktadır. Yahudi Aggadahn bir çok pasajlarında Gog ve Magog harbinden bahsedilmektedir. Mesih devri mübeşşiri olan Yahya Peygamber de buna işaret etmektedir.

Muhammedin barbar milletlerden, tuhaf bir detay ilâve ederek, Kur'ânda bahsettiği mana, Kitabı Mukaddesteki ile aynıdır. Büyük İskender (Zü'l-Karneyn) onların akınlarına nihayet vermiş ve geçebilecekleri yagâne geçite tunçdan yükselen bir duvar koymuştur. Bu duvar kıyamet gününe doğru gürültülerle yıkılacaktır. Zü'l-Karneyn (iki boynuzlu) ismi, Makedonyalı fâtihe denilir ki, o, dünyanın öbür ucuna kadar gitti. Ye'cüc ve Me'cüc gog ve Magog Orta Asyadaki barbar millet dalgalarına verilen isimdir. Büyük İskender, onların akınlarını, müslüman inancına göre, duvardan bir set çekerek durdurdu. Ahdi Atikde bu isimlerle İskitler benimsenir. Barbarların istilalarına mâni olmak için Büyük İskender tarafından yükseltilen tunç duvarın efsanesi çok eskidir. M. Roth bunu, bir çok eserlerden yaptığı iktibaslarla isbât etti. Bu efsanenin tam bir metni Pseudo-Callisthene'nin Süryâni yazma-

1 The Encyclopedia Americana, U.S.A. 1957, XIII. 7.

2 A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Geekwad's Oriental Series, No, LXXIX.p. 288-289.

sında muhafaza edilmiştir. (bu döküman üçüncü asra ulaşır). Bu, M. Ernest A. Wallis-Budge tarafından neşredilmiştir. (The History of Alexander the Great, Cambridge 1887). Pseudo-Callisthene metnini müteakib M. Budge, İskenderiye arşivinde bulunan, İskendere âit bir Hristiyan efsanesini orada yeniden zikretti ki, onu aşağıdaki pasajda icmalen yazacağız:

Bir gün İskender Kuzey bölgesinde yüksek bir dağın girişine (Kafkas dağına) ulaştı. Pers kralı Tubarlık tarafından idare edilmelerine rağmen 300 ihtiyar ona tebliğde bulundular. Oradan dar bir patika, Hunların, vahşi kabilelerin oturdukları mekânlara doğru sevkeder ki, onların prensleri Gog, Magog, ve Nawal, Japhet'in sülalesinden gelen kırıllardır. Bu barbarlar çiğ et yerler, insan kamı içerler ve hayvanlar gibi yaşarlar. Önlere gelen her şeyi yakıp yıkarlar, öldürerek, ekseriya medeni komşularına akınlar yaparlar. Mısırlı işçilerin yardımıyla İskender, demirden ve tunçtan kuvvetli demir bir kapı ile, iki dağın yamaçları arasındaki dar geçiti kapatarak, barbarların dışarıya sirayetlerine mâni oldu¹.

E. Montet: Ye'cüc ve Me'cücün, Tivrattaki Gog ve Magog olduğunu söyler. Genellikle bunlar Asyadaki barbar milletlerdir. Ahdi Atikdeki bu isimler İskitlere uygulanır².

Bunlar, Büyük İskender tarafından, iki dağ arasına yapılan demirden bir duvarla durdurulmuşlardır. Âhir zamanda bu demir kapı kırılacaktır. Burada mahcûr şehrin insanlarının, yeniden dirilme ve hüküm gününde oraya tekrar döneceklerine bir imâ vardır³.

M. Kasimirski: Ye'cüc ve Me'cüc, Tivrattaki gog ve Magog'dur. Orta Asyadaki müphem barbar milletlere verilen isimdir. İslâm inancına göre Büyük İskender bir duvar yaparak onların istilalarına mâni olmuştur⁴.

Ye'cüc ve Me'cüc, komşularını korku içinde bırakan korkunç iki kabilelerdir. Zül-Karneyn, geçişe müsait olan yegâne bir boğaza, tunçtan bir duvar yükselterek, onların istilalarına mâni oldu. Bu duvar yeni-

1 D. Sidersky, Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophetes, Paris 1933, p. 132-134.

2 E. Montet, Le Coran, Paris 1949, p. 414.

3 Aynı Eser, p. 451.

4 M. Kasimirski, Le Coran, Paris (Fasquelle), II. 646.

den dirilme zamanında yıkılacak ve bu zaman, burada bir geleceğe işaret etmektedir¹.

M.Savary: Bu zatta Ye'cüc ve Me'cücü Jagog ve Magog diye isimlendirir. Bunlar iki barbar kabilenin adıdır. Zamchascar, onları Nuhun üçüncü oğlu Yafesin neslinden yapar. Onların yamyam olduğu ileri sürülür. Diğer yazarlar da Jagog ve Magogun dev veya cin olduklarını ileri sürerler. Bizzat onlar Ezéchiel'in bahsettiği Gog ve Magog olarak görünürler. Aynı zamanda onlar Yahyanın kitabında zikrettikleridir.²

H. Lammens: Dünyanın sonunun yaklaştığını haber veren musibetler ve garib hâdisler tekaddüm edecektir. Meselâ Ye'cüc ve Me'cüc istilaları gibi³.

Gregory Abu'l-Farac (Bar Habraues): İranlı Kurus'dan sonra oğlu Kampiz 8 yıl hüküm sürdü. İbraniler onun Nebuchadnezzar adını taşıdığını söylüyorlar. Onun devrinde Judith, Magoglardan yani Türklerden olan Holophernes (ki bu, Kampiz orduları başkumandanı idi) öldürdü. Devrinin altıncı yılında Sûr şehri kâmilen tahrib edildi⁴.

Artaxerxes Ochus, bir rivayete göre Büyük İskenderin gayri meşru babasıdır. Ochus Yahudileri de hükümü altına aldı ve bunları kendisine vergi vermeye mecbûr ederek, onları Hazer denizi kıyısındaki Hyrcania şehrinde yerleştirdi⁵.

İskender 12 şehir inşa etti ve Hunların geçmesine mâni olmak için bir demir kapı yaptırdı. Kapının yüksekliği 12 ve genişliği 8 arşındı⁶.

Hüen-Cang'a göre, Peygamberin çağında Orta Asya: . . . Buraya Demir kapı denilmesi, bu kapı yüzündendir. Bu kapılar Tu kiu yani Gök Türklerin hududu (yani İran, yahut Baktarya hududlarını) aşmamaları için mania olarak yapılmıştır. Bu mevki Orhon Abidelerinde, Çin ve Arab kaynaklarında zikredilen, bu gün de mevcûd Demir Kapı, Derbenttir⁷.

1 Aynı eser, II. 651

2 M.Savary, Le Koran, Paris (Imprimerie Lutetia), p. 297.

3 H.Lammens, L'Islam Croyances et Institution), Beyrouth 1943, p. 70.

4 G.Abu'l-Farac, Abu'l-Farac Tarihi, Ankara 1945. I. 103.

5 Aynı eser, I. 105.

6 Aynı eser, I. 109.

7 Hüen -Cang'a göre Peygamberin Çağında Orta Asya, (İslam Tetikleri Enstitüsü Dergisi Cild IV. Cüz 1-2

Nouveau Petit Larousse: Gog, Magog diyarının kırakı olarak geçer. Magog ise, Küçük Asyanın, yani Anadolunun Kuzey Doğusu meselâ İskitler olarak gösterilir.

Joseph Horovitz'de, Kur'ânın 18/93 ve 21/96 ayetlerinde ye'cüc kelimesinin Me'cüc ile beraber kullanıldığını ve bu lafızların geçtiği heriki sûrenin Mekke'de ikinci devirde nâzi olan sureler olduğunu kaydettikten sonra, Muhammedin Gog kelimesini Ye'cüc ile tahvil ettiğini ve bu kelimenin de aşlının Suriye menşeli "Agog" dan geldiğini hatta Hag ve Mag şeklindeki Mandeen isimlerle ses yönünden benzerliklerini ele alır. Ye'cüc ve Me'cüc gibi isimlerin sıhhati sâbit olmayan İmreu'l-kays'a âit şiirlerde bulunduğunu kaydeder¹.

Ahdi Atik ve Ahdi cedid'de Ye'cüc ve Mecüc varsa da, onların hiç birinde Türk lafzı yoktur. Yukarıdaki misallerde de gördüğümüz gibi, bu lafzın Türklere delâlet ettiğini söyleyen, Kitabı Mukaddes müfessirleri ve gayrı müslim yazarlar olmuşlardır.

Kur'ânı Kerimde Ye'cüc ve Me'cüc :

Ye'cüc ve Me'cüc Kur'ânı Kerimin iki âyetinde geçmektedir. Bu iki âyetin siyak ve sübâkı, Zül-Karneyn hâdisesiyle ilgilidir. Bu iki âyetten biri el-Kehf sûresinin 94. cü "Onlar dediler ki: ey-Zülkarneyn, Ye'cüc ile Me'cüc yer yüzünde fesad çıkarıyorlar, bizimle onlar arasında bir set çekmek üzere sana bir vergi versek olmaz mı". Diğeri ise el-Enbiye suresinin 96-97. ci "Nihayet Ye'cüc ve Me'cüc (sed) açılıp ta her tepeden saldıracakları ve gerçek va'd olan (kıyamet) yaklaştığı vakit işte o zaman o küfür edenlerin gözleri dikilip kalacak eyvah bizlere, doğrusu biz bundan gaflet içindeydik. Hayır biz zâlim kimselerdik" ayetleridir.

Genellikle, Ashabı Kehf, Hazreti Musa ve Hızır, Zül-Karneyn ve diğer Peygamberlerin kısılarını ihtiva eden el-Kehf ve el-Enbiya sûreleri, Hazreti Muhammedin nüvüvvetini inkâra kalkışanları red mahiyetindedir. Hazreti Peygamber Mekke'de nüvüvvetini ilân ettiği zaman, umumiyetle araplar ona inanmamışlar, kendisinden mucizeler istemişlerdi. Fakat kendilerine verilen akli mucizeleri kabul etmemişler, onların bir sihirден ibaret olduğunu söylemişlerdi. Bu İslâm düşmanları,

¹ Joseph Horowitz, Jewish proper Names and Derivatives in the Koran, Hebrew union college annual, Cincinnati, Ohio U.S.A. 1925. II. 163-164.

etraflarında bulunan Yahudi ve Hıristiyanlardan, bazı çapraşık sualler öğrenmişler ve onları Hz. Muhammede sormuşlardı. Ümmi olan ve geçmiş dini kitablara muttali olmayan Hz. Muhammed, bu suallere cevap veremeyecek, onlar da onun nübüvvetini inkâra fırsat bulacaklardı. Onların soracakları sualler, bu iki sûrede bulunan tarihi hâdiselerdi. Allah Taâla Peygamberine bu olayları açıklamış, âyetlerini okumuş, onları hayretler içerisinde bırakmış ve nihayet imtihanlardan yüz akı ile çıkmıştı.

Ye'cüc ve Me'cüc, Zü'l-Karneyn hâdisesi dolayısıyla geçtiğini söylemiştik. Gerek Zü'l-Karneynin şahsiyeti ve gerekse dolaştığı ülkeler, rastladığı milletler ve garib hâdiselerin hepsi birer problem âdeta çok bilinmiyenli bir denklem halindedir. Bilinmiyenler tam olarak çözülebilmeli ki, problemimiz sağlam bir neticeye ulaşabilsin. Zaten biz de bu yazımızda bir neticeye ulaştığımız veya ulaşacağımız iddiasında değiliz. Daha doğrusu, şimdiye kadar söylenenleri bir nevi akli tenkid süzgecinden geçirip, acimizi itiraf edeceğiz.

Zü'l-Karneyn hakkında gerek islâm âlimlerinin ve gerekse müstşriklerin söyledikleri sözler ve gösterdikleri şahsiyetler biri birlerini tutmadığı gibi bunlar Kur'ânın tarif ve tavsifini vermeye çalıştığı kimseler de değildir. Onun Büyük İskender olduğunu söyleyenlerden tutun da, İran Med imparatoru Dara veya Kurus, Filibin oğlu olan İskender olmayıp başka bir İskender olduğu ve nihayet Himyer hükümdarlarının biri diyenler dahi vardır. Çünkü Zu tabiri arablarca kullanılır. Bilhas-sa Yemendeki Himyeriler, Zu Nuvas, Zu Kila', Zu Ceden lakablarını bol bol kullanmışlardır. Hattâ Zü'l-Karneynin bir melek olduğu dahi söylenmiştir¹.

1 Zü'l-Karneyn hakkında bilgi için bkz. İbn Hişam, es-Siretu'n-Nebeviyye, Mısır 1375/1955, I. 307; Tefsiru'l-Kurtubi, XI. 45; Tefsiru'z-Zamahşeri, II.580; Tefsiru't-Taberî, Mısır 1373/1954, XVI. 8; es-Süheyli, er-Ravzu'l-Unf, Mısır, 1332/1914, I. 195. İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-Nihaye, Mısır 1351-1932, II. 105; İbn Haldûn, Târihu İbn Haldûn, Mısır 1284, II. 54.; Tefsiru İbn Kesir, Kahire 1375, III. 100; et-Taberî, Târihu'l-umem ve'l- Mülûk (Zâkir Kâdirî Ugan tercemesi) Ankara 1954, I₂, 143; Ebû Hayyân el-Endelûsî, Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit, Mısır 1328, VI. 158.; el-Âlûsi, Ruhul-Maânî, Mısır 1301, V. 127; Seyyid Kutub, Fi Zilâli'l-Kur'ân, Mısır 1953, XVI. 9;el-Gazalî, Sırru'l-Alemeyn, Mısır 1327, s. 3; el-Beydâvi, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil, İstanbul 1296, II-25.; Fahrüddin er-Râzî, Mefâtihu'l- Gayb, İstanbul 1307, V. 752; Ebu'l-Fida, el-Muhtasar fi Tarihi'l-Beşer, Mısır 1325, I. 45.; el-Kastallânî, İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buhârî, Mısır 1304, V. 336. Yazıcızade Muhammed, Muhammediyye, İstanbul 1289, s. 73.; Müverrih Ali, Kunhu'l-Ahbâr, II. 126. Müneccim başı, Sahâifu'l-Ahbâr (Şair Nedim tercemesi) İst.1283, I.448, 514.; Şemsedin Sâmî, Kâmusu'l-A'lâm, =

Her millet, büyük şahsiyetleri kendilerinden yetişmiş göstermeyi sever. Bu sebeble, Zül-Karneynin, İran, Yunan veya Himyer hükümdarları olduğu söylenmiş ve onun hayat hikayesine pek çok uydurma haberler karışmıştır. Zül-Karneyn, Allahı seven, Allahın da kendisini sevdiği sâlih bir kuldu. Tarihçilerin ve Müfessirlerin Zül-Karneyn diye tanıtmaya çalıştıkları şahsiyetlerde bu vasıfları görememekteyiz. Kur'ânda bu zâtın ismi zikredilmemiş, lakabından bahsedilmiştir. Müphemâtu'l-Kur'andan olan bu meselede merci nakildir. Bu hususta re'y hiç bir mana ifade edemez. Müphemât hakkındaki haberlerin sağlam senetlerle, Peygamber ve sahabeye ulaşması gerekir. Sahih haberlerin yanında, belki ondan çok daha fazla mevzu haberlerin yer alması ve İsrâiliyât dediğimiz islâm dışı fikirlerin girmesine müsâit oluşu sebebiyle, müphemâtu'l-Kur'ân konusu, kanaatimca islâmda epeyce istismar edilmiştir.

Kur'ânı Kerim, Tevrat ve İncillerde olduğu gibi, hâdiseleri, şahısları ve yerlerini zikrederek anlatmaz. Onun gayesi, olayları bir tarihi hâdise olarak anlatmak değil, insan oğluna ibret dersi verib, onu düşünmeye sevketmektir. Çok kerre müphem'in tayin edilmesinde büyük bir fâide umulmıyacağı gibi, isim zikretmeksizin, kâmil bir vasıf ile, onu yüceltmek veyahutta nakıs bir vasıfla onu tahkir etmek daha belîğdir.

Allah yüce kitabında "Ey Zül-Karneyn onları azaba uğratmada, yahut haklarında güzellik tarafını tutmanda, serbestsin" (el-Kehf 86) şeklinde kendisine salâhiyet verilen ve dağ kadar bir seddi bina ettikten sonra da gururlanmayıp "Bu Rabbimden bir merhamettir. Fakat Rabbimin va'di gelince, O, bunu dümdüz yapar. Rabbimin va'di bir haktır" (el-Kehf 98) gibi gayba âit garib sözleri lalettayin kimseler söyleyemez. Kendisine serbestî nimeti verilmiş olan büyük bir kimseyi, Daralar, İskenderler ve Himyer hükümdarları arasında aramaya kalkarsak istediğimiz şahsı bulmakta güçlük çekeceğimiz aşıkardır. Zül-Karneynin kim olduğu, gezdiği yerler, kara balçık, bulduğu kavimler, sed, Ye'cüc ve Me'cüc hepsi de müphemattan olan hususlardır. Bunların kim oldukları ve mahiyetleri mühim değil, mühim olan onlardan alınacak ibarettir.

İst. 1306, II. 926; Esat Sezâi Sümbüllük, Zülkarneyn hikâyesi, Harût ve Mârût (Bkz. Ömer Faruk Kutay) Kur'ân âyetlerine göre Ye'cüc ve Me'cüc, İst. 1950, s. 21; Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân dili, İst. 1936, IV. 3276.; Abdu'l-Kâdir Gölpmarlı, Kur'ânı kerim, ve Meâlî, İst. 1958 II. LXXX.; Mevlâna Şibli, Asrı Saâdet (Ömer Rıza Tercemesi, İst. 1928, IV. 1725.

Hadislerde Ye'cüc ve Me'cüc :

Yukarda, müphemâtu'l-Kur'ân hususunda yegâne merciin sağlam hadisler olduğunu söylemiştik. Acaba Ye'cüc ve Me'cüc hakkında hadislerde neler denmiş, biraz da bunlar üzerinde duralım.

Muteber hadis mecmualarında Hazreti Peygamberden rivayet edilmiş hadislerde Ye'cüc ve Me'cüc hakkında bilgiler vardır. Zeyneb binti Cahş şöyle demektedir: "Hz. Peygamber bir kerre, lâ ilâhe İllallâh, vukuu yaklaşan şerden dolayı vay arabın haline,. Bugün Ye'cüc ve Me'cücün seddinden şunun gibi bir delik açıldı, sözlerini söyleyerek uykusundan uyandı. Ben, ya Allahın rasulü, içimizde bunca iyi kimseler varken biz helâk olur muyuz? dedim. Allahın rasulü, evet, fısk ve fücûr çoğaldığı zaman (helâk olursunuz) diye cevap verdi"¹.

Buna benzer bir haber biraz değişik bir varyantla, yine Zeyneb binti Cahş'dan gelir: "Allahın Rasulü bir gün yüzü kıpkırmızı olduğu halde dışarı çıktı, lâ İlâhe illallah, vukuu yaklaşan şerden vay arabın haline. Bu gün Ye'cüc ve Me'cüc seddinden, şunun gibi bir delik açıldı, buyururken, baş parmağı ile onu takip eden (şahadet) parmağını halkaladı. Bunun üzerine ben: Ey Allahın Rasulü, içimizde bunca iyi kimseler varken biz helâk olur muyuz? diye sordum. Allahın rasulü, evet, fâcirlik, ahlâksızlık, zulüm gibi pislikler çoğaldığı zaman (helâk olursunuz) diye cevap verdi².

Bu iki hadisin tercümelerine, Sahihi Müslim mütercimi Mehmet Sofuoğlu, ilâve ettiği notta şöyle demektedir. "Ye'cüc ve Me'cüc beliyyesi bütün beşeriyete şâmil bir âfettir. Halbuki terceme ve izahı ile meşgûl bulunduğumuz Zeyneb binti Cahş ve Ebu Hureyre hadislerinde ise Peygamber: Yaklaşan bir fitnenin şerrinden vay arabın haline, Şu saatte Ye'cüc ve Me'cüc seddinden bir delik açılmıştır, buyurub, Ye'cüc ve Me'cücden erişecek musibeti Araba tahsis buyurmuştur. Bu tahsis, Ye'cüc ve Me'cüc beliyyesi ve bunları önlemek üzere yapılan sadden bir gedik açılması tabirleriyle hakikaten bunların kastolunmayıp, fakat buna benzer bir fitnenin pek yaklaştığı haber verilmiş oluyordu. Bu da

1 Sahihu Muslim IV. 2207 (Kitâbu'l-Fiten 52, bab 1); Sahihu'l-Buhâri IV. 367-368 (Kitâbu'l-Fiten 92, Bab 4); Müsnedu Ahmet II. 341, 529-530.

2 Sahihu Muslim, IV. 2208 (Kitabu'l-Fiten 52, bab 2); Sünenu İbn Mâce II. 1305 (Kitâbu'l-Fiten 36, bab 9, hadis no. 3953); Sahihu-I-Buhâri II. 338 (Kitâbu'l-Enbiye 60, bab 7), IV. 383 (Kitâbu'l-Fiten 92, bab 28), Sünenu't Tirmizi IV. 480 (Kitâbu'l-Fiten 34, bab 23); Müsnedu Ahmed VI. 428.

kendisi ile ilk iki halifesinin hilâfeti zamanları geçtikten sonra Hz. Osmanın şahadeti ile, o fitneden ilk kapının açıldığını ve bunu da bir takım müessif hâdiselerin takib edeceğini remz ve ihbardı. Nitekim bu nebevî ihbârın o kısmı aynen vuku bulmuştur. İkinci kısmı da Peygamberin haber verdiği gibi tahakkuk edeceğinde ona inananların hiç şüphe ve tereddüdü yoktur¹.

Yine Müslimin Sahihinde, Deccal, vâsıfları, Nevvâs b. Sem'ân tarafından anlatılırken "Hazreti Peygamber bir gün, Deccalden bahsederken, sözü Ye'cüc ve Me'cuce getirir Onlar, her tepeden yürür geçerler. Onların öncüleri Taberiyye gölüne uğrarlar da onun suyunun hepsini içiverirler, peşlerinden gelenler ise, bir zamanlar burada su vardı diyecekler. Allahın Rasulü İsa ve ashabı da o sırada hazır bulunacaklar. Nihayet onlardan herhangi birine bir öküz başı, bugün birinizin yüz dinarından daha hayırlıdır"².

Müsnedu Ahmed b. Hanbelde, İbni Mes'uddan gelen rivayette ise şöyle denilmektedir " Ye'cüc ve Me'cüc çıkarlar ve her tepeden saldırırlar, memleketleri çiğnerler ve her önüne geleni mahvederler. İçilecek her şeyi de içerler. İnsanlar durumdan bana şikayette bulunurlar. Ben de dua ederim. Allah da onları helâk eder. Âdeta yer yüzü kötü kokuya bulanır. Sonra Allah yağmur yağdırır, hasıl olan seller onların cesedlerini denize kadar sürükler"³.

Ebû Hureyreden merfu olarak gelen bir haberde, Ye'cüc ve Me'cüc her gün seddi yıkmak ve delmek için çalışırlar. Tam delecekleri sırada güneş ışığını görürler. Biri delmeyi bırakın, yarın gelir delersiniz der. Onlar da bırakırlar. Tekrar geldiklerinde, delmeye çalıştıkları yeri daha kuvvetli bulurlar. Bu durum böyle devam eder gider. Va'dı İlahî tahakkuk edince o deliği açarlar, insanlara saldırırlar, bütün suları içerler. Onların şerlerinden, insanlar kalelere ve sığınaklara toplanırlar. Onlar oklarını gök yüzüne atarlar, geri dönen oklarını kanlanmış görürler. Dünyadakileri kahrettik, şimdi göktekilere yükseldik. Bunun üzerine Allah onlara gök yüzünden çekirge, kurt yağdıracak ve onları helâk edecek. Bunun üzerine peygamber, nefsimi yedi kudretinde tutan Allaha yemin

1 M.Sofuoğlu, Sahihu Muslim Tercemesi, İstanbul 1970, VIII. 409.

2 Sahihu Muslim (Kitabu'l-Fiten, ban 20, hadis no. 110); Süneü İbn Mâce, II. 1358 (Kitabu'l-Fiten 36, No. 4075); Tefsiru't Taberi XVII. 89-90.

3 Müsnedu Ahmed, I. 375, III. 77.

ederim ki, yer yüzünün hayvanları onların etinden ve kanından beslenirler¹, der.

Bu şekilde Hz. Peygamberden Ye'cüc ve Me'cüc hakkında daha bir kaç haber aynı minval üzere gelmektedir. Onlarda da, âyetlerde olduğu gibi, bu kavim hakkında fazla bir bilgi yoktur. Onların isimleri, mevkileri hakkında malûmat olmadığı gibi, onların sadece müfsid olduğundan bahsedilmekte ve ifsadlarını ne şekilde icra edeceklerine dâir bilgi verilmektedir. Daha evvelce zikrettiğimiz islâm dışı haberler, islâmî eserlere girmek sûretiyle, onları çok acâib bir şekilde tanımlamış, hattâ onları, yerlerini ve isimlerini verecek kadar bir gafletin içerisine sürüklemiştir.

Çeşitli İslâmî eserlerde Ye'cüc ve Me'cüc :

Tevratta ve onların tefsirlerinde acâib bir şekilde vafedilen Gog ve Magog, Kur'ândaki Ye'cüc ve Me'cüc ile aynı olarak gösterilmiş ve isrâîlî hikâyeler islâmî eserlere de girmiştir. İslâmî eserlerde, bu hususta denilenleri sıra ile nakletmeye çalışacağız. Bunların yerleri ve kimler olduğu tayin edilmeye çalışılmıştır. Şureyh b. Ubeyd, Ye'cüc ve Me'cüc üç sınıftır. Biri sedir ağacı gibi uzun, diğeri eni boyu müsavî, üçüncüsü de, bir kulağını yatak diğerini yorgan yapar ve cesedlerini örterler, demektedir². Ebu Said el-Hudri, Peygamberden naklen” onlardan bir kimse kendi sulblerinden bin erkek gelmedikçe ölmez” der³. İbn Abbas,” “Onlar Zü'l-karneyn seddinin arkasında iki ümmettir”⁴. Vehb b. Münebih, Zul-Karneyn rumdan bir recüldür. Kendisinden başka çocuğu olmayan bir ihtiyarın oğludur. İsmi de İskenderdir. Allahın salih bir kulu olduktan sonra, çeşitli beldelere gitmiş, arzın ortasına geldiğinde, cinnilerden, sâir insanlardan olan ye'cüc ve Me'cüce rastlar. Daha sonra doğuya

1 Müsnedu Ahmed II. 510-511.; Tefsiru't-Taberi XVI. 21 (et-Taberi, Huzuyfe b. el-Yemândan, o da, Hz. Peygamberden naklen, kıymet alâmetlerini sayarken, Ye'cüc ve Me'cüc hakkında aynı habere temas eder. Tefsirut-Taberi XVII. 87 Yine buna benzer bir haber Ka'bu'l-Ahbardan gelmektedir. Bkz. Aynı eser. XVII 89). İbn Kesir, Ebû Hureyreden gelen bu haberlerin isnadı cidden kuvvetlidir der. Fakat metinde, âyetin zâhirine muhalefet olduğu için, belirsizlik olduğunu söyler. Ka'bu'l-Ahbar da buna benzer bir haber rivayet etmiştir. Muhtemelen Ebû Hureyre bunu Ka'bdan almış olabilir. Zira o, Ka'bın meclisinde çok bulunur, onunla oturur kalkardı, denilmektedir. (Tef. İbn Kesir III. 105). (Aynı mealde, onların vasıflarını bildiren haberler için bkz. (İbn. Kesir, III. 105-106, 195-196).

2 Tefsiru't-Taberi, XVI.22.

3 Aynı yer.

4 Aynı eser XVI. 16.

doğru Türkler tarafından kesilmiş yollara geldi. Salih insanlardan bir grub ona, ey Zül-Karneyn, şu iki dağın arasında Allahın mahlûkatından bir grub var ki, ekserisi insana bir kısmı da hayvana benzer. Ot yerler, vahşi hayvanlar gibi bulduklarını parçalarlar, yılan ve akreb gibi her türlü haşerâtı yerler”¹. Yine Vehb b. Munebbih “kitâbu’t Ticân fi Mulûki Himyer” adlı eserinde, Zül karneynin Ye’cüc ve Me’cüc beldesine gittiğini, onlarla mukatele ettiğini, sonra onları Ermeniyeye terkettiği için, kendilerine Türk ismi verildiğini kaydeder². Abdullah b. Selâm “Onlardan biri geriye bin kişi bırakmadıkça ölmez”³ demektedir, Amr el Bukâlî’de” İnsanlar on kısma ayrılmıştır, bun 9/10Ye’cüc ve Me’cüc olup diğer insanlar bir cüz’ü teşkil etmekte”⁴ olduğunu söylemektedir. İbn Cüreyc, Onların, Zül-Karneyn seddi arkasında iki ümmet olduğunu söyler⁵. et-Taberi, Nuh Peygamberin zürriyetinden bahsederken, Vehb b. Münebbihden nakledilen heberde, Nuhun oğlu Sam, Arab, Fars ve Rumun babası, Hamın ise Sudanlıların, Yafes ise Türk, Ye’cüc ve Me’cücün babası olduğunu Ye’cüc ve Me’cüc’ün Türklerin amcaı oğlu olduğunu kaydeder⁶. Yafesin oğulları sayılırken, onların Türk ve Hazer topraklarının doğusunda olduğu kaydedilir⁷. Said b. Müseyyibden gelen bir haberde, Nuhun üç oğlu sayılırken, Samdan olan Arap, Faris ve Rûm, Yafes evladı olan Türk, sakalibe, Ye’cüc ve Me’cücden hayırlıdır. Bunlardan hiç biri, Hâm oğulları olan Kıbt, Sudan ve Berberden daha hayırlı olmadılar, demektedir. Damra b. Rebia, İbn Atâdan o da babasından rivayet ettiğine göre Hamın çocukları siyah, Yafes evlâdları büyük yüzlü, küçük gözlü, Samın çocukları ise, güzel yüzlü ve güzel saçlıdır⁸. Müfessir Taberi, Ye’cüc ve Me’cüc hakkında söylenen çok çeşitli fikirleri nakleder, Kendisi ise, onlar milletlerden hapsedilmiş iki millettir der. O, milletin cin siyetini tayin etmez, Hattâ tarihinde Türk, sakalibe, Ye’cüc ve Me’cüc şeklinde bir sıralama yaptığına göre, Türklerin tamamen Ye’cüc ve Me’cücden ayrı olduğunu ortaya koymaktadır⁹.

1 Tefsiru’t-Taberi, XVI. 17-21.

2 Vehb. b. Munebbih, Kitâbut- Tican, 28 b (yazma, Britsh Museum or. 2901).

3 Tefsiru Abdirrazzâk (Ankara, İsmail Sâib ktp.) ktp.) 59 b.; Tefsiru’t-Taberi, XVII. 88.

4 Aynı eser, 59 b; aynı eser, XVII. 89.

5 Tefsiru’t -Taberi XVII. 89.

6 Târihu’r-Rusûl ve’l-Mülûk, Brill 1879-1881, I. 211.

7 Aynı eser I. 218.

8 Aynı eser I. 223.

9 Tefsiru’t-Taberi XVI. 15-23, 87-91.

el-Ya'kubî tarihinde, Nuhun oğlu Yafesden bahsederken, Onun şarkla garb arasına indiğini ve beş oğlu olduğunu, Me'cücden, Ye'cüc ve Me'cüc meydana geldiğini, onların da arzda şer olduklarını, söyler¹. Yahya b. Sellâm, tefsirinde, onlar arzı dolaşır ve ifsad ederler, dedikten sonra, onların Âdem evlâdı dışında olmadığını söylemektedir². Yunus b. İshâk o da babasından naklen, bana baliğ oldu ki, Onlar Ye'cüc ve Me'cüc oğulları olan Türklerdir³.

İhvanı Safa Risalelerinde, Beşinci iklimden bahsedilirken, onun hududları Doğudan başlatılıp Ye'cüc ve Me'cüc beldesinin ortası ile Türk beldelerinin ortasından geçer. Yedinci iklimden bahsedilirken, bu bölgenin Ye'cüc ve Me'cüc bilâdının Güneyini teşkil ettiği söylenir⁴. İbn Hordazbih, el-Mesâlik ve'l-Memâlik adlı eserinde, el-Vâsık Billah'ın rüyasında gördüğü Zülkarneynin yaptığı seddi tetkik için Sellâm at-Tercümanı bir heyetle gönderdiğini ve Ye'cüc ve Me'cücü dağın üstünde gördüklerini, kara bir rüzgar esip onları câniblerine attığını ve boylarının bir buçuk karış olduğunu söyler...⁵ Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûni de, Zülkarneyn ve Sed meselesini incelerken, Ye'cüc ve Me'cüc temas eder. Coğrafya Mesalik ve Memalik kitaplarının, bunların yerlelerini göstermek hususunda gösterdikleri gayreti anlatır ve onların 5. ci ve 6. cı iklimlerde yaşayan Doğu Türklerinden bir sınıf olduğunu söylediklerini kaydeder. Bununla beraber, Muhammed b. Cerir et-Taberi ve İbn Hordazbih'in Ye'cüc ve Me'cüc haklarında onların doğuda değil Hazer civarında daha doğrusu Kuzey batıda oldukları görüşünü savunurlar ve bunların Bulgarlar ve Sevar'lar olacağını söyler. Bu iki kavimin de Sed'den bahsetmediklerini ileri sürerek, bu gibi delillerle Zu'l karneyn hakkında sağlam bir neticeye ulaşamayacağını ifade etmeye çalışır⁶.

ez-Zamahşerî; Ye'cüc ve Me'cüc Yafes oğullarındandır, denilir ki, Ye'cüc Türklerdir, Me'cüc ise el-Ciyl ve ed-Deylemlilerdir. İnsanları yediklerini, İlk Baharda çıkıp yeşil bir şey bırakmazlar, onlar katı ve şiddetli ezâdan başka birşey ilka etmezler. Onlardan bir kimse kendi nes-

1 Tarihu Ya'kubi, Nefes 1358, I.9.

2 Tefsiru Yahya b. Sellâm, Tunus Abdeliyye Kütüphanesi, 36 b, 37 a.

3 Aynı tefsir, 20 b, 37 a.

4 Resâili İhvanı Safa, I. cild, 4. cü Risale s. 127-128.

5 İbn Hordazbih, el-Mesâlik ve'l-Memâlik, j. Brill 1889 (M.J.De Goeje) s. 162.

6 el-Birûni, el-Asaru'l-Bâkiyye an Kuruni-Hâliye, (Dr. C. Eduard Sachau tarafından neşredilmiştir). Leipzig, 1923, p. 36-42.

linden olan bin kişi eline silâh almadıkça ölmez, onlar iki sınıftır, bir kısmı uzun, bir kısmı da kısadır¹. Bu şekildeki haberleri İbn Adiy mevzu addetmiş ve İbnü'l-Cevzi onları mevzuatında zikretmiştir². ez-Zamahşeri, onları insan cinsinden iki kabile olarak kabul eder ve insanlar on cüzdür, onların 9/10 nu Ye'cüc ve Me'cüc teşkil eder, demektedir³.

İbn Kesir, Ye'cüc ve Me'cüc nesli ve kültürü yok eden fesadçılardır der. Âdemden çıkan meninin toprağa dökülmesiyle yaratılmış olduğunu söyleyen haberi tenkid ederek onu çok garib bulur ve nakli ve aklı yönden bunu teyid edecek bir delilin bulunmadığını söyler. Burada ehli Kitabın naklettiklerine de itimat câiz olmadığını kaydeder. Onlar seddin arkasında terkolundukları için Türk diye tesmiye olunduklarını kaydeder⁴.

Nesefi Tefsirinde, Ye'cüc ve Me'cüc kelimesi sarfdan menedilmiş iki acemi isimdir, Her ikisi de Yafes oğludur. Veya Ye'cüc Türkler, Me'cüc ise el-Ciyl ve Deylemdendir⁵. Tenviru'l-Mikbas'da, Onlar arzı ifsad ederler, yaş olanları yerler, kurularını da götürürler, evlâdlarını öldürürler, insanları yerler. Ye'cüc ve Me'cüc Yafes oğullarından iki recüldür. Çokluklarından dolayı onlara Ye'cüc ve Me'cüc denmiştir⁶.

Fahrudin er-Râzî, Bu iki şeyin hangi kavim olduğunda ihtilâf edildi. Denildi ki bu ikisi Türklerdir. Yine denildi ki, Ye'cüc Türklerdir. Me'cüc ise el-Ciyl ve Deylemlilerdir. Sonra bu insanları, kısa boylu, küçük cüsseli ve bir karış boyunda vafsettiler, bazıları da uzun boylu, büyük cüsseli, uzun tırnaklı, yırtıcı hayvan dişli olarak vaffederler. Onların arzı ifsad edişlerinde de ihtilâf olundu. Denildiki onlar, insanları katlederler, insan eti yerler, ilk baharda çıkıp etrafta hiç bir şey bırakmazlar. Hülâsa olarak, fesaddan kastolunan şunlardan biri olabilir. Doğrusunu Allah bilir⁷. er-Râzî, onların insan cinsinden iki kabile olduğunu, on cüz olan insanların dokuzunu onlar teşkil ettiğini kaydeder⁸.

1 ez-Zamahşeri, el-Keşşaf, el-Kahire 1373/1953, II. 583.

2 Aynı yer, dip not, 2.

3 Aynı eser III. 106.

4 Tefsiru İbn Kesir, el-Kahire 1373. III. 106.

5 en-Nesefi, Medâriku't-Tenzil Hakaikut-Te'veil, Mısır, Matbaatu İsa el-bâbî'l-Halebî, III. 25, 89.

6 el-Firuzâbâdî, Tenviru'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbas, Mısır 1316, s. 188.

7 Fahuddin er-Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, İstanbul 1307. V. 757.

8 Aynı eser, VI. 195.

Ebü Hayyan, Ye'cüc ve Me'cüc, Âdem oğludur ve iki kabiledir. Onların Yafes b. Nuh oğulları olduğu söylenir. Ye'cüc Türklerdendir, Me'cüc el-Ciyl ve Deylemlilerdir. es-Süddî ve ed-Dahhâk, onların Türk olduğunu söylerler. Seddin arkasında kaldıkları için kendilerine Türk denildi, adedleri hususunda ihtilâf olunur. İfsadları, insanları yemeledir denir. İfsad katil ve zulümdür . . .¹

et-Tabressi, Yecüc ve Mecüc iki kabiledir, Vehb ve Mukatil, onlar Türklerin babaları olan Yafes oğullarındandır, es-Süddî ise, onlar Türk-tür. Ka'bu'l-Ahbar onlar Âdem oğullarından nadir kimselerdir, der. Ona göre, Âdem A.S. ihtilam olur, nutfesi toprağa dökülür. Allah Taâla bundan Ye'cüc ve Me'cüc yaratır. Onlarla baba cihetinden bir benzerlik vardır. Ana cihetinden böyle bir şey bahis konusu değildir demektir².

el-Kurtubî, Ye'cüc ve Me'cücün ifsadlarında ihtilâf olduğunu söyledikten sonra, şu haberleri nakleder. Said b. Abdilaziz, ifsaddan maksad insan eti yemeleridir. Bazıları da onların ifsadı, beşer tarafından malûm olan zulüm ve katl gibi şeylerdir. Ka'bdan naklen, Âdem'in ihtilamı hâdisesi, Süddî ve Dahhaktan naklen de Türkler olduğunu, Süddî ve Kata de'den naklen de, Seddin arkasında bırakılmış olmalarından dolayı Türk ismini aldıklarını kaydeder³.

Ebü Hanife ed-Dineverî, el-Ahbâru't-Tivâl adlı eserinde, İskender Çin hükümdarını sulh ile yola getirdikten sonra, oradan Allahın kitabında Ye'cüc ve Me'cüc diye bahsettiği bir kavme döndü, Bu milletin cinslerinden sordu. Kendilerine Ye'cüc ve Me'cüc dendiği, zırlı ve evlerinin köprülü olduğu söylenir⁴.

el-Hâzin, onlar Nuh oğlu Yafes evlâdıdır. Türkler de onlardır. Zü'l-Karneyn onlardan bir guruba sed çektiği için, diğer bir kısmı hâriçte bırakıldıklarından Türk ismiyle tesmiye olunmuşlardır. ⁵ el-Âlûsî, Yahudî Ahbarının rivayetine göre Ye'cüc ve Me'cüc en uzak şimaldedirler, onlardan başka kimse orada yaşamaz. Ye'cüc ve Me'cücün el-Hazer ve Türkler olmasına tarihçiler muhaliftirler. Tarihçi-

1 Tefsiru Bahri'l-Muhit, Mısır 1328, VI. 163.

2 Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân, Tahran 1373, VII. 494.

3 el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân, Kâhire 1360/1941, XI. 55-58.

4 el-Ahbâru't-Tivâl, el-Kâhire 1960, s. 37.

5 Lübâbu't-Te'vil, Mısır 1317, III. 244-245.

ler indinde seddin yapıcısı Kisra Nuşirevân veya İsfendiyar olduğu söylenir¹.

Kâtib Çelebi, Ye'cüc ve Me'cüc ve Seddi Zül-Karneyn Kur'ânı Azimuşşanda mezkûr olup, müfessirler Ye'cüc ve Mecüc esnafı kavmi Türkten aksayı mamurede sâkin bir sınıftır. Kesiru'l-Kâme, kulakları büyük vahşi insan şeklinde bahaim gibi olup munatı arzı Türkdendir . . . Kâtib Çelebi Zül-Karneyni İskender olarak kabul etmez. Onun Hz. İbrahim zamanındaki Himyer meliki olduğunu, ve her ikisinin Mekke'de karşılaşmış olduklarını söyler².

İbn Hacer el-Askalâni, . . . Onlar Âdem evladındandır. Denildi ki onlar Türklendir, bunu Dahhak söyledi. Yine denildi ki Ye'cüc Türklendir, Me'cüc de ed-Deylemlilerdir. Ka'bdan rivâyete göre onlar, anneleri Havvasız olarak dünyaya gelmiş Adem oğludur . . . Ye'cüc ve Me'cüc birer ümmettir, her ümmet 400 bin adettir. Onlardan bir adam kendi sulbünden bin kişi silâh taşıdığını görmedikçe ölmez, denilen bu haberi cidden zayıf bulmakta, hattâ hadisin mevzu olduğunu söylemektedir. İbn Ebi Hâtim de buna münker demiştir. Bazı haberlerde Ye'cüc ve Me'cüc kadınları diledikleriyle cima ederler denilmektedir. Zaten Zeyneb hadisinde geçen el-habs lafzı, zina veledi zina, füsûk, fücûr ile tefsir edilmiştir. Şerir kötü amelinde ısrar ederse ve onu ifşa ederse fesad umumileşir. neticede bu işi az yapan da çok yapan da helâk olur. Sonra herkes niyeti üzere haşrolunur, (demektedir)³.

Seyyid Kutub, Ye'cüc Me'cüc kimdir? Şimdi onlar nerededir? Onların hâdiseleri ne zaman oldu veya ne zaman olacak? Bütün bunlara cevap vermek güçtür. Onlar hakkında Kur'ân ve bazı sahih haberlerden başka bir şey bilmiyoruz. Kur'ân da Zül-Karneynin anlatıldığı mahalde "Rabbımın vadi geldiğinde . . ." diye başhyan nasda zaman tahdid edilmemektedir. Allahın Va'di seddi yıkmaktır. Enbiya sûresindeki "Nihayet Ye'cüc ve Me'cüc (seddi) açılıpta . . ." âyetinde ise, onların çıkış zamanı hududlandırılmamaktadır. Bu beşerî bir hesap değil ilâhî bir hesabdır. Bu milyonlarca sene ve asırlar olabilir. Beşer onu çok uzun bir müddet gibi görür, halbuki o Allah indinde kısadır. Hazreti Peygamberin rüyasını, Moğolların arab mülkünü ve Abbâsî hilafetini

1 Ruhû'l-Maânî, Bulak 1301, V. 137.

2 Kitâbu Cihannuma, İstanbul 1145. s. 377-378.

3 Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî, Matbaatu'l-Hayriyye 1329, XII. 86-90

yıkması ile yorumlamanın mümkün olabileceğini de ihtimaller içinde tutmaktadır¹.

Şeyh Hüseyin el-Cisri, küçük bir risalesinde, Yecüc ve Me'cüc dünyanın neresindedir? şeklinde sormakta, sonra da, dünyada bu isimde bir kavme rastlamadığını, onların vasıfları dikkate alınrsa, dünyanın en kısa insanların kutuplar bölgesinde yaşayan Eskimolar, en uzun insanların da Cenub Kutubuna yakın Patagonyalılar olduğunu söyleyerek, bu iki kavmin kutup sakinleri olduğunu ileri sürmektedir².

Vâni Mehmed Efendi (Ö.1096 /1685), Osmanlı Medresesinin tassubunakarşı çıkan ve konumuz olan davayı seleflerine nisbetle başka açıdan müdafaa eden bir zattır. Arâisu'l-Kur'ân ve Nefâisu'l-Furkân adlı Mevize kitabında, Oğuz Hanın, Zü'l-Karneyn olduğunu söyler. Türkler, Kur'ânda bahsi geçen Zü'l-Karneyden maksad Oğuz Hân olduğunu söylerler ki, bu hususta tereddüdü mucib olacak bir nokta yoktur. Arap müfessirlerinin, Ye'cüc ve Me'cücün Türkler olmalarını söylemelerine mukabil, Vâni Mehmed efendi, yukarıdaki ifadesiyle, aksini iltizam ederek Ye'cüc ve Me'cüce karşı demir ve bakırdan bir bir sed yaptıran Zülkarneyni türkleştirmiştir³.

Ye'cüc ve Me'cüc Kelimelerinin Menşei :

Ye'cüc ve Me'cüc kelimelerinin menşeiini bir asla dayandırmak ta güç bir iştir. Dilciler bu kelimenin menşei hakkında geniş ihtilâfa düşmüşlerdir. Bu iki kelimenin asılları hemzeli midir? hemzesiz midir? Yedi kıraat imamından sadece Asım hemzeli olduğunu söylemiştir. el-A'meş ve Ya'kub da hemzeli okumuşlardır. Geri kalan imamlar hemzezsiz olarak kabul etmişlerdir. el-Ferra, bunun Benu Esed dili olduğunu söylemiştir. Hemzeli olarak kabul edenler el-Ecic, ateşin alevlenmesi, el-İcâc ise tadında acılık ve tuzluluk olan suya denir. Teeccüc ise ateşin kendi kendine tutuşup alevlenmesine denir. el-Kisâi ise, Ye'cüc kelimesinin, "teeccücün nâr'dan alındığını, hareketindeki süratten dolayı böyle tesmiye edildiğini, Me'cüc ise Mevcu'l-Bahr'den alınmıştır, der. Bu kelimelerin yecuce ve Mecece'den müştak olduğunu söyleyenler olduğu gibi, bu kelimeleri arapça olmayıp a'cemî olduğunu iddia edenler

1 Fi Zılâli'l-Kur'ân, XVI. 15.

2 Müellifin Trabluşşam gazetesinde neşredilen arapça makalesi Mehmed Tevfik tarafından türkçeye çevrilmiş ve Ye'cüc ve Me'cüc adı altında 1327 tarihinde İstanbulda basılmıştır.

3 İsmail Hâmi Dânişmend, Türklük ve Müslümanlık, İstanbul 1959. s. 132-133.

de vardır. Bunlar devamlı hareket ve dalgalanma halinde olduklarından alevli ateşe veya fırtınalı denize benzetilmişlerdir. Diğer yönden bu milletin hareketlerinin şiddetinin ifade ettiği fenalık ve acılık, tuz acılığına benzetilmektedir. Veyahut deve kuşu nasıl hızlı koşarsa, Ye'cüc de düşmanını hisseder etmez üzerine hızlı koştuğu için, ona benzetilmiştir. et-Taberi de hemzesiz olarak okur¹. Avrupalı müsteşlikler, bu iki kelimenin menşeinin İbrani ve Süryaniceden geldiğini, iddia etmekte-dirler².

Ye'cüc ve Me'cüc hakkında kıymetli bir araştırma yapmış olan Musa Carullah Bigi, bu iki kelimenin aslının Yunanca olduğunu söyler. Ye'cüc, Teos ve Agos kelimelerinden teşekkül eden Demagog kelimelerinin arapçaya geçmiş şeklidir. Demagog önceleri şahsının arzusunu, nefsinin ihtiyaçlarını kendi çıkarı uğruna, milleti sevk ve idare eden demektir. Sonraları müfsidlik manasına, halk dalkavuğu manasına kullanıldı. Teagog ise İlahları, şahsî garzları yolunda sevk etmek, heva ve heveslerine mübtela, kibirli, merhametsiz ve fesad çıkaran manalarına gelir³.

NETİCE

Görüldüğü gibi Kitabı Mukaddeste, Allahın emirlerini tam olarak yerine getirmeyen ve ona karşı isyan eden yahudileri korkutmak ve onları doğru yola getirmek maksadıyla dehşet ve kuvvete sâhip bir milletten ve onların reislerinden behsedilmektedir. Şunu da bilmek gerekir ki, eski devirlerde dünyanın her tarafı meskûn olmadığı gibi, her taraf da bilinmiyordu. Anadolu, Yunan, Roma, Mısır, Arabistan, İran bilinmekte, Çin ve Hindistanın içleri, Kafasyadan itibaren Kuzey ve Sibiryaya, Amerika ve Okyanusya insanların meçhulü idi. Medeniyetler bilinen bölgelerde gelişmişti. Kısacası o gün dünya bu güne nisbetle dar bir bölgeden ibaretti. Filistinin Kuzeyinde, Şuriye, Anadolu ve Kafkasya çeşitli ırklara mensûb çeşitli milletlerin cevelengâhı olmuştu. Göçebe halinde yaşayan Orta Asya kabilelerinin de cevelengâhı olan bu bölgeler, Kitâbı Mukaddes müfessirlerince, Türklere ve Türk ırkına mensûb ka-

1 Bu konuda fazla bilgi için bkz. Lisanu'l-Arab, Beyrut 1374, II. 206-207; Sihah el-Cevheri, Mısır 1376, I. 297-298; Tâcu'l-Arus, Mısır 1311, II. 3-4; Ez-Zamahşeri, Esâsu'l-Belâga, Mısır 1327, I. 6; Mefâtihu'l-Gayb V. 756; Tefsiru Bahri'l Muhit VI. 163.; Tefsiru'r-Nesefi III. 25; el-Keşşaf, II. 583; Tefsiru'l-Kurtubî, XI. 55; Tafsiru t-Tabressi VII. 492.

2 A. Jeffery, The Foreign. p. 289.

3 Yecüc, Berlin 1933, s. 32.

vimlere atfedilmiştir. Kuvvetli ve cengâver olan Türklerden sadece İranlılar ve Avrupahlılar korkmamış, Yahudiler de aynı korkuya kapılmışlardı. İnsan psikolojik bir hal olarak, korktuğu şeyleri çok çeşitli şekillerde tahayyül etmeye mütemâyildir.

Kitabı Mukaddes'de Ye'cüc ve Me'cüc kuvvetli bir kavim ve onların yeri uzak Şimal olarak gösterilir. Bunların kim olduğunun daha fazla bir beyanı yoktur. Uzak şimalden maksad, o gün için bilinen İran ve Anadolu'nun Kuzey tarafları olan Kafkasya mı? yoka o gün için bilinmeyen Kuzey bölümleri mi? olduğu hususunda da sarahat yoktur. Kitabı Mukaddes müfessirlerinin eski coğrafya kitaplarında ki haritalarda Türklerin anayurdları olan bölgeler Ye'cüc ve Me'cüc diyarı olarak gösterilmiştir. Bunlar islâmî eserlere kadar girmiş ve dünyanın iklim bölgeleri gösterilirken, Orta Asya bölgesi Ye'cüc ve Me'cüc memleketi olarak zikredilmiştir. Bütün bunlar Kitabı Mukaddesteki metinlerin muhapyel bir şekilde tefsir edilmesinden çıkarılmıştır.

Yuhannanın vahyi, kısmındaki metinden anlaşıldığına göre, şeytanın kışkırtmasıyla, Yahudilere saldıracak olan, dünyanın bütün milletleri Ye'cüc ve Me'cücüdür. Bu da isyankâr ve âsi Yahudileri terbiye etmek maksadıyla, Allah onların üzerine bütün milletleri zaman zaman sevkedecektir. Kuvvetli düşmanın şiddetli pençeleriyle Yahudiler yola geldikten sonra, Yehova (Yahudilerin Allahı) Yahudiler uğruna bütün milletleri kurban edecektir. Bu gün kendini açık bir şekilde gösteren Siyonizmin, dünya Emperyalizminin temeli buraya dayanır. Burada garib olan taraf, zikredilen bu hususlar, sadece Yahudi havralarında değil, Hristiyan kiliselerinde de okunur durur ve her sene milyonlarca basılan Mukaddes Kitapları dünyanın her tarafına dağıtılır. Halbuki, insanlık, Yahudilerin egoist tabiatlarını, kendilerinden gayrı olan insanlara saygısızlıklarını biraz düşünse, onların gayelerini anlamaması mümkün değildir.

Kur'ânı Kerimin iki âyetinde zikredilen Ye'cüc ve Me'cücü, rivayet meftunu olan ekseri müfessirler, Kitabı Mukaddesin ve Onların müfessirlerinin sözlerini, kâhin ve şâirlerin hayal kuvvetiyle ortaya koyduklarını, halkın korku vehmiyle uydurdukları masalları, İsrâiliyat namı altında nakletmişleridir. İslâm dinine bir çok dinlerin hurafeleri İsrâiliyat adı altında girmiştir. İslâmiyetin zûhurundan itibaren ihtida eden Yahudiler ve diğer din sâlikleri, Kitabı Mukaddesin, Kur'ânı Kerimle müstereken behsettikleri neseb ve târihî hâdiseler de, islâmî ilimler ve

bilhassa tefsirde derin tesir icra etmişler, bunun neticesi olarak ta pek çok müfessir, israiliyâtı aşırı bir şekilde tekrarlamışlardır. Ahdi Atik nebilerinin sözleri, Yuhannanın rüyaları, Yahudilerin vehimleri, Hristiyanların cehaletleri gibi haller, Kur'ânı Kerim âyetlerine hâkim olup, onları izah edemez, böyle bir durum Kur'âna tecâvüzdür. Zaten Ye'cüc ve Me'cücün geçtiği iki âyet dikkatle tetkik edilecek olursa, sıfat olarak fesadçı anlamını açıklamaktadır. Ye'cüc ve Me'cücün cinsiyetleri, zamanları ve mekânları tayin edilmediğine göre, Bunlar yer yüzünde her yerde ve her millette olabilir. Bunu Türklere hamletmek hata, gaflet ve cehaletten başka bir şey değildir.

Türkler, İslâm dininde kendi manevî benliklerini buldukları için müslüman olmuşlar ve bu dini kabul ettikten sonra da, onu müdafaa için en büyük cehd ve gayreti göstermişlerdir. Onlar hiç bir şey yapmamış olsalar dahi, Sünniliği, Şiiliğin istilâsından korumaları; haçlı ordularına karşı, islâmı savunmaları ve İslâmiyet için en büyük tehlike olan Doğu Roma İmparatorluğunu ortadan kaldırıp, Avrupa ortalarına kadar İslâm bayrağını dikmeleri, kâfi bir hizmet sayılırdı. Avrupada islâm dini yerine, Türklerin dini şeklinde bir ifadenin kullanılışı, Türklerin islâma hizmetlerinin en mühim delilini teşkil eder. Türk ırkının Asya ve Avrupadaki istilâlarının husule getirdiği umumi dehşet, mağlub milletleri, bu istilaları hep ye'cüc ve Me'cüc akınlarıyla tefsir ve te'vil etmeye sevketmiştir. Yahudi ve Hristiyan müfessirler Türk ırkının ilk atasını tayin etme hususunda, Kitabı Mukaddes fıkralarıyla, Türk tarihinin muhtelif inkişafı arasında bir takım münasebeter kurmaya çalışmışlardır. Ye'cüc ve Me'cüc Türkler olduğunu ilk söyleyenler de Ahdi Atik müfessirleri olmuştur. Milâdî birinci asrın meşhur yahudi tarihçisi Josephe Fleavius (37-95), Ye'cüc ve Me'cüc isminin muhatabı Kafkasya Kuzeyindeki İskitler olduğunu söylemiştir. Hristiyan-Latin edebiyatı, umumi insan tipinden büsbütün ayrı muhayyel bir tip ortaya çıkarmışlar, yamyamlık ve canavarlığı da ilâve ederek, bu muhayyel Ye'cüc ve Me'cücü, Türk ırkına mal etmişlerdir.

Müphemât ilminin kaynağının sağlam rivayetler olduğunu söylemiştik. Hz. Peygamberden Ye'cüc ve Me'cüc hakkında gelen sahih hadis mecmualarındaki haberlerde de, cinsleri, yerleri ve zamanları hakkında fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hadislerin ekseriyetle ifade ettiği mana, onların müfsid, ahlâksız ve fücûru artırıcı oluşu yer almaktadır.

Kur'ân ve Hadislerde, cinsleri, yerleri ve zamanları bildirilmeyen Ye'cüc ve Me'cücü, müfessirler ve bu konuya temas eden islâm müellifleri çoğunlukla isrâîli hikayeleri bir tenkid süzgecinden geçirmeksizin nakletmişler, bu, ırkçılık ve milletçilik tassubunu körküklemek isteyen ve Türklerin İslamiyetteki büyük hizmetlerini çekemiyenler için, bulunmaz bir ganimet olmuştur. Asıl üzülmeyecek acı taraf, Türkler aleyhine uydurulan bu garazkârane efsaneler, arab medresesinden Türk medresesine de intikal etmiş, bu efsaneler birer dinî hakikatmış gibi Osmanlı medreselerinde de tekrarlanmış ve bunu tenkid eden bir kaç âlimi de, İslâm vahdetine hâlel verecek bir tefrikacılıkla ve diğer milletlere karşı aşırı bir taassubla itham etmişlerdir. Tarih, Hun, Cengiz, Hulagu ve Timur istilâlarından bahseder. Galibler için hoş görünen bu fetihler, Yahudi kâhinlerinin, Hristiyan kilise tarihçilerinin hayalleri, Orta Çağda Avrupada din namı adı altında girilen İnsanlık dışı vahşet hareketleri kadar vahşi olamaz. O devirde Engizisyonun insanları inleten vahşeti, Hristiyan âleminin son asırlarda tatbik ettiği misyonerlik ve sömürgecilik hareketlerini, yirminci asır medeniyetinde insanları yok eden cihan harplerine, Komünizmin insanlık dışı Jenosid (bir milleti toptan yok etme, katletme) hareketlerini gördükten sonra, Ye'cüc ve Me'cüc Türklerdir demek, aşırı bir saflık, gaflet ve kasıttan başka bir şey olamaz. Vaktile kuvvetli olan ve çeşitli milletleri korku ve dehşet içinde bırakan Türkler, Ye'cüc ve Me'cüc olsalardı, her halde bu gün milyonlarca ırkdaşımız komünizm Ye'cüc ve Me'cüclüğünün zulmü altında toptan yok olma durumuna düşmemeleri gerekirdi.

Rivayet meftunu olmayan, aşırı ırkçılık tassubundan kendini koruyabilen kimseler, Türklerin İslâm âlemindeki hizmetlerini çok güzel bir şekilde ortaya koymuşlardır. Türklerle Arabların ilk teması, Hz. Ömer'in son senelerinde İran devletinin ortadan kalkmasıyla, Horasan ve Maverannehirde, vukua gelmiş, daha sonra halife Mansûr (Ö.158 /775)

1 Kaynaklarda türklerin seciyelerinden ve yaşayışlarından bahseden eserler hakkında bkz. Ahmed b. Fadlan, er-Rihle, Leipzig 1939 (Zeki Velidi Togan tarafından neşredilmiştir. eserin Türkçe tercümesi, Dr. Lütü Doğan tarafından yapılmıştır. (İlahiyat Fak. Dergisi, Sene 1954, s. I-II, s. 59-80); Ebu'Alâ Muhammed b. Hassûl (Ö. 450/1058) Tafdîlu'l-Etrâk, Belle-ten, IV. Sayı 14-15; İbn Hordazbih, Kitâbu'l-Mesâlik, ve'l-memâlik, Leiden 1889, s. 162; yakut, Mu'cemu'l-Buldân (Türkistan Maddesi: İbn'l-Esir, el Kamil fi't-Târih; el-Câhiz, Hilâfet ordusunun menkıbeleri ve Türklerin faziletleri; İsmâil Hâmi Dânişmend, Türklük ve Müslümanlık; Şerafeddin Yaltkaya, Türklere dâir arapça şiirler (Türkiyat Mecmuası V. 307-326).

devrinde, Türklerin devlet hizmetinde kullanıldığını görmekteyiz¹. Harun er-Reşid devrinde, halifenin muhafız taburunun bir kısmı Türklerden teşekkül etmekte idi. Me'mun ve Mu'tasım devirlerinde, Türkler hilâfet ordusunun en mühim kısmını teşkil etmekteydiler. Dr. Ramazan Şeşen, neşrettiği Câhızın eserinde, Köprülü kütüphanesinde bulduğunu söylediği bir coğrafya kitabında, Türklerden bahsedilirken, orada entesan bir hususa temas edildiğini görmekteyiz:

Tokuz oğuzların (Uygurların) memleketleri:

Burası Çin seddi ile sınır olan büyük bir memleketdir. Uygurların geniş bir ülkesi, büyük bir ordusu vardır. Onlar dokuz kabileden müteşekkildirler. Hükümdarlarının senenin günleri sayısınca 360 tane cariyesi bulunur. . . . İçkileri üzüm şirasındandır. Halk hükümdarı ancak senede bir gün görebilir. O gün hükümdar çıkacağı sırada yollar ve sokaklar insanla dolar. İnsanlar yolların iki tarafına sıralanır. Hükümdar sarayından çıkınca, veziri atının dizginini tutar. Halk onu görünce secde ederler. . . . Elbiseleri çin ipeklerindenidir. Kıyafetleri Çin halkının kıyafetleri gibidir. Hükümdarın kuşandığı bir altın kemeri vardır. Onlar esirlere iyi muamele ederler ve onları öldürmezler. Mani dinine mensubdurlar. Hükümdarları seddin başına kabileler tayin etmiştir. Bu kabileler seddi bakleyip, Ye'cüc ve Me'cüc, seddin yapımının devam ettiğini zannederek, harekete geçmemeleri için çekiçlerle sedde vururlar. Uygurların memleketinde yer yüzünün en yüksek dağı bulunmaktadır. . . .”

Burada, Uygurlar, Çin seddi arkasına Ye'cüc ve Me'cüc olarak vasfettikleri Çinlileri beklemektedirler. Sümmame b. Aşras: “Türklerin elinde bir müddet esir kaldım. Onlar gibi, insana ikram ve taltifte bulunanları görmedim” demektedir².

Bilhassa el-Câhız, Türkler hakkında şöyle demektedir: Türkler yaltaklanma, yaldızlı sözler, münafıklık, kovuculuk, yapmacık, yerme, riya, dostlarına karşı kibir arkadaşlarına karşı fenalık, bidat nedir bilmezler. Çeşitli fikirler onları bozmamıştır. Hilei şer'iyye ile başkalarının mallarını helal saymazlar. Onların tek aybı ve başkalarını kendilerinden soğutan husus, vatanlarına karşı çok iştiyak duymaları, zaferin sevincini, birbiri peşinden vukuunu, ganimetin tadını ve çokluluğunu. . .

1 Hilafet Ordusunun menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, Ankara 1967, s. 28-29.

2 Hilafet Ordusunun menkıbeleri, s. 76.

uzun zaman boş durmakla kahranmalıklarının boşa gitmesini, aradan uzun müddet geçmekle enerjilerinin tükenmesini istemedikleri için, muhtelif memleketlerde dolaşmayı sevmeleri, yağmaya ve çapulculuğa düşkünlükleridir. Zira bir şeyin ustası olan insan, ondan mahrum kalmaya tahammül edemez. Bir işi bilmeyen, ondan kaçır¹.

Türkler, Arablardan başka milletler içinde vatan sevgisine en fazla sahip olan millettir. Çünkü onların vücûdlarının terkibi de, tabiatlarının karışımında başka milletlerin sahip olmadıkları derecede memleketlerine, topraklarına dâir hususiyetler, vatanlarının hasretini çekme hassası ve diğer kardeşlerine benzerlik vardır . . . Türklerin kadınları erkekleri gibidir. Hayvanları da kendileri gibi Türk hususiyetini taşır².

Kuvvetli bir azme sâhip olmalarından ve alışmadıkları âdetlerden daha fazla Türkleri vatanlarına dönmeye sevkeden başka bir sebep de şudur. İkamet etmek, bir yerde eğlenmek, uzun müddet kalmak, beklemek, az hareket etmek, az işle meşgûl olmak Türkere çok ağır gelir. Zira onların bünyeleri hareket üzerine kurulmuştur. Durmaktan nasibleri yoktur. Ruhî kuvvetleri bedenî kuvvetlerinden daha fazladır. Onlar ateşli, hararetili anlayışlı kimselerdir. Hatıraları çok, bakışları keskindir. Kıt geçimi âcizlik, uzun zaman bir yerde kalmayı ahmaklık, rahathğı ayak bağı, kanaatkârlığı azimsizlik, muharebeyi terketmenin zillet getireceğini kabul ederler³.

Şimdi birazda Türklerin vasıflarını İbn Hassûl'dan dinleyelim: "Şimdi bu milletin yani Türklerin müstahak olmadıkları vasıfları kendilerine vermeksizin ve aynı zamanda mâlik oldukları evsafı kendilerinden nakzetsiz ne lehlerinde ne de aleyhlerinde bir taaassub eseri göstermeden tabiat ve huylarını ve diğer hayatî vasıflarını söyleyelim . . . Tarihî hakikatler ve tarihî vak'alar ve hususiyle siyasi meseleler, vukuları esnasında bir takım ahvalin müdahalesi, şurût ve zurûfun îhata-sı altında bulunduğundan salih surette görülmez. Binaenaleyh çok zamanlar tarihî vakaları yaşayan muasırlara itimat bizi hataya sevkeder. Tarihî hakikatler-satıhdan aktığı görülmeyen, alttan akan nehirler gibiderin ve gizli yollar ile intişar eder. Tarihî haberler, İlmî seyahatler, hac ve ticaret yollarıyla, başkalarının lisanlarıyla yayılır. Bunlarda muhtelif temayüller âmil olduğundan, tarihî haberlerin tebliğleri de muh-

1 Hilafet ordusunun menkibeleri, s. 77

2 Aynı yer.

3 Hilafet ordusunun menkibeleri, s. 79.

telif tarzlarında olur. Bunlar içinde itimada şayan olanları, kendilerine vüsûk ve itimad edilecek zatların verdikleri haberler içinde nâkiller tarafından nazarı tetkik ve tenkitden geçirilmiş olanlardır.

Dahhâk hakkında Fûrs arasında bir takım hurafat ve ebatıl devam eder. Güya onun omuz başlarında iki yılan varmış, bunlar acıkınca Dahhâk ısırdıkları ve bunlara her gün ahaliden bir gencin beyni verilirmiş. Bu gibi şeyler akli başında olanlarca merduddur. Bu Dahhâk, zalim ve insafsız bir cebbar hükümdar olduğundan, ahali korkularından bunu böyle garib ve korkunç bir şekilde tasvir ve tasavvur etmişlerdir. (Araplar ve onlardan daha evvel Yahudi ve Hristiyanlar Türklerden korktuklarından, onları Ye'cüc ve Me'cüc olarak vasfetmişlerdir). İran ve Turan cinsleri arasında adavet eksik olmamış, dâima bir taraf gâlib, diğer taraf mağlûb olarak, aralarında harp devam ededurmuş ve bu harpler arapça ve farsça manzum ve mensûr kitaplarda şerhedilmiştir. (Zâl oğlu Rüstemin kahramanlıkları gibi). İranda yapılmış olan pek çok sağlam kaleler, İranlıların Türklerden korktuklarına delil değil midir? Sasan hanedanının kurucusu olan Erdeşir bile Türklerle iyi geçinme siyaseti takip etmiş, kendisinden sonra geleceklere de, bu siyaseti terketmemelerini tavsiye etmişti¹.

Yahudi ve Hristiyan evhamı ve rüyaları neticesi olan Gog ve Magogu Türk ırkına tahsis etme gibi bir durum, bu büyük milletin şan ve şeref ve haysiyetiyle tarih önünde alay etmektir. Hele, Gog ve Magogu, Kur'ândaki Ye'cüc ve Me'cüc ile aynı olduğunu söylemek ve Kur'an âyetlerini bir vesika gibi göstermekte tatmin edici değildir. Kendilerini Allahın seçilmiş, sevgili kulu addeden ve Allahı da kendilerine tahsis eden Yahudiler, kendileri dışında bulunan bütün milletleri Gog ve Magog addederler. Ashında Gog ve Magog adında bir millet yer yüzünde hiç bir zaman bulunmamış, böyle bir millet Yunan mitolojisinde bile yoktur. Kur'anı Kerim Yahudi hayal ve rüyalarına asla vasihta kılınmaz.

Baş tarafta, çok bilinmeyenli bir problem olduğunu söylediğimiz bu meselenin en doğrusunu Allah bilir. Kur'anda zikri geçen sed, Zü'l-Karneyden, onun yapılmasını iseyen kavmin, bu sayede teşkil ettikleri heyeti içtimâiyeleri olsa gerektir ki, demir kütleleri gibi kuvvetli olan

¹ İbn Hassûlun Türkler Hakkında bir Eseri, (Abbas Azzâvî, Türkçeye çeviren Şerafuddin Yaltkaya, Belleten IV. s. 235-266).

unsurlarına akıtılan feyzi Rabbânî ile teşekkül etmiş maddi ve manevi bir sed demek olabilir.

Bütün bunlardan sonra Ye'cüc ve Me'cüc kimdir? nerededir? neler yapmışlar ve neler yapacaklardır? gibi sorular, katî olarak cevaplandırılması zor olan şeylerdir. Biz, Kur'ân ve Sahih hadislerin bu hususta verdiği bilgilere inanır, daha ilerisini araştırmayız. "Allahın va'di geldiğinde" vahyi ilahîsi bir zamanla tahdid edilmiş değildir. Bu Va'din zamanı gelip geçmiş olabileceği gibi, gelecekte de olabilir. İlahî hesaba göre olan zaman mefhum, insanlarınkinden bambaşka birşeydir. Ye'cüc ve Me'cüc hakkında söylenenler yazarların tahayyül ve tercihlerinden İbaretir. Yoksa bunlar kesin bir ifade değildir. Baş tarafta verdiğimiz, kitabı Mukaddes metinlerinde zikri geçen Gog ve Magogu cinsleri ve yerleri tayin edilmediği halde, kitabı Mukaddes şârihleri onları, korkutukları ve tahayyül ettikleri şekillerle vasıflandırmışlardır. Gayri müslim müelliflerin bunların kimler olduğu hakkında bir ittifakları dahi yoktur.

Kur'ânda ve Hadislerde geçen Ye'cüc ve Me'cücün cinsiyetleri, mekânları ve zamanları tayin edilmemekte, sadece bir vasıf olarak yer yüzünü ifsad edenler manasına alınmaktadır. Bazı islâm müelliflerinin eserlerinde, Türklere tahsis edilme gibi bir durum, sadece onların şahsî taassub, rivayet meftuniyetlerini ve tercihlerini göstermektedir. Yoksa bunlar asla ilmî bir hakikat değildir. Her devrin Ye'cüc ve Me'cücü mevcuttur.

Bazı haberlerde Ye'cüc Ve Me'cüc kadımları, diledikleriyle cimaetlikleri söylenir. Sert ve Haşin tabiatlarına rağmen Türklerde böyle bir bir şeyin olmadığı ve zinaya karşı en şiddetli cezalar tatbik ettiklerine dâir rivayetler vardır. Cemiyetleri fesada götüren bu gibi hareketler her zaman ve her devirde az veya çok görülebilir

Cinsiyetleri, zaman ve mekânları bildirilmeyen Ye'cüc ve Me'cücün gerek geçmişte Zül-Karneyn zamanında mevcûd olup hapsedilmeleri, gerekse kıyamet alameti olarak âhir zamanda ortaya çıkıp, dünyayı fesada vermeleri gibi ifadelerden anlaşılıyor, onlar her zaman ve her devirde dünyayı ifsad eden kimselerdir. Her milletten de olabilir.

KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE EVRİM TEORİSİ

Doç. Dr. SÜLEYMAN ATEŞ

Evrim: Derece derece meydana gelen değişme ve gelişme demektir. Biyolojik terim olarak evrim: bütün bitki ve hayvan türlerinin birbirinden türemesi anlamına gelir. Bütün canlıların tek bir kökten türeyip geliştiğini savunan teoriye Evrim Teorisi denir. Bütün kâinat, evrim geçirerek bugünkü şekline gelmiştir. Evrimi, cansızların, canlıların ve ruhun evrimi diye üçe ayırıyoruz. Şimdi biz bu üç evrime de bir göz atalım:

I-An Organik Evrim (cansızların evrimi):

Bilimsel kanıtlar gösteriyor ki dünyamızın bugünkü biçimini alması, milyonlarca sene sürmüştür. Radyoaktif ışınlar ve fosillere dayanarak Jeologlar, birbiri üzerinde uzanan yer kabuklarının oluşum devrelerini gösterir Jeolojik zaman cetveli hazırlamışlardır. Bu inceleme, arzın oluşum takvimini de vermektedir. Bilginlerin yaptıkları evrim takvimine göre arz, ERA denen beş devirden geçerek bugünkü şekline gelmiştir. Son üç devir, kendi aralarında talî bölümlere ayrılır.

Kur'ân-ı Kerim de arzın, diğer gök cisimleriyle birlikte altı günde yaratıldığını, yalnız arzın kendisinin iki günde meydana getirildiğini söylemektedir:

« وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ... »

:O (Allah) ki gökleri ve yeri altı günde yarattı.”¹

« قُلْ أَإِنِّي لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ
وَتَجْعَلُونَ لَهُ أُنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ . »

1 Hud Suresi: 7.

:De ki: Siz mi Arzı iki günde yaratan (Allah'ı) inkâr ediyorsunuz ve O'na zıddar koşuyorsunuz. O, âlemlerin rebbidir.”¹

Âyetlerde geçen gün kelimesini insan günüyle karıştırmak doğru değildir. Yüce Allah, gün kelimesiyle biyolojik devirleri kasdetmiştir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de Allah indindeki günün, insan günü gibi olmadığı, Tanrı indinde insanların hesabınca bin yıl çeken bir gün olduğu gibi elli bin yıl çeken bir günün de var olduğu haber verilmektedir.²

« ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ».

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ».

“Sonra (iş) sizin hesabınızca bin yıl çeken bir günde O'na çıkar.” “Melekler ve ruh, elli bin yıl çeken bir günde O'na çıkar.”² Demek ki Kur'ân'a göre zaman izâfidir.

O halde bu iki âyetin ifadesine göre bütün kâinatın yaratılması, altı devir almış, bunlardan yalnız arzın evrimi iki devirde olmuştur. Bu devirler, arzın başlangıcından, ta arzda hayatın başladığı zamana kadar olan uzun AZOİC devirlerdir. Arzın erijininden hayatın başladığı çağa kadar olan bu iki devirde neler olduğunu bilemiyoruz. Ancak Kur'ân-ı Kerim, kâinatın o zaman bir duman halinde bulunduğunu bildirmektedir:

Sonra duman: « ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ »

halinde bulunan göğe yöneldi.”³. Bu yönelişte kâinatı saran duman, küreler şekline konmuş ve bundan sonra hayatın yaratılış çağları başlamıştır. İlmin tesbitine göre hayat, önce denizde başlamış, sonra karaya geçmiştir. Her canlının vücudunda büyük ölçüde su vardır. Hayat suya bağlıdır. Su olmasa hayat olmaz. Kur'ân-ı Kerim,

bu gerçeği şu âyetiyle dile getirmiştir: « وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ »

وَ الْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ...

1 Fussilet Suresi: 9.

2 Secde Suresi: 5; Meâric Suresi: 4 âyetlere bakılabilir.

3 Fussilet Suresi: 11

:O ki gökleri ve yeri altı günde yarattı, arşı su üzerinde idi."¹.

Burada Allah'ın arşı, biyolojik hayatı temsil etmektedir. Zira âyetu'l-kursî'de Allah'ın arşının, gökleri ve yeri kapladığı ifâde edilmektedir. Gökleri ve yeri kaplayan biyolojik hayattır. İşte bu göklere ve yere yayılan hayat, âyetin ifadesine göre suya dayalıdır, suya bağlıdır. Göklerin ve yerin, önce bir olup sonradan ayrıldığını söyleyen âyetin devamında da yüce Allah, hayatın sudan başladığını haber vermektedir:

« أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا »

:İnkâr edenler görmediler mi ki gökler ve yer birbirine yapışık idi, onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık."².

Daha sonra Yüce Allah, arzda hayatın dört çağda yaratılıp evrimleştiğini bildirmiştir: « وَجَعَل فِيهَا رَوَاسِيَّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ »

:Arzın üzerinde destekleyici yüksek dağlar yarattı, onda bereketler meydana getirdi ve ondaki azıkları dört günde yarattı"³.

Kâinat evrimleşip bu şeklini alınca arzda hayat başlamış ve o da dört çağda evrimleşmiştir. Öyleyse şimdi organik evrimi incelememiz gerekecektir.

II) Organik Evrim (canlıların evrimi):

Organik evrim teorisinin temeli şudur: Evrim, tabiat şartlarının etkisi yanında bir türün bireyleri arasında görülen miras değişimlerinden ileri gelir. Böylece evrim, türlerin içinde görülen miras değişimlerini etkileyen tabiat seçimi diye tanımlanabilir. Herhangibir iklim kuşağına yerleşmiş bir canlı türü düşünelim: Bu türün bireyleri, kendi aralarında ürer, çoğalır ve nesilden nesle geçen genler, bu türün özelliklerini korur. Fakat zamanla yeni nesillerdeki genlerde bazı yeni özellikler görülür. Bu yeni genleri taşıyan bireyler, öteki bireylerle karışır. Her nesilde seks ve mutasyon (değişme) yoluyla yeni özellikler ortaya çıkabilir. Eğer bu yeni özel-

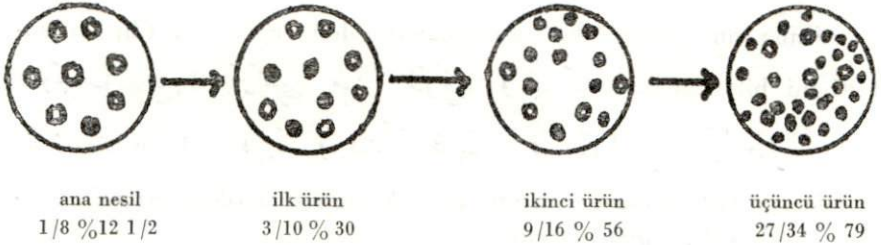
1 Hud Suresi: 7

2 Enbiya Suresi: 30

3 Fussilet Suresi: 10

likleri taşıyanlar canlı kalır ve ürerse, birkaç nesil içinde tabiatın seçimine bağlı olarak bu özellikler o türün içinde yayılır. Sonunda bir organizmada görülen değişim, o türün devamlı özelliği haline gelir. Bu değişim, daima daha olguna, daha mükemmele doğrudur. İşte bu bir evrimleşme ünitesidir¹.

Yeni özelliklerin gelişip yayılması devresinden sonra eski grup durgunlaşır ve onun yerini üstün grup alır. Üstün grupların, diğerlerinin yerini alması olayına RÖLE kanunu denir. Canlı gruplarda görülen değişiklik, gittikçe belli bir yönde tekâmül eden bir yapı tipine yöneliktir. Geriye doğru evrim olmaz. Kaybolan bir organ yeniden oluşmaz. Türler tam evrime erişinceye kadar birçok değişikliğe uğrarlar. Bu değişikliği şöyle gösterebiliriz.



Farz edelim ki bir neslin bir bireyinde bir değişiklik olsun ve bu birey, kendindeki değişik özelliği taşıyan üç ürün versin. Değişiklik taşımayan bireyler de birer ürün versinler. Bu olay birkaç nesil boyunca devam ederse yaratım, şemada görüldüğü biçimde değişecektir. İşte bu, tabiatın üstün olanı seçme kuvvetidir. Tabiatın seçmesi de Allah'ın koyduğu kanundan başka bir şey değildir. Kur'an-ı Kerim:"

« وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ. »
*Rabbın dilediğini yaratır ve seçer.*² âyetiyle bu kanuna işaret etmiştir.

Kur'an-ı Kerim, kâinattaki evrime çeşitli âyetleriyle dikkati çekmiştir. Yaratılışın bir plâna göre ve adım adım geliştiğini ve binlerce, milyonlarca yılda bu şeklini aldığını ifade etmiştir:

« يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ
 كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ. »

1 Abdul Wadud, Phenomena of Nature And The Quran, s. 161-163.

2 Kasas Suresi: 68

“Emri (yaratma işini) *gökten yere yönetir* (yaratacağı şeyin en alt düzeyinden başlar), *sonra o iş sizin hesabınızca bin yıl süren bir günde* (adım adım evrimleşerek) *O'na yükselir* (kemaline erer).”¹

Hayatın, ilkel hücreden evrimleşe evrimleşe önce basit canlıların, sonra daha üstün yapılı canlıların ve en sonunda da insanın meydana geldiği, kesin kanıtlarla ortaya konmuştur. İnsanın maymundan türediği doğru değildir. Fakat insanlarla maymunlar müşterek bir kökten türemiş olabilirler. Hattâ insanı meydana getirme yolunda evrimleşirken bir türe tabi grup dumura uğrayıp maymun olabilir. Bu bakımdan insanın maymundan değil maymunun insandan türediği de düşünülebilir.

Tanrı sınırlarını tecavüz eden bir toplum için Allah: « *فَقَالُوا لَهُمْ كُونُوا* » *Onlara aşağılık maymunlar olunuz dedik.*”² buyurmuştur. Buâyet böyle bir duruma uğramaya işaret sayılabildiği gibi, bazı insanların ahlâken bozulup ruhi bir çöküntüye uğradığı da düşünülebilir. Burada başka bir hayvanın değil de maymunun zikredilmesi ayrıca düşündürücüdür. İnsanın şu veya bu hayvandan tekâmül etmiş olması, onun değerini düşündürmez. Çünkü Allah, kâinatı tekâmül kanununa göre yaratmıştır. Ve bu tekâmülün amacı, insanın meydana gelmesidir. Demek ki bütün kâinat, insanı meydana getirmek için bir tekâmül uğraşına girmiştir. Belki de insan, bugünkü hayvaların hiçbirinden değil de doğrudan doğruya çamurdan yaratılan ilkel bir varlıktan evrimleşerek ortaya çıkmıştır. Muhakkak olan nokta, insanın bir evrim geçirdiğidir.

Yeni buluşlara göre eski insan bundan dört milyon sene önce dünyada belirmiş olabilir. Bundan 800 bin sene önce yaşamış olan Ostralopitek denilen ilkel insanın dimağı 700 santimetre küp iken bir şempanzenin dimağı hâlen ortalama 450 santimetre küp kadardır. Bu asrın insanında dimağ takriben 1300 santimetre küptür. İnsanın evrim imkânı maymunda yoktur. Yontma taş devrinin başlangıcı çağında yaşamış insanların kültürlerine rastlanmıştır. Pekin civarında en eski yontma taş (Paleolitik) kültüre ait kuvarts ve kum taşından yapılmış âletler, bazı işlenmiş kemiklerle yanmış odun ve kül bulunmuştur. Bunlar o çağda bile insanın yapıcı olduğunu, ateşten faydalandığını gösterir. Halbuki bugün dahi maymunların ne bir kültürü vardır, ne de ateş yakmağa teşebbüs

1 Secde Suresi: 5

2 Bakara Suresi: 65

ederler. Demek ki insan maymundan değil, fakat sırf kendine mahsus bir kökten evrimleşerek bugünkü şekline gelmiştir. Bir tekâmül vardır ama bu başka hayvandan bir tekâmül değil, kendi kökünün gelişip güzelleşmesinden ibaret bir tekâmüldür.

İnsan cinsi en son ve en seçkin yaratık olduğundan uzun bir evrimin mahsulü olmuştur. Menşinin şu veya bu canlı olması önemli değil, önemli olan, insanın evrim kanununa uymuş olmasıdır. Acaba insanın evrimi görüşü, Kur'an'ın, insanın yaratılışına ilişkin âyetlerine uygun mudur? Yahut soruyu şöyle vaz'edelim: Kur'an'ın, Âdem'in yaratılışından bahseden âyetleri, bugünkü ilmin görüşüne uymakta mıdır? Şimdi bu hususu geçirelim:

Kur'an-ı Kerim'de Âdem'in yaratılışından bahseden âyetler, bu yaratılışın çeşitli aşamalardan geçtiğini belirtmektedir:

Âli İmran Suresinin 59 ncü âyetine göre Âdem Tûrâb'dan yaratılmıştır: «كَمْثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» :*Âdem gibidir. Onu tûrâb'dan yarattı, sonra ol, dedi; oluyor.*” Rahman Suresinin 14 ncü âyetine göre insan fahhâr gibi bir salsâl'den yaratılmıştır: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» :*İnsanı fahhar gibi bir salsal'den yarattı.*” Hier Suresinin 26 ncü âyetine göre insan hame'i mesnun'dan yaratılmıştır: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ» :*Anadolusun ki biz insanı bir salsal'den, bir hame'i mesnundan yarattık.*” Secde Suresinin 7 ncü âyetine göre insan tîn'den yaratılmıştır: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» :*İnsanı yaratmaya tînden başladı.*” Mü'minin Suresinin 12 ncü âyetine göre insan tîn'den bir sülâleden yaratılmıştır: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا» :*Anadolsun ki biz insanı çamurdan çıkarılmış bir sülâle(öz)den yarattık.*” Sâffât Suresinin 11 ncü âyetine göre insan, tîn-i lâzib'den yaratılmıştır: «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ» :*Biz onları bir tîn-i lâzib'den yarattık.*” Nahl Suresinin 4 ncü âyetine göre insan nutfeden yaratılmıştır: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ»

مِنْ نُطْفَةٍ : "İnsanı nutfeden yarattı." Dehr Suresinin 2 nci âyetinde

ise insanın yaratıldığı nutfe, emşâc ile tevsif edilmektedir: "انَّا

خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَكِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا

: "Biz insanı emşâc bir nutfeden yarattık da onu işitir, görür yaptık."

Alâk Suresinin 2 nci âyetinde insanın âlâktan yaratıldığı ifade

buyurulmaktadır: "إِنْسَانَ أَلَّاكَانَ مِنْ عَاقٍ : "İnsanı alâktan yarattı."

