

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXII



### **Yayın Komisyonu:**

Prof. Dr. Necati ÖNER (*Dekan*)  
Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN  
Prof. Dr. İbrahim A. ÇUBUKÇU  
Prof. Dr. Talat KOÇYİĞİT  
Doç. Dr. Gültekin ORANSAY  
Doç. Dr. Esat COŞAN

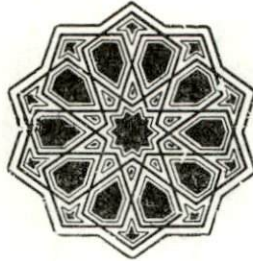
*Makalelerin bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.*

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXII



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
YARATIMDA YILDA BİR ÇIKARILIR

ÇİFT / XVII



---

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ-ANKARA.1978

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Prof. Dr. Şakir BERKİ, <i>İslâm Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar</i> .....	1
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Tefsir'de Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'dan rivayet ettiği Garibü'l-Kur'anı</i> .....	17
Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY, <i>Eski Çağlardan bu yana zaman ölçümü ve takvim</i> .....	105
Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, <i>Zamanımızda Ege Alevileri</i>	139
Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, <i>İslâm'da Terbiyenin Önemi</i> . . .	151
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Beynimizin Ruhsal Mu'cizeleri</i> .....	157
J. Heywood THOMAS, <i>Paul Tillich, Çeviren : Doç. Dr. Mehmet DAĞ</i> .....	201
Doç. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, <i>Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı</i> .....	245
Doç. Dr. Gültekin ORANSAY, <i>Türkiye'de Defter ve Dergi Biçiminde Fasl Yayınları</i> .....	277
Edward D. VOGT, <i>Din Sosyolojisi Araştırmalarında Objektiflik, Çeviren: Dr. M. Rami AYAS</i> .....	297
Dr. Mehmet AYDIN, <i>Gazâlî'nin "Kubb" Nazariyesinde "Allahın Sıfatlarının" Anlam ve Önemi</i> .....	307
Antoine VERGOTE, <i>Çocukta Din, Çeviren : Erdoğan FIRAT</i> .	315
Dr. Abdülkadir ŞENER, <i>İslâm Hukukunda Hacr</i> .....	331
İhsan TURGUT, <i>Platon'da Bilgi Türleri</i> .....	349
Dr. Günay TÜMER, <i>Bîrânî'nin Türkoloji ile İlgili Olarak Verdiği Bilgiler</i> .....	361
Dr. Ahmet UĞUR, <i>Selim - Nâmeler</i> .....	367

## KİTAP TANITMA VE TENKİTLER

Doç. Dr. Gültekin ORANSAY, <i>Mevlevî Ayinleri</i> .....	381
Dr. Mustafa FAYDA, <i>Kitabu'l - Marife ve 't-Tarih</i> .....	383
Dr. Mustafa FAYDA, <i>el-Ahbaru'l - Muvaffakiyyat</i> .....	385
Dr. Mustafa FAYDA, <i>Fıkhü'l - Mulûk ve Miftahu'r - Ritâc el - Mur - sad alâ - Hızaneti Kitâbi'l - Harac</i> .....	389
Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>Kur'anda Tababet</i> .....	393
Dr. Günay TÜMER, <i>Bir Türkçe Kasas-ı Enbiyâ</i> .....	397

## İSLÂM HUKUKU MİRAS SİSTEMİ İLE MEDENÎ KANUNUN MİRAS SİSTEMİ ARASINDAKİ FARKLAR

Prof. Dr. Şakir BERKİ

1- Giriş. 2. İki sistem arasındaki farklar : I) Kanunî miras bakımından farklar. II) Ölüme bağlı tasarruflar bakımından farklar.

### 1- Giriş:

İlâhî hukuk sistemi olması dolayısıyla İslâm hukuku miras sistemi ile beşerî modern miras sistemleri ve bu arada Türk Medenî Kanunu arasında çok enteresan ve kayde şayan ve teemmüle sevk edici çeşitli farklar vardır. Bu farkları genel olarak, yani prensipler ve bazı müesseseler bakımından tetkik etmenin üç bakımdan faydası vardır:

- 1- Mukayeseli hukuk bakımından,
- 2- Tatbikî yönden,
- 3- Devletler özel hukuku sahasında.

### 1- Mukayeseli hukuk bakımından:

Mukayeseli hukuk yalnız beşerî kanunlar arasındaki incelemeye inhisar etmez. İlâhî hukuk sistemleri de bu faaliyet sahasında önemli yer işgal eder. Bu husus münakaşa kabul etmeyecek derecede sarihîr İlâhî hukukun da mukayeseli hukuka konu olmasının iki sebebi vardır:

a) Her şeyden evvel beşerî hukuk, ilâhî hukuktan pek çok prensipler ve müesseseler almıştır. Hukuk tarihi tetkik olunur ve ilâhî hukukla hattâ bu günkü en modern beşerî hukuk sistemlerinin muhtevaları incelenirse keyfiyetin böyle olduğu görülür.

b) Sâniyen ilâhî hukuk sistemleri yalnız ilâhî irade eseri değildir; bu hukuk sistemlerinin esasları ilâhî irade mahsulüdür; teferruat ve değışen zamana göre ilâve edilen müessese ve kaideler, beşerî faaliyet,

yani hukukcuların faaliyeti eserdir. Filhakika, Kur'an-ı Kerim ancak prensipleri ve müesseseleri ifade eder, teferruatı beşer zekâsına ve çalışmasına terk eder. Böyle olmasa idi binlerce nüsha Kur'an mevcut olur ve hukuk tam manası ile kalıplaştırılmış bulunurdu. İslâm hukuku başta Kur'an-ı Kerim esasları olmak üzere, Hadisler, İcma ve dört meşhur mektebin orijinal görüşleriyle ve hatta münferid hukukçuların fikirleriyle alabildiğine gelişmiş ve bugünkü halini almıştır. İctihadın dikkat edeceği husus ilâhî hukuka yapacağı ilâvelerin Kur'an esaslarını ihlâl etmemesinden ibarettir. Beşerî hukuk sahasında da keyfiyet aynıdır. Devletlerin Anayasaları vardır; diğer kanunlar, tasarruf ve mahkeme içtihadları Anayasa esaslarını çiğneyemez. O halde, İslâm dinini tenkit etmek için Kur'an-ı Kerim'in mevcudiyetini ve ona muhalefet edilemeyeceği şartını bahane etmek yersizdir.

Kur'an-ı Kerim'de tatbikatda en çok geçen mirasçılar ve meselâ evlâd yani fûrû, mûrisin ana babası, eş, erkek ve kız kardeş ve bunların fûrûları gibi kimselerin mirasçılığı ve payları derpiş ve tesbit olunmuş<sup>1</sup>, sair mirasçılar ve paylarının tesbiti içtihadta, hukukcuların faaliyetlerine terk edilmiştir<sup>2</sup>. Bundan anlaşılmalıdır ki, ilâhî hukuk, miras sahasında da beşerî faaliyetle birliktedir.

## 2- Tatbikî bakımdan:

İslâm hukukunun tatbikî bakımdan da faydası ve önemi halen mevcuttur. Filhakika, Mirasın taksimi mukavelesi ile mirasçılar mirası diledikleri şekilde, diledikleri hukuk sistemi esaslarına uyarak ve binnetice, Kur'an'daki hisse ve taksim emirlerine itibar ederek de mirasın taksim olunmasını kabul edebilirler. Mirasçılar isterlerse ve içtihadları ona yatıyorsa, mirası aralarında Roma hukukuna, Fransız hukukuna göre de taksimde muhtardırlar. Medenî kanun, mirasın mirasçılar arasında bu suretlerle paylaşılmasına mâni değildir, bilâkis, taksim mukavelesini kabul etmekle bu şekil taksimi kabul etmiştir<sup>3</sup>.

1 Nisâ Suresi, Ayet: 6, 7, 10, 11;

2 Çeşitli mirasçılıklar için: Ali Himmet Berki "Miras ve Tatbikat", Ankara, 1968.

3 Ancak, mirasçılar mahkemeden mirasın medenî kanundaki taksimden başka türlü taksim edilmesini talep edemezler; meselâ mirasın İslâm hukukuna göre taksimi talebinde bulunamazlar. Hâkim, böyle bir taksimin ancak mirasın taksimi mukavelesiyle mümkün olabileceğini hatırlatabilir; fakat taraflar taksimin ille mahkeme marifetiyle yapılmasını isterlerse, hâkim, Medenî hukuk esaslarına göre taksim yapmak mecburiyetindedir.



Mirası İslâm hukukuna göre taksim etmek isteyenler, Kur'an'daki taksim esaslarını ve Fıkıhdaki çeşitli mirasçıları ve paylarını iyi anlamak ihtiyacını, ya mevcut eserler veya Müftülerin gösterdikleri sureti hallerle giderirler<sup>4</sup>.

Görülüyor ki, İslâm miras hukukunun bugün dahi tatbiki ehemmiyeti inkâr götürmez.

### 3- Devletler Özel hukuku bakımından:

Devletler Özel hukukunda başka kanunlara tâbi olan şahıslar yabancı bir Devletin mahkemesinde aralarındaki ihtilâfın halledilmesini istemeye yetkilidirler. Şu halde tatbik ettiği Kanun İslâm hukuku ile alâka ve münasebeti olmayan bir hâkim, bazen İslâm hukukunu ve İslâm miras sisteminin tatbiki zaruretiyle karşılaşabilir. Her ne kadar bazı Devletlerin kanunlarında yabancı hukukuna istinad eden tarafın istinad ettiği yabancı kanun maddesini hâkime göstermeleri şart ise de, hâkim İslâm hukukunun ana hatlarını yine bilmeye mecburdur. Zira kendisine gösterilen bir maddeyi iyi anlayabilmesi için o maddenin irtibatı olan hukuk sistemine hâkim olmadıkça tatbikatını da iyi yapamaz. Hattâ bazen maddeyi bile anlayamaz. Bu itibarla Hukuk Fakültelerinde Roma hukuku yanında İslâm hukukunun anahatlarını da öğretmek bir zarurettir ki, bu iddianın siyasetle değil, ancak ve münhasıran ilimle alâkası olduğu red edilemez.

Tatbikî önemi bu suretle ve ancak en kısa şekilde belirtilmiş olan inceleme konusunu, genel prensipler bakımından tetkik edeceğiz. Teferuat mevcut eserlerden öğrenilebilir.

### 2- İslâm miras sistemi ile Medeni Kanun miras sistemi arasındaki farklar:

#### I- Kanunî miras :

1. Kanunî mirasçıların iki kısma ayrılması,
2. Furuun ve mûrisin ana babasının birlikde mirasçılığı.
3. Erkek ve kız payları arasındaki eşitsizlik.

4 Müftüler İslâm Devletlerinde halka ücretsiz fikir veren Devlet memurlarıdır. Halkın dinde ve ona müstenit hukuk sahasında müşâvirleridir. Maaşlarını Devletten aırlar. İslâmın ilk Müftüsü, İfta sahibi makamı Hazreti Muhammed'dir. Şu halde İfta müessesesi islâmiyetin başladığı tarihten itibaren mevcut idi: Ali Himmet Berki, "İslâm Şeriatında Kaza", Ankara, 1962, sah: 81 ve dv.

4. Terekeden sadaka.
5. Mirası Red.
6. Mirasdan iskat.
7. Mirasdan feragat.
8. Tenkis davâsı.
9. Mirasçuların borçlardan mes'uliyeti.
10. Mirasda iade.

#### II- Ölüme bağlı Tasarruflar :

1. Tasarruf nisabı.
2. Mirasçı nasbı.
3. Mirasçıya vasiyet.
4. İptal davâsı.

#### 1- Kanuni miras:

##### 1. Kanunî mirasçuların iki sınıfa ayrılması :

İslâm hukuku miras sisteminde her mirasçının mahfuz hissesi (sehimi) vardır. Bu husus, mûrisin terekisinin üçte birinden fazlasında tasarruf edemeyeceği esası ile de teyid olunur. Sehimler, vasiyet suretiyle tecavüz edilemez. Aksi halde hâkim, payı tecavüz eden vasiyeti re'sen tenkis ederek, ancak onu tasarruf nisabı üzerinden tenfiz eylemek yetkisine sahiptir.

Bu günkü miras sistemlerinde ve meselâ İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında ise, mirasçılar mahfuz hissesi (saklı payı) olan ve mahfuz hissesi olmayan mirasçılar diye iki kısma ayrılmıştır<sup>5</sup>. Mûris, mahfuz hissesi olmayan mirasçuları, bütün terekeyi vasiyetle başkalarına nakletmek suretiyle mirasdan uzaklaştırabilmek hakkına sahiptir. Meselâ, sözü edilen kanunlarda mûrisin ana ve baba tarafından nine ve dedeleri kanunî mirasçısıdır. Fakat mahfuz hisseleri yoktur; binnetice mûris (miras bırakan), bütün mallarını vasiyet ederek nine ve dedelerinin mirasdan hiç bir şey alamamalarına sebep olabilir. Nine ve dedeler, yapılan vasiyete karşı tenkis davâsı açarak hisselerini kurtarmaya da haklı değildirler. Çünkü mahfuz hisseleri olmadığından tenkis davâsı açamazlar<sup>6</sup>.

5 İsv. M. K. Md: 471; Türk M. K. Md: 453.

6 Bu davayı ancak mahfuz hissesi olan, fûrû, a na baba, kardeş ve hayatda kalan eş açabilir. Çünkü ancak bunlar mahfuz hisseli mirasçılardır: Türk M. K. Md: 453.

Burada ifade edelim ki, bir kimseyi hem kanunen mirasçı saymak hem de onun mirasdaki mukadderatını mûrisin keyfine terk etmek<sup>7</sup> “kanunî mirasçılık”la, bu tâbirin ciddiyeti ile asla kabili telif olamaz.

Mahfuz hisseli mirasçıların ise, mahfuz hisseleri ihlâl edildiği veya vasiyetle tamamen kaldırıldığı takdirde, hisselerini koruyabilmeleri için tenkis davâsı adıyla bir davâ<sup>8</sup> açmaları zarurîdir. Bu davâ açılmaz veya davâ için kabul edilmiş olan zamanaşımı müddeti geçmiş olursa, bu mirasçılar da terekeden hiç bir şey alamazlar, bütün mallar ölüme bağlı tasarruftan faydalanacak olana kalır. İslâm hukukunda böyle bir tehlike yoktur. Çünkü hâkim, mahfuz hisseyi aşan vasiyetleri kendiliğinden tenkis etmek yetkisine sahiptir. Mirasçılar talep etmemiş olsalar bile bu, hâkimin vazifesidir.

## 2- Fûruun ve mûrisin ana babasının birlikte mirasçı olması :

İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında, fûrû, yani mûrisin çocukları ve bunların evvel ölmüş olması halinde, bunların fûruu, yani mûrisin her derecedeki torunları varken, mûrisin ana babası hayatta olsalar ve fakru zaruretde bulunsalar bile mirasdan hiç bir şey alamazlar. Miras derece sistemi ile intikal eder. Fûrû, birinci derece mirasçısı olduğundan<sup>9</sup> mirasın hepsi bunlara intikal eder. Mûrisin ana ve babası ikinci derece mirasçısı olduğu<sup>10</sup> ve evvel derecede mirasçı varken sonraki derecedekilerin mirasa gelmeleri mümkün olmadığı için ana baba kanunen pay almak imkânından mahrumdurlar.

İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında başkasının evlâdını evlâtlığa almış olan bir kimsenin ölümü halinde de keyfiyet aynıdır. Yani evlâdlık edinen bir şahıs ölse ve evlâthıktan başka çocuğu ve torunları olmasa, tereke bir milyon lira olsa, bu bir milyon lira evlâthğin olur, mûrisin ana babası bu paradan hiç bir şey alamaz. Zira bu kanunlar evlâthığı mûrisin meşrû ve hakikî fûruu addetmiş ve miras hukukunda da birinci derece mirasçı yapmışlardır<sup>11</sup>.

7 Mûrisin keyfine, diyoruz. Çünkü ortada hiç bir sebep, mirasdan iskat veya mirasdan mahrumiyet gibi mirasçılık sıfatının ortadan kaldırılmasına âit bir neden olmasa bile, mûris, keyfi isterse nine ve dedelerine mirasdan hiç bir şey vermemek kasdiyle bütün terekeyi vasiyet konusu yapsa, bu mirasçılar diyeneği hiç bir şey yoktur. Mirasçılıkları ortadan kalkmış olur.

8 İsv. M. K. Md: 522, 533; Türk. M.K.Md: 502, 513.

9 İsv. M. K. Md: 457; Türk, M.K. Md: 439

10 İsv. M. K. Md: 458; Türk, M. K. Md: 440.

11 İsv. M. K. Md: 465; Türk. M. K. Md: 447; 453.

İslâm hukukunda ise, mûrisin ana babası hayatda ise, mûrisin çocuklarıyla birlikte terekeden hisse alırlar<sup>12</sup>.

Ana baba, vefat eden evlâtlarının yetişmesi, infak ve iâşesi için ömür boyu çile çeken, icabında kendileri yemeyip içmeyip, ona yedirip içiren, giymeyip giyinmeyip, onu geyindirip kuşatan, onun için her kahrı sineye çeken<sup>13</sup> fedakâr insanlardır. Bu fedakârlığın karşılığı olarak evlâtlarının bıraktığı terekeden ilk derecede mirasçı olmaları mantık ve akl selim icabı olmaz mı idi? İşte Kur'an-ı Kerim onlara torunlarıyla birlikte mirasçı olmak hakkını bunun için, bu fedakârlığın karşılığı olmak üzere lutfetmiştir. Bu, aynı kutsî kitab'da ana baba hakkının üstünlüğünü ifade eden hükümlerle de muvazene halinde olan bir esastır. İlahî bir prensiptir, dinî bir miras kaidesidir diye aynı esasın modern miras sistemlerinde yer almış olması laiklik prensibini de ihlâl edici sayılmazdı<sup>14</sup>. Hele mûrisin hakikî fûruu olmayan, yalnız ona bir maukvele ile bağlı evlâthğı mevcut iken, ana babasına mirasdan hiç pay verilmesi tenkit edilecek şey değil hayret ettirici, şaşırtıcı bir hususdur. O evlâtlık ki, aynı zamanda hakikî ana babasından miras hakkını da zâyi etmiş değildir. Evlâthğa mirasda bu kadar rüçhanlı hak tanımının sebebi hikmetini sözü geçen kanunları yapan kanun koyucularının da izah edebilecekleri şüphelidir.

Miras; iktisadî, malî, sosyal ve hatta siyasî yönleri olan bir meseledir; derece sistemi kabul edilerek, alelâde amâli erbaa, basit hesap kaideleri ile halledilebilecek bir mesele değildir.

### 3- Erkek ve kız çocukların mirasda eşit olmaması :

İsviçre ve Türk miras sistemlerinde, fûrû erkek olsun kız olsun, aynı hisseyi alır. Yani kanunî miras payında eşitlik esası kabul edilmiştir. Her ikisi de evlâd olması itibariyle bu esasla hiç şüphe yokki genel adâlet prensibi ve hissi tatmin edilmiş bulunmaktadır. Fakat, biraz sonra görüleceği üzere, hukukda meseleler daima genel adalet temayülü

12 Ali Hîmmet Berki, a.g.e. sa: 32 ve devamı, Müellif, hisselerin muhtelif ihtimallere göre neden ibaret olduğunu misalleriyle belirtmektedir.

13 Ekser ana baba böyledir. İstisnalar bulunabilir. Kanunlar ekseriyete göre hazırlanır.

14 Çünkü laiklik Devletin dinî esaslara oturtulmaması ile alâkâhdır; diğer bir anlamıyla de yalnız din ve vicdan hürriyetine müdahale etmeyen devlet sistemi ile ilgili bir mefhumdur. Miras, ferdi menfaatlara taalluk ettiği için, Devletin esası ve temeli ile, siyasî yapısı ile irtibat halinde değildir. Nitekim Medenî kanun bile taksim mukavelesi kabul ederek mirasın İslâm sistemine göre kabulünü teeviz etmektedir.

içinde halledilmez, sosyal adalet denilen içtimaî adalet<sup>15</sup> de nazara alınarak hükmedilir.

İslâm hukukunda ise, kız evlâd, erkek evlâd hissesinin yarısını alır<sup>16</sup>. Bu miras esası içtihadî değil, kanunîdir; yani Kur'an-ı Kerim'in emridir. İlâhî irade böyle münasip görmüş ve böyle hükmetmiştir.

Beşerî kanun hükümlerinin her birinin nasıl bir gerekçesi, mûcip sebebi varsa, ilâhî kanun hükümlerinin de bir mesnedi, bir mûcip sebebi vardır. Kur'an-ı Kerim'in kız çocuklarının payını erkek çocuklarından az tesbit etmiş olmasının da sebebi olacaktır. Düşündük, şu neticeye vardık: Erkekler, evlenip karı ve çocuklarının iâşe ve ibatesinden kendi mamelekleriyle mes'uldürler, karısının ve çocuklarının meskenini, giyeceklerini, yiyeceklerini kendi malî imkânlarıyla karşılamakla mükelleftirler. Bu itiraz kabul etmez makul esası, İsviçre ve Türk Medenî kanunları da kabule mecbur kalmışlardır<sup>17</sup>. Şu halde erkek malî bakımdan desteklenmeye, kadına nazaran daha elverişli hale getirilmeye muhtaç ve lâyiktir ki, içtimaî adalet hissi ve lüzumu bunu emretmektedir. İşte Kur'an-ı Kerim'in mirasda kadınla erkeğe eşit pay vermemiş olmasının sebebi bu olsa gerektir<sup>18</sup>.

Bu görüşe belki, bazı kimselerce, kimsenin evlenmeye mecbur olmadığı hakikati ileri sürülerek, itiraz etmek istenebilecektir. Fakat evlenme, tabii sevin ve sosyal nizamın gereği olan normal haldir. Bu

15 "Sosyal" fransızca bir kelimedir. İçtimaî, eski olsa bile türkçedir.

16 Nisa Suresi, Âyet: 10. Maamafih erkek çocuklar dilerlerse kız kardeşlerinin de kendileri gibi hisse almalarını sağlayabilirler. Bu hususta Kur'anı kerimde mâni yoktur. Zira, miras hakkı doğup hakkı mükteleb haline geldikten sonra peydan bir kısmının üçüncü şahıslara teberruu, hattâ hepsinin kız kardeşlere bırakılması mümkündür.

17 İsv. M. K. Md: 160; Türk. M. K. Md: 152/1,2.

18 Adalet başka, eşitlik başka mefhumdur. Hele sosyal adaletde eşitlik feda olunur. Meselâ her ikiside hukuktan mezun olmuş, biri evlenerek çocuklarada sahip bulunmuş iki hâkimden her birine aynı maaşı veya aynı durumdaki iki işçiden her ikisine de aynı ücreti reva görmek adaletsizliktir. İçtimaî adalet, hatta basit mantık ile bağdaşıcı adalet, evlilere daha fazla maaş ve ücret verilmesini gerektirir; keza maden ocaklarında havasız, güneşsiz çalışan buna mukabil temiz havada, güneşli ve dilediği gibi testiyi dikerek su içilebilen tarlada çalışan iki işçiden madende çalışana elbet fazla ücret verilecektir. Keza, uçağa binerek can pazarına çıkan, fakat ordunun piyade veya süvari kısmında böyle muhataradan uzak bulunan askerlere ve subaylara aynı maaş bahşetmek elbetde mantık emredeceği şey değildir. Missaller çoğaltılabilir. Bu misaller göstermektedir ki, içtimaî adaletde, eşitlik ilkesi feda olunur. Aksi halde içtimaî adaletden bahsolunamaz. Adalet, alelâde aritmetik kaideleriyle tesis edilecek basitlikte bir mefhum değildir; malî, ailevî, sıhhi, siyasi ilh.. yönleri olan çetin bir mevzudur.

halden uzak kalanlar istisna teşkil eder. Kanunlar istisnalar nazara alınarak değil, genellik gözönünde tutularak hazırlanır. İlahî kanunlarda da keyfiyet böyledir.

Şimdi Kur'an-ı Kerim'deki kadınla erkeğin mirasda müsavi olmaları esası ileri sürülerek ve bahane olunarak Kur'an-ı Kerim'in bu hükmü acaba yine İslâm dinini tenkidi için kullanılabilecek midir?. Zannetmeyiz. Çünkü, İsviçre ve Türk medenî kanunlarında da kadınla erkek arasında kadın aleyhine eşitsizlikler yer almıştır ki, bir tetkikimizde bunlara hayli mebzul misâller vermiştik: burada birkaçını hatırlatalım: Evin resisi erkektir; velâyetin kullanılmasında anlaşmazlık çıksa, kadının dediği değil, kocanın dediği, rey'i müteberdir; erkeğin hukukî ehliyeti tamdır, evli kadın ise bazı hukukî muameleleri hâkimin izni ile yapabilir; kadın, kocası onu normal şekilde işe ve ibate ettikçe kocasının müsadese olmaksızın dışarda çalışamaz<sup>19</sup>. ilh.. Bu eşitsizlikler her birinin makul sebepleri olan haklı eşitsizliklerdir. Sebeplerinin izahı sahifeler tutacağından, burada yalnız kayıtlı iktifa ediyoruz. Kanunlardaki bu kabil zarurî eşitsizlikleri bahane ederek kanunlara hücum etmek, onları beğenmemek, değerini azaltıcı tenkitlere kalkışmak nasıl mümkün değil ise, Kur'an-ı Kerim'in kadınla erkek arasında bazı istisnâî hususlarda eşitsizliğe yer vermiş olmasını da bu kutsî kitabın ve onun üzerinde yükselen İslâm dininin kıymetini düşürmeye çabalamak da tutarsız çalışmalardan ileriye gidemez. Bu satırları dinî taasup sevki ile değil, ilmen öyle düşündüğümüz, ilmi istiklâl ve hürriyet öyle zorladığı için yazmakta olduğumuz itiraz kabul etmez. Düşünülenlerin aksini savunmak ilimle değil, ancak siyasetle dostluk nişanesidir<sup>20</sup>.

#### 4- Terekeden sadaka :

Kur'an-ı Kerim "Miras paylaşılırken yanınızda bulunan ve mirascı

19 Bazı kimseler Anayasaya göre herkes hürdür; binaenaleyh, kadının dışarda çalışmasının kocasının iznine bağlı olması Anayasaya aykırıdır şeklinde görüşe sahiptirler. Bu görüş yanlıştır; çünkü aynı Anayasada hürriyetlerin özel kanunlarla takyit edilebilecekleri bütün hürriyet bahislerinde sarahatle yer almıştır. Kısımsız hürriyet dünyanın hiç bir yerinde yoktur. Hürriyetler millî menfaat, toplum düzeni aile refah ve saadeti için ilh. kısılabilir. Binnetice yukardaki fikre istinaden mahkemeye baş vurarak kocasının rızası hilâfına dışarda çalışmak müsadese almaya kalkan evli kadına mahkeme müsadese edemez. Edebileceği hal yalnız erkeğin gelirinün âilenin normal şekilde işe ve ibatesine yetişmediğinin sâbit olduğu haldir.

20 Hatta siyaset dahi ilmin ışığı altında çevrilmelidir. İlme siyaset sokulup, siyasete ilim sokulmayan yurtlarda Devlet işleri asla tatminkâr gidemez. Bu o kadar bedihidir ki, izahı dahi gerekmez.

olmayan akraba ve fıkara da terekeden bir şey veriniz”<sup>21</sup> meâlindeki hükümle mirasçılardan veraset suretiyle iktisab ederek iktisadî ve malî refahlarının artmasına sebep olan maldan sadaka vermeleri tavsiye olunmaktadır. Allah’ın tavsiyeleri emirden farksızdır; bu itibarla o suretle hareket mümin için zarurîdir. Ancak, mirasçı mirasdan eline geçenle borçlarını ödeyecek bir meblâğa nail olmuş ise, bu tavsiye yerine getirilmez. Çünkü her şeyden evvel müslümanın borçlarını ödemesi, ondan sonra hayra yönelmesi lâzımdır.

Mirasla iktisab olunan malın zekâtı, yani vergisi de alınabilir. Bu günkü hukuk sistemlerinde veraset vergisi ihdas edilmiştir. Ancak modern miras sistemlerinde sadaka olarak terekeden paylaşma sırasında hazır bulunanlara bir şey verilmesi söz konusu değildir.

#### 5- *Mirası red :*

İslâm hukuku miras sisteminde, mirasçılar, mûrisin bıraktığı borçlardan yalnız terekeden ellerine geçen kıymet nisbetinde sorumludurlar: tereken 500 lira alınsa, mûrisin borcu 1500 lira olsa, mirasçı yalnız 500 lira ödemekle mükelleftir. İsviçre ve Türk medenî kanunlarında ise, her mirasçı terekenin borcundan kendi mamelekiyle ve sınırsız şekilde mes’uldür<sup>22</sup>. Bu kanunlar İslâm hukukundaki sınırlı, mirasdan ele geçenle mes’uliyet esasını yalnız devletin mes’uliyetinde kabul etmişlerdir<sup>23</sup>.

Şurada kayd edelim ki, mezkûr kanunların devletten başka mirasçılarını hudutsuz mes’uliyete tâbi tutan mes’uliyet esasını ciddiyetden uzaktır. Bu ciheti bizzat bu kanunlar “Hükmi red”<sup>24</sup> müessesesini kabul etmekle teyid eylemektedirler: Terekenin borçları mevcudundan fazla ise, miras kanun koyucunun iradesiyle red edilmektedir. Şu halde hudutsuz mes’uliyet esasının sebebi hikmeti ve ciddiyeti kalmamaktadır.

İslâm hukukunda her mirasçı tereke borcundan ancak mirasdan etine geçen kıymet hududu içinde mes’ul olduğundan, “Mirasın reddi” müessesesine<sup>25</sup> lüzum yoktur. Bu itibarla İslâm miras sisteminde mirasın

21 Sure: Nisa Âyet: 7.

22 İsv. M. K. Md: 560; Türk M. K. Md: 539

23 İsv. M. K. Md: 592; Türk, M. K. Md: 571.

24 İsv. M.K.Md: 566/2; Türk. M.K. Md: 545.

25 Her iki kanun, mirasçılardan kendi iradeleriyle de mirasın reddedilebileceğini ifade ediyor: İsv. M. K. Md: 566/1; Türk. M. K. Md: 545, 547. “Hakikî Red” denilen bu red üç aylık müddete tâbidir; müddet geçince artık mirasçı mirası kendi arzusu ile red edemez; mirasdan eline az bir şey geçmiş olsa bile mûrisin bütün borçlarını ödemeye mecbur olur.

reddi müessesesi kabul olunmamıştır. İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında ise mirasçılar tereke borçlarının fazlalığını tahmin ederlerse, mirası red etmek suretiyle mes'uliyetden kutulabilirler.

#### 6- Mirasdan İskat :

İslâm hukukunda mirasdan mahrumiyet müessesesi kabul edilmiş, iskat müessesesi kabul edilmemiştir<sup>26</sup>. İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında ise, her iki müessese de kabul görmüştür<sup>27</sup>.

İskatla mahrumiyet sebepleri aşağı yukarı aynı olduğu için İslâm hukukçuları iskata lüzum görmemişlerdir. Mamafih iskat müessesesinin kabul edilmeyişinin aslı gerekçesi şudur: Kanunî mirascılık ve bunların payları, ilâhî iradeyle ve ona aykırı olmayan Hadis, İcma ve içtihadla tesbit ve tayin edildiğinden, mûrisin ferdi iradesiyle mirascılık sıfatının yok edilmesi tecviz olunmamıştır. Aksi hal, ferdi irade (mûrisin iradesi) ile ilâhî ve ma'şerî irade'nin yok edilmesi manâsına gelirdi ki, bu, kabul olunamaz. Mahrumiyet ise, amme intizamı ile ilgili sebebler dolayısıyla mirascılık sıfatının yine maşerî iradeyle izale edilmesi olduğundan, bu müessesesinin kabulünde mahzur olmadığı gibi, zaruret de vardır.

İskat ancak mahfuz hisseli mirasçılar için söz konusu olduğu halde, mahrumiyet veraset suretiyle menfaat temin edebilecek olan her alâkânlının bu menfaatine mâni teşkil eder: Kanunî mirasçı, mansup mirasçı ve muayyen mal vasiyeti musaleyhleri mahrumiyete tâbidirler.

İslâm hukukunda mansup mirascılık yoktur. Yalnız kanunî mirasçı ve muayyen mal vasiyeti musaleyhi vardır. Bu husus ilerde görülecektir. İslâm hukukunda her mirasçının mahfuz hissesi olduğuna göre, mirascılık sıfatını kaldıran her iki müesseseye, mahrumiyet yanında bir de iskata lüzum görülmemiştir.

İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında bir de mirascılık sıfatını kaldırmayan iskat çeşidi vardır: "Koruyucu iskat". Bu iskat çeşidi, tenkidî mülâhazalara mütehammil olmakla beraber, her iki kanun tarafından kabul edilebilmiştir. Haddi zatında "Koruyucu iskat" denilen müessese, mirasçıyı mirascılık sıfatından iskat etmez, ancak mirascılık payını azaltır. Zira bu suretle iskat olunan, mahfuz hissesinin yarısını yine al-

26 Ali Himmet Berki, a.g. eser, sah: 222.

27 İsv. M.K. Md: 495; Türk M.K.Md: 475.



maya, binnetice, taksime iştirâk etmek hakkına sahiptir. Mirascılık sıfatı zâil olmadığından diğer mirasçılardan sâir hukukundan faydalanmaya iskat edilen sahip olmaya devam eder. Öyle ise ortada iskatdan bahsedilemez. Şu halde "Koruyucu iskat" tâbiri de yerinde sayılamaz. İslâm hukukunda böyle bir müesseseye de yer verilmemiştir.

#### 7- Mirasdan feragat :

Miras açılmadan, yani mûrisin ölümü söz konusu olmadan miras hakkından bahsedilemez. Bundan başka kimin evvel öleceği, binnetice, kimin kime mirasçı olacağı evvelden belli olmaz. Zira ölüm ecel meselesidir; genç veya ihtiyara isâbet eder.

Bu itibarla henüz hakkın nüvesi bile düşünülemez. Mevcut olmayan bir haktan bahsedilemeyeceğine göre, öyle bir hakdan feragat etmek de imkân haricinde olduğundan, İslâm hukukçuları "Mirasdan feragat" adıyla bir müessese kabulüne yanaşmamışlardır<sup>28</sup>.

İsviçre ve Türk miras sistemlerinde ise bu müessese kabul olunmuş<sup>29</sup> ve feragat eden evvel öldüğü takdirde mukaveleyi de hükümsüz saymak mecburiyeti hâsıl olmuştur. Bu halde, yani mirasdan feragat edenin mirasından feragat olunan şahısdan evvel ölmüş olması halinde feragat mukavelesinin hükümsüzlüğü neticesinde, feragat eden mirasdan feragata karşılık mûrisden ivaz almış idi ise<sup>30</sup>, bu ivazı da iade etmeye mecburdur. Fakat ivazı sarf etmiş, elden çıkarmış ise, ivazın iade edilmemesinden mûrisin veya mirasçılarının hakları ihlâl edilmiş, olacaktır. Yani feragat mukavelesinin bu gibi mahzurları da vardır.

Mirasdan feragat mukavelesinin ahlâk ve adâba da uygun olduğu savunulamaz; çünkü bu mukavele ile bir şahıs diğerine "sen nasıl olsa öleceksin, ben de mirasın olacağım; benim miras payım yerine sen hayat

28 Mirasdan feragat mukavelesi ivazlı veya ivazsız olabilir; İsv. M. K. Md: 497. Türk. M. K. Md: 475/2.

29 Ali Himmet Berki, a.g.e. sah: 494 ve dv.

30 Her ne kadar gerek Kur'an Kerim'in adalet prensipleri, gerek bu hususlardaki hadisler mücibince, bir kimse evlâtlarına işe ibate ve sevgide âdil olmakla mükellef ise de, mûris bu mükellefiyeti ihlâl etmeksizin de ölmeden evvel evlâdlarından bir veya bir kaçına *teberrûda* bulunabilir ve bu teberrû iade edilmez. Farz edelim ki bir babanın iki oğlu vardır; biri sakat ve akli melekesi normal doğmadığından okuyamamış ve kardeşi gibi refaha erişmemiş, mülk sahibi olmamıştır. Babanın bu bahtsız çocuğa ölmeden evvel *teberrûda* bulunması adalettir ve bu *teberrû* idadeye tâbi olamaz. Adalet mefhumunun eşit muamele yapmakla tahakkuk edeceği bir kaide değildir. Bu misalde eşit muamele yoktur, fakat tam b'r adalet vardır.

da iken bana şu kadar para ver, veya bir evini veya tarlanı bağışla, ben de senden gelecek mirasdan şimdiden feragat edeyim, miras payımı almayayım, mirascın olmayayım ilh.” manâsına gelen konuşma ve anlaşma yapar, ki, bunun ahlâk ve âdabı rencide edici olmadığı iddia edilemez.

#### 8- *Mirasda İade :*

İslâm hukukunda mûrisin, evlâdlarından veya diğer mirasçılardan birine veya bazılarına ölmeden evvel yaptığı teerrularını, miras açıldıktan sonra terekeye verilmesi demek olan “mirasda iade” müessesesi kabul edilmemiştir<sup>31</sup>. Zira her şahıs vefatına kadar mallarında dilediği gibi tasarruf etmekte serbesttir<sup>32</sup>. Bu günkü hukuk sistemlerinde iade müessesesi kabul edilmiştir<sup>33</sup>.

#### 9- *Mirasçılardan borçlardan mes'uliyeti :*

Mirasın reddi bahsinde de temas ediliği üzere, İslâm miras sisteminde, mirascı mûrisin borçlarından ancak terekeden eline geçenle mes'uldür: terekeden 100 lira pay alsın, mûrisin borçları tutarı 10000 lira olsa, yalnız 100 lira borç öder. Daha evvel görüldüğü üzere, İsviçre ve Türk miras sistemlerinde ise, terekeden eline az bir şey geçse veya hiç bir şey geçmese, mirascı mûrisin bütün borçlarından mes'uldür.

İsviçre ve Türk medenî kanunları İslâm hukukunun tanıdığı sınırlı sorumluluğu ancak Devletin mirascılığında kabul etmişlerdir<sup>34</sup>. Bizce, aynı mes'uliyet esasının diğer bütün mirasçılar hakkında kabul edilmiş olmasında isabet olurdu. Sözü edilen kanunlar Devletden gayri mirasçılardan mahdud mes'uliyetini yalnız mirasın deftere göre kabulünde tensib etmektedirler<sup>35</sup>. Fakat bu mes'uliyet dahi şahsîdir; yani sınırsız mes'uliyeti kaldırmakta ise de, mirascının kendi mamelekiyle mes'uliyetini bertaraf etmez. Bir misalle aydınlatmak lâzımdır: Mirascı, mirası defterer tutma mucibince kabul etse, deftere kayd edilen mevcut 1000

31 İsv. M. K. Md: 626; Türk M. K. Md: 603.

32 İsv. M. K. Md: 592; Türk. M. K. Md: 570.

33 İsv. M. K. Md: 591; Türk. M. K. Md: 568.

34 Al Himmet Berki, a.g.e. sah: 204; Keza “aym müellifin “250 Hadis” adlı eserinin sahifesine bakınız.

35 Mahfuz hisseli mirasçılar ve mahfuz hisseleri Türk M. Kanununun 453 üncü maddesinde belirtilmiştir.

lira olsa ve deftere beyan edilmiş olan mûrisin borçları 1250 lirayı bulsa, mirası deftere göre kabul eden mirascının eline terekeden hiç bir şey geçmemesine mukabil 250 lirayı kendi cebinden yani şahsî mamelekiyle ödemesi zarurîdir. İslâm hukukunda böyle mes'uliyet yoktur.

Mamafih tekrar edelim ki, mevzuubahis kanunların mirascıları bütün borçlardan mes'ul olacaklarını ilân eden hükmü, ciddiyetden ve ehemmiyetli olmaktan uzaktır. Çünkü bu kanunlar, terekenin borca batık olması halinde mirasın "hükmen red" edilmiş olduğunu da kabul etmektedirler. Yani bu halde miras kanun vâzının iradesiyle red edilmiş ve bu suretle mirascı mûrisin borçlarından mes'ul olmaktan kurtulmuş olur. Bu vaziyet gösteriyor ki, İsviçre ve Türk Kanun koyucuları girift yollara baş vurmamakla hem tezada düşmektedirler, hem muameleleri karıştırmış bulunmaktadırlar. İslâm hukukunda "külfet, nimete göredir" esasından hareket edilerek, mirascı terekeden ne mikdar almış ise, mûrisin borçlarından da ancak o nisbet dahilinde sorumlu tutulmuştur ki, mantıkî olan hal de ancak budur. Hiç şüphe yok ki, terekeden az bir şey almış olsa bile, her mirascının mûrisinin bütün borçlarını ödemek istemesine de İslâm hukukunda hiç bir mâni yoktur.

#### §- 2- Ölümüne Bağlı Tasarruflar:

##### I - Tasarruf Nisabı :

Mûris, kanunî mirascıları olsa bile terekesinin bir kısmında ölümüne bağlı tasarrufla tasarrufda bulunarak, mallarının bir kısmını üçüncü şahıslara intikal ettirmeye hakkıdır. Bu kısma "Tasarruf nisabı" denir. İslâm miras sisteminde, mirascıların payları ne olursa olsun tasarruf nisabı terekenin daima üçte biridir<sup>36</sup>.

İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında ise, tasarruf nisabı mahfûz hisselerine göre değişir; yani sâbit değildir<sup>37</sup>.

##### II- Mirascı Nasbı :

İsviçre ve Türk Medenî kanunlarında mirascılık kanunî ve iradî olmak üzere ikiye ayrılır. İradî, mûrisin vasiyetle veya miras mukavelesiyle bizzat tâyin ettiği mirascılardır ki, buna kanunda mansup mirascı denilmektedir. İslâm hukukunda mirascıları ilâhî irade tesbit etmiş olduğundan, mûrisin iradesiyle bunlar arasına başka mirascı dahil edilemez. Bu itibarla İslâm miras sisteminde mansup mirascılık yoktur.

36 Ancak diğer mirascılar vasiyeti kabul ederlerse, vârise vasiyet muteberdir.

37 Türk M. K. Md. 499; 501; İsv. M. K. Md. 519, 521.

Anacak mûris, tasarruf nisabında muayyen mal vasiyeti yapmakta serbesttir.

Modern sistemle İslâm miras sisteminde vasiyet hukuku bakımından şu önemli farka da işaret etmek lâzımdır: İslâm vasiyet hukukunda mirascıya vasiyet yapmak memnudur. İsviçre ve Türk miras sistemlerinde ise, mûris tam serbest addedilmiş ve binnetice mirascılara vasiyet de men'edilmemiştir: Bir baba içtimaî refahı aynı olan iki kızından veya oğlundan dilediğine tasarruf nisabını vasiyet ederek onun halini üstün kılabilir. Adalet mülâhazasından hareket ederek mirasda iadeyi kabul etmiş olan bu kanunların, evlâd arasında adaletsizlik neticesini doğuran, vârise vasiyet müessesesini de kabul etmemiş olması, İslâm hukukundaki esasî benimsemiş bulunması gerekirdi. Üzerinde daha bazı kayıtlarda bulunulabilecek olan bu hususda burada fazla kayıt yapmayı münasib bulmuyoruz.

### III- Ölüme Bağlı Tasarrufların İptali :

İsviçre ve Türk vasiyet hukukunda kanuna, ahlâk ve adâba, vasiyet ehliyetine dâir olan şartlara riayet edilmeksizin yapılan vasiyetler kendiliğinden hükümsüz değildir. Tenfiz edilmemeleri için alâkadarların iptal davâsı açmaları lâzımdır. Tafsil edelim: Bu kanunlarda vasiyet ehliyeti yaşı 15 dir ve temyiz kudretininin mevcuduyeti şarttır. Fakat bilfarz 8 yaşındaki bir çocuk veya timarhanedeki bir deli vasiyet yapmış olsa, bu vasiyetler kendilkğinden geçersiz sayılmaz. Eğer alâkalılar iptal davâsı açmazlarsa, muteber vasiyet gibi tenfiz edilirler. Bundan başka, iptal davası mürurzamanla mukayyettir. Alâkalı iptal davâsı için, zamanaşımı müddetini kaçırdığı takdirde, açacağı davâ mürurzaman def'i ile red ettirilir ve vasiyet yine tenfiz edilir. Açıklamaya devamda, konunun eyce anlaşılması için fayda ve zaruret vardır: mûrisin nine ve dedeleri mahfuz hissesi olmayan mirascılardandır. Mûris sırf bunların mirasdan hiç bir şey alamamaları için bütün terekesini vasiyet edebilir. Mahfuz hisseli mirascı olmadıkları için nine ve dede tenkis davâsı açarak kanunen mirascılıklarını muhafaza da edemezler. Yalnız iptal davâsı ile menfaat temin edebilirler. Bu davâyı açmamışlar veya mürurzaman müddeti geçmiş ise, bilfarz aklı malûliyeti olan, veya henüz 8 yaşında bulunan torunlarının bütün tereke üzerinden yapmış olduğu vasiyet muteber bir vasiyet gibi tenfiz edilir ve terekeden hiç bir şey alamazlar.

İslâm miras sisteminde, kanuna, ahlâka ve adâb ile vasiyet yapma ehliyetine aykırı olarak yapılmış olan vasiyetler kendiliğinden geçersiz

addolunmuş ve yukardaki garip ve haksız neticelere meydan verilmemiştir. Hâkim öyle vasiyetlerin hükümsüzlüğünü re'sen nazara alarak, vasiyeti tenfiz etmez. Hattâ tasarruf nisabı hududu içinde kalan vasiyet kısmı dahi muteber sayılıp tenfiz olunamaz. Zira vasiyetin muteberlik şartlarına, kanuna ve ahlâka aykırı olan vasiyet yapmak yasak edildikten sonra, buna rağmen yapılmış olan vasiyetleri mevcut addetmek hukuk mantığı ile bağdaştırılabilecek hususlardan değildir.

En genel hatlarıyla yapmaya çalıştığımız bu etüd, İslâm miras sistemi ile modern sistemler arasındaki farkları açık olarak belirtmektedir. Okuyanlar ve hukukcularla öğrenciler için küçük bir fayda temin ederse, maksad hâsıl olmuş demektir.

## TEFSİRDE ATÂ b.EBÎ RABÂH ve İbn ABBÂS'dan RİVÂYET ETTİĞİ GARİBU'L-KUR'ANI

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Tâbiilerin en meşhûr şahsiyetlerinden biri olan Atâ b.Ebî Rabâh hicretin 27. (647) senesinde Yemen'in el-Cened<sup>1</sup> beldesinde doğdu. Onun bu beldedeki durumu ile Mekke'ye gelişi hakkında fazla bir malumâta sâhip değiliz. Şu kadar var ki Atâ, Mekke'de İslâmî ilimleri öğrenmiş ve orada meşhur bir şahsiyyet olmuştur. Babası olan Ebî Rabah'ın isminin Eslem olduğu zikredilir. Atâ b.Ebî Rabah'ın künyesi ise Ebû Muhammed idi.<sup>2</sup> H. 114 /732 veya 115 /733 senesinde 88 yaşlarında vefat ettiği söylenir.<sup>3</sup>

Dört Halife devrinden itibaren İslâm devletinin sınırları arap yarımadasını aşmış, kendi bünyesine yeni ülkelerle beraber, ayrı din ve kültüre sahip insan topluluklarını da katmaya başlamıştı. Diğer taraftan müslümanlar Medine'de İslâm Devletinin temellerini atmışlar, bu devleti devam ettirebilmek için, kanun hükümlerine, daha doğrusu bir anayasaya ihtiyaç duymuşlardı. Hiç şüphesiz onların kanunlarının menşei Kur'ânı Kerim olacaktı. Medine site devletinin ihtiyaçları fazla tefer-

1 el-Cened: Yemende bir beldedir. San'aya 58 fersah mesafededir. Bkz. *Mu'cemu'lBuldân*, Beyrut, II. 169.

2 İsmi hakkında fazla bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Haydarabâd, 1325, VII. 199; *Tabakatu İbn Sa'd*, Beyrût 1380. V. 467-468; İbn Kuteybe *el-Maârif*, Mısır 1353, s. 196; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Haydarabâd 1371, III. 330; ez-Zehabî, *Tezkiretu'l-Huffâz* Haydarabâd 1375, I. 98; ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl*, Mısır 1382 III. 70; İbn Hallikân, *Vefeyâtul-A'yân*, Kâhire 1367, II. 423; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ* Kahire 1932, I. 513; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V. 29; Omar b. Ali, *Tabakâtu Fukahâi Yemen*, Kahire 1957, s. 58; Ebû Nuaym el İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, Mısır 1967, III. 315; Bağdath İsmail Paşa, *Esmâu'l-Müellifin*, I. 664; Ahmed Emin, *Feclu'l-İslâm*, Mısır 1955; Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I. 31.

3 *Tehzib* VII. 202; *Târihu'l-İslâm* IV. 228, 280; *el-Maârif* s. 196; *İslâm Ansiklopedisi* I. 718; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, Mısır 1357, IV. 217; *Tezkiretu'l-Huffâz*, I. 98; *Tabakâtu b. Sa'd*, V. 470; *Vefeyât* II. 425; *Şezerat* I. 147.

ruath değildi. Devletin sınırları genişledikçe, değişik, din, dil, ırk ve kültürden olan insanlarla yaşama durumu hâsıl olunca, tabiidir ki ihtiyaclar da değışecekti. Gerek islâmiyete yeni giren unsurları ve gerekse müslüman olmayanları bir idare altında toplamak ve onları iyi idare etmek gerekiyordu. İşte bu hususlar için Kur'ân kaynak oluyor, yeni hükümler ve nizamlar ihdas etmek için müfessirler ve fakihler Kur'ân'a sarılıyorlardı. Hudutları çok genişleyen devletin merkezi olan Medine'den diğer ülkelere, imkânsızlıklar dolayısıyla, dinî haberlerin ulaşması güçleşiyor, tabii olarak şahsî görüşler rol oynamaya başlıyordu. Çeşitli ırk, din, kültür, dil, örf ve âdet potasında yetişen ve gelişen bu görüş sahiplerinin fikirlerinin de aynı olması düşünülemezdi.

Tâbüler devrinden itibaren arap olmayan unsurların, İslâmı öğrenme ihtiyakının, arapların da, bu milletleri idare etme arzusunun, ilimle meşgul olma sahasını arap olmayanlara terkettiği açık bir şekilde görünür. Hele Emeviler devrindeki koyu arap milliyetçiliği ve kendilerini hâkim unsur olarak idareci görmeleri sebebiyle, ilimle meşgûl olmaktan çekinmişlerdi. İslâm fütühâtından sonra çeşitli şehirlere dağılan sahâbenin etrafına toplanan ve onlardan ilim alan talebenin hemen hemen ekserisinin arap olmayan kimseler olduğunu görmekteyiz.

Bu yazımızda ele aldığımız Atâ b.Ebi Rabâh'da mevâli'den olan bir şahıstı. O, Mekke'de Benû Fihri'nin mevlâsı idi<sup>1</sup>. Onun, el-Cumah mevlâsı olduğunu söyleyenler de vardır<sup>2</sup>. Bir rivayette Hazreti Osman'ın hilâfeti zamanında doğduğu<sup>3</sup>, diğer bir rivayette ise Hazreti Osman'ın katlini hatırladığı söylenir<sup>4</sup>. Babası Nübyeli bir siyahî idi<sup>5</sup>. Annesinin ise Bereke<sup>6</sup> isminde siyahî bir kadın olduğunu kaynaklar zikreder. Anne ve baba siyahî olunca çocuklarının da siyahî olacağı tabiidir. Atâ b. Ebî Rabâh saçları kıvrıkcık bir siyahî idi. Kaynakların beyanına göre, şaşı, burnu çökükçe, çolak, topal ve hayatının son zamanlarına doğru kör olduğu zikredilir<sup>7</sup>. Mekke'ye çok küçük yaşta gelmiş, orada pek çok

1 *Tehzîb*, VII. 200; *Tabakâtu İbn Sa'd*, V. 467; *el-Maârif*, s. 196; *İslâm Ansiklopedisi* I. 718; *Fecru'l-İslâm*, s. 153, s. 153; *Kitâbu'l-Mesâhif*, s. 88; *Tabakâtu Fukahâyı Yemen* s. 59; *Târihu'l-İslâm*, IV. 280; *Şezerât* I. 147.

2 *Tehzîb*, VII. 200; *Târihu'l-İslâm*, IV. 278; *Tabakâtu Fukahâyı Yemen*, s. 59.

3 *Tezkiretu'l-Huffâz*, I. 98; *Târihu'l-İslâm* IV. 279.

4 *Tabakâtu b. Sa'd*, V. 468; *Târihu'l-İslâm*, IV. 279.

5 *Tehzîb*, VII. 200; *Târihu'l-İslâm* IV. 280.

6 *Tehzîb*, VII. 200; *el-Maârif* s. 196; *Şezerât* I. 147.

7 *Tehzîb*, VII. 200; *Tabakâtu İbn Sa'd*, V. 470; *Vefeyât*, II. 424; *el-Maârif*, s. 196, *Târihu'l-İslâm*, IV. 280; *Fecru'l-İslâm* s. 174; *Tabakâtu Fukahâyı Yemen* s. 59; *Şezerât*, I. 147.

sahabeden ilim almıştır<sup>1</sup>. Bizzat kendisi sahabeden 200 kişiye ulaştığını söyler<sup>2</sup>, Kendisinden pek çok tâbî ve etbâu't-Tâbîin rivâyet etmişlerdir<sup>3</sup>.

Atâ b.Ebî Rabâh'ın ilmî kâbiliyetini herkes kabul etmekte, onun fıkıh, ilim, vera ve fazilet yönünden tâbîilerin ileri gelenlerinden sika biri olduğu zikredilmektedir. İbn Cüreyc, Mescid 20 sene Atâ'ya yatak oldu, o namaz yönünden insanların en iyisi idi, demektedir<sup>4</sup>.

İbn Abbâsın "ey Mekke ahalisi yanınızda Atâ gibi bir şahıs varken, niçin benim etrafımda toplanıyorsunuz" dediği rivayet edilir<sup>5</sup>. Hac meselelerinde en sahibi salâhiyet kişi olarak zikredilir<sup>6</sup>. Fetva hususunda Mekkeliler tarafından yüceltilen bir şahıs olarak karşımıza çıkar<sup>7</sup>. Ebû Hanife, "Atâdan daha faziletli bir kimseye rastlamadığını", Muhammed b. Abdillâh da "Atâdan daha hayırlı bir müftî görmediğini, meclisinin zikir meclisi olduğunu, orada iftira yapılmadığını ve sorulan suallere en güzel cevaplar alındığını" söyler<sup>8</sup>. el-Evzâî, Atâ herkesin râzı olduğu bir insan olarak öldü, derken Seleme b.Küheyl, ilmi Allah rızası için isteyen üç kişiden başka kimseyi görmediğini, onların da, Mücâhid, Atâ ve Tavûs olduğunu söyler<sup>9</sup>. Verilen haberlerden anlaşıldığına göre kendisine sorulan meseleler hususunda re'y izhar etmekten kaçındığı anlaşılmaktadır<sup>10</sup>. Yahya b.Sa'id el-Kattân, Mücâhidin mürselatını Atâ'nınkine tercih eder. Ahmed b.Hanbel'de, Sa'id b.Müseyyib'in mürselatını

1 İlim aldığı sahabe hak. bkz. ez-Zehabî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, III. 50, 111, 121, 126, 136, 224, 261, II. 99, 142, 227, 355, 405, 420; *Târihu'l-İslâm* IV. 278. *Tehzib*, VII. 199.

2 *Tehzib*, VII. 200.

3 Kendinden rivayet edenler için bkz. *Tehzib*, VII. 199-200; *Târihu'l-İslâm*, IV. 278.

4 *Tehzib*, VII. 202; *Târihu'l-İslâm* IV. 279; *Tezkiretu'l-Huffâz*, I. 98; *Şezerat*, I. 147; *Hilyetu'l-Evliyâ* III. 310.

5 Diğer bir rivayette bu haber İbn Ömer'den gelmektedir. *Tehzib*, VII. 201; *Târihu'l-İslâm*, IV. 279; *Tezkiretu'l-Huffâz*, I. 98; *Hilyetu'l-Evliyâ*, III. 311; *el-Cerh ve't-Ta'dil* III. 330.

6 *Tehzib*, VII. 201; *el-Cerh* III 1. 330; *Hilyetu'l-Evliyâ*, III. 311; *Tabakâtu b. Sa'd*, V. 468.

7 *Tehzib*, VII. 201; *Târihu'l-İslâm* IV. 279; *el-Cerh*, III 1. 330.

8 *Tehzib* VII. 201; *Târihu'l-İslâm* IV. 279; *Tezkiretu'l-Huffâz* I, 98; *Mizânü'l-İtidal*, III. 70; *Şezerât*, I. 147; *Hilyetu'l-Evliyâ*, III. 314; *Tabakâtu b. Sa'd*, V. 469; (Tirmizinin Süneninde bu haber şöyledir: Ebû Hanife, Câ'bir el-Cufi'den daha yalancı, Atâ b.Ebî Rabah'tan da daha faziletli bir kimseyi girmedğini söyler) et-Tirmizî, *Sünen*, Mısır 1965, V. 741.

9 *Tehzib*, VII. 201; *Târihu'l-İslâm*, IV. 279; *Tezkiretu'l-Huffâz* I. 98; *Şezerât* I.148; *Hilyetu'l-Evliyâ*, III. 311; *Tabakâtu b. Sa'd*, V. 468.

10 *Tehzib*, VII. 202; (Atâ bir hususta konuştuğunda, ona ilim mi, re'y mi diye sorulur, eğer eser ise ilim, eğer re'y ise re'y derti, şeklinde rivayet edilir). *Tabakâtu İbn Sa'd*. V. 469.



mürselatların en sahihi, Hasan ve Atânınkini ise en zayıf olarak görür. Sebeb olarak ta, bu iki şahsın tefrik etmeksizin herkesten aldığını, söyler<sup>1</sup>. Ali b.el-Medinî, Atâ'nın son zamanlarında, ibn Cüreyc ve Kays b. Sa'd tarafından terkedildiğini zikreder<sup>2</sup>. Bu terkedilişe, son zamanlarında yaşlılığından dolayı, unutkanlığı ve isnadları karıştırmış olması sebeb gösterilir. Hattâ tedlis yaptığı dahi zikredilir. ez-Zehabî, Talebelerinin Atâ'yı terk etmelerini hafifletmek ve Atâ'yı ma'zur göstermek için, bu terkin ıstilahî manada olmadığını, belki bu büyük insanın rızasıyla sâbit olduğunu söyler<sup>3</sup>. Yine ez-Zehabî, Atâ'ya isnâd yapıldığı takdirde, icmâ ile hüccet olduğunu zikreder<sup>4</sup>. İmâm eş-Şâfiî, şehirlerde insanlara ilim öğreten tâbîlerden olan şahısları sayarken şöyle der: Atâ, Tâvûs, Mücâhid, İbn Ebî Müleyke, İkrime, İbn Hâlid, Ubeydullah b.Ebî Yezid, Abdullah b.Bâbâhe, İbn Ebi Ammâr Mekke'de, Vehb b.Münebbih Yemende, Mekhûl Şamda, Abdurrahman b.Ganm, el-Hasen ve İbn Sirîn Basrada, el-Esved, Alkame ve eş-Şa'bî Kûfede insanlara hadis rivayet eder ve şehirlerde âlimlerin verdikleri fetvalar bu zevâta ulaşır, yaşlı veya genç olanlar onlardan rivayet ederlerdi<sup>5</sup>. Katâde, el-Hasen ve İbrahimin Irakta, Said. b.Müseyyib ve Atâ'nın da Hicazda şehir imamlarından olduğunu söyler<sup>6</sup>. İbn Ma'in, o zamanın Kur'ân Muallimi idi der<sup>7</sup>. Ebû Ca'fer el-Bâkır insanlara, Atâdan ilim öğrenin. Yemin ederim ki o benden hayırlıdır, dediği rivayet edilir<sup>8</sup>. Birisi İbn Cüreyc'e, şu iki siyahî olmasaydı, bizim için fıkıh olmayacaktı, demiş, o iki kişii de Mücâhid ve Atâ olduğunu söylemiştir<sup>9</sup>. el-Leys, Abdurrahmân b.Sâbitten rivayetle, Ebû Bekrin imânını yer yüzündekilerin imanına, Atâ'nın imanını ise Mekkelilerin imânına müsâvi gördüğünü söyler<sup>10</sup>. Abdullah b. Hassân, Atâya kula verilen en kıymetli şey nedir diye sorulduğunda, Allah tara-

1 *Tehzib*, VII. 202; *Târihu'l-İslâm* IV. 280; *Mizânul-İ'tidâl*, III. 70; *Sünenü'l-Tirmizî*, V. 754.

2 *Tehzib*, VII. 202; *Mizân* III. 70.

3 *Tehzib* VII. 203; *Mizân* III. 70.

4 *Târihu'l-İslâm* IV. 280.

5 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Mısır 1358, s. 456 No. 1247.

6 *Târihu'l-İslâm*, IV. 279.

7 Aynı yer.

8 Aynı yer.

9 (Zamanlarında, Mekke ehlinin fetvası Atâ ile Mücâhide ulaşırdı) *Tabakâtu ibn Sa'd*, V. 470; *Târihu'l-İslâm*, IV. 279.

10 *Târihu'l-İslâm*, IV. 279; *Tabakâtu b. Sa'd*, V. 469.

findan verilen akıldır. Onunla din bililir, dediğini nakleder<sup>1</sup>. Ahmed b.Hanbel, İbn Abbâsın muhaddis ve müfti olan talebelerini sayarken Atâ'yı da onlar içerisinde zikreder<sup>2</sup>.

İlim vera, fazilet bakımından tâbîlerin ileri gelen şahsiyetlerinden biri olan Atâ b.Ebî Rabâh'ın, Kur'ân muallimlerinden biri olduğunu yukarıda söylemiştik. Onun tefsir sahibi bir kişi olduğunu kaynaklar zikretmektedirler<sup>3</sup>. Fakat tefsiri elimize ulaşmış değildir. Onun tefsir rivayetleri çeşitli isnadlarla, eski tefsirlere girmiştir. Onun tefsir örneklerini Abdurrazzâk b.Hemmâmın tefsirinde, Abdurrazzâk-Ma'mer-İbn Ebi Necih-Atâ b.Ebî Rabâh isnadıyla gördüğümüz gibi, Abdurrazzâk-İbn Cüreyc-Atâ b.Ebî Rabâh<sup>4</sup>- şeklinde bazen, Abdurrazzâk-Süfyân b.Uyeyne-Amr b.Dinâr-Atâ. Ebî Rabâh isnadıyla<sup>5</sup>- bazen de, Ma'mer'in, Atâ b.Ebî Rabah'dan bize bâliğ olduğuna göre demek suretiyle<sup>6</sup> nakillerde bulunduğunu görmekteyiz. Süfyân es-Sevrinin tefsirinde de genellikle şu isnadlar yer almaktadır. Süfyân-İbn Cüreyc-Atâ veya Süfyân-Ab-Abdümelik b.Ebî Süleymân-Atâ, şeklindedir<sup>7</sup>. Aynı isnadlar et-Taberinin tefsirinde de mevcuttur. Taberinin tefsirindeki isnadlar ise umumiyetle İbn Cüreyc vasıtasıyla gelmektedir. Genellikle isnad şöyledir: el-Kâsım b. Hasen el-Hamadânî-el-Huseyn b.Dâvûd el-Masîsî-Haccâc b.Muhammed el-Masîsî-İbn Cüreyc<sup>8</sup>. Diğer bir isnad da şu şekildedir: Ebû Ahmed ve Müemmil-Süfyân es-Sevrî-İbn Ebî Necih-Atâ<sup>9</sup>. es-Sa'lebi'de, Atânın tefsirinin kendisine şu isnadla ulaştığını kaydeder:

تفسير عطاء بن أبي رباح : حدثنا أبو القاسم الحسن بن محمد بن الحسن  
النيسابوري بقراءته علينا حدثنا أبو عبد الله حمد بن ياسين بن الجراح الطبري

1 *Hilyetu'l-Evliyâ*, III. 315.

2 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-'İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, Ankara, 1963, s. 47-48, 82, 134, 160, 254.

3 es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (İstanbul, Veliyuddin ef. 130-133), 3b., es-Suyûtî, *el-İtkân* (Matbaatu'l-Hicâzî) II. 190. *Keşfuzzunun* I. 453, *Esmâu'l-Müellifin*, I. 664., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I. 31.

4 *Tefsiru Abdurrazzâk b. Hemmâm* (İsmail Sâib Koleksiyonu No. 4216) 10a, 107a.

5 Aynı eser, 2b, 109a.

6 Aynı eser, 1b.

7 Bkz. *Tefsiru Süfyân es-Sevrî*, Rampor 1385, s. 17, 21, 23, 30, 38, 50, 59, 70, 79, 134, 160 162, 168, 170, 177, 225, 228.

8 Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I. 31.

9 *Tefsiru't-Taberî*, Mısır 1373, I. 310.

و ابوالفرج احمد بن محمد بن بنان النهاوندى قالا حدثنا ابو محمد بكر بن سهل بن اسماعيل الدمياطى حدثنا عبدالغنى بن سعيد الثقفى عن ابى محمد موسى بن عبدالرحمن الصنعانى عن ابن جريج عن عطاء بن ابى رباح<sup>1</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz kaynaklarda, Atâ'dan gelen tefsir rivayetleri tetkik edilecek olursa, genellikle Atâ, sahabeden gelen rivayetler zincirinde en mühim halkalardan biri olmaktadır. İlk devirdeki Kur'ân tefsiri anlayışını saf ve sade bir şekilde nakletmesi ve lisan inceliklerinden ziyade, mânanın hâkim olduğu bu tefsirde, Allah'ın muradettiği şeyin anlaşılmasına mâtuf bir gayret göze çarpmaktadır. Kelimelere getirilen açıklıklar âyetlerin fikhî hükümlerinin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Onun tefsirdeki yeri ve tefsirinin değeri hakkında bir tez yapmak mümkündür. Biz burada bu kadarlıkla iktifa edip ona atfedilen garibu'l-Kur'ân veya Lügâtu'l-Kur'ân üzerinde duracağız.

Hepimizin bildiği gibi garib kelimesi, yabancı, anlaşılması güç ve mânası örtülü olan kelimeler anlamına gelir. Âdeta bu, vatanından ve âilesinden uzak kalmış garib kimselere benzetilir. Bilhassa garibu'l-Kur'ân ilminde, gariblik iki yönden incelenir. Biri kelimenin mâna itibarıyla kapalı ve anlayıştan uzak oluşu, diğeri ise, arab kabilelerindeki şazların beldeye uzak oluşudur. Başka bir deyimle Kur'ân'da çeşitli arap kabile lehçelerinden bir çok kelimelerin bulunmuş olması, garibu'l-Kur'ân meselesini ortaya çıkarır. Burada zikredeceğimiz eserler ikinci yöne âit olacaktır.

Kur'ân'ın nâzil oluşu esnasında, arab dilinin fasâhat ve belağat sahasındaki yüksekliği herkesce malûmdur. Ayrı ayrı lehçeleri kullanan kabileleri bireştirmede, dil ve edebiyatlarının inkişafında, Kur'ân çok önemli rol oynamıştı. Hz. Peygamber çeşitli arab kabileleri ile görüşmüş, hattâ onların lehçe özelliklerini dahi kullanmıştı. Devletin hudutları genişleyince, arap dili yabancı dillerle karışmaya başlamış ve bu durum karşısında arab dilini bir kâide sistemi içine almaya lüzum hasıl olmuş, çeşitli yönlerden arab diline âit eserler telif edilmeye başlanmıştı.

Kur'ân-ı Kerim'de, gerek Kureyş ve diğer lehçelerden alınan ve gerekse diğer dillerden arapçaya geçen ve araplaşmış bulunan kelimeler, diğer bir deyimle garibu'l-Kur'ân hakkındaki izahlar, Kur'ân'ın en

<sup>1</sup> el-Kesf ve'l-Beyân 3b.

salâhiyetli müfessiri olan İbn Abbâsa dayanmaktadır. Kur'ân tefsiri ve garibleri hakkında İbn Abbâs'dan rivayet edilen en eski ve itimada şayan olan haberler "Sahifetu Ali b.Ebî Talha" adıyla tanınan eserde nakledilmektedir<sup>1</sup>.

İbn Abbâs'dan rivayet edilen garib kelimelerin izahları, çeşitli isnad zincirleriyle 6.-7. ci asırlara kadar ulaşmış ve halen kütüphanelerimizde yazma halinde bulunan bu eserlerden ikisini mukayeseli bir şekilde okuyuculara sunmayı faydalı görmekteyiz. Garibu'l-Kur'ân'a âit kelimeler, bazı eserlerde şiirlerden istişhadlar getirilmek suretiyle izah edilmeye çalışılırken<sup>2</sup>, burada sunacağımız ve karşılaştırmasını yapacağımız iki eser, Kur'ân'daki garib kelimeleri ele almakta, onların mânalarının falan kabilenin lehçesinde şu anlama geldiğini söylemek suretiyle, âyetin anlaşılmasına açıklık kazandırmaktadır. Sadece tefsir ilmi ile meşgûl olanlar için değil, arap dili ile uğraşanlar için de faydalı olacağına kanaat getirdiğim bu iki risaleyi ve Mısır'da neşredilen Celâleyn tefsirinin zeylindeki Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın "Lugâtu Kabâili'l-Arab" isimli eserindeki kelimeleri karşılaştıracğız. Bu üç eserin aynı menşeden geldiğini göstermeye çalışacağız.

Bu iki yazma risaleden biri, İstanbul Esad Efendi Kütüphanesinde 91/3 nolu mecmuanın 104a-112b varakları arasında bulunmaktadır. Bu risale "Lugâtu'l-Kur'ân" adıyla bazen Abdullah b.el-Huseyn b.Hasnûn el-Mukrî (Ö. 386/996) ye, bazen de Muhammed b.Ali b.el-Muzaffer el-Wazzân'a atfedilir. Aynı ihtilâf ikinci risalemizde de vardır. İkinci risalemiz ise İstanbul, Âtîf Efendi Kütüphanesinde 2815/8 nolu mecmuanın 102a-107a varakları arasında bulunmaktadır ve "Kitâbu Garibi'l-Kur'ân" adını taşımaktadır.

Zikrettiğimiz iki risaleyi ve Ebû Ubeyd el-Kâsım b.Sallam'ın eserini okuyuculara kolaylık olması için, karşılaştırmaları her sahifede üç bölüm halinde, her üç risaledeki aynı metinler sunulacaktır. İlk sırada Esad ef. nüshası, ikinci sırada Âtîf ef. Nüshası, son sırada ise, Ebû Ebeyd'in eseri yer alacaktır. Baş taraflarda sûre ismi zikredileceğinden, ilk bölümdeki garib kelimelerin sol tarafına parantez içerisinde koyacağımız rakkamlar, o sûre içerisindeki âyet numarasına işaret etmektedir. İstan-

1 Bu sahife hakkında daha fazla bilgi için bkz. "Ali b. Ebî Talha'nın tefsir sahifesi" İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sene 1969, s. 55-82.

2 Bu gibi eserler için bkz. Ebû Ebeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Mısır 1954, İbn Hişâm, *Sîre*, Mısır 1955.

buldaki iki nüshadan birinde bulunup, diğerlerinde bulunmayanlar, aynı sıra numarası karşısına «ناقص» kelimesi yazılmakla, o nüshada, diğerlerinde mevcut olan ifadenin noksan olduğu gösterilmiştir. Ancak, Ebû Ubeyd'in eserinde mevcut olupta, diğer iki yazmada bulunmayan kelimeler, karşılaştırmanın sonunda müstakil olarak toplanıp gösterilecektir.

Genellikle her iki yazmada müstensihlerin bâriz hataları göze çarpmaktadır. Âyetler gerek sıralamaları ve gerekse sûreleri bakımından bazen karıştırılmıştır. Bazen de kelimenin mânası verildikten sonra, bunun hangi lehçede o mânaya geldiği unutulmuş veya ihmal edilmiştir. Çok nadir olarak diller (lehçeler) arasında değişiklikler varsa da, bunların da müstensih hatalarından gelmiş olma ihtimalleri kuvvetlidir.

Bu üç eser mukayeseli bir şekilde tetkik edilince, hepsinin aynı menşeden geldiği açık bir şekilde müşahede edilecektir. Her iki yazmanın baş tarafında bulunan isnaddaki şahıslara, eseri atfetmede bir beis görmemişlerdir. Halbuki burada ilk kaynak İbn Abbas'dır. İsnadın değişmeyen ilk bölümü de, İbn Abbas-Atâ b.Ebî Rabâh-Abdûlmelik b.Cüreyc'dir. İbn Cüreyc'den itibaren şahıslar çoğalmakta ve isnadın istikametleri değişmektedir. Bu bakımdan, bu eserlerin isnadı sâbit olan ilk zincirine atfedilmesinde bir beis olmayabilir. İbn Abbasa âdiyeti tabiidir ki öncelik kazanacaktır. Daha evvelce de söylediğim gibi eser, gerek arap dili ve edebiyatı ve gerekse Kur'ânı iyi anlayabilme yönünden ehemmiyeti hâizdir. Bu ehemmiyeti göz önünde tutarak, biz bu iki yazma risaleyi hem neşretmiş ve hem de Ebû Ubeyd'in eseriyle aynı menşeden geldiğini göstermiş olduk. Her kelimenin, İbn Abbâs'dan geliş şeklini, garibu'l-Kur'ân'a dâir olan diğer eserler, nakli tefsirler ve hadis mecmuaları ile karşılaştırmak suretiyle, İbn Abbas'ın bu işteki rolünü ortaya koymak, Atâ ve İbn Cüreycin nakildeki himmetini göstermek, bu alanda çalışacaklardan beklenen bir hizmet olacaktır. Neşrettiğimiz bu iki risale, çalışacaklara bir zemin teşkil edecektir.

بيان لغات القرآن المروية عن ابن عباس رضى الله عنه [Esad ef. 91/3]  
[104 b] بسم الله الرحمن الرحيم .

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على نبيه محمد و اله و صحبه اجمعين .  
اخبرنا ابوبكر القباب عبدالله بن محمد قال حدثنا ابوعمرو عثمان بن موسى  
محمد قال حدثني محمد بن يحيى بن عيسى بن عبيد بقراوين قال حدثنا  
ابوالحسن على بن ابى على المقرئ القرشى الهمداني قال حدثنا احمد بن محمد  
ابن سعيد بن ابان القرشى مولى عثمان بن عفان المقرئ مودب جعفر بن  
مسلمة عن عبد الملك بن جريج عن عطاء عن ابن عباس . فى قول الله  
عزوجل « بلسان عربى مبين » (eş-Şuarâ 195) قال قال بلسان قريش  
و لو كان غير عربى ما فهموه و ما انزل الله كتابا إلا بالعربية فكان جبريل  
عليه السلام يترجم لكل نبي بلسان قومه و ذلك ان الله تبارك و تعالى يقول  
« و ما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه » (İbrahim 4) و ليس لسان من  
السنة الامم اوسع من لسان العرب القرآن ليس فيه لغة غير لغة العرب و ربما  
وافق اللغات فاما الاصل و الجنس فعربى لا يخالطه شئ و القرآن عربى .

كتاب غريب القرآن . [Âtif ef. 2815/8]

[102 a] بسم الله الرحمن الرحيم . صلى الله على سيدنا محمد و آله و سلم  
اخبرنا الشيخ الفقيه الامام رشيد الدين ابو محمد بن عبدالطاهر بن نشوان بن  
عبدالطاهر المقرئ بالمدينة الوزيرية الصوفية ... المحروسة الدميرة قال حدثنا

الشيخ الفقيه الامام ابو عبدالله محمد بن عبدالغفار بن أبي نصر بن احمد المقدسى قراءة عليه وانا اسمع في اول رجب سنة ثلاث و ستمائة بروايته عن الشيخ الحافظ ابى طاهر احمد بن محمد بن احمد بن محمد السلفى [102 b] الاصبهاني و الشهاب عبدالله محمد بن يوسف العربوى قالاحدثنا ابو العباس احمد بن ابراهيم بن احمد بن الخطاب قال حدثنا ابو محمد اسماعيل بن عمرو ابن اسماعيل المقرئ بمصر حدثنى ابو احمد عبدالله بن الحسين بن حسنون المقرئ اخبرنا ابو العباس احمد بن غبيد اخبارنا الحسين بن محمد اخبرنا احمد بن محمد بن سعيد بن ابان القرشى حدثنا ابو جعفر بن ايوب المقرئ عن عبدالملك بن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه .

قوله تعالى : « بلسان عربى مبين » قال بلسان قريش و لو كان غير عربى ما فهموه وما انزل الله عزوجل من السماء كتاب إلا بالعربية فكان جبريل عليه السلام يترجم لكل نبي بلسان قومه ليبين لهم و ليس من السنة الامم اوسع من كلام العرب و القرآن ليس فيه لغة الا لغة العرب و ربما وافقت اللغة اللغات فاما الاصل و الجنس فعربى لا يخالطه شئ .

سورة البقرة :

- 1 - قوله عزوجل « قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء » (13) السفية : الجاهل بلغة كنانة .
- 2 - قوله « رغدا » (35) يعنى الحصب بلغة طىء .
- 3 - قوله « فاخذتكم الصاعقة » (55) يعنى الموت بلغة غسان .
- 4 - قوله « رجز » (59) يعنى العذاب بلغة هذيل .
- 5 - قوله « وباؤا بغضب » (61) يعنى استوجبوا بلغة جرهم .

سورة البقرة :

- 1 - قال الله تعالى : « قالوا انؤمن كما آمن السفهاء » و السفية : الجاهل بلغة كنانة .
- 2 - ناقص .
- 3 - ناقص .
- 4 - ناقص .
- 5 - « وباؤا بغضب من الله » يعنى استوجبوا بلغة جرهم .

سورة البقرة : ( ماورد فى القرآن الكريم من لغات قبائل العرب لابی

عبيد القاسم بن سلام)

- 1 - « قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء » السفية : الجاهل بلغة كنانة .
- 2 - « رغدا » يعنى الحصب بلغة طىء .
- 3 - « الصاعقة » الموتة بلغة عمان .
- 4 - « رجزا » يعنى العذاب بلغة طىء .
- 5 - « وباؤا بغضب » يعنى استوجبوا بلغة جرهم .



- 6 — قوله «ورفعنا فوقكم الطور» (63) يعني الجبل وافقت لغة العرب في هذا الحرف لغة السريانية .
- 7 — قوله «خاسئين» (65) يعني صاغرين بلغة كنانة .
- 8 — قوله «بئسما اشتروا به انفسهم» (90) يعني باعوا بلغة هذيل .
- 9 — قول «تلك امانهم» (III) يعني ابا طيلهم بلغة قريش .
- 10 — قول «الامن سفه نفسه» (130) [105 a] يعني من خسر نفسه بلغة طيء .
- 11 — قوله «ابراهيم» (131) بلغة توافق السريانية
- 

- 6 — ورفعنا فوقكم الطور» يعني الجبل . وافقت لغة العرب في هذا الحرف لغة السريانية
- 7 — ناقص .
- 8 — «بئسما اشتروا به» يعني باعوا بلغة هذيل .
- 9 — «تلك امانهم» يعني ابا طيلهم بلغة قريش .
- 10 — «إلأمن سفه نفسه» يعني خسر بلغة طيء .
- 11 — «ابراهيم» بلغة توافق السريانية .
- 

- 6 — «الطور» يعني الجبل . وافقت لغة العرب في هذه الحرف لغة السريانية .
- 7 — «خاسئين» يعني صاغرين بلغة كنانة .
- 8 — «بئسما اشتروا» يعني باعوا بلغة هذيل .
- 9 — «تلك امانهم» يعني ابا طيلهم بلغة قريش .
- 10 — «إلأمن سفه نفسه» يعني خسر بلغة طيء .
- 11 — ناقص .
-

- 12 - قوله «وسطا» (143) يعنى عدولا بلغة قريش وكذلك فى نون  
والقلم «قال اوسطهم» (28) يعنى اعدلهم .
- 13 - قوله «شطرالمسجد» (150) يعنى تلقاء والتلقاء النحو بلغة كنانة
- 14 - قوله «كمثل الذى ينطق» (171) يعنى يصيح بلغة طىء .
- 15 - قوله «فى شقاق بعيد» (176) يعنى لفى ضلال بلغة جرهم .
- 16 - قوله «إن ترك خيراً» (180) يعنى بالخير المال بلغة جرهم . وكذلك  
فى النور «إن علمتم فيهم خيراً» . (33) يعنى لهم مالا وكقوله  
«مامكنى فيه ربي خير» (Kehf 95) يعنى فى المال .

- 12 - وقوله تعالى «وسطا» يعنى عدولا بلغة قريش وكذلك فى نون والقلم  
«قال اوسطهم» اعدلهم .
- 13 - «شطرالمسجد الحرام» يعنى تلقاء والتلقاء النحو بلغة كنانة
- 14 - «كمثل الذى ينطق» يعنى يصيح بلغة طىء .
- 15 - «فى شقاق بعيد» يعنى فى ضلال بعيد بلغة جرهم .
- 16 - «إن ترك خيراً الوصية» يعنى بالخير المال بلغة جرهم . وكقوله  
فى النور «إن علمتم فيهم خيراً» يعنى لهم مالا وكقوله «مامكنى فيه  
ربي خير» يعنى المال .

- 12 - «وسطا» يعنى عدولا بلغة قريش وكذلك فى نون والقلم «قال  
اوسطهم» اعدلهم .
- 13 - «شطرالمسجد الحرام» يعنى تلقاء والتلقاء النحو بلغة كنانة .
- 14 - «كمثل الذى ينطق» يعنى يصيح بلغة طىء .
- 15 - «فى شقاق بعيد» فى ضلال بعيد بلغة جرهم .
- 16 - «إن ترك خيراً» المال بلغة جرهم . وفى سورة النور «إن علمتم  
فيهم خيراً» أى لهم مالا . وقوله «مامكنى فيه ربي خير» يعنى المال .