Şimdi bu kelimeleri izah edelim:

Türâb : topraktır. *Salsal* : tıngır tıngır ses veren, kuru, pişmemiş çamurdur. *Fahhâr* : Pişmemiş çamurdur. *Hame'* : Uzun süre su ile karışıp yumuşamış, değişmiş, cıvık, kokar çamur yahut balçıktır. *Tîn* : Mutlak çamurdur. *Tîni Lâzib* : Yapışkan çamurdur. *Mesnûn* : Değişken demektir. *Sülâle* : Bir şeyden süzülüp çıkarılan özdür. *Emşâc* : Karışım-dır. *Alâk* : Kan pıhtısı demektir.

Bütün bunlar, birbirine zıd şeyler değil, insan yaratılışının geçirdiği evrim aşamalarını belirten ifadelerdir. Demek ki insanın menşe'i, önce güneşin ısı karşısında bulunan kupkuru, hayattan eser olmayan anorganik topraktır. Bu toprak su ile karışıp balçık haline gelmiş, bu balçıktan zamanla organik hücre teşekkül etmiş, bu hücre insanı meydana getirmek için Allah'ın iradesi ve verdiği yön doğrultusunda gelişe, gelişe; çeşitli safhalardan geçe geçe bitkileri, hayvanları meydana getirmiş ve insanın kökü olan bir canlının evriminden de insan yaratılmış, akıl gücünü kazanan ilk insan, Âdem adını almıştır.

İlk insan ve hattâ bütün canlılar esas itibariyle topraktan yaratılmıştır. Sonra insan nutfeden yaratılma safhasına getirilmiştir. Âdem de menşe'i toprak olan nutfe'den yaratılmıştır. Çünkü andolsun, biz insanı karışık bir nutfeden yarattık! âyetindeki *insan* kelimesi, umum ifade ettiğinden Âdem de âyetin hüküm şümûlüne girmektedir. Demek ki Âdem de nutfeden yaratılmıştır. Ancak bu nutfe bir insandan gelmemektedir. Âdem, insanla hayvan arasındaki sınır canlının nutfesinden yaratılmıştır. *Nutfe*, *Râğıb*'ın beyanına göre su demektir. Erkek suyuna

nutfe denmiştir. Müslim'de bulunan "لَيْسَ مِنْ كُلِّ الْمَاءِ

يَكُونُ الْوَلَدُ : "Çocuk, suyun tamamından değil, bir parçasından olur" hadisine göre nutfe, suyun tamamı değil, bir parçası, yani insan tohumu olan *sperma*'dır.

Âyeti kerîmede bu nutfе, emşâc olarak nitelendirilir. *Emşâc*: Bir şeyi, bir şeye karıştırmak anlamına gelen *mşc* maddesindedir. Emşâc: çeşitli unsurların karışmasından ve kimyasal bir biçimde birbiriyle birleşmesinden meydana gelen karışıma denir. Nutfe'nin karışımı nedir? İbni Mes'ûd'dan gelen tefsire göre karışım, "nutfenin damarları", Katâde'den gelen rivayete göre de renkleri ve geçirdiği aşamalardır. Nutfe'nin damarları, onun hayati teşekkülünde haiz olduğu çeşitli özellikleri çizen ana hatlardır ki ilk maddesi olan protoplâzmasında çekirdeğinde, zarında, esas yapısına giren ve vasıflarında insan özelliği bulunan, henüz fennî tahlillerin ötesinde kalan çok ince damarlar demek olur ki bunlar, bir önceki âyette belirtilen gayri mezkûr şeylerden başlamış, çamurdan süzüle süzüle, nitelikten niteliğe değişe, değişe nihayet sperma haline gelmiştir¹.

Hele Cenabı Hakk'ın :*"İnsanı yaratmaya çamurdan başladı."* yüce sözü son derece düşündürücüdür. Âyet, insanı "çamurdan yarattı" demiyor, insanı çamurdan yaratmaya başladı diyor. Demek ki insanın yaratılışı çamurdan başlamış, fakat hemen bir anda çamur, insan oluvermemiştir. Çamurdan yaratılan canlı hücre "ol" emriyle insan olma yönüne yöneltilmiştir. Bu emri alan canlı, derhal insan olmamış, insan olma yoluna girmiştir. Eğer çamur derhal insan olsaydı Yüce Allah: "... ona ol dedi, o da oldu" derdi. Fakat öyle demiyor. Şöyle diyor: "*Onu topraktan yarattı, sonra ona ol dedi, o da oluyor.*" Bu ifade, toprağın Âdem olma yoluna girdiğini, şekilden şekle, safhadan safhaya geçerek evrimleştiğini hatıra getirir.

Hamdi Yazır, « *İNَّمِثَلَّ عَيْسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ* » Allah katında İsa'nın durumu, Âdem gibidir. Onu topraktan yarattı, sonra ona ol, dedi, o da oluyor."² âyetinde şöyle diyor: « *İNَّمِثَلَّ عَيْسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ* .:Onu topraktan yarattı" âyeti, topraktan hayata doğru başlıyan istifâya; « *ثُمَّ قَالَ لَهُ* » "Sonra ona ol, dedi" de bir süre sonra ona insan ruhu üflemeyle insan olarak istifâya; « *فَيَكُونُ* :oluyor" da tevâlî-i silsileye delâlet etmektedir ki "oldu ve olur" demektir. Bugün bazı hayvanat ulemasının

1 Hak Dini, Kur'ân Dili, VII, 5494

2 Âli İmran; 59

muhtarlarına göre nutfedeki hayat, bitkisel hayattır Âdem'in ilk yaratılışı ne olursa olsun onun o hilkatte insan ve Âdem değil iken ilk olarak bir insan, bir beşer olması ve ondan evvel bitki ve hayvan varsa da insan bulunmaması ve insanın bir "kun: ol" ile oluşmasıdır. İnsan bir hayvan tohumundan olmuştur veya bir nebat tohumundan olmuştur diye şüphe etmek meseleyi değiştirmez, ilk insan yine bizzat mahlûktur. Farz edelim ki Âdem bir hayvandan doğmuş olsun, bir hayvan veya bir bitki insan oluversin, bu da bir "kun" den başka bir şey midir? Bilfarz ilk insan nesnastan doğmuş demek, ilk insan, insan tohumuna muhtacolmamıştır, insan için insan tohumu zaruri değildir demek değil midir?" diyor¹.

Yukarıda kaydettiğiniz âyetleri ilmî açıdan izah eden merhum müfessirimiz Mehmed Hamdi Yazır: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ :Andolsun ki biz insanı çamurdan çıkarılmış bir hulâsadan yarattık."² âyetinin tefsirinde şöyle diyor:

"Demek ki Yüce Allah, çamurdan süzerek bir sülâle (öz) çıkarmış ve insanı ilk defa o sülâleden yaratmıştır. Yüce Allah, çamurdan madenleri, bitkileri, hayvanları sıyırıp çıkardıktan sonra bunların bir husulâsından da insanı hiç yokken yaratmış ve insan bunların sonuncusu olmuştur.

Gelen haberlerde insanın, maden, bitki ve hayvan unsurlarından sonra yaratıldığında ihtilâf görülmediğini, bunların ilk insan hücreciği haline nasıl geldiğini anlamak için ötedenberi bu üç unsurun tasnifine çalışıldığını ve çeşitli fikirler ileri sürüldüğünü belirten müfessir, İbn Turke al-İsfahânînin, Fusus Şerhine bu konuda yazdığı şu sözlerine dikkati çeker:

"Arzda ilk oluşan önce madenler, sonra bitki, sonra hayvandır. Yüce Allah, bu birbirinden üremiş türlerin her sınıfının sonunu, ondan sonra gelenin başı kıldı da madenlerin sonu ve bitkilerin başını mantar; bitkinin sonu ve hayvanın başını hurma; hayvanın sonu ve insanın başını maymun kıldı"³.

İnsan yaratılışının çeşitli evrim safhalarından geçtiğini: « مَالِكُمْ : نeden Allah'a لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا . وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا .

1 Hak Dini, Kur'an Dili, II, 1118-1119

2 Mü'minun Suresi: 12

3 Hak Dini Kur'an Dili, IV. 3431-34

ta'zim (etmek) istemiyorsunuz? Oysa O, sizi çeşitli aşamalar halinde yarattı. âyetleri de açıkça ifade etmektedir. Bu âyetler Nuh Suresinin 13-14 nü âyetleridir. Aynı surenin daha sonra gelen 17 nci âyeti:

« وَاللَّهُ أَنْزَلَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا »

bitirdi" ise insan tekâmülünde ilk aşamanın bitki olduğunu belirtmektedir. Yine Hamdi Yazır şöyle diyor: "Burada insan yaratılışının geçirdiği tekâmül mertebelerine işaret buyurulmuştur ki Ebu's-Suûd'un yazdığı üzre önce anorganik halde, sonra gıdalar halinde, sonra karışımlar halinde, sonra nutfe (sperma) halinde, sonra alâka, mudğa, izam ve lâhm halinde ve sonra da bambaşka bir yaratılışta inşa etmiştir"¹.

"Hasılı insan, bizâtihi ve lizâhî kâmil ve kendiliğinden mevcut bir kadim olmadığı gibi, bir anda yaratılvermiş basit bir mahlûk da değil, dehrin bidayetinden beri devir, devir; tavır tavır yaratıl gelmiş gayri mezkûr şeylerin süzülüp birbirine katıla katıla imtizacetirilmiş ve terbiye edile edile birtakım evsâf ve hususiyat ilâve olunarak yetiştirilmiş emşâcdan mürekkeb bir nutfeden yaratılmıştır."² Dehr suresinde yüce Allah: "insanın üzerinden, kendisinin henüz anılan hiçbir şey olmadığı (yani kendisinin anorganik halde bulunduğu) uzun bir zaman geçmedi mi?" ayetiyle insanın bu ilk yaratılış aşamasına işaret etmiştir. Hamdi yazır'ın da "gayri mezkûr şeyler" tabiriyle anlatmak istediği, bu ayetin meâlidir.

Evrim teorisini ilk ortaya atan, müslümanlardır. İlk defa Cahiz (ö. 255 /868), göçlerin ve genel olarak çevrenin, kuşların hayatında yaptığı değişikliğe dikkati çekmiştir. Daha sonra Biruni'nin çağdaşı İbni Miskeveyh (ö. 421 /1030), al-Favzu'l-Asğar adlı eserinde bu evrim görüşüne daha belirgin bir şekil vermiştir:

İbni Miskeveyh'e göre yüksek âlemden inen nefis yani ruh, çeşitli dünya varlıklarında kendini göstermiş ve tekâmül ederek insanlık mertebesine gelmiştir. Bu yüce hayat eserini kabul eden ilk varlık bitkidir. Aşağı düzeyinde bitki, tohumuz ürer. Otlar gibi. Bunlar minerallerden, azıcık hareket yeteneğiyle ayrılırlar. Hayat eseri nefis, bitkilerde güçlenmeğe devam eder, gelişir, tohumla üreyen bitkiler meydana gelir. Bunlardan sonra köklü, yapraklı ve meyvalı ağaçlar türer. Ağaçların da ilk mertebesi, dağlarda, çöllerde, adalarda kendi kendine bitenlerdir.

1 Hak Dini Kur'an Dili, VII. 5373

2 Aynı eser, VII. 5496

Bunlar, türlerini tohumla sürdürmekle beraber ağır hareketlidirler. Sonra zeytin, nar, ayva, elma, incir ve benzeri gibi güzel toprağa, tatlı suya, mu'tedil havaya ihtiyacı olan ağaçlar hasıl olur. Nihayet evrim, üzüm ve hurma ağacına varır. Bitki, hurma ile tekâmülünün son sınırına varmış, hurmada artık hayvan özelliği belirmeğe başlamıştır. Hurma ile hayvan arasında çok benzerlik vardır. Hurmanın erkeği, dişisi vardır. Meyva vermesi için tıpkı hayvanlardaki birleşmeye benzer şekilde aşılınması gerekir. Kök ve damarlarından ayrı olarak hurmada temel bir organ daha vardır ki buna bir şey oldu mu hurma ölür. Bu organ, arzun içindeki baştır. Bu baş hayvan beyni gibi görev yapar. Bu toprakta sabit kaldıkça hurmanın hayatı sürer. Hurma, bitkinin son ve hayvanın ilk derecesindedir. Bundan sonra azıcık serbest hareket kabiliyetine sahip, köke muhtacolmadan yaşayabilir, yalnız dokunma duyusu bulunan basit hayvanlar meydana gelir. Nehir ve deniz kıyılarında bulunan sedef ve salyongoz gibi. Evrim devam eder, kurtlarda, kelebeklerde olduğu gibi duyu gücü artar. Hayat eseri nefis, evrimle kuvvetlenir, köstebek ve benzeri gibi dört duyu sahibi hayvanlara, oradan da karınca, arı ve gözleri boncuğa benzeyen, göz kapakları olmayan hayvanlara varır. Bunlarda henüz görme duyusu zayıftır. Daha sonra beş duyu sahibi hayvanlar türer. Bunlar da derece derecedir. Kimi aptaldır, hisleri cevval değildir; kimi zekidir, hisleri lâtiftir, terbiye edilebilir, emir ve yasağı kabul eder, sözden anlar, ayırım yeteneğine sahiptir: Hayvanlardan at, kuşlardan doğan gibi. Nihayet evrim insan sınıfına yaklaşmıştır. Hayvanlık mertebesinin sonu, insanlık mertebesinin başında maymunlar ve benzeri hayvanlar vardır. Bunlarla insan arasında azıcık bir mesafe kalmıştır. Burası atlanınca insan olur. Bu noktaya gelince nefsin boyu düzelir, azıcık ayırım gücü, bilgi kazanma yeteneği hasıl olur. Dünyanın uzak kutup bölgelerinde yaşayan bu ilkel insanlarla hayvan arasında büyük fark yoktur Bunlardan hikmet sadır olmaz, komşu milletlerden de bilgi öğrenmezler. Bu yüzden halleri bozuk, yararları azdır. Daha da evrimleşen orta kuşaktaki insanlar, işte gördüğün bu zekâ, bilgi ve meharet düzeyine gelmişlerdir.”¹

Evrim teorisinin kurucusu sayılan Darwin (1809-1882) den çok önce Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1772), müslümanların geliştirdiği bu evrim tezini ünlü Ma'rifetname'sinde özetlemiştir. Vahdet-i vücud sistemini bilgilerine temel yapan mutasavvıf filozofların görü-

1 İbni Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed, al-Favzu'l-Asğar, s. 87-91, Beyrut 1319

şüne göre varlık, Hakk'ın isim ve sıfatlarının inişinden ve evrimleşerek insan-ı kâmil mertebesine dönüp tekrar Hakk'a yükselişinden ibarettir. Bu esasa bağlı kalarak evrimi izah eden İbrahim Hakkı da özetle der ki:

“*Varın yok olması, yokun var olması mümkün değildir. Var daima var, yok daima yoktur. Fakat var, bir mertebeden diğer mertebeye, bir halden diğer hale geçebilir.* Allah'ın emriyle felekler ve yıldızlar hareket edip dört unsur istihale ile birbirine karışmış, unsurların izdivacından önce madenler, ondan bitkiler, ondan hayvanlar vücuda gelmiş ve hayvan kemalini bulunca insan meydana gelmiştir. Madenlerle bitkiler arasında ara varlığı mercandır; bitkiler ile hayvanlar arasında ara varlığı hurmadır; hayvanlarla insanlar arasında ara varlığı maymundur. Zira cümle azası, kıl ve kuyruktan başka içi dışı insana benzer. Mevcud araçların hikmeti şudur ki her biri kendi mertebesinin aşağısından en yükseğine vasıl olup varlıklar mertebesi bir düzenle sıralanıp insan mertebesinde son bulur. Gaye, devr-ü zamanın tetimmesi, cihanın özü olan insanın meydana gelmesidir.”¹

“İşte bu mertebede ahlâken yükselip Tanrı huylarıyla vasıflanan kişi, ma'rifet kemaline erip küllî akla kavuşmuş ve bu mertebede varlık dairesi birleşip tamamlanmıştır. Onun iptidası aklı evvel, sonu da insanı kâmdir.”²

İbrahim Hakkı, bu evrim aşamalarını şöyle bir daire ile göstermiştir: (139 neu sayfadaki şekle bakınız)

« *Allah sizi arzdan, bir bitki olarak bitirdi.*”³ âyeti insanın, bitkisel hayattan gelişerek meydana geldiğini; “ *O sizi yerden yaratıp* *onun içinden yaratmış ve ondan çıkaracak.*”⁴ âyeti ise insanın bu dünyada yaratıldığını açıklamaktadır. Zaten Âdem'in arzdan yaratıldığına ittifak vardır. Bir de şu âyete bakalım:

1 Ma'rifetnâme, s. 27-29, İstanbul, 1330

2. Ma'rifetname, s. 29

3 Nuh Suresi: 18

4 Hud Suresi: 61

5 Tahâ Suresi: 55

ve insanı yaratmağa çamurdan başladı. (ifadeye dikkat) Sonra da bir sülâleden, bir hakir sudan neslini yaptı. Sonra onu düzenleyip içine ruhundan üfledi. Ve size işitme, görme ve kalbler (düşünce yeteneği) verdi. Yine de çok az şükrediyorsunuz”¹.

Bu âyette insan yaratılışının üç safhası anlatılmaktadır: 1) Anorganik safhası, 2) Tohum olup rahme aşılma safhası, 3) Rahimde düzenlenip insan şekline konma safhası. Kur’ân, gayet ince bir tarzda hayattan önceki safhasında insanı, üçüncü şahıs olarak anmakta (neslehû, sev-vâhu, fihi: neslini, onu düzenledi, ona üfledi) fakat ruh üflendikten sonra akıl ve duyularına kavuştuğundan derhal ikinci şahıs olarak insana hitabetmektedir (ve caale lekum: Size verdi . . .). Bu ifade de insanın tedricen bu dereceye yükseldiğini gösterir. Kullanılan (ثُمَّ) ler de geçen aşamaların hayli uzun süreçli olduğuna delâlet eder. Kur’ân’da Allah: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ : dereceleri, mertebeleri yükselten» diye tanımlanır. Yani yaratışını adım adım yükselten, olgunlaştıran demektir. Bu ve benzeri âyetler, organik evrimi ortaya koymaktadır. Âdem kelimesinden yerden çıkmış bir varlık anlaşılır. Aynı kökten gelen Edim, yeryüzü demektir. Âdem kelimesi Kur’an’da özel isimden ziyade insan nev’ini göstermektedir. İlk insanın yaratılışından bahseden âyetler, genellikle Âdem yerine insan kelimesini kullanır: “Biz insanı yarttık” «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ»² : Biz sizi yarat-tık, sonra şekillendirdik, sonra meleklerle: Âdem’e secde edin dedik.”² Âyet, insanın yaratıldığını, çeşitli merhalelerden geçip şekillendirildiğini, sonra Âdem adını alan ilk insana meleklerin boyun eğdirildiğini ifade ediyor.

Âyetten açıkça anlaşıldığı gibi Âdem, evrim sonunda akıl ve duyularına kavuşan ilk insanın adıdır. Melekler ilk yaratılışında değil, ancak insan biçimine geldikten sonra insana secde etmişlerdir.

Kur’ân-ı Kerim, Tanrı’nın Âdem’e eşiyile beraber cennette durmasını, fakat bir ağaca yaklaşmamasını emrettiğini söyler: «وَقُلْنَا

1 Secde Suresi: 7

2 A’raf Suresi: 11

يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ
 Ey Âdem, sen ve eşin, cennette durun, orada dilediğiniz yerden bol bol yeyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın demiştik”¹

Acaba Âdem'in sakin olduğu cennet hangi cennettir? Ölümden sonra gidilecek ebedi cennet mi, yoksa dünya cenneti mi? Bazı müfessirlerin kanaatine göre buradaki cennet, ölümden sonra varılacak ebedi cennet değil, o zaman yeryüzündeki cennetlerden biridir. Zira Âdem'in dünyada yaratıldığı, âyetlerin kesin ifadesidir. Onun yaratıldığını söyleyen âyetlerde cennete yükseltilmesinden söz edilmemektedir. Eğer Âdem'in bulunduğu bu ilk cennet, huld (ebedi) cennet olsaydı orada zaten ebediyet içinde bulunduğundan, Âdem'in ebediyet aramasına lüzum yoktu. Halbuki Âdem, ebediyet bulmak için yasak ağactan yemiştir. Onu ebediyet ağacı sandığı için ondan yemiştir. Eğer bu cennet ebedi cennet olsaydı ondan çıkılmaz ve şeytan oraya giremezdi, orada günah işlenmezdi. Çünkü Kur'ân'da cennet, doğru hareket edenlerin, ne saçmalamaya, ne de günaha sokmıyan bir kadehten iştahla içecekleri yer olarak nitelendirilir: “يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ”². Demek ki o cennette değil normal halde, içki içilse dahi günah işlenmeyecektir. Halbuki bu cennette günah işlenmiştir. Başka bir âyet ise Âdem'in bulunduğu ilk cenneti şöyle tavsif eder: «إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا»³: *Sen orada acıkmayacaksın, çıplak kalmayacaksın, ve sen orada susamıyacaksın, güneşte yanmayacaksın*³. Muhammed İkbâl, bu âyetlerden şu sonuca varıyor: “Kur'ân'ın Âdem hikâyesindeki cennet, insanın pratik olarak çevresiyle münasebet kuramadığı, dolayısıyla ferdi ihtiyaçları hissetmediği bir durumu gösterir. İnsanın bu ihtiyaçları hissetmesi, insan kültürünün başlangıç noktasını işaretler. Demek ki Âdem'in cennetten inmesi hikâyesinin, insanın bu gezegende ilk kez görünmesiyle bir ilgisi yoktur. Bunun gayesi, insanın içgüdüye bağlı istekten, itaat ve

1 Bakara Suresi: 35

2 Tur Suresi: 23

3 Tâhâ Suresi: 118-119

isyana kabiliyetli, bilinçli isteğe, irade hürriyetine, yani insan benliğine kavuşmasını anlatmaktadır.”¹ İşte bu irade hürriyetidir ki onu dağlar, taşlar, gökler ve yer kabul edememiş; ancak hayat eseri, âlemde sereyan eden ruh, insanda kemalini bulunca bu benliğe ulaşmıştır. Yüce Allah’ın: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَّاهَا الْإِنْسَانُ»

: Biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk, ondan korkup almadılar, insan onu yükledi.”² âyetiyle anlatmak istediği emanet de işte bu akıl gücü, irade hürriyetidir. Çünkü bununla insan bilinçlenir, kendine güveni olur, müstakil hareket kabiliyetini kazanır.

Kur’ân’ı Kerim’de cennet, bahçe anlamına da kullanılmıştır:

كَمْ مَثَلٍ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُودَهَا ضِعْفَيْنِ
:Bir tepe üstünde bulunup yağmur değince iki defa ürün veren Cennet (bahçe) gibi.”³ “وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا زَرْعًا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا

:Onlara şöyle bir misal ver: İki adam ki birine iki üzüm Cenneti (bahçesi) vermiştik, o iki (Cennetin) etrafını hurmalarla çevirmiş ve aralarında ekin bitirmiştik.”⁴

İbn Abbas da “Cennetu’l-hulde değil, Adn cennetinde idiler” demiştir. Adn ikamet demektir. Madin kelimesi de bu kökten gelir. Buna göre Adn cenneti, yaratılış madeni ve esas ikamet yeri olan cennet anlamını ima eder. Bu ise Âdem’in ilk varlık nimetine mazhar olduğu hilkat bahçesi manasını taşır⁵.

Âdem’in yemekten menedildiği ağaca gelince; bunun bir sembol olduğu muhakkaktır. Eski simbolizm hakkında önemli bilgi sahibi olan Madame Balvatski, Secret Doctrine adlı eserinde: sırlı ilimlerde ağacın, “gizli bilgi” sembolü olduğunu söyler⁶. Büyük mutasavvıf müfes-

1 SIR M. IQBAL, The Reconstruction of Religious Thought In Islam, s. 85

2 Ahzâb Suresi: 72

3 Bakara Suresi: 265

4 Kehif Suresi: 32

5 Hak Dini Kur’ân Dili, III. 2138.

6 The Reconstruction of Rel. Thought In Islam, s. 86

sir Sülemî ve Baklı de buna yakın bir görüş ileri sürerler: "Allah bu ağaçta, Âdem ve Havva için Tanrılık sırlarını gizledi, onları ona yaklaşmaktan menetti ki insanlık halindeki yaşayışları karışmasın. Bir yandan da onları ağaca yaklaşip o sırları (bilgileri) almağa içten sevk eyledi. "Şeytan ona fısıldayıp: *Ey Âdem sana ebediyyet ağacını ve yok olmayan bir mülkü göstereyim mi? dedi.*" Allah, ğaybe ait bu sözü şeytanın diline koydu. Şeytan da böylece Âdem'i aldattığını, ebedî ayrılığa attığını sandı. Bilmedi ki o ağaç, gerçekte ebediyyet ağacı idi. Çünkü o, Tanrısal nurları, sırları taşımaktaydı."¹.

Kur'ân'm kendi ifadesine göre bu ağaç, şeceratu'l-huld, yani ebediyyet ağacıdır. Bu ağaç, insanın, devamlı yaşayabilmek için başvurduğu cinsel üremenin sembolüdür. İkbâl, Mustafa Mahmud ve Abdulvedud da bu görüştedirler².

İnsanın aslı, ferdiyetinin sonlu olduğunu görmüş, bu kusurunu cinsel üreme ile telâfi edip, ferden olmasa da toplum halinde ebedî yaşamın yolunu aramış, hayatını kendinden olan nesillerde sürdürmek istemiştir. Nitekim ağacın meyvasını, kadının erkeğe ikram etmesinde de bu anlam saklı olsa gerektir. Âdem'in yeryüzüne inmesi de biyolojik bir durumdan diğer duruma geçmesi demektir. Muhyi'd-dîn İbn al-Arabî, Âdem'in inişini, ruhun tabiata inip evrimleşerek insan şekline gelmesine işaret sayar³. İkbâl ise bunu, insanın, içgüdüye bağlı bilinçsiz benlikten, bilinçli insan benliğine, irade hürriyetine geçişi şeklinde anlar. İşte bu şuur haline erdikten sonradır ki tabiat kuvvetleri insana boyun eğmeğe başlamıştır.

«وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا»: *Meleklerle Âdem'e secde edin, demiştik, secde ettiler.*⁴ Secde boyun eğmek, tazim etmek anlamını taşır. Melekler çok çeşitlidir. İnsan göziyle görülmiyen yüce, ruhânî melekler olduğu gibi yağmurun yağdırılmasına, seslerin nakline, bulutların sevkine müvekkel melekler de vardır. İbn Abbas'a göre su buharı ile yüklü bulutları sevk eden, emredildiği yere götüren meleğin adı Ra'd'dır⁵. Ra'd şimşek demektir. Burada bulutları sevk eden melek, basınç

1 Baklı, Araisu'l-Beyân, I. 21, II. 39, Hind. 1301

2 Bkz. The Reconstruction, ., s. 87-88; al-Kur'ân, s. 63 Beyrut 1973; Phenomena Of Nature In Qoran.

3 İşârâtu'l-Kurân fi Âlemi'l-İnsan, varak 3b.

4 Bakara Suresi: 24

5 Kurtubî, al-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, IX. 296, Kahire 1358/1939.

değişikliğiyle meydana gelen rüzgârdan başka bir şey değildir. Bir *hadîse* göre de sesleri kulaktan kulağa nakleden bir melektir. Şüphesiz bu melek de seslerimizi titreşimiyle etrafa yayan atmosferdir. Demek ki tabiat kuvvetleri de birer melek olmaktadır. Zira melekler, Allah'a isyan edemiyen, yani hür irade yeteneğinden yoksun, emredildiği şeyi yapan güçlü varlıklardır. Tabiat kuvvetleri de aynı niteliğe sahip değil midir? Ateş yakar, ısıtır; su akar, sular; rüzgâr eser, yağmurun yağması için bulutları nakleder, gerektiğinde fırtına olur, tahribeder; normal esintisiyle bitkileri aşlar. İbnü'l-Arabî, ruhu taşıyan bedenî uzuvları: elleri, ayakları da melek kabul eder¹. İnsan bu tür meleklerden üstündür. Hz. Peygamber (s.a.v.) İbn Mace'de bulunan " المؤمن اكرم على الله " من بعض الملائكة "2. hadisleriyle bu tür meleklerle işaret etmiş bulunmaktadır.

İşte Âdem'e secde eden melekler, irade yeteneğini, akıl gücünü kazanan insana boyun eğen tabiat kuvvetleridir. İnsan akıl gücünü kazanınca tabiat kuvvetlerini emri altına almış, onlardan yararlanmasını, onların korkunç etkilerini önlemesini bilmiştir.

III. Ruhânî Evrim:

Gökten yere inen ruh, maddî olarak insanı meydana getirmekle maddî evrimin son noktasına varmıştır. Fakat bununla evrim bitmemiştir. Gaye, sadece insanın şekli güzelliği ve aklı yetenekleri kazanması değil, aklı yeteneklerini kullanarak kâinatın yaratıcısını tanımasıdır. Kâinatın yaratılmasından maksat, insanın yaratılmasıdır. İnsanın yaratılmasından maksad da Allah'ın bilinmesidir. Yüce Allah, bu gayesini açıkça belirtiyor:

« Ben cin ve insi وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »
ancak bana tapsınlar diye yarattım"³.

İnsanı Allah'ı tanımaya, O'na tapmaya yönelten nedir? Gözümüzü çarpan her varlık, kulağımıza dokunan her ses, hasılı bütün tabiat olayları, insanı Allah'a yönelten işaretlerdir. Şu kuşa bakınız: Nasıl uçtu? Uçma enerjisini nereden aldı? Şu güneşe bakınız, nasıl durmadan hayat

1 İşârâtü'l-Kur'ân, vrk. 3b.

2 İbn Mâce, Fiten:6

3 Zâriyât Suresi: 56

kaynağı saçıyor? Şu ağaçlara yeşil elbiseler giydiren, kırmızı sarı çiçekler açtıran, tatlı meyvalar verdiren nedir? Şu gül, bu gönül açan rengini ve kokusunu nereden aldı? Nasıl oluyor da kalbimiz yetmiş sene, yüz sene durmadan, dinlenmeden şalışıp vücudumuza kan pompalıyor? Vücudumuzdaki bu kılcal damarları bu kadar ustalıkla döşiyen kim? Neden canlı türler nesillerini koruyor? Kim yaptı bu genleri? Kim koydu bu tabiatın her zerresine bu ince nizamı? Kendinden mi oldu bu intizam? Tesadüfün eseri mi bu kanunlar? Tesadüfte kanun ve düzen olur mu?

İşte insan aklı ince düşününce derhal bütün bu tabiat olaylarının arkasında çok akıllı, bilgili, hikmetli bir yaratıcının elini, sonsuz gücünü görür. O halde bu tabiat varlıklarının hepsi, bizi Allah'ı bulmaya yönelten işaretlerdir. Kur'ân, bütün tabiat olaylarına âyet (işaret) adını vermiştir:

وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ... وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَاذَاهُمْ مُظْلِمُونَ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

Ölü arz onlar için bir âyettir. Onu dirilttik ve ondan taneler çıkardık, onlardan yiyorlar... Gece onlar için bir âyettir. Gündüzü ondan soyar alırız; hemen karanlıkta kalırlar. Güneş de kendi kararlaşırıldığı yer içinde akıp gitmektedir. Bütün bunlar güçlü ve bilgin Allah'ın takdiridir.”¹

Pratik akıl düzeyinden yükselip kâinatın yaratılışı hakkında fikir yoran akıl sahipleri için her zerre, her varlık dillenir, her tabiat olayı kendisine hitabeden bir âyet olur. Nasıl ki yola dikilen işaretlerin amacı, yolcunun dikkatini kendilerine değil, varacağı hedefe yöneltmek ise, kâinat varlıklarının amacı da insanı Allah'ı tanımağa ve O'na kul olmaya yöneltmektir.

Allah'ı tanımakla ne olur? Allah'ı tanımakla insan ruhunun evrimi başlar. Allah'a tapmak, O'na kulluk etmekle ruh yükselir. İbadet ne derece artarsa ruh da o derece gelişir, iyi yetenekler kazanır. O derece gelir ki ruh, kâinatın her zerresinde kendi kudretini gösteren Allah, insan ruhunda nuriyle görünmeğe başlar. Allah aşkı, insan ruhunu sarar. İnsan, beşerî varlığını Allah aşkında eritir, Allah'ı her zaman ken-

1 Yâsîn Suresi: 33, 37, 38.

disiyle beraber görür, hattâ kendini görmez de yalnız O'nu görür. İşte tasavvufta buna fena fillah mertebesi denir. Buhârî ve Müslim'de bulunan bir kudsi hadise göre de İbadetlerle Allah'a yaklaşmağa devam eden kulun, nihayet Allah ile görüp Allah ile işitecek bir düzeye ulaşacağı ifade edilmiştir.

Allah'tan çıkarak evrime atılan akıl ve ruh, yetenekler kazanarak O'nunla birleşme kemaline erer. İşte Allah'ı tanımak ve O'na kulluk etmek, insan ruhunu kötü duygulardan arıtarak yükseltir. Bu suretle insan, ahlâkî tekâmülün zirvesine ulaşmış olur. Resulullah Efendimiz: “*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*”¹ buyurmuşlardır. Güzel ahlâk, ancak kullukla tamamlanacağından, Allah'a kullukla iftihar etmişlerdir. İslâm, Allah'ın iradesine teslim olarak nefsin bayağı isteklerini öldürmektir. Nefsinin kötü duygularını öldürüp onu müslüman eden kişi, iyilik kaynağı olmuştur. Artık kimse onun elinden dilinden zarar görmez. Onun gözü aç değildir. Yeterinden fazlasını istemez. Servetin üzerinde oturmaz, Allah için dağıtır. Kendisi fakir düşünceye kadar vermekten çekinmez. Ebu Abdirrahman as-Sulemî doğduğu zaman, babası, elinde nesi varsa fukaraya vermiş, çocuğuna bir şey bırakmadığını söyleyenlere: “Eğer çocuk salihlerden olursa Allah salihleri korur, eğer fasitlerden olursa ben eline fesat âleti vermemiş olurum” demek gibi bir âlicenaplık göstermiştir. İslâmın ruhuna eren, Hakk'ın rızasını her şeyden üstün gören insan, verdiğini de övülmek veya teşekkür edilmek için değil, sırf Allah'ı memnun etmek için verir.

İsmail İbn Nuceyd, çocuktü. Şeyhinin ihtiyacını kapatmak için gizlice verdiği bir kese altını, şeyhi Ebu Osman topluluğa açıklayınca geri istedi, tekrar gece yarısı götürüp verdi: “Bunu seninle Allah'tan başka kimse bilmesin” dedi.

Hakk'ın nuriyele aydınlanan bu insan, rahmeten lilâlemîn makamına yükselmiş, herkese sevgi kucağını açmıştır. Mutasavvıflara göre insanı kâmil, güneş gibi karşısında hiç karanlık görmez, her gördüğünde ruhunun aydınlığını görür. Nefsin esiri olan da gece gibi daima karşısında karanlık görür. İşte ruhu aydınlatıp insanı bu ahlâk evrimine ulaştırın şey, Allah'ı bilip O'na kulluk etmektir. Allah'a kul olan O'ndan başkasına kul olmaktan kurtulur, tam hürriyete kavuşur. Demek ki Allah'a kulluk, gerçek özgürlüğün ta kendisidir.

1 Buhârî, Edeb; Hakim, Mustedrek; Beyhaki, Şu'ab; Feyzu'l-Kadir, II, 572

İMAMİYYE ŞİASININ TEFSİR ANLAYIŞI

Doç. Dr. SÜLEYMAN ATEŞ

Hz. Peygamber (s.a.v.) den sonra imamlığın ve halifeliğin Hz. Ali ve evlâdına aidolduğuna inanan fırkaya şîa denir. Birkaç kola ayrılan şîanın bütün kolları, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in imamlığında ittifak ederler. Ancak Hz. Hüseyin'in şehidedilmesinden sonra imamlığın kime geçtiği hakkında ayrılık vardır. Bir kısmı, Hz. Hüseyin'den sonra imamlığın, Ali'nin, Hz. Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed ibn Hanefiyye'ye geçtiğine inanıp ona biat etmişlerdir, bir kısmı da imamlığın Hz. Hasan evlâdına geçtiğine inanmış, onların büyüyüp olgunluk çağına gelmesini beklemişlerdir. Bir kısmı da başlangıçta halifelikten vazgeçmekle Hz. Hasan'ın, imamlık hakkını kaybettiğini, imamlığın Hz. Hüseyin soyunda süreceğini ileri sürmüşlerdir. Bunlardan da çeşitli kollar doğmuştur. Şîa fırkalarından tefsirle uğraşan belli başlı üç gurup vardır: Zeydiyye, İmamiyye ve İsmailiyye.

Biz burada İmamiyyenin tefsir görüşünü inceliyeceğiz. Bu inceleme-ye girmeden önce İmamiyyenin inanç prensiplerini belirtmemiz gerekir. İmamiyyenin başta gelen prensibi, imamın velâyetine inanmaktır. İmamlık inancına bağlı olarak dört inanç esası daha vardır ki bunlar da: ismet mehdilik, ric'a ve takiyye'dir. Şimdi bunları özetliyelim:

1- İmamet: İmam, dinî ve dünyevî liderdir. Hz. Peygamber'in halifesi, vekilidir. Peygamber'den sonra ilk imam Ali'dir. Onun evlâdından on iki imam gelmiş, son imam kaybolmuştur. Şiiler arasında Ali'yi tanrı mertebesine çıkarırlar olduğu gibi onu sadece diğer sahabilerden üstün, halifelğe daha lâyık gören mu'tediller de vardır. İmamiyye şîası ise bu iki uç arasındadır. Onlara göre Ali, beşer olmakla beraber ma'sûm ve Allah Elçisinden sonra onun münakaşa götürmez halifesidir. İmamlık Ali'nin evlâdının hakkıdır. Sahabilerin çoğu onların hakkını gasbetmiş ve bu yüzden münafık olmuşlardır. Bütün şîa kitapları, sahabilerin

çoğunu kâfir veya münafık sayarlar. Hele Ebubekir, Ömer ve Osman'ı açıkça tekfir ederler¹.

İmamlar mukaddestirler. "Arzın rüknü, Allah'ın yeryüzünde üstün hüccetidirler"². "İmamlık dinin esası, müslümanların düzeni, dünyanın dirliği, mü'minlerin şerefidir"³. İmamın veliliğine inanmak, dinin temelidir. Velâyeti kabul etmeden dinin öteki esasları tamamlanmaz⁴.

"İmamları sevmek iman, onlara buğzetmek küfürdür"⁵. Her devirde bir imam buluncacaktır. Hz. Peygagamber, âhirete geçerken bütün ilmini Hz. Ali'ye bırakmış, o da İmam Hasan'a, o da İmam Hüseyin'e bırakmış, ta on ikinci imama varıncaya kadar bu ilim böyle babadan oğula tevarüs edilmiştir. On ikinci imamın kaybolması ile bu ilim, şî'a bilginlerine intikal etmiştir⁶.

İmamların Allah ile ruhsal bağlantıları vardır. İmam bilgisini, öteki müctehidler gibi gözlem ve istidlâl yoluyla almaz; ya peygamberden, ya kendinden önceki imamdan veya ilham yoluyla alır⁶. Hüccet olmak bakımından peygamberin söziyle imamın sözü arasında bir ayırım yoktur. Çünkü ikisi de Allah'tan alıp duyurmakta, Allah'ın hükümlerini açıklamaktadır. Müslümanların, imamın sözüne uymaları vacibdir. İmamı reddetmek, Allah'ı reddetmek demektir ki şirke yakındır. Gerçi peygamber vahiy, imam ilham alır ama imamın, kasden ve yanılarak hatâdan masum olması, aradaki farkı ortadan kaldırır⁷.

İmam dinin tatbikçisidir. Ca'fer-i Sadık'tan şöyle rivayet edilmiştir: "Allah peygamberini en güzel terbiye ve en üstün akılla yarattı. Onu en güzel bir biçimde yetiştirdi, "*Affi al, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir*"⁸ dedi. Onu övüp "*Sen büyük ahlâk üzerindesin*"⁹ buyurdu. Dini ve dinin tatbikini ona bırakıp "*Resulün size verdiği aln, Resulün sizi yasakladığı şeyden sakının*"¹⁰, "*Peygambere itaat eden Allah'a itaat etmiş-*

1 Musa Carullah, al-Vaşıa fi Nakdi Akaidi's-Şî'a, s. 21

2 al-Kuleynî, al-Kâfi I. 178-179.

3 Aynı eser, I.200

4 Kadî Said Kummî, Esrâru'l-İbâdât, s. 2

5 al-Kâfi, I. 188.

6 Dr. Ruşdi Muhammed Arsân Alyân, al-Akl İnde's-Şîati'l-İmâmiyye, s. 55-57, Bağdad, 1393/1973

7 Aynı eser, s. 59

8 A'raf Suresi: 199

9 Kalem Suresi: 4

10 Nisa Suresi: 64

tir"¹ dedi. Allah dinini peygamberine bıraktı. İnsanlar onu inkâr ederken siz onu kabul ettiniz. Vallahi biz konuştuğumuz zaman konuşmanızı, sustuğumuz zaman susmanızı isteriz. Biz sizinle Allah arasındayız. Allah, bize karşı gelen kimseye hayır vermemiştir."²

Peygamber ve imam, ancak halkın yararına olanı emreder. Peygamberin ve imamın kalbine, Allah'ın iradesine aykırı, ümmetin yararına zıd bir şey gelmez. Allah, bazı işlerin tayinini peygamberin ve imamın oyuna bırakır. Farz rek'atlerin sayısı, nafile namaz ve orucun tayini gibi. Hükümlerin açıklanmasını, fetvayı, Kur'ân âyetlerinin tefsir ve te'vilini de onlara bırakmıştır. Onlar uygun görürlerse açıklarlar, uygun görmezlerse susarlar. Takiyye gereğine, hal ve yarara göre hareket ederler. al-Kuleynî, aynı âyetin anlamını soran üç kişiye, Sadık'ın ayrı ayrı cevaplar verdiğini, bu durumun ya takiyyeden veya tafviz'den ileri geldiğini söylüyor³. İmam, bir olayda şeriatın zahiriyle amel edebileceği gibi zahiri terk edip kendi re'yine göre de hükmedebilir. Nitekim Kehif kıssasında Musa'nın arkadaşı ve Zu'l-Karneyn böyle yapmıştı⁴.

2- İsmet: İmamın gerek küçük, gerek büyük günah işlemekten, hatâ etmekten korunmuş olmasıdır, imamın ayrılmaz vasfıdır.

3- Mehdilik: Gizlenen on ikinci imam, son zamanda ortaya çıkıp yeryüzünü güven ve adaletle dolduracaktır. Bu fikri ilk defa ortaya atan, Hz. Ali'nin Mevlâsı Keysan'dır. Sonra imamiyyenin kollarına geçmiştir.

4- Ric'at: Beklenen imam geldikten sonra Peygamber(s.a.v.), Ali, Hasan ve Hüseyin, hattâ bütün imamlar dünyaya geri dönecekler, bunların hasımları olan Ebubekir, Ömer ve diğerleri de dönecek, imamlar hasımlarına kısas yaptıktan sonra hep beraber ölecekler ve kıyamet günü tekrar dirileceklerdir.

5- Takiyye: İktidar sahibine dıştan itaat gösterip asıl inancını gizlemek, böylece düşmanın şerrinden korunmağa çalışmaktır. Ama kuvvet bulunca silâhli ihtilâle girişmek lâzımdır.

İşte bu inançlar, imamiyye şiasının kafalarına hakim olmuş, onların tefsir anlayışlarına yön vermiştir. Hz. Ali'nin öldürülmesi, Emevîlerin,

1 Nisa Suresi: 80

2 al-Vaşi'a fi Nakdi Aka'idi'si'a, s. 87

3 al-vaşi'a, s. 25

4 Aynı eser, s.11

daha sonra da Abbasilerin; Ali evlâdını baskı altında tutmaları, halkın Ali soyuna karşı sevgisini kamçıladi. Özellikle ölümlerinden sonra onlar, olduklarından daha büyük görüldüler. Şîa mezhebinin mensupları, inançlarına destek bulmak için imamların söylemedikleri birçok sözleri onların ağızlarına koydular ve onlar hakkında birçok menkibeler halk arasına yayıldı.

Tefsîrde şîa eğiliminin doğuş sebebi:

Emevî devrinde yaşayan bazı takva sahibi bilginler de Emevî yönetiminden memnun değillerdi. Bunlar görünümde siyasî iktidara boyun eğdilerse de gönülden ona karşı kırgın ve Ali soyuna bağlı idiler. Bu sevginin sevkiyle Ali'nin ve Ali soyunun halifelğine dair Kur'an'da işaretler aradılar. Nasıl ki başka mezhep mensupları da kendi açılarından bu işaretleri arıyorlardı. Böylece Kur'an'ın Şîa eğilimine göre tefsiri başlandı. Mevcut yönetime karşı aşırı nefretin göz karartıcı etkisi ve araya sızan münafıkların olumsuz rolleriyle şîa arasında tefsire dair çok asılsız ve akla mantıka aykırı haberler yayıldı. Hattâ Kur'an'ın mevsukiyetinden kuşkuya düşürecek görüşler ortaya atıldı. Dediğimiz gibi tutunması için bu haberler, hep bir imamın ağzından söyletildi. Artık şîa elinde tefsir o hale geldi ki Kur'an, sanki sadece Ali ve soyunun velâyetini desteklemek için gelmiş bir şîi kitabı hüviyetine sokuldu.

İmamiyyeye göre Kur'an'ın gerçek tefsirini yalnız imamlar bilirler, yalnız onlardan gelen tefsir rivayetleri makbuldür. Zira bütün peygamberlerin ilmi Ali'de ve ondan sonra gelen imamlarda toplanmıştır. Allah, bütün peygamberlerin ilmini Hz. Muhammed'de, onun ilmini de Hz. Ali'de topladığı için Ali öteki peygamberlerden bilgilidir¹.

Kuleynî'nin, al-Kâfi'de Suleym ibn Kays yoluyla Hz. Ali'den rivayet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, inen her âyeti, Ali'ye okutur, yazdırır, Hz. Ali kendi eliyle âyetin kendisini, Hz. Peygamberin öğrettiği biçimde te'vilini, tefsirini, nasihini, mensuhunu, muhkemini, müteşabihini yazmış. Sonra peygamber, unutmaması diye Ali'ye duâ etmiş. Artık ondan sonra Ali, öğrendiği şeylerden bir harf dahi unutmamış².

Kur'an'ın tefsirini ancak kur'an'ın evlerinde indiği kimseler bilirler. Bunlar da Peygamber'in Ehli Beytidir. Onların evinden çıkmayan

1 al-Kâfi I. 223

2 Aynı eser, I. 64; as-Sâfi, s.11

bilgiye güvenilemez. Kur'an tefsiri hakkında Ehli Beytten çok rivayetler gelmiştir. Ancak bunlar, soranların durumuna ve anlayışına, imamların dindeki irşad metodlarına göre değişiktir. Düşmanlardan gizlenme (takiyye) amacıyla birçok sorunlar köşelerde gizli kalmıştır¹.

Şia Eğilimine Göre Yazılan Başlıca Tefsirler:

1- Tefsirde şii esasını getiren ilk kitap, ikinci H. asırda yaşamış Câbir al-Cu'fi (ö. 128/745) nin tefsiridir. Fakat bu kitap mevcut değildir. Bundan çeşitli nakiller yapılmıştır.

2- 11 nci imam al-Hasan al-Askerî (ö 245/859) ye atfedilen tefsir, bir cild halinde basılmıştır, fakat bunun imamla bir ilgisi yoktur.

3- Üçüncü H. asırda yaşayan Muhammed İbn Mes'ud al-Ayyâşî'nin tefsiri, şianin kaynak eserlerinden biridir. Bu eser uydurma haberlerle doludur.

4- Üç ve dördüncü asırlarda yaşamış bulunan Sultan Muhammed İbn Hacer al-Becahtî'nin Beyânu's-Saâde fi Makami'l-İbâde adlı tefsiri bize kadar gelmiş ve 1314/1896 da Tahran'da basılmıştır.

5- Üçüncü asır soniyle dördüncü asır başlarında yaşayan Ali ibn İbrâhîm al-Kummi'nin yazdığı bir cild halindeki özet tefsir de basılmıştır. Son baskısı 1386 da Necef'te yapılmıştır. Bundan sonra şia tefsiri yayılmağa başlamıştır.

6- Beşinci asırda yaşayan Ebu Ca'fer Muhammed ibn al-Hasan ibn Ali at-Tûsî (ö. 460) nin at-Tibyân adlı tefsiri, Tabrasi'nin eserine kaynak olmuştur. İlmî olan bu tefsir, zorakî tevillerden kaçınmıştır.

7- Altıncı asır bilginlerinden Ebu Ali al-Fadl ibn al-Hasan at-Tabrasi (ö. 538)'nin yazdığı Mecma'u'l-Beyân, ehli sünnet görüşlerine çok yakındır.

8- Onbirinci asır bilginlerinden Molla Muhsin al-Kâşî adıyla tanınan Muhammed Murtaza'nın as-Sâfi adlı tefsiri, çeşitli rivayetleri bir araya getirmesi bakımından önemlidir. Aynı müellif, bu eserini a-Asfâ adıyla özetlemiştir.

9- On ikinci asır bilginlerinden Hâşim ibn Suleymân İbn İsmâ-îl al-Huseynî al-Bahrânî (ö. 1107/1695)nin al-Burhân isimli tefsiri, iki cild halinde basılmıştır.

¹ al-Faydu'l-Kâşânî Muhammed ibn al-Murtazâ, as-Sâfi, Dibâcetu'l-Kitâb, s.4, Tahran 1387

10- Mevlâ Abdu'l-Lâtîf al-Kârzânî'nin Mir'âtu'l-Envâr ve Miş-kâtu'l-Esrâr adlı eseri de basılmıştır.

11- On üçüncü asır bilginlerinden Nuru'd-dîn unvaniyle bilinen Muhammed Murtazâ al-Huseynî'nin yazdığı al-Mu'elleft adlı bir ciltlik tefsîr henüz basılmamıştır.

12- On üçüncü asır bilginlerinden Seyyid Abdullah ibn Muhammed Rızâ al-Alevî (ö. 1242/1826)nin Tefsiru'l-Kur'ân'ı da basılmıştır.

13- Ve nihayet on dördüncü asır bilginlerinden Muhammed Cevad ibn Hasan an-Necefî (ö 1352/1933) nin yazdığı Âlâ'u'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân adlı tamamlanmamış tafsîri, bu serinin son sıralarında yer almıştır. Fatiha'dan Nisa Suresinin 56 ncı âyetine kadardır.

İlk İmamiyye Tefsirlerinde Kur'ân'ın Tahrif Edildiği Üzerinde Durulur:

İlk şîa kitaplarında Kur'ân'ın tahrif edildiği hakkında birçok tutarsız, mantık dışı rivayetler ortaya atılmıştır. Onlara göre gûya Ali ve soyunu öven, onların düşmanları olan öteki sahabîleri yeren birçok Kur'ân âyetleri Kur'ân'dan çıkartılmıştır.

Hz. Peygamber (a.), hasta döşeginde yatariken Hz. Ali'ye:

— Ali, dedi, Kur'ân döşegimin altında sayfalar, ipek ve varaklar üzerinde bulunmaktadır. Onları alın, toplayın; yahudîlerin Tevrat'ı zayi ettikleri gibi siz de Kur'ân'ı zayi etmeyin.

Ali gidip Kur'ân'ı sarı bir örtü içine doldurdu evine götürüp üzerine mühür vurdu, "Bunu derleyip bir araya getirmedikçe abamı giymiyeceğim" dedi. Kapısına biri gelse, onu karşılamak için abasız çıkardı. Nihayet Kur'ân'ı derledi. Derledikten sonra insanlara çıkardı:

— İşte Allah'ın kitabı, onu Allah'ın Muhammed'e indirdiği biçimde iki kapak arasına topladım, dedi.

— Bizim yanımızda Kur'ân'ı içinde toplayan bir mushaf var, bizim senin derlediğine ihtiyacımız yok dediler.

— Vallahi, dedi, benden günah gitti. Bundan sonra onu bir daha göremezsiniz, ben size haber vereyim dedim.

Şîa kitaplarında bulunan acaip bir rivayete göre de Ali, Kur'ân'ı derleyince Ebubekir'e getirmiş. Ebubekir açınca içinde ashabın rezâletlerini anlatan âyetleri görmüş. Hemen orada bulunan Ömer atılmış:

— Ya Ali, demiş, götür onu bizim ona ihtiyacımız yok.

Ali de mushafı alıp dönmüş. Sonra Ömer, Zeyd ibn Sabit'i getirtip:

— Ali bir Kur'ân getirdi, içinde muhacirlerin ve ensarın kötülükleri anlatılmaktadır. Sen bize bir Kur'ân derle, muhacir ve ensarın kötülüklerini anlatan yerleri çıkar, demiş. Kur'ân okuyucusu olan Zeyd de:

— Peki ama, demiş ya ben bu Kur'ân'ı derledikten sonra Ali de kendi derlediğini çıkarırsa yaptığım boşa gitmez mi?

Ömer bu işe çare düşünmüş, Ali'yi öldürtmekten başka çare bulamamış, Halid ibn al-Velid eliyle Ali'yi öldürmeğe yeltenmişse de başaramamış. Ömer kendisi halife olunca Ali'den mushafını istemiş, Ali vermemiş:

— Hayır, demiş, ben onu size getirdim ki biz bilmiyorduk, bize getirip göstermedin demiyesiniz. Benim yanımda bulunan Kur'ân'ı yalnız temizler ve evlâdımdan vasiler tutabilirler.

Ömer bunun ortaya çıkacağı bir zaman olup olmadığını sormuş. Ali:

— Evlâdımdan, kaim kalkarsa onu ortaya çıkarır, insanlar onu ezberler, sünnet onunla cereyan eder demiş¹.

al-Kuleynî, Ebu Abdilah'a bir söz atfeder. Uydurma olduğu açıkça belli olan bu uzun söze göre gûya Hz. Peygamber, Ali'ye bin kapı öğretmiş ki her kapıdan bin kapı açılmış. Ali evlâdında al-Câmi' denilen, Hz. Peygamber'in arşınıyla yetmiş arşın uzunluğunda, Hz. Peygamber tarafından Ali'ye yazdırılmış bir sahife varmış. Bu sahifede helâl, haram ve insanların muhtac olduğu her şey yazılı imiş. Bir de Hz. Fatıma'nın mushafı varmış ki bugünkü mushafın üç misli büyüklüğünde imiş ve onda bugünkü mushaftan tek kelime dahi yokmuş².

Daha acaibi de var: Allah'ın Resulü vefat edince Hz. Fatıma çok ağlarmış, onu tesellî etmek için Allah bir melek göndermiş. Melek onunla konuşuyormuş. Hz. Fatıma bunu Ali'ye şikâyet etmiş, Ali demiş ki:

— Meleğin geldiğini hissedince bana söyle. Nihayet Fatıma meleğin geldiğini Ali'ye söylemiş. Emîru'l-mü'minîn (Ali), melekten duyduğu

1 as-Sâfi, s. 27

2 al-Kâfi, I. 239

her sözü yazmış. İşte o sözlerden bir mushaf meydana gelmiş. Yalnız bu mushafta helâl ve harama dair bir şey yokmuş da gelecekte vukubulacak olaylar varmış¹.

al-Ayyâşî'nin kaydettiği bir rivayete göre de Osman'ın yanından çıkan Abdullah İbn Amr ibn al-Âs, yolda Emîru'l-mü'minin (Aliy)e rastladı:

— Ya Ali, dedi, bu gece bir iş üzerinde çalıştık, umarız ki Allah o sayede bu ümmeti sağlamalaştırır. Emiru'l-mü'minîn:

— Evet, dedi, çalıştığımız işi biliyorum: Dokuzyüz harfi tahrif ettiniz, değiştirdiniz, tebdil ettiniz: Üçyüzüncü tahrif ettiniz, üçyüzünü değiştirdiniz, üçyüzünü de tebdil ettiniz².

Bu rivayetler hep Muhammed Bakır'a veya Ca'fer-i Sadık'a atfedilir. Onlardan öteye giden bir sened yoktur. Bu imamlar da böyle mantıksız sözler söylemekten münezzehtir. Çünkü bu sözlerin hiçbir ilmî değeri yoktur. Birinci rivayette Hz. Ali'nin topladığı asıl Kur'an'ı bir defacık gösterip hemen sakladığı anlatılmaktadır. Hz. Ali gibi kahraman bir insan, nasıl olur da Kur'an'ın tahrif edildiğini gördüğü halde kendi Kur'an'ını saklar, asıl Kur'an'ı ortaya çıkarmak için çaba göstermez, hâşâ muharref Kur'an'ın yayılmasına boyun eğer? Özellikle dört yıl bizzat halifelik yapmış, müslümanlara hakim olmuştur. Bu dört yıl içinde neden kendinde bulunan asıl Kur'an'ı çıkarıp yaymamıştır? Sonra Fatıma'ya teselli için melek gelmişse Fatıma'nın bundan sevinmesi lâzımgelirken neden Hz. Ali'ye şikâyet eder? Fatıma'yı teselli için gelen melek, Fatıma evlâdının başına gelecek hazin olayları söyleyip de onu büsbütün üzüntüye sokup yüreğini dağlar mı? Öc almaya mı geldi bu melek? Melek ruhanî bir varlıktır, konuşması da ruhanîdir. Onun Fatıma ile konuşmasını, Hz. Ali nasıl duyar?

İslâmı savunmak için canlarını vermeğe her zaman hazır olan muhacirîn ve ensarın ne kötülükleri varmış da Ebubekir, Ali'nin mushafını açar açmaz hemen muhacirîn ve ensarın kötülüklerini anlatan âyetlerle karşılaşmış? Âlemlere rahmet ve insanları ıslâh için gelen Allah kelâmı, insanları rüsvay etmek için tutup şahısların kötülüklerini mi sayacak? Nasıl olur da Ali'nin o kadar üzerine titreyip sakladığı bu gizli mushaftan, ashabın kötülüklerini anlatan bir âyet dahi kalmaz?

1 Aynı eser, s. 240

2 al-Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed ibn Mes'ûd, Kitabu't-Tefsîr, al-Hâc as-Seyyid Haşim ar-Rasulî al-Mahallâtî neşri, Çâphâne-i İlmîyye, I. 48.

Bazı şîa kitaplarına göre Osman mushafında 73 âyet olan Ahzâb suresi, aslında 296 âyeti ihtiva ediyordu. Bugün 64 âyet olan Nur suresi, önce 100 âyetten fazla idi. 99 âyet olan Hicr Suresi, 190 âyet idi. Sadık'a yakıştırılan al-Kâfideki ifadeye göre Kur'an Muhammed'e on yedi bin âyet olarak inmiştir. Elimizde sadece 6263 âyet vardır. Gerisi Ali'nin cemettiği şekilde Ehli Beyt yanında saklıdır. Fakat al-Kâfi'ye göre bu saklı mushaf, son imamla birlikte kaybolmuştur. Kaim, bu mushafı ortaya çıkaracaktır.

Şiiler eksik dedikleri bu Kur'an'a ilâve edecek tek âyet dahi bulamadıklarından tam Kur'an'ı ileride kalkacak imamın ortaya çıkacağını ileri sürmekle güçlükten kurtulmağa çalışmışlardır. Yalnız son zamanda Hindistan'ın Bankipor şehri kütüphanesinde iki apokrif (uydurma) sure bulunmuştur. Bunlardan biri İki Nur Suresi (41 âyet), diğeri Velâye Suresi (7 âyet) âdını taşımaktadır. Bunlar Ali ve imamların velâyetlerini teyidmekte, aynı zamanda birçok mezhebî tefsirleri içine almaktadır. Son asırların mahsulü olduğu kesin olan bu apokrif sureleri şiiler de kabul etmemekte, fakat tahrif hakkındaki efsanevî rivayetleri yazmaktan geri durmamaktadırlar.

Neler Tahrif Edilmiş ?

Lem Yekûn Suresi, Kureyşten yetmiş kişinin nesepleriyle birlikte ismini içine alıyordu. Ahzâb Suresi, En'am Suresi gibi idi; ondan Ehli Beytin faziletlerini çıkardılar. Velâyet Suresi tamamen çıkarıldı¹ Birçok yerlerden Ali'nin ismi, Birkaç yerden Muhammed ismi, bazı yerlerden münafıkların isimleri çıkarılmış.

« يا أيها الرسول بلغ » (فی علی) sözü,² « لكن الله يشهد بما أنزل اليك »

den sonra « ما أنزل اليك من ربك » (فی علي) sözü çıkarılmıştır⁴.

« له معقباتٌ من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله »

Ca'fer-i Sadık'a atfedilen rivayete göre « له معقبات من خلفه ورقيب »

« له معقبات من بين يديه يحفظونه من أمر الله » şeklinde indirilmiş imiş⁶.

1 al-Vaşıa, s. 23; as-Sâfi, s. 25; at-Tefsîr va'l-Mufessirun, II. 350.

2 Nisa Suresi: 166

3 Maide Suresi: 67

4 as-Sâfi, s. 33

5 Ra'd Suresi: 11

6 Tefsîru'l-Kummî, I.10; as-Sâfi, s. 32

« فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً »¹ « وَأَمَّا يُنْفَعُ النَّاسَ فِيمَكَثَ فِي الْأَرْضِ »² tahrif istikametinde tefsir edilir: az-Zebed, mülhidlerin Kur'an'a soktukları sözlerdir. Bu sözler tahlil ile mahvolup gider. Öğrenim gören, bu uydurma sözleri anlar. İnsanlara faydalı olan ise gerçek Kur'an'dır. Onu iptal edecek bir söz ne gelmiştir, ne gelecektir.

Takiyye gereği Kur'an'ı değiştirenlerin isimlerini ve onların kitaba ilâve ettikleri âyetleri açığa vurmak doğru değildir. Zira böyle yapmakla İslâmdan sapan milletlere delil verilmiş, onların davaları kuvvetlendirilmiş olur².

Genellikle Kur'an'ın eksik olduğunu söylemekle beraber bu eksikliğin nerelerde olduğu hakkında şüher arasında bir birlik yoktur. Her kol başka başka yönlerde eksiklik aramıştır.

Ciddî Şia Bilginlerinin Görüşleri:

İmamiyenin kitapları Kur'an'ın tahrif ve tağyîrine dair bu tür rivayetlerle doludur ama meselenin esasını bilen ciddi bilginler, bu tahrif iddialarını kesinlikle reddetmektedirler. Muhaddislerin başı sayılan as-Sadûk Muhammed ibn Bâbüye, Ebu Ca'fer Muhammed ibn al-Hasan at-Tûsî, Alemu'l-Hudâ as-Seyyid al-Murtazâ, aş-Şeyh at-Tabrasî, aş-Şahşahânî Molla Muhsin al-Kaşânî ve Muhammed al-Cevâd al-Belâğî bunlardandır.

Bu bilginlerin titiz çalışmaları sonucunda bugün imamiyye şüheri, Kur'an'ın iki kapağı arasında bulunan her şeyin Allah'ın kelâmı olduğuna inanmakta, tahrif hakkındaki rivayetlere itibar edilemeyeceğini kabul etmektedirler³. aş-Şeyh as-Sadûk Muhammed ibn Ali ibn Bâbüye al-Kummî, İ'tikadat'ında şöyle diyor: “Bizim inancımız odur ki Allah'ın, Peygâmbere indirdiği Kur'an, bugün Kur'an'ın iki kapağı arasında bulunandır. Bizim, Kur'an'ın bundan fazla veya eksik olduğunu söylediğimizi ileri süren yalan söyler”⁴.

Kaydettiği tahrif rivayetlerine karşı as-Sâfi cevap olarak şöyle diyor: “Eğer Kur'an muharref ise, Allah'ın indirdiği biçimde değilse hüccet olamaz, yararsız olur. Halbuki yüce Allah “O, aziz bir kitaptır,

1 Ra'd Suresi: 17

2 as-Sâfi, s. 29

3 Bkz. al-Hûyî, al-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an, I. 224-225

4 Aynı eser.

ne önünden, ne de arkasından onu boşa çıkaracak bir söz gelmiyecektir."¹, "*Zikri muhakkak biz indirdik biz, ve onu elbette biz koruyacağız*"² buyurmuştur. Kur'ân'ın tahrif edilmesi bu âyetlere aykırı düşer. İmamlardan gelen sözlerde de belirtildiği üzere Kur'an arz edilirdi. Tahrif edilmiş olsaydı arzın ne yararı vardı? Kaldı ki tahrif haberi, Allahın kitabına aykırıdır. Yalnız Kur'an'ın bütünlüğüne zarar vermeyecek bazı isimlerin düşürülmüş veya fesir kabilinden bazı sözlerin çıkarılmış olması muhtemeldir."³

Mecmau'l-Beyân sahibi aş-Şeyh Ebu Ali at-Tabrasî de: "Kur'ân'a katma olduğu herkesçe batıldır. Kur'ân'dan çıkarma olduğu iddiasına gelince: Ashabımızdan bir topluluk ve Haşviyye-i Âmmeden bir kavim Kur'ân'da değişiklik ve eksiklik olduğunu söylemiştir. Mezhebimizin ileri gelenlerine göre doğru görüş bunun tersinedir." demekte ve Kur'ân'ın sahih olarak nakledildiğine inanmanın, şirhlerin ve olayların varlığına inanmak kadar kesin olduğunu belirtmektedir: "Müslüman bilginler Kur'ân'ı ezberlemeğe ve onu korumağa titrerlerdi. Kur'anda üzerinde ihtilâf edilen her şeyi bilirlerdi: İ'rabı, kıraeti, harfleri, âyetleri. Bu kadar titiz davrandıktan sonra Kur'ân'da değişiklik ve eksiklik nasıl olabilir? Kur'an'ın tamamının sıhhatine inanmak nasıl zaruri ilim gereği ise her parçasının sıhhatine inanmak da öyle zaruri ilim gereğidir. Allah'ın Resulü devrinde Kur'ân'ın tamamı okunur ve ezberlenirdi. Hattâ Peygamber (s.a.v.), bir cemati, Kur'ân'ı ezberlemeğe memur etmişti. Ve Kur'ân Peygamber (s.a.v.)e arz edilir (okunur) du. Abdullah ibn Mes'ud, Übeyy ibn Kâ'b ve başkaları Kur'ân'ı Peygamber'e birkaç defa okuyup hatmetmişlerdi. Bütün bunlar Kur'ân'ın tertib edildiğini, dağınık olmadığını gösterir. Bunun aksini söyleyenlere güvenilmez. Çünkü bu sözler zayıf hadisler nakleden hadisçilerden geliyor. Onlar bu rivayetleri doğru sanmışlardır. Böyle sözlerle kesin olan bir şeyden dönülemez."³

Keza Ebu Ca'fer Muhammed ibn al-Hasan at-Tusî (385-460/995-1067) de Kur'ân'da fazlalık veya eksiklik olduğu iddiasını batıl görmektedir: "Kur'an'ın aslından fazla olduğunu söylemek ittifakla batıldır. Eksik olduğunu söylemek de yine müslümanların mezhebine aykırıdır. Mezhebimizce de doğru olan budur. Yalnız Kur'ân'ın birçok

1 Fussilet Suresi: 42

2 Hier Suresi: 9

3 as-Sâfi, s. 34-35

âyetlerinin eksik olduğu hakkında hass ve âmm tarafından çeşitli rivayetler nakledilmiş, yer yer bundan misaller verilmiştir. Bunların hepsi ilim ifade etmeyen âhâd rivayetleridir. Evlâ olan bu gibi rivayetlerden kaçınmak, bunlarla meşgul olmamaktır. Çünkü bunları tevil etmek mümkündür. Bu rivayetler doğru olsaydı bile yine iki kapak arasında bulunanın sıhhatine zarar vermezdi. Çünkü iki kapak arasında bulunanların doğru olduğu bilinmektedir. İmamlardan hiçbiri buna itiraz etmemiştir¹.

Kıraat ve Tefsirde Tahrif iddiaları:

Tahrif iddialarının Kur'ân'ı kökünden güvenilmez bir kitap haline sokacağı, Hz. Osman mushafı yerine geçecek bir mushaf olmadığı anlaşılınca bu kez Osman metninin sıhhatine; değişmenin Kur'ân'ın metninde değil kıraet ve tefsirinde olduğuna hükmedilmiş ve Kur'ân kıraetinin tahrif edildiği hakkında da acaip rivayetler ortaya atılmıştır. Fakat bu kıraetlerin ibadetlerde değeri yoktur. İbadette sünnî kıraetiyle şîî kıraeti aynıdır. Yalnız bu kıraetler gözetilen imamın kıraetine birer hazırlık sayılabilir.

al-Kummi'nin rivayetine göre İmam Ca'fer² « هذا كتابنا ينطق » “Kitap konuşmaz, onunla konuşulmaz. Kitabın sözleriyle konuşan Allah'ın Elçisidir. « هذا بكتابنا ينطق عليكم بالحق » şeklindedir, fakat tahrif edilmiştir³. Birçok yerlerde ümmet (أُمَّة) kelimesi e'imme (أَئِمَّة) şeklinde okunmuştur: « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ » « أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ »⁴ âyetinde Ebu Avbdillah: “Emîru'l-mü'minin Hüseyin ibn Ali'yi öldürenler mi hayırlı ümmet?” demiş ve asıl âyetin “ كُنْتُمْ خَيْرَ لَكِنَ اللّٰهَ ”⁵ şeklinde indiğini söylemiştir⁶. « يا ايها الرسول ، (في على) ” يشهد بما أنزل اليك

1 at-Tibyân, I. 3

2 Câsiye Suresi: 29

3 Goldziher, Mezâhibu't-Tefsîr, s. 306.

4 Âl-i İmran Suresi: 110

5 Tefsîru'l-Kummi, I.10

6 Nisa Suresi: 166

« بلغ ما أنزل اليك »¹ den sonra (فى على) kelimsei ilâve edilerek okunmuştur. Nisa Suresinin 16 ncı, Şuarâ Suresinin 227 nci, En'am Suresinin 93 ncü âyetlerine (آل محمد حقهم) ibaresi eklenerek okunmuştur: « ان الذين كفروا وظلموا (آل محمد حقهم) لم يكن الله ليغفر لهم » « وسيعلم الذين ظلموا (آل محمد حقهم) أى منقلب ينقلبون » « ولوترى الذين ظلموا (آل محمد حقهم) فى غمرات الموت »²

Bu gibi uydurmaları kabul etmiyen ciddî şîa bilginleri, kırâet-i seb'a veya aşere hakkındaki rivayetleri de sahih görmemektedirler. Onlara göre Kur'an bir tek harf üzerine inmiştir. Kırâet farkları, ravilerin okuyuş farklarından doğmuştur. Bu konudaki âhâd haberleri kabule şayan değildir. Çünkü bu hususta imamlardan gelen bir haber yoktur³.

Kur'an'ın Zahir ve Bâtını:

İmamiyye de sufiyye gibi Kur'an'ın zahir ve bâtın manası bulunduğunu söyler. Bu hususta sağlam hadisler mevcudolduğuna göre buna kimsenin itirazı olamaz. Ancak imamiyye, bu konuda aşırı tevellere gider, çelişik düşünceler ileri sürer. Onlara göre Allah Kur'an'ın zahirini tevhid, nübüvvet ve risalete çağırmaya; batınını da imamet, velâyet ve buna bağlı şeylere çağırmaya has kılmıştır⁴. Aynı âyetin birbirine zıt çeşitli tevelleri olabilir. Hattâ bir âyetin başı bir şey, sonu da başka bir şey hakkında inmiş olabilir. Kur'an'ın her devre mahsus manası vardır. Zamanın değişmesiyle Kur'an'ın manası tazelenir. Zira bâtın, batının bâtını; zahir, zahirin zahiri vardır⁵.

Verilen manalar birbirinden ne kadar uzak olursa olsun, imamiyye bu iki mana arasında mutlaka bir irtibat kurmağa çalışır. Kur'an'ın hem zahir, hem de batın manası yalnız Ehli Beytten gelir. Ehli Beyt Kur'an'ın iki manasını da bilirler. Başkaları ise değil bâtını, zahirin bile birçoğunu bilmezler. Ehli Beytten gelen manayı, anlaşılmasa dahi kabul etmek gerekir. Ehli Beyti seven, İlmîni onlardan alan kimsenin de

1 Maide Suresi: 67

2 Tesîru'l-Kummî, I. 10-11

3 al-Ayyaşî Muhammed İbn Mes'ud ar-Rasulî neşri, I.9

4 at-Tefsîr va'l-Mufessîrun, II. 28

5 as-Sâfi, s. 17

tefsiri kabul edilir. Çünkü o kimse Ehli Beytten bir ferd haline gelmiş gibidir. Peygamber (a.): “Selman bizdendir” demiştir¹.

Zahir ve bâtın mana hususunda imamiyye, sufiyye ile aynı görüştedir. Ancak sufiyyeye göre bâtın manayı anlayan rasih bilginler, insan-ı kâmil; imamiyyeye göre de imamlar ve onlardan feyz alan kişilerdir².

İmamiye batın manaya dayanarak birçok hurafeyi tefsire sokmuştur. Meselâ « لَسْتُمْ كَبِئْسَ طَبَقًا عَنِ طَبَقٍ »: *Siz tabakadan tabakaya bineceksiniz*³ âyetini, bu ümmetin de öteki milletler gibi peygamberlerden sonra gelen vasilere zulmedeceğine işaret sayarlar. Onlara göre zahirde genellik ifade eden lâfız, bâtın mana ile özellik ifade edebilir. Örneğin “al-kâfirin” lâfzı zahirde bütün inkârcıları ifade ederken batında Ali'nin veliliğini inkâr edenlerin kastedildiğine hükmedilir. Zahirde eski milletlere aidolan bir haber, batında bu ümmete hitap olabilir. “ ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق و به يعدلون ”⁴ âyeti, “batında Musa'nın kavmi İslâm ehlidir” şeklinde tefsir edilmiştir. Bazan da zahir mana tamamen inkâr edilir: “ ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً . إذاً لأذقناك ضعف الحياة و ضعف الممات ثم اذقك onlara meyledecektin. O takdirde de sana hayatın da ölümün de kat kat azabını tattırmiş olacaktık ve sonra sen bize karşı sana yardım edecek kimseyi bulamıyacaktın.”⁵ Onlara göre âyetin dış manası kasedilmemiştir. Burada asıl hitap peygambere değildir. Çünkü böyle bir hitap ona yakışmaz, yöneltmez. Bu tıpkı “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla” kabilindedir⁶.

İmamiyye, Kur'ân'daki bütün medh-ü senâ âyetlerinin, imamlar ve onları sevenler hakkında; bütün kötüleme ve azarlama âyetlerinin de imamların muhalifleri ve düşmanları hakkında nazil olduğunu kabul etmektedirler. Hattâ Hz. Ali'nin ağızından söylenen bir rivayete

1 as-Sâfi, s. 22; Hadisi Taberânî al-Mu'lemu'l-Kebîr'inde, Hakim Müstedrekinde rivayet etmiştir. Feyzül-Kadir, IV, 106

2 as-Sâfi, s. 20

3 İnşakak Suresi: 19

4 A'raf Suresi: 159

5 İsra Suresi: 74-75

6 at-Tefsîr va'l-Mufessirun, II. 31

göre Kur'ân'ın üçte biri Alî evlâdı, üçte biri onların düşmanları, üçte biri de farzlar ve hükümler hakkında inmiştir¹. Fakat Muhammed ibn al-Murtazâ gibi ciddi bilginler, âyetlerin manasını böylesine daraltmanın karşısındadırlar².

İmamiyyeye göre Allah'ın kendisinden çoğul zamiriyle (biz) şeklinde bahsedişinin nedeni, peygamberi ve imamları da kendi nefesine katmış olmasıdır. Bazan da bu çoğul zamiriyle yalnız imamlar kastedilmiştir. Meselâ: « وما ظلمونا و لكن كانوا انفسهم يظلمون Bize zulmetmediler, fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı »³ âyetlerinde Muhammed Bakır'dan şu tefsir nakledilir: «Allah zulmedilmekten münezzehdir. O, bizi kendisine kattı, bizim zulme uğramamızı, kendisinin zulme uğraması, bizim sevilmemizi de kendisinin sevilmesi kabul etti.....»⁴

İmamiyye bu tür tefsirleri mecaz kabul ederler ama bunların mecaza ilgisi yoktur. Gerçek mananın kastedilmesi mümkün olmadığı zaman mecaza gidilebilir. Gerçek mana mümkün iken mecaza gidilmez. onlar, böyle zoraki tevillerle Allah'ın, kendisine izafe ettiği rıza, ğinâ, fakr gibi şeyleri hep imama bağlı sanmışlar; bunları imama itaat, imamın rızası, imamın ğinası, imamın fakrı saymışlardır⁵.

Kur'ân-ı Kerimde müphem (belirsiz) lâfızlar vardır. Şîa bu lâfızları kendi açılarından tefsir ederler. Meselâ « ياليتنى اتخذت مع الرسول سبيلاً »⁶ *Ah keşke Resulün yoluna gitseydim*⁶ sözünü söyleyen, « ياليتنى اتخذت مع الرسول علياً ولياً »⁷ *Ah keşke Resul ile beraber Ali'yi de veli edinseydim* demek istemiştir.

« ياليتنى لم اتخذ فلاناً خليلاً »⁷ *Keşke ben falanı dost edinmeseydim*⁷ âyetindeki falan (as-sânî) yani Ömer'dir. Osman yazısı, aslında açık olan bu ismi kapalı bir sözcükle değiştirmiştir. « ان هذا القرآن يهدى »

1 Ebu'l-Kasim al-Hüyyi, al-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân, I. 194-195, Nefec 1385/1966

2 Bkz. as-Sâfi, s. 6

3 Bakara Suresi: 57

4 Mir'âtu'l-Envâr ve Mişkâtu'l-Esrâr, s. 39, 1303.

5 at-Tefsir va'l-Mufessirun, I. 34

6 Furkan Suresi: 27

7 Furkan Suresi: 28

« Bu Kur'ân en doğru olana iletir »¹ lletî, (imam) diye tefsir edilmiş, (يهدى الى الامام) imama iletir denmiştir². Alî ve evlâdına karşı görülen şahıslar bazan falan diye bazan da alay ifade eden sözlerle belirtilir. Meselâ Ebubekir için حَبِطْرٌ (kısa), Osman için نَعَثَلٌ (uzun sakallı), Ömer için زُرَيْقٌ (mavi gözlü) derler veya bunlar için (al-avval, as-sânî, as-sâlis) tabirlerini kullanırlar. Şeytan sözü geçince (as-sânî) lâfiyle tefsir ederler. Bu suretle Ömer'in şeytan olduğuna işaret etmiş olurlar³.

âyetini as-Sâfi şöyle⁴ « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر » tefsir der: «İbn Ubeyy ve ashabı; birinci ve ikinci gibi. Onların, kalblerin mühürlenmesini gerektiren küfrü artmış münafıklardan yana olması gibi. Özellikle Emiru'l-mü'minin Aleyhisselâmın hilâfet ve imamete nasbı sırasında yaptıkları işlerle nifaka girdiler.»⁵ Sâd Suresinin 28 nci âyeti şöyle tefsir edilir:

« ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات (امير المؤمنين عليه السلام واصحابه) كالمفسدين في الارض (حبتير وزريق واصحابها) ام نجعل المتقين (امير المؤمنين ع و اصحابه) كالفجار (حبتير ودلام واصحابها) »⁶

Nur Suresinin 39 ncu âyeti şöyle tefsir edilir: « والذين كفروا اعماهم » كسراب بقية يحسبه الظمان ماءً. حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوقاه حسابه والله سريع الحساب. او كظلمات (فلان وفلان) في بحر لُجى يغشاه موجٌ (يعنى فلاناً) من فوقه موجٌ من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض (معاوية ويزيد وفتن بنى أمية) اذا اخرج يده (في ظلمة فتنهم) لم يكدرها ومن لم يجعل الله له نوراً فإله من نور (يعنى اماماً من ولد فاطمة

1 İsra Suresi: 9

2 al-Kâfi, I. 216

3 Bkz. Tefsîru'l-Kummi, II. 115, Necef, 1387

4 Bakara Suresi: 6

5 as-Sâfi, s. 60

6 Tefsîru'l-Kummi, II. 234

. İnkâr edenlerin işleri, engin çöllerdeki serap gibidir. Susayan onu su zanneder, fakat oraya geldiğinde hiçbir şey bulamaz, orada Allah'ı bulur. O da onun hesabını görür. Allah çabuk hesap görendir. Veya (falan ve falandan oluşan) engin denizin karanlıklarına benzer, ki onun üstünü dalga (yani falan), onun üstünü de dalga, onun üstünü de bulut örter. Birbiri üstüne yığılmış karanlıklar (Muâviye, Yezîd ve Ümeyye oğullarının fitnelerinin karanlıkları). Adam (onların fitnelerinin karanlığında) elini çıkarsa az daha onu da göremez olur. Allah bir kimseye nur vermedikten sonra o nereden nur bulacak (yani Allah bir kimseye Fatıma evlâdından bir imam vermedikten sonra artık o kimse kıyamet gününde ışığı altında yürüyeceği bir imam bulamaz)¹.

« و اوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا و من الشجر و مما يعرشون » Burada Nahl Ehli Beyt, dağlardan ev edinme; Araplardan taraftar edinme; ağaçlardan ev edinme; acemden taraftar edinme; çatılan asmalardan (damdan) ev edinme de mevaliden taraftar edinme demektir. Arının karımlarından çıkan çeşitli renkteki içki de, Ehli Beytten çıkan ilimdir³.

Şimdi de Nur Suresinin 35 nci âyetine bakalım: « كمشكاة » al-miškât Fatımadır. « فيها مصباح المصباح » al-misbâh Hasan ve Hüseyin'dir. « فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى » sanki Fatıma, dünya kadınları arasında inci gibi parlayan bir yıldızdır. « يوقد من شجرة مباركة زيتونة » mübarek ağaç İbrahim'dir. « لا شرقية ولا غربية » ne yahudilik, ne de hıristiyanlıktır. « يكاد زيتها يضيئى » Ondan ilim fışkırır. « ولو لم تمسه » Allah « يهدى الله لنوره من يشاء » İmamdan sonra imam. « نار نور على نور » الم تركيب⁴ « ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء تؤتى

1 Tefsîru'l Kummî, II. 106

2 Nahl Suresi: 69

3 Tefsîru'l-Kummî, I. 387

4 Tefsîru'l-Kummî, II. 130.

أكأها كلل حين باذن ربها ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون.¹
ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة آجتت من فوق الارض مالها من قرار.

Muhammed Bakır bu âyetteki temsili şöyle açıklıyor: “Şecere (ağaç), Allah’ın Resulü (s.a.v.) dir. Şecerenin aslı (kökü), onun nesebidir ki Haşim oğullarında sabittir. Şecerenin fer’i Ali ibn Ebi Talib’dir. Şecerenin dahı Fatıma (a.) dir. Meyvası Ali ve Fatıma’dan olan imamlardır. Yaprakları da onların taraftarlarıdır. Bizim şîamızdan bir mü’min ölünce bir yaprak düşer, bir mü’min doğunca bir yaprak açar. Bu şecerenin, Rabbin izniyle ürünlerini vermesi”, imamların her hac ve ömre sıralarında verdikleri helâl ve harama dair fetvalara işaretler. “Yerden koparılmış, köksüz kötü bir ağaca benzeyen çirkin söze gelince: “Kâfirler böyledir. Onların amelleri göğe çıkmaz. Ümeyye oğulları da böyledir. Onlar ne mecliste, ne de mescidde Allah’ı anmazlar, pek azı müstesna onların da amelleri göğe çıkmaz.”²

Rahman Suresinin tefsirinde bu mezhep taassubu daha gülünç bir hal alır. Allah’ın kudret ve azametini gayet güzel bir biçimde anlatan bu surede âyetler arasında « فبأى آلاء ربكما تكذبان : Öyleyse Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz? » âyeti tekrar edilir. Burada hitap edilen iki zümre, insanlar ve cinlerdir. Fakat imamiyye tefsirine göre zahirde hitap insanlara ve cinlere ise de batında falan falan (Eubekir ve Ömer)adır. « فبأى آلاء ربكما تكذبان » ise “Ey iki kişi, Allah’ın iki nimetinden hangisini yalanlıyorsunuz, Muhammedimi Ali’yi mi?” demektir. Üçüncü âyette « خلق الإنسان » daki insan Ali’dir. Yedinci âyetteki “al-mîzân” Ali’dir. Mizana karşı gelmemek (dengeyi bozmamak) emredilmiştir. “al-maşrikayn: iki meşrik) ile Muhammed ve Ali, “al-mağribeyn: iki mağrib” ile Hasan ve Hüseyin kasedilmiştir. « مرج البحرين يلتقيان. بينهما برزخ لا يبغيان : İki denizi salverdi, birbirine kavuşuyorlar;; aralarında bir engel vardır, birbirlerine tecavüz etmezler”. Ali ve Fatıma iki derin denizdir. Hiçbiri diğerine tecavüz etmez. « اللؤلؤ والمرجان » : İnci ve mercan” da Hasan ve Hüseyin’dir³.

1 İbrahim Suresi: 24-26

2 Tefsîru’l-Kummî, I. 369

3 Aynı eser, II. 344.

Kur'ân'da üzerine yemin edilen «التين والزيتون» a gelince: at-tîn: Hz. Peygamber (s.a.v.), az-zeytûn: Emîr'l-mü'minin (a.), tûr-i sînîn: Hasan ve Hüseyin (ikisine de selâm olsun), al-beledü'l-emîn de imamlardır¹.

Âhirette "Allah'ın lâ'neti zalimlere olsun² diye bağırarak müezzin Ali'dir³ "Büyük hac günü Allah'tan ve Resulünden insanlara ezân"⁴ âyetindeki ezân da Ali'dir⁵.

Kur'ân'da geçen "al-â-yât" Ali ve imamlar⁶, "al-kelime" de Ali'dir. «يخرفون الكلم عن مواضعه»: Kelimeyi yerlerinden değiştiriyorlar"⁷ âyeti, Ali'nin haklarını gasb edenleri anlatmaktadır. Hasılı her yerde kelime lâfzı Ali diye tefsir edilmiştir. Ali «كلام الله الناطق»: Allah'ın konuşan sözüdür"⁸. «الم. ذلك الكتاب» daki kitap da Ali'dir. «ان في ذلك» de al-mutevissimûn: imamlar, as-sebil ise mukim (kalkacak imam)'dır⁹. «صراط الذين انعمت عليهم» de in'am edilenler Ali'nin şîası, gazab edilenler an-nassâb (Ali'nin yerine başkalarını halefe yapanlar), ad-dâllîn de imamı tanımayan şek ehlidir¹⁰. «فإمّا يأتينكم»¹¹ âyetinde hudâ, «منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» Ali'dir. as-Sıratu'l-mustakim de yine Ali'dir¹².

İmamları övmek için gülünç rivayetler ortaya atılmıştır: Hz. Hüseyin'den nakledilen bir hadise göre Âdem (a.) Arşa bakınca Arş'ın sırtında temiz aynada yansıyan imamların ruhlarını gördü. Bu karartıların neler olduğunu Allah'tan sordu. Allah buyurdu ki:

1 Aynı eser, II. 429.

2 A'raf Suresi: 44.

3 Tefsîru'l-Kummî, I. 231.

4 Tevbe Suresi: 3.

5 Tefsîru'l-Kummî, I. 231.

6 Tefsîru'l-Kummî, I. 309.

7 Maide Suresi: 13.

8 Mezahibu't-Tefsîri'l-İslâmiyy, s. 331.

9 al-Kâfi, I. 218.

10 as-Sâfi, 55-56.

11 Bakara Suresi: 38.

12 al-Ayyâşî, at-Tefsîr, I. 41-42; Muhammed ibn al-Hasan at-Tûsî, at-Tibyan fi Tefsîri'l-Kur'an, I. 40, Tahran, 1376/1957; as-Sâfi, 54-55.

— Ey Âdem, bunlar en üstün yaratıklarımın ruhlarıdır. Bu Muhammed (s.a.v.) dir, Ben işlerimde al-hamîd ve al-mahmûdum. Ona isimime eş bir isim verdim. Bu da Ali'dir. Bende al-aliyyu'l-azîm'im¹

Allah, meleklerle Âdem'e secde etmelerini emretmişti. Çünkü onun sulbünde Hz. Peygamber (s.a.v.) in ve onun masum Ehli Beytinin nur-ları vardı. Secde Allah için ibadet, onlar için ta'zim, Âdem için itaat oldu².

İmamiyye tefsirlerinde Hz. Peygamberden yıllar sonra vukubulmuş olaylar, âyetlere nüzul sebebi gösterilir. Gûya fazla mal yığmanın zararlarını söyleyen Ebu Zerr'i, Hz. Osman Rebze'ye sürmüş, Ebu Zer bu olaya ses çıkarmamış ve Hz. Peygamber'in, bu olayın vukubulacağını daha önce kendisine söylediğini ve olayın vukuu sırasında susmasını tenbih ettiğini « أولئك الذين اشترؤا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون » *Onlar ki âhiret karşılığında dünya hayatını satın aldılar, işte onlardan azap hafifletilmeyecek ve onlara yardım edilmiyecektir*»³ âyetinin, kendisiyle Osman hakkında indiğini söylemiştir⁴.

al-Kâfi, Nisa Suresinin 51 nci âyetinin, tefsirinde Nisa Suresinden dört âyetin, Peygamber'in vefatından sonra sahabenin takınacağı tavır hakkında nazil olduğunu, fakat sahabe ve ümmetin, Ali ve evlâdına haksetleri yüzünden bu âyetleri inkâr ettiklerini söylüyor⁵.

Şiadan başkasına her şey haram: Şîa kitaplarına göre İmam Ca'fer-i Sadık « ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين » *:Arz Allah'ındır, onu kullarından dilediğine verir, sonuç Allah'tan korkanlarındır.*»⁶ âyetinde şöyle demiş: “Müttakiler biziz, yani Ali ve evlâdı olan imamlar. Dünyada bulunan her şey bize ve taraftarlarımızı helâl, başkasına haramdır.”⁷

İmamiyye müfessirleri, mehdinin zuhurunu da Kur'ân'da görmüşlerdir:

1 as-Sâfi, s. 78.

2 Ayn.

3 Bakara Suresi: 86.

4 as-Sâfi, s. 112-113.

5 al-Kâfi, II, 158.

6 A'raf Suresi: 128.

7 al-Vaşi'a s. 40.

İmam Muhammed Bakır'dan rivayet edilen bir söze göre Allah'ın Âdem'den bu yana gönderdiği her peygamber, tekrar dünyaya dönüp emiru'l-mü'minin(mehdi, beklenen imam)e yardım edecektir. Bu husus, şu âyette açıklanmıştır: «لتؤمننَّ به ولتنصرنه» *Ona elbet inanacaksınız, ve ona elbet yardım edeceksiniz*¹ Buradaki zamir, emiru'l-mü'minini kasdetmektedir. Sonra Allah onlara: *قال أقررتم وأخذتم على ذلك اصرى : Bunu ikrar ettiniz mi, bu konuda ağır yükümü üzerinize aldınız mı?*² dedi. "İkrar ettik" dediler². Burada peygamberlerin söz verdikleri yardıma, peygamberlerin Ali'ye yapacakları yardım da dahildir. Her peygamberin ona yardım etmesi gerekir. Bu da ancak onların ikinci kez dünyaya gelmesiyle olur. O halde gizli imam, peygamberler safına dahildir.

*De ki gördünüz mü, eğer suyunuz çekilse size kim su getirecek?*³ âyeti, "İmamınız kaybolunca onun gibi bir imamı size kim getirecek?" diye tefsir edilmiş⁴, âyette suyun çekilmesi, imamın gizlenmesi şeklinde anlaşılmıştır. Bu âyet, imamın gizlenmesini anlatıyor. Dünyaya ikinci kez dönüşünü de:

*"Onlara söz verdiğimiz azabın bir kısmını sana gösteririz veya seni öldürürüz, nasıl olsa onların dönüşü bizedir. Sonra Allah yaptıklarını görmektedir"*⁵ *"De ki: Hak geldi, artık batıl bir şey gösteremez, bir şey getiremez"*⁶ *"Elbet biz hem dünya hayatında, hem de şahidlerin kalkacağı günde elçilerimize ve inananlara yardım eaeriz."*⁷ *"Yok ettiğimiz köy halkının, bize dönmemeleri imkânsızdır"*⁸. *"Andolsun ki biz Zikir'den sonra Zebur'da arza salih kullarım varis olacak diye yazmıştık."*⁹ âyetleri delâlet etmektedir.

*Eğer onlardan azabı sayılı bir süreyye ertelese, onu tutan nedir diyecekler*¹⁰

1 Âl-i İmran Suresi: 81.

2 Tefsîru'l-Kummî, I. 106-107.

3 Mülk Suresi: 30.

4 Tefsîru'l-Kummî, II. 379.

5 Yunus Suresi: 46.

6 Sebe Suresi: 49.

7 Ğafir Suresi: 51.

8 Enbiya Suresi: 95.

9 Enbiya Suresi: 105.

10 Hud Suresi: 8.

âyetinde *أمة معدودة*: *belli süre*”, kaimin (kalkacak imamın) ashabi olarak tefsir edilmiş ve ric’ati sırasında imamı destekliyenlerin üşyüz küsür kişi olacağı söylenmiştir¹. İmamiyye tefsirlerinde cefr’a da önem verilir. Cefr, Ehl-i Beyte özgü bir ilim kabul edilir². Âyetlere tatbik edilerek çeşitli anlamlar çıkarılır.

İmamiyye tefsirlerinde âhiret hakkında, son zamanda mehdinin tekrar dünyaya dönüşü şeklinde bir anlayış da vardır. Uhrevî cihaz temelinden kaydırılıp dönecek imama verilir. Âhirette arzın, Rabbin nuriyle nurlanması, kalkan imamın nuriyle arzın nurlanması şeklinde tefsir edilir: « *وأشرق الأرض بنور ربها* : *Arz Rabbinin nuriyle aydınlandı.*”³ âyetinde Ca’fer-i Sadık, babası Muhammed Bakır’dan şu tefsiri naklediyor:” Arzın rabbi, arzın imamıdır.

— O çıktığı zaman ne olur? dedim, dedi ki:

— İnsanlar artık güneşin ve ayın ışığına muhtacolmazlar, imamın nuriyle yürürler.”⁴

Görülüyor ki âhiret halini anlatan âyet, imamın kalkmasını tasvir ediyormuş gibi yorumlanmış ve böylece âhiret inancı mihrakından sapıtılmıştır.

Huruf-i mukattaa üzerinde ebced hesabına, mantık oyunlarına dayanarak acaip teviller yapar, Hüseyin’in kıyamını Abbas oğullarından birinin kıyamını, son zamanda imamın ne zaman kalkacağını bildiren işaretler bulurlar⁵.

Bu tür rivayetler özellikle ilk yazılan tefsirlerde yer almıştır. Fakat bugün ciddi bilginler, bunları reddetmektedirler. Böyle olunca da imamiyye ile sünniyye arasında Hz. Ali’nin hilâfet hakkına sahip oluşu gibi siyasi mesele dışında önemli bir itikad farkı kalmamaktadır. Yalnız şuna da işaret edelim ki ciddi bilginlerin reddine rağmen birçok batıl inançlar, şii halkı arasında yaşamaktadır.

Kelâmî meselelerde imamiyye, mu’tezileye çok yakın bir yol izlemiştir. Onlarla mu’tezile arasındaki ayrılık pek azdır. Bu yakınlık, bir-

1 Tefsîru’l-Kummi, I. 323.

2 al-Vaşi’a, s. 108

3 Zümer Suresi: 69.

4 Tefsîru’l-Kummi, II. 253.

5 Bkz. as-Sâfi, s. 57.

çok şîa bilginlerinin mu'tezile şeyhlerinden öğrenim görmüş olmalarından ileri gelmiştir. Hasan Askerî, Şerif Murtazâ, Ebu Ali at-Tabrasî ve daha başka şîa ileri gelenleri, elimizdeki tefsirlerinde itizal fikrine kaçarlar. Hattâ Şerif Murtazâ Emâlîsinde Hz. Ali'yi mu'tezilenin başı yapmağa çalışır. Tabii bu itizal görüşü onların tefsirlerine de tesir etmiştir¹.

İmamiyyenin fikhî bakımdan sünniyyeden ayrıldığı başlıca meseleler:

Kur'ân tefsirinde fikhî bakımdan imamiyyenin sünniyyeden ayrıldığı başlıca meselerleri göstermekte yarar vardır. İmamiyye, abdestte çıplak ayak üzerine meshetmenin farz olduğunu söyler, mest üzerine meshi caiz görmezler. Zira onlara göre âyette « و امسحوا برئوسكم »² deniliyor. Ercul'ün, ru'ûs'tan sonra gelmesi, bu iki uç uzvun meshedilmesi gereğini gösterir. Ru'ûsa ve ercul'e şamil olan va'msahû'dan sonra ercul'ü kalkıp vücut üzerine atfetmek, edebî bir söz için mümkün değildir.

« فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن » : Onlardan yararlanmanıza karşılık onlara ücretlerini verin.³ Ayetini müt'a nikâhına (yani muvakkat evlenmeğe) delil sayarlar ve bu evlenmenin caiz olduğunu söylerler. Bunun yasaklandığı hakkındaki hadisleri sağlam görmezler. Onlara göre müt'a imanın rüknüdür. Bunu ömründe bir kere olsun uygulamayan kimse kâmil mü'min olamaz⁴ Peygamberlerin mîras bırakabileceğine inanır, mîrasta avl'i kabul etmezler. Faiz yasak olmakla beraber bunu helâl yapacak bazı çareler ileri sürerler. Buna benzer daha bazı ictehad ayrılıkları vardır.

Amelî Durum :

Bağdad'da önce şîi iken sünnî olan bir gencin anlattıklarına ve benim de bizzat Bağdad ve Necef'teki müşahedelerime göre şîa arasında dînî inanç ve tabikat şöyledir:

1- Dûâ: Şîaya mensup her fert oturur, kalkar "Ya Ali" ve "Ya ebâ'l-Hasan al-avnu mink: Ey Hasan'ın babası, yardım sendendir", "Ya ebâ'l-

1 at-Tefsîr va'l-Mufessirun, II. 25-26.

2 Maide Suresi: 6.

3 Nisa Suresi: 24

4 Bkz. as-Sâfi, s. 125; al-Vaşı'a s. 127.

ğays ğisnî ve ya Ali edriknî: Ey yardımcı bana yardım et, ey Alî bana yetiş”, “ya hâdırâ’ş-şeddât ya Ebâ'l-Hasan Alî: Ey dar zamanlarda yetişen, ey Hasan’ın babası Alî” gibi hitaplarla Hz. Alî’den istimdad ederler. Hz. Alî gibi öteki imamlardan da yardım isterler ve her birine ayrı özellikler verirler. Örneğin: Hz. Hasan’ı ziyaret etmenin vacib ve Beytullah’ı haccetmeğe bedel olduğunu söyler, onun adıyla yapılan duânın kabul edileceğine inanırlar. Abbas ibn Alî (r.a.) nin delileri ve bunakları iyi ettiğine inanırlar, şifa bulmak için çeşitli yerlerden kabrini ziyarete gelirler, adaklar adarlar. Adağını yerine getirmiyenin başına belâ geleceğine, fakir düşeceğine inanırlar. Ziyaret esnasında şöyle yalvarırlar: Ya Ebâ ra’sal-hârr, ya Ebâ'l-Fadl al-Abbâs, ya Kamera benî Hâşim: Ey sıcak başın babası, ey Fadl’ın babası Abbas, ey Hâşim oğullarımın ayı”. İki hasım, gerçeği isbat için Hz. Abbas’ın huzurunda yemin eder. Türbenin önüne oturur, Hak adına ve onun adına and içerler. Huzurunda yalan yere yemin edenin deli ve bunaklık gibi bir kötülüğe yakalanacağına inanırlar.

İmam Musa Kâzım’ı, “İhtiyaçların görüldüğü kapı” diye nitelerler. Onu ziyaret edenin dileği olur, derler. Türbesi, dileklerinin olması için her taraftan gelen ziyaretçilerle dolup taşar. Bu tür inançları orada bulunan görevliler de kuvvetlendirmeğe çalışırlar. Halkın dikkatini çekmek için imamlara özel sıfatlar verirler, onları ziyarete teşvik edici sözler söylerler. Tabii ne kadar ziyaretçi gelse hizmetlinin o kadar yararı vardır. Dileği yerine gelen kimse türbedara ya bir koç, ya da para verir. Adağını ona bırakır. Orada bulunan hizmetliler, ziyaretçilerden bir şeyler koparabilmek için riyakâr, sırtkan yüzle ziyaretçilerin etrafında dört dönerler. Hattâ bazan teberrük için ziyareti makbul olsun diye ziraretçiyi türbenin demir parmaklığına bağlarlar. Türbeleri ziyaret etmenin de kendine özgü âdâbı vardır:

Ziyaretçi, dış kapıdan eğilerek ve es-selâmu aleyke yâ seyyîdî ve ya mevlâye yâ hâdırâ’ş-şedâid ya Ebâ'l-Hasan Alî” diyerek girer. Kabre varan iç kapıya gelince kapıyı öper, eşîğin sol tarafına geçip eşîği öper, duâ eder, dilek diler, kendisini Allah’a yaklaştırmasını, kıyamet gününde kendisine şefaathçi olmasını imamdan ister. Kâbe etrafında döner gibi türbenin etrafında döner. Türbenin parmaklıklarına ellerini sürer, öper. Türbede namaz kılar. Fakat namazda kabri, arkasına veya yanına değil, önüne alarak kılar. İmamın kendisine imamlık yaptığına inanır. türbenin önünde namaz kılmak caiz değildir. Tabii namaz kılariken öteki ziyaretçiler önünden gelip geçerler.

Bir sıkıntı zamanında Hz. Ali'den istimdad ederler. Hz. Ali, sıkıntı ve belâları açan, belâları savan, dar zamanlarda yetişendir. Hasta şifa bulmak için, hamile kadın kolay doğurmak için Hz. Ali'den yardım ister.

2) Namaz: Şiaya göre secde yalnız temiz toprak üzerine yapılır. En temiz toprak, Kerbelâ toprağıdır. Onun için secde yerine kerbelâ çamurundan yapılmış, türbe dedikleri ufak bir şey koyar, onun üzerine secde ederler. Bu türbenin, Hz. Hüseyin'in kaniyle sulanmış toprak olduğuna inanırlar. Bu aynı zamanda Ca'feriliğın bir sembolüdür. Bunu ceplerinde taşırlar. Şayet bu yoksa bir yaprak veya toprak üzerine secde ederler. Bu toprak onlarca mukaddestir, ayakla çiğnenmez. Hattâ bu toprağın hastalıklara şifa olduğuna, acıları dindirdiğine inanırlar.

Cemaatle namaz kılariken akıl almaz bir bid'atleri daha vardır: Önde, imamın karşısında bülûğa ermemiş bir çocuk oturur, "Allahu ekber" der, cemaat namaza başlar. Çocuk "Allahu ekber" der, cemaat rükû ve secdeye gider. Cemaat, bu çocuğın verdiği komutlarla namazı kılar. Yalnız Necef'te dikkat ettim, cemaat namaz kılariken bu çocuk elleriyle oynuyor, bir şeyler yapıyordu. Ayrıca yazın şiddetli sıcaklarda imamın önünde bir adam durur, yelpaze ile imamı serinletmeğe çalışır. İmamıyyeye göre de namaz beş vakittir. Fakat bazı hadislerle dayanarak öğle ile ikindiyi; akşamla yatsıyı birlikte kılarlar. "Beş vakit kılmak efdaldır. Fakat iş güç sahiplerine kolaylık olsun diye beş namazı üç vakitte kılmayı tercih ediyoruz" diyorlar.

3) Zekât: Zekât nasıl toplatılır ve dağıtılır? Şiülere göre zekâtı bizzat mal sahipleri fakirlere verilmesi caiz değildir. Mal sahibi, zekâtını âlimlerden birine verecek, o da bunu fakirlere dağıtacaktır. Çünkü âlim, fakirleri daha iyi bilir. Irak, Kuveyt, İran, Pakistan, Arap Körfezi emirlikleri ve diğer İslâm ülkelerindeki şiişlerden toplanan zekâtlar, dağıtılmak üzere Necef'teki şii âlimlerine getirilir. Gelen zekât miktarı, adaletle dağıtılsa, bütün yoksulların önemli ihtiyaçlarını karşılayacak derecede çoktur. Acaba bu paralar fakirlere kâyikiyle dağıtılır mı? Hayır. Biraz zekât alıp ihtiyaçlarını karşılamak için gelen fakirler, bu âlimler tarafından asık suratla karşılanır ve eli boş döndürülür. Bu paraların çoğuşu, muhterem şehirlerin kendi ailelerine ve yakınlarına sarf edilir. Bu âlimlerden hangisinin evine gitseniz büyük konfor içinde yaşadıklarını görürsünüz. Her evin bir yüzme havuzu vardır. Yazın, kadın erkek, çoluk çocuk burada yüzerler. Yemeleri, içmeleri gayet lükstür. Her birinin en güzel markadan

özel otomobili vardır. Zira muhteremleri yaya camie gidemez, yaya yürümek, hazretin şerefine yakışmaz. Peki bu köşkleri, arabaları, bu lüks hayatı nereden buldular? Kendi alın teriyle mi kazanıp satın aldılar bunları? Kendilerinin din ticaretinden başka bir sanatları var mı? Hayır. Onlar, gelen zekâtla bu lüks hayatı sürdürürken, zekâtın asıl müstahikleri fakirlikten inlemektedirler. İmamlardan sonra müslümanların halifesi olduklarını iddia eden bu adamlar, neden beytülmalin lâmbasını, kendi özel işlerinde yakmayan, müslümanların bir iğnesi dahi kendi zimmetine geçmesin diye titreyen Hz. Alî gibi hareket etmezler? Zekâti zimmetine geçiren, nasıl imamın halifesi olduğunu iddia edebilir?

Not: Bu sözler, bizzat Bağdat'lı, önce şii iken sonra sünnî olan gencin sözleridir? Özetle tercüme edilmiştir.

EL-HUZÂÎ'NİN TAHRİC'İNİN NEŞREDİLMİYEN SON BÖLÜMÜ

Dr. Mustafa FAYDA

Medine-i Münevvere'de 1970 yılında, Şeyhülislâm Arif Hikmet Kütüphanesi'nde gördüğüm, Abdülhayy el-Kettânî'nin *Nizâmu'l Hukûmeti'n-Nebeviyye el-Musemmâ et-Terâtibu'l-İdâriyye ve'l-Amâlât ve's-Sınâ'ât ve'l-Metâcir ve'l-Haleti'l-İlmiyye elletî Kânet alâ-Ahdi Te'sisi'l-Medeniyyeti'l-İslâmiyye fi-Medineti'l-Münevvereti'l-'Aliyye* isimli matbu eseri, yazılış şekli ve ihtiva ettiği konular bakımından dikkatimizi çekmişti¹. Şöyleki, el-Kettânî bu eseri yazarken, eski bir müellifin eserinin plânını ve ibârelerini aynen almış, bazı yerlerini açıklamış ve bazı yerlerine de ilâveler yapmıştır. el-Kettânî, bu kaynak eserin tek ve eksik bir yazma nüshasını bulabilmiştir. Fakat, bu eksik nüshada kitabın son bölümü bulunmadığı için yazar, başka konular da ilâve ederek, bu bölümü yeniden kaleme almıştır. Biz makalemizde, bu kaynağın, bulduğumuz yeni bir nüshasından, el-Kettânî'nin göremediği onuncu bölümü neşretmek; bunun için de önce, bu müellif ve eseri hakkında kısaca bilgi vererek makalemize başlamak istiyoruz.

Abdülhayy el-Kettânî'nin gün ışığına çıkardığı bu değerli eserin adı *Tahrîcu'd-Delâlati's-Sem'iyye alâ mâ-Kâne fi-Ahdi Rasûlillâhi Sallâ-lâhü Aleyhi ve Sellem mine'l-Hırefi ve's-Sanâi' ve'l-Muâmelâti's-Şer'iyye* olup müellifi Ebu'l-Hasen Alî b. Mes'ûd el-Huzâî'dir. el-Huzâî, 710/1310-1 da doğmuş, 789/1387 da Fas'da vefat etmiş,² bu eserini 786/1384 yılında tamamlamıştır³.

1 Rabat'ta 1346 (1927) da iki cilt halinde basılmış olan eser, daha sonra ofset yoluyla Beyrut'ta 1972 (?) yılında Daru's Sakâfe Yayınevi tarafından çoğaltılmış bulunmaktadır. Eserin ilk baskı tarihi ve basıldığı yer kaldırılmış; ayrıca ofset baskının tarihi de konulmamıştır. el-A'lâm yazarı Hayreddin ez-Zirikli, el Kettânî'den ve onun bu eserinden bahsetmemiştir; aynı isimle meşhur olan 'el-Kettânîler'in hayat ve eserleri için bk. ez-Zirikli, el-A'lâm, C. VI, s.71.

2 el-Kettânî, *et-Terâtib, Giriş*, C. I, s. 34-41.

3- el-Kettânî, *et-Terâtib, Giriş*, C.I, s. 43.

el-Huzâî'nin hayatı hakkında burada daha geniş bilgi vermek istemiyoruz. Esasen el-Huzâî'nin bu eserini en iyi şekilde değerlendiren el-Kettânî, müellif hakkında geniş bilgi vermektedir⁴. Yukarıda da söylediğimiz gibi, el-Kettânî, el-Huzâî'nin eserinin plânını ve metnini aynen almış; ancak yeni konular ilâve etmiş; bazı yerleri genişletmiş, bazı yerleri açıklamış ve bazı tekrarları da çıkarmıştır. O, el-Huzâî'nin metninin altını çizerek *Tahrîc*'in ibaretlerine işaret etmiş, kendi ilâvelerinin başına ve sonuna “زقت” yani “ziyâde ettim ve şöyle dedim” işaretlerini koyarak kendi eseri olan *et-Terâtib*'i ortaya çıkarmıştır⁵. *et-Terâtib* incelendiğinde görülecektir ki, el-Kettânî, el-Huzâî'nin plân ve metnini aynen almakla birlikte, geniş ilâvelerde bulunmuş ve birçok yeni konuyu eserin bölümleri arasına yerleştirmiştir. İşte onun bu çalışmalarıdır ki, eseri, yeni bir isimle kendi adı altında neşretmesine imkân vermiştir.

el-Huzâî'nin eseri olan *Tahrîc*'in konuları ve önemi de yine el-Kettânî tarafından çok iyi anlaşılmış ve değerlendirilmiştir. O, yazdığı uzun giriş bölümünde bu hususu dile getirmiş bulunmaktadır. Bu eser, Hz. Muhammed ve Hulefâ-i Râşidin devrine ait konularda bilgi vermektedir. İslâm medeniyetinin iyi bir şekilde anlaşılması ve değerlendirilebilmesi için, bu dînin peygamberi Hz. Muhammed'in, bilhassa Medîne-i Münevvere'deki faaliyetlerinin ve günlük hayatın çeşitli safhalarıyla ilgili yaşanmış olan tatbikâtının iyi bir şekilde tesbit edilmesi gerekmektedir. Bu konular üzerinde çeşitli örnekler veren el-Kettânî,⁶ nihayet Tefsîr, Hadîs, Siyer, Târih ve Fıkıh gibi ilimler başta olmak üzere, eserini yazarken faydalandığı kaynakları sıralamış ve sonunda da sözü el-Huzâî'nin kitabına getirerek “kendisinden en fazla istifade ettiğim ve yolunu aynen takib ettiğim kaynak, el-Huzâî'nin *Tahrîc*'i olmuştur” demekten çekinmemiştir⁷. el-Huzâî'den önce ve sonra, hiç kimsenin, İslâm medeniyetinin doğduğu devreye ait *Tahrîc* gibi faydalı ve değerli bir eser yazmadığını da ifade eden el-Kettânî, böyle orijinal bir kitabın unutulmasından ve ondan bahsedilmeyişinden haklı olarak yakınmaktadır⁸.

4 el-Kettânî, *et-Terâtib, Giriş*, C.I, s. 32-45.

5 el-Kettânî, *et-Terâtib, Giriş*, C. I, s. 32-33.

6 *et-Terâtib, Giriş*, C.I, s. 9 vd.

7 *et-Terâtib, Giriş*, C.I, s. 32.

8 *et-Terâtib, Giriş*, C.I, s. 33. Gerçi *et-Terâtib*'in neşredilmesinden dört yıl kadar önce L. Massignon, Fas'da verdiği bir konferansta bu eserden bahsetmişse de, el Kettânî, daha sonra

el-Kettânî 1339 /1920-1 yılında Tunus'a yaptığı seyahat esnasında, bugün Tunus Zeytûniye Üniversitesi Kütüphanesinde 7572 numarada kayıtlı olan el-Huzâî'nin *Tahrîc*'ini bulmuş ve Tunus Kadısı Şeyh Muhammed Âşur'un yardımıyla eseri istinsah etmiştir. 1256-1840 yılında istinsah edilen bu nüshada kitabın müellifi yazılmamış; ayrıca eserin sonunu teşkil eden Onuncu Bölüm de kaybolmuştur⁹. Bunun için de el-Kettânî, bu son bölümü görememiş ve el-Huzâî'ye ait olan ibareler de böylece et-*Terâtib*'de yer almamıştır.

el-Huzâî'nin eserinden önce yazılmış pekçok kaynak, Hz.Peygamber devrine ait bilgileri içine almasına rağmen el-Kettânî, acaba *Tahrîc*'e niçin bu kadar değer vermektedir? Biz bu soruya, kaynaklarda geçen kelime ve ıstılahların bazılarını da açıklayan bu on bölümlük eserin bazı konularını sıralamak suretiyle cevap vermek istiyoruz.

I. BÖLÜM: Hilâfet, vezirlik ve bunlarla ilgili konular; sâhibu's-sır; Hz. Peygamber'e çeşitli işlerinde hizmet edenlerden bir kadın, Yahudi bir çocuk; Hz. Peygamber'i güldüren kimse; Hz. Peygamber'in akrabası olan küçük çocuklarla oynaması.

II. BÖLÜM: Kur'ân, yazı ve dîni öğretenler; ibadet, câmi ve hacc hizmetlerinde çalışanlar.

III. BÖLÜM: Vahy kâtipleri; mektupları, ikta'ları, sulh ve anlaşmaları yazanlar; ganimetleri muhafaza edenler; yabancı dille yazılmış mektupları tercüme edenler; şâirler; ordu kâtipleri; muhâsipler v.s.

IV. BÖLÜM: Medîne-i Münevvere dışında çeşitli hizmetlerde vazifelendirilenler: Kadılar, nikâh, mîras gibi işlere bakanlar; muhtesipler v.s.

V. BÖLÜM: Harb esnâsında yapılanlar: Bırakılan vekiller, sancak taşıyanlar, ordudaki çeşitli hizmetleri yerine getirenler; binek hayvan-

da neşredilen bu konferanstan haberdar olamamıştır; L. Massignon, *Enquêtes sur les corporations Musulmanes d'artisans et de commerçants du Maroc d'après les réponses à la circulaire résidentielle* du 15.10.1923, *Revue du Monde Musulman*, 1924, s. 242; ayrıca el-Huzâî'nin Berlin Oct. 2871 de bulunan başka bir nüshası için bk. Brockelmann, G.A.L. C. III, SN 2/347. Bu makaleyi biz de maalesef göremedik. Kâtip Çelebi, el-Huzâî'nin eserini zikretmemiştir. Ancak İsmâil Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fi-z-Zeyl alâ-Keşfi'z-Zunûn*'da yalnızca *Tahrîc*'in ismini vermiş, fakat müellifini yazmamıştır; *Zeyl*, C.I, s. 269.

9 et-*Terâtib*, *Giriş*, C.I, s. 33, 41-42; yazar burada mevcut olduğunu tesbit edebildiği diğer yazmaları da sıralamaktadır.

larına, silahlara, yiyeceklere, nakliyâta ve buna benzer işlere ait vazifelerin taksimi; bekçiler, casuslar, silah, mancınk gibi şeyleri yapanlar, hendek kazanlar v.s.

VI. BÖLÜM: Vergi tahsildarları: Cizye, öşür, zimmet ehlinin gelişlerini takib edenler, harac, zekât, sadaka, vakıf, mîras v.s. ile ilgili vazifeliler.

VII. BÖLÜM: Hazinedârlık vazifeleri: Beytu'l-Mâl'e bakanlar, ölçüleri ayarlayanlar, uzunluk ve ağırlık ölçüleri, sikke ve para işleri v.s.

VIII. BÖLÜM: Çeşitli konularda bilgi verilmektedir: Vekil tayin etmeler, elçilerin ağırlanışı, hastane ve doktorlar v.s. gibi.

IX. BÖLÜM: Hz. Peygamber devrinde icrâ edilen meslek ve sanatlar: Ticâret, elbise satanlar, attarlar, mızrakçılar, yiyecek ve meyve satanlar, dericiler, tellâllar, dokumacılar, terziler, marangozlar, kuyumcular, yapıcılar, demirciler, debbağlar, kara ve denizde avcılık, duvarcılar, sucular, haummallar, hacemateciler, kasaplar, fırıncılar, kebabeçiler, berberler, ebeler, sünnetçiler, şarkıcılar, kabir kazanlar, ölü yıkayanlar v.s.¹⁰.

X. BÖLÜM'e gelince: Bizim yeni bir yazmadan tesbit ettiğimiz bölüm, işte budur. el-Kettânî bu bölüm hakkında, "çok esef verici bir durumdur ki, *Tahrîc*'in onuncu bölümünü göremedim"¹¹ demektedir. *Tahrîc*'in bu son bölümü, dört kısma ayrılmıştır:

1. Hrfet, amâle, sînâa hakkında;
2. Gayr-i Müslimlerin çalıştırılmaması ve onlardan yardım istenilmemesi hakkında;
3. Halifeler, emîrler ve elçilerin geçimleri hakkında;
4. Bu kitabın yazılmasında faydalanılan kaynaklar hakkında¹².

Bizi bu makaleyi yazmaya zorlayan asıl sebep, *Tahrîc*'in son bölümünün son kısmında yer alan kaynakların listesidir. Gerçi el-Kettânî, *Tahrîc*'in bu bölümünü göremeyişinden meydana gelen üzüntüsünü, "... eserin başından sonuna, tekrar tekrar okunması sonucu, el-Huzâi'-

10 Bu konuların tamamı ve el-Kettânî'nin yaptığı ilâveler için bk. *et-Terâtib, Giriş, C. I, s. 49-78*; ayrıca II. Cildin sonunda bulunan "*İçindekiler*"e bakınız.

11 *et-Terâtib, Giriş, C. I, s. 47; 68.*

12 *et-Terâtib, Giriş, C. I, s. 68.*

nin kullandığı eserleri tesbit etmemiz mümkün olmuştur"¹³ diye hafifletmek istemişse de biz, İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa No: 1853 de kayıtlı bulunan Tahrîc'in daha eski tarihli¹⁴ bir başka yazma nüshasından, onuncu bölümün diğer kısımlarıyla birlikte yayınlanmasını faydalı bulduk¹⁵.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, likely a continuation of the work mentioned in the text above. The text is written in a cursive style and is mostly illegible due to fading and the angle of the page. It appears to be a list or a series of entries, possibly related to the bibliography or the main text of the work.

13 *et-Terâtib, Giriş*, C. I, s. 68; 47; burada el-Kettânî, el-Huzâî'nin kaynaklarını da sıralamaktadır. Bu kısmı, bizim neşrettiğimiz metinle karşılaştırınız.

14 Eserin istinsah târihi 826/1423 dir; müstensihî ise, Muhammed Ebû'l-Feth b. Muhammed el-Hatîb et-Tûhî'dir. Bu nüshaya daha önce Muhammed Hamîdullah, *Mecmûatu'l-Vesû-iki's-Siyâsiye* (Beirut 1969) adlı eserinin Bibliyografyasında işaret etmiştir.

15 Arapça metni baştan sona okuyarak gerekli düzeltmeleri yapmak lutfunda bulunan değerli hocam Prof. Muhammed Tancı'ye teşekkür ederim.

الجزء العاشر ، وبه كمال التأليف ، في معنى⁽¹⁾ الحرفة والعمالة والصناعة ، والنهى عن استعمال غير المسلمين من الكفار من أهل الكتاب وغيرهم وعن الاستعانة بهم ، وفيما جاء في أرزاق الكفار⁽²⁾ ، وذكر الكتب التي استخرج منها ما تضمنه هذا الكتاب . وفيه أربعة أبواب :

الباب الأول : في معنى الحرفة والصناعة والعمالة وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول : في الحرفة ، في المحكم : حرف لأهله يحرف : كسب وطلب واحتال ، والأسم الحرفة ، وفي الصحاح : الحرفة بالكسر ، وقال الأصمعي : هو يحرف لعياله أى يكسب من هاهنا وهاهنا مثل يغرف ، وفي المحكم : الاحتراف : الأكتساب أين كان ، وفي الصحاح : المحترف : الصانع ، وفي المحكم : حرفة الرجل صنغته ، وفي الصحاح : أحرف الرجل فهو محرف إذا نما ماله وصلاح ، يقال جاء بالخلق ، والأحراف : إذا جاء بالمال الكثير وفلان حريف أى معاملى ، وفي جامع^{224 b} القزاز : حارفت فلاناً إذا بايعته ، // وفلان حريف فلان إذا كان لا يبايع غيره وهو فعييل بمعنى مفاعل .

فوائد لغوية في ثلاث⁽³⁾ مسائل :

الأولى : قول الأصمعي يحرف مثل يغرف يعنى بكسر الراء . قال الفارابى في باب فعل بفتح العين يفعل بكسرها غرف الماء يغرفه .

1 — ص : « فيها معنى » . 2 — ص : الكفال .

3 — ص : « ثلاثة » .

الثانية : الحلق بكسر الحاء وسكون اللام : المال الكثير ، قاله الفارابي .

الثالثة : قول القزاز في الحريف هو فعيل بمعنى مفاعل يريد بكسر الراء وأما المُحَارَف بفتحها فهو المحروم ، قال الجوهري : رجل مُحَارَف ، بفتح الراء : محروم محدود منقوص الحظ لا ينمو⁽⁴⁾ له مال وقد حُرِف فلان إذا شدد عليه في معاشه كأنه ميل برزقه عنه ، حرفت الشيء عن وجهه ، ومالي عنه مُنحَرَف ومالي عنه مَصْرَف أى متنجى ، والحُرُوف بالضم : الأسم من قولك رَجَل مَحَارِف . وكذلك الحرفة بالكسر .

تنبية : فالحرفة على هذا من الأضداد⁽⁵⁾ ، تكون الأكتساب وتكون الحرمان .

الفصل الثانى فى الصناعة :

الجوهري : الصناعة حرفة الصانع وعمله الصنعة ، ابن سيده : صنعه يصنعه فهو مصنوع وصنيع : عمله . إنتهى . والصنيع هاهنا فعيل بمعنى مفعول أى مصنوع . القزاز : صنعت الشيء أصنعه صنَعاً وصُنْعاً ، والصانع : عامل الشيء . والصناعة حرفته وجمع صانع صنَاع . الجوهري : ورجل صنيع اليدين وصنِعُ اليدين أيضاً بكسر الصاد أى صانع حاذق كذلك صناع⁽⁶⁾ اليدين بالتحريك ، وامرأة صناع اليدين أى حاذقة ماهرة بعمل اليدين وامرأتان صناعان ونسوة صنَع مثل قذال وقُدَال إنتهى . والصنيع هاهنا فى قول الجوهري فعيل بمعنى فاعل أى صانع . ابن سيده

4 — ص : « لاينموا » . 5 — ص : « الأصداد » .

6 — ص : « صانع » .

رجل صناع اليد وامرأة صناع اليد ويُفرد في المرأة من نسوة صنعاء الأيدي. وفي المثل: « لا تعدم صناع ثلثة » الثلثة الصوف والشعر والوبر ولا يفرد صناع اليد في المذكر انتهى. يريد أنه يقال امرأة صناع فيفرد. ولا يضاف الى اليد ، ولا يقال رجل صناع فيفرد ولا يضاف الى اليد وشاهد افراد صناع⁽⁷⁾ في المؤنث قول حسان بن ثابت رضى الله عنه :

صناع باشفاها⁽⁸⁾

أنشده ابن اسحق في السير.

225 a الفصل الثالث في العمالة وما في معناها ، وفيه أربع⁽⁹⁾ مسائل: //

المسئلة الأولى في العمالة ، العمالة ، بفتح العين والعمل بفتح الميم: مصدران من عمل التي بكسرها ، من المصادر الشاذة عن القياس بمعنى⁽¹⁰⁾ الولاية والأمانة والخطة ؛ أما⁽¹¹⁾ العمل فقد نص عليه غير واحد من النحويين واللغويين ؛ وأما العمالة فلم أقف عليها في شيء مما طالعت من كتبهم لكنها مشهورة مستعملة في كلام الناس ؛ وقد قال أبو الفضل عياض رحمه الله تعالى في المشارق وقوله : « بقدر عمالته » كذا وقع للأصملي في [البخارى]⁽¹²⁾ بضم العين ، ولغيره « عمالته » بفتحها وهو أصوب هاهنا وأوجه لأنه هنا العمل وبالضم إنما هي ما يأخذ العامل على عمله انتهى كلام القاضى ، وكفى بما نقله هذا الأمام حجة في هذا رضى الله عنه وقد جاءت لها نظائر قالوا : سئمتُ الشيءُ أسأَمُهُ سَأَمًا وسَأَمَةٌ

7 — ص : « صنع »

8 — نسب هذا الشعر في تاج العروس (صنع) إلى ابى شهاب الهذلى وتمام البيت : « صناع باشفاها حصان بفرجها — جواد بقوت البطن والعرق زاهر . »

9 — ص : « أربعة » . 10 — ص : « ومولى بمعنى » . 11 — ص : « فاما » .

12 — عن المشارق ، II ، 89 ، كان يباض في الأصل .

وملته وملته مملًا وملاة ذكرها الجوهري. وفي المحكم: عمّل فلان على القوم: أمّر والعمالة حالة العمل، وفي الصحاح: التعميل تولية العمل يقال عمّلت فلاناً على البصرة. وفي الصحيح: استعمل على الشام وما أخذ أخذه. وفي الفصيح: عمّلت العامل أعطيته عمالته. وفي المشارق: قوله في الحديث فعمّلتني وعمّلتنا مشدد الميم أى جعل لنا عمالة على عملنا. قال الفارابي: هي رزق العامل.

المسئلة الثانية:

في المحكم: وكليّ الشيء وولّي عليه ولاية وولاية. قال الفارابي: هما الغتان. قال ابن سيده وقيل الولاية: الخطة كالأمانة والولاية المصدر وقد أوليته ووليته إياه. وفي الصحاح أوليته الشيء تولية وكذلك ولى الوالى البلد ولاية وتولى العمل أى تقلده. وقال سيبويه: الولاية بالفتح المصدر والولاية بالكسر الأسم مثل الأمانة والنقابة لأنه اسم لما توليت وقتت به فاذا أرادوا المصدر فتحوا.

المسئلة الثالثة:

في المحكم: الأمر نقيض النهى أمر به وأمره الأخيرة عن كراع يأمره أمراً وإماراً، والأمير الأمر والأمير الملك لمقاد أمره بين الأمانة والأمانة والجمع الأمراء، وأمر علينا يأمر أمراً، وأمر وأمر كوكلي وأنشد:

« قد أمر المهلب »⁽¹³⁾

وفي الصحاح: والتأمر تولية الأمانة يقال: هو أميرنا أمر وتأمر عليهم. وفي المحكم: أمير مؤمر مملك واولو الأمر // الرؤساء وأهل العلم ؛^{225 b}

وفي الصحاح : أمرته في أمرى مأمرة أى شاورته والعامية تقول وأمرته. وقال القزاز : تقول العرب لك على أمرة مطاعة بكسر الهمزة وفتحها والفتح أفصح ، وفي الصحاح : لك على أمرة مطاعة معناه لك على أمرة أطيعك فيها وهى المرة الواحدة من الأمر ولا تقل إمرة بالكسر لأن الأمرة من الولاية واثمر الأمر أى امثله وجمع الأمر أوامر .

المسئلة الرابعة : فى المثلث لابن السّيد الخطّة بضم الخاء المنزلة والمرتبة ينزها الرجل قال زهير⁽¹⁴⁾ :

هذا وليس كمن يّعيا بخطته - وَسَطَ النَّدِيّ إِذَا مَا نَاطِقَ نَطَقَا
انتهى . ومن الشائع المستعمل عند الناس : قد ولى فلان خطة كذا كالوزارة والقضاء وما أشبه ذلك وقد تقدم قول ابن سيده فى المسئلة الثانية من هذا الفصل الولاية الخطة انتهى .

* * *

الباب الثانى فى النهى عن استعمال غير المسلمين من الكفار وغيرهم
وعن الأستعانة بهم ، وفيه فصلان :

الفصل الأول : فيما جاء من ذلك فى كتاب الله عز وجل ، من ذلك قول الله عز وجل : « لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ »⁽¹⁵⁾ قال ابن العربى فى الأحكام : هذا عموم فى أن المؤمن لا يتخذ الكافر ولياً فى نصرته على عدو ولا أمانة ، وقد نهى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أبا موسى الأشعري عن ذمى كان استكتبه ، وأمره بعزله . وقوله تعالى :

14 - شرح ديوان زهير لثعالب ، 55 . 15 - سورة آل عمران 28 .

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِيْطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ » (16)
 إلى قوله « خَبَالًا ». قال ابن العربي في الأحكام أيضاً : لا خلاف بين
 علمائنا أن المراد به النهى عن مصاحبة أهل الكتاب حتى نهى عن التشبه
 بهم . قال أنس : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تستضيئوا بنار
 أهل الشرك ، ولا تنقشوا في خواتمكم عربياً » فلم يُدر ما قال حتى جاء
 الحسن فقال : معنى لا تستضيئوا : لا تشاؤروهم في شئ من أموركم
 ومعنى لا تنقشوا محمد رسول الله . قال الحسن وتصديق ذلك في كتاب الله :
 « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِيْطَانَةً . . . » (16) الآية .

226 a وقال ابن عطية في // التفسير : نهى الله تعالى المؤمنين بهذه الآية ان
 يتخذوا من الكفار واليهود أخلاء يأنسون بهم في الباطن من أمرهم
 ويفاضونهم في الآراء ويستنيمون اليهم . وقوله « مِّنْ دُونِكُمْ » يعنى
 من دون المؤمنين قال ويدخل في هذه الآية الكريمة استكتاب أهل الكتاب
 وتصريفهم في البيع والشراء والأستئامة اليهم . وروى أن أبا موسى
 الأشعري استكتب ذمياً فكتب اليه عمر يُعَنِّقُهُ وتلا عليه هذه الآية
 وقيل لعمر إن هاهنا رجلاً من نصارى الحيرة لا أحدٌ أكتبُ منه ولا
 أخطُ بقلم ، أفلا يكتب عنك فقال : إذا أخذ بطانةً من دون المؤمنين .
 وقال الزمخشري في الكشاف : هذا تغليظ من الله تعالى وتشديد في وجوب
 مجانبة المخالف في الدين واعتزاله بما قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم (.) (17) ومنه قول عمر رضى الله عنه لأبي موسى لكتابه
 النصرانى : « لا تكرموهم إذ أهانهم الله ولا تؤمنوهم إذا خونهم الله ولا
 تُدنوهم إذا أقصاهم الله » . وروى أنه قال له أبو موسى لاقوام للبصرة

16 — سورة آل عمران 118 .

17 — مكان النقط بياض في الأصل وقد سقط نص الحديث .

إلا به ، فقال : « مات النصراني والسلام » يعنى أنه مات فما كنت صانعاً حينئذ فاصنعه الساعة واستغن عنه بغيره. وقال ابن شاس في الجواهر: قال عمر بن عبد العزيز كان المسلمون إذا افتتحوا البلاد لم يكن لهم علم بأمر الخراج حتى استعانوا عليه بالعجم ، ثم إن المسلمين عربوا من ذلك ما يحتاجون إليه وكثروا فلا ينبغي أن يُستعملوا في شئ من أمور المسلمين.

تنبيه : إتفق ابن العربي وابن عطية والزمخشري على أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نهى أبا موسى الأشعري عن استعمال كتابه اللمى وأمره بعزله واختلف ابن العربي وابن عطية في الآية التي كتب له بها؛ فقال ابن العربي في الأحكام: كتب له بقوله عز وجل: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ ⁽¹⁸⁾ ، وقال ابن عطية كتب له بقوله تعالى: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مِثْلِ دُونِكُمْ » ⁽¹⁹⁾ الآية ويحتمل أن يكون عمر رضى الله عنه كتب له بالآيتين معاً وذكر كل واحد منها ما بلغه من ذلك.

فائدة لغوية : قول ابن عطية ويستنيمون اليهم يعنى المؤمنون لمن دونهم ، والأستنامة : السكون والأطمئنان. قال الجوهري : استنام الله ^{226 b} أى سكن اليه واطمأن ، انتهى ؛ ومنه قوله // عز وجل: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ » ⁽²⁰⁾ إلى قوله « الظالمين » . قال ابن عطية في التفسير : نهى الله تعالى المؤمنين بهذه الآية عن اتخاذ اليهود والنصارى في النصرة والخليفة المؤدية إلى

18 — سورة المائدة 51 . 19 — سورة آل عمران 118 .

20 — سورة المائدة 51 .

الأمتراج والتعاضد ؛ وحكم هذه الآية باق ، وكل من أكثر مخالطة هذين الصنفين فله حظ من هذا المقت الذي تضمنه قوله تعالى « فانه منهم » .
وأما معاملة اليهود والنصارى من غير مخالطة وملاسة فلا يدخل في النهى وقد عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم يهودياً ورهن عنده دِرْعَهُ .

وقال ابن العربي في الأحكام: بلغ عمر بن الخطاب أن أبا موسى الأشعري اتخذ باليمن كاتباً ذمياً فكتب إليه هذه الآية وأمره بعزله ، وذلك أنه لا ينبغي لأحد من المسلمين ولّى ولايةً ان يتخذ من أهل الذمة ولياً فيها لِنَهْيِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ ، وهو لأنهم لا يخلصون النصيحة ولا يردون الأمانة بعضهم أولياء بعض .

الفصل الثاني فيما جاء في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم روى مسلم رحمه الله تعالى عن عائشة رضى الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم انها قالت : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قبيل بدر فلما كان بِحِجْرَةِ السَّوْبَرَةِ أدركه رجل . قد كان يذكر منه جرأة ونجدة . ففرح أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم حين رأوه . فلما ادركه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : جئتُ لأتبعك وأصيب معك . فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : تؤمن بالله ورسوله ؟ قال : لا ، قال : ارجع فلن أستعين بمشرك . قالت : ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل ، فقال له كما قال أول مرة . فقال النبي صلى الله عليه وسلم كما قال أول مرة قال : لا ، قال : ارجع فلن أستعين بمشرك قالت : ثم رجع فادركه بالبيداء فقال له كما قال أول مرة : تؤمن بالله ورسوله ؟ قال : نعم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فانطلق .

قال القاضي أبو الفضل عياض في الأكمال : كافة العلماء على الأخذ بهذا الحديث، والتمسك بهذه السنة، وهو قول مالك وغيره. قال مالك وأصحابه : لا بأس أن يكونوا نواتية خُدّاماً. قال ابن حبيب ويُسْتَعْمَلُونَ في رمي المجانيق ، وكره // رميهم بالمجانيق غيره من أصحابنا و أجاز ابن حبيب أن يستعمل من سلمه منهم في قتال من حاربه منهم ويكون ناحية من عسكريه لا في داخله. وقال بعض علمائنا إنما قال النبي صلى الله عليه وسلم هذا في وقت مخصوص لا على العموم واختلفوا بعد إذا استعين بهم فيما يكون لهم ، فذهب الكافة مالك والشافعي وأبو حنيفة وأبو ثور إلى أنه لا يُسْتَهْم لهم وذهب الزهري والأوزاعي إلى أن لهم كسبهم المسلمين وهو قول يحنون إذا كان جيش المسلمين إنما قوى بهم وإلا فلا شيء لهم. وقال الشافعي مرة لا يُعْطُوا من الفئء شيئاً ويُعْطُوا من سهم النبي صلى الله عليه وسلم. وقال تارة لهم ما صلحوا عليه في ذلك.

فائدة لغوية : حرة الوبرة بفتح الواو والباء معاً وتروى بسكون الباء ، قاله القاضي في الأكمال. والشجرة والبيداء كلها اسماء مواضع.

* * *

الباب الثالث فيما جاء في أرزاق الخلفاء والأمراء والعمال وفيه

خمسة فصول :

الفصل الأول : في ان لكل من شغل بشيء من أعمال المسلمين أخذ الرزق على شغله ذلك . روى البخارى رحمه الله تعالى عن عبد الله بن السعدى أنه قدم على عمر في خلافته فقال : ألم أحدث أنك تلى من أعمال الناس أعمالاً ، فإذا أعطيت العمالة كرهتها ؟ فقلت : بلى ، قال عمر : فما تريد إلى ذلك ؟ فقلت إن لى أفراساً وأعبداً وأنا بخير ، وأريد

أن تكون عمالتي صدقة على المسلمين ، قال عمر : لا تفعل فاني كنت أردت الذي أردت فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيني العطاء عنه فأقول : أعطه أفقر إليه مني حتى أعطاني مرة مالا فقلت أعطه أفقر إليه مني ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم خذه فتموله وتصدق به فما جاءك من هذا المال وأنت غير مسرف ولا سائل فخذها وإلا فلا تتبعه نفسك انتهى . قال ابن بطال قال الطبري في هذا الحديث الدليل الواضح على أن لمن شُغل بشئ من أعمال المسلمين أخذ الرزق على عمله ذلك وذلك كالولاية والقضاة وجباة الفئ وعمال الصدقة وشبههم لإعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر العمالة على عمله الذي استعمله عليه فكذلك سبيل كل مشغول بشئ من أعمالهم له من الرزق على قدر ^{227 b} استحقاقه عليه سبيل عمر في ذلك ، انتهى . وفي // التهذيب ولا بأس بارزاق القضاة والعمال إذا عملوا على حق وكل عامل للمسلمين على حق ، وما بعث فيه الإمام من أمور المسلمين فالرزق فيه من بيت المال وأكره أقسام القاضى والمغنم أن يأخذوا على الغنم أجراً لأنه إنما يُفرض لهم من أموال اليتامى وسائر الناس كما أن إرتزاق صاحب السوق من أموال الناس فإن كانت أرزاق القسّام من بيت المال جاز ، انتهى .

فوائد لغوية : في أربع مسائل :

الأولى في الصحاح : الرزق ما ينتفع به . وفي المحكم : رزقه الله يرزقه رزقاً نعشه ، والرزق على لفظ المصدر ما رزقه إياه وارتزقه ، واسترزقه طلب منه الرزق . وفي المشارق : الرزق المذكور في الكتاب والآثار ما منحه الله من حلال أو حرام عند أهل السنة ، وغيرهم يخصه بالحال واللغة لا تقضيه ، وأرزاق المسلمين بفتح الهمزة جمع رزق : أقوات من عندهم من جند المسلمين ليما جرت به عادة أهل كل موضع .

الثانية في الفصيح لثعلب : استعمل على الشام وما أخذ أخذه ،
وفي الصحاح : التعميل تولية العمل فقال عملت فلاناً على البصرة انتهى .
قلت والأستعمال تولية العمل أيضاً كاللعميل .

الثالثة قوله صلى الله عليه وسلم فرزقناه رزقاً الرزق هنا هو ما يعطاه
العامل من أجره على عمله وهو العمالة أيضاً . قال الفارابي في ديوان
الأدب : العمالة رزق العامل بضم العين .

الرابعة قوله في حديث عمر الذي خرج به البخاري غير مسرف ولا
سائل ترجم البخاري لهذا الحديث باب من أعطاه الله شيئاً من غير
مسألة ولا اسراف نفس . وقال القاضي في المشارق : من أخذ باسراف
نفس قال الحرابي : بطلب ذلك وارتفاع له وتعرض إليه .

الفصل الثاني في أن ما يأخذه العامل زيادة على ما يرزقه الأمام فهو
غُلُول . روى أبو داود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من
استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غُلُول .

الفصل الثالث كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل
في نفقته ونفقة أهله . قال البخاري رحمه الله تعالى : ويذكر عن ابن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم // جعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذلّة
والصغار على من خالف أمري . وروى مسلم رحمه الله تعالى عن عمر
رضي الله عنه قال كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم
يوجف عليه المسلمون بنخيل ولا ركاب . فكانت للنبي صلى الله عليه وسلم
خاصة فكان ينفق على أهله نفقة سنة وما بقي جعله في الكراع والسلاح
عدة في سبيل الله عز وجل وخرجه البخاري رحمه الله مختصراً عن عمر
أيضاً رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبيع نخل بني النضير

وعبس لأهله قوت سنتهم. وقال القاضى عياض فى الأكمال: قال الطبرى كان ما أفاء الله على رسوله طعمة من الله له على أن يأكل منه هو وأهله ما احتاجوا ويصرف ما فضل عن ذلك فى تقوية المسلمين.

الفصل الرابع فى أرزاق الخلفاء بعده صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم:

أبو بكر الصديق رضى الله عنه: إختلف فى ذلك فذكر أبو الفرج ابن الجوزى فى صفوة الصفوة عن عطاء بن السائب قال لما استخلف أبو بكر أصبح غادياً الى السوق وعلى رقبتة أثواب يتجر بها، فلقبه عمر وأبو عبيدة بن الجراح فقالا أين تريد يا خليفة رسول الله قال: السوق، قال: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين، قال: فن أن أطمع عيالى؟ قال: إنطلق حتى نفرض لك شيئاً فانطلق معها ففرضوا له كل يوم شطر شاة وما كسوه فى الرأس والبطن. وذكر عن حميد بن هلال قال لما ولى أبو بكر قال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم افرضوا لخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يغنيه قالوا نعم بردان إذا اخلقها وصنعها وأخذ مثلها وظهره إذا سافر ونفقتة على أهله كما كان ينفق قبل أن يستخلف. قال أبو بكر: رضيت؛ وذكر ابن هشام فى البهجة وابن الأثير فى تاريخه أن الذى فرضوا له رضى الله عنه ستة آلاف درهم فى السنة. قال ابن هشام ولما حضرته الوفاة قال ردوا ما عندنا من مال المسلمين فدفع إلى عمر بن الخطاب لقوح وعبد وقطيفة ما تساوى خمسة دراهم فقال عمر رضى الله عنه: لقد أتعبت من بعدك. وقال ابن الأثير 228 b ولما حضرته الوفاة أوصى أن تباع أرض له // ويصرف منها عوض ما أخذه من مال المسلمين.

عمر بن الخطاب رضى الله عنه : ذكر ابن الأثير في تاريخه أن عمر رضى الله عنه قال للمسلمين إني كنت امرأ تاجراً يغني الله عيالي بتجارتي وقد شغلتموني بامركم هذا فما ترون أنه يحل لي في هذا المال وعلى رضى الله عنه ساكت فأكثر القوم فقال ما تقول يا على ؟ قال : ما أصلحك وأصلح عيالك بالمعروف ليس لك غيره ، فقال القوم القول ما قال على يأخذ قوته .

معاوية بن أبي سفيان رضى الله عنه : ذكر أبو عمر بن عبد البر في الاستيعاب عن سليمان بن موسى عن أبيه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه رزق معاوية على عمله في الشام عشرة آلاف دينار في كل سنة وذكر في الكتاب المذكور أيضاً عن صالح بن الوحيد قال في سنة تسع عشرة ، كتب عمر رضى الله عنه إلى يزيد بن أبي سفيان يأمره بغزو قيسارية فغزاها وبها بطارقة الروم فحاصروهم أياماً وكان بها معاوية أخوه فتخلفه عليها وسار يزيد دمشق فأقام معاوية على قيسارية حتى فتحها في شوال سنة تسع عشرة وتوفي يزيد في ذى الحجة من ذلك العام في دمشق واستخلف أخاه معاوية على ما كان يزيد يلي من عمل الشام ورزقه الف دينار في كل شهر ، كذا قال صالح بن الوحيد ، انتهى .

الفصل الخامس في الأموال التي يرزق منها ولاية الناس .

روى أبو داود رحمه الله تعالى عن عوف بن مالك رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتاه الفئى قسمه في يومه فأعطى الآهل حظين وأعطى الأعزب حظاً فدعينا وكنت أدعى قبل عمار فدعيت فأعطاني حظين وكان لي أهل ثم دعى بعدى عمار بن ياسر فأعطى حظاً واحداً انتهى . قال القاضي أبو الفضل عياض في المشارق رحمه الله تعالى في المسلمين ما أفاء الله عليهم أى رد عليهم من مال عدوهم . وفي

الجواهر لابن شاس : النىء هو كل مال فآء للمسلمين من الكفار من خمس
وجزية أهل العنوة وأهل الصلح وخراج أرضهم وما صولح عليه الحربيون
من هدنة وما يؤخذ من تجار الحربيين وتجار أهل الذمة وخمس الركاز
وخمس الغنائم. وقال أبو عبيد القاسم بن سلام فى كتاب الأموال
229 a وهو الذى // يعم المسلمين غنيهم وفقيرهم ، فىكون فى أَعْطِيَةِ المقاتلة
وأرزاق الذرية وما ينوب الأمام من أمور بحسن النظر للاسلام.

* * *

الباب الرابع فى ذكر أسماء التؤايف المخرج منها ما تضمنه هذا
الكتاب وهى مائة ونيف وستون تأليفاً ؛ من ذلك :
من كتب تفسير كتاب الله العزيز شرفه الله تعالى :

تفسير أبى محمد عبد الحق بن عطية الأشبيلي ؛ وتفسير فخرالدين
محمد بن عمر الرازى ابن الخطيب ؛ وتفسير مندر بن سعيد البتوطى ؛
وتفسير أبى أسحق أحمد بن محمد الثعلبى ؛ وتفسير أبى القاسم محمود بن
عمر الزمخشرى ؛ وكتاب معانى القرآن لآبى زكريا يحيى بن زياد الفراء
رحمه الله تعالى.

و من كتب أحكام القرآن شرفه الله تعالى :

أحكام أبى بكر محمد بن عبد الله بن العربى .

ومن كتب الحديث :

موطأ الأمام أبى عبد الله مالك بن أنس ؛ وصحيح أبى عبد الله محمد
بن اسماعيل البخارى ؛ وصحيح أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشبرى
النيسابورى ؛ و سنن أبى عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة الترمذى ؛

وكتاب شمائل النبي صلى الله عليه و سلم للترمذى أيضاً ؛ وسنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ؛ وسنن أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي ؛ وسنن أبي عبد الله محمد بن مسلم بن شهاب الزهري صنعة محمد بن يحيى بن فارس الذهلي ؛ وسنن أبي داود سليمان بن داود الطيالسي ؛ ومختصر أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ؛ من كتاب أبي جعفر الطحاوى وكتاب الأحكام الصغرى لأبي محمد عبد الحق الأشبيلي ؛ وأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم لأبي محمد عبد الله بن حبان الأصبهاني ؛ ومسند محمد بن مخلد بن حفص العطار الدورى ؛ وكتاب الشهاب للقاضى محمد بن سلامة القضاعى .

ومن كتب الأغرابة :

غريب القرآن شرفه الله تعالى لأبي بكر محمد بن عزير السجستاني ؛ والغريبان لأبي عبيد أحمد بن محمد الهروى ؛ والمشرح الروى من متن كتاب الهروى لمحمد بن على المعروف بابن عسكر المالقي ، وكتاب الدلائل لأبي محمد قاسم بن ثابت بن عبد العزيز السرّ قسطنطى ؛ وغريب الحديث للخطابى .

ومن كتب شرح الحديث :

المتقى لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجى على الموطأ ؛ والتمهيد والأستدكار لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر على الموطأ ايضاً ؛ وكتاب أبي الحسن على بن // بطل على البخارى ؛ وأعلام الحديث لأبي سليمان محمد بن محمد بن ابراهيم الخطابى على البخارى ايضاً ؛ ومعالم السنن له ايضاً على كتاب أبي داود ؛ والمُعَلَّم لأبي عبد الله محمد بن على المازرى على مسلم ؛ والإكمال للقاضى عياض بن موسى بن عياض عليه

أيضاً ؛ ومشارك الأنوار على الموطأ ؛ وصحيح مسلم وصحيح البخارى له
أيضاً ؛ وعارضة الآحوذى على كتاب الترمذى لأبى بكر ابن العربى ؛
وشرح العمدة لمحمد بن على بن وهب بن مطيع شهر بابن دقيق العيد ؛
وكشف مشكل الصحيحين لأبى الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد بن على
الجوزى ؛ وعلل الحديث لأبى الحسن على بن عمر بن مهدي الدار قطنى ؛
وتفسير ما استعجم من غوامض الأسماء فى الأحاديث لأبى القاسم خلف
بن عبد الملك بن سَعُود بن بَشَكُوال الأنصارى القرطبي .

ومن كتب ضبط الأسماء :

الأشتقاق لأبى بكر محمد بن أبان بن سير ؛ وجامع كتب الأشتقاق
لا أعلم من ألفه ؛ والمؤتلف والمختلف للحافظ عبد الغنى بن سعيد بن على
بن مروان .

ومن كتب الأنسان :

جواهر أبى القاسم بن سالم ؛ وجواهر أبى محمد على بن أحمد بن حزم ؛
واقْتَباس الأنوار لأبى محمد عبد الله بن على بن عبد الله الرُّشَاطى
والمدائى ؛ والعرب لعمر بن بحر الجاحظ .

ومن كتب الفقه :

التهديب لأبى سعيد خلف بن أبى القاسم الأزدي البرادعى ؛ وكتاب
أبى بكر محمد بن عبد الله بن يونس ؛ والتبصرة لأبى الحسن على بن
محمد الربعى عُرْف بالخمى ؛ وكتاب التنيهات للقاضى أبى الفضل عياض ؛
والبيان والتحصيل للقاضى أبى الوليد بن رشد ؛ وكتاب المقدمات له ؛
والكافى لأبى عمر بن عبد البر ؛ والجواهر لعبد الله بن محمد بن شاس ؛
والشهاب الثاقب فى شرح كتاب ابن الحاجب لأبى عبد الله محمد بن

عبد الله بن راشد ؛ وشرح الكتاب المذكور للقاضي أبي عبد الله محمد بن عبد السلام التونسي ؛ وشرح الرسالة لموسى بن علي الزناتي ؛ والتبصرة للتمساني في شرح كتاب ابن الجلاب والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ؛ والأموال لأبي جعفر أحمد بن نصر الداودي ؛ وأقضية النبي صلى الله عليه وسلم لمحمد بن فرج الطلاع ؛ وفرائض أبي القاسم محمد بن خلف الحوفي ؛ وكتاب الإشراف لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر ؛ والأحكام السلطانية لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب // الماوردي ؛^{230 a} والمحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، وحجة الوداع له ؛ وجوامع السيرة له .

ومن كتب أصول الفقه :

تنقيح الفصول في علم الأصول لشهاب الدين أحمد بن ادريس الصنهاجي القرافي .

ومن كتب الأوزان والأكيال الشرعية :

جواب أبي محمد بن عطية عن سؤال في ذلك ؛ وإثبات ما ليس منه بد لأبي العباس أحمد بن محمد بن أحمد العزفي ، ومقالة لأبي يحيى أبي بكر ابن خلف ابن المواق ؛ ومقالة لأبي الحسن علي بن محمد بن عبد الملك ابن القطان ؛ ومقالة لولده حسن بن علي بن محمد ؛ ومقالة لأبي العباس أحمد بن عثمان ابن البناء الأزدي المراكشي .

ومن كتب التصوف والوعظ :

كتاب إحياء علوم الدين للامام أبي حامد الغزالي رضى الله عنه ؛ وسراج المريدين لأبي بكر بن العربي ؛ والمدهش لأبي الفرج الجوزي ؛ ورسالة القشيري .

ومن كتب السير والتواريخ :

السير لأبي عبدالله محمد بن اسحق وشرحه لأبي القاسم عبد الرحمن بن أبي الحسن السهيلي المسمى بالروض الأنف ؛ و غريبه لأبي ذر محمد بن مسعود الخشني ؛ و خلاصة السير لأحمد بن عبدالله الشريف الطبري ؛ و مختصر السير لعزالدين بن عبد العزيز بن جماعة ؛ و الدر المنظم في مولد النبي المعظم لأبي العباس العزفي ؛ و الأكتفاء لأبي الربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي ؛ و الأستيعاب في أسماء الصحابة لأبي عمر بن عبد البر ؛ و ذيل الأستيعاب لأبي بكر محمد بن خلف بن سليمان بن فتحون ؛ و التاريخ الكبير للبخاري ؛ و كتاب الصفوة لأبي الفرج الجوزي ؛ و طبقات الفقهاء لأبي اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ؛ و الكامل لأبي الحسن علي بن محمد بن الأثير ؛ و أنباء الانبياء و تواريخ الخلفاء للقاضي محمد بن سلامة القضاعي ؛ و العمدة لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن موسى التلمساني ؛ و بهجة النفس لهشام بن عبد الله الأزدي ؛ و بلغة الظرفاء في تاريخ الخلفاء لأبي الحسن علي بن محمد بن أبي السرور ؛ و تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن ثابت الخطيب ؛ و كتاب معرفة علماء مصر و من دخلها من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تأليف أبي سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصفدي ؛ و طبقات الفلاسفة لسليمان بن جلجل ؛ و طبقات الفلاسفة لصاعد بن أحمد بن صاعد 230 b الأندلسي و نفحات // الحدائق و الخائل لا أعلم مؤلفها .

ومن كتب اللغة :

الصحاح لأبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري ؛ و المحكم لأبي الحسن علي بن اسماعيل بن سيده ؛ و المخصص له ؛ و ديوان الأدب لأبي

ابراهيم اسحق بن ابراهيم الفارابي ؛ وجامع اللغة لأبي عبد الله محمد بن جعفر التميمي القزاز ؛ مختصر العين لأبي محمد بن حسن الزبيدي ؛ والغريب المصنف لأبي عبيد القاسم بن سلام ؛ وإصلاح المنطق لأبي يوسف يعقوب بن اسحق السكيت ؛ وآداب الكتاب لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ؛ والأقتصاب في شرح آداب الكتاب لأبي محمد عبد الله بن السّيد ؛ وفقه اللغة لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي ؛ والتأنيث والتذكير لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء ؛ والفصيح لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب ؛ واليواقيت لأبي عمر محمد بن عبد الواحد المطرز ؛ وخلق الانسان لعبد الملك بن قُرَيْب الأصبعي ؛ ونوادير الأعرابي ؛ وخلق الأنسان لقطرب بن المستنير ؛ ولحن العامة لأبي حاتم سهل بن محمد بن السجستاني ؛ ولحن العامة لأبي بكر الزبيدي ؛ والمقصود والممدود لأبي علي اسماعيل بن القاسم البغدادي ؛ والمقصود والممدود لأبي بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز ابن القوطية ؛ وكتاب الأفعال لأبن القوطية المذكور ؛ والأفعال لأبي مروان عبد الملك طريف ، والأفعال لأبي عثمان سعيد بن محمد السرقسطي المعروف بالحمار ؛ ومختصر زاهر بن الأنباري صنعة أبي القاسم عبد الرحمن بن اسحق الزجاج ؛ وكتاب الزينة لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي .

في منزع الكتب الرساط هي (؟) :

المنضد لأبي علي بن الحسن المعروف بكراع ؛ ومعجم ما استعجم لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري ؛ والمستوعب لأسماء خيل العرب لأبي عبيد البكري أيضاً ؛ ومجمل اللغة لابن فارس ؛ والفرق بين الحروف

الخسة المشتبه لأبي محمد بن السيد ؛ وكتاب المثلث له أيضاً ؛ والجمل المعضة (؟) لأبي عبد الله محمد بن عيسى بن المناصف ، وكفاية المتحفظ لإبراهيم بن اسماعيل الطرابلسي عرف بابن الأجدابي .

ومن كتب العربية :

المفصل للزمخشري ؛ والتسهيل لأبي عبد الله محمد بن مالك وشرحه ^{231 a} لأبي عبد الله // محمد بن علي بن هاني اللخمي ؛ والبسيط في شرح كتاب الجمل لأبي الحسن بن أبي الربيع ؛ وشرح الجزولية للأبدي .

ومن كتب الأدب :

الكمال لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ؛ والبيان والتبيين للجاحظ ؛ و المراتب والأخطار له ؛ والعقد لأبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه ؛ وعيون الأخبار لابن قتيبة ؛ والمعارف له ، وكتاب زهر الآداب للخصري ؛ وكتاب الوشاح لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد ؛ وبهجة المجالس لأبي عمر بن عبد البر ؛ و الكتاب المنسوب للمظفر بن بكر محمد بن عبد الله بن مسلمة المعروف بابن الأفتس صاحب بطليوس ؛ وحيلة المحاضرة للحاتمي ؛ والخريدة لأبي حسان محمد بن محمد العماد الأصبهاني ؛ وصناعة الكتاب لأبي جعفر أحمد بن محمد بن النحاس ؛ وصناعة الكتابة لابن قتيبة .

ومن كتب الأشعار :

شعر حاتم الطائي شرح ابن السكيت وشعر الأعشى ميمون بن جندل ؛ والخاسية لحبيب بن أوس الطائي ؛ ترتيب الأعلام والخاسية ليوسف بن إبراهيم البياسي ؛ والأوراق في أشعار الخلفاء لأبي بكر

محمد بن يحيى الصولى؛ وأشعار الستة ليوسف بن سليمان الأعمى؛ وكتاب
العمدة فى محاسن الشعر وآدابه لأبى على الحسن بن رشيق القيروانى؛
وشرح ابن السّيد لسقط الزند من شعر المعرى.

ومن سائر الكتب :

ترتيب الأعمال السلطانية فى الدول الأندلسية لأبى الحسن على بن
خيرة السمورى ثم الميورقى؛ والتحفة الفارسية فى معرفة الآلات
الفارسية التى الفت فى سنة أربع وخمسين وسبعائة؛ وتفسير الألفاظ
الطبية لابن الحشّاء؛ وكتاب الكفاية والغناء فى أحكام الغناء تأليف
محمد بن عمر بن محمد بن السبتي المعروف بالدراج.

كامل جميعه والحمد لله على ذلك حمداً كثيراً كما هو أهله وصلى الله
على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. وكان الفراغ منه
فى اليوم الثانى من شهر جمادى الآخرة سنة ست وعشرين وثمان مائة
على يد الفقير الى رحمة ربه المحيب محمد أبى الفتح بن أحمد بن محمد
الخطيب الطوخى غفر الله له ولوالديه ولملك هذا الكتاب ولمن قرأه أو
سمعه أو نظر فيه ودعاهم بالمغفرة ولجميع المسلمين وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وصحبه وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل.

İSLÂM ÜLKELERİNİN YAKIN TARİHİ

Dr. İSMET KAYAOĞLU

Burada ele aldığımız konu altı yüzyıl süren bir ömürden sonra çöken Osmanlı İmparatorluğu içindeki arapların bağımsızlık aşamalarının bir tablosunu çizmek ve XIX. yüzyılda doğan ve gelişen milliyetçi akımlar ve diğer etkenlerin Arap Dünyasındaki yankılarını göstermek olacaktır. Konumuz yalnız, kelimenin özel anlamıyla, Orta-Doğu ülkelerini kapsamaktadır.

İslâm Dünyasının Taksimi: 1798'de Napoléon Bonaparte, ordularının başında Mısır topraklarını çiğniyordu. Biç kaç yıl sonra İran Şahu ile askeri bir anlaşma imzalıyor ve Tahran'a bir heyet gönderiyordu. Bu, doğu bölgesi O'nu direkt olarak ilgilendirdiğinden değil; Hıristiyan hakimiyetini elinde tutan İngiltere ile tartışıyordu. Korsika'lı dâhi büyük dünya politikasında kilit nokta teşkil eden bu bölgenin önemini kavramıştı. Bu zamandan itibaren de bu bölge, büyük devletlerin kuvvet denemesi için sahne olmuştu. İslâm ülkeleri modern Avrupanın kuvveti karşısında kaderine razı olmak zorunluğunda kalmıştı. Napoléon'un şark seferlerinden bir asır sonra Avrupanın büyük devletleri İslâm ülkelerinin büyük bir kısmına el koymuş durumdaydı. Bu politik ve ekonomik el koymadan sonra doğunun Avrupalılaştırılması başladı. İslam ülkeleri idarecileri "millet, hakimiyet, demokrasi, meşrutiyet" gibi Avrupadan geçen mefhumlar üzerinde düşünmeye başladılar. XIX. yüzyılın sonunda doğan bir milliyetçilik başlıca iki amaç güdüyordu: Yabancı egemenliğine karşı bağımsızlık, devletin ve toplumun muhtaç olduğu reformlar.

Napoléon'un doğuyu düşünmesi bir tesadüf eseri değildir. XVI. yüz yılın sonuna kadar teknik ve askeri bakımdan zengin ve üstün olan Müslümanlar dünyayı idare ettiler. Sonra yavaş yavaş bu üstünlük Avrupalıların eline geçti. Atlantik ülkeleri bütük denizlerin fetihlerine koyuldular. Büyük Rusya kendi yönünden sınır kabul etmeyen Orta

Doğuya (Eurasie) doğru yayılırken, Portekizler Afrikayı güneyden dolaşan deniz yolunu buluyorlardı. Böylece, Arapların ellerinde tuttukları iki kıta arasındaki ticaret ve jeopolitik durumun önemi azalıyordu. Hint okyanusu ve onun çevresinde Batı Devletleri ile müslümanlar arasında ilk anlaşmazlık zuhur etti. En başta Avrupadan en uzak olan İslâm ülkelerinden Endonezya'da batı kolonizasyonu yerleşti. Hollandalılar, Fransızlar ve nihayet İngilizler portekizleri takip ettiler. Hindistan'daki son Moğol İmparatorluğu çöküş halinde idi. XVIII. yüz yılda İngiltere bu ülkeye tamamiyle yerleşince Hindistanın emniyeti Avrupa tarafından yürütülen politikada mihenk noktası oldu. Bu sıralarda Ruslar Güney-Doğuya doğru hakimiyetlerini yaymaya devam ettiler. Daha XVI. yüz yılın ortasında Kazan ve Astrakan'ın alınması İslâm ülkelerinde Rusların yayılması, Türk-Rus mücadelesinin başı sayılır. Napoléon devrinde bu yayılma Kafkasların eteğine ve Türkistan steplerine varmıştı. Fransa ile Çar arasında ilk defa imzalanan anlaşma İngiltere'nin Hindistan'da emniyetle kahşımı tehdit ediyordu. Böylece Avrupanın dünyaya hakim olduğu parlak devirlerde üç büyük devlet İslâm ülkelerini nüfuz sahası olarak paylaşıyorlardı: İngiltere Hindistan da, Rusya Orta-Asyada ve Fransa Akdenizde.

Şüveyş kanalının açılmasına kadar İngiltere orta doğuda menfaatlerini korumaya devam etti. Lord Palmerston'un başkanlığı altındaki Britanya Dışişleri Dairesi, Osmanlı İmparatorluğu ile İran İmparatorluklarının çözülmeden bir bütün halinde kalmasını kendilerinin Hindistanda tehlikeden masun bir halde hükmetmeleri için bir garanti olarak görüyordu. İstanbuldaki İngiliz elçisi "hasta adamı" koruyucu kanatları içine almış bulunuyordu.

1830 da Fransızlar Cezair'e yöneldiler. Çünkü, İngilterenin muhafefeti Doğu-Akdenizin yolunu kapatıyordu. Akdenizde, Avrupanın elinde tutmak istediği deniz ticaret yolları devamlı olarak tehdit ediliyordu. Cezairli denizciler kâfirlere karşı yaptıkları korsanlığı yeni bir savaş şekli addediyorlardı. Osmanlılar zamanında Kuzey Afrika sahillerinde bir korsanlar oligarşisi teşekkül etti. İstanbuldaki sultanla münasebetleri pek gevşek olan bu korsanların şefi "bey" veya "dey" ünvanı taşırdı. Osmanlı sultanı tarafından tayin edilen bey veya dey bütün ömrü boyunca iş başında kalırdı Avrupa milletleri karşısında oldukça serbest idiler; hattâ bir gün Cezair Bey'i Fransız konsülüne açıktan açığa kızdı ve eliyle onu tehdit etti. Buna karşılık Fransız hükümeti sabrını kaybede-

rek Cezair üzerine ceza mahiyetinde bir sefere kadar verdi. 1830 haziranında fransız birlikleri Cezair şehrinin batısına indiler: Bu fransızların Kuzey-Afrika hakimiyetinin başlangıcı oldu. Cezair'in iç kısımlarının işgali XIX. yüz yıl boyunca devam etti. Cezair toprakları ile ilk temaslarından itibaren de buradaki hakimiyetlerinin emniyeti için doğuda Tunus, batıda Fas olmak üzere komşu ülkelerle münasebetlerini planladılar.

Suveys kanalının açılması Avrupanın doğu politikasını değiştirdi. Avrupanın Uzak Doğu ile ticaret alış verişi artık çok uzun olan Ümit Burnu trajesi yerine Arap Dünyası içinden geçmeye başladı. Suveys kanalının açılmasının baştan aşağıya dünya ticarî ilişkilerini değiştireceğini önceden gören Britanya Dışişleri Dairesi kendi menfaatleri yönünden bu kanalın açılmasına uzun müddet karşı koydu. Fakat kanal fransız Ferdinand de Lesseps'in eseri olarak gerçekleşti. Palmerston Arap ülkeleri ile İngiltere'nin sonu gelmeyen bir anlaşma ortamına girmekten ve bu kanalın ikinci bir Bosfor (İstanbul Boğazı) teşkil etmesinden korkuyordu. Kanalın açılış yılı olan 1869 dan sonra Osmanlı İmparatorluğunun parçalanmaması, İngiltere'nin artık dünyadaki menfaatlerini koruması için bir garanti teşkil etmiyordu. Kanaldan ilk vapurun geçmesinden onüç sene sonra o zaman için "geçici olarak" avutulan Mısır, İngiliz birlikleri tarafından işgal ediliyordu. İngilizlerin burada karaya çıkmaları sırasında Mısır ismen Osmanlı İmparatorluğuna bağlıydı; fakat tamamiyle bağımsız bir statüden yararlanıyordu. Bilindiği gibi Mehmet Ali, modern Mısır'ın kurucusu oldu. Türk sultanı tarafından Mısır'ın Kral naibi olmak şerefine yükseltildi. Yukarı Mısır'dan geniş topraklar-Sudan dahil- fethetti. Mısır'ın nüfuzunu Suriye ve Arap yarım adasına yarararak Mısır'ı orta doğunun büyük kuvvetleri sırasına yükseltti. Kendinden sonra gelenler 1865 den itibaren Hidiv unvanı taşıdılar. Fakat ülkeyi bu seviyede tutamadılar. Ülkenin karışıklığı Avrupaya işlerine karışma fırsatı verdi. Büyük Britanya'nın Nil vadisine müdahalesi, Orta-Doğu arap ülkeleri üzerinde İngiliz hegemonyasının ilk adımı oldu. Londra başka bir büyük devlete kanal bölgesinde yerleşmeye müsaadeyi düşünemezdi.

Mısır'ın işgali yavaş yavaş Kuzey-Afrikanın paylaşılmasına yol açtı. Zaten bir yıl önce Fransa Tunus'a askeri bir müdahalede bulundu. Bardo (1881) ve Marsa (1883) antlaşmaları Tunus Beylerini Fransa buyruğu altına soktu. Kuzey Afrikada müstemlekesini tamamlamak için

yalnız Fas kalmıştı. Bunun için Avrupa koordinasyonu çerçevesinde İngiltere Fas konusunda Fransa ile anlaştığı gibi Rusya ile de İran ve Afganistan üzerinde mutabık kaldı. İngiltere'nin Mısır'daki serbestiyetine karşılık Fransa'da Fas (Mağrip) te manevra hürriyetine ulaşıyordu. Fransa 1912 de Fas Şerifi ile bir himaye (Protectorat) antlaşması imzalar-ken İspanya'yı memnun edecek kadar kuzey sahillerinden yer bırakı-kiyordu. Bu sıralar İtalya'da Osmanlılarla kısa bir savaş sonucu, Kuzey Afrika zincirinde bulunan, karşısındaki Libya'ya ayakbasıyordu. İslam Dünyasının doğusunda İran ise, bir yandan Rus diğer yandan İngiliz nüfuzu altında taksim edilmiş durumda kalıyordu. Afganistan, İngiliz menfaatleri dairesi içine atılmıştı. Böylece I. dünya harbi patladığı sırada yalnızca Osmanlı İmparatorluğunun gövdesi Avrupa nüfuz ve hakimiyeti dışında bulunuyordu.

Osmanlıların I. dünya harbine girişi ve harpten yenik çıkışı orta doğuda emperyalist çağ diye adlandırılan son merhaleye varıldı. 1916 baharında İngiltere, Fransa ve Rusya Osmanlı İmparatorluğunun müs-takbel paylaşılması için anlaştilar. İtalya da bir yıl sonra batılı büyükler-den bir sömürge dairesi koparmak için söz aldı. Fakat Bolşevik İhtilâli bu anlaşmayı kadük (gerçeksiz) kılmasına rağmen daha sonra 1920 deki Sèvres sulh antlaşması Türkiye'nin taksimi için bu emellere açık kapı bıraktı. İngiltere ve Fransa böylece Arap ülkelerini de organize etmeyi uhtelerine alıyorlardı. Bu anlaşmaya göre Fransa Levant'ı (Suriye Lübnan), İngiltere Irak'ın güneyini alacaklardı. Filistin ise, bir formül bulunarak enternasyonel bir bölge olacaktı. Bu planlar İngiliz hükümetinin araplar ve siyonist şefleri ile yaptıkları anlaşma ve vaitlere muhalif idi. Lord Balfour'un iki kasım 1917 tarihli Beyannamesi Filis-tinde yahudilere bir vatan vadederken "diğer yahudi olmayanlara da bu vatanda haklarını muhafaza etme garantisi" vadediyordu.

Nihayet müttetikleri eskiden Osmanlı hakimiyetindeki Arap top-raklarında manga sistemini tecrübe etmeye müştereken karar verdiler. Fransızlar Lübnan ve Suriyeyi; İngilizler Filistin ve Irak'ı elde ettiler. Arkaya bir göz atılırsa Balfour Beyannamesinden sonra Filistin proble-mi 1919 daki anlaşmalar içinde çözülmesi en zor bir problem olarak kendisini göstermiştir. Orta doğunun bu şekilde taksimine ilk tepkiyi şüphesiz Türkler yapmıştır. 1919 dan 1922 ye kadar Mustafa Kemal'in önderliğinde emsali görülmemiş bir milli mücadele yaparak İslam Dün-yasına örnekler vermişlerdir.

Bağımsızlık Aşamaları: Orta-Doğu üzerindeki 1919 barış anlaşmaları ilk olarak Rus İmparatorluğunun güney sınırları konusunda uygulanamaz olmuştu. 1917 Ekim Devriminden sonra Rusya'daki merkezi iktidar Türkiye İran ve Afganistan ile olan sınırlarında zayıflığını hissettiriyordu. Henüz toparlanamamış olan bolşevik liderler Batının müdahalesinden korkarak güney sınırlarının güvenliğini arıyorlardı. Doğudan Batıya karşı özellikle İngiltere'ye karşı başlayan milliyetçi hareketler, bu şartlar altında Rusya için müsbet olabilirdi. Karşılıklı yardımlaşma çerçevesi altında bu üç komşu devlet Rusya ile 1921 yılı boyunca dostluk anlaşmaları imzaladılar. Yine bu üç devlet o zaman başlarında kabiliyetleri ortanın çok üstünde üç lider buldular. Mustafa Kemal Paşa Türkiye'de, Rıza Şah İran'da, Emanullah Afganistan'da. Bir müddet sonra Sèvres anlaşması ve İngiliz-İran (Anglo-Persan) anlaşması hiç bir surette tasdik görmeden suya düşmüştü. Daha önce İngiltere'ye bir anlaşma ile bağlı olan Afganistan müstakil bir kraliyet oldu. İran topraklarını işgal eden Rus ve İngiliz askerleri burasını terk ettiler. Türkiye'de Lausanne antlaşması ile kayıtsız şartsız bağımsızlığa kavuştu. Böylece I. Dünya harbinden sonra kuzeydeki üç müslüman ülkesi bağımsızlıklarını gerçekleştirmişlerdi.