- 17 — ..... و كقوله في المائة « غير متجانف لإثم » (Maide 3)
- يعنى متعمدا .
- 18 — قوله « فلارفت » (197) يعنى فلاجماع بلغة مَدْحِجٍ .
- 19 — قوله « ثم افيضوا » (199) يعنى انفروا بلغة خزاعة و عامر بن صعصعة .
- 20 — قوله « بغيا بينهم » (213) يعنى بالبغي الحسد بلغة تميم .
- 21 — قوله « وإن عزموا الطلاق » (227) يعنى حققوا باخة هذيل .
- 

- 17 — « فن خاف من موص جنفا » (182) يعنى متعمدا للجنف بلغة قريش .
- و قوله عزوجل في المائة : « غير متجانف » يعنى متعمدا .
- 18 — « فلارفت » فلاجماع يعنى بلغة مَدْحِجٍ .
- 19 — « ثم افيضوا » يعنى انفروا بلغة خزاعة و بنى عامر بن صعصعة .
- 20 — « بغيا بينهم » يعنى الحسد بلغة تميم .
- 21 — « وإن عزموا الطلاق » يعنى حققوا بلغة هذيل .
- 

- 17 — « جنفا » يعنى تعمدًا للجنف بلغة قريش . و في المائة « متجانف لإثم » أى متعمدا له .
- 18 — فلارفت » يعنى فلاجماع بلغة مَدْحِجٍ .
- 19 — « افيضوا » انفروا بلغة خزاعة .
- 20 — « بغيا » حسد بلغة تميم .
- 21 — « عزموا الطلاق » حققوا بلغة هذيل .
-

- 22 — قوله « فلا تعضلوهن » (232) يعنى لا تحسبوهن بلغة ازدشنوءة .
- 23 — قوله « الحى القيوم » (255) يعنى القايم بلغة قریش و كان عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه يقرأها الحى القيام
- 24 — قوله « فصرهن اليك » (260) يعنى قطعهن اليك و افقت لغة النبطية .
- 25 — قوله « فتركه صلدا » (264) يعنى نقيا اجرد بلغة هذيل .
- 26 — قوله « سفيا » (283) يعنى الجاهل بلغة كنانة « و ضعيفا » الاحمق بلغة كنانة .
- 

- 22 — « فلا تعضلوهن » يعنى تحسبوهن بلغة از دشنوءة .
- 23 — « القيوم » القايم بلغة قریش و كان عمر بن الخطاب يقرأها [103 a] الحى القيام .
- 24 — « فصرهن اليك » اى قطعهن و افقت لغة النبطية .
- 25 — « فتركه صلدا » يعنى اجرد بلغة هذيل .
- 26 — « ضعيفا » الاحمق بلغة كنانة .
- 

- 22 — « تعضلوهن » تحسبوهن بلغة ازدشنوءة .
- 23 — ناقص .
- 24 — ناقص .
- 25 — « صلدا » نقيا بلغة هذيل .
- 26 — ناقص .
-

سورة آل عمران :

- 1 - قول الله عزوجل « كذاب آل فرعون » (3) يعنى كاشباه آل فرعون بلغة جرهم .
- 2 - قوله « شهد الله » (18) يعنى قال الله بلغة قيس بن عيلان .
- 3 - قوله « سيدا و حصورا » (39) يعنى بالسيد الحكيم بلغة حمير و الحصور الذى لاحجة له فى النساء بلغة كنانة
- 4 - ناقص .....
- 5 - قوله « لاخلاق لهم » (77) لانصيب لهم بلغة كنانة .

سورة آل عمران :

- 1 - قوله عزوجل « كذاب آل فرعون » يعنى كاشباه آل فرعون بلغة جرهم .
- 2 - ناقص .
- 3 - وقوله عزوجل « سيدا و حصورا » يعنى بالسيد الحكيم بلغة حمير و الحصور الذى لاحجة له فى النساء بلغة كنانة .
- 4 - « تدخرون » (49) مثل بلغة تميم . و تدخرون مخفف بلغة كنانة .
- 5 - « لاخلاق لهم » يعنى لانصيب لهم بلغة كنانة .

سورة آل عمران :

- 1 - قوله « كذاب آل فرعون » يعنى كاشباه بلغة جرهم .
- 2 - ناقص .
- 3 - « سيدا و حصورا » السيد الحكيم بلغة حمير . و الحصور الذى لاحجة له فى النساء بلغة كنانة .
- 4 - « تدخرون » مثل بلغة تميم . و « تدخرون » مخفف بلغة كنانة .
- 5 - « لاخلاق » لانصيب بلغة كنانة .

- 6 - قوله «كونوا ربانيين» (79) يعني علماء وافقت لغة السريانية .  
 7 - قوله «وأخذتم على ذلكم إصرى» (81) يعني عهدى وافقت لغة  
 النبطية .  
 8 - قوله «يتلون [105 b] آيات الله آناء الليل» (113) يعني ساعات الليل  
 بلغة هذيل ايضا .  
 9 - قوله «لايألونكم خبالا» (118) يعني غيا بلغة عمان .  
 10 - قوله «أذهمت طائفتان منكم ان تفشلا» (122) يعني تجبنا بلغة حمير .  
 11 - قوله «ياتوكم من فورهم» (125) يعني من وجوههم بلغة هذيل وقيس بن  
 غيلان وكنانة .
- 

- 6 - كونوا ربانيين» يعني علماء وافقت لغة السريانية .  
 7 - «وأخذتم على ذلكم إصرى» يعني عهدى وافقت لغة النبطية .  
 8 - «يتلون آيات الله آناء الليل» يعني ساعات الليل بلغة هذيل .  
 9 - «لايألونكم خبالا» يعني غيا بلغة عمان .  
 10 - «أذهمت طائفتان منكم ان تفشلا» يعني تجبنا بلغة حمير .  
 11 - «ياتوكم من فورهم» يعني من وجوههم يعني بلغة هذيل وقيس بن  
 غيلان وكنانة .
- 

- 6 - كونوا ربانيين» يعني علماء وافقت لغة السريانية .  
 7 - «إصرى» عهدى وافقت لغة النبطية .  
 8 - «آناء الليل» ساعات بلغة هذيل ، وكذلك في سورة طه : «ومن  
 آناء الليل ففسح» .  
 9 - «لايألونكم خبالا» يعني غيا بلغة عمان .  
 10 - «تفشلا» تجبنا بلغة حمير .  
 11 - «فورهم» وجوههم بلغة هذيل وقيس بن غيلان وكنانة .
-

- 12 - قوله « والعافين عن الناس » (134) يعنى عن العبيد بلغة قيس .
- 13 - قوله « وتهنوا » (139) يعنى لاتضعفوا بلغة قريش وكذلك فى سورة محمد صلى الله عليه وسلم « ولا تهنوا او تدعوا الى السلم » (35) لاتضعفوا ايضا لغة قرشية .
- 14 - قوله « ان يمسسكم قرح » (140) يعنى القرحة بلغة الحجاز و قرح بلغة تميم .
- 15 - قوله « ربيون كثير » (146) يعنى رجال كثير بلغة حضرموت .

- 12 - ناقص .
- 13 - « ولا تهنوا » يعنى تضعفوا بلغة قريش وكذلك فى سورة محمد عليه السلام « ولا تهنوا و تدعوا الى السلم » يعنى لاتضعفوا ايضا بلغة كنانة .
- 14 - « إن يمسسكم قرح » يعنى القرحة بالفتح بلغة الحجاز « و قرح » بلغة تميم .
- 15 - « ربيون كثير » يقول رجال كثير بلغة حضرموت .

- 12 - ناقص
- 13 - « تهنوا » تضعفوا بلغة قريش و كنانة وكذلك فى سورة محمد صلى الله عليه وسلم فلا تهنوا و تدعوا الى السلم و انتم الأعلون .
- 14 - « قرح » بالفتح لغة الحجاز و بالضم لغة تميم .
- 15 - « ربيون » رجال بلغة حضرموت .

سورة النساء :

- 1 - قوله عزوجل « انه كان حوبا كبيرا » (2) ذنبا كبيرا بلغة طى و غطفان و الحبشة .
- 2 - قوله « ذلك ادنى الاتعولوا » (3) يعنى اجدران لاتهملوا بلغة جرهم .
- 3 - قوله « و آتوا النساء صدقاتهن نحلة » (4) فريضة بلغة قريش و قيس بن عيلان .
- 4 - قوله « اويجعل الله لمن سبيلا » (15) يعنى مخرجا بلغة خزاعة .
- 5 - ناقص .

سورة النساء :

- 1 - ناقص .
- 2 - ناقص .
- 3 - قوله تعالى : « و آتوا النساء صدقاتهن نحلة » يعنى فريضة بلغة قريش و عيلان .
- 4 - « اويجعل الله لمن سبيلا » يعنى مخرجا بلغة قريش .
- 5 - « وقد افضى بعضكم الى بعض » (21) يعنى بالافضاء الجماع بلغة خزاعة .

سورة النساء :

- 1 - ناقص .
- 2 - « تعولوا » تملوا بلغة جرهم .
- 3 - « نحلة » فريضة بلغة قيس عيلان .
- 4 - « سبيلا » مخرجا بلغة قريش .
- 5 - « افضى » الإفضاء الجماع بلغة خزاعة .



- 6 - قوله «غير مسافحين» (24) يعني زنا و المسافحة الزنا بلغة قريش .
- 7 - قوله « ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما » (27) يخطؤون خطأينا بلغة سبأ .
- 8 - قوله « و لكل جعلنا موالى » (33) يعني العصبية بلغة قريش .
- 9 - قوله « يكن له كفل منها » (85) يعني الكفل النصيب وهى لغة وافقت النبطية مثل قوله تعالى فى سورة الحديد « كفلين من رحمته » (28) يعنى نصيبين وافقت النبطية .
- 10 - قوله « وكان الله على كل شئ مقيتا » (85) يعنى قديرا بلغة مذحج .
- 

- 6 - غير مسافحين» يعنى زنا و المسافحة الزنا بلغة قريش .
- 7 - «ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما» يعنى يخطؤون خطأ ميينا بلغة سبأ .
- 8 - «و لكل جعلنا موالى» يعنى العصبية و كذلك فى سورة مريم «انى خفت الموالى» (5) يعنى العصبية بلغة قريش .
- 9 - « يكن له كفل منها » يعنى الكفل النصيب وهى بلغة وافقت النبطية .
- 10 - « وكان الله على كل شئ مقيتا » يعنى قديرا بلغة مذحج .
- 

- 6 - «المسافحة» الترنى بلغة قريش .
- 7 - «تميلوا ميلا عظيما» يخطؤون خطأ بينا بلغة سبأ .
- 8 - «موالى» عصبية بلغة قريش و كذلك فى سورة مريم «وانى خفت الموالى» .
- 9 - «كفل» الكفل النصيب وافقت لغة النبطية .
- 10 - «مقيتا» يعنى مقتدرا بلغة مذحج .
-

- 11 - قوله « حصرت صدورهم » (90) يعني ضاقت بلغة اهل اليمامة .
- 12 - قوله « و القوا اليكم السلم » (90) و في الانفال « وان جنحوا للسلم » (61) و في سورة محمد صلى الله عليه وسلم « و يدعوا [106 a] الى السلم » (35) يعني الصلح بلغة قريش .
- 13 - قوله « يا اهل الكتاب لاتغلوا في دينكم » (171) يعني لاتزيدوا بلغة مزينة .
- 14 - قوله « يفتيكم في الكلالة » (176) اى الذى لاولدله بلغة قريش .
- 15 - قوله « يبين الله لكم ان تضلوا » (176) يعني أن لاتضلوا بلغة قريش .
- 

- 11 - « حصرت صدورهم » يعني ضاقت بلغة اهل اليمامة .
- 12 - « والقوا اليكم السلم » يعني الصلح بلغة قريش .
- 13 - « يا اهل الكتاب لاتغلوا في دينكم » يعني لاتزيدوا بلغة مزينة .
- 14 - « يفتيكم في الكلالة » يعني الذى لاولدله ولاوالد بلغة قريش .
- 15 - « يبين الله لكم ان تضلوا » . . . . . بلغة قريش .
- 

- 11 - « حصرت » يعني ضاقت بلغة اهل اليمامة .
- 12 - « السلم » الصلح بلغة قريش .
- 13 - « لاتغلوا » لاتزيدوا بلغة مزينة
- 14 - « الكلالة » الذى لاولدله ولاوالد بلغة قريش .
- 15 - « ان تضلوا » يعني أن لاتضلوا بلغة قريش .
-

## سورة المائدة :

- 1 - قوله عزوجل « اوفوا بالعقود » (1) باليهود بلغة بني حنيفة .
- 2 - قوله « في محمصة » (3) يعنى فى مجاعة بلغة قريش .
- 3 - قوله « من حرج » (6) يعنى من ضيق بلغة قيس بن عيلان .
- 4 - قوله « وجعلكم ملوكا » (20) يعنى احرارا بلغة هذيل وكنانة .
- 5 - قوله « فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين » (25) يعنى لاتفرد بلغة قريش .
- 6 - ناقص .
- 7 - ناقص .

## سورة المائدة :

- 1 - قال الله جل ثناؤه « اوفوا بالعقود » يعنى اليهود بلغة بني حنيفة .
- 2 - « محمصة » يعنى مجاعة بلغة قريش .
- 3 - « من حرج » يعنى من ضيق بلغة قريش ... و عيلان .
- 4 - « وجعلكم ملوكا » يعنى احرارا بلغة هذيل وكنانة .
- 5 - « فافرق [103 b] بيننا وبين القوم الفاسقين » فاقض بيننا بلغة مدين .
- 6 - « فلاتأس » (26) يعنى لاتفرد بلغة قريش .
- 7 - « فان عثر على انهما » (107) يعنى اطلع كقوله فى الكهف « وكذلك اعثرنا عليهم » (21) بلغة قريش .

## سورة المائدة :

- 1 - قوله تعالى « اوفوا بالعقود » يعنى باليهود بلغة بني حنيفة .
- 2 - « محمصة » مجاعة بلغة قريش .
- 3 - « من حرج » يعنى من ضيق بلغة قيس عيلان .
- 4 - « وجعلكم ملوكا » يعنى احرارا بلغة هذيل وكنانة .
- 5 - « فافرق بيننا » فاقض بلغة مدين .
- 6 - « فلاتأس » تفرد بلغة قريش .
- 7 - « فان عثر » يعنى اطلع بلغة قريش . وفى الكهف « وكذلك اعثرنا عليهم »

سورة الانعام :

- 1 - و قول الله عزوجل « وارسلنا السماء عليهم مدرارا » (6) يعنى متتابعاً بلغة هذيل وكذلك فى سورة هود عليه السلام « يرسل السماء عليكم مدرارا » (52) يعنى متتابعاً .
- 2 - قوله « فان استطعت ان تبثنى نفقاً فى الارض » (35) يعنى سربا بلغة عمان .
- 3 - قوله « يصدفون » (46) يعنى يعرضون وكذلك « صدف عنها » (157) يعنى اعرض بلغة قريش .
- 4 - قوله « انظروا الى ثمره » (99) بالفتح بلغة كنانة و ثمره بالضم بلغة تميم .

سورة الانعام :

- 1 - قال الله عز وجل « وارسلنا السماء عليهم مدراراً » يعنى متتابعاً بلغة هذيل وكذلك فى سورة هود « يرسل السماء عليكم مدرارا » يعنى متتابعاً .
- 2 - « فان استطعت ان تبثنى نفقا فى الارض » يعنى سسربا بلغة عمان .
- 3 - « وصدف عنها » يعنى اعرض عنها بلغة قريش .
- 4 - « انظروا الى ثمره » بالفتح بلغة كنانة وبالضم بلغة تميم .

سورة الانعام :

- 1 - « مدرارا » متتابعاً بلغة هذيل وكذلك فى سورة هود و نوح .
- 2 - « نفقا » يعنى سربا بلغة عمان
- 3 - « يصدفون » يعرضون بلغة قريش ، وكذلك قوله تعالى « و صدف عنها » أعرض .
- 4 - « ثمره » بالفتح لغة كنانة ، و بالضم لغة تميم .

- 5 - قوله « وحشرنا عليهم كل شيء قبلا » (III) عيانا بالضم بلغة تميم  
وقبلا بالكسر لغة كنانة .
- 6 - قوله « ضيقا حرجا » (125) يعني شاكا بلغة قریش .
- 7 - قوله « ولا تقتلوا اولادكم من إملاق » (151) يعني من جوع بلغة لخم .
- 8 - قوله « الميزان بالقسط » (152) يعني بالعدل و افقت لفظ الروم فكيف  
اسى وكيف احزن بلغة قریش .
- 

- 5 - « وحشرنا عليهم كل شيء قبلا » معنى عيانا بالضم بلغة تميم وقبلا  
بالكسر بلغة كنانة .
- 6 - « ضيقا حرجا » بلغة قریش .
- 7 - ناقص .
- 8 - ناقص .
- 

- 5 - « قبلا » عيانا بالضم لغة تميم ، بالكسر لغة كنانة .
- 6 - « ضيقا حرجا » يعني شاكا بلغة قریش .
- 7 - « لإملاق » الجوع بلغة لخم .
- 8 - ناقص .
-

سورة الاعراف :

- 1 - قوله عزوجل « في صدرك حرج » (2) يعني الشك بلغة قريش .
- 2 - قوله « وطفقا يخصفان عليهما » (22) يعني عمدا كقوله تعالى في سورة ص « فطفق (33) يعني فعمد بلغة غسان
- 3 - قوله « قل امرؤى بالقسط » (29) يعني بالعدل وافقت لغة الروم .
- 4 - قوله « [106 b] في سفاهه » (66) يعني الجنون بلغة حمير .
- 5 - قوله « انهم اناس يتطهرون » (82) و يتزهون عن اذبار الرجال بلغة قريش .

سورة الاعراف :

- 1 - قال الله عزوجل « فلا يكن في صدرك حرج منه » يعني الشك بلغة قريش .
- 2 - « وطفقا يخصفان » يعني عمدا كقوله في سورة ص « فطفق مسحاً بالسوق والاعناق » يعني فعمد مسحاً بلغة غسان .
- 3 - قل امرؤى بالقسط » يعني بالعذاب وافقت لغة الروم .
- 4 - وقوله « في سفاهه » يعني جنون بلغة حمير .
- 5 - « انهم اناس يتطهرون » يعني يتزهون عن اذبار الرجال بلغة قريش .

سورة الاعراف :

- 1 - « في صدرك حرج » شك بلغة قريش .
- 2 - « طفقا » عمدا بلغة غسان
- 3 - ناقص .
- 4 - « سفاهه » جنون بلغة حمير .
- 5 - « يتطهرون » يعني يتزهون عن اذبار الرجال بلغة قريش .

- 6 — ناقص .
- 7 — ناقص .
- 8 — ناقص .
- 9 — ناقص .
- 10 — قوله « ومامسنى السوء » (188) و كقوله فى هود « بعض آلتهنابسوء » (54) يعنى الجنون بلغة هذيل .
- 
- 6 — « كان لم يغنوا فيها » (92) وقوله سبحانه « كان لم تغن بالامس » يعنى كان لم ينعموا فيها بلغة جرهم .
- 7 — « انا هدنا اليك » (156) يعنى تبنا اليك وفقت لغة العبرانية .
- 8 — « بعذاب بئيس » (165) يعنى شديد بلغة غسان .
- 9 — « ثقلت » (187) يعنى خفيت بلغة قريش .
- 10 — « ومامسنى السوء » وقوله فى هود « بعض آلتهنابسوء » يعنى به الجنون بلغه هذيل .
- 
- 6 — « كان لم يغنوا فيها » وقوله فى سورة يونس « كان لم تغن بالامس » يتمتعوا بلغة جرهم .
- 7 — « هدنا اليك » تبنا وافقت لغة العبرانية .
- 8 — « بعذاب بئيس » شديد بلغة غسان .
- 9 — « ثقلت » خفيت بلغة قريش .
- 10 — « ومامسنى السوء » و فى هود « بعض آلتهنابسوء » يعنى الجنون بلغة هذيل .

- 11 - قوله « اذا مسهم طائف من الشيطان » (201) يعنى النخسة بلغة ثقيف .  
 12 - قوله « لولا اجتبيتها » (203) يعنى لولا اتيتها من ذات نفسك بلغة قريش .

- 11 - « مسهم طائف من الشيطان » يعنى النخسة بلغة ثقيف .  
 12 - « لولا اجتبيتها » لولا اتيتها من ذات نفسك .  
 11 - ناقص :  
 12 - « اجتبيتها » أتيها بلغة ثقيف .

### سورة الانفال :

- 1 - قوله عز وجل « رجز الشيطان » (11) يعنى تخويف الشيطان بلغة قريش .  
 ويقال قدارجزتنى على فلان يعنى خوفتنى .  
 2 - قوله « ان تتقوا لله يجعل لكم فرقانا » (29) يعنى مخرجا بلغة هذيل .  
 3 - قوله « واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك » (30) يعنى يحبسوك بلغة قريش .

### سورة الانفال :

- 1 - قوله عز وجل « رجز الشيطان » يعنى تخويف الشيطان بلغة قريش .  
 2 - « يجعل لكم فرقانا » يعنى مخرجا بلغة هذيل .  
 3 - « واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك » يعنى يحبسوك بلغة قريش .

### سورة الانفال :

- 1 - « رجز الشيطان » تخويف الشيطان بلغة قريش .  
 2 - « فرقانا » مخرجا بلغة هذيل .  
 3 - « ليثبتوك » يعنى ليحبسوك بلغة قريش .



- 4 — قوله « ان هذا اساطير الاولين » (31) فالمكء التصفير و التصدية والتصفيق بلغة قريش .
- 5 — ناقص .
- 6 — قوله « فيركمه جميعاً » (37) يعنى فيجمعه بلغة قريش يقال اركم ... وركمت مالك أى جمعت .
- 7 — قوله « نكص على عقبه » (48) يعنى رجع بلغة سليم .
- 8 — قوله « فشرد بهم من خلفهم » (57) يعنى نكل بهم بلغة جرهم .
- 9 — قوله « ولا تحسبن » (59) بكسر السين بلغة النبي صلى الله عليه وسلم و تحسبن بفتح السين بلغة تميم .

- 4 — « ان هذا اساطير الاولين » يعنى كلام الاولين بلغة جرهم
- 5 — « مكاء و تصدية » (35) المكاء التصفير . و التصدية ، التصفيق بلغة قريش .
- 6 — « فيركمه جميعاً » يعنى فيجمعه بلغة قريش .
- 7 — ناقص .
- 8 — « فشرد بهم من خلفهم » يعنى نكل بهم من خلفهم بلغة جرهم .
- 9 — « ولا تحسبن » بكسر السين بلغة قريش هى لغة النبي صلى الله عليه وسلم و بفتح السين بلغة تميم .

- 4 — « أساطير الاولين » كلام الأولين بلغة جرهم .
- 5 — « مكاء و تصدية » المكاء : التصفير . و التصدية : التصفيق بلغة قريش .
- 6 — « فيركمه » فيجمعه بلغة قريش .
- 7 — « نكص » رجع بلغة سليم .
- 8 — « فشرد بهم » فنكل بهم بلغة جرهم .
- 9 — « لا تحسبن » بكسر السين : لغة . و هى لغة النبي صلى الله عليه وسلم ، و بفتح السين : لغة جرهم .

10 - قوله « يا ايها النبي حرص المؤمنين » (65) يعني حرض بلغة هذيل .

10 - « يا ايها النبي حرص المؤمنين على القتال » يعني لغة هذيل .

10 - « حرص » حرض بلغة هذيل .

### سورة التوبة :

1 - قوله عز و جل « غير معجزى الله » (2) غير سابق الله و كل معجزى

فى القرآن يعني سابق الله بلغة كنانة

2 - قوله « لا يرقبون فى مؤمن الا ولاة » (8) يعني قرابة بلغة قريش .

3 - قوله « وليجة » (16) يعني بطانة بلغة هذيل .

4 - ناقص .

### سورة التوبة :

1 - « غير معجزى الله » غير سابق الله [104 a] و كل معجزى فى القرآن

سابق بلغة كنانة .

2 - « لا يرقبون فى مؤمن الا ولاة » يعني قرابة بلغة قريش .

3 - « وليجة » يعني بطانة بلغة هذيل .

4 - « يبشرهم » (21) بالتخفيف بلغة كنانة و بالتشديد بلغة تميم .

### سورة التوبة :

1 - « غير معجزى الله » كل معجز فى القرآن معناه سابق بلغة كنانة .

2 - « الا ولاة » يعني قرابة بلغة قريش .

3 - « وليجة » بطانة بلغة هذيل .

4 - « يبشرهم » بالتخفيف : لغة كنانة ، و بالتشديد : لغة تميم .

- 5 - ناقص . قوله « الاتنفروا » (39) يعنى الاتغزوا بلغة كنانة .
- 6 - قوله « السائحون » (112) يعنى الصائمون بلغة هذيل كذلك سائحات يعنى الصائمات بلغة هذيل .
- 7 - قوله « زادته هذه ايماناً » (124) بحفض الزا بلغة تميم وزادته بنصب الزا بلغة أهل الحجاز .
- 8 - قوله « عزيز عليه ما عنتم » (128) وفي البقرة « ولو شاء الله [a] 107 لا عنتمكم » (220) اى لأثمكم كقوله تعالى فى النساء « ذلك لمن خشى العنت منكم » (25) الاثم بلغة هذيل .
- 
- 5 - « وإن خفتم عيلة » (28) يعنى الفاقة بلغة هذيل .
- 6 - « الاتنفروا » يعنى تغزوا بلغة كنانة .
- 7 - « السائحون » يعنى الصائمون بلغة هذيل و كذلك السائحات يعنى الصائمات .
- 8 - ناقص .
- 9 - « ما عنتم » وفي سورة البقرة « لا عنتمكم » و فى سورة النساء « لمن خشى العنت منكم » الاثم بلغة هذيل .
- 
- 5 - « وإن خفتم عيلة » يعنى فاقة بلغة هذيل .
- 6 - « تنفروا » وكذا « انفروا » اغزوا بلغة هذيل .
- 7 - « السائحون » الصائمون بلغة هذيل وكذا السائحات اى صائمات .
- 8 - ناقص .
- 9 - « لأعنتمكم » هنا « وما عنتم » بآل عمران « والعنت منكم » بالنساء « وما عنتم » بالتوبة « ولعنتم » بالحجرات . العنت الاثم بلغة هذيل .

سورة يونس صلى الله عليه وسلم :

- 1 - قوله « فزيلنا بينهم » (28) يعنى فيزنا بينهم بلغة حمير .
- 2 - قوله « يستنبؤنك احق هو » (53) ويستفتونك بلغة قریش .
- 3 - قوله « وما يعزب عن ربك » (61) يعنى يغيب بلغة كنانة .
- 4 - قوله ثم لا يکن أمرکم علیکم غمة » (71) يعنى شبهة بلغة هذیل .

سورة يونس :

- 1 - ناقص .
- 2 - ناقص .
- 3 - ناقص .
- 4 - ناقص .

سورة يونس :

- 1 - « فزيلنا بينهم » فيزنا بلغة حمير .
- 2 - ناقص .
- 3 - « وما يعزب عن ربك » وما يغيب بلغة كنانة .
- 4 - « لا يکن أمرکم علیکم غمة » شبهة بلغة هذیل .

سورة هود عليه الصلاة والسلام :

- 1 - قول الله عز و جل «ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة» (8) يعني الى سنين معدودة بلغة ازدشئوة .
- 2 - قوله اراذلنا بادی الرأى» (27) يعنى سفلتنا بلغة جرهم .
- 3 - «فلاتبتئس» (36) يعنى فلاتحزن بلغة كنده ومدين .
- 4 - قوله «ياسماء اقلعى» (44) يعنى احبسى .
- 5 - «غيض الماء» (44) بلغة توافق لغة أهل الحبشة .

سورة هود عليه السلام :

- 1 - «الى امة معدودة» يعنى الى حين بلغة ازدشئوة .
- 2 - قوله تعالى «اراذلنا» يعنى سفلتنا بلغة جرهم .
- 3 - «فلاتبتئس» فلاتحزن بلغة سدوس .
- 4 - «ويا سماء اقلعى» يعنى احبسى .
- 5 - «وغيض الماء» نقيص الماء بلغة توافق الحبشة .

سورة هود :

- 1 - «الى أمة معدودة» سنين بلغة ازدشئوة .
- 2 - «اراذلنا» سفلتنا بلغة جرهم .
- 3 - «فلا تبتئس» تحزن هناو يوسف بلغة كنده .
- 4 - ناقص .
- 5 - «وغيض الماء» نقص بلغة الحبشة .

- 6 - قوله « قد كنت فينا مرجوا قبل هذا » (62) يعني حقيرا بلغة حمير .
- 7 - قوله « بعجل حنيد » (69) يعني ما يشوى . . . . في الارض بلغة العالقة و ما يشوى بالحجارة بلغة هذيل .
- 8 - قوله « ان ابراهيم لحليم اواه منيب » (75) يعني الدعاء الى الله عز وجل بلغة توافق النبطية .
- 9 - قوله « جاءت رسلنا لوطاسى بهم » (77) يعني كرههم بلغة غسان . وكقوله والله لقد سيتك اى كرهتك .
- 10 - قوله « يوم عصيب » (77) يعني شديد بلغة جرهم .
- 

- 6 - « قد كنت فينا مرجوا قبل هذا » يعني حقيرا بلغة حمير .
- 7 - « بعجل حنيد » يعني مايشوى ... من الارض بلغة العالقة ومايشوى بالحجارة بلغة هذيل .
- 8 - « ان ابراهيم لحليم اواه منيب » يعني الدعاء الى الله عز وجل بلغة توافق النبطية .
- 9 - « سى بهم » يعني كرههم بلغة غسان . وكقولك و الله قدسيتك يعني كرهتك .
- 10 - « يوم عصيب » يعني شديد بلغة جرهم .
- 

- 6 - « قد كنت فينا مرجوا » حقيرا بلغة حمير .
- 7 - « بعجل حنيد » مشوى بلغة قريش .
- 8 - « اواه منيب » يعني به الدعاء الى الله عز وجل بلغة توافق النبطية .
- 9 - « سى بهم » يعني كرههم بلغة غسان .
- 10 - « يوم عصيب » يعني شديد بلغة جرهم .
-

- 11 - قوله « حجارة من سجيل » (82) يعني حجارة من طين وقد وافقت لغة الفرس .
- 12 - قوله « إني أراكم بخير » (84) يعني بخصب بلغة مدين .
- 13 - وكل قوله « إنك لأنت الحليم الرشيد » (87) يعني انك لأنت الاحق السفية بلغة مدين .
- 14 - قوله « وما زادوهم غير تنبيب » (101) يعني تخسير بلغة قریش .
- 15 - قوله عطاء غير مجذوذ » (108) يعني غير مقطوع بلغة قریش .
- 16 - قوله « لا تركنوا الى الذين ظلموا » (113) اي تميلوا بلغة كنانة. [107 b]

- 11 - « حجارة من سجيل » يعني حجارة من طين وقد وافقت لغة الفرس .
- 12 - « إني أراكم بخير » يعني الخصب بلغة مدين .
- 13 - إنك لأنت الحليم الرشيد » الاحق السفية بلغة مدين .
- 14 - « وما زادوهم غير تنبيب » يعني تخسير بلغة قریش .
- 15 - ناقص .
- 16 - « ولا تركنوا » تميلوا بلغة كنانة .

- 11 - « حجارة من سجيل » يعني من طين وافقت لغة الفرس .
- 12 - ناقص .
- 13 - « الحليم الرشيد » ضد الاحق السفية بلغة مدين .
- 14 - وما زاد وهم غير تنبيب » يعني تخسير بلغة قریش .
- 15 - ناقص .
- 16 - « ولا تركنوا » ولا تميلوا بلغة كنانة .

سورة يوسف صلى الله عليه وسلم :

- 1 - قوله الله عز وجل « انا اذا لخاسرون » (14) اى المضيعون يعنى المضيعون بلغة قيس بن عيلان .

سورة ابراهيم صلى الله عليه وسلم :

- 1 - قوله « دار البوار » (28) يعنى دار الهلاك بلغة عمان .  
 2 - قوله « أفئدة من الناس تهوى اليهم » (37) يعنى ركباننا من الناس بلغة قريش .  
 3 - قوله « مقنعى رؤسهم » (43) يعنى الناكسوا رؤسهم بلغة قريش .

سورة يوسف عليه السلام :

- 1 - قوله عز وجل « انا اذا لخاسرون » يعنى المضيعون بلغة قيس عيلان .

سورة ابراهيم عليه السلام :

- 1 - « دار البوار » يعنى دار الهلاك بلغة عمان .  
 2 - « أفئدة من الناس تهوى اليهم » يعنى ركباننا من الناس بلغة قريش .  
 3 - ناقص

سورة يوسف

- 1 - قوله « انا اذا لخاسرون » لمضيعون بلغة قيس عيلان .

سورة ابراهيم :

- 1 - « دار البوار » يعنى دار الهلاك بلغة عمان  
 2 - « أفئدة من الناس » يعنى ركباننا من الناس بلغة قريش .  
 3 - « مقنعى رؤسهم » ناكسى رؤسهم بلغة قريش .



- 2 - قوله « هَيْتَ لَكَ » (23) يعنى هلم لك بلغة توافق النبطية .  
 3 - قوله « واعتدت لهن متكأ » (31) يعنى الأترج بلغة توافق القبطية .  
 4 - قوله « وادكر بعد امة » (45) بعد امة نسيان بلغة تميم وقيس بن عيلان .
- 

- 2 - قوله « هيت لك » يعنى هى لك بلغة وافقت النبطية .  
 3 - قوله تعالى « واعتدت لهن متكأ » الأترج بلغة توافق القبط .  
 4 - « وادكر بعد امة » يعنى بعد نسيان بلغة تميم وقيس عيلان .
- 

- 2 - قوله « هيت لك » يعنى تهيات لك بلغة وافقت النبطية .  
 3 - « وأعتدت لهن متكأ » الأترج بلغة توافق القبط .  
 4 - « وادكر بعد امة » بعد نسيان بلغة تميم وقيس عيلان .
- 

#### سورة الحجر :

- 1 - قوله عز وجل « من حماء مسنون » (26) و الحماء . الطين . المسنون :  
 المتن بلغة حمير .  
 2 - قوله « ان دابر هولاء مقطوع » (66) يعنى أصل هولاء مستأصل بلغة جرهم .
- 

#### سورة الحجر :

- 1 - قوله عز وجل « من حماء مسنون » الحماء : الطين . و المسنون  
 المتن بلغة حمير .  
 2 - « دابر هولاء مقطوع » مستأصل بلغة جرهم .
- 

#### سورة الحجر :

- 1 - « من حماء مسنون » الحما : الطين ، و المسنون : المتن بلغة حمير .  
 2 - « دابر هولاء مقطوع » مستأصل بلغة جرهم .

- 3 - قوله « إن في ذلك لآيات للمتوسمين » (75) يعني للمتفرسين بلغة قريش .
- 4 - قوله « انها لبامام ميين » (79) يعني بكتاب ميين بلغة قريش .
- 
- 3 - « ان في ذلك لآيات للمتوسمين » يعني المتفرسين بلغة قريش .
- 4 - « لبامام ميين » يعني كتاب ميين بلغة قريش .
- 
- 3 - « للمتوسمين » للمتفرسين بلغة قريش .
- 4 - ناقص .
- 

### سورة النحل :

- 1 - قوله عز وجل « تسيمون » (10) ترعمون بلغة خثعم
- 2 - قوله « ذرأ لكم » (13) يعني خلق لكم بلغة قريش .
- 3 - قوله « ظل وجهه مسودا » (58) يعني صار وجهه مسودا بلغة هذيل .
- 

### سورة النحل : [ 104 b ]

- 1 - ناقص .
- 2 - ناقص .
- 3 - « ظل وجهه مسودا » يعني صار بلغة هذيل .
- 

### سورة النحل :

- 1 - « تسيمون » ترعون بلغة خثعم .
- 2 - ناقص .
- 3 - « ظل وجهه » صار بلغة هذيل .

- 4 - قوله «مفرطون» (62) يعني مشركون بلغة هذيل .
- 5 - قوله «بنين و حفدة» (72) يعني بالحفدة الاختان بلغة سعد العشيرة .
- 6 - قوله «و هو كل على مولاه» (76) يعني عيال .
- 7 - قوله «سراييل تقيمكم الحر» (81) يعني به القمص بلغة تميم .
- 8 - قوله «وسراييل تقيمكم بأسكم» (81) يعني به الدرود بلغة كنانة .
- 9 - قوله «ان ابراهيم كان امة قانتا» (120) يعني تعبدون به بلغة قريش .

4 = ناقص .

- 5 - «بنين و حفدة» الحفدة الاختان بلغة سعد العشيرة .
- 6 - «و هو كل على مولاه» عيال بلغة قريش .
- 7 - «سراييل تقيمكم الحر» يعني القمص بلغة تميم .
- 8 - «وسراييل تقيمكم بأسكم» يعنى الدرود بلغة كنانة .
- 9 - «ان ابراهيم كان امة قانتا» يعنى اماما تعبدون به بلغة قريش .

4 - ناقص .

- 5 - «بنين و حفدة» الحفدة الأختان بلغة سعد العشيرة .
- 6 - «و هو كل على مولاه» عيال بلغة قريش .
- 7 - «سراييل تقيمكم الحر» القمص بلغة تميم .
- 8 - «و سراييل تقيمكم بأسكم» يعنى الدرود بلغة كنانة .
- 9 - ناقص

سورة بنى اسرائيل :

- 1 — قوله عز وجل « ولتعلن علوا كبيرا » (4) يعنى لتقهرون قهرا بلغة لخم .
- 2 — قوله « فجاسوا خلال الديار » (5) [ 108 a ] يعنى فتحللوا الازقة بلغة جذام .
- 3 — قوله « وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه » (13) يعنى حمله بلغة اعمار .
- 4 — قوله « ان المبذرين » (27) يعنى المسرفين بلغة هذيل .
- 5 — قوله « فتتعد ملوماً محسورا » (29) المحسور : المنقطع بلغة جرهم .
- 6 — قوله « فسينغضون اليك رؤسهم » (51) يعنى يحركون بلغة حمير .

سورة بنى اسرائيل :

- 1 — قوله عز وجل « ولتعلن علوا كبيرا » اقهرن قهرا اقهرا كبيرا بلغة لخم .
- 2 — ناقص .
- 3 — « وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه » يعنى عمله بلغة اعمار .
- 4 — « ان المبذرين » بلغة هذيل .
- 5 — « فتتعد ملوما محسورا » المحسور : المنقطع بلغة جرهم .
- 6 — « فسينغضون اليك رؤسهم » يحركون بلغة حمير .

سورة الاسراء

- 1 — قوله عز وجل « ولتعلن علوا كبيرا » يعنى لتقهرون بلغة جذام .
- 2 — « فجاسوا خلال الديار » فتحللوا الأزقة بلغة جذام .
- 3 — « وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه » اى عمله . بلغة اعمار .
- 4 — المبذرين « المسرفين بلغة هذيل .
- 5 — « فتتعد ملوما محسورا » المحسور : المنقطع بلغة جرهم .
- 6 — « فسينغضون » يحركون بلغة حمير .

- 7 - قوله « لاحتنكن ذريته » (62) يعني لاستأصلان .  
 8 - قوله « لدلوك الشمس » (78) يعني زوالها .  
 9 - قوله « قل كل يعمل على شاكلته » (84) يعني حاله بلغة هذيل .  
 10 - قوله « ينبوعاً » (90) يعني نهرا بلغة قريش .  
 11 - ناقص .

- 7 - « لاحتنكن » لأستأصلان بلغة قريش .  
 8 - « لدلوك الشمس » يعني زوالها بلغة قريش .  
 9 - « يعمل على شاكلته » يعني حالته بلغة هذيل .  
 10 - « ينبوعاً » يعني نهرا بلغة قريش .  
 11 - « جئنا بكم لفيفا » (104) يعني جميعا بلغة جرهم .

- 7 - « لاحتنكن » لأستأصلان بلغة الاشعريين .  
 8 - « دلوك الشمس » زوالها بلغة قريش .  
 9 - « شاكلته » يعني ناحيته بلغة هذيل .  
 10 - ناقص .  
 11 - « لفيفا » جميعا بلغة قريش .

### سورة الكهف :

- 1 - قوله « فلعلك باخع نفسك » (6) يعني قاتل نفسك بلغة قريش .

### سورة الكهف :

- 1 - قوله عز وجل « فلعلك باخع نفسك » يعني قاتل نفسك بلغة قريش .

### سورة الكهف :

- 1 - « باخع نفسك » يعني قاتل نفسك بلغة قريش .

- 2 - « قوله » أن اصحاب الكهف والرقيم (9) الرقيم : هو الكتاب بلغة توافق الروم .
- 3 - قولوا عز وجل « لقد قلنا اذا شططا » (14) يعني كذبا بلغة خثعم .
- 4 - قوله « بالوصيد » (18) يعني بالفناء بلغة مدحج .
- 5 - قوله « رجما بالغيب » (22) يعني ظنا بلغة هذيل .
- 6 - قوله « ولن تجد من دونه ملتحدا » (27) يعني ملجأ بلغة هذيل .
- 7 - قوله « استبرق » (31) يعني الديباج الغليظ .

- 2 - « أن اصحاب الكهف و الرقيم » الرقيم : الكتاب بلغة الروم .
- 3 - قلنا اذا شططا » يعني كذبا بلغة خثعم .
- 4 - « بالوصيد » بالفناء بلغة مدحج .
- 5 - « رجما بالغيب » يعني ظنا بلغة هذيل .
- 6 - « من دونه ملتحدا » يعني ملجأ بلغة هذيل .
- 7 - « استبرق » الديباج الغليظ بلغة توافق الفرس .

- 2 - « الرقيم » الكتاب بلغة الروم .
- 3 - « شططا » كذبا بلغة خثعم .
- 4 - « بالوصيد » بالفناء بلغة مدحج .
- 5 - « رجما بالغيب » يعني ظنا بلغة هذيل .
- 6 - « ملتحدا » ملجأ بلغة هذيل .
- 7 - « الإستبرق » الديباج بلغة توافق لغة الفرس .

- 8 - قوله « حسبانا من السماء » (40) يعني بردا بلغة حمير .
- 9 - قوله « لأبرح » (60) يعني لأزال بلغة كندة .
- 10 - قوله « شيثا إمرا » (71) يعني عجبا بلغة قريش .
- 11 - قوله « شيثا نكرا » (74) يعني منكرا بلغة قريش .
- 12 - قوله « الصدفين » (96) يعني الجبلين بلغة حمير . والصدفين بالفتح بلغة تميم و هما الجبلان ايضا .
- 13 - قوله « فن كان يرجو لقاء ربه » (110) يعني يخاف بلغة هذيل .

- 8 - « حسبانا من السماء » يعني بردا بلغة حمير .
- 9 - « لأبرح » لأزول بلغة كندة .
- 10 - « شيثا امرا » يعني عجبا بلغة قريش .
- 11 - « شيثانكرا » اي منكرا بلغة قريش .
- 12 - « الصدفين » يعني الجبلين . او الصدفين بالفتح بلغة تميم .
- 13 - « فن كان يرجو لقاء ربه » يعني يخاف بلغة هذيل .

- 8 - « حسبانا من السماء » يعني بردا بلغة حمير .
- 9 - « لأبرح » لأزال بلغة كندة .
- 10 - « إمرا » عجباً بلغة قريش .
- 11 - « نكرا » منكرا بلغة قريش .
- 12 - « الصدفين » الجبلين بلغة تميم .
- 13 - « فن كان يرجو لقاء ربه » يعني يخاف بلغة هذيل .

سورة مريم عليها السلام :

- 1 - قوله عز وجل « من الكبرعتيا » (8) يعني تحولا . وهو الياس حلدته على عظمة من الكبر .
- 2 - قوله « تحتك سر يا » (24) يعني جدولا بلغة توافق سر يانية .
- 3 - قوله « انه كان بي حفيا » (47) يعني عالما بلغة قريش « كأنك حفي عنها » (A'raf 187) يعني عالما بها .

سورة مريم :

- 1 - قوله تعالى « من الكبرعتيا » يعني تحولا وهو الياس حلدته على عظمه من الكبر .
- 2 - وقوله تعالى « تحتك سر يا » يعني جدولا بلغة توافق السر يانية .
- 3 - « انه كان بي حفيا » يعني عالما بلغة قريش مثل قوله في الاعراف « كأنك حفي عنها » عالما بها .

سورة مريم :

- 1 - « من الكبرعتيا » تحولا بلغة حمير .
- 2 - « تحتك سر يا » يعني جدولا : أى نهرا بلغة توافق لغة السر يانية .
- 3 - « حفيا » عالما بلغة قريش . مثل قوله في الأعراف « كأنك حفي عنها » أى عالم بها كما تقدم .



- 4 - قوله « أيهم أشد على الرحمن عتيا » (69) يعني اعظم افتراء بلغة قريش .  
 5 - قوله « ويكفونون عليهم ضدا » (82) يعني خصما بلغة كنانة [108 b.]  
 6 - قوله « الى جهنم وردا » (86) يعني عطاشا بلغة قريش .  
 7 - قوله « او تسمع لهم ركزا » (98) يعني صوتا بلغة قريش .

- 4 - « أيهم أشد على الرحمن عتيا » أي اعظم افتراء بلغة قريش .  
 5 - « يكفونون عليهم ضدا » يعني خصما بلغة كنانة .  
 6 - « الى جهنم وردا » يعني عطاشا بلغة قريش .  
 7 - « او تسمع لهم ركزا » يعني صوتا (بلغة) قريش .

- 4 - « أيهم أشد على الرحمن عتيا » يعني اعظم أمرا بلغة قريش .  
 5 - « ضدا » عدوا و خصما بلغة كنانة .  
 6 - « الى جهنم وردا » حفاة مشاة عطاشا بلغة قريش .  
 7 - « ركزا » صوتا خفيا بلغة قريش .

#### سورة طه :

- 1 - قوله عز وجل « في اليم » (39) يعني به البحر بلغة توافق القبط .

#### سورة طه :

- 1 - قوله تعالى « في اليم » أي البحر بلغة توافق النبطية .

#### سورة طه :

- 1 - « اليم » البحر بلغة توافق القبط .

2 - قوله «تارة اخرى» (55) يعنى مرة اخرى بلغة اشعر .

3 - قوله «فلا يخاف ظلما ولا هضما» (112) نقصا بلغة هذيل .

2 - «تارة اخرى» يعنى مرة اخرى بلغة اشعر .

3 - «فلا يخاف ظلما ولا هضما» يعنى نقصا بلغة هذيل وقريش .

2 - «تارة اخرى» مرة اخرى بلغة الأشعريين .

3 - «فلا يخاف ظلما ولا هضما» يعنى نقصا بلغة هذيل .

### سورة الانبياء عليهم السلام :

1 - قوله عز وجل «كتابا فيه ذكركم» (10) يعنى شرفكم . كقوله تعالى

«بل اتيناهم بذكرهم» (Muminun 72) يعنى بشرفهم بلغة قریش .

2 - قوله عز وجل «ان تميد بهم» (31) يعنى ان لا تزول بهم

بلغة هذيل وقريش .

### سورة الأنبياء عليه السلام : [ 105 a ]

1 - قوله تعالى «كتابا فيه ذكركم» أى شرفكم . كقوله تعالى «بل اتيناهم

بذكرهم» أى شرفهم بلغة قریش .

2 - ناقص .

### سورة الانبياء :

1 - «كتابا فيه ذكركم» يعنى شرفكم ، كقوله تعالى «بل اتيناهم

بذكرهم» يعنى بشرفهم بلغة قریش .

2 - ناقص .

- 3 - قولو « و حرام على قرية » (95) بلغة قریش و حرم بلغة هذیل
- 4 - قوله « من كل حدب ينسلون » (96) یعنی من كل جانب يخرجون بلغة جرهم .
- 5 - قوله « حصب جهنم » (98) بلغة قریش .
- 6 - قوله « لا يسمعون حسیسها » (102) یعنی جلبتها بلغة قریش .
- 

- 3 - « و حرام على قرية » بلغة هذیل .
- 4 - « من كل حدب ينسلون » یعنی من كل جانب يخرجون بلغة جرهم .
- 5 - قوله تعالى « حصب جهنم » یعنی حطب جهنم بلغة قریش .
- 6 - « لا يسمعون حسیسها » یعنی جلبتها بلغة قریش .
- 

- 3 - « و حرام على قرية » بلغة هذیل « و حرام على قرية » أعنى أمة بلغة قریش .
- 4 - من كل حدب ينسلون « حدب : جانب ، ينسلون : يخرجون بلغة جرهم .
- 5 - « حصب جهنم » یعنی حطب جهنم ، بلغة قریش .
- 6 - « لا يسمعون حسیسها » لا يسمعون جلبتها بلغة قریش .
-

سورة الحج :

- 1 - قوله عزوجل «وترى الارض هامدة» (5) يعنى مغبرة مقشعة بلغة هذيل .
- 2 - قوله «الشیطان فى امنيته» (52) يعنى فكرته بلغة قريش .

سورة المؤمنین :

- 1 - قوله «من طورسیناء» (20) يعنى بالطور الجبل بلغة توافق السريانية .
- السیناء : الحسن بلغة توافق النبطية .

سورة الحج :

- 1 - قوله تعالى « وترى الارض هامدة » يعنى مغبرة مستقرة بلغه هذيل .
- 2 - « القى الشیطان فى امنيته » يعنى فكرته بلغة قريش .

سورة المؤمنین :

- 1 - « طورسیناء » يعنى بالطور الجبل بلغة توافق السريانية . السیناء :
- الحسن بلغة توافق النبطية .

سورة الحج :

- 1 - « وترى الأرض هامدة » يعنى مغبرة بلغة هذيل .
- 2 - « أمنيته » فكرته بلغة قريش .

سورة المؤمنون :

- 1 - « طورسیناء » الطور : الجبل بلغة توافق السريانية . و سیناء : الحسن بلغة توافق النبطية .

- 2 - قوله « خرجا » (72) يعني جعلاً بغير الف بلغة حمير . و أخرجا بالف لغة قريش .
- 3 - قوله « مبلسون » (77) يعني آيسون بلغة كنانة .
- 4 - قوله « أحسبوا فيها ولا تكلمون » (108) عندما رف بالحيثاء لغة .

- 2 - « خرجا » جعلاً بغير الف و أخرجا بلغة قريش .
- 3 - ناقص .
- 4 - ناقص .

- 2 - « خرجا » بغير الف : جعلاً بلغة حمير . أخرجا بلغة قريش .
- 3 - « مبلسون » آيسون بلغة كنانة .
- 4 - « أحسبوا » أخزوا بلغة عذرة .

#### سورة النور :

- 1 - قوله عزوجل « لولاجاؤا عليه » (13) يعني هلاجؤا بلغة قريش .
- 2 - قوله « كمشكاة » (35) يعني الكوة بلغة توافق لغة الحبشة .

#### سورة النور :

- 1 - قوله عزوجل « لولاجاؤا عليه » يعني هلاجؤا بلغة قريش .
- 2 - « كمشكاة » يعني الكوة بلغة توافق لغة الحبشة .

#### سورة النور :

- 1 - « لولاجاؤا عليه » هلاجؤا بلغة قريش .
- 2 - « كمشكاة » يعني الكوة بلغة توافق لغة الحبشة .

- 3 - قوله « كوكب درى » (35) يعنى مضى بلغة الحبشة : لينة ، حاية .  
 4 - قوله « فترى الودق يخرج من خلاله » (43) الودق : المطر بلغة جرهم .  
 « والخلال » السحاب بلغة جرهم .

3 - ناقص .

4 - « فترى الودق يخرج من خلاله » يعنى بالودق المطر بلغة جرهم .

- 3 - ناقص .  
 4 - « الودق » المطر بلغة جرهم . « خلاله » الخلال : السحاب بلغة جرهم .

### سورة الفرقان :

- 1 - قوله عزوجل « قوما بورا » (18) يعنى يهلكى بلغة عمان . حاية .  
 2 - قوله « حجرا محجورا » (22) يعنى حرما محرما بلغة قريش .  
 3 - قوله « اصحاب الرس » (38) يعنى اصحاب [109 a] البيار بلغة ازدشنوة البرء الرس .

### سورة الفرقان :

- 1 - قوله تعالى : « قوما بورا » يعنى هلكا بلغة عمان .  
 2 - « حجرا محجورا » يعنى حرما محرما بلغة قريش .  
 3 - « اصحاب الرس » يعنى اصحاب الشات و ازدشنوة يسمون البئر الرس .

### سورة الفرقان :

- 1 - « قوما بورا » هلكى بلغة عمان .  
 2 - « حجرا محجورا » حرما محرما بلغة قريش .  
 3 - « الرس » البئر بلغة ازدشنوة .

4 - قوله « تبرنا تتبيرا » (39) يعني اهلكنا بلغة سباً .

4 - « تبرنا تتبيرا » يعني اهلكنا بلغة سباً .

4 - « تبرنا » اهلكنا بلغة سباً .

سورة الشعراء :

1 - قوله عزوجل « شرذمة قليلون » (54) يعني عصابة بلغة جرهم .

2 - قوله « أتبنون بكل ريع (128) » أي بكل طريق بلغة خنثصم .

سورة الشعراء :

1 - قوله تعالى « شرذمة قليلون » يعني عصابة بلغة جرهم .

2 - « أتبنون بكل ريع » أي بكل طريق بلغة جرهم .

سورة الشعراء :

1 - « شرذمة قليلون » عصابة بلغة جرهم .

2 - « أتبنون بكل ريع » بكل طريق بلغة جرهم .

سورة النمل :

1 - قوله عزوجل « قال رب اوزعني » (19) يعني الهمنى بلغة قريش .

سورة النمل :

1 - « قال رب اوزعني » اي الهمنى بلغة قريش .

سورة النمل :

1 - « رب اوزعني » الهمنى بلغة قريش .

سورة القصص :

- 1 - قوله عزوجل « و اضمم اليك جناحك من الرهب » (33) الجناح :  
اليد . الرهب : الكم بلغة بني حنيفة

سورة القصص :

- 1 - « و اضمم اليك جناحك من الرهب » الجناح : اليد . و الرهب :  
الكم بلغة بني حنيفة .

سورة القصص :

- 1 - « و اضمم اليك جناحك من الرهب » الجناح : اليد . و الرهب : الكم  
بلغة بني حنيفة .

سورة السجدة :

- 1 - قوله عزوجل « فلاتكن في مرية » (23) يعني شك بلغة قريش .

سورة السجدة :

- 1 - « فلاتكن في مرية منه » يعني في شك منه بلغة قريش .

سورة السجدة :

- 1 - « فلاتكن في مرية » في شك بلغة قريش .



## سورة الاحزاب :

- 1 - قوله عزوجل «عذابا اليها» (8) يعنى موجعا بالعبرانية .
- 2 - قوله « من صياصيمهم » (26) يعنى حصونهم بلغة قيس بنى عيلان .
- 3 - قوله « فيطمع الذى فى قلبه مرض » (32) الزنا بلغة حمير .

## سورة الاحزاب :

- 1 - «عذابا اليها» موجعا بالعبرانية .
- 2 - قوله تعالى « من صياصيمهم » يعنى حصونهم بلغة عيلان .
- 3 - قوله تعالى « فيطمع الذى فى قلبه مرض » يعنى الزنا بلغة حمير .

## سورة الاحزاب :

- 1 - « اليها » موجعا بلغة العبرانية .
- 2 - « من صياصيمهم » يعنى من حصونهم بلغة قيس عيلان .
- 3 - « فيطمع الذى فى قلبه مرض » يعنى الزنا بلغة حمير .

## سورة سبأ :

- 1 - قوله « وقدر فى السرد » (11) يعنى قدر المسار فى الحلقة بلغة كنانة .
- 2 - قوله « وأسلناله عين القطر » (12) يعنى واجرينا والقطر : النحاس بلغة خثعم .

## سورة سبأ :

- 1 - قوله تعالى « وقدر فى السرد » يعنى فى المسار فى الحلقة بلغة كنانة .
- 2 - « وأسلناله عين القطر » : النحاس بلغة جرهم .

## سورة سبأ :

- 1 - « وقدر فى السرد » المار فى الحلقة بلغة كنانة .
- 2 - « وأسلناله عين القطر » النحاس بلغة جرهم .

3 - ناقص . قوله « وأنى لهم التناوش » (52) يعني التناول بلغة قريش .

4 - قوله « وأنى لهم التناوش » (52) يعني التناول بلغة قريش .

3 - وقوله تعالى « تأكل منسأته » (14) يعني عصاه بلغة حضرموت وأنمار و خشم .

4 - « وأنى لهم التناوش » يعني التناول بلغة قريش .

3 - « منسأته » عصاه بلغة حضرموت وأنمار و خشم .

4 - قوله « التناوش » يعني التناول بلغة قريش .

#### سورة فاطر :

1 - قوله عزوجل « تؤفكون » (3) تكذبون بلغة قريش وكل أفك في القرآن فهو كذب بلغة قريش . وكذلك « ويل لكل أفك ائيم » (7. Casiye)

#### سورة فاطر :

1 - « تؤفكون » يعني تكذبون بلغة قريش . وكذلك « ويل لكل أفك ائيم » .

#### سورة فاطر :

1 - « تؤفكون » تكذبون بلغة قريش . وكذلك قوله تعالى « ويل لكل أفك ائيم » .

#### سورة يونس :

1 - قوله عزوجل « يونس » (1) قال يا انسان بلغة طي :

#### سورة يونس :

1 - قوله تعالى « يونس » يعني يا رجل بلغة طي .

#### سورة يونس :

1 - قوله تعالى « يونس » يعني يا انسان بلغة الحبشة .

- 2 - قوله « من الاجداث » (51) يعنى من القبور بلغة طى .  
 3 - قوله « وامتازوا اليوم » (59) يعنى واعتزلوا بلغة قريش :
- 

- 2 - وقوله « من الاجداث » يعنى القبر بلغة هذيل .  
 3 - « وامتازوا اليوم » يعنى اعتزلوا بلغة قريش .
- 

- 2 - « الأجداث » القبور بلغة هذيل .  
 3 - « وامتازوا » اعتزلوا بلغة قريش .
- 

#### سورة والصفات :

- 1 - قوله عزوجل « من كل جانب دحورا » (9) يعنى طردا والمدحور :  
 المطرود بلغة كنانة .  
 2 - قوله « ولهم عذاب واصب » (9) يعنى دائم بلغة قريش .  
 3 - قوله « شهاب ثاقب » (10) يعنى مضى بلغة هذيل .
- 

#### سورة والصفات :

- 1 - قوله تعالى « من كل جانب دحورا » يعنى طردا بلغة كنانة .  
 2 - « ولهم عذاب واصب » يعنى دائم بلغة قريش .  
 3 - « شهاب ثاقب » [105 b] بلغة هذيل .
- 

#### سورة والصفات :

- 1 - « دحورا » طردا بلغة كنانة .  
 2 - « واصب » دائم بلغة قريش .  
 3 - « شهاب ثاقب » مضى بلغة هذيل .

- 4 - قوله « إذا متنا » (16) بالكسر لغة الحجاز . و متنا بالرفع لغة تميم .  
 5 - قوله « لشوبا من حميم » (67) يعني مزجا بلغة جرهم .  
 6 - ناقص .  
 7 - قوله « من المدحضين » (141) [109 b] يعني المخصوصين بلغة جرهم .  
 8 - ناقص .  
 9 - ناقص .
- 

- 4 - « إذا متنا » بالكسر بلغة الحجاز و الرفع بلغة تميم .  
 5 - « لشوبا من حميم » يعني مزجا بلغة جرهم .  
 6 - « أتدعون بعلا » (125) يعني ربا بلغة حمير .  
 7 - ناقص .  
 8 - « الى مائة الف او يزيدون » (147) يعني بل يزيدون بلغة كندة .  
 9 - قوله عزوجل « الا انهم من افكهم ليقولون » (151) من كذبهم بلغة قريش .
- 

- 4 - « متنا » بالكسر : لغة الحجاز . و متنا بالضم : لغة تميم .  
 5 - « لشوبا من حميم » يعني مزجا بلغة جرهم .  
 6 - قوله « أتدعون بعلا » يعني ربا بلغة حمير و قيل بلغة أزدشنوءه .  
 7 - ناقص .  
 8 - قوله « وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون » يعني بل يزيدون بلغة كندة .  
 9 - « افكهم » كذبهم بلغة قريش .

- سورة فصل : سورة القبط .
- 1 - قوله عزوجل « ولات حين مناص » (3) يعني وليس حين فرار بلغة توافق لغة القبط .
- 2 - قوله « ربنا عجل لنا قطننا قبل يوم الحساب » (16) يعني كتابنا بلغة توافق لغة النبطية .
- 3 - قوله « كل له اواب » (19) يعني مطيع بلغة كنانة و قيس بن عيلان وهذيل .
- 4 - قوله « تجرى بامرہ رخاء حيث اصاب » (36) يعني حيث اراد بلغة ازد و عمان .

#### سورة ص :

- 1 - قوله تعالى « ولات حين مناص » وليس حين بلغة توافق القبطية .
- 2 - « عجل لنا قطننا » يعني كتابنا بلغة توافق النبط .
- 3 - « كل له اواب » يعني المطيع بلغة كنانة و هذيل و قيس عيلان .
- 4 - « تجرى بامرہ رخاء حيث اصاب » يعني حيث اراد بلغة الازد و عمان .

#### سورة ص :

- 1 - قوله « ولات حين مناص » وليس حين فرار بلغة توافق النبطية .
- 2 - ناقص .
- 3 - « الأواب » المطيع بلغة كنانة و هذيل و قيس عيلان .
- 4 - « حيث اصاب » حيث اراد بلغة عمان .

- 5 - قوله « اتخذناهم سخريا » (63) بالكسر لغة قريش ، و سخرنا بالضم لغة تميم .  
 6 - قوله « فانك رجيم » (77) فانك ملعون بلغة قيس بن عيلان .

- 5 - « اتخذناهم سخريا » بالكسر بلغة و قريش و بالضم بلغة تميم .  
 6 - « فانك رجيم » اى ملعون بلغة قريش .

- 5 - « سخريا » بالكسر : لغة قريش ، و بالضم : لغة تميم .  
 6 - « رجيم » ملعون بلغة قيس عيلان .

( بلغة ) : لغة قريش :

#### سورة الزمر :

- 1 - قوله عزوجل « اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة » (45) يعنى مالت بلغة حمير و اشعر .  
 2 - قوله « وحق بهم » (48) يعنى و جبت بلغة قريش

( بلغة ) : لغة قريش :

#### سورة الزمر :

- 1 - قوله تعالى « اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون » يعنى مالت بلغة تميم و اشعر .  
 2 - « وحق بهم » و جبت بلغة قريش .

( بلغة ) : لغة قريش :

#### سورة الزمر :

- 1 - « اشمأزت قلوب » اى مالت و نفرت بلغة الاشعرين .  
 2 - « وحق » و جب يعنى بلغة قريش .

3 - قوله « مقاليد السموات » (63) يعنى مفاتيح بلغة حمير و وافقت لغة  
الفرس و الانباط و الحبشة .

---

3 - له مقاليد السموات و الأرض » يعنى مفاتيح السموات بلغة حمير  
وافقت لغة الفرس و الانباط و الحبشة .

---

3 - له مقاليد السموات و الأرض » أى مفاتيح بلغة حمير . وافقت لغة  
قريش و الانباط و الحبشة .

---

#### سورة المؤمن (غافر) :

- 1 - قوله عز و جل « كاظمين » (18) يعنى مكروبين بلغة ازدشنوءة .
  - 2 - قوله « وما لهم من الله من واق » (21) يعنى مانع بلغة خثعم .
  - 3 - قوله « وحق بآل فرعون » (45) يعنى وجب .
- 

#### سورة غافر :

- 1 - « كاظمين » يعنى مكروبين بلغة ازدشنوءة .
  - 2 - قوله تعالى « وما كان لهم من الله من واق » يعنى مانع بلغة خثعم .
  - 3 - « وحق بآل فرعون » يعنى وجب بلغة قريش و اليمن .
- 

#### سورة غافر .

- 1 - « كاظمين » مكروبين بلغة ازدشنوءة .
- 2 - « وما كان لهم من الله من واق » يعنى من مانع بلغة خثعم .
- 3 - « وحق بآل فرعون سوء العذاب » يعنى وجب بلغة قريش و اليمن .

سورة السجدة (فصلت)

- 1 - قوله عز وجل « وترى الأرض خاشعة » (39) اى مقشعرة بلغة تميم .

سورة فصلت :

- 1 - « وترى الأرض خاشعة » يعنى مقشعرة بلغة تميم .

سورة حم سجدة :

- 1 - « خاشعة » مقشعرة بلغة تميم .

سورة الزخرف :

- 1 - قوله عز وجل « إن هم إلا يخرصون » (20) يعنى يكذبون بلغة هذيل .  
 2 - قوله « انتم وازواجكم تجبرون » (70) يعنى تكرمون بلغة قيس بن عيلان وبنى حنيفة .

سورة الزخرف :

- 1 - « إن هم إلا يخرصون » يعنى يكذبون بلغة هذيل .  
 2 - « انتم وازواجكم تجبرون » يعنى تكرمون بلغة قيس عيلان وبنى حنيفة .

سورة الزخرف :

- 1 - « يخرصون » يكذبون بلغة هذيل .  
 2 - « تجبرون » تنعمون بلغة قيس عيلان وبنى حنيفة .



3 - قوله « يطاف عليهم بصحاف من ذهب » (71) بقصاع من ذهب

بلغة قریش .

3 - « يطاف عليهم بصحاف من ذهب » یعنی بقصاع بلغة قریش .

3 - ناقص .

### سورة الدخان :

1 - قوله عز وجل « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين » (10) یعنی فانتظر

بلغة قریش .

### سورة الدخان :

1 - قوله تعالى « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين » فانتظر

بلغة قریش .

### سورة الدخان :

1 - « فارتقب » فانتظر بلغة قریش .

### سورة الجاثية :

1 - ناقص .

### سورة الجاثية :

1 - « لا يرجون ايام الله » (14) یعنی لا يخافون بلغة هذيل .

### سورة الجاثية :

1 - « لا يرجون » یعنی لا يخافون بلغة هذيل .

سورة الاحقاف :

- 1 - قوله عز وجل « اولئك الذين حق عليهم القول » (18) يعني وجب بلغة قريش وكلما كان حق عليهم وحققت فهو وجب [110 a].
- 2 - قوله « وأنذر قومه بالاحقاف » (21) يعني الرمل والواحد : حقف بلغة حضرموت وتغلب .

سورة الاحقاف :

- 1 - قوله تعالى « حق عليهم القول » يعني وجب بلغة قريش وكلما كان وحققت عليهم وجبت .
- 2 - « قومه بالاحقاف » يعني الرمل . واحده : حقف . بلغة حضرموت وتغلب .

سورة الاحقاف :

- 1 - « حق عليهم القول » يعني وجب بلغة قريش .
- 2 - « الأحقاف » الرمل بلغة حضرموت وتغلب ، الواحد : حقف .

سورة محمد صلى الله عليه وسلم (القتال) :

- 1 - قوله عز وجل « واصلح بالهم » (2) يعني حالهم بلغة هذيل .
- سورة محمد صلى الله عليه وسلم :
- 1 - قوله عز وجل « واصلح بالهم » يعني حالهم بلغة هذيل .

سورة القتال :

- 1 - « واصلح بالهم » يعني حالهم بلغة هذيل .

- 2 - قوله « من ماء غير آسن » (15) رفعا بلغة تميم ومتغيرا بلغة اهل الحجاز.
- 3 - قوله « يتركم اعمالكم » (35) يعنى ينقصكم بلغة حمير.
- 
- 2 - ماء غير آسن « يعنى منتن رفعا بلغة تميم و منتن بالكسر بلغة اهل الحجاز.
- 3 - « ولن يتركم اعمالكم » اى ينقصكم بلغة حمير.
- 
- 2 - « ماء غير آسن » يعنى غير منتن بلغة تميم.
- 3 - « يتركم اعمالكم » اى ينقص بلغة حمير.

### سورة الفتح :

- 1 - قوله عز و جل « والهدى معكوكا » (25) محبوسا بلغة حمير.
- 2 - قوله « اخرج شطئه » (29) الشطأ ساق السنبل بلغة جرهم .

### سورة الفتح :

- 1 - قوله تعالى « والهدى معكوكا » يعنى محبوسا بلغة حمير .
- 2 - ناقص .

### سورة الفتح :

- 1 - « والهدى معكوكا ايبلىغ محله » اى محبوسا بلغة حمير .
- 2 - ناقص .

### سورة الحجرات :

- 1 - قوله عز و جل « إن جاءكم فاسق بنبأ » (6) اى يكذب بلغة حمير .

### سورة الحجرات :

- 1 - ناقص .

### سورة الحجرات :

- 1 - ناقص .

- 2 - قوله « لعنتم » (7) لأتتم بلغة قریش .  
 3 - قوله « لا یتکم من اعمالکم شیئا » (14) یعنی لا ینقصکم من اعمالکم  
 بلغة قیس بن عیلان .
- 

- 2 - « لعنتم » یعنی لم تم بلغة قریش .  
 3 - « لا یتکم من اعمالکم » لا ینقصکم بلغة قیس عیلان .
- 

- 2 - ناقص .  
 3 - « لا یتکم » لا ینقصکم بلغة قیس عیلان .
- 

### سورة ق :

- 1 - قوله عز وجل « وما مسنا من لغوب » (38) یعنی إعیاء بلغة حضر موت .  
 2 - قوله « وما انت عليهم بجبار » (45) یعنی بمسلط بلغة حمیر .

### سورة ق :

- 1 - « وما مسنا من لغوب » یعنی إعیاء بلغة حضر موت . [106 a]  
 2 - « وما انت عليهم بجبار » ای مسلطا بلغة حمیر .

### سورة ق :

- 1 - « وما مسنا من لغوب » أي من إعیاء بلغة حضر موت .  
 2 - « بجبار » بمسلط بلغة جرهم .

## سورة الذاريات :

- 1 — يقال « افك » (9) الرجل اذا كذب .
- 2 — من قول الله عز وجل « قتل الخراصون » (10) الكذابون بلغة كنانة وقيس بن عيلان .
- 3 — قوله « ما يهجعون » (17) ينامون بلغة هذيل .
- 4 — قوله « فتولى بركنه » (39) يعني برهطه بلغة كنانة .
- 5 — قوله « اليم » (40) يعني البحر بلغة النبط .
- 6 — قوله « فان للذين ظلموا ذنوبا » (59) يعني نصيبا من العذاب بلغة هذيل .

## سورة الذاريات :

- 1 — يقال « افك » اذا كذب . الإفك في جميع القرآن الكذب بلغة قريش .
- 2 — « الخراصون » الكذابون بلغة كنانة .
- 3 — « ما يهجعون » ما ينامون بلغة هذيل .
- 4 — « فتولى بركنه » يعني برهطه بلغة كنانة .
- 5 — « اليم » البحر بلغة توافق النبط .
- 6 — « فان للذين ظلموا ذنوبا » يعني نصيبا من العذاب بلغة هذيل .

## سورة الذاريات :

- 1 — « الافك » في جميع القرآن : الكذب بلغة قريش .
- 2 — « الخراصون » الكذابون بلغة كنانة وقيس عيلان .
- 3 — « ما يهجعون » ما ينامون بلغة هذيل .
- 4 — « فتولى بركنه » يعني برهطه بلغة كنانة .
- 5 — « اليم » البحر بلغة توافق النبطية .
- 6 — « ذنوبا » أي نصيبا من العذاب بلغة هذيل .

سورة الطور :

- 1 — قوله عز وجل «والبحر المسجور» (6) يعني الممتلىٰ بلغة عامر بن صعصعة
- 2 — قوله «تمور السماء مورا» (9) تنشق السماء شقا . وكذلك «فاذا هي تمور» [Mülk 16] تنشق بلغة قریش .
- 3 — قوله «يدعون الى نار جهنم دعا» (13) وكذلك «يدع اليتيم» يعني يدفعون الى نار [110 b] جهنم دفعا بلغة قریش .
- 4 — ناقص .

سورة الطور :

- 1 — قوله تعالى «و البحر المسجور» يعني الممتلىٰ ، بلغة عامر بن صعصعة .
- 2 — تمور السماء مورا» يعني تنشق السماء شقا . وكذلك «فاذا هي تمور» تنشق بلغة قریش .
- 3 — «يدعون الى نار جهنم دعا» ..... بلغة قریش .
- 4 — «وما آلتناهم من عملهم من شيء» (21) يعني وما انقصنا بلغة حمير .

سورة الطور :

- 1 — والبحر المسجور» يعني الممتلىٰ بلغة عامر بن صعصعة .
- 2 — «يوم تمور السماء مورا» يعني تنشق السماء شقا وكذلك «فاذا هي تمور» بلغة قریش .
- 3 — «يوم يدعون» يدفعون بلغة قریش . وكذلك يدع اليتيم» .
- 4 — «وما آلتناهم من عملهم من شيء» يعني نقصانهم بلغة حمير .

سورة النجم :

- 1 — قوله عز وجل « ذومرة فاستوى » (6) يعني ذا قوة بلغة قريش .
  - 2 — قوله « ولقدراه نزلة اخرى » (13) يعني مرة اخرى بلغة قريش .
  - 3 — قوله « قسمة ضيزى » (22) جائزة بلغة توافق لغة الصين .
- 

سورة النجم :

- 1 — « ذومرة فاستوى » يعني ذا قوة بلغة قريش .
  - 2 — « ولقد نراه نزلة » ..... بلغة قريش .
  - 3 — ناقص .
- 

سورة النجم :

- 1 — « ذومرة فاستوى » ذو قوة بلغة قريش .
  - 2 — ناقص .
  - 3 — ناقص .
- 

سورة اقتربت ( القمر ) :

- 1 — قوله عز وجل « سحرمستمر » (2) يعني ذاهب بلغة قريش .
- 

سورة القمر :

- 1 — قوله تعالى « سحرمستمر » يعني ذاهبا بلغة قريش .
- 

سورة القمر :

- 1 — « سحرمستمر » يعني دائم بلغة قريش .

- 2 - قوله « بئاء منهمر » (11) منصب بلغة قریش .  
 3 - قوله « ذات الواح و دسر » (13) یعنی المسامير بلغة هذیل واحده دسر .  
 4 - قوله « فهل من مدكر » (15) یعنی متفكر بلغة قریش .  
 5 - قوله « فی ضلال و سعر » (47) یعنی جنون بلغة غسان .

2 - ناقص .

- 3 - ذات الواح و دسر » یعنی المسامير . الواحد دسر بلغة هذیل .  
 4 - « فهل من مدكر » یعنی متفكر بلغة قریش .  
 5 - « فی ضلال و سعر » یعنی جنونا بلغة غسان .

2 - ناقص .

- 3 - « ذات ألواح و دسر » الدسر : المسامير ، الواحد دسر بلغة هذیل .  
 4 - فهل من مدكر » یعنی متفكر بلغة قریش .  
 5 - « إن المجرمين فی ضلال و سعر » یعنی فی جنون بلغة غسان .

### سورة الرحمن :

- 1 - قوله تعالى « والارض وضعها للانام » (10) یعنی الخلق بلغة جرهم .

### سورة الرحمن :

- 1 - قوله تعالى « والأرض وضعها للانام » یعنی للخلق بلغة جرهم .

### سورة الرحمن :

- 1 - « الانام » الخلق بلغة جرهم .



سورة الواقعة :

- 1 - قوله عز وجل « و بست الجبال بسا » (5) فتنت بلغة كنانة .
- 2 - قوله « واصحاب الميمنة » (8) يعنى اليمين « و المشأمة » يعنى الشمال بلغة كندة .
- 3 - قوله « غير مدنين » (86) يعنى غير مبعوثين

سورة الحديد :

- 1 - قوله عز وجل « فطال عليهم الامد » (16) بلغة هذيل .

سورة الواقعة :

- 1 - قوله تعالى « و بست الجبال بسا » يعنى فتنت فئا بلغة كنانة .
- 2 - « اصحاب الميمنه » يعنى اصحاب اليمين « المشأمة » يعنى الشمال بلغة كنانة .
- 3 - « غير مدنين » غير مبعوثين .

سورة الحديد :

- 1 - قوله تعالى « فطال عليهم الامد » الزمان بلغة هذيل .

سورة الواقعة :

- 1 « بست الجبال بسا » يعنى فتنت بلغة كندة .
- 2 - ناقص :
- 3 - « مدنين » محسابين بلغة حمير . مبعوثين بلغة كنانة .

سورة الحديد :

- 1 - « فطال عليهم الأمد » يعنى الأمل بلغة هذيل .

سورة المجادلة :

- 1 - قوله عز وجل « كبتوا » (5) يعني لعنوا بلغة مذحج .  
 2 - قوله « وأيدهم بروح منه » (22) يعني قواهم بنصر بلغة قريش .

سورة المجادلة :

- 1 - قوله تعالى « كبتوا » يعني لعنوا بلغة مذحج .  
 2 - « وأيدهم بروح منه » يعني قواهم بنصر منه بلغة قريش .

سورة المجادلة :

- 1 - « كبتوا » لعنوا بلغة مذحج .  
 2 - « وأيدهم بروح منه » قواهم بلغة قريش .

سورة الحشر :

- 1 - قوله عز وجل « ما قطعتم من لينة » (5) يعني النخل بلغة الأوس .

سورة الحشر :

- 1 - قوله تعالى « ما قطعتم من لينة » يعني النخل بلغة الأوس .

سورة الحشر :

- 1 - « ما قطعتم من لينة » يعني النخل بلغة الأوس .

2 - قوله « ولا تجعل في قلوبنا غلا » (10) يعني غشا بلغة كنانة .

3 - قوله المهيمن « (23) يعني الشاهد بلغة قريش .

2 - « ولا تجعل في قلوبنا غلا » يعني غشا بلغة كنانة .

3 - « المهيمن » يعني الشاهد بلغة قيس .

2 - « ولا تجعل في قلوبنا غلا » يعني غشا بلغة قريش .

3 - « المهيمن » يعني الشاهد بلغة قيس غيلان .

### سورة الصف :

1 - ناقص .

2 - قوله عز و جل « فلما ازاغوا ازاغ الله قلوبهم » (5) يعني فلما مالوا

امال الله قلوبهم .

### سورة الصف :

1 - « كبر مقتا عند الله » (3) اي عظم مقتا بلغة قريش .

2 - قوله تعالى « فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم » فلما مالوا امال الله قلوبهم .

### سورة الصف :

1 - « كبر مقتا عند الله » اي بغضا بلغة قريش .

2 - « فلما زاغوا » مالوا بلغة قريش .

سورة الجمعة :

- 1 - قوله عز و جل « كمثل الحمار يحمل اسفارا » (5) يعني كتبنا بلغة كنانة :
- 2 - ناقص .

سورة الجمعة :

- 1 - قوله تعالى « كمثل الحمار يحمل اسفارا » يعني كتبنا بلغة كنانة
- 2 - انفضوا اليها » (11) يعني ذهبوا بلغة الخزرج .

سورة الجمعة :

- 1 - « أسفارا » كتبنا بلغة كنانة .
- 2 - « انفضوا » ذهبوا بلغة الخزرج .

سورة المنافقون :

- 1 - قوله عز و جل « قاتلهم الله » (4) يعني لعنهم الله بلغة حمير .
- 2 - قوله « حتى ينفضوا » (7) يعني يذهبوا بلغة الخزرج .

سورة المنافقون :

- 1 - قاتلهم الله » يعني لعنهم الله بلغة حمير .
- 2 - « حتى ينفضوا » يعني يذهبوا بلغة الخزرج .

سورة المنافقون :

- 1 - « قاتلهم الله » يعني لعنهم الله بلغة قریش .
- 2 - « حتى ينفضوا » بذهبوا بلغة الخزرج .

سورة التغابن :

1 - قوله عز و جل « زعم الذين [III a] كفروا » (7) يعنى كذبوا ببلغة حمير .

سورة التغابن :

1 - قوله تعالى « زعم الذين كفروا » يعنى كذب الذين كفروا ببلغة حمير .

سورة التغابن :

1 - « زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا » كل زعم فى كتاب الله باطل ببلغة حمير .

سورة التحريم :

1 - قوله عز و جل « إن تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما » (4) يعنى

مالت ببلغة خثعم .

سورة التحريم :

1 - ناقص .

سورة التحريم :

1 - « صغت قلوبكما » مالت ببلغة خثعم .

سورة تبارك :

1 - قوله عز و جل « ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت » (3) من عيب

سورة تبارك :

1 - قوله تعالى « من تفاوت » يعنى عيب ببلغة هذيل .

سورة الملك :

1 - « من تفاوت » من عيب ببلغة هذيل .

2 قوله « تكاد تميز » (7) يعني تمزق بلغة قريش .

3 — قوله « فامشوا في مناكبها » (15) يعني في نواحيها .

2 — « تكاد تميز من [106 b] الغيظ » يعني تمزق بلغة قريش .

3 — « فامشوا في مناكبها » يعني في نواحيها بلغة قريش .

2 — « تكاد تميز من الفيظ » يعني تمزق بلغة قريش .

3 — ناقص .

### سورة ن :

1 — قوله عز وجل « ودوا لو تدهن فيدهنون » (9) يقول لو تكفروا

فيكفرون يقال والادهان بالله عز وجل يعني الكفر بلغة قريش .

2 — قوله « سنسمه على الخرطوم » (16) يعني على الأنف بلغة مذحج .

### سورة ن :

1 — ناقص .

2 — قوله تعالى « سنسمه على الخرطوم » يعني الأنف بلغة مذحج .

### سورة ن :

1 — ناقص .

2 — « الخرطوم » الأنف بلغة مذحج .

سورة الحاقة :

- 1 - قوله عز وجل « كأنهم أعجاز نخل خاوية » (7) يعني كأنهم اجذاع والواحدة عجز بكسر العين بلغة حمير .
- 2 - قوله « اخذة رابية » (10) يعني شديدة بلغة حمير .
- 3 - قوله « والملك على أرجائها » (17) يعني نواحيها بلغة هذيل .
- 4 - قولوا « من غسلين » (36) يعني الحار الذي قد انتهى حره بلغة ازدشنوة .