Batı ülkeleri Rusya'daki olayların Nil ve Fırat havzalarında akis yapacağından korkmuyorlardı. Ancak, arap milliyetçiliği yavaş yavaş isteklerini ifade etmeye başlayacaktı. O şekilde ki bu istekler bugüne dek sürececektir. Fransa ve İngiltere'nin Avrupadaki durumlarının çalkalanmasına paralel olarak arap milliyetçiliği hareket ediyordu. Arapların manda idaresine, Mısır'ın himaye (protectorat) idaresine karşı savaşları kurtuluşlarının ilk safhasını teşkil eder. Orta-Doğu Arap Dünyası üzerinde manda sistemi başlangıcından itibaren koloni hakimiyeti addedildiğinden hırslı bir mukavemet ile karşılaştı. Bir çok bahtsız teşebbüsten sonra 1932 de bir İngiliz-İrak anlaşması Müttfiklerin manda idaresini devralıyordu. 1935 de de buna benzer bir şey Fransız mandası altındaki Suriye ve Lübnan'da uygulanmak için hazırlandı. Fakat, Fransız meclisinin sağ cenahı ve ordu tarafından reddedildiğinden onaylanmadı. Filistin konusunda bir çözüm yolu bulmak ise şiddetli tartışmalara yol açtı. İngiltere çözülmez bir problem ortaya koyduğunu anlayınca Filistin'de bir yahudi devleti isteyenlere karşılık, arapların kendi kendilerine karar vermelerini ve onlarla uzlaşmalarını ortaya koydu. 1939 da arap ülkeleri sınırlı bir bağımsızlığa ulaşıyorlardı. Bu tarihten itibaren koloni metodları artık hükmünü kaybetmişti. Bunun

için arapların bağımsızlık dilekleri ile büyük devletlerin menfaatlerini uzlaştıran bir yol arandı. İkili dostluk anlaşmaları, en çok aranan bir formül oldu. Böylece İngiltere ile Irak 1932 de, Mısır 1936 da bir anlaşma imzaladı. II. dünya harbinden sonra Ürdün ile imzalanan anlaşma da bu sistem içine yerleştirilir. Bu anlaşmalarda müşterek olan nokta, araplara serbestiyet verilmesine karşılık Fırat ile Nil arasındaki bölge Büyük Britanya'nın nüfuz ve menfaat bölgesi oldu. Bu ülke savaş ve barış zamanında anlaşma imzaladığı devletler üzerinde üs kurabilecekti. Fransa ile Levant devletleri arasında imzalanan anlaşmalar da bu model üzerine kopye ediliyordu. Şüphesiz bu anlaşmalar 1919 daki duruma göre bir ilerleme kaydediyor ve arap bağımsızlığı için bir etap teşkil ediyordu. Bu merhalenin süresi, araplara bağlı olsun yada olmasın imza sırasında görülemeyen bir çok şartlara bağlı idi. Mesela Sudan'ın kaderi meselesi boşlukta kaldığından anlaşmaların revize edilme isteği pek gecikmiyordu.

İki dünya harbi arasında büyük doğu imparatorluklarının yıkıntılarında yeni müslüman devletlerinin taslakları çıkıyordu. Türk Millî Devrimi Anadolu üzerinden hayret verici güçleri kovmuştu. Aynı şartlar altında, fakat başka şekillerde İran ve Afganistan'ın iç yapısı sağlamlaştı. 1930 ve 1940 arasına Mısır, Irak Orta-Doğunun bağımsız devletleri dairesine girdiler. Başka devletlerin de onları takip edeceği öngörülüyordu. Yeni devletler müşterek bir iş için kendi aralarında bir araya geliyorlardı. Sadabat Paktı dört devleti iş birliği yapmaya çağırıyordu. Fakat ikinci dünya harbi patladı. Bir evrim içinde olan Orta-Doğunun durumu bir defa daha büyük değişmelere sahne oldu.

Nihayet II. dünya harbi geldi. Büyük devletlerin savaşı 1914 de müslümanların yanında yaptığı yankıyı bulamadı. Müslümanların büyük bir kısmı bekle-gör pozisyonuna girdi. Türkler tarafsızlıklarına hael getirecek bütün teklifleri red ederken milletin valhımı ne pahasına olursa olsun bunca savaşlardan sonra tekrar ortaya atamazlardı. Afganistan da kendisini başarı ile harbin dışında tuttu. Bunu, bir parça ateş çemberinden uzaklığı da kolaylaştırıyordu. Mısır ve Irak, İngiltere ile olan anlaşmalarını yeniden ortaya koymak için sıkışık durumda değillerdi. İran ise mümkün olduğu müddetçe ihtiyatlı kaldı. Ancak, Afganistan hariç harbin son senesi müslüman devletlerin Mihver devletlerine harp ilan etmesi Birleşmiş Milletlere katılmak için fırsatı kaçırmamak gayesini güdüyordu.

Denebilir ki, II. Dünya Harbinin büyük kararları geçiş kıtası olan orta doğu üzerinde oynandı. Boğazlar trafiğe kapalı olduğu sürece, (1941 sonbaharına kadar) İran, Sovyetler Birliği ile Anglo-Saksonlar arasında tek geçiş yolu oldu. Rusya'da kızıldorduya 5,5 milyon ton harp malzemesi İran yolları ile gönderildi. Tahran, Kahire ve Yalta'da müttefikler harbin ana hatlarını çizdiler. Ve İslam dairesi içindeki bu üç şehirde konferansların yapılması bir defa daha ülkenin coğrafi önemini yansıtır. Harbin ilk yılı İslam Dünyasını ilgilendirmede fakat Polanya'nın Almanya'da Sovyetler tarafından paylaşılması Orta-Doğu'daki ülkelere aynı duruma itilme korkusu verdi ise de bu hipotez gerçekleşmedi. Ancak İtalya'nın harbe girmesi ve Fransa ile mütarekesi harp perdesini İslam Dünyası üzerine araladı. Mihver Libya ve Habeşistan'da hareket üslerine sahip durumda bulunuyordu. Kuzey-Afrika ve Levant'ta Fransızların yerine Alman-İtalya bloku nüfuzunu yerleştirebilirdi. Bu yüzden 1941 yılında İngilizler bir çok ameliyelere giriştiler. İtalya hakimiyeti altında Doğu-Afrika'ya ilk sefer Nil vadisi üzerindeki tehlikeyi kaldırdı. Irak'ta İngilizler Reşit Ali el-Geylani'nin idaresi ile uyuşmazlık halinde idiler. Acele olarak milliyetçilerin hakimiyetine son vererek kendileri ile iş birliği yapanları iktidara getirdiler. Kısa bir müddet sonra İngiliz ve General de Gaulle'un orduları, birlikte Suriye ve Lübnan'a giriyordu. 1942 yılı Orta Kıtanın fethi için büyük savaşların yapıldığı hayati bir yıl oldu. Doğuda Japonlar, Malezya ve Endonezyayı işgal ettiler. Az bir zamanda müslümanların 1/5 i Avrupa koloni hakimiyetinin çöküşünü seyretti. Orta-Kıta'nın yapısında Kafkasya ve Nil vadilerini kazanmak için düşman orduları birbiriyle savaşıyordu. Bu savaş Müttefiklerin başarısı ile sonuçlandı. Stalingrat, Elalameyin ve Tunus önlerinde son Alman-İtalyan birlikleri teslim olunca savaş operasyonları İslam ülkelerinin kapısından yeniden uzaklaşıyordu. 1945 e kadar savaş yalnız Güney-Doğu Asya'da süregeldi. Almanya'nın Orta-Doğuya iki dünya harbi sırasında ve önce müdahalesi ruslarla İngilizleri birbirine yaklaştırdı. Almanya ekarte edilince bu bölgede İngiltere ile Fransa'nın menfaatleri uzun zaman için uygun bir zemin bulamadı. 1943 ten itibaren rusların güney hudutlarında eski isteklilerinin gittikçe yeniden belirttiler göstermeye başlaması seziliyordu. Bu cümleden olarak Almanya, Japonya arasında harp sürerken Sovyet diplomasisi İran'ın kuzeyi, Kafkasya sınırı ve Boğazlar meselesini masa üzerine getiriyordu. Tahran'a gelen bir yüksek Rus diplomatı İran'ın kuzeyinden petrol imtiyazı istiyordu. Moskova'daki Türk sefirini çağırarak Mo-

lotof 1925 Türk-Rus Dostluk Anlaşmasının artık değişen uluslararası duruma ahenkli düşmediğini bildiriyordu. İşte bütün bunlar II. dünya harbi boyunca yalnız Orta-Doğu kroniğindeki son büyük olaylardır.

Harbin sonunda müslümanlar müttetiklerden çeşitli imtiyazlar istiyecek durumda idiler. 14 Nisan 1941 Atlantik Beyannamesi müttetiklerin hedeflerini tayin ediyordu. 3. madde bütün halklara kendi hükümet şekillerini seçme hakkı tanıyordu. Bu, kendi haklarını her milletin kendisinin tayin etmesi maddesi, 25 yıl önce Wilson Beyannamesi'nin verdiği aynı heyecanla Doğuda bağımsızlık iradesini kamçılıyordu. Bu cümleden olarak Suriye ve Lübnan'daki Fransızlar sözlerini yerine getirmek için tereddüt ederken mahallî idareler Şam'da ve Beyrut'ta 1943 sonbaharında artık işi ellerine alıyorlardı. Son Fransız, İngiliz birlikleri bu bölgenin topraklarını terk ederken arkalarında iki bağımsız devlet bırakıyordu. Diğer taraftan İtalya 1947 de imzaladığı Sulh Anlaşması ile Afrika'daki kolonilerini terk ediyordu. Libya'da İtalyan hakimiyeti biterken Birleşmiş Milletler genel toplantısı bu arap ülkelerine istiklalini tevdi etti. Bu ülkenin tekrar İtalya hakimiyeti altına düşmesi için ülkeye hakim Senusî hanedanı İngiltere ile askeri bir anlaşma yaptı. Yine harp sonrası Güney Doğu Asyada müslümanların büyük kısmı bağımsızlıklarına kavuşuyorlardı. İslam Dünyası yönünden bir büyük olay da İngiltere'nin Hindistan'a bağımsızlığa yakın bin statü tanınması yolundaki söz verme idi. Bundan az sonra nüfus bakımından tamamiyle müslüman olan Pakistan devleti ile iki asırdan beri dünya emniyeti bakımından önem taşıyan Hindistan'dan 1947 de İngiliz askerleri çekildikten sonra bağrında bir çok din ve dili taşıyan Hindistan doğdu.

II. Dünya harbi sırasında ve sonra aşağı yukarı dünya müslümanlarının % 40 ı Avrupa uluslarına tabiyetten kurtularak bağımsızlığa ulaştılar. Birleşmiş Milletler Asya ve Afrika milletlerinin evrensel olarak bağımsızlığa kavuşması prensibini kabul ederken bütün koloni ülkelerinin hür olmasını hukuken tanıyordu. İlerde buna baş kaldıracak bir devlet haklı veya haksız dünya umumi efkârı yanında takbih ediliyordu. Kolonyalizme karşı savaş, asrın esprisi olarak değerler düzeyinde kuvvetler dengesi içinde bir değişiklik getirdi. II. Dünya Harbinde kaybedilen güç sonucu, Batılı Büyükler öz güçleri ile artık İslam Dünyasını kontrol ve idare yeteneğini kaybettiler.

ARAPLARIN ÜMİTLERİ

Suriye'de Gizli Komiteler: Arap milliyetçiliğinin başında arapça kitapların çıkışı gelir. Basın başka yerde bu kadar etkisini göstermemiştir. Ancak 150 yıldan biraz fazladır ki İstanbul ve Kahirede kurulan modern matbaalar sayesinde arap dili ve edebiyatı yeniden çiçeklenerek meyvelerini vermeye başladı. Fakat aynı zamanda batılı misyonların da Suriye toprakları üzerinde millî duyguların doğmasına âmil oldukları da işaret edilmelidir. Modern arap medeniyetinin beşiği aranırsa Suriye'de bulunur. Suriye mefhumu yalnız bugünkü Suriye Cumhuriyetini değil aynı zamanda Lübnan'ı ve Sina yarımadasına kadar olan kesimi kapsar. Bu ülke ekseriyetle müslüman olduğu halde ortadoks Hıristiyanlar da önemli bir cemaat teşkil eder. Buranın ilk defa Batı ile teması Akdeniz vasıtasıyla Hıristiyan Araplar tarafından olmuştur. Buradaki Hıristiyanlarla ilişkileri koparmamak Batının işine geldiği gibi berikiler müslümanlara karşı kendileri için emin bir hâmi bulmuşlardır. Bilhassa Lübnan'da Maruniler orta çağda Roma kilisesine bağlı bir cemaat kurdular. Bunlar geleneksel olarak katolik Avrupaya meylettiler. Bilhassa Cevzitler olmak üzere fransız tarikatları onlarla çok iyi ilişkiler kurdular.

İlk protestan misyonerleri 1820'de Malta'dan Beyrut'a geldiler. Büyük kısmı İslâmlaşan bu ülkede dinî başarıları çok mahdut kalyordu. Fakat kültürel alanda bu başarı büyük oldu. Amerikalılar Beyrut'a bir matbaa kurdular. Arapça ders kitapları bastılar ve 20-30 yıl içinde bir çok ilkokul inşa ettiler. 1866 da tesis edilen Beyrut Amerikan Üniversitesini teşkil eden Syrian Protestant College, Doğu Arap Dünyasının ilk modern Üniversitesi olmakla öğünebilir. Bundan bir kaç yıl sonra bu defa Cevzitler (Jésuites) gelerek Saint Joseph Üniversitesini kurdular. İşte Lübnan'ın limanındaki bu üniversitelerde ileride görev alacak olan seçkin entellektüeller yetişti.

Bu yabancı misyonerlerin ilk talebeleri müslümanlar değil Hıristiyan araplardı. Fakat zamanla Arap toplumunun menfaatleri düşünülerek aradaki boşluğun dolması için müslümanlar da alınmaya başladı. Aydın Arap gençleri batı kültürünün problemlerini öğreniyorlar ve kendi aralarında bağ kuruyorlardı. Bu yakınlaşma, hali ile çağdaşlar arasında tuhaf karşılandı. Beyrut'taki edebî toplantılar romantik düşüncelerle dolu Arap Uygarlığının mazisini dile getirdiler. Artık Türk hakiyetinden ve Arap Dünyası üzerine ağırlığını basan boyundurluktan kurtulmaya başlandı. Akşamlar dostlar arasında toplanılarak kapalı

kapılar arkasında “Araplar kalkın, uyanın” diye alevli şiirler okunuyordu.

Türk idarecilerinin uyanıklığı karşısında bu hürriyet ve bağımsızlık taraftarlarına bir tek çare kalıyordu: Gizli Komiteler. Suriye protestan kolejinin beş talebesi 1875 de edebiyat mahfili adı altında gizli olarak politik gaye güden bir cemiyet teşkil ettiler. “Türk tiranlığı” na karşı afişler hazırlıyor ve Suriye’nin büyük şehirlerinden taraftarlar topluyorlardı. Fakat Sultan Hamit’in polisleri komitacılara çok zor bir hayat sürdürerek hürriyetlerini tahdit etti. İçlerinden bir çok aydın, Sultan’ın pençesinden kurtulmak için Mısır’a kaçtılar. Bu kaçanlar Kahire’de günlük, haftalık büyük gazeteler kurdular ve Kahire’yi Arap rönesansının merkezi yapmaya hazırladılar. Takla kardeşler Ahram gazetesini neşrettiler ki bu arap dilinin en büyük sahifesi oldu. Faris Nimr ise diğer önemli bir gazete olan el-Mukattam’ı neşretti. Bu gazetelerin arap halk efkârı üzerine tesirleri büyük oldu.

1908 de Jöntürklerin devrimi sultanın mutlak idaresini yıkıp anayasayı ortaya koymaları, imparatorluğun yarısını teşkil eden Arapları bir parça otonomi elde etmek ümidiyle önce çok sevindirdi. Fakat bu ilk sevince İstanbuldaki Jöntürklerle, Arap milliyetçilerinin anlaşamamaları acı bir hayal kırıklığı doğurdu. Ancak bu zaman zarfında arap miliyetçi hareketleri o kadar çok dallandı ki polis kuvvetleri için duruma hakim olmak imkansız hale geldi. 1875 dekinden daha güçlü gizli komiteler genç milliyetçiliğin aktif elemanlarını bir araya getirdiler. Bu cemiyetlerden üçü müstakbel bağımsızlığa yol açtılar. Cemiyetlerin mahiyetleri birbirinden değişik değildi. Üyeler tahdit edilmiş ve yenilerin girişi inceden inceye belirlenmişti. Bu gizli miliyetçi cemiyetlerin üyelerini Suriye şehirlerinin büyük aileleri ve Osmanlı ordusunda görevli Arap subayları sınıfının teşkil ettiği görülür. İsimleri sık sık geçen bunlar arasında, Dürzi kabilesinden olan Arslan ve Naşaşibi’ler, Filistin’den Abdulhadi’ler, Şam’ın Asali ve Mardam ailesi ile Irak’ta Nuri Sait, Türk, İngiliz, Fransız hakimiyetleri boyunca adlarını duyuran kimselerdir.

Üç gizli komiteden en eskisi olan “el-Kahtaniye” 1909 da kuruldu. Ve tesiri en fazla olandır. Bu komite adını arap tarihinin başı sayılan ef-sanevî atası Kahtan’dan almakla millî esprisini ifade ediyordu. Başkanı, Mısır asıllı bir subay olan Aziz Ali el-Mısırî dir. O, jöntürk inkılabında aktif bir yer aldı. Kanaatına göre Osmanlı İmparatorluğunun

devamı Araplar için en uygun çaredir. Bir şartla ki, bu imparatorluk çeşitli milletlere otonomi versin ve her birini kendi kendini idare etmek hususunda serbest bıraksın. Kahtaniyya'nın programı, Osmanlı İmparatorluğunun hem Arap, hem Türk olan çift monarşiyi istiyordu. El-Mısırın yakınlarının ilk projelerine göre bu iki millet bir tek hükümdarın şahsında temsil edilecekti. Fakat Aziz el-Mısri böyle bir teşebbüsün başarılı olması şansının az olduğunu anladı. Artık Osmanlı ordusundaki Arap subaylarını kendi safına celbederek Arap milliyetçiliğinin takviye edilmesi projelerini gerçekleştirmeyi düşündü. Böylece 1914 yılının başlarında "el-Ahd"ı kurdu. el-Ahd Arap menşeli subayların kurduğu bir komitadır. Iraklılar bu komitada geniş çapta temsil ediliyordu. Şimdiye kadar Arap milliyetçi hareketleri dışında kalan Irak, Bağdat ve Musul'da açılan şubeleriyle aktif olarak harekete katıldı, Türkler bu gizli çalışmalarını buldular. Aziz el-Mısri geçici olarak polis tarafından durduruldu. Fakat bu, Mısırlı milliyetçinin çalışmalarına bir son vermedi. II. dünya harbinden az önce Mısır ordularının komutanı olarak atandı. İngilizlerin itimatını kazanamadığı için azledildi. General Necib'in iktidarı almasından sonra tekrar Aziz el-Mısri'nin sahneye çıktığı görülür.

Milli hareket olarak sürekli etkisi olan diğer bir gizli komita "Genç-Araplar" el-Fatât'dır. 1911 de henüz Suriye'ye taşınmadan önce Paris'te birkaç Arap talebenin çevresinde toplanan milliyetçilerden teşekkül etmiştir. "Genç-Araplar" başta Suriye'nin en tanınmış aileleri arasından toplanıyordu. Kaldı ki el-Kahtaniye üyelerinden birinin ihaneti neticesi faaliyetini durdururken, el-Ahd oldukça dar bir cemiyete dönüşüyor; buna karşılık el-Fetât'ın militanları 1914-1915 karar yıllarında Arap milliyetçiliğini teorik münakaşalar safhasından gerçek aksiyon safhasına getiriyordu.

Arap milliyetçilerinin Türkler ve Osmanlı İmparatorluğu ile münasebetleri nasıl olmalıdır konusunda fikirler çok değişik idi. Arapların merkezi İstanbul'da bulunan imparatorluğun, buradan Arap ülkelerini idare etmesine kesin karşı olmalarına rağmen aralarında büyük bir çoğunluk tam bağımsızlık istemiyordu. Sultan'ın I. dünya harbinde Almanya ve müttefikleri yanında harbe girmesi ile birlitakım olaylarla Arap otonomi sistemi fikrinin eskidiği görülür. Bu sırada milliyetçi hareketlerin başında bulunanlar tam bağımsızlığa karar vermişlerdi. Osmanlı İmparatorluğunun düşmanları da tabiatıyla bu hareketin dostları olmuştu.

Bir Arap Krallığı Hayâli: 1915 mayısının bir günü Şam'da, el-Fatât ve el-Ahd adlı gizli cemiyet üyeleri ile, o zaman 30 yaşlarında olan, Mekke Şerifinin oğlu Emir Faysal gizlice toplandılar. Türk otoritelerinin dikkatli bakışlarının çevrildiği Suriye'de Şerif'in murah-hasları ile, milliyetçiler arasındaki görüşmelerden hiç bir surette haberdar olmaması lazımdı. Harpten birkaç yıl önce Türkler, maksatlarından bir hayli şüphelendikleri halde Mekke şerifliği ünvanını verdiler. İslamın kutsal yerlerinin idarecisi olmak Araplar üzerinde genel bir otorite sağlamasına, hırslı bir adam için bir şeyler yapmaya imkân sağlıyordu. Hüseyin görevinin politik bir gayesi olmasını düşünerek bu gayenin Haşimî sülalesini Arap milliyetçi hareketlerinin başına getirmek olduğu kanaatını taşıyordu. Bu peygamber soyundan gelen kimsenin büyük bir Arap krallığı gibi hayalî bir kavramın, o zaman Suriye şehirlerinde gelişen milliyetçi akımların işledikleri siyasî görüş ve kanaatlerle uyuşumu şüphesiz sathî kalıyordu. Mamafih esaslı yollar birbirinden ayrı değildi.

Şerif Hüseyin'in projesini başarı ile yürütmek için, büyük devletler yanında bir dosta ihtiyacı vardı. Buna İngiltere'nin Kahire'deki temsilcilerinin şahıslarında buldu. Türk-İngiliz ihtilafı Hüseyin'e, daha önce Mekke'de hesaba alamadığı bir büyük fırsat verdi. Fakat İngilizlerle isteğe uygun bir anlaşma imzalamadan önce Şam'daki milliyetçilerin kendisini takip etmeye hazır olup olmadıklarını ve şartlarını öğrenmek istedi. Bilgi almak için Emir Faysal görevlendirildi. Birleşik bir aksiyon için fikir alması istenildi. Şam'da Türklere karşı açıktan açığa cephe ve İngilizlerle anlaşmanın tehlikeleri ihtimamla tartılıyordu. Buradaki Arapların şartları detaylı bir şekilde bir protokolle tesbit edildi. Faysal'ın adamlarından biri bunu çorabına dikerek Türk hatlarından geçirdi, Mekke'ye ulaştırdı. Bu Şam'daki protokol bugün bile dikkati üzerine çekmektedir. Zira ilk Arap milliyetçilerinin gayelerini açık olarak gösteriyordu. Bu zabıt İngiltere ile askerî bir ittifak yapılması, Akdeniz'den Basra Körfezine, Kuzey Suriye'den Hint Okyanusuna uzanan topraklarda Arap bağımsızlığının garanti edilmesini öngörür. Şam'da tesbit edilen bu temel üzerinde Hüseyin Mısır'daki Britanya'nın yüksek komiseri Sir Henry Mac-Mahon ile altı aydan fazla görüşmelerde bulundu. Hudutlar hususunda birkaç şart bir yana hükümetinin kesin olarak müstakil bir Arap devletinin garanti altına alınmasına ve tanınmasına hazır olduklarını bildirdi. Şerif, Sir Henry tarafından verilen teminatın kâfi olduğunu kabul ederek sarahaten İngilizlerin yanında yer aldı.

Ve 1916 yazında Suriye cephesinde “Arap isyanı” için sinyal verdi. Türk-Alman kuvvetlerinin dağılışı, ona 1918 ekiminde eski halifelerin şehri Şam’ın kapılarını açtı. Arap bağımsızlığı ve Arap birliği için zaman çok yakın görüldü. Fakat, ilk Arap miliyetçi akımlarının tanınmış yeri Şam’da Faysal’ın hükümeti az bir müddet sürdü. Dünya politika dengesinde İngiltere’nin Avrupalı mütteliklerine karşı olan vereceği Araplarınkinden daha ağır bastı. İstiklal bekleyenler için Cemiyet-i Akvam’ın Batılı Büyüklere verdiği salahiyet bir sükût-u hayâl ile sonuçlandı. Beklenen birliği sağlamak yerine, ülkelerini hakimiyet altında üç bölgeye ayırdı: Filistin, Suriye-Lübnan, Irak.

Şerif Hüseyin, içi acılarla dolu olarak sürgünde öldü. Haşimî sülalesi Hüseyin’in fikirlerini bayrak alarak şiddetle büyük bir Arap krallığı kurulmasını savundu. Hüseyin’in çocukları Faysal Irak’ta, Abdullah Ürdün nehri kıyılarında babalarının izini takip ettiler. Ne zaman ki Irak ilk defa manda altında bir ülke olmaktan kurtularak bağımsızlığa kavuştu, bu ülkenin Arap birliğinin hareket noktası olma ümidi parıldamaya başladı. Bütün Araplar tarafından ölümü ağlanarak karşılanan 1934 de Faysal’ın ani kaybedilmesinden sonra Abdullah artık Haşimîlerin başına geçti. Bütün hayatı boyunca Ürdün hâkimi inatlı bir şekilde büyük bir Haşimî krallığı plânını takip etti. Kardeşinden daha yaşlı olmasına rağmen, Faysal’ın kazandığı prestije ulaşamadı. Boşuna Ammandaki sarayında, Arapların büyüklüğü hayallerini tasarladı durdu. Ölümünün arefesinde dahi Ürdün ile Irak’ın birleştirilmesine çalışıyordu. Abdullah haziran 1952 de Kudüs’teki Ömer camiinin merdivenlerinde vurulunca Haşimî sülalesi şefsiz kalyordu. Nesiller boyunca, Haşimîlerin fikirleri tekâmül ediyordu. Hüseyin’in iki torunu, Irak’ta Gazi, ve Ürdün’de Talat, Arap miliyetçiliği fikrini dedelerinin sülaleyle intikal fikrine tercih ediyorlardı. Hükümdarlıkları kısa sürdü, onların çocukları henüz küçük olduğundan tahta çıkamadılar.

Haşimîler ilk taraftarlarını topladıkları Şam şehrinde yine ilk mukavemetle karşılaştılar. Emevi halifelerinin rezidansı olan bu şehir Arap birliğinin ilk avukatı ve buradaki büyük ailelerde “Genç Araplar” hareketini hazırlayarak Arap dünyasının uyanışında kenidleri için önderlik tanyorlardı. Suriye eşrafı yanında ne Irak, hele ne zavallı Ürdün Arapların başı olma hedefini güdebilirlerdi. Politikaya aileden mirâs bir iş olarak alışmış olan bu Suriye ailelerine Haşimî ailesinin o zaman Hicaz’dan gelen ubudiyet fikri gururları yaralyordu. Durum böyle iken dev-

let şekli olarak cumhuriyeti kendi anlayışlarına daha uygun buldular. Bunun içindir ki Şam daima Haşimilerin monarşik emellerinin düşmanı olmuştur. Esasen bu noktada Suriye'nin tabii müttetikleri yok değildi.

Müslüman ve Hristiyanların teşkil etmeyi başardıkları zengin tüccar ailelerinin bulunduğu Lübnan'da büyük bir Arap devleti propogandası üzerinde soğuk davranıyor, bünyesindeki Hristiyan ve müslümanlar arasında dengenin kopmasından korkuyordu. Suriyeli milliyetçilerin en tabii müttetiki Kral İbn Suûd idi. Çünkü gerçekte Haşimilerle İbn Suûd aileleri arasında eski bir düşmanlık vardır. Zira Hüseyin ve oğulları çöl kralına 1924 de onları, asıl vatanları Hicaz'dan tart etmeyi asla affetmediler. Bunun için İbn Suûd'un Haşemilerin kuvvetinin büyümesine göz yummak ve bir gün Arap Yarımadasında kendi hakimiyetini tehdiide açık kapı bırakmak, menfaatine aykırıydı.

Bir taraftan Haşimiler, öbür taraftan Şam ve Kral İbn Suûd arasında Arap birliğine verilecek form, şekil üzerindeki görüş ayrılıkları oldukça karmaşıktır. Bu ayrılıkların nedeni her Arap devleti yalnız büyük devletlerin emellerini değil aynı zamanda kendi içindeki sosyal problemleri ve yeni bir neslin ortaya çıkmasından dolayıdır. Bağımsızlık için mücadele sıralarında büyük toprak ve nüfuz sahiplerinin otoritesi, devlette ve cemiyette zorunlu reformlar sonucu yavaş yavaş tehdit ediliyordu. Türkiye'de Mustafa Kemal'in yaptıkları Arap halkının gözlerinde görülmez değildi. Kültürlü gençlik ve orta sınıf tüccar, daha önceki nesile nazaran yeni fikirlere açık olduğundan, kurulu olan düzene karşı memnuniyetsizlik ordu saflarında da görülerek muhalefet giderek artıyordu.

Arap-İsrail Kaygası: Şimdi bütün bunları gerilerde bırakan ve Arap Dünyası üzerinde ebedi bir problem gibi dolaşan Filistin probleminin patlamasından kısaca bahsedelim: Daha önceki uluslararası planlar İslam Dünyasını dışında bırakarak genişler. Yalnız araplarla ilişkili kısım için yine Mekke Şerifi Hüseyin'e dönelim. Bilindiği gibi Britanya'nın Mısır'daki yüksek komiseri 24 ekim 1915 te Mekke Şerifine gönderdiği notasında şu kısım dikkati çekiyordu. "Şam, Humus, Hama ve Halep'in batısında kalan bölgeler açık olarak Arap değildir. Ve müstakbel Arap devletinin sınırları dışında kalmalıdır." Sir Henry'nin ilk maksadı Doğu Akdeniz kıyılarında fransızlara yer ayırmak olduğundan belirli coğrafi bir mefhum taşııyordu. Fakat daha sonra notada "ismi geçen Suriye'nin batısındaki kısım"a Filistin'i de ilave etmek şeklinde bir yorum ortaya çıkınca önemli olaylar doğdu. Bu, gerçekten üzerinde söz

götürür bir konu idi. Araplar, idarî ve politik bir bölge olmayıp coğrafi bakımdan Filistin diye adlandırılan bu bölgenin hiç de Britanya notası ile ilişkisi olmadığını ve dolayısıyla bağımsızlık vad edilen Arap bölgelerinin içinde bulunduğunu ileri sürdüler. Araplarda, İngilizlerin Filistin'deki yahudilere bir vatan vaat etmek suretiyle ikinci bir taahhüde girdiklerini öğrenince sürpriz ve hiddet çok kuvvetli oldu. Arap milliyetçileri kendilerine garanti edilen topraklarına dokunmanın katiyen mümkün olmadığını savunuyorlardı. Yahudiler hakkında hiç bir düşmanlık beslemiyorlardı: Bunlar eskiden beri burada hürmet görerek, barış içinde Araplarla beraber yaşıyorlardı. Sayıları I. dünya savaşı sonunda Filistin'de yaşayan Arap halkının onda biri kadardı. O halde Arap ve yahudiler arasında bir anlaşma imkansız değildi. Hatta Emir Faysal ile siyonistlerin şefi Şaim Vezman (Chaim Weizmann) arasında bir buluşma vuku buldu. Vezman Filistin toprakları üzerinde bir İsrail devleti kurmaya asla niyetli olmadığına teminat verdi. Faysal ise Arap Milli Harekatı adına yahudilerin millî bir yahudi toprağına kavuşmak için emellerinin haklı olduğunu tanıyarak bizzat kendi eliyle şu notu koydu. Araplara söz verilen birlik ve bağımsızlık her şeyden önce yerine getirilmelidir. Fakat, bu şart yerine getirildiği için Faysal ile Vezman arasında imzalanan anlaşma ölü bir belge olarak bilahare unutulmuştur.

Bu iki millet Filistin üzerinde haklarını yıllarca süregelen bir şekilde müdafaa ettiler. Arap ve yahudi milliyetçileri Akdeniz ve Ürdün arasında çarpıştılar ki artık uyuşma imkânsız hale geldi. Arap ve yahudiler arasında ilk vuruşmalar, Avrupada Nasyonel Sosyalistlerin iktidarı almalarını takiben yahudilerin göçerek gelmeleri ile başladı. Bunu 1940 da Arapların baş kaldırması, 1942 de Biltmore programı gereğince yahudiler müstakil bir devlet hakkında isteklerini ve işgalci İngiliz kuvvetlerinin çekiklesini ortaya seriyorlardı. Nihayet 1948 yazında yahudiler ve Araplar arasında silahlarla hesaplaşma devri başladı. İsrail devletinin doğuşu bir barış anlaşması ile değil ancak bir ateş kes anlaşması ile sonuçlandı.

Yenilgi, bıraktığı derin izlere bakılırsa Araplara öz zayıflıklarını anlamalarına yardımcı oldu. Filistin'deki 7-8 yüzbin Arap, aşağı-yukarı manda altındaki ülkenin 3/4ü savaş esnasında yurtlarını kaybettiler. Ve hâlâ muhacirler sorunu bütün ağırlığı ile İsrail'in komşusu Arap Devletleri üzerine yüklenmiştir. Olaylardan ders alan Araplar bunu

baştaki idarecilerin beceriksizliğine bağladılar, Filistin'de savaşıyan Arap Orduları hükûmetlerinin iktidarsızlığını, yenilginin sebebi olarak göstererek dönüyorlardı. Bu nedenle bir çok subay aksiyona geçmeye karar verdiler. Fırtına önce Suriye'de patladı. Albay Husnî el-Zaim'in 1949 da yaptığı hükûmet darbesi burada muhafazâkar oligarşi hakimiyetini yerinden oynattı. Ama Husnî el-Zaim'in hükûmeti altı ayı geçmedi. Artık bir seri hükûmet darbesi, iç olayları Araplar arası olaylara bağlayarak birbirini arkası devam etti. Suriye ordusunun kuvvetli adamı Edib el-Çiçekli uzun süre arka planda kaldıktan sonra 1951 kasımında askeri bir diktanın başına geçti. 1953 temmuzunda iyi düzenlediği bir plebisit sonunda kendini 44 yaşında Suriye Cumhuriyetinin cumhurbaşkanı seçti. Çiçekli kendi şahsında Cumhuriyetçi yönelimleri temsil ediyordu. Bu yönden de Haşimilerin ve onların programlarının düşmanı idi. Suriye'nin Arap birliğini, en azından Orta-doğu (Croissant fertile) Araplarını birleştirmede baş rölü oynamasını hedef alıyordu. İç politikada askeri dikta ile konulan rejim Türkiye'deki Kemalizm'den mülhem reformları savunuyordu. Fakat Çiçekli ordudaki bir isyan sonucu devrildi. Bu defa yerine bir asker değil fakat politikaya karışmış, ordunun gölgede bıraktığı yıllar önceki eski politikacıları iş başına geldi.

Ürdün'de de büyük değişimlere şahit oluyoruz. Krallık yalnız çöl bölgesindeki bedevilerle değil, Ürdün Nehrinin batısında bir kaç şehri içine alan ve buralarda yaşayan Filistinli göçmenlerle bir tehlikeli bölge haline aldı. Öte yandan idareci sınıfların Mısır ordusunda hafif ve ahlaksızca davranışları mevcut sosyal rahatsızlığı genişletiyordu. Arap halkının derinliklerinden çıkan yeni kuvvetleri karşısında prensler ve eşraf karşı koyamayacaklardı.

Arap Birliğine Doğru: 22 mart 1945 te yedi bağımsız Arap devleti Arap birliği (Ligue Arabe) paktını imzalıyordu. "Birlik ve bağımsızlık" Arap millî hareketinin başlangıcından beri bu, çift hedefi idi. I. Dünya Harbinden sonra Arap Dünyasının bir çok devletlere ayrılarak bölüşüldüğü görüldü. Fakat milliyetçiler kesinlikle bu ayrılmaları kabul etmediler. Arapların birlik emelleri halk tabakalarına indikçe kuvvet kazanıyordu. Bununla beraber halk efkârı sülale ve ekonomik menfaatler gibi bir takım özel gruplarla karşı karşıya geliyordu. Şüphesiz yeni kurulan devletlerin hükümdar ve başkanları bu Arap Birliğine çağrıdan kurtulamıyorlar ve aynı zamanda özel menfaatlerle bu çağrıyı

bağdaştırmak istiyorlardı. Hâlâ bağımsızlıklarını elde etmek için çarpışan Arap devletleri mevcut oldukça birleşik bir politika gütmek mümkün değildir. 1918 den beri iyice anlaşıldığı gibi ancak yalnız azad olmak yolundaki ilerlemeler Arap Birliğine götürülecektir.

İslâm uygarlığının beşiği olan Hicaz, yine bir tesadüf olarak bu birleştirme yolunda ilk işi yaptı. Burada bir Arap konferadasyonunun ilk adımları atıldı. 1934 ilkbaharında bir barış anlaşması kral İbn Suud ile Yemen kralı arasındaki kısa çarpışmaya son verdi. Bu Hicaz'da imzalanan anlaşmayı bir iş birliği siyaseti takip ediyordu. Metin iki devlet ve kralın birleşmesini öngörüyor ve istikbalde "ebedi Arap-İslâm kardeşliği"nin hâkim olmasını ırk, din ve anane birliğinden her iki devletin "bir ve aynı millet" olduğu belirtiliyordu. İbn Suud bu kadarla yetinmiyordu. İki yıl sonra aynı yönde eserine devam ediyor Irak ile bir "Arap kardeşliği ve dostluğu" anlaşmasını imzaluyordu. Yemen de bu dostluğa katılıyor ve bu anlaşma bağımsız bütün Arap devletlerine açık tutuluyordu. Fakat bağımsızlık şartını o zaman bu üç devletten başkası dolduramıyordu. Mısır'ın katılması o devir henüz bir konu değildi.

Üç kralın ittifakı sınırlı olan sonuçlarına rağmen Arap Birliğine doğru (Ligue arab) ilk merhale olarak görülebilir. İkinci merhale 1935 yılına doğrudur. Bu zaman Filistin'in Arap olduğu hakkında doğan tartışma sonucu birleşmeye doğru yeni bir hamle yapıldı. Bu yolda diğer büyük bir adım 1939 da Londra'da toplanan, Filistin delegelerinden başka, Arap devletlerinin temsilcilerinin de katıldığı Filistin hakkındaki kongrede atıldı. Böylece, ilk defa olarak uluslararası politika düzeyinde resmen bütün Arap dünyası üzerine müşterek menfaatlerin var olduğu tanındı.

1943 te Irak başkanı ve Arap uyanışının emektarı, Haşimilerin hâdimi Nuri Said, bir birleşme (Union) plâni ileri sürdü. Nuri Said'in Arap Birliği yalnız orta doğuya münhasır kalmalıydı. Ve Irak'a o zaman düşünülen Büyük Suriye'yi bağlamalıydı. Dışişleri, savaş işleri ve bazı ekonomik işler fedaral bir daimî meclise tevdi ediliyordu. Bu plan Büyük Suriye'nin içinde otonom bir yahudi yurdu öneriyordu. Nuri Said Paşa'nın Arap birliği nihayet yalnız Orta-Doğu sınırları içinde federal bir birlik sunuyordu. Halbuki Mısır'ın girişi bu projenin çerçevesini kırdı. Kahire'deki Vefd hükümetinin reisi Mustafa Nahas, Arap Yarımadası ülkelerinin de girişine müsaade edilmesini isteyerek Arap Birliği hareketi-

nin başkanlığını hedef aldı. Uzun hazırlıklar sonucu İskenderiye'de toplanan arap hükümetlerinin genel konferansı 1944 sonbaharında imzalanan İskenderiye protokolünün hazırladı. Bu altı ay sonra imzalanarak Arap Birliği paktının temelini attı.

Arap Birliği halen Mısır, Ürdün, Suriye, Lübnan, Irak, Suudî Arabistan, Yemen daha sonra Libya, Sudan, Kuveyt ve bağımsızlığı kazanan Kuzey Afrika ülkelerinden Tunus, Cezair, Fas gibi devletlerin meydana getirdiği bir birliktir. Bütün konfederasyonlarda olduğu gibi birliğin statüsü "üye devletlerin hakimiyetine hürmet" prensibini tanır. Birliğin en önemli organı konseyidir. Nüfusu ve önemi ne olursa olsun her üye bir reye sahiptir: Mesela, Lübnan ve Yemen, Mısır ile aynı sırada tutulmuştur. Bütün kararlar çok az istisna ile oy birliği ile alınmalıdır. Bu halde her üye veto hakkına sahiptir. Birlik konseyinin kararları ne olursa olsun üyelerinden hiç birinin hakimiyetine halel getiremez. İskenderiye Protokolüne, Arap Birliği yolunda ancak bir merhale olması düşüncesiyle daha büyük elastikiyet verilmiştir. Böylece diğer meseleler arasında üye devletlerden birisi Birliğe veya Arap devletlerinden birine zarar verici bir politika güdemez.

Bu, federalistler için parlak bir başarı idi. Daha sonra bunların eli altında lig, Arap Dünyasında mevcut düzeni korumak için bir alet oldu. Arap Dünyası içinde sınırları değiştirmek isteyen taraflar ancak bir imtiyaz elde edebildiler: dokuzuncu madde, ülkeleri arasında daha sıkı ilişkiler isteyen üyelere beraber çalışma imkânını verir.

Lig, Mısır'ın mühürünü taşır. Nüfusu ve ekonomisi ile en büyük olan bu ülkede Birliğin merkezi bulunur. Mısırlı diplomatlar genel sekreterliğin kilit noktalarını ellerinde tutarlar. Mısır çeşitli Arap devletleri arasında dengeyi korumaya çalışır.

Şimdi bir fikir vermek üzere, Arap Devletleri Birliği paktından bir kaç maddeyi burada yazmayı faydalı buluyoruz.

Arap Devletleri Ligi Paktı:

Madde 1: Arap Devletleri Birliği bu paktı imzalayan bağımsız Arap devletlerinden teşekkül eder. Her bağımsız Arap devletinin buna katılmaya hakkı vardır. Eğer isterse, bu konuda bir talebi daimî genel sekreterliğe tevdi eder. Talebin takdiminden sonraki meclisin toplanmasına arzeder.

Madde 2: Birliğin gayesi iştirak eden devletler arasındaki bağları kuvvetlendirmek, işbirliğini sağlamak, politik hareketlerini koordine etmek, bağımsızlıklarını ve hakimiyetlerini korumak ve genel olarak Arap devletlerinin işlerini, menfaatlerini gözetlemektir. Her devletin kendine has durum ve imkânlarıyla işbirliğini kuvvetlendirmesini şu noktalarda saymak lazımdır:

1- İktisadî ve malî meseleler: Bunlar ticarî mübadeleyi, gümrükler, para, tarım endüstri meselelerini içine alır.

2- Ulaştırma meseleleri: demiryolu, karayolu, uçak, gemi, telegraf, posta.

3- Kültürel meseleler.

4- Milliyet, eşdeğerlik (équivalence), vize, hükümlerin infazı ve suçların verilmesi meselesi.

5- Sosyal işler.

6- Sağlık meseleleri.

Madde 3: Birliğin iştirak eden devletlerin temsilcilerinden kurulu bir meclisi olacak ve her devlet temsilcileri ne kadar olursa olsun bir rey hakkına sahip olacaktır.

Bu meclis birliğin hedeflerini gerçekleştirmeye ve katılan devletler arasında üst maddede belirtilen işleri ve diğer anlaşmaları icra etmeye bakacaktır.

Yine bu meclisin işleri arasına uluslararası organlarla çalışma vesilelerine karar vermek ve bunlarla istikbalde emniyet ve barışı temin için, aynı zamanda ekonomik ve sosyal münasebetleri organizeye dayanabilecek kararlar vermek.

Madde 4: İkinci maddedeki işlerden herbirisi için Birlikte temsil edilen devletlerden özel bir komisyon teşkil edilecektir. Bu komisyonlar, taslak halinde, ilgili devletlere teklif edilmesi için bu işbirliğinin esaslarını, sınırları da belirtilerek plan halinde tesbit etmekle uğraşırlar.

Yukarda zikredilen komisyonlara başka arap devletlerinin temsilcileri de katılabilir. Meclis bu temsilcilerin komisyonlara katılacakları halleri ve temsil etmedeki kaideleri tesbit eder.

Madde 5: Bir yada daha fazla Birlik üyesi arasındaki anlaşmazlıklardan dolayı kuvvete baş vurulmaz. Bir devletin bağımsızlığı, hakimiyeti

yeti, toprak bütünlüğü ile ilgili bir anlaşmazlık patlarsa ve münazaaya tutulan taraflar bu anlaşmazlığı çözmek için meclise başvururlarsa alınan kararlar mecburî olur, icrayı gerektirir.

Bu halde aralarında ihtilaf olan devletler meclisin tartışmalarına ve kararlarına katılma hakkına sahip değildir.

Bir savaşın doğmasından korkulan ihtilaflarda lig üyesi bir devlet veya ligden olsun olmasın herhangi bir devlet arasına birlik bir anlaşma temin etmek için arabulucu olarak girer. Arabuluculuk ve hüküm verme kararları büyük çoğunlukla alınır.

.....

Bu pakt bütün Arap halklarını birleştirmek için 22 mart 1945 te Kahire'de düzenlendi. Dikkat edilirse Lübnan'ın bu pakt içinde bulunmasından dolayı paktın dini bir karakteri yoktur. Saf bir Arap ırkıdan bahsetmek zor olduğu için yine bu pakt dil ve Arap kültürü bağları ile bağlananları toplar.

Temel Bibliyografya

- George Antonius, *The Arab Awakening*, s. 101-125 1938, London.
- *Keesing's Contemporary Archives* (adı geçen yıllar)
- F-W. Fernau, *Le Réveil du Monde Musulman*, Paris, 1954.

HÂRİCİLİĞİN DOĞUŞUNA TESİR EDEN BAZI SEBEPLER

Dr. ETHEM RUHİ FİĞLALİ

Hız. Peygamber zamanında, bilindiği gibi, müslümanlar arasında mezheplerin doğuşunu intac edecek ihtilâfların varlığından, kolay kolay söz edilemez. O devir, Kitâb ve Sünnet'in Hız. Peygamber'in ilâhî-beşeri dirâyeti ile ikame edildiği müstesnâ bir devirdir.

Ama Hız. Peygamber'in hastahđı sırasında ortaya çıkmış ve ilk anda basit gibi görünmesine rağmen, sonraları müslümanlar arasında büyük ihtilâflara sebebiyet vererek çeşitli mezheplerin vücud bulmasına esas teşkil etmiş bazı hâdiseler vardır.

Burada, Havâric'in doğuşunda veya sonraki devirlerinde tartışma konusu edilmiş olan mes'elelerden en önemlilerine temas edilecektir:

1) İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadîs'e göre Hız. Peygamber, hastahđı şiddetlendiği zaman, yanında bulunan ashabına: **"Bana bir kalem ve kâğıt getirin; size bir kitap (vasiyet) yazdırayımki, benden sonra ihtilâfa, sapıklığa düşmeyesiniz"** demiştir¹. Bunun üzerine orada bulunan müslümanlar arasında ihtilâflar başgösterdi. Onlardan bir kısmı, onun bu son emrinin yerine getirilmesinde ısrar ederken, diğer bir kısmı da Hız. Peygamber'in bu sözlerinin geçirmekte olduğu hastahđın şiddetinden doğan ateşin tesiriyle söylenmiş olabileceğini, esasen Alla-h'ın Kitâb'ı ve Peygamber'in Sünnet'inin kendilerine yeteceğini söylüyordu².

1 Buhârî, *Sahih* (İst. 1315), VII, 9; Müslim, *Sahih*, Nşr.: M. Fuad Abdülbâkî (Mısır 1374-5), III, 125; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf* (Süleymaniye Ktb. Reisülküttâb Bl. Nu. 597-8), I, 135 b; Taberî, *Târih*, Nşr. De Goeje (Leiden 1879-81), I, 1806; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa* (Beirut 1928), II, 863.

2 Kitâb ve Sünnet'in kendilerine yeteceğini söyleyenlerin başında Ömer b. el-Hattâb bulunuyordu. Bk.: Buhârî, *Sahih*, VII, 9; Şiblî, *İslâm Târihi (Asr-ı Saadet)*, II, 758 vd. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Târihi*, Çev.: Neşet Çağatay (Ank. 1954), I, 36.

Aynı habere göre bu çekişmeler üzerine Hz. Peygamber'in onlara: **"Yanımdan uzaklaşın, benim yanımda tartışmak olmaz"**³ dediği ve daha sonra da onun, kendilerine Arap Yarımadası'nda hiçbir gayri müslimin oturmasına izin verilmemesi ve muhtelif kabileler tarafından gönderilen elçilerin kendi zamanında olduğu gibi hürmetle, nezaketle karşılanmaları ile üçüncüsünün de râvisi tarafından unutulmuş veya kasıtlı olarak zikredilmemiş üç vasiyette bulunduğu belirtilmektedir⁴.

Bu rivâyetlerin, daha sonraları, Ehl-i Sünnet ile Şia arasında büyük bir ihtilâf konusu olduğu bilinmektedir. Şia'ya göre, Hz. Peygamber bu vasiyetini yazdırabilseydi, Ali b. Ebî Tâlib'in kendisine halef olduğunu bildirecekti. Ehl-i Sünnet, Hz. Ömer'in görünüşü takiben Kur'an-ı Kerim'in tamamlanmasıyla yazılacak bir şeyin kalmadığını, ayrıca **"Bugün sizin dininizi tamamladım"**⁵ âyetinin buna açık bir delil olduğunu savunmuşlardır. Şia'nın bu konudaki iddialarının geçersiz olduğu hususu Havâric tarafından da ısrarla üzerinde durulan bir konudur. Zira Havâric, Şia'nın ileri sürdüğü hilâfette "vasiyet" sistemini şiddetle reddeder.⁶

2) Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanların karşılaş-tıkları en önemli ihtilâf, "imamet" konusu üzerinde olmuştur. O kadar ki, Neşvân'ul-Himyerî (573/1177) buna "günümüze kadar süren" ve "Nebî (SA)'den sonra ümmet arasında cereyan eden ilk ihtilâftır" demektedir⁷.

Resulullah, müslümanların her türlü işlerini yürütecek, yani devleti yönetecek kimseyi tayin eden açık bir söz söylemeden veya yazılı bir vasiyette bulunmadan vefat etmiştir⁸. Vefatından önceki hastalığı sırasında "halife" olacak şahsı bilmek hususunda Hz. Peygamber'in görüşüne muttali olmak arzusu belirmişti. O kadar ki, bazı sahabeler Resulullah'a başvurarak: **"Ey Allah'ın Resülü, üzerimize, tayin ettiğin**

3 Buhârî, *Sahih*, I, 37.

4 Taberî, *Tarih*, I, 1807 vd.; Şibli, *ayn. esr.* II, 759-60.

5 Mâide: V, 4.

6 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (British Museum Lib. Or. Nu. 2606), 79 a. Bir Zeydi olan İbn Ebi'l-Hadîd (655/1257) (Şerhu *Nehe*, I, 76) de hilâfet için Hz. Ali'ye bir vasiyette bulunmadığını söyler.

7 *el-Hûru'l-Iyn*, Thk: Kemal Mustafa (Kahire 1948), 212. Müslümanların Hz. Peygamber'den sonraki ilk ihtilâflarının imâmet hakkında olduğu Eş'arî tarafından da söylenmiştir. Bk: *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr. H. Ritter (Wiesbaden 1963), 2.

8 Tâ-Hâ Huseyin, *el-Fitnetü'l-Kubrâ*, I, (Kahire 1966), s. 24.

halifen kimdir?" demişler; o da: **Üzerinize tayin ettiğim halifem Allah-
dır**" şeklinde cevap vermişti⁹.

Fakat buna rağmen Hz. Peygamber'in vefatları üzerine şaşkınlığa düşen ashab, ne yapacağını şaşırarak, kendi kendilerine ümmetin başına geçecek halifeyi aramaya koyulmuştu. Meselâ, Hz. Ömer gibi seçkin bir sahabe dahî telâşa düşmüş ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrah'a gelerek: "Uzat elini, sana bey'at edeyim; çünkü sen, Resulullah'ın dili ile, bu ümmetin emînisin" demiştir.¹⁰

Durum ne olursa olsun hilâfet hakkında herhangi bir vasiyette bulunmayan Hz. Peygamber'in vefatını takiben Ensâr, İslâm târihinde "Sakîfetu Benî Sâide" şeklinde meşhur olan Sâide oğullarının gölgesi-
nde toplanarak: "Biz Muhammed (SA), den sonra bu makama, Sa'd b. Ubâde'yi geçirmek istiyoruz" demişler ve onu aday göstermişlerdi. Sa'd b. Ubâde, yaşlı ve hasta olmasına rağmen, hilâfetin Evs ve Hazrec olmak üzere Ensâr'da bulunmasını arzu ettiğinden bu teklifi kabul etti. Nitekim Sa'd, söylediği hutbesinde, Ensâr'ın İslâmiyeti ilk önce kabul etmek ve korumakla fazilet kazandığını ve Kureyşlilerin Hz. Peygamber'e eziyetler ettiğini uzun boylu anlattıktan sonra: "Emîrlik başkalarının değil, yalnız sizin hakkınızdır; siz idâreye kendi başınıza geçiniz" diye sözünü bitirdi¹¹.

Sa'd b. Ubâde'nin konuşmasından öyle anlaşılıyor ki, Ensâr bu işe Hz. Peygamber'in vefatından önce de hazırlanıyordu. Çünkü kendilerini "vezirler" olarak görüyor ve Medîne kendi şehirleri olduğu için, bu işe sâhip çıkmakta hakları bulunduğuna inanıyorlardı.

Maamafih Ensâr, Sa'd'ın sözlerini tasvîb etmekle beraber, içlerinden bazıları Muhâcirlerin bu durumu kabul etmeyeceklerini tahminle, Muhâcirler bize, "biz Kureyş'ten olan Muhâcirleriz, Resulullah'ın ilk ashabıyız, biz onun kavmi ve akrabalarıyız, o öldükten sonra niçin ve ne hakla emirlik için bizimle çekişiyorsunuz?" derlerse ne cevap veririz, dediler. Ensâr'dan bir kısmı da, "mademki tek başımıza bizi reddediyorsunuz, o halde Kureyş'ten bir emîr, Ensâr'dan da bir emîr olsun,

9 Kalhâtî, *Keşf*, 79 a. Bu hadis, gerek hadis külliyâtında bulunmadığı gerek hadis uydurmanın doğru olmadığı şeklindeki ilk Hâricilerin davranış ve görüşlerine aykırı olduğu için asılsız görünmektedir.

10 Belâzuri, *Ensâb*, I, 139 b.

11 Taberî, *Târih*, I, 1837-8.

başka şekli kabul etmeyiz” cevabını veririz deyince, Sa’d b. Ubâde: “Bu ilk zaafıdır” dedi¹².

Hız. Ömer, Ensâr’ın bu toplantısını öğrenince Hız. Ebû Bekir’e gelerek durumu bildirir ve her ikisi sür’atle toplantı yerine gelirler. Burada bir konuşma yapan Hız. Ebû Bekir, özet olarak, Putperestliğin Araplarca benimsendiği için atalarının dinini bırakmanın onlara zor geldiğini; Resulullah’ın kavminden olan ilk Muhâcirlerin ona imân ettiklerini ve maddî-mânevi yardımlarda bulduklarını; onunla birlikte kavminin şiddetli ezâ ve cefâlarına dayandıklarını; kendileriyle alay edilmesine aldırış etmediklerini; düşmanları sayıca çok, kendileri ise az olduğu halde eziyetlere tahammül edip korkmadıklarını; yeryüzünde Allah’a ilk ibâdet edenlerin Muhâcirler olduğuna ve Hız. Peygamber’in dostları, akraba ve kavmi oldukları için “emîrlik”in onların hakkı olduğunu; bu konuda kendileriyle ancak zâlimlerin mücâdele edeceğini; oysa Ensâr’ın meziyet ve faziletlerinin, İslâmiyete olan hizmetlerinin inkâr edilemeyeceğini; ilk Muhâcirlerden sonra Ensâr derecesinde şeref sâhibi kimse bulunmadığını belirttikten sonra, “bizler emîr, sizler vezirlersiniz; sizden başkası ile istişârelerde bulunulmaz, sizin muvafakatınız alınmadan kararlar verilmez” diyerek sözünü bitirdi¹³.

Hız. Ebû Bekir’den sonra söz alan Hubab b. el-Munzir, Ensâr’a hitaben: “Mademki işittiğiniz söz ve fikirden başkasını kabule yanaşmıyorlar, o halde onlardan bir emîr, bizden bir emîr seçilsin” dedi¹⁴. Hız. Ömer’in bu sözlere verdiği cevap, bu konudaki ihtilâfı çözen ve Ensâr’a tesir eden bir cevap olmuştur: “Boşuna uğraşmayın, iki kişi bir arada ve aynı zamanda hükûmet edemezler. Allah’a and olsun ki Araplar, sizden bir emîr kabul etmezler; çünkü Peygamberleri sizin kabilenizden değildir. Fakat onlar, içinden nübüvvetin çıktığı kabilenin emîrliğini kabul ederler. Araplara karşı bizim ileri süreceğimiz kuvvetli ve doğruluğu apaçık olan delilimiz de, Hız. Peygamber’in Kureyş’ten olmasıdır . . .¹⁵

Hubab b. el-Munzir’in yeniden karşı koyması bir fayda sağlamadı. Zira bu defa Ensâr’dan olan Beşîr b. Sa’d kalkarak: “Muhammed (SA) Kureyştendir, emîrlik herkesten çok onların hakkıdır”¹⁶ deyince Ensâr

12 Taberî, *Târih*, I, 1838-9.

13 Taberî, *Târih*, I, 1839-40.

14 Taberî, *Târih*, I, 1841.

15 Taberî, *Târih*, I, 1841.

16 Taberî, *Târih*, I, 1842.

da râzı oldu ve Hz. Ebû Bekir'in: "İşte Ömer, İşte Ebû Ubeyde, hangisine isterseniz ona bey'at ediniz" sözüne onlar, "Allah'a and olsun ki sen sağ iken bu vazifeyi üzerimize alamıyacağımızı te'yîd eyleriz; çünkü sen Muhâcirlerin en meziyetlisi, Mağara'da bulunan iki kişiden biri ve namazda Resulullah'ın halifesisin.. Resulullah seni dîn için imam seçmiştir¹⁷. Uzat elini, sana bey'at edeceğiz," diyerek yürüdüler. Ensâr'dan Beşîr b. Sa'd, onlardan önce yetişerek bey'at etti. Diğerleri de sırayla bey'at ettiler. Böylece hilâfet mes'elesi halledilmiş oldu¹⁸.

Ancak burada dikkatlerimizden uzak tutmamamız icâb eden bir husus vardır: Ensâr, son derece ciddî ve kesin ifadelerle "hilâfet" in kendilerinde olmasını isterken, nasıl oluyor da birden bu kararlarından vazgeçebiliyor?

Bilindiği gibi Ensâr, Evs ve Hazrec'den ibaret iki büyük kabileden müteşekkildir ve bu iki büyük kabile arasında tâ Câhiliye devrine kadar uzanan bir düşmanlık vardır. Gerçi İslâmiyet bu düşmanlığı ortadan kaldırmıştır. Ama Evsliler, kendilerinden olan Beşîr b. Sa'd'ın sözlerini ve Kureyşlilerin iddialarını, Hazreclilerin namzet gösterdikleri Sa'd b. Ubâde'nin emirliğe getirilmek istendiğini görünce, "Hazrecliler bir defa emirliğe geçerlerse bu fazilet dâima onların elinde kahr; bundan bize hiç de pay ayırmazlar" düşüncesiyle ve eski kırgınlıkların tesiri altında Hz. Ebû Bekir'e bey'at ettiler. Evslilerin kabile asabiyeti ile gösterdikleri bu davranış neticesinde, azınlıkta kalan Hazrecliler, duruma boyun eğdiler. Maamafih Sa'd b. Ubâde, Hz. Ebû Bekir ölünceye kadar ona bey'at etmedi¹⁹.

Cereyan eden tartışmalara rağmen Hz. Ebû Bekir'e bey'atla kapanmış gibi görünen, halbuki daha sonraları müslümanları pek çok meşgul eden "hilâfet" hâdisesinin geçtiği "Sakifetu Benî Sâide" toplantısında, bizim açımızdan iki mühim netice ile karşılaşırız:

17 Kalhâtî, *Keşf*, 80 a.

18 Taberî, *Târih*, I, 1842 vd. Bu toplantı geniş bir şekilde Belâzurî (*Ensâb*, 140 a-142b) tarafından da verilmiştir. Ayrıca bk.: İbnü'l-Cevzî, *el Muntazam fi-Târihi'l-Umem* (Köprülü Ktb. Nu. 1172-1175), 33 a- 37 b; Kalhâtî, *Keşf*, 216 a, vd.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehc*, II, 2-14; Ebû Muhammed, *Kitâbu'l-Firak* (Âtîf Efendi Ktb. Nu. 1373), 11 a-14 b; *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nisbet olunur) (Kahire 1967), I, 12 vd.

19 Taberî (*Târih*, I, 1843-4), Abdullah b. Abdurrahman, Ebû Mihnef ve Hişam kanalıyla rivâyet ettiği haberde böyle diyor. Seyf ve Ubeydullah b. Saîd yoluyla gelen haberinde ise (s. 1845), Sa'd'ın da bey'at ettiğini bildiriyor.

a) Bu toplantıda, Ensâr ve Muhâcirler arasından Hz. Peygamber'e halife olacak şahıs araştırılırken, Ehl-i Sünnet kaynaklarına göre, hiç kimse Resulullah'dan naklen tek hadis rivâyet etmemiştir²⁰. Hilâfet makamına kimin geçeceğine dair delil arandığı ve buna şiddetle ihtiyaç duyulduğu bir anda, bir nass veya işaretin bulunmaması²¹, bu konuda Hz. Peygamber'in Ensâr ve Muhâcirler tarafından bilinen bir hadisinin mevcut olmadığına delâlet eder. Bu durumda "**İmamlar Kureyş'ten olur**"²² hadisine mezhep taraftarlığı veya kabile asabiyeti ile rivâyet olunmuş bir sözdür, demek, pek isabetsiz sayılamaz.

b) Bu târihî toplantıda her iki tarafın üzerinde birleştiği hususlar şunlardır: 1. Riyâsetin, Câhiliye devrinden itibaren Kureyş'e ait oluşu; Nübüvvetin onların içinden çıkışı ve böylece Arapların "emîrlik"i yalnızca Kureyş'e mahsus bilmeleri; 2. İslâmiyeti kabul edişteki kıdem; 3. Çıkışı sırasında bu dine mal ve canı ile hizmet . .

Görülüyor ki Hz. Ebû Bekir'in halife seçilişinde herhangi bir nass veya işaret değil, doğrudan doğruya gelişmekte olan islâm devletinin savunma ve yayılmasını gerçekleştirebilecek, birliğini ve düzenini koruyabilecek, herşeyden önce ümmete başkanlık edebilecek kabiliyette oluşu, Kureyşli olmak hasebiyle neseb bakımından etrafında saygı uyandırdığı, müslüman olmaksızın kıdem ve Resulullah'ın en yakın arkadaşı oluşu gibi vasıflar rol oynamıştır.

Ashab da hilâfet konusunda, tartışmalar boyunca, Resulullah'dan bir delil veya işaret arama yoluna gitmemiş ve Hz. Peygamber'in, bu işi, müslümanların seçimine bıraktığı anlayışında toplanmışlardır.

Bununla birlikte o gün "Sakîfetu Benî Sâide" toplantısında, Resulullah'ın techiz ve tekfin işleriyle meşguliyetlerinden dolayı bulunamı-

20 Gerçi Eş'arî (*Makâlât*, 2) Hz. Ebû Bekir'in, "İmâmet Kureyş'tendir" hadisini delil olarak zikrettiğini söylüyorsa da, İbn Hişam, ve Taberî gibi kaynaklarda buna ve bu hadisin halife seçiminde esas delil teşkil ettiğine dair hiçbir kayıt yoktur.

21 Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in sağlığında müslümanların namazlarını kıldırarak üzere imam tâyin edilmesine takılarak, bunun Ebû Bekir'in halifeliğine işaret olduğunu söyleyenler bulunmuştur. Bk.: Ö. Rıza Doğrul, *İslâm Târîhi* (İst. 1935), X, 55 vd. Ancak ibâdetle ilgili bir ta'yini, dünya ve din işlerini yürütecek bir kimse için ta'yine esas olacak bir nass veya açık bir işaret saymak pek uygun görünmemektedir.

22 İbn Hanbel, *Musned* (Mısır 1313), III, 129, 183; IV, 421. Nuâym b. Hammad (*Kitâbu'l-Fiten ve'l Melâhim*, Atıf Efendi Ktb. Nu. 602) bu konuda şu hadisleri de söylüyor: "Dünyada iki kişi kalsa da bu iş Kureyş'e aittir." (V, 55 a), "Bu konuda halk Kureyş'in emrindedir. Müslimi onların müslimine, kâfiri de kâfir olanma tâbidir." (V, 60b).

yan Ehl-i Beyt ve Resullah'ın yakınları, amcası Abbas ve damadı Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Ebû Bekir'e bey'at etmemişlerdi. Taberî²³, Urve yoluyla Hz. Aişe'den naklen, Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma ile amcası Abbas'ın, Resulullah'ın bıraktığı mîras malını istemek üzere Ebû Bekir'in yanına geldiklerini, onun da Hz. Peygamber'den "Peygamberler mîras bırakmazlar"²⁴ hadîsini işittiğini ve Fedek²⁵ arazisini veremeyeceğini söylemesi üzerine Hz. Fâtıma'nın ona darıldığını ve ölünceye kadar Ebû Bekir'le konuşmadığını; Hz. Ali ve Hâşimîlerin altı ay müddetle Ebû Bekir'e bey'at etmediklerini; Hz. Fâtıma'nın vefatından sonra bey'at ettiklerini bildirir.

Ehl-i Beyt'in hilâfet konusunda farklı bir anlayışa sahib oldukları, Hz. Ali'in Hz. Ebû Bekir'e bey'at ederken söylediği şu sözlerden anlaşılmalıdır: "Bizim sana bey'at etmeyişimiz, senin faziletini inkâr ettiğimizden ve Allah'ın sana ihsan ettiği hayrı kıskandığımızdan değildir. Biz, bu vazifenin bizim hakkımız olduğunu ve sizin bunu, keyfî bir şekilde ve baskı yoluyla elimizden aldığınızı düşünüyorduk"²⁶.

Görülüyor ki, Hz. Ali'nin hissi bir alaka ile ve Resulullah'a yakın akrabalığı sebebiyle vukû bulan bey'attaki gecikmesi, başka art niyetlere dayanmamaktadır. Kaldı ki, Hz. Peygamber vefat eder etmez Ebû Sufyân (32?/652)'ın ona gelerek: "Ebû Kuhafe'nin hakkını yemesine râzî olacak mısın?" diye kışkırtmasına o, "ben aslâ bunun peşinde olmadım; bu, müslümanların işidir"²⁷ şeklinde sert bir cevap vermekle kalmamış, Ebû Sufyân'ı; "Sen bu sözlerini, ancak müslümanlar arasında fitne yaratmak maksadıyla söylüyorsun, biz Ebû Bekir'i halifelige lâyük bulduk" diyerek azarlamıştır²⁸.

Artık bu açık sözlerden sora Hz. Ali'nin davranışından gizli mânalar çıkarmak ve halifeliğin ancak Ehl-i Beyt'e ait olduğu görüşünü ve "vasiyet" gibi iddialarla, hilâfetin Hz. Ali'ye verilmesi gerektiğini sa-

23 *Târih*, I, 1825 vd.

24 İbn Mâce, *Sunen*, Nşr. F. Abdalbâkî (Mısır 1372-3), I, 81.

25 Fedek, Medine'nin kuzeyinde küçük bir Yahudi köyü idi. Hayber vak'asında burası Hz. Peygamber'e geçmişti. Onun hayâtı boyunca âilesinin ve Benî Hâşim'den muhtac olanların ihtiyaçları için bir gelir olmuştur. Hz. Ebû Bekir tarafından Hz. Fâtıma'ya verilmesi reddedilen Fedek, sonra Ömer tarafından Ehl-i Bey'te devrolunmuştu. Bk.: Yâkûtu'l Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Mısır 1323-4), VI, 342-5.

26 Taberî, *Tarih*, I, 1826.

27 Belâzurî, *Ensâb*, I, 142 a; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehc*, I, 96/ş.

28 Taberî, *Tarih*, I, 1827 vd.

vunmak²⁹ ve böylece durumu istismar etmek, kötü niyetli Şüilerin ve İslâmiyeti karıştırmak isteyenlerin işi olmaktadır.

Açıklamaya çalıştığımız şekilde çözümlenmiş olan hilâfet mes'elesi, bilhassa Hz. Osman devrinde başlayan karışıklıklardan itibaren, İslâm dünyasının uğraştığı konuların başlıcalarından biri olmuş ve hat-tâ zaman zaman devletin başına büyük işler açmıştır.

Hz. Peygamber'in vefatından ilk halife Hz. Ebû Bekir'in halife seçilişine kadarki çok kısa sürede cereyan eden ictimai ve siyâsî dalgalanmalar bunlardan ibarettir.

Şia dışında kalan bütün müslümanlara göre tamamen Kitâb ve Sünnet'e uygun olan³⁰ Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetlerini, İslâm mezhepleri târihinde oldukça önemli sayfalar dolduran Osman. b. Affan ve Ali b. Ebî Tâlib devirleri takib eder.

3) Genel olarak mezheplerin ve bilhassa Havâric'in doğuşuna sebep olan hâdiselerden biri de, üçüncü halife Osman b. Affan ve dördüncü halife Ali b. Ebî Tâlib devirlerinde müslümanlar arasında cereyan eden savaşlardır.

Söyle ki, halife Osman'ın fecî şekilde katledilmesiyle sonuçlanan olayda, katiller hakkındaki hüküm nedir? Hz. Ali ile Ümmülmü'minin Hz. Aişe, Talha ve Zubeyr arasında geçen Cemel vak'asında ve Muâviye ile yapılan Sıffin savaşında ölen ve öldürülenlerin durumu ne olacaktır? İmânın ölçüsü ve sınırı nedir? v.s. gibi sorular, müslümanlar arasında tartışılır olmuş ve bu kanlı olaylar, çeşitli fikrî cefeyanların çıkışında en büyük tesirlerden sayılmıştır.

Havâric'in doğuşunda da imamet konusu ile birlikte müslümanlar arasında geçen bu savaşlar ve ortaya çıkardığı soruların en büyük paya sâhib olduğu aşikârdır. Bu sebepten, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, bu olayları kısaca ortaya koymakta fayda görüyoruz.

Hz. Ömer (24/644), azatlı bir köle tarafından hançerlenince, vefatından evvel, halife seçimini şûrâ'ya havale etmiştir. Aşere-i Mübeşşere'nin sağ kalanları ile kendi oğlu Abdullah b. Ömer'den meydana gelen

29 İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehc*, I, 67'de bu vasiyet işinin uydurma olduğunu; eğer böyle birşey bulunsaydı Hz. Ali'nin bunu o zaman ileri sürmesinin gerekeceğini söyler.

30 Kahlâtî, *Keşf*, 139 b.

şûrâ³¹, uzun müzâkerelerden sonra Osman b. Affan'ın başa geçmesine karar vermiştir. Seçimde dikkat edilen husus, Allah'ın Kitâb'ına, Resulünün Sünnet'ine uymak ve kendisinden önceki iki halifenin yolundan gitme şartıdır³². Bu şartlara Hz. Ali' "gücümün ve bilgimin yettiği kadar"³³ cevabını verirken, Hz. Osman "evet" cevabını verince, şûrâ Hz. Osman'ı tercih etmiştir.

Hz. Osman'ın seçilişinde bu tereddütsüz verilmiş "evet" cevabı kadar, yaşının büyüklüğü, yaradılışının yumuşaklığı rol oynamıştır³⁴. Ashabın ve müslümanların, şiddeti dolayısıyla³⁵ ve halkın, İslâmiyetin çıkışı sırasında yapılan harplerde birçok müslümanın müşrik akrabasını öldürmüş olması sebebiyle hâlâ içlerinde yatan intikam ve kin duygusuyla Hz. Ali'ye rağbet etmediği bir gerçektir.

Şûrânın kararı ile, Mikdad b. el-Esved³⁶ gibi şeklen bey'at edenler dışında genel bey'ata mazhar olan Hz. Osman'ın hilâfeti, tarihte genel olarak ikiye ayrılır.³⁷ O kadar ki, bunlardan birinci devre (24-29/644-49), "iyi idâre", ikinci altı yıllık devre (30-35/650-5) de, "gayr-i meşrûluk ve karışıklık" ile tavsif edilir³⁸. Bu türlü bir ayrım, isyanların ve karışıklıkların ikinci devrede başlamış olması tesir etmiş görünüyor. Aslında bu devredeki karışıklıkların sebeplerini daha öncelerde aramak ve ona göre bir hükme gitmek gerekir. Çünkü seçimi sahih olan³⁹ Hz. Osman devrindeki karışıklıklarda, onun dinî mânada gayr-i meşrû idâre-

31 Şûrâ, Abdurrahman b. Avf (31/651), Osman b. Affan (35/655), Ali b. Ebi Tâlip (40/660), Zubeyr b. el-Avvâm (36/656), Talha b. Ubeydullah (36/656), Sa'd b. Ebi Vakkas (55/674)'dan ibaretti. Hz. Ömer'in oğlu Abdullah ise şûrânın seçime iştirak edecek bir üyesi sıfatı ile değil, bir müşâvir olarak bulunuyordu. Bk.: Belâzurî, *Ensâb*, I, 463 b; Taberî, I, 2276-97; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih* (Paris 1899-1916), 190-4; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehc*, I, 91-6; Aynî, *Ikdu'l-Cumân fi-Târihi Ehl'iz-Zemân* (Veliyyüddin Efendi Ktb. Nu. 2374-96), 101 a vd.; *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 29; Kalhâtî, *Keşf*, 84 b, vd.

32 Kalhâtî, *Keşf*, 85 b.

33 Taberî, *Târih*, I, 2786.

34 İbn Abd Rabbîhi, *el-İkdu'l-Ferîd* (Kahire 1948), IV, 303.

35 Ahmed Çelebî, *et-Târihu'l-İslâmî* (Kahire 1969-70), I, 322.

36 Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyâsi ve İtikâdî Mezhepler Târihi*, Çev.: E. R. Fığalalı-O. Eskiocıoğlu (İstanbul 1970), 40. Mikdad b. el-Esved, ikinci Habeş muhacirlerindedir, Bedr'de bulunmuştur, 70 yaşında Medîne'de ölmüştür. Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l Kubrâ*, Nşr.: E. Sachau (Leiden 1322/1940), III, 114.

34 Kalhâtî, *Keşf*, 85 a-86 a; M. Ebû, Zehra *ayn. esr.* 40; L. Della Vida, *Osman Md.*, İA, IX, 430; H.A.R.Gibb-H.J. Kramers, *Uthman, Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden 1953), p. 616.

38 L.D. Vida, *Osman*, İA, IX, 430; Kalhâtî, *Keşf*, 139 b.

39 Nesefî, *Tabıratu'l-Edille* (Süleymâniye Ktb. Fâtih BI. Nu. 2907), 233 b.

sinden söz etmek haksızlık ise de, Benî Haşim ve Benî Ümeyye soyları arasındaki rekabet ve ayrılıkların önemli rolü olduğu üzerinde durulabilir⁴⁰.

Cömertliği, zenginliği, yumuşak huyluluğu ve tevâzuu ile tanınmış⁴¹ Hz. Osman'ın, devrinde ortaya çıkan karışıklıklarda selevi Hz. Ömer kadar dirâyetli olamayışı⁴² ve bilhassa selevinin icraatının aksine Kureyşin ileri gelenlerini her hususta serbest bırakışı ve izinsiz dışarıya çıkmalarına aldırmaı, ⁴³ bize göre fitnenin çıkışındaki âmillerin başlıcalarından biri olarak görünmektedir.

Bu arada hoşnutsuzluğun diğer âmilleri nelerdi ve Hz. Osman'ın bunlardaki tavrı ne olmuştu? Bu hususta Philippe Hitti,⁴⁴ Osman aleyhine kıyam "Kûfe'de Ali taraftarları arasında başladı ve bilhassa Mısır'da taraftar kazandı" derken, J.Wellhausen⁴⁵ de hemen hemen aynı görüşü paylaşmaktadır. G.Levi Della Vida⁴⁶ ise, mes'eleye "iktisâdî buhrandan en çok muztarib bulunan" Irak'taki isyankâr grupların hareketi gözüyle bakmaktadır.

İslâm kaynakları, mezhep tarafgirliğinin tahrif ettikleri istisnâ edilecek olursa, meseleyi daha genel olarak Hz. Osman'ın muhalifleri tarafından ileri sürülen itirazları kaydetmek ve bunların "mazur görülebilir yanlışlar" olduğunu belirtmekle yetinmiştir.

Ehl-i Sünnet kaynaklarına göre, Osman b.Affan aleyhinde doğan cereyanın sebeplerinin başında, onun akrabasına yani Emevî âilesine gösterdiği aşırı yakınlık ve eyâlet vâililiklerine onları tâyin etmesi gelir. Tâif'e sürülmüş olan Mervan'ın babası el-Hakem b. Ebî'l-As'ı⁴⁷ Medîne'ye getirterek kendisine Beyt'ul-Mal'dan yüzbin dirhem, oğlu el-Hâris'e Medîne çarşısının "uşr"unu vermesi; Mervan b. el-Hakem'i⁴⁸ özel kâ-

40 İki soyun çekişmeleri hakkında çeşitli örnekler için bk.: Makrızî, *en-Nizâ ve't-Tehâsum fi-mâ beyne Benî Umeyyete ve Benî Hâşim*, Mısır 1937.

41 Taberî, *Târih*, I, 3054 vd.

42 M.Ebû Zehra, *ayn. esr.* 44.

43 Taberî, *Târih*, I, 3026; Çelebî, *Târih*, I, 322.

44 *Târihu'l-Arab* (Dâru'l-Keşşâf Yay. 1965), I, 235.

45 *Arap Devleti ve Sukûtu*, Çev. Fikret İşıltan (Ankara 1963), 19 vd.

46 *Osman*, İA, IX, 430.

47 Hz. Osman'ın kardeşidir. Hz. Ömer tarafından kendisine Bahreyn ili verilmiş, sonra Basra'da oturmuş ve 32/652 yılında ölmüştür. Bk.: İbn Sa'd, *Tabakât*; İbn Hacer, *el-İsâbe* (Mısır 1323-25), II, 28; H. ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beirut 1969), II, 295.

48 Hz. Osman'ın amcasının oğludur. Onun kâtipliğini yapan Mervân, katli üzerine Muâviye'ye sığınmış ve 65/685 yılında ölmüştür. Bk.: İbn Sa'd, *Tabakat*, V, 27 vd; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 477-8.

tibî yapması ve İbn Ebî Serh'e ⁴⁹ İfrikkiye vilâyeti gelirinini "hums"unu tahsis etmesi⁵⁰, seferlere iştirak etmeyen bazı yakınlarına harb ganimetlerini dağıtırken hisse ayırması, Ehl-i Bedr'in paylarını kısması, Hz. Ömer'in tayin ettiği bazı sahabeyi valilik vazifelerinden alarak yerlerine kendi yakın akrabalarından olan Abdullah b. Âmir⁵¹, el-Velid b. 'Ukbe⁵² ve bilhassa Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh gibi, müslümanların nefretini kazanmış olanları tayin etmesi bu yakınlığın örneklerindedir. Ayrıca onun Hac esnasında Mina'da seleflerinin aksine namazı iki yerine dört rek'at kırdırışı, mushafları yaktırarak İbn Mes'ud⁵³ ve Ubeyy b. Ka'b'ın ⁵⁴ kıraatlarını yasaklayışı⁵⁵; Ehl-i Bahreyn ve 'Uman halkını, zekât malları satılıncaya kadar mal satmaktan men edişi,⁵⁶ Medine otlağını develer için verışı, kendini ve Muâviye'yi tenkid eden Ebû Zerr'il -Ğıfârî'yi⁵⁷ Rebeze'ye⁵⁸ sürmesi, Ammâr b. Yâsir'i dövdürü-

49 Hz. Osman'ın süt kardeşidir. Hicretten önce İslâmiyeti kabul etmiş ve vahy kâtipliğinde bulunmuştur. Bir keresinde âyetin sonunu söyleyince, "bana da vahy geliyor" diyerek irtidad etmiştir. Hz. Peygamber öldürtmek istemişse de, Osman'ın ısrarlı ricası üzerine göze görünmemek şartıyla affetmiştir. 59/678'de ölmüştür. Bk.Z İbnu'l Esir, *Usdu'l-Ğâbe* (Mısır 1280), III, 173; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 316 vd.

50 Muhibbuddîn et-Taberî (*er-Riyâdu'n-Nadira*, Kahire 1327, C. II, s. 137), İfrikkiye vilayetinin hums'unun Mervan'a verildiğini yazıyorsa da, Taberî (*Târih*, I, 2813) Abdullah b. Ebî Serh'e verildiğini yazar, ki doğrusu da budur.

51 Osman'ın dayısının oğludur. Onun ve Muâviye'nin Basra vâililiklerini yapmıştır. 58/677 yılında ölmüştür. Bk.: İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, III, 191; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 60 vd.

52 el-Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt, annesi tarafından Osman'ın kardeşidir. Mekke fethinde müslüman olmuştur. Osman'ın hilâfetinde Kûfe vâlisi iken şarap içtiği için azledilmiştir. Bk.: İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, V, 90 vd.; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 637; H. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 143.

53 Abdullah b. Mes'ud, ilk müslümanlardandır. Kur'an'ı en iyi ezberleyenlerden olup kendisinden pek çok hadis rivâyet olunmuştur. 32/652 yılında ölmüştür. Bk.: İbn Sa'd, *Tabakât*, III/2., 106; İbnu'l-Cevzî, *Kütabu Sfatî's-Safve* (Haydarâbâd 1355-6), I, 154; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, III, 256 vd.

54 Ubeyy b. Ka'b, Kurra'nın ileri gelenlerindedir. Akabe ve Bedr'de bulunmuştur. Tahminen 22/642 yılında ölmüştür. Bk.: İbn Sa'd, *Tabakât*, III/2., 59; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, I, 49; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 19.

55 Kalhâtî, *Keşf*, 86 b-87 a.

56 Şemmâhî, *Kütabu's-Siyer*, (DTCF, Ktb. İsmâil Saib Bl. Nu. I. 1568), 17 b.

57 Ebû Zerrî'l-Ğıfârî, ileri gelen ahabdandır. Zühd ve takvâsi ile meşhurdur. 32/652 yılında ölmüştür. Bk.: İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 161; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, V, 186-7; İbn Hacer, *İsâbe*, VII, 60.

58 Rebeze, Hicaz yolu üzerinde, Medine'ye üç günlük uzaklıkta bir yer adı. Bk.: Ya'kût, *Mu'cem*, IV, 222.

şü, Muhâcir ve Ensâr'la istişâreyi terkedişi gibi icraatı,⁵⁹ aleyhine birer delil olarak kullanılmıştır.

Hız. Osman'ın akrabalarına karşı gösterdiği yakınlık, muhtemelen şu iki husustan ileri geliyordu: Bir kere onun âilesine olan düşkünlüğü, yaradılışının icabı idiye de, bu iyi vasfı, Hız. Peygamber'in âilesi gibi Abd Menaf soyuna mensup olmakla beraber Hâşim ve Muttalib oğullarına göre daha kuvvetli, kudretli, daha zengin ve daha soylu olan Ümeyyelilerin⁶⁰, Hız. Peygamber zamanında kaybettikleri eski nüfuzlarını elde etmek hırslını kamçulamış ve Osman'ın bu iyi niyeti onlarca istismar edilmiştir. Nitekim Kûfe vâlisi Saîd b. el-As'ın, Irak bölgesi Kureyş'in çiftliğidir, demesi; Emevîlerin birçok şehirlerde halkı "savulun" diye tahkîr etmeleri⁶¹ ve bilhassa Hız. Osman'ın kâtibi Mervan'ın Medîne'yi işgal eden isyancılara ve halka hitaben yaptığı: "Ne istiyorsunuz? Niçin toplandınız? Sanki bir yağmadan mal kaçıracaktım gibi buraya toplanmışsınız... Sizler bizim hükümrânlığımızı elimizden almak istiyorsunuz... Defolun buradan! Vallahi biz, hükümümüz altındakilerine mağlûb olacak cinsten adamlar değiliz!..."⁶² şeklindeki konuşması, görüşümüzü desteklemektedir.

İkinci husus da, geniş selâhiyetlerle vâlilerin elinde bulunan vilâyetlerin idâresinde ve hükümette birliği tesis etmek için, aynı âileden olanların yakınlığından faydalanmak... Hız. Osman'ın, Hız. Ömer'in varmak istediği bu gayeyi⁶³ düşünerek, akrabalarının, başkalarına göre kendisine daha çok bağlı olacaklarını düşünmüş olması çok mümkündür. Ancak selefî, şahsiyeti, kudreti ve liyâkatı ile bu işi vâlilerini muhtelif kabîle ve âilelerden seçmesine rağmen gerçekleştirmişti⁶⁴ Hız. Osman ise,

59 Hız. Osman'ın icraatı ve bunların tahlili uzunca bir liste halinde kaynaklardan toplanarak Muhibbuddin et-Taberî unvanı ile meşhur Ebû Ca'fer Ahmed (694/1294-5) tarafından verilmiştir. Bak.: *er-Riyâdu'n-Nadira fi-Menâkibi'l-'Aşere*, II, 137-152. Bu hususta ayrıca bk.: Belâzurî, *Ensâb*, I, 466 a, vd; İbn 'Abd Rabbîhi, *el-'İkd*, IV, 283-310; Taberî, *Târih*, I, 2800-2940; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab* (Beyrut 1385), II, 332 vd; *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 35-6; Makdisî, *el-Bed'*, V, 199-202.

60 Wellhausen, *Arap Devleti*, 19.

61 N.Çağatay-İ.A.Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Târîhi*, I (Ankara 1965), 7.

62 Taberî, *Târih*, I, 2975.

63 L.D. Vida, *Osman*, İA, IX, 429.

64 Selim en-Nuâymî, *Zuhûru'l-Havâric*, (Mecelletu'l Mecmai'l-'İlmiyyi'l-İrakî, XV, Bağdad 1387), 12.

birinci hususta söylediğimiz gibi, akrabalarının hırslarına kurban ve mağlûb olmuştu.

Kaynakların tetkikinde Hz. Osman aleyhindeki hoşnutsuzluğun Irak ve Mısır dışında Hicaz ve Suriye’de de yayılmasında rolü olan Abdullah b. Sebe’ veya yalnızca İbn’us-Sevdâ denilen bir isimle karşılaşıyoruz. Daha sonraları kendi adıyla anılacak bir mezhebin kurucusu olan ve Havâric’in doğuşundan önce bu mezhebde adlarına raslanılan bazı kimselerle temas eden bu şahıstan kısaca bahsedelim. Taberî’nin rivâyetine göre⁶⁵ Abdullah b. Sebe’, San’alı bir yahudidir ve annesi siyâhidir. Osman zamanında müslüman olmuş, daha sonra müslüman ülkelerde sapık fikirler yaymaya başlamıştır. Önce Hicaz’da iken, sonra Basra, Kûfe ve Şam’a gitmiş, fakat burada kimseyi yoluna çevirememiştir. Şamlılar onu şehirlerinden çıkarınca Mısır’a gitmiş ve orada “ric’at” akidesini, “vasîlik” mes’elesini ve Hz. Osman’ın hilâfeti hakkı olmayarak ele geçirdiği gibi fesatları yaymıştır⁶⁶.

Şehirlerde gizlice cereyan eden bu olaylar ve etrafa sirâyet ediveren bu haberler dolayısıyla Medîneliler halife Osman’a müracaatla tahkikat yaptırmasını isterler⁶⁷. Fakat yaptırılan tahkikat hiçbir sonuç vermez. Bazı tavsiyelerde bulunan vâlilere, zecrî hareketlerden kaçınan Hz. Osman’ın cevabı bu konuda tesirli konuşmalar yapmaktan ibaret kalır.

Bu yolda girişilen faaliyetler 35/656 yılında meyvesini vermeye başlar ve “umre” bahanesiyle yola çıkan Mısırlılar, Mekke yerine Medîne’ye gelince, Hz. Osman’ın ricâsı üzerine Ali b. Ebî Tâlib, gelenlerle konuşur ve Osman b. Affan’ın faaliyetlerinin izahını yaparak şehre girmeden geri dönmelerini sağlar⁶⁸.

Fakat “gelenler ısrar etmeden dönmüşlerdir, ama şehrin durumunu ve halifenin dabranişını da yakından görmüş”⁶⁹ oldukları için, kendi-

65 Taberî, *Târih*, I, 2942-4.

66 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut 1385-6), III, 114, 144, vd.; İbn Ebî'l Hadîd, *Şerhu Nehc*, I, 560 c; Makrızî *Kitâbu'l-Hıtat* (Mısır 1324), IV, 146; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. M. Seyyid Geylânî (Kahire 1961), I, 174.

67 Taberî, *Tarih*, I, 2943; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* Beyrut 1966, VII, 167; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 176 a vd.

68 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannaf* (Nûr-u Osmâniye Ktb. Nu. 1221), 171 b; en-Nâşi, *Kitâbu Usûli'n-Nihal* (Bursa-Haraççoğlu Ktb. Nu. 1309/1), 6 b; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 170.

69 Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri* (Ankara 1968), 38.

dilerini ona göre hazırlamış ve aynı yıl içinde bu defa hac niyeti ile ve üç merkezden yola çıkmışlardır.

35 yılı Şevval / 656 Nisan ayında Mısırlılar Abdurrahman b. Udeys el-Belevî, Kinâne b. Bişr el-Leysi, Sûdân b. Humran es-Sekûnî, Kuteyre b. Fulân es-Sekûnî'nin emrinde dört grup halinde altıyüz veya daha kalabalık olarak, aralarında Abdullah b. es-Sevdâ da bulunduğu halde hac için çıkarlar. Kûfeliler ve Basralılar da aynı zamanda ve aynı sayılarda yola çıkarlar⁷⁰.

Medîne'ye üç merhale mesefede konaklayan grup, Halife'nin hal' edilmesinde anlaşmış olmakla beraber, yerine getirilecek şahısta ihtilâfıdır. Mısırlılar Hz. Ali'yi, Basralılar Talha'yı, Kûfeliler de Zubeyr'i halifeliğe getirmek istiyorlardı. Ancak bu şahısların hepsi de, kendilerine yapılan teklifleri azarlayarak reddederler⁷¹.

Hz. Ali, Talha ve Zubeyr'den menfî cevap alan isyancı takımlar, yapacakları işten vaz geçmiş gibi kendi memleketlerine doğru hareket ederler. Fakat üç konaklık yoldan tekrar ve aynı zamanda, hep beraber geri dönerler ve Hz. Osman'ı çevirirler. Bu defa yine Hz. Ali, yanında halk da olduğu halde bunlarla konuşur ve son derece mânidar bir soru sorar: "Gitmişken niçin geri geldiniz ve fikrinizden caydınız?" Cevap, "yolda haberci üzerinde bizim katledilmemizi isteyen bir mektup ele geçirdik" şeklinde olunca, Hz Ali bu defa Basralı ve Kûfelilere dönerek: "Mısırlıların ne ele geçirdiklerini ve mahiyetinin ne olduğunu nasıl bildiniz?" deyince, "bize ne istersen söyle, artık bu adamın (Osman b. Affan) lüzumu yoktur" cevabını verirler⁷².

İsyancıların evini çevirmelerine rağmen, hâlâ zecrî tedbirlerden kaçınan Hz. Osman, konuşmakla onları ikna edeceği kanaatindedir. Nitekim onlara hitabeder ve hareketlerinin izahını yapar⁷³. Fakat bütün bu konuşmaları küfür ve itirazlarla karşılayan âsiler, evinin kapısı Hz.

70 Taberî, *Târih*, I, 2954-5; İbnu'l Cevzî, *el Muntazam*, 176 b.

71 Taberî, *Târih*, I, 2955-7; İbnu'l -Cevzî, *el-Muntazam*, 176 b, vd; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 174.

72 Taberî, *Târih*, I, 2958. Ele geçen mektubun, Hz. Osman'ın mührü ile mühürlenmiş ve isyancıların katlini istemekte olduğu ve fakat bu mektubun Hz. Osman tarafından yazılmadığı, kâtibi Mervan'ın kaleme aldığı hemen bütün kaynaklarda vardır. Bk.: Belâzuri, *Ensâb*, I, 478-9 a; İbn Ebî Şeybe, *Musannağ*, 171 b-172 b; Nâşî, *Usûl*, 7 a; *el-İmâme*, I, 39-40; Şemmâhî, *Siyer*, 18 b; Kalhâtî, *Keşf*, 90 a; "Aynî, *İkdu'l-Cumân*, 128 b.

73 Taberî, *Tarih*, I, 2960 vd.

Ali, Talha ve Zübeyr'in oğulları ve diğer vazifelilerce korunan Hz. Osman'ı öldürmek için komşu evin damından içeri girerler. İçlerinde Hz. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed b. Ebî Bekir'in de bulunduğu bir grup⁷⁴ tarafından 18 Zilhicce 35/17 Haziran 656 yılında fecî şekilde katledilen Hz. Osman'la, aslında başlamış bulunan bu fitne sönmüş olmuyor, bilâkis alabildiğine körüklenmiş oluyordu.

Halife Hz. Osman'ın şehid edilmesine son derece üzülen Hz. Ali⁷⁵ ve diğer ashab, Mescid'de toplanarak yeni halife seçimine giderler. Ali b. Ebî Tâlib'e teklif edilen hilâfeti o, orada bulunan Talha ve Zübeyr'e teklif eder; fakat ısrar üzerine bey'atı kabul eder⁷⁶. Daha sonra Talha ve Zübeyr istemiyerek bey'at ettiklerini söylemişlerse de, bu ihtimal zayıftır. Çünkü Ali b. Ebî Tâlib, Mescid'de iken bu işi kabul etmelerini her ikisine de ısrarla teklif etmiş, onlar kabul etmemişlerdi⁷⁷.

Bey'attan sonra halka: "Benden öncekilere bey'at edildiği gibi bana da bey'at ettiniz . . imama istikamet, teb'asına da itaat gerekir; bu bey'at umûmîdir"⁷⁸ şeklinde bir konuşma yapan Hz. Ali'yi bekle-

74 Hz. Osman'ı şehid edenlerin kimler olduğu meselesi hayli karanlık ve tartışmalıdır. Kat'i olarak bilinen husus, onu Muhammed b. Ebî Bekir'in öldürmediğidir. Diğer taraftan öldürenin kimliğini bilmesi tabii olan karısı Nâile, gelenler yabancı olduğu için tanıyamamakta ve "bilmiyorum" demektedir. Bk.: Belâzurî, *Ensâb*, I, 483 a, vd; Taberî, *Târih*, I, 3020; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 276 vd. Buna rağmen muhtelif kaynaklar öldürenlerin isimlerini vermişlerdir. Bk.: İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, Thk. Servet Ukkâşe (Mısır 1960), 196; İbn 'Abd Rabbîhî, *el-'İkd*, IV, 286-292; Nesefî, *Tabsıra*, 235 b; Makdisî, *el-Bed'*, V, 206-7; İbn Ebî'l-Hadid, *Şerhu Nehc*, I, 198; Şemmâhî, *Siyer*, 19 a; Kalhâtî, *Keşf*, 91 a; Çağatay-Çubukçu, *Mezhepler*, I, 8.

75 Belâzurî, *Ensâb*, I, 479 b.

76 Hz. Ali'nin hilâfete getiriliş târihinde kaynaklar ihtilâflıdır. Taberî (*Târih*, I, 3066), Wellhausen (*Arap Dev.* 24), Hz. Ali'ye Hz. Osman'ın şehid edildiği gün bey'at edildiğini yazıyorlarsa da İbnü'l-Cevzî (*el-Muntazam*, 182 b), "Hz. Osman'ın öldürülmesinin ertesi günü"; Dineverî (*el-Ahbârü't-Tval*, Thk. A. Âmir, Kahire 1960, s. 140), Nesefî (*Tabsıra*, 236 a) ve Ebû Muhammed (*el-Fırak*, 18 b), "üç gün sonra"; İbnü'l-Esîr (*el-Kâmil*, III, 192) "beş gün sonra"; bir İbâdî yazar olan Kalhâtî (*Keşf*, 93 b) "birkaç gün sonra"; günümüz târihçilerinden Hasan İbrâhîm Hasan (*Târihu'l-İslâm*, Kahire 1964, C. I, s. 363) da "yedi gün sonra" bey'at edildiğini ileri sürmektedirler. Medîne'deki karışıklıklar gözönüne alınırsa herhalde bey'at aynı gün değil, daha sonraki bir günde olmuştur.

77 Belâzurî, *Ensâb*, I, 479; Dineverî, *el-Ahbâr*, 140; Taberî, *Tarih*, I, 3066 vd.; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 182 a; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 190 vd.; İbn Ebî'l-Hadid, *Şerhu Nehc*, I, 96, za; Ebû Muhammed, *el-Fırak*, 18 b; Şemmâhî, *Siyer*, 19 b.

78 Dineverî, *el-Ahbâr*, 140. Kalhâtî, Hz. Ali'nin "Allah'm Kitâb'ı, Resulünün Sünnet'i ve Ebû Bekr ile Ömer'in davranışlarına uyması şartıyla" seçildiğini söylüyorsa da (*Keşf*, 93 a, vd.), bunun mezhep tarafgirliği ile ortaya atıldığı aşîkârdır. Çünkü şûrâ, onu, bu şartı kabul etmediği için Hz. Ömer'den sonra halifelîğe getirmemişti.

yen en önemli mesele, Hz. Osman'ın kâtillerinin cezâlandırılması idi. Ama ortada belirli bir kâtil yoktu. Sayıları 2500'ü aşan ⁷⁹, hattâ 10 bin dolaylarında bir kalabalık "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyorlardı⁸⁰. Şehre, hattâ Halife'ye hâkim durumda bulunan âsilerle hemen başa çıkılamıyacağı açıktı. Hz. Ali'nin halka "Arapları (isyancıları) uzaklaştırınız", onlara da "geldiğiniz yerlere dönünüz" tavsiyeleri fayda vermiyordu⁸¹. Diğer taraftan Talha ve Zübeyr de kâtillerin cezâlandırılmasında ısrar ediyorlar; Ali b. Ebî Tâlib de haklı olarak "bize hükmeden bu kavimle nasıl başa çıkarım?" deyip beklemeyi ve ortalığın yatışmasını uygun görüyordu⁸².

Onu bu karara sevkeden sebeplerden biri de kendisine fiilen yalnız Medîne'de bey'at edilmiş olması, vilâyetlerin durumunun henüz aydınlanmayışı idi. Nitekim Şam vâlisi Muâviye, kendisini bey'ata dâvet için gelen elçiye red cevabı verir ve "Osman'ın kanını talep" perdesine bürüdüğü hilâfet arzusunu sonuna kadar götürmeye kararlı olduğunu zımnen ifade etmiş olur⁸³. Bu gayenin tahakkuku için faaliyete girişen Muâviye, bir taraftan Şamlıları Osman'ın kanını talebe ve ölümünden Ali b. Ebî Tâlib'in sorumlu olduğu kanaatine, dolayısıyla intikama çağırırken, bir taraftan da Mısır'ı sağlam bir şekilde idareye başlatan Ali'nin vâlisi Kays b. Sa'd'ın gözden düşmesi için asılsız söylentiler ortaya atmaya başlar ve azlinde de başarıya ulaşır⁸⁴.

Hz. Osman'ın katillerini cezâlandırma meselesinde Muâviye'nin gösterdiği bu tutum ile Mekke'de bulunan Emevî âilesi mensuplarının yanında yer aldıkları Ümmü'l-münîn Aişe ile Talha ve Zübeyr'in davranışlarının gerçek sebeplerini izah edebilmek cidden çok güçtür. Çünkü Halife Ali b. Ebî Tâlib'in, Osman b. Affan'ın kâtillerini ceza-

79 Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri* (Ankara 1965), 41.

80 Dîneverî, *el-Ahbâr*, 163. Aynı yazar (s. 171), Hz. Ali'nin ağzından "kâtillerin yirmibin olduğunu" nakleder. İbn Ebî Şeybe (*Musannaf*, 172 b, 186 b)'de "Osman'ı otuzbeş bin kişinin" öldürdüğünü söyler.

81 Taberî, *Târih*, I, 3081 vd.

82 Taberî, *Târih*, I, 3080, 3102 vd.

83 H. Lammens, *Muâviye*, İA, VIII, 439. Muâviye, Âmr b. el-Âs'a bir mektup yazarak, Hz. Ali'nin kendisini bey'ata çağırmasını, ne yapması gerektiğini sorar. O da kendisine Mısır'ı vermesine karşılık olarak, halkı hilâfetine çağırmasını v.s. gibi tavsiyelerde bulunur. Bk.: Dîneverî, *el-Ahbâr*, 157-9.

84 Taberî, *Târih*, I, 3235 vd.; İbnu'l Esîr, *el-Kâmil*, III, 268-76; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 251-3.

landırmak istediği şüphesizdir. Ancak ortada bir değil, sayıları binleri aşan ve Medîne'ye hâkim bir isyancı grup vardır. Eğer Hz. Aîşe, Talha, Zübeyr ve Muâviye, "Osman'ın kanını talep" konusunda hakikaten samimî idilerse, niçin Halife'nin safında değil de, karşısındadırlar? Bu soruya cevap vermenin güçlüğü yanında, insan, ister istemez, bir takım rivâyetleri onlar adına değerlendirme durumuna geçmeğe mecbûr olmaktadır. Hz. Aîşe, şehîd edilmeden önce Hz. Osman hakkında "o, bu Kitab'ın hükümlerini çiğnemiş ve küfre gitmiştir"⁸⁵ derken, onun ölümünü ve Hz. Ali'ye bey'at haberini alınca "mazlum olarak öldürülmüştür"⁸⁶ demektedir. Bu sözde onun, ifk hâdisesi dolayısıyla Hz. Ali'ye kızgınlığını açık bir şekilde görmek mümkün olmaktadır⁸⁷. Talha ve Zübeyr de bey'at etmişlerken, umdukları valilik veya "hilâfette ortaklık taleplerine"⁸⁸ müsbet cevap alamamış olmaları sebebiyle bu yola gitmişlerdir kanaatine ulaşmak, yadırganmamalıdır. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi Ali b. Ebî Tâlib, Osman'ın kanından mes'ul değildir,⁸⁹ ve üstelik bey'at edilinceye kadar hiç kimse, Osman'ın katlinden dolayı onu itham etmemiştir⁹⁰.

Hâsılı ister dinî, ister dünyevî hırs ve kızgınlıklar sebebiyle olsun teşekkül eden karşı gurup, İslâm târihinde müslümanların ilk defa karşı karşıya gelmelerini sahneye koyuyordu.

Bununla beraber savaştan önce, ne Hz. Aîşe'nin ne de Hz. Ali'nin bu konuda verilmiş kat'i kararları vardı. Nitekim iki ordu Basra yakınlarında karşı karşıya geldikleri zaman Hz. Aîşe, "insanların arasında islâh için geldikleri"⁹¹ söylüyor, Hz. Ali de onlara uyuyordu. Meselâ, Hz. Ali'nin askerlerinden biri, ona savaşa geliş sebeplerini sorduğunda o, "eğer kabul ederlerse, sulh ve sükûn üzerinde birleşmemizi istiyoruz"⁹² cevabını vermektedir.

Bu anlayış üzerine karşılıklı müzâkerelerle durum memnuniyet verici bir gelişme takibederken, 14 Cemâzîyelâhir 36/9 Aralık 656 Per-

85 Kalhâtî, *Keşf*, 89 b, 95 b.

86 Taberî, *Târih*, I, 3112.

87 Wellhausen, *Arap Devleti*, 24.

88 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehc*, I, 96; Ebû Muhammed, *el-Fırak*, 28 a.

89 İbn 'Abd Rabbihi, *el-'İkd*, IV, 298-305.

90 İbn Ebî Şeybe, *Musannağ*, 173 b.

91 Taberî, *Târih*, I, 3156-7; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, III, 223; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 238.

92 Taberî, *Târih*, I, 3141-2, 3167 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 224-5.

şembe günü⁹³, taraflar ne olduğunu bilmeden birbirine girer. Birden-bire kızışan savaşta, bir tarafta Hz. Âişe'nin, karşı tarafta da Hz. Ali'nin "durunuz, Osman'ın kâtillerine lânet olsun"⁹⁴ nidâları savaşın gürültüsü içinde kaybolur gider ve neticede iyi bir harb tekniğine sahip Hz. Ali savaşı kazanır; Talha ve Zübeyr de dâhil pek çok müslüman ölür⁹⁵.

Tarihte "Cemel Vak'ası" diye meşhur olan bu savaşın sonundaki faaliyetleri bir tarafa bırakarak, bazı tarihlerde harbin başlamasından bir gün önce geçtiği söylenen gizli bir toplantıdan söz edelim:⁹⁶

Halife Ali b. Ebî Tâlib'in safında bulunan Osman b. Affan'ın katline iştirak etmiş olanlar, iki taraf arasında sulhün akdedilmesinden korkarak, gizli bir toplantı yaparlar. Bu toplantıda İlba' b. el-Heysem, Adıyy b. Hâtem, Sâlim b. Sa'lebe el-Absî, Şureyh b. Evfâ b. Dubey'a, el-Eşter ile Osman'ın katline iştirak eden birkaç kişi ve İbnu's-Sevdâ' hazır bulunurlar. Mesele, toplantıda, bütün açıklığı ile ortaya konur ve eğer bir anlaşma vukû bulacak olursa, sayılarının Medîne'de 2500 olduğunu ve orada kuvvetli olduklarını, oysa burada karşılarında beşbin kişilik bir kuvvetin bulunduğunu, dolayısıyla onların, kendilerini rahatlıkla cezâlandırabileceklerini; bunun için her iki tarafın gün doğmadan savaşa başlatılmasının en çıkar yol olduğunu karara bağlarlar. Bu karara uygun olarak gecenin karanlığında her iki tarafa da baskın şeklinde başlatılan savaş, kıyasıya sürdürülür ve bilinen neticeye gelinir.

Bize göre burada üzerinde durulması gerekli nokta, böyle bir toplantının yapıp-yapılmadığını tahkikten çok, şu veya bu sebeplerle başlatılmış bir savaşta ve daha önce Hz. Osman'a karşı girişilmiş aleyhde

93 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 236; Şemmâhî (*Siyer*, 22 b), savaşın 10 Cemâziyelevvel 36 Perşemve günü olduğunu yazıyorsa da bu, herhalde yanlış olmalıdır.

94 İbn Ebî Şeybe, *Musannağ*, 181 a; Yâ'kûbî, *Târihu'l-Yâ'kûbî* (Necf 1358), II, 158; *Taberî*, I, 3183; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 193 b.

95 Cemel vak'ası ilk ve sonraki eserlerde oldukça geniş olarak anlatılmıştır. Savaşın cereyanı, karşılıklı müzakereler, Zübeyr'in savaş meydanını Hz. Peygamber'in bir sözü hatırlatılınca pişman olup terketmek isteyişi, Hz. Âişe'nin pişmanlığın, ölü sayıları v.s. hakkında bk.: İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 208-9; *el-İmâme*, I, 51-73; Belâzurî, *Ensâb*, 173 b-180 a; Dîneverî, *el-Ahbâr*, 144-154; *Taberî*, I, 3111-3233; İbn 'Abd Rabbîhi, *el-'İkd*, IV, 313-332; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 357-374; Makdisî, *el-Bed'*, V, 211-216; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 183 a-196 b; Aynî, *'İkd*, 142b-151 a; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 205-263; Şemmâhî, *Siyer*, 21 a. vd.

96 *Taberî*, I, 3163-3191; *el-Hemdâni*, *el-İklîl*, Thk. M. el-Hatîb (Kahire 1363), X, 137-8; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 192 a, vd.; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 235-6; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 239.

faaliyetlerde, hâdiselerin mes'ulü olarak bir şahıs veya grubun ihdâsi meselesidir. Öyle görünüyor ki, İslâm târihini hakikaten son derece üzücü sayfalarla dolduran bu hâdiselerin bir tek mes'ulü vardır: *Abdullah b. Sebe'* . . .

Eğer bu iddiayı Taberî'den başlamak üzere günümüze kadarki eserlerde değerlendirme cihetine gidersek, bir bakıma bu şahsın yaşadığı devirdeki seçkin ashâbı, bir yahudi mühtedisinin oyunağı durumuna sokmuş oluruz, ki bu gerçekten cür'etli bir davranış olur.

Diğer taraftan bu iddia, vukû bulmuş karışıklıklara adları karışan ashâbın davranışlarını mazur göstermek ve onların İbnü's-Sevdâ gibi bir bozguncunun saptırdığı cemiyette tamamen temiz, hatâsız ve masum olduklarını ortaya koymak gibi bir anlayışın eseri ise, yine de makul sayılmamak gerekir. Çünkü bu takdirde olaylara karışmış ashâbın, muhtemel veya vâki hatalarını tarihî bakımdan örtbas edip suçu bir şahıs veya birkaç şahıstan müteşekkil topluluğa yüklemek gibi şaşırıtıcı bir hareket tarzı takibedilmiş olur. Biz her iki halde de, suçun bir şahıs veya guruba yüklenmesi anlayışını kayd-i ihtiyatla reddediyor ve o devir müslümanlarının, siyâsî anlayış ne kadar değişik olursa olsun, bir şahıs veya zümrenin oyunağı olacak derecede zayıf ve kararsız olmadıkları inancını savunuyoruz. Kaldı ki bizim paylaştığımız bir görüş de,⁹⁷ ortaya çıkan ihtilâflarda İbn Sebe'nin mevcudiyetinin İbn Sa'd (230/845) ve Belâzurî (279/892) gibi mühim kaynaklarda bulunmayıp, diğer tarihlerin Seyf b. Ömer tarihiyle gelen Taberî rivâyetini nakletmiş olmaları, şeklindedir. Bu bakımdan Abdullah b. Sebe'nin, daha sonraları kendi adıyla teşekkül eden bir Şûi fırkasının görüşlerini koymuş olduğunu tereddütsüz benimsemekle beraber, onun Hz. Osman devrinde müslüman olup olmadığı, olmuşsa bile Ebû Zerr gibi, Ammâr b. Yâsir gibi gerçekten muttakî sahâbîlerin onunla yaptıkları konuşmalarında niyetini sezememiş olmalarını doğrusu kolaylıkla izah edemiyor ve bu Yahudi menşe'li şahsa "hâinlik" gibi kötü bir sıfat dâhî olsa, büyük önem atfedilmesini lüzumsuz bir gayret olarak görüyoruz.

Taberî'den naklen karışıklığın en büyük âmili olarak gösterilen İbnü's-Sevdâ olmasaydı dahî, Hz. Osman'ın yumuşak idaresinden istifade ile serbestçe dışarı çıkan ashâbın, değişik istikametlerdeki halkı kendi

97 Tâ-Hâ Hüseyin, *Fitne*, I, 132. Bize göre Abdullah b. Sebe' ve değerlendirilişi hakkında en ciddi görüşler Tâ-Hâ Hüseyin (*el-Fitnetu'l-Kubrâ*, I. Osman, ss. 131-137) tarafından ileri sürülmüştür.

görüşlerine toplayan veya halifeyi tenkid eden davranışlarıyla bir takım karışıklıkların ortaya çıkması tabii bir netice olacaktır. Nitekim oldu da . . zira cemiyet değişmiş, nizam sarsılmış ve yeni ihtiyaçlar belirmişti . .

Cemel'i takiben ölüleri bizzat gömen Hz. Ali, Basra'ya girmeden önce, ordusuna "yağmadan sakınmalarını ve kimseye dokunmalarını" emrettikten sonra, Beytu'l-Mal'deki paraları ve harp meydanında ele geçen silahları dağıtmış, kadınlar ve çocuklara esir muâmelesi yapılmayacağını bildirmiştir. Kendisine, "kanları helâl olanların, malları niçin helâl olmaz?" diye itiraz edildiyse de o, "Ümmü'l-mü'minîn'in hissesine düşmesine hanginiz râzı olursunuz?" deyince susmuşlardı⁹⁸.

*Sıffin*⁹⁹

Halife Ali b. Ebî Tâlib, Basra'yı alarak kendisine karşı harekete geçenlerin işini bitirdikten sonra, Suriye'yi kendisine karşı tam mânâsıyla hazırlamış bulunan Muâviye meselesini çözümlmek üzere hazırlıklara başladı.

Hız. Ali, Medîne'de bey'atı kabul ettiği zaman gönderdiği mektuptan sonra, Cemel savaşının sonunda da Cerîr b. Abdullah'ı, Muâviye'ye, bey'at etmesi için yeniden göndermişti¹⁰⁰. Fakat bu ve daha sonraki uzun boylu yazışmalar¹⁰¹ maalesef bir fayda sağlamadı. Muâviye, yardımına sığındığı Amr b. el-As'ın tavsiyelerine uyararak halkı doğrudan doğruya kendi hilâfetine çağırmaktan vazgeçip, Ali'yi Osman'ın kanından sorumlu tutmuş ve Şamlılara "eğer Ali'ye bey'at ederseniz sizi buradan çıkarır"¹⁰² diyerek kışkırtmalarını iyice artırmıştı.¹⁰³

98 *Taberî*, I, 3223-4; İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 177 b-181 a, 188 b; Dineverî, *el-Ahbâr*, 151; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehc*, I, 97; Kalhâtî, *Keşf*, 96 b.

99 *Sıffin*, Fırat'ın batı kıyısından pek uzakta olmayan, Rakka'nın batısında, Rakka ile Balis arasında bir yerdir. Fırat'a doğru sadece bir tek yolun geçtiği bataklık arazi ile ayrılmıştır. Hız. Ali ile Muâviye arasında geçen savaşla meşhur olmuştur. Bk.: Yakût, *Mu'cem*, V, 370.

100 Nasr b. Muzâhim el-Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, Thk. A.M. Hârûn (Kahire 1382), 27 vd.; Belâzurî, *Ensâb*, 182 a, vd.

101 *Taberî*, I, 3274-6; İbn 'Abd Rabbihî, *el-'İkd*, IV, 332-6.

102 Dineverî, *el-Ahbâr*, 157-9.

103 Âmr, Muâviye'ye tavsiyesinden önce, Hız. Ali'nin faaliyetlerini sayıp döktüğü ve onun Kureyş'in hayırlısı olduğunu söylediği halde, ona karşı çıkışını, Muâviye'den Mısır'ı ko-parmak için başvurulmuş bir yol olduğu zannına dayandırıyoruz. Ayrıca bk.: Minkarî, *Sıffin*, 37 vd.; Ebû Muhammed, *el-Fırak*, 23 b.

Ali b. Ebî Tâlib'in Osman'ın kanından sorumlu tutulmayacağını, çünkü onun şahsiyet ve davranışlarının buna ihtimal tanımadığını belirtmiştik. Zaten onun Muâviye konusunu çözmek için sefere çıkarken adamlarına, "onlar savaşı başlatmadıkça siz başlatmayınız"¹⁰⁴ şeklindeki ikazı ve Sıffin'e "savaşmak için değil, Muâviye ile anlaşmak üzere gelmiş"¹⁰⁵ bulunduğunu belirtmesi, bunun açık bir delilidir.

Ama Muâviye, bütün bu iyi niyetlere rağmen, fikrinde ısrar edip Ali b. Ebî Tâlib'e bey'atı reddedince,¹⁰⁶ müslümanlar, İslâm Târihinde ikinci defa karşı karşıya geldiler (36 sonu/656).

Şavaşın fiilen başlamasından önce girişilen anlaşma teşebbüsleri¹⁰⁷ bir sonuç vermeyince, önce nehir yolunu elinde tutan Suriye birlikleri geri püskürtüldü ve nehir yolu Zilhicce 36/Mayıs/656 ayında ele geçirildi¹⁰⁸. 37/657 yılı Muharrem/Haziran ayından itibaren başlayan sulh müzakereleri de bir netice sağlamayınca taraflar Safer 37/Haziran 657 başında fiilen savaşa başladılar. Uzun süre devam eden savaşta, günler geçtikçe çarpışmalar da şiddetlenmeye yüz tutmuştur. Ammâr b. Yâsir, Hâşim b. Utbe¹⁰⁹ ve Muâviye tarafından Ubeydullah b. Ömer¹¹⁰ gibi meşhur ashâb bu arada ölmüşlerdir¹¹¹. Bir ara çok kıvılcık savaşı, bil-

104 *Taberî*, I, 3282-3.

105 Buhl, *Sıffin*, İA, X, 551.

106 İbn Hazm (*Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, IV, 160), "Muâviye, Ali'nin üstünlüğünü ve hilâfete lâyık olduğunu biliyor ve kabul ediyordu. Fakat Osman'ın kâtillerinin cezâlandırılmasının herşeyden önce gelmesi hususunda ictihadda bulunuyor ve kanı talepte kendisinin herkesten çok hakkı olduğunu söylüyordu. Bu, bir ictihad meselesi ve bey'atı geciktirmek de buna bağlı olduğu için günah sayılmamalıdır" demek suretiyle konuyu ictihad farkı ile izah etmektedir. Fakat Muâviye'nin hareketleri gözününe almırsa, bu bey'at etmeyişi ictihad farkı ile açıklamaya imkân yoktur. Bk.: Y. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 48.

107 *Taberî*, I, 3270-4; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 279 vd.

108 Minkarî, *Sıffin*, 160-6; Yâ'kûbî, *Târih*, II, 164; *Taberî*, I, 3269; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 285.

109 Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkas ez-Zuhrî, Mekke fethinde müslüman olmuştur. Yermuk'ta gözü sakatlanmış, Celûle'yi fethetmiştir. Sıffin'de Hz. Ali'nin yanında yer almıştır. Bk.: İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Çâbe*, V, 49.

110 Hz. Ömer'in oğludur. Babasını şehid eden köleyi öldürdüğü için kısas gerekirken, Hz. Osman'ın diyet ödiyerek affetmesi üzerine serbest kalmıştı. Hz. Ali'nin hilâfete gelişinde cezalandırılmaktan korkarak Muâviye tarafına geçmiştir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 8 vd.; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 423.

111 Elimizdeki İbâdî kaynaklar, Ammâr b. Yâsir'in ölümüne gelinceye kadar, Sıffin savaşının gelişmesi hakkında farklı bir rivâyette bulunmuyorlar. Ancak Ammâr'ın savaşta ölümü üzerine olaylar birbirine karıştırılmakta ve durum içinden çıkılmaz bir hâle sokulmaktadır.

hassa Leyletu'l-Herif denilen 8-9 Safer 37 /8-9 Temmuz 657 Perşembeyi Cumaya bağlayan gece "Cuma sabahına kadar"¹¹² bütün şiddeti ile devam etmiş ve Ali b. Ebî Tâlib, şöhretli kumandanı el-Eşter vasıtasıyla Muâviye ordusuna son ve öldürücü darbeyi vurmak ve hattâ ümitlerini yitiren Muâviye savaş meydanından kaçmak üzere iken¹¹³, imdâdına Mısır fâtihi, kurnaz Amr b. el-Âs yetmişmiş ve meşhur tavsiyesinde bulunmuştu: Mücâdeleden vazgeçilmesi için iki taraf arasında Allah'ın Kitâb'ının hakemliğine başvurmak . .

Savaşta her hilenin meşrû olduğu anlayışı ile hareket eden ve buna Kur'an-ı Kerim'i bile âlet etmekten çekinmeyen Amr'ın tevsiyesi üzere Muâviye, büyük Şam Mushaf'ını beş mızrağın ucuna bağlatarak beş kişiye taşıttı;¹¹⁴ diğer askerleri de yanlarında bulunan mushafları mızraklarının ucuna bağladılar ve "Ey Iraklılar! Allah'ın Kitâb'ı sizinle bizim aramızda hakem olsun!" diye bağrdılar.

Minkarî (*Sıffin*, 340), Taberî (*Târih*, I, 3320-1) ve İbnü'l-Esîr (*el-Kâmil*, III, 309), Ammâr'ın Yevmu'l-Herir'den ve dolayısıyla tahkimden önce öldüğünü söylerler. Oysa Kalhâtî (*Keşf*, 97 a-b), Leyletu'l-Herir den sonra Muâviye ile Ali'nin gizlice yazışarak Kitâbullah'ın hakemliğinde anlaştıklarını; bunu duyan Ammâr b. Yâsir'in arkadaşlarına: "Ali'ye gidiniz ve bundan dolayı onu takbîh ediniz" dediğini ve yine Ammâr'ın Ali'ye: "Onlar sana, Allah'ın Kitâb'ı aramızda hakem olsun, diyeceklerdir. Sen de onlara, biz Allah'ın Kitâb'ına uyarak sizinle döğüştüğ, de. Aramızda iki hakem tâyin edelim, diyecekler, sen de, Allah'dan başka daha iyi kim hakem olabilir? diye cevap ver" şeklinde ikazlarda bulunduğunu söyler. İbn Kuteybe'ye nisbet edilen *el-İmâne ve's-Siyâse* (I, 109-110) adlı kitapta ise, Hz. Ali'nin tahkimi kabul ettiğini görünce, Ammâr'ın onu şiddetle tenkid ettiğini, savaşa sonuna kadar devam edilmesi gerektiğini belirttiğini, sonra onun arkadaşları ile beraber çıkarak Muâviye ordusu ile savaştığını ve öldürüldüğünü, Kalhâtî (*Keşf*, 98 a, vd.)'nin rivâyetlerine yakın bir şekilde anlatır. Bunun tarihî bakımından tutarsızlığı ortadadır. Üstelik böylece, bu kitabın İbn Kuteybe'ye nisbetinin de gerçekten şüpheli oluşunun ortaya koyacak nitelikte bir rivâyettir. Ama gerek İbâdî kaynaklar ve gerek diğerleri Ammâr b. Yâsir'in faziletleri, medhiyesi ve bilhassa Hz. Peygamber'in onun hakkında "Seni isyankâr bir kitle öldürecekler. "hadisinde birleşmektedir. Bk.: İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 183 a, 184 b; Minkarî, *Sıffin*, 341-3; Belâzurî, *Ensâb*, 188 a-b; *Yâ'kûbî*, II, 164; İbn 'Abd Rabbînî, *el-'İkd*, IV, 343; Kâdî İyâd, *Şerhu Sahih-i Muslim* (Nûr-u Osmâniye Ktb. Nu. 1035) 394 b; Şemmâhî, *Siyer*, 23 a-b; Kalhâtî, *Keşf*, 97 a.

112 Belâzurî, *Ensâb*, 189 a; Taberî, I,3327. Kaynaklar, Leyletu'l-Herir'de pekçok insanın öldürüldüğünü yazar. Minkarî (*Sıffin*, 477), o gece Arabın ileri gelenlerinden beşyüzden fazla insanın öldüğünü söylerken, Kalhâtî (*Keşf*, 97 a) otuz bin ölüden söz eder.

113 Muberrred, *el-Kâmil*, Thk. Z.Mubârek-A.M.Şâkir (Mısır 1355-6), 1232; Taberî, I, 3300.

114 Minkarî, *Sıffin*, 478; Dineverî, *el-Ahbâr*, 189. Diğer kaynaklarda sâdece "mushafların kaldırılması" nakledilmektedir. Bk.: Taberî, I, 3329; Belâzurî, *Ensâb*, 190 a; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 389; Makdisî, *el-Bed'*, V, 217; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 316.

Bozulmaya, hattâ hezimete giden Muâviye ve ordusunun tehâlükle yerine getirdikleri bu hareket, karşısında kendi kabilesinden olan dindaşına kılıç çekmede tereddütlere düşmüş, üstelik “oldukça disiplinli ve mutaassıp dindar”¹¹⁵ kimselerden müteşekkil Hz. Ali'nin ordusundaki ön saflarda çarpışan kurra'nın üzerinde Amr'ın ümid ettiği ikiliği doğurmakta pek müessir oldu.

İyi bir kumandan oluşundan çok, son derece muttâkî ve hâlis bir müslüman olan Hz. Ali'nin, başvuru bu hareketin bir hîle olduğunu, derhal farkettiğini görüyoruz. Ordusunun tereddüde düştüğünü gören Hz. Ali onlara: “Doğru ve haklı olarak düşmanınızla olan savaşımı sürdürünüz. Çünkü Muâviye, Amr b. el-Âs, İbn Ebî Muayt, Habib b. Mesleme, İbn Ebî Serh ve ed-Dahhak b. Kays¹¹⁶, din ve Kur'an'ın dostu değildirler. Ben onları sizlerden çok daha iyi tanırım. Çocukluklarımı ve büyümüş hallerini bilirim, öyle ki onlar hem çocukluklarında hem de büyüklüklerinde çocukların ve büyüklerin en şerîri idiler. Yazıklar olsun size ki, onlar Kitâb'ı, ne şimdi kaldırdılar ne de sonra kaldıracaklar ve üstelik onun içindekileri de bilmezler. Bu sebepten onuncak bir hîle, iki yüzölçüm ve tuzak olarak kaldırdılar”¹¹⁷. “Onların, “çağrıldığımız Allah'ın Kitâb'ına uymamazlık edemeyiz” demelerine, “Alah'ın Kitâb'ına davet eden ve ilk ona uyan kimse benim”¹¹⁸, ve üstelik onlarla, bu Kitâb'ın hükmünü yerine getirmeleri için savaşım; oysa onlar, emrettiği şeylerde Allah'a isyân ettiler, ahidini unuttular ve Kitâb'mı bir kenara ittiler”¹¹⁹ dediyse de dinletemedi.

Ebû Muhnef'e göre,¹²⁰ Ali b. Ebî Tâlib'in bu sözlerine aldırmanın Mis'ar b. Fedekî et-Temimî, Zeyd b. Husayn et-Tâî¹²¹ ve bunlarla birlikte daha sonra Hâricî olan bir grubun, “ey Ali, dâvet olunduğun Allah'ın Kitâb'ına uy; aksi halde seni düşmanlarına teslim ederiz, yahut da İbn Affan'a yaptığımızı sana da yaparız” dediğini görüyoruz. Dîneverî

115 Wellhausen, *Arap Dev.* 26; Çelebî, *Târih*, II, 228.

116 Kays kabilesinin reisidir ve Muâviye'nin hararetili bir taraftarıdır. Bir ara kendi hilâfetini iddia etmiş, sonra İbn Zübeyr'e uymuştur. Ölümü 64/684'tür. Bk.: İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 27-9; İbnü'l-Esîr, *Usdû'l-Çâbe*, III, 37; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 207 vd.

117 *Taberî*, I, 3329-30; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 316.

118 Minkkarî, *Sıffîn*, 489-90.

119 Minkkarî, *Sıffîn*, 490; *Taberî*, I, 3330; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 316-7.

120 *Taberî*, I, 3330.

121 Minkkarî, *Sıffîn*, 99; *Taberî*, I, 3330 ve İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 317'de bu şekilde dir. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, II, 16 a; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 565 ve Şemmâhî, *Siyer*, 27 a'da ise “Zeyd b. Hısn” şeklinde yazılmıştır.

(282/895) ise,¹²² Hz. Ali'nin bu konuşmasından sonra "Kitâbullah'ın hakemliği" dâvetine uymaya ısrar edenin Eş'as b. Kays¹²³ olduğunu nakleder. Bilhassa Sıffin'de oldukça çapraşık davranışları görülen Eş'-as'ın bu hareketlerini ve sebeplerini biraz soura ele almaya çahşacağız

Tahkîm konusunda taraflarının şiddetli tazyiki altında savaşı durdurmaya mecbur olan Halife Ali b. Ebî Tâlib'in bu defa yeni bir çaresizliğe düştüğüne şâhit oluyoruz: Hakemlerin seçimi.

Hz. Ali'nin tahkîme gitmesi için ısrar eden Eş'as, ona bu kararı verdirdikten sonra, "istersen Muâviye'ye gidip ne istediğini sorayım" der ve ona gider. Eş'as'ın "bu mushafları niçin kaldırdınız?" sorusuna Muâviye'nin verdiği cevap aynen şudur: "Bizim ve sizin, Allah'ın Kitâb'ında emrettiklerine dönmemiz için; siz, bizim kendisinden râzı olacağımız bir adam gönderirsiniz, biz de bir adam..."¹²⁴ Eş'as'ın "doğru" bulduğu bu cevap, yine onun tarafından Hz. Ali'ye iletilir. Şamhılar hakem olarak Amr b. el-As'ı seçmişlerdir. Eş'as b. Kays ve sonradan Hâricî olan kurra'dan bir gurup, "biz Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi ¹²⁵ kabul ediyoruz" diyerek, Hz. Ali'nin itirazlarına ve Ebû Mûsâ'nın çok çeşitli sebeplerden seçilmemesi gerektiğine dâir direnmelerine kulak asmaksızın, Iraklıların hakemini ilân ederler¹²⁶.

Hakemlerin ilânından sonra taraflar, tahkîm anlaşmasını imzalarlar (13 Safer 37/31 Temmuz 657)¹²⁷ veya (17 Safer 37/4 Ağustos 657)¹²⁸.

122 *el-Ahbâr*, 190. Diğer taraftan Minkarî (*Sıffin*, 482), *Yâ'kûbî* (II, 165), Mes'ûdî, (*Murâc*, II, 390), Makdisî (*el-Bed'*, V, 220) ve *el-İmâme* (I, 111) de aynı görüştedirler.

123 el-Eş' as b. Kays b. Ma'dî Kerib, Hadramevî'te Kinde kabilesinin reisidir. Eş'as adını saçlarının her zaman karmakarışık olmasından dolayı almıştır. 10/631 yılında, bu kabilenin reisi olarak Hz. Peygamber'e bir heyetle beraber gelip müslüman olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip irtidad etmiş, sonra da Hz. Ebû Bekir zamanında tekrar müslüman olmuştur. Yermuk, Kadisiye ve Medâin vak'alarında bulunmuştur. 40 veya 42/660-662 yılında Kûfe'de ölmüştür. Bk.: İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 22-3; İbn Abdî'l-Berr, *el-İstâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, Thk. A.M.el-Bicâvî, (Kahire, trz.), II, 24-28; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l Ğâbe*, I, 97-9; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Thk. S. el-Muneccid (Kahire 1962), I, 133-5; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 51.

124 *Taberî*, I, 3332-3.

125 Ebû Mûsâ, Hicretten önce İslâmiyete girmiştir. 42 veya 44/662-4 yılında ölmüştür. Bk.: İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 79; İbnu'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, I, 225.

126 Hz. Ali'nin Ebû Mûsâ'yı seçmek istemeyiş sebepleri, Muâviye'nin Iraklıların seçebilecekleri hakem adayları hakkındaki görüşleri için bk.: Minkarî, *Sıffin*, 499 vd.; Dineverî, *el-Ahbâr*, 192-3; *Taberî*, I, 3333-4; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 318 vd.; *el-İmâme*, I, 110-2.

127 *Taberî*, I, 3340.

128 Dineverî, *el-Ahbâr*, 196. Ayrıca andlaşmanın metni için bk.: Belâzurî, *Ensâb*, 191 b; Minkarî, *Sıffin*, 504 vd.; *Taberî*, I, 3336 vd.

Eş'as b. Kays, anlaşma metinini alır ve Hz. Ali'nin askerleri arasında okumaya başlar. Benû Temîm kabilesinin bulunduğu yere gelince 'Urve b. Udeyye¹²⁹ "Allah'ın işinde hakeme mi baş vuruyorsunuz? Hüküm, ancak Allah'ındır (**Lâ hukme illâ Lillah**)" diyerek Eş'as'a saldırır. *Taberî*'de yine Ebû Mihnef'e ait başka bir rivayette şöyle denmektedir:¹³⁰ "Ali, hakem olarak Ebû Mûsâ'yı göndermeye karar verince Hâricilerden Zur'at b. el-Burc et-Tâî ile Hurkus b. Zuheyr es-Sa'dî¹³¹ ona gelerek (**Lâ hukme illâ lillah**) dediler. Ali de aynen tekrarladı. Hurkus sözüne şöyle devam etti: İşlediğin hatâdan tövbe et, kararından dön ve Rabbimize kavuşuncaya kadar çarpışmak üzere bizimle birlikte düşmanımıza karşı çık!' Bunun üzerine Ali, onlara şu cevabı verdi: Ben bunu sizden daha önce istemiştım, fakat bana karşı geldiniz. Artık karşı tarafla aramızda yazışma oldu, şartlar ileri sürüp ahd ve misâk verdik. Ayrıca Allah "**Ahidleştiğiniz zaman Allah'ın ahdini yerine getirin, Allah'ı kendinize kefil kılarak pekiştirdiğiniz yeminleri bozmayın..**"¹³² buyurmuştur. Hurkus: "Bu yaptığım günahtır, tövbe edilmesi gerekir" şeklinde iddiasında devam edince Hz. Ali: 'Bu günah değil, ancak re'y'de acz ve fülde zaafdır, ki ben bunu size daha önce bildirmiş ve sizi bundan menetmişim' cevabını verir. Bu defa Zur'at söz alarak: Ey Ali, Allah'ın Kitab'ı ortada iken sen insanların hakemliğine gider, onların hükmüne uymaya karar verirsen, seni katlederek Allah'ın rızâsını kazanırım' tehdidinde bulunur." Hz. Ali'nin bu konudaki cevabı, onların düştükleri yanlış düşünce tarzını bütün çıplaklığı ile

129 Belâzurî, *Ensâb*, 191 b; *Taberî*, I, 3339; Şemmâhî, *Siyer*, 33 b. Muhberred (*el-Kâmil*, 909, 917-8) ve *Ya'kûbî* (II, 167) de hakeme ilk başvuran hakkında birkaç isim söylerse de, bu sözü ilk kullananın 'Urve b. Udeyye olduğunu da naklederler. İbn Ebi'l-Hadîd (*Şerhu Nehe*, I, 232), bu isimi "Uzeyne" olarak yazar. Mes'ûdî (*Murûc*, II, 393) ise "Uzeyye" şeklini kullanır. *Dîneverî* (*el-Ahbâr*, 196-7), bu sözü ilk söyleyenin Ca'd ve Ma'dân adında iki kardeş olduğunu belirtir, 'Urve b. Udeyye'nin de Benî Temîm'den ilk söyleyen olduğunu yazar. Minkarî (*Sıf-în*, 512-3) de aynı görüştedir. Mîlel kitapları ise "**Lâ hukme illâ illâh**" sözünü ilk ortaya atanın 'Urve b. Hudeyr veya Yezîd b. Âsım el-Muhâribî olduğunu söylerler. Bk.: İsfereyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn* (Kahire 1940), 26.

130 *Târih*, I, 3360-1.

131 Hurkus b. Zuheyr, Nehrevan'da ölen Hâricilerin ileri gelenlerindedir. Ehl-i Sünnetçe kendisine Zu'l Huvaysıra da dediği, aynı zamanda Hayber ganimetleri taksim edilirken Hz. Peygamber'e "Âdil ol, ey Allah'ın Resulü!" diyerek karşı gelenin bu olduğu ve dolayısıyla tâ o zamandan Hâriciliği başlatmış olduğu iddia olunur. Bk.: Muberrred, *el-Kâmil*, 919 vd.; *Taberî*, I, 3360 vd.; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe*, I, 396, II, 139-140; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 320.

132 Nahl: XVI, 91.

ortaya koyar:” Biz adamları değil, Kur’an’ı hakem tâyin ettik; Kur’an ise insanlar vâsıtasıyla dile gelir . . .”¹³³

Fakat Hz. Ali’nin bütün mantıkî açıklamalarına rağmen, başlan-gıçta, savaşın durdurularak hakeme başvurulması için Halife’ye büyük ısrar ve hattâ baskılarda bulunan bu kütlenin, hakeme karar verilince bir pişmanlık duydukları ve mağlûb olmadıkları halde, bozguna uğramış intibama kapıldıkları, davranışlarında da bunu aksettirdikleri açıktır. Daha sonraları en sert Hâricîler arasında gördüğümüz Halife’ye tesir eden bu şahıslarla, yine bu neticeye gelinmesinde oldukça önemli faaliyetlerde bulunan ve fakat Hz. Ali’nin safından da ayrılmayan Eş’as b. Kays’ın bu türlü davranışları, acaba hangi sebeplere dayanmak-tadır? Bu şahıslar kimlerdir ve ne istemektedirler?

Hz. Osman’ın hilâfete gelişinden itibaren cereyan eden hâdiseleri göz önüne getirecek olursak, onun çok yumuşak ve müşfik idâresi altın-da, İslâm âleminde birçok huzursuzlukların başgösterdiğini, Medîne’-de bulunan ve serbestçe taşraya çıkmış ashâbın Hz. Osman’ı hareket-leri dolayısıyla tenkid etmekte olduklarını hatırlarız. Bu durumda, gerek daha Hz. Peygamber zamanında müslüman olmuş ashâbın, gerek Hz. Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde müslüman olmuş kimselerin, Resûlullah ile Ebû Bekir ve Ömer devirlerinin, otoriter olduğu kadar rahat ve huzurlu idârelerini aramaları tabîî haklarıdır. Hz. Osman devrinde, kendisine karşı çıkanlar, onun ve vâlilerinin idâresinden, Emevî âilesinin Hz. Peygamber ile Ebû Bekir ve Ömer devrinde görülmeyen taşkınlıklarından, kabile asabiyeti ile etrafa tahakküm ediş-lerinden şikâyet etmektedirler. Eğer Hz. Osman, selefinin liyakat ve dirâyeti ile devleti, bünyedeki değişmeyi dikkate alarak idâre edebil-miş olsaydı, bu şikâyetlerinin olmayacağı kat’î gibi görülmektedir¹³⁴.

Diğer taraftan ilk iki halifeden itibaren cemiyetin büyük ölçüde değiştiğini, nizam bakımından bir takım müdahalelerin yapıldığını ve dolayısıyla temeldeki sarsıntıyı da gözden uzak tutmamak gerekir.

Hz. Osman’dan sonra Hz. Ali’nin hilâfete getirilişinde de, bu zümre, onun karışıklıkları düzeltip İslâm cemiyetini Hz. Peygamber devrindeki

133 İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhu Nehc*, II, 476 vd.

134 Nitekim bir İbâdî yazar olan Kalhâtî (*Keşf*, 89 b), Hz. Osman’ın hareketleri üzerine halkın acele etmediğinden ve onu cemiyetin âsâyişine hâkim olacak doğrultuya sevketmeye çalıştıklarını belirtir. Ayrıca bk.: Vargelânî, *Kitâbu’d-Delil ve’l-Burhân* (Mısır 1306 Taş bsm.) I, 14.

düzenli ve sâkin hâle getireceği kanaatini taşımakta idiler¹³⁵. Fakat onun hiçbir zaman siyâsetin oyunlarına ayak uyduramayacak kadar muttaki ve tâbir câizse “âhîret adamı” oluşu, “şeriate ittibâ hususunda”¹³⁶ büyük titizlik gösterişi ve nihayet Rebîa, Yemenliler ve diğer kabilelerden müteşekkil¹³⁷ oldukça disiplinsiz ve mutaassıb¹³⁸ ordusuna söz dinletemeyişi¹³⁹, hilâfeti devraldığı zaman zaten anarşiye sürüklenmiş cemiyette, sükûnet ve asâyişin gerçekleşmesini ve geriye getirilmesini sağhyamadı.

Bu, Hz. Ali'nin hatâsından değil, cemiyetin bünye itibariyle değişmiş ve nizam bakımından sarsılmış olmasından, Talha ve Zubeyr gibi, ashâbın ileri gelenlerinin bu konuda Halife'ye yardımcı olmak yerine karşı çıkmış olmalarından ve büyük ölçüde de Emevî âilesinin asabiyyete dayanan faaliyetlerinden doğmuştu. Sonradan Havâric adını alan bu zümrenin Cemel'de, Hz. Ali'nin safında tereddütsüz savaşa girmelerini ve Hz. Ali'nin yanında olanları “müslümanlar”¹⁴⁰ ve “Allah müslümanlara yardım etti” şeklinde değerlendirmelerini, fakat Siffin'de uzayan savaş ve Eş'as b. Kays'ın Kinde kabilelerinin ve dolayısıyla Yemenlilerin olumsuz tavır takınacaklarına dair, bir bakıma, tehdidi sebebiyle tereddüde düşüp önce tahkime râzı olmuşken sonra vazgeçmelerini, biz hep bu otoriter bir lider ve sâkin bir cemiyet arzusuna bağlı gibi görüyoruz.

Tahkim ve bundan önceki hâdiselerde ve bu hâdiselerin neticesinde ortaya çıkan durumun yâni Hz. Ali ordusundaki ikiliğin sebeplerini tahlil için, biraz da yukarıda ismini andığımız Eş'as b. Kays'ın davranışlarının incelenmesi uygun olacaktır.

Kinde gibi büyük bir kabilenin başkanı iken, müslümanlığı kabulü ile (10/631), başkanlık mevkiini kaybeden Eş'as b. Kays'ın irtidadını,

135 Meselâ, onlar Hz. Ali'nin bey'atının “Allah'a ve Resulüne itaat, Allah'ın Kitâb'ı ve Nebîsinin Sünneti ile âmel, Ebû Bekir ve Ömer'in hareketlerini tâkip ile isyancı zümrenin ve Hak'dan kaçman her fırkanın katli ... şartıyla” gerçekleştiğini söylerler. Bk.: Kalhâtî, *Keşf*, 94 a-b.

136 L.V.Vaglieri, *The Ali-Muawiya Conflict and the Khârijite Secession Reexamined in the Light of Ibâdite Sources*, XXII. Congr. Or. 1951 (Section: IV-Islamic Studies), II, (1957), p. 235.

137 İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber* (Mısır 1284), III, 4.

138 Wellhausen, *Arap Dev.* 26.

139 Çelebî, *Târih*, II, 228.

140 Kalhâtî, *Keşf*, 93 b, 96 a, vd; Vargelânî (*Delil*, I, 28)'de ise tahkime kadar Hz. Ali ve safındakileri hak üzere görür.

Hız. Peygamber'in vefatını fırsat bilerek eski mevkiine ulaşma şeklinde de değerlendirebiliriz. Tekrar müslüman olduktan sonra Hz. Ebû Bekir'in kız kardeşi ile de evlenen¹⁴¹ Eş'as'ın, Hz. Osman devrine kadarki hayatını yakinen bilmiyoruz. Yalnız onun Yermuk, Kâdisiye ve Medâin vak'alarında bulunduğunu ve Hz. Osman'ın onu Azerbeycan'a vâli olarak gönderdiğini biliyoruz¹⁴². Hz. Ali hilâfet mevkiine geçtiği zaman, Eş'as burada idi ve Ali b. Ebî Tâlib, bey'at için ona mektup göndermişti. O, Hz. Osman'ın vâlisi sıfatını taşıdığı için, Hz. Ali'nin kendisine birşey yapacağı korkusuna kapılarak "önce Muâviye'ye iltihâkı" düşünmüş ise de, halkın "ölümün bundan hayırlıdır" demeleri üzerine Ali b. Ebî Tâlib'e iltihak ve bey'at etmişti.¹⁴³ Onun Hz. Ali'nin safında Cemel harbine iştirak edip etmediğini bilmiyoruz. İştirak ettiği Sıffin'de, ilk günlerde önemli bir hareketine rastlanmıyor. Yalnız Wellhausen¹⁴⁴ savaştan önce Şamlıların Eş'as'a, "eğer hezimete doğru gittiğimizi görürsek, mushafı okların ucunda kaldıracamız; onun için savaşı durduracak şekilde (hareket et") dediğini ve bu hususta Müller'in Seyf b. Ömer'le aynı paralelde yürüdüklerini bildiriyor. Bu rivâyetin geçersizliği âşikârdır. Ancak üzerinde durulması icab eden husus, savaşın durdurulması ve anlaşmanın imzalanışı sırasında anlaşma metninin başındaki Hz. Ali'nin unvânının sildirilmesi için Eş'as'ın büyük bir istek ve gayretle çalıştığı bilinmektedir¹⁴⁵. Onun bu gayretlerinin kendi Yemenli kabiledaşları üzerinde büyük bir mânevî baskı doğurduğu da ileri sürülebilir¹⁴⁶. Ebû Mûsâ'nın Ali b. Ebî Tâlib'in hakemi olması için gösterdiği gayreti ve buna Ebû Mûsâ'nın onları harbe girmekten sakındırmasını delil olarak göstermesi¹⁴⁷ ve daha sonra anlaşma metnini, Hz. Ali veya başka biri ile istişâre etmeden kendiliğinden ilân etmesi pek kolaylıkla açıklanamaz. Üstelik bütün bu karışık hareketlere rağmen, yine de Hz. Ali'nin safından ayrılmayıp ölümüne kadar Kûfe'de kalması, büsbütün şaşırtıcıdır. Galibâ bu durumda bir hükme ulaşmak bakımından en kolay ve en kestirme yol, hayatındaki iniş-çıkışlara bakarak, onun "İslâm'dan intikam almak istediği, İslâm'a

141 ez-Zehabî, *Siyer*, II, 26.

142 İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Çâbe*, I, 97-9.

143 Minkarî, *Sıffin*, 21.

144 Wellhausen, *el-Havâric ve's-Şia* (Kahire 1958), 9.

145 Minkarî, *Sıffin*, 508; *Taberî*, I, 3335; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 320.

146 Yâ 'kûbî, *Târih*, II, 165; Wellhausen, *el-Havâric*, 10.

147 Yâ 'kûbî, *Târih* II, 165.

da ancak Kûfe'de kavuştuğu"¹⁴⁸ şeklindeki görüşü ihtiyatla ileri sürmek olacaktır.

Zafer Hz. Ali için bir an meselesi iken, bu ve benzeri sebeplerle durdurulan Sıffin savaşının sonucunda Şamlılardan 45 bin, Iraklılardan da 25 bin olmak üzere 70 bin ölü¹⁴⁹ verildikten sonra hakemler, yanlarındaki heyetle beraber önce takriben 37/658 yılı Ramazan ayının sonunda Dûmetu'l-Cendel'de karışlaştılar ve sonra 38/659 yılı Şaban ayında Ezruh'da toplandılar¹⁵⁰. Bu ayın sonunda da Muâviye'nin hakemi Amr'ın ikinci büyük hilesi ile Hz. Ali'nin indirilmesine dair meşhur kararlarını verdiler, ki böylece yeni bir fitne tohumu daha atılmış oldu.

Hakemler, Allah'ın Kitâb'ı, yetmediği yerde Resulünün Sünnet'i ile hükmetmek üzere¹⁵¹ Dûmetu'l-Cendel'e ayrıldıkları zaman, Hz. Ali de yanındakilerle beraber Kûfe'ye çekilir. Fakat ordusundan, çoğunluğu Temim kabilesinden olan askerleri, onunla birlikte Kûfe'ye girmeyerek "Lâ hukme illâ lillâh" sloganı ile Kûfe'den pek uzakta olmayan Harura'ya çekilirler. Târihlerde Havâric adıyla anılan zümre bunlardır ve bu hâdiselerle, İslâm târihinde siyâsî ve itikâdî bir mezhebin doğuşuna şâhid olunmuştur.

148 Wellhausen, *el-Havâric*, 12 (Dozy'den naklen).

149 İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 183 b; Minkarî, *Sıffin*, 558; Şemmâhî, *Siyer*, 23 a; Kalhâtî, *Keşf*, 96 b.

150 Minkarî, *Sıffin*, 511; Belâzurî, *Ensâb*, 193 a; Taberî, I, 3340; Kalhâtî, *Keşf*, 100 a; Vaglieri, *The Ali-Muawiya*, 236.

151 İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 183 a-b; Belâzurî, *Ensâb*, II, 190 b.

NIÇİN İSLÂM FELSEFESİ VARDIR?

HÜSEYİN AYDIN

Felsefenin ne olduğu ya da ne olmadığı oldum olası tartışıl gelmiştir. Bu tartışma felsefe için genel-geçer bir tanımın imkansızlığından doğmaktadır. Bu genel-geçer tanımın bulunamayışı da felsefenin mahiyetinden gelmektedir; çünkü “felsefe bir araştırmadır. Araştırma, sorularını sık sık yenileyen bir çalışma biçimidir. Her araştırma gibi felsefe de yeni sorulara açıktır. Nerede sorular hep aynı kalmışsa orada felsefe araştırma olmaktan çıkmıştır demektir”.¹ Ancak araştırmasını tamamlamış kanunlarını koymuş bir ilmin ya da felsefî disiplinin tanımı yapılabilir. Henüz araştırmalar içinde olan bir bilim veya disiplinin tanımı yapılamaz. Sadece neler yaptığı ve neler yapacağı tasvir edilir. Buna tanım denecek olursa ancak ‘tasvirî bir tanım’ denir. Bunu bir örnekle kanıtlamamız gerekirse, Londra psikologlar kongresinde psikolojinin tanımı yapılmaya çalışılır. Ve üzerinde anlaşılacak bir tanıma varılamaz. Sonunda “psikoloji, psikologların yaptığı şeydir” denir. Çaresiz söylenen bu söz, araştırma halinde olan bir bilimin tanımının yapılamayacağı çok güzel bir örneğidir.

Felsefenin genel-geçer bir tanımının olmamasına rağmen en eski insandan günümüze kadar-şu ya da bu ölçüde-felsefe hep olagelmıştır. Çünkü insan, oldum olası ve daima var-olan şeyler üzerinde düşünmüş, daima onlara bir anlam ve yorum yüklemiştir. İnsan zihni, idrak sahasına girmiş var-olan şeylerden gelen duyumları katiyen parça parça duyumlar, bağlantısız yaşantılar olarak bırakmaz. Onları manâlı bir yapı haline getirir. Zihin bunu fonksiyonel olarak yapar. “Bu manâlar son derece basit ve hatta yanlış olabilir. Fakat bir manâ mevcuttur”².

1 Nermi Uygur, Felsefenin Çağrısı, s. 3, İstanbul 1962.

2 David Krech-Richard S. Crutchfield, Sosyal Psikoloji, Çev.: Dr. Erol Güngör, s. 94, İstanbul 1965.

En genel anlamda kullandığımız “var-olan” kavramı, beş duyardan biri ya da birkaçının konusu olan maddî şeyler, etik bir varlık olan değerler, ruh, aşkın bir varlık olan Tanrı . . . v.d. yı içermektedir. Bu heterogen (tek cinsten olmayan) var-olan şeyler örgüsünden bir insanın idrak sahasına girenler tek tek anlamlandırıldığı gibi bütün bu anlamlar da kendi aralarında organik bir birlik meydana getirirler ve genel bir anlama ulaşırlar; aynı zamanda bir değerlendirme de yine fonksiyonel olarak yapılır; bir değerler yapısı ortaya çıkar. İşte bu anlam-değer yapısına ferdin dünya-görüşü, ya da hayat anlayışı deriz. Böyle genel bir varlık tasavvuruna sahip olmak—bazı hastalıklı durumlar hariç—her ferde müşterektir. Fark ise basitlik ve mükemmellik derecesinde görülür. Bu söylediğimizi yeni baştan adlandırırsak, yani insanın idrakî-kognitiv yapısının bir anatomisini çıkaracak olursak, bu yapı, inanç ve attitüdlere meydana gelmiştir. İnançların da üç ayrı vechesi vardır: Bilgi, kanaat ve iman.

Felsefenin tanımı konusuna tekrar döner ve yeni baştan ele alırsak, meseleye iki ayrı açıdan bakmamız gerekir: Felsefeyi bir idrakî-kognitiv yapı, yani inançlar sistemi olarak ve bir de bir araştırma olarak ele alırız. İnsanın idrakî-kognitiv yapısının en genel bir görünümü olarak felsefenin tanımı: İnsanın dünya, kâinat, insan, ruh ve Tanrı . . . hakkındaki inançlarının (bilgi, kanaat, iman) kaynaşıp meydana getirdiği organik bir bütündür. İşte bu, kişinin “dünya-görüşüm”, “hayat anlayışım”, ya da “felsefem” dediği şeydir.

Felsefe, bir de araştırma olarak ele alınınca tanımı yapılamaz. Çünkü her araştırma bir problemin çözümünü aramaktır. Ve problemin varlığını sorularla ortaya koyar. Ve araştırma, belirli bir dönemde sorularını belirli bir şekilde koyar; tanım da bu sorulara göre yapılır. Ama araştırmanın daha sonraki gelişmelerinde soruların yanlış ve dolaşısıyla de problemin ortaya konuş şeklinin yanlış olduğu anlaşılırsa zorunlu olarak tanım da değişir. Ve sık sık değişen tanım anlamsız ve son derece de yanıltıcı olur.

Böylece iki vecheli gördüğümüz felsefe, bir idrakî-kognitiv yapı olarak yani bir inançlar manzumesi olarak son derece naiv'dir. Fakat bir araştırma olarak gördüğümüz felsefe ise spekülasyonlar, paradokslar ve atılımlarla doludur. Bu nedenle de onun karşısında insanlar hep aynı tavrı almamışlardır. Felsefe çoğu kez yüceltilir ve mutlaklaştırılırken, bazen de reddedilmiştir. Ve bu red de “iman” adma, vahiy yolu ile ger-

çekleşmiş bir dinin belirlediği bir iman adına yapılagelmiştir. Felsefe daima imanın yani dinin karşısına konmuş, onun karşıtı kabul edilmiştir. Böylece de felsefenin olduğu yerde imandan, imanının olduğu yerde de felsefeden söz edilmemeye çalışılmıştır.

Oysa Tanrı'nın insana bir lutfu olarak vahy ile belirlenmiş olan din ve düşünen bir varlık olan insanın başarısı olan felsefe, varlıkla hesaplaşmak üzere yeryüzüne gelmiş olan insanın varlığa yaklaşma, varlığa nüfûz etme, varlıkla kendisi arasında bir dialog kurma ve varlığa hâkim olma imkanlarıdır.

Eğer inançlar sistemi olarak tanımladığımız ve naiv dünya-görüşü, hayat anlayışı, hayat felsefesi olarak gördüğümüz, yalın ve kendiliğinden müşahedeler, mitoloji ve mukaddes kitaplar tarafından belirlenen felsefe, bir araştırma olarak gördüğümüz felsefe tarafından beslenmez ve yenilenmez, yeni nesil düşünürler tarafından yoklanmaz, içinde taşıdığı imkânlar geliştirilmezse, statik, donuk ve cansız kalmaya mahkûmdur. Artık bu anlayışın yarattığı ortam içinde yeni düşünür ve araştırmacılar yoktur. Dondurulmuş görüşün sözcü ve savunucuları vardır. Onlar da söylenen söylenmiş, yazılan yazılmıştır, derler. Böylece de şerhçilik, yorumculuk başlamış olur. Bu ise bir faydasız tekrarlamalardır.

Bu statik görüşü oluşturan faktörler ya hâlis bir dinin nasslarına getirilen yorumlardan, ya da ta özünden bozulmuş dinlerden gelir. Ve böylece ortaya bir Din-FELSEFE çatışması çıkar. Bu çatışmada-tabir caizse-her ikisini de sanık sandalyasına oturtabiliriz. Dinden gelen suçluluk, hâlis bir dinin nasslarının, korrelatı olan varlık vechelerine tam uygun olmayışından değil, bu nasslara yüklenmiş olan yorumlardan veyahud da özünden bozulmuş olan dinlerin nasslarından gelir. Hâlis bir dinin nasslarına getirilmiş olan tefsirler, bu hükümlerin tefsirleri olduğu için ve onlardan pay almışcasına mutlaklaştırılır, dokunulmazlıkları ilân edilirse, artık statik durum yaratılmış demektir. Felsefeden gelen suçluluk ise: Bir insan başarısı olan felsefe insanın bilme imkan ve kabiliyetlerinin meyvesidir. İnsanın bu imkân ve kabiliyetlerinin tükendiği yerin çok daha ötesine varlık uzanır. Bu uzanan varlık alanında insanın dışında bir bilme imkânı, bir bilgi kaynağı olarak "VAHY" söz konusudur. Felsefenin bu sahada da iddia sahibi olması, onun suçluluğunu teşkil eder. Felsefenin bu iddiası ya positiv olmuştur ya da negatif. Positiv olduğu zaman bu sahanın bilgisini devşirme yetkisi ve yeteneğini kendisinde bulmuş: METAFİZİK. Negativ olduğu zaman

da bu varlık alanını inkâr etmiştir: Materyalizm, pozitivizm, nominalizm ve benzerleri. Bu her iki halde de felsefenin fenomenlerden kalkmaması, fenomenlere dayanmaması demektir.

Yazımın başlığının İslâm Felsefesi nedir ya da ne değildir şeklinde olmayıp da “Niçin İslâm Felsefesi Vardır?” şeklinde olması yadırganabilir. Fakat İslâm düşünce tarihinin çok uzak bir devrinden beri olageldiği gibi günümüzde de “İslâm Felsefesi” ya da “İslâm’da Felsefe” deyimleri kullanılınca hemen İslâm’ın Felsefesi ya da İslâm’da Felsefe var mıdır şeklinde soru formu içinde bir itirazla karşılaşılıyor. Ve bu itirazın taraftarları oldukça da yaygındır.

İslâm’da Felsefe’yi ya da İslâm Felsefesi’ni red, kaynağını din-felsefe ilişkisinde bulmaktadır. Düşünce tarihi boyunca bu ilişki kurulur ya da çözümlürken, biri diğerine irca ya da birini bertaraf diğerini yüceltme yoluna gidilmiştir. Bu ise düşünceyi büyük ölçüde alternatiflerinden soymak, varlık alanlarının bazılarını ön plana bazılarını da parantez içine almak ve peşin yargılardan kalkmak demektir. Bu düşünme hayatının canlılığını öldürmek, düşünmeyi varlığı kavrayacak şekilde çok yönlü olmaktan mahrum etmektir. Çünkü “felsefe ve din arasında birini diğerine irca etmeye karşı bir mukavemet olduğu müddetçe fikir hayatı canlılığını muhafaza etmiştir... Aksi takdirde meseleye halledilmiş gözüyle bakılacağından fikir hayatındaki canlılık kaybedilmiş olur. Artık kapalı ve statik bir fikir binası karşısında bulunuyoruz demektir. Böyle bir sistemden yaratıcılık beklenemez. O haliyle tekrarlayıcı kalmaya mahkumdur”³.

İslâm’da felsefenin olmadığını savunanlar, İslâm’da felsefe yoktur, tefsir vardır, tevîl vardır, yorum vardır, bunların da olmadığı yerde susmak vardır, diyorlar. Ve bir ayet-i kerime’ye “. . . Kur’anda yaş ve kuru her şey vardır . . .”⁴ şeklinde yanlış bir anlam vererek Kur’an’da her şeyin bilgisinin Allah tarafından hazır olarak verildiğini öne sürerler. Oysa ayet, her şeyin Allah’ın bilgisi dahilinde olup bittiğini ve bunun da bir kitapta yazılı imiş gibi açık olduğunu bildirir. Bu yanlış anlayıştan zorunlu olarak Kur’an-ı Kerim ve hadislerde, var-olan şeyler hakkında ya da aynı anlama gelmek şartıyla varlık hakkında tüketici olarak her şeyin söylenmiş olduğu, felsefe ya da başka bir ad altında yeni

3 Mübahat Türker (Küyel), Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s. X, Ankara 1956.

4 Enâm suresi, ayet: 59.

araştırmalara girişmenin gereksizliğine inanmaktadır. Halbuki Kur'an-ı Kerim her şeyin bilgisini tüketici olarak vermemiş, insanın kendi imkanları ile ulaşamayacağı şeylerin bilgisi yanında bir görüş getirmiştir. Bu da var-olan şeylere ve araştırmaya açık olmaktır. Bunun anlamı şudur: Allah insanı bilgi aktarı ve kabiliyetleri ile donatmıştır, var-olan şeyleri de karşısına koymuş, bilgi elde etmeyi vazife olarak ona yüklemiş ve mutluluğunu ve hayattaki başarısını en geniş anlamı ile bilgisine bağlamıştır. Çünkü Kur'an'da bilmenin, bilgi elde etmenin bir vazife olduğu emredilmiş, fakat bilme denince neyi bilme, neyin bilgisini elde etme olduğu belirtilmemiştir. Ve bu tutum ve görüş en açık bir şekilde Allah'ın Resulü'ne ilk hitabı olan "OKU!" emrinde görülür. Allah oku derken okumaya kendi adıyla başlamasını belirtmiş fakat neyin okunacağını belirtmemiştir. Bunun anlamı senin için bilgi kaynağı olabilecek her şeyi oku, demektir.

İnsanı yer yüzünde kendisine halife yaratmış olan Tanrı, bilmeyi, bilgi ile eylemeyi ve bilgi yolu ile hakim olmayı onun varlık şartı yapmıştır. Çünkü hayvanda bilme ve öğrenme yok bilginin verilmişliği, sadece ona yeteceği kadar verilmişliği vardır.

İşte böyle bir tutum ve görüşü getirmiş olan Kur'an ve dolayısıyla İslâm, ilme, araştırmaya, ilim ve araştırma demek olan felsefeye asla karşı olmamış, üstelik bunu emretmiş, bunu insanın vazifesi ve mevcudiyet şartı olarak görmüştür. Müslümanlar da İslâm'ı anlayıp özümседikten sonra, evvelâ ilâhî, siyasî ve pratik konularda başlattıkları tartışmaları daha sonra real varlığın fenomenlerine yöneltmişler ve böylece gerçek anlamında bir araştırma ve dolayısıyla de felsefe başlamış oldu. Felsefenin bu başlayışında Yunan Felsefesi'nin yol göstericiliği değil, iticiliği asla inkâr edilemez; şunu da ilâve etmek gerekir ki, o zaman aralığında grek felsefesi, değil tam kadrosu ile, yeni platoncu kılığa girmiş olan helen felsefesinin ancak bir kısmı ile müslümanlara ulaşmıştı.

Kur'an-ı Kerim'in bilmeyi emretmesi, araştırma idesine açık olması, hicri ikinci yüzyıldan itibaren Yunan felsefesinden gelen itici unsurlar, çağın şartları ölçüsünde bir devlet otoritesinin varlığı, sosyo-ekonomik güvenliğin yine belirli bir ölçüde gerçekleşmiş olması ve paradokslara karşı bir hoşgörünün mevcudiyeti, yani bilimsel araştırmanın bu asgarî şartlarına kavuşmuş olan İslâm Felsefesi milâdî 8. asrın ikinci yarısından itibaren yavaş yavaş hazırlanmaya başlamış, 9.ncu asırda ise bu hazırlanma vetiresini tamamlamış ve büyük atılımlarını da yapmağa başlamış-

tır. İslâm düşüncesi 9., 10., 11., 12. yüzyıllarda varlıkla yorulma bilmez bir hesaplaşma, varlığın bilgisinin kadrosunu kurma çabası içindedir. 12. yüzyılın sonlarında batının ancak 17. yüzyılın başlarında ulaştığı noktaya varmıştır. Ama onun 13. yüzyılı batının 17. yüzyılı olamamıştır. Çünkü 1) kendi bünyesinde okullaşma, okul haline gelme başlamıştır, 2) doğudan bir Moğol belası gelmiştir, ve bu da 3) sallantıda olan merkezî devlet otoritesini yok etmiş ve beylikler devri anarşisini yaratmıştır. Bu anarşik ortam içinde İslâm toplumu can kaygusu ve ekmek kavgası içindedir. Bu kayguları aşan kişiler ise yine bu ortamın etkisiyle duygusallaşmışlar, tarikat hiyerarşisi içinde bilimsel araştırma anlamında kullandığımız felsefe adına heba olmuşlardır.

Felsefî gelişmenin bu duraklama ve dönüm devresine girmesinin nedenlerinden okullaşma yani medreseleşme-konuya bakış açımız gereği-üzerinde duracağımız bir fenomendir. De Boer'in naklettiğine göre "ilk medresenin kuruluşu haberini aldıkları zaman, ilim haysiyeti adına yas tutan Maverâünnehir alimleri kendilerinin bu konuda hata etmemiş olduklarını söyleyerek şükretmişlerdir"⁵. Bir okul haline, bir organizasyon haline gelme elbette ki iyi bir şeydir; ama bu iyi olan şey felsefeyi araştırılan bir felsefe olmaktan çıkarıp okunan ve okutulan bir felsefe haline sokuyor. Artık burada söz konusu yeniyi arama, yeni bir telif değil, mevcut yazılanların şerhi sözkonusudur. İşte bu skolastisizm'dir.

Söylenen söylendi, yazılan yazıldı denildikten sonra-daha başta söylediklerimiz de hatırlanırsa-bu, mevcut bilgilerin, objesine tam uygunluğu düşünülmeden dinin doğmalarıyla aynileştirilirler. Bir inançlar sistemi teşekkül etmiş, bir efkâr-ı umumiye de oluşturulmuştur. Her yeni araştırma, her yeni atılım bu teşekkül etmiş ve dondurulmuş olan felsefeye göre bir paradokstur, bir karşı oluşturmaktır. Yani görünürde dinin doğmalarına, devletin resmî felsefesine ve toplumun inançlarına ters düşmez. Düşünür ya da başka türlü dendiğinde araştırmacı, hoşgörünün olmadığı bir dönemde bu paradoksal tutumunu ya camî ile öder ya da ömrünü hapiste doldurur. Düşünce tarihinde buna örnek çoktur. Tekrar etmemiz gerekirse İslâm Felsefesi de varlığını Abbasi halifelerinin hoşgörüsüne, çağın şartları ölçüsündeki devlet güvenliğine, sosyo-ekonomik güvenin var oluşuna borçludur. Çünkü araştırma hürriyete, hoşgörüye ve desteğe muhtaçtır.

⁵ Prof. Dr. T.J. De Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, çev. : Dr. Yaşar Kutluay, s. 8, Ankara 1960. (Bu medrese nizamiye medresesidir).

Sonuç olarak deriz ki, eğer İslâm Felsefesi'ne itiraz edenler İslâm Felsefesi ya da İslâm'da Felsefe terimleriyle Kur'an'da felsefenin var olduğu iddiasını anlıyorsa tamamen onlarla beraberiz. Ve Kur'an bu tür şaibeden tam bir kesinlikle uzaktır. Çünkü biz felsefeyi bir insan başarısı, bir insan ürünü olarak görüyoruz. Kur'an ise hiç şüphesiz vahiy mahsulüdür, tahrife uğramamıştır. Ve böyle bir tehlikeye maruz kalmıyacağı da ilahî teminat altındadır.

Biz İslâm Felsefesi terimi ile İslam'ın her türlü araştırmaya, bilmeye yani felsefeye açık olduğunu ve hatta lafzı ile rüknü ile ve ruhu ile bunu emrettiğini anlıyoruz. Ve tarihin belirli bir döneminde bu ide'yi gerçekleştirdiğini görüyoruz.

VAHDET'ÜL - VUCUD¹

MUSTAFA SABRİ

Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY

FİLOZOFLAR VE KELÂMCILAR ARASINDA İHTİLAFIN MENŞEİ

Filozoflarla Kelâmcılar arasındaki ihtilâfın menşei ve filozofları bu garib mezhebe iten nedene gelince, bu iki türdür. Birincisi filozofların, bileşğin gerektirdiği ihtiyaçtan sakınmak için Allahu Teâlânın hakikatının tam tamamına basit olmasına aşırı itina göstermeleridir. Zira bileşik olan cüzlerine muhtaçtır. Bu sebebden Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiler. Bu meselenin kelâm ilminde filozoflarla kelâmcılar arasında ihtilâf konusu olduğu meşhurdur. Belki de Allah, mahiyetten soyulmuş varlık olmayıp ta, ne şekilde olursa olsun bir mahiyeti bulunmuş olsa, gerekli olan varlıkla birlikte varlık ve mahiyetten bileşmiş olurdu. Bu durumda, mahiyetinin gerçekleşmesi için varlığına muhtaç ve varlığı da da mahiyetine, sıfatın mevsufuna ihtiyacı gibi, muhtaç olurdu. Oysa, Allahta ihtiyacın bulunması imkânsızdır. Bunun için Allahın, varlıksız mahiyet olamayacağı sürece, mahiyetsiz varlık olması tercih edilmiştir.

Buna cevap şudur: Dışarda varlık ile mahiyet ayrılmayacak şekilde bir olup aralarında birleşme ve birinin diğerine ihtiyacı düşünülmez. Zihinde de böyle olması gerekir ki dışarda olana benzetilmesi dosdoğru olsun. Buna rağmen her hangi bir düşünmeye mani bulunmayacağına göre, zihinde aralarında bir ayırma yapmanın mümkün olmasında bir

1 Mustafa Sabrinin dört cilt olarak basılan "*Mevkîf el-^lAkl vel-^lilm vel-^lÂlem min Rabbil ^lÂlemîn ve ^lIbâdihil Murselin*" (Mısır, 1950) adlı eserinin üçüncü cildinin çoğunu tahsis ettiği "Vahdeti Vucut" meselesini tercüme ederek, Mustafa Sabrinin pek az bilinen felsefe ve kelâm yönünü ortaya koymak ve gerçekten, filozoflar ile Vahdeti Vucutcu sofiler arasındaki felsefi bağı en iyi anlatan ve anlatan bir eser olmasından dolayı kendi soydaşı olan düşünürlerin okumasına sunmayı faydalı buldum. Arapça aslının sayfalarını yanlara koyarak aslı ile karşılaştırmak isteyenlere yardımcı olmaya çalıştım. Kendime ait notlara "çeviren" sözüyle işaret ettim.

sakinca yoktur. Çünkü, bu ayırmanın mümkün olmasına göre, Allah, basit mahiyetinden ibaret olur ve bu mahiyetin basit bir mahiyet olmasından dolayı, tasavvur edilmesi varlığa ve varlık olarak ta varlığın mahiyete ihtiyacı yoktur. Eğer, mahiyeti zihinde varlığına ve varlığı mahiyetine muhtaç olsaydı, zihinde aralarını ayırmaya imkân olmazdı. Oysa bu, faraziyeeye aykırıdır. Şöyle de denebilir. Eğer, bir nesne, varlığı ile birlikte bileşik olsaydı "basit" denen nesne var olmazdı.

105 Sonra, Allahın kendisi ile Allah olduğu bir mahiyeti olması gerekir ki, onunla başkasından ayrılmış olsun. Aynı şekilde dış dünyada (gerçek âlem, zihin dışında) varlığı olması zorunludur. Vacib'in ispatını yapan deliller bunu gerektirir. Allahın varlığını mahiyetsiz bir varlık yaparak mahiyetsiz varlığıyla yetinmeye uğraşmak, Allahın kendisinden müstağni olmaya çalışmak ve onu, dediğimiz gibi, var olmayan bir varlık yapmak demektir. Şüphesiz, her var olanın, bir varlığı olması gerektiği gibi başkasından ayrılmasını sağlayacak bir mahiyeti de bulunmalıdır. Fakat, Allah mahiyetsiz bir varlık kılınmca ve o, ancak özel varlığı ile mahiyetten soyulmuş (mücerred) bir varlık olarak ayrılır denirse, bu özel varlık, onun mahiyeti olur ve bu durumda mahiyetten, yani ne ise o olmasından ayrılması imkânsız olur. Sonra, soyulmuş (mücerred) özel varlıktan ibaret olan bu mahiyete başka bir varlık gerekir. Mahiyetin yerine geçecek ve ondan müstağni olacak bir varlık var mıdır denebilir. Nitekim mücerred varlığın, var olanlardan biri olup olmadığını ileride söz konusu edeceğiz. Sonunda durum, kelâmcıların dediği özel bir mahiyet ve onun üzerine eklenen bir varlığın münakaşa edilmesine varır.

Filozofların mezhebini destekleyenler, dış dünyada mutlak oluş veya ondan bir nasibi olma manasında olan varlığın, Allâme Taftazani- nin, (Makasid 72 de) açıkladığı gibi, artık (ziyade) olmasında çekişmenin mevcut olmadığını itiraf ettiler. Öyle ise, Kelâmcıların mezhebine muhalefetten ne meydana gelir? İki tarafın mezhepleri arasında fark yoktur. Yalnız, kelâmcılar Allahu teâlâya mahiyet tayin etmekten sakındılar, filozoflar ise, ona varlık olan mahiyeti atfettiler. Filozofların mezhebine göre, mahiyetten soyulmuş özel varlığın, mahiyet ve dış dünyada (ayan) olma manasında o mahiyet üzerine artık bir varlığı olmuş olur. İki mezheb arasındaki gerçek ihtilâf daha önce dediğimiz gibi Allaha bir hakikat tayin edip etmemeğe vardı, yoksa, varlığın Allahta öz (zat) üzerine artık olup olmaması değildir. Her iki fırkanın, dış dünyada oluş olarak bilinen manada "varlığın" artık olmasında

ittifak ettikleri anlaşılmıştır. Ama, filozoflara göre, Allahın özü ve mahiyetinden ibaret olan ve dış dünyada “oluş” manasındaki varlıktan ayrı olan “varlık”, kelâmcılar tarafından bilinmemekte ve itiraf edilmemektedir, ki filozoflarla, onun artık olup olmadığı hususunda çekişme konusu olsun. Gelenbevî Fadıl (İsmail) “Akaid Adudiye” Şerhine olan haşiyesinde filozofların destekleyicilerinden olarak “Allahın, dış dünyada oluş anlamında olan varlıktan nasibi yoktur” sözüne hayret etmek lâzım. Zira, bunun manası, “Allahın, dışarda² varlığı olmadığını” söylemekten başka bir şey değildir. Allah bundan yücedir. Evet, filozofların mezhebindeki varlığın artık oluşu ile ileride bilineceği gibi, kelâmcıların mezhebindeki artık oluşu arasında fark vardır. Ancak bu fark filozof ve destekleyicilerine bir fayda sağlamaz.