سورة الحاقة :

- 1 - قوله تعالى « كأنهم أعجاز نخل خاوية » يعني اجذاع نخل الواحد عجز بكسر العين بلغة حمير .
- 2 - « اخذة رابية » يعني شديدة بلغة حمير .
- 3 - « و الملك على أرجائها » يعني نواحيها بلغة هذيل .
- 4 - « من غسلين » يعني الحار الذي قد انتهى شدته بلغة از دشنوة .

سورة الحاقة .

- 1 - « أعجاز نخل » أجداع . الواحد عجز بكسر العين بلغة حمير .
- 2 - « أخذة رابية » شديدة بلغة حمير .
- 3 - « أرجائها » نواحيها بلغة هذيل .
- 4 - « من غسلين » الحار الذي قد انتهى غليانه شدة بلغة أزدشنوة .

سورة سأل (المعارج) :

- 1 - قوله عز وجل « إن الانسان خلق هلوعا » (19) يعني ضجورا بلغة خثعم .
- 2 - قوله « مهطعين » (36) يعني مسرعين بلغة قريش .
- 3 - قوله « الى نصب يوفضون » (43) يعني الى علم يسرعون بلغة كنانة

سورة سأل سائل :

- 1 - « هلوعا » يعني ضجورا بلغة خثعم .
- 2 - قوله تعالى « مهطعين » يعني مسرعين بلغة قريش .
- 3 - « الى نصب يوفضون » الى علم يسرعون بلغة قريش .

سورة المعارج :

- 1 - « هلوعا » ضجورا بلغة خثعم .
- 2 - « مهطعين » مسرعين بلغة قريش .
- 3 - « الى نصب يوفضون » الى علم يسرعون بلغة قريش .

سورة نوح صلى الله عليه وسلم :

- 1 - قوله « واستغشوا ثيابهم » (7) يعني تغطوا بلغة جرهم .

سورة نوح عليه السلام :

- 1 - قوله تعالى « واستغشوا ثيابهم » يعني نفضوا بلغة جرهم ..

سورة نوح :

- 1 - « واستغشوا ثيابهم » يعني تغطوا بلغة جرهم .



2 - ناقص .

2 - « خلقكم اطوارا » (14) يعنى الوانا بلغة هذيل .

2 - « اطوارا » ألوانا بلغة هذيل .

سورة الجن :

1 - ناقص .

2 - ناقص .

سورة الجن :

1 - قوله تعالى « فزادوهم رهقا » (6) يعنى غيا .

2 - « فلا يخاف نجسا ولا رهقا » (13) . . . . . بلغة قريش .

سورة الجن :

1 - فزادوهم رهقا يعنى غيا بلغة قريش .

2 - « فلا يخاف نجسا » يعنى ظلما بلغة قريش .

سورة المزمل :

1 - ناقص .

سورة المزمل :

1 - قوله تعالى « فاخذناه اخذا وبيلا » (16) يعنى شديدا بلغة حمير .

سورة المزمل :

1 - « أخذنا و بيلا » يعنى شديدا بلغة حمير .

سورة القيامة :

- 1 - قوله عز و جل « كلا لاوزر » (II) يعني لاملجاء بلغة توافق النبطية .  
 2 - قوله « و التفت الساق » (39) يعني الشدة بالشدة .

سورة القيامة :

- 1 - قوله تعالى « كلا لاوزر » لاحيل ولا ملجأ بلغة توافق النبطية .  
 2 - « و التفت الساق بالساق » يعني الشدة بالشدة بلغة قريش .

سورة القيامة :

- 1 - « كلا لاوزر » يعني لاحيل ولا ملجأ بلغة توافق النبطية .  
 وقيل الوزر ولد الولد بلغة هذيل ولا حيل بلغة أهل اليمن .  
 2 - « و التفت الساق بالساق » يعني الشدة بالشدة بلغة قريش .

سورة المرسلات :

- 1 - قوله عز و جل « اذا الرسل اقتت » (II) يعني جمعت بلغة [111 b] كنانة .

سورة المرسلات :

- 1 - قوله تعالى « واذا الرسل اقتت » جمعت بلغة كنانة .

سورة المرسلات :

- 1 - « واذا الرسل اقتت » جمعت بلغة كنانة .

## سورة النبأ :

- 1 - قوله « من المعصرات » (14) يعني السحاب و الواحد معصر بلغة قريش
- 2 - قوله عز وجل « ماء ثجاجاً » (14) يعني رشاشاً بلغة اشعر .
- 3 - قوله « بردا ولا شرابا » (24) يعني نوما بلغة هذيل .
- 4 - قوله « كأساً دهاقاً » (34) يعني ملاء بلغة هذيل .

## سورة النبأ :

- 1 - « من المعصرات » يعني السحاب و الواحد المعصر بلغة قريش .
- 2 - قوله تعالى « ثجاجا » يعني رشاشاً بلغة اشعر .
- 3 - « لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا » يعني نوما بلغة هذيل .
- 4 - « كأسا دهاقا » يعني ملاء بلغة هذيل .

## سورة النبأ :

- 1 - « المعصرات » السحاب الواحدة معصرة بلغة قريش
- 2 - « ثجاجا » يعني رشاشا بلغة الاشعرين .
- 3 - « بردا » يعني نوما بلغة هذيل .
- 4 - « كأسا دهاقا » يعني ملاء بلغة هذيل .

## سورة النازعات :

- 1 - « قلوب يومئذ واجفة » (8) يعني خائفة بلغة همدان .

## سورة النازعات :

- 1 - قوله تعالى « قلوب يومئذ واجفة » يعني خائفة بلغة همدان .

## سورة النازعات :

- 1 - « واجفة » خائفة بلغة همدان .

2 - قوله « اغطش ليلها » (29) يعني اظلم بلغة انمار و اشعر .

2 - « و اغطش ليلها » يعني اظلم بلغة انمار و اشعر .

2 - « اغطش ليلها » اظلم ليلها بلغة انمار و همدان .

### سورة عبس :

1 - قوله عز و جل « بايدي سفرة » (15) يعني كتبة بلغة قريش

و قيس بن عيلان .

2 - ناقص .

3 - ناقص .

### سورة عبس :

1 - « بايدي سفرة » يعني كتبة بلغة كنانة .

2 - « حدائق » (30) يعني بساتين .

3 - « و الغلب » (30) الملتفة بلغة قيس عيلان .

### سورة عبس :

1 - « بايدي سفرة » كتبة بلغة كنانة .

2 - « حدائق » بساتين بلغة قريش .

3 - « الغلب » الملتفة بلغة قيس عيلان .

سورة التكویر :

- 1 « و اذا بحار سحرت » (6) یعنی جمعت بلغة خثعم .
- 2 — قوله « والليل اذا عسعس » (17) یعنی ادبر بلغة قريش .
- 3 — قوله « بضنين » (24) ببخيل بلغة قريش « بضنين » (24) بمتهم بلغة هذيل .

سورة التكویر :

- 1 — « و اذا البحار سحرت » یعنی جمعت بلغة خثعم .
- 2 — « و الليل اذا عسعس » یعنی اذا ادبر بلغة قريش .
- 3 — « بضنين » ببخيل بلغة قريش . « ظنين » متهم بلغة هذيل .

سورة التكویر :

- 1 — « سحرت » جمعت بلغة خثعم .
- 2 — « عسعس » ادبر بلغة قريش .
- 3 — « ضنين » ببخيل بلغة قريش « و ظنين » متهم بلغة هذيل .

سورة المطففين :

- 1 — قوله عز وجل « كتاب مرقوم » (9) یعنی مختوما بلغة حمير .

سورة المطففين :

- 1 — « كتاب مرقوم » یعنی مختوما بلغة حمير .

سورة المطففين :

- 1 — « كتاب مرقوم » مختوم بلغة حمير .

سورة الطارق :

- 1 - قوله عز وجل « النجم الثاقب » (3) يعنى المضى بلغة قريش .
- 2 - قوله « وما هو بالهزل (14) يعنى باللعب بلغة كنانة .

سورة الطارق :

- 1 - « النجم الثاقب » يعنى المضى ، بلغة كنانة .
- 2 - ناقص .

سورة الطارق :

- 1 - النجم الثاقب » يعنى المضى بلغة كنانة .
- 2 - ناقص .

سورة الغاشية :

- 1 - قوله عز وجل « عين آنية » (5) يعنى الحارة بلغة بربر .
- 2 - قوله « لإمن ضريع » (6) يعنى الشبرق بلغة قريش و هو شوك يكون بالبادية .

سورة الغاشية :

- 1 - « آنية » يعنى الحارة بلغة مدين .
- 2 - « لإمن ضريع » يعنى الشيرق . و الشبرق شوك بلغة قريش يكون فى البادية . قال ابن عزير : ضريع نبت بالحجاز .... لرطبه الشبرق .

سورة الغاشية :

- 1 - « آنية » بمعنى حارة بلغة مدين .
- 2 - « الضريع » الشبرق بلغة قريش و هو نبت له شوك يكون بالبادية .

- 3 - قوله « و نمارق مصفوفة » (15) يعنى الوسائد و الواحد نمرقة بلغة قریش .  
 4 - قوله « و زرابى مبثوثة » (16) يعنى الطنافس بلغة هذيل .

3 - « و نمارق مصفوفة » يعنى [ 107 a ] الوسائد و الواحدة نمرقة بلغة قریش .

4 - « و زرابى مبثوثة » يعنى الطنافس بلغة هذيل .

3 - « نمارق مصفوفة » يعنى الوسائد الواحدة نمرقة بلغة قریش .

4 - « و زرابى مبثوثة » الطنافس بلغة هذيل .

#### سورة البلد :

1 - قوله عز و جل « فى يوم ذى مسغبة » (14) يعنى ذى مجاعة بلغة هذيل .

#### سورة البلد :

1 - « او اطعام ذى مسغبة » ذى مجاعة بلغة هذيل .

#### سورة البلد :

1 - « مسغبة » مجاعة بلغة هذيل .

#### سورة الشمس :

1 - قوله عز و جل « خاب من دسيها » (10) يعنى افسدها بلغة هذيل .

#### سورة الشمس :

1 - ناقص .

#### سورة الشمس :

1 - ناقص : يعنى نمارق مبثوثة و زرابى مبثوثة و الوسائد و الواحدة نمرقة بلغة قریش .

2 - قوله « فقدم عليهم عليهم بلغة اشعر .

2 - ناقص .

2 - ناقص :

سورة الليل :

1 - قوله عز وجل « وما له اذا تردى » (II) يقول اذا مات بلغة قريش .

سورة الليل :

1 - « وما له اذا تردى » يقول اذا مات بلغة قريش .

سورة الليل :

1 - « تردى » مات بلغة قريش .

سورة اقرا باسم ربك :

1 - قوله « لنسفعا بالناصية » (15) [112 a] يعنى لناخذن بالناصية بلغة قريش .

سورة لقراء :

1 - ناقص .

سورة اقرأ :

1 - « لنسفعا » لناخذن بلغة قريش .



سورة لم يكن: قوله ولئن لم يكن كفروا « (1) يعني لم يزل بلغه قریش .

1 - قوله الله عز وجل « لم يكن الذين كفروا » (1) يعني لم يزل بلغه قریش .

سورة لم يكن :

1 - لم يكن الذين كفروا » لم يزل بلغه قریش .

سورة لم يكن: قوله ولئن لم يكن كفروا « (1) يعني لم يزل بلغه قریش .

1 - لم يكن الذين كفروا » يعني لم يزل بلغه قریش .

سورة والعاديات :

1 - قوله عز وجل « إن الانسان لربه لکنود » (6) يعني لكفور للنعم

يذكر المصائب وينسى النعم بلغة كنانة . ويقال مازال القائم

مکنود يعني منصوبا ولم يزل الرجل مکنودا يعني منتصبا بلغة قریش .

سورة والعاديات: قوله ولئن لم يكن كفروا « (1) يعني لم يزل بلغه قریش .

1 - « إن الانسان لربه لکنود » يعني للنعم يذكر المصائب وينسى النعم

بلغة كنانة .

ويقال مازال القائم مکنودا منصوبا ولم يزل الرجل مکنودا يعني

سورة والعاديات :

1 - « لکنود » يعني لكفور للنعم بلغة كنانة . ويقال مازال القائم مکنودا يعني

وهو مأخوذ من قول الله عز وجل « في كبد » يعنى منتصبا . ويقال قدفتن القصار الثوب يعنى احرقه بلغة قريش . يقال اليسر القوم اذا اجتمعوا بلغة جرهم . ويقال قدمرت سوق كثير و اسوق كثيرة يعنى شدايد وهو مأخوذ من قول الله تعالى « والتفت الساق بالساق » يعنى الشدة بالشدة . ويقال قدصفا فلان اليك يعنى مال وهو مأخوذ من قول الله تعالى « قد صغت قلوبكما » يعنى مالت بلغة خثعم . ويقال قد انقض الرجل اذا ذهبت من قول الله عز وجل « حتى ينفصوا » حتى يذهبوا وهى لغة خزرجية . ويقال كبت الله فلان اى لعن الله و اسكت يامكبوت يعنى ياملعون وهى لغة مذحجية . قد شعر الرجل اذا جن بلغة غسان ويقال لقد عجت بالامر يعنى بالعجب و قول الله عز وجل « لقد جئت شيأ إمرأ » يعنى عجا بلغة قريش . ويقال اعطنى كفى من هذا يعنى نصيبى من ذلك قول الله تعالى « كفل منها » يعنى نصيبا بلغة توافق النبطية . ويقال قد املت اى جمعت الاملاق الجوع .... منه بلغة لخم . ويقال خرجت فى امره اى شككت فى امره و هو [112 b] مأخوذ من قول الله عز وجل فلا تكن فى صدرك حرج منه اى شك وهى لغة قرشية . طففت الى درهى فاعطيته يعنى عمدت من قول الله عز وجل فطفق مسحاً يعنى فعمد وهى لغة غسانية . تم والحمد لله وحده تمت الكتاب .

كتاب لغات القرآن المروية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تأليف محمد بن على بن المظفر المعروف بالوزان الحنفى رحمه الله تعالى لغة قريش وهذيل وكنانة وخثعم والخزرج و اشعر ..... و النبطية وجرهم وقيس بن عيلان والحبشة والسريانية و بربر واليمن واذ دشنوة وكندة و تميم و هجر والعبرانية و حميرية و مدين ولخم وسعد العشيرة

و حضرموت و القبط و الروم و سدوس و العمالقة و الحجاز و جذام و انمار و غسان و مَذْحِجٌ و خزاعة و غطفان و سبأ و عمان و الفرس و بنى حنيفة و تغلب و طيء و عمار بن صعصعة و اوس و مزينة و ثقيف تمت .

منتصباً بلغة قریش . و هو مأخوذ من قوله تعالى « في كبد »  
 « فتنوا المؤمنين و المؤمنات » احرقوا بلغة قریش . و يقال لقد ....  
 القوم اذا جمعوا بلغة قریش جرهم . و يقال مربى سوق كثير يعنى  
 شدايد و هو مأخوذ من قول الله تعالى « التفت الساق بالساق »  
 يعنى الشدة بالشدة . و يقال قد صفا فلان اليك يعنى مال اليك و هو  
 مأخوذ من قوله تعالى « فقد صغت قلوبكما » بلغة خثعم . و يقال  
 قد نقص الرجل اذا ذهب مأخوذ من قول الله تعالى « حتى ينفضوا »  
 حتى يذهبوا و هى لغة خزرجية .

و يقال قد جئنا لعجب لقد جئت شيئا امرا يعنى عجباً بلغة قریش . و يقال  
 قد املق اى .... فلا تكن فى صدرك حرج منه اى شك منه و هى لغة  
 قرشية . و يقال اعطى كفى اى نصيبى من قول الله « كفل منها » يعنى  
 نصيباً لغة توافق النبطية . تم غريب القرآن بحمد الله و عونته و صلى الله  
 على سيدنا محمد و آله و سلم تسليماً كثيراً . و الحمد لله و نصره .

**Ebû Ubeyd el-kâsım ibn Sallam'da bulunup diğ er iki yazmada bulunmayan kelimeler :**

« لاشية » ( el- Bakara 71 ) لا وضح بلغة ازدشنوءة .

« مراغما » ( en-Nisa 100 ) منفسحا بلغة هذيل

- « ان يفتنكم الذين كفروا ( en-Nisa 101 ) يضلكم بلغة هوازن .
- « آسى » ( el-Arâf 93 ) أحزن بلغة قريش .
- « بيدنك » ( Yunus 92 ) بدرعك بلغة هذيل .
- « ونادى نوح ابنه » [ Hud 42 ] أى ابن امرأته بلغة طىء ويؤيده قراءة
- « و نادى نوح ابنها » وهى شاذة .
- « و حصيد » ( Hud 100 ) يعنى منحدر من الارض بلغة العالقة ، و ماسوى
- من الارض بلغة هذيل .
- « أعصر خرا » ( Yusuf 36 ) عنبا بلغة عمان .
- « السقاية » ( Yusuf 70 ) الاناء بلغة حمير .
- « تفندون » ( Yusuf 94 ) تستهزؤون بلغة قيس عيلان .
- « أفلم ييأس الذين » ( er-Ra'd 31 ) يعلموا بلغة هوازن .
- « بظاهر من القول » ( er-Ra'd 33 ) بكذب بلغة مذحج .
- « دمرنا » ( el-Isra 16 ) أهلكتنا بلغة حضرموت .
- « مسطورا » ( el-Isra 58 ) مكتوبا بلغة حمير .
- « امام » ( el-Isra 71 ) كتاب بلغة حمير .
- « فجوة » ( el-kehf 17 ) ناحية بلغة كنانة .
- « موثلا » ( el-khf 58 ) ملجأ بلغة كنانة .
- « حقا » ( el-kehf 60 ) دهرا بلغة مدحج .
- « وراءهم » ( el-kehf 79 ) امامهم بلغة النبطية .
- « مآرب » ( Taha 18 ) حاجات بلغة حمير .
- « لواردنا أن نتخذ لهما » ( el-Enbiya 17 ) اللهو: المرأة بلغة اليمن .
- « فجاجا » ( el-Enbiya 31 ) طرفا بلغة كندة .

- « استكانوا » ( el-Muminûn 76 ) أى استذلوا بلغة قريش .
- « ولا يأتل » ( en-Nur 22 ) لا يحلف بلغة قريش .
- « غراما » ( el-Furkan 65 ) بلاء بلغة حمير .
- « عبتت بنى اسرائيل » ( eṣ-Şuara 22 ) قتلت بالنبطية .
- « الصرح » ( en-Nemel 44 ) البيت بلغة حمير .
- « واقصد فى مشيك » ( Lokman 19 ) اسرع . بلغة هذيل .
- « انكر الاصوات » ( Lokman 19 ) أقبحها بلغة حمير .
- « مريج » ( Kaf 5 ) مستتر بلغة خثعم .
- « المرجان » ( er-Rahmân 22 ) صغار اللؤلؤ بلغة اهل اليمن .
- « سور » ( el-Hadid 13 ) الحائط .
- « لواحة للبشر » ( el-Müddessir 29 ) حراقة بلغة ازدشنوة .
- « من قسورة » ( el-Müddessir 51 ) من اسماء الاسد بلغة قريش .
- « فتنوا المؤمنين المؤمنات » ( el-Buruc 10 ) أحرقوا بلغة قريش .
- « لقد خلقنا الانسان فى كبد » ( el-Beled 4 ) أى فى شدة بلغة قريش .

## ESKİ ÇAĞLARDAN BU YANA ZAMAN ÖLÇÜMÜ VE TAKVİM

Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY

### Zaman kavramı ve ölçüleri itibâridir:

Uzaklık-yakınlık, uzunluk-genişlik, oylum (hacim) vb. gibi şeylerin ölçülerinde olduğu gibi, zaman ve onun ölçüğü de itibâridir. İnsan olmasaydı zaman kavramı da olmazdı. Örneğin ayda insan ve başka canlı yok zaman kavramı da yok. Oraya ait ölçüleri biz kendi normlarımıza göre nitelemekteyiz. Orada da düşünen canlı varlıklar olsaydı belki ölçüleri de başka olacaktı.

Başka bir varsayım ele alalım: Ekvator kuşağındaki yerlerde saat farkı ve keskin mevsimler yoktur. Böyle bir ortamda, ay ve güneş olmayıp, dünyamıza kaynağı görünmez bir yerden sürekli bir yansımış ışık gelseydi, bu koşullar içinde ve gece ve gündüz de olmayacağından insanlar zaman kavramını bilmeyeceklerdi. Böyle bir ortamda da insanlar, öteki canlılar ve bitkiler, oluşup büyüyecek, bu arada değişikliklere uğrayacak, sonunda ölecek yok olup gideceklerdi ama, öyle bir ortamın düşünen canlıları, bu değişiklikleri herhalde ölçemeyeceklerdi. Bir ölçü kullanacaklar idiyse de o ölçü, bugün bizim kullandığımız zaman ölçüleri olmayacaktı.

Bugün bizim kullandığımız zaman ölçüleri ve takvim, üzerinde yaşadığımız yeryuvarlığının koşulları ve olanakları için geçerlidir. Bu yeryuvarlığı ise, doğal yasaları ve kuralları ile zorunlu olarak sıkı sıkıya bağlı olduğumuz ve etkisi altında bulunduğumuz güneş sisteminin küçük bir parçasıdır.

Bu sistemin öteki yıldızlarında, doğa-insan ve zaman ilişkilerinin niteliğinden haberimiz yok. Hele "evren" dediğimiz, saatin 1/360 olan saniyedeki hızı 295.000 Km. olan ışık ölçükle milyonlarca ışık yılı gidilebilse sonu, sınırı bilinmeyen, bulunmayan, tavansız, tabansız boşluk

içinde, güneş sistemimiz gibi, görebildiğimiz ve göremediğimiz yüzbinlerce, milyonlarca yıldız kümeleri var. Bu kümelere kimilerindeki canlıların biçimleri, yaşantıları ve başka şeyler üzerinde, düşünce ve görüş ileri sürme olanağından bugün için yoksunuz.

İnsan oğlu, günün eşit ölçüde parçalara ayrılma işini bir çırpıda bulmuş değildir. Bu parçalardan herbirinin benimsenişi, kullanılışı, adlandırılışı, sürelerinin saptanışı uzun zaman almış ve ayrı toplumlara göre değişiklik göstermiştir.

Gece ile gündüz, kış ve yaz gibi etkili ve sert değişiklikler yüzünden, can ve mal güvenlikleri bakımından, soğuktan, sıcaktan, açlık, susuzluk kaygısından dolayı insanlar çok eskiden beri zaman kavramının bilincine varmışlardır. Hizmet süreleri, ücretler, vergiler ve benzeri şeyler nedeni ile bu zaman kavramı ve takvim ölçüğü özellikle hükümdarlar ve üst düzeydeki yöneticiler katında bilinmesi, göz önünde tutulması gerekli, hatta zorunlu birşey olmuştur.

Zaman kavramı üzerinde yaptığımız bu kısa giriş ve karşılaştırmadan sonra asıl konumuza geçebiliriz.

## Z A M A N

### Zaman nedir?

Gece ile gündüzün, haftaların, ayların, mevsimlerin ve yılların oluşumunu sağlayan soyut kavramı zaman (çağ) olarak tanımlayabiliriz.

Yeryuvarlağının, kendi eksenini çevresindeki bir dönüş süresine "gün" diyoruz.

Günün askatları: saat, dakika, saniye ve salise'dir. Bunlar altmışar altmışar büyür, küçülür.

Günün üskatları: Hafta, ay, mevsim, yıl ve yüzyıl diye adlandırılırlar.

### Takvim nedir?

Zamanın, belli bir olay başlangıç alınarak sıralanmasına "takvim" denir.

### Zamanın nesnel ve öznel türleri:

Yukarıda as ve üskatlarını sıraladığımız zamanın ancak üç birimi doğada vardır ve nesnelidirler. Bunlar: gün, ay ve yıldızlar.

Güneşin sabah ufuktan doğup akşam battıktan sonra ertesi sabah yeniden doğuşuna dek geçen yani, bir gün ve bir gecelik zamana "gün" diyoruz. Bir başka deyimle gün, bizim kafamızın uydurduğu bir zaman ölçümü değil, bizim dışımızda yani, biz olsak da olmasak da oluşan ve akıp giden bir zaman birimidir.

Ay ise; gökteki ay'ın, yeryuvarlağının çevresinde onbeş gün, küçücük biçimden, hergün büyüyerek tam bir bütün olduktan sonra onbeş gün de küçülerek en küçük duruma gelişine dek geçen süreye "bir ay" diyoruz. Daha doğru bir deyişle ay bu şekilde büyüyerek ve küçülerek yaptığı iki dolanımını 59 günde tamamlar. Bir gök ayı 29.5306 gün yani 29 gün 12 saat 44 dakika ve 3 saniyedir.

Yıla gelince; İnsanlar önce, oniki gök ayının geçmesi ile oluşan 354 günlük yılın bilincine vardılar. Yani her 12 ay geçtikçe yılın aynı mevsiminin aynı günlerine gelindiğini anladılar. Ancak bu gök ayına dayanan yıl (Lunar year) 354 gün 8 saat 48 dakika 36 saniye sürer. Dünyanın güneş çevresindeki bir dönüşünden oluşan güneş yılı (Solar year) ise 365 gün 5 saat 47 dakika 48 saniye olduğundan, ay yılı güneş yılından 10 gün 20 saat 59 dakika 12 saniye daha kısa yani eksiktir. Bu eksiklik her 33 yılda bir yıl eder; yani 32 güneş yılı yaklaşık olarak 33 ay yılına eşittir.

İşte insanlar bu iki tür yıl arasındaki değişikliğin bilincine çok geç, milâttan bir kaç yüzyıl önce vardılar.

### Zamanın öznel türleri:

Bunlar, zamanın öznel yani, insanların saptadıkları itibârî ölçülere göre nitelendirdikleri birimlerdir. Bu öznel türler: saat, dakika, saniye, salise ile hafta ve yüzyıldır.

Günün 24'e bölünüp herbirine saat denmesi ve bir saatin 60 dakikaya, bir dakikanın 60 saniyeye, bir saniyenin 60 saliseye bölünmesi öznel ölçülerdir ki 24'e bölünen bir gün aşlında 23 saat 56 dakika ve 4.09 saniyedir.

Hafta da öyle... Yılın 365 gününün, yedişer günlük 52 parçaya bölünmesi ( $7 \times 52 = 364$ ) de itibârîdir. Dilimize, farsçadaki yedi sayısını bildiren sözcükten gelme "hafta" yedi günü değil de daha çok ya da daha az günü içine alabilirdi.



Eski deyim ile “asır” denen yüzyıllık birim de öznedir. Bu ad, yüzyıllık süreye değil de 50, 150, 200 ya da daha çok veya daha az yıllara verilebilirdi.

Asurlularda hafta beş gündü. Onlar haftaya “Hamuştym” derlerdi ki bu sözcük, asurca gibi sâmi bir dil olan arapçada beş sayısının adı olan “hamse” sözcüğünün aynıdır.

Kuşkusuz Asurlular bu “hamuştum” terimini, dilleri de kendileri de sâmi olmayan Sumerlerden alıp kendi dillerine çevirmişlerdir.

Asurlular (M.Ö. 1900–612) saati bilmiyorlardı. Oysa ki Mısır Firavunları çağının (M.Ö. 3000–332) XII. sülâlesi (M.Ö. 2000–1900) devrinde “kum saati” kullanılıyordu. Anadolu'da hüküm sürmüş olan Etiler'in, takvimden pek haberleri yoktu.

Günlerin yedilik guruplarda toplanmasını eski Mısırlılar, Kaldeliler ve Yahudiler biliyorlardı. Eski Yunanlılar her ayı onar günlük dönemlere ayırmışlardı. Romalılar, ayın bazı günlerine ayrıcalık tanıyorlardı, gitgide günleri haftalar halinde dizmeye başladılar ve bu uygulama İmparator Augustus zamanında tamamiyle törenler arasına girdi ve haftanın her günü özel bir Tanrıya adandı.

Birinci gün (pazar)-güneş Tanrısına, 2. gün (pazartesi) -ay Tanrısına, 3. gün (salı) -Mars Tanrısına, 4. gün (çarşamba) -Merkür'e, 5. gün (Perşembe) -Jüpiter'e, 6. gün (Cuma) -Venüs'e, 7. gün (Cumartesi) -Satürn'e adanmıştı.

Hıristiyanlık yayıldıktan sonra bu dine inananlar haftayı, Tevrat-taki tanımı ile benimsediler. Tevrat'ta “Tanrı dünyayı altı günde yarattı, yedinci gün dinlendi” denir. Bu tümcede bir kaç yanlış birden gizli. Bir kere, bugün kullanılan gün, ay, yıl gibi zaman ölçüleri bizim yer yuvarlağımıza göredir. Daha dünya yaratılmakta iken böyle bir ölçü yoktu. Dünyayı yaratan Tanrı, saniyedeki hızı 295.000 km. olan ışık yılı ile uzaklıkları hesaplanan gök boşluğundaki, en güçlü teleskoplarla göremediğimiz, duran ve gezen milyonlarca yıldız kümelerinin, yıldızların ve onlardaki varlıkların da Tanrısı olduğuna göre bu evrenin tümü için benimsenebilecek bir zaman ölçüsü olmak gerektir ki onu bugün için bizim düşüncemiz kavrayamaz.

Öte yandan, böylesine büyük, böylesine ulu ve güçlü bir Tanrı'nın, evrene göre hiç demek olan dünyayı altı günde yaratması ve altıncı

günün sonunda yorulup dinlenmesi aklın almayacağı bir varsayımdır ve Tanrıyı küçümsemedir.

Hristiyanlar haftayı Tevrattaki anlatılışa göre benimsemekle birlikte, İsa Peygamberin dirilişi anısına "Tanrı günü" olarak "sebt"i yani yedinci günü (cumartesi) değil de birinci günü yani pazar gününü seçtiler. Bununla birlikte batı toplumları haftanın günlerini mitolojik adları ile sürdürdüler: İtalyanlar, İspanyollar, Portekizliler ve Fransızlar, haftanın birinci gününe "Tanrı ana" anlamına gelen adlar verirler. Almanlar ve İngilizler birinci güne "güneş günü" yani İngilizler (sunday), Almanlar (sonntag) derler.

Sumerler ve Âsurlular olayları, ay ve güneş tutulmalarına göre ya da hükümdarlarının saltanat yıllarına göre, yangın, deprem, kıtlık gibi şeylere göre sırahoylardı.

Asurlularda hem ay yılı (lunar year) hem güneş yılı (solar year) vardı. Gök ayı yılına göre mevsimler başka başka zamanlara geldiğinden bunun farkına varıp, mevsimleri yerli yerine yani eski yerlerine getirmek için kimi yılları 13 ay hesap ediyorlardı ki bu yöntem eski Mısırlılarda da uygulanıyordu.

Müslümanlar da Tevrattaki yedi günlük haftayı benimsemişlerdi, yani müslümanlarda da, arapların "üsbu" dedikleri haftanın ilk günü, pazar günü idi. Ancak, hristiyanların dinlenme günü "pazar" yahudilerinin "cumartesi" olmasına karşı müslümanların dinlenme günü "cuma" idi.

Hristiyanların dinlenme günü olarak pazar gününü benimsemelerinin dinle hiç bir ilgisi yoktur. Yukarıda değindiğimiz gibi pazar günü, eski çok Tanrıci çağlarda güneş Tanrısına ayrılmış olduğundan dinlenme (tatil) günü olmuştu. Hristiyanlık yayıldıktan sonra da eski çok Tanrıci çağın geleneğini sürdürdüler, onu değiştirme gereğini duymadılar.

Araplar haftanın günlerini, pazardan başlayarak sayılarla adlandırdılar. Şöyle ki: Pazar (yevm ül-Ahad), Pazartesi (yevm ül-İsneyn), Salı (Y.üs-Selase), Çarşamba (y.ül-Erbaa), Perşembe (y.ül-Hamis), Cuma (y.ül-Cum'a), Cumartesi (y.üs-Sebt).

Haftanın yedi gün olması, göklerin yedi kat bilinmesi, yediler, kırklar gibi inançlar, yedi sayısının kutluluğu inancına dayanır. Bu inanç, eski Hind, eski Anadolu, İbrâni, Roma, Yunan, Mısır, İran, Fenike

dinlerinde ve eski Türklerde vardı. Müslümanlığın yayılışı, bu dini benimseyen bütün ülkelerde olduğu gibi Osmanlılar da, yedi günlük hafta içinde cuma gününü tatil günü olarak benimsediler.

Türkiye Cumhuriyetinde ise, 27 Mayıs 1935 günü yayınlanan 2739 sayılı kanunun üçüncü maddesiyle 1 Haziran 1935 gününden başlamak üzere, perşembe günü saat 13 den cumartesi günü saat dokuza dek süren hafta sonu tatilinin, cumartesi günü saat 13 den pazartesi günü saat dokuza dek sürmesi kabul edilmiştir.

13 Ocak 1945 gün ve 4696 sayılı "bazı ay adlarının değiştirilmesi hakkında kanun" ile de "Teşrin-i evvel" ayı "Ekim", "Teşrin-i sani" ayı "Kasım", "Kânun-u evvel" ayı "Aralık", Kânun-u sani" ayı da "Ocak" olarak değiştirilmiş ve bundan sonra Türk takviminde aylar şöyle sıralanmıştır: 1- Ocak, 2- Şubat, 3- Mart, 4- Nisan, 5- Mayıs, 6- Haziran, 7- Temmuz, 8- Ağustos, 9- Eylül, 10- Ekim, 11- Kasım, 12- Aralık.

Bülent Ecevit'in Başbakanlığı sırasında, 1 Temmuz 1974 gün ve 14932 sayılı "Resmî Gazete"de yayınlanan 7/8518 ve 7/8519 sayılı kanun niteliğindeki Bakanlar Kurulu kararları ile Cumartesi ve Pazar günleri, resmî hafta tatili olarak kabul edilmiştir.

7/8518 No.lu karar askerlere aittir. Sivillere ait olan 7/8519 sayılı karar aynen şöyledir:

"Devlet memurları kanununun 12 sayılı kanun hükmünde kararname ile değiştirilen 99. maddesi gereğince genel olarak, çalışma sürelerinin haftada 40 saatten az olmamak ve 1.7.1974 tarihinde yürürlüğe girmek üzere;

1- Merkezde, günlük çalışmanın süresi öğle dinlenme süresinin dışında Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma günleri öğleden önce 8.30-12.00, öğleden sonra 13.00-17.30 saatleri. Cumartesi ve Pazar günlerinin ise resmî dinlenme günü olarak belirlenmesi;

2- Ankara'daki çalışma saatlerinin günlük bir saata kadar erken veya geç olarak kurumlar itibariyle belirlenmesi ilgili Devlet Bakanının yetkili kılınması;

3- İşçi ile birlikte çalışılması gerekli hizmet özelliği gösteren ve günün 24 saatinde devamlı olarak çalışılması zorunlu olan yerlerde haftalık çalışma saatlerinin kurumlarınca belirlenmesi;

4- Hizmet özelliği yönünden farklılık gösteren kurumların haftalık çalışma sürelerinin, özel kanunlarla yahut bu kanuna veya özel kanunlara dayanılarak çıkarılan tüzük ve yönetmeliklerle belirlenen çalışma saatlerinin uygulanmasına devam olunması;

5- Yurt dışı kuruluşlarında hizmetin gerektirdiği hallerde haftalık dinlenme günlerinin Cumartesi ve Pazardan başka günlerin belirlenmesi hususunda diplomatik misyon şeflerinin yetkili kılınması;

Başbakanlık Devlet Personel Dairesi'nin teklifi üzerine, 657 sayılı kanunun değişik 100. maddesine göre, Bakanlar Kurulu'na 29.6.1974 tarihinde kararlaştırılmıştır."

### Saat Ölçeği:

Saat, bugün insanların günlük zaman ölçümünde kullandıkları bir birimdir. Bu birimin ne zaman kullanılmaya başlanıldığını bilmiyoruz. Ancak, Sumerlerin kullandığı altmışlık sayı sisteminin bir parçası olsa gerek. Herhalde önceleri geometrideki açı ölçme aracı olarak kullanılıyordu. 360 derece olan yeryuvarlağı ve çevresindeki ufuk yirmi dörde bölünürse 15 derece bulunur. Yerin, 15 boylam derecesi arasındaki uzaklığı bir saatte geçtiği çıkar. Yani açı ölçme birimi olarak saat, yer çemberinin 24 de birine 15 dereceye eşit olur. Bunun altmışta biri olan 15 dakikalık yay zaman dakikasına, bunun altmışta biri olan 15 saniyelik yay da zaman saniyesine eşittir. Yeryüzünün iki noktası arasındaki boylam farkı saat, dakika ve saniye türünden ifade edilirse yalnız açı ölçme birimi olarak kullanılan saat söz konusu demektir.

Zaman ölçüsü olarak bir kaç tür saat birimi vardır:

### Yıldız saati:

Yaklaşık olarak yerin bir dönüş süresi üstüne kurulmuştur. Yıldızların bahar açılarının ölçüm başlangıcı olan bahar noktası, ılm noktalarının (mevsim kuşaklarındaki) düzgün devinmesinden etkilenir. Bu yüzden yıldız gününün süresi, yerin ortalama bir dolanım süresine göre (0.01) saniye kadar uzar. Son zamanlarda yapılan ölçmeler, yerin dolanma hızında birçok düzensizlikler olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ağır fakat sürekli yüzyıllık yavaşlama, mevsimlik değişmeler, önceden bilinmeyen ve beklenmeyen başka değişmeler gibi...

Bir yıldız saatinin süresi, yıldız gününün yirmi dörtte biri kabul edilir. Buna göre yıldız yılı: 365.2563 gün yani, 365 gün 6 saat 9 dakika 9 saniyedir.

**Gerçek güneş saati:**

Gerçek güneş saati, gerçek güneş gününün yirmi dörtte biridir. Gerçek güneş günü ise, bir gözlem yerinin meridiyeninden güneşin ard arda iki geçişi arasındaki zaman aralığı ile tanımlanır.

Ancak, Kepler Kanunu'na göre gök ekvatorundan ayrı bir düzlem üzerinde çizilen eliptik hareket yüzünden güneşin görünür hareketi düzgün olmadığından, gerçek güneş saatinin süresi de düzensizdir.

**Ortalama güneş saati (ortalama saat):**

Ortalama güneş saati, ortalama güneş denen ve düzgün bir hareketle ekvatoru dolanan sanal (mevhum) bir gök cisminin hareketine göre tanımlanır.

Ortalama güneş günü ile ortalama yıldız günü süreleri arasında ortalama zamana göre üç dakika 55.90 saniye (veya yıldız zamanına göre üç dakika 56.555 saniye) fark vardır. Bu fark ortalama güneşin ekvator üzerinde doğuya doğru bir günde ilerlediği 0.985647283- (derecelik) bir yaya denk gelir.

Yıldız saati, gerçek güneş saati ve ortalama saat tamamen yerel saatlerdir. Modern yaşantının koşulları ve hızlı taşıma olanaklarının geliştirilmesi, geniş ülkeler arasında zamanı ölçmek için bir düzlemin uygulanmasını gerektirdi. Böylece prensip olarak, geliştirilen saat ile ortalama bölgesel saat arasındaki farkın bir saati aşmaması kabul edildi.

Bu amaçla yeryüzü, saat dilimleri denen ve her bir dilimin arası 15 derece olan 24 dilime bölündü ve her devletin, coğrafi konumuna göre bir ya da birkaç dilime girmesi kararlaştırıldı ama, bunun uygulanması, Sovyetler Birliği, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri gibi, boylam dereceleri bakımından çok geniş bir alana yayılmış olanlarda çok zordur.

Saat dilimlerinden sonra, uluslararası bir başlangıç meridyeni kabul etmek gerekti. Bu meridyen çok kesin bir yaklaşıklıkla "Greenwich Rasathanesi"ndeki meridyen dürbününün meridiyenidir ve dünyanın belli başlı rasathaneleri, saat ayarlarını oradan yaparlar.

Saat dilimleri batıdan doğuya doğru sıfırdan 23'e kadar numaralanmıştır. 12 ye eşit ya da fazla olan dilim numaralarına örneğin 16 eklemek ya da 8 çıkarmak aynı sonucu verir. Başlangıç meridyeni sıfır

diliminin ortasında bulunur yani sıfır dilimi, başlangıç meridyeninin her iki yanında  $7^{\circ} 30'$  uzanır.

Türkiye'de "alafranga" denen "Uluslararası saat"ın kabulü 1913-1914 yılları arasındadır. Ancak bu saat Osmanlı yönetiminin her yerinde kullanılamamış, halk, "ezânî saat" denen saati kullanmaya devam etmiştir; çünkü resmî daireler, mahkemeler, postahaneler, bankalar o zaman yok denecek kadar az olup sadece bir kaç büyük şehirde az sayıda vardı. Bu nedenle böyle resmî, işlerle ilgisi bulunmayan halkın bu yeni saat biriminden haberi bile yoktu. Her ciddi işte olduğu gibi bu iş de, ulu önder Mareşal Gâzi Mustafa Kemal Atatürk zamanında yaygınlaştırıldı. Bunun için yani günün 24 saata bölünmesi hakkında 26 Aralık 1925 gün ve 697 sayılı kanun çıkarıldı uluslararası saat ülkemizde tek resmî saat olarak kabul edildi.

Yine bu kanunla Greenwich'e göre (-2) dilimi kabul edildi; yani Greenwich'teki saatler bizdekinden iki saat geridir. Bizde normal saatler 12 iken İngilterede saat 10'u gösterir. İki ülkede birden yaz saati uygulanırsa durum değişmez. Sadece birinde uygulanırsa değişir.

Türkiye 26-45 boylam dereceleri arasında yer aldığı için yurdumuzun doğusu ile batısı arasındaki zaman farkı bir saat onaltı dakikadır. Gerçekte (-2) dilimi: Gaziantep-Fatsa çizgisinin batısında kalan bölgede normal zaman bölümüne uygun gelmekte, bu çizginin doğusundaki yerlerimiz (-3) dilimi içinde kalmaktadır.

#### G.M.T. Saati (Greenwich Mean Time):

G. M. T. Saati, Greenwich ortalama saati anlamına gelir. Bu saat, "Uluslararası astronomi birliği" tarafından kesinlikle yürürlükten kaldırıldı. Çünkü astronomide "ortalama zaman", "sivil zaman"daki gibi gece yarısından öteki gece yarısına dek değil de Öğle zamanından öteki öğle zamanına dek hesaplanır. Uluslararası astronomi birliğinin "boylamlar dairesi" her yıl, hangi ülkenin hangi saat dilimine veya dilimlerine dahil olduğunu gösteren ayrıntılı bir liste yayımlar.

Bugün bütün denizciler saat dilimleri kullanır. Bir denizci Greenwich'e göre  $180^{\circ}$  meridyenini aşarsa tarih değiştirir. Bu meridyenden 7 derece 30 dakika sonra da saat değişir.

Tarih çizgisi batıdan doğuya doğru aşıldığında tarih bir gün geri, doğudan batıya doğru aşıldığında bir gün ileri alınmak gerekir.

### Eski çağların su, kum ve güneş saatleri:

Eski uluslar bu saatleri, herhalde ilk sıralarda su ve kum saatlerini, daha sonra zaman kavramı bilinçlenince de güneş saatini kullandılar.

#### Su saati nedir?:

Özellikle geceleri zamanı belirlemek için su saati kullanıldı. İç bölümünde saati gösterecek bir ölçekle donatılmış bir kap su ile doldurulur ve alt kısmındaki delikten su akardı. Bu saatin, M.Ö. 2000-1900 yılları arasında hüküm sürmüş bulunan XII. Firavun sülâlesi hükümdarlarından birinci Ammenemes tarafından bulunduğu sanılmaktadır. Bu kişinin, doğruluğu kesin olmamakla birlikte bir de "Ammenemes yönergesi" diye adlandırılan siyasi bir vasiyetnamesi varmış.

Böyle bir su saatinin kullanılmasında başlıca iki güçlük vardı:

Birinci güçlük kabın içindeki su düzeyinin alçalmasına rağmen sabit bir akış hızı sağlamak gerekiyordu. Bu nedenle kabın üst kısmı geniş, alt kısmı dar olarak yapılıyordu. İkinci güçlük, astronomik günün, güneşin doğuşu ile batışı arasında gündüzün 12 saati ve güneşin batışı ile doğuşu arasında gecenin 12 sati gibi, aralarında eşitlik olmayan 24 saate bölmektir. Çünkü gece ile gündüz her zaman onikişer saat olmaz ama onlar, yılın her zamanında geceyi de gündüzü de 12 ye bölüyorlardı.

Bu ikinci zorluğu yenmek için o zamanın bilginleri ölçeği, suyun aktığı kaptan alıp suyun toplandığı kaba işaretlediler. Suyun biriktiği kap silindirik biçiminde idi. Böylece şamandıralar su düzeyini ve buna denk gelen saati gösteriyordu.

Su saati, Roma İmparatorluğu zamanında Yunanlılarda ve öteki batı uluslarında, ayrıntılarında yapılan değişikliklerle çok yaygınlaştı.

Eskiler sadece güneş saatini, kum saatini ve su saatini biliyorlardı. Abbasiler halifesi Harun er-Reşid'in (yaşamı: 766-809), Fransa kralı ve batı imparatoru Şarلمان'a (Charlmagne: yaşamı: 742-814) yolladığı saat, geliştirilmiş bir su saati idi. Bunun madeni bir çalar saat olduğu da söylenir.

Gerbert adındaki bir papas, onuncu yüzyılda saatlere ilk kez, hareket ettirici ağırlığı taktı. Dişli çarkın ve tokmaklı zilin XII. yüzyıla doğru ortaya çıktığı sanılıyor.

Almanya'nın Nürnberg şehri, bütün orta çağlarda saatçiliğin en ünlü merkezi idi. Burada XIII. yüzyıl sonunda, apartmanlar için küçük çalar saatler yapıldı.

Saat yaylarının XV. yüzyılda icadı, çalar saatlerin daha küçük boyda yapımını sağladı. ve Carovagius adında biri, istenilen saatte çalabilen portatif saatleri yaptı.

1657 yılında Huygens, saatlere sarkaç takmayı başardı ve böylece sarkaçlı ya da rakkaslı saatler bulunmuş oldu.

Nürnbergli bir kişi olan Peter von Halle "Nürnberg yumurtaları" diye anılan ve uzun süre Avrupa'da kullanılan bir tür cep saati yaptı. Bundan sonra da bir sürü saat türleri ortaya çıktı. Tabii ki zenberekli, sarkaçlı saatlerin yapımında çeliğin icad edilmesinin büyük rolü oldu.

#### **Güneş saati:**

İslâm öncesi arapların, Türklerin ve İranlıların kullandıkları saatler güneş saati idi.

Güneşin doğuşu ile batışı arasındaki süre bir takım bölümlere ayrılmış, bunlar bir çubuk veya özel olarak bir yere dikilen direğe taşınmış işaretlenmişti. Her işaret, bir zaman süresini gösteriyordu. Bu güneş saatleri birkaç tür idi.

Bunlardan biri, bir ağacın ya da uzun bir taşın üzerine çizilen ve her biri günün belli bir süresini gösteren işaretlerle yapılan saatti. Bu saat, belli bir yerde durur, güneş ışınlarının izdüşümlerini belirtmeye dayanan belliklere göre ayarlanırdı. Her işaret, günün belli bir zamanı içinde güneş ışığının önünü keser, karşısına gelen kertiği gölgelerdi ki böylece, direğin veya taşın boyunca belli aralıklarla sıralanan çizgiler, günün hangi bölümünde bulunduğunu gösterirdi.

İkinci tür güneş saati, düz bir düzeye dikilen bir çubuğun yere düşen gölgesini belli bölümlere ayırarak yapılmıştı.

Üçüncü tür güneş saati, yine güneş ışınlarının izdüşümleri ile ortaya çıkan gölge aralıklarının işaretlenmesi temeline dayanıyordu. Düz ve geniş bir tahtanın veya taşın ortasına ince bir çivi çakılır, çivinin düzleme düşen gölge aralıkları özel işaretlerle belirlenirdi. Güneş kursu denen bu ilkel saati ilk kez Hititler'in bulduğu, sonradan Araplar'a ve Türkler'e geçtiği söylenir.



Öte yandan, kum saatinin Araplar, su saatinin eski Mısırlılar veya Mezopotamyalılar tarafından bulunduğu ileri sürülür. Asya Türkleri hem kum, hem de su saatini kullandılar. Kum saati olsun su saati olsun; bitişik veya ayrı iki kaptan birine konan kumun veya suyun, bir kaptan ötekine aktığı süre eşit aralıklı bölümlere ayrılır ki bu bölümler gece ve gündüzden oluşan zaman olarak 24 de bölünmüştü. Kum ve su saatleri Çinde de kullanılıyordu.

Güneş, su ve kum saatleri, İslâm ülkelerinde XVI. yüzyıl sonlarına dek kullanıldı. Ayrıca geceleri, ayın ve yıldızların hareketlerine, ışık sürelerine dayanan gece saatleri de kullanıldı.

İslâm ülkelerinde madenî saatlerin ne zaman yapılmaya başlandığı kesin bilinmiyor.. Bu ülkelerde saat kullanma gereği daha çok, namaz, oruç gibi dinî görevlerin belli zamanlarda yapılması sonucu ortaya çıktı.

Saatler, namaz kılma zamanlarını daha ince hesaplara göre düzenlemek için câmi, mescit ve "zamanbilim evleri"nde(muvakkit haneler) saklanırdı.

İranda, özellikle İrana hâkim olan Büyük Selçuklular devrinde, kum, su ve güneş saatleri büyük önem taşıyordu. Bütün medreselerin, camilerin, rasathanelerin, bir ya da bir kaç güneş saati, kum veya su saati vardı. Anadolu Selçukluları, cami, medrese, rasathane, darüüşşifa, kervansaray ve benzeri büyük kurumlarda güneş saati kullanıyorlardı.

İstanbul'un Osmanlılar tarafından alınışından sonra yapılan camilerde, camiye çevrilen kiliselerde güneş ya da kum saatleri ile birlikte çarklı saatlere de yer verildi.

Özellikle çeliğin bulunuşu ve çok ince yay yapımında kullanılışı, yeni türden daha küçük, daha duyarlı masa ve cep saatleri yapımını kolaylaştırdı. Saat yapımındaki bu hızlı gelişme XIX. yüzyıl ortalarından sonra çok yaygınlaştı.

#### Uluslararası saat bürosu:

Evrensel zamanı tanıma elemanlarını derlemek için, bütün yeryüzüne dağılmış çok sayıdaki istasyondan telsizle yayınlanan bütün saat sinyallerinin yazımı işini bir merkezde toplamakla görevli kurum, 1913 uluslararası saat konferansınca kurulan ve bugünkü yapısını 19 Temmuz 1919 da "uluslararası araştırma konseyi"nin ilk genel toplantısında

alan "uluslararası saat bürosu", Paris rasathanesinde çalışır. Bu kuruluş, pek çok istasyonun, telsizle yayınladığı saati, kendi bölgesel sistemleri ile belirleyen bir takım rasathanelerle bağlantı halindedir.

Bu kuruluşun bulduğu kesin değerler, kuruluşun yayın organı olan Bulletin Horaire (saat bülteni) nde yayınlanır.

Bu uluslararası saat bürosunun kuruluşundan bu yana, yer zamanının incelenmesinde çok büyük ilerlemeler sağlanmıştır. Günümüzde, düzensizlikleri pek iyi bilinmeyen yer'in dönme hareketine değil de, güneş sistemi gezegenlerinin hareketlerine (özellikle, düzensizlikleri çok olduğu ölçüde iyi tanınan ayın hareketlerine) dayanan "gök güvenliği zamanı"nın birim olarak alınması kararından sonra uluslararası saat bürosunun işi çok artmıştır.

Türlü zamanlar arasındaki küçük değişiklikleri incelemek ve bunları, düzenli bir biçimde radyo ile yayınlamak, uluslararası saat bürosunun görevidir.

#### **Ezânî saat:**

Adı namaz vakitlerini ifade etmesine rağmen bu saatin dinî hiç bir yönü yoktur. Bu zaman türü, güneşin batışını akşam vakti ve sabit zaman başı olarak saatin onikisi kabul eden, bilimsel hiç bir temele dayanmayan, İslâm'dan çok önceki devirlere dek giden ilkel bir zaman birimidir.

İslâmiyetin ortaya çıkışından çok eski zamanlardan beri, eski Mısır ve Mezopotamya uluslarınca kullanılagelmiş olması nedeni ile de İslâm dini ile hiç bir ilgisi yoktur. Ayrıca, akşam namazı vaktini gösteren bir zaman olarak Hz. Muhammed zamanında da öteki ilk dört halifeler zamanında da kullanılmamıştır. Onlardan çok sonra ta... Abbâsîler zamanında kullanılmaya başlandığı sanılıyor.

Bu nedenlerle, yurdumuzda kimi imamların, ezânî saat denen bu zaman ölçümünü dinî nitelikte sanmaları, doğrudan doğruya, fizik, kozmografya, astronomi, matematik ve benzeri bilimlerin yardımları ile gayet ince hesaplarla ölçülmüş yani, yeni teknik bilgilere göre saptanmış olan uluslararası saate akıl erdiremediklerinden, hangi bilimsel temellere dayandığını bilemediklerinden ileri gelir. Oysa ki ülkemiz, alafrağa ya da vasatî saat denen uluslararası saati, cumhuriyetten önceki saltanat devrinde 1913'lerde kabul etmiştir.

## T A K V İ M

Komşu topluluklar ya da uluslarla ilişkiler, vergi zamanları, savaş ve askerlik süreleri, dinî günler ve bayramlar, sel, sert yel, büyük yangınlar, depremler, kıtlık, bolluk olayları, devlet büyüklerinin, aile ileri gelenlerinin doğum, ölüm, nişan, evlenme ve benzeri törenleri, ay ve güneş tutulmaları gibi doğal olaylar, çok eskiden beri insan oğlunun unutamadığı, belleklerinde yer eden belirgin anıları oluşturuyor, insanlar bunları zaman zaman anımsamak istiyorlardı.

Eski çağlarda insan toplulukları, başlarından geçenleri ya da değer verdikleri, belleklerinde saklamak istedikleri önemli anıları çoğu kez doğal olaylara göre sıralarlardı.

Bu eski ulusların ve toplumların olayları, özellikle ay ve güneş tutulmalarına göre kronolojik sıraya koymaları, günümüzde onların tarihlerini inceleyenlere büyük yardımcı olmuştur. Çünkü astronomi, kozmografya, fizik ve matematik gibi bilimler, ay ve güneş tutulmalarının, günümüzden binlerce yıl önceki ve sonraki oluş zamanlarını kesinlikle bize bildirebiliyor.

Günün as ve üs katlarının birçoğu, çok eskiden beri biliniyordu. Ancak, bir yıl içindeki gün sayısını her toplum başka başka hesaplıyordu. Çoğu uluslar takvim yılını yüzyıllar boyunca gökteki ayın yeryüvarlağı çevresinde dönüşüne göre hesapladılar ki bu tür yıl hesabına "gök ayı yılı" (lunar year) denir.

Gök ayına göre hesaplanan yılda ayların altısı (kimi yıllar yedisi) otuzar gün, öteki altısı (kimi yıllarda beşi) yirmi dokuz gün sürer. Bu nedenle de ay yılı, gerçek yıldan yani "güneş yılı"ndan (solar year) 10 gün 20 saat 59 dakika 12 saniye eksik olur. Bu eksiklikler aşağı yukarı 33 yılda bir yıl tutar; yani 32 güneş yılı, 33 ay yılı eder. Bunu tam sayı olarak söylemek istersek 33 ay yılı 32.038665 güneş yılı eder.

Eski ulusların ve daha sonra arapların kullandıkları bu "ay yılı"na ileride yine değineceğiz.

**Doğru bir takvim arama çabası:**

İnsanların zamanı ölçmeye yani zaman ölçüsü kullanmaya çok eski zamanlarda başladıklarını söylemiştik.

Gece ve gündüzden her birinin daha küçük bölümlere ayrılması, zaman ölçümünde başta geliyordu.

Askerlikte, ülkenin ve şehirlerin korunmasında, güvenliğin sağlanmasında ve çalışanların nöbetlerini düzenlemede kişinin güvenlik ya da daha uzun süreli yaşantısının türlü bölümlerinde zaman önemli idi.

Gündüz güneşli günlerde “güneş saati”, geceleri ve kapalı bulutlu günlerde ise kum ve su saatleri, zamanı dilimlere ayırmada kullanılıyordu.

Zamanın büyük dilimlerine doğuda kimi yerlerde “pâs deniyordu. Durmadan geçip giden bu zaman parçalarını halka duyurmak için görevlendirilen kişinin, kentin ortasında özel bir yeri vardı. Bu kişiye “İran’da “pâs-ban” yani zaman bekçisi, gözcüsü deniyordu. Bu sözcük bize de geçmiş olup günümüzde bile “pazvand” biçiminde söylenir. Bu terim, bizde, çarşı, pazar ve mahalle bekçileri anlamına gelir. Farsçada gözcü ve bekçi eki olarak kullanılan “ban”, bizde yanlış söyleyişle “deştivan” diye köylerdeki “kır bekçileri”ne denir. Farsçada “deşt”, kır ya da çöl anlamına gelir. Bizde bu sözcüğü kır anlamına alıp “deştban” ya da yanlış telaffuzla” deştivan” diye kullanılmaktayız.

O çağlarda kum, su ya da güneş saatinin başında duran bu kişi, her pâs denen zaman parçası geçtikçe belli sayıda gonk vurarak halka, günün ya da gecenin ne kadarı geçtiğini duyuruyordu.

Yılın günlerinin haftalara, aylara ve mevsimlere bölünmesinin bilincine varıldıktan sonra asıl önemli konu, günleri, ayları ve mevsimleri sabit tutacak bir takvim bulmaktır.

Bu işte güçlük, Batlamyos teorisinden doğuyordu. Mısırlı astronomi bilgini “Klaudios Ptolemaios” (M. 108–168), arapların, “Kitab el-Macesti” dedikleri “Mathematike Syntaksis” (Matematik Bileşim) adlı eserinde yeryuvarlağın evrenin ortasına yerleştirip sâbit kabul ederek güneşin dünya çevresinde döndüğünü söylüyordu.

Oysa ki bu Ptoleme’den 418 yıl önce Sisam Adası’nda doğmuş olan Yunanlı astronomi bilgini Aristarkhos (M.Ö. 310–230), yeryuvarlağın hem kendi eksenini hem de güneşin çevresinde döndüğünü ileri sürmüştü. O, bu öğretisi yüzünden dinsizlikle suçlandı. Bu bilim adamının, dünyanın güneşe ve aya olan uzaklıklarını hesaplamayı sağlayan bir yöntemi de vardır. Böylesine aydın ve gerçek bir buluş, Ptoleme’ye dek unutulup gitmiş yerini, tam tersini iddia eden bir teori almıştır ki bunun savunucusu, az önce adını andığımız Ptoleme olmuştur.

Yerin olduğu yerde durduğunu, güneşin yeryuvarlağı çevresinde döndüğünü söyleyen "Ptoleme teorisi", Polonyalı astronomi bilgini Nicolas Copernic'in (1473-1543) yazdığı "De Revolutionibus Orbium Coelestium Libri" adlı eserinde ileri sürdüğü dünyamızın güneş çevresinde döndüğü tezine dek, dörtüzyüze yakın bir süre benimsendi.

N. Kopernik eserinde, güneşin yerinde durduğunu, dünyanın ve öteki gezegenlerin güneşin çevresinde döndüklerini isbatlamıştı. O, ilk kez gezegenlerin çifte dönüşlerini yani hem kendi eksenleri, hem de güneşin çevresinde döndüklerini söylüyordu.

Ptoleme'nin, yüzlerce yıldır benimsenmiş, yerleşmiş teorisine karşı olan bu yeni buluş hemen dinsel çevrelerin saldırısına uğradı. Bu teori, gerek sağlam kurallara ve temellere dayalı bulunması, gerekse Pizalı İtalyan astronomu ve fizik bilgini Galileo Galilei (1564-1642), 1610 yılında gök dürbününü (teleskop) bulması sayesinde herkesçe kabul edildi. Ama bu, Galile'ye nelere mal oldu. O'nun öyküsü kısaca şöyledir:

Büyük fizik, matematik, astronomi ve kozmografya bilgini Galile, 1609 yılında Venedikte iken, kendi adını taşıyan iraksak mercekli dürbünü (Galile teleskopunu) yaptı ve gök cisimlerini incelemeye başladı. 1612 ye doğru ilk mikroskopu bularak insanlığa, tıbbı en büyük hizmeti yaptı, O, teleskopu ile ayın üzerindeki dağların yüksekliğini ölçtü. Daha sonra jüpiterin uydularını, Satürn'ün halkasını, güneşin kendi eksenini çevresinde dönüşünü, lekelerini, Venüs'ün evrelerini buldu. Bütün bu buluşları ile Ptoleme sistemini çürütmüş, Kopernik sistemini doğrulamış oluyordu. O, insanlık hizmetindeki bu araştırmaları sonunda gözlerini bile kaybetti, yaşamının sonlarında kör oldu. Ne yazık ki, her zaman her yerde olduğu gibi, bilime, uygarlığa ve bilginlere düşman olan, insanlık duygularından nasipleri bulunmayan bağınaz ve cahil din adamları onun da karşısına çıktılar. Kendisini enkizisyon mahkemesine çağırıp yirmi gün sıkıttılar. Galile sonunda diz çöküp Kopernik öğretisinden caydığını kabullenmek zorunda kaldı. Çöktüğü yerden kalkarken, ayağını yere vurarak "ama ne yapayım dünya yine dönüyor" dediği söylenir.

### Jülyen takvimi:

Yılın 365 gün sürdüğü, bir çok uluslarca epeydir biliniyordu; ama doğulu ulusların çoğunda 354 günlük ay yılı dışında bir yol düşünül-

mediğinden ve çok karmaşık olması yüzünden bu 365 günlük yılın temel prensipleri açıklığa kavuşturulamıyordu.

Uygulanması daha kolay ve pratik olduğundan 354 günlük yıl doğunun birçok uluslarında kullanılmakta iken batıda Roma İmparatorluğunda 365 günlük takvim üzerinde oldukça doğru bir adım atılmıştı. Bu, Roma şehrinin M.Ö. 754 yılında kuruluşunu başlangıç alan ve yılbaşı, Mart ayının ilk günü olan bir takvimdi. Ancak bu takvim, papanın ve yüksek din adamlarının borç ödeme vadelerini ve magistratos'luga yani, önemli kamu görevlerine geçme tarihlerini diledikleri gibi değiştirmeye kalkışmaları yüzünden olağanüstü bir düzensizlik içinde idi.

Mısırın İskenderiye şehrinde yerleşmiş olan yunanlı astronom Sosigenes'in (M.Ö. 1. yüzyıl) öğütlemesi üzerine Roma İmparatoru Jül Sezar, yaptığı takvim reformunun temellerini M.Ö. 46 yılında saptadı ve güneş ve ayın görünür çaplarının değişimlerini buldu.

Sosigenes'in, "Peri Anelittuson" (ters yönde hareketler üstüne), "Peri Opseos" (Görünüş üstüne) ve "Hipomnemata" (yorumlar) adlı eserleri vardır.

Roma İmparatoru Caius Julius Caesar (M.Ö. 101-44), M.Ö. 46 yılında giriştiği takvim düzenlemesinde M.Ö. 45 yılının yılbaşını, Ocak ayının birinci gününe aldı. Bu düzenlemede kendisinin çok emeği geçtiği için bu takvime "Jülyen Takvimi" dedi. Bununla birlikte takvimde yapılan bu düzenleme ve doğrultma sonradan ve zamanla yine bozuldu.

En eski adı "Antigonya" olup M.Ö. 310 yılından sonraki adı "Nicea" ya da "Nikaia" olan "İznik" şehrinde 325 yılında toplanan ilk "Hıristiyan dinî kongresi" yani "Oecumenic council", takvim konusunu da gündemine aldı ve gerekli düzeltme yapıldı.

Bu kez de kesin, sağlam ve bilimsel kurallara bağlı bir düzeltme yapılamadığından yıllar geçtikçe yine değişikliğe uğradı.

### Gregoryen takvim:

M. 325 yılında İznik'te toplanan dinî konsilde yapılan takvim düzeltilmesinin üzerinden 1250 yıl geçtiği halde yeni bir ayarlama yapılmadığından ayların yerlerinde on günlük bir fark ortaya çıkmıştı. Bu işi bu kez de bir hıristiyan din adamı üslendi.

Asıl adı Ugo Bon Compagni olup 1572-1585 arasında Papalık postunda oturan XIII. Gregorius (M. 1502-1585), 1582 yılında takvimin yeniden düzeltilmesini ele aldı.

O bu işi yaparken, dünyanın öbür yerlerindeki ulusların her biri, İbrâni, Kıbtî, Kalde, eski Mısır, eski Yunan, Roma, Çin İslâm, Hindû, Laos, Madagaskar, Kamboç ya da Viyetnam takvimleri gibi sağlam temellere dayanmayan değişik takvimler kullanıyorlardı.

Papa onüçüncü Greguvar bu girişiminde, takvim işinde, bilimsel ilkelere dayalı, doğru ve ortak bir temelın bütün uluslarca benimsenmesi amacını güdüyordu. Bu sırada Osmanlı İmparatorluğu tahtında üçüncü Murad (saltanatı: 1574-1595) bulunuyor, Sadrazam olarak da (1579 a dek) ünlü Vezir Sokollu Mehmet Paşa (1505-1579) görevde idi.

Papa, fizik, astronomi, kozmoğrafya bilginlerinden oluşan bir kurulu 1582 yılında Romada topladı. Önce, 325 yılından 1582 yılına dek on günlük bir eksikliğin ortaya çıkmış olduğu saptandı. Bu eksikliği gidermek için, 4 Ekim 1582 Perşembe gününü, doğrudan doğruya 15 Ekim Cuma gününe bağlama kararı alındı.

Böylece, o yılın Ekim ayının 4-15. günleri arasındaki on gün atılınca, hafta içindeki günlerin sırası da değişmemiş oldu. Bu değişiklikten sonraki takvime, girişime başladığı ve bu işte büyük katkısı bulunduğu için "Gregoryen takvimi" dendi.

Gregoryen takvimi 365.24218 günlük yani, 365 gün 5 saat 47 dakika 48 saniyelik dönencel yılın yaklaşık değeri üstüne kurulmuştur. Bu hesap, 10.000 yılda 3 günlük bir yanılma ile doğrudur. Yine bu takvime göre bir gün, 23 saat, 56 dakika ve 4.09 saniyedir. Yukarıda yıldız saatinden söz ederken yıldız yılına değinmiştik. Orada belirttiğimiz gibi "yıldız yılı" 365.2563 gün yani, 365 gün 6 saat 9 dakika 9 saniyedir.

Gök ayına dayanan yıl ise 354 gün 8 saat 48 dakika 36 saniyedir.

T. Tarih Kurumu üyesi rahmetli Faik Reşit Unat (1899-1964), yazdığı, "Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu" adlı eserin 1974 de yayınlanan 4. baskısının 67-69. sayfalarında da bu değişikliğe değinmiştir. Bu eserin 67. sayfasına bakılacak olursa 990 hicrî yılının Ramazan ayının ilk günü Milâdî 1582 yılı Eylül ayının 19. Çarşamba gününe denk geliyor. Bu hesaba göre Ramazanın 17 si 5 Ekime gelmesi gerekirken, bu takvim düzenlemesi nedeni ile 10 gün atlandığından,

sözünü ettiğimiz kitabın 69. sayfasında görüldüğü üzere 15 Ekim 1582 Cuma gününe gelmektedir. Hicrî 990 yılına ait hicrî tarihlerin milâdiye çevrilmesinde bu durumu göz önünde bulundurmak gerekir.

Gregoryen takvimi, Romadaki bu yeni düzenlemeden bir kaç ay sonra Fransa'da benimsendi. Fransada 9 Aralık 1582 gününden hemen 20 aralıkta geçildi. İngiltere ise ancak, bu ayarlamadan 170 yıl sonra benimsedi. İngiltere Parlamentosu aldığı bir kararla bu takvimi 1752 yılında kabul etti. Gregoryen takvimi 1582 yılından 1752 yılına dek bir gün daha kaybetmiş olduğundan 325-1752 arasındaki eksiklik 11 güne çıkmış oldu. Bu nedenle İngiltere'de 3 Eylül 1752 Perşembe gününden sonraki onbir gün atlanıp hemen 14 Eylül Pazartesi gününe geçildi; yani 3 Eylül Perşembe günün ertesi günü 14 Eylül Pazartesi günü sayılmış oldu.

Gerçekte bir gün, biraz yukarıda da değindiğimiz gibi doğru olarak 23 saat 56 dakika 4.09 saniye olduğu halde, 325 yılında İznik şehrinde toplanan dinî konsil (Conscile Oecumenique), bu bir günlük zamanı 23 saat 56 dakika 2.29 saniye hesapladığından, her gün ortaya çıkan (1.8) saniyelik eksiklik, 1582 yılına dek geçen 1257 yılda (325—1582 = 1257) yaklaşık olarak on güne, 1752 yılına dek ise 11 güne ulaşmıştı. Ayrıca İngilizler, Gregoryen takvimini benimsemeden önce yani, Jülyen takvimini kullanırlarken yılı, 25 Mart günü başlatıyorlardı. Gregoryen takviminin kabulünden sonraki ilk yıl yani 1753 yılı ise Ocak ayının ilk gününden başlatıldı. Böylece, yeni yıl başları da Ocak ayının birinci günü olmuş oldu.

Bu yeni düzenlenmiş Gregoryen takvimini Osmanlı Devleti 8 Şubat 1917 günü, Rusya 1918 yılında, Yunanistan 1923 yılında, Danimarka 1582, kimi İsviçre katolik kantonları ile Hollanda'nın katolik kilisesine bağlı bölgeleri 1583, Almanya'nın katolik devletlerinde 1584, Polonya'da 1586, Mearistan'da 1587, Japonya'da 1873, Bulgaristan'da 1916, Ürdün'de, Gregoryen temele göre milâdî takvimin hicrî-kamerî takvimle birlikte resmen kullanılmasına başlanması 4 Ağustos 1924 dedir.

Gregoryen takvimi bugün uluslararası ilişkilerin zorunlu kılması, kullanılışındaki pratikliği ve doğruluğu dolayısı ile hemen hemen bütün dünya uluslarınca kullanılmaktadır.

Bu takvime göre yıl 365.24218 gün, Ocak, Mart, Mayıs, Temmuz, Ağustos, Ekim, Aralık ayları 31 gün, Şubat 28,4 ile bölünen yıllarda



29 gün, bunlar dışındaki aylar otuzar gündür. Bir yıl içinde 52 hafta vardır ve her hafta yedi gündür.

Batıda, yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz Jülyen ve Gregoryen takvimlerinden başka takvim üzerine bir çok başka düzeltme ve değiştirme önerileri yapılmıştır. Bunlar arasında en enteresani, ünlü Fransız matematikçisi ve filozofu ve felsefede “pozitivizm”in kurucusu Augute Comte’un (1798-1857) yaptığı öneridir. O, her biri tam dörder haftalık, yani 28 zer günlük 13 aylık bir takvim ileri sürüyordu. Bu aylardan biri 29 gün olacaktı ki, 13 ay 365 gün oluyordu.

### DOĞU ULUSLARINDAN BAZILARINDA TAKVİM

Burada doğu uluslarından Türk, İran ve Arap takvimlerinden söz etmek, bunların kullandıkları eski takvimlerin genel ilkelerine değinmek istiyorum.

#### Eski Türklerde Takvim:

Türkler çok eskiden beri “Oniki hayvanlı Türk takvimi” diye bilinen takvimi kullanmışlardır. Devlet kurdukları, ele geçirdikleri her yerde barışın ve güvenin kurulmasına, uygarlığın filizlenip gelişmesine büyük yardım ve katkıları olan Türklere, böyle bir uygarlık aracını çok görenler, bu takvimin Çinlilerden alındığını söylemişlerdir. Ancak batılı türkolog ve sinologlar, sağlam belgeler karşısında bu zaman ölçüsünün Türklere özgü ve onların icadı olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır.

Bunlardan, College de France ın ilk çince Profesörlüğünü yapmış olan ünlü Fransız sinoloğu Abel Remusat (1788-1832), “bu takvim Türklerin biricik buluşudur” demekten kendini alamamıştır.

Öte yandan, Türk tarihi ve kültürü üzerine, “Documents sur les T’ou-kiue (Turcs) Occidentaux” (Batı Tukyuları-Türkleri-üzerine belgeler) ve “Le Cycle Ture des douze Animaux” (Oniki hayvanlı devirli Türk takvimi) gibi değerli eserler yazmış olan Fransız türkoloğu ve sinoloğu Edouard Chavannes (1865-1918), Türk takvimi konusu üzerine yazdığı eserinde açıkça “Kim ne derse desin her yönü ile Türk düşüncesine uygun olan bu takvim, Türklerin kendi buluşudur ve Çine M. 48 yılında Türkler tarafından sokulmuştur” demektedir.

Değerli Türk astronomu ve meteoroloji bilgini Fatin Gökmen (1877-1955), “Türklerde Takvim”, “Türklerde Heyet ve Takvim” adlı

eserlerinde, oniki hayvanlı Türk takviminin, çinlilerinkinden ikiyüz yıldan çok eski olduğunu ve bu takvimin, Türklerin öz malı olduğunu söylemiştir.

Yine bu alanda bir kaç inceleme yapmış olan Osman Turan "Oniki Hayvanlı Türk Takvimi" 1941 "İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler", 1954 eserlerinde, bu takvimin özbeöz Türk malı olduğunu yazar.

Türklerin kullandığı oniki hayvanlı takvimi, uygulama amaçına göre ikiye ayırmak gerekir: Astronomi alanında kullanılan bilimsel takvim ve halkın kullandığı takvim.

Astronomi alanında kullanılan bilimsel takvimde bir yıl 365.2436 gündür. Bir yıl, her biri 15.2184 gün eden 24 aya bölünür. Yine bir gün 10.000 feng'e ve bir feng 100 miyav'a ayrılır. Böylece bir günlük zaman 1.000.000 parçaya bölünmüş olur.

Türklerde halkın kullandığı takvime gelince: bu takvim, ay-güneş sistemine (luni-solar calendar) göre düzenlenmiştir. Buna göre bir yıl 12 aydır. Ancak ay yılı dönencel yıldan 10 gün küsur saat daha kısa sürdüğünden, ay yılının bilimsel yıla bağlanması için 19 yılda yedi kez artık yıl uygulanır.

Bu takvimde bir gün 12 çağ'a (bir çağ iki saattir) bölünür ve sırasıyla: Sıçan'dan başlayıp domuzla biten oniki hayvan adıyla adlandırılır.

Bir çağ sekiz keh'e (bir keh 15 dakikadır) bölünür ve günün başlangıcı, modern takvimde olduğu gibi gece yarısıdır. Ancak, sıçan çağının başından değil ortasından başlar; yani birinci çağın dört keh'i gece yarısından önce, dört keh'i de gece yarısından sonradır.

Bu Türk takviminde yılbaşı, kova burcunun tam ortasıdır (6 Şubat). Yine bu yılbaşı günü yani Şubat'ın altısı, Kasım ayının sekizinci günü başlayan "Kasım günleri"nin de, Aralık ayının yirmi ikisinde başlayıp "zemheri" ya da "erhain" denen kırk günlük ve onun ardında başlayıp elli gün süren ve Martın yirmi birinde biten "hamsin" ile 90 günlük kış mevsiminin de aşağı yukarı ortasıdır.

Türk takviminde yıllar, şu hayvan adlarına göre sıralanır: 1- Sıçan (keskü), 2- Sığır, 3- Pars, 4- Tavşan, 5- Ejder (lu), 6- Yılan, 7- At (yund) 8- Koyun (koy), 9- Maymun (bicin), 10- Tavuk (dakuk), 11- İt, 12- Domuz.

Bu oniki yıllık dönem beş kez dolaşarak 60 yıllık bir dönem, 60 yıllık dönem üç kez dolanarak 180 yıllık tam dönem olur. 60 yıllık dönemlerin birincisine “şangün”, ikincisine “cungün” ve üçüncüsüne “havun” denir.

Türklerde takvim başlangıcı evrenin yaratılışından alınır. Ancak, Türk tarihinde, önemli olaylar da takvim başlangıcı yapılır. Böyle durumlarda bu başlangıç, olay “şangün”ün başlarında ise geriye, gelecek “şangün”e yakınsa ileriye alınır. Yani dönem başı kesin olarak “şangün” olur.

Eski Türklerde 15.218425 günlük 24 ayın her birinin ayrı adı vardı. Ay-güneş sistemi takvimin, Uygur ve Hitay Türklerinde kullanılan ay adları şunlardır: 1- Uluğ ay, 2- Kiçi ay, 3- Birinci ay, 4- İkinci ay, 5- üçüncü ay, 6- Dördüncü ay, 7- Beşinci ay, 8- Altıncı ay, 9- Yedinci ay, 10- Sekizinci ay, 11- Dokuzuncu ay, 12- Onuncu ay.

Büyük Selçuklu Hükümdarı Alp Arslan’ın oğlu Celaleddin Melikşah, Rey (Tahran) şehrinde yaptırdığı rasathanede 1075 yılında bir çok astronomi ve kozmografya bilgisini toplayarak onları, eski İran takvimini düzeltmekle görevlendirdi ki bunlar arasında ünlü şair, filozof ve matematikçi Ömer Hayyam (Ömer b.İbrahim el-Hayyam: 1044-1123) de bulunuyordu. Bunların düzenlediği takvime “Tarih-i Celâli” ya da “Tarih-i Melikî” de denir. Aşağıda İran takviminden söz ederken üzerinde biraz daha duracağımız bu takvimi, bir süre Türkler de kullandılar.

Türk devletleri, İslâmiyete girdikten sonra zamanla ve genellikle hierî takvimi kullandı. Ayrıca, Timurlu Türkleri hükümdarlarından astronomi bilgisini Uluğ Bey (Alaüddeve Mirza Göreğen; yaşamı: 1394-1449. Saltanatı: 1447-1449) yaptığı astronomi hesaplarında her 62 yılda 15 artık gün olması gerektiğini saptamıştır. Onun bu hesabına göre yıl, ortalama olarak 365.241935 gün eder ki Gregoryen takvimi ile büyük fark yoktur.

Değerli Türk bilginlerinden Gazi Ahmet Muhtar Paşa’nın (1839-1918) yazdığı ve Şefik Bey Mansur Yeğen tarafından arapça çevirisi ile 1307 de Mısırda basılan “İslah al-Takvim” adlı eser, türkçe arapça metinleri karşılıklı iki sütun halinde tertip edilmiştir. Yazar, bu eserinde takvim yöntemleri ve esasları hakkında geniş bilimsel bilgiler vermiştir. Ayrıca Osmanlı mâlî yılı olarak uygulanan takvimin sakatlığını belir-

terek hicrî-şemsî yıl temeline göre yeni ve yanlışsız bir sistem önermekte sonuna da, bu sisteme göre hicretten 2212 milâdî yılına dek kamerî-hicrî, milâdî yılların ve şemsî-hicrî yılların başlarının birbirinin hangi tarihlerine denk geldiğini saptayan ayrıntılı bir cetvel de eklemiştir. Gazi Ahmet Muhtar Paşanın önerdiği bu güneş yılına ait takvim şaşılacak derecede doğru olarak düzenlenmiş olup 10.000 yıllık bir zaman içinde sadece 0.28 günlük yani 6 saat 42 dakikalık bir fark yapmakta idi.

### Eski İran Takvimi:

Eski İran takvimi, güneş yılı sistemine dayanıyordu. İran takviminde yıl oniki ay ve her ay 30 gün olup ayrıca eklenen beş gün ile yıl 365 güne tamamlanırdı.

Bu takvimde ayların her gününün adı vardı. Ancak bu günlerden kimisi, aynı ay içinde yinelenirdi.

Eski İran ay adlarının sırası şöyle idi: 1-Ferverdin, 2-Murdad, 3-Âzer, 4-Urdubehişt, 5-Şehriver, 6-Dey, 7-Hurdad, 8-Mehr, 9-Behmen, 10-Tîr, 11-Âban, 12-İsfendarmüz.

Bu ay adları, bugünkü İran takviminde de aşağı yukarı aynı ise de sıraları değişiktir. Bugünkü sıra ve ayların, batı aylarına göre başlangıç günleri şöyledir: 1-Ferverdin: yılın ilk ayıdır, 21 Mart günü başlar. 2-Urdubehişt: 21 Nisanda başlar. 3-Hurdad: 22 Mayıs'ta başlar. 4-Tîr: 22 Haziranda başlar, 5-Murdad: 23 Temmuzda başlar, 6-Şehriver: 23 Ağustosta başlar, 7-Mehr: 23 Eylülde başlar, 8-Âban: 23 Ekimde başlar, 9-Âzer: 22 Kasımda başlar, 10-Dey: 22 Aralıkta başlar, 11-Behmen: 21 Ocakta başlar, 12-İsfend: 20 Şubat'ta başlar.

Bu İran takviminin ilk altı ayı otuzbirer gün, 7-11. ayları otuzar gün, 12. ay Şubat 20 Mart arasındaki son ay (İsfend) ise 29 gündür.

İranlılar, Celâli takvimine bugün, "Sâl-i hurşîdî" yani güneş yılı derler. 1977 yılı 21 Mart'ta İran takviminin 1356. yılı başlamış oluyor.

Eski İran takviminde bütün ay adları, ayın günlerinin adları olarak da kullanılıyordu. Ay ve gün adlarını birbirinden ayırd etmek için, aylar söylenmek isteniyorsa addan sonra "mah" yani ay, günler söylenmek isteniyorsa, addan sonra "ruz" yani gün, sözcüğü eklenir.

365 günlük yıl, normal yıldan yaklaşık olarak 6 saat kısa olduğundan, İranlılar her 120 yılda bir ay eklemek suretiyle denge sağlar ve bu yıl, 13 aydan oluşurdu. Bu 13.ay, örneğin İsfendar ayına eklenirse onüçüncü aya, İsfendar II adı verilirdi.

Bu, 120 yılda bir ay ekleyerek güneş yılına eşit yapma işi ilk kez, M. Ö. 430 yılında, birinci Artakserkses (saltanatı: M. Ö. 465-424) zamanında başlanmıştır.