Filozofların mezhebinin doğmasına götüren ikinci neden önemlidir: Allahın varlığı zorunludur (Vacibul-Vucud). Allahın bu özelliği, bu kitabımıza muttali olunmadan müslümanlarca bilindiği gibi, bu kitabımıza muttali olunduktan sonra da varlığının zorunluluğu (Vacibul-Vucud) Allahın diğer varlıklardan ayrıldığı yegâne sıfatı olduğu tam manasıyla ve açıkça ortaya çıkmış ve pekişmiş olacaktır. Öyle ki, âlimlere göre, Allahın varlığını ispat, varlığı zorunlu (vacibul-vucud) olan bir var'ı ispat etmekten ibaret sayılmıştır. Varlığı gerekli olan, -bu varlığı gerekli olan, kim olursa olsun-O, Allah'tır ve varlığı gerekli olmayan Allah olmaz. İşte bundan dolayı, filozof Kant'ın Allahın varlığını ispat için ileri sürmüş olduğu ahlâk delili bizi ikna edememiştir.

Sonra, Allahın varlığı her ne kadar kâinatın varlığından alınmış delil vasıtasıyla zihnimizde zorunlu olarak sabit ve bu manada gerekli (vacib) ise de, bu kitabın önceki bölümlerinde uzunca açıklandığı gibi, Allahın varlığına ve varlığının gereğine dayanan bu delil, doğrusu Allahın varlığının ve varlığının gereğinin gerçekten (nefsil-emr) nedeni değildir. O, ancak bu ikisinden sonra olan, daha doğrusu kâinatın varlığından sonra olan bilgimizin sebebidir. Görülen, varlığı olurlu olan kâinatın bir var edene ihtiyacı, bizi, varlığı zorunlu olmakla var olmasında bir var edene muhtaç olmayan bir “var”ı, yani Allahın varlığını kabul etmeye zorlar. Bununla beraber, Kâinatın ihtiyaçlılığını kaldırmak için Allah var olmasaydı, varlığı da zorunlu olmasaydı, bu durumda, gerçekte (nefsul-

2 “Dışarda-fil hariç” veya “dış dünyada-fil-a'yan” tabirleri zihnin dışındaki varlık aleminde, gerçekte, yani varlığı zihnin düşünmesine bağlı olmama, zihin düşünse de düşünmesinde var olma, anlamındadır. (çeviren)

emirde) varlığının nedeni ve varlığın zorunluluğu ne olurdu? Açıkcası, Allahın vacibul-vücut olması için ne olması gerekirdi.

107 Bu ince noktanın açıklanmasında ihtilâf edilmiştir. Kelâmcılar, Allahın varlığının vacib (zorunlu) olmasının yolu, özünün (zatının) varlığını gerektirmiş olmasıdır, dediler. Filozofların destekleyicileri, bu sözden, özünün varlığının nedeni olduğunu anlayıp, bunun muhal ve özünün (zat), varlığından önce bulunmamasını gerektirdiğini ileri sürerek buna itiraz ettiler. Zira varlığı veren nesne, varlık yönünden, varlıktan önce gelmesi lazımdır. Bu var etme mertebesinin varlık mertebesinden sonra gelmesine göredir. Kendisi var olmayan bir nesnenin, ister kendisi, ister başkası olsun, bir nesne var etmesi düşünülemez.

Doğrusu, her ne kadar Fadıl Gelenbevî kelâmcıların mezhebini tenkit ederken, üzerinde ısrar etmişse de, ne illiyet (nedenlik) vardır ve ne de öz (zat) ün kendisine varlık vermesi doğrudur. Allahın özünün nedeni gösterilemeyeceği gibi varlığının da nedeni yoktur. Kâinatın varlığını mümkün nedenlerinin zincirini kesmenin zorunluluğundan dolayı Allahın varlığı kabul edilmiştir. Öyle ise, varlığının nedenini araştırmak açıkça saçmadır. Şüphesiz, onu zorunlu olarak kabulden maksat, varlığını ve varlığının zorunluluğunu (vücutunu) itiraf olup, bu da zorunluyu (vacibi) ispatlayan delil ile sabittir. Zorunluluğu (vücubu) delil ile sabit olanın zorunluluğunun nedeninden (vücubunun illeti) nasıl bahsedilir? Ashında, Allahın hakikatını bilmediğimiz için varlığının zorunluluğunun niceliğini delili limmî yoluyla bilemeyiz. İlerde kâinatın sonradan olma (hudus) konusunda, varlığı üzerinden yokluk geçmeyen ve hâlâ var olan kadîm'in var eden bir nedene muhtaç olduğunu kabul etmediğimizin açıklanması gerekecektir. Nerede kaldığı vacibin muhtaçlığını kabul edelim.

İstersen şöyle de diyebilirsiniz. Burada, Özün (zatın) varlığa neden olması yoktur, varlığı gerektirmesi vardır ve gerektiren nesnenin, yaratan bir neden olması lâzım gelmez. Nitekim, Fadıl Seyalkütinin, Mevakıfın şerhine dair olan haşiyesinde incelemiş olduğuna göre mahiyetler ayrılmaz niteliklerinin (lazimelerinin) faili olmadığı halde, dördün çift olmayı gerektirdiği gibi, onları gerektirir. Burada, dış dünyada varlıkla nitelenmiş zat olan bir var'dan başka bir nesne yoktur. İleri sürdükleri "varlığın zaid olması" davası ancak zihinlerde olup (zihin dışı olan) dışarda değildir. Ashında Zatın varlıkla nitelenmesi gerçekten değil, zihnîdir (intizâî).

Filozoflar, Allahın varlığının zorunlu (vücub) olmasının yolu, varlığın Allahın hakikatı olmasıdır. Bu varlığa zorunluğu sağlayan bundan daha emin bir yol yoktur. Öyleyse varlık zorunludur, bir nesnenin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi, onun varlığının da kendinden ayrılması imkânsızdır. Bu yolun keşfedilmesi, sonraki kelâmcıların ileri gelenlerinin çoğunun hoşuna gitmiştir. Bunun üzerine ayrılmanın imkânsızlığı zatın (özün) varlığa illet olması yoluyla olabileceği gibi, zatın (özün) varlıkla özdeşmesi (aynileşmesi) yoluyla da olduğunu ileri sürdüler. Bu sonuncusu daha üstündür. Çünkü, bir nesnenin kendi nefsinden ayrılması, malulün (nedenli) illetten (neden) ayrılmasından, daha imkânsızdır. Kelâmcıların mezhebine göre ayrılmanın düşünülmesi mümkün, fakat, düşünülen nesne imkânsızdır. Filozofların mezhebine göre düşünme ve düşünülenin her ikisi de imkânsızdır.

Mesele burada sona ermiş değildir. Filozofların mezhebinde bir takım zorluklar ortaya çıkmıştır. Bu meselenin hakikatına muttali olmak isteyen kimsenin bu kitaptan başka yerde bulamayacağı çözümlerini, Allahın tevfiik ve yardımı ile göstermek istiyoruz. Filozofların mezheplerindeki gayelerine işaret etmiştik. Şimdi, onun üzerine terettüp eden sakıncaları sayıp sonra bu mezhebin destekleyicilerinin ondan kurtulmanın çarelerini ve bu çabalarda olan zafiyetin ve çürüklüğün yönlerini kısa olması gereken yerde kısaca, uzun olması gereken yerde uzunca usanmadan zikredeceğim. Hz. Peygamberin şu sözüne dayanarak okuyucunun da usanmayacağını zannediyorum. "İki obur doymaz: Dünya perest ile ilim perest".

Hem dinî ve hem ilmî, özellikle ilahî olan ve bilhassa ayak kayacak yerlerle çevrili olan bir konuda düşünmekten bıkmam. Vazifem kayacak olanları uyarmaktır. Çalışma odamda arkadaşım ve yatağımda eşim olacak derecede bu konuda düşünmekten vazgeçmem.

Bu meselenin incelenmesinin zorluğuna gelince, ki biz henüz vahdeti vücud mezhebine ve mezheb sahiblerinin ve destekleyicilerinin münakaşasına gelmedik. Biz şimdi, ileri gelen kelâmcılardan bir kısmının da seçtiği ve bana göre vahdeti vücud mezhebine yol açan Allahın varlığının zatının aynı olduğunu söyleyen felsefî mezhebin incelenmesi ile meşguluz . . .

Bu meselenin incelenmesinin zorluğuna gelince, onda her ne kadar bir kısım okuyucuları rahatsız edecek ve meseleyi takip etmekten onları uzaklaştıracak (nefret) zorluklar bulunursa da, ilmî meselelerin çö-

zülmesinin zevki onların ihtiva ettiği zorluklar ve inceleyenin karşılaştığı yorgunluklar derecesinde olduğunu kavrayan diğer bir kısım okuyucuların bunda arzulayacakları zevk vardır.

Mutenebbi der ki:

Bırak beni ulaşılmayan yüksekliklere ulaşayım.

Zor yüksekliklere çıkış zor, kolaylıklarına çıkış ise kolaydır.

109

Yükseklere varmayı ucuz olarak istiyorsun ama, arının iğnesini yemeden bal yenmez.

Okuyucu, Allahın hakikatının varlık olduğunu söylemenin asıl gayesi, varlığının zorunluluğunu (vücub) en iyi şekilde temin etmek olduğunu artık öğrenmiştir. Şüphesiz zorunluluğu (vücub) tescil edilmesi istenen varlık, açık ve belli anlamda olan varlıktır, ki bu da dışarıda müstakillen (ayan) var olmaktır. Nitekim, Allahın varlığını ispat için deliller ileri sürülürken varlıktan kastedilen mana, bu mananın aynıdır. Yalnız, ispat delilleri bize Allahın varlığının zorunluluğunu (vücub) Allahın hakikatine muttali olmadan, varlığının eseri olan kâinattan “innî” (inne’ye nisbet edilmiştir; mukabilinde “limmiyye bulunur ki, o da “lime” ye nisbet edilmiştir) yollarla delil getirerek gösterir³. Allahın hakikatının varlık olduğu doğru ise, bu, gerçek sebebi içine alacak varlığının zorunluluğunu bilmeye yol açar, oysa ispat delilleri emareler olmaktan ileri gitmez.

Fillzofların mezhebinde iki büyük zorluk vardır. Birincisi, düşünürlerin ittifakına göre hakikatı bilinmeyen Allaha hakikat tayin etmeği içermiş olmasıdır. Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki ihtilâf, bana göre varlık olarak Allahın hakikatını tayin edip etmeme hususunda olan ihtilâf, varlığın Allahın zatına zait olup olmadığı hususundaki, ihtilâfıdan daha çok muteber sayılır. Filozofların mezhebinin kelâmcıların ziyade olma mezhebine dönüştüğü geçmişti (Arapça asıl, sayfa 105).

(Birinci) zorluğa cevap: Bunun, hakikatı bilinmeyen diğer varlıklara muhalif özel bir varlık olmasıyla verilen cevap bir fayda sağlamaz. Hakikatını bilmedikleri şeyin onun varlık olduğunu ve onun Allahın hakikatı olduğunu nereden bildiler? Eğer bu özel varlığın, hakikatının bilmediğimiz Allahın zatına ait özel bir varlık olduğunu söylemiş ol-

3 İnnî delil, malûl (nedenli) den illete (nedene) delil getirme, bunun tersi yani illet’den malûl’e delil getirme limmî delil’dir. Fahri Razinin tedkikine göre, yaratılıştan yaratana delil getirmeye innî delil, yaratandan yaratılana inmeye limmî delil, denir. (Ebu’l Beka el-Hüseynî el-Kâfevi, el-Külliyat, 181, Mısır 1253) (Çeviren).

salardı, bu sözün bir tutar yönü olurdu. Fakat, onun Allahın zatı ve hakikatı olduğunu söylemişlerdir⁴. Bunu dereden bildiler? Oysa onlar Allahın hakikatının ve Onun hakikatı yaptıkları bu varlığın hakikatını bilmezler. Bu iki bilinmeyen arasına eşit dereceli bir yüklemle nasıl hükmedilir?.

Buna rağmen, biz, bu varlığın özelliği, diğer varlıklar gibi, hakikatının bilinmesini engelleyeceğini kabul etmeyiz. Bu varlığın mahiyetten soyulmuş olmaktan başka bir özelliği yoktur. Bunu "sırf (mahz) varlık" olarak ifade ederler ki, bu da mahiyetten soyulmuş anlamındadır. Filozofların Allahın hakikatı saydıkları bu varlığın, mahiyette soyulmuş olmakla kayıtlı bir varlık olduğundan artık (zaid) bir hususiyeti varsa, ve bu artık (zaid) hususiyeti onu, hakikatı bilinmeyen nesne yapıyorsa, hakikatının varlık olmasından ibaret bulunan hakikatını bilmedikleri özel varlığın zorunluluğunu (vucub) ortaya koymaları imkânsız olurdu. Allahın hakikatının varlık olmasına hükmetmeleri, varlığın gerekliliğini (vucub'ul-vucud) ondan çıkarma gayesini güder. Böylece, bu farzedilen varlığın hakikatının Allahın hakikatı olduğunu bilmişlerdi.

Özelliğin, bu varlığa Allahtan ve onun hakikatının bilinmemiş olmasından geldiği asla zannedilmesin. Zira, Allahın hakikatını varlık kıldıktan sonra, artık onun hakikatı meçhul değildir. Buradaki söz, varlık konusunun dışına çıkmamalıdır. Eğer varlığın hakikatı biliniyorsa, Allahın hakikatı da bilinir, yoksa o da bilinmez. Onlarca varlık, manası bilinen bir şeydir. Hem de onların hoşuna giden ve onu Allahın hakikatı yapmaya onları sürükleyen kendilerince bilinen bu manadır. Eksiksiz ve artıksız Allah varlıktan ibarettir. Eğer varlığın kendisinden gelen bir özelliği varsa, işte o vardır, yoksa Allahtan kendisine bir özellik gelmiş değildir. Zira, Allah kendisinin hakikatı yapılan o varlıktan başka bir şey değildir.

Mutlak surette varlığın hakikatı bilinmez olarak adı geçen zorluk hususunda filozoflara yapılan itiraz kendilerine de yapılan varlıkçı sofilerin bir kısmı destekleyicilerinin cevabına gelince, bilginlere göre varlığının açık kavramlı ve bu açıklığından ötürü, tarifinin imkânsızlığının sabit olmasına muhalefetten dolayı, filozofların mezhebine yöneltilen, Allahın hakikatının bilindiğinin gerekliliği olan asıl zorluk, onlara

⁴ Bu sözden sonra, ondan "Allahın varlığı" olarak değil, ancak Allah olan varlıktan bahsedebilirler. Hem de varlığı gerekli (vacibul-vucud) olarak değil, sadece zorunlu (vacib) olarak bahsedebilirler. Zira, zatından başka varlığı yoktur, daha doğrusu, varlıktan başka zatı yoktur.

111 da yöneltilir. Allahın hakikatının varlık olduğunu söyleyen, her ne kadar varlığın hakikatı biliniyorsa da, Allahın hakikatının bilinmesini iddia etmiştir. Nitekim biri çıkıp, her ne kadar elektriğin hakikatını bilmiyorsak da Allahın elektrik olduğunu –Allah farzedendenlerin faraziyesinden yücedir– söylerse O, Allahın hakikatını bilmeyi iddia etmiş sayılır.

Sözün özü, gerçekte, Allahın vacibul-vücut olmasının sırrından –bilindiği gibi meselenin konusunun maksadı budur–, vacib'in ispatının bize bilinen innî delillerin yoluyla değil, limmî yolla bu sırrı keşfetmek suretiyle bahsetmek, şüphesiz, Allahın hakikatını bilmeğe bağlıdır. Bundan dolayı Allahın hakikatı varlıktır, dediler. Ama bu sözü söyledikten sonra dönüp biz, varlığın hakikatını bilemeyiz, demeleri doğru değildir. Eğer Varlık Allahın bilinen hakikatı ise, işte onlara itirazımız, Allahın hakikatının düşünürlerin ittifakiyle bilinemiyeceğidir. Eğer, varlık Allahın bilinmeyen hakikatı ise, bu açık bir çelişmedir. Bununla beraber, Allahın hakikatının varlık olmasından, varlığın gereğinin (vücut) sırrını bilmek için, Allahın hakikatı yaptıkları varlığın manasının onlarca bilinmesi gerekir. Daha doğrusu, bu varlığın gereğindeki varlıkla aynı manada olması lâzımdır. Yoksa, bilinen varlığın gerekliliği, hakikatı bilinmeyen varlıktan çıkarılamaz. Zira, değişik manada iki varlıktan birinin diğerinden ayrılması hususunda, bir şeyin kendinden ayrılmasındaki imkânsızlığı gözönünde bulundurma hakları yoktur. Hakikatı bilinmeyen varlık, hakikatı bilinen varlığın aynısı olamaz.

İki zorluğun ikincisi daha önemli ve konusu uzundur. Varlığının zorunlu olması için Allahtan ayrılmaması arzu edilen, bilinen manadaki varlık, –bu müstakillen (ayanda) var olmaktır– kendi kendine duramayan (gayrı kaim binefsihi) masdar manasındadır. Bu, nasıl kendi kendine duran (kaim binefsihi) Allahın zâtı olabilir? Allahın hakikatını “varlık” yapmaktan maksad, varlığın zorunlu (vacibul-vücut) yapmaktır, yani varlık kendisinden ayrılmayan bir “var (mevcud)” yapmaktır, yoksa, varlık kendisinden ayrılmayan “varlık (vücut)” yapmak değil. Bu maksadı elde etmek için Allahın hakikatını “varlığın kendisi” yapmak fayda vermez. Doğrusu, Allahın, varlardan (mevcudât) olmayan, varlığın kendisi olması doğru değildir. O (varlık) ya yoktur veya var ile yok arasında orta bir durumdur. Var (mevcut) olan “varlık”la nitelenendir, yoksa varlığın kendisi olan şey değildir. Yok olan varlık ile var’ın nitelenmesinden iki çeşitliğin bir araya gelmesi gerekmez. Bu, ne varlık kendisine arız olandadır, çünkü o sadece vardır, ve ne de varlığın kendisinde olur, zira

o da sadece yoktur. Evet, türeme (iştikak) yoluyla çelişik iki nesneden birinin diğeri ile nitelenmesi lazım gelir, fakat bu, "varlık yoktur" dediğimiz zamandır. Bu ise imkânsız değildir, ancak imkânsız olan, iki çelişikten birinin diğeriyle aynı kuvvette nitelenmesidir. Mesela "varlık yokluktur" denmesi gibi ⁵.

Bu büyük zorluğa cevap verirken filozofların mezhebinde sarsıntı ve keyfilik ve akli selimin kabul etmediği özentisi başlar. En meşhur ileri gelen bilginlerimizden büyük bilgin Taftazani, Muhakkık Devvanî, Fadıl Seyalkûtî, Gelenbevi hatta büyük bilgin Şerif Curcanî gibilerin bu mezhebi desteklemek için sarfetmiş oldukları çaba ve gayret, onu bu zorluk ve sarsıntıdan kurtaramamıştır. Birincinin, Şerhul-Mekasid'da ikincinin Akaid Adudiye şerhi ve tecrid haşiyesi gibi muhtelif kitaplarında üçüncüsünün Mevakif şerhine olan haşiyesinde ve dördüncüsünün de Devvanî'nin adı geçen Akaide dair şerhine yazdığı haşiyedeki sözlerini göreceksin ve bu mezhebin kalâmçıların mezhebine üstünlüğü hususunda ve onun yorumlanmasında sarfettikleri bel çökerten çalışmalarını görsen, hayretten dona kalırsın.

Bazan bunlar, varlıkçı sofiler gibi, varlığın (vücut) var (mevcud) olduğunu, hatta "varlığın" kendi kendine var olup "var" olanın ise "varlık" ile var olduğundan "varlığın", var olmaya "var" olandan daha layık olduğunu iddia ederler. Filozofların mezhebini destekleyenler, inşallah iptal edeceğimiz bu dava hususunda, şu gözlerinden kaçmaktadır, Eğer bu dava mutlaka doğru ise, niçin başka defa, Allah Tealânın hakikatı yaptıkları özel varlığı "var olmakla" ve müstakillen "anlaşılmakla" ayrılabilir özelliğine baş vurmuşlardır da bu davanın mutlaklığına bağlanmakta direnmemişlerdir. Onların "özel varlığın" bazan zikredilen meziyetlerle diğer varlıklardan ayrıldığına ve bazan da bu meziyetlerin mutlak varlığa ait olduğunu iddiaya bağlanmaları, bu ikisinden hiç birinin güvenilecek olmadığı anlaşılır. Sonra bu dava, mutlaka

5 Hamli mutevatı ve hamli bil iştikak- eşit kuvvetli yüklem ve türeme yoluyla yüklem hamli önermelerin kendilerinden teşekkül ettikleri konu ile yüklem arasındadır. Eşit kuvvette (mutevatı) veya türeme yoluyla niteleme de, yukarda geçen ikinci derecede kavramlar (makulat) ve birinci derecedeki kavramlar (makulat ula) da böyledir. Düşüncelerde yasak yoktur. Konu ile yüklem arasında gelecek olan uygunluk, dışarda birleşmeleri ve zihinde yarı anlamda ayrılmaları şarttır. Bunların hepsi bugünkü Mısırdaki, surî, şekli veya mucerred (soyut) tabiri ile küçük düşünülme istenen mantık kaidesi, terimi ve tabiridir, ki bunlara rağbet edilmemektedir. İstersen, ondan yüz çevirmenin, onunla meşgul olmaktan, onu ilim ve düşüncelerde ezici bir silâh veya bir konuşma ölçüsü olarak kullanmaktan daha kolay olduğunu söyle.

doğru olursa, mutlak varlık, varlığı zorunlu olan (vacibul-vucud) olur ve sofilerin mezhebi başarıya ulaşmış ama filozoflar bundan faydalananmamış olurlar, fakat durumlarının sarsılmasından faydalıyı zararlıdan ayırdedememişlerdir.

Bazan Allahın hakikatı yaptıkları varlıktan maksatlarının, müstakillen var olmak manasında varlık ve ondan bir hissesi de olmayan “özel varlık” olduğunu iddia ederler. Bu özel varlığın hakikatı diğer varlıklardan ayrıdır. Ama, oluş anlamında olan mutlak varlık kavramının, kendisine arız olduğu bir nesne olmasında ona ortak olabilir. Oluş manasındaki varlık kavramının arız olduğu nesnelere birinin kendiliğinden duran ve başkasını ayakta tutan “özel bir oluş” olabilir. İşte büyük bilgin Taftazanî, Mekasid şerhinde bu cevaba dayanmış ve onu filozofların mezhebine itiraz edilen her yerde tekrarlamıştır.

a) Bu hususta birinci olarak varlığın arız olduğu nesnelere birinin “oluş” manasında olması mümkündür. Bu “bir” nesne ile Allah Tealanın hakikatı yaptıkları kendi kendisine duran ve başkasını ayakta tutan özel oluşu kasederler. Oysa onun Allahın hakikatı olması yeter değildir. Zira, Allahın fiilen kendi kendine duran ve başkasını ayakta tutan olması gerekir. Bunun mümkün olması yetmez. Cevap verenin dediği gibi, her nekadar özel bir oluş ise de kendisi de “oluş” oldukça bu imkân, varlığın arız olduğu nesnelere biri için uzak görülür. Çünkü, kendi kendine durmak “oluş”un gereğinden değil, “olan”ın gereğidir.

b) İkinci olarak, eğer müstakillen oluş anlamında varlığın arız olduğu diğer varlıklardan ayrı özel bir varlık olmasını kabul etmiş olsak, kendisine ilinti (araz) vaki olan özel varlık, müstakillen var olmak manasında olan ve başkasını ayakta tutması bir yana, kendi kendine duramayan ilintili (arız olan) varlıktan başkadır. Filozoflar, Allahın hakikatını bir şeyin kendi varlığından ayrılmasının imkânsızlığı gibi, varlığın Allahtan ayrılmasının imkânsız olmasından ötürü, varlığın kendisi saydılar ki, bu yolla varlığın gerekliliği onun için gerçekleşsin.

Yalnız şu varki, zikredilen cevaplarından sonra iki varlık ortaya çıkmaktadır. Birincisi Allahın hakikatı olan “özel varlık” olup müstakillen (ayan) var olmak manasında değil, varlığın kendisine *ilinti (arız)* olmasıdır. İkincisi, müstakillen var olma manasında alınan varlığın, yani maruzun, ilintisidir. En iyi şekilde, varlığın gerekliliğinin Allahta gerçekleşmesi için bir nesnenin kendisine sabit olması gibi bu da Allaha sabit olması istenilen bir gayedir.

Böylece Allahın hakikatı varlık olmuştur. Oysa istenilen Allahın varlığının iki değişik manaya göre sabit olmasıdır. Bu durumda iki varlıktan biri arız (nitelik), diğeri kendisine arız olunan (maruz = nitelenmiş) olmuştur. Böyle olunca Allahın hakikatını, varlığın kendisi yapmak suretiyle Allaha, zorunluluğunun (vücubunun) tesbiti istenen vahdeti vücud bozulmuştur. Meselenin başında ileri sürüldüğü gibi, hakikatı olan varlık, Ona sübûtu istenen varlığın aynı değil, (maruzudur) nitelenmesidir. Filozofların mezhebi, biri nitelik (ilinti) diğeri nitelenmiş olarak Allahın varlığını, Onun hakikatinden ayrılmasında, kelâmcıların mezhebine yaklaşmıştır.

Ancak, bundan sonra filozoflar, nitelik ile nitelenmiş olan, her ne kadar iki manada iseler de, her ikisinin "varlık" oluşu ile avunabilirler. Bu sayede nitelik ile nitelenmiş arasındaki bağlantı, kelâmcıların mezhebindekinden daha kuvvetli ve açıktır. Zira, kelâmcılar, Allahın varlığını, varlıktan başka bir şey olan daha doğrusu bilemedikleri, hakikatına bağlayan nesneyi tayin edememektedirler. Eğer bağlantı nedencilik (illiyet) bağı ise yukarda bunun sakıncası anlatıldı, eğer, bu bağlantı başka bir nesne ise, o halde nedir o ?

Filozofların mezhebine göre Allahın hakikatı olan özel varlık, tikelin, kendisi için genel bir ilinti (araz) olan, tümeli gerektirmesi gibi, her ne kadar kendi kendini gerektirmesine benzer şekilde gerektirmezse de, Allaha sabit olması istenen ikinci varlığı gerektirir. İkinci mutlak varlığı ise, özel varlığın özünlüsü (zatisi) kılmamışlardır. Tikel ile onun hakikatine giren tümel özünlülük (zatî) arasındaki bağın tikel ile genel dış ilinti arasındakinden daha şiddetli olmasına rağmen, Allahın hakikatında bileşimin olmasından kaçınmak için, böyle olmamasını (özünlülük olmasını) benimsediler. Ve buna şunu delil getirdiler. Mutlak varlık içine hakikatları değişik varlık giren dereceli (müşekkik) bir tümeldir. Oysa, nesnelere dereceli olmak (teşvik) suretiyle arız olan şey, kendilerinin dışında, ve onlara ilinti olup onların ne mahiyeti ne de mahiyetlerinin cüzü olur.

Özel varlık, varlık oldukça ve mutlak varlıkta ona şâmil ve onunla diğer varlıklar arasında manevî bir ortaklıkla ortaklaştıkça mutlak varlığın özel varlıktan hariç olduğunu onlara itiraf etmem. Aynı şekilde, sıcaklıklara nisbetle mutlak sıcaklık, güneşin aydınlığı ve lâmbanın aydınlığı gibi çeşitli aydınlıklara göre aydınlık olarak getirdikleri misallerdeki mutlaklığı çeşitli nesnelere izafet ederek kayd altına aldıkları türlerinden hariç olduğunu da itiraf etmem. Yalnız, meselâ, mutlak

aydınlığın güneş, lâmba ve elektrikten hariç olup onların genel ilintisi olduğunu, ama aydınlık oldukça, onların aydınlığından hariç olmadığını kabul ederim. Aydınlığa aydınlıktan daha yakın ve varlığa varlıktan daha yakın bir nesne olamaz, ki bunların mutlakları kayıtlanmış olanların içine girmiş olmasın. Eğer, mutlak aydınlık (nur) özel aydınlıktan hariç ise, onun (özel aydınlığın) içine ne girebilir? Mutlak varlık ta özel varlığa göre böyledir. Ancak, varlık, aydınlık ve sıcaklık kelimelerinin söylendikleri nesnelere arasında manevî bir bağ olmayıp lafzî iştirak vardır. Fakat, tümelerdeki dereceli olma (teşvik) tümelin içine çeşitli hakikatların ⁶ girdiğini gösterir, iddiaları mutlak varlığın özel varlıkların dışında kaldığını ispat etmez. İşte hayvan sözü içine insan, at, tavuk gibi çeşitli hakikatler girer, buna rağmen hayvan bunların genel ilintisi ve onlardan hariç değildir. Zikrettiğimiz noktalar hususunda bilgin Şerif Curcani Mevakif Şerhinde (sayfa 208, cild 1, İstanbul) şöyle demiştir: “Aralarında meşhur olduğu gibi mahiyet ve onun cüzleri kendi fertlerine dereceli şekilde (teşvik) söylenmemiştir”. Haşiyeci Hasan Çelebi, şârihin “aralarında meşhur olduğu gibi” sözü, “Tecridin şerhinde incelediğine göre, bunun zayıflığına işaretir” ilâvesini yapmıştır.

- Şu itiraz da yapılır. Bilinmeyen Allahın hakikatının bilinmemesi için, Allahın hakikatının, hakikatı bilinen mutlak varlıktan başka bir şey olan özel varlık olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durumda dışarda (ayan) var olarak hakikatı bilinen mutlak varlık, hakikatı bilinmeyen bu özel varlığa genel ilinti (araz âm) bile olamaz, nitekim onun özünü (zatîsi) de olamaz, ancak ona yabancı olur ve aralarında varlık adından başka münasebet de bulunmaz. Bundan dolayı, Fadıl Seyalkûti'nin, metni aşağıda gelecek, Mevakif şerhine yazdığı haşiyede mutlak varlığı bu özel varlığa eşit anlamda (hamli mutevâtî) yüklem yapabilmek için çok yorulmuş olduğu görülür. Bu özel varlık hakkında olan itirazımızın özeti şudur.
- 116 Özel varlığın hakikatının bilinmemesi, mutlak varlığın kendisi ile diğer varlıklar arasında manevî olmayıp lafzî bir iştirakin bulunduğunu gerektirir. Bu daha da ileri giderek, açıkladıklarının hilafına özel varlığın mutlağı gerektirmesi veya özelin mutlakta ayrılmasının, bir nesnenin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi imkânsız olması bir yana iki varlığı, özel ile mutlak varlığı birbirine yabancı yapar.

6 Tümel, insan kelimesinin ferdlerine nisbet gibi eşit surette fertlerini içine alırsa, buna, mutevâtî (eşitli), eğer fertlerinden bir kısmı, diğerinden daha layıkça, kardaki ve fil dışındaki aklık gibi veya bir kısmına diğerinden çok öncelik tanıyorsa, vacib ve mümkün hakkında varlık sözü gibi, bu da müşekkiktir.

Üçüncü itiraz daha büyük ve önemlidir. İkinci itirazda onların lehine itiraz ettiğimi burada itiraf etmeyeceğim. Sığındıkları ve Allahın hakikatı yaptıkları özel varlığın kendi kendine durması (kıyamı) ve başkasını ayakta tutmasıyla ayırdedildiği davasını kabul etmem ve diğer varlıklar arasında bu imtiyaza nereden sahip olmuş olduğunu sorarım? Eğer bu, onun varlık olmasının gereği ise, birinci cevaplarına, her varlığın, her var olanda böyle olması lâzım geldiği ve bunun, filozofların ve bir çok destekleyicilerinin razı olmadıkları, vahdeti vücud mezhebi olduğuna yaptığım itiraza bu da maruzdur. Eğer bu, Allahın hakikatı olmakla temayüz eden bu özel varlığın gereği ise, bu döngü (devir) ve savı kamtsama (müsadere ala'l -matlup) dır. Çünkü, onlar bir nesnenin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı derecesinde varlığın Allahtan ayrılmasının imkânsız olmasıyla varlığın ona gerekmesinin (vücub) sağlanması için, Allahın hakikatını varlık yapmışlardı. Bunun manası şudur: Allah varlığın kendisi olmasından dolayı, onun (vacibul vücudu) varlığı zorunludur. Yoksa, varlık Allahın kendisi olmasından dolayı, Allahın hakikatı yapılan varlık, mevcut değil ve varlığı zorunlu (vacibul-vücud) da değildir. Özdeşlik (ayniyyet) mezhebi: yani Allah varlığın kendisi olmasından dolayı, varlığının zorunlu olduğunu ileri süren birinci davayı icad ettikten sonra, Allahın varlığı zatının aynı olması, Allahın hakikatı yaptıkları özel varlığın Allahın kendisi olmasından dolayı mevcut ve vacibul-vücud olduğunu ileri süren ikinci davada son bulunca, bu Allahın Allah olmasından ötürü, zorunlu (vacibul-vücud) olduğunu savunan bir müsadere olmuş olur. Allah Teâlânın bana ilham ettiği bir itiraz, Allahı vacibul-vücud olmasının menşei olan Allahın hakikatının varlık olduğunu iddia eden filozof ve destekleyicilerinin bellerini kırmaya yeter.

Bazan ikinci zorluğa cevap için üçüncü defa olarak, Allahın hakikatı yaptıkları "varlıktan" maksadın masdar manası yani dışarda var olmak manasına olmayıp, dış işleri meydana koyan ilke manasında olduğunu, iddia ederler. Muhakkik Seyalkûti veya Fadıl Gelenbevi bu cevaba göre hareket ettiler. Bu cevapta yukarıkinden daha çok tekellüf ve sapma vardır. Çünkü, bunda varlığı sözlük ve terim manasından uzaklaştırıp varlığa, başkası ile var (kaim) olarak bilinen masdar manasına şamil olan bir mana icad ettiler. Varlık, Mümkün varlıklarda dış eserlerin sebep ilkesi olduğundan, dış eserlerin sebep ilkesi olan Allahın, öz zatına Allahın varlıkla nitelenmesine ihtiyaç bırakmayarak, şamil olur. Bunu icaddan maksat, vucud (var olmak) kelimesini masdar manasından çevirerek Allaha söylenmesini doğru göstermektir. İcad edilen manada,

yani dış eserlerin ilkesi manasında, vücudun var olmasının iki ferdi vardır. Biri kendi kendine durabilen Allah teâlâ, diğeri de dışarda (ayan) var olmak üzere bilinen varlık, zira bu da mümkün nesnelerde dış eserlerin ilkesidir. Bu iki ferdin varlığını açıkça belirtmişlerdir.

Bunlara şöyle itiraz yapılır. Allah teâlâ ve eserlerin sebep ilkesi manasında olan varlık, nasıl olur da hem Allaha ve hem başkasına şâmil olur? Bu durumda, eserlerin sebep ilkesi manasında olan varlık Allah olmamalıdır. Bu varlık, Allaha ve başkasına şâmil olan türsel hakikat'dır (hakikatı neviyye). Oysa bu, eserlerin sebep ilkesi anlamında Allahın hakikatının varlık oluşu faraziyelerine aykırıdır. Eğer Allah, türsel hakikat anlamında olan varlıktan bir ferd ise, bu birleşimi gerektirdiği için, Allah Teâlânın başkası ile beraber bir tür hakikatının altına girmesini istemezler. Eserlerin sebep ilkesi anlamında olan varlık Allaha ve başkasına söylenmesi doğru ise, eserlerin sebep ilkesi, Allah olduğu zaman başkasından nasıl ayırđedilir? Şüphe yok ki, ayırđ edildiği nesne, ortak olduğu nesneden tabiatıyla başka olacağı için birleşim gerekir.

Bunlara şu itiraz da yapılır. Eğer, Allahın hakikatı yaptıkları varlıktan maksatları dışardaki işlerin sebebi (mebde) ise, önce Allahın hakikatının varlık ve sonra varlığı eserlerin nedeni olarak açıklayacakları Allahın hakikatına eserlerin nedeni desinler. Ama böyle diyemezler. Çünkü, Allahın dışardaki işlerin sebebi olması ona varlığın zorunluluğunu (vucub) sağlamaz. Mümkünlerin varlığı da dışardaki işlerin sebebi olduğu düşünülürse, buna dediklerine göre, eserlerin sebep ilkesinin iki ferdi bulunması ve birinin, varlık hakikatı olmadığından, varlığı gerekli olmayan mümkünlerin varlığı olması kâfidir. Onlar, bir nesnenin kendinden ayrılamaması gibi Allahın varlığının da kendinden ayrılamayacak derecede zorunlu (vâcib) olması için Allahın hakikatı önce varlıktır dediler, sonra onlara, varlık mevcut değil, en azından kendini tutamayan bir nesne olduğuna göre nasıl olur da Allahın zatı ve hakikatı olur? diye itiraz edilince, dönüp varlıktan maksadın, dışardaki işlerin sebebi olduğunu ileri sürdüler. Böyle dönüş yapmalarındaki gayeleri, müstakil bir mefhum olmayan ve kendini tutamayan ve Allahın zatı ve hakikatı olmaya ehil bulunmayan varlığı, gizlemektir.

İşte burada onlara şöyle denir: Allahın zatı ve hakikatı yapılan varlığı dışardaki işlerin sebebi olarak tefsir etmek, ona (varlık) kendini tutabilmeyi (kıyam binefsihi) temin etmez. Nitekim varlığın eserlerin sebep ilkesi olması da mümkünlerin varlığına aynı şeyi sağlamaz. Alla-

hın varlığı zorunludur. Çünkü o, varlığın aynıdır, bir nesnenin kendinden ayrılamaması gibi varlık ondan ayrılmaz. Mümkünler her ne kadar var iseler de, varlıkları zatlarının aynı olmadığından varlıkları gerekli olmayıp onlara ektir. İşte anladığımız budur. Ama eserlerin sebep ilkesi olmasından dolayı Allahın varlığı kendini tutuyor (kaim binefsihi) ve gene eserlerin sebep ilkesi olmakla beraber mümkünlerin varlığı kendini tutamıyor (gayrı kaim binefsihi) iddiasına gelince, işte anlamadığımız da budur. Kendini tutamayacak olarak bildiğimiz varlık, eserlerin sebep ilkesi olarak tefsir edilince, varlık olmaktan çıkar mı? Varlık zatının aynı olan Allahın varlığı, varlık zatının aynı olmayan mümkünün varlığına kıyaslanamayacağı ileri sürülemez. Çünkü, bu varlığın, eserlerin sebep ilkesi olarak tefsir edilmesinden sağlanacak destekten cayıp Allahta varlığın zatının aynı olmasından destek aramaya gitmektir. Oysa bu aramızda tartışma konusu olarak devam etmektedir. Bunu iddia edenlere itiraz etmiş ve varolmanın (vucud = var olmak) Allahın zatının aynı olamayacağına dikkati çekmiştik. Çünkü masdar manası kendini tutamayan (gayrı kaim binefsihi) bir manadır. Hasımlar, kendilerine olan itirazımızı çürütmek için "varlığı" eserlerin sebep ilkesi olarak tefsir etmeye baş vurdular. Delili çürütmek için tartışılan ilk meseleye, yani Allahahtan varlığın zatının aynı olmasına dönmeleri savı kanıtsama (musadere ala'l-matlub) olur ki, bu da baş vurdukları ikinci musadere dir.

Dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur: Allahın varlığı meselesinde bu varlığın dışardaki işlerin sebebi olarak incelenmesi ve araştırılması, filozofları destekleyen son kelâmcılardan hiç birinin aklına gelmemiştir. Yalnız Fadıl Gelenbevi, bu manada olan varlığın bilinen manadaki varlıktan daha umumî olduğuna işaret etmiş ve şöyle demiştir. "Varlık sözü dışarda (ayan) olmak manasında hakikat, ilke olma manasında mecazdır, özel olanı zikredip genel olanı kasetmektir. Çünkü "olmak" manasında her varlık (vucud) dışardaki işlerin sebebi (ilkesi) olup bunun tersi doğru değildir. Zira, dışarda (fil-vaki = realitede) oluş, ferdlerinden hiç bir fertle nitelenmeden sırf zat üzerine bir takım işlerin terettüp etmesi doğru olabilir"⁷.

Derim ki, sözünün son kısmından, Allahın hakikatının varlık (vucud) niteliği ile nitelenmeksizin sırf zattan ibaret olduğu anlaşılıyor⁸.

7 İsmail Gelenbevi, Haşiye ale'l-Celâl 1/237. (Çeviren).

8 Sırf zattan maksatlarının sırf varlık olması doğru değildir. Çünkü, kendini tutamamasından ötürü varlık'tan cayıp onu "eserlerin sebep ilkesi" olarak tefsirine yönelmişlerdir. Bu "sırf zat" da "eserlerin sebep ilkesi"nin tefsiridir. Tekrar varlığa dönmeleri doğru olmaz.

Oysa, buraya kadar filozofların mezhebinden, varlıklı destekleyicilerinin sözlerine göre, anlaşılan, Allah Teâlânın mahiyetten yani zattan soyulmuş bir varlık olduğu ve zatının varlıktan ibaret olduğudur, yoksa zatının her şeyden ve hatta varlıktan soyulmuş olduğu değildir. Bu yeni anlamı, adı geçen Fadıl (Gelenbevi)'nin yukardaki sözünden bir sayfa sonraki sözü teyid eder. "Bu ilke (mebde) "oluş, olmak" diye tefsir edilen bu apaçık anlamın çıkarılma ilkesidir. Masdar manasını gösterenin zikredilmesi ve çıkarılma ilkesinin irade edilmesi aralarında yaygındır. Nitekim Allahın sıfatları zatının aynıdır demişlerdir. Zira, bundan kastedilen şudur: Meselâ bizim işlerimiz bizdeki ilim sıfatına dayanırsa, Allahmkiler bizdeki gibi artık bir nitelik olan ilim üzerine değil, onun zatına dayanır. Onların burada da kasıtları aynıdır. Bizim varlığımız üzerine dayanan işler, Allahta zorunlu (vâcib) bizdeki gibi zattan artık olan varlık sıfatına değil, zata dayanır"⁹.

120 Buna göre sorun, Allahın sıfatlarında bilinen mezheplerine varır. Sıfatları onun zatının aynıdır, yani ilim, kudret, irade ve hayat gibi zatın üzerine artık hiç bir kemâl sıfatı yoktur. Bu sıfatların eserleri ancak sırf zata dayanır. İlmi, kudreti, iradesi ve hayatı olmadığı gibi varlığı da yoktur. Çünkü varlık sıfatı da ondan nefyettikleri sıfatlar arasındadır. Varlığına -eğer varlığı varsa -dayanan işler, sırf zatına dayanır. Böylece anlaşılıyor ki, Allahta işlerin sebep ilkesi, hiç bir şeyi ve hatta zatın varlığını da kendisi ile beraber düşünmeden, onun sırf zatıdır. Bu bir dereceye kadar makul ve Allahın sıfatlarına dair mezheplerine uygundur.

Ne var ki, kendileri ve destekleyenleri varlığın Allah Tealaya gerekliliğini açıklarken, sıfat meselesinde, onun sırf zattan ibaret olduğunu söyleyen filozofların sözü yerine, Allahın hakikatının sırf varlık olduğunu haykıran tehlikeli bir dava ihdas ettiler, öyle ki bu davaları uzun vadeli tartışmalara sebep olmuştur. Allah varlık olabilir mi? Allah, mahiyetten, varlığın zatının dışında kalan zattan ve halis zattan soyulmuş sırf bir varlık mıdır, yoksa varlıktan soyulmuş bir zat mıdır? Eğer, varlıktan soyulmuş bir zat ise, varlığın gerekliliğini, hakikatının varlık olmasıyla nasıl tefsir edebilirler, daha doğrusu nasıl varlığı gerekli olabilir? Bir nesnenin varlığına terettüp eden işler, varlığı olmayan zatına nasıl te-

9 İsmail Gelenbevi, aynı eser 1/238 (Çeviren).

rettüp edebilir? Varlıktan bile soyulmuş sırf bir zattan varlık nasıl çekip çıkarılır? ¹⁰.

Artık, Allahın varlığı ve varlığının gerekliliği meselesini nasıl evirip çevirdiklerini görüyorsun. Önce Allah varlıktır, varlık onun hakikatıdır, natta mahiyetten ve zattan soyulmuş olan hakikatıdır. Onun zati varlıktır ve varlıktan başka zati yoktur, dediler ve Allahın varlığının zorunluluğunu, yani varlığın kendisinden ayrılmıyacağını, Onun varlığın kendisi olmasından çıkardılar. Sonra kendini tutamayan varlığın, Allahın zati olmasının doğru olmayacağını ya gördüler veya kendilerine gösterildi. Bunun üzerine varlığı kendi kendine duran (kaim binefsihi) yapmağa uğraşıp Allahın hakikatı kılınan varlıktan maksat, eserlerin sebep ilkesi olduğunu ileri sürdüler. Bunu, kendi kendine duran olarak kabul etmekte yeterli değildir. Çünkü, mümkünlerin varlığı da kendi kendine duran" olmadığı halde eserlerin sebep ilkesidir.

Allahın hakikatı yaptıkları varlığı eserlerin sebep ilkesi olarak tefsir ettikten sonra Allahın hakikatı olan bu eserlerin sebep ilkesini varlıktan bile soyulmuş Allahın sırf zati kılmaya muhtaç oldular. Böylece Allahın hakikatı, kendi kendine duran (gayrı kaim binefsihi) bir varlıktan kendi kendine duran bir zat'a dönüştü. Bu ikinci hakikatın, hakikatı olan varlıkla ilgisi kesildi ve bunun, varlık ile nitelenmeden sırf zattan ibaret olduğu söylendi. Fadıl Gelenbevî bile, Allahın hakikatı yapıma hususunda vuku bulan bu dönüşme sayesinde, varlığın açık ve Allahın hakikatı olması, Onun hakikatının açıkça bilinir olmasının gerekmesine yapılan itiraza cevap verebildi. Cevabın özeti şudur: Varlık, eserlerin sebebi manasına alınmıştır. Bu, Allah Teâlâda her şeyden, varlıktan bile soyulmuş olarak mübhem sırf zattan ibarettir. Mesele, zat ve mahiyetten soyulmuş varlık ile başlamış fakat itirazların zorlamasıyla, varlıktan soyulu bir zatta son bulmuş ve Allahın varlığının varlıkla özdeş olmasından zorunluluğu (vucubu) çıkarma meselesi unutulup gitmiştir; ortada varlık kalmamış ki zorunluk (vâcib) olsun. İşte bu son derece geriye dönüş ve kararsızlıktır.

Şaşılacak şudur: Varlıkçıların Allahın hakikatı yapılan varlığın, eserlerin sebebi manasında olduğu sözleri ve eserlerin sebebi manasında

10 Vahk kendisinden çekip çıkarılan zati, mevcut bir zata bağlamak, Muhakkik Devvânî'ye uygun olarak bu Fadıl'ın sözünden anlaşıldığı gibi, zati her şeyden ve varlıktan da soyulmuş sırf bir nesne saymaya açıkça zıttır. Doğrusu bu zat mevcut bir zatla takyid edilemez ve var olduğu da söylenemez. Her iki durumda Allahı zattan soyulmuş bir varlık veya varlıktan soyulmuş bir zat yapan filozofların mezhebine göre Allah var olmaz.

olan varlığın iki ferdi; Allahın zatı ve mümkünlerin varlığı, olduğuna dair sözlerini işiten kimse, birincisinde işlerin sebebi anlamında varlık kendi kendine duran bir varlık olmasına karşılık, ikincisinde öyle olmadığını, her iki sözü duyan kimse, kaçınılmaz ve zorunlu olarak Allahın varlık olduğunu zanneder. Bundan dolayı Allah ile varlık arasında yüklem ilişkisinin doğru olacağına çalışılmıştır. Aynı şekilde işlerin nedeni manasında bir varlığın bulunduğunu zanneder. Oysa bu onun hakiki manası olmayıp, mecazî ve istilahî manasıdır ve kelâmcılardan filozofların mezhebini destekleyenlerin hepsi bunu açıkça belirtir.

122 Bununla beraber, Allahın yardımı ve tevfiğiyle gözünden perdeyi kaldırdığımız ve şimdi gözü keskin olan gerçek arayıcı, ne sözlük ne istilahî, ne hakikat ve ne de mecaz olarak işlerin nedeni anlamında bir varlık bulunduğunu ve ne de bu manada olan varlığın biri Allahın zatı, diğeri mümkünleri varlığı olan iki ferdi bulunan bir varlık olduğunu bilmelidir. Evet, mümkünlerin varlığı, kendilerinden çıkan işlerin nedeni olur, fakat bu zikredilen işlerin nedeni olması varlık sözünün gösterdiği mana değildir. Evet, filozoflara göre Allahın zatı, kendinden çıkan işlerin nedenidir, ama bu Allahın zatının "varlık"tan ibaret olduğu anlamında değildir. Bu varlık, işlerin nedeni anlamındadır, özellikle varlık sözünü, hakiki veya mecazi manasını, filozoflara göre Allahın zatının işlerin nedeni olmasını düşünürken araya sokmaya hacet yoktur. Çünkü halis bir surette varlıktan müstağni olup onunla nitelenmeye muhtaç olmasındıye Allahın zatını işlerin nedeni yapmışlardır. Fadıl Gelenbevi'den naklettiğimize göre, varlığımıza terettüp eden işler, filozoflara göre Allahın zatına terüttüp eder. Bunun manası şudur: Allahın halis zatı, kendinden işlerin çıkmasına kafi olup, bizim muhtaç olmamız gibi, O'nun varlık niteliği ile nitelenmeye ihtiyacı yoktur. Bunun manası Allahın müstağni olmasından dolayı, ondan nefyedilen varlık, Allahın zatı olması değildir. Zira bu, tekrar ondan nefyedilene ve hatta nefyedilenden daha çoğuna dönmek olur, bu da Allahtan sıfat olarak nefyedilen varlığı ona zat yapmak olur.

Burada en doğru söz, filozoflara göre Allah teâlânın hakikatının varlık olması, sonra onlara göre Allahın hakikatının mutlak varlık olmasından dolayı, vahdeti vücuda inanan sofilerin mezhebinin bunun üzerine kurulması, sonra, Allahın hakikatı mahiyetten soyulmuş (mucered) varlık kılınmak suretiyle, filozofların mezhebinin sofilerinkinden ayrılması, Allahın hakikatını varlık hakikatı ile karıştıran bunların hepsi, gökleri ve yeri dolduran hurafelerin üzerinde bina edildiği hurafî bir sözdür.

TÂBÎ'İLERİN FIKİH ANLAYIŞLARI*

Prof. Dr. M. YUSUF MUSA

Çeviren: Dr. ABDULKADİR ŞENER

Hız. Peygamber'in irşadına ve O'nun değerli sahâbilerinin geleneklerine uydukları için "tâbi'iler" vasfını kazanmak şerefine eren kimselerden bize nakledilen Fıkıh'la ilgili konularda, araştırmacı, hükümlerin istinbatı hususunda onlarla sahâbiler arasında anılmaya lâyık bir ihtilâf olmadığını görür. Çünkü tâbi'iler, teşri'i hükümlerin illetlerini tesbit etme, İslâm'ın amaçlarına riayet ve onun gözetmiş olduğu yararlar için önem verme, nass'lar karşısında katı bir şekilde dikilip kalmama bakımından tamamen sahâbilerin izinden gitmişlerdir.

Bu ifademiz, onların bütün bu konularda aralarında farklı eğilimlere sahip olduklarını söylememize engel teşkil etmez. Sözügelisi, daha sonra "Hadisçiler" ve Re'y taraftarları" diye tanınan ekoller bu farklı eğilimlerden doğmuştur ki, bilindiği gibi, birinci ekol Hicaz'da, ikincisi de Irak'ta hâkimdi.

Üstelik tâbi'iler, tabiatıyla fütûhatın genişlemesi ve müslümanlığın iyice yayılması sebebiyle İslâm ülkelerine sahâbilerden daha çok dağılmışlardı. Bu itibarla onlar, seleflerinin karşılaşmadığı geleneklerle, hukukî örflerle, Allah ve Resûlü'nün hükmüne uygun düşecek şekilde çözüm yolu bekleyen müşküllerle karşılaşmışlardı. Dolayısıyla onlardan, bazan, sahâbiler çağında görmediğimiz teşri'i hükümler sâdır oluyordu.

Şimdi biz, burada tâbi'ilerin ele alıp çözülmemeğe çalıştıkları bir kısım meseleleri serdederek, onların fıkı ile fıkıh metodları hakkında vardığımız hükümün doğruluğunu ortaya koyacağız.

1) Emanetçinin bir kusuru olmadığı halde ödeme sorumluluğu :

Kitabın baş tarafında 15 numaralı paragrafta sahâbilerin fıkıhını anlatırken belirttiğimiz gibi, Ali b. Ebî Talib ve Kadı Şureyh, kendilerine

* Bu yazı, Prof. Dr. M. Yusuf Musa'nın "Tarihü'l-Fikhî'l-İslâmî" (Kahire, 1958) adlı eserinin 108-127. sayfelerinden dilimize çevirilmiştir. Çeviren

teslim edilen mallar telef olduğu zaman sanatkâr ve işçilerin ödemelerine hükmederlerdi. Halbuki Hz. Peygamber'in "Emanetçi (yed-i emin) için ödeme sorumluluğu yoktur." (لا ضمان على مؤتمن) hadisi ortadaydı. Buna ilâveten Ebu Bekr Sıddık (R.A.) dağarcık içersinde bulunan ve dağarcığın yırtığından düşüp kaybolan bir emanetin ödenmemesi gerektiğine hükmetmiştir¹.

Öyle görünüyor ki Hz. Ali ve Şureyh, emanetin sahibine iadesi için gösterdikleri titizlik ve sanatkâr veya işçinin, kendilerine teslim edilen şeylerin kusursuz olarak zayi olduğunu ileri sürerek, yalan söylemelerinden duydukları endişe dolayısıyla ve onları, ellerinde bulunan başkalarına ait şeyleri korumada ihmal ve kusur etmemeye teşvik gayesiyle o şekilde hükümetmişlerdir. Bu hususta Beyhakî'nin, "Enes b. Malik'in emin bir kimse olduğunu itiraf ettiği halde, Hz. Ömer'in, o'na, teslim aldıktan sonra yitirdiği bir emaneti ödetmesinin sebebi, Enes'in onda kusur etmiş olma ihtimalidir." görüşünü ileri sürdüğünü görüyoruz².

Bununla birlikte İbn Sa'd, şöyle bir olay rivayet eder:

Urve b. ez-Zubeyr (ö.94 h.), Ebu Bekr b. Abdırrahman b. el-Haris b. Hişam'a, Mus'ab oğullarına ait bir malı emanet olarak teslim etmiş. Ebu Bekr, malın tamamen veya kısmen zayi olduğunu haber vermiş. Urve de, ona, "Senin ödemen gerekmez; çünkü sen yed-i eminsin" diye haber göndermiş. Ebu Bekr ise, "Ödeme sorumluluğum olmadığını biliyous; fakat Kureyşlilerin benim güvenilir kişi olmaktan çıktığıını söylemelerini istemem." demiş ve kendisine ait bir malı satarak o emaneti ödemiştir³.

Görülüyor ki bu olayda emanetçi durumundaki Ebu Bkr tarafından emanete bir tecavüz vaki olmamıştır. Bu husus, Urve'nin ifadesinden ve Hz. Peygamber'in sünnet ve yoluna uyarak Ebu Bekr'e ödetmek istememesinden anlaşılmaktadır. Ancak emaneti üzerine alan Ebu Bekr, hiçbir kusuru olmadığı halde elinde iken telef olan emaneti ödemekte ısrar etmiştir; çünkü onu ödemediği takdirde itibarının zedeleneceğinden korkmuştur. Oysa Hz. Peygamber, bu ve benzeri durumlarda ödeme sorumluluğu doğmadığını beyan etmişlerdi.

1 el-Beyhakî, el-Sunen el-Kübrâ, c. VI, s. 289.

2 el-Beyhakî, el-Sunen el-Kübrâ, c. VI, s. 290.

3 İbn Sa'd, et-Tabakat el-Kübrâ, c.V, s. 154.

2) Kadınların camilere gitmeleri :

İmam Malik, Abdullah b. Ömer (R.A.)'dan Hz. Peygamber'in, "Allah'ın kadın kullarını, Allah'ın mescidlerinden menetmeyin." buyurduğunu rivayet etmiştir. Yine İmam Malik, Busr b. Sa'îd'den Peygamber (S.A.V.)'in, kadınlara hitaben, "Sizden biriniz yatsı namazında bulunursa koku sürünmesin." dediğini nakletmiştir. Kezâ, İmam Malik, Hz. Ömer'in hamımı ve Zeyd b. Amr b. Nufeyl'in kızı Âtike'nin Hz. Ömer'den camiye gitmek için izin istediğini ve "Vallahi sen men edene kadar camiye gideceğim!" diyerek ağladığını, Hz. Ömer'in de onu camiye gitmekten menetmediğini rivayet etmiştir.

Sonra İmam Malik, Yahya b. Sa'îd ve Amra bint Abdirrahman vâsıtasıyla Peygamber (S.A.V.)'in hanımı Hz. Âişe'nin," Rasulallah (S.A.V.), kadınların bugün yaptığı şeyi⁴ görseydi, İsrailoğullarının kadınları nasıl men edilmişse, öylece onları camilerden men ederdi." dediğini nakletmiştir. Yahya b. Sa'îd, Amra'ya, "İsrailoğullarının kadınları mabedlerden men mi edilmişler?" diye sormuş, o da "evet" demiştir⁵.

Bu konuda Ebu Davud'un rivayet ettiği şu hadîsleri de zikredelim⁶.

a) Ebu Hureyre, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Allah'ın kadın kullarını Allah'ın mescidlerinden men etmeyin; fakat onlar da koku ve saire sürünmeden camiye gitsinler."

b) Abdullah b. Ömer, Peygamber (S.A.V.)'in, "kadınlarınızı camilerden men etmeyiniz; onların evleri de kendileri için daha iyidir." dediğini rivayet etmiştir.

c) el-Ahvas, Abdullah b. Mes'ud vâsıtasıyla Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Kadının evinin bir köşesinde kıldığı namaz, evinin ortasında kıldığı namazdan daha efdaldır; özel odasında kıldığı namaz da evinin bir köşesinde kıldığı namazdan daha üstündür."

Fakat, dünya ile birlikte insanların durumları da durmadan değişmektedir. Bundan dolayı görüyoruz ki Peygamber, kadınların camilere gitmelerine müsaade ettiği halde onların buralara süslenip püslenip git-

4 el-Bâci, Muvatt'a şerhinde bunu, koku sürünme, süslenme, tesettüre riayetsizlik ve çoğunun kötü şeylere koşması diye açıklar. Bak.: Suyûti, Şarhu'l-Muvatta', c. I, s. 157.

5 el-Muvatta', c.I, s. 156 - 157.

6 Ebu Davud, Sunen, c. I, s. 221, 222.

memelerini emretmektedir. Daha sonra görüyoruz ki O, kadının evinde kıldığı namazın camide kıldığı namazdan daha efdal olduğunu, hattâ özel odasında kıldığı namazın evinde kıldığı namazdan daha üstün olduğunu beyan duyurmuştur.

Bu yüzdendir ki Hz. Âişe, bazı kadınların camilere gidişlerindeki durumlarından şikâyet etmiştir. Hz. Âişe'nin yukarıda geçen sözünden anlıyoruz ki kadınların camilere gitmelerini men etmek daha iyidir. Daha sonra görüyoruz ki hakkı açıkça söyleme hususunda dedesi Hz. Ömer gibi cesur olan Vâkîd b. Abdillâh b. Ömer kadınların camilere gitmelerine müsaade edilmemesi konusunda and içmiştir. Bu husus, şu rivayette geçmektedir:

Abdullâh b. Ömer, Hz. Peygamber'in, "Kadınların geceleri camilere gitmelerine müsaade edin." buyurduğunu söylemiş; oğlu Vâkîd da, "Vallahi onlara izin veremeyiz, çünkü bunu fesada vâsita yapıyorlar; vallahi onlara izin veremeyiz." demiştir. Bunun üzerine kızarak oğluna söven Abdullâh b. Ömer, "Ben, Hz. Peygamber, onlara 'müsaade edin,' buyurdu diyorum; sen ise 'onlara izin veremeyiz,' diyorsun," demiştir.

Sonuç itibariyle bu meselede birbirine zıt iki tutum görüyoruz. Bunlara sahip olanlardan her birisinin kendisine mahsus görüş açısı vardır: Abdullâh b. Ömer, nass'ı gözününe almakta ve ona uymanın zarurî olduğunu benimsemektedir ki o, ekseriya nass'lar karşısında böyle yapar. Oğlu Vâkîd ise, Hz. Âişe ile birlikte nass'ı yerinde bulup ona inanmakta; fakat hükümlerin konuştukları sebeplerini teşkil eden illetleri gözönüne alıp hükümlerin bu illet ve amaçlara göre müsbet veya menfi olmak üzere değişiklik arz edeceği gerçeğini kabul etmektedir. Onun bu tutumunda İslâm'ın amacını gerçekleştirme ve fesadı önleme arzusu dikkati çekmektedir.

3) *Narh Koymanın Caiz Görülmesi :*

Ebu Hureyre şöyle rivayet etmiştir: "Birisi gelip Hz. Peygamber'e, 'ya Rasullâh, fiatları tahdit et!' dedi. Hz. Peygamber de, 'Bil'akis, siz dua ediniz! 'buyurdu. Sonra bir başkası gelip' ya Rasullâh, mallara narh koy!' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ' Bil'akis, fiatları Allah alçaltır ve yükseltir. Ben hiçkimseye haksızlık etmemiş olarak Allah'ın huzuruna çıkmak istiyorum.' demiştir."

Enes b. Malik de şöyle rivayet etmiştir: "İnsanlar, Hz. Peygamber'e başvurup 'ya Rasullâh fiatlar çok arttı. Bizim için mallara narh ko-

yunuz!' dediler. Peygamber (S.A.V.) ise, mallara narh koyan, bolluk ve darlık veren ve rızıkları yaratan Allah'tır. Ben, Allah'ın huzuruna öyle çıkmayım ki hiçkimse benden mal ve can konusunda şikâyetçi olmasın.' buyurdu."

el-Beyhâkî, bu iki hadis'i naklettikten sonra Hz. Ömer'den de şöyle bir şey rivayet eder: Hz. Ömer, bir kuru üzüm satıcısına, fiatı artırmasını, aksi takdirde malını evine götürüp orada istediği gibi satmasını emretmiş; sonra da gelip şöyle demiştir: "Sana söylediğim bir karar veya hüküm mahiyetinde değildir. Ancak o, memleket halkına iyilik istemenden ileri gelen bir şeydir. Nerde istersen orada sat, nasıl istersen öylece sat!"⁷.

Bu hadislerden ve Hz. Ömer'den rivayet ettiğimiz sözlerden açıkça anlaşılmaktadır ki alım - satım işlerinde fiatları tahdit etmeye Peygamber razı olmamıştır. Bundan dolayıdır ki daha sonra bilginler narh koymanın caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre ucuzluk ve pahalılık durumlarıyla, memlekette bulunan ihtiyaç maddeleri veya dışarıdan getirilen şeyler arasında bir fark yoktur.

Bu anlayışı benimseyenlerin görüş açıları, İmam Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1255 h.)'nin deyişiyle şöyledir: "İnsanların kendi malları üzerinde tasarruf hakları vardır. Narh koyma, onların bu haklarını kısıtlamaktır. Devlet başkanı, müslümanların maslahatlarını (menfaatlerini) korumakla mükelleftir. Onun, fiatları ucuz tutarak alıcının meslahatını gözetmesi, fiatları artırarak satıcının maslahatını gözetmesinden daha iyidir. Bu iki husus karşı karşıya gelirse, her iki tarafta kendileri için çalışma fırsatı vermek gerekir. Mal sahibini razı olmadığı bir fiat üzerinden satışa zorlamak, '... ancak karşılıklı rızalaşmaya dayanan ticaretle olması müstesnâdır'.⁸ âyetine aykırıdır."

Fakat, bize göre devlet başkanının bütün müslümanların maslahatlarını gözetmesi gerekir. Toplumun maslahatını gözetmek, elbette ferdin maslahatını gözetmekten daha iyidir. Bunda daha büyük zararı def etmek esası vardır. Burada satıcı, ferd veya ferdlerdir. Alıcılar ise toplumu teşkil ederler. Bunun içindir ki, satıcının istediği fiata vermek amacıyla yaptığı tahakkümü önlemek ve adâletle İslâm toplumunun genel menfaatını gerçekleştirmek uğruna, bazan fiat tehdidi zarurî

7 Bu ve önceki hadisler için bak: Ebu Davud, Sunen, c. III, s. 270; el-Beyhâkî, es-Sunen el-Kübrâ, c. VI, s. 29; es-Sem'âni, Sübülüs-Selâm, c. III, s. 25.

8 Nisâ, 29.

bir şey olur. Sanırım ki böyle bir görüş açısıyla bir kısım tâbî'iler ve bunlardan Sa'îd b. el-Museyyeb, Rabî'a b. (Ebî) Abdirrahman ve Yahya b. Sa'îd el-Ansarî, toplumun maslahatı gerektirdiği zaman fiat tahdidini caiz görürler.

Bu konuda Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö.474 h.), *el-Muvatta'* şerhinde, fiat tahdidinin caiz olduğuna dair Eş'ab'den rivayet edilen haber üzerinde şöyle der: "Onun gerekçesi, kamu yararları bakımından gözönüne alınması ve fiat artışlarıyla kamunun zarar görmesinin önüne geçilmesi zaruretidir. İnsanlar, ellerindeki malları satmaya zorlanmaz; ancak devlet reisi tarafından alıcı ve satıcının yararı gözönüne alınarak, belirtilen fiattan fazlasına satış yapmaları önlenir. Satıcının kazanma mani olunmaz; fakat onun insanlara zarar vermesine de müsaade edilmez"⁹.

Savaş sıralarında ve savaşlardan sonra, tüccarın, halkın sırtından zengin olma arzuları ve bir çok malların, özellikle zarurî ihtiyaç maddelerinin fiatlarında tehakküm yoluna gitmeleri düşünülürse, hükümetin derhal bu malların fiatlarını tahdit etmesi iyi bir şey olur; çünkü bu icraatla hükümet, hem toplumun genel zararını def etmekte, hem de kamu yararını gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda bu, satıcılar için gerçekte bir zarar da doğurmamaktadır.

Bunun içindir ki İmam Malik b. Enes, fiat tahdidinin cevazına kail olmuştur. Nitekim bir kısım Şâfiiler de pahalılık bulunduğu zaman fiat tahdidini caiz görürler. Zeydî imamlarından bazıları da birçok mallara narh konulmasını kabul ederler¹⁰.

Bununla birlikte, işaret ettiğimiz sebeplerden dolayı fiat tahdidini caiz görmek, Hz. Peygamber'in hükmünü neshetmek gibi bir şey değildir; çünkü Hz. Peygamber, bu işin yasak olduğunu açıkça söylememiş, hattâ buna işaret de etmemiştir. Aksine, sadece, Hz. Peygamber, az olduğu için ve alıcıların çokluğundan dolayı pahalanan mallara narh konulmasını emretmemiştir.

Bundan yüzyıllarca önce, tüccarın fiatlar kousundaki tahakkümü ortaya çıkınca, mallara narh koymayı tâbî'ilerin caiz gördükleri gibi, bugün biz de, fiatların tahdidini caiz görürsek, Allah ve Peygamber'in emrine aykırı hareket etmiş olmayız; aksine fiatları tahdit

9 el-Bâcî, *el-Muntakâ*, c.V. s. 18.

10 eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. V. s. 220.

etmekle, toplumun yararı ancak bununla gerçekleştiği sürece, Allah ve Peygamber'in emrine uymuş oluruz.

4) Bazı Yakınların Şâhitliğini Reddetme İşi :

Sahâbî ve tâbülerce, daha sonra da mütaahirin arasında tartışmalara yol açan bu meseleyi ele almadan önce şu âyetleri gözden geçirelim:

a) "Adamlarımızdan iki erkek şâhit tutun. Onlar yoksa razı olacağınız bir erkekle iki kadın şâhit yeter"¹¹.

b) "Ey iman edenler, Allah için dosdoğru âdil şâhidler olun. İster kendileriniz, ister ana - babalarınız, isterse akrabalarınız aleyhinde olsun. İster zengin, isterse fakir olsun. Allah'ın onları koruması daha iyidir"¹².

c) "Adaletli iki şâhit tutun ve Allah için doğru şâhitlik yapın"¹³.

Görüldüğü gibi bu âyetlerde sadece şâhitlik için şâhidin durumundan memnun olunma ve doğruluğuna güvenilme şartı ileri sürülmüştür. Bunun mânâsı, şâhidin doğru olması, doğru söylediğine güvenilmesi ve keyfi arzularına uymaması demektir¹⁴.

Bu itibarla İbn Kayyim el-Cevziyye, Abdurrazzak¹⁵ kanalıyla Hz. Ömer'in, babanın çocuğuna, çocuğun babasına ve kardeşin kardeşine şâhitlik yapmasını caiz gördüğünü söyler ve ez-Zührî'nin de şöyle dediğini nakleder: "Müslümanların selef-i salihî, babanın çocuğu için, çocuğun babası için, kardeşin kardeşi için ve kocanın karısı için şahitlik yapmaları konusunda hiçkimseyi itham etmemiştir. Sonra insanlar karışmış ve bazı olaylar ortaya çıkmıştır ki bunlar, ilgililerce onların itham edilmelerini caiz hale getirmiştir. Nihayet yakınlığı dolayısıyla yalan söylemekle itham edilen bazı kimselerin bazı yakınları

11 Bakara, 282.

12 Nisâ, 135.

13 Talak, 2.

14 el-Cassas, Ahkâmu'l-Kur'an, c. I., s. 602, 608. Sünnet, tatbik ve temsil kâbilinden olmak üzere şâhitliği kabul edilmeyen kimseleri açıklamıştır. Bak: Ebu Davud, Sunen, c. III., s. 415-416; el-Cassas, Ahkâmu'l-Kur'an, c. I., s. 598 vd.; Şerafuddin el-Hasen el-Haymî, *er-Ravdu'n-Nadir*, c. III, s. 415 vd.. Bu eserlerde haksızlık edeceği veya böyle bir şeyle itham edileceği endişesiyle şâhitliği kabul edilmeyen kimseler hakkında bazı hadis ve ilk fakihlere ait görüşler bulunmaktadır.

15 Ebu Bekr es-San'ânî Abdurrazzak b. Hemmam b. Nâfi' el-Himyerî (ö. 211 h.).

için şahitliği kabul edilmemiştir. Bunlar da çocuk, baba, kardeş, karı ve kocadır. Esasen bunlar, ancak son zamanlarda itham edilmişlerdir”¹⁶.

Bundan sonra İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle der: Kadı Şureyh, birçok hâdisede bir kadının lehine babası ve kocasının şahitlik yapmasına müsaade etmiştir. Bu hâdiselerden birinde hasım taraf, “Bu babasıdır, şu kocasıdır.” diye itiraz etmiş; Kadı Şureyh de, “Sen, bunların şahitlik yapmalarına mani bir şey biliyor musun? Her müslümanın şahitliği muteberdir.” diye cevap vermiştir. Yine İbn Kayyim el-Cevziyye, Ömer b. Abdilaziz (ö.101 h.)’in, âdil ise oğlun babası için şahitlik yapmasını caiz gördüğünü söyler.

Biraz önce naklettiğimiz gibi ez-Zuhri’ye göre, selef-i salih, yakın akrabalarının birbirleri lehine şahitlik yapmalarını caiz görürlerdi. Ancak sonrakiler onların birbirleri için şahitlik yapmalarını reddetmişlerdir. Bize göre ise, iş bu merkezde olunca, “çocuğun babası için, babanın çocuğu için, kadının kocası için, kocanın karısı için, kölenin efendisi için, efendinin kölesi için ve işçinin işveren için şahitliği kabul edilmez.” hadîsi Hz. Peygamber’den nasıl rivayet edilir?

Fethu’l-Kadîr’de İbn el-Humam, bu hadîs’i rivayet ettikten sonra, “Bu hadis garib’tir. Bunu İbn Ebî Şeybe ve Abdurrazzak, Şureyh’in sözünden çıkarmıştır.” der. Daha sonra İbn el-Humam, el-Hassaf Ebu Bekr er-Razî’nin, bu hadîs’i senediyle birlikte Hz. Âişe’den rivayet ettiği yolunda bir şey zikreder¹⁷.

Ömer b. el-Hattab, Şureyh, Ömer b. Abdilaziz gibi sözü edilen yakın akrabaların şahâdetini kabul edenlerin tutumu, bu hadîs’in Hz. Peygamberden sâdır olmadığı ileri sürenleri desteklemektedir.

Öte yandan Ebu Hanîfe’nin talebesi Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî, bu hadîs’i Şureyh’den nakleder ve şöyle der: “el-Heysem, Şureyh yoluyla bize, dört kişinin, yani kadının kocası için, kocanın karısı için, babanın oğlu için, oğlun babası için, ortağın ortağı için ve zina iftirası (kazf) haddine (cezasına) uğrayanların şahitliği caiz değildir. dedi.” Sonra eş-Şeybanî, Şa’bî’den de buna benzer bir şey daha rivayet eder¹⁸.

16 İbn Kayyim el-Cevziyye, I’Lâmu’l-Muvakkî’in, c. I, s. 97; Şerafuddin el-Hasen el-Haymî, er-Ravdu’n-Nadîr, c. III, s. 422.

17 Zeyla’î, Nasbu’r-Râye, c. VI, s. 82; İbn el-Humam, Fathu’l-Kadîr, c. VI, s. 31.

18 Muhammed b.el-Hasen eş-Şeybanî, el-Âsâr, s. 112.

İster kendi görüşü olsun, isterse Hz. Peygamber'den nakil yoluyla olsun, Şureyh'den yapılan bu rivayete rağmen biz, kendimizi, "bu Şureh'den nasıl rivayet edilir? "sorusundan alıkoyamıyoruz; çünkü yukarıda anlattığımız gibi Şureyh, kadının lehine kocasıyla babasının yaptığı şahitliği kabul etmişti. Diğer taraftan Şureyh, kendisinden Şeybanî'nin yaptığı rivayetin tatbikî bir şekli olmak üzere, bir Yahudi ile muhakeme olan babası Hz. Ali'nin lehine şahitlik yapan Hz. Hasan'ın ifadesini reddetmiş ve Hz. Ali'den, oğlu Hasan'ın yerine başka bir şahit gitirmesini istemişti¹⁹.

Bize göre bu sorunun cevabı, hem birinci, hem de ikinci yönden kolaydır. Birinci yönden; Şureyh'in uzun ömürlü olduğunu hatırlamalıyız. O, İbn Kuteybe'nin *Kitabu'l-Ma'arif*'inde zikrettiği gibi 120 yıl yaşamış; Hz. Ömer devrinde ve Hz. Ömer'den sonra Kûfe'de yetmiş yıldan fazla kadılık yapmıştır. Böyle uzun bir müddet içerisinde, zaman ve insanların değişmesine paralel olarak, hüküm ve re'y de elbette değişir.

İkinci yönden, yani Hz. Hasan'ın şahitliğini reddedişi bakımından ise, bu şahadetle ilgili muhakeme işinin Cemel Vak'asından sonra, yani fitneli günlerde olduğunu düşünebiliriz. Eğer hâdise gerçekse, belki Şureyh, halkın dedikodusuna yol açmamak için Hz. Hasan'ın doğru ve güvenilir bir kişi olduğunu bildiği halde, onun babası lehine yaptığı şahitliği kabul etmemiştir.

Nihayet bu misalden anlıyoruz ki tâbiilerden babanın oğlu, oğlun babası, kadının kocası ve kocanın karısı lehine şahitlik yapmasını reddedenler, elbette maslahatla hükmetmişlerdir. İsterse bu mutlak bir nass'ı takyîd veya genel bir nass'ı tahsîs, yahut da nass'ın zâhirini terk etmek gibi bir şey olsun.

Bu tâbiiler, böyle hükümederlerken Allah ve Peygamber'in emrine aykırı davranmamışlardır. Aksine onlar, her zaman ve mekân için elverişli olan Allah'ın buyruklarının amaçlarını gerçekleştirmişlerdir. Onlar, hükümleri, bunların illet ve amaçlarını incelemişler; hükümlerin bu illetlerin mevcut olup olmamasına göre değiştiğine inanmışlardır. Bu ise, fert ve toplumların maslahatları gibi İslâmî hükümlerin amaçlarını gerçekleştirmek esasına dayanır.

19 İbn el-Humam, Fethu'l-Kadîr, c. VI., s. 32; Şerafuddin el-Haymî, er-Ravdu'n-Nadîr, c. III., s. 421, 422.

5) *Boşaldığı Kadına Mut'a Vermeyenlerin Şâhitliğinin Reddi :*

Bu hükmü veren, ünlü Mısır kadısı Tevbe b. Nemr al-Hadramîdir. Ebu Mihcen ve Ebu Abdillâh künyeleriyle çağırılan Tevbe, 115 h. yılının başında Mısır kadılığına tayin edilmişti. O'nu, Mısır kadısı olarak, Mısır Vâlisi el-Velid b. Rifâ'a tayin etmişti. Tevbe, kâzâ (yargı) yönünden titizliği ile bilinen bir şahsiyetti. Öyle ki kadı olarak tayin edilince karısı Ufeyre'ye, "ey Ummu Muhammed, ben, senin için nasıl bir arkadaş oldum?" diye sormuş; o da, "en iyi ve en nezih bir arkadaş oldum." cevabını vermiştir. Bunun üzerine Tevbe, "öyleyse beni dinle! Bana kazâ konusunda bir şey arzetme! Bir hasmın durumunu anlatma! Verdiğim hüküm hakkında bir şey sorma! Eğer böyle bir şeyler yaparsan sen benden boşsun!" demiştir²⁰.

Paragrafa başlık yaptığımız olay, el-Kindî'nin rivayetine göre²¹, bir adamla karısı Tevbe'nin huzurunda muhakeme olmuşlar ve adam, karısını boşamış. Tevbe de, "Öyleyse onun mut'a hakkını ver! demiş; fakat adam, "hayır vermem!" deyince kadı bir şey söylememiş; çünkü bu durumda mut'a vermeyi farz kılan bir delil bulamamış. Sonra aynı adam, bir şahitlik için huzuruna çıkınca, Tevbe, "Sen, Bu konuda şahitlik yapmaya yetkili değilsin! " demiş; adam "niçin?" deyince, "çünkü sen, ihsan edenlerden ve mutlakilerden olmaktan kaçındın" diye cevap vermiş ve onun şahitliğini kabul etmemiştir²².

Aynı kadı, ileri gelenlerin şahitliğini, Mısrıhın Yemenli aleyhinde, Yemenlinin de Mısrılı aleyhinde şahitlik yapmasını kabul etmezdi. Ona göre bu, bazı yararların korunmasını ve bir kısım zararların önüne geçilmesini sağlıyordu²³.

Bu dindar ve titiz kadı; elbette nass'lara dayanan fık'h'a göre, boşadığı karısına mut'a vermeyen kimselerin şahitliğini, doğru - dürüst olup şahadetlerinin muteber olmaması için başka bir engel bulunmayan ileri gelen kişilerin şahitliğini kabul etmek gerektiğini biliyordu. Buna

20 Ebu Ömer Yusuf b. Yakub el-Kindî, Kitabu'l-Vulât ve Kitabu'l-Kudât, Beyrut 1908, s. 37.

21 Aynı eser, s. 38.

22 Burada Tevbe, Kur'an'ın, "İhsan sahiplerine bir hak olmak üzere, onlara iyilikle mut'a verin! Zengin kendi haline göre, eli dar olan da kendi haline göre versin!" (Bakar, 236) ve "Mut-takilere bir borç olmak üzere, boşanmış kadınların güzellikle mut'a hakları vardır." (Bakara, 241) âyetlerine işaret etmiştir.

23 el-Kindî, aynı eser, s. 39.

rağmen o, kendi tabiriyle, "ihsan edenlerden ve muttakilerden olmaksızın kaçındığı" için boşadığı karısına mut'a vermeyen kimsenin şahitliğini reddetti. Halbuki öyle bir kimse için mut'a vermek farz değildi. Fakat mademki o, karısını boşama gibi ağır bir vebâli, ona vereceği azıcık bir malî külfetle hafifletmek istememiştir. Öyleyse o, her zaman şu veya bu şahıs için şahitlik yapma konusunda elverişli ve güvene lâyık birisi değildir. Bundan dolayıdır ki kadı, onun şahitliğini reddetmiş ve bunun, ona ve benzerlerine ders olmasını istemiştir²⁴.

6) *Pişman Oldukları Halde Yol Kesenlerin Tevbelerinin Kabul Edilmemesi :*

Allah Ta'âlâ, Kur'an'da, "Allah ve Peygamberiyle savaşanların ve yeryüzünde fesat çıkarmak için uğraşanların cezası öldürülmek, veya asılmak veya çapraz olarak el ve ayakları kesilmek, yahut da yerlerinden sürülme'dir. Bu, onlar için dünyada bir rusvaylıktır. Âhirette de onlara büyük bir azap vardır. Ancak, onları yakalamanızdan önce tevbe edenler müstesnâdır. Biliniz ki Allah, bağışlayıcı ve merhamet edicidir."²⁵ buyurmuştur.

İmam Şâfi'i'nin "*Musned*" inde naklettiğine göre İbn Abbas (R.A.), bu âyet'te geçen yolkesenler (aşkıyâ) hakkında şöyle demiştir: "Onlar kan dökerler ve mala dokunurlarsa öldürülür ve asılırlar. Cana kıyarlar ve mala dokunmazlarsa öldürülür ve asılmazlar. Mala dokunur ve kan dökmezlerse çapraz olarak el ve ayaklarından birer tanesi kesilir. Mala (ve cana) dokunmadan korkup kaçarlarsa sadece memleketten sürülürler²⁶.

Bu konu muhtelif yönlerden tetkik edilebilir. Bizim için önemli olan, yolkesenlerin mala ve cana kıydıktan sonra tevbelerinin kabul edilip

24 Bak: el-Cassas, Ahkâmü'l-Kur'an, c. I., s. 507 vd. el-Cassas, orada, fakihlerin mut'a ve bunun boşanan hangi kadınlara verileceği, vacip mi, yoksa mendub mu olduğu konusu üzerindeki ihtilâflarını anlatır. Ayrıca orada İbn Abbas, Sa'id b. Cubeyr, Şureyh ve diğerlerinin görüşlerini zikreder. Fıkıh kitaplarından anlaşıldığına göre mut'anın miktarı üzerinde de ihtilâf vardır. Bazılarına göre Mut'a bir entari, bir etek ve bir başörtüsünden ibarettir.

25 Maide, 33, 34.

26 Muntaka'l-Ahbâr ve bunun eş-Şevkânî tarafından yazılan şerhi Neylu'l-Evtâr, c. VII, s. 152, 155, 156. Burada eş-Şevkânî, sözü edilen cezaların suçun şekline göre dağıtılması mı gerekir, yoksa devlet reisi (imam) bu cezalardan birisini tatbik etmelte serbest midir konularıyla ilgili daha başka hükümler de zikreder. Ayrıca bak: el-Cassas, Ahkâmü'l-Kur'an, c. II., s. 496 vd.; İbn el-Arabî, Ahkâmü'l-Kur'an, c. I., s. 247-249; Çeşitli Fıkıh kitapları, Ahkâmü Kutta'l-Turuk bahisleri.

edilmemesi konusudur. Yani devlet güçlerinin eline geçmeden önce tevbe ederlerse işledikleri suçların cezaları düşer mi? Yoksa, tevbeleri kabul edilmeyip cezalandırılmaları mı gerekir?

Âyet-i Kerîme, bu tevbenin kabul edileceğini açıkça bildirmekte ve bu hususta müslüman ve gayr-i müslim arasında bir fark gözetilmemektedir; çünkü bu âyet'in metni genel bir hüküm ifade etmekte ve onu tahsis eden bir kayıt bulunmamaktadır.²⁷ Sahâbiler de bunu böyle uygulamışlardır. Bu konuda el-Beyhakî şöyle rivayet eder: Osman b. Affan, bir defa Ebu Musa el-Eş'arî'yi yerine vekil olarak bırakmıştı. Ebu Musa el-Eş'arî, bir sabah namazını kıldıktan sonra Mudar Kabilisinden birisi gelip, "Burası tevbe edip sığınanların başvurduğu makamdır. Ben, Allah ve Peygamber'yle savaşıyan falan oğlu falanım. Siz beni yakalamadan önce tevbe ederek geldim." dedi. Bunun üzerine Ebu Musa el-Eş'arî de, "Siz, onu yakalamadan önce kendisi tevbe ederek gelmiştir. Bu durumda ona iyi davranmaktan başka birşey yapamazsınız!" dedi²⁸.

Buna benzer bir hüküm de Hz. Ali (R.A.),dan vârit olmuştur. Söyle ki: Sa'id b. Kays, Hz. Ali devrinde aşkıyâlık yapan ve kendisine sığınan Hârise b. Bedr için eman istemeyi kabul etmiş ve Hz. Ali'nin huzuruna çıkarak, "ya Emîr el-Mü'minin, Allah ve Peygamberi'yle savaşanların cezaları nedir?" diye sormuş. Hz. Ali de, "öldürülmek veya asılmak, veya çapraz olarak el ve ayakları kesilmek, yahut da yerlerinden sürülmektir." demiş, sonra "ancak, onları yakalamanızdan önce tevbe edenler müstesnâdır." diye ilave etmiştir. Sa'id de, "Hârise b. Bedr olsa, yine mi?" demiş; Hz. Ali ise, "İsterse Hârise b. Bedr olsun." karşılığını vermiştir. Bunun üzerine Said, "İşte bu Hârise b. Bedr'dir; öyleyse o da, kurtulmuştur." demiş; Hz. Ali de, "evet" diye karşılıkta bulunmuştur. Bunun üzerine Hârise, Hz. Ali'nin elini sıkarak itaat arzetmiş; Hz. Ali de kabul edip kendisine eman vermiştir²⁹.

Bu hükümler Hz. Osman ve Hz. Ali'den sadır olmuş, diğer sahâbiler de onları itiraz etmeksizin kabul etmişler. Onlar bu hususta yuka-

27 Bak: Taberî, İhtilâfu'l-Fukahâ', Ahkâmu'l-Muhâribîn, s. 242, 243. Burada Taberî, fakihlerin çoğunluğundan rivayet ederek, hükmün müslümanlara ve gayr-i müslimlere şâmil olduğunu anlatır.

28 el-Beyhakî, es-Sunan el-Kubrâ, c. VI., s. 284.

29 Taberî, Câmi'u'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, c. VI., s. 143; el-Cassas, Ahkâmu'l-Kur'an, c. II., s. 494.

rida zikredilen iki âyete uymuşlar ve bu türlü tevbekâr olan suçluların cezalarını kaldırırken merhametle muamele etmişlerdir. Böylece isyancı şakiler, düşmanlıklarını bırakıp İslâm cemaatına katılmışlardır. Nitekim başka bir âyette, "De ki: ey kendilerine zulmeden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Allah, günahların hepsini yarlıgar. Allah, yarlıgayıcı ve merhametlidir." (Zümer, 53) buyurulmuştur.