Bu hükümdar, İranlı Akamanişler kiral soyundan olup sınırlarını bugünkü Antalya (Lykia) bölgesine dek genişletmiş ve Yunanlılarla "Kallias barışı" nı yapmıştır. Atinalı filozof, komutan ve yazar Xenophon (M. Ö. 430-355), Anabasis adlı eserinde bu İran hükümdarından uzun uzun söz eder.

Bu 120 yılda bir ay ekleme işinin M.Ö. 430 yılında başladığını, Sâsânîler İmparatorlarından olup M. 530-579 yılları arasında hüküm süren Husrev I (Nûşirevan-ı Âdil) zamanında yapılmış böyle bir ekleme işini, Aban ayının gerisine atan bir artık yıl olayından anhyoruz. Husrev I'in tahta çıktığı M. 530 yılında yapılan bu bir ay ekleme işi, ilk artık yıl ekleme olayından beri sekizinci kez yinelenmiş bulunuyordu. (8x120=960), bu 960 yılından 530 u çıkarırsak, ilk artık yıl ekleme işinin yapıldığı M. Ö. 430 yılını buluruz.

Husrev I'in tahta çıktığı M. 530 yılındaki artık yıl işleminden sonraki ekleme M. 650 yılında yapılacaktı. Ne var ki bu yılda Sâsânîler İmparatorluğu yıkılıp İran toprakları Arap egemenliği altına girmiş bulunuyordu.

Son Sâsânî hükümdarı üçüncü Yezdgerd'in (saltanatı: 632-651) öldürülmesinden sonra İranda takvim, bu son hükümdarın tahta çıkış yılı olan 632 den sayılmaya başlandı ve böylece "Yezdgerd tarihi" ortaya çıktı.

Üçüncü Yezdgerd'den sonra İranda yönetim Arapların eline geçmesi nedeni ile takvim düzeltilmesi yapılamadığından ve, onuncu yüzyıldan sonra da bu ülkeye Türklerin egemen olmalarından dolayı, bu zamanlarda iranlıların kullandığı Yezdgerd takviminde yılbaşı günü hep geri gitti. Büyük Selçuklular sultanı Celaleddin Melikşah (1072-1092), yukarıda Türk takvimini incelerken dediğimiz gibi, bu durumu düzelttirdi. Ondan sonra her dört yılda bir, her yıla eklenen beş gün yerine 6 gün eklenmişse de, zaman zaman bu işlemin yapılmadığı yıllar

olmuştur. İlhanlılar hükümdarlarından Gâzan Han (saltanatı: 1295-1304) bu takvimde yeni bir düzeltme yaptırdı.

Bugün İranda takvim, içinden zor çıkılır bir durumdadır. Çünkü; bu ülke: 1-Dinî günlerin saptanması için benimsenen, Muharrem ayının birinci gününden başlayan hicrî takvim, (23 Aralık 1976 günü 1397. hicrî yıl başlamıştır). 2-Uluslararası ilişkileri yüzünden benimsenen gregoryen takvimi, 3-Eskiden beri kullandıkları ve yılbaşı 21 Mart olan "sal-i hurşîdî" dedikleri "celâlî takvimi" (21 Mart 1977 günü 1356 yılı başlıyor), 4-Son yıllarda kabul ettikleri ve İran hükümdarlığının kuruluşu saydıkları, hükümdar Kuruş'un M.Ö. 530 da tahta oturması başlangıç alınan millî takvimleri (bu yıl 2535. yıldır) olmak üzere dört tür takvim yürürlüktedir.

#### Araplarda takvim:

Araplarda genel ve sürekli bir takvim başlangıcı düşüncesi çok geç gelişmiş ve M. yedinci yüzyıla dek böyle bir gereksinme duyulmamıştır.

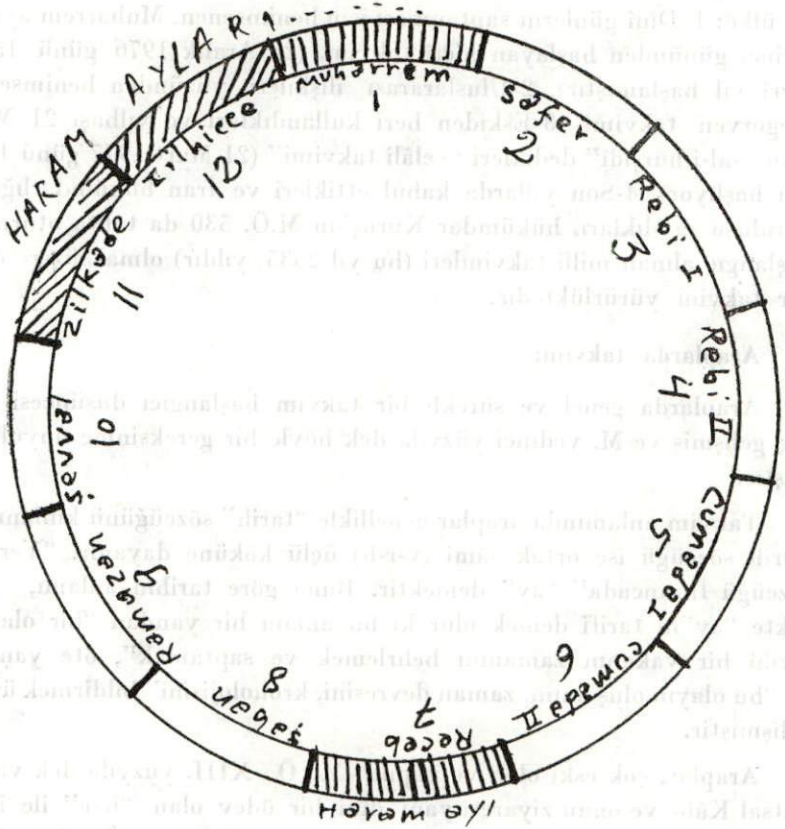
Takvim anlamında araplar genellikle "tarih" sözcüğünü kullanırlar Tarih sözcüğü ise ortak sâmi (v-r-h) üçlü köküne dayanır. "Yerah" sözcüğü İbrancada "ay" demektir. Buna göre tarihin anlamı, gerçekte "ay"ın tarifi demek olur ki bu anlam bir yandan "bir olayın, tarihi bir vakanın zamanını belirlemek ve saptamak", öte yandan da "bu olayın oluş ânını, zaman devresini, kronolojisini" bildirmek üzere gelişmiştir.

Araplar, çok eski olan ve yapılışı M. Ö. XIII. yüzyıla dek varan kutsal Kâbe ve onun ziyareti yani dinî bir ödev olan "hac" ile ilgili törenler dolayısı ile sadece hac mevsiminin ve "haram ayları"nın denk geldiği kutsal aylarla ilgilenmişlerdir.

Kur'an'ın IX. Sûresinin (Tevbe sûresi) 37. âyetinde ayların 12 olduğu, bunlardan dördünün "haram" yani savaş yapılamaz kılındığı yazılıdır. Bu kutsal aylar: yılın son iki ayı olan Zilkade, Zilhicce ile, gelen yeni yılın ilk ayı Muharrem ve 7. ay olan Receb'dirler.

Bilindiği ve Kur'an'da değinildiği gibi Kâbe, İbrahim Peygamber (doğumu M.Ö. 1263) ile cariyesi Hâcer'den doğma oğlu İsmail Peygamber tarafından ortaklaşa yapılmış, ilk biçimi ile dört köşe ve üstü açık bir yapı idi.

Kâbe ziyareti, genellikle haram ayları da denen ve yukarıda zikrettiğimiz dört kutsal ayda yapılır. Haram ayları şunlardır:



Bu hac işi dışında araplar eskiden beri olayların sıralanmasında türlü başlangıç benimsemişlerdir. İslâmî devr'e yakın zamanlarda kullanılmış iki takvim başlangıcı biliyoruz. Bunlardan biri, M. 571 yılında Habeşlilerin Mekke şehrine saldırısı, öteki de Mekke ulularından ve Benî Mahzum kabilesi başkanı Mugîre'nin ölümüdür. Bu Mugîre-Peygamberin değerli komutanlarından Velid oğlu Halid'in (Halid b. Velid: ölümü 642) dedesidir.

Araplar takvim konusunda hiç bir zaman bağnaz ve tutucu olmamışlardır. Esasen takvimin dinî yönü de yoktur.

Büyük Türk matematikçisi ve bilgini Beyrûnî (M. 973-1048), "Âsâr-ı Bâkiye" adlı eserinde Arapların, yahudi takvim yılına dayanarak, sırf ay yılından, ay-güneş yılına (luni-solar system) geçişlerinin, hicretten ikiyüz yıl önce olduğunu yazıyor.

Arapların "ay-güneş takvimi"nde ve Yahudilerde yılın başlangıcı sonbahardır. Eski Arap aylarının adları şöyle idi: 1-al-Mu'tamir. Bu ay Sefer I yerine kullanılırdı. Eski devirlerde bugünkü Arap aylarının benimsenmesine geçiş sırasında, hicri takvimin ilk ayı olan "Muharrem" yoktu. Bunun yerine "Safer I" ayı vardı. Bugünkü Safer ayı da "Safer II olarak biliniyordu.

2- Nâcir, 3-Havvan, 4-Bussan, 5-Hantam, veya Hanam, 6-Zabba, veya Zubbi, 7-al-Asamm, 8-Âdil, 9-Nâfik, 10-Vagl, 11-Huvâ, 12-Burak.

Bu adlardan bir kaçı sonradan, islamiyet devri ayları için lakab-olarak kullanılmıştır. Örneğin "Receb" ayına (al-Asamm), "Şaban" ayına da (Âdil) lakabı verilmiştir.

Araplarda Rebi' (bahar), Harif (güz), Şita (kış) ve Sayf (yaz) olmak üzere dört mevsim eskiden beri biliniyordu.

Arapların kendi buluşları olmamakla birlikte, oldukça eski çağlardan beri kullandıkları haftanın günleri de şöyledir: Evvel (pazar), Ehven (pazartesi), Cubâr (salı), Dubâr (çarşamba), Mûnis (perşembe), Aruba (cuma), Siyâr (cumartesi).

Araplar, 24 saatlik süreye "yevm" (gün), geceye "leyl ve gündüze "nehar" diyorlardı.

Araplar için takvim işinde en önemli konu, biraz önce de dediğimiz gibi haram ayları ve hac idi. Haram aylarında kan dökülmez, panayırda alışveriş edilir ve hac görevi yerine getirilirdi.

Araplarda ticaret büyük bir önem taşır, hac da bu ticaretin ve karşılıklı toplam ilişkilerinin bir bağlantısı rolünü oynardı.

Araplar bu ticareti, çok uzaklara, İran'a, Mısır'a ve Yemen'e giderek yaptıkları gibi, cahiliye çağında Arabista'nın bir çok yerinde, hemen hemen yılın her ayında kurulan panayırda da yapıyordu. Bir yerdeki panayır süresi bitince başka bir yere gidilerek orada alışveriş edilirdi.

Örneğin, kuzeyde Dûmet ül-Cendel'de Rebiülevvel ayı başında panayır kurulur, buradan Hicr adlı yere gidilir, burada da bir ay alış-



veriş edildikten sonra Umman'a göçülür, daha sonra Hadramavt ve Aden'e, San'a'ya gidilir, buralarda pazarlar kurularak alışveriş edilirdi. Suriye güneyindeki Bosra şehri de önemli bir pazar yeri idi. Dışarılardaki bu ticaretlerden sonra haram aylarında Hicaz bölgesine gelinirdi.

Hicazda en ünlü panayır yeri Taif ve Nahle arasında bulunan Ukaz idi. Ukaz'a, Arabistanın her yerinden gelirler Zilkade ayının başından yirmisine dek 20 gün alışveriş ve mal değiş tokuşu yapılır, şiir yarışmaları olur, söylevler verilir, davalar görülür, kabileler arasındaki anlaşmazlıklar halledilir buradan Mecenne panayırına, oradan da Zülmecaz'a varılır ve Zilhicce ayının onunda Mekke'de toplanılıp hac yapılırdı.

Ukaz panayırının M. 540 yılında kurulmaya başlandığı söylenmekte ise de gerçekte çok daha önceleri başlamış olmalı. Bu panayırlar, M. 747 yılına dek sürmüştür. Bu yılda Mekkeye karşı ayaklanan Mu-tahhar b. Avf'ın yordakçıları, Ukaz panayırını yerle bir ettiler.

Araplar, Haram aylarında kan dökülmesi olaylarını tiksinti ile anarlar ve bunlara genel olarak "ayyam al-Ficar" derler. Nese'e denen kişiler, çok seyrek olmakla birlikte kimi zaman bu Haram aylarının yerlerini değiştirirlerdi. Çoğu kez yılın son iki ayı olan Zilkade ve Zilhicce aylarından sonra, yeni yılın ilk ayı olup Haram ayı olan Muharrem ayının haramlığı kaldırılıp savaş yapılabilir ay durumuna getirilir, onun yerine de, Muharremden sonra gelen Safer ayı haram sayılırdı.

Hicrî yılın ayları olarak saptanan aylar şunlardır: 1-Muharrem, eski haram ayıdır 30 gündür. 2-Safer, 29 gündür. 3-Rebiülevvel, 30-gündür. 4-Rebiülâhir, 29 gündür. 5-Cemaziyelevvel, 30 gündür. 6-Cemaziyelâhir, 29 gündür. 7-Receb, eski haram ayıdır, 30 gündür. 8-Şaban, 29 gündür. 9-Ramazan, 30 gündür, 10-Şevval, 29 gündür. 11-Zilkâde, eski haram ayıdır, 30 gündür. 12-Zilhicce, eski haram ayıdır, 29 gündür, kimi yıllar 30 gündür.

Aynı yeryuvarlağı çevresinde iki kez dönüşü aşağı yukarı 59 gün eder. Bu nedenle ayların kimisi 30 kimisi 29 gün sürmektedir. Önce Muharrem'den başlamak üzere tek aylar: 1,3,5,7,9,11. aylar otuzar gün: çift aylar: 2,4,6,8,10,12. aylar da 29 gün sürerler. Böylece ay yılı 354 gün 8 saat 48 dakika 36 saniyedir ki bu saat, dakika ve saniye artıkları 30 yılda 11 gün eder. Bir başka deyimle her otuz yılda bir onbir gün eklemek gerekir. Bu 30 yılın: 2., 5., 7., 10., 13., 16., 18., 21., 24.,

26., 29. yılları artık yıl sayılır ve bu yılların Zilhicce ayları otuzar gün hesab edilir.

Bu, değişen takvim başları, Haram aylarının yerlerinin değiştirilmesi gibi işlemler, islamiyetin ortaya çıkışının ilk yüzyılında takvimi karışık bir duruma getirdi.

Bu karışıklık nedeni ile ikinci halife Hz. Ömer M. 638 yılında müslümanlar için değişmez bir takvim başlangıcı kabul etti. Bu başlangıç, Hz. Muhammed'in Mekkedden Medineye göçü idi.

Aslında bu göç 20 Eylül 622 günü olmuştur. Gerçekte, o yılki arap takviminin ilk ayı olan Muharrem'in ilk günü 16 Temmuz idi. Bu işte dîni bir nitelik benimsenseydi hicret yılının başı 20 Eylül olmak gerekirdi. Böyle olmadı göç yılının başı, Peygamberin göçünden 67 gün geriye alınarak 16 Temmuz kabul edildi.

Öte yandan, hicret yılının dîni yönü olmadığını bir kanıtı da puta tapıcılık çağının takvimi olan ve "Fil yılı" denen, Habeşlilerin Mekke'ye yürüyüşlerini başlangıç alan takvimin Hz. Peygamber , birinci halife Hz. Ebu Bekir ve beş yıl da üçüncü halife Hz. Ömer devirlerinde kullanılmış olmasıdır.

Yukarıda değindiğimiz gibi milâdî takvimin de Hz. İsanın doğumu ile bir ilgisi yoktur. Türkiyede günlük tarihin Gregoryen temeline göre düzeltilmesi işi, Osmanlı halife-sultanı Mehmet Reşad zamanında 8 Şubat 1917 gün ve 125 sayılı "Muâmelat-ı devlette takvim-i garbînin kabulü hakkında kanun" ile kabul edilmiştir.

Bugün Arap devletleri, İran, Endonezya, Pakistan, Efganistan dahil bütün islam ülkeleri, milâdî takvim dediğimiz Gregoryen takvimini kullanmaktadır; çünkü, bankalar, ticarî ve kişi hakları için başka uluslarla yazışmalar, taşıma, haberleşme araçlarının uluslararası kurallara göre düzenlenmiş olması dolayısı ile benimsemek zorunda idiler.

Ayrıca metrik sistem dediğimiz, ondalık temele dayanan ölçüler, tartılarda da hemen hemen bütün dünya ülkeleri bir birliğe gitmiş durumdadırlar. Avrupa birliğinde olduğu gibi bazı ülkeler arasında pasaport vizeleri bile kaldırılmıştır. Uluslararası ortak ilkelere göre çalışan posta, telgraf ve telefon işleri, öteki uygarlık araçları, insanlara kolaylık sağlama bakımından toplumları, ulusları bu yöne yöneltmiştir.

Ashında bütün günler Tanrının günleridir. Günlerin, eşyanın müslümanı, müslüman olmasını yoktur. Ancak, aklı ermeyen, işlerin ruhunu kavrayamayan şekilciler ters düşünebilirler.

Bugün islam ülkeleri de Gregoryen takvimi benimsemiş iseler de, yüzyıllar boyu buralarda hicrî takvim kullanılmış, bir çok eser bu takvime göre tarihlenmiştir. Onun için hicrî ve milâdî yılları birbirine çevirmek için cetveller hazırlanmış, formüller düzenlenmiştir. Bunların en sağlamı Wüstenfeld'in yaptığıdır ki Faik Reşid Unat, buna ve başka eserlere dayanarak iyi bir eser hazırlamış, bu eser bugüne dek dört kez basılmıştır. Ayları ve günleri bulmak için ince hesaplar bu cetvellerden yapılmakla birlikte sadece yıllar bulunmak istenirse şu formüller kullanılır: (burada M: milâdî yılı, H: hicrî yılı gösterir) buna göre, bilinen hicrî yılın karşılığı olan milâdî yıl bulunmak istenirse  $M = 32/33 H + 622$  denklemi, bilinen milâdî yıldan hicrî yılı bulmak için de şu denklem kullanılır:  $H = 33/32 - (M - 622)$ .

Doğulu uluslar, islamdan önce ve sonra hicrî takvim dışında şu takvimleri de kullanmışlardır:

#### **Tûfan takvimi:**

Astronomi bilginleri bu takvimi, Zuhâl (Satürn) ile Müşterinin (Jüpiter) bir burçta ilk birleşmelerine dayanarak saptamışlardır.

Bu olay, "Nuh tufanı"ndan 229 yıl ve 108 gün önce olmuş.

İkinci Babil (Yeni Babil) İmparatorluğu hükümdarlarından olup Kudüs şehrini ele geçirerek Yahudileri Babil şehrinde tutsak eden Nabukadnezar (saltanatı: M. Ö. 605-562), Tufandan 2604 yıl sonra tahta çıkmış. Bu hesaba göre Nuh Tufanı M.Ö.2000 yıllarında olmuş olur. Bu ise hayalidir. Nitekim Nabukadnezar I'in tahta çıkışı ile Makedonya kralı büyük İskender'in tahta çıkışı arasında bu takvime göre 436 yıllık bir süre olduğu söylenir. Oysa ki büyük İskender (M. Ö. 356-323) tahta, M. Ö. 336 yılında çıkmıştır. Buna göre aradaki fark, Tufan takviminde bildirildiği gibi 436 yıl değil,  $605-336 = 269$  yıldır.

#### **Eski Kıptî (Kopt) takvimi:**

Buna yanlış olarak "Nabukadnezar takvimi"de denir. M. Ö. 26 Şubat 747 gününden başlar. Bu takvimde eski Mısır ay adları yer alır. Yıl, her biri 30 gün olan 12 ay ile 5 katma günden oluşur.

**Filip takvimi:**

Bu takvim, büyük İskender'in babası Filip'in adı ile anılır ise de M.Ö. 12 Kasım 324 günü başladığına göre büyük İskender'in zamanında benimsenmiş bir takvimdir.

**Kıptî takvimi:**

Bu takvimin neden bu adla anıldığı anlaşılamamaktadır. Yukarıdaki Kıptî takviminden başkadır. Bu takvim gerçekte, Roma İmparatoru Augustus Octavianus'un tahta çıkışı günü olan M.Ö. 16 Ocak 27 den başlar. Bununla birlikte bu takvimin ne zaman başladığı üzerine başka söylentiler de vardır. Örneğin, büyük İskenderin ölümünden yani M.Ö.323 den 12 güneş yılı sonra, kimilerine göre O'nun tahta geçmesinden yani M.Ö. 336 dan altı yıl sonra (M.Ö. 330), bir başkalarına göre de tahta geçişi ile yani M.Ö. 336 da başlar. Bu takvimin genellikle M.Ö. 1 Ekim 312 yılında başladığı kabul edilir.

Bugünkü Suriyenin Tedmur denen bölgesinde hüküm sürmüş olan Palmir devletinde de bu takvim kullanılıyordu.

Yine, kuzey Arabistanda hüküm sürmüş eski bir devlet olan "Nabathlar"ın takvimi ise, başkentleri "Bosra" şehrinin Roma İmparatorluğu yönetimine geçtiği yıl olan M.Ö. 105 den başlar.

Kuzey-doğu Arabistanda, İran sınırında hüküm sürmüş olan "Hireliler", yani Nasr Oğulları devleti de bu Nabat takvimini kullanıyordu.

**Osmanlılarda güneş yılını uygulama girişimleri:**

Osmanlı maliyecileri, devletin resmî takvim olarak kullandığı hicrî yılda, ayların başlangıçlarının her yıl değişmesi yüzünden ortaya çıkan sıkıntıyı XVII. yüzyıl sonlarında fark etmişler ve bu alanda bir şeyler yapma çabasına girişmişlerdi.

Bu girişim ilk kez H. 1087 (M. 1676) yılında yapılmış, karma bir hicrî-şemsî yıl kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu uzun sürmemiş yine eskiye dönmüştür.

Özellikle üç ayda bir ödenen yeniçeri mevacibleri (aylıkları) dağıtılmasında güçlükler ortaya çıkıyordu. Yeniçeri aylıkları: (M. S. R. mevacibi yani: Muharrem, Safer, Cemaziyelevvel aylıkları), (R.C.C. mevacibi: Rebiyülahır, Cemaziyelevvel, Cemaziyelahr"), (R.Ş.N.

mevacibi: Receb, Şaban, Ramazan aylıkları), (L.Z.Z. mevacibi: Şevval, Zilkade, Zilhice aylıkları) şeklinde ve rumuzları ile üç ayda bir ödeniyordu.

Sağlam ve değişmez bir yılbaşı uygulama önerisini ilk olarak defterdar Âtîf Efendinin (ölümü: 1742) gösterdiği gerekçe üzerine H. 1152 (M. 1739) da başlanmıştır.

H. 1205 (M. 1791) yılında, gümrük eshamında güneş yılı temel alınmış ve H. 1209 (M. 1795) de defterdar Morah Osman Efendi (ölümü: 1818) hazine zararlarını saptayarak aradaki yanlış düzeltmiş ve böylece mâlî yıl esasının uygulama alanını genişletmiştir.

H. 1255 (M. 1839) dan sonra bütün resmî ve mâlî kayıtlar için artık mâlî yıl resmen kullanılmaya başlanmıştır. Ama yine de, tanzimattan sonra yurttaşa nüfus cüzdanı vermeye başlanması içinde bu cüzdanlara kimi nüfus memurları hicrî yılı, kimileri de rûmî yılı yazarak bu işte karışıklığın sürmesine neden olmuşlardır.

Bu karışıklık Osmanlı İmparatorluğunda ikinci meşrutiyet yönetiminin son yıllarına dek sürmüş, devlet işlerinde ve yazışmalarda hem hicrî kamerî, hem mâlî (rûmî) yıl birlikte kullanılmıştır.

Sonunda, 1332 mâlî yılı Şubatının sekizinci günü (8 Şubat 1916) çıkarılan 125 No.lu” Muâmelât-ı devlette takvim-i garbînin kabulü hakkında kanun “ile tarih-i hicri kamerî eksisi gibi kullanılmak koşulu ile Osmanlı Devleti resmî işlemlerinde, takvim başlangıcı müstesna olmak üzere takvim-i garbî kabul olunmuş” böylece 1332 yılı Şubatının 16. günü 1333 yılı Martının birinci günü sayılarak jülyen takvimine göre yürüyen mâlî (rûmî) yıl ile Gregoryen takvimine göre yürüyen milâdî yıl arasındaki gün farkı giderilmiştir.

Devrimci Cumhuriyet hükûmeti, bu karışık ve dolambaçlı takvim hesaplarından ulusu kurtarmak için 26 Aralık 1341 (1925) günü, Büyük Millet Meclisi, kabul ettiği 698 sayılı kanunla “Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde resmî devlet takviminde tarih başlangıcı olarak uluslararası takvim başlangıcını” temel almış ve böylece 1341 yılı Aralık ayının 31. gününü izleyen gün, 1926 yılı Ocak ayının birinci günü yapılmıştır.

Resmî devlet takvimi bu olmakla birlikte “mâlî yıl başı” bundan ayrı tutulmuş, bu başlangıç zaman zaman değişik tarihlere alınmıştır. Bugün yurdumuzda uygulanan mâlî yılbaşı, Mart ayının birinci günüdür.

**Anadoluda halk takvimi:**

Konuya son vermeden önce, Anadoluya özgü pratik, deneye, gözleme dayanan, iklim, hava ve zaman üçlüsünün takvime vurulması ile uzun yıllar sonunda "halk takvimi" diyebileceğimiz bir takvim ortaya çıkmıştır. Bunda, eski ulusların bu konudaki bilgi kalıntılarının katkısı da vardır herhalde.

Halk takvimine göre yıl ikiye bölünür: 1-Kasım günleri, 2-Hızır günleri. Kasım günleri, 8 Kasımda başlayıp 5 Mayıs'ta sona erer ve 179 gün sürer. Halkın Hidrellez dediği "Hızır İlyas" günleri (Hızır günleri) 6 Mayıs ile 7 Kasım arasındaki 186 gündür.

Halk mevsimi, takvimlerde yazılı olduğu gibi 21 Mart, 21 Haziran arasını (bahar), 21 Haziran-22 Eylül arasını (yaz), 22 Eylül 22 Aralık arasını (güz) ve 22 Aralık 21 Mart arasını (kış) olarak bilir. Esasen bu tarihler gün dönümlerini yani, günlerin, gecelerin uzama ve kısalma zamanlarını gösterir. Bu değişimlerle havanın ısınıp soğuması işi, o bölgenin Ekvatora uzaklığı yakınlığı ile ve öteki hava koşullarına bağlıdır.

Halk, asıl kışı 90 gün sayar. Bu 90 gün şöyledir: 21 Aralık-31 Ocak arasındaki 40 gün "zemheri"dir, "Erbain"de denir. 1 Şubat ile 21 Mart arasında da "Hamsin"denir ve 50 gün sürer.

Ayrıca "cemre" denen, sıcak havaların müjdecisi sayılan bir ölçü daha vardır. Cemre sözcüğünün lugat anlamı (ateş koru) dur.

20 Şubatta birinci cemre havaya düşer, havalar ısınmaya başlar. 27 Şubatta ikinci cemre suya düşer, sular, yani göller, denizler ısınmaya başlar. 6 Martta da üçüncü cemre toprağa düşer ve toprak ısınmaya, buğu çıkarmaya başlar.

Bir de sayılı soğukların, fırtınaların saptandığı günler vardır. Bu soğuklardan Mart dokuzu (22 Mart günü), sittei sever, kocakarı soğuğu gibi. Bunlar da şu günlere denk gelir:

Berd el-acuz (kocakarı soğuğu demektir) 11 Martta başlayıp 17 Martta sona erer. Sittei sever soğuğu 20 Nisanda başlar 5 gün sürer

Sayıli fırtınalar da şunlardır: Kozkavuran fırtınası (23 Mart), Çaylak fırtınası (25 Mart), Kırlangıç fırtınası (7 Nisan), Filiz koparan fırtınası (16 Mayıs), Ülker fırtınası (21 Mayıs), Filizkiran fırtınası

(3 Haziran), Gün dönümü fırtınası (21 Haziran), Çardak dönümü fırtınası (8 Temmuz), Kara erik fırtınası (25 Temmuz).

En sıcak günler. Buna "Eyyam-ı Bahur" da denir, Ağustos ayının birinci günü başlar 8 Ağustos'a dek sürer.

Mihrican fırtınası (28 Ağustos), Mercan fırtınası (31 Ağustos), Turna geçimi fırtınası (30 Eylül), Kuş geçimi fırtınası (2 Ekim), Koç katımı fırtınası (5 Ekim), bu, bir fırtına adıdır, asıl koç katımı 8 Kasım'da başlar. Yaprak dökümü fırtınası (11 Ekim), Meryem Ana fırtınası (14 Ekim), Bağ bozumu fırtınası (19 Ekim), Balık fırtınası (27 Ekim). Ayrıca Ekim ayı içinde pastırma yazı denen ılık günler vardır.

### Bibliyografya:

İslam Ansiklopedisi, türlü ilgili maddeler; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umur-u Belediye I. cilt. türlü yerler, Osman Turan, 12 Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul, 1941; Beyrûnî: "Âsâr-ı Bâkiye, "Kanun-u Mes'ûdî", "Nihâyat al-Emâkin" adlı eserleri. Makrizî (Ebu'l-Abbas Ahmet b. Ali b. Abdülkadir al-Hüseynî (1364-1442); Hitat, Kahire, 1324-1326, 2 cilt. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Belleten, sayı 19, 1941. Neşet Çağatay, İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, 1971, 3. baskı; 100 soruda İslam Tarihi, İstanbul, 1972. Yusuf Uzman, "Yeni yıl ve oniki hayvanlı takvim, 1 Ocak 1974 günlü Cumhuriyet gazetesi sayfa 2. Meydan Larus, türlü ciltler, türlü maddeler. İbn-i Hişam, es-Siret ün-Nebeviye, Ankara, 1974, Neşet Çağatay ve İzzet Hasan çevirisi. Gazi Ahmet Muhtar Paşa; Islah al-Takvim, Şefik Bey Mansur Yeğen tarafından yapılan arapça çevirisi ile birlikte, Kahire, 1307 Hashim Amir-Ali, The "Month" in the Qur'an, İslamic Culture, vol: LI, No. 1, january 1977, Hyderabad, İndia, p. 21-30. Düstur, 2. ter tip C.IX, sayfa 185. Kur'an tercümesi, Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1947, 2. baskı, 2 cilt.

## ZAMANIMIZDA EGE ALEVÎLERİ

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

### Bölüm: I

Alevilik yurdumuzda sık sık adı duyulan bir mezheptir. Bu mezhebin gerçek durumu iyi bilinmemektedir. Hatta alevî yurttaşlarımız hakkında mum söndürme gibi bazı yakışıksız iddialarda bulunanlara da rastlanmaktadır. Yurdumuzda dinî durumu yerinden saptamak ve mezhep mensuplarının çağımızda hangi anlayış içinde olduklarını anlamak önemli bir iştir. Ötedenberi dinî durumu halkla konuşarak tartışmak ve saptamak merakım vardı. Ayrıca bu işin sosyal yapımızı ve mezheplerin hangi aşamaya geldiğini öğrenmek bakımından da yararı vardı. Yüce Allah'a çok şükür ki bu konuda ilk adımı bu yıl atmak nasip oldu. Egemizin bir yöresinde Tahtacılar topluluğunu incelemek üzere Yüksek Mühendis Sayın Metin Cingöz'le yola çıktık. Bergama'nın Soğanlı Köyü'nü geçtikten sonra Yenice'ye vardık. Yenice, Dikili'nin 24 köyünden birisidir. Yolu bozuktur. Çevre zenginliğine göre de geri kalmıştır. Daha sonra Samanlık Köyü'nden geçtik. Nihayet Dikili'nin Çağlan Köyü'ne vardık. Bu köy 60-70 hane dolaylarındadır. Dağlık bölgede kurulmuştur. Zeytincilik, hayvancılık ve ormancılık köyün gelir kaynaklarıdır. Köylü ile sohbet çok tatlı geçti. Sohbeta köyün muhtarı İsa Efendi ve köye yeni atanmış olan İmam-Hatip Okulu mezunu Sıddık Bey de katıldı. Sıddık Bey genç ve efendi bir insandır. Tek şikâyeti camide cemaatin 5-10 kişiyi geçmemesi idi. Kendisine dinimizi sevdirecek görevini yapmasını ve hatta Atatürk gibi millî kahramanlarımızın yaptıklarını halka anlatmasını rica ettim. Temiz bir görünüşü olan bu imam, önerimi olumlu karşıladı. 60-70 hanelik bu köyde şimdiye kadar ancak bir kişi ortaokul'u bitirmiş. Daha fazla tahsil yapan yokmuş. Kendilerine dinimizin okumağa ve bilime verdiği değeri uzun uzun anlattım. Çok memnun kaldılar. Daha sonra Çağlan'dan hareketle Kartal Yaylası'na vardık. Kartal Yaylası dağın tepesin-



dedir. Burada geçici olarak yerleşmiş olan Tahtacılar oturmaktadır. Yaylada kızılçam ormanları yaygındır. Su boldur. Ceviz, armut ve ahlat gibi meyve ağaçları da sık sık görülmektedir.

Tahtacılar konuksever insanlardır. Hemen arabamızın etrafını çevirdiler. Metin bey ve Mustafa beyle birlikte beni davet ettiler. Bir çardak üzerinde sohbet başladı. Kendilerinden Alevilik Mezhebinin ilkelerini doğrudan doğruya sormak güç olacaktı. Söz arasında siz Cuma namazına gider misiniz diye sordum? Oradan İbrahim efendi biz ancak bayram namazı kılarız dedi. Böylece de sohbet derinleşmeye başladı. Kendilerine niçin Tahtacı dendiğini sorunca, biz ağaç işleriyle meşgulüz, bu nedenle bize Tahtacı derler karşılığını verdiler. Bu arada Ali efendi, bize Sünniler Kızılbaş da diyorlar diyerek yakındı. Kendilerine bu lâkaptan alınmamalarını, Abbasî Halifelerin zamanında bazı Türk kumandanlarının askerlerine kızıl renkli serpuş giydirdiklerini, Kızılbaş sözünün de buradan geldiğini anlattım. Bu yurttaşlar lâkap olarak Türkmenliği (kendi deyimleriyle Türkbenliği) veya Bektaşiliği benimseyorlardı. Bu iki lâkap hakaret anlamı taşımadığı için onlara daha hoş görünüyordu.

Dinî bilgileri çocuklara kimin öğrettiğini, din adamlarının olup olmadığını sordum. Biz kendimiz öğretiyoruz dediler. “Sizin şeyh sayılan Dedeleriniz yok mu?” deyince “Dedelerin çoğu bozuldu bey” dediler. Bu arada saat 13 dolaylarına gelmişti. Sofra kuruldu. Sofra yere serildi. Üzerine büyük bir sini kondu. Takımlar oldukça temizdi. Dağın başında, bu yoksul insanların değişik yemekler ve tertemiz takımlar çıkarışı dikkatimi çekti. Yemek konduktan sonra delikanlılardan birisi gelip hatırı sayılan kişilerden biri olduğu anlaşılan İsmail efendinin kulağına birşeyler söyledi. İsmail efendi Hocam dedi madem bizi anlamak istiyorsun olmuş iken oğlan olsun rakı da getireceğiz dedi. Ben midemin rahatsız olduğunu beyan ederek bu işi önlemek istedim. Israr karşısında bizim arkadaşlardan Mustafa bey onlara uydu. Rakıyı bir bardaktan hepsi birer yudum içtiler. Sonra herkesin bardağı ayrıldı. Siz nefes ve bağlama da sever misiniz diye sordum? Tabii severiz dediler. Teyp geldi. Alevî saz şairlerinin doldurduğu bantlar dinlenmeğe başlandı. Kafaları bulunca daha da açıldılar. Biz Hz. Ali neslindeniz dediler. Ömer’i, Osman’ı, Muaviye’yi, Yezid’i sevmeyiz dediler. Peygamberimiz vefat edince Hz. Ali hilâfet derdine düşmedi. Halbuki Ömer, Osman hilâfet derdine düştü dediler. Biz bu isimleri çocuklarımıza bile vermeyiz diye

övündüler. İbrahim efendi tutucu bir sünninin kendisine ettiğinden şikâyet etti: Kendisine niçin namaz kılmıyorsun diye hücum edilmiş ve İslâm'ın şartı kaç diye sorulmuş. O da İslâm'ın şartı altıdır demiş. Altıncısı neymiş diye sorulunca "Haddini bilmektir. Sen bize kızmıyorsun ve de haddini de bilmiyorsun" karşılığını vermiş.

Aralarından bir başkası, kendilerinin gerçekten Hz. Muhammed'in yolunda olduklarını, onun torunu Hz. Hüseyin'i öldürenin nasıl haklı olabileceğini söyledi. Bu sözleriyle bugünkü Sünnilerin tarihî cinayeti işleyenlerin torunları gibi olduğunu ifade etmek istiyordu. Oysaki İslâm'da herkes yaptığından sorumludur.

Peki mezhebimizi bana özetleyin diye sordum? Biz dediler, çalışmayı, aileye sadakati, iyiliği, doğruluğu, temizliği ve güzel ahlâkı dinimizin temeli biliriz. Bayram namazı kılarız. Cuma namazı kılmayız. Beş vakit namazı kılmayız. Muharrem'de on gün oruç tutarız. Ramazan'da tutmayız. Zaman zaman sohbetler yaparız. Onsekiz yaşından küçükleri sohbe almazız. Sohbeti içki içeriz. Nefes söyleriz. Saz çalarız. İyilikten, doğruluktan vefadan söz açarız. Oniki İmamı saygı ile anarız.

Peki Oniki İmam'ın adlarını biliyor musunuz diyerek onları tahrik ettim ve devamla haydi Ali efendi sen say bakalım dedim. Ali efendi, İmam Ali, İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Ali Zeynel Abidin, İmam Muhammed Bakır, İmam Cafer Sadık, İmam Musa Kâzım, İmam Ali Rıza, İmam Muhammed Cevad, İmam Ali Hadi, İmam Hasan Askerî ve İmam Mehdi-i Muntazar isimlerini birer birer saydı. Sohbet daha da derinleşti. Sosyal güvenliklerinin olmadığından ve göçebelikten yakındılar. Artık uyandıklarını, dinî liderleri olan Dedelerin bazılarının din istismarı yaptıklarını söylediler. Ama dediler: "Doğu Anadolu'da Alevileri hâlâ Dedeler sömürüyor. Dinimizi kitaptan öğrenmek istiyoruz. Kitapların herbiri de Aleviliği başka türlü anlatıyor. Biz de şaşırдық. Allah sonumuzu hayır etsin. Orman işçiliği yapıyoruz. Bizi düşünen yok. Bir kaza geçiresek yahut hastalansak çocuklarımız perişan olur. Ne Bağ-Kur'a üyeyiz, ne de Sigortalıyız. Sesimizi duyuramıyoruz."

Bu türlü haklı yakınmaları sürüp giderken kendilerine, gitme saatinizin yaklaştığını, dinde rehberin Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas gibi delillerin olduğunu anlattım. Mü'minlerin kardeş olduğunu belirttim. Birlikten güç doğacağını, izah ettim. Memnun kaldılar. Nihayet Kartal

Yaylasından ayrıldık. Metin bey yoldaki ormanlar hakkında açıklamalarda bulundu. Yanan bölgeleri gösterdi. Yanan kızılçamlar yerine yenisinin dikildiğini, yeni kızılçam fidanlarının 80 yıl sonra kesime hazır olacağını anlattı. Kayın ağacının 140 yılda, meşe ağacının 240 yılda kesime hazır hale gelebildiğini ilâve etti. Bergama'nın Kozak bucağına geldik. O civarda da Alevî köyü varmış, fakat vakit geç olmuştu. Yolumuza devam ettik. Ayvatlar ve Aşağbeyi geçtikten sonra Kozak'ın Kaplan köyünde durakladık. Buranın halkı Sünnî imiş. Halkla yarım saat tatlı bir sohbet yaptık. 600-700 nüfuslu olan bu köy halkından ancak 5-10 kişi namaz kılmak üzere camie geliyormuş. Geçtiğimiz yerlerde şahıslara ait geniş çam fıstığı ormanları vardı. Çam fıstığı köylülere çok kazanç sağlıyormuş. Daha sonra Ayvalık tarafına geçtik. O civarda da bazı Alevî köyleri gösterdiler. Vakit geç olduğu için gide-medik. Gelecek defa Dikili'nin bir Alevî köyü olan Deliktaş'a gitmek üzere Metin beyle helâllaştık.

## Bölüm II

Yüksek Mühendis Metin Cingöz Bey'le Dikili'nin Deliktaş Köyü'ne gitmek üzere yola çıktık. Biraz ormanlık bölge içinde yol alırken Çiftlik denen toplantı yerinde durduk. Köy kahvesini andıran lokale girdik. Çeşitli köylerden insanlar bir arada sohbet ediyorlardı. Kendilerine şiir okudum. Dinî soruları yanıtladım. Ancak Merdivenli Köyü'nden İbrahim Ağa 60 hanelik köyde üç kişinin camie devam ettiğinden yakınıyordu. Bu iş ne zamandır böyledir deyince:

— Altı yedi yıldır dedi.

Ben sormağa devam ettim.

— Başka köylerde de durum böyle mi?

— Evet böyle. Meselâ bu bölgedeki Demirtaş ve Katıralan köylerinde de camie uğrayanlar çok azaldı.

— Pekiyi bunun sebebi nedir acaba?

Başka bir köylü yurttas:

— Bey sebebi dinin çıkar için kullanılışdır. Halk dindar geçinip çıkar peşinde koşanları göre göre camiden soğuyor. Din siyasete âlet

edilmemelidir. Yüce dinimize hürmet edilmelidir. Bak gör o zaman herkes nasıl camie koşar.

Bu sözlerden İbrahim Ağanın pek memnun kalmadığını müşahede ettim. Fazla zamanımız olmadığından vedalaşarak Deliktaşın yolunu tuttuk. Yaklaşık olarak 200 hanelik Deliktaş'ın köyevine indik. Deliktaşlıların hepsi Alevî imiş. Bu civarda onlara "Çetmi" diyorlar. Muhtar Sabri Ağa bizi köylülerle tanıştırdı. Deliktaşlılar çok konuksever insanlardır. İlkel biçimde de olsa ikramı seviyorlar. Burada dikkatimi Abdullah Ağa ve Ahmet Ali Efendi çekti. Bunlar Alevîliği hem yaşayan, hem de bilen insanlardır. Hemen Ahmet Ali Efendiye sordum:

— Alevîlik bir mezhep midir?

— Mezhep değildir. Çünkü Hz. Muhammed zamanında mezhep yoktu. Hanefiler mezhep güder. Biz gütmeyiz. Ancak onlar mezhepçi diye bize iftira ediyorlar.

— Pekiyi kitabınız var mı?

— Ne demek Bey? Hem Kur'an bizde sizden daha muhafazalı olarak saklanır.

Bunun üzerine ben şöyle yanıt verdim:

— Ahmet Ali Efendi burada biz-siz yok. Hepimiz müslümanız, kardeşiz ve Türküz. Ben hem Hacı Bektaş Velî'yi, hem de Ebu Hanife'yi çok severim.

— Hacı Bektaş Velî'yi tabii seversiniz. Çünkü o sizlerin de piridir.

— Siz Türkmen misiniz?

— Evet Türkmeniz, Şit Aleyhisselâm'ın neslindeniz. Ona inananlar da Türktü. Hem hepimiz Hz. Adem'den geliriz.

— Anadolu'ya nereden geldiniz?

— İran'dan geldik, Yavuz Sultan Selim'in kılıcından artakalanlar Batı Anadolu'ya kaçmışlar. Biz onlarıdır.

— Siz Bektaşî misiniz?

— Bize Bektaşî, alevî ve kızılbaş isimlerini verirler. Hz. Ali evlâdını çok sevdiğimiz ve Hz. Muhammed'le Hz. Ali'yi beraber zikrettiğimiz için bize Alevî derler. Bizim Bektaşîler Osmanlı ordusunda çok hizmet gördüler.

— Sizin inancınızın ve ibadetinizin temeli nedir?

— Biz birbirimize bağlıyız. Muharrem'de 12 gün oruç tutarız. Yas tutarız. Kerbelâ'da Ali evlâdına yapılan işkenceleri anarız. Ramazan orucu tutmayız. Bayram namazı dışında namaz kılmayız. Bize göre su dökmek abdesti bozamaz.

— Bu bilgileri çocuklarınıza kim öğretir?

— Biz öğretiriz. Yılda bir kez de Dede köye gelir. Va'zeder. Yılda bir kez genel sohbet günümüz vardır. Büluğ yaşını aşan delikanlı herkesi sohbe alırız. Toplantıda saz çalınır. İçki içilir. Din anlatılır. Ahlâk anlatılır. Doğruluk anlatılır.

— Size bazan mum söndürme isnadında bulunulur. Bunun asılsız olduğunu ben saptadım. Yani sohbet toplantınızda herkes birbirine kardeş gözüyle bakar. Bunu ben biliyorum. Ancak aksini söyleyenler de var. Ne dersiniz?

— Bey köpekler bile dişisini birbirinden kıskanır. Biz köpekten de mi aşağıyız? Bizi üzen hep bu iftiralar değil mi? İftira kin doğurmaktan başka neye yarar? Bizde namus çok önemlidir. Namussuzluk edeni yaşatmayız.

— Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman'ı niçin sevmiyorsunuz? Bunlar İslâm'ın ulularıdır.

— Sevmeyiz. Çünkü Peygamber'in ölüsünü bırakıp hitâfet derdine düştüler.

— Sünnilerden kız alır mısınız?

— Asla. Ne veririz, ne alırız. Ancak okumuşlar arasında bu töre, az da olsa değişmeye başladı.

— Tavşan etini niçin yemezsiniz?

— Bu hayvanın dişisi erkeği belli değil. Kulakları eşek kulağına, ağzı kedi ağzına benzer. Pis ve yenmesi haram bir hayvandır.

— Köyünüzde cami var mıdır?

— Yoktur.

— Niçin?

Abdullah Ağa söze karıştı:

— Cami insanın gönlünde olmalı.

— Bu ne demek?

— Bey insan dua ede ede nefsini öldürmeli. Nefsini bilen Allah'ı bilir. Dinde önemli husus dürüst bir insan olmak ve Allah'a yaklaşmaktır.

— Nefsi öldürmek için, kardeş gözüyle bakmak üzere, dedenin karisiyle mürid, müridin karisiyle dede yatar, deniliyor. Bu husus doğru mu?

Ahmet Ali Efendi:

— Öyle şey yok.

Abdullah Ağa:

— Önemli olan nefsi öldürmek, herkese kardeş gözüyle bakmak ve manen yücelmektir. Namus bizde her şeyden üstündür.

— Nefsin ölümünü biraz açıklar mısınız?

Ahmet Ali Efendi:

— Sizinle özel görüşürüz.

— Vicdan özgürlüğüne taraftar mısınız?

— Elbette. Biz İstiklâl Savaşı'nda orduya yardım ettik. Buna rağmen bize iftira ettiler. Yaramaz inançları var, telef edilmeli dediler. Sonra köyün büyüğünü Balıkesir'e yolladık. Neticede Ordunun ve Atatürk'ün yanında olduğumuz anlaşılmış. İftiracıları Kumandan azarlamış.

— Hac, dedeyi ziyaret, oruç sır saklamak, zekât dini önderlere yardım etmek diye tevillerden söz edilir. Ne dersiniz?

Ahmet Ali Efendi:

— Bizde yok öyle şey. Dedeye yardım ederiz.

Muhtar Sabri Ağa:

— Hoca neler neler biliyor.

Ahmet Ali Efendi:

— Sizi sevdiğim bey. Ziyaretinize gelmek isteriz.

— Memnun olurum. Biz kardeşçe geçinmeliyiz. Ayırıcı değil, birleştirici olmalıyız.

— Elbette. Biz de böyle isteriz.

Vakit akşama yaklaşmıştı. Hepsine ayrı ayrı Allahaismarladık deyip köyden ayrıldık. Dönerken Merdivenli ve Katıralan köylerine uğradık. Hanefi mezhebinden olan bu köylülerin dinî bilgilerinin yetersiz olduğunu saptadım. Bu konuksever ve cana yakın insanlarla sıcak biçimde sohbetler yaptık. Özellikle Katıralan halkı başta Muhtar Mehmet Kızıl olmak üzere birikmiş yağmur suyu içmekten hoşnut değildi. Su sorunları vardı. Bununla beraber ben dinden söz ettikçe ilgi duyuyorlardı. Bu sohbetten sonra Dikili'ye döndük.

### Bölüm III

Mutlu bir rastlantı olarak Soma'nın Kozluören Köyü'nden Mustafa Ali ve Mehmet Efendilerle tanıştık. Tanışma için ilk girişim benden geldi. Onları bıyıklarını kesiş biçiminden tanımıştım. Alevîlik kapalı bir mezhep olduğu için kendilerine doğrudan doğruya dinle ilgili soru soramadım. Köyleri 60-70 hane dolaylarındaymış. Köylünün geliri tarım ürünleridir. Özellikle tütüncülük ileriymiş. Arazileri çokmuş. Ancak pek verimli değilmiş. Bana Atatürk'ü sevdiklerini ve vicdan özgürlüğünden yana olduklarını söylediler. Yardım görmediklerinden yollarını ve köprülerini kendi olanakları ile yaptırıyorlarmış. Devlet'in yaptırdığı okula çok katkıları olmuş. Köylerinde cami olup olmadığını sordum. Mustafa Ali Efendi hemen cevap verdi:

- Hayır yoktur.
- Siz namaz kılmaz mısınız?
- Vakit namazlarını kılmayız.
- Niçin?
- Biz Türkmeniz. Yani Aleviyiz.
- Ya Cuma namazı?
- Onu kılarız. Meselâ ben kıyıyorum. Mehmet Ağa da kılar. Ben Cuma'yı Soma'da kıyıyorum.
- Ramazan orucunu tutar mısınız?
- Tutmayız. Belki tutan da olur. Alevîlik değişti.
- Dedeler mi değiştirdi?

— Dedelerin önemli bir kısmı dinî duyguları sömürüyorlar. Bu nedenle eski önemlerini yitirdiler.

— Sünnîleri sever misiniz?

— Severiz. Amma bize göre onlar Yezit kavmidirler.

— Peki siz Hz. Ali neslinden misiniz? Kaplan Yaylası'nda bu iddiada olan tahtacılarla rastladım.

— Hayır biz Türkmeniz.

— Yezid'e lânet eder misiniz?

— Tabii ederiz. Ebu Bekr'i, Ömer'i, Osman'ı ve Muaviye'yi de hiç sevmeyiz. Hz. Muhammed'i Peygamber tanırız. Hz. Ali'yi de ondan ayırmayız.

— 12 İmam'dan Mehdi-i Muntazar'ın hâlâ yaşadığına inanır mısınız?

— Elbette inanırız. Bu İmam bir gün yer yüzünde adaleti yerine getirecektir. Şimdi gizlendiği yerde durmaktadır.

— Sizce, dinde önemli günler hangi aydadır?

— Biz sizden farklı olarak Muharrem ayında 10 gün hem oruç, hem yas tutarız.

— Ne biçim yasmış bu?

— Hz. Muhammed'in torunlarına yapılan zulmün yası.

— Tuttuğunuz bu yas nasıl olur?

— Et ve yumurta yemeyiz. Karılarımızla 10 gün sürece cinsî ilişki de bulunmayız. Su içmeyiz.

— Niçin su içmezsiniz?

— Canım Hz. Hüseyin Kerbelâ'da susuz bırakılmadı mı? İşte bu zulmü hatırlamak üzere yas tutarız. Yas süresince su da içmeyiz.

— Normal zamanlarda tavşan eti yer misiniz?

— Yemeyiz. Ancak bunun sebebinin pek bilmiyorum. Bazı dedeler tavşanın Hz. Ali'nin kedisine benzediğini söylüyorlar.

— Mi'raç hakkında düşünceniz nedir?



— Mi'raç olayında Hz. Muhammed, bir Aslan şeklinde Hz. Ali ve kırk evliya ile görüştü diyorlar. Ancak bu işin iç yüzünü bilemeyeceğim.

— Sohbeta gençleri ne zaman alırsınız?

— Evlendikten sonra alırız. Sohbette saz dinler, nefes okuruz. İyilik, doğruluk ve dostluk duygularını güçlendirmeye çalışırız. Aileye ve namusa bağlılığın önemini belirtiriz. Komşuların karıları bizim bacımızdır. Bize bazı kendini bilmez kişiler, iftira ediyorlar. Mum söndürme diye bir şey yoktur. Alevî kavmi namusuna ve ırzına sahiptir.

— Alevilerin namuslu insanlar olduğunu biliyorum. Bunu ben 1966 yılında Milliyet gazetesinde yazdım.

— İçki içer misiniz?

— Ben içmem. Ancak içenlerimiz var.

— Sünnilere kız verir misiniz?

— Ne kız veririz, ne kız alırız.

— Okumuşlar da böyle mi düşünüyorlar?

— Onlar değişiyor. Alevilerden iki öğretmen kız Sünnî gençlerle evlendi.

— Karılarınızı döver misiniz?

— Amma da yaptın. Kadın durup dururken döğülür mü? Bir namussuzluğu, kötü bir işi olursa elbette döğülür. Bu iş, sünnilerde nasılsa, bizde de öyledir. Biz tek hanımla evleniriz.

— Âhiret'e inanır mısınız?

— Siz tuhaf sorular sormağa başladınız. Tabii inanırız. Bu vatana bizim çok hizmetimiz oldu. Osmanlılar devrinde Bektaşiler ülkeleri fethetmedi mi? Biz Hacı Bektaş Velî'nin izindeyiz. İran'da şii'lik daha değişikmiş. Ancak biz Şah İsmail'i ve nefeslerini çok severiz.

— Niçin seversiniz?

— O Türk değil mi?

— Evet.

— Türkçe şiirler söylemedi mi?

— Evet.

— 12 İmam'ın faziletlerini anlatmadı mı? İşte bunlardan dolayı severiz.

— Mustafa Ali Efendi, Ege'de Alevî çok mu?

— Çok ama dağınık köylerde yaşarlar. Denizli tarafında daha çok.

— Çocuklarınıza mezhebinizi kim öğretir?

— Canım sen de çok deşiyorsun. Her şey söylenir mi? Biz vatana, millete, kanunlara bağılı insanlarız.

— Doğru. Siz de Allah'ı, Peygamber'i, Âhîret'i ve öteki iman esaslarını kabul ediyorsunuz. Biz de bunlara inanırız. Siz Hz. Ali'yi çok seviyorsunuz. 4 ncü Halife olarak onu biz sünniler de severiz. Hem mü'minler kardeş sayılır. Değil mi Mustafa Ali Efendi?

— Evet Bey.

Aramızdaki bu konuşmalar tatlı bir sohbet şeklinde geçti. Ancak zaman zaman benim sorularımdan kuşku duymağa başladılar. Gerçekte cana yakın insanlardı. İyi niyetli idiler. Eğitim yetersizliği nedeni ile kültürleri azdı. Kendilerini daha fazla yormadım. Adresimi istediler verdim. Ellerini sıktım ve dostça ayrıldım.

## İSLÂMDA TERBİYENİN ÖNEMİ

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

Çocukların terbiyesinde bilgi ve davranışın önemli yeri vardır. İslâm'da ilim ve iyi ahlâk hakkında bir çok buyruklar vardır. İlim hakkında bize yol gösteren şu âyetler çok düşündürücüdür: "Bilenlerle bilmeyenler hiç eşit olur mu"<sup>1</sup>. "Ey Tanrım, benim ilmimi artır"<sup>2</sup>. "Eğer bilmiyorsanız, kitabı olanlara sorunuz"<sup>3</sup>. "Allah'tan kulları arasında ancak bilginler korkarlar"<sup>4</sup>. "Bu örnekleri insanlar için veriyoruz. Onları ancak bilginler düşünürler"<sup>5</sup>.

İlim hakkında Peygamberimizin de bir çok hadisi vardır. Bunlardan da örnekler verelim: "Ancak iki hususta kıskançlık olabilir: 1- "Bir adama şanı Yüce Allah hikmet verir, o da onunla hükme varır ve onu halka öğretir. 2- Bir adama Allah mal verir. O da onu hayır yolunda harcar"<sup>6</sup>. "Allah bir kimse hakkında hayır dilerse onu dinde ilim sahibi eder"<sup>7</sup>.

İslâm'da ahlâk hakkında da bir çok buyruk vardır: İlkın Peygamberimiz hakkında inen şu âyeti kaydedelim: "Kuşkusuz sen büyük bir ahlâka sahipsın"<sup>8</sup>. Başka bir âyette de şu ifadeler vardır: "Allah'ın ipine -Kur'an'a- sınımsız sarılın ve fırka fırka olmayın. Allah'ın size verdiği nimeti hatırlayın..."<sup>9</sup>.

1 Bak: Zümer suresi, âyet: 9.

2 Bak: Taha suresi, âyet: 114.

3 Bak: Nahl suresi, âyet: 43.

4 Bak: Fatır suresi, âyet: 28.

5 Bak: Ankebut suresi, âyet: 43.

6 Bak: al-Gazzalî, İhya Ulum ad-Din, C. I, s. 11, İstikamet Matbaası, Kahire -tarihsiz-.

7 Buharî hadislerindendir.

8 Bak: Kalem suresi, âyet: 4.

9 Bak: Âl-i İmran süresi, âyet: 103.

Ahlâk konusunda söylenmiş olan hadislerden de örnekler verelim: “Ahlâkın güzelliklerini tamamlamak üzere gönderildim”<sup>10</sup>. “Teraziye konacak davranışların en ağır geleni, güzel huydur”<sup>11</sup>.

“Mü'min, iyi geçinen ve kendisiyle iyi geçinilen kimsedir. Başkasiyle iyi geçinmeyen ve kendisiyle iyi geçinilemeyen kimsede hayır yoktur”<sup>12</sup>. “İman yönünden en üstününüz, ahlâk bakımından en güzelinizdir”<sup>13</sup>. “Mü'minin üstün yönü dinidir. Kazancı, güzel ahlâkıdır. İnsanlığı da aklıdır”<sup>14</sup>. “Bana en sevimli geleniniz ve meclis yönünden kıyamet gününde en yakın olanınız ahlâk bakımından en güzel olanınızdır”<sup>15</sup>. “Allah'ın yaratılışını ve ahlâkını güzel yaptığı kimseyi Cehennem yakmaz”<sup>16</sup>. “İnsanlar için güzel ahlâk olunuz”<sup>17</sup>.

Yukarda İslâm dininde gerek ilme ve gerekse ahlâka ne kadar önem verildiğini görmüş bulunmaktayız. O halde her aile başkanının çocuklarını bilgili ve ahlâklı yetiştirmesi dinî bir görevdir. Nitekim Yüce Allah bu konuda aile büyüklerine sorumluluk yüklemiştir. Bu hususta inmiş âyetlerden bir örnek verelim: “Ey iman edenter! Kendinizi ve çoluk çocuğunuzu Cehennem ateşinden koruyun; onun yakacağı insanlar ve taşlardır”<sup>18</sup>.

İslâm'da terbiye hususunda ana ve babalara bir çok görevler düşüğünü bildiren şu hadisler de dikkati çekicidir: “Hepiniz çoban ve muhafızsınız, maiyetinizde bulunanların hukukundan sorumlusunuz. İş başındakiler de muhafızdır; memurlarından sorumludur. Erkek, aile fertlerinin çobanıdır ve onlardan sorumludur. Kadın da kocasının evinde bir muhafızdır. O da görevinden sorumludur”<sup>19</sup>. “Allah çocuğunun iyi yetişmesine yardım eden babaya merhamet eder”<sup>20</sup>. “Ana ve babanın senin üzerinde hakkı olduğu gibi, çocuğunun da sende hakkı vardır”<sup>21</sup>.

10 Bak: al-Gazalî, İhya Ulum ad-Din, C. II, s. 392.

11 Bak: al-Gazzalî, İhya Ulum ad-Din, C. II, s. 392.

12 Bak: Ali Himmət Berki, 250 Hadis, s. 85, Ankara 1974.

13 Bak: al-Gazzalî, İhya Ulum ad-Din, C. III, s. 50.

14 Bak: Aynı eser, C. III, s. 51.

15 Bak: Aynı eser, C. III, s. 51.

16 Bak: al-Gazzalî, anılan eser, C. III, s. 50.

17 Bak: al-Gazzalî, aynı eser, C. III, s. 50.

18 Tahrim suresi, âyet: 6.

19 Bak: Muhyiddin-i Nevevî, Riyaz as-Salihîn, C. I, s. 337, Ankara 1964.

20 Bak: al-Gazzalî, İhya Ulum ad-Din, C. II, s. 217.

21 Bak: al-Gazzalî, aynı eser, C. II, s. 217.

İslâm'da çocuğun yetişmesinde ve terbiyesinde ana ve babanın etkisi şu hadisle açıkça dile getirilmiştir: "Her çocuk müslüman olarak doğar. Ancak onu ana ve babası yahudi, hıristiyan veya mecusi yapar"<sup>22</sup>.

Küçük yaştan itibaren çocuklara dinî bilgiler vermek ve ibadet biçimlerini öğretmek hakkında Hz. Muhammed'in şu hadisi de üzerinde durulmağa değer: "Çocuklarınıza yedi yaşına geldikleri zaman namaz kılmalarını söyleyiniz. Bu hususta onları (aksilik ederlerse) 10 yaşında döğünüz ve yataklarınızı ayırınız"<sup>23</sup>. Ancak İslâm dininde çocuk sevgisine dair de bir çok buyruklar vardır. Buyruklar şartlara göre ifade edilmiştir. Peygamberimiz normal şartlarda şefkat ve sevgiden yana olmuştur. Zorbalığı uygun bulmamıştır.

Ana ve babalar çocuklarına her şeyden önce imanın insan mutluluğu için gerekli olduğunu ve dinimizin ahlâka çok önem verdiğini anlatmalıdırlar. Özellikle ahlâkın adalet, iffet, cesaret ve hikmet ilkeleri üzerinde durmalıdırlar. Ana ve babalar aile içinde davranışlarıyla de iyi bir örnek olurlarsa çocuklar terbiyeyi daha çabuk ve kolay ahlrlar.

Ana ve babanın çocuklar arasında eşitliği gözetmesi ailede huzura yardımcı olur. Sevgili Peygamberimiz "hediye verirken çocuklar arasında eşitliği gözetiniz"<sup>24</sup> diye buyurmuştur. Adaletin önemini belirten şu hadis de bizleri uyarıcıdır: "Çocuklarınızın size ihsan, saygı ve itaatta âdil olmalarını arzu ettiğiniz gibi siz de onlar arasında hediye ve bağışlamada adaleti gözetiniz"<sup>25</sup>.

Çocuk, doğruluğu da çevresindeki iyi örneklerden öğrenir. Bu hususta ilk örneği de yine ana ve baba vermelidir. Nitekim Yüce Allah "emrolunduğun gibi dosdoğru ol" diye buyurmuştur<sup>26</sup>.

Ana ve baba çocukları terbiye ederken onları sevdiklerini hal ve davranışlarıyla belirtmelidirler. Çocuklar, ebeveynine güvendikçe, onların sevgisine inandıkça ve onları ahenk içinde gördükçe ruh sağlığı açısından daha güçlü yetişirler. Sevgi konusuna dinimizde yeterince

22 Bak: al-Gazzalî, İhya Ulum ad-Din, C. III, s. 74.

23 Bak. Nevevî, Riyaz as-Salihin, C. I, s. 338. Her ne kadar bu hususta dayaktan söz ediliyorsa da Sevgili Peygamberimizin çocuk sevgisi ve merhamet hakkında birçok buyrukları vardır. Bu buyrukları hepsini bir arada değerlendirmek gereklidir.

24 Bak. al-Gazzalî, anılan eser, C. II, s. 217.

25 Bak. Ali Hikmet Berki, 250 Hadis, s. 46.

26 Bak. Hud suresi, ayet: 112.

önem verilmiştir. Bu hususta aşağıda vereceğimiz âyet ve hadisler ibret vericidir. İlkın âyetlerden örnek verelim: “Umut edilir ki Yüce Allah sizinle kin beslediğiniz kimseler arasında dostluk nasip eder”<sup>27</sup>. “Muhammed Allah’ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar inkârcılara karşı sert, birbirlerine merhametlidirler”<sup>28</sup>. “Allah’ın rahmetinden dolayı ey Muhammed, sen onlara karşı yumuşak davrandın”<sup>29</sup>.

Bu konudaki bazı hadisler de şunlardır: “Yumuşaklık bulunduğu şeyi süsler”<sup>30</sup> “Merhamet etmeyene, merhamet edilmez”<sup>31</sup>. “Bülüğa erinceye kadar kim iki cariyeyi terbiye edip korursa Kıyamet gününde onunla dost oluruz”<sup>32</sup>.

Bütün bu deliller gösteriyor ki İslâm terbiyesinde sevginin büyük önemi vardır. Sözü geçen âyet ve hadisler, İslâm’da sevgi bulunmadığını söyleyen bazı hıristiyanlara da bir cevap niteliği taşır.

Çocuk terbiyesinde ailede ana ve baba kadar okulda öğretmenlere de önemli görevler düşmektedir. Öğretmenin âdil, dürüst ve geniş yürekli olması, sözünün etkisini arttırır. Aynı zamanda öğretmenin dengeli, anlayışlı ve kültürlü olması gereklidir. Öğretmen şefkatli olmayı da ihmal etmemelidir. Çocuk, öğretmenini severse verdiği bilgileri de sever. Öğretmen davranışlarıyla de öğrencilere örnek olmalıdır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Kendi nefsinizi unuttuğunuz halde insanlara iyiliği mi emrediyorsunuz”<sup>33</sup>. Öğretmen derste dedi-kodu etmemeli, ilmin üstünlüğünü ögmeli ve dinimizde ilmin önemini belirtmelidir.

Ders verirken kolaydan zora doğru gitmek başarıyı arttırır.

Öğretmenin öfkeli bir biçimde ders anlatması yerinde olmaz.

Ayrıca ders verirken ses tonunu ayarlamak, konuyu gereğinden fazla uzatmamak veya eksik bırakmamak etkiyi artırır.

Öğretmenin dikkat edeceği en önemli hususlardan birisi de çocuklar arasında eşitliği gözetmektir. Bütün çocuklara aynı işlemi yapmak gereklidir.

27 Bak: Mumtehine suresi, âyet: 7.

28 Bak: Feth suresi, âyet: 29.

29 Bak: Âl-i İmran suresi, âyet: 159.

30 Muslim’in hadislerindedir.

31 Bak: Al-Gazzali, İhya Ulum ad-Din, C. II, s. 217.

32 Bak: Muslim, al-Cami as-Sahih, C. VIII, s. 99, İstanbul 1970.

33 Bak: Bakara suresi, âyet: 44.

Öğretimde çocuğa somut örnekler vermek, dikkatini çekmek, bir konu öğrenilmeden ötekine geçmemek de önemlidir.

Bu kuralları göz önünde tutarak ders veren öğretmenin İslâm inancını, ahlâkını ve gerekli kültürü öğretmekte daha başarılı olacağı şüphesizdir.

Tanınmış İslâm düşünürü İbn Sina (Ölm. H. 428 /M.1037) çocuk terbiyesi hakkında şu tavsiyelerde bulunmaktadır<sup>34</sup>: Doğan çocuğa ana ve babası güzel bir isim vermelidir. Gerekliğinde seçilecek süt ana terbiyeli ve sağlıklı olmalıdır. Aile çocuğun terbiyesine onu süttten keser kesmez başlamalıdır. Çocuk suç işlerse cezalandırmakta acele edilmemelidir. İlk iyiliğe teşvikle ve yumuşak davranışlarla hatalar düzeltilmelidir. Gerekirse azarlamalıdır. Dayak en son çaredir. Araçlar ve öğütçüler yoluyla hataları düzeltmeğe çalışmak daha iyi sonuç verir. Çocuk okul çağına gelince okula gönderilmelidir. Çocuğa ilkin Kur'an ve İslâmiyetin ilkeleri öğretilmelidir. İlmın yarar ve üstünlüğü, cehaletin kötülüğü çocuğa örneklerle anlatılmalıdır. Daha sonra edebiyat, ahlâk ve öteki yararlı ilimler öğretilmelidir. Dikkat edilecek bir husus da çocuğun dürüst arkadaşlarla oynamasını sağlamaktır. Her aile seçeceği okulu kendi toplumsal durumuna göre ayarlamalıdır. Çocuğun öğretimi kabiliyetine göre yaptırılmalıdır.

Çocuğun meslekî kabiliyeti ölçülmeli ve öğretimde bu ölçü esas alınmalıdır. Ana ve baba çocuğun bir meslek veya sanat seçmesinde yardımcı olmalıdır. İnsan toplumsal bir varlık olduğuna göre çocuğu öteki insanlardan ayırarak büyütme doğru değildir. Çocuk toplum içinde yetiştirilmelidir. Çocuk bir meslek veya sanat sahibi olduktan sonra onu iyi bir eşle evlendirmek gereklidir. Ana ve babanın bu da bir görevidir.

İslâm'da terbiye'nin önemi üzerinde İbn Miskeveyh, Farabî, Gazalî ve İbn Haldun gibi bilginler de durmuştur.

İslâm dinine göre ana ve baba çocuğun sağlığına ve beslenmesine de dikkat etmelidir. Sağlığı yerinde olmayan çocuğun okulda başarısızlık göstermesi çok olasıdır.

34 Bak: Hanna'l-Fahurî, Halil al-Carr, Tarih al-Felsefet al-Arabiyye, C. II, s. 229-233. Beyrut 1958; Ahmed Fuad al-Ehvanî, at-Terbiye fi'l-İslâm, al-Kahire 1955.

Evde aile içinde geçimsizlik de çocuğu kötü yönde etkiler. Bu nedenle aile büyükleri iyi geçinmede örnek olmağa çalışmalıdır.

Ana ve babanın okulla iş birliği yapması da sorunların çözümünü kolaylaştırır.

Çocuğu harçlıksız bırakmak da doğru değildir. Çünkü ihtiyaç, bazı kötülöklere meyil uyandırabilir. Her ailenin bütçesine göre çocuğuna bir miktar harçlık vermesi yerinde olur.

Çocuğun oyun oynamasına olanak hazırlamalıdır. Onun spor yapması, gezilere katılması, güzel sanatlarla meşgul olması bedenen ve ruhen gelişmesine yardımcı olur.

Çocuğa güven duygusu aşılama da önemlidir. Bir mü'min olarak çocuk kendi kendine karar vermesini de öğrenmelidir.

Hz. Ali'nin buyurduğu gibi çocuk yalnız şimdiki ana göre değil, ilerdeki zamana göre de eğitilmeli ve yetiştirilmelidir. Çocuğu yetiştirirken yeni eğitim yöntemleri de göz önünde tutulmalıdır. Çocuğa çağdaş bilgi öğretilmelidir.

Çocukta terbiyenin yerleşmesi açısından aile, okul ve yayım organlarının bu konuya aynı ciddiyetle eğilmesi önem taşır.

Çağımızda insanlığın önemli bir bölümünün manevî değerlere sırt çevirmeğe başladığı görölmektedir. Böyle bir çağda çağdaş eğitim yöntemleriyle beslenmiş İslâm terbiyesinin insanların huzuru açısından ne kadar önem taşıdığı açıktır. Dünyanın değişik yerlerinde uyuşturucu madde kullanmak, ruhsal bozukluk yapan ilâçlar içmek ve kumar oynamak yaygın hale gelmiştir. Yine dünyanın değişik yerlerinde ırk ayrılığı, sosyal dengesizlik, güvensizlik ve gençlik bunalımı hüküm sürmektedir. İslâm dini her türlü zararlı maddelere, adaletsizliğe, ırk ayrımına ve insanı huzursuz edecek davranışlara karşıdır. İslâm inancını benimseyen çocuklar elbette birbirlerini seveceklerdir. Yalnız kendilerinin değil, öteki müslümanların da mutluluğunu isteyeceklerdir. Böylece de bütün insanlığa iyi bir örnek olacaklardır. O halde çocuklarımızı eğitime önem verelim ve maneviyatın dünya ve Âhîret'teki önemini onlara anlatalım. Onları hoşgörüden, insan kişiliğine saygıdan, çağdaş bilimden ve gelişmeden de yoksun bırakmayalım. Ayrıca zihinde bilimsel düşüncenin ve gönülde manevî değerlerin yerleşmesinin insanı mutluluğa götüreceğini unutmayalım.



## BEYNİMİZİN RUHSAL MU'ÇİZELERİ

Prof. Dr. Cavit SUNAR

Varlık Bir'dir, Mutlak'tır ve o da Allah'ın varlığından ibarettir.

Bu mutlak varlık, isimleri ve sıfatlarıyla, görünmezden görünüre, lâtıftan kesife, ruhtan maddeye olmak ve birbiri içinde bulunmak üzere daima tecellî ve zuhurdadır. Bütün kâinat ve olayları, bu mutlak varlığın ruh ve madde adı verilen iki yön ile çeşitli tecellî ve zuhurundan ve bu iki yönün daima birbirine inkılâbından ibarettir.

Gerek ruh gerek madde açısından bu mutlak varlığın en yüksek tecellî ve zuhuru da İnsan'dadır. Başka bir deyişle, mutlak varlığın en yüksek tecellî ve zuhur aracı (İnsanın Beyni) dir. Çünkü, insan beyni, bütünlüğü ile kâinatın özü ve özetidir. Bundan ötürü kendisini meydana getiren kâinatın sırlarını çözebilecek ve o sırların sırrına ulaşabilecek bilgiye sahip olabilmek te, ancak, ona mahsustur; ona bahşedilmiştir.

Beyin (10-15) milyon sinir hücresinden kurulmuş olan ve bizim hayatımızı ayarlayan ve bizi düşündüren en önemli organımızdır.

Yeni doğan çocuklarda kan miktarı vücut ağırlığına göre âşikâr bir yüksekliktedir. Yeni doğan çocukta kafanın arka tarafı, ön tarafına nisbetle daha belirlidir. Çünkü, yeni hayata gelen çocuk, hayatının sürekli olmasına yarayabilecek nebâtî, organik, fiillere ihtiyaç gösterir. Biliyoruz ki nefes alma, beslenme, ifrazatta bulunma, hareket etme gibi şeylerin akıl ile değil, fakat, nebâtî ve hayvanî hislerle ilişkisi vardır<sup>1</sup>. Bu hislerin merkezleri de kafa tasımın arkasındadır. Bu yüzden de kafa tasımın arkası şişkindir. Bu şişkinliği, bazıları, çocuğun pek akıllı olacağına delil sayarsa da bu, tabiatın şaşmaz hesabı, değişmez kanunudur.

Çocuk büyüdükçe ışık ve sada idrâki başlar, görme ve işitme fiilleri de meydana gelir<sup>2</sup>. Bu zaman da dış âleme karşı idrâkin iki kapısı açılır.

Bu kapılar çocuğu kısmî aklı ihtiyaçlar karşısında bulundurur ve derhâl sağ ve sol dimağların ön ve yan kısımları faaliyete geçer, uzuvlaşmağa başlar. Bir iki aylık bir çocuğu yere bıraksanız adalı yorgunluk hâsıl oluncaya kadar sadece ellerini ve ayaklarını oynatur, süt emer, uyur, abdest bozar, fakat, ışığı ayırd edemez, sade titreşimlerini anlamaz. Çocuk büyükçe, önce annesini daha sonra yakınlerini tanımağa başlar. Bir zaman geçince de yerde sürüklenmeğe ve biraz sonra da ayakta durmağa çabalar, nihayet durur ve adım atar. Derken sendeleyerek yürür ve en nihayet dürüst yürür ve koşar. Çocuk bu duruma geldiğinde de artık söylenilen şeyleri işitmeğe ve anlamağa başlar. Çünkü, işitmeğe başlayan çocuğun kulağı yolu ile beynine lâflar sokulur. Tekrarlana tekrarlana devam eden bu laflar da çocuğun beyinde izler bırakır. Hatta, meselâ, kedinin nasıl bağırdığı binlerce defa kendisine tekrar edilen çocuk ta en sonda kedi gibi ses çıkarmağı becerir.

Bu durumdan bir müddet sonra da beş duygu çocuğu kaplar ve çocuğun bilgisini ve alâkasını yükseltir; hayvan yavrusu mahiyetinde olan çocuk insan kudreti göstermeğe hak kazanır. İşte bu sırada çocuğun kafa tasında değışiklikler olur. Başı, yana ve öne doğru genişler; kafa tasının arkasındaki o acib şekil, içeri çekilmeğe yüz tutar ve biraz sonra da çocukta muhabbet, meserret, kederlilik gibi hayvanî hislerle, nisbî hayır ve şerleri ayırd etme, zararlı ve faydalı şeyleri seçebilme gibi insanî kabiliyetler yer alır.

Bu sırada çocuğun beyni, onu her şeyi anlamağa ve öğrenmeğe sürükler<sup>3</sup>. Bu zamanda çocuk: bu nedir? Neye yarar? diye sormağa başlar. Her gördüğü şey, her işittiğı ses, beyinde merkezileşir ve bu da ona ilk ders vazifesini görür. İşte, bu sebepten, (Terbiye)nin ilk adımı da burada atılır.

Kısaca, çocukta beş duyu merkezi faaliyete geçtikten sonra çocuğun kafasının yan ve ön kısımları da yavaş yavaş daha genişler ve kafa, artık, bir insan kafası şeklini alır ki bu zamanda çocukta, ihtiyarî denebilecek, dikkatlar da uyanmağa başlar. İşte bu devir, artık, (Zekâ) devridir. Zekâ'nın ana kaynağı da duygularımızdır. Çünkü, sinir sistemimiz, ancak, tepkilerle çahşır ve kendi başına hiç bir şey yaratmaz. Tepkilerin beynimizde aks etmesi ise, ancak, duygularımız aracı iledir. Bu dış etkiler, duyu organlarımız üzerinde bir iz bırakırlar ve bu etkiler beynimizde bir elektrik ceryanı hhsıl ederler. Kısaca, beynimiz, sinir sistemimizin, duyu organlarımızın ve birbirleriyle ilişki hâlinde

olan canlı hücrelerin hep birden ve düzenli bir şekilde çalışmalarıyla işler.

Sinir sistemimiz, dıştan aldığı tepkilerin şekillerini, çoğu kere, değiştirir. Bu şekiller, fizikî açıdan, beynimizde oluşan fikirlere göre var olurlarsa da bu fikirlerin şöyle veya böyle meydana gelmesi işi, beynimizin iç dünyasına ait bir sırdır.

Şöyle de diyelim: başlangıcından sonuna kadar, dimağ, üç hayatî devre geçirir: 1-Yemek, içmek, nefes almak, hareket etmek devri ki bu devre, özellikle, kafanın arka kısmı ile ilgilidir. 2-Beş duyunun zuhuru, duygulanmanın gelişmesi devri ki bu devre, özellikle, kafanın yan kısmı ile ilgilidir. 3-Zekâ, yani dimağın faaliyetinin kemâle ulaşması devri ki bu devre, özellikle, kafanın ön kısmı ile ilgilidir.

Bu kafa devrelerini insanların tarihsel kafa gelişmesine de uygulayabiliriz<sup>4</sup>. Medeniyet tarihi buna güzel bir delildir.

Her devir insanları arasında büyük farklar görülmesi de dimağın faaliyet derecesi ile sevk ve idaresinden ötürüdür.

Dimağın maddî gelişmesi yaş ilerledikçe artar ve bir noktada durur ve sonra da düşmeğe başlar. Bu tabii gelişme ve çökme devreleri, genellikle, şöyle gösterilebilir:

İnsan Yaşı	Beynin Gramajı
15-20	1367
20-30	1390
30-40	1408
40-50	1345
50-60	1324
60-70	1300
70-80	1203

Beynin ağırlığı kırk yaşına kadar çoğalır, sonra durur. Bundan sonra da beyin cevheri emilmeğe başlayarak eksilir. Yaş ilerledikçe de bu emilme keyfiyeti dimağın bütün kısımlarını kaplamağa başlar. İşte bu hâl, kemâl devrinden sonra gelen çöküş devrinin pek acı ve cidden elem verici şekildir. Bu devir tabiata isyan etmek, haykırmak devridir. Ne çare ki artık her şey bitmiştir, her şey boştur. Çünkü, tabiat, yani unsurlar âlemi, kendi kuvvetine değil insanları, bütün kâinatı bile boyun eğdirmek kudretindedir. Tabiat, yani unsur, âlemi,

doğurttuğu gibi öldürecektir de Çünkü, bu gün beslemek, yarım beslediği ile beslenmek ve bu iki yönlü görevi ilelebet sürdürmek, Tabiat'ın başka kanunudur.

### (Beyin Ne İle Beslenir?)

Beyin de diğer organlarımız gibi beslenmekle yaşar ve onu da besleyen kandır. Kan, hem dimağı besler hem de hücrelerini uyararak (tenbîh ederrek) aklı faaliyeti ve fiilleri vücuda getirir. Bu husus, Fizyoloji'de, çeşitli deneylerle tesbit edilmiştir.

Bazan, insanlarda, önemli etkiler veya hastalıklardan ötürü, kan, dimağdan olduğu gibi çekiliverir ki bu, dimağda, kansızlığı doğurur ve insan bayılır<sup>5</sup>. Bu gibi vak'alarda derhâl yapılacak şey, o hâle uğriyan kimsenin başını hemen arkaya sarkıtmak ve bu suretle beyne kanın geri gelmesini kolaylaştırmaktır. Beynimize uzak olan el, ayak gibi organlarda ve vücuttan ayrı gibi duran sivrilmiş kulak ve burunda soğuşun etkisi ile kan çekilirse, buralarda derece derece donma hassaları görülür. Hâlbuki dimağda böyle bir şey söz konusu değildir. Kanın çekilmesi ile doğrudan doğruya, hayat, bir rüzgâr gibi kulakların zarlarında hazin bir titreşim vücuda getirdikten sonra uçağa kalkışır<sup>6</sup>. Şu hâlde, kan, hayattır, kan her şeydir<sup>7</sup>.