Fakat bundan kısa bir zaman sonra, seçkin tâbîî bilginlerinden ve Medineli yedi fakih'den birisi olan Urve b. ez-Zubejr (ö.92 h.)'e göre bu hüküm değişmektedir.

Burada İmam Muhammed Cerir et-Tabberî'ye başvuralım. O, Hişam b. Urve'den şöyle rivayet eder: Hişam'a, İslâm'da, yolkesip cezayı hak ettikten sonra tevbe eden kimsenin durumu hakkındaki hükmü sorduklarında şöyle demiştir: "Öylesinin tevbesi kabul edilmez. Eğer tevbeleri kabul edilecek olursa bu gibilerin cesereti artar ve bu da büyük bir bozgunluğa sebep olur Fakat cezalandırılmadan önce düşman bir memlekete kaçar, sonra da tevbe ederek dönerse, bence ona ceza te-rettüp etmez." Bu rivayetin son kısmına Taberî itiraz eder ve "Urve'den bunun aksi rivayet edilmiştir. Şöyle ki: Ali b. el-Velid, Hişam b. Urve'nin, kaçtığı suçun cezasını çeker, hiçkimsenin ona eman vermesi caiz olmaz, yani cezayı hak ettiği halde kaçıp küffare katılan, sonra da tevbe ederek gelen kimse affedilmez, dediğini bana anlatmıştır." der³⁰.

Urve'nin verdiği bu hüküm veya görüş neye dayanmaktadır? O, "eğer tevbeleri kabul elilecek olusa bu gibi kimselerin cesareti artar ve bu da büyük bir bozgunculuğa sebep olur." demiştir. Bu gerekçe yerinde ve doğru olabilir; ancak âyet mutlak ve metin itibariyle genel olunca bu nasıl doğru olur? Bazı tefsirciler, bu âyetin gayr-i müslimler hakkında nazil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Öyleyse müslüman aşkıyâ, tevbe ederek gelip teslim olursa, ona ayrı muamele yapılacaktır³¹.

Fakat biz, âyetin genel olup müslüman ve gayr-i müslimi içine aldığına dair icma'a yakın bir kanaat olduğunu görüyoruz. Bu konuda el-Cassas şöyle der: "Bu hükmün ehl-i riddeye (dinden dönenlere) mahsus olmadığı, isterse müslüman olsun, yolkesenler hakkında olduğu konusunda şehirlerdeki fakihlerin eski ve yenileri arasında bir ihtilâf

30 Taberî, Câmi'u'l-Beyan, c. VI., s. 145.

31 el-Cassas, bu görüşü naklettikten sonra reddetmiş ve âyetteki hükmün genel olduğunu, müslümanları da içine aldığı açıklamıştır. Bak: Ahkâm'u'l-Kur'an, c. II., s. 494 vd.

yoktur. Sonraki fakihlerden bazısından, bu hükmün murtedlere mahsus olduğunu belirten görüşe itibar edilmemesi gerektiği, böyle bir görüşün saçma ve merdut ve âyet'e, eski ve yenilerin icmâ'ına aykırı olduğu rivayet edilmiştir . . ."³².

el-Cassas, bu âyetin, Uraniler hakkında nazil olduğu doğru olsa bile onlara hasr edilmesi gerekmiyeceğini, çünkü nüzul sebebinin özel oluşunun, bir delil bulunmadıkça hükmünün özel oluşuna delâlet etmeyeceğini açıkladıktan sonra şöyle der: "Âyet, kelimenin içine aldığı (yani Allah ve Peygamberiyle savaşılan) herkese şâmindir; hüküm bakımından murtedlere mahsus değildir . . ."³³

Anlaşıyor ki âyetin hükmü genel olup yeryüzünde fesat çıkaran, yolkesen, mal ve cana kıyan herkesi içine almaktadır; isterse böyleleri müslüman olsun. Buna göre yakalanmadan önce tevnekâr olanların tevbesi kabul edilir. Burada tevbenin kabul edilmesi, işledikleri suçlardan dolayı cezalandırılmamaları demektir; gerçi bazılarına göre gasbettikleri malları ödemeleri gerekmektedir³⁴.

Âyetin genel oluşunu gösteren kesin sonuca rağmen Urve'nin, yakalanmadan önce tevbe ederek teslim olan kimselerin tevbelerinin kabul edilmemesini, işledikleri suçların cezalarını çekmelerini ileri sürüşü, onların tevbelerini kabul etmekten doğacak muhtemel zararların önüne geçmek nokta-i nazarına dayanmış olabilir. Bu ise, nass'ın zâhirini terketmek veya onu takyîd, yahut da tahsîs etmek demektir; çünkü onun genel olarak kalması, maslahata aykırıdır.

Bize göre de Urve'nin görüşü doğrudur. Bilhassa dinî duygunun zayıfladığı ve munafıkların çoğaldığı bu çağda, tevbe ettim diyen herkesi affedersek, Allah'ın göstermiş olduğu sınırlar ayaklar altına alınmış olur; dilden "tevbe ettik, pişman olduk!" demek kolay olduğu sürece suçluların, Allah'ın yasaklarını ihlâl etme, mal ve cana saldırma cesaretleri artar.

7) Şarkı ve Çalgı Aletleri :

Şarkı dinlemenin mübah veya yasak oluşu, çalgı âletlerinin kullanılması ve bu âletlerle şarkıcı câriyelerin satışı meselesi; sahâbîler, tâ-

32 Ahkâmu'l-Kur'an, c. II., s. 494.

33 Aynı eser, c. II, s. 495; Taberî, ihtilâfu'l-Fukahâ', Ahkâmu'l-Muhâribin, s. 242, 243.

34 İbn el-Arabî, Ahkâmu'l-Kur'an, c. I., s. 249, 250; Taberî, İhtilâfu'l-Fukahâ', s. 252, 253.

büiler ve daha sonraki fakihler arasında birçok ihtilâflara yolaçan meselerdendir. İmam Gazzalî (ö.505 h.) bu meseleyi dikkatle araştırmıştır*. Ondan sonra eş-Şevkânî (ö.1255 h.) *Neyln'l-Evtâr Şerhu Muntaka'l-Ahbâr* adlı eserinde bu konuyu ele alıp üzerinde yeteri kadar durmuştur.

Bu hususta pekçok hadis vardır. Burada biz, şu iki hadisi zikre-
redeceğiz:

a) el-Kasim, Ümame vâsitasıyla Peygamber (S.A.V.)'den şöyle rivayet etmiştir: "Allah, beni âlemlere rahmet ve hidayet olarak göndermiş, bana, Cahiliyye çağında tapınılan ud ve çalgı âletlerini imha etmemi buyurmuştur"³⁵.

b) Aynı senedle Hz. Peygamber'den yine şöyle rivayet edilmiştir: "Şarkıcı kızları satın almayın, onları dinlemeyin, onlara yeni şeyler öğ-
retmeyin. Onların alım-satımında hayır yoktur, paraları haramdır. «İnsanlar arasında, (halkı) Allah yolundan saptırmak için boş sözü satın alanlar vardır...» (ومن الناس من يشترى هو الحديث ليضل عن سبيل الله) âyeti (Lukman, 6) bu gibi işler hakkında nazil olmuştur. "Bu hadisi, Tirmizî rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel de bu mealde bir hadis rivayet eder, fakat âyetin bu konuda nâzil olduğunu söylemez. el-Humeydî de aynen şöyle rivayet eder: "Şarkıcı kızın parası, alımı-satımı ve onu din-
lemek helâl olmaz"³⁶.

Biz bu iki hadis ile yetiniyoruz. Şarkı dinlemenin, ud, davul, zurna gibi çalgı vâsita ve âletlerini satın almanın yasak edilişi hakkındaki delilin açıklanmasını isteyenler için bunlar kâfidir. Dolayısıyla cumhur, bu iki hadis ve benzerlerine istinaden şarkı ve çalgı âletlerini dinlemenin günah olduğunu söylemiştir.

Buna rağmen biz, bazı sahâbilerin, ud ve benzeri çalgı âletleriyle birlikte bile olsa, şarkı dinlemeyi mübah saydıklarını görüyoruz. Biraz önce işaret ettiğimiz gibi, eş-Şevkânî bu konuyu ciddiyetle incelemiş, sahabî, tâbîi ve sonraki fakihlerden onu yasak edenlerle mübah sayanların görüşlerini serdettikten sonra kendisi de yasaklanması cihetine meyletmiştir³⁷.

Üstad Ebu Mansur el-Bağdadî eş-Şafîi, Sema' (şarkı ve çalgı âletleri gibi şeyleri dinleme) konusundaki eserinde, Abdullah b. Ca'fer'in

* Bak. İhya'u Ulumi'din, Mısır. el-Matba'atu'l-Osmaniyye, 1933, c. II, s. 236-269. Çeviren 35 Muntaka'l-Ahbâr ve Şerhi Neylu'l-Evtâr, c. VII., s. 99.

36 Muntaka'l-Ahbâr ve Şerhi Neylu'l-Evtâr, c. VII., s. 99.

37 Bak: Neylu'l-Evtâr, c. VIII., s. 100 vd.. Biz, bu konuda esas olarak bu eseri aldık.

şarkı dinlemede bir sakınca görmediğini, câriyeleri için besteler yapıp onları çalgıyla birlikte dinlediğini ve bunun Hz. Ömer zamanında olduğunu söyler. Yine adı geçen, buna benzer şeyleri, Kadı Şureyh, Saîd b.el-Müseyyeb, Atâ b. Ebî Rabah, ez-Zuhrî ve eş-Sa'îbî'den de nakleler.

İmamı'l-Harameyn, *en-Nihaye*'de, güvenilir tarihçilerin, Abdullah b. ez-Zübeyr'in ud çalan câriyeleri bulunduğunu, birgün Abdullah b. Ömer'in ona uğradığını ve yanında bir ud görüp, "Ey Rasulullah'ın sahâbîsi, bu nedir?" deyince, udu İbn Ömer'in eline uzattığını ve onun, biraz düşündükten sonra, "Bu Şamlılara ait bir terazidir." dediğini, Abdullah b. ez-Zübeyr'in de, "onunla akıllar atartılır." cevabını verdiğini rivayet ettiklerini söyler³⁸.

Bundan sonra eş-Şevkânî, İbn en-Nahvî'nin el-Umde'de şöyle dediğini zikreder: Şarkı söyleyip dinleme işi bir gurup sahâbî ve tâbiîlerden rivayet edilmiştir. İbn Abdilberr'in rivayetine göre Hz. Ömer, Maverdî ve diğerlerinin rivayetine göre Hz. Osman, İbn Ebî Şeybe'nin rivayetine göre Abdurrahman b. Avf, el-Beyhakî'nin rivayetine göre Ebu Ubeyde b. el-Cerrah, İbn Kuteybe'nin rivayetine göre Sa'd b. Vakkas bu sahâbîler arasındadır. Sa'îd b.el-Müseyyeb, Sâlim b.Ömer, İbn Hassan, Hârice b. Zeyd, Kadı Şureyh, İbn Cübeyr, Âmir eş-Şa'îbî, Abdullah b. Ebî Utayk, Atâ b. Ebî Rabah, Muhammed b. Şihab ez-Zührî, Ömer b. Abdilaziz ve Sa'd b. İbrahim ez Zührî de şarkı ve çalgı âletlerini dinleyen tabîilerdendir³⁹.

Buna göre kalbi yumuşattığı, insanı duygulandırdığı ve günülde Allah sevgisini canlandırdığı için şarkı ve çalgı âletlerini dinlemenin caiz olduğunu söyleyenler vardır. Nitekim sahâbî, tâbiî ve onlardan sonraki fakihlerden birçoğu buna cevaz vermişlerdir. Öte yandan birçoğları da, yukarıda zikrettiğimiz ve burada nakletmeye lüzum görmediğimiz diğer bir kısım hadislerle istinaden bunun haram olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Şarkı ve musikî dinlemenin yasak olduğunu söyleyenlere göre, dayandıkları deliller karşısında mesele basittir. Fakat diğerleri, mevcut hadislerle rağmen bu işin mübah, hattâ bir kısmı onun müstehab olduğunu nasıl söyler?

38 Bak: Neylu'l-Evtâr, c. VIII., s. 100, 101.

39 Aynı eser, c. VIII., s. 101, 102.

Onlara göre, ne Allah'ın kitabında, ne Peygamber'in sünnetinde, ne de bunlara kıyas yoluyla, güzel sesleri, şarkı ve musikî dinlemeyi yasaklayan bir delil mevcuttur⁴⁰.

Bunun için İbn Hazm'in, "bu konuda zikredilen hadisler aslâ sahih değildir, hepsi uydurmadır."⁴¹ görüşü de ileri sürülebilir. Musikî dinlemeye taraftar olanların dayandığı ve hepsini burda serdetmeye lüzum görmediğimiz bütün delillerle bunların münakaşalarını *Neylu'l-Evtâr*⁴² gibi eserlerde bulmak kolaydır.

Malikî bilginlerinden İmam Ebu Bekr b.el-Arabî, yukarıda zikrettiğimiz Lukman Sûresi'nin 6. âyetini tefsir ederken bu konuda vârid olan bazı hadisten bahseder, âyetin nüzul sebebini açıklar ve bunun, sema'm yasak olduğunu söyleyenler için delil teşkil etmeyeceğini belirttikten sonra, "naklettiğimiz bu hadisler, ravilerine güvenilemeyeceği hususunda ileri sürülen tenkitler gözönüne alınırsa, hiçbir zaman sahih olamaz . . . "der.⁴³

Şiddetli itirazlarıyla bilinen İbn Hzm, "insanlar arasında, (halkı) Allah yolundan saptırmak için boş sözü satın alanlar vardır." (Lukman, 6) âyetine dayanarak sema'm (musikî dinlemenin) haram olduğunu söyleyenleri şöyle reddeder: Halkı Allah yolundan saptırmak maksadıyla Kur'an-ı Kerim satın alsa ve O'nu eğlence vâsıtası yapsa yine kâfir olur. İşte âyette Allah'ın kınadığı böyle kimselerdir. Yoksa Allah, bu âyette (halkı) Allah yolundan saptırmak için değil, sadece ruhunu neşelendirmek maksadıyla musikî ve şarkı dinleyen kimseleri kınamamıştır⁴⁴.

Sonuç olarak diyebiliriz ki içki ve ahlâk bozucu şeylerden uzak kaldığı sürece sema'm mübah olduğunu söyleyenler, âyetin lafzî manasına sarılıp kalmamışlar, onun nezih bir şekilde şarkı ve musikî dinlemeyi yasaklamayan nüzül sebebini anlamak için akıllarını çalıştırmışlardır.

Bu bilginler, sema'ı yasaklayan hadislerin dayandığı senedlerin zayıf olduğunu, hattâ bazıları, bir kısım sebeplerden ötürü onların kesinlikle sahih olmadıklarını söylemişlerdir. Diğer taraftan onlar, kaybolmuş birisinin dönüp gelmesi, bayram ve düğün gibi özel hallerde kadınların

40 Neylu'l-Evtâr, c. VIII., s. 102.

41 Aynı eser, c. VIII. s. 100.

42 c. VIII., s. 101 vd..

43 Ahkâmu'l-Kur'an, c. II., s. 150.

44 Neylu'l-Evtâr, c. VIII, s. 104.

şarkı söyleyerek çaldıkları defleri dinlemenin caiz olduğna delâlet eden bir hadîs-i şerife dayanarak itirazda bulunmuşlardır. Yani işaret edilen hadis, bu türlü münasebetler olmasa bile, sahîh ve sabit bir delil ile Allah'ın yasakladığı bir şeye vâsita olmadığı sürece, mutalk bir şekilde sema'n cevazına delâlet etmektedir.

Büyük tâbiilerin fıkıhından vermiş olduğumuz bu misallerle yetiniyoruz. Bu misallerde onların, Allah'ın kitabını ve Peygamber'in sünnetini anlama metodlarını açıkça görmekteyiz. Şimdi bunlarından çıkarılması gereken sonuca gelelim.

Sonuç :

Sahâbî ve tâbiilerin Kur'an ve Sünnet'e nasıl bağlı olduklarını yukarıda gördük. Onlar, ortaya çıkan yeni bir olayın hükümünü Kur'an ve Sünnet'te bulamadıkları zaman re'ý ve ictihada başvuruyorlardı. Birçok hallerde re'ý ile fetvâ vermekten çekiniyorlardı.

Ancak, onlar nass'lar karşısında akl-ı selim nasıl istiyorsa öyle davranıyorlardı. Biliyorlardı ki Kitap ve Sünnet'in bildirdiği hükümler, araştırılması gerekli bir takım gerekçelere (illetlere) duyanmakta ve bir takım gayeleri gerçekleştirmek için sevk edilmiş bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, onlar inanıyorlardı ki Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu hükümler, bize râci olan bir takım maslahatlar (yararlar)'la ilgilidir. Bu maslahatlar ister ferdlere, ister cemiyetlere râci olsun, iyiliği celbetme ve kötülüğü, zararlı şeyleri def etme noktasında toplanır...

Bu itibarla ileri gelen tâbiiler, maslahata aykırı buldukları zaman mutlak veya genel olan nass'larla amel etmeyi bırakmışlardır. Onlar, bu maslahatı gerçekleştirecek olan ciheti benimsemişlerdir; isterse bu, nass'ı takvîd veya tahsîs veya onun zahirni terk etmeye yol açsın. İşte fiatları tahdit etme, biribirinin yakın akabası veya karı-kocası olanların yekdiğerleri lehine yaptıkları şahitliği reddetme, Tevbe b. Nemr'in boşadığı karısına mut'a vermeyen kimsenin şahitliğini kabul etmemesi, Urve b. ez-Zübeyr'in yolkesen ve soygunculuk yapanların tevbelerini muteber saymaması hep bu maslahat esasına dayanmıştır.

Verdiğimiz bu misallerde olduğu gibi sahâbî ve tâbiilerin fıkıhı, harfiyyen nass'a sarılıp kalmama, hükümlerin illet ve maksatlarını tanıyıp ona göre amel etme, "zaman ve mekâna göre bu illet ve amaçlar değişince hükümler de değişir" prensipini kabul etme özelliğiyle dikkati çeker.

FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSÎ FELSEFESİ VE ŞİİLİK¹

Yazan: FAUZÎ M. NAJJAR

Çev.: Dr. MEHMET DAĞ

Siyâsî felsefe deyince siyâsî hayat hakkında felsefî merak ve onun, insanın mutluluk ve yetkinliğiyle (kemali) olan ilişkisi anlaşıldığı takdirde, Ebu Nasr el-Fârâbî, haklı olarak, İslâm'da siyâsî felsefe geleneğinin kurucusu sayılır. Fârâbî, siyâsî felsefe genel anlamda felsefenin gerekli bir dalı olduğu için, dinî hukukla idare edilen bir topluluğa söyleyeceği pek çok şeyi olduğu varsayımına dayalı olarak, klâsik siyâsî felsefeyi İslâm düşüncesine sokan ilk müslüman düşünür olma şerefini taşır. Fârâbî'den önce, gerçek klâsik siyâsî felsefe ya yanlış anlaşılmış, ihmal edilmiş, ya da saldırıya uğramıştır.

Bu hiç de tesadüfî değildir: toplumun ilk siyâsî-dinî önderi olan Peygamberin teokratik rejimi hem bu hayattta hem de ötekinde mutluluğu garanti etmiştir. Onun söz ve eylemleri (sünneti) her zaman ve her yerde mükemmel, değişmez ve geçerli bir hukuk olan İslâmın dinî hukukunun temel kaynakları olmuştur. Bu şartlar altında, en iyi idare hakkında düşünmek gereksiz ve en hafif bir deyişle fazlalıktır. Şerî'at ideal idare şeklini garanti etmektedir. O, böyle bir idare şeklinin anayasası ve hayat tarzıdır.

II

Peygamberin ölümü üzerine siyâsî-dinî toplumun önderliği ile ilgili olarak onun meşru halefi sorunu, müslümanları iki devamlı zümreye bölerek, önemli siyâsî-dinî hareketleri² tahrik etmeye devam eden bir meseleyi ortaya çıkarmıştır. İslâm'da siyâsî ayrılık kısmen inanca dayalı olarak, fakat aslında zamanın siyâsî hakikatlarını savunmada ya da ona karşı bir tavır takınmada aklileştirmeler ve kanıtlamalarla

1 Bu çeviri Fauzi M. Najjar'ın Studia Islamica (c. IV, 1961) de yayımlanan "Farâbî's Political Philosophy and Shi'ism" adlı makalesinden yapılmıştır.

2 Şehristânî, el-mîlel ve en-nihal, (Kahire 1317 H.), I, 16.

propagandası yapılan otorite ve idârenin mahiyeti, görevi ve alanı hakkındaki bir takım fikir ve nazariyeleri doğurmuştur. Mannheim'in terminolojisiyle söylersek, tarihî halifelîğe sahip olan Sünnîlerin "ideoloji" sine, devamlı olarak sahip çıktıkları İslâm teokrasisinin önderliğini ele geçirmede başarısız kalan Şiîlerin "ütopya"sı karşı çıkmıştır³.

Hilâfet hakkındaki tartışma, şüphesiz, İslâm siyâset nazariyesinin başlangıcına işaret eder. "İmamlık" ciddi siyâsî tartışmanın ilk ve en önemli konusu haline gelmiştir⁴. Önce, her iki taraf meseleyi hukuk ya da mevcut kuruluşlar açısından ele almışlardır. Fakat ilk İslâm siyâsî düşüncesinin ilkel hususiyeti çok geçmeden klâsik ilimlerin ve diğer kültürel ve dinî akımların etkisi altında günün şartlarına daha uygun bir düşünce türüne yol vermiştir. Mücâdeleci taraflar "aklı silahları" kendi inanç ve amellerini savunmak ve meşru göstermek ve siyâsî idarenin kendi hakları olduğu iddialarını desteklemek için benimsemişlerdir. Sünnilikte halifenin "teokratik" idaresi ile Şiîlikte meşru imâmın idaresi arasında kavram farklarını ortaya koyan kısa bir inceleme, bize Fârâbî'nin takındığı tavrın menşeyini keşfedip, öğretile-
rinin önemini belirleyebileceğimiz nazari plânı temin edebilir.

Hem Sünnîler hem de Şiîler İmamlığın, adaletin muhafazası ve toplumun korunması için gerekli olduğu noktasında ortaklıklar. Bununla birlikte Sünnîlere göre, bu imamlık şekli şeri'at tarafından gerekli kılındığı halde, Şiîler onun gerekliliğini akla dayandırmışlardır⁵. Aralarındaki bu doktrin farkının İslâm siyâsî nazariyesinin tümünde bir takım kolları bulunmaktadır. Kimin Peygamberin halefi olduğu hakkındaki ilk siyâsî sorun, daha sonraları, İslâmın aslına yabancı olan dinî ve felsefî mahiyetteki doktrin ayrılıkları ile güçlendirilen ciddi siyâsî çatışmalar şeklinde kendini göstermiştir. İmâmın gerçek görevi nedir, ne şekilde göreve getirilmelidir ve uyruklarıyla olan münasebetleri nasıl olmalıdır? Bu ve benzeri sorular İslâm için esaslı sonuçlar doğuracak ve aynı zamanda hükûmetin mahiyeti, kanun ha-

3 M. 909-1171'den sonra devam eden, fakat tüm İslâm devletinin önderliğini ele geçiremeyen Fatımîlerin istisnasıyla.

4 Bugün bile, ister savunma şeklinde ister reformcu şekilde ister Sunnî ister Şii olsun, İslâm siyâsî düşüncesi İmamlıktan kendisini ayıramamıştır.

5 Şiîlere göre, bu, Tanrı'nın bir ödevidir. Bu düşünce Mu'tezile'nin doğruluk ve adâlet Tanrı'nın ödevidir şeklindeki nazariyelerinden alınmıştır. Adâlet ve düzenin korunması için mutlak lüzumlu olan İmamlık akıl sayesinde gereklidir.

kimiyeti ve insanın son durağı konularını geniş çapta aydınlatacak şekilde söz konusu edilmişlerdir.

Sünnî siyâsî nazariyeye göre, halife⁶ yüksek dereceden siyâsî bir görevlidir. Peygamberin halefi ve siyâsî-dinî cemaatın önderi olarak o, kanunlarının uygulanmasına, sınırların savunulmasına ve günlük meselelerin idaresine bakar. Teokratik (ya da nomokratik) bir rejimde o, devletin hukûkî, idârî ve askerî gücünün temsilcisidir⁷. İlahî hukukun koruyucusu olarak ise, hiç bir şekilde doktrin koyucu, Goldziher'in deyişiyle "öğretici otorite" değildir. Nazarî olarak, cemaat tarafından kendi şahsî niteliklerinin değerine göre seçilmesi gerekmektedir⁸.

"Doğma konusunda bütün otoriteden yoksun dünyevî bir önder ve sadece şeri'atın koruyucusu olan ve İslâmın savunmasını kendi şahsında toplayan Sünnî halifenin aksine", Şii İmam, "Tanrı'nın kendisine verdiği şahsî niteliklere bağlı bir hak" olarak İslâmın önderi ve öğreticisi; "Peygamberin peygamberlik hizmetinin bir vârisidir. İdare ve öğreticilik görevini Tanrı adına yapar. İmamın, kendisini alelâde insanlar üzerine yücelten tabiat üstü nitelikleri bulunmaktadır ki, bu ona verilen bir mevkiin sonucu değil, doğuştan gelen, daha ziyade aslına ait bir şeydir"⁹. Şiilerden bazılarına göre, ilahî nûr (tanrısal ışık) yaratılıştan beri Peygamberin amcasının oğlu ve aynı zamanda damadı Ali'ye verilmiş olup, zamanla bir İmam'dan diğerine geçmektedir. Dolayısıyla İmam özürsüz ve günahattan masumdur. Sadece bütün müslümanların ulaşabilecekleri dinî bilgilere değil, aynı zamanda ilâhî hakikatın bir savunucusu olarak gizli bir ilme de sahiptir. Diğer bütün insanların sahip oldukları seviyenin üstündedir. Hatasız hikmeti ile müminleri doğru yola iletir. Onun otoritesi ve kararları mutlak ve nihâidir. Şiilik, İmamı, Sünnî karşısında bulunmayan ruhî ve siyâsî güçlerle donatmıştır. Sünnî halife demokratik yollarla seçilip, şeriatla idare ederken, İmam, şeri'atın da üzerinde bir yer işgal etmektedir ve dilerse onu değiştirebilir*. İmamın bu insan-üstü niteliği, bütün Şii fırkalar tarafından genellikle tanınmıştır.

6 İmam sözü bundan böyle Şiilerin dinî önderini göstermek için kullanılmıştır.

7 I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l' Islam*, fran. çev., Félix Arin (Paris 1920), s. 172.

8 Mâverdi, *el-ahkâm es-sultaniyye*, (Kahire 1909), s. 4.

9 Goldziher, *Le Dogme.*, s. 172.

* Yazar, hangi Şii fırkasının veya fırkalarının böyle bir görüşü benimsedikleri hususunda açık değildir. (Çevirenin Notu).

Peygambere bir halife tayin etme metotları, Sünnî ve Şii siyâsî nazariyenin nazari ayrılıklarını yansıtmaktadır. Sünnî siyâsî nazariye ideal bir seçim sisteminden ne kadar sapmış olursa olsun, yine de biat ilkesi sayesinde toplumun hükmüne sözde kalan bir bağlılık göstermiştir. Uygun nitelikte yalnızca bir tek aday bulunsa bile, seçim, bir tarafa itilemez. İcmâ (toplumun ileri gelenlerinin tek bir kararda birleşmeleri) Sünnî siyâsî nazariyenin özü olarak kalmaktadır¹⁰.

Şiilere göre, İmamın tayinini tanzim eden kanun, en önemli inanç esaslarından biridir; dolayısıyla şartların baskısına ve toplumun arzularına terkedilemez. İmamın belirtilmesi (mensûs) gerekmektedir. Belirtme ya da tesbit etme imamın günahattan masum olduğunu bilen biri tarafından yapılmalıdır. “Başka deyişle, İmamı halk değil, Tanrı tayin etmelidir.”¹¹ Herkesin bildiği ve Sünnî İcmâ tarafından kabul edilen “halkın sesi Tanrı'nın sesidir” (vox populi vox dei) ilkesi, Şiiler söz konusu olduğu takdirde, saçmadır. Olsa olsa bu, gerçek bilgi kaynağı olan ilâhî nûra bir tecavüzü gösterir. Bu ruhlardır ki, modern bir Şii, halkın genel eğiliminin bilincine dayanan (ilk halifelerin) yarı demokratik bir hükümet şeklini kötölemektedir.¹²

Şüphesiz, tarihî bakımdan Sünnîlerin iktidara geçmesini sağlayan müminlerin İcmâ'dır. Şiilerin iddiasına göre, icmâ'nın doğruluk ve adalet ilkesiyle uygunluk halinde olmamasının nedeni budur. Tersine, o, “zulm” ve “gasp” ı tasvip etmiştir. İcmâ', hukuku korumak için ne yeterli ne de uygundur. Pek çok durumlara cevap veremez durumdadır. “Günahattan masum birinin yokluğu farzedildiği takdirde, İcmâ'da ikna edici delil bulunmamaktadır. Bundan dolayı İcmâ', her fertte, dolayısıyla herkesde bulunan hatâ imkânından dolayı, yararsızdır.”¹³ Başka deyişle, topluluğun, bir görüşte birleşmek uğruna, hatâda karar kılması mümkündür. Hilli daha sonra Sünnîleri, seçilen bir İmamın daha değerli bir aday uğruna yerinden alnamayacağı

10 Şehristanî, Mîlel, I, 143-144. İcmâ, Sünnî hilâfet nazariyelerinin temelidir. Hali-felik, bütün siyâsî nazariyeyi bünyesinde toplayan İslâm hukukunun (fıkıh) konusudur. Yazar, bu noktaların geniş bir şekilde ele alınacağı “Democratic and non-Democratic Patterns in Muslim Thought” adlı bir araştırma hazırlamaktadır.

11 Hilli, el-Bâbu el-Hâdî Aşar: a Treatise on the Principles of Shi'ite Theology, ing. çev., Wm. M. Miller, (Londra 1928), s. 68.

12 A. F. Badşah Huseyin, Husain in the Philosophy of History, (Lucknow 1905), Gold-zih'er'in nakli, Le Dogme, s. 285.

13 Hilli, el-Bâbu el-Hâdî Aşar, 66

temelinden hareket ederek, eleştirmektedir. Şiilerin, bütün bilgi ve hikmetin kendisine bahşedildiği bir kişinin mutlak idaresini arzu etmeleri esaslı "insan aklının yetersizliği" ilkesine dayanmaktadır. Bu sebeple insanların, gerçek bilginin tek kaynağı olan masum bir İmamın kararına başvurmaları gerekmektedir.

Sünnilik olsun, Şiilik olsun, her ikisi de kaynak ve nitelik bakımından siyâsî hareketlerdir. Nazariyeler daha sonra gelmiştir. Nasıl Sünnî siyâsî nazariye hilâfeti meşru göstermek için bütün kaynaklardan yararlandıysa, Şiilik de Yunan ilmi ve felsefesinde, özellikle Eflatuncu siyâsî felsefede, Yeni- Eflatunculukta ve Ariflik (Gnosticism) mezhebinde destek bulmuştur. Aşırı Şiilik aynı zamanda Hristiyan, Yahudi, Manichean ve diğer etkiler de göstermektedir¹⁴.

Bu makalede bizim amacımız Fârâbî'nin siyâsî felsefesinin ne dereceye kadar Sünnî-Şii çatışmayla, belirlenmediyse bile, şartlandığını tesbit etmektir. Eflatun'un siyâsî felsefesinin şerefli bir savunucusu ve şârihi olarak Fârâbî'nin ilgisi ne dereceye kadar yukarıda sözü edilen türden İslâmî sorunlarla belirlenmiştir? Acaba bu problemler, buhranlı çağlara özgü olan türden bir siyâsî felsefeye onun gözlerini açmış olabilir mi? Fârâbî'nin asıl niyeti ne idi ve siyâsî öğretisi Şii hareketinin aklı bir duruma sokulmasını ne derecede temsil eder?

III

İlk izlenimler, Fârâbî'nin siyâsî doktrininin, siyâsî Şiilik'in büyük çapta nazarî bir doğrulanması (tasdiki) olduğu neticesine görürür¹⁵. Kendisi bir Şii olduğu için, tabiatıyla, bağlı olduğu fırkanın siyâsî meseleleri ile ilgilenecekti. Sünnî tepkinin bir sonucu olarak, Bağdat'dan kaçmaya ve Halep ve Şam'da Şii bir emîr olan Seyf ed-Devle'nin sarayına sığınmaya mecbur oldu. O devrin Abbâsî halifeleri Sünnilik'in savunucusu sayılıyorlardı; dolayısıyla Sünnilik'ten az çok ayrılan fikir adamlarının Bağdat'da yeri olmaması hayret edilecek bir şey değildir. Aslen Arap olmayan¹⁶ Fârâbî'nin gönlü, oldukça çalkantılı bir devrin Arap ve İslâm

14 Gazâlî, Fedâ'ih el-Bâtiniyye, neşr., I. Goldziher, (Leiden 1916), ss. 8-9.

15 İbn Teymiye, K. ma'âric el-vusûl ilâ ma'rifet enne usûl ed-dîn ve furû'ahû kad bey-yenhâ er-resûl, (Kahire 1323 h.) s. 2; H. A. R. Gibb, An Interpretation of Islamic History, (Lahor 1957), s. 27. Burada Gibb, Fârâbî'yi Fatimî hareketin taraftarı veya sempaticisi olarak gösterir. Hannâ Fakhoury and Khalil Curr, History of Arabic Philosophy, (Beirut 1957), II, 106.

16 Fârâbî, Türkistan'da bir Türk kasabası olan Fârâb'da dünyaya geldi. Babasının İranlı bir ordu kumandanı olduğu söylenir. İbn Ebî Usaybi'a, Uyûn el-Enbâ... neşr. A. Müller, (Königsberg 1894), II, 134.

düşmanı yıkıcı faaliyetlerine kaymış olabilir. M.X. yüzyıl mezhep hareketlerinin ardında, Sünnî ve kibirli Arap idaresini içerden yıkmak için İran milliyetçiliğinin körüklediği hoşnutsuzluk ve Yahudi-Hristiyan işbirliğinin yattığı hakkında kuvvetli delil bulunmaktadır¹⁷.

Ayrıca, Fârâbî'nin siyâsî yazılarının bir tahlili, onun İmamdan sadece siyâsî ve dinî topluluğun ilk başkanı –re'is el-evvel– olarak bahsettiğini, ona mutlak hükmetme ve kanun koyma kuvvetlerini verdiğini ortaya koymaktadır. Fârâbî'nin, ilk başkanın idaresi ve yetkileri üzerindeki düşünceleri, her ne kadar esasta Eflatun'un siyâsî felsefesinden alınmışsa da, ilâhî İmâm idaresini meşru göstermek için Şii taraftarlar tarafından kendi yararları için kolayca kullanılabilir bir durumda idi. Fârâbî, aynı zamanda, Sünnî idarenin başı olan halife ve onun seçilme metodu olan İcmâ hakkında tamamen sessizdir. Her ne kadar Fârâbî, İlk başkanın tayin metodu hakkında pek açık değilse de, onun topluluk tarafından seçilmesinin özel bir takdire bağlı seçimden çok daha az makbul olduğu hususunda şüphe bırakmamaktadır.

Siyâsî alandan felsefî alan dönecek olursak, yine Fârâbî'nin (felsefî) öğütleri ile Şii (itikadî) görüşler arasında belirli paralelliklere tanık olmaktayız. İmamın ilâhî irtibatını meşru göstermek azminde olan Şii-ler, Yeni-Eflatuncu sudûr (çıkış) ve "külli (evrensel) akıl" fikrinde kudretli bir akli destek bulmuşlardır¹⁸.

Şii-lerin, İmamlığı felsefî açıdan yorumlamalarında, İmamlar, Yeni-Eflatuncu "ruhî aracı"nın yerini almıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin eserlerinin Yeni-Eflatuncu niteliği,¹⁹ bu eserlerin, Şii-lerin ilâhî nûr nazariyesi lehinde metafizik bir kanıttan hiç de yoksun olmadığı inancına bizi götürmektedir.

Metot bakımından tevil ilkesi (kutsal metinlerin mecâzî olarak yorumlanması) Şii-likde, özellikle Bâtınıyye'nin öğretilerinde merkezî bir yer işgal etmektedir. Bu ilke, İmamlar bâtınî hikmet doktrininin bir

17 Bernard Lewis, *The Origins of İsmâ'ilism*, (Cambridge 1940), s. 3. Burada B. Lewis İsmâ'îli hareketin altında yatan sosyal etkenleri söz konusu eder. Fârâbî de "Hristiyan bir bölgenin merkezinde yerleşmiş, inatla puta tapıcılıklarını koruyan Yunan kolonisi" Harrân'da öğrenim görmüştür.

18 Muhammed Ali Ebû-Rayyân, "The Theory of the Imamate between the Batiniyya and al-Suhrwardî", es-Sekâfe, no. 705 (Haz. 30, 1952), ss. 20-21.

19 Özellikle Medine Fâzıla ve Siyâset el-Medeniyye. Bu eserlerinde Fârâbî Yeni-Eflatuncu sistemi, peygamberliğin, Hz. Peygamber dahil, her hangi bir şahsın tekelinde olmadığını kanıtlamak için kullanır.

gereği olduğu için, aşırı Şiiileri, her dinin nisbî bir gerçekliği olduğunu ileri sürmeye ve Kur'ân ayetlerinde gizli felsefî ve soyut bir doktrini, başka deyişle, bâtın ilmini kendi taraftarlarına ayırarak kutsal metinleri kitlelerin yararı için kullanılan bir takım semboller olarak bertaraf etmeye götürmektedir²⁰. İşte Fârâbî'nin hayatta olduğu sıralardadır ki, bazı Şii zümreler (Karmatiler), "Yunan filozoflarının tercüme edilmesinden beri yaygın olan Eflatuncu fikirleri kendi amaçları için kullanmak suretiyle içersinde sır ve ilmî yenilik cazibesi de bulunan" bir takım siyâsî iddialarla ortaya atılmışlardır.

Tevîl ilkesi İslâm filozoflarının, özellikle Fârâbî'nin felsefî sistemlerinde üstün bir yer işgal etmektedir. Fakat her ne kadar filozoflar Şiiilerle aynı metodu kullanmışlarsa da, onları harekete geçiren sebepler aynı değildi. Bununla birlikte Fârâbî'nin siyâsî eserlerinde, Sünnîlikten ayrılmış bulunan Şii hareketi, Sünnîliğin saldırısına karşı örtülü bir şekilde destekleme teşebbüsünü görmek için kuvvetli sebepler vardır.

IV

Fârâbî'nin yeri ancak, iyi bir talih eseri olarak elimizde ipuçları bulunan, onun ulaşmak istediği son hedefe göre değerlendirilebilir. "İki Felsefe" ye girişin sonunda Fârâbî şu açıklamayı yapmaktadır: "Felsefe bize Yunanlılardan, Eflatun ve Aristo'dan gelmiştir. Bunlar bize sadece düşüncelerinin (felsefelerinin) sonuçlarını vermekle kalmamışlar, bu neticelere götüren esasları ve noksan olduğu ya da kaybolduğu zamanlar felsefeyi yeniden canlandırma yolunu da göstermişlerdir"²¹.

Bütün ilimlerin en yetkin olanı felsefe ya da ilim, insanın en yüksek yetkinliğe (kemâle) ve mutluluğa (saadete) ulaşmasının gereği olarak kendisini göstermektedir²². Denir ki, bu ilmin kaynağı Mezopotamya'nın ilk yerlileri olan Keldânîlerde bulunmakta idi; buradan Mısır'a, Mısır'dan Yunanlılara; Yunanlılardan Süryânîlere ve sonra da Araplara geçmiştir. Yunanlılar bu ilme yüce hikmet, ya da "büyük hikmet" adını

20 Abdulkahir el-Bağdâdî, *Moslem Schisms and Sects*, ing. çev., A. S. Halkin (Telaviv 1935), II, ss. 131-135.

21 K. tahsîl es-sa'âde (Haydarabad 1346 h.), s. 47 İng. çev. R. Walzer, *The Rise of Islamic Philosophy*, Oriens, II (1950), s. 15.

22 Tahsîl, s. 47.

vermişler; onun sahip olduğu şeye ilim ve onun melekesine de hikmetin tercihi ve hikmet sevgisi anlamına gelen “felsefe” demişlerdir²³.

Bu sözlerin ifade ettiği anlamlar, o çağın siyâsî ve fikrî havası hakkındaki bilgimizle birleştirildiği takdirde, Fârâbî'nin felsefeyi eksik ve neredeyse ortadan kalkmış bir durumda gördüğü ve hedefinin felsefeyi canlandırmak –hikmeti kendi aslı ülkesine geri getirmek– olduğu sonucunu çıkarmaya bizi götürmektedir. Hikmet, fikrî ve ahlâkî bütün faziletlerden ibarettir; bütün ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti ve sanatların sanatıdır. Mutluluğa ulaşmanın gerekli ve yeterli şartıdır.

Felsefenin bu şekilde övgüsü, Fârâbî'nin muhakkak surette felsefi bilgiyi, zamanının dinî bilgisini de içine alan en yüksek bir bilgi çeşidi olarak gördüğü inancına bizi götürmektedir. Eflatun'un felsefesini özetlerken, Eflatun'un ağzından, dinî düşüncenin (nazar) ve dinî kıyas sanatının (fıkıh), gerekli olan varlıklar ilmi ya da hayat tarzı hakkında yeterli bilgi verecek kudretten yoksun olduğunu ileri sürmektedir. Bu ilmi verebilecek olan nazârî sanat, felsefedir. Hayat tarzını temin eden amelî sanat ise, hükümdarın sanatıdır (el-mihne el-melekiyye)²⁴.

Fârâbî, filozofu hükümdar ya da siyâsî önderle aynı saymakta, bunu yaparken de filozofu nazârî ilimleri elde etmiş ve imkân nisbetinde bunları başka şeylerde kullanma gücünde olan kimse olarak tasvir etmektedir²⁵. Filozofun zihinindeki nazârî bilgi tek başına eksik hikmettir. Yetkin (kâmil) hikmet, insanî faziletlerin gerçekleştirilmesidir. Bundan dolayı, aynı zamanda ilk reis olan filozofun görevi milletlerde ve şehirlilerde mutlulukları için gerekli nazârî ve amelî faziletleri fiil haline çıkarmaktır. Bu faziletlerin (erdemlerin) fiil haline çıkarılmasında kullanılan, akıllı insanlar için, kanıtlama (ispat), diğer insanlar için de ister zorla, ister isteyerek olsun, ikna ve hayal-gücü gibi metodlar çeşitli insan sınıflarına uygun düşmektedir. Felsefenin eski yerini alması, felsefenin hâkim olması demektir.

Fakat felsefenin eski yerini alması ya da onun İslâm topluluğuna girmesi, iki önemli sorun doğurmaktadır: Önce, felsefe tamamen yabancı bir çevrede varlığını nasıl sürdürebilir? Bu, felsefe bir putperest

23 Aynı eser, s. 38.

24 Fârâbî, *Felsefet Eflâtûn..*, Latince tercüme ile birlikte neşr., F. Rosenthal ve R. Walzer, *Plato Arabus, II, Alfarabius de Platonis Philosophia* (Londra 1943), s. 6.

25 Tahsîl, 39.

(pagan) öğretisi, bir bid'at ve geleneğe dayalı bir topluluğa tehlikeli bir ithal olduğu için, onun dinle uzlaşması problemini ortaya koymuştur. Sonra, tabiat ve yetişme bakımından felsefeye yatkın bir zihne sahip olmayan kitleler tarafından felsefe nasıl anlaşılır? Bu iki önemli soruna verilecek cevabın aynı şekilde teşkil edilmesi gerekti. Felsefenin, sağlam öğretisini İslâm topluluğunun fertlerine nakletmesi için, varlığını biraz olsun kabul ettirmesi gerekmekte idi. Varlığını herhangi bir şekilde ortaya koymak için ise, kendisini dinin temel gereklerine uydurması ya da kendisini şerî'at önünde meşru göstermesi gerekiyordu. Başka deyişle, kendisini, müşâhade ettiği hakikatı hiçbir şekilde tehlikeye düşürmek-sizin, İslâmlaştırmaya mecburdu²⁶. Böylece filozoflar daha başlan-gıçta İslâmın ortaya çıkardığı bazı önemli problemleri kendi sistemlerine koyma yoluna gitmişlerdir. Peygamberlik, vahy, gelecek hayatın şartları ve başka uhrevî sorunlar Fârâbî'nin, İbn Sinâ'nın ve İbn Rüşd'ün eserlerinde yer almıştır²⁷.

İslâm dünyasında felsefeye böylesine hâkim bir yer vermeye çalışan biri olarak Fârâbî, bu problemle ilk karşılaşan İslâma karşı, düşmanca bir tavır takınmaksızın, ilk çözümü getiren kişiydi²⁸. Hareket noktası ona Peygamberin ya da İmamın yerine Eflatun'un Devlet'indeki filo-zof-hükümdarı ve şerî'atın yerine de Kanunları koymasını sağlayan Eflatun'un siyâsî felsefesi idi²⁹. Fârâbî, siyâsetin Eflatun'un sistemindeki önemli yerini kabul ederek, felsefenin aynı şekilde İslâm dünya-sında da eski durumunu kazanmasına çalışmıştır. Göreceğimiz üzere,

26. S. Pines, "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture*, XI (1937), 67; P. Kraus, *Revue des Etudes Islamiques*'de, IX (1935); A 220-A223. İbn Ebî Usaybi'a, II, 139, Fârâbî'ye ait "içersinde mantık sanatından söz eden Peygamberin hadislerinin bir derlemesinden" bahsetmektedir. Bu sonuca ulaşmak için uzaklara gitmek gerekmez. Mantık ve dolayısıyla felsefe çalışmaları sadece şeriat tarafından müsaade edilmemiş, aynı zamanda tasvip edilmiştir. Fârâbî, sünni müslümanlar tarafından inançsızlıkla suçlandığı için, felsefe çalışmasını Peygamberin kendi sözleri ile meşru göstermeye mecbur olmuştur.

27. Louis Gardet et M. M. Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane* (Paris 1948), s. 318-324; I. Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken wissenschaften* (Berlin 1916): "Durum bu olunca sahip oldukları iyi bir şöreti ihtimamla muhafaza edenlerin felsefî çalışmalarını makbul olan ilimlerden biriyle gizlemeye neden mecbur olduklarını anlamak kolaydır".

28. İlahî vahyin felsefeye üstünlüğünü ileri süren ve vahyin salt düşüncenin giremeyeceği bir hakikat sahasının kapısını açtığını belirten el-Kindî'nin tersine, Fârâbî, vahyin gerçek bilgi temin etme iddiası bulunmadığını kabul ederek bunları uzlaştırmaya girişir.

29. S. Pines, adı geçen makale ss. 70-71.

din son tahlilde felsefenin ve hattâ siyâsetin durumundan daha aşağı bir mevkie indirilmiştir.

Daha önce Fârâbî'nin hedefinin sadece felsefeyi İslâm toplumuna tanıtmak olmayıp, aynı zamanda onu bir taraftan baskıdan, diğer taraftan halk seviyesine düşmekten korumaktı. Felsefenin kitlelere müspet bilgi nakletmesi için "akıl edilirleri (ma'kûlât) duyulur şeyler (mahsûsât) arasındaki karşılıkları ile temsil etmesi" gerekmektedir. Bu da yine meseleye Eflatuncu bir bakış tarzıdır. "Eflatunla Aristo arasındaki Görüş Birliği" (el-cem beyne re'yeyn el-hakîmeyn) hakkındaki risâlesinde³⁰ Fârâbî, Eflatun'un yazı üslûbu ya da yazı sanatından söz eder. Eflatun, nakletmek için, öğretilerini açıkça ve doğrudan doğruya ifade etmek yerine semboller, efsaneler (mitler) ve remzî hikâyeler kullanmaktadır. Fârâbî'ye göre, bundan amaç, ilim ya da felsefeyi, lâyık olanlar, çalışma ve araştırma yoluyla kavramaya çaba gösterenler için muhafaza etmektir³¹. Fârâbî, Eflatun'un Aristo'ya hitaben yazdığı bir mektuba işaret etmektedir. Bu mektupta Aristo eserlerini (diyalog) yerine risâle şeklinde yazdığı ve böylece de felsefeyi halka indirdiği için suçlanmaktadır. Cevap olarak Aristo, Eflatun'u, her ne kadar daha az müphem bir şekilde yazdıysam da, halk kitleleri arasındaki insanlara indirilemeyecek bir şekilde takdim ettim, diyerek temin etmektedir³².

Bu felsefî konularda müphemlik ilkesi, öyle görünüyor ki, bütün İslâm filozofları tarafından felsefeyi seçkin tabakaya münhasır kılmak ve Emirler ve Sünnî kelimacılar elinde zulmden korunma vasıtası olarak tavsiye edilmiştir. Sünnî bir topluluk tarafından bir yenilik ve ayrıcalık sayılan felsefe, kendisini eşdeğerli ibareler ve sembolik benzetmelerin gerisine gizlemeye mecbur olmuştur. Böylece bazan demek istemediği şeyleri söylemek zorunda kalmıştır. Böyle olunca filozofların söyledikleri ya da yazdıkları şeyler görünüşe bakarak değerlendirilemezler. Satırlarda, söylenenlerden daha başka şeyler aranmalıdır. Yazıların dış anlamlarının ötesinde daima bir de iç (bâtın) anlamları vardır. Dış anlam felsefeyi korumak için lüzumlu; tanınmasını sağlayan itimatnâme-felsefî düşünceye bir giriştir. "Bu, felsefenin giyindiği zırh; siyâsî nedenler dolyasıyla gerekli; felsefenin topluluk karşısındaki açıkça görüldüğü şekil; felsefenin siyâsî yönü idi."³³ İşte bu düşüncelerdir ki Fâ-

30 K. el-cem' beyne re'yeyn el-hakîmeyn, neşr. Albert N. Nader, (Beyrut (1960), s. 84.

31 Aynı yer

32 Aynı eser, s. 85.

33 Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, (Glencoe 1942), s. 18

râbî'nin, İmamı, filozof-hükümdarla aynı saymasına ve akledilirleri ya da müsbet bilgileri "cisimler" ve "siyâsî" şeylerle temsil etmek için şeri'ata başvurmasına sebep olmuştur. Felsefenin siyâsîleşmesi ve İslâmlaşması Fârâbî'nin düşüncesinde elele yürümekte ve bu, Fârâbî'nin en önemli ve kapsamlı felsefî öğretilerini siyâsî bir çerçeve içersinde sunmaya mecbur oluşunun nedenini açıklamaktadır. Fârâbî'nin eserleri aynı zamanda hem metafizik hem de siyâsî karakter taşımaktadır³⁴.

Klâsik felsefenin İslâm toplumuna tanıtılması, felsefe ile din arasında zahirî bir uzlaşma teminiyle mümkün olmuştur ki, bu Fârâbî'nin içinde yaşadığı türden bir topluluğa verilen bir tâvizdi. Kullandığı terimleri tayin eden ve onu İslâm kuruluşlarına değinmeye zorlayan, muhatabının müslüman bir kitle olmasıydı. Fakat onun metodunu bilen ve verdiği ipuçlarından hareket eden kimseler olarak yazdıklarının sadece belirli bir dinî doktrinin aklileştirilmesi veya amacının özel bir fırkayı desteklemek olduğunu sanmamalıyız. Dinî tartışmaların ortasında bir hayat geçirmesine rağmen, Fârâbî, herhangi bir harekete katılmaktan ya da bağlanmaktan kaçınmaya çalışmıştır³⁵.

Fârâbî'nin Şii doktrininin temeli olan tevil ilkesini kullanması, onu ancak yüzeyde bir Şiilik taraftarı yapmaktadır. İbn Teymiye; Fârâbî, Bişr b. Fâtik ve onların İsmâ'ilîler arasındaki benzerlerinin Kur'ân ve hadisin tevil edilmesini ilk ileri sürenler olduklarını zikretmektedir³⁶. İbn Teymiye, bunlara göre, peygamberlerin hiç bir zaman derin ilâhî ve evrensel (külli) bilgi hakikatına sahip olmadıklarını, peygamberliğin bu dinî zümreye dahil olanlar için değil de geniş halk kitlelerinin gözünde yüksek bir yer işgal eden hayal-gücünün bir fonksiyonu olduğunu belirtmektedir. Gazâlî, filozofları tevillerinde aşırı girmek ve kendilerini bütün gerçeklerden tamamen ayırmakla suçlamaktadır. Onlar, Peygambere, doğruyu gizleyip yanlış ortaya koyarak halk kitlelerini baştan çıkarma, onların gözlerini kapama ve şaşırtma iradesini atfetmektedirler. Onlara göre, Peygamber, hakikatın başka türlü olduğunu bilmesine rağmen, kitlelere kendi dilleriyle hitap ederken hitâbet metodunun kullanmıştır. Dolayısıyla o, umumun yararı için yalan söylemiştir. Filozoflar, pey-

34 İbn Ebî Usaybi'a, II, 139; kar. benim makalem, "On political Science, Fiqh and Kalam", Islamic Culture, (Ekim 1960).

35. Max Meyerhof, "Von Alexandrian nach Baghdad", arapça çev. A. A. Bedevî, Tirâs el-Yûnânî fî'l Hadâra el-Arabîyye, (Kahire 1946), s. 83.

36 İbn Teymiye, Ma'âric, 2.

gamberliği savunuyormuş gibi görünerek hakikatta onu inkâr etmişler ve sahtelik derecesine indirmişlerdir. Her mecâzî ifâde bir yalandır³⁷.

Fârâbî ve Şiiler dini hukukun, iç anlamın bir dış ifadesinden başka bir şey olmadığında müttefiktirler. Fakat Fârâbî felsefenin daha iyi bir Tanrı bilgisi temin etmek, bütün varlıkların ve tüm şeylerin gerçek bilgisini vermek için Hukukun metninden çok daha öteye uzandığı şeklindeki samimi iddiasını ileri sürerken, aşırı Şiilik ahlâki bir nifâk unsuru, felsefî bakımdan bozuk ve siyâsî yönden ise yıkıcı idi. Fârâbî'nin İmâm sözü ile "filozof", "hükümdâr" ve "kanun koyucu" sözlerini birbiri yerine kullanması, onun zorunlu olarak İmamlığı felsefeyle aklileştirdiğini ya da Prof. E.I. J. Rosenthal'in ileri sürdüğü gibi, "vahyin mutlak hakikatını felsefeyle" doğruladığını göstermektedir³⁸. Bir yerde³⁹ Fârâbî İmâm kelimesinin anlamını, arapçaya uygun olarak, etimolojik bakımdan önderlik yapan, hedefleri tesbit eden kimse, ya da peşinden gittiğimiz yetkinlikler şeklinde yorumlayarak açıklamaktadır. Onu, dinî ilimlerde üstünlük kazanmış biri olarak değil, "nazârî ilimlere", "fikrî erdemlere" ve "filozoflara özgü bütün diğer niteliklere" sahip olan biri olarak vasıflandırmaktadır. İmâm muhakkak dinî bir önder değildir. Fârâbî; Eflatun ve Aristo'ya da İmâm adını vermektedir⁴¹.

Bununla birlikte, Fârâbî ve Şiilik'in birleştikleri ortak ve önemli bir alan vardır. Hem Fârâbî hem de Şiilik, yaşayan aklın egemenliğinin hukukun egemenliğine üstün olduğu hususunda aynı fikirdedirler; şu farkla ki, İmâmın aklı ya da hikmetinin ilâhî bir kaynağı varken, ilk başkanın (re'îs el-evvel) hikmeti beşerî hikmettir (hikme beşeriyeye).

37 Aynı eser, 2-3.

38 Political Thought in Medieval Islam, (Cambridge (1958). Fârâbî'nin peygamberlik nazariyesi bazı (Bâtıniyye) Şii fırkalarının ile karşılaştırılabilir. Her ikisi de vahyin sadece peygamberlere özgü olmadığını göstermek için Yeni-Eflatuncu fikirlerden yararlanmışlardır. Fârâbî tarafından özellikle Siyâset el-Medeniyye'de açıklandığı üzere, insanın en yüksek kemâli (yetkinliği) etkin (fa'al) akılla bir olmasıdır. Bu, Fârâbî'nin vahiy olarak kabul ettiği tek durumdur. Ulûhiyet (Tanrılık) insanın ulaşabileceği bir şeydir. "Onlar (Bâtıniyye), peygamberlerin, üstünlük emelinde olan kimseler olduklarını ve peygamberlik ve imamlık iddiasıyla hükümlerlik sevdasına düşerek halkı kanunlar ve hile ile idare ettiklerini ileri sürerler". Bağdâdî, adı geç. eser, II, 133.

39 Tahsil, 43.

40 İbn Ebî Useybi'a, Fârâbî'ye "mükemmel bir filozof ve faziletli bir İmâm" demektedir. Adı geçen eser, s. 134.

41 Telhîs Nevâmis Eflatûn, nşr. ve çev. F. Gabrieli, Plato Arabus III, Londra: Warburg Institute, 1952, s. 41.

Yukarıdaki ifadelere bakılarak, beşerî hikmetin ilâhî hikmete üstün olduğu sonucuna varılabilir ki, bu, kabul görmeyecek kadar köklü, değişikliğe yol açan bir sonuçtur. İnsan aklının bağımsız ve kendi kendine yeter olması anlaşılabilir, ama İmamın ilâhî nûruna önceliğini iddia etmesi gösteriştten ibarettir. Bu dilemmaya verilecek cevap, muhtemelen beşerî hikmetin, sürekli olarak öğretilerini, faaliyet halindeki siyâsî durumlara göre düzenleyebileceği anlamında, üstün olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Halbuki ilâhî hikmet aslında bu nitelikten yoksundur. "İlâhî hikmet, faziletli bir idarenin tesisi için gerekli olabilir, fakat beşerî hikmet ya da felsefe onun sürekliliğinin vazgeçilmez bir şartıdır."

İlk reisin niteliklerini sayarken Fârâbî, peygamberlerin ru'yetini mükemmel bir aklî meleke ile birleştirmekte, ya da hiç değilse bunların birbirlerine uygun düştüklerini ileri sürmektedir. Aklî meleke (yeti) sayesinde hükümdâr ilâhî ve tabiî varlıkların gerçek niteliğini seçkin azınlığa nakledebilir. Bir filozof olarak onlara bilgi verir. Hakikatleri hayaller ve benzetmelerle halk kitlelerine bildirip, ödül ve cezaları tesbit eder. İlk başkan ilâhî bir varlık olarak bu hükümleri formüle eder. Onun peygamberlik melekesi (yetisi), çoğunluğun inanç ve amelleri ile ilgili olarak, onları kanunla ortaya koymada son noktasına ulaşır.

Eflatun'un Kanunlar'ının Özeti'nde Fârâbî, seçkin azınlığın hiç de belirli amel ve kanunlara ihtiyacı olmadığını; buna rağmen pek mutlu olduklarını söylemektedir. Belirli amel ve kanunlara ahlâkî bakımdan eğri olanlar muhtaçtır⁴². Kanunun egemenliği, yaşayan aklın egemenliğinin karşılığı, sadece gerçek ya da ideal idareye bir yaklaşımdır. İlk başkan elinde yazılı kanunlar olmaksızın idare eder ve uygun buldukça şartlara göre hükümlerini değiştirir. O, kanunun sebebidir; kanunu yaratan odur; ihtiyaca göre onu ortadan kaldırır ve değiştirir – kendisi kanunun üstündedir. Fakar ilk başkanın bulunmama ihtimalini göz önüne alarak.., kanunu korumalıyız..."⁴³ Fârâbî ri'âset el-ülâ ile ri'âset sünniyye⁴⁴ arasında ayırım yapmaktadır. Birincisi nazari felsefe ile birleşmek suretiyle meydana gelir. İkincisinin ise tabiat bakımından felsefeye ihtiyacı yoktur. Başka deyişle şeri'atın idaresi mutlak; bir otorite idaresidir. Yeni şartları karşılamak üzere değiştirilemez de.

42 Mille Fâzıla, Leiden, Cod. Or. 1002, var. 54.

43 Aynı eser, varak 56, 58.

44 Bak., benim makalem, "Fârâbî on Political Science", The Muslim World, Nisan (1958).

Fârâbî'nin felsefe ile dini, siyâset vasıtasıyla uzlaştırma teşebüsü sadece sağlam inançların siyâsî önemi üzerinde ısrarla durmakla kalmaz, aynı zamanda kelâm ya da dinin amelî felsefeden ya da özellikle siyâsî felsefeden ve nihayet genel olarak felsefeden daha aşağıda yer aldığına işaret eder. İnsan mutluluğunu tanımlamak ve onun varlık şartlarını belirlemek dinî ilimlerin değil, siyâsî felsefenin görevidir.⁴⁵ Fakat eğer mutluluk, tabîi ya da ilâhî olsun, bütün varlıkların ve tüm şeylerin bilgisi, müsbet ya da felsefî bilgisinden ibaretse, ancak pek az kimse gerçekten mutlu olabilir. Geri kalan insanlar ibâdetleriyle ve ahlâkî bakımdan erdemli olmak suretiyle gerçek mutluluğun ancak çok kısa bir manzarasını elde ederler. Dindarlık felsefî düşünceden aşağıda yer alır.

Fârâbî, belirli ya da doğuş halindeki siyâsî bir düzenin savunucusu değildir. Şiilerin, Fârâbî'nin öğretilerinde kendi iddialarını destekleyecek bazı kanıtlar bulmuş olmaları, hattâ Fârâbî'nin onların nazariye ya da düşüncelerinden bazı kısımları tasvip etmiş olabileceği pek mümkündür⁴⁶. Tartışmalar Fârâbî'nin dikkatini Eflatun'un siyâsî felsefesine yöneltmiş olabilir; fakat onun bu felsefeyi kabul etmesi, onun gerçek felsefe olduğu inancına dayanmaktadır. Fârâbî'ye göre, yalnız felsefe, insanın, nazarî kemâlden ibaret olan son mutluluğa ve gerçek gayesine ulaşmasının bir garantisidir.

45 Gazâlî, adı geçen eser, ss. 8-9; Bağdâdî, adı geçen eser, II, 132. Burada Bağdâdî bir Batmî'nin bir diğeri'ne söylediği şu sözleri nakletmektedir: "Bir filozof üzerinde etkili olursan, ona sınıksız sarıl, çünkü güvencimiz filozoflardır. Biz ve onlar, peygamberlerin şerî'at kitapları ve âlemin kıdemi hususunda aynı fikirdeyiz."

HALK-I KUR'AN MESELESİ

Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri*

Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde

Çeviren: Mücteba UĞUR

Hadis Asistanı

Tarihte "el-Mihne" de denilen "Halk-ı Kur'ân" ya da "Lafz" meselesi, cerh ve ta'dil kitaplarında, hadis ricâline, zayıf ravilere ait eserlerde, tarihî kaynaklarda çokca zikredilmiş, sebeplerine inilmiş bir konudur. Zaman geçtikçe ifade ettiği mânâ çığırından çıkmış, bilhassa tarihi ve mahiyeti asrımız ilim alemine meçhul kalmıştır. Bu itibarla bu mühim meselenin menşei, tarihî seyri hakkında kısa bilgiler verip ravilere, muhaddislerle cerh ve ta'dil kitaplarına tesirinden etraflı bir şekilde bahsetmek yerinde olacaktır.

Halk-ı Kur'ân Meselesinin başlangıcı:

Tarih ve mezhepler tarihi kaynaklarının ittifakla naklettiklerine göre Halk-ı Kur'ân meselesinden ilk bahseden Ca'd b. Dirhem, sonra Cehm b. Safvân'dır. Daha sonraları bu ikisine Bişr b. Gıyâsi'l-Merîsî tâbi olmuştur¹. Ca'd b. Dirhem zındıklık ve ilhad isnadiyle Emevî Devleti'nin sonlarına doğru 118 (M.736) tarihinde katledilmiştir. Cehm b. Safvân da Hâris b. Sureyc ile birlikte Horasân emirlerine isyan ettiğinden 128 (M. 745) de öldürülmüştür. Bişr b. Gıyâsi'l-Merîsî ise 218 (M.833) yılında takriben 70 yaşlarında iken Bağdat'ta vefat etmiştir. Hâfız Zehebî Bişr'den bahsederken, "*fakîh, mütekellim Bişru'l-Merîsî 218 yılında ölmüştür. Kur'ân-ı Kerim'in mahluk olduğu görüşünü yaymakta*

* Tercüme, müellif tarafından neşre hazırlanan, birkaç defa basılan (3. bs; Beyrut, 1972) *Zafer Ahmed el-Usmâni et-Tehânevi*'nin önemli eseri "*Kavâ'id fi 'ulûmi'l-Hadis*"in 361-380. sayfalarına eklenen notun ayrı basımından yapılmıştır. Beyrût? 1972, s. 5-26.

¹ *Hâfız Lâlkâ'i*'nin *Şerhu's-Sünne* ve *Ebû Hâtim er-Râzi'nin er-Red Ale'l-Cehmiyye* eserlerinde bu husus açıkça belirtilmiştir. *M. Zâhid el-Kevseri, Te'nîbu'l-Hatîb*; Mısır 1361/1942, s. 53.

idi. Bu senenin sonlarında göçtü. Kendisine hiç bir âlim katılmadı. Bazı imamlar küfrüne hükmetmişlerdir” diyor². Yine Zehebî'nin naklettiğine göre Bîşr, Cehm b. Safvân'a yetişememiştir. Ancak, onun Kur'ân-ı Kerim'in mahluk olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüşü kuvvetlendirmek için yeni deliller ileri sürmüş ve yaymaya çalışmıştır. Babası Yahudî idi. Nasr b. Mâlik tebası arasında boyacılık yapar, kaval imal ederdi. Bîşr, Hârûnu'r-Reşid zamanında (170-193 /786-808) yakalandı. Kelâmî görüşleri yüzünden ezîyet gördü³.

Halk-ı Kur'ân fitnesi kısmen İmâm -ı A'zâm Ebû Hanîfe (70-150 /689-767) zamanında zuhûr etmiştir. İmâm-ı A'zâm konuyu en ince teferruatına kadar izah ederek Kur'ân-ı Kerim'in mahluk olduğu görüşünü yayanları cevaplandırarak bir müddet susturmuştur⁴. Üstâd Kevserî bu konuda şunları söyler: “Cehm b. Safvân'ın öldürülmesinden sonra çok geçmedi, Kur'ân-ı Kerim'in mahluk olduğu görüşü iyice yayılmadan bir grup insan çıkmaza girdi. Bir kısmı Cehm'i tutarken bir kısmı ona karşı çıktı. Sonunda birçok kimse bu bid'atçinin asıl maksadını bilmeden hakikatten uzaklaştı, ifrat ve tefrite kaçtı. Bir grup Cenâb-ı Hakk'ın ezeli bir sıfatını nefyederek O'nun kendisine mahsus bir kelâmı olmadığı iddiasında Cehm'e katılırken bir grup telaffuz edilen sözün kudemine kail olarak aksini ileri sürdü. İmâm-ı A'zâm durumu gördüğünde işi ciddiyetle ele aldı, konunun mahiyetini açıkladı ve şunları söyledi: “Allâh'a ait sıfatlar mahluk değildir. Yarattıklarına ait olanlar mahluktur”. İmâm-ı A'zâm bu ifâdesiyle demek istemiştir ki, “Kelâm”, Allah'a ait oluşu itibarıyla ezeldir ve yalnızca O'na mahsus bir sıfattır. Ancak Kur'ân-ı Kerim'i okuyanların dillerindeki ses, ezberliyenlerin zihinlerindeki zihni tasavvur, mushaflardaki yazı.. hepsi de mahluktur. Onu ezberliyenlerin mahluk oluşu gibi.. Daha sonra ehl-i sünnet alimlerinin görüşü bu noktada birleşmiştir”⁵.

İmâm-ı A'zâm'ın bütün gayretlerine rağmen bu fitne durmamıştır. Abbâsi Halifesi Me'mûn (170-218 /776-833) zamanına kadar gizli-açık devam etmiş, bu halife zamanında tam manâsıyla açığa çıkarak yerleşmiştir. Me'mûn'un kendisi bile Mu'tezile'ye kapılarak Kur'ân-ı Kerim'

2 Zehebî, el-İber; Kuveyt, 1960; I/73.

3 Zehebî, Mizânu'l-İtidâl; Mısır, 1382/1963; I/322

4 Hâfız İbn-u Ebî'l-Avâm rivayetinden Kevserî nakli.. Te'nibu'l-Hatib, s. 55; İbn-u Kuteybe, “el-İhtilâf fi'l-Lafz” adlı eserinde bu hizmetinden takdir ve siyayişle bahseder. Kevserî neşri; Mısır, 1349, s. 56 vd.

5 Kevserî, Te'nibu'l-Hatib; s. 53.

in mahluk olduğu görüşünü benimsemiştir. Ayrıca alimleri, kadıları, muhaddisleri, hadis ravilerini bu görüşe inanmaya davet etmeğe başlamış, zor da kullanmıştır. Bütün bunlar hayatının son senesi olan 218 de vukû bulmuştur. Me'mun devrini takip ederek gelen bu meselenin ortaya attığı fitne Mu'tasım (?177-227 /793-842) ve Vâsık (öl. 232 /846) devirlerinde devam ederek Mütevekkil (206-247 /822-861) devrinin başlarına kadar sürmüştür.

Mütevekkil hilâfete geçtiği zaman Halk-ı Kur'ân mevzuuna kendinden önce üç halifenin gösterdiği itibarı göstermemiştir. Hatta 234 (M. 848) yılında Halk-ı Kur'ân görüşünü yasak ederek İslâm ülkelerine tebliğ etmiş, böylece devleti ve halkı rahatsız eden bu fitne ortadan kalkmıştır. Arada geçen 15 yıl boyunca alim ve muhaddisler çeşitli zorluklarla karşılaşmışlardır. Kimi ölüm korkusundan Kur'ân-ı Kerim'in mahluk olduğunu kabul etmiş, kimi mânâsını bilmeden bu görüşe katılmıştır. Kimisi selefın girmedığı bir mevzuya dalmaktan çekinmiş, kimisi de Kur'ân-ı Kerim'in mahluk olmadığını açıkça söylemiş ve bu uğurda başına gelen bütün belâları hatta ölümü bile sabır ve metânetle karşılamıştır.

Zehebî'nin de naklettiğine göre Me'mun, alimleri Halk-ı Kur'an konusunda imtihâna tabi tutmuştur. Kendisi o sıralarda Rakka'da bulunduğundan Bağdat'taki nâibine imtihan hususunda bir mektup yazarak pek aşırı girmiştir. Me'mun Peygamber zamanında bilinmeyen bu konuya tam manası ile inanan bir kimse gibi davranmıştır. Devrin alimlerinden çoğu zorla olumlu cevap vermiş, bir kısmı tevakkuf etmiştir. Böyleleri meseleye dair görüşünü sonra açıklayıp tartışmalara girmişse de sözlerine aldırın olmamıştır. Mesele böylece büyümüş, bu yüzden Me'mun birçok alimi ölümle bile tehdit etmiştir.⁶ Dahası var, bu tarihî dönemi tatlik eden okuyucunun da göreceği gibi aynı sebepten sayısız insan hepsedilmiş, işkence görmüş, hatta öldürülmüştür⁷. Mesele zamanla devleti, bütün

6 Zehebî, *el-İber*; I/372.

7 Halife Mu'tasım zamanında İmam Ahmed b. Hanbel bu mesele yüzünden 28 ay hapsedilmiş, kolları çıkarılıp, kırbaçla döğülmüştür. Kur'ân-ı Kerim'in mahluk olduğunu söylemediği için eziyet görmüştür. Aynı meseleden *el-Vâsık* zamanında İmâm-ı Şâfi'i ashabından Yûsuf b. Yâhyâ'l-Buveytî'ye de işkence ve eziyet edilmiştir. Halifenin Bağdat Kadısı *İbn-i Ebi Du'ât*, Mısır kadısına Yûsuf'un imtihan edilmesini yazmıştı. Yûsuf sorguya çekildiğinde bütün zorlamalara rağmen Kur'ân-ı Kerim'in mahluk olduğunu söylemekten imtina etmiş ve "Vâsık'ın yanına da çıksam doğrusunu söylerim, bu uğurda demirler içinde ölürüm de.. Tâki, benden sonra bir nesil gelir, bu dava uğruna demirler altında ölenlerin bulunduğunu öğrenir" demiştir. Daha sonra Mısır'dan Bağdat'a götürülerek zindana atılmış ve 231 de (M. 845) Bağdât zindanında prangalar içinde hayata veda etmiştir.

müslümanları ilgilendiren bir konu haline gelmiştir. Irak ve öteki İslâm ülkelerinde toplantıların, meclislerin, şehir ve kasabaların, obaların tek konuşma mevzuu Halk-ı Kur'an meselesi olmuştur. Bu mesele yüzünden alimler arasında sert tartışmalar çıkmış, devlet adamları Mısır, Şam, İran ve diğer İslâm memleketlerinde alimleri, kadıları, fakihleri muhaddisleri imtihana çekmiştir.

“el-Vâsik hilafete geçince Mısır Kadısı Muhammed b. Ebî'l-Leys'e bir mektup yazarak herkesi Halk-ı Kur'an meselesinden imtihan etmesini emretti. Bu emir gereğince Mısır'da ne kadar fakih, muhaddis, müezzin, muallim varsa kimse kalmadı, Halk-ı Kur'ândan sorguya çekildi. Birçok kimse bu yüzden tedirgin oldu. Zindanlar Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğunu inkar edenlerle doldu. Bu hal el-Vâsik devri boyunca el-Mütevekkil'in hilafete geçip de meselenin yasaklandığına hiçbir şekilde münakaşa mevzuu yapılmamasına dair emrini yayınlayınca kadar aynı şekilde devam etti. Emrin yayınlanışını müteakip halk huzura kavuştu, 15 yıl sıkıntı içinde kaldıktan sonra rahat bir nefes aldı”⁸.

Şevkânî, konuya verilen önemi yersiz bularak diyor ki: “Allah kelâmına dair bu ihtilaflı meselenin – üzerinde çokca durulmuş, uğruna müslümanlar arasında ayrılıklar başgöstermiş, ilim adamları imtihana çekilmiş, onun İslâm'ın en büyük meselelerinden biri olduğunu zannedenler bulunmuş bile olsa – önemli bir faydası yoktur. Aksine fuzulidir. Bunun içindir ki Allah, Sahâbe ve Tabiîni bu konuda söz etmekten korumuştur”⁹.

Halk-ı Kur'an Meselesinin Raviler, Muhaddisler, Cerh ve ta'dil Kitaplarına tesiri:

İmam Ahmed b. Hanbel'in (164-241/780-855) Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğunu söylemeye zorlanmasından ve birçok alimin başını yiyen bahis konusu fitne ateşinin sönmemesinden sonra Halk-ı Kur'an

8 Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*; Kahire 1368/1949, III/184. Ahmed Emîn, “Bu mâlumatı el-Kindî'nin el-Vulât ve'l-Kudât'ının çeşitli yerlerinden naklettik” diyor. Halk-ı Kur'an meselesi *Duhâ'l-İslâm*'da siyasi yönden ele alınmış tesirlerinden bahsedilmiştir. *Beyhakî, el-Esmâ ve's-Sifât* da meseleyi itikadî yönden izah eder (Mısır bs. s. 239-269). *İbn-i Hazm* ise *el-Fisal fi'l-Ehvâ ve'n-Nihal* adlı eserinde meselenin şerhine, Kur'an-ı Kerim hakkında mahluktur demenin caiz olup olmadığına dair etraflı malumat verir (Mısır, 1320, III/4-15). *Tâcu's-Subkî* konuyu tarihî yönüyle ele alır. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*; Kahire, 1322, I/206-217.

9 *İrşâdu'l-Fuhûl*; s. 11.

meselesi bilhassa onu benimseyenlerle benimsemeyenlerin arasını ayıran ölçü olmak gibi uğursuz bir şekle girmiştir. Birçok alimler arasında ihtilaf ve düşmanlık mevzuu oluşu yanında zamanla adeta hadislerin ve isnatların zayıflıkla ithamına yol açan cerh ve ta'dil sebeplerinden biri haline gelmiştir. Öyle ki, alimler, muhaddisler, kadılar, gayet sağlam sika raviler, Halk-ı Kur'an meselesinde görüşünü açıklamayıp tevakkuf ettiği veya ifrat ve tefrite kaçmadan hakikatı söylediği için cerh olunmuştur. Cerh ve ta'dil kitaplarında bu türlü cerhe ait çok sayıda misaller bulunmaktadır. Öte yandan bu mesele, bazı insanların düşmanlarına karşı haksız ve ölçüsüzce kullandıkları bir intikam ve iftira vasıtası olmuştur. Şöyle ki, bir alime kızan onu cerhedip zamanın ehl-i sünnet ölçülerine göre elde ettiği halk itimadını sarsmak için onu "Kur'an-ı Kerim mahluktur" demekle itham etmiştir. Bu itham ölçüsü öylesine geniş tutulmuştur ki zamanla el-Buhârî (194-256/810-869) ve Yahyâ b. Ma'in (ölç.250/864), Ali b. el-Medînî (öl. 234) Yezîd b. Hârûn (öl. 206), Zuheyr b. Harb (öl. 234) gibi sünneti ve ilimlerini nefislerinde toplamış bulunan değerli şeylerine kadar varmıştır.

Hâfız İbn-u Hacer'in (773-852/1371-1448) Hakim Ebû Abdillâh en-Nisâbüri'nin "Tarîhu Nisâbü'r" undan naklettiğine göre Hâtim b. Ahmet demiştir ki "Müslim b. Haccâc'tan işittim: "Muhammed b. İsmâ'il (el-Buhârî) Nisâbü'r'a geldiği zaman halkın ona gösterdiği itibarı bir alime, bir valiye gösterdiğini görmedim. Şehre iki ya da üç fersah mesafeden kendisini karşıladılar. Devrinin Nisâbü'r şeyhi olan Muhammed b. Yahyâ'z-Zühli bulunduğu mecliste "yarın Muhammed b. İsmâ'il'i isteyen karşulasın. Ben de karşılayacağım" dedi. Muhammed b. Yahyâ dahil bütün Nisâbü'r alimleri onu karşıladılar. el-Buhârî şehre girdi ve Buhârîluların yanına indi. Muhammed b. Yahyâ bize "sakın ona kelim mevzuunda bir şey sormayın. Çünkü bizim görüşümüze aykırı bir cevap verirse aramız açılır. Horasan'da ne kadar Nâsibî, Râfîzî, Mürcî'î varsa bize oh çeker" diye tenbih de etti. Halk el-Buhârî'den ilim almak için başına yağıldı. O kadar ki, bulunduğu ev çatısına kadar doldu. Geldiğinin ikinci ya da üçüncü günüydü, birisi kalıp "Lafz" meselesini sordu. Buhârî şu cevabı verdi: "Fiillerimiz mahluktur, tellaffuzumuz da fiillerimizden birisidir". Bu cevap üzerine orada bulunanlar arasına ihtilaf girdi. Bir kısmı "el-Buhârî Kur'an-ı Kerim'i telaffuzum mahluktur dedi", bir kısmı "demedi" diye münakaşaya başladılar. Böylece araları açıldı. O kadar ki birbirlerine düştüler. Bunun üzerine ev halkı bir araya gelerek münakaşa edenleri dışarı çıkardılar". Buhârî de şunları söyle-

miştir “Ubeydullah b. Sa’id (Ebû Kudâme es-Serahsî)in “arkadaşlarımızın durmadan, kulların fiilleri mahluktur dediklerini duyuyorum” dediğini işittim”. Buhârî devamla, “kulların, diyor, hareketleri, sesleri, kesbleri, yazı yazmaları mahluktur. Ancak, mushaflarda yazılı, kalplerde bellenip muhafaza edilmekte olan Kur’ân-ı Mübîn’e gelince . . o, Allah kelamıdır, mahluk değildir. Cenâb-ı Hak bu konuda “hayır, hayır . . O kur’ân kendilerine ilim verilmiş olanların sinelerindeki apaçık ayetlerdir”¹⁰ buyurmuştur”. Ebû Hâmîd eş Şarkî de demiştir ki, “Muhammed b. Yahyâ’z-Zühli’den işittim, “Kur’ân-ı Kerîm Allah kelamıdır, mahluk değildir. Kur’ân-ı Kerîm’i telaffuzum mahluktur diyenler mübtedidir. Böyleleri ile oturulmaz, konuşulmaz. Bundan sonra Muhammed b. İsmâ’il’in yanına gidenleri itham edin. Çünkü onun meclisine ancak mezhebinden olanlar gider” diyordu”¹¹.

İbn-i Ebî Hâtîm’in Buhârî’yi aynı sebepten cerhettiği görülmektedir. Bu cümleden olarak tercüme-i halinde “Buhârî 250 senesinde (M.864) Rey şehrine geldi. Babam (Ebû Hâtîm er-Râzî) ve Ebû Zür’atîr-Râzî ondan semâ’ yoluyla hadis rivayet ediyorlardı. Muhammed b. Yahyâ (ez-Zühli) Buhârî’nin yanlarında “Kur’ân-ı Kerîm’i telaffuzum mahluktur” dediğini bir mektupla kendilerine haber verdiğinde hadîslerini terkettiler” demektedir¹².

Buhârî’yi zayıf ravilerle bir arada zikrettiği için Allah Zehebî’yi affetsin.. Diyor ki: “Lafz meselesi yüzünden dedikodudan kurtulamadı. İki râzî (Ebî Hâtîm ve Ebû Zür’a) bu mesele dolayısıyla ondan rivayeti kesdiler”.

Buhârî’nin şeyhi Ali b. el-Medîni’ye gelince - ki, Buhârî Sahihini ondan rivayetleri ile doldurmuştur - ¹³ İbn-i Ebî Hâtîm onu da el-Cerh

10 29. el Ankebût s. 49. Buhârî’nin Halk-ı Kur’ân meselesine dair bahsedilen olaydan sonra telif etmiş olduğu *Halku ef’âli’l-İbâd* adlı eserindeki görüşü budur (s. 73). Eser, 1306 da Hindistan’da birkaç risale ile birlikte büyük ebatta basılmıştır. Bu risalelerden ilki *Şemsu’l-Hak el-Azîmâbâdi*’nin *Î lâmu ehli’l-Asr fî ahkâmi rek’ateyi’l-Fecr* idir. Buhârî adı geçen eserinde, Kur’ân-ı Kerîm mahluktur, tilavetle metlûv aynı şeydir, mahluktur görüşünde olanları esah tahlillerle reddeder ve şu sonuca varır: mürekkep, kâğıt, yazı, Kur’ân-ı Kerîmi ezberleme, okuma.. hepsi de kulların fiillerinden olup yaratılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm ise Allah’ın Kelam sıfatının tecellisidir. O, Allah kelamıdır; Allah kullarına onunla hitabetmiştir. Hz. Peygamber (S.A) den tevatür yoluyla gelen haberler de bu merkezdedir.

11 *Hedyu’s-Sârî*, Bulak, 1301, s. 491 ve II/203. Zühli’nin bu tutumu el-Buhârî’ye olan hasedinden ileri gelmektedir. Bkz. *Tabakâtu’ ş-Şâfi’iyye*, Buhârînin tercüme-i hali II/12, 13.

12 İbn-i Ebî Hâtîm, el-Cerh ve’t-Ta’dîl; Haydarabat, 1361/1942, III/II, s. 191.

13 el-Buhârî sahihinde Ali b. el-Medîni’den 303 hadis rivayet etmiştir.

ve't-Ta'dîl de zikreder ve "babam ile Ebû Zür'a Ali b. el-Medîni'den hadis yazarlardı. Ancak Halk-ı Kur'an görüşünden (yani bu meseleye icabetinden) dolayı Ebû Zür'a ondan hadis rivayetini kesdi" der¹⁴.

İbn-i Hacer'in naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah "el-Müsned" de babasından Ali b. el-Medîni tarikiyle bir hadis rivayet ettikten sonra demiştir ki: "babam Mihne (Halk-ı Kur'an meselesinde başına gelenler) den sonra Ali b. Medîni'den hiç bir hadis rivayet etmedi. . ." Talk b. Ali müsnedinde de şu rivayet vardır: "Babam, "Ali b. Abdillâh (el-Medîni) alimler Halk-ı Kur'an ile imtihan olunmazdan önce bize hadis rivayet ederdi" dedi". İbn-i Hacer, "ben de derim ki, diyor; Ali b. el-Medîni hakkında Ahmed b. Hanbel ve taraftarları yukarıda zikri geçen Halk-ı Kur'âna icabetinden dolayı bazı sözler sarfetmişlerdir. Halbuki o, rücu' ve tevbe etmiştir"¹⁵.

el-Ukayli de Ali b. el-Medîni'ye atıp tutar ve onu "Kitâbu'd-Du'afâ" da sırf Lafz meselesinden dolayı zayıf raviler arasında zikreder. Zehebi bu tutumu sebebiyle el-Ukayli'ye iyice çatar: "Be Ukayli, sende hiç akıl yokmu? Hakkında ileri-geri konuştuğun bu adam kimdir biliyormusun? . . Biz şu Ali b. el-Medîni, el-Buhârî, Abdu'r-Rezzâk, Osman b. Ebî Şeybe . . gurubunu müdafaa edebilmek, haklarında söylenenlerin asılsız olduğunu açığa çıkarabilmek için sana uyduk. Bunlardan her birinin senden birkaç derece daha sağlam, hatta kitabına almadığın birçok sikalardan daha güvenilir olduğunu sanki bilmiyorsun. Eğer bunların hadisleri terkedilseydi ilim kapısı kapanır, hitap kesilir, seleften bize intikal eden haberler kaybolur, her tarafı zındıklık kaplar, deccallar ortaya çıkardı. Sonra bid'atçi hata eden, günahkar her ravi hadisini zayıflatan bu hallerden dolayı cerh edilmez. Günahlardan, hatadan salim olmak sika şartlarından da değildir. Lâkin kendisinde azıcık bid'at bulunan, geniş ilmine rağmen biraz vehme sahip sikalardan çoğunu zikretmemizden maksat muhalefet bahis konusu olduğunda bu kusurları taşımayan başka sika ravilerin daha sağlam ve tercihe şayan olduklarının bilinmesidir. Var gerisini sen hesap et"¹⁶.

İmâm Yahyâ b. Ma'in'e gelelim: Zehebî, Yahyâ'nın tercüme-i halinde nakletmiştir: Ahmed b. Hanbel "Yahyâ (b. Ma'in) ve Ebû Nasr et-Temmâr gibi Halk-ı Kur'âna icabet edenlerden hadis yazmak ho-

14 *İbn-i Ebî Hâtim*, a g e; III/1, s. 194.

15 *İbn-i Hacer el-Askalâni, Tehzibu't-Tehzib*; Hindistan, 1326, VII/356, VII/356, 357.

16 *Zehebî, Mizânu'l-İtidâl*; III/140.