Dimağı besliyen, dimağda uyarım hassasını doğuran kan olunca, kanın tabiiliği, temizliği, tıbbî vasfı, miktarı ne nisbette olursa dimağ da o nisbette bir feyze mazhar olur. Bu keyfiyet te bize kanımızın vasfını ispirotolu içkiler, tütün, morfin ve bu gibi zehirlerle bozmamızı emr eder.

### (Dimağa Kan Nasıl Gider?)

Kanın dimağa gidişini basit ve kısa bir şekilde şöyle deyimleyebiliriz:

Kanı, kalpten vücuda yayan damarlara Atardamarlar denir. Kalbin sol kararıncağında büyük orta damar (Aort) çıkar ki bu damar, büyük dolaşım kanını vücudumuza dağıtan Ana Atardamardır. Bu ana kan borusu kıvrılarak gider ve en sonda bir yay yaparak orada üç küçük kola ayrılır:

1- Birinci küçük kol (Kolbaş Atardamarı), kollara, yüze ve dimağa kan götürür ki bu da ikiye ayrılır:

a- Biri sağ kola gider (Kol Atardamarı) ve kolu besler<sup>8</sup>.

b- Biri de (Sağ Şah Damarı) adı ile kafa tasımın altındaki delikten girer ve beyn'in içinde sonsuz küçük damareklara ayrılır<sup>9</sup>.

2- İkinci küçük kol da (Sol Şah Atardamarı) adı ile beyn'in sol tarafını besler.

3- Üçüncü küçük kol da (Sol Köprücükaltı Atardamarı) teşkil eder.

Şah damarları, boyunda, derimize yakın olarak geçerler ve bundan ötürü de zayıf kimselerde açıkça görülürler.

Bu iri damarlar dimağdaki kan mikdarını da bize anlatmış olurlar.

İşte, bu damarlar dimağda sonsuzca ayrılıp yayılırlar ve en sonunda, görülemeyecek derecede, ince birer kıl hâlini alarak bütün dimağ hücrelerini kuşatırlar.

Kan, hazım yolu ile, aldığı taze maddelele bu görünmeyen kılçıklar aracı ile hücrelere verir ve Oksijeni ile de yanmağı sağlar. Bu yanma sonucu hasil olan Karbon hâmızını ve yanmadan meydana gelen kalıntıları da bu kerre siyah kan damarları toplar ve bu damarlardaki Karbon hâmızı ciğerlerde havanın oksijeni ile değışir; yanmadan meydana gelen kalıntılar da böbrekler aracılığı ile dışarı atılır<sup>10</sup>.

Yanmanın meydana getirdiğı bu kalıntılar dolayısıyla, burada, esas konumuzdan bir nebze ayrılıp bir iki satırla (Uyku) dan ve (Rü'ya) lardan da kısa kısa söz edelim;

### (Uyku Nedir?)

Uyarım noksanlığının, günlük hayatımızdaki en belli şekli uykudur. Yani, dokuların günlük faaliyeti sonucunda hücrelerin ifraz ettikleri maddelerin birikmesi hasebiyle, başka bir deyişle, yanmanın husule getirdiğı kalıntılar hasebiyle, dokuların uyarım kabiliyyeti azalır, dolayısıyla de, insanda dinlenme meylı hasil olur. Dokularda vukua gelen bu uyarım kabiliyyeti noksanlığı dolayısıyla asabî faaliyet te geçici olarak noksanlaşır ve sinir sisteminde de bir i'tidâl meydana gelir<sup>11</sup>.

İşte, bedenın ta'mirinden ibaret olan bu geçici gerilemeğe (Uyku) diyoruz.

Uyku hâli, dimağda kanın azalmasına; adalede gevşekliğe; in'ikâs yolunda noksanlığa; kalb, teneffüs, hazım hareket ve işlemlerinde yavaşlığa; ifrazlarda azlığa; hulâsa, nebatî, hayvanî ve insanî fiillerimizde durgunluğa sebep olur. Fakat hemen ilâve edelimki bu durgunluk dimağın pasif hâlde bulunması demek değildir.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, uykuyu hâsıl eden Beyin uyarımının noksanlığı olduğundan uykuya yatacağımız zaman sinir merkezinin duyarlarla heyecanlandırılmaması gerekir. Bundan ötürüdür ki, ancak, tam bir sükûn ve sükûtun hüküm sürdüğü gecelerdeki uykularımız hakikî uykudur.

### (Rü'ya Nedir?)

Bu noktada uyku konumuz dolayısıyla rü'yalara da kısaca dokunalım.

Uyku esnasında zincir gibi birbirini peşliyen çeşitli vak'aların hissî merkezlere aks etmesi bize rü'yayı verir. Şu hâlde, rü'ya hâli, bir bakıma, dimağ faaliyetinin bir ifade şeklidir.<sup>12</sup>

Bilinmektedir ki dimağımızda hisse ve harekete ait bütün merkezler bir telefon santralı gibi birbirine bağlıdır. Bu suretle, uyanıklık hâlimizde beş histen intikal eden titreşimler çeşitli merkezlere bir anda yayılmış olur. Hâlbuki uyku esnasında bu santral bağı ilişkisi kalkmış olcağından çeşitli hayaller arasında da tabii bir ilişki kurulamaz. Bu ilişki kurulamayınca da (Rü'ya), birbirlerini ilgilemeyen çeşitli vak'aların acâib bir zincirlenmesinden ibaret kalır. Ancak, bazı müstesna hallerde dimağ kabuğu sınırları arasında ilişkilerin devamı dolayısıyla müşterek bir merkez faaliyetinin ihyası ile bazı insanlara bir takım yeni yeni fikirler gelir<sup>13</sup> ki bu çeşit fikirleri uyanıklık zamanlarında bile ele geçirmeleri mümkün değildir.

Bazı insanlar da uyku esnasında, kendilerinden haberleri olmadan, kalkıp gezerler ki bu hareket (Somnambulisme-Seyr-i filmenam) diye meşhurdur. Bu hareketi yapan kimselerde zekâ ve beş duyu faaliyetleri pek sönüktür. Bu gibilerde yalnız hareket merkezleri açıktır ve dolayısıyla yalnız onlar faaliyette bulunur.<sup>14</sup>

Bazı kimseler de asabî mizaçlı olup pek güçlükle uyuyabilirler. Bu gibilerin uyuyabilmeleri için en pratik çare de gözleri parlak bir

noktaya dikmek yahut ta göz kapakları sür'atle ve defalarca açıp kapamaktır.<sup>15</sup>

Şimdi, tekrar esas konumuza dönerek diyelim ki dimağda uyarımı doğuran kandır ve bu da kanın niceliği ve niteliği ile orantılıdır. Kanın niceliği ve niteliği nisbeti fazla ise uyarım da fazla olur ve eğer noksan ise uyarım da noksan olur. Ancak, bu işte damarcıkların normal çalışıp çalışmamalarının da rolü büyüktür. Meselâ, dimağın içine yayılan damarcıklardan her biri her hangi bir sebeple kapanır ve o damarcıkların canlandırdıkları yerlere kan gidemezse o yerler beslenemez<sup>16</sup>, beslenemeyen dokular da harab olur ve bu haraplılık ta vazifesizliği doğurur. Dimağ, kısmen de olsa, vazife göremeyince vücudun faaliyeti de kısmen durur. İşte bu duraklamağa da (Felç) denir.

Felci doğuran sebeplerin başlıcaları şunlardır:

1- Kızgınlık, kırgınlık.

Bu gibi etkilerle dimağa fazla miktarda kan hücum eder ve baskıyı ziyadeleştirir. Bu baskıya dayanamıyan damarcıklar da yarılr. Bu yarıklardan da kan sızar, birikir ve biriken kan da dimağın bu kısmını bozar.

2- Damar Tıkanması.

Vücuttaki damarların iç yüzleri, normal halde, düm düzdür ve pürüzsüzdür. Fakat, bazı damar hastahklarında bu mücellâ düzlük bozular ve bir takım birikintilere yer verir. Kan, damarlarda dolaşırken, bu birikintilerden bir kısmı koparak kan ceryanının önüne düşer ve her hangi bir kısımda bir damarcığı tıkar. Bu damarcığın tıkanması da o kısımda vazifesizlik yapar.

3- Kalb hastahklarından mütevellit tıkanma.

Kalbte bazı hastahklar olur. Bu hastahklar kalbin odacıklarının kapıcıklarından birini menteteşesinden koparır. Kopan şey, yine, kan ceryanının önüne düşer ve dimağda bir damarcığı tıkar.

İşte, bu gibi sebeplerden dolayı kan ceryanı kesilen dimağ kıvrımı evvelce kırmızı iken bu kerre sarımtırak bir renk alır ve daha sonra sulanır ve beyazlanır ki buna da (Renklenme) denir ve bu takdirde o dimağ kıvrımı da hisse ve harekete ait hizmetlerden uzaklaşır.

## (Kanın Dimağı Uyarması)

Kan meselesinden anlaşılıyor ki dimağ ne derece niceliği ve niteliği yerinde olan kana malik olursa o derece bereketli intibahlara saha olur.<sup>17</sup> Hatta, bundan ötürü, parlak fikirler kuvvetli bünyelerden doğar<sup>18</sup>, zayıf bünyelerin doğuracağı fikirler de zayıf olur, denmiştir.

Dimağda feyizli uyarımlar doğurtmak için dimağımızda kanı çoğaltmak zorunludur. Çünkü, dimağ kendisindeki kan çokluğu nisbetinde yüksek faaliyetler gösterebilir.

Dimağda kan çoğalışı bazan tabii, bazan i'tiyadî, bazan da dış etkilerle olabilir. Birinciye misâl olarak bazı hastalıklarda kanın beyne hücumunu gösterebiliriz ki böyle bir kan çoğalışı hastalıktan ötürüdür. İkinciye misâl olarak ta (Hâkim)leri ve (Avukat)ları gösterebiliriz. Meselâ, bazı hâkimler, muhakeme esnasında, başlangıçta muhakeme ile hiç alâkası yokmuş gibi tavırlar takındıkları hâlde az bir zaman sonra gözleri önünde canlanan bir adalet hayalinin uyandırdığı heyecan dolayısıyla dimağlarına derhâl kan hücum etmekle uyuklar hâllerinden hemen sıyrılarak birdenbire müthiş bir dimağî faaliyet göstermeğe başlarlar ve yüksek bir muhakeme, yüksek bir irade tezahürü gösterirler. Avukatlarda da aynı hâl görülür ve hatta kavgalara bile sebep olur. Üçüncüye, yani kanın dış etkilerle çoğaltılmasına gelince buna da özellikle hatipleri, yazarları misâl vereceğiz. Meselâ, bazı hatipler, söze başlarken bir sendeleme devri geçirirler; dudakları titrer, sözleri kesilir, elini cebine sokar ve elindeki her hangi bir maddenin temasından medet umar. Sonra, yavaş yavaş artan heyecanı ile öyle bir hâle gelir ki meramını anlatışı, kelimelerin dizisi su gibi ağızından boşanır. Ve yine, bir yazar kalemi eline aldığımda, ilk zaman, kelimeleri güçlkle ve i'timadsızlıkla kâğıda döker, hayalini zorlar, fikrini işletir, ıknır, sıkınır. Bu haller de dimağı uyarıma ve dolayısıyla kan hücumuna sebep olur. Bu durumda ise artık yazarda korku kalmaz, kelimeleri bir oyuncak gibi kullanır. Bazı yazarlar yazı yazmağa başlamadan önce bir aşağı bir yukarı gezinirler, kahve ve sigara içerler, san'atla ilgili konuşmalar yaparlar. Bütün bunlar hep kanın dimağa hücumunu sağlamak için yapılan iptidaî teşebbüslerdir. Buna rağmen, her hangi bir sebeple kanı dimağa hücum ettiremeyen bir yazar, bir öğretmen "Bu gün canım yazı yazmak ve anlatmak istemiyor" deyip kalemi ve kitabı ellerinden bırakırlar.



Bazı yüksek ilim, özellikle, felsefe hocaları, öğrencilerine fikirleri anlatırken önce tahlilîlikla veya tereddütle işe başlarlar. Sonra, anlata-madım zannıyla öğrencilerin yüzüne hiddetli hiddetli bakmağa başlarlar. O sırada kan dimağa hücumla başlar ve bundan ötürü de anlatma ve açıklama işi gittikçe parlar, parladıkça da kıyaslar, telkinler birbirini sel gibi peşler. Öğretmen o hâle gelir ki, artık, kendi, ilmin aslı ve ma'lumu kesilir; yani anlattığı ilmin kendisi olur; bizzat kendi varlığını bile kaybeder.

Ve yine bazı büyük yazarların, yazı yazmağa başladıklarında, dimağlarına kan hücum ettirmek için, kafalarına sıcak şeyler sardıkları, yahut ayaklarını buz içinde koydukları görülmüştür. Çünkü, ayaktan kaçan kan beyne gider ve kafaya sarılan sıcak şey kanı beyne toplar.

Dimağa kan hücumu, başın vaziyetini değiştirmekle de kolay laştırılabilir. Meselâ, yazı yazan bir adam hiç his etmediği hâlde başını sol tarafa eğer ki bu hâl dimağa kanın hücumunu sağlar, Bazan da her hangi endişe verici bir meselede, canımızın çok sıkıldığı bir zaman-da, gece yatakta bayağı hırpalanırız. Çünkü, dimağda müthiş kan hücumu olur; dimağ yüksek uyarım hâlinde bulunur. Bu hâlde uyku katiyyen gözümüze girmez ve derhâl yataktan fırlarız ve bu durumu da; "Uykum yok bu gece beni efkâr bastı" gibi kelimelerle deyimlerimiz. Bu hâl de, sağa veya sola dönmele, arka üstü veya yüzü koyun yat-makla giderilebilir. Çünkü, bu suretle kan hücumunun mntakaları değiştirilmiş olur. Uyku konusunda da işaret ettiğimiz gibi, göz kapak-larını hızlıca açıp kapamakla veya parlak bir noktaya ısrarla bak-makla da, bu hâlin önünü almak mümkündür.

Bazan, müşkül bir mesele karşısında kalan bir adam elinden işini bırakır ve çeşitli vaziyetler alır ve gayr-i ihtiyarî başını bir eline dayar ve düşünceye dalar. İşte o adam bu hareketlerle kan hücumu işini hazırlamış olur.

Bu konuda öğrencilerimizin imtihanlardaki hâllerine de işaret et-medem geçemiyeciğim. Sözlü imtihanlarda görüleceği üzere öğrenciler önden utanırlar, sıkılırlar, sorulara cevap bulamazlar. Fakat, sonradan açılırlar ve sorulara pek güzel cevaplar vermeğe başlarlar. Çünkü dimağ-daki bütün merkezler işlemeğe başlamış, kan beyne fazlasiyle hücum etmiştir. Kan beyne hücum ettikçe de merkezler daha fazla harekete geçtiklerinden öğrenciler unuttukları ve hatta hiç bilmedikleri bazı

şeyleri de hatırlarlar ve biliverirler ve kendilerinin de sonradan hayrete düştükleri cevaplar verirler. İmtihandan sonraki kırıklık ve yorgunluk dimağdaki merkezlerin yorgunluğundan başka bir şey değildir. Bu hakikat karşısında öğrencilerimize imtihanda müsamabahı davranmanın ne kadar yerinde olduğu da söz götürmez olur.

Bu hususu bitirmeden şu noktayı da önemle belirtelim ki dimağa olan kan hücumu kılcal damarlarda ceryan edecek kan ile aynı zamanda ahenkli olmalıdır<sup>19</sup>. Kan dimağa hücum ettiği hâlde kılcal damarlarda kan ceryanı layıkı ile olmazsa o zaman da kan boğması hâli zuhur eder. Bu da dimağda kanın birikmesi demektir ki bu asabî bozuklukların baş göstermesine başlangıç olur.

### (Spiritizma ve Manyatizmanın Esası)

Eğer kan dimağdan birdenbire çekilirse dimağda (Münakız Fiil) etkisi ile ânî uyarımlar görülür. Bu uyarımlar, o dimağlar ne gibi şeyler düşünüyorlarsa, onları aynen his ettirir.<sup>20</sup> Bu münakız fiil, mün'akis bir fiil (Acte Réflexe)tir. Faraza, bir kimse sevgilisini düşünüyorsa onun sesini; bir çiçek hatırlıyorsa onun kokusunu; bir yemek meselesi ile ilgili ise onun zevkini duyar.<sup>21</sup>

İşte, Manyetizma ve Spirtizmadaki uyutma hasasının da esası budur.<sup>22</sup>

Beyinlerinde böyle bir münakız veya mün'akis fiil meydana getirebilenler telkine çok müsaittirler.<sup>23</sup> Hatta, Manyatizma edilecek kimseyi de bu gibi telkine müsait olanlardan seçerler. Bu hâl de hem gayr-i ihtiyarî hem de ihtiyarî olabilir. Böyle bir uyarımın gayr-i ihtiyarîsine şöyle bir misâl verebiliriz: meselâ, geceleyin karanlık bir odada yalnız tek bir noktadan çıkan Abajur ışığı altında başını önüne eğerek âdeta kendini kaybedercesine derin bir mütalaaya dalmış bir kimse birdenbire elinden kitabını bırakarak ayağa kalkacak olursa dimağından kan ânî olarak çekilir, bundan ötürü de o kimse başında bir ağırlık his eder, gözleri kararır ve bu ağırlık ve karartı içinde de kitapta okuduğu önemli şahsiyetlerin, sanki mevcutmuş gibi, şekillerini görür. İşte, böyle bir görüş, daha doğrusu görür gibi olmak, böyle bir uyarım eseridir ve gayr-i ihtiyarîdir.

Böyle bir uyarımın ihtiyarla husule gelenlerine de meselâ, Sihirbazlığı, Falcılığı, bir kimse hakkında bilgi edinmeği hedef tutan çeşitli

Rub da'vetlerini, geleceği bilmeği hedef tutan, Kâhinliği misâl gösterebiliriz.<sup>24</sup> Meselâ, bir şahıs hakkında bilgi verecek olan böyle bir Kâhin, önce, başını uzun müddet önüne eğerek, yani kanı lâıyıkı ile beynine hücum ettirir. Sonra, karşısındakinden, daha önce, edindiği iptidâî ma'lumat üzerine bütün düşüncesini temerküz ettirir ki buna (Huşu')<sup>25</sup> vaziyeti denir. Daha sonra da bu durumdan birdenbire silkinir ve beynini kansızlığa ma'ruz bırakır. Bundan sonra da kendisine gelecek uyarımın doğuracağı şeyleri bekler ve bunları karşısındakine anlatır. Buna (Hissî Hayaller) yahut (Hissî Hayaller İycağı Tarzı) denir.

Hulâsa, her şeyin türediği yer insan beynidir. Ancak, dimağda feyzin artması için dimağa kanın hücumu ile birlikte kanın deveranının bir âhenkte olması zorunludur. Bu müşterek âhengın vücudu şarttır. Eğer deveranda noksanlık olursa, bu, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, beyinde durgunluğa yani kan boğmasına sebep olur ve bu hâl de, şüphesiz, fikirlerde bağıntısızlığı husule getirir. Dimağa ait bir feyzlenme de, evleviyyetle, âhenge dayanır.

Alkollü içkiler kullanmada da, dimağda bu gibi hâller doğurdıklarından ötürü, çok dikkath olmak lâzımdır. Fazlaca alkol alınrsa ve bedendeki alkol mikdarı çoğalrsa bu sefer alçalmağa, düşüşe ait bir etki baş gösterir, yani dimağda kan toplanır ve hatta durgunluk derecesine gelir. İşte, bu zaman, dimağın tam bir kan boğması hâlidir ki dimağda dermansızlık ve hareketsizlik, tefekkürde hezeyan, dikkatta da imkânsızlık baş gösterir.<sup>26</sup>

Dimağdaki bu ihtilâl, gayr-i şuurluk hazırlar ve bu da bedenın her organına intikal eder ki bu tam bir zehirlenme levhasıdır.<sup>27</sup>

Bu hâl, beş duyguyu da laçkalaştırır. Bu gibi hallerde insan ne yaptığını bilir ne de yapılanı anlar. Dimağında her şey tehlikeli bir fırtına hızı ile peyda olur.

Bu elim derekeye düşen insanın bırakacağı uyarım iki türlüdür: birincisi korku ve nefret, ikincisi de merhamet etme ve ibret alma. Bu gibilerin uykularında bile korkunç haller dimağlarında hüküm sürer.<sup>28</sup> Müthiş bir kan boğması altında bulunan bu gibi dimağlar uykularını hep rüya ile geçirirler. Fakat, bunlar normâl rüyalar değil, kâbuslardır<sup>29</sup> ki bunlar dimağdan fıskıran volkan lâvları gibidir.

Rüya, kanın beyne hücumu ile merkezlerin gayr-i ihtiyarî bir faaliyetinden ibaret olmakla gece yatarken başlarını sarmağı âdet

edinenler kendi kendilerine sun'î kan hücumunu hazırlamış olurlar ve sabaha kadar birbirini peşleyen çeşitli rüyalarla pençeleşirler.<sup>30</sup> Artık, hayâl, hâfıza, muhakeme gibi merkezlerden hangisi daha çok fa'âl olursa vak'alar da ona göre teselsül edip gider. Şayet, fazla kan hücumundan dolayı dimağın deveranında da aksaklık tahassül ederse o zaman rüya da, sarhoşlarda olduğu gibi, sabahlara kadar pek sıkıntılı olarak devam eder. Şu hâlde başları açık uyuyanlar, saçları kısa olanlar böyle olmayanlardan daha az rüya görürler. Nitekim, eski zaman kadınları, saçları uzun olduğundan erkeklerden daha çok rüya görürlerdi.

Dimağdaki çeşitli ihtilâller sonucu, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, gayr-i şuurilik hâsıl olur. Her hangi bir merkez gayr-i şuurî bir hissi irade merkezine havale ile icra alanına çıkardıktan sonra diğer merkezler o fiili muhakeme merkezine aks ettirip gayr-i şuurî olduğuna dair bir karar aldığı takdirde, böyle bir fizyolojik sebebe dayanan bu karardan (Nedamet)<sup>31</sup> denilen ruhî hâlet meydana gelir. Nasıl ki her hangi bir mahkemenin verdiği bir kararı (Temyîz)in, dikkatle tetkikten sonra o hükmü nakz etmesinden dolayı o hâkimler heyetine bir nedamet hissi gelir,; daha doğrusu, o karar bir nedamet fiilidir.

#### (Dimağı Uyarmanın Mekanizması)

Kanın, dimağda uyarıma da hizmet ettiğini buraya kadar verdiğimiz bir çok misallerle açıklamış olduk. Şimdi bu uyarımın ne suretle vücuda geldiği hakkında da gerekli noktalara kısaca dokunalım: Fizyoloji ilminin tesbitine göre vücudumuzdaki (Kılcal Damarcık) ların da iki türlü siniri vardır: biri, damarcıkları büzen, diğeri de genişleten. Zâten, bütün mevcûdâta da iki şey hâkimdir: biri yayılmak (Bast), diğeri toplanmak (Kabz). Bu damarcıklar büzülüşü zaman kanı iter, çıkarır; genişlediği zaman da kanı çeker, çoğalmasına meydan verir. Damarcıkların durmadan genişlemesi ve büzülmesi ile kan da durmadan dimağ hücrelerine girer ve çıkar. İşte, bu kan hücumudur ki dimağ hücrelerinde uyarımları husule getirir.<sup>32</sup> O hâlde, beyindeki her kıvrıntıya, her kıvrıntının hücrelerine giren kan, hayat ve kuvveti toplamıştır.<sup>33</sup> Çünkü, o hücrenin hayatı fiilini uyarmakta, hücreyi çalıştırmaktadır. Bu suretle dimağ, yani beynin bütün hücreleri kanla âdeta ıslanmış bir şekil almaktadır. Kanın dimağ hücrelerini çalıştırmaması bir yanma fiilinin sonucudur.<sup>34</sup> Yanma ise, mutlaka hararetle ikizdir. O hâlde

fazla kan hücumu ile fazla faaliyette bulunan dimağ yüksek bir hararet yapar ve yapması da zorunludur.<sup>35</sup>

Meselâ, dimağını fazla çalıştıran bir kimse başının âdeti alevler içinde yandığını duyar. Bir romancı cinaî bir romana başladığı zaman yüzü kıpkırmızı olur. Yukarıda dokunduğumuz gibi, yüksek ilim hocaları öğrencilerine açıklamalarda bulunurken yüzlerinde hiddet eserleri görülür ve dimağlarının faaliyetinden sesleri derece derece yükselir gider. Hatta o hâle gelirler ki gözleri sanki şerareler saçar ve yüzlerindeki damarlar oklava gibi meydana çıkar ve şişkinlikler gösterir. Bunları dıştan işitenler ve görenler kavga ediyor sanırlar. Hocalardan bazılarının dersi açıklama sırasında en küçük bir şeyi bahane ederek öğrencileri payladıkları ve hatta sınıftan attıkları çok görülür. Eğer o sırasda hocanın başına elle dokunlusa yüksek bir hararet duyulur. İşte bu zaman, dimağın mes'ut fikirler doğuracağı, feyizli hayallere kaynaklık edeceği mes'ut bir zamandır. Fakat, hem insanlığa hem milletine feyizli ve mes'ut fikirler hazırlayan ve sunan bu gibi dimağlar sahipleri için çok elim, çok fecî sonuçlara sahne olabilirler.

Kanın dimağa hücumu ile husule gelen uyarımlar, uyarıma sebep olan işin ortadan kaldırılmasına rağmen yine de devam edebilir. Heyecanlı bir vak'ada bulunup ta dimağlarımızda uyarım hâli uyandıktan sonra o vak'aları terk etmeliğimize rağmen yine vak'anın bazı sahneleri, etkili sözleri, sanki o levhalar mevcutmuş gibi hayâl sahnemizde canlanır. Hatta, bazan o derece derin izler bırakır ki rüyada bile tekerür edebilir.<sup>36</sup> Münakaşalar, münazaalar ve heyecanlar da dimağı uyarıma hazırlayıcı sebeplerdendir. Meselâ, imtihan kapılarında öğrencilerin, geçirdikleri heyecanlardan sonra, öğretmenlerin önünde düzgün ifadelerde bulunmaları hep bu bereketli uyarımlar sonucudur.<sup>37</sup>

Olayların sirayet ve aks ediş şekilleri de bir takım uyarımların doğmasına vesile olabilir.<sup>38</sup> Bu hususta da kederleri, kırgınlıkları, hoşnutsuzlukları, nefretleri misâl gösterebiliriz.

Uyarım keyfiyeti devam edip te dimağımızda faaliyet şiddeti artarsa bu hâl, dalgınlıklar, baş ağrıları gibi gayr-i tabiiîlikler meydana getirir. Kırgınlık bile bir uyarım eseridir. Kırgın bir kimsenin vaziyetleri ve alâmetleri aynı şekilleri muhafaza eder. Kısaca, derin düşünceler, şiddetli kırgınlıklar, ateşli kırgınlıklar, tabiîden uzaklaşan hiddetler, uyarımın çokluğu dolayısıyla bir takım dimağ yorgunluklarına

sebeb olmaktadır ve bu gibi hallerden korunmak ta dimağımızın sıhhati gereğidir. Bu mesele, özellikle, çocuklarda söz konusudur ve büyük önem taşır. Zira, dimağın da ekzersizi ve bunun sonucu olarak ta i'tiyadı vardır<sup>39</sup>. İşte çocuklarda bu hâlin tekerrürü bir nevi dimağî ekzersiz ve nihayet dimağî i'tiyad mahiyetini kesb eder.<sup>40</sup>

Biz, dimağda her hangi bir kıvrıntı üzerine hücum eden kanı bir başka kıvrıntıya aktarabiliriz. Bu iş hem ihtiyarî hem de gayr-i ihtiyarî olabilir. Meselâ, odasında sürekli bir meşguliyet sonucunda pek yorgun düşen bir yazar veya âlim bu zihnî uğraşmayı ihtiyarî olarak terk ile kapıdan dışarı fırlar ve başka başka manzaralar karşısında onlarla ilgilenmeğe başlarsa dimağının yazı merkezine veya başka bir merkezine hücum eden kanı derhâl görme merkezine aktarabilir. Şayet, bu gibi sıkıcı ve ezici zihnî iştigaller daha çok devam ettirilirse bunlar dimağ üzerinde şiddetli ve azaplı etkiler bırakırlar<sup>41</sup>.

Zihnî meşguliyetin çeşitli olması da, gayr-i ihtiyarî olarak,, ikinci bir meşguliyetin birinci meşguliyeti hiçe sevk etmesi, yorgunlukları meydana getiren faaliyetlerin bu suretle birbirini yok etmesi, sonucunu doğurur.

Burada, dimağa fazla kan hücumundan doğan hararet meselesini de kısaca açıklayalım:

Özellikle, köpekler üzerinde yapılan çeşitli deneyler göstermiştir ki hararetin dimağda anormâl olarak yükselmesi anormâl sonuçlar doğurmaktadır. Bu anormâl sonuçlar bize şu hakikati da bildirmiş oluyorlar ki hayvanların olduğu kadar hayvandan farkı olmayan insanların da şerlerinden korkunmak için onların kızgınlıklarını ve dolayısıyla azgınlıklarını uyandırabilecek hareketlerden daima kaçınılmalıdır. Dimağî uyarımlar, iki ayaklı veya dört ayaklı hayvanların, yani insan suresindeki hayvanların da cibiliyetlerinin da'vetçisi makamındadırlar.

Dimağda, normâl hararet bakımından da, bölgeler, birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Meselâ, hususî bir termometre ile yapılan bazı deneyler göstermiştir ki Ard Kafa merkezi kabul edilen yerde hararet derecesi (32, 9); Şakak merkezi kabul edilen yerde (33,7); Alın merkezi kabul edilen yerde de (35,3) tür ki bu da zekâ merkezlerinin bulunduğu Alın bölgesinde hararetin fazla olduğunu ispat etmektedir. Bu hararet fazlalığı da insanların bu merkezi fazla çalıştırdıkları sebe-

biyledir. Şuna önemle işaret edelim ki bu hal ve bu fark, yalnız, aklı faaliyetlerde bulunanlara mahsustur. Yakınlık, hayvanî merkezlerini kullanan kimselerde bu fark asla görülemez. Yani, yalnız harekî merkezlerini faaliyette bulunduranlar da fazla dimağî faaliyet görülemez; bedenî faaliyet onu engeller. Dimağî faaliyet için ilim adamları üzerinde, bedenî faaliyet için de sporcular üzerinde bir çok deneyler yapılmış ve aklı faaliyette bulunanlarda bedenî faaliyetin, bedenî faaliyette bulunanlarda da aklı faaliyetin pek sönük olduğu sâbit olmuştur.

Yine tekrar edelim ki dimağî faaliyetler esnasında kanın beyne hücum ettiği pek âşikârdır. Meselâ, yazın en sıcak bir gününde her hangi bir konu üzerinde saatlarca kafanızı yorarsanız parmaklarınızın uçlarında bir soğukluk his edersiniz. Buna karşılık ta başımız sanki alevler içinde yanıyormuş gibidir. Bu sırada parmaklarınızı başınıza koysanız âdeta buz soğukluğu his edersiniz.<sup>42</sup> Ama bu gibi hallerimizin farkında bile olmayız.

Gece dimağları kan hücumuna uğramış kimseler sıkıntılı rüyalarından uyandıkları vakit ellerinin ve ayaklarının his edilir derecede üşümüş olduğunu görürler, hatta bu hâl bazılarını evhamlandırır da. Hâlbuki mesele fizyolojik bir olaydan başka bir şey değildir ve korkacak, vehme kapılacak bir şey değildir. Çünkü rüyada kanın beyne hücum ettiği de bir çok deney ile ispatlanmıştır<sup>43</sup>.

Bu deneylerin önemli sonuçlarının başında da şu sıhhi kaide yer almaktadır: (Yemeklerden sonra zihni faaliyetlerde bulunulmamalıdır). Çünkü, eğer hazım sırasında zihni bir meşguliyet ile kanı beyne sevk edersek, mi'de görevini yapamaz<sup>44</sup> ve göreve ait bu hareketsizlik temi'dede müthiş hazımsızlığa sebep olur. Özellikle okur yazarlar, yemeklerden sonra çalışmayı da 'itiyad hâline soktuklarından hazımsızlık onların başlıca hastalıklarıdır. Fakat, çoğu kere bunun sebebinin kendileri olduğunu fark edemediklerinden doktordan doktora koşar dururlar.

#### (Dimağdaki Uyanışın Kademeleri)

Bu kademeler üçtür: Duyu (İhtisas); Ulaşım (İntikal); İzlenim (İntiba').

Dimağ uyanışın başlangıcı duygu (Sentiment-İhtisas)lardır Duyguların hepsi bize titreşimlerle gelir, yani dışa ait etkiler, bir hareketten

ibaret olan titreşimler vasıtasıyla his alanlarımıza beş duygumuzla dahil olurlar. Şu hâlde titreşimsiz duyu olamaz ve yoktur demektir<sup>45</sup>.

Duyularımız titreşimleri almağa ve lâzımgelen hücrelere göndermeğe müsait tarzlarda teşekkül etmiştir. Eğer, duyular, tabiat kanunlarına göre, bu mazhariyetten nasibedâr olmasaydı görevlerini yapamazlardı.

Dışa ait titreşimler göz, kulak, parmak uçları ve saire gibi organlarda birer uyarımla taayyün ettikten sonra nakl edici olan sinirler vasıtasıyla diamağa, yani duyu merkezlerine ulaştırılırlar

Sâniyede yirmi bin kadar olan titreşimin etkisini kulak kabul edebilir. Bu miktardan daha az veya daha çok titreşimden kulak zarı etkilenmez, etkilenmeyince de etki yapamaz.

Nevileri, şekilleri birbirinden ayırd etmek için ışık titreşiminin de 450-750 trilyon arası olması gerekir ki göz bu titreşimi kabul edebilir. Bu miktardan az veya çok olan titreşimler gözde hiç bir suretle in'ikâs eseri yaratmaz.

Ve yine, parmaklarımızın uçlarındaki sinirlerin özel noktaları dokunmağa ait titreşimleri almağa mahsustur. Bunu ait titreşimlerin miktarında oldukça yüksektir.

Dokunmağa ait duyular için üç şart vardır:

- 1- Dokunulan şeyin harareti geçirmesi.
- 2- Kendisine mahsus özel harareti.
- 3- Yüzeyin şekli.

Birinci ve ikinci şartların yokluğu veya bozukluğu dokunmağa ait duyumun da bozukluğunu doğurur. Yüzey meselesi ise ona dokunacak sinirlerin sayısını azaltma veya çoğaltma meselesi ile ilgilidir. Meselâ pürtüklü bir cisme parmağımızı dokundurursak bu dokunuş tamam olmaz. Zira, cisim ile parmağımız arasında hasıl olacak boşluklar sinirlerin bir kısmının dokunmasına manî olur. Binaenaleyh, o cismin bırakacağı dokunma duyumu da noksan olarak dimağımıza geçer. Hâlbuki cilâh bir cisme veya aynaya yapacağımız bir dokunma tam bir dokunmadır. Şu hâlde, dimağda dış etkiler dolayısıyla vuku bulacak izlenim (intiba')ler, titreşim mahsulüdür. Bu etkileri alanlar da (Göz Kulak, Cilt, Burun, Ağız) dır ki eğer duyu alıcı olan organla izlenimi alan organ, yani dimağ arasında nakil vasıtaları olan sinirler kesilirse



dimaağ tamamen sağlam ve normâl olduğu ve titreşim de mevcut bulunduğu hâlde dimaağ bunlardan hiç birisini alamaz.

İşte, bu suretle bir etki ile faaliyete sevk edilen dimaağ hücrelerinde kimyevî değişiklik te yer alır. Hücrelerdeki bu kimyasal mükerrer değişip başkalaşmalardır ki dışa ait etkilerin, dolayısıyla, duyguların dimaağda uyanışına vesile olur<sup>46</sup>. Bu ilmî hakikat halk dilinde: "Bu-sözü kafana sok!" kelimeleri ile deyimlenmiştir.

İzlenimler peyda edinen dimaağı bir hücre her hangi bir sebeple yahut dışa ait etkilerle yahut ta komşu bir hücrenin iykazı ile yeniden faaliyete girerse bu hücre evvelce uğradığı ta'dilât ile zapt ettiği titreşimleri, duyguları tamamıyla aynı dışa ait etki devam ediyormuş gibi uyandırır. İşte bu fiil (Hâfıza) dediğimiz şeydir.

Dimaağ hücreleri birbirleri ile tel şeklinde incecik sinirciklerle birleşmişlerdir ki bunun bütünü âdeta bir santralı andırır. Bu durum, dimaağın duyuma ait merkezlerinin ayrı olmasına rağmen duygularının kütle vî bir mahiyette olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı da her hangi bir merkezin uyarıcı hareketi derhâl diğer merkezlere yayılır. Yine bu sebeptendir ki genel bir titreşime ma"ruz kalan hücrelerin duyguları birbirleri ile alınıyor yahut birbirlerini peşliyorlar.

İşte, mukayese denilen şu hâl (Muhakeme)nin; teselsül ceryan tarzı da (Fikirlerin Teselsülü)nü hasıl ediyor<sup>47</sup>.

Titreşimlerin dimaağ hücrelerine geçişini ve yayılışını yukarıda sözünü ettiğimiz o tel sinirciklerden meydana gelen santral sağlar, hücreye giden titreşimler de teselsül vücuda getirir. Dimaağda taakkul sonuca tahassul eden muhakemeye göre organlara emir vermek has-salarını haiz diğer bir nevi hürecikler, merkezcikler vardır ki bunlara emir verici hücreler adı verilir. Dimaağ idrâk sonucu meselâ, sağ kola emir vermeği arzu ve kast ettiği vakit bu arzuyu emir verici hücreler vasitasıyla yerine getirir ve koldaki etlerin sinirlerini kan harekete getirir ve emrin şekline göre kol da ya kapanır, ya uzanır yahut ta tutar. Bu işlemin tersi de vardır. Yani, kol, harekete sevk olunmasını istediği zaman yine bu emir verici hücreler vasitasıyla dimaağı uyarıma da'vet eder ve emrin şeklini telâkki ettirir. Bu emir verici hücreler hareket ettirici sınırlara hâkim oldukları gibi dimaağın aklı ve hissî hücrelerine de hâkimdirler. Zihnî çalışmayı ayarlamak yahut fikir zincirini istenilen tarafa yöneltmek hususlarında bunların büyük etkisi vardır.

İşte, müdahale tarzında olan bu etki de (Dikkat) dediğimiz şeyi hazırlar. Şu hâlde, dikkat dediğimiz şey hissî merkezlerden bir veya birkaçının bir madde üzerinde toplanmasıdır. Ve işte, dimağın şu organik mihanikiyeti de idrâk, muhakeme, hâfıza, fikirlerin zincirlenmesi, dikkat, irade dediğimiz akli hareketleri ve bunların sonucu olarak ta ruhsal olayları ilmî bir surette açıklar. Akıl makinesinin bu çalışmasını maddeten ve hayâlen iyice kavrayabilenler de dünyadaki insanların cismanî görünüş ve gösterişlerini, sosyal bağlanma tarzlarını kolayca anlayabilirler. Şuursuz hareketler ise dimağın marazlarını doğurur ki bu da Tıb'ın ayrı bir ihtisas koludur. Biz burada bir iki misalle yetinelim.

Meselâ, şuurlu aşk, ancak, hürmetle, fakat, şuursuzu, sadece, şehvetle ilgilidir. Duyguların denge esasından (Evlilik) denilen aile birliği doğar. Şehvetin de denge keyfiyeti, ancak, her iki tarafın hissî fedakârlıkları ile sağlanırsa şuurlu olur. Eğer fedakârlık yapılmazsa bu birlik daha başlangıçta bozulmuş demektir.

Dimağ hücrelerinde gerek evvelce yerleşen gerekse dış etkilerin bırakacağı izlenimlerdeki paralel hisler, şahıslar arasında (Dostluk) dediğimiz hareketin esasını hazırlar. Bu da, tamamiyle menfaat esaslarına dayanır ve ancak bu surettedir ki velev uzun velev kısa olsun dostluk idame edilebilir. Gayet samimî görüşen ve bu münasebetle gıptalar uyandıran bazı dostların menfaat duygularının incinmesinden dolayı düşman tavırları gösterdikleri çok görülmüştür. Şuna da işaret edebiliriz ki yaratılışları gereği erkekle kadın hislerinin gerçek dengesine tam imkân yoktur. Bu kanunun istisnası varsa da gayet enderdir.

Şimdi, fikirler silsilesini vücuda getiren âmil hissî merkezlerin birbirine olan bağlantısıdır. Bundan da, yukarıda da söylediğimiz gibi, hissî denge kurulur. Bu meseleyi bir kere daha topluca söylesek şöyle diyeceğiz:

Bir etki dimağımıza aks edince o etkinin teferruatı ve ilgilendirdiği bütün fiilleri, dimağımızda, ait olduğu merkezlerde izlenimler meydana eder. Yine, bir fikir dimağımızda doğacağı zaman bu fikir bütün merkezlerin reylerinin birbirine eklenmesi ile vücut bulur. Meselâ, yolda giderken karşıdan hızla bir taksi gelse göz o tehlikeyi görür ve dimağa, yani (Beyn)e bir etki yapar. Bu, aynı zamanda (Dikkat)ı da ilgilendirir, (Muhakeme)yi de uyandırır ve (Hâfıza) da böyle bir çarpışmanın

vehametini canlandırır ve bu sefer (İrade) de işe karışır, bunun üzerine de (Âmir Hücre)ler İrade'nin kararını derhâl (Adale)lere verir, bundan ötürfl de (Hareket Merkezi) görev alır ve nihayet yine o anda taksi ile çarpışma tehlikesinden derhâl kaçılır. İşte, bunların hepsi bir anda vuku bulur.

Şimdi, her hangi bir sebeple zincirlenmeği sağlıyan bağlantılar bozulsu hemen dimağda da sapıklık ve düzensizlik baş gösterir. Bu hâle de şiddetli hastalıklarla beraber şiddetli ihtiraslar ve aşırı hisler sebep olabilir. Bazan bir mi'de hastalığı veya uzun süren bir inkıbaz yahut ta tahammülü aşan ağrılar da bu hâlî doğurabilir. Dimağ için çevre, en büyük etkileycidir, aklî fiilleri husule getiren dış çevredir. Çünkü bu etkiler dimağımızda lâzımgelen merkezlere geçmekte ve onları uyarmaktadır. Fakat, etrafımızı çevreleyen binlerce eşya ve olaylar arasında öyle şeyler ve olaylar vardır ki hâfıza, muhakeme bunlarla meşgul olamaz, dikkatimiz bunları kaçıır. Ancak, bu olaylardan bazıları gayr-i ihtiyarî olarak dimağımızda yine birer izlenim bırakır ki bu gizli bir izlenimdir. Bu izlenim ya bir fikirler silsilesine takılarak yahut ta o izlenime paralel izlenimlerin etkileri altında uyanarak dimağımızda âniden doğar ve bizde de bilmediğimiz çok yabancı hâtıralar uyanır. Bu hâl de bizi hayretlere boğar. Fkat, hayret ettiğimiz bu gibi haller, hiç şüphe yoktur ki tamamiyle Fizik ve Fizyolojiktir. Bazan da zihnimizi kaphyan ve dikkatimizi çeken bazı olaylar, ara sıra da, dimağımızda doğar ve derhâl kaybolur, Bazan, doğuş ta olmayabilir. O zaman da o meseleyi aramakla bulmak imkânı da olamaz; o, bir aralık, birdenbire, hatta beklenilmeyen bir anda, zihnimizde yeniden görünür.

İşte, dimağımızda etki bırakan, incelenip ve muhakemeden geçirilip hâfıza merkezinde yerleşen ve dikkatimiz yüzünden hatırlanıp ta daha sonra silinen ve beklenilmeyen bir anda tekrar doğan böyle bir hâlin bütün sırrı, yukarıda da söylediğimiz gibi, binlerce hayat levhaları ve olayları arasında saklanan izlenimler arasında bulunmasındadır. Bu hâl, müşkil bir meselenin hallinde, çoğunlukla görülür. Meselâ, bir ilmin veya daha derin olan felsefenin iç yüzünü ve kendisinin yokluğu ile varlığı arasında, derin tefekkürlerle, hakikatı his ederken, zihin, birdenbire durur ve şaşalar. Hissî merkezlerimizi ne kadar yorsak ta zihin, durduğu ve meseleyi kaçırdığı yerde çabalar durur ve bir türlü bu kaçan şeyi bulup çıkaramaz ve âdeta yabancı bir mesele karşısında bulunur.

yormuş gibi olur. O an, hatta o gün için bu meseleyi hâl etmek imkânı yoktur ve olamaz. Onun için meseleyi ertelememiz zorunludur. Ancak, bu takdirdedir ki bildiğimiz, fakat, unuttuğumuz idrâk şeklini tekrar bütün teferruatı ile hatırlayabiliriz.

Bu hâlden şöyle bir sonuç ta çıkar: “İnsan bir müddet uğraşıp ta geçici bir zaman için bıraktığı bir işe yeniden başlarsa zihninde o işe karşı daha büyük açıklık meydana gelir”. Mesleklerini geçici bir süre için bırakanlarda görülen yüksek kudretler hep bu sebepten ileri gelir.<sup>48</sup>

Haberimiz ve dikkatimizin dışında vuku bulan bu gibi izlenimler rüyalarımızda daha büyük bir şekilde zuhur ederler<sup>49</sup>. Gece yattığımız zaman hiç bir suretle hatırmıza getirmedığımız bazı hayret verici olayları rüyamızda görürüz ve: “Kat’iyyen hatırmımda olmayan, hatta bilmediğim şeyleri bu gece rüyamda gördüm” deriz; hatta rüyayı derhâl ta’bir edip iyiliğe yahut fenalığa yorarız. İşte bunlar hep o gibi izlenimlerin sonucudur.

Bir çok olaylar, istirahat zamanında dimağın kendi kendine çalıştığı anlarda daha feyizli olarak zuhur eder. Günün hayâlleri, gece rüyada, çiçeklenip donanır.

### (Dehâ)

Bazan insan yarım bıraktığı meseleleri, dimağ, böyle kendi kendine çalıştığı zamanlarda, i’tiyad dışında, öncekinden daha açık bir surette hâl eder.

Yarım bırakılıp ta rüyada yazılan yazılar, şiirler, hatta tamamlanan kitaplar pek çoktur. Özellikle, en veciz parçalar, gece yatağa yattıktan sonra, şükûnet içinde dimağda zuhur eder.

İlim, ve fen adamları için (Keşif ve İhtira) işlerinde, felsefeciler için de (Felsefe) tahsilinde hakikatı lâyıki ile kavramak, idrâk ve izlenim sebeplerini ve vasıtalarını, zemîn ve zamanını bulmak için çok sabırlı olmak ve konuyu, derinliğine nufuz edinceye kadar, ara vermeksizin sebat ile incelemek lâzımdır. Bu suretle, en nihayet, konular yavaş yavaş açıklık kazanacağından, bir gün başımıza bir elektrik ceryanı bağlanmış gibi ânî bir his doğar ve bu ânî histen sonra da keşif ve idrâke çalıştığımız şeyin mahiyeti dimağımızda tamamiyle belirir. (Dehâ) denilen şey işte budur.

Bazı güç meselelerle uğraştığımız zaman zihnimiz çok yorulur. O mesele, dimağda bulut gibi yayılır. O anda zihnimizi başka noktalara yönlertirsek o mesele için çalışan hücreler faaliyetlerine bir müddet daha devam ederler ve sonra dinlenirler. Daha sonra zihnimizi o mesele üzerinde toplarsak bu defaki faaliyet daha şumullu ve feyzi de o nisbette çok olur. Meselâ, bir öğrenci güçlüğe rastladığı bir dersi bırakır veya bir hâkim, çapraşık bir da'vayı başka bir tarihe erteler, yahut her hangi bir kimse hakkından gelemeyeceği bir işi bırakır, fakat, bir müddet sonra bu bıraktıkları işlerine yeniden başlarsa o zaman meselelerini ve işlerini daha kuvvetli bir bilinçle kavramış olurlar. Yine işaret edelim ki bu hâl, dimağın dış etkilerden ve ilgilerden âzade kaldığı zamanlar daha feyizli olur.

### (İstihare'nin Mahiyeti)

Yukarıda anlattıklarımızdan halk arasında meşhur olan (İstihare) ye etki işinin maddî ve hakikî esası da ortaya çıkmış olmaktadır. Çünkü, istihareye yatacak bir kimse bir takım kayıtlarla dimağının bütün faaliyetini bir noktada toplar, çeşitli şeylerle uğraşmaktan uzaklaşır; zihnini, ancak, hallini arzu ettiği mesele üzerinde bulundurur. Hatta bir çok dinî dualarla bu tecrid işini tamamlar ve bu suretle yatar uyur.<sup>50</sup> Bu kimse zihninde tesbit ettiği meselenin teferruatını yahut arkasını da rüyasında tamamlar ve rüyadaki tamamlanış şekli ta'bir edilerek o meselenin olup olmayacağı veya nasıl olacağı hakkında hüküm verilir. Rüyada tesbit edilen mesele ile bir ilgi ve devam sağlanamazsa o takdirde kusur tamamiyle (İnancın kuvvetsizliğinde aranır.<sup>51</sup>

### (Dimağ Ekzersizinin Önemi ve İycaatlar, İhtira'lar)

Biliyoruz ki mihanikî ve düzenli hareketler masaj ve ekzersiz adını alır. Bu masaj ve ekzersiz etkisi iledir ki ellerimizdeki lifler gelişir ve sayıları artar. Bu hâl, kanın fa'al organa fazla gıda vermesi ve oradaki hücreleri arttırması ile açıklanır. Böylece gelişen adaleler de harekete ait işleri arzu edilen şekilde devamlı ve daha çabuk yapar.

İşte, adalelerimiz gibi dimağımız da aynı ekzersize muhtaçtır. Akli faaliyet muntazam bir tarzda yapılır ve luzumlu zamanlarda arttırılırsa dimağdaki asabî hücreler de hem çoğalır hem de tekâmül eder ve bunun sonucu olarak ta akli saha genişler. Vücudun hangi kısmı çalıştırılırsa o kısımdaki adaleler fazla büyüyeceği gibi dimağın da hangi

merkezi çok çalıştırılırsa o merkezin hücreleri artar.<sup>52</sup> O hâlde, ekzersizi bir i'tiyad telakkî edersek, gerçekten, "İnsan bir i'tiyad hüzmesisidir" denebilir.

İşte, gûya bizce bilinmiyen, fakat, hakikatta en küçük bir zerresi bile bilinen iycatların, ihtiraların ash budur ve bunları yapabilenlere biz (Mûcid) ve (Muhteri') diyoruz ve onları birer Dâhî sayıyoruz ki meselenin iç yüzü budur.

Az kuvvet sarfını gerektiren fasıllı hareketler ve ekzersizler şiddetli ve devamlı hareketlerden ve ekzersizlerden daha faydalıdır. İşte, bu keyfiyet, aynen, dimağda da geçerlidir. Özellikle, öğrencilerin dimağları bu hususta iyice korunmalı ve onların dimağlarını yormayarak fasıllı bir surette ders yapmalıdır. Yani, öğrencilerin dimağlarını fasıllı bir surette faaliyete geçirmelidir.

Zayıf bir dimağ üzerine fazla yük yükletilirse bu dimağ için faydalı değil, tersine, giderilmesi mümkün olmıyan mazarratlar doğurur, hatta o şeyden nefreti bile mucib olabilir. Hazm ettirilmiyerek dimağa tıklamak istenen bu şeyler vücutta biriken fazla yağlara benzerler ki kıymetleri her hâlde sıfırdır.

### (Dimağ Yorgunluğu)

Ekzersiz ve hareketlerin ve dolayısıyla faaliyetin tersi de (Yorgunluk, Bitkinlik) tir. Adalede lifler kasıldığı zaman organik maddelerinden bir kısmını yakar. Bu yakış ta, yukarıda da söylediğimiz gibi kanın içindeki oksijen ile olur. Kırmızı kan oksijeni bırakır, buna karşılık yanma sonucu hasil olan karbon hâmızını alır ve kırmızı kan siyah olur. Bu siyah kan da siyah kan damarları ile temizlenmeğe gider, faaliyet böylece devam eder. Yanma artarsa adalı liflerin kaybı ve oksijen noksanı giderilemez. Bunun sonunda da o liflerde kasılma azalır ve nihayet durur. İşte bu durgunluk (Yorgunluk, Bitkinlik) adını alır. Kanın adalı liflerin kaybını giderebilmesi, oksijen yetiştirebilmesi ve liflerin tekrar faaliyete geçebilmesi için uzunca bir istirahat devresi geçmesi lâzımdır. Yorgunluk bir organda olursa (Lokâl), vücudun her noktasında olursa (Genel) namını alır.

İşte, adaledeki yorgunluğa benzer yorgunluklar dimağda da görülür ve mihanikiyeti de aynidir.

Dimağda azotlu, fosforlu maddeler çoktur. Azotlu maddelerin yanmasından azotlu<sup>55</sup>, fosforlu maddelerin yanmasından da fosforlu cisim-

ler teşekkül eder. Bunlar, dimağın yanma bakiyesi olarak kana geçerler ve en nihayet vücuttan dışarı atılırlar. Eğer dimağ fazla çalıştırılırsa dimağ hücreleri bu saydığımız bakiyye maddelerle taşmış olur ki bu da yorgunluk yapar. Dimağın çok çalıştıran bir kimsenin idrarının tablilinden de bu keyfiyet açıkça görülür. Ağızdan ve burundan çıkan karbon hâmızı mikdarını toplayıp ölçmek te meseleyi aydınlatabilir, fakat, bu pek güçtür.

Dimağa ait yorgunluk ta (Lokâl) veya (Genel) olabilir. Eğer bu hâl dimağın bazı hücrelerine inhisar ederse (Lokâl), bütün hücreleri kasıp kavurursa (Genel) olur.<sup>54</sup> Birinci hâlde, az çok baş ağrıları; ikinci hâlde de beyin uyuşukluğu baş gösterir.<sup>55</sup>

Yorgunluk zamanında dimağ hücreleri faaliyet gösteremez ve âdeta durur. İdrâk, muhakeme, dikkat, hâfıza merkezleri paydos eder, hiç cevap vermez olurlar. Bu hâlde gelen bir kimsenin ağzından çıkan sözler şunlardır: "Artık kafam almıyor". İşte bu sözün ilmî bir kıymeti vardır. Meşguliyet zamanında harcanan maddeler yeteri kadar yerine konamazsa dengesizlik baş gösterir. Bundan dolayı hayatlarını aklı faaliyetleri ile sağhyanlar ve böyle meşguliyetlere bağhyanlar çok mükemmel gıda almalıdırlar. Yalnız sebze ile iki üç ay beslenen bir adamın zekâsında oldukça gerileme görülmüştür. Hatta, hiddet, şiddet ve zekâ eseri göstermekten uzak, hâlim, selim olanlara halk arasında: "Semiz otu Evliyası" denir ki bu söz büyük bir hakikata işaret etmektedir. Tabii sıhhi mecburiyetler karşısında gıda rejimi de ayrı bir önem taşır.

Beyin ile vücudumuzdaki diğer organlar arasında da ilişkiler vardır. Dimağın, hele mi'de ve kalb ile ilişkisi çok açıktır. Meselâ, dimağın, kabiliyetinden fazla yoran bir kimse mi'desinden derhâl menfi bir cevap alır ki buna çok dikkat etmelidir. Bu da hazım yolları ve görevle ilgilidir.

İşaret edelim ki etin zekâ üzerinde etkisi büyüktür. Her ne sebeple olursa olsun etsiz yaşayan insanlar ve ya insan toplulukları bir koyun sürüsünden farksızdırlar. Çünkü otlarla beslenen insanlarda dimağ faaliyeti çok ağırdır. Bundan ötürü de bu gibi insanlara halk arasında: "Koyun gibi!" sözü ile işaret edilir. Etin yalnız zekâ üzerinde değil, genellikle sıhhat üzerindeki önemi de büyüktür. Et kuvvetli bir gıda olduğundan bir çok hastalıkları da önler. Bu hakikatı da halk: "Et giren yere dert girmez" cümlesi ile pek güzel deyimlemiştir.

Dimanın en çok sarf ettiği maddeler azotlu maddeler olduğundan bu maddelere de o nisbette ihtiyacı vardır. Hulâsa, insanın kol kuvvetinin, akıl gücünün, ahlâkî fazilet veya rezîletinin aldığı gıdalarla, mut bağında kayhayan tenceresi ilede pek sıkı bir ilgisi vardır. Çünkü, uzun müddet aç kalan<sup>56</sup>, dolayısıyla kamı sulanan bir kimsenin, kuraklıktan çöl hâlini alan bir tarla gibi, müfekkiresinin de çok geçmeden yok olup gideceği bir gerçektir.

Hulâsa, insan ruhsal yönü ile birlikte bedenî yönüne de önem vermek ve alacağı gıdalara dikat etmek zorundadır.<sup>57</sup>

### (Aşk ve Zekâ Meselesi)

Faaliyet gösterip yorulan bir kimsede, yanma çokluğundan dolayı, kanında oksijen azalır. Bu azalma keyfiyetini tabiat, fazla soluk aldırarak, ciğerleri fazla çalıştırarak giderir. Aç ve suzuz kalan bir kimse de açlığını, susuzluğunu gidermek için çareler arar ve bu çarelerin sağlanması için de fikirler, arzular besler. İşte, bütün bunların hepsi (Denge) düsturundan doğar. Bu denge tarzı organik ve aklî faaliyetler arasında da aynen cârîdir, hatta, daha sıkı bir bağ ile birbirine bağlıdır. Bu iki fiil arasındaki dengesizlik ve çatışma hayatın devamını güçleştirir ve bazan da imkânsız kılar.

İnsanda her organ, aklî hayat üzerinde başka başka etkiler yapar. İnsandaki tenâsül organının insanın aklî hayatı üzerindeki önemi ve etkisi ise pek büyüktür. Bu sebeple insanı tenasül aletinden yoksun bırakmak insanlığa sığmıyan bir harekettir, hayata karşı bir tecavüzdür, ahlâkî bir fâciadır. Tarihte rastladığımız bu çeşit olaylar pek yüz kırtarıcı bir câhillik örneğidir. Zira, dediğimiz gibi, tenasül organlarının zekâ<sup>58</sup> üzerinde açık ve büyük bir etkisi vardır. Tenasül organları dimağda şiddetli emeller, çeşitli fikirler uyandırır. Bu organlar, yüksek derecede hissi olayların beşiğidir.

Maddî aşkın hedefi cinsî münasebetlerdir. Fakat, biz bunu bir hayvanlık örneği telâkkî ederek diyeceğiz ki ma'nevî aşk varlıklarının hayat kaynağı, cinsî münasebetler ise bu varlıkların karanlık mezarıdır, ölümüdür.<sup>59</sup>

Ömründe bir defacık olsun kalbinin saf ve temiz heyecanlarını duymamış bir kimsede hissî kemâller ve ma'nevî zevk aramak şüphesiz ki pek boştur. Hissî kemâllerden ve ma'nevî zevkten yoksunluk ve



boşluk ise insanlığın ebedî bir fâciası<sup>60</sup>, ihmâle gelmez büyük bir tehlikesidir. Bununla beraber, bu zevkin de başlangıcı ve esası maddedir ve maddedeki cevherin mevcudiyetidir.

Cinsiyet ayırmayarak söyleyelim ki bülûğ hâli, çocukların hissî heyecanlarının kaynaştığı<sup>61</sup> bir zamandır ve çok yüksektir. Eğer insanlar cinsel işgüdülerinden yoksun olsalardı, başta (Ahlâk) kitapları olmak üzere (Şiir) kitaplarından da, (Felsefe) kitaplarından da ve hatta (İlim) kitaplarından da insanlık yoksun olurdu.

Fakat, cinsel içgüdülere esir olmak ta vücudu yıpratır ve en nihayet, hücrelerden dokular, dokulardan da bedenler teşekkül ettiğinden hücrelerin hayatlarına hizmet etmeyen organlar da pâyedar olamaz.<sup>62</sup> Bu da tabiatın kanunudur.

### (Cinsiyetin Teşekkülü)

Bu noktada cinsiyet hakkında biraz açıklama yapalım ve sonra tekrar esas konumuza dönelim.

Hayatta ve özellikle insanlarda önemli bir cevher vardır ki kadınlarda da erkeklerde de zuhur eder ve cinsiyeti de ayırd eder.

İç ifraz guddelerinden Hipofaz'ın ön lobundan çıkan Gonadatrofin'ler, kadınlarda yumurtalıklara etki ile Estrojen denen kadınlık hormonunun; erkeklerde de husyelere etki ile Testosteron denen erkeklik hormonunun ifrazını ve dolayısıyla kadınlık ve erkeklik ile ilgili organların gelişmesini ve bazı özel hallerin zuhurunu sağlarlar. Bu madde kana dökülmediği müddetçe çocukların bülûğa ermesi ve bülûğda görülen hâllerin vukua gelmesi mümkün değildir. Şimdi biz erkek çocuğu ele alarak diyelimki bir delikanlı olmak ve erkek olmak, ancak, bu cevherin kana girmesi ile mümkün olur ve bu madde erkeğin cismânî ve bedenî bütün özelliklerini yaptığı gibi ruhî bütün erkeklik özelliklerini de yaratmaktadır. Bu cevher ne sebeb ve suretle olursa olsun ifraz olunmayacak olursa erkek çocuk doğduğu zaman getirdiği erkeklik organlarına rağmen ne maddeten ne de ma'nen asla erkek olamaz.<sup>63</sup> Bu cevhere sahip olduğu için erkek olan her hangi bir adamda bu cevher kuruyacak olursa erkek, erkeklik vasfı olan bütün çizgilerini ve özelliklerini kaybettiği gibi erkeğin ruhî özelliklerini de kaybeder.

Bir delikanlının kanına bu madde gerektiği nisbette girdiği dakikadan itibaren o, kadın cinsi tarafından cezb olunmak ve kadın cinsini de kendine cezb etmek hususlarına da sahip olur. Kadın

ve erkeğin kanına dökülen bu cinsî sevherler onları artık birbirlerine yaklaştırmaktadır. Kadınla erkeğin kanına bu madde girdikten sonra onların birbirlerini cezb etmemelerine imkân olmadığı gibi, onların kanlarına bu madde girmeden önce onların birbirlerini cezb etmelerine de imkân yoktur. Erkeklik cevherinin de kadınlık cevherinin de özellikleri kesin ve muhakkaktır.

Erkek ve dişi olan mahlûklardan cinsiyeti kaldırdığımız zaman erkeklığı kaldırılan ve dişiliği kaldırılan hayvanların tamamen aynı şekle geleceği ve bu şeklin erkeğe de dişiye de benzemeyen ayrı bir tip olacağı görülür ve erkek ve dişiden ayrı (Cinsiz- A Sexuel) tarafsız bir tip vücut bulur ve tarafsız olan bu tip te bütün bir mi'yar olur.

Eğer erkeklik ve dişilik tarafsız tip üzerine eklenmiş bir cinsiyet ise, cinsiyet te, aslın bir hâdisesi olur demektir ve tarafsız tip üzerine erkek ve dişi cevherden hangisini verirsek husule gelecek tipin o cinsten olması gerekir. Meselâ, Tavuktan dişilik ve Horozdan erkeklik cevherini yapan unsurları kaldırırsak tarafsız tipi yaratmış oluruz. Sonra Tavuktan yapılan tarafsıza erkek ve Horozdan yapılan tarafsıza dişi cevherini verirsek Horozu Tavuk ve Tavuğu Horoz yapabilmemiz de gerekir. Meselâ, Tavuktan yapılan tarafsıza erkek cevheri şiringa edilirse Tavukta muazzam bir ibik, mükellef bir çift kanad ve sırf Horozu mahsus olan kuyruk teşekkül eder, gagası büyür ve hârikulâde bir sesle ötmeğe başlar; her noktadan da tamamen mükemmel bir Horoz, her yönden tamam bir erkek hâline gelerek Tavukları da kullanmağa başlar ve Tavuklarının yanına sokulan yabancı bir Horozu tahammül edemeyerek kavgaya başlar. Kavga ve çeşitli makamdan şarkılar söyleme içgüdüleri de kendisinde tamamiyle uyanmış olur. Artık bu Horoz tamamiyle natürel bir Horoz olmuştur. Yine bunun gibi, bir Horozun erkeklik ifraz eden kısımlarını kaldırırsak onun erkeklığının yarattığı ibik, kanad ve kuyruk kısımları düşer, şarkı söyleme hassası söner, kavga içgüdüğü kaybolur, hulâsa, tarafsız tipe döner. İşte bu tarafsız tipe dişi cevheri aşılırsa tamam bir Tavuk hâline gelir ve Tavuğun gıdıkaklaması ve Horozu görür görmez çömelmesi gibi dişi hareketlerin hepsini yaparak dişileşir. Her yerde ve her zaman erkeği dişi ve dişiyi erkek yapma deneyleri devam edegelmektedir.

Memeli hayvanlarda da ve meselâ, dişiliği kaldırılmış Köpek- lere, erkeklik unsuru vererek tamamen erkekleştirmek mümkündür. Buna karşılık, erkek Köpekler de dişileştirilerek memeleri büyütülüp

kendilerinden süt alınabilir. Tarafsız tipin üzerine hem erkek hem dişi cevheri verilirse, yani erkeklik ve dişilik aynı saha üzerinde teessüs ettirilirse (Hünsa) dediğimiz tip meydana gelir.

Cinsiyer sırrı gibi tabiatın en kıskanç bir inatla sakladığı sırlarını hâl ederken insan zekâ ve gelişmesinin bu sırrı da gölgede bırakacak daha esrarlı ve hârikahı ufuklara yükselmesi pek tabiidir. Ancak, bu sırları çözebilme her insana nasib olur bir mutluluk değildir. Çünkü, bu, ancak, ilim damlacıklarından koca bir derya yapabilmekle ve bu deryayı da (Felsefe) rüzgârı ile dalgalandırabilmekle mümkündür.

Hulâsa, kadınların kanlarında pek bol olarak bulunan kadınlık cevherini erkeklerin kanlarında kadınlara nisbetle ancak yüzde yirmi beş nisbetinde bulunan erkeklik cevherine ve erkeklik cevherini kadınlık cevherine çevirmek mümkün olduğu gün hayatın en büyük keşiflerinden biri yapılmış olacaktır. Böyle bir keşiften de pek ümitliyiz. Çünkü, içgüdü gibi hâlli insanlar için ebediyyen imkânsız olduğu sanılan bir konu ilmî incelemeler ve akli faaliyet sayesinde ilk adımlarını atmış ve gayesini bulmuştur ve bu gayeye doğru da hızla ilerlemektedir.

#### (Organik ve Akli Faaliyetlerin Karşılıklı Etkileri)

Burada yine esas konumuza dönelim ve organik faaliyetlerle akli faaliyetlerin birbirleri üzerine etkisi üzerinde duralım.

Organik faaliyetlerin akli faaliyetler üzerindeki etkilerini yukarıda gerektiği gibi açıklamıştık. Bunun tersi olan, akli faaliyetlerin organik faaliyetler üzerindeki etkisi de pek açıktır<sup>64</sup>.

Meselâ, çalgı çalmağa başlayan bir kimse notaları kolaylıkla öğrenir. Fakat, eller çalgının telleri üzerinde gezinebilmek için dimağdan gelecek emirleri bekler. İlk devirlerde parmakların hareketleri ile dimağın emirleri ahenk içinde olamaz ve bu hâl ekzersiz ahenginin dengesine kadar devam eder.

Ahenksizlik, dimağın her hangi bir sebeple perişan olması ile veya emri nakle memur sınırların kopması ile de büyük ölçüde artar. Bu takdirde yapılması istenilen ve emredilen şeyler arzu edilmeyen şekillerde yapılır. Meselâ, birisine iltifat edersiniz, oturacak yer gösterirsiniz, fakat, o size çirkin sıfatlar izafe eder ki bu hâl onun gayr-i şuurî bir hareketidir; yoksa o çirkin kelimelerle cevap vermesini hiç bir vakit arzu etmez. Özellikle kadınların aş erme hastalıklarında bu gibi haller çokça görülür.

Gebelik esnasında bir kadın, söylemekten ve yapmaktan utanacağı şeyleri söyler ve yapar, Kadınların aşırma zamanlarındaki gayr-i şuurî hallerinden olan (Hırsızlık) pek meşhurdur.

Bazı kere de hükmümüz altında bulunmayan hareketlere irâde<sup>65</sup> ile etki yapıldığı da olur. Hatta bazı insanlar irâdelerinin gayreti ile kalblerinin atış sayısını her istedikleri zaman azaltırlar ki bunun metodu da (Alıştırma) dan ibarettir.

Şu hâlde, hislerimiz, fiillerimiz ve hareketlerimiz üzerine nasıl etkide bulunuyorlarsa irâde de aynı suretle fiillerimiz ve hislerimiz üzerine etkide bulunuyor demektir.

Sonuç bakımından fiil aynidir. Ancak, birinde işe irade müdahale ediyor diğeri ise müdahale etmiyor. Bu da şu kanunla açıklanabilir. "Her bir etki hâli kendine uygun fiilleri hareket ettirmeye meyyâldır". Bundan ötürü, hislerin ve heyecanların hayatî organlar üzerinde yaptıkları etkilerle meydana getirdikleri âlâmetler hep bu kanunun gereklerindedir.

Ve yine, dehşet verici bir manzaraya bakan bir kimseye dikkat edilirse daima gözlerini kapadığı görülür. Tasdik ve inkâr hareketlerimiz de hep bu cümledendir: tasdik ile muhayyel bir şeye temayül; inkâr ile de aynı şeyden kaçınmış oluruz.

Aklî heyecanların organik fiiller üzerine yaptığı etkiler, özellikle, korkularda görülür. Meselâ, fazla korkan bir kimse gayr-i ihtiyarî altına kaçırır. Çünkü, korku hissi bağırsakları harekete sevk eden sinir-cikler üzerinde geçici bir felç yapar. Bu felçten ötürü de bağırsaklara fazla miktarda su dolar ve bu suda dışarı çıkmak ister ve çıkar.

Hulâsa, acı veya tatlı, bütün hislerin kan deveranı üzerinde büyük bir etkisi vardır ve bu gibi etkiye ilk cevap veren de (Kalp) tir. Sevgilisine rastlayan bir kimsenin hemen kalbi çarpmağa başlar. Korkulu bir olayla karşı karşıya gelen bir kimsenin kalbî heyecanı artar. Hayatta sonsuzca yürek oynamaları vardır ki bunları herkes bilir. Şunu da hemen söyleyelim ki kederden, aşktan söz edildiği zaman hep (Kalb)in ileri sürülmesi işte bu fizyolojik ve psikolojik sebeplerdendir.

Şiddetli bir heyecan kalbin hareketini arttırabildiği gibi, tersine, durdurabilir de.<sup>66</sup> Halk dilinde buna (İnme) derler. İnme'den maksat kalbin durmasıdır. Fakat, bundan (Felç) anlaşılmalıdır. Çün-

kü, bu heyecan önemli sınırlarla etkisini kalpte gösteriyor ve kalbin hareketini durduruyor. Kalb durunca, dimağa da kan gönderemeyeceğinden, dimağ fiilleri de duruyor.

(Heyecanlanma)lar özellikle, gözyaşı bezleri üzerine, tenâsül organları üzerine, cild üzerine, akciğerler üzerine, kadınların memeleri üzerine ve böbrekler üzerine etkide bulunur ve bu gibi etkilere de bu organlar fazla ifrazatta bulunmakla cevap verirler.<sup>67</sup>

Şiddetli bir heyecan saçlar üzerinde de etki yapar ve saçları bir anda ağartır.<sup>68</sup> Bu hâl, özellikle i'dam mahkumlarında açıkça görülmektedir.

Fikirlerin, hayâllerin de organik fiiller üzerinde etkileri vardır.<sup>69</sup> Yalnız bunlar şiddetli ve mübalağalı olmayıp oldukça düzenlidirler. Bunun için: "Her fikir bir icra meylidir, hatta, bir icra başlangıcıdır" hayatî kanununun hikmeti fiziyojoloji ilminin te'yidi ile de sâbittir. İrâdemizin ilişkisi olmadan bir çok fiillerimizin ve hareketlerimizin tecelîsi hep fikirlerin, hayâllerin etkisinden doğmaktadır.<sup>70</sup>

Fikir, aklî hareketlerle tamamlanıp gelişmeğe bir eğilim gösterir. Bu sebeple bu gibi hareketler âdeta fikri yaşatmağa ve geliştirmeye çalışırlar.

Fikirler, nebatî ve hayvanî fiiller üzerine de etkide bulunurlar. Meselâ, yemek fikri sindirim cihazının usaresini çoğaltır; kederli fikirler göz yaşları akıtır.<sup>71</sup> Büyük bir Atasözü vardır: "Fikri ne ise zikride odur"<sup>72</sup> derler. İşte bu hakikat ta fennî açıklama ile doğrulanmaktadır.

Hayâl da fikir gibidir ve (Taklid)in esaslarından biridir.<sup>73</sup>

Taklid, yapıldığı görülen bir şeyin, görende yapılması fiilidir. İnsanlar ne görür ve ne işitirlerse daima taklid etmek isterler.

Uyutmak yolu ile veya telkin yolu ile ilka edilen fikirlerin tecelîyatı da alelâde fikirler gibidir.<sup>74</sup> Meselâ, filân filanı uyuttu ve istediğini yaptırdı denir.

(Düşünmek), fikri kendi kendine çalıştırmak, dolayısıyla, organik fiiller uyandırmaktan uzak bulunmak demektir ve bu da şuurî bir tarzıdır. Asabî hastalar da her düşündüklerini söylerler ve yaparlar.

Telkin, fikir üzerinde mutlak bir hâkim rolünü oynar. Uyutma işinin gerçek yönü de budur.<sup>75</sup>

Aklî ve organik karşılıklı etkiler konumuza son vermeden önce bir çok münakaşalara sebep olan bir meseleyi de burada kısaca açıklayalım. Bu büyük mesele de şudur:

Acaba aklî faaliyetin hayat üzerine etkisi nedir?

Bir çok kimseler aklî faaliyetin hayatımızı tehdit ettiğini iddia ederler ve iddialarını da kandırıcı misallerle açıklarlar. Bu misallerden önemle ileri sürülenlerden biri de zihin işlerinin, hayatı, el işlerinden daha çok yıprattığıdır. Bazıları da fazla zihin faaliyetinin fazla dimağ hücresi eskittiği iddiasındadırlar. Hâlbuki hangi şekilde olursa olsun hücrelerin fazla yıpranması hayatın da fazla yıpranması demek değildir. Çünkü, yıprama, eskime, durmadan zindeleşmede, yenilenmedir. Yani, yıpranma her vakit, bir (Yenilenme) dir ki hayatı cilve de işte bu (Yenilenme) kelimesinde toplanmaktadır<sup>76</sup>.

Sonuç olarak dimağın mahiyeti hakkında iki esaslı görüşe, yani Materyalist görüş ile Spiritüalist görüşe kısaca dokunalım:

Materyalistlerce mi'de ve onunla ilgili olan karaciğer ve safra sindirim işinde ve glikoz i'malinde; akciğerler, teneffüs işini sağlamada; kalb te kanı beden her tarafına gönderip yayma hususunda nasıl fa'al birer organ iseler dimağ da düşünce imâl eden alclâde bir organdır.

Spiritüalistler ise bu görüşü red ederler. Çünkü, onlar böyle bir görüşü dimağın çok yüksek kudretlerine karşı bir nevi küçüklük sayarlar. Onlar tefekkür, muhakeme, irade, hâfıza gibi hayret verici hissî merkezlerle hayvanların en üst mevkiine çıkan insanın dimağının mi'de, bağırsak, karaciğer gibi şeylere benzetilmesini asla kabul etmezler. Ancak, eski düşünürler gibi de ruh'u Tasavvufî bir iymana değil de fizioloji'ye i'timad edip onun olumlu verilerine dayandırır ve ma'nevî kudretleri bu fiziolojik sebeplerle meydana gelen fiiller sayarlar.

Eski bilginler ve özellikle Mutasavvıflar fizioloji ilminde pek geri olduklarından, yalnız, dimağın ulviyetini, yüksekliğini söyleyip durmuşlar, fakat, o yüksekliğin nereden ve nasıl geldiğini bilememişlerdir. Gerçi, Şark Filozofları, gerçeğin iç yüzünden, özünden çok söz etmişlerdir, fakat, bunu maddiyat alanında ıspatlayamamışlardır. Tam ve gerçek bir âlim filozof olabilmek için, çeşitli ilimleri ve özellikle fizioloji ve psikolojiyi genel hatları ile ve hakkı ile bilmek gerektir. Bu suretle de o ulvî dediğimiz dimağın ulviyetinin bazı esfel dediğimiz

şeylerin, yani organlarımızın görevlerinin bilinmesine bağlı olduğu bilinecektir. Gerçek filozoflarla fizyoloji bilginlerinin müştereken savdukları bir fikir vardır ki o da şudur: "Dıştan gelen etkileri duyan, algılayan (Algı Melekesine); bu etkileri kayd ve gerektiğinde sarfeden bol bir (Hâfıza Kuvvetine); bu suretle biriken etkileri mukayese edebilir bir (Muhakemeye); ve nihayet bu muhakeme kararını uygulayabilen bir (İradeye) sahip olan insan beyni teneffüs ve sindirim organları gibi alelâde organlara benzetilemez.<sup>77</sup> İnsan beyni, aklın hayret verici kudretlerini toplayan, Semaların sonsuzluklarında dolaşp, şimdilik, (Ay)a çıkışı sağlayan, karaların ve denizlerin karanlıklarına sokulup oradaki şeylerle de temasa gelen hârikalar kaynağı bir sinir sistemi takımındır. Ve hiç şüphe etmiyoruz ki bu hârikalar gösteren sinir sistemi takımı, gelecekte, bugünkü hayret verici gelişmeleri bile pek sönük gösterecek yüksek görüşler ve buluşlar sağlayacak, kâinata bile huzurunda diz çöktürecektir.

Aklı hareketleri doğuran beyin hücrelerinin faaliyet tarzlarını, düşünce denen şeyin meydana geliş yollarını bize açıkça ıspatlayacak yol ise hem maddî hem ma'nevî alanları içine alan gerçek felsefenin iç yüzüne, derinliklerine girmek olacaktır. Bu mes'ud devir de, artık, içinde bulunduğumuz yüzyıldan pek uzakta bulunmamakta ve olanca hızı ile kendi gelişmesinin zirvesine ulaşmaktadır.

Bu gelişme insan bakımından, yani enfüs bakımından söz konusu olduğu kadar kâinat bakımından, yani âfâk bakımından da söz konusudur. Çünkü, enfüs âfâka ve âfak ta enfüse tâbidir. Gelişen bir dimağın gelişen bir dış âlemi ve gelişen bir dış âlemin de gelişen bir dimağı olması zorunludur.

Bunun için her şeyden önce gerçek Felsefeye yönelmeliyiz.

## BEYİNİMİZİN RUHSAL MU'ÇİZELERİ

### EK - NOTLARI

1 İnsan ancak şuuru dolayısıyla kemâle ermiş kutsal bir mahlûk sayılmıştır. İnsan vücudunun göbekten aşağı ayaklara kadar olan kısmı (Yedi Kat Yer); göbekten yukarı boğaza kadar olan kısmı (Küresi); boğazdan yukarı (Arş-ı Muallâ); baş ta (Onsekizbin bin Âlem) i'tibar edilir. Bütün varlığın sırrı ve hakikatı baştaadır. İnsan vücudunda dört unsur, dört kapı, dört nefis, dört ruh, dört âlem, dört melek ve dört kitap ve otuz iki harf vardır. İşte bütün bunların hepsi fâni, fakat, ismini kudret kalemi ile insanın cemâlinde yazmış olan Allah bakidir.

2 Bu suretle yavaş yavaş beyinde girinti ve çıkıntılar meydana gelmeğe, dolayısıyla de ruhsal olaylar hâsıl olmağa başlar.

3 Yani, hayvanlıktan yavaş yavaş insanlığa terakkî ettirir, sonra da ilmen yükselmesini sağlar.

4 İnsanlar bu i'tibarî devrelere ayrılmakla beraber her hangi bir devirde bulunan insanların hepsi de aynı nisbette değildir; her birinin zekâ derecesi başka başkadır. Üçüncü devrenin en yüksek şahsiyetleri de (Filozof)lardır. Çünkü onlar hayatı en ince noktalarına kadar anlamışlardır.

5 Kan, hem organları ta'mir eder hem de hareketleri sağlar. Baygınlık demek hissi merkezerin faaliyetten kesilmesi demektir.

6 Kulaktan titreşimler yapıp çıkan şey, hayvanî ruhtur, yani vücudun buharı, hararetidir. Sultanî ruh dediğimiz şey ise bilgidir, şuurdur. Ancak, o da bir yönü ile hayvanî ruh ile, yani kanın mevcudiyeti dolayısıyla vücudun hayatıyeti ile ilgilidir.

7 Çünkü kan, bütün kâinatı kendine bağlamış ve toplamış olan (Şuur)un beyinde zuhuru sebeptir.

Alın büyük veya küçük olması da zekâyâ işaret edemez. Alnı büyük olanın dimağı da büyük olur fakat, kıvrımları az olursa beyin büyüklüğü zekâ cihetinden bir fayda sağlamaz. Bir küçük beyin de kıvrımlardan yana zengin olursa o beyin sahibi pek büyük işler görebilir.

8 Sağ kolumuzun sol kolumuzdan daha kuvvetli olması ve her işi onunla görmemizin sebebi de budur.

9 Beyindeki kıvrımların husulü işte bu incecik damarlar sayesinde.

10 Bu muazzam makinenin hareketlerini düzenleyen şuur, (Küllî Şuur) dur; cüzün burada hiç bir iradesi yoktur. Kalb kendi kendine mütemadiyen işler durur, bütün organlar görevlerini yapar durur. Bu, insan bakımından, yani enfüste böyle olduğu gibi, kâinat bakımından da, yani âfâakta da aynı böyledir; âfâk ta küllî şuur ile idare olunur. Fakat, şuurun zuhuru insanda olduğu için kâinat insana, yani âfâk enfüse bağlıdır.



Ve madem ki bizim şuurumuz kana ta'bidir, demek ki biz yokuz; var olan (Kül)dür ve biz de onun cüzüyüz ve her cüz de odur. Kısaca, toplam bakımından biz o'yuz, o da biz.

Cüzlerde bilen de Kül'dür. Zira, eğer bizim kendimize has şuurumuz olsa, bizim benliğimiz olurdu, varlığımız olurdu, bu takdirde de ebediyen böyle kalmamız gerekirdi.

Şu halde (İrade) cüzlerin elinde değildir ve olmadığı için de bizim mevcudiyetimiz aslı değil, i'tibaridir; var olan o'dur.

11 Sabah yataktan kalktığımız vakit vücudumuzda bir hafiflik, dimağımızda bir uyanıklık, organlarımızda bir çeviklik hissederiz. Çünkü, uzun gün yorulan organlarımız, sinirlerimiz dinlenmiştir. Vücuttaki birikintiler de sabahleyin işeme ihtiyacı ile dışarıya atılmış ve nihayet vücuttaki hayat yabancı maddelerden kurtulmuş ve sırf kendi kalmıştır.

Uykunun hararetle de ilgisi vardır. Az veya çok hararetin ikisi de uyku getirir. Özellikle fazla hararet sinirlere bir hoşluk vermekle onları gevşetir ve vücutta bir yorgunluk, dolayısıyla da uyku getirir. Fakat, böyle bir uyku tabii bir uyku değildir. Meselâ, hamamda iken fazla sıcaklık etkisi ile insan uyumak ister. Ve yine, içki içildiği zaman ispirtonun verdiği fazla hararetle de sinirler uyuyur ve insan uyumak ister ki bu da tabii bir uyku değildir ve bu gibi uykular zarardır.

Genellikle, ihtiyarlarda ve çocuklarda fazla uyku ihtiyacı görülür. Bu ihtiyaç, ihtiyarlarda organik faaliyetlerin noksanlığı, yavaşlığı yüzünden vücuttaki birikintilerin ancak uzun bir sürede atılabilmesinden, çocuklarda ise organik yorgunluğun fazla olmasından ileri gelir.

12 Bu konuda özellikle Freud'ün rüya ile ilgili yazılarına bakınız.

13- İnsana uykuda yeni fikirlerin gelmesi geceleyin birçok beyin merkezlerinin sükûnetine olması dolayısıyla kann yalnız tek merkeze hücumundan ötürü fazla faaliyet sonucudur. İşte bu fazla faaliyet sebebi ile bulunamayan şey bulunur, çözülemeyen şey çözülür.

Beynimizde hissi ve harekî merkezlerden meydana gelen santralin bütünü dinî dilde (Ceb râil) dir,

Ceb râil, esasta, aklın ve ilmin mümessili sayılmış ve makamının da Sidretülmüntehânın zirvesi olduğu kabul edilmiştir. Cebkâl-e kıyasla da İs râfil, hayat'ın; Mikâil, irâde'nin; Azrâil de kudret'in mümessilleri sayılmışlardır ki bu dört büyük meleğin temsil ettikleri Hayat, İlim, Kudret ve İrade de Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının aslıdır. Ceb râil batını, diğer melekler zâhiridir.

14 Gece uykularında gezenler uyur halde iken meselâ, dam kenarlarında ve diğer tehlikeli yerlerde gezdikleri halde, yuvarlamp ölmezler. Bunun sebebi de hareket ettirici merkezlerin hayatı âmir olmalarından, içgüdülerin hayatı âmir olmalarındandır. Bu gibiler, gece uykuda yürürken fikir, muhakeme merkezleri istirahatta olduğundan, akıl, içgüdü de tabii halde kalmış olur, Tabii hal demek te hayat demektir. Bu sebeple bu gibiler ayaklarını bir milim bile boşluğa atmazlar ve düşmezler. Nasıl ki mide, kalb... durmadan hayat için çalışmaktadır ve bütün bunlar tabii haldir. Bu organlara bağlı sinirler de bu tabii halden dışarı çıkamaz. Tabii hal dediğimiz şey de içgüdü şeklinde bir iradeye tâbi olduğundan tehlikeye düşülmez.

Tekrar edelim ki tabii halden maksat sevk-i tabiidir, o da hayatı muhafazadan ibarettir. Eğer muhakeme merkezi faaliyette olupta gece uykusunda gezene "şöyle yürü, böyle yürü" diye müdahalede bulunulsa o zaman da bu tabii hayat ceryanı bozulmuş ve yanlış bir muhakeme hayat tehlikeye girmiş olur.

15 Bu suretle muhakeme merkezindeki kan gözlere geçecek ve ışıkta da çeşitli renkler olmamakla sadece parlaklık söz konusu olacağından gözlerdeki sınırlar yorulacak, bu suretle de uyku gelecektir.

Göz kapaklarını açıp kapamak ta kanın göz kapaklarına gelip oradaki sınırları yorması-dolayısıyla uyku getirmei demektir.

16 Beslenme, maddî zayıfatı gidermek demektir.

17- İntibah'ın üç dayanağı vardır:

a) İhtisas ki bir şeyi görüp geçmektir,

b) İntikal ki görülen şey üzerinde biraz durmak ve onu hıfz etmektir.

c) İntiba' ki hıfz olan şeyin beyne adam akıllı tab' olmasıdır.

18 Eflâtun'un: (Sağlam ruh sağlam bedende bulunur) mealindeki sözü meşhurdur.

Bu söz gerçik doğrudur, fakat, bir şartla: düşünce merkezini işletmek şartıyla. Bundan ötürü yalnız vücuda değil hem vücuda hem ruha, yani hem maddeye hem ma'naya birden önem vermeliyiz ve bu ikisi arasında ahengi sağlamalıdır. Çünkü, ahenk nerede ise hayat oradadır.

19- Kanı birdenbire hücum ettirmek veya ettirmemek için istidat ve kabiliyyet şarttır. Bu da ya fitratan ya da i'tiyadla hasıl olur.

Kanı hareketle getiren ruh olduğu gibi ruhun zuhuruna sebep te yine kandır. Zira, ruh, hululü değil, zuhurüdür. Bundan ötürü de ruh, bütün maddî varlıkları kaplamıştır. Bu, insanda böyle olduğu gibi kâinata da böyledir. Harika meselesi de, işte, maddeyi temamiye kaplayan bu ruhun maddî unsurlara hâkim olması ve onlara tasarruf etmesi meselesidir.

20 Münakız fiil demek, kanın beyinden birdenbire çekilmesi ile önceden düşünülen şeyin muhakeme merkezinde temessül vaziyetinde kalması demektir.

Bu kan çekilme keyfiyetini maharetle yapan Hint fakirleri geleceği haber vermek gibi bir çok şeyler yapma gücü kazanmaktadırlar.

21 Bu ânî uyarım misalini diğer şeylere de uygulayabiliriz. İşte, (Gizli İlim) veya (Esrar) dediğimiz şeyin iç yüzü de bundan başka bir şey değildir. Kâinata gizli, sır, hiç bir şey yoktur; her şey açıktır, ama bilmek şartıyla.

22 Manyatizmada evvelâ süjenin gözlerine baka baka (Uyu... uyu...) diye yavaş yavaş söylemek faaliyeti azaltıp i'tidâl husule getirmek içindir. Süje uyuduktan sonra da sert emirler vermek te kanı tahrik edip lâzımgelen dimağî merkezleri uyarmak, ve süjeye istenilen işleri (ve meselâ, İstanbula göndermek ve oradan bize haberler getirmek) yaptırmak içindir. Spirritizmada da durum aynıdır.

23 Bu gibilere Manyatizmada (Süje), Spirtizmada ise (Medyum) derler.

24 Bu uyarımlar hakkında daha fazla derinleşebilmek için Garbın ruh da'vet etme ve kullanmadaki çeşitli işlemleri ile birlikte Şarkın de cin da'vet etme ve kullanmadaki çeşitli şekilleri bilmekle beraber ruhun fiil ve hallerini, dolayısıyla kudretini ve kökünü de pek iyi bilip kavramak zorunludur.

Eskiden, Avrupa'da, Manyatizmacıların genel olarak, karanlık bir oda da küçük bir kandil veya bir mum ışığında yaptıkları ruh da'vetleri ma'lumdur. Evvela odayı siyah bezlerle örtmek ve her taraf karanlığa boğmaktan maksat, ruhu haricî şeylerle meşgul etmemek ve dolayısıyla istenen şeyin husulü için bakışı ve tefekkürü yalnız bir noktaya toplamaktır.

Sonra, bu Manyatizmaecılar, çağırdukları ruhun aynen geldiğini ve kendilerine sordukları mesele hakkında açıklamada bulunduğunu sanmışlarsa da bu doğru değildir. Çünkü, onların dışarıdan geldiğini sandıkları ruh, o şekilde temessül eden kendi ruhlarından başka değildir.

İşte, (İnziva) ve (Riyazât)ın esası da budur.

Özellikle, bir zamanların Garp Avrupa'sında rağbet gören bu ruh da'vetlerine karşılık Şarta da, özellikle (Cin Da'veti) adı altında, yapılan ruh da'vetleri de pek meşhurdur ve şeklen başkahlıklarına rağmen Garpta da Şarkta da yapılan iş aynı iştir.

Şarkta yapılan ruh davetlerinde de (Tırnak)a, veya (Tabak)a veya (Ayna)yı bakan süje (özellikle akıl bâliğ olmayan küçük çocuklar) ve hatta da'veti idare eden operatör de çağırılan ve gelen ruhun dışarıdan geldiğini, yani kendi ruhlarından başka olduğunu sanırlar ve ruh tarafından verilen haberin de o ruhun bilgisine ait bir haber oluşuna inanırlar. Yukarıda da dediğimiz gibi bu sanış ve inanış yanlıştır. Çünkü, istenilen şeyi gösteren ve haber veren süjenin kendi ruhudur ve dışardan geldiği sanılan ruh ta yine süjenin kendi ruhunun temessülünden başka bir şey değildir.

Ruhların bir çok sınıflarından da söz edilirse de gerçekte bunlar insan ruhlarından ve insan sınıflarından başka değildir.

Burada, (Bilgi) meselesi üzerinde de önemle duralım:

Bilgi, dıştan gelir, yani bilgiyi yapan, yaratan beş duyumuzdur. Bu duygulardan yoksun olan bir kimse hiç bir bilgiye, ilme mâlik olamaz; ama karındaki çocuk gibi.

İnsanın beyni, yani bâtı, Tasavvuf dili ile, (Âlem-i Hîçî); zâhire air duyuları da (Âlem-i Fark) tır. Gerçi, zâhir, bâtıdan doğmuştur, fakat, zâhir olmayınca bâtın bilinmez. Nasıl ki suret olmayınca cisim bilinmez. Bir insan aynaya bakmazsa kendisinin nasıl ve ne şekilde olduğunu asla bilemez. İşte, Tasavvuf dilindeki (Küntü Kensen...)in sırrı da budur. Bu kudsî hadîs: (Ben gizli bir hazîne idim, diledim ki kendimi seveyim ve bileyim...) demektir. Bilgi ise duyulara muhtaç olduğundan suretin teşekkülü lâzımgelir. Demek ki bilgi, veya ilim mutlaka duyulara, yani surete muhtaçtır. Şu halde, cesetten çıkan ruhların da bildikleri, ancak, cesette iken edindikleri bilgilerden ibaret olabilir. Bilgi, bilgidir, yani ruh onu daima müdriktir, bilgi hiç bir zaman ve hiç bir suretle kaybolmaz. Ruh, bütün varlığı kaplamış olmakla her şeyi de bilicidir.

Burada, yukarıda da işaret ettiğimiz, bir meseleye kısaca işaret edelim ki: meselâ, bir ruh da'vetinde süje hiç bilmediği ve görmediği bir şeyi biliyor ve görüyor. Halbuki bilinmeyen bir şeyin görünmemesi de gerekmezmi? Gerekmez. Çünkü burada ruhun temessülü meselesi söz konusudur. Ruh temessül edince temessül ettiği yere ve şekle göre oradaki ve onlardaki her şeyi bilebilir ve görebilir. Ruhun temessülünde her dış, içi ile birlikte bilinip görülmektedir. Çünkü, iç, dıştan ayrılmaz ve dış içten ayrılmaz.

İşte, ruhun, görünmeyen (Gelecek)i keşfi de budur. Büyücülüğün, ü ürukçülüğün, gerçekte dayanması gereken, esasta budur.

Sihirbazlık, Falahık, Büyücülük ve bu gibi işlemlerde esas, iradeyi şu veya bu işe yahut şu veya bu istikamete sevk etmektir. Yıldızlardan medet ummak ve bir takım acab hesaplarla vefkler, nüshalar ve saire gibi işlemlerde bulunmak hep bu iradeyi kuvvetlendirmek içindir.

Hulâsa, esas, iradedir; isteyiş ruhtadır. Riyazet, inziva, nüshalar, vefkler, mumdan şekiller hep vasıttır ve tefekkürü yalnız bir noktaya temerküz ettirmek bu suretle de o işi mümkün olduğu kadar iyi şekilde sonuçlandırmak içindir.

Bu gibi işler için bir de (Üstaddan El Almak) diye de bir şey vardır ki bunun gerçek yüzü de şudur: el alacak olan kimsenin saf ruhu, bu el verme merasimi ile ve bu merasimde yapılan telkinlerle, kül ile ittisâl peyda ettirilmek, yani yapacağı faaliyetler için ruhu kuvvetlendirilmek istenmektedir. İzin verilirken Üstadın namzedin elini özel bir şekilde tutmasından maksat ta, ruhun ruha ittisalinin sağlamak, yani izin verilen kimseye izin veren kimsenin ruhunun, bilgisinin tamamen geçtiğini telkin etmek içindir.

Her şeyde el tutmak da hep bu sebepledir; ruhun diğer ruh ile ittisalidir; birliğe yöneliktir; birliğe dönüş, asla dönüştür; vuslattır. Dostlarımızla karşılaştığımızda hep el ele tutuşmanın ve el sıkışmamızın sebebi budur. Bu sebeple de: (El ele el Hak'ka) denmiştir.

El ele değmekle ruhların birleşmesi, ellerdeki hararet dolayısıyledir. Zira, ruh o hararete mevcuttur. İki elin hararetinin birbirine kaynaşmasıyla ruhlar da kaynaşıyor demektir ki insanda meydana gelen haz da bunun sonucudur.

İttisâl dokunma ile olmakla beraber bakış ile de olur, duyuş ile de olur, yani duyu organlarının biri, birkaçı veya beşi ile de olur. Şüphesiz ki ruhtan ruha olan ittisâl en tam ve en mükemmel ittisâldir.

Ruh da'vetlerinde dışarıdan gelen ayrı bir ruh olmadığına, bütün işi yapmanın süjenin kendi ruhu olduğuna, çünkü ruhta temessül kabiliyeti bulunduğuna ve irade gücüne göre temessül ettiğine yukarıda da işaret etmiştik. Nasıl ki rüyada da durum böyledir. Biz, rüyada bir çok şeyler görüyoruz. Bunları gören kendi ruhumuz olmakla beraber görünen de yine kendi ruhumuzun şu veya bu şekillerde temessülünden başka bir şey değildir. İşte bundan ötürüdür ki uyandıığımız zaman gördüklerimizin hiç birisi ortada kalmamaktadır.

25- (Huşu'da) iki suretle olur: biri her hangi bir mesele için başımızı önümüze eğip karnımızı beynimize hücum ettirmek, dolayısıyla, faaliyeti arttırıp tecelliyi parlatmak; diğeri de bir cüz olmağımız hasebiyle, ma'nevî anlamda, kül karşısında mahviyet takınmaktır, hiçliğe bürünmektir.

26 İşte, sarhoşun aklına geleni düşünmeden yapmasının sebebi budur.

Dikkat meselesi pek önemlidir. Fakat, dikkat için özel bir merkez yoktur. Dikkat, dimağımızdaki bütün merkezlerin müşterek faaliyetinden zuhur eden muhakemeden geçen ince fikrin elde edilmesinden ibarettir. Dikat kelimesi (Dakik) kelimesinden gelir ki (ince) anlamındadır. Dikkatte bütün merkezlerin faaliyetini muhakeme merkezi inceltir ve ona göre üstün bir fikir Peyda eder. Ancak, eğer hareket ettirici merkezler harareten istiğrak halinde, yani bitap bir halde bulunursa dolayısıyla âhenk bozulur ve bu da düzensiz olaylara sebep olur. Meselâ, sarhoş bir kimse sağa sola yalpa yapar, sendeler veya başka olaylara sebebiyet verir. Sarhoşlarda genellikle göze çarpan (Şaçmalama) da bütün merkezlerin hararetle boğulup normal faaliyet gösterememeleri, muhakeme merkezinden gelen sakat uyarımları yine sakat bir muhakeme ile elde olmaksızın söyleyip durmalarındır.

Hisleri iyi kullanmak ve bunları tutarlı düşünceler haline getirebilmek için (Dikkat) hassasının geliştirilmesi gerekir.

27 Dimağ ihtilâli demek, hararetin fazla etkisi ile dimağ merkezlerinin bozulmasıdır. Nitekim, insan topluluklarına ait ihtilâller de dimağlardaki fikirlerde çıkar ve çoğu zaman insanlığı felâkete sürükler. Dimağ ihtilâllerinde alkolün büyük etkisi olmakla beraber kırgınlığın, kızgınlığın ve özellikle hursın da etkisi pek büyüktür.

Gayr-i şuuriliğe gelince, şuur, âhenktir; tabii halde gidştir ki bu gidşe (Vicdan) da denir. Şu halde, şuursuzluk, ahenksizlik, dolayısıyla, tabii halde gitmemektir.

Zehirlenmeden maksat ta vücudumuzdaki hayatî mikropların, yani kandaki kırmızı ve beyaz küreciklerin vücuda sokulan zehirli şeylerle bozulmaları veya azalmalarıdır.

Kanımızdaki kürecikler, bizim ile dış âlem arasında aracı, bizim vücudumuz vasıtasıyla dış âlemle alavere eden mahlûklardır. Dış âlemi idare eden nasıl bir çok yıldızlar varsa bu kürecikleri idare için de vücudumuzda bir çok makineler vardır. Hayatımız için aldığımız bütün tedbirler o küreciklerin hayatı içindir ve bunların cümlesi birden insanın kendisidir.

28 Korkuyu yapan ince sinirlerin hurdehâş olmasıdır; insana metanet veren de bu sinirlerin sağlamlığıdır. Âhenk meselesinin de ayrıca büyük önemi vardır.

Merhamet te sinir zayıflığından ileri gelir. Daima elem işin de olan bir insan karşısındaki de öyle zanneder ve ondan kendisine bir ibret alır ve ona acır. Fakat, sinirleri kuvvetli bir insan aczi his etmeyeceğinden herkesi de kendi gibi metin zanneder ve bu gibilerde merhamet hissi bulunmaz.

Ancak, sinir meselesi ile değil de yüksek insanlık hisslerinde doğan sevgi ile karışık bir merhamet hissini mevcudiyetini de burada önemle belirtelim ki bu pek kutsal bir histir.

29 Normâl rüyada, kan hücumunda âhenk şarttır. Fakat, kan boğması sonucu görülen rüyalara (Kâbus) denir.

30 Onun için bu çeşit rüyaları en çok gören kocakarılarıdır.

31 Şuurlı olan bir fiilde hiç nedamet olmaz. Nedamet, mutlaka şuarsuz yapılan bir hareket sonucudur.

32 Kanın vücutta iki görevi vardır: biri hayatî zerrelere götürüp organları ta'mir etmek, diğeri de harareti dolayısıyla uyarımda bulunup bir organın veya merkezin çalışmasını sağlamaktır. İşte, bu suretle dimağdaki merkezler çalışmakta ve uyarım husule gelmektedir.

Bütün hayatı sağlayan kanda bir çok mikroplar mevcuttur ki her mikrop kendi başına bir âlemdir ve bütün mikropları toplayan insan da bir âlemdir. İnsanın içinde bulunduğu dünya da diğer yıldızlardan alavere ettiği için o da bu bakıma bir cüzdür ve diğer yıldızlarla birlikte bir âlem teşkil eder ki bütünlüğü ile bu maddî âlemin sınıma da (Arş, Kürsi) denir. İşte, (Ben yok, biz varız) sözünün hakikatı da budur. Çünkü, varlıkta bir şey her şeydir ve her şey de bir şeydir.

33 Hayatı toplamış olması Oksijen, Azot... gibi maddeleri toplamış olmasındandır. Kuvveti toplamış olması da hararete sahip olmasıdır ki bu hararet harekete sebep olmaktadır.

34 Kan, gittiği yerlerde, içindeki hayatî maddeler dolayısıyla, tekrar yanmalar peyda eder ve oksijen de bu yanmaların denge derecesini sağlar. Bu yanmadan husule gelen kül de karbon hâmuza adını alır. Her bir yanma, kanın birer kere inbikten geçmesi demektir. Karbon hâmuza da siyah kanla karaciğere gelir ve orada tasfiye edilir, pislikler dışarı atılır, kan tekrar saflığını kazanır.

35 Bu hararet yapmada da âhenk şarttır. Çünkü, kan merkezlerin bazısına gider de bazısına gitmezse, âhenksizlik yüzünden beyin ihtilâle düşer ve delilik gibi şeyler de zuhur edebilir.

36 Hatta, sık sık şöyle deriz: "Filân kişi bana bir söz söyledi ki kıyamete kadar unutmayaçağım". Zira, o söz zihnimizde derin bir iz bırakmıştır ve ara sıra kendini göstermektedir. Kendini gösterince de onun derin tessürü de her zaman tazelenmiş olur.

37 Uyarımda, daralma (İnkıbaz), genişleme (İnhisat) den önce gelir. Daralmadan maksat dimağı faaliyete getirmektir ki bu suretle hemen arkadan genişleme meydana gelir.

Halk arasında "kı... sıkımı?" diye kaba bir ta'bir vardır ki işte bu gerçeği işaret eder ve "her hangi bir işi yapabilmek için o daraltma faaliyeti sende var mıdır?" anlamındadır.

38 Olay, sonradan olan şey demektir. Sonradan olan şey de, önce mevcut olan şeyin kendisinden başka değildir.

Sirayet dediğimiz şey de şekil ile olur, şekilsiz sirayet olmaz.

39 İ'tiyad kelimesi (Aded)ten gelir, yani bir şeyi defalarca tekrar etmektir.

40 Dimağımızdaki her hangi bir merkezi i'tiyadla daha fazla meşgul edebilir, dolayısıyla, o merkezi diğer merkezlerden ziyade geliştirebiliriz.

41 Bu etkilerin en tehlikelisi (Dimağî Humma)dır ki sonucu ölümdür.

42 Aynı hâl, rüyalarda da aynen vâki'dir.

Bu mesele Manyatizma, Spirtizma ile, ruh da'vetleri ile de ilgilidir. Çünkü, buradaki esas maddenin, ruhun, faaliyeti esnasında kendinden bir miktar kaybetmiş olmasıdır. Meselâ, Medyumun gördüğü hayal, kendi ruhî faaliyetinden, yani ruhunun temessül ettiği kaba ve lâtif bir şekilden ibarettir ki Medyum bu işten sonra tartılsa evvelki ağırlığından kaybettiği görülür. Ve yapılan deneylere göre meydana çıkan hayalin Medyumun kaybettiği ağırlığa eşit olduğu da iddia edilmiştir.

Geleceği keşf meselesi de tıpkı böyledir. Vakıa, ruhun temessülü mevcut olan kana göredir, fakat, (Sultanî Ruh) dediğimiz o ince şey (Kül)den olduğu için o maddeye göre ileride gelecek şeylere de temessül eder ve faaliyet ne kadar kuvvetli olursa keşif alanı da o kadar fazla ve kuvvetli olur.

43 Meselâ, rüyada kanın hücum ettiği yer şişip kabarıp.

44 İfrazatlar acıdır ve bu acılık yemekleri bir şekilden başka bir şekle sokar, eritir. Yani bir nevi ölüm işi görür. Nasıl ki zehir de acıdır ve girdiği şeyi öldürür, yani şeklini değiştirir.

45 Bir bakıma duyu, ilmî yakındır, ulaşım, aynı yakındır; izlenim de hakkı yakındır. Titreşimi yapan havadır. Hararet ve ışık ta böyledir ve denmiştir ki bunları nakl eden de havadan da daha lâtif olan ve her yeri kaplamış bulunan (Ether) gazıdır. Güneş ışığı önce Ether gazına ve ondan da eşyaya aks eder. Ether gazı maddenin âdeta aynası gibidir. Görünen parlaklık Eüther gazının ışınlarıdır.

Hararet te önce Ether gazına geçer o da havaya nakl eder.

İşte bunların hepsi birden (Titreşim) adı altında toplanır.

46 Mi'de vasıtasıyla alınan gıdalar o kazanda hâl olduktan sonra bütün kimyevî maddelerin özeti, yani bütün kâinatın hulâsasını toplamış kan denen bir cevher elde edilir ve bu da kalb denilen bir depoda birikir ve sınırlar vasıtasıyla bütün vücudumuzu dolaşarak hem organları besler, yani dokuları yapar hem de uyarımlar meydana getirir.

Kan, vücutta dolaşırken her merkez ve organ kanda mevcut maddelerden kendi işlerine yarayanları alır ve kimyevî tahavvüller sonucu görevini yapar. Meselâ, göz, kandan hayalî şebekede nakş etmek için tesbit edici maddeleri; kulak merkezi duyucu maddeleri... velhasıl, bütün merkezler kendi görevlerini yapacak kimyevî maddeleri kandan alırlar ve bu suretle de beş duyu organımızla ihtisasların dimağda uyarımına vesile olurlar. Eğer kimyevî tahavvüller olmasa, ihtisaslar olmaz, uyarımdan da söz edilemez. Nitekim dış âlemde de, yani âfakta da görüleceği üzere her hareket tahavvül ve istihale sonucudur ve bütün bunlar, hayat kanununun sonucudur.

Hayat kanunu dediğimiz şey de, her şeyden önce, küçük ve büyük her türlü deverandır, hayvanî hayattır. Deveranın kendisinde şuur yoktur. Ancak, o deveranı şu şekilde veya bu şekilde sevk etmek isteyen insanda şuur vardır. O şuur, esasta, insanda olmakla beraber aslında,

aledderece her maddede her cüzde mevcuttur. Kül bakımından kül'ü, cüz bakımından da cüzü teşkil eder. Çünkü ruhtan âri hiç bir madde yoktur ve olamaz. Fakat, mi'de ve bağırsak ve kalb... gibi organlarımız görevlerini şursuz olarak yapıyorlarsa ve bunların hareketleri tabii hareketlerse onlarda şuur yoktur demektir, onlar ruhlı değildir demektir. Ancak, kalb, mi'de... gibi organların hareketlerinin tabii oluşunun ilk sebebi de yine o şururdur. Çünkü, hayat kanununu yapan o şururdur. Fakat, bir kere tabii kanunu yaptıktan sonra artık onunla bir daha ilgilenmez tâ ki bozukluk baş göstere. Nasıl ki bir saati kurduğumuz zaman hiç bir şey tarafından dokunulmadan durmadan işler. Fakat, evvelâ, o saati yapan bir saatçi vardır ve o saatçi da şurludur. O saati yaptıktan ve kurduktan sonra, artık, onun kendi başına işlemesi tabii olur. Fakat, saat bozuldumu gidilecek yer yine saatçıdır, yani yine şururdur. Bundan ötürü, her şeyde şuurun mev cudiyetini ikrar farzdır.

Bu şuurun mevcudiyetini tamamiyle bilmek te insan vücuduna bakmakla mümkündür. Vücudumuz bir şehir gibidir: yolları, ırmakları, dağları, tepeleri ve nihayet bütün faaliyetleri ile, hareketleri ile milyonlarca mikrop vardır. Böyle bir şehre de onu idare edecek bir Beşkan-zorunludur. İşte, o da (İzafi Sultanî Ruh) dediğimiz cüz'î ruhumuzdur. Bütün bu şehri idare eden biricik âmir odur Eğer o olmasa bütün bu faaliyetlerden ve bunlar arasındaki düzenden nasıl söz edilebilir?

Hulâsa, o ruh her yerde, her şeyde mevcuttur ve böyle dolduğu için de her şeyi bilicidir.

47 Fikir, esasta bir fikir olmakla beraber mukayese dolayısıyla bir çok bölümlere ayrılır ki bunlar da (Fikirler) olur.

48 Meşgul olduğumuz bir işi bir müddet bırakıp ta tekrar ele alırsak eski izlenimler bu yeni-lerine temel olur ve yeni meşguliyet te bundan a'zamî surette faydalanır. Çünkü, bir kere ilk uğraşma yorulmadan yapılmıştır. Eğer bir düzüye o meşguliyete devam edilse idi o zaman o da bir izlenim olurdu ama yorgunluk devam edeceğinden pek cılız bir izlenim olurdu.

İşte, ders aralarında öğrencilere dinlenme zamanı vermenin sebebi budur. Ancak, dinlenme müddeti kısa olmalıdır. Çünkü, uzarsa önceki izlenimlerden çoğu kaybolup gider.

49 Çünkü, geceyin ruhumuzun dış ile ilgisi yoktur. Bu sebeple ruhumuzda, sadece, hâfi-zamızda bulunan izlenim in'ikâs eder ve ruh yalnız onunla meşgul olur.

Gerek rüya halinde gerekse uyamklık hâlinde, fiiller hep aynı fiillerdir ve rüyada da uyamklık halinde de bu fiillerden haber veren de aynı ruhtur.

50 Rüya hâlinde olsun veya yakaza hâlinde Manyatizmalarla, çeşitli ruh da'vetleri ile olsun, bunlar vasatısıyla geleceği keşf etmek veya bir işin olup olmayacağını anlamak demek (Zaman)ı, (Taakub)u ortadan kaldırmak demektir.

Meselâ, (A) noktastan bir istediğimiz olsun ve verecekmi vermeyecekmi? diye düşünelim ve (İstihare)ye yatalım. (B) noktası da bizim bulunduğumuz yer olsun. (A) noktastan o şeyin bize gelmesi için arada bir mesafe vardır. Fakat, biz onu maddeten daha tafsili gelmediği için bilemiyoruz, sonucu göremiyoruz. Fakat o taakkub orada mevcuttur, yani (A) ve (B) noktaları arasında mevcuttur. Eğer mevcut olmasa (A) ve (B) noktaları mevcut olmaz.

İşte, "Her şey ezelde ma'lum idi şimdi onların tafsili meydana gelmektedir" dediğimiz budur.

Ahmet Bey bana (At)ımı verecekmi? diye istihareye yatsak ve rüyamızda atı yeşil bir çemenlikte otlarken görsək bunu Ahmet Bey atını bize verecektir diye ta'bir ederiz. Çünkü, çemenlik, yeşillik insana ferah verir, insanın muradının oluşu da bir ferah olduğundan, işte bu

çemenlik ferahın, muradın husulüne de işaret sayılır. Eğer atı viranelerde veya karanlıklarda görseydik Ahmet Beyin atını bize vermeyeceğini anlardık ve rüyayı böyle ta'bir ederdik.

51 Kusurun inançta aranmasının sebebi şudur: eğer o kimsenin o iş üzerindeki inancı kuvvetli olsaydı, o bunu yüzde yüz isteseydi onun istediği olurdu. Olmadığına göre demek ki o bu işinde şüpheye düşmüştür. Kesin inanç olmadıktan sonra da hiç bir iş olmaz.

İnancı kuvvetlendirmek için de ruha o işin yüzde yüz olacağını telkin ve bu arada da özellikle dimağı faaliyete getirmek, dimağa kanı hücum ettirmek lazımdır.

52 Her hangi bir izlenimi alan muhakeme o izlenime ilişkin geçmiş zamanlarda resm edilmiş daha bir sürü izlenimleri de hâfızaya baş vurarak çıkarıp ve tefekküre verip dikkati da işin içine sokunca bir şeyden daha birçok şey meydana getirir ve bu suretle muhakeme o izlenimleri hâfızaya baş vurarak istediği gibi kullanabilir.

Fakat, bu kullanma meselesinin de bir inceliği vardır. Eğer, bu birbirine şâmil olan ve bir şeyden bir çok şeyler meydana getirilen izlenimler birbirlerine muvafık ve ahenkli bir suretle bağlanır ve işlenirse o zaman (İbda') dediğimiz şey meydana gelir.

53 Azotlu cisimler albümini havî cisimlerdir. Albümin çok esaslı bir maddedir ve etleri o yapar.

54 Genel yorgunluğa sebep olan şeyler büyük korkular, şiddetli heyecanlar, bazı vahim hastalıklar... gibi şeylerdir.

55 Genel yorgunluğun en ziyade tesadüf edilen şekline Türkçede (Uyku Hastalığı) denir.

56 Gerçi riyazet önemlidir, fakat, riyazet, sırf ruhu kuvvetlendirmek, onu lâtifletmek içindir, nura dalmak içindir ki bu da maddî gıdaları tamamen eksiltmekten ziyade ruhu, ekzersizlerle kuvvetlendirmek söz konusudur.

57 İnsan ruhu ile ulviyette, bedeni ile de esfeldedir.

58 Zekâ, parlak olan akıl demektir, yoksa her şeyde akıl vardır. Akli melekelerin dengeli ve âhenkli olarak faaalियette bulunmasına (Zekâ) denir.

İnsan, cinsî meyî gücünü daha yüksek ruhsal işlere yöneltebilir ve bu takdirde de, eğer fitratında da varsa, Şaheserler verebilir. Bunun içindir ki çoğu büyük adamlar evlenmeyip cinsî kudretlerini ve aşklarını san'atlarına veya ilimlerine saklayıp ölmez eserler vermişlerdir.

Bazı Din ve Tarikat adamlarının evlenmedikleri ve hatta onlarca evlenmesin yasak olduğunu biliyoruz. İşte bunun da sebebi men'deki maddî gücü muhafaza yoluyla ruhun kuvvet ve kudretini arttırmak, dolayısıyla maddî aşkı (İlâhî Aşka) döndürmek ve gittikçe bu ilâhî aşk derecelerinde yükselerek ebedî visâl içinde bulunmaktır. Çünkü, hayvanî hayat, insanî hayatı, yani (Sultanî Hayat) câmidir. Hadım edilen kimseler ise işte bu gibi hissî hânkalardan tamamen yoksundurlar.

59 Aşk hâlinin maddesi (Menî)dir. Menî, bütün bir vücudu nakleden vasıttadır.

Her şeyde aşk maddesi kendi mevcudiyetine göredir. İnsanın mevcudiyeti her hayvandan fazla olduğu için aşk maddesi de insanda tamameyle toplanmış ve kemâle gelmiştir.

Cinsî münasebetler aynıyle ölümdür. Çünkü, menî denen cevherin vücuttan çıkması insan için bir ölümdür. Onun için akıllı kimseler cinsî münasebetlere pek rağbet etmezler ve daima perhiz üzere olurlar. Yukarıda da söylediğimiz gibi bazı dinlerde ve dinî tankatlarda (Mücerred)lik müessesesinin bulunuşu bu esas dayanır.

Âdî bir insan bile bir müddet menisini sarf etmezse, yaptığı âdî işleri bile büyük bir şevk ve istekle ypar. İşte, bu şevk, onda mevcut meniden, yani aşktan dolaydır.



60 Hissî kemâllerden yoksunluk insanlık için bir fâciadır. Çünkü, maddiyatın, hayvanâtın, hulâsa, hayatın en özü ve özeti insandır. Allah, insanda tecelli eder. Madem ki Allah insanda tecelli ediyor o insanın aslına, zatına değil de onun fanî olan şekillerine, suretlerine tapılırsa, böyle bir insan taş topraktan da daha aşağı bir mahiyette bulunmuş olur ve bu da elbette ebedî bir fâciadır.

Bununla beraber ebedî olan, ilâhî olan zevkin başlangıcı ve esası da maddedir. Çünkü madde olmazsa ma'na zuhur etmez. Aşk ta güzelsiz tadılamaz. Her güzel, içinde kendimizi seyr ettiğimiz kendi aynamız, güzellikte içinde yamp tutuştığımız kendi nurumuzdur. Bundan ötürü bir kitabımızda şöyle demiştik:

“Her güzel Elest Bezminin bahş ettiği peymanedir”.

61 Her çocuk, bir bakıma dokuz yaşına kadar ne kadın ne erkektir. Asıl cinsiyet cevheri dokuz yaşından sonra başlar, kadın ve erkkeklik te ondan sonra tam zuhur eder.

62 Cinsel maddenin israfı kadar, vücutta ısrarla muhafazası da zararlıdır. Meniyi vücutta fazla tutmak zaten mümkün değildir. Zira, bu takdirde meni, böbrekler aracı ile idrarla vücuttan çıkar gider veya vücutta bir takım rahatsızlıklara ve özellikle yüzde bir takım çibanlara sebep olur.

63- Bu cevherin toplandığı guddeler özellikle cinsiyet guddeleridir.

Bülûğa sebep olan madde kıvamına geldiği vakit kana karışır ve çocuk erkekse bıyıkların, kılların çıkması, sesin kahnlaşması gibi haller; kadınsa yumurtahkların teşekkülü, memelerin büyümesi ve diğer kadınlık halleri zuhur eder.

Erkekliğin ruhsal özelliklerine misâl olarak şecaatı, cesareti, scömertliği ve bunlara benzer özellikleri gösterebiliriz.

64 Beyne bağlı olan organların bağıllık dereceleri, yakınlık dereceleri raddesinde ve onların ahengi ile akıl da ahenklenir ve şuur olur ve bu bağıllığın noksanlığı derecesinde de akıl da noksanlaşır.

Akli faaliyetin de organlara etkisi yine hücreler denilen maddeler vasıtasıyla. Akli faaliyet demek, ma'nevi faaliyet demek değildir.

65 İrade demek mutlaka şuurlu bir iş, yani şuurun yapacağı mutlak bir iş değildir. İrade, arzudur, istektir; istenildiği zaman yapılan bir şeydir.

İrade, işin kuvveden fiile çıkması demektir. İrade, murad'tandır.

66 Heceyandan meydana gelen felâket ikidir; ya kan azalır ve kalbte âhenksizlik olur ve kalb durur ya da şiddetlenip kalb kanla dolar ve organlara sevk edemez ve kalb yine durur ki bunun sebebi de çoğunlukla psikolojiktir.

67 Daha fazla ifrazatla cevap vermeleri bozulan ahenkten dolayı malik oldukları fazla birikintiyi dışarı atmak zorunda olduklarıdır.

68 Saçların birdenbire ağarması kanın saç hücrelerini besleme faaliyetinden derhal yoksun kalmamasıdır.

69 Meselâ, bir şeye merak etmek, hayâl etmek insanın iştihası kırar, insanı hasta eder.

70 Meselâ, hoşlanmadığımız bir kimseyi gördüğümüzde ya baş çevirip geçeriz ya da ona sataşırız ve yahut ta döğeriz ve hatta öldürebiliriz de. Bu işin sonunda da: “Ne yapayım iradem elden gitti” deriz.

İnsanda irade kalkınca artık o insan hayat kanununa uymak zorundadır. Hayat kanunu da organların meyl ve arzularını yerine getirmekten ibarettir.

İşte Manyatizma, Spirtizma da bunun gibidir. Yani Medyumun ruhunu kullanmak keyfiyettir ki bunda irade operatördedir. Operatör, Medyumun ruhunu kullanarak her arzusuna muvaffak olur.

(Nazar Değmesi) dediğimiz şey de böyledir. Meselâ, iyi ata binen birini gördüğümüzde yüzde yüz hasetle: "Amma koşuyor ha!" dedikmi ata binen hemen attan yuvarlanabilir. Çünkü, bu söz: "Bu kadar sür'at olamaz, bu tabiata aykırı harekettir" demektir. İşte bu sözü kendimize yüzde yüz emîn olarak söyledikmi at üstündeki lerhal attan düşer. "Nazar hakır" sözü de bu bakımdan doğrudur.

Fikirden fikre etki vardır ve bunun da sebebi cazibe kuvvetidir. Daha doğrusu ruh her şeyi kaplamıştır ve bu sebeple meselâ bendeki bir düşünce mknatisiyet dolayısıyla derhal karşındakine veya gaipteki bir kimseye etki yapar ve dolayısıyla maddede etkisini göstererek o adam benim düşündüğüm gibi olur veya istediğim şeyi yapar.

Ve yine meselâ, bir kimse kendisinin hasta olduğuna gerçekten inansa artık o kimse inandığı hastalıktan yakasını kurtaramaz. Fakat, tersine, gerçekten hasta olan bir kimse ben hasta değilim diye kendisine sürekli tekinde bulunursa hastalığmdan kısa zamanda kurtulur. Yani ruhtaki mknatisiyet adalı ve fizikî derdi def eder ve ruh evvelce fizikî, bir olaya mağlub iken bu kere galib gelerek fizikî olaya hüküm eder. Bundan ötürüdür ki özellikle sınırlarla ilgili bir çok hastahkların biricik tedavi metodu (Telkin)dir.

Yine bundan ötürüdür ki (Terbiyeciler), çocukları daha küçük yaştan bir takım sosyal nizam ve kanunlarla terbiye ederler ve çocuklara iyi şeylerin yapılmasını, kötü şeylerin de yapılmamasını telkin ederek âlemin ve hayatın düzenini muhafazaya çalışırlar.

Burada (Fikir) kelimesi üzerinde de biraz duralım:

Fikir nedir?

Her şeyden önce bir akıl vardır ki biz ona (Sultanî Ruh) ta, (Allah) ta (Küllî Bilgi) de deriz ki işte bu akl'ın sıfatlarından biri de (Fikir)dir. Fikir, diğer sıfatları mukayese edici, ölçücüdür.

Bir iş hakkında hâfıza, muhakeme, dikkat gibi akli işlemler rol oynamakla beraber bunların en üstünde de (Tefekkür) gelir ki bununla artık o iş tamamıyla incelenmiş olur. Ondan sonra da irade ister o işi yaar ister yapmaz.

Fikrin tam doğabilmesi için bütün merkezlerin düzenli ve ahenkli çalışması gerekir. Çünkü, fikir, muhakemenin en incelenmiş şeklidir. Bunun isabet etmesi veya etmemesi ise bütün merkezlerin ahenkli çalışıp çalışmamasına bağlıdır.

Aklın sıfatı olan fikrin parlaklığı derecesi de hâvî olduğu hâfıza ile ölçülür. Hâfızada ne kadar çok izlenim varsa fikir o derece parlak; ne kadar da az izlenim varsa fikir de o derece sönük olur. Fikir parladıkça da parlak izlenimler alır ve daha kuvvetlenir ve böylece fikir ve hâfıza birbirlerine yardımcı olmuş olur.

Fikir, hâfızada mevcut hayallere kıyas ile hâfızada mevcut olmayan bir hayali de doğurup yaşatabilir. Meselâ, Ma'bûd fikri bu kabildendir. Herkesin Ma'bûd fikri kendi kafasının ilmi muhtevasına dayanan tasavvuruna göredir ve bundan ötürü de hiç bir insanın Ma'bûd fikri bir diğerine benzemez. Hâlbuki, Ma'bûd, hahikatta, insanların tasavvurlarının üstünde ve ötesindedir. Gerçekte, ona, varlık ta izâfe edilemez. Çünkü varlık farktandır, fark ise yokluktur. Şu hâlde Gayb ta o, Şuhud ta odur. Görünen de o, gö-

rünmiyen de odur, var da o, yok ta odur. Bundan ötürü de her şeyden münezze her müstağnıdır.

Telkine müsait olan fikirdir, i'tiyad hasıl eden fikirdir, ekszersize ihtiyaç his ettiren fikirdir, akıl değıldir. Zira, akıl bütün'dür, kül'dür ve bundan ötürü de böyle şeylerden müstağnıdır. Akıl, külli İzâfi Ruhtur ve her yeri, her şeyi kaplamıştır. Her maddede olan düzen ise o akıldan o akıldan, o mevzide zuhur eden bir fikirdir. Fikir olmasa görünür yoktur.

Fikir, farka gelmektir, hayattır, hayata uymadır.

71 Çünkü, daha önce bu fikirlere ait izlehimler hâfızada nakş edilmiştir. Meselâ bazan hastaya verilen renkli bir su, hastanın fikrine yapılan etki sonucu, en kuvvetli bir şurup etkisini gösterir. Doktorlar bu hususta pek bilgili olmalıdırlar.

72 Her şeyden önce fikir gelir. Fikir olmadan ne söz ne de fiil vardır.

Dervişlik te bu esasa dayanır, yani dervişlerin (Allah, Allah!) diye zikrde bulunmalarının esası da budur.

73 Hayaller de izlenimlere göredir. Çok âlim bir adamın Allah hakkındaki hayali de tabii kendi yüksek fikrine göre olacağından hakikata çok yakın bulunur, yani böyle bir kimse her şeyin Allah'tan olduğunu tasdik eder.

Hayali iycat eden fikirdir. Hayâl, taklidin esaslarından da biridir. İnsan her şeye önce taklit ile başlar ve o taklit, sonra, tahkik olur. Zira, hayâl yapmadan hakikata varlamaz. Hayâl tahakkuk etmezse yine hayal olarak kabır, hakikat olmaz. Hayâli tahakkuk ettirmek te, ancak, bilgi iledir. Bilgi ise maddeye de ma'naya da şâmildir.

Ma'nevî bilgi, istidlâl ile hakikata varmaktır. İstidlâl edilen şeyi bilfiil maddeten ispatlamak ta tahakkuk demektir.

Eğer bir kimse hayalini hakikat yapamazsa taklitte kalmış olur. Herkesin taklidi de bilgi ve tecrübesine göredir. Gaybî ne güzel söylemiştir:

Tâc ma'rifet tâcıdır  
Taklit ile tok olan

Sanma gayri tâc ola  
Hakikatta aç ola.

Kısaca, maddî olsun ma'nevî olsun iş bilgidedir. Bilgi de geniş bir hâfızaya, yüksek bir tecrübeğe, dolayısıyla bunların hâsıl olması için de, derin bir ilme malik olmak şarttır.

74 Taklit, hâfızada kayıtlanmış olan şeye göre olur. Bilinmeyen şey de ona kıyasen taklit edilir.

Uyutmak ve telkin yolları ile fikir ilka etmenin aslı da her alanda mevcut olan mknatisiyyet ve cazibedir. Cazibe ve mknatisiyyet, özellikle, parmakların uçlarında, gözlerde ve sözlerdedir. Bu hassalara malik olan her insan istediğini teshir edebilir. Teshir demek te telkin ile bir kimseyi her arzuya itaat ettirmek demektir.

Telkin ve teshirde gözetilecek en önemli nokta herkesin kendi fikrine ve görüşüne göre telkinde bulunmaktır ki bu suretle karşıdaki çok kolaylıkla cezb edilmiş olur. Ondan sonra o kimseyi kendi yoluna çekmek te çok kolay olur.

Bir insanın kendi kendine yaptığı telkin bütün telkinlerden kuvvetlidir. Yüzde yüz bu iş böyle olacaktır diye kesin bir iymanla işe girişilince, azim ve sebat ta bunu ta'kib edeceinden, o iş mutlaka elde edilmiş olur.

75 Uyutmada esas olan şudur: bir kimse uyanırken bizim emirlerimizi körükörüne dinlemez. Zira, onun bütün düşünce merkezleri faaliyet halindedir. Fakat, uykuda bu merkezler

işlemez hâlde olduğundan o kimse uykuda bizim emirlerimizi eleştiremez ve olduğu gibi uygulamak zorunda kahr.

76 Zira, hayat harektettir; hareket, farka gelmektir. Her duruş ölümdür. Hint fakirlerinin aylarca toprak altında kalmalarının sebebi vücutlarında mahfuz hayatın, o vücudun hareket-sizliği dolayısıyla, vücutta kalmasıdır ki bu da bir çeşit ölümdür; çünkü hareket yoktur. Tamamen ölen bir insan ise mezardan başka bir hayatla çıkar. Hintli fakir ise tamamen ölmediğinden aylarca kaldığı toprak altından kendinden mevcut hayatla çıkar.

77 Gerçi dimağın maddî yapısının bir takım esfel maddî araçlar mahsulü olduğu inkâr edilemez. Zira onlar olmasa dimağ da olmaz. Fakat, bu maddî araçlar onun ancak hizmetçisi hükmündedir. Gerçek mahiyeti bakımından insan dimağı, Sultanî Ruh'un taht kurduğu yerdire ve bundan ötürü de kadri pek yücedir.

## PAUL TİLLİCH\*

J. Heywood THOMAS

Çev.: Doç. Dr. Mehmet DAĞ

### I

## PAUL TİLLİCH'İN HAYATI

XIX. yüzyılın son yılları, günümüzün belli başlı 3 teologu (ilahiyatçısı) olan Barth, Brunner ve Tillich'in doğuşuna tanık oldu. Paul Tillich 20 ağustos 1886 da Brandenburg bölgesinde bulunan Starzeddel köyünde lutheran bir papazın oğlu olarak dünyaya geldi. XIX. yüzyılda doğmuş olmasının önemini kendisi de belirtmiştir. Şüphesiz onun ilk yılları, sonraki hayatını derinden etkilemiştir. Bu etkiler çoğunlukla tezat halindedir. Tillich'in kendi ifadesine göre, yaşayışını annesinden tevâ-rüs ettiği Rhineland mizâcı ile babasından aldığı Prusya mizâcının arasında sürdürmüştür. Babası pek muhafazakârdı; dolayısıyla ona, gele- neğe saygıyı öğretti. Annesi ise onun hayat dolu araştırmacı kafasının liberal olan maceracı eğilimlerini teşvik etti. Tillich, kırsal bölgede doğduğu için şehir dışındaki kırsal bölgelere karşı kuvvetli bir bağhık duydu. Tabiata olan hayranlığı romantik damgasını hemen kabul edecek ölçüdedir. Liebrecht'in söylediğine göre "sadece bir ağaçtan söz etse onun romantik eğilimi hemen kendisini gösterir".<sup>1</sup> Tabiata karşı takındığı bu romantik tavırı güçlendiren, okuduğu Alman şairleri ve aynı zamanda ilk çocukluğunu geçirdiği sukûnet veren güzellikteki kasabalarda edindiği hayat tecrübesidir. Tillich'in de açıkça kabul ettiği gibi, bütün bunlar onun bir teolog olarak gelişimini etkiledi. Fakat bu, toprağa ve geçmişe olan bağhık, onu bir gelenekçi (traditi- onalist) yapma yönünde olsa bile bir başka etki de oldukça canlı idi. Toprak, hava, rüzgâr ve orman hakkındaki anıları yanında, garip bir

\* Bu eser, "Makers of Contemporary Theology" serisi içinde yayınlanmıştır (Londra 1965).

1 W. Liebrecht, The Life and Mind of Paul Tillich, Religion and Culture içinde, New York ve Londra, Harper and S.C.M. Press, 1959, s. 7.

heyecân duyuran büyük şehir Berlin'i ziyareti ve orada geçirdiği gençlik yıllarının hatıraları da bulunmaktadır.

Paul henüz 14 yaşında iken, babasına Berlin'de bir görev verildi. Bu, onu çok memnun etti. Bu sırada özel bir lise'de okuyordu. 1904'de üniversiteye girerek, Berlin'de, klâsik öğrenimine devam etti. Üniversite-de Felsefe ve Teoloji okudu. Breslau Üniversitesinden Felsefe Dok-torası ve Halle'dan da Teoloji serfifikası aldı. 1912'de Brandenburg bölgesindeki Evangelical Lutheran Kilisesine papaz tayin edildi. İki sene sonra I. Dünya Savaşı çıktı ve papaz olarak orduya katıldı.

Savaş yılları, Tillich'in gelişmesinde pek önemli yıllardı. Onun en büyük ilgilerinden sanat ve siyasete olan ilgisinin doğuşu, bu yıl-lara kadar götürülebilir. Savaşın çirkin manzarası ve yıkıcılığı, onu teselli aramaya itti ve teselliye de resim yapmakta buldu. Resimler üzerinde çalıştı ve sanat tarihiyle ilgili olarak pek çok şey okudu. Bu faaliyeti, onun son savaş izni sırasında Berlin'i ziyaret ettiği ve orada Boticelli'nin yaptığı bir resmi gördüğü zaman, zirvesine ulaştı. Sanata olan bu ilgisi Tillich'in düşüncesini çeşitli yönlerde derinden etkiledi. Kendi sanat tecrübesi ve yorumu üzerindeki düşüncesinden din fel-sefesinin temel kategorilerini çıkardı. Yine bu husustu ki, onu bir kültür teolojisi üzerinde ilk olarak düşünmeye sevketti. Bir bakıma bir bütün olarak onun teolojisi kültür teolojisini ilgilendidir, çünkü bu çağdaş kültüre bilinçli olarak açıktır; fakat çağdaş kültürün özel yön-leriyle ilgili olması şeklinde daha dar bir anlamda Tillich'in 1919 dan 1924 e kadar süren dersleri kültür teolojisi hakkındadır. Bu, onun savaş sonrası Berlin'de vukubulan geniş bir kültürel değişikliğe cevap verecek bir savunma teolojisi (apologetic theology) ortaya koyan girişimi idi. Fakat Tillich'in gelişimine savaş devresinin bir başka katkısı da, onun (eğer kelimeyi yerinde kullanıyorsam) sosyalizme yönelmesi idi. Batı cephesinde papaz olarak bir kaç ay geçirdikten sonra ulus çapındaki ezici tecrübenin ilk coşkunluğu kayboldu ve Tillich "savaşın süresiz olarak devam edip, bütün Avrupa'yı tahrip edeceğini"<sup>2</sup> hissediyordu. Ulusun açık bir birlik teşkil etmesi hayaldi. Daha da kötüsü, sınıf mücadelesinde kilise, hakim zümrelerin bir müttefiki sayılıyordu. Til-lich her zaman toplumsal mücadeleye karşı sıcak bir ilgi duymuştur. O sırada da bunun açıkça ifade edilmesi gerektiğini, yoksa Hristiyan

rahiplerin toplumsal devrimin düşmanı sayılacaklarını gördü. Tillich dinî sosyalizmin ateşli bir savunucusu oldu. Orta sınıftan bir aileye mensup olduğu halde, kendisi burjuva olmadı; çünkü her sınıfla irtibattaydı. Böylece, çağdaşlarından pek çoğunun safdil ütopyacılığına katılmadığı halde, sosyalist hareketin reformcu amaçlarıyla cezbedildiğini hissetti. Böylece felsefede idealizmle Marxism arasında bir yer işgal ederken, problemler dünyasında Lutherçilikle sosyalizm arasında yer aldı. Kendisini Sosyalist Parti ile ilgili görmediği gibi, hiçbir zaman herhangi bir siyasî partiye mensup olmadığını da söyler. Buna rağmen, 1933'de Die Sozialistische Entscheidung adında Sosyalizmle ilgili küçük bir eser yayınladı. Daha sonra The Christian Century'nin başyazarı, bir makalesine 'Beyond Religious Socialism' (Dinî Sosyalizmin Ötesinde) adını verince, pek kızdı ve eğer peygamberin bildirisi doğru ise, o zaman dinî sosyalizmin ötesinde hiçbir şey olamayacağını belirtti. Marburg'da bir senelik (1924-1925) teoloji öğretmenliği dışında 1920'leri Tillich, Dresden, Leipzig ve Frankfurt üniversitelerinde felsefe öğreterek geçirdi. Marburg'da sadece bir yılını geçirdiği halde, bu şehir Tillich üzerinde izini bıraktı. Orada existentialismın XX. asırdaki şekliyle karşılaştı. Tillich tepkisini şöyle nitelendiriyor: "Karşı koydum, öğrenmeye çalıştım, onun (existansiyalizmin) verdiği cevaptan çok yeni düşünme yollarını kabul ettim." Bazı bakımlardan o, yeni bir düşünme yolu değildi; Tillich yine de üç şeyin kendisini bunun için hazırladığını kabul eder ki, bu üç şey, Schelling'i iyi bilmesi, Kierkegaard hakkındaki bilgisi ve hayat felsefesi ile kurduğu irtibattır. Muhakkak ki, onun Dresden'deki felsefe öğretmenliği felsefeyi öğrencileri için canlı bir konu yapmayı amaçlıyordu ve dersleri felsefe ile teolojinin sınırını ilgilendiriyordu. Felsefeyi kendisine meslek edindiği halde Tillich kendisini bir teolog addetti: "Ben bir teolog idim gene de teologum, çünkü bizim varoluşsal endişemiz sorunu ve Hristiyanlığın bildirisinin varlığa ait cevabı, benim ruhi hayatıma hâkimdir ve her zaman da hâkim olmuştur".<sup>3</sup> Tillich'in teolojideki yakın ilgisi açıkça Karl Barth'ın öncülüğünü yaptığı yeni teolojiye yönelikti ve onun ilk eseri Barth'ın fikirleri ile doludur. Barth gibi, o da, zamanda olanla ezeli olan arasındaki sonsuz nitelik farkı, vahyin lüzumu ve ilahi vahyi beşer diliyle ifadeye çalışırken paradox'tan kaçınılamayacağı üzerinde ısrarla durur. Bununla birlikte, Tillich Barth'ı tamamıyla izlemeyecek kadar hür kafalı idi ve eseri giderek diyalektik

3 Theology of Paul Tillich, s. 10.

teolojiden keskin bir şekilde farklılık gösterdi. Onun Barth'ın teolojisinin eleştirisi 1935'de Journal of Religion'da yayınlanan What is wrong with The Dialectic Theology (Diyalektik Teolojinin Eksik Yönü) adlı makalesinde zirvesine ulaştı ve teolojinin gerçekte her çeşit diyalektiğe karşı olduğunu belirtti.

Yazılarında ve halka seslenen konuşmalarında Ulusal Sosyalizmi takbihinin bir sonucu olarak, Tillich, Frankfurt Üniversitesindeki kürsüsünü kaybetti. Niebuhr kardeşlerin çabalarıyla Amerika Birleşik Devletlerine göç ederek New York, Union Theological Seminary'de Felsefi Teoloji Profesörü oldu. Union Seminary'den Columbia Üniversitesine devamlı gidip geldiğinden, onun vücutça sağlam yapısı Morningside Heights'da herkesçe bilinmektedir. 1933'den 1955'e kadar New York'da öğretmenlik yaptı. 1955'de üniversite Profesörü olmak için Harvard'a geçti, Harvard'dan Chicago'ya gitti. Burada dershanelerden en büyüğünü yüzlerce öğrenci derslerini dinlemek üzere bir kez daha arzu ile doldurdu.

Onun akademik mesleğinin sadece büyük kısmı Birleşik Amerika'da geçmekle kalmadı, aynı zamanda, kitaplarından çoğunu da orada iken yayınladı. Onun büyük ürünü, 1963'de Systematic Theology'nin son cildinin neşriyle en yüksek noktasına ulaştı.

## II

### TİLLİCH'İN DÜŞÜNCESİ

Gördüğümüz üzere, Tillich çeşitli sahalarda faaliyet gösteriyordu. Bu nedenle hem bir filozof ve siyasî düşünür hem de bir teolog olarak değeri incelenebilir. Bunun, düşüncesinin herhangi bir bölümü gibi, felsefe ve siyaset nazariyesi sahalarında yaptığı çalışmalarını dikkate alması gerektiği halde biz daha çok Tillich'in teolojisini ele alacağız.

### TİLLİCH'İN TEOLOJİSİNİN LİBERAL TEMELLERİ

Tillich'in teolojisinin liberal temelleri pek açıktır. Kendi ifadesine göre, onun teolojisi bir savunma teolojisidir ve "felsefe ile sürekli bağlantısı içinde tamamlanacaktır".<sup>4</sup> Onun teoloji sisteminin iki esası vardır:

4 Systematic Theology, I, Londra, Nisbet, ss. IX-X.



gelenek ve bugünkü durum. Bu sistem, birbirinden farklı iki ödeve yani a) Hristiyanlığın bildirdiği hakikatın ifâdesine ve b) bu hakikatın her nesil için yorumuna hizmet eder. Geleneğe bağlılık, içersinde teologun kendi teolojisini bulduğu özel duruma seslenen savunma ile tamamlanmadıkça katı, dar ve ilgisiz bir orthodoxluk olacaktır. Öte yandan eğer savunma teolojisi kendi özel Hristiyan niteliğini koruyacaksa onun, her sözünün esası ve ölçüsü olarak, kerygma'ya dayanması gerekmektedir. Tillich'in teolojisindeki hedefi, bu iki unsuru biraraya getirmektir. Böylece o, teolojinin kerygmatic niteliğinin o derecede etkisi altında kalmıştır ki, teologun "teoloji dairesi" içinde çalışması gerektiğinde ısrar eder. İşte bu husus, teologun görevini, din felsefesi yapanlarından ayırır.

Tillich her teologun iki şekli ölçüsü olduğunu kabul eder. Birincisi, bizim için sonunda bir endişe meselesi olabildiği müddetçe sadece kendi objelerini ele alan önermelerin teolojiiyi ilgilendiren önermeler olmasıdır. İkincisi ise, bizim için varlık ve yokluk meselesi olduğu sürece sadece kendi objelerini ele alan sözlerin teolojiiyi ilgilendiren sözler olmasıdır. Teolojinin kurah, en iyi şekilde şöyle ifâde edilir: "Bizim bihai endişemiz olarak İsa Mesihteki Yeni Varlık"<sup>5</sup>. O halde, Tillich tabii bir teolojiiyle işe başlamayı, açıkça istemiyecektir. Gerçekten de o, tabii ve vahyedilmiş teoloji arasındaki geleneksel ayırımın yerine tabii teolojideki felsefi unsurun sistemin kendi hünyesine sokulması hususunu yerleştirmek istemekte ve bunu, meselelerin gelişmesine sahne olan malzeme olarak kullanmaktadır. Aynı şekilde, savunmaların, teolojinin ayrı bir unsuru sayılmayıp, daha ziyade sistematik teolojinin her zaman hazır olan bir unsuru sayılması gerektiğini telkin eder. Nihayet ahlâk teolojisi, savunma teolojisinden daha çok, teolojinin özel bir bölümü olmamalıdır. Varlığa ait teoloji, zorunlu olarak ahlâka işaret eder ve dolayısıyla farklı hiçbir ahlâk teolojisi kabul edilemez: her teolojik ifadede ahlâkî ifâde sadece gerekli bir unsur olmayıp, çoğunlukla temelli bir unsur teşkil eder.

Tillich, Kutsal Kitab'ın, Sistematik Teolojinin tek kaynağı olduğu şeklindeki yeni-orthodox görüşü reddederek şu fikri ileri sürer: Beşer tarihinde onun için bir hazırlık olmasaydı, Kutsal Kitab'ın bildirisi kabul edilemezdi. Bu nedenle, Kutsal Kitab'ın bildirisi kutsal kitaplardan daha fazlasını ihtiva ettiği için, sistematik teolojinin, Kutsal

<sup>5</sup> Aynı eser, I, s. 50.

Kitap yanında başka kaynakları da vardır. Fakat gene de Kutsal Kitap, Tillich'in itiraf ettiği gibi, sistematik teolojinin temel kaynağını teşkil eder; çünkü o, Hristiyan kilisesinin temeli olan olaylar hakkında "asıl belge" durumundadır. Kutsal Kitap'ın malzemesi, sadece tarihi gerçeklerle değil, teolojik açıdan yorumlanmış gerçeklerle de ilgilenen teolog tarafından sistematik teolojinin bir kaynağı olarak ortaya serilir. Kutsal Kitap kilise tarihinde bir olay olduğuna göre, sistematik teolog, Kutsal Kitabı kullanırken kilise tarihini de kapalı bir şekilde kullanır. Bunu hem açık hem de kapalı bir şekilde yapması gerekir. Kilise tarihi ile birlikte sistematik teolojinin bir başka tarihî kaynağı daha vardır ki, o da reform ve kültür tarihidir. Bu kaynakları bize veren vasıta tecrübedir. Tillich diyor ki: Bu kelimenin üç kullanılış şekli vardır: a) Ontolojik, b) İlmî, ve c) Mistik (Tasavvufî). Ampirik teolojinin gerçek problemi, mistik tecrübe anlamındaki tecrübedir. Burada tehlike, sistematik teolojinin kaynağının, nevinde tek İsa Mesih olayına bağlı olarak, Hristiyanlığın bildirisini aşan bir dinî tecrübe olduğunun ifade edilmesidir. Hristiyan teolojisi, Tillich'e göre, "nevinde tek olan İsa Mesih olayına dayanır".<sup>6</sup> Ve bu olay tecrübeye bağlı olduğu halde tecrübeden çıkarılamaz.

Sistematik teolojinin kaynakları hakkındaki bu bilgiler Katolik teologlar, özellikle Dulles ve Tavad tarafından etkili bir şekilde eleştirildi.<sup>7</sup> Dulles'a göre, Tillich, Kutsal Kitap'ı ele alırken, "kutsal metinlerdeki ilâhî unsuru ihmal etme eğilimindedir. Ve gerçekten de onun Allah'ın sözü olduğunu inkâr etmektedir". Dulles ayrıca şunları da ileri sürmektedir: Tillich, "dünyada yaşamış olan bir İsa'nın varlığını ve onun havâriileri ile konuştuğunu" saygı ile kabul ettiği halde, haksız yere Kutsal Kitap'taki tarihî unsuru küçültmektedir. Tavad ise, Tillich'in sistematik teolojide tecrübenin rolünü anlayış tarzını tenkit eder. Ona göre, burada, bizi Tillich'in teolojisinin tâ ortasına götüren bir tutarsızlık göze çarpmaktadır. Tillich'e göre, tecrübe, teolojiyi elde ettiğimiz bir vasıta, fakat teolojinin bir kaynağı değildir: Onun verimli gücü, ona bağlı olan şeylerin uğradığı değişikliklerle sınırlıdır. Fakat bu değişiklik, aynı zamanda, kutsal bildirinin gerektirdiği veya onu yeterli bir şekilde ortaya koyabilmek için gerekli olan bir şey olarak da nitelendirilebilir. Öyleyse, soruyor Tavad, tecrübenin verimli olmadığını

6 Aynı eser, s. 52.

7 Bk., benim Paul Tillich: An Appraisal, Londra, S.C.M. Press, ss. 18 vd.

ne dereceye kadar iddia edebiliriz? Yeni Varlık'ın kendisi gene teologun tecrübesine bağlıdır. Bu aracı olan tecrübe onu ne dereceye kadar değiştirebilir? Tavad, Tillich'in teolojide çizdiği yeni yolun süje ile obje arasındaki dichotomy'yi azaltmak olduğunu, fakat bunun, Tillich'in iman anlayışı için gerekli olmasına rağmen, açık bir şekilde Hristiyanlığa ait bir olgu olmadığını düşünür.

### TEOLOJİNİN METODU

Tillich'e göre teolojinin metodu ile ilgili olarak iki şeyden söz edilmesi gerekir. Teolojinin metodu aklidir ve bir bağlaşıma metodudur. "Akli" sözünün üç anlamı vardır ve bu üç anlamda teolojiye akli demek doğru olur: a) Semantik anlamı, b) Mantıkî anlamı, ve c) Metodolojik anlamı. Tillich, semantik akliliğe olan talepten ne anladığını açıkça belirtmemektedir. Muhakkak ki o, teologun ne demek istediğini açıklaması gerektiğini kasteder; fakat, öyle görünüyor ki, bunun ancak, teolog bilinçli olarak bir kelimenin bütün anlamlarını birbirleriyle münasebete koyarak, onları bir "denetleyici anlam" etrafına dizerse, yapılabileceği kanısındadır. Teoloji, aynı zamanda, mantıkî olmak anlamında da aklidir. Teoloji, diyor Tillich, diğer bütün ilimler gibi sûri mantığa dayanmaktadır. Bu sözün ortaya koymak istediği, teologun delilinin sadece mantık kurallarına göre doğru olması gerektiği değil, özellikle teologun zarurî olarak kullandığı paradoxların istisnasız "varlığa ait" olması ve mantıkî olmamasıdır; yani onlar mantıkî çelişme değildir. Nihayet, teoloji, metodik ve dolayısıyla sistematik olduğu için, aklidir. Bir kez teolojik tefekkür işlemine başlayacak olursak, onu tutarlı ve akli olarak bir sona ulaştırmak gerekir: Bu, Tillich'e göre, şu demektir: Böylece biz bir sistem teşkil ediyoruz. Teoloji hem kerigmatik hem de apolojetik (savunucu)'tir, dolayısıyla, onun kullanması gereken metod, bağlaşıma metodudur. Bu metod, diyor Tillich, "Hristiyan imanının muhtevası birbirine bağlı varlığa ait sorunlar ve teolojik cevaplar vasıtası ile izah eder".<sup>8</sup> "Durum" un tahlili filozofun işidir. Felsefe, teolojinin cevap temin ettiği sorular sorar. İşte bunun içindir ki, bağlaşıma metodunun, çoğunlukla, teolojinin kullandığı metodun genel tavsifinden çok felsefe ile teoloji arasındaki ilişki sorusuna Tillich'in cevabı olduğu anlaşılıyor. Bu meseleye bir cevap olarak bu metodun başarısı, Tillich'in

8 Systematic Theology, I, s. 143.

felsefe ve teolojiyi tanımlama şekline gelmektedir. Felsefe, diyor Tillich, hakikati hakikat olarak obje kabul ederek kavrayan bir ilimdir. Felsefe, "varlığın yalın haliyle ne demek olduğu" sorusunu sorar<sup>9</sup>. Teoloji de bir bütün olarak hakikat meselesi üzerinde durur, çünkü ancak bir bütün olarak hakikata ait olan şey en sonunda bizi ilgilendirebilir. Her felsefe varoluşla ilgilendiği sürece, kendisinde ya açık ya da gizli bir teolojiyi ihtiva eder. Tillich'in cevaplandığı sorular her teolog için temelli olan sorulardır. Onların şiddetli eleştiriye açık olmaları, bu cevaplar önemsizdir demek değildir. Ben, kendim, diğer eleştiricilerin başka şekillerde ifade ettiği iki ana meseleyle<sup>10</sup> karşılaştım: Bunlardan birincisi, teolojinin aklılığı hakkındaki her tartışmanın hem dil nazariyesi hem de teolojik delillerin anlaşılmasında bir çeşit formalizmi (şekilciliği) gerektirmesidir. Meseleyi cesaretle ortaya koyacak olursak, Tillich'in hatası, dilin anlamının çözülmez bir şekilde dilin kendisine bağlı olan kendine has bir varlık olduğunu ve onun formalist görüş açısının onu, teolojik delilleri sürî mantığın Procrustean yatağına zorla yerleştirmeye iktidârini düşünmesidir. Öteki husus ise şudur: Felsefe ile teolojinin münasebeti ne felsefeye ne de teolojiye hakkını verebilir. Hattâ denebilir ki, Tillich, kendi felsefe anlayışının teolojinin mahiyetini belirlemesine müsaade etmektedir. Teolojinin verdiği cevabın muhtevasının vahiyde de verildiği şeklindeki hiçbir itiraz, teolojinin, sorunun kendisinin de belirlenmesi için yolumuzu aydınlatan ışık olması yerine, sorularımıza sadece cevap temin etme değeri bulunduğunu kabul etme hatasını ortadan kaldıramaz. Bu husus birden fazla Katolik eleştirici tarafından tartışıldı<sup>11</sup>. Kenneth Hamilton'un *The System and the Gospel* adlı kitabı bu konuyu merkezî tezi olarak ele almaktadır.

### VAHİY

Bağlaşma metoduna göre, Tillich'in teolojide hareket noktasının, insanın durumunun bir tahlilinden doğan mesele olması gerekir. Bundan dolayı Tillich, insanın kavrama durumunu, kavrayışının aklılığını ve aklın müphemliklerinin işaret ettiği meseleyi çözümlenmeye başlar. Daha sonra ise bu soruya, cevabı, yani vahiy zorla yüklemeye çalışır.

9 Protestant Era, s. 95.

10 Bk., Paul Tillich: An Appraisal, ss. 27-45.

11 Kar., aynı eser, ss. 189 vd.

Tillich bir kaç akıl kavramı ayırdeder. Burada bunlardan en önemlisi “akıl derinliği” ile “vecd halindeki akıl” dır. Akıl derinliği “akıl olmayan bir şeyin ifadesi olmakla beraber, akıldan önce gelir ve onunla tezahür eder”.<sup>12</sup> Bunun kesinlikle ne olduğundan Tillich bahsetmiyorsa da, insanın kavrayış şartları altında sahip olamayacağımız hakikatla bir çeşit hadsî (sezgiye dayanan) bir birlenme olabilir. Buna rağmen Tillich, akılda kopma arzusu ile bilginin objesiyle hadsî birlenme arzusu arasında bir çatışma görmektedir. Biz, gene de, kendimize kendi düşünme faaliyetimiz sayesinde hakikat hakkında herhangi bir şey bilip bilemeyeceğimizi sorarız. Burada açık bir şekilde vahiy fikriyle karşılaşırız. Vahiy, “huşu içinde hayreti” davet eden bir olayın vukuudur. Bu tecrübe, içerisinde aklın kendi normal süje-obje yapısını aştığı bir hali olan “vecd” halidir. Vecd halindeki akıl bir halin subjektif yanı olup, burada bu hali davet eden bir olay vuku bulur. O zaman bu olaya biz “işaret olay” adını verebiliriz. İşte bütün bu halin vukuu vahiydir. Tillich asıl ile bağımlı vahiyler arasında bir ayırım yapmaktadır<sup>13</sup>. Asıl vahiy, “daha önce olmayan bir huşu halinde ortaya çıkan vahiydir”. Bu mucize, bu vecd hali ilk kez böylece bir araya gelir. Bağımlı bir vahiyde ise, her iki etken sırf mucize olmadığı gibi, sırf vecdî bir kabul hali de olmayıp, bir yandan asıl kabul hali, öte yandan yeni yeni kişiler ve zümreler vahiy aldıkça değişen değişken bir etkenle birlikte asıl mucizeyi teşkil eder. Kilise tarihinde vahiy sürekli olduğu halde, bu, bağımlı bir vahiydir. İster asıl olsun ister bağımlı, vahyin, kendisine iştirak edenler için vahyedici gücü bulunmaktadır. Tillich’in söylediklerine göre, vahye bağlı bir bağlaşımanın, değişmeyen ana noktanın tamamıyla yok olması veya yeni vahiy durumları yaratma gücünü tamamıyla kaybetmesiyle nasıl sona erdiğini tarih göstermektedir. Vahiyle kazanılan bilgi tabiat, tarih ve insanın yapısı hakkındaki bilgiye hiç bir şey eklemeyiz<sup>14</sup>. Vahyin bilgisi varlığa ait sırrın vahyin bilgisidir; varlıkların mahiyeti ve onların birbirleriyle olan münasebeti hakkındaki bilgi değildir. Bundan ötürü alelâde tecrübî bilginin vahyin bilgisine müdahale edemeyeceği de doğrudur. Bununla birlikte, şunu da hatırdan çıkarmamalıyız: Alelâde bilgide vahiy unsurları olduğu için bu bağımsızlık hiçbir zaman tam olamaz. Teoloji, alelâde bilgi kisvesi

12 Systematic Theology, I, s. 88.

13 Systematic Theology, I, ss. 140-142.

14 Aynı eser, s. 143.

altında da yapılsa, saldırıya karşı vahyin hakikatlarını korumak için, her zaman hazırlıklı olmalıdır.

Vahyin bu şekildeki yorumuna karşı yöneltilebilecek tenkitlerin bazılarından Tillich'in "Christology" sini incelerken söz edeceğiz. Bununla birlikte, bir tanesinden şu anda söz edilebilir. Tillich, Hristiyanlık-taki vahyi mutlak olarak görüyor ve diyor ki, bu, her vahyin ölçüsünü ihtiva eder. Bu, vahiy fikrinin Hristiyanlığı aştığı, onun üzerinde yer aldığı düşüncesini telkin etmektedir. Bu durumda bazı teologlar, Hristiyan geleneğin dışında vahyin bulunduğu ve hiçbir zaman Allah'ın kendisini delilsiz bırakmadığı ne kadar doğru olsa da, Hristiyan teolojisinde yine de "vahiy" sözünün Allah'ın o anda oğlunda bizimle konuştuğunu ifade ettiği hususunda ısrar ederler. Başka deyişle, "vahiy" sözü, Hristiyan teolog için "İsa Mesih" ile eş anlamdadır. Böylece Tillich, yeni varlığın teolojinin kuralı (normu) olduğunda ısrar ettiği için, tenkit şahsî bir delil halini alır. Bu tenkide göre, onun teolojisi tamamıyla İsa'yı merkez kabul eden bir teoloji değildir.

### ALLAH FİKRİ

Tillich, vahiy ve kutsaldan söz ederek işe başladığı halde, çok geçmeden dikkatini Allah fikrine çevirir. Allah, diyor Tillich, eninde sonunda veya mutlak surette bizi ilgilendiren bir şeydir<sup>15</sup>. Tillich'in, "Rabbin olan Allah'ımı bütün kalbinle sev" şeklindeki ilk emrin felsefî yorumu budur. Bizim dinî hayatımıza başvurmaksızın, Allah hakkında bütün söyleyebileceğimiz, Allah'ın "varlığın kendisi" veya "varlığın yokluğa karşı koyduğu güç" olduğu sözünden ibarettir. Bunun dışındaki bütün Allah tasvirleri semboliktir, gerçek değildir. Tillich'in bu doktrinini yeteri derecede anlamak için her şeyden önce Allah hakkındaki bütün sözlerin sembolik olduğu şeklindeki genel kaide için bazı istisnalar tanıdığımızı kabul etmemiz ve ikinci olarak da sembolden ne kastettiğini anlamamız gerekmektedir. İlkin o, çoğunlukla ezeli, mutlak ve şartsız gibi terimlerden sanki varlığın kendisiyle eş anlamlı imişler gibi söz eder<sup>16</sup>. Sembolik dilin sembolik olmayan kaynağı ile ilgili soruyu da, aynı zamanda ortaya atarak<sup>17</sup>, bunun kendi genel kaidelerinin ifadesinde

15 Aynı eser, s. 14.

16 Kar., Systematic Theology, I, ss. 217, 265, 304.

17 Systematic Theology, II, s. 10.

yer aldığını iddia eder. Yani Allah hakkında sembolik ifadenin gerektirdiği sembolik olmayan ifade Allah hakkında söylediğimiz her şeyin sembolik olduğu sözüdür. Tillich'in burada, ifade meselesi Allah'ı ilgilendirmediği için, yaygın bir mantıkî safsataya boyun eğdiği ileri sürülmektedir. İkinci olarak Tillich çoğunlukla hiçbir zaman "sade semboller" den söz etmememiz hususunda ısrar eder. Semboller sadece işaretler olmayıp, işaretlerin tersine, işaret ettikleri şeyin hakikatine veya gücüne iştirak ederler. Tillich'in ünlü kritiklerinden biri olan Weigel'le yaptığı bir tartışmada, Tillich, Aquinas "kıyas" dan ne anladığıya kendisinin de "sembol" den onu anladığını belirtti. Weigel ve diğer kritikler, sadece böyle bir nitelendirmenin hatasına değil, aynı zamanda, Tillich'in semboller doktrininin yetersizliğine de işaret ettiler.

Tillich'in Allah doktrininin izahına geri dönecek olursak, şimdi sembolik niteliklerin ne olduklarını görelim. Merkezî olan nitelikler O'nun "diri" ve "şahsî" olduğu, "varlığın yaratıcı ve sınırsız temeli", "ruh" veya "aşk" olduğudur. Hayat, "güc halindeki varlığın fiilî varlık haline geçme faaliyetidir"; fakat Allah güc halinde olanla fiil halinde olan arasındaki ayrımı aştığı için, "ne özel ne de sembolik olmayan manada diridir". Allah hayatın temeli olduğu için diridir. Burada "temel", kelime anlamıyla alındığı takdirde, "sebeplilik" veya "cevher" olmayıp, şu veya bu şekilde sebeplilik olarak sadece böyle bir sembolle nitelendirilebileceğimiz bütün şeylerin altında yatan bir şeydir. Allah, ne bir şeydir ne de bir nesne (obje)'dir; O'nun zatı vardır. Fakat zat, zat olmayan her şeyden ayrılmaya ve her şeye zıt olmaya işaret etmektedir. Halbuki Allah, varlığın kendisi olduğu için, hiçbir şeyden ayrı değildir. O, kişilik üstü bir varlıktır, fakat biz O'ndan sembolik olarak şahıs gibi söz etmek zorundayız<sup>18</sup>. Allah hürdür, ama yine de bir kaderi vardır (kelime anlamında değil), çünkü Allah'ta kader hürriyetle mutlak ve şartsız bir aynılıktır. Hiçbir anlamda Allah'ın varolduğunu, çünkü varlığın zorunlu olarak mekân, zaman ve sebepliliğe tâbi varlığa işaret ettiğini söyleyemeyiz<sup>19</sup>. Allah'ın varlığı delilini tartışan Ortaçağ teologları aynı şeyi tartışmıyorlardı: "Bir zümrenin savunduğu şeye öteki zümre hücum etmiyordu". Ne olursa olsun, Allah'ın varlığına delil getirmek fikri iki nedenle saçmadır. "Hem varlık kavramı hem de bir sonuca varmak için ortaya konan kanıtlama metodu, Allah fikri için

18 Systematic Theology, I, s. 271.

19 Aynı eser, s. 227.

yetersizdir". Tillich bu metodu reddeder, çünkü bu metodun, Allah fikrini, Allah "âlem" olduğu, yani sonucu kendisinden çıkardığımız şeyin eksik bir parçası olduğu için, âlemden çıkarması gerekmektedir. Bu demektir ki, Allah âlemi sonsuzca aşan şey olamaz, O halde klâsik deliller Allah'ın varlığı için ne delil teşkil ederler ne de kanıt. Bunlar insanın sonlu varlığında beliren Allah sorununun ifadeleridir. Varlık delili insanın kendi halinin bir tahlilidir ve Allah sorununun imkânını gösterir. Her iki kozmolojik delil de gösteriyor ki, Allah sorunu gereklidir.