şuma gitmez” demiştir. Zehebî daha sonra Yahyâ’nın “Mizân” da niçin nakledildiğini açıklayarak onu, diyor; büyük bir hafız hakkında söylenen her sözün bir bakıma tesirli olmayacağını bilmesi için zikrettim. Hakikatte Yahyâ, Şeyhân’ın (Buhârî ve Müslim) sahihlerinde kendisinden rivayette bulunmuş olmalarıyla köprüyü çoktan geçmiştir. O halde hakkında söylenenlere itibar edilemez. Dahası var, Yahyâ bi Ma’in adı şarktan garba yayılmıştır. (Yanî, ta’dil ve tevsik mertebelerinin en yükseğine ulaşmıştır). Allah’ın rahmeti üzerine olsun..”¹⁷.

Ali b. Ebî Hâşim el-Leysî el-Bağdâdî’nin tercüme-i halinde İbn-i Ebî Hatim diyor ki: “Babam, Ali b. Ebî Hâşim’den Rey ve Bağdat’ta hadis yazmıştı. Onun “Ali’yi ancak sadûk olarak biliyorum” dediğini işittim. Ancak Halk-ı Kur’an meselesinde tevakkuf etti. Bunun için nas hadislerini terketti. Babamdan da kıraat yoluyla Ali’nin hadisleri rivayet edilmez oldu. Babam, “Halk-ı Kur’an meselesinde tevakkuf etti. Biz de ondan rivayeti kesdik. Artık Ali’nin hadislerini ta’n edin” derdi”¹⁸. İbn-i Hacer de “Ali Sadûktur, diyor; Halk-ı Kur’an meselesinde tevakkuf ettiği için hakkında söz edilmiştir. Buhârî (Sahihinde) ondan rivayette bulunmuştur. Bu (yani Halk-ı Kur’an meselesinde tevakkufu) rivayetlerinin kabulüne mani teşkil etmez”¹⁹.

Kezâ, Ali b. el-Hasani’l-Bâhilî’nin tercüme-i halinde İbn-i Hacer diyor ki: “Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah, ancak babasının izin verdiği kimselerden hadis yazardı. Babası yalnızca ehl-i sünnet görüşünde olanlardan hadis yazmasına izin vermiş, Halk-ı Kur’âna icabet edenlerden rivayette bulunmasını men etmişti. Ali b. el-Ca’d’ı, onunla aynı görüşte olanları bu sebepten müsnedine almamıştır”²⁰. Hulâsati’l-Hazreci’de ²¹ şu ifadelerle rastlıyoruz: “Ahmed b. Mansûr b. Seyyâr er-Remânî.. Hâfız, Ebu Bekri’l-Bağdâdî.. Müsned tasnif etmiştir. Yezîd b. Hârûn, Zeyd b. Habbâb, Abdu’r-Rezzâk ve birçoklarından rivâyeti vardır. Kendisinden de İbn-i Mâce rivayette bulunmuştur. Ebû Hâtim er-Râzî ve ed-Dârekutnî sika oduğunu söylemişlerdir. Halk-ı Kur’an meselesinde tevakkuf ettiği için Ebû Dâvud kendisini ta’n etmiştir. 83 yaşlarında iken 265 de (M. 878) ölmüştür”.

17 A g e; IV/410

18 *Ibn-i Ebî Hâtim*, a g e; III/I, s. 194.

19 *Hedyu’s-Sâri*; 430 ve II/153.

20 *İbn-i Hacer, Ta’ cilu’l-Menfa’a*; s. 15.

21 s. 13.

Ahmed b. Hanbel ile arkadaşı, İmâm Şâfi'i'den ilim alanlardan el-Hüseyn b. Aliyyi'l-Kerâbisî arasında sıkı bir dostluk vardı. Halk-ı Kur'ân meselesi ortaya çıkınca araları açıldı. Dostlukları şiddetli bir nefret ve düşmanlığa döndü. İbn-i Abdî'l-Berr, el-Kerâbisî'nin ilmini, sağlam görüşünü ve eserlerini öğredükten sonra "el Kerâbisî ile Ahmed b. Hanbel arasında sağlam bir dostluk vardı, diyor.. Halk-ı Kur'ân bahsinde Ahmed b. Hanbel ona muhalif olunca bu dostluk düşmanlığa döndü. Öyle ki, herbiri eski arkadaşımı ta'n eder oldu. Ahmed b. Hanbel, "Kur'ân mahluktur diyen Cehmîdir. Bir kimse mahluk değildir demeden "Kur'ân-ı Kerim Allah kelmamıdır" derse tevakkuf etmiş olur. "Kur'ân-ı Kerim'i telaffuzum mahluktur" diyen de mübtedidir" diyordu. el-Kerâbisî, Abdullah b. Kullâb, Ebû Sevr, Dâvud b. Ali gibileri ise "Allah'ın kullarına hitap ettiği Kur'ân, O'nun sıfatlarından birisidir. Mahluk olmanın câiz olmaz. Kur'ân-ı Kerim okuyanın tilaveti, dolayısıyla telaffuzu kendi kesbidir, kendisine ait bir fiildir, mahluktur. Bu fiil aynı zamanda Allah kelamını nakildir ve Allah'ın kullarına hitap ettiği Kur'ân-ı Kerim'in bizzat kendisi değildir" diyorlardı. Ahmed b. Hanbel taraftarları olan Hanbelîler el-Kerâbisî'yi terk ve bid'atla töhmetlendirerek onu ve Halk-ı Kur'ân mevzuunda görüşlerini kabul edenleri ta'n etmişlerdir"²².

İbn-i Hacer, el-Kerâbisî'nin tercüme-i halinde İbn-i Abdî'l-Berr'in yukarıdaki sözlerini naklettikten sonra diyor ki: "Ebû Tayyib el-Mâverdi söylemiştir: el-Kerâbisî, Kur'ân-ı Kerim mahluk değildir, benim onu telaffuz edişim mahluktur.. görüşündeydi. Bu görüşünü Ahmed b. Hanbel'in inkâr ettiğini el-Kerâbisî'ye söylediklerinde "bu delikanlıya ne yapalım bilmiyoruz, Kur'ân mahluktur desek bid'at, değildir desek yine bid'at diyor" demiştir"²³. Zehebî de el-Kerâbisî'nin tercüme-i halinde, "Kur'ân Allah Kelâmıdır, mahluk değildir, benim onu telaffuz edişim mahluktur" sözüyle Kur'ân telaffuzunu kastediyorsa ne âlâ.. Yok, mahluk olarak telaffuz olunamı kastediyorsa Ahmed b. Hanbel ve selef alimlerinin münker dediği, cehmî saydığı kimse odur" diyor²⁴. Yine İbn-i Hacer'in naklettiğine göre, Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî hakkında Mesleme b. Kaasım, "Nu'aym'in Kur'ân-ı Kerim'e dair tehlikeli bir görüşü vardı. O, Kur'ân-ı Kerim'i "Levh-i Mahfûz" daki şekliyle Allah kelamı, insanların elindeki şekliyle mahluk olarak iki Kur'ân

22 *İbn-i Abdî'l-Berr, İntikaa; s. 106.*

23 *Tehzibu't-Tehzib; II/359.*

24 *Mizânu'l-İtidâl; I/544*

kabul ediyordu” demiştir. İbn-i Hacer bu nakilden sonra ekliyor: “Nu’-aym, insanların ellerindeki Kur’ân ile dilleriyle okudukları, elleriyle yazdıkları Kur’ân’ı kaseder gibidir. Onun yazıldığı mürekkep, kağıt, yazan hattat, okuyan, okuyanın sesi . . bunların hepsinin mahluk olduğu şüphesizdir. Allah kelâmına gelince o, kat’iyyetle mahluk değildir”²⁵.

İbn-i Abdi’l-Berr, İmam Şafi’î ashabından ve onun ilmîni yayanlardan el-Müzenî hakkında kısaca diyor ki: “Müzenî, takvâ sahibi, günahlardan şiddetle kaçınır, dindar, yokluğa karşı sabırlı idi. Mısırlıların en çok ziyaret eddikleri, rağbet gösterdikleri bir kimseydi. Onu, Kur’ân-ı Kerim mahluktur demiş olmakla itham ederler. Halbuki böyle dediği sahih değildir. Bu iddia sebebiyle Mısırlılardan çoğu kendisini terk etti. Sonunda on kadar arkadaşıyla mescitteki bir direğe dayanarak oturur oldu. Sonra Mısırlı salihlerden biri Müzenî ile ilgili güzel bir rüya gördü. (İbn-i Abdi’l-Berr rüyayı da nakleder). Rüyasını haber verdi de, halk tekrar ziyarete gelmeye başladı, içlerindeki şüphe de zail oldu”²⁶.

İmâm-ı A’zâm Ebû Hanîfe bile bu töhmetle itham edilmiştir. Üstâd Kevserî’nin “Tenîbu’l-Hatîb” adlı eserinin birkaç yerinde bu konunun ele alınarak geniş izahat verildiği, İmâm-ı A’zâm hakkındaki iddianın çürütüldüğü görülmektedir²⁷. Aynı ithamdan –yukarıda görüldüğü üzere – Buhârî de kendisini kurtaramamıştır.

Tâcu’d-Dîn es Subkî diyor ki: “Cerhde ihmal edilmemesi gereken hususlardan birisi de cerhedenle cerhedilene nisbetle değişik olan akide durumudur. Çünkü çok kere bir raviyi cerheden ona akide bakımından muhalif olur ve onu sırf akidesi üzerinden cerh eder. Bunun misallerinden birisi Buhârî hakkında söyleyen “Lafz meselesi yüzünden Ebû Zûr’a ve Ebû Hâtim, hadislerini terkettiler” sözüdür. İnsaf edilsin. Hadiste öncü Ehl-i Sünnetin en ileri gelen alimlerinden olduğu halde el-Buhârî hakkında bir kimsenin “metruktur” demesi câziz olabilir, onun hasletleri kusur sayılabilir mi?.. Lafz meselesinde hakikat Buhârî’den yanadır. Çünkü, her aklı başında kimse iyice bilir ki, bir şeyi telaffuz etmek sonradan olma, kula ait bir fiildir ve Allah’ın iradesi ile yaratılmıştır”²⁸.

25 *Tehzîbu’t-Tehzîb*; X/462. Burada, sayılı hadis alimlerinden olduğu halde, insan elinin kağıt üzerine yazdığı, Allah’ın yarattığı, çürüyüp yok olmağa mahkum dillerin okuduğu Kur’ân-ı Kerim ile Allah kelâmı arasında bir ayırım kabul etmeyen İbn-i Hacer’in dar görüşüne işaret etmeden geçemeyeceğiz.

26 *İntikaa*; s. 110.

27 s. 4,6,52,66.

28 *Subkî, Kâ’ide fi’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*; A. Ebû Guddê neşri, Beyrut, 1963; s. 12

Üstâd Kevserî el-Hâzîmî'nin "Şurûtu'l-E'immeti'l-Hamse" adlı eserinin 21, 22. sayfalarına şu notu eklemiştir: "Zehebi, Hâfız Ebû'l-Velîd, Hassân b. Muhammed en-Nisâbûrî'nin "Babam bana "hangi kitabı tesbit ediyorsun" diye sordu, ben de "Buhârî'nin kitabımı tahrir ediyorum" dedim. "Müslim'in eserini tercih et" dedi, "çünkü o, daha bereketlidir. Hem Buhârî lafza nisbet ediliyor" demiş olduğunu tercüme-i halinde el-Hâkim'den nakleder²⁹. Zehebî'nin oğlu devam eder "Müslim de lafza mensuptur, deniliyor. Mesele karışıktır³⁰. Zehebî burada Buhârî ile şeyhi Muhammed b. Yahyâ'z -Zuhlî arasında geçenlere işaret etmektedir. Buhârî Nisâbur'a geldiğinde kendisine lafz meselesini sordukları zaman "Kur'ân Allah kelmamıdır, mahluk değildir. Amellerimiz mahluktur" demişti. Zuhlî ise "Kur'ân Allah kelmamıdır, mahluk değildir, Kur'ân-ı Kerim'i telaffuzumuz mahluktur" diyen kimse bid'atçıdır. Aramızda oturmasın. Bundan sonra Muhammed b. İsmâ'ilin görüşünü benimsemiş olanlarla konuşmayız" demişti. Bunun üzerine Müslim ve Ahmed b. Seleme hariç herkes Buhârî'den elini çekmiş, ondan hadis rivayetini sonvermiştir. Müslim, Zuhlî'den yazdığı bütün hadisleri bir hamal sırtında geri göndermiştir. Zuhlî ayrıca "Muhammed b. İsmâ'il artık bu memlekette bizimle oturmasın" dediği için Buhârî korkarak Nâsâbur'u terketmiştir. O tarihten sonra Müslim, Zuhlî'den de, Buhârî'den de hadis tahrir etmemiştir. Buhârî ise sahihinde-İbn-i Hallikân'ın Müslim'in tercüme-i halinde ifade ettiğine göre-aralarında geçen maceraya rağmen 30 kadar yerde Zuhlî'den rivayette bulunmuştur. Ancak senesinde onu, açıkça söylese tenkide yol açacağı için, bu ihtimali ortadan kaldırmak üzere "Muhammed" veya dedesine nisbetle "Muhammed b. Hâlid" şeklinde zikretmiştir. Aslında bu meselede hiçbir karışıklık yoktur. Çünkü lafz meselesinde-kendilerine karşı taassup gösterilmiş bile olsa- hakikat Şeyhândan yanadır. İmâm Ahmed b. Hanbel'in başına gelenlerden sonra bu meselenin tarihi seyrini dikkatle gözden geçirenler ravilerin, sözde ihtilaflı meseleler yüzünden ne kadar güçlüklerle karşılaştıklarını görecektir. İhtilafın hakiki sayılması halinde hatanın, sahih delillere göre kendilerinde olması gerekir. Bu itibarla raviler, keşki mânâsız şeylerle uğraşmasalar, güzel güzel rivayetle meşgul olsalardı. Eğer bunu yapsalardı birçok cerh ve ta'dil kitapları, hiçbir faydası olmayan "fülan tevakkuf eden mel'unlardandır, sapık lafziyeydendir, Allah'ın bazı sıfatlarını nefyeder; onun için de onu nefyettik,

29 *Teskiretu'l-Huffâz*; Haydarâbad, 1958, III/895, 6.

30 Doğrulayıcı ifadeler için, bkz. *Beyhâkî, el-Esmâ ve's-Sifât*; s. 267.

imanda istisna kabul etmez; onun için sapık bir mürci'dir, cebr, hulûd ve benzeri meselelerden gayrısında cehmîdir, imanın dille ikrar ve amelden ibaret olduğunu kabul etmez; onun için terkettik onu.." gibi gözlerle, sadece kelâm konusundaki görüşünden dolayı söylenen "falanca felsefeye ya da zındıklığa mensuptur, yahut, rey'e itibar eder.." gibi burada hepsi de zikredilemeyen ithamlarla dolmazdı.

Cerh ve ta'dil en mes'uliyetli ilimlerden birisidir. Bu konuda telif edilmiş kitapların çoğunda haddinden fazla taşkınlık ve aşırı ifadeler mevcuttur. Bu taşkınlığın menşei İbn-i Kuteybe'nin "el-İhtilâf fi'l-Lafz" adlı eserindeki ifadelerden kısmen belli olmaktadır. Ahmed b. Hanbel'den sonra hadis ricali konusunda telif edilen kitaplardan hiçbiri hakikatten uzaklaşmaktan hali kalamamıştır. Bu kitapları dikkatle inceleyen basiret ehlinde durum gizli kalmıyacaktır".

İbn-i Kuteybe (213-276/828-889) adı geçen eserinde, asrındaki ilim adamlarının durumlarını, bunların ilim öğrenme maksatlarının öğrendikleri ile amel etme yerine selef imamlarını red ve onları Allah'ın vaz' etmiş olduğu dinde bid'atçılık yapmakla itham etmeye, seviyesiz arzulara kapılarak İslâmî konularda münakaşa ve münazara girmeye yöneldiğini izah eden kısa bir mukaddimeden sonra şunları söylüyor:

"Halk-ı Kur'an konusunda vaki olan ihtilafların sonu hadisçilere mahsus bir şekle girdi. Bunlar ötedenberi sünnete müzahir, ona sıkı sıkıya bağlı idiler. Kimseye mudara etmedikleri halde halk her yerde onların gölgesine sığmıyordu. Kendileri kimseden çekinmezken çeşitli fırka mensupları onlardan köşe bucak kaçıyordu. İnsanlardan haklarını mutlaka alıyorlar, kimseden çekinmiyorlardı. Onların yücelttiklerinden başkası ilimde yükselemez, batırdıklarından gayrısı perişan olmazdı. Kervanlar hadiscilerin öğdüklerini anarak giderdi. Bu hal, şeytanın İslam'da aslı olmayan teferruat kabilinden de sayılamayacak, bilmemek faydalı, bilmek lüzumsuz bir mesele ile onlara tuzak kuruncaya kadar böyle devam etti. Giderek meselenin zararı yaygınlaştı. Önemi arttı. Nihayet hadisçiler arasındaki birliği parçaladı, görüşlerinin ayrılmasına sebep oldu. Durumlarını sarstı, hasetçilerini sevindirdi. Düşmanlarına el çektirdi. Çünkü onlar, hadisçilerin birbirlerini tekfir ettiklerini, birleşmiş gibi oldukları halde parçalandıklarını yekvücut görünmelerine rağmen aralarının açıldığını görünce, hallerine gülmeye, kendilerini harpten sonra onlarla sulh yapmış görmeğe başladılar³¹. Bu meselenin or-

31 *Kevseri* burada şu notu eklemiştir: Musannıf *İbn-i Kuteybe* asrında cereyan eden bu kabil olayların görgü şahididir. *Buhârî*'ye nisbet edilen *Halku ef'âli'l-İbâd* ve *Abdullah b. Ahmed*"

taya çıkışından beri ilim ehlinin ona dair görüşlerini belirtmekten çekindiklerini, başlangıcında önleyici çareler aramadıklarını, iyice kökleşinceye kadar da anlaşılmayan kısımlarını izah etmediklerini, böylece mühim bir hata işlendiğini, gençlerin bu konu ile yetiştiklerini, inanmışların kalbine yerleşmiş bir şeyi çıkarmanın güçlüğüne gördüğüm zaman, kendi kendime, böyle mühim bir işte neme lazım çekerek, Allah'ın ilim lutfetmek suretiyle üzerime yüklediği vazifeden kaçmak için bir bâhâne bulamadım. Bunun için de, aklımın erdiği, gücümün yettiği kadar hakikata hizmet etmeyi umarak bu ağır yükü yükledim. Allah'ın rızasına ermek isteyenlere O'nun ayetlerini avama sormak yerine, basiretle tetkik etmek yakışır. O zaman muvaffakiyet Allah'tandır"³².

İbn-i Kuteybe bundan sonra, tevilcilerin bazı ayetlerin tevilinde düşdükları hatalardan misaller vermekte, kendi fikrini ortaya koyup devam etmektedir: "İmdi söz sırası bu kitabı yazmaktaki asıl maksadımıza, hadisçilerin lafz meselesindeki ihtilaflarına, bu yüzden aralarının açılmasına, birbirlerini küfürle itham etmelerine geldi. Ashında bu ihtilaf aralarındaki ülfete son verecek, birbirlerine son derece sert davranmalarına sebep olacak cinsten değildi. Zira, hepsi de bir fikir etrafında birleşmişlerdi: Kur'ân-ı Kerim Allah kelimadır, mahluk değildir.. Öyle iken hadisçiler, meselenin, derin manasını ve esprisini anlamadıkları teferruatında ihtilafa düştüler. Aralarında anlaşmazlık olan her grup bir temyiz hassasına, ya da olayların iç yüzünü görebilen sezgiye, yahut da lügatçilerin ilmine sahip olmadıklarından bir tarafa bağlandı kaldı. Şu da var ki, bir iddia ortaya koyan, bir fırkaya mensup olan herkes hakikatın kendi iddia ettikleri ile mensubu bulunduğu fırkada olduğunu zanneder. İlmî bir şüphe ile bir tarafa bağlanmayan alim bundan müstesnadır. Çünkü böyle bir alim kendi nefsinin hata edebileceğini kabul eder. Hakikatın, aralarında tercih yapamadığı iki husustan biri olduğunu, kendisinin bunlardan hiç birisine bağlı kalamıyacağını bilir. Ancak, böyle alimler de aralarında tercih yapamadığı iki görüşe mensup olanların da muhaliflerine yaptıkları kötü ve sert muamelelere,

in *Kitâbu's-Sünne* si bir yana, *Harbu's-Seyrecâni'nin es-Sünne ve'l-Cemâ'a* s1 ile *el-Câmi ini, Osmân b. Sa'id el-Siczi'nin Nakz* ını, *Huşayş b. Eşram'm el-İstikame* adlı eserini tetkik edenler *İbn-i Kuteybe'nin* muasırlarının bu eserinde maksada delalet eden ithamlar, hatta tekfire kadar varan rivayetlerle karşılaşacaklardır. Bu rivayetler aynı zamanda bir devir halkına daha çok polemik sayılması mümkün meseleler yüzünden ne derece haksız ithamlarla saldırıldığını gösterir.

32 *el-Ihtilaf fi'l-Lafz*; s. 9-11.

kendilerinin ve küfürlerinden şüphe edenlerin kafir oldukları iddiasına maruz kalmışlardır³³. . . . Olur ki, bir hadis şeyhi bir şehre gelerek hadis okutmak ister. Tahdis adabını bilmediği gibi temyiz kabiliyetinden de mahrumdur. İlim namına ilerlemiş yaşından, Sufyan b. Uyeyne, Ebû Mu'âviye, Yezîd b. Hârûn gibi meşhurlardan hadis dinlemiş olmasından başka bir meziyeti yoktur. Hadisçiler ondan hadis yazmadan önce ilk iş olarak Halk-ı Kur'ân meselesinde zorlamaya başlarlardı. Şeyh, istedikleri cevabı vermeden önce durur, işi ağırdan alır, yahut, öksürür, mırın-kırın ederse çekeceği vardı. Tenkit edilme ve koğulma korkusu çok kere onu, hadisçilerin razı olacakları cevabı vermeye zorlardı. Bu yüzden de bazan bilmeden söyler, anlamadan konuşurdu. Şeyh, hadisçilere muhalif ise kendisinden hadis yazmaları için hoşlarına gidecek cevaplar vermek zorunda kalırdı. Meselenin içyüzünü bilmek isteyen bir genç, yahut bilgi almak arzusunda olan yaşlı bir kimse görürlerse meseleyi ona da sorarlardı. Sordukları kendiliğinden doğru söyler, doğrusunu Allah bilir yollu özür beyan edip, bu işin esasını ben de bilmek istiyorum, araştırıyorum, henüz doğru bir bilgim yok.. derse - Allah'ın onu bilmedikçe sorumlu tutmayacağını, öğrenmek için sormak, araştırmak lazım geldiğini bildikleri halde - inanmazlar, eziyete maruz bırakırlar; habistir, koğun şunu.. derlerdi. Bu konudaki itikatları herkesin bilmesi gelen tevhitte ilgili esas olsaydı, onu Hz. Peygamber'den duymuş olmaları icap ederdi. İşi bu raddeye kadar getirmeleri gerekirmiydi? . . ."³⁴.

Üstad Kevserî İbn-i Kuteybe'nin bu görüşlerine şunları eklemiştir: İbn-i Kuteybe konuya dair naklettiklerinin görgü şahididir. Bu bahis eserinin en önemli kısmıdır. Cerh ve ta'dil kitaplarında mevcut ve İbn-i Kuteybe'nin işaret ettiği asır ravilerinden naklonunan tenkitleri ihtiyatla karşılamak gerektiğini ifade etmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî "hadiste, hafızlık derecesine yükselmiş alimlerden bir kısmı ravileri cerhederken, cerh ettiği kimse kendisinden daha faziletli, Allah korkusu taşıyan alimler nazarında daha üstün olduğu halde, çok cür'etli laflar etmiş, ithamlarında bir hayli ileri gitmişlerdir. Böyle tenkitler tenkit edenin aleyhine olur" derken ne kadar haklıdır".

33 İlmî bir şüphe ile bir görüşe bağlı kalmayan alimler, kendilerinin ve kafir olduklarından şüphe edenlerin küfre düştüğü iddiasıyla karşılaşınca aleni muhalefet edenlere karşı tutum nasıl olur, düşüneli.. Buradan Halk-ı Kur'ân meselesindeki şiddetli ihtilâfların, bu ihtilâfların insanlar üzerindeki tesirlerinin, muhalifleri hakkında verilen hükümlerin ölçüsü kolayca anlaşılabilir.

34 *el-İhtilâf fi'l-Lafz*; s. 50, 52, 62, 63 (kısaltılarak).

İbn-i Kuteybe naklolunan ifadelerinde içinde bulunduğu devrin bizzat şahidi olduğu hadiselerini, mihnet ve meşakkatlerini göz önüne sermiş, Halk-ı Kur'an meselesine taraftar olanlarla, kendisine mahsus bir mazeretle tevakkuf edenlere reva görülen, meselenin tahrik ettiği sert tenkitlerle ilgili cidden mühim hususlara işaret etmiştir. Zannımızca bu tetkik ve ibretimiz birkaç misalden Halk-ı Kur'an meselesinin alimler, raviler, muhaddisler üzerindeki tesirleri belli olmakta, sonraları telif olunmuş cerh ve ta'dil kitaplarına giren ve nesilden nesile aktarılan asılsız ithamlar, mesnetsiz görüşler ortaya çıkmaktadır. Bütün bu açıklamalardan ayrıca İmam Buhârî ve talebesi Müslim'in mevsûkiyeti ve yüksek mevkii ortaya çıkmaktadır. Zira her ikisi de sahihlerinde sağlam ölçülerle tenkit edilen ravilerden rivayette bulunmaktan çekinmemişlerdir.

Suyûtî, Buhârî ve Müslim'in ittifakla, yahut yalnızca birinin münferiden rivayette bulunduğu birçok ravi isminden bahseder ki çeşitli ithamlarla tenkit edilmişlerdir³⁵. Ona göre böyle ravilerin sayısı 78 dir. Hâfız İbn-i Hacer de Hedyu's-Sârî de tenkit olunan Buhârî ravilerine dair bir bölüm ayırarak, tesirli tesirsiz diye ayırmak suretiyle bid'atçilikle itham olunanları zikretmiş, harf tertibine koyduğu isimlerin sonuna bir fasıl ekleyerek itikadi meselelerden dolayı tenkide uğramış Buhârî ravilerini isimleriyle saymıştır. Bu tarz tenkide uğrayanların sayısı İbn-i Hacer'e göre 69 a kadar çıkar. İbn-i Hacer'in bu tutumu büyük ibret teşkil eder.

Bu satırları yazdıktan sonra Cemalettin el-Kaasımî'nin 39 sayfalık küçük bir risale olan "Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil" ini okudum. Gördüm ki, merhum yukarıda işaret edilen batıl ithamların tenkidine dair geniş malumat vermekte ve bu kabil tenkitlerin maksat ve sebeplerini güzelce açıklamaktadır. Ancak, Halk-ı Kur'an meselesine temas etmemiştir. Bu meseleye daha sonra mütalaa ettiğim "Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile" de yer vermiştir. Kaasımî bu eserinde Halk-ı Kur'an gibi meseleler yüzünden ravilere yöneltilen ithamları etraflı bir şekilde cevaplandırmıştır.

35 *Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî*; Kahire , 1959, s. 219, 220.

36 sh. 381 vd., 459, 460.

PSİKOLOJİNİN TANIMLARI, METODLARI VE KOMŞU DİSİPLİNLERLE İLGİLERİ *

Yazanlar: JEAN DELAY-PİERRE PICHOT

Çeviren: ERDOĞAN FIRAT

I- PSİKOLOJİNİN TANIMI

Psikoloji terimi ancak XIX. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmış (Fransa'da Main de Biran'ın etkisiyle kullanılmaya başlanmıştır) ise de, ruhiyat ilmi çok eskidir. Aslında uzun zamandan beri beşerî ruhiyat (psychisme humain), felsefede olduğu kadar edebiyat ve tıp içinde de müşterek olarak ele alınmakta idi. XVIII. asırda, günümüzde artık mevcut olmayan tartışma ve çekişmeler arasında, psikolojinin bağımsız bir disiplin olarak kurulduğu görülmektedir. Psikolojinin bağımsız hale gelmesi ve özellikle gelişmesi, onun realite üzerine sağladığı aksiyon imkânlarının ortaya çıkmasıyla aynı zamana raslar: psikoloji yalnız teorik bir ilim değildir, uygulanmış tekniklerin bir bütünüdür. Psikolojinin tanımını yapmak güçtür, zira onun sınırları, aynı zamanda, konusu ile, kullandığı metodlarla ve kullanılmış olan bu metodlardaki esriyle tesbit edilmiştir. Her türlü soyut ve zorunlu olarak kısa bir formülden çok, müteakip bütün açıklamalar, şüphesiz daha kesin ve daha kapsamlı bir tanım meydana getirecektir. Beşerî psikoloji, bir taraftan şuurlu halleri, diğer taraftan tavır hareketleri olmak üzere davranışlarının çifte görünümü içinde, insanı incelemeyi kendine konu edinir. Bu fenomenlerin kanunlarını tesbit etme, onları muhtemelen değiştirebilmek için, menşeyini açıklama yolları arar.

Bu programı yerine getirmek için psikoloji, birtakım metodlar kullanır; bunların bazıları kendisine has metodlardır, bir kısmı da, az veya çok sıkı surette ilgili olduğu komşu ilimlerden alınmıştır.

* J. DELAY et P. PICHOT "Abrégé de Psychologie" 3^{ème} édition, 1971, MASSON et Cie, Paris, pp: 1-20.

II- PSİKOLOJİYE HAS METOTLAR

A.- GÖZLEMİN ORTAYA ÇIKARDIĞI PROBLEMLER:

Claude Bernard'a göre deneysel ilimlerde muhakemenin temel yönü, deneyle araştırılması gereken hipotezleri ayırmak için, gözlemlenilen olaylardan başlamakta ibarettir. O halde, bizzat bu deney tahrik edilmiş veya tedâî edilmiş diğer hadiselerle baş vurmaktan başka birşey değildir ve neticede onun da gözlenmesi gerekir. Böylece gözlem, psikolojik araştırmanın birbirini takip eden merhalelerinde işe karışacaktır.

Bilimsel gözlemin esas zorluğu ve özellikle psikolojik olanı, gözlenmiş olan fenomenlerin seçimine bağlıdır. Biz fenomenleri kendi bütünlükleri içinde idrak edemeyiz, daima sağlam bir seçim yaparız, dikkatimizi özel bir görünüm üzerine yöneltiriz. Bizatihi deneyin amacıyla sınırlanmış ve bir deneyin gözlenmesinde normal olan durum, tersine, ilk psikolojik gözlemlerde anlamlı olayların dışarıda kalması tehlikesini doğurur. Ancak anlamak istediğimiz şeyi kavrayabiliriz, bu suretle hiçbir araştırmaya dayanmayan fikirlerimizi doğrulama yollarını ararız. Gözlem, olayların şuarsuz seçimi yüzünden bozulma tehlikesine uğrar, buna "gözlemcinin sapması" denir. Bu sakıncayı önlemek için iki yol ileri sürülmüştür. Birincisi, süreyi müteaddit ve mümkün olduğu kadar çeşitli durumlarda gözlemek veya bu gerçekleşmezse süjenin çeşitli şartlarındaki davranışı hakkında belirli bilgiler elde etmekten ibarettir. Böylece, doktor muayenehanesinde, hastanın gözleminin daima âile fertlerinden edinilen kifayetli bilgi ve sosyal anketle tamamlanması zorunlu olacaktır. Süjenin uzun bir süre gözlenmesinin mümkün olmayacağı bazı durumlarda "örnek zaman seçimi" (l'échantillonage de temps) tekniği kullanılır. Bu, gözlem için ayrılan süreyi, mahdut fakat günün çeşitli vakitlerine eşit olarak taksim edilmiş zaman aralıklarına (meselâ 5 dakika) bölmekten ibarettir. İkinci yol, gözlemcinin sistematik bir şema temin etmesidir, bu şemada temsili bir örnekleme teşkil edecek tarzda bölünmüş, çeşitli unsurlar önceden meydana çıkarılmıştır. Tıbbî gözlem, bu son prensip üzerine kurulmuştur ve model onda nörolojik gözlemlerle teşekkül etmiştir. İster normal psikolojiye ait olsun, ister patolojik psikolojiye ait olsun, psikolojik alanlarda aynı bu şekilde protocoles types'ler (tutanak tipleri) vardır. Bazı durumlarda bir psikolojik belirtiler veya davranışlar listesi hazırlanır ve gözlemcinin, psikolojik belirti veya davranışın mevcut olup olmadığını notetmesi gerekir. Bu

belgelere "değerlendirme cetvelleri" (rating scales) denir. Bunlar seçici dikkatin sapmasını ortadan kaldırırlar. Buna karşılık, mümkün tezahürlerin ancak bir örneğine ait oldukları için katıdırlar ve ihtimali az olan fakat anlamı az olmayan bir tezahürü kaçırmaya yol açabilirler. Bu yüzden kararsız dikkat "attention flottante" durumunda klinik gözlemlerle tamamlanmaları gerekir¹.

İlk anda, gözlemin özel fertlerle sınırlandırılması genel olarak kaçınılmaz bir durumdur (Etudes de cas). Hekimlikte, klinik metodun temel olan geleneksel bir yaklaşım bahis konusudur. Psikolojinin bazı alanlarında meselâ, bir şahsın psikolojik gelişiminin tarihinin incelenmesinde, belgelerin kullanılmasıyla desteklenmiş (süjenin eserleri, şahitler v.s.) durum tetkiki, seçim metodu (Psychobiographie)'nu meydana getirir.

B.- İÇ GÖZLEM

Belli bir perspektifte, psikolojide iki cereyan birbirine karşı çıkmaktadır. Birincisi, en eski ve uzun zaman tek olanı William James'in formülünde ifadesini bulmuştur. James psikolojiyi "Şuur hallerini şuur halleri olduğuna göre izah ve tasvir etme" şeklinde tanımlıyordu. Mademki psişik yaşantının, bizzat kendimizden başka şâhidi yoktur, o halde onu gözlemeye imkân verecek tek metot iç gözlemdir. Bu "ilk şahsa ait psikoloji" ye karşı çıkan bir cereyan vardır. Bu cereyan, en müfrit ifadeleri içinde Watson'u, psikolojiyi "çevreden gelen ve kendileri de objektif olarak gözlenebilen münebbihlere (stimulus) hemen cevap veren bir organizmanın, objektif olarak gözlenebilen reaksiyonlarının incelenmesi" olarak tanımlamaya sevk etmiştir. İkinci perspektifte, biz direkt olarak kendi içgözlemimizden faydalanamayız, ancak gözlediğimiz süjelerin iç gözlemini bu iç gözlemin neticesinin şifahî bir davranış olması ölçüsünde kullanabiliriz. Watson'un görüşlerini kabullenen ilk psikologlar tarafından benimsenmiş olan perspektifte, iç gözlemin fazla bir pratik faydası yoktur, zira şifahî davranışı objektif olarak değerlendirebilsek bile, birbirine uygun sanılan, şuur hali ile kelime arasında devamlı bir ilginin olup olmadığını katiyen bilemeyiz. İç yaşantının fenomenlerini objektif olarak belirleyecek hiçbir bilimsel vasıtaya sahip olunmadığına göre, zihni onlarla meşgul etmemek ve "ruhsuz bir psikoloji" kurmak daha uygundur. Şuur olaylarının ilmi olan psikoloji yerine, davranışın ilmi olan psikolojiyi koymak gerekir.

¹ "L'attention flottante" kararsız dikkat, psikanalitik inceleme kurslarında Freud tarafından özellikle tavsiye edilmiştir.

I- İç gözleme yapılan itirazlar üç şekildedir:

a) İçgözlem, felsefî olandan daha az psikolojik bir prespektifte kullanılmıştır. Sokrat'ın "Kendini tanı" (connais-toi toi-même) sözünün tamamen ahlâkî maksatları vardır, Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" (*Cogito ergo sum*) sözü, ruhun metafizik bir temeline hizmet ediyordu. Maine de Biran'ın benlik (soi-même) düşüncesi, Dekartçı prensip yerine "Gayret ediyorum, o halde varım (Je fais effort donc je suis) metafiziğini koymuştur. Bize en yakını, "intuition" şekli altında Bergsoncu içgözlem, idealist bir felsefeyi doğrulamaya yarar ve varoluşçu fenomenoloji, Hüsserl'in ontolojisinde derin kökler salmıştır. Böylece, hemen her zaman içgözleme başvurma ile felsefî bir hal arasında, ilmî olmak isteyen psikologların şüphesini uyandırmaya yardım etmiş olan ahlâkî veya metafizik sıkı bir ilgi var olmuştur.

b) Auguste Comte, içgözleme karşı şu meşhur delilini öne sürmüştü: içgözlem, iyi bir gözlemin şartlarını gerçekleştirmez zira, bir gözlemin bilimsel bir değere sahip olması için gözlemi yapan süje ile gözlemi yapılan objenin farklı olması zorunludur: "Düşünen kişi, biri düşünen diğeri de düşünene bakan olarak ikiye bölünemez." Bu suretle Comte'a göre psikoloji diye bir ilim yoktur, psikolojinin ele aldığı konular ya biyolojik ilme ya da sosyolojik ilme ait konulardır (Comte zamanında psikoloji tamamen içgözleme dayanıyordu). Gerçekte, "bilimsel" olduklarını söyleyen psikologların içgözleme metafizik görünüşü sebebiyle hücum etmeleri kadar, aynı serzeniş Comte'a ve daha ziyade Hegel'e ve bütün değerleri inkâr eden Marx'a da yapılabilir. Comte'a göre insan, organizmasıyla (biyolojik inceleme konusu) ve tarihiyle (sosyolojik inceleme konusu) dur. Hegel'e göre ferdî şuur (la conscience individuelle) mücerret bir fikirden başka birşey değildir, müşahhas gerçek, tarihin bütünüdür, benlik ancak, tarihî çerçevede yeri belirlenerek bilinebilir. Bu durum, Marx'ın materyalizminde mantıkî ifadesine ulaşır, ona göre şuur, ancak insanın yaşadığı maddî ve bilhassa ekonomik dünyanın yan-kısından başka birşey değildir. O halde içgözlem mümkün de değildir, faydalı da değildir.

c) Tenkitlerin üçüncü serisi daha az radikaldir ve artık felsefî delillere değil, fakat deneysel tahkiklere dayanır. İçgözlemin güçlüklerinden biri, onunla elde edilen bilgilerin sözden başka birşeyle nakledilmemiş olmasıdır ve biz yaşanmış aynı şuur drumunda olan birbirine uygun iki kişinin aynı sözlü ifadesinden başka bir delil getiremeyiz. Diğer

taraftan, içgözlem iradî olarak yapıldığında, psişik fenomenleri bir değişime uğratar. Şuurun kendi üzerine katlanması “**La prise conscience**” dikkatin celbedilmesini gerektirdiğinden psişik bir aktivitedir ve bu aktivite mecburen gözlenen fenomeni değiştirecektir. (Bu durum, bugünkü atom fiziğinde rastlanan durumdan farklı değildir, onda her gözlem, objeden oluşan fenomeni değiştirir “**Principe de complémentarité, tamamlayıcı prensip**”). Netice olarak hiç olmazsa klasik şekliyle, ancak şuurlu psişik fenomenleri gözlememizi sağlar. O halde bugün, zihni hayatımızın şuursuz bir tarzda cereyan eden büyük bir kısmını, hatta en önemli kısmını biliyoruz.

Bütün bu tenkitlere rağmen içgözlem, psikolojideki yerini muhafaza etmiştir, William James ve Watson’un bu yüzyılın başında çıkmış olan birbirini tutmayan ifadeleri, her iki tarafta da eski kuvvetini kaybetmiştir. Ashnda bu tenkitler verimli olmuştur zira, bunlar psikologları içgözlemin sınırlarını tanımaya ve metot hatalarını yeniden gözden geçirip düzeltmeye sevk etmiştir.

2- Psişik delillerin **başkasına nakledilemezliği** delilinin mutlak bir değeri yoktur. “Üzgünüm” veya “neşeliyim” diyen bir kimsenin hissedebildiği şeyleri en basit bir gözlem bize, en azından kabaca belirtmeye imkân verir. Psişik yaşantıların belli bir şekil hüviyeti vardır. Hiç şüphesiz muhtemeldir ki bu, başkasına nakledilebilme imkânı sosyal menşelidir ve o ancak, sosyalleşme merhalelerinde nisbî bir mütecanisliğe sahip ve intikal vasıtaları dil olan guruplarda vardır. Bu tenkidî durum maksadını aşmamalı ve bizi, faydası kesin olan bir metottan vaz geçirmemelidir. *Sözlü iletişimasyonun güçlüğünü gidermek için*, bazı psikologlar orijinal bir metot ileri sürdüler. Buna “müşterek sezgi (**l'intuition participante**) (*Einfühlung*)” adını verdiler. Bu metot, bize açıklama imkânı veren ilmi bir bilgidен çok farklı, ani bir sezgi hadisesi olarak, başkalarını anlamak için özel bir “psikolojik idrak” tipi olduğu nazariyesine dayanır. Biz, karşımızda deney uygulanan bir kimsenin hissettiklerinin belli bir noktasına kadar ulaşabiliriz. Varlığı gerçek gibi görünen bu müşterek sezgi çok defa, ayırıldılması güç olan iki fenomene dayanır:

a) **Yeniden hissetme** (La resonance) veya **başkasıyla hissi bağlantı** (empathie) esnasında gözlemci, kendi şuur hallerinin, gözlediği süje-

2 Cf. MAUCORPS (P.H.) et BASSOUL (R.): *Empeathies et connaissance d' autrui. Monographies françaises de psychologie n. 3. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1960.*

ninki ile aynı anda vuku bulduğunu görür: acı çeken biri karşısında biz de acı duyarız.

b) Birbirine benzer şuur hallerinin tezahürünü belli bir ölçüde sürükleyen, gözlenmiş süjenin ifadelerinin taklidi.

O halde, müşterek sezgi, gözlem ve içgözlem metodlarının arasında bir yerde bulunmaktadır; gözlemciye, kendi kendini de gözlerken, gözlenen süjede bulabileceği içgözlemi hakkında birtakım bilgiler elde etmeye imkân verir. Bu metot bize ancak, psikolojik fenomenler hakkında mahdut bir bilgi verebilir ve hatalardan korunamaz. Onun böyle olmasına rağmen, özel şartlarda bile gerçek bir faydası vardır. Yeni araştırmalar rezonansın kullanılmasının, şuur hallerinin değerlendirilmesinde tahlili tahmin işaretlerinin kullanılmasından daha değerli sonuçlar verdiğini göstermiştir.

3- **İçgözlemin**, gözlediği fenomenleri ihlâl edici etkisi malumdur, ancak bu durum, bu metodu geçersiz saymak için yeterli bir sebep değildir. Psikolojisi esasen içgözlem olan Bergson ne gariptir ki, entellektüalist olarak nitelendirdiği klasik içgözlemi tenkit edenlerden biri olmuştur. O, içgözlem yerine “sezgiyi” ileri sürdü. **Bergsoncu sezgi** “L’intuition Bergsoienne”, “Ruhun, ruh vasıtasıyla doğrudan doğruya görünüşü”, şuurun mutlak verilerini bize ifşa eden tek yetenek olacaktır. Bergsoncu sezgi, metafizik görünüşü ve esrarlı yapısı dolayısıyla tenkide uğramıştır. **Varoluşçu fenomenolojide**, farklı olarak yön almış olsa bile – büyük kısmıyla metafizik – zihni meşguliyetlerin doğurduğu buna benzer bir çaba bulacağız. İçgözlemin psişik fenomenleri ihlâl edici etkisini ortadan kaldırmak veya kontrol etmek için diğer bir teşebbüsü Külpe ekolüne borçluyuz. Söz konusu olan güdümlü bir içgözlemdir, Bunda süjeden, geriye dönerek, şuurlu olduğu herhangi bir iş esnasındaki durumunu tasvir etmesi istenir. Külpe ve Asch bu metodu irade araştırmalarına uyguladılar. Alfred Binet Fransa’da onu, fikrî prosesüsleri değerlendirmek için kullandı.

Günümüzde, içgözlem artık psikolojinin tek metodu değildir. Fakat Watson’un istediği gibi, tamamen vazgeçilecek bir metod da değildir. Kendisine yapılan tenkitler sayesinde bu metot, sınırlarını daha iyi tanıdığımız rolünü psikolojide muhafaza etmektedir. O bu şekliyle deney metoduna katılabilir. O, değişik şekillere bürünmüştür, bu şekiller arasında, şahsiyetin incelenmesinde önemini göreceğimiz “**Kendikendini değerlendirme soru cetvelleri**” (les questionnaires d’auto-évaluation)

ni zikretmek gerekir. Tıbbî psikoloji çerçevesinde, elde etmeye imkân verdiği bilgilerin, diğer metotların itinalı ve karşılaştırmalı bir tenkidine tâbi olmaları gerekse bile, bu metot vazgeçilmez bir unsur teşkil etmektedir.

C.- DENEY METODU

Psikoloji tamamen deneysel bir ilim değildir, ister davranışların gözlemi, ister içgözlem bahis konusu olsun, bir yönüyle o, bir gözlem metodu olarak kalır. Claude Bernard'ın tıp için belirlediği yolun kullanılması mümkün olduğu zaman psikoloji deneysel bir ilimdir: bir nazariyenin ileri sürülmesi, sonra tahrik edilmiş veya tedâi edilmiş olayların gözlenmesiyle bu nazariyenin tahkik edilmesi. Bütün ilimler, basit gözleme ayrılmış bir saha devam etse bile, bunun aleyhine olarak deney sahasının gittikçe genişlediğini görmüşlerdir. Psikolojinin bu konuda gelişmesi diğer ilimlerinkinden farklı değildir. Bugün iki aşırı durum birbirinin karşısına çıkmaktadır. Bazılarına göse deneysel psikoloji tek bilimsel psikolojidir, diğerlerine nazaran ise deney metodu psişik olaylara uygulanamaz. Birinci durumun tenkidi kolaydır, çünkü o, bizi deneye dayanmaktan alakoyan ahlâkî kanunlar veya hal ve şartların alanıdır, bunlardan dolayı gözlemlerle yetinmek zorundayız. Zihnî patoloji buna bir misaldir. Mekanizmasına ait bir nazariyeyi tahkik etmek için zihnî bir hastalığı tahrik etmeye tabii ki hakkımız yoktur. Bütün bunlara ilâveten gönüllülere ilaçlar verebiliriz, bu ilaçlar geçici modifikasyonları tahrik eder ve bu, hakiki akıl hastalıklarına benzeyen, tamamen ilk haline dönebilen psişik bir haldir: deneysel bir amaçta süjeye bir zarar vermeye sebep olmamıza engel olur.

Psikolojide deney metodunun faydalarını kabul etmeyenlerin durumu çok sıkı bir tartışmaya muhtaçtır. Paul Fraisse'in de belirttiği üzere, onların delilleri üç maddede toplanabilir:

1- Deneysel psikoloji ferdin bilinmesini, çoğunluğun bilinmesine feda eder. İlk tenkit fenomenologların yaptıkları işlemdir. Onlar Hüsserl'in felsefi tavrına dayanarak, deney metodunu, incelenmiş münasebetin esasına ulaşmaya imkân vermeyen ve tefekkürî tahlil hadisesinden başka birşey olmayan bir metot sayarlar. İtiraz iki anlamı içine alır. Deneysel metot Stuart Mill'in birleştirici kıyas diye isimlendirdiği deney metodu olarak itibara alınırsa geçerlidir zira, şurası muhakkaktır ki, iki fenomen arasındaki münasebet bize bir açıklama getirmez. Bütünlüğü

içinde, kanun şekli altında, açıklayıcı delile götüren deney metodu olarak itibara alınırsa itiraz edilebilir. Bu şartlarda fenomenologlar tarafından elde edilen neticelerin deney metodunda elde edilen neticelerden daha yüksek bir değere sahip olduğu kabul edilemez. Sartre, heyecanı sihirli bir tavrı hareket olarak nitelendirdiği zaman onu genel bir karakterden uzaklaştırır, fakat bu bir kanun değildir.

Diğer bir tenkit, her ferdin psikik hayatının yapısının kendi karakterine yönelik oluşudur. Allport'un ifadesinde, her fert başlı başına bir kanun olacaktı, böyle olunca genel kanunların konulması ve bu kanunların özel hallere uygulanmaları imkânsız olacaktı. Yalnız her durumun, geçmişinden yoğun surette araştırılmasının bir değeri olurdu, bu araştırma birtakım kanunları ortaya koymaya imkân verirdi, bu kanunlar tabiat ilimlerinin aksine olarak ancak o fert için geçerli olurdu. Bu tutum, deney metodunu kullanan bütün teşebbüsleri mahkum eder. Bunlar, birtakım genel kanunların bağdaşmasıyla açıklanmaya bırakılan ferdi olguların imkânını bile bile, elde ettiği sonuçlar için genel bir değer peşinde koşan teşebbüslerdir. Bu tenkit birçok münakaşalara konu olmuştur. Eğer bu tenkit, her ferdin kendi karakteriyle telif edilmesi gereken önemi üzerinde gerektiğince ısrar edebilseydi, bunun tam tatbiki, tüm psikolojinin imkânsızlığına varırdı. Çünkü bu uygulamanın psikik halini anlamak istediğimiz bütün yeni süjeler huzurunda yeniden yapılması demek olurdu. O halde, psikolojide genel kurallar koymak belirlenmiş bir gerçektir.

2- Deney Metodu genel bilgiyi tahlili bilgiye feda eder. Buradaki tenkit, vitalistlerin Claude Bernard'a yapmış oldukları itirazın aynıdır. Daniel Lagache, "natüralistler"le "hümanistler" arasındaki bu muhalefeti açıkça ifade etmiştir: "Hümanist eğilime göre bütün, parçalardan öncedir ve unsurlarından başlayarak yeniden teşkil edilemez; her psikolojik olay ortamın ve organizmanın bağlarının bütününden veya hümanist tarzda, şahsın ve dünyanın bütün alakalarından ancak sun'î bir şekilde tecrid edilebilir. "Bu hümanist psikoloji, deney metoduna baş vurmadığından daha çok klinik metodu kullanmak zorundadır: "Hümanist psikologları niteleyen, yalnız bu şekildeki kullanım değildir, onları niteleyen, maddî bir beşer varlığının reaksiyonlarının bütünlüğüne yönelmiş bir durum karşısında organizmanın bütünlüğü prensibinden mülhem bir gözlemin üstünlüğü ve galibiyetidir" İtiraz, bir anlamı korumak için onun bütünlüğünü ihlâl edecek

bir tahlile karşı geçerlidir. Deney metodu bu tenkitten yararlanmıştır ve karşılıklı aksiyonların ve yapıların tenkidine doğru yönelmek için sun'î tahlilin sonucu olarak bağımsız değişkenlerin tenkidinden yavaş yavaş uzaklaşmaya yüz tutmaktadır. Deney metodu, unsurlarına ayrılmış (moléculaire) davranışların kanunlarını değil, bütünlüğü içindeki (molaire) davranışların kanunlarını koymayı amaç edinir.

3- Deney Metodu sübjektifi objektife feda eder. Davranış psikolojisi ile içgözlemci psikoloji arasındaki ihtilâfı yeniden ele almakla aynı anlamda olan bu itiraz üzerinde fazla durmayacağız. Deney metodu, içgözlemi ihmal etmez ama, onu çok belirli bir çerçevede ve sınırlarını bilerek kullanır.

D.- TESTLER METODU

Bir ilmin gayelerinden biri, tetkik ettiği fenomenleri ölçüye vurmak; kanunların açıklanmasında kullanılması gayet kolay olan olayları sayıca sınıflama şeklinde, sayısal bir gözleme yetenekli olmaktır. Psikolojik yöntemlerin kantitatif bir tasvirine ulaşan tüm yöntemlere **psikometrik metot** adı verilir. Psikometrik metot, deney metodu çerçevesi içinde çok genel bir kullanıştır. Amaçları içinde en sınırlı olan metot, testler metodudur, her ne kadar pratikte iki ifade genel olarak aynı anlamda alınmış olsa bile testler metodu deney metodunun ancak bir kısmıdır. Bir davranışı tenbih etmekte kullanılan standardize deneysel bir duruma zihni test adı verilir. Bu davranış aynı durumda olan diğer fertlerinki ile istatistik bir karşılaştırma yapmak suretiyle değerlendirilmiştir. Böylece ister tipolojik ister kantitatif olsun denenmiş süjeyi belli bir sınıfa koymayı mümkün kılar. Bu tanım, bir stimulus (münebbih) un test adını alabilmesi için kâfi ve zorunlu şartları belirtir. Onun standardize olmuş olması gerekecektir, yani arzedileceği bütün süjeler için bizzat aynı olması gerekecektir, bu arzedilme değişmeyen şartlar içinde aynı şekilde yapılacaktır, Ortaya çıkan davranışı, objektif bir tarzda, yani iki farklı gözlemcinin aynı cevabı gözlerken, anlamları aynı olan kelimeleri kullanmak suretiyle notetmeleri gerekecektir. Davranış, baş vurulan kaynağın kaidelerine göre, istatistik olarak değerlendirilmiş olacaktır. Psikolojide gerektiğinden fazla ölçüden bahsedilir. Ölçü birimi hesaplanmaya müsait olmalıdır (uzunluk ve ağırlık birimleri). Bu mümkün olmadığı zaman ancak, bir derece çizelgesi üzerinde yerini bulma usulü uygulanabilir (Meselâ suhnet için). Testlerde ölçü, gerçek-

ten, bir çizelge üzerinde yer tesbitidir. Bu derece çizelgesi bizatihî, baş vurulan kaynak fertlerinden bir gurubun sonuçlarının bir tahlili ile meydana gelmiştir, buna etalon (ölçü ayarı örneği) denir. Bir testin sonucu, netice olarak böylece örnekleme gurubu fertlerine nazaran, denenmiş bir süjenin durumunu temyiz etmeye imkân verir. Sarih bir örneklemeye dayanarak bu tarzda değerlendirilmemiş davranıştaki her deneme bir test teşkil etmez.

Testler metodu psişik hayatın kanunlarını meydana çıkarmak için kullanılabilir. Ancak pratikte, bilhassa tatbikî psikolojide işe yarar. Bir testin, gerçekten, önceden bildirdici bir değeri vardır. Bir testte elde edilmiş bir sonuçtan başlayarak yani, sun'î deneysel bir durumda, hayatın akışının çeşitli müşahhas durumları içinde aynı ferdin nasıl davranacağı önceden söylenebilir. Yani, bir zekâ testinde zayıf bir sonuç alan bir süjenin, birtakım problemleri v.s. çözmeye yetenekli olamayacağını, böyle araştırmaları izlemeye yeteneksiz olacağını önceden söylememize imkân verir. Bir ferdin psikolojik özelliklerini tasvire imkân veren teşhisî testler, tahminî testlerin karşısına çıkarılmak istenmiştir. Fakat zihin durumu hakkında önceden gördüğümüz gibi, bir teşhis koymak, aynı zamanda bir tahminde bulunmaktır. Özellikle tıbbî psikolojide, testlerin bu önceden bildirme değeri, kullanılışlarının temelidir. Testler iki fayda sağlarlar: ekonomiktirler, bu anlamda başka bir metodun muhtemelen keşfetmeye imkân vereceği (fakat daha uzun zamanda) ferdin psişik hayatı hakkındaki bilgileri kısa bir sürede verirler. Testler, kalitatif gözlemin sağladığından daha fazla, davranışlar arasında ince bir ayırım yapmayı sağlayan sayısal sonuçlar verirler.

Testler metodunun gerçek bir değere sahip olabilmesi için belirli şartlarda kullanılmış olması gerekir. Bir test, ancak iyi bir ölçü âletinin vasıflarına sahipse kullanılabilir. O, tutarlı olmalıdır yani, aynı süjede, aynı şartlarda ardarda iki defa uygulanmış ve aynı sonucun alınmış olması gerekir. O, hassas olmalıdır yani fertlerin yeterli derecede hassas bir sınıflamasına imkân vermelidir. Onun bilhassa sağlam olması gerekir yani, keşfedileceği kabul edilen bir şeyi bilfiil keşfetmesi gerekir. Testler metodu, menşede psikolojinin başlıca önemli bir branşı olmuştur. Çeşitli kullanışlara tahsis edilen çok sayıda testler düzenlenmiştir. Bunların ölçmeye ait nitelikleri incelenmiştir. Bu amaç için özel istatistik metotlar geliştirilmiştir, faktör analizi (analyse factorielle) gibi. Uygulama bakımından, testler metodu, tatbikî psikolojinin en önemli metotlarından biri olmuştur.

E.- KLİNİK METOT

Etnolojik olarak klinik, “hastanın yatağında yapılan şey” anlamına geliyorsa da psikolojide, uygulama bakımından, tıpta olduğu gibi bu terimle, belge niteliğinde olmayan yöntemlerle kuşatılmaksızın (testler gibi), bir süjenin gözleminin tatbikatından ibaret olan metot belirtilir. Daniel Lagache’ın iyice belirlediği bir duruma parmak basarak denebilir ki: “Kendine has perspektifi içinde, tavrı hareketi mütalaa etmek; maruz bırakıldıkları bir durum (situation) ile tamamlanmış, müşahhas bir varlığın tepki gösterme ve var olma tarzlarını mümkün olduğu kadar doğru olarak çıkarıp ortaya koymak; burada yaratılış, yapı ve anlamı düzenlemeye çalışmak; tavrı harekete sâik olan çatışmaları ve bu çatışmaların çözümüne kadar uzanan teşebbüsleri ortaya çıkarmak, işte özet olarak klinik psikolojisinin programı budur. Deneyci bir situation meydana getirmiştir ve bunda, bütünü nazara almaksızın cevapların nisbî değişmelerini, aynı anda yalnız bir faktörü değiştirerek bütün faktörleri sun’i olarak kontrol eder. “situation için diğer unsurlarının aynı kaldığını farzetme” formülü, deneyci ifadelerin tipik bir kısaltmasıdır. Klinikçi, şartların bir kısmının nazara alınmaması tarzında, situation’u ne yaratmaya ve ne de bilhassa kontrol etmeye muktedir olamayarak, şartların bütünlüğünde onu ilgilendiren faktörleri yerleştirerek onu telâfi etmeye çalışır, buradan derinliğine bir araştırma doğar.

Klinik metot ve deney metodu farklı durumlara baş vururlar ve farklı gayelere cevap verirler. Deney metodu öncelikle genel kanunlar düzenlemeyi hedef alır. O ancak bazı şekiller altında (testler metodu) ferdî olguların araştırılmasında uygulanabilir. Klinik metot kanun varlığını isbat edemez, daha sonra araştırılması gereken nazariyeleri ve belirtileri meydana çıkarmayı sağlayabilir. Fakat o bilhassa patolojik psikolojide ferdî muayenede tek imkândır. Klinik metot böylece, ister deneycinin daha önceki gözlemleri sonucu (klinik deneye uygun), ister diğer araştırmaların topladığı gözlemleri sonucundaki kanunlar olsun, teşhisini kurmada, devamlı alâkaların formülleştirmesine götüren kanunları kullanacaktır.

F.- PSİKANALİTİK METOT

Psikanalitik metod’u, klinik metoda sıkı surette bağlamak isteyen bir eğilim vardır. Gerçekte, psikanalitik metot ancak klinik bir durumda kullanılır. Psikanalitik metod’u, psikanalitik doktrinden ayırmak gerekir. Birincisi, tüm araştırma teknikleri ve muhtemel psikolojik tedavi

demektir. İkincisi ise, bu metotla elde edilmiş olan fakat deney metodu ile olduğu gibi, diğer yaklaşımlarla da araştırmaya elverişli incelemelerden oluşmuştur.

Psikanalitik metot, klasik içgözlemden farklıdır. Bu metot şu noktaya dikkati çeker: fenomenler, tüm psişik hayatın ancak belirli bir kısmını –bir aysberg’in su yüzünde görünen parçası gibi– ortaya çıkarabilir. O halde psikolojinin amacı öncelikle, bu şuursuz fenomenlerin tabiatını keşfetmektir ki bunlar, kendine has bir dinamizmi olan ve beşerî davranış üzerine etkisi, şuurlu fenomenlerinkinden daha büyük olan fenomenlerdir. Klasik içgözlem onlara mantıkî nazariyeyle ulaşamaz, Freud temel metot olarak serbest çağrışım (association libre)’ı teklif etmiştir. Süje hiçbir şeyi saklamaksızın aklına gelen her şeyi söylemelidir. Bu şartlarda, tedâî (çağrışım) zincirleri kendi seyirleri içinde şuursuz fenomenlerin aksiyonuyla değiştirilmiş ve yöneltmişlerdir, gözlemci şuursuz fenomenlerin kendi kaynaklarına müsterek karışıklıklarından başhyarak çıkmaya muktedir olacaktır. Freud serbest çağrışım (tedâî)’a rüyaların tahlilini de ilave etti. Freud’a göre, etkisi başka biçimler halinde teşhis edilen rüyaya ait şuur halleri, gayrı şuura, uyanık şuurlu düşünceden daha yakındırlar. Bu sebeple süjenin rüyalarının muhteviyatından başlayarak serbest çağrışımı uygulamak zaman açısından daha ekonomiktir. Bazan psikanalitik tekniğe irca edilmek istenilmiş olan bu gayrı şuurun keşfine transfer tetkikinin de ilave edilmiş olması gerekir. Transfer tetkiki hakkında şöyle denilebilir: “Özellikle ebevyn hakkında, çocuklukta geçmiş bir konuya ait emosyonel bir tavrı hareketin, başka bir şeyde veya başka bir şahısta özellikle tedavi ve muayene esnasında psikanalitte yer değiştirmesi” (Lagache). Transfer tahlili, mizacı ve tezahür şartları ile süjenin psikolojik bünyesi hakkındaki bilgileri elde etmeye imkân verir. O halde hangi teknikler kullanılırsa kullanılsın psikanalitik metot klinik durum çerçevesi içinde kalmaktadır.

G.- FENOMENOLOJİK METOT

Alman dilinin konuşulduğu memleketlerde çok defa, kavrayış psikolojisi (Psychologie compréhensive–*Verstehende Psychologie*) adı altında, ilk defa filozof Dilthe tarafından “Mizacı açıklarız, ruh hayatını anlarız” formülünde açıklanmış prensibe dayalı doktrinlerin bir bütünü belirtilir. Patolojik psikolojide Jasper tarafından, sosyolojide Scheler ve Max Weber tarafından kullanılmış olan bu metot Hüsserl’in fenomenolojisi

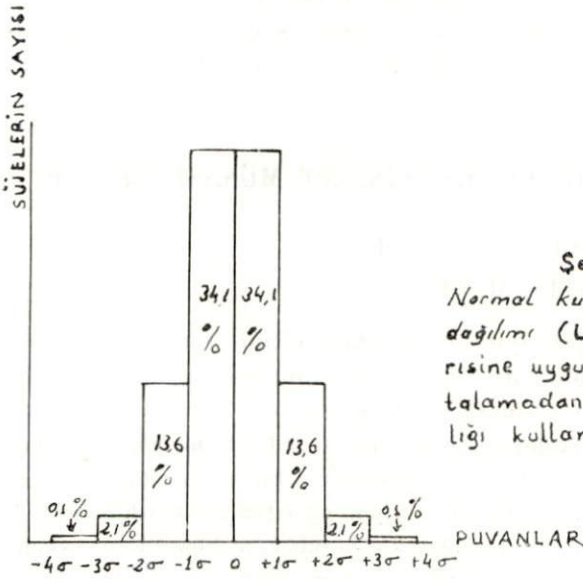
şekli altında yeni bir hamle kazanmıştır. Fenomenolojik, metot ancak özel hallere uygulanabildiği ölçüde kliniklidir. O, "saf ve yalın bir ruh"la "eşyanın bizzat kendine" dönüşünün ve Bergson'un ani sezgisini başka bir biçim altında bir daha bulmanın yeni bir teşebbüsüdür. O, esasen, kanun keşfinden kaçındığı ölçüde veya şuur hallerinin anlamını "anlamakla" yetindiği ölçüde deney metodunda karşı çıkmaktadır. Fenomenologlara göre psikolojinin amacı şuur durumlarımızı tasvir etmektir, fakat Hüserl'in perspektivinde şuur, şahsın dışında herhangi birşey istikametinde kastedilmiş olan şeydir: "Her şuur, bir şeyin şuurudur". Psikoloji şuurun kasıtlarını, müşterek sezgi vasıtasıyla böyle tasvir edecektir. Böylece, bir duyu "dünyada bir varoluş tarzı" olacaktır. Onun idrak metodu vasıtasıyla topladığı kasıtları tasvir etmek için psikolog fenomenologlar yeni bir lügat meydana getirmeğe itilmişlerdir. Fenomenolojik metot içgözlemsel psikoloji sahasına çok defa nüfuz edici görüşler getirmiştir. Her ne olursa olsun o, kurucularının istediği gibi psikolojinin yegâne metodunu kurmaya muktedir olamayacaktır.

III.- PSİKOLOJİNİN DİĞER DİSİPLİNLERE MÜNASEBBETLERİ

A.- MATEMATİK İLİMLER İSTATİSTİK METOT

Psikolojik fenomenler sayısal olabildikleri ölçüde, bu sayısal sonuçları açıklamak için matematik aracın kullanılması kaçınılmaz olur. Psikolojide kullanılan matematiğe ait branş hemen hemen yalnızca ihtimaller hesabıdır. Psikolojik fenomenler genellikle birçok değişkenlere bağlıdır. Deney metodu, bütün değişkenleri, birisi hariç olmak üzere sabit tutumaktan ibarettir, bu da incelenmek istenen değişkendir. Fizik ilimlerinde bu, nisbeten kolay olmakla beraber, psikolojide değişkenlerin kontrolü ancak ihtimalidir. Öğrenme kanunlarını incelemek istediğimizde, bunu yapmak için, bir süjenin bir metni hatasız olarak tekrarlamaya kabiliyetli olup olmadığını anlamak üzere, gerekli metni okuma sayısını hesabederiz, tesbit edeceğimiz ki, daima aynı şartlar içinde çalışma tedbiri alsak ve mümkün olduğu kadar birbirine benzeyen süjeler üzerinde çalışsak bile (meselâ, aynı cinsten, aynı yaştan, aynı kültür seviyesinden), bu sayı fertten ferde değişecektir. Kontrol ettiğimiz değişkenler önemli olmakla beraber, bahis konusu olan yalnız onlar değildir.

Esasen kat'i sayısını ve tabiatını bilmediğimiz kontrol edilmeyen birçok değişkenler vardır. Bu şartlarda ihtimaliyet kanunlarını takibe-derek dağılan bu değişkenlerin aksiyonunu hipotez yapabiliriz, bir miktar süjenin sonuçlarının ortalamasını aldığımızda, bu ortalama sonuç, kontrol edilmemiş değişkenlerden bağımsız olacaktır. Psikolojik olduğu kadar biyolojik bütün beşerî ilimlerde durum, esasen bundan farklı olmayacaktır. Büyük miktarların kanununa baş vurma, değişmez sonuçlar almak için tek vasıta. Bir miktar fertten elde edilen neticeler ölçü çizelgesinin bir kısım alanına dağılırlar. Dikey çizgide, her değer nitelediği süje sayısı, değerler çizgisine uzatıldığı zaman çan şeklinde (Şekil 1.) de gösterildiği gibi, matematikçilerden iki kişinin adıyla anılan Laplace-Gauss eğrisi adı verilen bir eğri elde edilir. Bu eğri, bir orta-



Şekil 1.

Normal kurallı takibeden sùjelerin dağılımı (Laplace-Gauss çan eğrisine uygun). İşaret olarak, ortalamadan itibaren sigma uzaklığı kullanılmıştır.

lama (alışıldığı şekilde aritmetik ortalama kullanılır) ve bir dağılım işareti (alışıldığı şekilde, alınan sonuçların, ortalamanın etrafında dağılıma nisbetini gösteren sigma işareti kullanılır) vasıtasıyla belirlenmiştir, bu dağılım işareti, eğrinin hangi ölçüde az veya çok bir basıklığa (yayvanlığa) sahip olduğunu işaret eder, yani sonuçların ortalama etrafında hangi nisbette dağılmış olduğunu belirtir. Artık sadece bir değişken değil (öğ-

renme hızı gibi), fakat aynı zamanda beraberce iki değişken incelendiği zaman istatistik *korelasyon* kavramına baş vurulur. Aynı anda öğrenme hızını ve meselâ kendimize has bir denemeyle kültür seviyesini ölçtüğümüz bir süje gurubu farzedelim. İki değişken arasındaki ilişkileri inceleyebiliriz, beraber değişme (covariation) derecelerini araştırabiliriz. Aradaki süjeler her iki deneme sonuçlarında aynı karşılıklı yeri işgal ederek eğer, çok zeki olan süje çok çabuk öğreniyorsa ve eğer az zeki olan süje geç öğreniyorsa diyeceğiz ki, iki deneme mükemmel bir tarzda müsbet olarak ilişkili (correlé) dirler. Aksine eğer tasnifler arasında hiçbir ilişki yoksa diyeceğiz ki, iki değişken kendi aralarında menfi bir korelasyona sahiptirler. Bu ilişkinin kuvvetini *korelasyon katsayısı* veya sayısal bir işaretle ifadenin çeşitli yolları vardır. Psikolojik gözlemlerde iki değişken arasındaki müsbet bir korelasyonun meydana çıkması çeşitli tefsirlere elverişlidir. Hiçbir zaman bir sebep-netice ilişkisi bahis konusu değildir. Çok defa, ortaya çıkmış olan korelasyon, incelenmiş iki değişkenin, bir üçüncü ortak değişkenin bağımlılığı altında olmasından ileri gelir. Böylece fizik sahada, bir çocuğun boyu ile ağırlığı arasında müsbet bir korelasyon vardır. Bu, özellikle her ikisinin olgunlaşma ve yaşın fonksiyonu olmaları gerçeğinden ortaya çıkar. Ölçülebilen değişkenlerden çok sayıda mevcut olduğu zaman, ikişer ikişer alınan bu değişkenlerin arasındaki korelasyonlar bir gurup fert üzerinde hesaplanabilir. Böylece, kalıp (matrice) denilen bir korelasyon ağı elde edilir. Değişkenlerin tümü üzerine aynı anda etkide bulunan mahdut sayıda faktörlere baş vurarak, bu korelasyonları basit tarzda ortaya çıkarmaya imkân veren matematik yöntemler vardır. Bu kompleks metotlar faktör analizi (analyse factorielle) adını alır.

Psikolojide kullanılmış olan istatistik metotlar, ister tecrid edilmiş değişkenler olsun, ister aynı anda birçok değişkenler olsun bunları incelemeye ve bu suretle çok basit ve kesin bir dille gözlemleri açıklamaya imkân verirler.

B.- BİYOLOJİK İLİMLER

Burada ruh ile beden, psyché ile soma arasındaki münasebetler üzerine olan felsefi münakaşa yeniden ele alınıp, konu edilmeyecektir. Psikoloji ve biyolojiyi, her biri kendine has metotlara sahip olarak, beşerî organizmanın aynı noktasına yönelen farklı yaklaşım yolları olarak saymak bize yetecektir. Bu bakımdan, bu iki ilim arasındaki münasebet-

ler bilhassa çok sıklıdır. Biyolojik fenomenler psikolojik fenomenlere temel olmaktadır. Organizmanın biyolojik bütün modifikasyonlarının direk ve indirek psikolojik tepkileri vardır. Fakat tatbikatta, bu ilişkide esas rolü oynayan merkezî sinir sistemidir. Eğer gerçekten bir humoral veya salgı bezi modifikasyonu psişik hayata tesir edebiliyorsa daima onların, sinir sistemi üzerine yapacakları aksiyon vasıtasıyla olacaktır. O halde nörofizyolojinin psikoloji ile sıkı münasebetleri vardır ve bir ara disiplin olan psiko-fizyoloji, psişik fonksiyonlar ile sinir sistemi fonksiyonları arasındaki ilgiyi incelemeye kendini hasretmiştir. Bu bilim dalı, anatominin ve asabî psikolojinin verilerini ve metotlarını kullanır. İlk sonuçlar, anatomik ve anatomo-patolojik araştırmaların meyvesi olmuştur. Bu araştırmalar, psişik bazı fonksiyonların, merkezî sinir sisteminin belli bölgelerine dayanmış olduğunu gün ışığına çıkarmışlardır. Bu suretledir ki, XIX. yüzyılda beyinle ilgili lokalizasyonlar doktrini gelişmiştir. Bu tabirin pek şansı olmadı zira, eğer cortex (beyin kabuğu)'in mahdut bir bölgesinin tahribi meselâ, konuşma fonksiyonunun tahribini mucip oluyorsa bu durum, fonksiyonun tahrip edilmiş bölgede olduğunu katıyyen ifade etmez. Fakat, yalnız bu bölge bu fonksiyonun icrası için gereklidir. Bazı bölgelerin fonksiyonel rolü şöyle tahdit edilebilmiştir, ilkönce beyin kabuğu, sonra ikinci olarak beynin temel teşekkülleri. Beyin kabuğu, hissî ve harekî olan algı ve ifade fonksiyonlarında ve temelin nüveleri olan zihnî bütünleme fonksiyonlarında, başlıca bir rol oynadığı halde; koku almaya ait olanlar gibi beyne ait primitif teşekküller de, pulsiyonel ve emosyonel hayatta, hissî hayatın bütün görünümünde en büyük rolü oynarlar.

Bugün bu alanda kendini gösteren iki eğilim, anatomik verilerle tamamlanmış fonksiyon psikolojik keşif metotlarını kullanma; ve artık statik olarak sayılmayan bölgeler değil, dinamik devre ve sinirsel yapıların nazarı itibara alınmasıdır. Fonksiyonel keşif, tıbbî fiziğin kaynaklarına baş vurur. Böylece, elektroansefalografi metoduyla kafatası üzerinden kaydedilmiş olan, beyin hücrelerinden kendiliğinden hasil olmuş olan elektirik potansiyelinin meydana çıkarılması, şuur olaylarının biyolojik ilişkisi üzerine açık bilgiler verir. Deneysel olarak, asabî seyyale (l'influx nerveux)'nin elektriksel tezahürlerinin, mikro-elektrotların yardımıyla kas liflerinin ve hücrelerin sathında kaydedilmesi de çok açık yeni bilgiler getirmiştir. Daha önce, beyinle ilgili biyolojik kimya, beyne ait yapıların biyolojik hali ile şuur halleri arasındaki korelasyonları düzenlemeye imkân vermiştir. Psiko-fizyoloji büyük bir verimlilik göster-

miştir ve bize sağlayacağı verilerin hızla çoğalması umulur. Çok defa ondan, psikolojinin tam bir izahını yapmasını beklemek fazla olur. O, her şeyden önce bir yoldur, fakat yegâne yol değildir. Psikolojiyi, Watson'un yaptığı gibi stimulus ve reaksiyon tetkikine irca etmek, onu bu ara merhalelerle sınırlamak kadar mübalağalı olur.

C.- SOSYOLOJİK İLİMLER

Beşerî ilimler iki büyük guruba bölünebilir: özel bir bakış açısından beşerî olayların bütününi araştıranlar: beşerî coğrafya, beşerî ekoloji, etnografya, sosyoloji, tarih, arkeoloji ve nihayet psikoloji; özel bir konuyu bütün görüş açılarından ele alarak inceleyenler: demografi, hukukî siyasi ilimler, ekonomik ilimler, ahlâkî ilimler, teknoloji, dil ilimleri. İki gurup arasında açık alakalar vardır. Her beşerî ilim, bir veri özelliğiyle, bir metot özelliğiyle ve bir gaye ve ruh özelliğiyle karakterize edilmiştir.

İki sosyolojik ilim, asıl anlamıyla **sosyoloji ve etnolojinin**, psikoloji ile çok sıkı temas noktaları vardır. Sosyolojinin kurucusu Auguste Comte, incelediği olayların biyolojiye ve sosyolojiye ait olduğunu kabul ederek psikolojiyi ilim olarak saymaz. Bu durum, aslında eski bir çekişmeye aittir. Uzun zaman, Dürkheim ve Davy gibi sosyologlar, sosyal psikolojiyi sosyolojiye katma eğilimine sahip olmuşlardır. Bugün tam ters yönde bir harekete şahit olunmaktadır. Gerçekte, iki ilim esprilerinde muhalefet etmektedirler. Sosyal psikoloji, sosyal davranışların fertler tarafından nasıl meydana getirildiğini araştırır. Sosyoloji davranışları kendi kurumlaştırılmaları (institutionalisation) içinde inceler. Bu, esprideki belirtilmiş özellik asla metotlarda yoktur. Sonuç olarak, sosyolojinin kendine has bir metodu yoktur. Uzun müddet tarihin ve etnolojinin metotlarına baş vurduktan sonra, bugün gittikçe daha sık olarak sosyal psikoloji tekniklerini kullanmaktadır. O halde sonuç olarak denilebilir ki, sosyal psikoloji psikolojik ve sosyolojik alanlar arasında bir aracı durumundadır.

Etnoloji "*sosyal olayların gözlemünü*" amaç edinmiştir ve bu olayların gözlem çerçeveleri ve periyodlarını sınırlayan rasyoloji, tarih öncesi (préhistoire), sosyografi, etnografi ve ekoloji gibi bir branşlar serisini içine alır. Etnolojinin uzun zamandan beri psikoloji ile sıkı alakaları olmuştur. Jung ve Freud (Totem et Tabou) ve özellikle Malinowski'nin kültürlerin durumuna uyarak OEdipe kompleksinin çeşitleri üzerine

yaptıkları çalışmalar bu verimli nüfuza yol açmışlardır. Bugün psikoloji, mukayeseli bir psikoloji kurmak için etnolojinin verilerinden yararlanmak zorundadır. Şu da var ki, karşılıklı olarak etnologlar psikolojik tekniklerden geniş olarak faydalanmaktadırlar.

D.- TARİHİ İLİMLER

Tarih, fizik bir çerçeve içinde kurulmuş, fakat onu âmil ve fâil telakki eden tekamülünün ilmi olarak tarif edilmişse, bu tekamül içinde psikoloji de belli bir rol oynamak zorundadır. Psikoloji ile tarih arasındaki alakalar pek çoktur. Biz, iki pratik tezahürle yetinmek üzere, çok mühim olmakla beraber, tarihinin psikolojisinin onun tarih görüşü üzerine yapacağı etki problemini bir tarafa bırakacağız: Psikolojik tetkik için tarihî metottan faydalanma ve tarihî olayların psikolojik tefsiri. Tıbbî psikolojide, biz her zaman şuurunda olmasak bile, devamlı olarak tarihî metottan faydalanılmaktadır. Gerçekten, bir süjenin psikik tekamülünün tarihinin yeniden teşkilinde, içinde yetişmiş olduğu şartların belirtilmesi, bizzat süje ve çevresi tarafından elde edilmiş doküman ve delillerden faydalanmayı zorunlu kılar, tarihî metot bize, bu dokümanların ve bu delillerin kritiğini sağlayan bir örnek verir. Diğer taraftan, eski tarihî dokümanlardan faydalanma, genel psikolojik konular üzerine bize yeni görüşler sağlar. Böylece, primitif reaksiyon olarak histeri anlayışı, şimdiki primitif toplumlardaki tekerrürünü gösteren etnolojinin verilerine ve büyük bir genişlikle kendini gösterdiği devrelerin karakterlerini tetkik etmeye imkân veren tarihin verilerine dayanacaktır. Maziye dönüş yani, psikolojinin kanunları ile tarihî olayların tefsiri pek fazla komplekstir. Bu "tarihî psikoloji", ilmi bir değer kazanmak için her iki disiplinin uzmanlarının sıkı bir işbirliğini gerektirir.

E.- DİL BİLİMİ (La linguistique)

Psikolojide, dil biliminin payı mühimdir. Her şeyden önce dil tiplerinin çeşitleri ve buradan dünya görüşü çeşitleri üzerine birçok bilgiler getirmiştir. Dil sosyal menşeli bir idrak sistemidir. Bu sıfatla toplum fertlerinin psikolojik yapısını aksettirir. Meselâ bazı Hintli kabilelerin renkleri belirten terimleri çok az olduğu halde, alageyiklerin tüy renklerini belirten çok sayıda kelimeleri vardır, bu ashında Hintlilerde, Avrupalılarınkinden çok farklı olan ve eğitimin şekillendirdiği görüş kabiliyetlerine bağlıdır. Hintli, Avrupalılara aynı gibi görünen tüy renklerini

zahmetsizce hemen ayrıcaktır, fakat bize açık şekilde farklı görünen renkleri karıştıracaktır. Diğer taraftan linguistik yapılar, psikolojik yapıları aksettirirler. Bazı psikanalitik ekoller, mânada mânâ bildiricisinin devamlı kaymalarından ve üslup şekillerinden faydalanarak gayrı suurî düşüncenin biçimlenişinin, dildeki teşekkülle aynı olduğunu ortaya koymuşlardır.

Dil incelemesinde, psikolojinin payı daha az önemli değildir. Dil hakkındaki bilgimiz, dil tutukluğu üzerine olan incelemelerde olduğu gibi, çocuk psikolojisi üzerine yapılan incelemelere de çok şey borçludur.

F.- ESTETİK

Güzel sanatlar, sanatçıya ve onun hitap ettiği topluma göre incelenebilen, görüşte özel bir tavrı hareketler düzeni ilham ederler. Estetik, eserlerin özel aksiyonu ve ürününe ait araştırmalarda son bulur. Her iki halde, stimulus, sembol ve değer olarak ardarda duyulmuş olabilen bir gerçeğin etrafında şişik bir ruh halinin tezahürü vardır.

Bu tahlil için estetik, psikolojinin verilerini ve tekniklerini kullanır ve psikolojiye araştırma vasıtaları sağlar. Bir sanatçının psikobiyoğrafisi gibi, psikoloji, estetik ve tarihî ilimlerin derinden imtizaç ettiği alanlar vardır. Diğer taraftan, sanat eserlerinden faydalanma, sanatçıların psikolojisini eserlerinin nitelikleri arasında keşfetmeye imkân verir. Aynı zamanda, bizatihî sanat eserinin, sanatçı bir aktiviteye sahip kimsenin ruhu üzerine de etkisi vardır. Böylece iki teknik gelişmiştir: sanat eserine aksetmiş söz testleri ve sanatla tedavi yolları veya art-thérapie.

G.- PSİKOLOJİ VE FELSEFE

Tarihî gelişme gösterir ki, psikoloji, hâla bağlı kaldığı felsefeden ayrılıp, yavaş yavaş bağımsız bir ilim olarak kurulmuştur. Bu menşe, psikologların felsefe karşısında sık sık buldukları polemik durumunu izah eder. Şurası muhakkaktır ki, psikolojik doktrinler veya içgözlem gibi bir metodun tercihi, müşahhas gözlemler değil, felsefi, daha özellikle metafizik müsbet bir tavır takınmayı sık sık temel olarak almışlardır. Bu cereyanın günümüzde varoluşçu fenomenolojik ekolde kendini gösterdiğini gördük. Bu suretle iki psikolojik eğilim karşı karşıya getirilmiştir: yalnızca deney ve gözleme dayanan bilimsel psikoloji ve düşünce (reflexion) üzerine temeli atılmış felsefi psikoloji.

Psikoloji ile felsefenin, ele aldıkları konu itibarıyla özel bir gayesi vardır, bu da insan düşüncesi (esprit humain) dir. Bruch'un tabiriyle: "Şüphesiz, bütün ilimleri ve beşerî aktiviteleri tefekkürî olarak desteklemek felsefeye aittir. Fakaf felsefe, psikolojiyi daha derinliğine desteklemektedir zira, beşerî olan üzerine daha önceden tesbit edilmiş bir dikkatin anlamını ters çevirmez. Ona, onu derinleştirmek kâfidir."

BİBLİYOGRAFYA

Aşağıdaki bibliyografya muhtemelen baş vurulabilecek bir genel eserler serisini göstermektedir.

GENEL ESERLER (*Psikolojiye girişle ilgili eserler, psikoloji tarihi, bibliyografik eserler*).

GUILLAUME (P.): *Introduction à la psychologie*. Vrin, Paris, 1960.

MUELLER (F.L.): *Histoire de la psychologie*. Payot, Paris, 1960.

REUCHLIN (M.): *Histoire de la psychologie*. Presses Universitaires de France, Que Sais-Je? Paris.

VOUTSINAS (D.): *Documentation sur la psychologie française. Groupe d'études de psychologie de l'Université de Paris* (Yıllık fasiküller halinde 1957 denberi çıkmaktadır).

Orta Öğretime Ait El Kitapları:

CUVILLIER (A.): *Précis de philosophie*. Psychologie, Psychologie sociale, Esthétique. Armand Colin, Paris.

GUILLAUME (P.): *Manuel de psychologie*: Presses Universitaires de France, Paris.

MUNN (N.L.): *Traité de psychologie*: Payot, Paris, 1956. (Bu eser, Amerikan İngilizcesinden tercüme edilmiştir. Yönü farklı olsa da seviyesi bakımından önceden anılan el kitaplarına uygundur.)

Fransız Dilinde Çıkmış Psikoloji Tetkikleri:

DUMAS (G.): *Traité de psychologie*: Alcan, Paris, 1923-1924.

DUMAS (G.): *Nouveau traité de psychologie*: Alcan, Paris, 1930-1948.

ENCYCLOPÉDIE FRANÇAÏSE: özellikle şu ciltleri, I, IV, VI, VII, VIII, XI, XIV, XV, XVI, XIX ve XX.

FRAISSE (P.) et PIAGET (J.) : *Traité de psychologie expérimentale*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963-1964. (Bu eserler genellikle yüksek seviyede eserlerdir ki bunlara özel bir konu için zaman zaman baş vurulabilir.)

Lugatlar:

LALANDE (A.): *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Presses Universitaires de France, Paris.

PIERON (H.): *Vocabulaire de psychologie*. Presses Universitaires de France, Paris.

POROT (A.): *Manuel alphabétique de psychiatrie*. Presses Universitaires de France, Paris.

Okunması Tavsiye Edilen Diğer Genel Eserler:

ANDREWS (T.G.): *Méthodes de la psychologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1952.

DELAY (J.): *La psychophysiologie humaine*. Presses Universitaires de France, Que Sais-Je? Paris.

DELAY (J.): *Etudes de psychologie médicale*. Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

DELMAS-MARSALET (P.): *Précis de bio-psychologie*. Maloine, Paris, 1961,

FRAISSE (P.) *Manuel pratique de psychologie expérimentale*. Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

HEBB (D.O.): *Psycho-physiologie du comportement*. Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

MORGAN (C.T.): *Psychologie physiologique*: Presses Universitaires de France, Paris, 1949.

WOODWORTH (H.S.): *Psychologie expérimentale*. Presses Universitaires de France, Paris, 1949.

REVIEW OF THE FACULTY
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XX

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı: 70 Lira

•