Bazı eleştiriciler, Tillich'in Allah'ın varlığı konusunu ele alışının yetersiz olduğunu belirtmektedirler. Varlık kavramını reddetmenin açık yararları, kendisini içine soktuğu güçlüklerle karşı ağır basmaktadır. Katolik teologların yaptığı gibi, Allah'ın varlığına geçerli deliller bulunmadığı iddiasında olan kimseler bile, şu veya bu şekilde Allah'ın var olduğunu söylememiz gerektiğini ileri sürmek isterler. Klâsik delillerin yorumu sun'î ve yetersizdir. Bu delillerin ifade ettiği doğru olan bir anlam vardır. Yani onlar dikkatle kullanılırlarsa, her ikisi de dinî bilinçliliği ifade ve davet edebilir. Bir bütün olarak Allah doktrinine gelince, klâsik görüşle bunun zahiri birliği, eleştiricileri, onun klâsik geleneğe sadakatini şüpheye karşılamaktan vazgeçirmemiştir. Allah var olmadığı, varlığın kendisi olduğu ve Kendisinde diyalektik bir olumsuzluk bulunduğu takdirde, bu gene de İbrahim'in Allah'ı mıdır?

Allah doktrini, "Varolmak Cesareti" (The Courage to Be) adlı eserde, daha geniş bir şekilde ele alınır. Burada Tillich, Reformasyon'un cesareti, yani güvene bağlı cesaretin hem bir parça olarak varolmak cesaretini hem de insanın kendisi olarak varolmak cesaretini aştığı sonucuna ulaşır".<sup>20</sup> Bu cesaret yalnız ve yalnız Allah'a dayanır; Allah ise münferid ve şahsî bir karşılaşmada yaşanır. Bu cesaretin merkezinde "suçluluk bilincine rağmen, kabulü kabul etmek cesareti" yer alır.<sup>21</sup> Her cesaret fiilinde etkili olan varlık kudretinin tecrübesi imandır; iman ise nitelik bakımından paradox'ludur. İman kabul etme, kabul edilme, kabulü kabul etmedir. İman ayrılan bir kimsenin kabul edilmesini kabul eder. İmanın anlamsızlığa karşı koyup koyamayacağı sorusuna Tillich'in cevabı şudur: "Ümitsizlik cesaretini" mümkün kılan bir iman

20 The Courage to Be, s. 155.

21 Aynı eser ve yer.



vardır ve bu da “mutlak iman”dır<sup>22</sup>. Mutlak iman theistik Allah fikrinin ötesindedir. “Teolojik theism’in hatası, Allah’ı, diğerleri yanında bir varlık ve bu durumyla da bütün hakikatın bir parçası olarak” tasavvur etmesidir. Mutlak iman Allah’ın üstünde bir Allah fikrini gerektirir ki, bu Allah, theismin Allah’ı ölünce tezahür eden Allah’tır.

Böylece Tillich’in, Allah’ı varlığın temeli, bütün varolanların yaratıcı temeli olarak nasıl ele aldığını görmüş olduk. Allah yaratıcıdır, çünkü Allah’tır<sup>23</sup>. Dolayısıyla, diyor Tillich, yaratmanın Allah’ın zorunlu mu, yoksa mümkün bir fiili mi olduğunu sormak anlamsızdır. Yaratma Allah’ın hayatıyla aynıdır. Bir zamanlar vuku bulan bir olayın hikâyesi değildir. “Allah’la âlem arasındaki münasebetin temel niteliğildir” Bu husus yaratmanın vuku bulmuş olduğu, vuku bulduğu ve Allah’ın telosunu gelecekte gerçekleştireceği (aslı yaratma, sürekli yaratma ve yöneltici yaratma) sözleriyle sembolize edilir. Klâsik Hristiyan yaratma doktrini “yoktan yaratma” formülü ile ifade edilir. Bizim yapmamız gereken ilk iş, bunun ne demek olduğunu anlamaktır. Bu, her şeyden önce, pagan düşüncede yer alan her çeşit dualizmi reddeder. Allah, ne yaratıcılığına yardım eden ne de onu engelleyen herhangi bir şeyle karşı karşıyadır. Fakat yukarıdaki formül bundan daha fazla şey ifade etmektedir, çünkü “ex” (den) sözü yaratılanın aslına işaret eder —o, yoktan gelir. Dolayısıyla Tillich’e göre bu formülün anlamı, yaratıkta “yokluk mirasının” bulunmasıdır<sup>24</sup>. Bu iki anlama gelir: a) Varlığın trajik niteliğinin, varlığın yaratıcı temeline dayanmadığı ve dolayısıyla şeylerin aslı mahiyetine ait olmadığı anlamına gelir. b) Trajik unsur, zorunluğu olmadığı halde kuvve halinde mevcuttur. Geçmiş bir olay olarak ondan söz ettiğimizde yaptığımız gibi, Allah’ın bu oluşturucu yaratıcılığını sembolleştirmek suretiyle, hemen şu soruyla karşı karşıya kahrız: Allah âlemi yaratmadan önce ne yapıyordu? Tillich bu sorunun hem felsefî açıdan saçma hem de dinî bakımdan çirkin olduğunu kabul eder; bu soruya verilecek cevap, ilâhî hayatın yaratıcı niteliğini anlayış tarzında aranmalıdır. Yaratıcılığın ilâhî hayat için lüzumlu olduğu doğru ise, o zaman (sadece sonlunun kendisi değil) sonluluğun şekillerinin bir anlamda o hayatta bulunduğu da doğrudur. Bundan dolayı ilâhî hayat zamandahlığı da içine alır. Allah’ın

22 Aynı eser, s. 167.

23 Systematic Theology, I, s. 280.

24 Aynı eser, s. 281.

ezeliliği zamana aykırı olmayıp, onu içine almakta, hattâ aşmaktadır. Tillich, âlemin korunması şeklindeki her türlü deistik anlayışı reddederek, Augustine'in sürekli yaratma olarak gördüğü korunmayı kabul etmektedir. Bununla birlikte, bu korunma görüşünü Allah'ı âlemlerle birlikte bulunan bir varlık olarak gören görüşe karşı kullanmak için bir silah şekline döndürmek ister. Nihayet Allah'ın yöneltici yaratıcılığından söz ederken, Tillich, yaratmanın telosundan söz etmeyi tercih eder, çünkü yaratmanın dışında hiçbir amacı olmadığı hususunda ısrar eder. İlahî yaratıcılık, her yaratığı, ilahî hayattaki kuvve ve fiil halinin ötesinde bulunan şeylerin fiilen gerçekleştirilmesine doğru iter. Buna geleneksel açıdan "lûtf" adı verilir. Allah'ın lûtfuna iman, şeylerin göründükleri gibi olmadıklarını iddia etmesi bakımından paradox'ludur. Sürekli anlamsızlık tecrübesine rağmen, o, tarihi varlığın anlam taşıdığını ileri sürer. Bununla birlikte, bu husus, özel bir ilahî faaliyetin sonluluğun şartlarını değiştireceğine inanmak değildir. Tarihi lûtfu iman, bütün tarihin, yaratıkların varlığının en sonunda gerçekleşmesine katkıda bulunduğu hususunda emin olmamız anlamına gelmektedir.

## YENİDEN DOĞMA

### TECESSÜD

Tillich'in Allah görüşünün bu izahı şimdi onun tecessüd (yeniden doğma) görüşünü nasıl yorumladığını anlamamızı sağlamaktadır. İsa'ya Mesih adını vermek, diyor Tillich, havârilere için, onunla birlikte yeni bir devrin geleceği ve şeyleri yeni bir duruma sokacağı anlamına gelmekte idi<sup>25</sup>. Bu bekleyiş havârilere için umut ettikleri gibi gerçekleşmedi. Böylece onların ya umutlarını terketmeleri ya da onun muhtevasını köklü bir şekilde değiştirmeleri gerekiyordu. Bu muhteva değişikliği Yeni Varlığın kurban edilmiş Mesih'le aynı olması şeklinde gerçekleşti. Mesih olarak İsa'daki Yeni Varlık onun bütün varlığında ifade edilir. Ne onun sözleri, ne işleri, ne ıstırapları, ne de onun iç hayatı onu Mesih yapar. Bunlar tamamıyla onun varlığının bir keyfiyeti olan Yeni Varlığın ifadeleridir. Tillich diyor ki, "Yeni Varlık" sözünü İsa'ya nisbetle kullanmam "Varlık" sözünü Allah görüşünde kullanmama benzemekte-

25 Systematic Theology, II, ss. 135 vd.

dir. "Yeni Varlık" sözü, Mesih olarak İsa'ya uygulandığında, ondaki varlığa ait yabancılaşmaya hâkim olan güce işaret eder. Kutsal Kitabın Mesihî tasvirinde 3 şey üzerinde durulur: a) Mesih'in tam şecaati, b) Bundan doğan hilelerin hakikatı ve c) Bu hileler karşısında kazanılan zafer<sup>26</sup>. Mesih olarak İsa'daki Yeni Varlığın tasviri, o halde, ilahî bir otomatın tasviri değildir, çünkü hayatın müphem yönlerinden hiçbiri onun varlığında ortadan kalkmamıştır ve o, ciddi bir hile ve gerçek mücadelelerle karşı karşıyadır. Bizim sahip olduğumuz tablo, şahsî bir hayatın tablosudur; orada hayatın bütün müphem yönleri Allah'la sürekli bir birlik halinde aşılır.

Görüleceği üzere, Tillich, İsa Mesih teorisini, İncil'de gördüğümüz Mesih'in tasviri dediği şeye dayandırmaktadır. O, bu şekilde, çift anlamı olan "tarihî İsa" ifadesinin bir sonucu olarak doğan karışıklıklardan teolojiyi kurtarmaya çalışmaktadır. Bu deyim, ya İsa hakkındaki tarihî delil anlamında ya da "Mesih olarak İsa" olayının gerçek niteliği anlamında kullanılabilir. İşte bu müphemliktir ki, diyor Tillich, tarihî araştırma vasıtasıyla Hristiyan akidesini temellendirmenin açık imkânsızlığına gözlerimizi kapamaktadır. "Fiilî ve tarihî bir İsa" meselesi üzerinde Tillich 5 husus ileri sürer: a) Tecessüd (yeniden doğma), nazariyede tarafsız bir delil olarak tespit edilebilecek olan bir gerçektir. Şüphesiz gerçekte biz, onun varlığı hakkında böyle tasvir edilmiş bir bilgiye sahip değiliz, fakat bu onun gerçekliğini küçültmez. b) Biz bir tasvire sahip olmasak bile, bir portreye sahibiz. Bu kişi İncil'de Mesih, Allah'ın oğlu, Kelimetullah olan İsa olarak resmedilmiştir. c) Tarihî tenkit metodu, bütün tarihî araştırmalar gibi, sadece yüksek dereceden bir ihtimaliyet ürünü verir. Tarihçi hiçbir zaman kesinliğe ulaşamaz, ve bu da iman için yeter değildir. Onun kesinliği ihtimaliyete dayalı olamaz. Bundan dolayı vahiy tarihi imanun doğrudan doğruya bir kesinliği meselesidir. d) İncil'de resmedilen vahyin tarihîliği, sadece İsa gibi birinin var olmadığı anlamına gelmediği gibi, onun Kutsal Kitaptaki tasvirin destekleyicisi olduğu anlamına da gelmez. Nihayet e) İmanun sağladığı kesinlik Hristiyana iki manzarası olan bir tecrübeye gelir. Bu kesinlik, vahiy tarihinin fiilî bir devamı olan kilisenin bir üyesi olarak ve vahiy olayının kavradığı bir fert olarak ona aittir. Tarihî tenkit böylece Hristiyan akidesi için bir temel ortaya koyamasa da, üç bakımdan İsa Mesih görüşüyle ilgilidir: a) Tarihî eleştiri teologun Kutsal

26 Aynı eser, s. 146.

Kitaptaki İsa Mesih görüşü ile ilgili sembolleri anlamasına yardım eder. b) Tarihî araştırma Kutsal Kitap yazarlarının vahiydeki kendi paylarının sonuçlarını nasıl geliştirdiklerini gösterir ve dolaylı olarak eleştiricide vuku bulacak aynı gelişmeye katkıda bulunur. c) Yeni bir iman ve kültür yakınlaştırması teşebbüsünde teologun Kutsal Kitapta bulunan şeyleri incelemesi kendisine yardımcı olur.

Tillich diyor ki, İsa Mesih nazariyesi ile ilgili dogma hakkında iki soru sorulabilir: 1. Bu dogma Hristiyanlığın bildirisini tahrife karşı koruma görevinde ne derecede başarılı olmuştur? 2. Hristiyanlığın bildirisini ifade eden sembollerin kavramlaştırılması ne derecede başarılı idi? Tillich'in cevabı şudur: İsa Mesih nazariyesi ile ilgili dogma kiliseyi kurtardı, ama pek yetersiz vasıtalarla bu işi yaptı<sup>27</sup>. Vasıtaların yetersizliği sadece İsa Mesih'teki Yeni Varlığı ifade etmek için herhangi bir kavramın zarurî yetersizliğinden değil, aynı zamanda eski Yunandaki kavramın Apollos ve Dionysius'un ilahî görünüşüyle tayin edilen müşahhas (somut) bir dine bağlı olmasındandır. İki mahiyet (tabiat) görüşü, liberalizmin ortaya koyduğu gibi, saçma bir takım sonuçlara iletir; dolayısıyla Tillich, bu görüşün yerine "ezeli Allah-insan birliği" veya "ezeli Allah-İnsanlık" şeklindeki "dinamik nisbî kavramların" yerleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir<sup>28</sup>. Bu yer değiştirmenin Tillich'i bir benimsenmiş İsa Mesih görüşüne (adoptionist christology) sokacağı düşünülebilir. Tillich bu soruyu kendisi sormakta ve iki noktadan buna cevap vermektedir: a) Benimsenmiş İsa Mesih nazariyesinin, tıpkı tecessüdle ilgili İsa Mesih nazariyesi gibi, Kutsal Kitapta temelleri vardır. b) Bunlardan hiçbirini diğerine işaret etmeden tam anlamıyla ifade edilemez.

Burada onun keffaret görüşünü izahla Tillich'in İsa Mesih görüşünü tamamlamaya girişmeden önce bu husustaki tenkitlere işaret edebiliriz. Her şeyden önce onun tarihî İsa hakkındaki karışıklıktan bizi kurtarma teşebbüsünün başarılı olmadığına ve tarihî şüpheciliğin imana zarar veremeyeceği iddiasının oldukça tuhaf bir tarihî hakikat görüşünü gerektirdiğine işaret edilmişti. Daha sonra, bir kaç eleştirici onun gerçek İsa Mesih nazariyesini şerhederek, bu nazariyenin sonunda yetersiz olduğu sonucuna ulaştılar. Bazılarına göre, o, benimsenmiş ve tecessüdle ilgili İsa Mesih nazariyelerinin gerçekte birbirine bağlı olduğu

27 Aynı eser, s. 167.

28 Aynı eser, s. 171.

şeklindeki durumunu müşahhas bir şekilde ortaya koymamıştır. Diğerlerinin iddiasına göre ise, o, felsefî “ezelî Allah-İnsanlık” kavramı ile insan İsa’nın müşahhas varlığı arasında bir bağlantı temin edemez. Aynı şekilde, Tillich’in eserlerinde müşahhas bir gerçeğin tasviri değil de küllî bir ilke olarak görülen “Yeni Varlık” kavramının mantıkî yeri hakkında bazı sorular da sorulmuştur.

### KEFFARET

Keffaret Mesih’in evrensel anlamını teşkil eder. Bu evrensel anlam varlığa boyun eğmesine ve onun yabancılaşmasını fethetmesine, yani haç ve yeniden dirilmeye karşılık olan iki merkezî sembolle ifade edilir. Bunlar birbirine bağlı sembollerdir, ve ayrıldıkları takdirde, anlamlarını kaybederler; çünkü haç, varlığa ait yabancılaşmanın ölümünü fetheden onun haçı, ve yeniden dirilme ise, “Mesih olarak, varlığa ait yabancılaşmanın ölümüne boyun eğen onun yeniden dirilmesidir.” Haç ve yeniden dirilme birbirine bağlı ise, o zaman, diyor Tillich, “onların hem hakikat hem de sembol olmaları gerekir.” Her iki durumda da gerçek bir unsur vardır, yoksa Mesih’in varlığa geçerek, onu fethettiği söylenemez. Fakat haç, tarihin aydınlığında muhtemelen vuku bulan bir olaya işaret ettiği halde, yeniden dirilme hikâyeleri, olayı bir sır perdesi ile kaplar. Her iki durumda da, bir sembole sahibiz –Mesih olan İsa’nın haçı olarak haç “bir semboldür ve bir efsanenin parçasıdır”;<sup>29</sup> yeniden dirilme ise yakından bilinen mitolojik bir semboldür. Gerçek bir tecrübe havâriilerin yeniden dirilme sembolünü İsa’ya mal etmelerini ve böylece onu kesinlikle Mesih olarak kabul etmelerini mümkün kıldı.

“Öyleyse yeniden dirilme esnasında ne oldu” diye bir soru sorulursa, bir çeşit tarihî tahminle cevap verebiliriz, diyor Tillich. Ona göre, en yeterli nazariye, kendi ifadesiyle, “eski haline çevirme nazariyesidir”. Yeniden dirilmenin ne olduğunu anlamak için, diyor Tillich, onun hâkim olduğu şeyi anlamamız gerekir. “Yeniden dirilmede yenik düşen hareketsizlik, varlığı, Yeni Varlık olan kimsenin kayboluşunun hareket-sizliğidir”.<sup>30</sup> Onun varlığının kudretinin Yeni Varlığın kudreti olduğu şeklindeki havâriilerin inancı ve onun kaybolmasının Yeni Varlığın hâmilinin karakteri ile bağdaşmaz olduğu hususundaki onların duygu-

29 Aynı eser, s. 177.

30 Aynı eser, s. 181.

ları bir gerginlik hâsıl etti. Bu gerginlik esnasında görülmedik bir şey vuku buldu. "Bir vead halinde iken Nazareth'li İsa'nın müşahhas tablosu Yeni Varlığın hakikatı ile çözülmeyen bir şekilde birleşti".<sup>31</sup> Yeni Varlığın mevcut olduğu her yerde o da mevcuttur. O, "ruhtur"; "onu şu anda biliyoruz" çünkü o ruhtadır. Bu olay ilkin onun çarmıha gerilmesi sırasında Galile'ye kaçmış olan taraftarlarından bazılarına; sonra daha başka bir çok kimseye; sonra Paul'a; ve sonra da her devrede onun yaşayan varlığını burada ve şu anda yaşayan kerkese göründü. Tillich, bununla birlikte, bu nazariyenin tarihî tahminden daha öte bir şey olmadığını ısrar etmektedir.

İsa'nın Mesih olarak küllî anlamı "kurtuluş" sözüyle de ifade edilebilir. Hristiyanlık tarihinde bunun çeşitli yorumları yapılmıştır; Tillich'e göre, Roman Katolikliğinde kurtuluş, günahtan kurtuluştur; halbuki klâsik Protestanlıkta kanundan kurtuluştur. Tillich ise onu aslında "şifa" anlamına, "yabancılaşan şeyin yeniden birleşmesi" anlamına, ayrılan şeye bir merkez tahsis edilmesi, Allah ile insan, insanla bu âlem, insanla kendisi arasındaki bölünmeye engel olunması<sup>32</sup>, anlamına ahr. Nasıl ki İsa Mesih olayı olan bir vahiy tarihi varsa, aynı şekilde Mesih vasıtasıyla kurtuluşun zuhuru da, bütün tarih boyunca görülen kurtuluş hadiselerinden ayrılmaz. Gerçekten de nerede vahiy varsa, orada kurtuluş da vardır; çünkü vahiy olayları kurtarıcı olaylardır ve bu olaylarda Yeni Varlığın kudreti mevcuttur. İsa Kurtarıcı'dır sözünün anlamı, öyleyse, onun her kurtarıcı faaliyetin en son ölçüsü olmasıdır. Ayrıca, onun şahsı ve işi arasında hiçbir ayırımın yapılamayacağını idrak etmemiz gerekir. Keffaret görüşü, öyleyse, yabancılaşma hallerinde cezbedilen kimseler üzerinde Yeni Varlığın etkisinin tasviridir. Keffaret hem ilahî bir fiil hem de beşerî bir tepkidir. Beşerî günahın, insanın Allah'tan ayrılmasından sorumlu bir etken olarak, kaldırılması demektir, ve Allah'ın bu fiili, insan ancak tepki gösterir ve ilahî uzlaşma teklifini kabul ederse, etkili olur. Bu nedenle, Tillich'e göre, keffaretin zorunlu olarak bir sübjektif unsuru vardır ve bu unsur doktrine bir belirsizlik verir. Onca, İsa'nın Şahsı ile ilgili dogmaya benzer bir keffaret dogması meydana getirmeyi kilisenin reddetmesinin sebebi işte budur. Hiçbir dogma bulunmadığı için, köklü olarak değişik bazı doktrin türleri ortaya konmuştur. İki ana tür ayırdedile-

31 Aynı eser, s. 181.

32 Aynı eser, s. 192.

bilir: objektif ve sübjektif. Tillich, birinciyi, keffareti hiçbir şekilde insanla ilişkisi olmayan kozmik bir dram haline koyduğu için tenkit eder. Tillich diyor ki, Kutsal Kitabın objektifliği bu demek değildir<sup>33</sup>. Sübjektif doktrin türü ise çarpmıha gerilen İsa'nın resminin insanlar üzerinde meydana getirdiği kurtarıcı izlenimi ele alır. Bu izlenim, Allah'ın en sonunda öfke olmayıp aşk olduğuna kanaat getiren insanda mukabil bir aşk uyandıran, insanın kendisini teslim etme arzusunun doğurduğu bir izlenimdir. Bu nazariye Hristiyan teolojisini tatmin etmez, diyor Tillich, çünkü aşkta adâletin lüzumunu ihmal etmektedir<sup>34</sup>. Tillich bir psikoanaliz tatbikatı olan bir boşalma elde etmek için şuur altına itilmiş bir olayın yeniden yaşanmasını sağlamayı örnek olarak alır. Keffaret nazariyesinin türlerinin bu incelemesine bağlı olarak, Tillich, "keffaret doktrininin daha sonraki gelişimini belirleyecek"<sup>35</sup> 6 ilke ortaya atar.

1. Keffaret işlemlerini yalnız ve yalnız Allah yaratmıştır.
2. Allah'ın uzlaştırıcı aşkı ile cezayı karşılıksız bırakmayan adâleti arasında hiçbir çatışma yoktur. Adâlet, aşkın yapısına ait bir suretidir. Onsuz aşk sırf duygusallık olacaktır.
3. Günahın Allah tarafından bertaraf edilmesi ve cezâ, varlığa ait yabancılaşmanın hakikat ve derinliğini bir ihmal fiili değildir. Allah'ın affediciliği özel bir mesele değildir.
4. Allah'ın keffaret faaliyeti, varlığa ait yabancılaşmaya ve onun kendini tahrif eden sonuçlarına iştirak etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.
5. Varlığa ait yabancılaşmaya ilahî iştirak Mesih'in haçında tezahür eder. Mesih'in haçı "fülileşmek suretiyle" meydana gelen bir tezahürdür.
6. Mesih olarak İsa'nın varlığı olan Yeni Varlığa iştirak suretiyle, insanlar da Allah'ın keffaretinin tezahürüne iştirak ederler.

Tillich'in İsa Mesih nazariyesinin halâs (kurtuluş) görüşüyle ilgili cihetlerinin izahı o kadar uzun olmuştur ki, biz ancak ileri sürülen eleştirileri söz konusu edebiliriz. Söylendiğine göre, Tillich'in keffaretle ilgili olarak sübjektif unsur üzerinde durması onun doktrini

33 Aynı eser, s. 198.

34 Aynı eser, s. 199.

35 Aynı eser, ss. 200-203.

saptırmasına sebep olur. Bu husus basit bir şekilde şöyle ortaya konabilir: Keffaret ne ahlaka ne de psikolojiye indirilebilir. G. H. Tavad, açık bir şekilde şunları ifade ederken hem başkaları hem de kendisi için konuşmaktadır:

Kadıköy Konsülü, Kiliseyi mızrak yaparak, iki uçurum arasındaki bayırı takip ettiği yerde Paul Tillich'in İsa Mesih nazariyesi birbiri ardından her iki uçuruma düşer<sup>36</sup>.

Tillich'e yöneltilen en ciddi eleştirilerden birisi şudur: Meselenin münakaşası, İsa'nın kendisini adaması şeklindeki olağanüstü doktrini, -bu doktrin söz konusu edilir edilmez-, tehlikeye sokar.

### İNSAN DOKTRİNİ

Şimdiye kadar "varlığa ait yabancılaşma" sözünü bir kaç kez kullandık, şimdi ise insanın durumunun bu şekilde nitelendirilmesinin tazammun ettiği hususları ele almanın zamanıdır. Tillich, insanın benliğinin (nefsinin) tamamıyla âlemden bağımsız olduğunu kabul etmez. Eğer bir insan görüşü ortaya koyacaksak, diyor Tillich, bütün tecrübelerinin bir hususiyeti olan insanın kendisiyle ilişkisinden işe başlamamız gerekir. Ben olmak, insanın hem âleme karşı olması hem de âlemden olması demektir. İnsan, kendi şuurundan dolayı, mekân ve zamandaki çevresini aşarsa da yine de tabiatla birlikte süreklidir. "Bireysel" ile "toplumsal" arasındaki karşılıklı ilişki varlığın kendi yapısına ait bir hususiyetidir. Aynı şekilde kaderle ele gider. İnsanın aslı özünün yapısı, sınırlı hürriyetin yapısıdır. Hürriyet meselesi, bir meleke sonucu olarak değil, insanın ontolojik yapısındaki bir unsur sorunu olarak ortaya konmalıdır. Nefs (ben) sorumludur, diyor Tillich, çünkü onun fiilleri haricî bir şeyle değil, "kişinin varlığının merkezileşmiş bütünüyle belirlenir<sup>37</sup>." Hürriyet ve kaderin kutupluluğudur ki, insanın varlığını diğer varlık sahalarından (seviyelerinden) ayırır; çünkü insanın aslı özünün yapısı sınırlı hürriyettir. Bu sınırlılık kavramı Tillich'in insan görüşünün merkezinde yer alır. Daha önce de bu kavramı nasıl yaratma düşüncesine yerleştirdiğini görmüştük. Yoktan yaratma (creatio ex nihilo)'daki yok (nihil), diyor Tillich, insan tabiatının kaynağını tasvir eder.

36 C. H. Tavad, Paul Tillich and the Christian Message, s. 132.

37 Systematic Theology, I, s. 204.



Biz yoktan var oluruz. Hiçbir günah veya insanın yaratılmışlar arasında bulunuşu görüşü, yokluğu gözönüne almazsa, yeterli olamaz. Augustine ve diğerleri günaha "yokluk" derken, günahın hakikati olmadığını değil, daha ziyade müspet ontolojik bir durumun olmadığını kastederler ve aynı zamanda "yokluk"tan "varlığa karşı mukavemeti" veya "varlığın bozulmasını" anlarlar. İnsan yokluktan yaratılmıştır ve yine yokluğa dönmesi gerekir. Yoklukla sınırlı varlık sınırlılıktır. Bir şey olmak sınırlı olmaktır, fakat sınırlılık sadece insan tarafından yaşanır. Şuur sahasında sınırlılık endişe olarak belirir, çünkü o, endişenin ontolojik temelidir. Endişe korku ile aynı değildir; korkunun belirli bir objesi vardır ve eylemle (aksiyonla) ortadan kaldırılabılır. Öte yandan endişe iç çatışmalardan doğan asabi bir endişe de değildir. O, "yokluğa" yöneliktir; sonlunun sonlu olarak şuurudur, ve bu nedenle de keşf gücüne sahiptir. Ontolojik olarak, sınırlılık hem dış hem de iç tecrübe şekillerini nitelendirir.

Sınırlılığın merkezî kategorisi zamandır. Bazı filozoflar onun olumsuz unsuru üzerinde dururken, bazıları da onun olumlu unsuruna dikkati çekmişlerdir. Birincilerin görüşüne göre, şimdi (an) bir hayaldir, yok olan bir geçmişten yok olan bir geleceğe doğru hareket eden bir noktadan başka bir şey değildir. Zamanın olumlu unsuru üzerinde duran filozoflar ise zamanı yaratıcı, tekyönlü ve her zaman yeni bir şey hasil edici olarak kabul ederler. Bu tahlillerden hiçbiri tatminkâr değildir. Zaman hayalî olamaz, çünkü varlık şu anda bulunmak demektir; şu an ya da şimdiki an bir hayal olursa, o zaman varlık yokluğa yenilir. Kısaca zamanın yaratıcı olduğu, çünkü onun sadece yaratmayıp, yaratılan şeyleri yok ettiği de söylenemez. Endişe ve cesaret arasındaki kutupluluğu ile iç âlem hakkındaki paradox, bizim dışımızdaki âlem hakkındaki bu paradoxa uygun düşmektedir. Zamanın ileriye doğru gidişi, insanı, kendi ölümünü bekleyişinde, gerçeğe karşı karşıya getirir. Bu endişe her an kuvve halinde bulunmaktadır ve varlığın yaratılmış hususiyetine aittir. Böylece bu tabii endişe, geçiciliği kabul eden cesaretle dengelenir. Gerçekten de insan bütün varlıklar arasında en cesaretlisidir, çünkü en derin endişeyi fethetmek zorundadır. An, mekâna da işaret eder, çünkü şimdiki an daima insanın onda varlığını gerektirir. Bulunmak (veya varolmak) kendi nefsimize karşı yine kendi nefsimizde varolan bir şeye sahip olmak demektir<sup>38</sup>. Mekân da, zaman gibi, varlığı

38 Aynı eser, s. 216.

yoklukla, endişeyi cesaretle birleştirir ve yine zaman gibi, her mekân izahı bizi çelişkiye götürür. Olumlu açıdan diyebiliriz ki, her varlık kendisi için bir “yer” tutmaya gayret eder: “Olmak” hem sosyal hem de fizikî olarak mekâna sahip olmak demektir. Öte yandan, yine de, hiçbir sınırlı varlık, kesinlikle kendisinin olan bir yere sahip değildir<sup>39</sup>. En sonunda her mekânın kaybedilmesi ve bununla da varlığın kendisinin kaybolması zorunludur. Bu ise nihai güvensizlik ve dolayısıyla endişe demektir. Fakat bu endişeyi dengede tutan cesarettir. Bununla insan şimdiki anı, şimdiki anla da mekânı tasdik eder<sup>40</sup>.

Sebeplilik de, zaman ve mekân gibi, çift anlamlıdır ve varlıkla yokluğu ifade eder<sup>41</sup>. Müspet olarak o, kendisinden şeylerin çıktığı, yokluğun mukavemetine rağmen, hakikatı meydana getirme ve muhafaza etme kudretindeki güce delalet eder. Öte yandan sonlu şeylerin kendi varolma güçlerine sahip oldukları söylenemez; onlar varlığa “fırlatılırlar”. Sebeplilik kategorisi, kendi sübjektif karşıtını, insanın kendisine yetmezliği endişesinin kutupluluğunda kaçınılması imkânsız zorunsuzlukla bağımlılık hâdiselerine rağmen, kendine güveni hasıl eden cesaretle bulur. Her sonlu şeyde varlıkla yokluğun bu birliğini tasvir eden dördüncü kategori ise cevherdir<sup>42</sup>. Cevher görünen olayların akışının altında yatan bir şeyi gösterir. Cevher ve arazlar kavramı hem mantikî hem de ontolojik bakımdan bağımsızdırlar, ve böylece hem cevher hem de arazlarda müspet unsur “menfi unsurla” dengelenir. İnsanlar için, cevher kavramı kendi kimliği sorunu ile ilgilidir. Geleceksel açıdan, şüphesiz, ben fikri bir cevher fikridir. Bu fikir, ölüm esnasında insanın kendi kimliğini kaybetme endişesini ifade eden bir meselenin, yani bekâ (varlığını sürdürme) meselesinin tartışılmasından doğmuştur. Bu endişeye sonluyu tasdik etme cesareti karşılık verir. “Ben ölüncü ölümsüzler arasında olacağım” diyen Keats’in cesareti buna örnektir.

Sonluluğun bu şekilde ele alınmasının açık bir tenkidi şudur: O, Tillich’in yoktan yaratma formülünü yorumuna dayanır ki, bu yorum en azından izaha muhtaçtır. Aynı zamanda şöyle bir itiraz da yapılabilir: İnsan hürriyetini sonlu olarak tasvir etmek, bu hürriyet hakkında

39 Aynı yer.

40 Aynı eser, s. 217.

41 Aynı yer.

42 Aynı eser, s. 218.

hiçbir şey söylememek ancak onun Allah'ınki ile aynı olduğunu söylemek demektir. Bununla birlikte, en hasar verici tenkit, Tillich'in sonluluk fikrinin, onun günah fikrinden zor ayırdedilebileceği hususudur. Söylendiğine göre, günahın aklı bir zorunluk olabileceği itirazını her ne kadar Tillich kendisi yeterli bir şekilde formüle ettiyse de, ona cevap vermemektedir. Bu tenkidin nasıl yapılacağını belirlemek için, Tillich'in günahın mahiyetini nasıl anladığını görmemiz gerekir.

### GÜNAH

Onun ileri sürdüğü insanın durumunun tahlili, insanın fiilî ve aslı mahiyeti arasındaki karşıtlığı ifade eden sıfatların tahlilidir. Bu, Tillich'e göre, günah görüşüdür. Bu görüşü o, mahiyetten varlığa geçiş şeklinde tasvir eder. Biz, Yaratılış 1-3 efsanesini, aslı varlıktan mevcut varlığa geçişi tasvir ederken bir rehber olarak kabul edersek, 4 şeyi tartışabiliriz: 1) Günahın imkânı, 2) Onun saikleri, 3) Olayın kendisi, 4) Neticeleri. Tillich'e göre, günahın nasıl mümkün olduğu kısmen hürriyetle kader kutupluluğunun ele alınması ve insanın kendi sorumluluğunun şuurunun ve umumî olarak sonluluğun tartışmasıyla cevaplandırılmıştır. Mahiyetten varlığa geçiş ancak kaderle kutuplu birlik halinde bulunan hürriyetten dolayı ve insanın hürriyeti sonlu olduğu için mümkündür. İnsanın hürriyeti, onun kendisini cerhetme gücüne ve kendi aslı tabiatına sahip olması demektir. Bununla birlikte mahiyetten varlığa geçiş, sonunda, sonlu hürriyet umumî bir kader çerçevesi içinde işlediği için mümkündür. İnsanın efsanevî cennetteki varlığı psikolojik olarak "hayalî bir masumiyet" hali şeklinde yorumlanmalıdır. Hayalî masumiyet hali, insanın kendisini sonlu olarak bilmesiyle ortaya konur. Bu biliş ise endişedir. Dolayısıyla insanın hürriyeti "endişe içindeki hürriyet" veya "endişeli hürriyettir". Birbirine bağlı iki unsur mahiyetten varlığa geçişin saiklerini meydana getirir. Bu iki unsur ise ilahî yasak ve insanın endişe halindeki dilemmasıdır. "İlahî yasak yaratıcı ile yaratık arasında bir çeşit bölünmeyi, yani emri gerektiren bir bölünmeyi ön şart olarak kabul eder".<sup>43</sup> Bu bölünme ise günah arzusunu gerektirir. İnsan, hürriyetini fiil haline koyma arzusuyla hayalî masumiyetini koruma isteği arasında kısır kalır. O, böylece, varlığın fiililiğini tecrübe etmeden hayalî masumiyetinin korunması ile bilgi, kudret ve suç va-

43 Systematic Theology, II, s. 40.

sıtasıyla masumiyetinin kaybı arasında bulunma şeklindeki çifte endişenin acısını çeker. İnsanın kendisini fiil haline getirme lehindeki kararı hayalî masumiyeti sona erdirir. Bu mahiyetten varlığa geçiş, diyor Tillich, "her olaya geçerlik" veren "aslı bir olaydır". Yani bu, sonlu varlığın genel bir sıfatıdır. Böylece Tillich tabii olarak günah görüşünün kozmik boyutları olduğu üzerinde ısrar eder. Geçiş iki çeşit efsane ile ifade edilmelidir: Aşkın günah efsanesi ve içkin günah efsanesi. Biz bu şekilde hem kader olarak günahın trajik genelliği hem de onun ahlakî hürriyetteki kökleri üzerinde dururuz. Tillich böylece günümüz insanının saldırısına uğrayan bir aslı günah görüşünü kurtarmaya çalışmaktadır. Tillich'e göre, teologun ödevi, Kutsal Kitaptaki ile kiliseye ait efsanelere karşı tarihî ve tenkitçi bir tutumu desteklemek ve aynı zamanda insanın aslı tabiatının müspet değerlemesini tasdik etmektir. Bununla birlikte Tillich, ileri sürülen doktrinin, analitik psikoloji ve sosyolojinin temin ettiği tecrübî delille geçerli kılınabileceğini düşünür. Bu ilimler, kader ve hürriyetin her insanda nasıl birbirine girdiğini göstermişlerdir.

Hristiyan teolojisi daima aslı günahla fiilî günah arasında bir ayırım yapmıştır. Tillich bu ayırımı kabul etmektedir. Aslı günahta olduğu gibi, burada da, onu bir kader meselesi olarak görür, çünkü günahın temel hususiyeti yabancılaşmadır. Tillich günahta şu üç unsuru ayırdeder<sup>44</sup>: küfür, şehvet ve hubris. Küfür, Reformcuların günah sözünden anladıkları şeydir; bunlar küfürü "amelî, nazari ve hissî unsurlar dahil, bütün şahsiyetin bir fiili" şeklinde tanımladılar. Bundan dolayı, Protestan Hristiyanlığa göre, günah insanın iradesinin Allah'ın iradesinden ayrılması demektir. Tillich isyan ve inkâr kavramlarını reddeder, çünkü ona göre, bu deyimler Allah'tan ayrılmayı gerektirir. Günahın küfür şeklindeki bu tanımının, Tillich'e göre, günahın Allah'tan ben'e yönelmiş aşk şeklindeki Augustine'in yorumu ile çatışması gerekmez. Her ikisi de günahın dinî hususiyetini kendimizle Allah arasında bir münasebete işaret ettiği şeklinde ele alır. Bununla birlikte, Augustine'nin nazariyesine karşı, günahın bir kiliseye ait veya başka bir otorite ile değil, Allah'la olan münasebetimiz meselesi olduğunu belirtmemiz gerekir. Tillich ayrıca günahı Yunanlıların trajik hubris, yani "insanın ilahî sahaya kendisini yüceltmesi"<sup>45</sup> kavramını kullana-

44 Aynı eser, ss. 53-54.

45 Aynı eser, s. 59.

rak tarif eder. Bu, İngilizcedeki "gurur" kelimesinin telkin ettiği gibi, bir günah şekli değil, bütün halindeki günahdır. O, küfrün diğer cihetidir; insanın kendi benine, kendi beninin ve dünyasının merkezi olarak yönelmesidir. Kendini yüceltme bütün beşer tarihini nitelendirir; bütün insanların Allah'a benzemek şeklinde gizli bir arzusu vardır. Öyleyse insan kendi kendisini merkez edinmeye niçin cezbedilsin? Bunun cevabı şudur: Bu, insanın bütün dünyasını kendisine cezbetmesi demektir. Her fert bolluk ister; sınırsız bolluğa ulaşma imkânı ise insanın aldanmasıdır. Bu arzunun klâsik adı şehvettir –"yani bütün hakikatı insanın sınırsız kendine çekme arzusu"<sup>46</sup>– Ne bu arzunun cinsel şehvetle aynılığı ne Nietzsche'nin "kudret iradesi" ne de gene Freud'un "libido"su şehvetin yeterli bir yorumudur. O sınırsız bir arzudur. Yukarıda da gördüğümüz gibi, Tillich günahın ferdî bir fiil olmadan önce umumî bir olay olduğunu ısrarla belirtir. Bu demek değildir ki o, herhangi bir müşterek suç görüşünü benimsemektedir. Böyle bir şey yoktur, diyor Tillich. Bununla birlikte ferdî suçun beşeriyetin genel kaderini yaratmaya yardım ettiğini kabul etmektedir.

Ölümsüzlük meselesinde de Tillich, Yaratılışı aydınlatıcı bulur. Hikâyeye göre, insan topraktan yaratılmıştır ve yine toprağa dönecektir. İnsan, ancak hayat ağacının meyvesinden yemeye izin verildikçe ölümsüzlüğe sahiptir. Tillich bunu şu gerçeğin sembolik bir ifadesi şeklinde yorumlar: "Ebedî olana iştirak insanı ebedî yapar". Günah ölümün sebebi olmayıp, ölüme ancak "ebedî olana iştirakle" fethedilen gücü veren şeydir. Günah, insanın ölmek zorunda oluşunun endişeli bilincini kaybedilen bir ebadiyetin acı idrakine dönüştürür. Bu, Tillich'in sonlulukla günah arasındaki ayrımı bütün halinde muhafazayı ne kadar arzuladığını göstermektedir.

## KİLİSE VE KUTSAL ÂYINLER

Yeni Varlık'ın varlıktaki yabancılaşmasının nasıl üstesinden geldiğini görmüştük. Fakat hatırlanacağı üzere, İsa Mesih'tir, bu şekilde elde edilen Yeni Varlık'ın taşıyıcısıdır. İsa'nın Mesih olarak tanındığı cemaat kilisedir, yani Allah'ın veya İsa'nın topluluğudur. Bu kilise Eski Ahid'in "seçkin ırkı"nın tarihî bir devamıdır. İsa'nın oniki havariyi

46 Aynı eser, s. 59.

daveti onun, Allah'ın gerçek kullarını toplama şeklindeki mesihî gayesini gösterir. Öyleyse kilise, havarilerin müjdeleriyle bütün milletlerden davet edilen cemaattir. Kilise, onun İsa'yı Mesih olarak kabul etmesiyle kurulmuştur. Bu, bir tarih meselesi değil, ilahî ruhun eseridir. Efsanevî olarak, kilisenin Pantecost'ta (ürün kaldırma bayramında) başladığı hususundaki yaygın iddia ile ifade edilen şey, budur. Kilisenin bu ruhî temeli deistik anlama alınmamalıdır. O, Mesih olarak İsa'daki Yeni Varlık'tır. Ve cemaat olarak, kelime ve kutsal âyin sayesinde, ilahî ruhun yaratıcı kudreti ile fiilî bir hale gelmiştir.

Kelime, kilisenin kuruluşunda ana vasıtaadır. İlahî ruh beşerî kelâm vasıtasıyla faaliyet gösterirken, bu kelâm "Allah'ın Kelâmı" olur.<sup>47</sup> Öyleyse kelâmı Allah'ın kelâmı yapan hem onun muhtevası hem de onun birine hitap eden Allah'ın sözü olmasıdır. Kutsal Kitabın kelâmı da, ruh ona taallük ettiği sürece "Allah'ın Kelâmıdır". Her kelâm özel bir durumda ilahî ruhun bir vasıtası olabilir, fakat ölçü daima ete dönüşen kelâm, yani Mesih olarak İsa'daki Yeni Varlık'tır. Kilise, insanın ruhaniyetinin canlılığı ile birliğinden dolayı, hem kutsal âyinle hem de kelâmı tesis edilmiştir. Bu, kilisenin kuruluşunda duysal vasıtaları gerekli kılar; ve ilahî ruhun onlar vasıtasıyla hareketi, bu vasıtaları kutsal âyinin nesnelere haline koyar. Kilisenin hayatında kutsal âyinleri değerli yapan onların, insanın ruhî hayatını hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak ilgilendiren, ruhî etkisidir. Bu etkiyi anlama çabalarımızda, hem büyü ile yorumdan hem de aşırı fikrî yorumlardan kaçınmalıyız. Kutsal âyinin malzemeleri, Tillich'e göre sembollerdir; ve bununla ilgili olarak hatırladığımız göre, sembollerin işaretlerden ayırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla kutsal âyinin malzemeleri ile ilgili olarak diyor ki: Aslı bir değişikliğe uğrama şeklindeki Katolik görüşü, sembolü, kolayca kullanılacak bir şey haline sokar ve Düzeltmiş görüş ise kutsal âyin sembolünü bir işarete indirir. "Kutsal âyin sembolü ne bir şey ne de bir işarettir. O sembolleştirdiği şeyin gücüne iştirak eder ve dolayısıyla, ruhun vasıtası olabilir".<sup>48</sup> Kilisenin özel âyinlerinin sistematik kelâmı bir temeli olmadığı kadar, Kutsal Kitap'ta da temeli yoktur. Onların seçilmesinin sebepleri, gelecek, pratik değerlendirme ve istismarın eleştirisidir. Çoğunlukla bunlar ya doğum, olgunlaşma, evlenme ve yakınlaşan ölüm gibi ferdin hayatındaki

47 Systematic Theology, III, s. 132.

48 Aynı eser, s. 131.

önemli anılarla ilgili olarak, ya özel dinî olaylar, ya da karakteristik bakımdan zümrenin kendi ibadet faaliyetleri ile ilgili olarak doğarlar. Kelâm ve kutsal âyin birbirinden ayrılmamalıdır. Allah'ın kelâmı olarak Mesih hem kelâm hem de kutsal âyindir; onların Mesih'teki birliği, onların aynı zamanda onun kilisesinde birleştirilmesi demektir.

Kilise, cemaat olarak –iman ve aşk cemaatı olarak– Yeni Varlık'tır. İman cemaatı olarak kilise Mesih'teki Yeni Varlığı kendi temeli ve hayat ilkesi olarak kabul eder. Bu demektir ki, fert için, ister İsa'nın Mesih olduğunu ileri süren bir cemaata mensup olmak arzusunda olsun ister olmasın, verilecek bir karar mevcuttur. Buna zıt bir karar verirse, ister gerçekte belirli bir kiliseye mensup olmaktan vazgeçsin isterse vazgeçmesin, kiliseyi terketmiş demektir. Kiliseden ayrılma meselesi, Hristiyanlığın temel iddiasının içerdiği şeylerin kavramsal bir izahı yapılmıca ortaya çıkar. Tillich, "kiliseyi terk" (heresy) sözünün muhafazasını düşünmez; oysa onun işaret ettiği meselenin kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir<sup>49</sup>. Ona göre, "ilahî ile beşerî arasındaki sonsuz mesafe şeklinde beliren Protestanlığın ilkesinin, Yeni Varlığın herhangi bir itikadî ifadesi hakkındaki mutlak iddianın değerini düşürdüğünü" kabul edersek, mesele çözümlenir<sup>50</sup>. Kiliseler bir iman cemaati olduğu kadar bir aşk cemaatidir de, fakat bu da yine, dinin müphemlikleri ve ruhun bu müphemliklerle mücadelesi çerçevesinde anlaşılmalıdır. Aşk cemaati olarak kilise, eşitlik, yani Allah'ın huzurunda eşitlik yeridir. Bu, muhakkak, kilise içinde bile, sosyal ve politik eşitliğe işaret etmemekle birlikte, herhangi bir eşitsizlik şeklinin iman ve aşk cemaatini tabrip edici olduğunun reddini mutlak surette ifade etmektedir. Yine aşk cemaati olarak kilise, hem kendi zümresi içinde hem de kendi zümresi dışındaki muhtaç olan herkese yardımın sebebidir. Bu, muhakkak surette, ekonomik eşitliğin yaratılmasını gerektirmemekle birlikte, yardımı eski halin kötülüklerini bir muhafaza vasıtası olarak kullanan her çeşit ferdiyetçiliği reddeder.

Açıkça görülüyor ki, Tillich'e göre, kilise, sosyal varlığın müphemlikleri üzerinde kabul edilmemelidir. Gerçekten de Tillich her kilisenin sosyolojik bir hakikat olduğunda ısrar eder. Bu durumuyla o, sosyal zümrelerin hayatını bütün müphemlikleriyle birlikte belirleyen kanun-

49 Aynı eser, s. 188.

50 Aynı eser, ss. 188-189.

lara tâbidir<sup>51</sup>. Seçkinler sınıfının doğuşu ve düşüşü hakkındaki sosyolojik esaslar, bütün toplumlarda kolayca farkedilir. Kiliseleri geçmişteki veya bugünkü sosyolojik görevleri ve sosyal etkileri açısından değerlendirmek tamamıyla yetersizdir. Diğer kiliseler görüşü teolojiktir. Bu, sosyolojik cihetin kabulünü reddetmeyip, "kiliselerin sosyal hakikatlarının müphemlikleri çerçevesinde açık ruhî cemaatin varlığına" işaret eder<sup>52</sup>. Fakat nasıl sosyolojik görüşte kiliseyi tamamıyla onun şartlarıyla yorumlamak doğru değilse, teolojik açıdan da aynı şekilde yorumlamak doğru değildir. Roman Katolikliğinin ve bazı Protestanlık şekillerinin hatası, Tillich'e göre, kiliselerin bu paradoxlu hususiyetlerinin inkâr edilmesidir. Hem Katoliklik hem de Protestanlık, kilisenin teolojik mahiyetinin, sosyolojik mahiyetinde ve sosyolojik mahiyetiyle faal olduğu paradoxunu iki şekilde tatbik eder. Önce ona göre paradox, ruhî cemaatin sıfatlarının, kutsallık, birlik ve evrensellik gibi kilisenin işaretleri olarak kabulünde ortaya çıkar. Sonra, kiliselerin paradoxu onu, görülenle yanyana görünmeyen bir kilisenin bulunduğu şeklindeki her telkini reddetmeye götürür. Önce ikinci hususu ortaya koymak daha kolay olacaktır. Tillich, kilise sözünü kullanmaktan tamamıyla kaçınmaya yönelmiştir; Mesih'in vücudundan bahsederken, "ruhî cemaat" tabirini kullanır.<sup>53</sup> Reformcuların "görülen kilise" ile "görünmeyen kilise" arasındaki ayrımları yanlış anlaşılmış; dolayısıyla ikincisi görülen kilise yanında bir hakikat olarak anlaşılmıştır. Böyle bir yanlış anlama gerçekte tecrübî kilisenin değerinden kaybetmesidir. Çünkü görünmeyen kilise "görülen kilisenin manevî aşdır". Tillich kolayca düşülebilecek iki hataya karşı uyarılmaktadır. Birincisi manevî cemaatin kiliselerin kararlı bir şekilde kendisine doğru hareket ettikleri bir ideal olarak yorumlanmasıdır. Buna karşı Mesih'in vücudu olarak kiliseyi, Hristiyan kişinin ve belli bir kilisenin dahil olduğu Yeni Yaratık şeklinde tasdik etmek gereklidir. Kaçınılması gereken öbür tehlike ise mitolojik lafziliklerdir (literalizm). Buna göre, manevî cemaat adı geçen manevî varlıkların bir toplamıdır. Fakat bu manevî cemaat değildir, ve onun varolanda ve varolanın ardındaki zatî olanın kudretine işaret eden bir kategoriye ihtiyacı vardır.

Kiliselerin paradoxları daha başka bir manevî cemaatin sıfatlarının tecrübî kiliseye isnad edilen sıfatlar olduğu hususunda görülür. Kut-

51 Aynı eser, s. 176.

52 Aynı eser, s. 177.

53 Aynı eser, s. 177.



salık, birlik ve evrensellik gibi bu sıfatların her biri hiç bir şarta bağlı olmaksızın kiliselere isnad edilemez. Böylece diyebiliriz ki, kiliseler, üyelerinin gerçekte kutsal-dışı dualarına rağmen, kutsaldır. Kilise ve hristiyanların kutsallığı tecrübî bir yargı meselesi değil, daha ziyade onlarda Yeni Varlığın faaliyetine iman meselesidir<sup>54</sup>. Kiliseler kutsaldır, çünkü, "haçın müspet ve menfî hükümleri" altında yer alır. İşte buradadır ki, Protestan ve Katolik kilise görüşleri uzlaşmaz görünürler. Tillich ise çağdaş Katoliklikte müşahade edilen reformasyon şeklinin ne kadar genişleyebileceği sorusunu ortaya atmaktadır. Bununla birlikte kilisenin kutsallığından ne anlaşıldığının bir kısmı şudur: Onlar reformasyon esasına kendi bünyelerinde sahiptir, çünkü onlar kilise olduğu sürece manevî varlık onlarda faaldir. Kiliselerin hususiyetlerinden ikincisi, yani birliğin izabında Tillich kiliselerden, onların bir olduğundan ziyade birleştiklerinden<sup>55</sup> söz eder. Onlar, temellerinin birliğinden, yani Yeni Varlık'tan dolayı, bu şekilde birleşmişlerdir. Onların kutsallığı konusunda olduğu gibi, kiliselerin birliğinin, onların fiilî ayrılığı ile çelişik olamayacağı kadar onların fiilî birliğinden çıkarılamayacağına da ısrar eder. Ona göre, yüklem, "herhangi bir fiilî kilisenin manevî cemaate kudret ve yapı bakımından onun zatı olarak bağlılığı ile aynıdır"<sup>56</sup>. Öyleyse Mesih olayına bu şekilde bağlı olan her kilise kilisenin birliğini teşhir eder; bu birlik, onlarda onların hepsinin birbirlerinden ayrılmasına rağmen, gerçektir. Öyleyse Tillich'e göre, birleşik kilise bölünmüş kilisedir. Bu aslında Protestanlığın durumudur ve katolik Kilise bunu, ancak o, mutlak iddiasını terkettiği takdirde, kabul edebilir. Nihayet, kiliselerin mahiyetine ait paradoxu onların evrenselliği ortaya koyar. Onlar temellerinin, yani Yeni Varlığın evrenselliğinden dolayı evrenseldir. Tillich her ne kadar Katolik sözünü kullanmaktan kaçınırsa da, "katoliklik iddiasında olmayan bir kilisenin kilise olmaktan çıkacağı"<sup>57</sup> ısrarla belirtir. Kilisenin kesif ve yaygın evrenselliği arasında bir ayırım yapar. Birincisi, "hayatın bütün boyutları altında yaratılmış her şeyde kilise olarak onun iştirak etme kudret ve arzusu"dur"<sup>58</sup>. Bu kilise ile âlemin basit bir aynılaştırılması demek değildir, çünkü Tillich kilisenin, karşılaştığı, hayatın karanlık cihetlerine karşı

54 Aynı eser, s. 179.

55 Aynı eser, s. 180.

56 Aynı eser, s. 180.

57 Aynı eser, s. 181.

58 Aynı yer.

hüküm vermesi ve savaşması gerekeceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte, bu, kilisenin aslında açık bir cemiyet, yaratıkların bütününe açık olduğu anlamına gelmektedir. Roman kilisesinin haklı olarak gurur duyduğu *complexio oppositorum*'un anlamı işte budur. Bunun ihtiva ettiği tehlike, müphemliğin kilisenin hayatına girmesi olmuştur. Bu ise Protestanlığı bu ilkenin zenginliği yerine kutsal boşluğun fakirliğini yerleştirmeye götürmüştür<sup>59</sup>. Bununla birlikte burada bile, evrensellik ilkesi çiğnenmemiştir; çünkü o, bir boşluk evrenselliği olabildiği gibi, bolluk evrenselliği de olabilir. "Buna rağmen, kiliselerin evrensellik yüklemine karşı takındığı tavır ne kadar müspet ya da menfi olursa olsun, bunlar aslında, karşılaşılan âlemin bolluğuna nispetle, fiilî fakirliklerine rağmen, evrenseldir"<sup>60</sup>. Kiliselerin dahili evrenselliği hakkında bütün söylenenler, onların haricî evrenselliği -bütün milletler, sosyal zümreler, ırklar, kabileler ve kültürler için kilisenin temelini geçerliliği- hakkında da söylenebilir. Bununla birlikte, evrensellik yüklemine tecrübî bir olgu meselesi kılacak olan kiliselerde hiç bir zaman fiilî bir evrensellik mevcut değildir. Kiliselerin haricî ya da (tabir caizse) somut evrenselliği, dahili evrensellikleri gibi paradokslu bir yüklemidir. Tillich, öyle görünüyor ki, kiliselerin fiilî evrensellikleri olduğuna dair büyük bir ümit beslemektedir. "Gelecekte bir gün bu yüklemelerin, paradokslu hususiyetlerini kaybedeceği ve tecrübî bakımdan doğru olacağı" fikrini "hayalî (ütöpik) ümitler" olarak bir kenara itmektedir<sup>61</sup>.

Eğer kiliselerin esaslı mahiyeti bu ise, peki, onların görevleri ne olacak? Kilise görevleri üç guruba ayrılabilir: "Manevî cemaatte kiliselerin temeline bağlı bünye görevleri; manevî cemaatin evrensel iddiasına bağlı genişleme görevleri; kiliselerin manevî kuvvelerinin fiile çıkmasına bağlı inşa görevleri"<sup>62</sup>. Bütün bu görevler kiliseler paradoksunun işaretini taşırlar. Hayatın müphemliğine dahil olarak bunlar, bu müphemlikleri, ruhanî varlığın kudreti ile fethetmeyi hedef edinirler. Tillich, görevleri ayırdettiği gibi, bunlara karşılık olan kutuplulukları da ayırdeder. Böylece bünye görevleri gelenekle reformasyon kutupluluğu altında yer alır. Tillich, gelenekle sadece herhangi bir kül-

59 Aynı eser, s. 182.

60 Aynı yer.

61 Aynı eser, s. 186.

62 Aynı eser, s. 195.

türün bir önceki nesline bağlılığının sosyolojik gerçekliğini değil, aynı zamanda, Mesih olarak İsa'da kiliselerin temeli ile her yeni nesil arasında bir bağlantı bulunduğunu kastetmektedir. Diyor ki: "Gelenek belli bir şey olmadığı halde, bütün belli gelenekleri içine alır; o, tarihi beşeriyetin birliğini ifade eder ve bu beşeriyetin merkezini de Mesih'in zuhuru teşkil eder<sup>63</sup>. Reformasyon deyimi iki anlamda kullanılır. Tarihi Protestan Reformasyon olayını gösterir ve "ruhun dinin karanlık noktalarına karşı savaşında yer alan, bütün çağlarda faal sürekli bir ilkeye" işaret eder<sup>64</sup>. Reformasyon hareketinin objektif bir ölçüsü olmadığı halde, peygamberlere has bir ruh cesareti ile daima tehlikeyi karşılar; hiç bir şeyin manevî cemaati tahrip edemeyeceği inancı içerisinde tehlikeye karşı koyar. Kiliselerin hayatındaki genişleme fonksiyonuna uygun düşen, doğruluk ve uyuşma ilkelerinin kutupluluğudur. Mesele Yeni Ahit kadar eski bir meseledir ki, burada onun klâsik ifadesi, kendisini Yahudilere Yahudi olarak, Yunanlılara Yunanlı olarak gösteren ve İncil'i Yahudi hukukuna ya da Yunan hikmetine çevirmek isteyen herkesi reddeden Paul'da bulunmaktadır. Uyuşmasız doğruluk, diyor Tillich, "hakikati taşlar gibi kabul edip etmeyeceklerine dikkat etmeden, insanların kafasına fırlatan şeytanî bir mutlakiyete götürür<sup>65</sup>. Öte yandan uyuşmanın tehlikesi, sınırsız bir mahiyeti olmasıdır; böylece tebliğin doğruluğu ortadan kaybolur ve kilise relativist olur ki, bu laikliğe götürür. Nihayet şekil-aşkınlığı ve şekil-tasdiki ilkelerinin kutupluluğu da inşa görevlerine (fonksiyonlarına) uygun düşmektedir. İnşa fonksiyonları, kiliselerin hayatında manevî cemaati ifade etmek için her çeşit kültür yaratma alanlarından elde edilen malzemeleri kullanır. Tillich'e göre, bu fonksiyonlar, "ancak ruhanî varlık bağlantısı olanların faaliyetlerinde açıkça görülüyorsa, yani onlarda şekli-aşan bir vecd sıfatı varsa", bunu kiliseler olarak yaparlar<sup>66</sup>. Öte yandan kilise eski tarzdaki hiç bir kültür şeklini kullanamaz. "Kilisenin her fonksiyonunda kültür sahasının esaslı şekli, onun bünyevî taleplerini haleldar etmeksizin kullanılmalıdır"<sup>67</sup>. Tillich bunu, bünye ve vecd ile ilgili sistemde daha önce sözünü ettiği şeye bağlarsa da, bu, oldukça açık bir nokta olarak görünmektedir. Burada üzerinde ısrarla durduğu husus,

63 Aynı eser, s. 196.

64 Aynı eser, s. 197.

65 Aynı eser, s. 199.

66 Aynı eser, ss. 199-200.

67 Aynı eser, s. 200.

kilisenin hem kendi esaslı teolojik mahiyetine hem de inşâî görevi sırasında kullandığı herhangi bir kültürün taleplerine karşı vefalı olması zorunludur. Başka deyişle, ne dindarlık zayıf veya bozulmuş bir kültürün yerine geçer, ne de muhteşem bir kültür hristiyan akidesinin yokluğunu telafi eder. Kilisenin vazifesi bu taleplerin yarattığı gerginlikle faaliyet göstermektir; ruhanî varlığın bol miktarda bulunduğu yerde her iki ilke birleşmiştir. Bunlar kilisenin görevleri ise, şu soru sorulabilir: Bu görevleri kim yürütür? Bir papaz mı? Tillich açıkça ve ısrarla bütün inananların bir ruhbanlığının bulunması taraftarıdır. Bir kimse faal bir şekilde bir kiliseye mensupsa, rahiptir. Bununla birlikte “düzen ve mevkie uygunluk dolayısıyla, özel şahısların ruhbanlık ödevlerinin düzenli ve tertipli bir icrası için davet edilebileceğini” kabule hazırdır<sup>68</sup>.

Tillich'in kilise hakkındaki görüşleri pek fazla tenkide uğramamıştır, çünkü bu görüşler sadece Systematic Theology'nin üçüncü cildinde izah edilmiştir. Katolik bir teolog şu düşüncüyü ileri sürmektedir: Tillich'in Allah'ın aşkınlığı konusundaki taassubu, onu lüzumsuz yere Roman kilisesinin uhdesinde bulunan hâkimiyete karşı gelmeye götürmüştür ve ayrıca bu, onun insana verdiği hürriyeti Allah'a inkâr etmek gibi garip bir durum almasına sebep olmaktadır<sup>69</sup>. Öteki tenkitler şunlardır: Tillich'in sürekli olarak paradox'a başvurması yararsızdır; onun zâhirî kilise ile batınî kilise arasında yaptığı ayırmalar gereksizdir, çünkü bunlar, İncil için bir hazırlık olduğundan başka bir şey ifade etmemektedir; nihayet Tillich'in kilise görüşü yetersizdir, çünkü kilisedeki Kutusal Kitaba dayanan hâkimiyet ilkesini reddetmektedir.

### TARİH ve ALLAH'IN MELEKUTU

Tillich'in sisteminin son bölümü tarihi teolojik açıdan ele alır. Tillich'e göre, tarih, “tarihî olayların yapısı, tarihî bilginin mantığı, tarihî varlığın müphemlikleri ve tarihî hareketin anlamı” üzerinde durur; tarih, “bütün bunları, hem tarihî hem de tarih ötesi anlamda, Allah'ın melekutuna” bağlamalıdır<sup>70</sup>. Tillich, tarihin mahiyetini ele aldıktan sonra sübjektif ve objektif olmak üzere iki anlamı ayırarak işe başlar.

68 Aynı eser, s. 231.

69 E. O'Connor, Paul Tillich: An Impression, in Thought, 1955, ss. 507 vd.

70 Sys. Theol., III, s. 318.

Bunları bize açıklayan Yunanca tarih (historia) kelimesinin bir gelişme göstererek, önce araştırmaya veya haber anlamına gelirken sonradan araştırılan ve nakledilen olaylar anlamına gelmesidir. Fiilî olaylar olmazsa, tarih olmaz ve yine “tarihî bir bilinçle fiilî olayları alıp, yorumlamadan da tarih olmaz”.<sup>71</sup> Öyle görünüyor ki, Tillich, olayı hakikatların ve yorumların bir belirtisi (syndrome) şeklinde tanımlamak suretiyle tarihin süje-obje karakteri meselesini çözdüğünü düşünmektedir. Tillich diyor ki, bu ikili hususiyet bütün gerçek tarihî olaylarda bulunmaktadır. Tarihin hususiyetleri; “amaçlı olmak, hürriyetle etkilenmek, yeniyi anlam bakımından yaratmak, tümel, tikel ve teolojik manada önemli olmaktır”.<sup>72</sup> Hiç değilse bazan Tillich, “the Interpretation of History” adlı eserinde verdiği tarih tahlilini tekrar etmektedir. Bu eserde ısrarla üzerinde durduğu husus şudur: Tarih ancak bir kararın bulunduğu yerde vardır ve tek tek olaylar tarihî araştırmanın konusudur. Tahlillerin ortak olduğu bir başka hususiyet de, onların, tarihin anlamını zorunlu olarak teolojik şekilde yorumlamalarıdır. Bu tahlil, tarif bakımından tek gerçek tarih olan insanın tarihi ile genel olarak tarihî boyutu birbirinden ayırır. Kişi, tabiatın bağımsız faaliyetinde tarihle bir benzerlik bulabilirse de, tarih beşer tarihi dışındaki bütün sahalarda beklenen fakat fiilileşmemiş bir boyut olarak kahr. “Beklenenden fiilî tarihe doğru olan gelişme tarih-öncesi insanın durumu olarak nitelendirilebilir”.<sup>73</sup> Tarihin konusu şahıslar ve zümreler olduğu halde, tarihin doğrudan doğruya hâmilleri şahıslardan ziyade zümrelerdir; şahıslar ise sadece dolaylı olarak tarihe sahiptirler. Tarihe sahip zümrenin hususiyetleri önce, “merkezî bir tarzda” hareket edebilmesidir, bu demektir ki, onun “merkezî bir kanun koyucu, uygulayıcı ve zorlayıcı otoriteye” sahip olması zorunludur. Bunlar bir devletin hususiyetleridir; dolayısıyla tarihî zümrelerin tarihi, devletlerin tarihidir. Tillich, şahısların yanında bir de tarihî zümre gibi bir şeyin bulunduğunu değil, sadece şahsın, “ancak tarih sahibi zümreye nispetle bir tarihe sahip” olduğunu söylemek ister.<sup>74</sup> Tillich der ki: hal tercümesi tarih değildir; onun ancak ya bir zümreyi temsil eden bir kimsenin hikâyesi ya da zümre içersinde kendine özgü mevkii olan bir şahıs hakkındaki malûmat

71 Aynı yer.

72 Aynı eser, s. 325. Kar., ss. 323 vd..

73 Aynı eser, s. 326.

74 Aynı eser, s. 333.

olarak önemi olabilir. Tarihin merkezî unsuru zamandır; tarihî zaman fizikî ya da inorganik zamanı gerektirdiği halde, sonraki ancak tarihe bir temel temin eder. Tarihî zamanın hususiyeti geriye döndürülemezdir. "Zaman hiçbir boyut altında geriye doğru gitmez. Zaman, tabir caizse, yeniye, teke, yeniliğe doğru, hattâ tekerrür halinde ilerler".<sup>75</sup> Mekânsız zaman olamaz; dolayısıyla tarihî mekân olmadan tarihî zaman da olamaz. Tarihî zaman, tarihî mekânların münasebetlerinde fiil halindedir. "Tarihî zamanda her-başkalıktan-sonra'nın anlamı bilinçleştiği ve bir insan problemi haline geldiği gibi, tarihî mekânda da her-başkalıktan-yanındaki'nin anlamı bilinçleşir ve bir problem olur. Her iki durumda da verilecek cevap, tarihî olayların amacı meselesine verilecek cevapla aynıdır".<sup>76</sup> Tillich, tarihin bu kategorik tahlilini tarihî durumun tarihte esas olduğunu ve tarihî nedensellik hakkındaki bazı sözlerin geleceğe yönelik bulunduğunu belirterek tamamlar.<sup>77</sup> Bu tahlil onu tarihin akışının tasvirinin ana unsurları olarak şunları ayırdetmeğe götürür: tarihî akışın geriye çevirilemezliğini (zamandan), hürriyeti (nedensellikten), izafî olarak statik unsuru (mekân ve cevherden). Her ne kadar Tillich tarihin yorumu meselesine gelmeden önce tarih kavramının bu tahliline, tarihin dinamik unsurlarını ve hayatın müphemliklerini ele alarak devam ederse de, biz, doğrudan doğruya, onun tarih teolojisinde merkezî nokta olarak buna ulaşabiliriz.

Tillich, kendisi problemi şu şekilde tespit eder: Genel olarak varlığın anlamı için tarihin önemi nedir? Bu sorunun tespiti ile bir başka problem ortaya çıkar ki, o da şudur: Bu soruya ne gibi bir cevap bulabiliriz? Tarihin süje-obje hususiyeti objektif-başka deyişle bağımsız ya da ilmî- bir cevabı imkânsız kılar. "Sadece tarihî fiilin içinde tam olarak bulunmak, tarihin yorumuna bir temel verebilir. Tarihî faaliyet, tarihi anlamın anahtarıdır".<sup>78</sup> Böylece ortaya çıkan soru şudur: Hangi tür tarihî faaliyet doğru anahtarı temin edebilir? Tillich, teolojinin teolojik bir daire içinde seyrettiğini bize hatırlatmakla bu soruyu cevaplandırır; dolayısıyla cevap bir bakıma bizim bu işe girişmemizle zaten verilmiş olmaktadır. Bu cevap, tarihin bir yönü bulunduğu şekliindeki Hristiyan inançtır ki, buna Tillich, "meslekî Hristiyan bilinci"

75 Aynı eser, s. 340.

76 Aynı eser, s. 342.

77 Aynı eser, ss. 346-47.

78 Aynı eser, ss. 372-73.

adını veriyor. "Meslekî Hristiyan bilincinde, tarih o tarzda tasdik edilir ki, tarih boyutu altında hayatın müphemliklerinde gizli olan problemler "Allah'ın melekutu" sembolü ile cevaplandırılır".<sup>79</sup> Bununla birlikte, bu demek değildir ki, tarihin anlamı hakkında daha fazla delile ihtiyacımız yoktur. Tersine Tillich'e göre, bizim bu sözü, "Allah'ın melekutu" sembolünü diğer başlıca yorum türleri ile karşılaştırmak suretiyle denememiz ve sonra bu sembolü bu karşılaştırmaların ışığında yeniden yorumlamamız gerekmektedir. Tarihin bu yorumunun kutsal kitaptaki kaynağı oldukça açıktır. Tillich, tarihi Eski Ahid peygamberlerinin yaptığı tarzda daima buhran olarak tasavvur eder. Tarih, hareket ettiği bir hedefe sahip olmak anlamında, yargı altındadır ve buhrandır.

Tillich, 1920'lerin dinî sosyalistlerinin (burada zümre mutlak surette bireyi temsil etmektedir), tarihin ilerici, ütopyacı ve aşkın yorumları karşısında duydukları hoşnutsuzluktan söz eder. Der ki<sup>80</sup>: Bu hoşnutsuzluk onları, Allah'ın melekutu sembolünün yeni yorumu açısından kutsal kitaptaki peygamberlik görüşüne dayalı bir çözümü denemeye götürmüştür. Allah'ın melekutunun "bir tarihî bir de tarih-ötesi ciheti vardır"; her şeyi tarihin gidişinde kendi aşkın anlamı olarak kuşatır, fakat tarihte amaç edinilen son başarıyı adlandırmaktan da geri durmaz. Sembolün 4 hususiyeti vardır: O, siyasîdir, sosyaldır, şahsîdir ve evrensel<sup>81</sup>. Sembolün hususiyet bakımından siyasî olması yeterlidir, çünkü, gördüğümüz gibi, siyasî saha, tarihin dinamik unsurlarında hâkimdir. Tillich, sembolün siyasî hususiyeti hakkında bize fazla bir şey söylemez ve burada kullanılan siyasî görüşün hiçbir özel türü olmadığını işaretle yetinir. Tillich diyor ki: "Kral" daima siyasî kontrolün en yüksek ve en kutsal merkezinin bir sembolü olmuştur. Sembolün sosyal hususiyeti son başarı için adalet, şahsiyet ve şahsî bağlantıların önemini gösterir. Bu bize devamlı olarak kayıtsız şartsız ahlakî adâlet emri olmaksızın hiçbir kutsallığın olmayacağını hatırlatmaktadır. Üçüncü hususiyet, Allah'ın melekutunun ferde anlam vermesidir ki, onun tarihötesi hedefi şahsın yokolması değil, gerçekleşmesidir. Nihayet, Allah'ın melekutu sadece insanların melekutu değil, aynı zamanda her boyut altında hayatın gerçekleşmesidir. Allah'ın

79 Aynı eser, s. 373.

80 Aynı eser, s. 381.

81 Aynı eser, ss. 382 vd..

melekutu son başarıyı ifade eder. Bu başarıda zatla varlık arasındaki tezat tamamıyla ve bütünüyle ortadan kalkar. Bu tezadın, kendisinde ortadan kalktığı Yeni Varlığın zuhuru tarihin merkezini teşkil eder ve tarihin merkezi olarak Mesih'te Allah'ın melekutu tarihin son anlamı olarak tezahür eder. Tillich diyor ki: Bu, hem relativizmin hem de progresivizmin bir eleştirisidir<sup>82</sup>. Allah'ın melekutunun tarihte tezahürü tutarsız bir tezahürler zinciri olmayıp, tarihin merkezinin tezahürü olarak, onun ötesinde hiçbir ilerleme olmadığını ifade eder. Bu, içerisinde tarihî boyutun olduğu gibi gerçekleştiği tek olaydır. "Allah'ın melekutunun merkezi tezahürünün kesin çıkışının açıldığı"<sup>83</sup> bu olgunluk anına Yeni Ahit'te kairos denir. Bu, Tillich'in tarih yorumunun da merkezi düşüncesini teşkil eder. Tillich, önce Birinci Dünya Savaşından sonra Almanya'da ortaya çıkan dinî sosyalist hareketle ilgili felsefî ve teolojik tartışmalarda kairos terimini kullandı. Niyeti, sosyalist ütopyacılığa üçüncü bir alternatif bulmak, veya sosyalist ütopyacılıkla Lutherci transandantalizmi uzlaştırmaktı. Bu terimle ifade etmek istediği şeylerden biri de, "tarih ve hayatın anlamının yeni bir anlayışıyla yüklü olan bir tarih anının" zuhur etmiş olduğu düşüncesiydi<sup>84</sup>. Aslında kairos terimi, zaman anlamına gelen bir başka Yunanca kelime, Chronos ile karşılaştırılır: Birincisi niteliğe ait olduğu halde, ikincisi niceliğe aittir. Bu, gerçekleşme zamanı ile ölçülen zaman arasındaki farktır. Tillich, Mesih'in geliş zamanını gösteren Yeni Ahitteki terimin özel kullanılışı kadar, daha genel kullanılışının da olabileceğini düşünür. Bundan dolayıdır ki, kiliselerin tarihinde tekrar tekrar vuku bulan bir kairos tecrübesinden söz etmektedir. "Kairoi, batınî ve zahiri kilisede bütün hazırlayıcı ve alıcı hareketlerde vuku bulmuş ve vuku bulmaktadır"<sup>85</sup>. Kairoi, şeytanî bir şekilde saptırılabilir ve hatalı olabilir. Önceki XX. yüzyıl için sadece çok açık bir gerçektir. Fakat kairos nasıl hatalı olabilir? Buna verilecek cevap şudur: hatalı olan kairos değil, onun hususiyeti hakkında âlemin gerçekleri açısından verilecek hükümdür. Öyleyse tarihte hiçbir kairos'un tecrübe edilmediği herhangi bir devre var mıdır? Buna Tillich'in cevabı şudur: Açıkça Allah'ın melekutu ve Ruhani Varlık herhangi bir zaman anında yok olmadığı

82 Aynı eser, s. 389.

83 Aynı eser, s. 393.

84 Aynı eser, s. 394.

85 Aynı eser, s. 395.



halde, belirleyici tarih olarak melekutun varlığının tecrübesi her zaman sağlanmamıştır<sup>86</sup>.

Allah'ın melekutu sembolü, tarihin gerçekleşmesini gösterir. Melekut tamamıyla öteki dünyaya ait değildir: Kiliseler, Allah'ın melekutunun temsilcileridir. "Allah'ın melekutunun temsilcileri olarak kiliseler fiilen hem tarihî zamanın tarihin hedefine doğru ilerlemesinde hem de Allah'ın melekutunun bu hedefe karşı savaşın demonlaştırma ve profanlaştırma kuvvetlerine karşı tarihî mücadelede payları vardır."<sup>87</sup> Tillich, kiliselerin Allah'ın melekutu ile aynı sayılmasına karşı uyarılmaktadır. Diyor ki, bir husus oldukça açıktır: Kilise tarihine "kutsal tarih" ya da "kurtuluş (halâs) tarihi" denemez<sup>88</sup>. Kilise tarihi kendisini yargılayacak yetenektir, çünkü Yeni Varlığa bağlıdır ve bu bağlantısı dolayısıyla, âlemin tarihini de yargılayabilir. Böylece biz, tarihin "sonu" olan tarihin "ötesinde" Allah'ın melekutunun bütüncül yönüne işaret eden Allah'ın melekutunun parçalar halindeki zaferlerini tarihte idrak edebiliriz<sup>89</sup>.

### III

#### TİLLİCH'İN ÖNEMİ

Tillich'in teolojisinin anahatlarını böylece verdikten sonra, Tillich'i önemli yapan nedir sorusuna tek bir cevap bulunmadığını belirtiriz. Gerçekten de, Tillich'in sisteminin karmaşıklığı, birçokları için, onun düşüncesinde buldukları güçlüğü belirtisidir. Böyle bir şaşkınlığın haklı olduğunu ve Tillich'in sadece güç olmayıp, çoğunlukla müphem olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu nedenle bir çok konularda söylediklerinin yeniliği bir çok kimsenin, Tillich'in kastettikleri için bir ipucunun ekseriya ancak kaynaklarını ortaya çıkarmaya çalıştığımız zaman bulunacağını hatırdan çıkarmasına sebep olmuştur. Aynı şekilde Tillich'in büyük bir teolog olduğundan çok emin olduğumuz için, onu büyük sanatkarlar gibi ele alma tehlikesiyle karşı karşıya kalırız ve ona sanatkarın yaptığı her şeyin mükemmel olduğu

86 Aynı eser, s. 396.

87 Aynı eser, s. 407.

88 Aynı yer.

89 Aynı eser, s. 420.

şeklinde eleştirisiz bir bağlılık gösteririz. Pek çok kimse için Paul Tillich'in söylediklerinin doğruluğu kesindir. Bununla birlikte, bu husus, onun bize yüklediği bir borç değildir; çünkü ona göre, onun koyduğu teolojik sistem sadece sorulara cevap vermede bir yardımcı amaç edinir. Böylece Tillich'i önemli yapan nedir sorumuza basit bir cevap verilecek olursa, bizi, teoloji hakkında sormamız gereken bazı temel soruları sormaya zorlamış ve onlara cevap verirken göstereceğimiz cesâreti kendisi göstermiştir. Şimdi bu soruların ne türlü sorular olduğunu açıklamaya çalışalım.

### **Teoloji ve Modern Durum**

Tillich'in teolojisi temele inen bir teolojidir. Şu anlamda ki, asıl meselelere inmeye çalışmıştır. Böylece o, teolojinin ne olduğunu izaha çalışmakla işe başlar. Eğer bir kimse, bunun bir teologun takınacağı olumsuz bir tavır olduğunu düşünürse, teolojinin, vahyin verilerini beşerî ve organik bir şekilde birleştirmek için aklı bir çaba olduğu şeklindeki olumlu görüşü karşısında şaşırıp kalacaktır. Bu, teolojinin görevi kavramının önemsiz hiçbir yanı yoktur. Tillich diyor ki: Son tahlilde vahiy, sadece dışardan alınan bir şeydir; bu nedenle de vahyin muhtevası sadece doktrin tarihinde veya kutsal kitapta değil, aynı zamanda cemaatlerin kültürel şartlarında aranmalıdır. Teolojinin kullanması gereken metod, bağlaşıma metodudur, çünkü teolojide affedilmez hata (ve daima var olan aldanma) bağlantısızlıktır. Tillich bağlantılı ve çağdaş olmaya çabalamıştır. Onun bunda başarısız olduğu, fakat bu hususun, onun hiç kimsenin inkâr etmediği niyeti olduğu söylenmiştir. Tillich, bu nedenle zamanımızın teoloji peygamberi olarak alkışlanmıştır. Barth ve Niebuhr gibi teologların, kutsal kitaplardaki peygamberlerin sesiyle konuşur göründükleri gözönüne alınca, acaba bizim şimdi kutsal kitapta yankısını bulmayan bir sesle konuşan peygamberleri mi tercih ettiğimiz düşüncesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Ne olursa olsun Tillich'in düşüncesinde bir kaç nokta vardır ki, orada onun çağdaş durum hakkındaki sezgisi oldukça açıktır. Tillich'in, hiç kimsenin ulaşmadığı bir derinlikle insana seslendiği doğru olmayabilir, fakat onun, bütün manasızlığı içinde modern insana hitap ettiği muhakkaktır. Sonra mümkündür ki, teolojik düşüncelerinde gösterdiği dürüstlük, neden insanların onda geleneksel tebliği kendileri açısından yorumlayan birini gördüklerinin en önemli sebebini teşkil etmiştir. Böyle olmasaydı, insanların, görüşleri açıkça XX. yüzyılı yansıtan birine "modern

teolog" unvanını vermeleri nedenini anlamak tamamıyla güçleşecekti. "Manasızlık" gibi sözler veya "geleneksel değerlerin çözülmesi" gibi deyişler, Tillich'in modern durumun teolojik bir tahlilini verdiği şeklineki iddiayı haklı bulmak için yeterli değildir. Tillich, gerçekte kendisini existansiyalist bir filozof olarak nitelendirmiştir ve bu, halâ çoğu kimse tarafından bir filozofun taşıyabileceği en modern bir unvan sayılmaktadır. Muhakkak ki, Tillich, Heidegger gibi bazı modern filozofların derin etkisinde kalmıştır. Bununla birlikte XIX. yüzyılda, Heidegger ve diğerlerinin de yürüdüğü yolda, iz bırakan filozofların etkisi çok daha önemlidir. Mümkündür ki, Tillich'in modernliği, fikrî bir nokta-i nazar hattâ terminolojiden çok bir mizaç meselesidir. Muhakkak ki, bir kimse ilgilerini daha çok kilise ile ilgili şeylere yöneltince, Protestan- Katolik münasebetlerde şimdi bir kairos, kuvvelerle dolu bir an olduğu iddiasında modern Hristiyanlığın mizacını ifade ettiği görülmektedir. Bu sadece bir kilise bilgisi meselesi de değildir; çünkü Tillich'in bütün eseri, onun protestan ilkeyi Katolik akâdenin esasıyla birleştirme teşebbüsünün hususiyetlerini taşımaktadır. O, aynı zamanda hem tam bir protestan, hem de katolikliğin çağırısına açıktır. Onca ne katolikliğin sakramental ilkesi ne de protestanlığın "peygamberlik" ilkesi tek başına durabilir. Dolayısıyla kamulaşmış katoliklik ile kurumlaşmış protestanlığın çatışması kaçınılmaz olsa bile, onca, her iki ilke arasında esaslı bir çatışma yoktur. Bunlar gerçek "teonom" (theonomous) Hristiyanlığın tamamlayıcı unsurlarıdır. Tillich, Systematic Theology'nin sonuna doğru şunları söylemektedir:

"Protestan ilke, dinin ruhanî mevcudiyetle fethinin ve dolayısıyla dinin müphemliklerine, onun profanlaşp, kurumlaşmasına zaferin bir ifadesidir. Protestandır, çünkü dinin sihrî-şeytanî yüceltilmesine karşı koymaktadır... Tek başına kafi değildir; "Katolik esasa", ruhanî mevcudiyetin somut tecessüdüne ihtiyacı vardır; fakat o, bu tecessüdü'nün demonlaşma (ve profanlaşma)'sının ölçüsüdür. Ruhun dine zaferinin ifadesidir".<sup>90</sup>

Tillich bizzat ne ekümenik harekette pek önemli bir rol oynadı, ne de bu hareket için pek samimî ümitler besledi. Bu nedenle, mümkündür ki, Tillich'den ekümenik hareketin bir teolojisini vereceğini ümit edenler hayal kırıklığına uğrayacaklardır. Systematic Theology'nin

90 Systematic Theology, III, s. 245.

son cildi "Hristiyanlığın talihsiz bölünmelerini" tedavi için bir taslak sunmamaktadır ve kiliselerle ilgili incelemelere yok denecek kadar az yer verdiği söylenebilir. Buna rağmen sadece tek taraflı cevaplarla bekleyiş ve sabır halini gösterdiği sürece Tillich, XX. asrın gerçek sesiyle konuşmaktadır.

### Teoloji ve Metafizik

Sorumuza bir başka cevap, Theology of Paul Tillich'e katkısında Reinhold Niebuhr tarafından ortaya atıldı. Burada Niebuhr diyor ki; "Tillich'in büyüklüğü, metafizikle teoloji arasındaki sınırmı keşfinde yatmaktadır".<sup>91</sup> İngiliz felsefesindeki devrimin etkisinde kalmış olanlara göre bu iddia pek esaslı görünmemektedir. Tillich için bir tek felsefe vardı -çoğu kimse tarafından modern felsefenin meçhul büyük şahsiyeti Hegel'in temsil ettiği daha geleneksel türden bir felsefe-. Şüphesiz Tillich'in felsefî görüşü, XIX. yüzyıla hâkim olan İdealizme etkisinin şüphesiz farkedilebileceği Hegel'e değilse bile, açıkça Schelling'e çok yakındır. Felsefede Eflatuncu geleneği sürdürmekten gurur duymaktadır. Bu itibarla ortaçağ Eflatunculuğunun onun üzerinde bıraktığı etkinin örneklerini derlemek güç değildir. Onun felsefe tarihi bilgisi Amerikan teolojisinde çok sözü edilen bir konudur. Bugün geçmişe bu çeşit bir açıklık, çağdaş felsefenin çoğunda görülmemektedir; fakat bu demek değildir ki, Tillich'in gerçekte hataya düşmesi daha az muhtemeldir. Aslında onun kuvveti aynı zamanda zayıflığını da teşkil eder. Metafiziğin garipleşmek için daha az zengin olmayan bir şeye dönüşmesi gerektiğini görememiştir. Felsefenin, Mantıkî Positivizm ve bir dil felsefesinin metafiziğe karşı tarafgirliğinden daha metafizik bir araştırmaya doğru ilerlemesi, filozof-teolog olarak Tillich'in gücünü takdir etmemizi sağlamaktadır.

Tillich'in bu olumlu şekilde değerlendirilmesi, herhangi bir yeterli felsefede sırrın yerini kabul etme şerefini ona verecektir. Gördüğümüz gibi, Tillich romantik bir felsefe geleneğinde yer almaktadır; dolayısıyla Alman mistisizminin olduğu kadar muhtevasının da çoğunu miras olarak almıştır. İlhamını Schelling'den almış ve Schelling vasıtasıyla ki, ayakkabı tamircisi ve mistik Jacob Boehme ile tanışmıştır. Systematic Theology'de Boehme'e yaptığı atıflar, Tillich'in Boehme'ün

91 Adı geçen eser, s. 226.

yaşayan Allah hakkındaki metafizik-psikolojik tasvirine büyük itibar göstermesi yeter delil teşkil etmektedir. Bazı filozoflar, Tillich'in eserine atıflar yaparken ona karşı oldukça küçümser bir tavır takınmışlardır. Tenkitsiz hayranlıktan daha öteye geçmeyen küçümseme, teolojiiyi daha iyileştirmemizi sağlamaz. Öyle sanıyorum ki, Tillich'i tenkitçi bir kafayla ele alacak olursak, ondan çok şey öğreniriz. Teolojinin felsefe ile münasebetlerini itiraf etmenin yeterli olmayıp, onları fiilde de göstermemiz gerektiğini öğreniriz. Gerçekten de Tillich'in işte bunu uyguladığı bir husus vardır. Onun vahyi tahlili, teolojinin epistemolojik meselelerle ilgisini, felsefeyi teolojiye şeklen bağlamasından çok daha iyi göstermektedir. Bununla birlikte, çok sık olarak ana meselelere dokunmadan geçer; çünkü böylece muhtemel bir metafizikçiden daha az militan, hattâ daha muzaffer bir metafizikçi olarak görünür.

### Teoloji ve Kültür

Nihayet Tillich sayıları pek az olan kültür teologlarından biri olarak nitelendirilmiştir. Akademik mesleğinin daha ilk günlerinden itibaren bu, onun düşüncesi için önemli bir cihettir. Bir öğrenci olarak, teoloji kadar şiir ve felsefeyi de severdi; bir felsefe öğretmeni olarak ise, öğrencilerine kendisiyle birlikte bir kültür teolojisi tasarlatmakla ilgilenirdi. Onun bütün hayatı, herhangi bir disiplini aşan ve disiplinler arasında bir bağlantı sağlayan estetik değerlere karşı bir ihtirasla dolu idi. İhtimal hayattaki diğer bütün teologlardan daha ziyade sosyoloji, psikoloji ve hepsinin üstünde sanata karşı hassasiyet göstermiştir. Kendi resim incelemesine "kesin önemi olan bir tecrübe" demiştir; çünkü burada hakikatla hayal arasındaki sınır üzerinde esrarlı âleme nüfuz edebilecek durumda idi. Kısaca amacı beşer yaratıcılık ve tecrübesinin bütün sahalarını birleştirmeye çalışmaktı. Tillich sosyoloji ile her zaman ilgilenmiştir. Bildirdiğine göre, sosyal sınıflar arasındaki sınırdaki hayatını sürdürmüştür: Burjuva bir âilenin üyesi olduğu halde, hiçbir zaman burjuva olmamıştır, çünkü hem eski asaletle hem de aşağı sınıflarla irtibatı vardı. Fakat Birinci Dünya Savaşı idi ki, onun teolojisine sosyolojik boyutu da kattı. Kendi deyişine göre, ulus ölçüsünde bir cemaatin –sadece ferdiyetçi ve büyük ölçüde nazarı bir varlığın sonunun– ezici tecrübesine kapıldı<sup>92</sup>. Savaştan dönünce, Hristiyan vaaz ve öğretinin çoğunun bağlantısızlığından şaşkına döndü; işte bu,

92 The Theology of Paul Tillich, s. 12.

onun o sırada Alman siyasetinde kendisini hissettiren sosyalist hareketi desteklemesine sebep oldu. Tillich hiçbir zaman parti adamı değildi, fakat bu devrede onun eserinin, Sosyalizmin amacı olan yeni bir sosyal değişikliğe teolojik bir temel temin etmek için bir teşebbüs olduğunu söylemek mübalağa değildir. Tillich yıllar sonra diyecektir ki, siyasette peygamberlerin adâlet bildirisinin herhangi bir gerçek ifadesine dinî sosyalizm adı verilmelidir. Tillich daha sonraki eserlerinden bazıları (meselâ, Love, Power and Justice) açıkça göstermektedir ki, siyasete olan bu ilgi halâ canlılığını oldukça korumaktadır, fakat buna karşılık, onun the Courage to Be'deki Amerikan tarihinin sosyolojik tahlili, şimdiye kadar okuduğumuz Amerikan geleneğinin oldukça aydınlatıcı bir taslağı olarak çoğumuzu şaşırtmaktadır. Yine onun daha biçimsel olan teolojik incelemeleri (örneğin, Systematic Theology, II'deki günahın mahiyeti ve III'deki kilisenin mahiyeti) sosyolojinin öğretmesi gerektiği şeyleri öğrenmeye aynı derecede bir hazırlığa işaret etmektedir.

Psikoloji de, teolojisini sınırlarına ulaştırdığı bir saha olmuştur. Aslı günah görüşünü incelerken ve günah kavramı hakkında ileri sürdüğü tahlil sırasında psikolojik fikirleri kullanmıştır. Böylece Tillich aslı günahın mitolojik ifadesinin psikolojik dile pek aydınlatıcı bir tercümesini ortaya koymaktadır; şehvet hakkında söylemek zorunda kaldığı sözleri desteklemek için psikolojik nazariyelerden istifade etmeye iyice hazırlıklıdır. Hem nazarı hem de amelî açıdan psikoloji, Tillich için, teologun bulabileceği bilgili öğretmenlerden biridir. Psikoloji insanın mahiyeti, hattâ Allah'ın lûtfunun kendisini içersine soktuğu yeni durumun mahiyeti hakkında ona bir şeyler öğretebilir. Nasıl psikologun hastası kendi nefsinin kabul etmeyi öğrenmek zorunda ise, Hristiyan da kendisinin kabul edildiğini kabul etmek zorundadır. Burada, dediğimiz gibi, Tillich, keffaretin sırrını anlamak için bir ipucu bulmaktadır. Bu (sınır faaliyeti) sadece teolojinin yararlanacağı bir faaliyet de değildir. Tillich'e göre, psikolojinin teolojiden öğreneceği bazı şeyler vardır: meselâ, varlığın anlamsızlığının sürekli tehdidi karşısında patolojik endişe ile daha temelli olan bir dinî endişe arasındaki fark. İnsanın temelli dağınıklığı ancak psikoloji ile dinin müşterek çabası olan theonomous bir psikoloji ile giderilebilir.

Belki de Tillich'in her çeşit sanatta dinî bir değer görmesindeki hazırlığıdır ki, onu bir kültür teologu olarak böylesine önemli ve et-

kileyici yapmaktadır. Onun bir kültür teolojisi üzerindeki denemesi, dinin kültürün esası, kültürün de dinin ifadesi olduğu şeklindeki görüşünü açıklamaktadır. Sanat insanın ruhi ülkü ve keşiflerini ifade etmektedir. Tillich, hakikatın birliğini yansıtacak olan kültür birliğini araştırır. Sanatın kendisine açıklayabileceği her şeyi öğrenmeye hazırdır. Expressionist hareket onun üzerinde kuvvetli bir etki bırakmış; teolog için existansiyalist sanatın derslerine işaret etmekte gecikmemiştir<sup>93</sup>. Teolojinin en büyük ihtiyacının, bizim köksüz dünyamızın düzensiz kültürü hakkında sanatkarların ortaya çıkardıklarına dikkat etmek olduğu bir zamanda, bunlar elle tutulur başarılarıdır.

Paul Tillich anlaşılması güç bir teolog olmakla birlikte, onu tenkitçi bir gözle okumak, semeresini verir. Eğer onun son zamanlarda kazandığı yaygın şöhretin bir kısmı, onun daha müphem fikirlerinden bazılarının cesaretle kullanılmasından dolayı ise, ümit edilmelidir ki, onun düşüncesinin daha tam ve daha ayrıntılı bir şekilde anlaşılması daha açık ve daha zengin bir teolojide kendisini gösterecektir.

---

93 Bk., *The Courage to Be*, ss. 136-40.

## HÂRİCİLİĞİN DOĞUŞU VE FIRKALARA AYRILIŞI

Doç. Dr. E. Ruhi FİĞLALI

Hâricilik, İslâm'da ilk ortaya çıkan fırkadır. Ayrıca birtakım görüşleriyle, İslâm düşünce târihinde geniş yankılar uyandırmış ve söz gelişi, Mu'tezile ve Vehhâbilik gibi mezheplere etkilerde bulunmuştur. Bu yüzden, Hâriciliğe, bugün bile önemini koruyan târihi bir fırka gözüyle bakılabilir.

Hâriciliğin doğuşuna tesir eden sebeplerden bir kısmını daha önce ele almıştık (Bk.: E. R. Fığlalı, Hâriciliğin Doğuşuna tesir eden Bazı Sebepler, *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1975, C. XX, ss. 219-247). Bu incelememizde, Hâriciliğin doğuşuna tesir eden sebepleri kısaca özetledikten sonra, Hâriciliğin doğuşu ve firkalara ayrılışını ele almak istiyoruz.

### 1. Havâric'in Doğuşu:

Herşeyden önce kendilerine verilen ad üzerinde ihtilâf edilen<sup>1</sup>

1 Bu fırka mensuplarına verilen en genel isim olan Hâricî (Çoğulu: Havâric) kelimesi, muhaliflerince, "insanlardan, dinden veya haktan ya da Hz. Ali'den uzaklaştıkları" için verilmiştir. Bk.: İbn Manzûr, *Lisân*, II, 251; Zebidî, *Tâc*, II, 23; Eş'ari, *Makâlât*, 127-8; Neşvânul-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn*, 200. Şehristânî (*Milel*, I, 114) ise, bu ismin, cemâatin üzerinde birleştiği âdil bir imama hurûc eden herkese verileceğini, bunun sahabe devrinde veya sonra olmasının farketmeyeceğini söyler. Ama bunun karşısında Hâricîler, bizzat kendileri, bu ismi, "Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde bereketli yer ve genişlik bulur. Evinden, Allah'a ve peygamberine hicret ederek çıkan kimseye ölüm gelirse, onun ecrini vermek Allah'a düşer" (Nisâ: IV, 100) âyetiyle belirtilen zümre ve insanlar oldukları için aldıklarını söylerler. Hâricîlere verilen bir isim de tahkim'i reddettikleri için "el-Muhakkime"dir. Bk.: Neşvânul-Himyerî, *Hür*, 201; Eş'ari, *Makâlât*, 128; el-İsferâyîni (*et-Tabîr*, 26) ve el-Bağdâdî (*el-Fark*, 72, 74), bu ismi "el-Muhakkimetu'l-Ulâ" şeklinde kullanırlar. Sıffîn'den sonra, Hz. Ali ile birlikte Kûfe'ye girmeyip Kûfe yakınlardaki Harûrâ'da toplandıkları için de "Harûriyye" denir. "Allah şüphesiz, Allah yolunda savaşp, öldüren ve öldürülen mü'minlerin canlarını ve mallarını... cennete karşılık satın almıştır" (Tevbe: IX, 111) ve "İnsanlar arasında, Allah'ın rızasını kazanmak için canını verenler (satanlar) vardır" (Bakara: II, 207) âyetlerini delil olarak gösterdikleri ve pek beğendikleri bir isimleri de "Şurât"tır. Kendilerinin kabul ettikleri bu isimler yanında, beğenmedikleri, reddettikleri bir isim de "dinden çıkanlar" anlamına kullanılan "Mârîka"dır. Bk.: Neşvânul-Himyerî, *Hür*, 201; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 256-7.



Havâric'in doğuşunu, ilk ve sonraki tarihçiler hep Sıffin savaşında, hakem meselesinin ortaya atılışına bağlarlar.<sup>2</sup>

Onlara göre Havâric, tahkimi kabul edişinden dolayı Ali b. Ebî Tâlib'den ayrılanların meydana getirdiği bir fırkadır<sup>3</sup>. Bu ayrılışın sebebi de Nebî (SA)'nin hilâfeti konusunda bir fasıla vererek, insanların hükmüne müracaat etmenin doğru olmadığıdır<sup>4</sup>.

Görülüyor ki Havâric, Allah "Eğer mü'minlerden iki takım birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltiniz."<sup>5</sup>; "Ey mü'minler! İhramlı iken avı öldürmeyin, sizden bile bile onu öldürene, ehli hayvanlardan öldürdüğü kadar ceza olduğuna içinizden iki âdil kimse hükmedecektir."<sup>6</sup>; "Karı kocanın arasının açılmasından endişelenirseniz. Erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden de bir hakem gönderin."<sup>7</sup> buyurmak suretiyle, mü'minlerin anlaşmazlığa düştüğü bu gibi hallerde hakem usulünü tavsiye etmiş olmasına rağmen, tahkîm'i saymamakta ve dolayısıyla prensip bakımından yanlış adım atmış olmaktadırlar<sup>8</sup>.

Görünüşte Hâvâric'in doğuşunu böyle tarihî bir olaya bağlamak keyfiyetinin kabulü doğru ise de, Hâriciliğin, tahkimden önce Müslümanların zihinlerini işgal eden diğer fikirler veya ortaya çıkan gruplar göz önünde tutulursa, bir defada ve hemen vücut buluvermiş bir fırka olduğunu da iddia edemeyiz<sup>9</sup>.

Hâricilik hareketi veya doğuşuna tesir eden sebeplerin en önemlilerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Özellikle Abdullah b. Mes'ud ekolüne mensup<sup>10</sup> Iraklı yani Kûfeli "kurra", Kur'an hükümlerine sıkı sıkıya bağlı oldukları için, Hz. Osman devrinde ortaya çıkan istikrarsızlık, yeni fethedilen ülkelerdeki genel ictimai karışıklık karşısında, kendilerine mahsus bir tavır almayı takvâlarının tabii bir icabı olarak gördüler. Buna binaen

2 İrfan Abdulhamîd, *Dirâsât*, 67.

3 Kalhâtî, *Keşf*, 140 b; Kalamâvî, *Havâric*, 2.

4 Goldzhier, *Akîde*, 190; Vaglieri, *The Ali-Muaviya*, 235.

5 Hucurât: XLIX, 9.

6 Mâide: V, 95.

7 Nisâ: IV, 35.

8 Hakem usulünün doğruluğu hakkında bk.: Bağdâdî, *Usûl*, 292.

9 Kalamâvî, *Havâric*, 2.

10 Nuaymî, *Havâric*, 16.

de mutlak adâletin hüküm süreceği, insanların siyasi çekişmelerden uzaklaşp ilk devirdeki İslâm kardeşliği ve dürüstlüğünün gerçekleşeceği bir cemiyet anlayışına, otoriter, âdil bir nizam fikrine temâyül gösterdiler. Bunun da "hilâfet" ve dolayısıyla seçimle ilgili olduğu görüşünde karar kaldılar ve halifenin şahsiyetine büyük önem verdiler.

b) Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan "Ridde" harpleri, merkezî otoriteyi temsil eden Kureyş'in hâkimiyetinin, Cahiliye devrinde büyük çekişmelere sahne olmuş kabîle asabiyetini tamamen silememiş olduğunu ortaya koymuştur. Gerçi İslâm, kabîle asabiyetini tamamen ortadan kaldıramamış ise de şiddetini hafifletmişti<sup>11</sup>. Fakat bu ırkçılık, Hz. Osman'ın hilâfetinin son devrelerinde, yeniden korkunç bir şekilde baş kaldırmıştı<sup>12</sup>. Bu çıkışta Benû Hâşim ile Benû Umeyye'nin tesiri büyüktü. Ne Ümeyye oğulları Bedr günü Hz. Hamza ve Hz. Ali'den gördüklerini; ne de Hâşim oğulları Uhud'da Hind'den gördüklerini unutabilmişlerdi<sup>13</sup>. Bu iki köklü sülâlenin başlattığı intikam arzuları veya liderlik çekişmeleri, Havâric'in aralarından çıktığı Rebialılar ile Cahiliye devrinde sürekli kavgalar ettikleri "Mudar" kabîleleri arasında yeni sürtüşmelerin başlamasına sebep oldu<sup>14</sup>. Mis'ar b. Fedekî, Hurkus b. Zuheyr, Urve b. Udeyye gibi Haricilerin ileri gelenlerinin Temimli olması ve Yemenli kabîlelerden de oldukça fazla sayıda insanın Hariciler arasında Hz. Ali'nin safında bulunması, bunların Mudarlılar yani onların kuvvetlileri Kureyş'e karşı hareketlerini tahrik etmişti. Maamafih Wellhausen<sup>15</sup> bunların kabîlevî durumlarına bakarak "asıl bedevî araplar" olduğuna ve dolayısıyla gerek Kureyş'e karşı hareketlerinde gerek dinî-siyasî hiziplerde büyük rol oynamalarına kail olunmayacağını söyler ve delil olarak da, eğer bunlar asliyetlerini koruyan asıl bedevî araplar olsaydı, Hz. Ali'den ayrıldıkları ve hattâ kaçtıkları zaman sahraya, çöle çekilmeleri gerekirdi; oysa onlar Dicle'nin kenarındaki Sehl-i Cûhâ, Ehvaz, Medyen, Fars gibi arap olmayan yerleşik bölgelere gitmişlerdir, der.

Buna karşılık Brunnow<sup>16</sup> da Haricilerin "çölün büyük kabîlelerinden olan hakîki araplar" olduklarını, bundan çöl araplarının

11 Hasan İ. Hasan, *Tarih*, I, 367.

12 Ebû Zehra, *Mezhepler*, 19.

13 Hasan İ. Hasan, *Tarih*, I, 367.

14 Mudar ve Rabia kabîleleri arasındaki çekişmeler için bk.: Wellhausen, *Arap Dev.* 32, 85, 99, 199.

15 *Havâric*, 17-8.

16 W. Thomson, *Kharijism*, 373.

kastedilmeyip, sadece araplar veya çöl araplarının neslinden olanların ifade edildiğini belirterek aynı teze iştirak etmiş görünüyor. Maamafih Irak araplarının yani Mudar'a karşı olan ve "Halife Ömer İbnu'l-Hattab tarafından Basra ve Kûfe'de iskân edilen e h l-i R i d d e araplarının"<sup>17</sup> büyük çoğunluğunun hiç değilse iki nesilden beri, kendi Bedevî alışkanlıklarının pek çoğunu korumuş oldukları<sup>18</sup> ve dolayısıyla medenî alâkalarının zayıflığı<sup>19</sup> göz önüne alınır, Hâricilerin gerek kabile asabiyeti sebebiyle giriştikleri faaliyetleri, gerek haşin mizaclarının gereği sert ve müsamahasız anlayış ve cahilâne fikirleri daha iyi değerlendirilebilir.

Bize göre bu iki ana sebep yani otoriter ve âdil bir idare ile merkezî otoriteyi temsil eden Kureyş'in hâkimiyetini sarsıp, kendi ictimaî ve etnik yapılarının gerektirdiği mizaç istikametinde fazla derine girmeden Kur'an'a bağlı bir hayat anlayışı, bu insanların Havâric adı altında bir araya gelmeleri sonucunu doğurmuştur.

Bununla birlikte burada karşımıza bir soru daha çıkmaktadır: Doğuşuna sebep olarak zikrettiğimiz bu âmiller karşısında, Hâricîlik hareketini dinî mi, yoksa siyâsî bir hareket olarak mı tesbit etmek gerektir?

Goldzhier,<sup>20</sup> Ahmed Emin,<sup>21</sup> Hâricîliğin siyâsî bir hareket olduğu fikrini savunurlarken, W. Thomson ve Nallino da siyâsî olmaktan çok dinî olduğunu, tahkim'i reddederken Kur'an'a dayandıklarını; üstelik tahkim konusundaki tartışmada duruma hâkim olanların çok sayıdaki kurra<sup>22</sup> olduğunu söylerler.<sup>23</sup> Gibb de<sup>24</sup> tam ve yarı göçebe kabilelerden müteşekkil Hâricîlerin hareketini dinî olarak değerlendirir.

17 W. Thomson, *Kharijism*, 373.

18 W. Thomson, *ayn. esr.*, 374.

19 Çelebi, *Tarih*, II, 241.

20 *Akide*, 192

21 *Fecr*, 259, Ebû Zehra (*Mezhepler*, 90)'da "onların düşünce tarzları Kureyş ve topyekûn Mudar kabilelerine karşı besledikleri düşmanlık hisleri dolayısıyla apaçık belli olur" demek suretiyle hareketin siyâsî olduğunu zımnen ifade etmiş olmaktadır.

22 İbn Kesir (*Bidâye*, VII, 281), Hâriciler arasındaki kurra'nın 8000 olduğunu söylüyor ki, herhalde bu biraz mübalağah olmalıdır. Ayrıca Nuaymî (*Zuhûr*, 17), Hz. Ali ordusundaki kurra'nın Şamlı kurra'dan çok olduğunu belirtir.

23 Elie A. Salem, *The Political*, 18'den naklen.

24 *Mohammedanism*, 94.

Bize göre bu iki görüşün ikisinde de hakikat payı mevcuttur. Çünkü cereyan eden hadiseler hatırlanacak olursa görülür ki, bu harekete sebep olan âmiller siyâsî huzursuzluk kadar, Hz. Osman'ın -onlara göre- bid'atleridir; Allah'ın Kitab'ındaki emirleri terkedip Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı icraatta bulunmasıdır<sup>25</sup>. Bu sebepten başlangıçta siyasî bir hizip olarak teşekkül eden bu fırkanın, pek kısa zamanda dinî bir hareketin öncülüğünü yaptığını da belirtmeliyiz. Bununla birlikte bu hareketi siyâsî olarak değerlendirenleri haklı gösterecek bir sebep de şu olabilir: İslâm dini mahiyeti itibariyle, hareketlerin dinî açılardan incelenmesine ve doğruca dinî menşee bağlanmasına imkân tanımaktadır. Bu bakımdan tahkim konusunda düşülen ihtilâfın altında yatan esas şey dinî tefsir farkı değil, siyasî kanaattir, denilebilir. Ayrıca Hâricilik hareketinin başladığı devirde olayların siyâsî ve dinî yönden içiçe oldukları da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu konudaki ihtilâfları uzatmaktan çok bu harekete, siyâsî hizipten doğmuş ve dinî mahiyet kazanmıştır, demek bize daha makul görünüyor.

Artık şimdi Havâric'in Sıffîn'den sonraki durumuna geçebiliriz.

Tahkim için Ebû Mûsâ'nın gönderilmesini kabul ettikten sonra Hz. Ali, yanındakilerle birlikte Kûfe'ye çekildi. Bu arada başlangıçta tahkim için ısrar eden ve fakat sonra yaptıklarına pişman olarak "kararından dönmesini, tövbe ederek tahkimi reddetmesini isteyen"<sup>26</sup> yaklaşık olarak onikibin kişi,<sup>27</sup> Hz. Ali ile beraber Kûfe köylerinden biri olan Harura'ya çekildiler. Orada kendilerine, Sıffîn'de Hz. Ali ordusunun sol cenah komutanlığını deruhde etmiş olan Şebes b. Rib'i et-Temîmî'yi askerî komutan, Abdullah b. el-Kevvâ' el-Yeşkurî'yi de namaz kıldırmak üzere imam seçtiler ve idareyi ellerine aldıkları sonra, umûr-u İslâmiyenin şûrâ yoluyla icra edileceğini, bey'atın Allah'a olduğunu ve iyilikle emredilip kötülükten men'edileceğini (el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu âni'l-Munker) münâdilerle ilân ettiler<sup>28</sup>.

25 Berrâdî, *Cevâhir*, 156 vd.; Kalhâtî, *Keşf*, 95 a.

26 Minkârî, *Sıffîn*, 513-4; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 18 a.

27 Belâzurî, *Ensâb*, 192 b; *Taberî*, I, 3349; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 395; Makdisî, *Bed'*, V, 221.

İbn Ebi Şeybe (*Musannaf*, 187 a), Harura'da toplanan Hâricilerin onbin olduğunu söyler. Kalhâtî (*Keşf*, 99 b) de aynı rakamı verir. Fakat Şemmâhî (*Siyer*, 25 a), onikibini kabul etmekle beraber yirmi veya yirmidörtbin dendiğini de yazar. İbn Kesîr (*Bidâye*, VII, 280) ise altı veya oniki bin denildiğini söyler.

28 Belâzurî, *Ensâb*, 192 b.

Bu ilân üzerine Hz. Ali'nin yanında bulunanlar "senin dostunun dostu, düşmanının düşmanı olarak yeniden bey'at edeceğiz" dediler. Hâriciler buna: "Sizler ve Şam halkı küfürde at başı beraber gidiyorsunuz. Şamlılar Muaviye'ye işlerine gelenleri kabul, gelmeyenleri reddetmek suretiyle; siz de Ali'ye dost bildiğine dost, düşman bildiğine düşman olmak üzere bey'at ettiniz" cevabını verdilerse de, Hz. Ali'nin taraftarları karşılık olarak "Ali istemedi, biz isteğimizle ona, Kitab ve Sünnet üzere bey'at ettik; siz de tutup ona muhalefet ettiniz" dediler<sup>29</sup>.

Görülüyor ki Hz. Ali'nin taraftarları, Hâricilerin ayrılmasına psikolojik açıdan büyük önem vermekte ve onların muhalefetlerine târizlerde bulunmaktalar. Olayların cereyan tarzı hatırlanacak olursa, Havârici'in tahkime razı olmuşken, daha sonra Hz. Ali'ye muhalefetlerine ve onu kararından dönmeye zorlamalarına pek öyle kolay ve açık bir cevap bulunamaz. Ama bu gerçekten karışık durumu biz şu şekilde değerlendiriyoruz. Hâricilerin tahkimi kabul edişlerindeki başheca âmil Kur'an-ı Kerim'in hakemliğine güvenmeleri, Kur'an'a rağmen kılıç sallayamayacak kadar Kur'an'a bağlı dindar oluşları idi. Evet büyük bir ihtimalle bu sebebe dayanarak ve sırf din kaygusu ile kabul ettikleri, hattâ Emîrül-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib'i kabule zorladıkları tahkim fikrinden niçin caydılar?

Bir kere bunlara göre kendileri tamamen haklı, Ali b. Ebî Tâlib'e bey'at etmeyen Muaviye ve yanındakiler ise hatalı idiler. Onlarla isyancı bir grup oldukları için hakka dönmelerine kadar savaşıyorlardı. Kanlarının helâl olduğuna tamamen inanıyorlardı. Bu sebepten kendilerinden öldürülenleri de Allah yolunda şehid düşmüş olarak görüyorlardı. Ama tahkimi kabul etmekle durumlarını şüpheli bir vaziyete sokmuşlardı. Çünkü Muaviye ve ordusu da Hz. Ali ve Iraklılarla, mak-tul halife Osman'ın kanını talep için, yani kısas anlayışı ile döğüşüyordu. Tahkimin kabulü, "zımnen bu iddialarının tebriyesi"<sup>30</sup> ve onların da haklılığının fiilen kabul edilmesi demek oluyordu. Gerçi bu durumu Emîrül-Mü'minin Hz. Ali, mushafın ref'ine başvurulduğu zaman onlara hatırlatmıştı; ancak o zaman, onlar bunun anlamını kavrayamamışlardı. Oysa şimdi tahkimi kabul etmekle işledikleri büyük yanlış idrak etmiş ve bundan dolayı Allah'a tövbe etmişlerdi. Eğer Halife Ali b. Ebî Tâlib de onlar gibi tövbe eder, kararından dönerse tekrar

29 Taberî, I, 3350-1.

30 Nuaymî, Zuhûr, 31.

onunla birleşip Rabblarına kavuşuncaya kadar dövüşeceklerdi<sup>31</sup>. Ama Hz. Ali bunu onlardan önce istediği, artık şimdi arada yazışma olduğu ve ahd ve mısak verildiği; Allah'ın da "Abidleştiğiniz zaman Allah'ın ahdini yerine getirin"<sup>32</sup> emrine uymanın gerekli olduğu gerekçesiyle buna yanaşmıyordu.

Bununla birlikte Hz. Ali, durumu onlarla tekrar görüşmenin faydalı olacağına inanıyordu. Bunun için durumu yerinde incelemek üzere kendi adamlarından Sa'saa b. Sûhan el'Abdî'yi Ziyad b. en Nadr el-Hârisî ve Abdullah b.el-Abbas'la beraber onlara gönderdi. İbn Abbas'ın etrafını çeviren Hâricilerle onun arasında bir tartışma cereyan etti. Bu tartışmayı, Hâricilerin davranışlarının bizzat kendi kalemlerinden tesbiti bakımından bir İbâdî kaynağından hemen aynen verelim:<sup>33</sup>

"İbn Abbas: Emîrül-Mü'mînîn'e kızmanızın sebebi nedir?"

Havâric: Ali, mü'minlerin emîri idi. Fakat Allah'ın kendisine verdiği bu hilafet libasından vazgeçerek tahkimi istedi.

İbn Abbas: Hz. Peygamber bile, Hudeybiye anlaşması imzalanırken, Kureyş müşriklerinin "eğer seni Allah'ın Resulü olarak tanısaydık, elbette seninle bozuşmazdık" demeleri üzerine kendi "Resulullah" unvanını sildirmişti. Sonra sizin câiz sayılamıyacağınızı söylediğiniz tahkim hakkında Allah şöyle der: "Ey mü'minler! İhramlı iken avı öldürmeyin, sizden bile bile onu öldürene, ehli hayvanlardan öldürdüğü kadar ceza olduğuna içinizden iki âdil kimse hükmedecektir."<sup>34</sup> Allah bu konuda yine şunu buyurmuştur: "Karı kocanın arasının açılmasından endişelenirseniz, erkeğin âilesinden bir hakem ve kadının âilesinden de bir hakem gönderin, bunlar düzeltmek isterlerse, Allah onların aralarını buldurur..."<sup>35</sup>

Havâric: Seni dinledik; şimdi de sen bizim delillerimizi dinle ve bizimle seni gönderen arasında hakemlik et! İbn Abbas, peki, dedi.

31 Taberî, I, 3360-1.

32 Nahl: XVI, 91.

33 Kalhâtî, Keşf, 100 b-106 a. Bu münazara hemen aynı ifadelerle Şemmâhî (Siyer, 25 a, vd.) tarafından da verilmiştir. Münazaramın metindeki tekrar edilmiş kısımları kısaltılmıştır.

34 Mâide: V, 95.

35 Nisâ: IV, 35. İbn Abbas burada bir "kıyas-ı evlâ" kullanmıştır; şöyle ki, mademki bir karı-koca arasındaki geçimsizliği gidermek için hakem tayini emrediliyor, binlerce ve onbinlerce karı-kocadan mürekkep olan İslâm cemaatinin birbirlerine olan muhalefetlerini gidermek için hakem niçin tâyin edilmesin? Bk.: Çağatay-Çubukçu, Mezhepler, I, 15.

Havâric: Hac için ihramlı iken bir avı öldüren birinin, bu hareketi yasaklamayan bir kimsenin hakemliğini istemesine rıza gösterilebilir mi?

İbn Abbas: Hayır.

Havâric: Peki o halde Ali, Müslümanların kanını dökmek Allah tarafından yasaklanmış bir fiil olduğu halde, bu fiili meşrû, mütecevizlerle döğüşmeyi gayri meşrû sayan ve üstelik Allah'la Peygamber'in düşmanlarına sadakâta başlayan birini, dinî bir meselede nasıl hakem olarak kabul etti? Esas itibariyle tahkim doğru olsaydı bile, Ali başka şekilde inananları, Allah'ın dinî bir meselesi üzerinde hakem olarak kabul etmek; mü'minlerin şehid edilmelerine göz yummak ve Allah ve Resulünün düşmanlarına bağlanmaya başlamakla, zaten hak yoldan çıkmış oluyordu.

Gelelim Ebû Mûsâ meselesine. . . o, kararsız bir adam değil miydi? O, mütecevizlerle savaşmayı gayri meşru sayıp halkı çarpışmaktan vazgeçirmedi mi?

İbn Abbas: Evet.

Havâric: Peki öyleyse Ali, böyle bir adamı, nasıl hakem olarak tayin edebildi? Ali böyle yapmakla, ihramlı iken öldürdüğü avın kıymeti üzerinde, böyle bir fiile izin veren birinin hükmünü kabul eden bir adama benzemektedir. Ayrıca Amr b. el-Âs, mü'minlerin kanlarını dökmeyi meşru bir hareket saymadı mı? Ve yine Müslümanlara karşı isyan edenlerle savaşmayı gayri meşru saymadı mı? Allah'ın ve Müslümanların düşmanlarına iltihak etmedi mi?

İbn Abbas: Evet. Bundan dolayı da siz, Ali ile uyuşamadınız.

Havâric: Kur'an-ı Kerîm'deki âyete gelince. . . "Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişelenirseniz, erkeğin âilesinden bir hakem, kadının âilesinden de bir hakem gönderiniz..." (Nisâ: IV, 35) buyuruyor. Şimdi farzet ki Yahudi veya Hıristiyan bir kadınla evlenmiş bir Müslüman var ve bunların aralarında da bir geçimsizlik doğmuştur. Böyle bir olayda gerek Yahudi gerek Hıristiyanın, inanmadıkları İslâm hukukuna göre hüküm vermeleri için Yahudi ve Hıristiyan dâvet etmek câiz midir?

İbn Abbas: Hayır.

Havâric: Öyleyse Ali, Müslümanların kanlarının dökülmesi Allah tarafından yasak edilmiş olduğu halde, kan dökmeye müsaade eden

ve düşmanlarımızla birleşen Amr b.el-Âs'ın hakemliğini, nasıl kabul edebildi? Bize karşı, bu tip bir anlaşmanın tamamlanmasının ve yerine getirilmesinin câiz olabileceği şeklinde ifade ettiği Hz. Peygamber ile kâfirler arasındaki, daha sonra feshedilmiş olan anlaşma meselesine gelince.. nitekim aynı şekilde kible önce Kudüs iken, sonra Kâbe'ye çevrildi. Başlangıçta şaraba müsaade edilmişti; fakat daha sonra yasaklandı....

Beraet (Tevbe) Sûresinde Allah, Hz. Peygamber'i kâfirlerle herhangi bir anlaşmaya girişmekten menetmiş ve şöyle buyurmuştur: **"Allah'tan ve Peygamberinden, kendileri ile anlaşma yaptığımız müşriklere kat'î bir ihtardır..."**<sup>36</sup> Böylece Tevbe Sûresi, putperestlerle olan bütün anlaşmaların bozulmasını emretmiş ve Hz. Peygamberi de, Allah'ın kelâmını işitebilmeleri şartıyla kendisinden himaye elde etmeye çalışanlar müstesna, müşriklere herhangi bir emniyet ve rehin bağışlamaktan menetmiştir. Kezâ Allah şöyle buyurmuştur: **"Ey inananlar! Doğrusu puta tapanlar pistirler, bu sebeple, bu yıldan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.."**<sup>37</sup>

Allah, kendi Resulünü müşriklere herhangi bir anlaşmaya girmekten menettikten sonra ve böyle bir faaliyeti Beraet Sûresinde hukuk dışı ilân ettikten sonra, hiç kimsenin bunu bu tarzda yapmasına müsaade edilmemiştir. Bu durumda senin adamın bu mesele hakkında ne diyebilir? Eğer o, müşriklere yapılmış anlaşmaların yerine getirilmesini, hâlâ câizmiş gibi telâkki ediyorsa, kendisine Mescidi Aksâ'yı kible edinsin ve iptal edilmiş şer'î hükümlere uysun!

Ey İbn Abbas! Şimdi senin adamının bize karşı bir delil olarak ileriye sürdüğü Hz. Peygamber'in müşriklere andı meselesine, ancak bu kadar izin verilmekte olduğunu düşünmez misin? Mütecevizlerle savaşmanın, tıpkı zina eden kadınla erkeğin kamçlanması ve hırsızın elinin kesilmesini öğretişi gibi, Allah'ın kullarına öğrettiği **Hududullah'**-tan biri olduğunu, bilir misin?

İbn Abbas: Evet.

Havâric: Farzet ki zina yaptığı veya hırsızlık ettiği ve çaldığı şey isbat edilmiş bir adam var. Müslümanların imamı ona, hırsızlık için tayin edilmiş cezayı zorla kabul ettirmek ister; ve fakat o, Allah'ın

36 Tevbe: IX, 1-2.

37 Tevbe: IX, 28.



emrine boyun eğmeyi reddeder. Müslümanlardan bir grup da suçluyu, kendisine tatbik edilmek istenen bu cezaya çarpılmaktan korumak için ayaklanırlar. Böylece o hırsız, onların arasında tehlikeden kurtulmuş olur. Şimdi Müslümanların bu insanlarla savaşması, şer'i değil midir?

İbn Abbas: Evet.

Havâric: Düşün ki Müslümanlar, her iki taraftan birçok kurban verilinceye kadar onlarla döğüştüler. O vakit Müslümanlara, kendi tarafları için bir hakem tayin etmelerini ve ayrıca kendilerince tayin edilen bir hakemle birlikte tahkime başvurmalarını ve neticede hakemlerin verecekleri karar her ne olursa olsun kabul etmeyi teklif ettiler. Şimdi onların verecekleri hükmü kabul etmek Müslümanlar için şer'i olur muydu? Eğer onlar, adâletsiz bir şekilde hükmetselerdi ve Hudud'un terkinini emretselerdi, Müslümanlar için bunu kabul etmek ve onu, Hudud'u terkedenler ve buna sınıksız yapışanlarla çarpışmayı şer'i farzetmek doğru olur muydu?

İbn Abbas: Müslümanların bu tarzda hareket etmelerine müsaade edilmemiştir ki..

Havâric: Öyleyse biz, Allah'ın dini üzerinde, zina eden kimse ve hırsız hakkındaki emirlerinde olduğu gibi kendileriyle döğüşmek Allah'ın Hududu'ndan biri olduğu halde, mütecavizlerle savaşmayı gayri meşru sayan biri ile nasıl olur da hakem usûlüne baş vurabiliriz? İnsanın, Allah'ın hüküm verdiği herhangi birşey üzerinde seçme hakkı yoktur. Bu konuda Allah: "Ve aralarında Allah'ın indirdiği Kitab ile hükmet. Allah'ın sana indirdiği Kur'an'ın bir kısmından seni vaz geçirmelerinden sakın, heveslerine uyma; eğer yüz çevirirlerse bil ki, Allah bir kısım günahları yüzünden onları cezalandırmak istiyor. İnsanların çoğu gerçekten fâsıktırlar. Cahiliye devrini mi istiyorlar? Yakînen bilen bir millet için Allah'tan daha iyi hüküm veren kim vardır?"<sup>38</sup> "Rabbinin sözü, doğruluk ve adâletle tamamlandı. O'nun sözlerini değıştirebilecek yoktur."<sup>39</sup> buyurmuştur.

Ayrıca "...Hüküm vermek ancak Allah'a aittir..."<sup>40</sup> buyurulmuştur. Ancak Kur'an-ı Kerim veya Sünnet'te hüküm bulunmadığı

38 Mâide: V, 49-50.

39 En'am: VI, 115.

40 Yûsuf: XII, 40.

hallerdedir ki, hüküm verme sâlih Müslümanlara aittir. Fakat Allah'ın hüküm verdiği bir meselede, hüküm verme insanın ihtiyarında değildir. Tıpkı Allah'ın: "Allah ve peygamberi birşeye hükmettiği zaman inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz. Allah'a ve peygambere başkaldıran şüphesiz apaçık bir şekilde sapmış olur."<sup>41</sup> buyurduğu gibi.

Peki o halde nasıl olur da, Allah ve Resulünün hükmünü terkeden biri, Allah'ın dinî bir meselesi hakkında hüküm verebilir? Muaviye ve Amr, Allah ve Resulünün hükmüne boyun eğmeyi reddettiler. Eğer onlar, buna boyun eğseler ve sonra Allah'ın emrine yakararak Müslümanların dinine dönselerdi, bu davranışlarını kabul etmek ve Allah'ın bize emrettiği, "mütecavizlerle Allah'ın emirlerini kabul etmelerine kadar savaşınız"<sup>42</sup> hükmüne uyarak onlarla dostluğumuzu tazelemek, gerçekten borcumuz olacaktı. Ne var ki Allah tarafından kararlaştırılmış bir mesele üzerinde hüküm vermek için insanlar tayin etmek ve bu insanların hükmünü, Allah'inkini nakzetse bile kabul etmek, bizim uygun karşılayabileceğimiz bir şey değildir.<sup>43</sup>

Havâric'in Abdullah b. el-Abbas'la münazaraları bu şekilde devam eder. Görülüyor ki Hâriciler, İbn Abbas'ın gerek Kur'andan gerek Hz. Peygamber'in hayatından verdiği delilleri, kendi kararlarına uygun bir biçimde değiştirmek suretiyle, İslâmiyetin bu konudaki İbn Abbas tarafından dile getirilen görüşlerini istikametlerine uydurma yoluna gitmişlerdir. Böylece de başlangıçtan itibaren ortaya koydukları dar ve hattâ ters anlayışlarının yeni bir örneğini daha vermiş olmaktadır.

Bu konuşmanın akabinde Hz. Ali, Ziyad b. en-Nadr'a<sup>44</sup>, aralarında kimin sözünün geçtiğini yani reislerinin kim olduğunu sorar. Ondan Yezid b. Kays el-Erhabî olduğunu öğrenince, bunun çadırına

41 Ahzâb: XXXIII, 36.

42 Hucurât: XLIX, 9.

43 Bu münazaranın "karı koca arasındaki geçimsizlik", "Amr b.el-Âs'ın âdil olmadığı", Hz. Ali'nin karşısındakilerle anlaşma yapması ve "Emîrü'l-Mü'minîn" sözünü silmesi bölümleri Ehl-i Sümmet kaynaklarında da vardır. Bk.: *Taberî*, I, 3351; *Makdisî*, *Bed'*, V, 222 vd; *İbnu'l-Esir*, *Kâmil*, II, 327. Gerek bu bölümler, gerek diğerleri hakkında Hâricî kaynaklara ileri sürülen deliller, muhtemelen daha sonra eklenmiş olmalıdır.

44 *Taberî*, I, 3352; *İbnu'l-Esir*, *Kâmil*, II, 328. Muberrred (*Kâmil*, 942)'e göre "Sa'saa b.Sühan'a sorar.

gider, iki rek'at namaz kıldıktan sonra onlara hitaben ana hatlariyle şu konuşmayı yapar:<sup>45</sup>

“Öyle bir noktada bulunuyoruz ki, burada felâh bulan âhirette de felâh bulacaktır. Bu noktada sözünü hakka isabet ettiremeyen ise, âhirette daha fazla kör ve yolunu şaşırılmış olur.” Bundan sonra onlara liderlerini sordu ve İbnu'l-Kevva' cevabını alınca, ona hitaben: Bize karşı hurûc'unuzun sebebi nedir? dedi, ve aralarında şöyle bir konuşma geçti.

“İbnu'l-Kevva': Sıffin savaşında hakeme razı olmanız.

“Hz. Ali: Size karşı Allah'ı şâhit tutuyor ve hatırlatıyorum. İçinizde tahkimi benden daha çok beğenmeyen birini biliyor musunuz? Onlar Mushaf'ı kaldırdıkları zaman siz, Allah'ın Kitab'ına uyalım, dediğinizde ben size, “onları ben sizden daha iyi bilirim onlar din ve Kur'an'ın dostu değildirler; onlarla arkadaşlık etmiş biriyim, çocukluklarımı ve yetişkin hallerini bilirim. . Bu bir hiledir..” dediğimde beni reddedip onu kabul edinceye kadar beni zorlamadınız mı? Sonra ben her bakımdan mutlak olarak hakem tayin etmedim. Kur'an'ın dirilttiğini diriltmek, öldürdüğünü öldürmek şartıyla hakem tayin ettik. Eğer Kur'an'ın hükmü üzerine hakemlik ederlerse muhalefete hakkımız yoktur. Ama Kur'an'ın hükmüne uymazlarsa, onlarla aramızda bir bağ kalmaz.

“İbnu'l-Kevva': Sen bize, (İslâm) kanı üzerinde insanların hakem tayin edilmesini kabul edip etmediğini söyle bakalım.

“Hz. Ali: Biz insanları değil, sadece Kur'an'ı hakem tayin ettik. Kur'an ise sayfalara yazılmış bir kitaptır ve kendi kendine konuşmaz. Onunla insanlar konuşur ve ondan insanlar hüküm çıkarır.

“İbn'ul-Kevva': Peki niçin muayyen bir müddet tanıdın?

“Hz. Ali: Bilmeyenler bilsin ve bilenler de bu işi düşünüp hazırlansınlar ve belki de bu sulh sırasında Allah bu ümmeti ıslah eder, diye..

“İbnu'l-Kevva': Söylediklerinde haklısın; fakat tahkimi kabul etmekle biz büyük bir günaha girdik ve bunun için de tövbe ettik. Sen de Allah'a tövbe et, af dile, sana dönelim!

<sup>45</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 195 vd; Dineverî, *Ahbar*, 208 vd; Muberrred, *Kâmil*, 910-912, 942 vd; Taberî, I, 3352 vd; İbn Abd Rabbihi, *İkd*, IV, 351 vd; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 328 vd.

“Hz. Ali: Ben her gúnahtan dolayı Allah’a tövbe ederim, af dilerim.”

Bu konuşma üzerine Hâricilerden altı bin kişi, onunla beraber Kúfe’ye geri döndü<sup>46</sup>. Bu dönenler arasında el-Ahnef b. Kays, Şebes b. Rib’i, Ebû Bilâl Mirdas b. Udeyye ve İbnu’l-Kevva’ da bulunuyordu<sup>47</sup>. Kúfe’ye yerleştikten sonra Hz. Ali’nin tahkimden rücu ettiğini ve onu dalâlet olarak gördüğünü yaymaya başladılar. Bu söylenti üzerine Hz. Ali’ye gelen Eş’as b. Kays: “Ey Emîrül-Mü’minîn! Halk senin tahkimi dalâlet ve bu meselede ısrarı küfr olarak gördüğünü söylüyorlar”<sup>48</sup> deyince Hz. Ali, Kúfe’de halka hitabederek dedi ki: “Benim tahkimden caydığımı söyleyen yalan söylemektedir; onu dalalet olarak gören de dalâlettedir.” Bu söz üzerine câmiden çıkıp giden Havâric’e, gene onlarla konuşmak üzere Abdullah b. el-Abbas’ı gönderdi. Abbas’ı ikram ve saygı ile karşılayan Havâric arasında “devamlı namaz kılmaktan alınlar çatlamış, elleri ve dizleri deve dizleri gibi nasırlaşmış, temiz elbisesi”<sup>49</sup> kimseler vardı. İbn Abbas onlara birçok deliller ileri sürerek nasihat etti. Hz. Ali’nin haklı; hakemler adâletle karar vermezlerse dahî Ali b. Ebû Tâlib’in hilâfete Muaviye ve başkalarından daha lâıyk olduğunu bildirince, iki bin kadarı ona uydu ve geride dört bin kişi kaldı.

Geride kalanlar “anlayışlı, ileri görüşlü, şecaatli ve hatip”<sup>50</sup> bir kişi olan ve aynı zamanda “çok secde etmekten dizleri deve dizleri gibi çatladığı”<sup>51</sup> için Zu’s-Sefinât<sup>52</sup> denilen Abdullah b. Vehb er-Râsibî’nin evinde toplanarak durumu gözden geçirdiler. Râsibî “inananc bir kavme yaraşan şeyin iyiliğı emredip kötülüğü yasaklamak (el-Emru bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehyu ânî’l-Munker) prensibini bu dünyaya yaymak”<sup>53</sup> olduğunu belirttikten sonra “halkı zâlim olan bu yerden çıkıp dağlara veya bu bid’atleri reddederek Medâin’e gitmeyi”, Hurkus b. Zuheyre de “haklı talep zulmü inkâr etmeyi”<sup>54</sup> tavsiye etti. Bunun üzerine söz alan Hamza

46 İbnu’l-Esîr (*Kâmil*, III, 328), “hepsi döndü” der. Ki bu olayların gelişmesine aykırı düşmektedir.

47 Belâzurî, *Ensâb*, 193 a.

48 Muberrred, *Kâmil*, 943; *Taberî*, I, 3363.

49 Muberrred, *Kâmil*, 943.

50 Muberrred, *Kâmil*, 891.

51 Wellhausen, *Havâric*, 39.

52 Belâzurî, *Ensâb*, 196 a.

53 İbnu’l-Cevzî, *Muntazam*, II, 18 a.

54 *Taberî*, I, 3364.

b. Sinan el-Esedî<sup>55</sup> ise, bu işler için aralarından bir emîr seçmeleri gerektiğini söyleyince emîrliği Zeyd b. Husayn et-Tâî, Hurkus b. Zuheyr, Hamza b. Sinan, Şureyh b. Evfâ'ya sıra ile teklif ettiler. Neticede sıra Râsibî'ye gelince: "Pekalâ verin . . . onu bu dünyaya rağbetim dolayısıyla kabul etmediğim gibi, ölüm korkusu ile de terketmiyeceğim.." dedi<sup>56</sup>. Böylece 19 Şevval 37/ 30 Mart 658 tarihinde<sup>57</sup> Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye bey'at etmiş oldular. Râsibî'nin "Allah, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, doğruyu söylemek ve yolunda savaşmak üzere bizden ahd ve misak almıştır; Allah yolundan ayrılıp yolunu şaşırırlar için şiddetli azâb vardır . . . Onlarla cihad etmek hak ve sevaptır . . ."<sup>58</sup> şeklindeki imamet hutbesinin ertesi günü Zeyd b. Husayn'ın evinde bir toplantı yapan Hâriciler "Şureyh b. Evfâ'nın Medâin'e çıkılımı"<sup>59</sup> fikrini tartıştılar. Zeyd b. Husayn'ın "toplucu çıkarsanız görülürsünüz; onun için önce Basra'daki kardeşlerinize yazın ve size iltihaklarını isteyin, sonra ayrı ayrı yollardan Nehrevan'da<sup>60</sup> toplanın" tavsiyesine uyularak küçük gruplar halinde gizlice Kûfe'den çıkıldı ve Nehrevan'da toplanıldı.<sup>61</sup>

Bu sıralarda, yaklaşık olarak Ramazan veya Şevval 37/Şubat-Mart 658'deki hakemlerin meşhur kararı üzerine Hz. Ali, Kûfe'de halka okuduğu hutbede taraflarca tayin edilen hakemlerin, Kur'an hükümünü bir tarafa atarak kendi keyiflerince karar verdiklerini, dolayısıyla artık isyancı durumunda olan Şamlılarla savaşmaya hazırlanmalarını istediği gibi<sup>62</sup> Nehrevan'a çekilmiş Hâricilere de şöyle bir mektup yazdı:

"Besmeleden sonra.. Emîrül-mü'minin Ali b. Ebî Tâlib'den Zeyd b. Husayn, Abdullah b. Vehb er-Râsibî ve yanlarında bulunanlara!<sup>63</sup>

55 Dîneverî, (*Ahbâr*, 202), Hamza b. Seyyâr şeklinde yazıyor.

56 Dîneverî, *Ahbâr*, 202; *Taberî*, I, 3365; Ebû Muhammed, *Fırak*, 4 a; Şemmâhî, *Siyer*, 26 a; Kalhâtî, *Keşf*, 99 b; Sâlimî, *Tuhfe*, I, 80.

57 Wellhausen (*Arap Dev.* 39), bey'at tarihini 10 Şevval 37 olarak verir. Oysa Taberî (*Tarih*, II, 3365) bunun Şevval'ın onunda değil, "Şevval'ın bitimine on gün kala" olduğunu yazar.

58 Dîneverî, *Ahbâr*, 202-3.

59 Dîneverî, *Ahbâr*, 203; *Taberî*, I, 3365; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, II, 18b.

60 Nehrevan, Bağdad ile Vâsıt arasındadır. Halk dilinde Nihrevan denir. 38/658 yılındaki Hz. Ali ile Hâriciler arasındaki savaş sebebiyle meşhur olmuştur. Bk.: Yâkût, *Mu'cem*, VIII, 347-351.

61 Dîneverî, *Ahbâr*, 203-5; Muberrred, *Kâmil*, 945; *Taberî*, I, 3365-7; İbnu'l-Esir, *Kâmil*, III, 336-7.

62 *Taberî*, I, 3368.

63 Kalhâtî, *Keşf*, 100 a'da "yanlarında bulunan Müslümanlara!"

Selâm ve Allah'a hamdü senâdan sonra: İki hakem Allah'ın Kitab'ına karşı çıkararak, hiçbir meşru sebebe dayanmadan kendi keyiflerine uydular. Kitab ve Sünnet'le âmel etmediklerinden, verdikleri hükümlerden de yüz çevirdik. Artık şimdi anlaşalım,<sup>64</sup> ve "Ahkemu'l-Hâkimin" olan Allah, düşmanlarımızla bizim aramızda hükmünü yerine getirinceye kadar düşmanlarımıza ve düşmanlarınıza karşı çıkalım. Allah izin verirse Nehrevan'da<sup>65</sup> buluşalım."<sup>66</sup>

Hâricilerin bu mektuba verdikleri cevap târihlerde ana çizgileriyle "sen Yüce Allah için değil kendi nefsin için gazâba geldin; insanları hakem tayin ettiğinden dolayı kâfir olduğunu itiraf ve tövbe edersen düşünürüz, aksi halde seni tamamen terkederiz"<sup>67</sup> şeklinde kayıtlıdır. Oysa Hâricî kaynaklarda durum hayli farklıdır ve aynen şu ifadelerle anlatılır:<sup>68</sup>

"Besmele.. İmamı'l-Müslimin Abdullah b. Vehb er-Râsibî, Zeyd b. Husayn ve yanlarındaki Müslümanlardan, kendi kendini azleden Ali b. Ebî Tâlib'e.. selâmet, doğru yolu tutan ve koruyanların üzerine olsun.."

Bir tek olan Allah'a hamd ve senâ ederiz. Mektubunda zikrettiğin, iki hakemin Kitabullah'ı terkettikleri ve Allah'ın indirdiğinin aksine hüküm verdikleri meselesi, bize ulaşmış bulunmaktadır. Allaha şükürler olsun ki, tâ başından beri biz, bu işi yapmanın doğru olmadığını bilmekteydik. Senin günahın, tahkimin yapılmasına rıza gösterdiğin için, hakemlerin günahlarından daha büyüktür. Hak olana dönmemizi ve daha önce olduğu gibi, bizimle anlaşmayı teklif etmişsin. Bu durumda biz, senin tövbe ve pişmanlığını reddetmiyoruz. Fakat eğer sen gerçekten samimî ve dürüst isen Allah'a, Resulüne ve Müslümanların imamı Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye itaat hususunda Müslümanlara iltihak et! Biz seni azlettikten sonra, onu, imam olarak tayin ettik. Çünkü sen bizim, böyle bir yola gitmemizi hak ettin ve biz de (sana karşı) bunu yapmak zorunda kaldık. Hepsi bu kadar!"

64 Kalhâtî, *Keşf*, 100 a.

65 Kalhâtî, *Keşf*, 100 a. Burada "Necrân" yazılmış ise de, herhalde bu müstensih hatası olmalıdır.

66 *Taberî*, I, 3368-9; İbnî'l-Esir, *Kâmil*, III, 339; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 18 b.

67 *Taberî*, I, 3369; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, 339; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 18b.

68 Kalhâtî, *Keşf* 100b.

Bu, her bakımdan sert ve kesin kararlı mektup üzerine Hâricilerden ümidini kesen Hz. Ali, Kûfe'de yanında bulunanlar ve Basra'dan birleşecek kuvvetlerle Şamlılar üzerine yürümeği tasarlarlarken, Hâricîlerin sırf kendi görüşlerini paylaşmadı diye ashabdan Abdullah b. Habbab b. el-Erett<sup>69</sup> ve hâmile karısını boğazlamalarına müsteniden gönderdiği muhakkik el-Hâris b. Murre el-Abdî'nin de<sup>70</sup> onlarca öldürülmesi, üzerine Hâricîler konusunu çözdükten sonra Şam'a yürümenin gerektiğini anladı ve Nehrevan köprüsü civarında toplanmış olan Hâricîler üzerine yürüdü.

Nehrevan Hâricîlerinin karşısına geçen Hz. Ali onlarla konuştu, şehid edilenlerin katillerinin teslim edilmesini istedi ise de onlardan "onların katilleri hepimiziz" cevabını aldı<sup>71</sup>. Hz. Ali bunlara son bir şans tanıyarak Kays b. Sa'd b. Ubâde<sup>72</sup> ile Ebû Eyyûb Hâlid el-Ensârî'yi<sup>73</sup> nasihat için onlara gönderdi. Onların teşebbüsleri de bir fayda vermeyince, Hz. Ali, onlar başlatmadıkça siz harbi başlatmayın, dedikten sonra Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye bir bayrak verdi. Ensârî, bu bayrak altına geleceklerin emîn olduğunu bildirdi. Bu arada yapılan tavsiyeler ve konuşmalar üzerine tereddüde düşen Hâricîlerden beşyüz kişilik bir grup "Ali ile niçin döğüşüyoruz? Onunla savaşmak için elimizde bir delil var mı? Gelin uzaklaşalım."<sup>74</sup> diyen Ferve b. Nevfel

69 Abdullah b.Habbab b.el-Erett, Hz. Peygamber'i görmüş ve ondan babası yoluyla rivayette bulunmuştur. Bk.: İbnü'l-Esir, *Usd*, III, 150. Abdullah b.Habbab, Hz. Ali'nin safında yer aldığı Sıffin'den dönerken yolda Hâricîler tarafından durdurulur. Kendisine Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i sorarlar. Hayırla anar. Osman'ı sorarlar. Evveli ve âhîrinde de haklı idi, der. Ali hakkında ne dersin? derler. O da: O, Allah'ı sizden daha iyi bilir ve dinindeki sakınması da sizden fazladır, cevabını verince, kızarlar ve karısı ile birlikte nehrin kenarında boğazlarlar. Bk.: İbn Abd Rabbîhi, *İkd*, II, 390-1; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 404; Makdisî, *Bed'*, V, 224.

70 Mes'ûdî, *Murûc*, II, 405.

71 Belâzurî, *Ensâb*, 196 b; Muberrred, *Kâmil*, 916; *Taberî*, I, 3376; İbn Abd Rabbîhi, *İkd*, II, 390-1; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 405.

72 Kays b.Sa'd, sahâbenin faziletlilerinden ve dâhilerindedir. Hz. Ali'nin Mısır valiliğini yapmış ve 59-60?/679-9 yılında ölmüştür. Bk.: İbnü'l-Esir, *Usd*, III, 215 vd; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 249.

73 Ebû Eyyûb Hâlid b.Zeyd b.Kuleyb el-Ensârî, ilk Müslümanlardandır. Akabe, Bedir ve diğer savaşlarda bulunmuştur. Hz. Ali safında Sıffin'de bulunmuş, Muaviye devrinde de İstanbul'un fethi seferine iştirak ederek orada şehid düşmüştür (52/672). Bk.: İbn Sa'd, *Tabakât*, III/2., 49; İbnü'l-Esir, *Usd*, II, 88 vd; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 405 vd.

74 Dineverî, *Ahbar*, 210; *Taberî*, I, 3380.

el-Eşcaî<sup>75</sup> ile birlikte ayrıldılar ve el-Bendeniceyn'e<sup>76</sup> gittiler. Bu duruma sinirlenen Hâriciler savaşı başlattılar ve neticede şiddetli bir çarpışmadan sonra Hâricilerin tamamına yakın büyük bir çoğunluğu katledildiler (9 Safer 38/ 17 Temmuz 558)<sup>77</sup>. Nehrevan'dan kurtulan Hâricilerden Mis'ar b. Fedekî harbe katılmak için geldiği Basra'ya, Ebû Meryem es-Sa'dî Şhrezûr'a kaçarlar.<sup>78</sup>

Nehrevan savaşından sonra Şamlılara karşı savaşa çıkmak üzere Nuhayle'de<sup>79</sup> konaklayan Hz. Ali, yanındakilere şehre gidip hazırlık yapmalarını istedi. Bu arada "Nehrevan'da Vehb er-Râsibî'den ayrılarak Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye sığınan ve Kûfe'de kalan ve Ehl-i Nuhayle"<sup>80</sup> denilen yaklaşık olarak ikibin kişilik bir Hâricî grubuna hitabeden Hz. Ali, onların kendisine katılmalarını veya dönmelerini istedi. Onlar reddedince hepsi de öldürüldü. Maamafih bunlardan az bir kısmı Mekke'ye doğru kaçıp kurtuldu.<sup>81</sup> Kûfe'ye ailelerinin yanında giden askerleri de artık savaş yapmak istemiyorlardı. İçlerinde Eş'as b. Kays'ın da bulunduğu bir grup "oklarımız tükendi, kılıçlarımız körlendi"<sup>82</sup> diyerek savaştan imtina edince Hz. Ali de Kûfe'ye girdi.

Siyasî tarih açısından Hz. Ali'nin Nehrevan ve Nuhayle savaşları onun adma birer zafer durumunda idi. Fakat bunlar, gerek Nehrevan öncesi gerek Nuhayle sonucu kaçıp kurtulan Hâriciler ve Hâricilerin müstakbel üyeleri için bir intikam arzusu doğurdu. Nihayet Hâriciler, prensip ve inançlarının, onlara göre yeryüzünü fesada bulayan Muaviye, Amr b. el-Âs ve Hz. Ali ortadan kaldırılmadıkça, yerleştirilemeyeceği

75 Ferve b.Nevfel el-Eşcaî, Hâricilerin ileri gelenlerindedir. Bk.: İbn Hacer, *İsâbe*, III, 217.

76 el-Bendeniceyn, Nehrevan dolaylarında meşhur bir yer. Bk.: Yâkût, *Mu'cem*, II, 292.

77 Belâzürî, *Ensâb*, 197a; *Taberî*, I, 3380. Hâricî kaynaklar Şemmâhî (*Siyer*, 28a), Kalhetî (*Kesf*, 106 b) ve Sâlimî (*Tuhfe*, 80) Nehrevân'da öldürülenlerin dörtbin olduğunu yazarlar. Muberrred (*Kâmil*, 916) ise, ölen Hâricilerin sayısının 2800 olduğunu söyler. Savaşın sonunda, Hz. Ali ordusundan dokuz kişi öldürülür, Hâricilerden ise sadece sekiz kişi kahr. Bk.: Muberrred, *Kâmil*, 917; İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 186 a-187b.

78 Makdisî, *Bed'*, V, 137. Şhrezûr, geniş anlamda Kerkük eyâletini göstermek için kullanılır. Avrâman dağ silsilesinin batısında geniş ve münbit bir ovaadır, orada gelişmiş bir şehir vardır. Bk.: Yâkût, *Mu'cem*, V, 312-4.

79 Nuhayle, Kûfe yakınlarında bir yerin adı. Bk.: Yâkut, *Mu'cem*, VIII, 276-7.

80 Muberrred, *Kâmil*, 974.

81 Muberrred, *Kâmil*, 925-6. Bu kaçanlar arasında Benû Sa'd b.Zeyd-Menât'tan el-Mus-tevrid, Ferve b.Nevfel de vardı. Bk.: *Muberrred*, 975.

82 Dineverî, *Ahbar*, 211.



kanaatine vararak bunların öldürülmesi ve böylece intikamın alınması işini plânladılar. Neticede Abdurrahman b. Mulcem el-Murâdî, Hz. Ali'yi sabah namazında hançerliyerek yaraladı ve o, bu yaraların tesiriyle 17 Ramazan 40/24 Ocak 661 tarihinde vefat etti.<sup>83</sup>

Nehrevan ve Nuhayle'den Hz. Ali'nin şehid edilmesine kadar, yaklaşık olarak iki yılı aşan bir devrede Hâricîlerin "küçük mahalli kıyamlar"<sup>84</sup> halinde bir takım faaliyetlerine şahid oluyoruz.<sup>85</sup> Bu ayaklanmalar içinde bizim bakımımızdan dikkati çeken biri Ebû Meryem es-Sa'dî et-Temîmî'nin hurûcudur. Ebû Meryem, hemen tamamı mevâlî'den müteşekkîl<sup>86</sup> kuvvetleri ile Şehrezûr'a gelir ve oradan Kûfe'ye yaklaşır. Hz. Ali onu kendisine itaate çağırırsa da yanaşmaz ve neticede onları tepeler, sadece elli kişi teslim olur (Ramazan 38/ Ocak 659)<sup>87</sup>. Nehrevan savaşının üzerinde henüz bir yıl bile geçmeden Hâricîlere bu kadar çok sayıda mevâlinin iltihak etmiş olması, doğrusu çok ilgi çekicidir.

Hz. Ali'nin şehadetini takiben, Muaviye'ye bey'at etmekle "Nübüvvet gerçeği ve hârikasını unutarak asabiyete rüçû eden ve böylece Ümeyye oğullarını Mudar'a ve diğer araplara hâkim kılan"<sup>88</sup> İslâm cemaati içerisinde, Hâricîlerin ardı arkası kesilmeyen kıyamlarına şahid oluyoruz. Bu kıyamlar özellikle Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın hilâfeti Muaviye'ye teslim etmesinden (Rebiyülevvel 41/Temmuz

83 Hz. Ali'nin şehadeti, Muaviye ile Amr'ı öldürmeyi üzerine alanlar hakkında bk.: Dineverî, *Ahbâr*, 218 vd; *Taberî*, I, 3456 vd; İbn Abd Rabbihi, *İkd*, IV, 359; Mes'ûdî, *Murûc*, II 411; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 26a; İbnu'l-Esir, *Kâmil*, III, 387; Âynî, *Cumân*, 199 a; Şemmâhî, *Siyer*, 28b; *Kalhetî*, *Keşf*, 107b. İbnu'l-Esir (*Kâmil*, III, 387), Hz. Ali'nin vefat tarihinin "en doğrusu" kaydıyla 13 Ramazan 40 olduğunu söyler; Muberrred, *Kâmil*, 926-934'de de bu olaylar anlatılır. Ayrıca Muberrred, (s. 983) İbnu Mulcem'in Hz. Ali'yi şehid ettiği geceyi Eş'as b.Kays'ın yanında geçirdiğinin, hattâ Hier b.Adiyy'in, "Emîrü'l-Mü'minin öldürüldü dediklerinde Eş'as'ın İbn Mulcem'e "bu sabah uğurlu geldi" derken duyduğunun; bunun üzerine Hier'm Eş'as'a "sen mi öldürdün yoksa ey tek gözlü?" dediğinin diğer taraftan bunu Eş'as'ın kardeşi Afif b.Kays'ın işitip Eş'as'a hitaben "yoksa bu senin başının altından mı çıktı ey tek gözlü?" şeklinde konuştuğunun rivayet edildiğini nakleder.

84 Vida, *Hâricîler*, İA, V/1, s. 233.

85 Küçük çaptaki bu ayaklanmalar hk. bk.: Muberrred, *Kâmil*, 974-8; İbnu'l-Esir, *Kâmil*, III, 372, vd.

86 İkiyüz veya dört yüz kişilik kuvvetleri arasında kendisi dâhil ancak altı arabin bulunduğu söylenilir. Bk.: İbnu'l-Esir, *Kâmil*, III, 373.

87 İbnu'l-Esir, *Kâmil*, III, 373.

88 İbn Haldûn, *Târih*, III, 4.

661)<sup>89</sup> sonra “artık Muaviye üzerine tereddütsüz yürüyünüz ve onunla savaşınız” sloganı ile Nehrevan’da Hâricilerden ayrılan Ferve b. Nevfel’in hareketiyle kızıdır.

Gerçi Kûfe’deki bu kıyam, Muaviye’nin Kûfelileri de Hâricilere karşı savaşa zorlayan zorba tedbirleriyle hemen bastırıldı<sup>90</sup> ama, Hâricilerin intikam ve ihtirasları bir türlü yok edilemedi. Nitekim Ferve b. Nevfel’den sonra Abdullah b. Ebî'l-Havsâ’ et-Tâi, onun katlinden sonra da Havsara b. Vedâ’ b. Mes’ûd el-Esedî’yi başa geçiren Hâriciler, Muaviye ile Cemâziyelevvel 41/Eylül 661’de Kûfe dolaylarında Nuhayle’de üçüncü defa karşılaştılar ve bin beşyüz kişilik Hârici kuvvetinden ancak ellisi Kûfe’ye girebildi.<sup>91</sup> Maamafih el-Muğîre b. Şû’be’nin<sup>92</sup> Kûfe valiliğine tayininden sonra Hâriciler, burada Ferve b. Nevfel’in ölümü ile sonuçlanan yeni bir kıyama daha giderler.<sup>93</sup>

Kıyamlarının Muaviye ve adamları tarafından çok şiddetli bir şekilde bastırıldığını gören Hâriciler, bu defa Nehrevan’dan kurtulmuş Hayyan b. Zabyân es-Sulemi, Muâz b. Cuveyn et-Tâi<sup>94</sup> ve el-Mustevrid b. Ulfe et-Temimî’nin<sup>95</sup> bulunduğu dört yüz kişilik bir toplantıda Nehrevan’da İbn Vehb er-Râsibî’nin kayımdan beri ilk olarak şûrâ yoluyla kendilerine bir halife seçtiler. En yaşlıları olan Mustevrid’e bey’at ederek (Cemâziyelâhire 42/Eylül 662), 43/663 yılı Şaban/Kasım ayında hurûca karar verdiler.<sup>96</sup>

Fakat bu toplantıdan haberdar olan Muğîre b. Şû’be, zabita kuvvetleri ile Hayyan b. Zabyan’ın evini sarar. İçeride Muâz b. Cuveyn’le beraber yirmi kadar Hâricî bulunmaktadır.<sup>97</sup> Buraya Kur’an okumak için toplandık derlerse de, Muğîre kanmaz ve onları hapse

89 Rebiyülâhir veya Cemâziyelevvel de denir. Bk.: İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 405.

90 Belâzurî, *Ensâb*, 381 b, vd; *Taberî*, II, 102; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 409; Şemmâhî, *Siyer*, 29 a.

91 Belâzurî, *Ensâb*, 382 a; Şemmâhî, *Siyer*, 29a.

92 el-Muğîre b.Şû’be, Rıdvan bey’atında bulunmuştur. Hz. Ömer devrinde Basra, Muaviye zamanında da Kûfe vâilîği yapmıştır. 50/670’de ölmüştür. Bk.: İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 12; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 452.

93 Belâzurî, *Ensâb*, 382 b.; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 411.

94 Nehrevan’da öldürülen Zeyd b.Husayn’ın amcasının oğludur.

95 İbnu'l-Cevzî (*Muntazam*, II, 30 a, 32 a)’de “Alkame”.

96 *Taberî*, II, 19, 21; İbnu'l-Esîr, III, 420-1; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, 30 a-b; Şemmâhî, *Siyer*, 29 a.

97 *Taberî*, II, 29; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 425 vd.

sokar<sup>98</sup>. Daha sonra onları kurtarmak üzere Müstevid'in hücumu geçeceğini haber alan Muğîre, Ma'kil b. Kays er-Riyâhî el-Yerbûî komutasında üç bin kişilik bir ordu ile Hâricilerin üzerine yürür. Neticede Müstevid ve Ma'kil ölürler ve Hâricilerden de beş veya altı kişi kurtulur.<sup>99</sup>

Kûfe Hâricilerinin Müstevid'den sonra yeni bir halife seçmeleri için aradan uzun senelerin geçmesi<sup>100</sup> ve hiç değilse tedbirli Kûfe vâlisi Muğîre'nin ölmesi (50-51?/670-1) gerekti. Nitekim Müstevid'den sonraki ikinci kıyımları, Muğîre'nin hapsediği ve onun ölümü ile serbest bırakılan Hâricilerin, bey'atla iş başına getirdikleri Hayyan b. Zabyan'ın liderliğinde oldu. Fakat bu 58/677 yılı sonunda girilen hareket de, yeni Kûfe vâlisi İbn Ummî'l-Hakem (Abdurrahman b. Abdillâh b. Osman es-Sakafî)'in sert tedbirleri ile 59/678 yılı başında (Rebiyülevvel/Arahk) Bânikyâ'da<sup>101</sup> hepsinin ölümü ile, yani kat'i bir yenilgi ile sonuçlandı<sup>102</sup>. Artık bu da zaten Kûfe Hâricilerinin sonu oldu.<sup>103</sup>

Dğer tarafta Siffin'den sonra beşyüz kişilik bir Hâricî kütlesinin başına geçerek Basra'ya giden, Nehrevan'a katılan ve oradan kurtulup tekrar Basra'ya sığınan Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî'yi<sup>104</sup> Basra Hâriciliğinin ilk kurucusu sayabiliriz.

Ama Muaviye'nin hilâfetinden itibaren tarih sahnesinde gözükten ilk Hâricî, Sehm b. Gâlib et-Temîmî el-Huceymî ile el-Hatîmu'l-Behilî (Yezîd b. Mâlik) ve yanlarındaki yetmiş taraftarlarıdır.<sup>105</sup> 41/661 yılındaki isyanlarında Müslüman bir topluluğu Basra civarında öldürürler, daha sonra "aman" dilerler ve orada 45/665 yılına kadar kalıp, sonra yeni valinin korkusundan kaçarlar; ama ölümden de kurtulamazlar (46/666). Bu yılda Rebiyülâhir sonu veya Cemâziyelevvel ba-

98 *Taberî*, II, 29; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 426.

99 *Taberî*, II, 40-61; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 32a, vd; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 426-436; Şemmâhî, *Siyer*, 29 a, vd.

100 Wellhausen, *Havâric*, 57.

101 Bânikyâ, Kûfe dolaylarında bir yerin adı. Bk.: Yâkut, *Mu'cem*, II, 50.

102 *Taberî*, II, 182 vd; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 32 a, 33a; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 515; Ayûî, *Cumân*, 262 b; Şemmâhî, *Siyer*, 29 a-B.

103 Wellhausen, *Havâric*, 58.

104 *Taberî*, I, 3367 vd.

105 *Taberî* II, 16, 46, 83; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 417-8, 454.

şında (Haziran-Temmuz), Ziyad b. Ebîhî<sup>106</sup> Basra valiliğine tayin olunca, Basra Hâriciliğinde yeni bir dönem başlar. Bu dönemde Basra'da Hâricî kıyamlarından söz edebilmek oldukça güçtür. Bununla birlikte yine yetmiş kişilik bir Hâricî kıyama, Ziyad tarafından şiddetle bastırılır, Hâricîler öldürülür, binlerce insan hapsedilir.<sup>107</sup>

Ziyad b. Ebîhî'nin Kûfe'de Ramazan 53/Ağustos 673 yılında ölümünden iki yıl sonra 55/674-5 'de bu defa oğlu Ubeydullah b. Ziyad, Hâricîlere göz açtırmamak üzere Basra valiliğine gelir ve doğrusu sertlik konusunda babasını geride bırakır. Hâricîleri en küçük davranışlarını bahane ederek hapse atar veya el ve ayaklarını kestirerek sokağa bırakır, hem bu sokağa bırakılverenin erkek veya kadın olmasına hiç aldırmaz. Ziyadların vâililik dönemlerine ait Hâricîlerin haberleri, kaynaklarda onlar lehine oldukça önemli bir yer tutar<sup>108</sup>. Onların bütün bu şiddet ve zorbalıklarına rağmen, isyanlardan vazgeçmeyen Hâricîler, Ebû Bilâl Mirdas b. Üdeyye et-Temîmî'nin<sup>109</sup> etrafında toplanarak akınlarını "çete harpleri şeklinde"<sup>110</sup> sürdürüyorlardı. Maamafih bütün dikkatlerine rağmen kendilerini Ubeydullah'ın hapsinden kurtaramadılar. Kendisine tamnan izin hakkını, ertesi gün öldürüleceğini duymuş olmasına rağmen kötüye kullanmayı, affını sağlamış ve İbn Ziyad'ın hapsinden çıkar çıkmaz otuz veya kırk kişiden ibaret etrafındakilere "bu zâlimler arasında kalmak yaraşmaz" diyerek Basra'dan çıkmıştır. Yanında bulunanların bey'atlarıyla imamet mevkiine getirilen Ebû Bilâl, yalnızca zulümden kaçtığı için, ne kimseye saldırıyor ne de fesat çıkarıyordu. Ama buna rağmen Ubeydullah b. Ziyad, üzerlerine Esleme b. Zur'a kumandasında iki bin kişilik bir kuvvet sevketti. Ebû Bilâl'in "biz döğüşmek istemiyoruz" demesine rağmen hücum eden Esleme'nin ordusu kısa zamanda bozular ve savaşımadan kaçır

106 Ziyad b. Ebîhî, Ebû Sufyan'ın gayri meşrû çocuğudur. Muaviye'nin onu, kardeşi olarak ilâm tenkitlere yol açmıştır. 53/672 yılında ölmüştür. Bk.: İbn Hacer, *İsâbe*, I, 580.

107 *Taberî*, II, 91, 459.

108 *Taberî*, II, 185 vd., 391; Belâzurî, *Ensâb*, 386 vd; Muberrred, *Kâmil*, 994-7, 989-92; İbn Abd Rabbîhî, *İkd*, II, 217-8, 400, 996-7; İsfahânî, *Agâni*, I, 11; İbnü'l-Esir, III, 517 vd; Şemmâhî, *Siyer*, 34 a, vd.

109 Ali b. Ebî Tâlib'in safında Sıffin'de bulunan, tahkimi reddederek ondan ayrılan ve Nehrevân'a iştirak edip kurtulan Ebû Bilâl Mirdas, Hâricîler içinde âbid, müctehid bir kimse idi. Kim olduğuna bakmaksızın herkesi öldürmeyi (isti'râz), kadınların savaşa girmesini reddettiği; İbn Ziyad'a karşı davranışları ve cesareti için de çok takdir edilmiştir. Bk.: Belâzurî, *Ensâb*, II, 386 a-b; Şemmâhî, *Siyer*, 32-34 a.

110 Vida, *Hâricîler*, İA, V/I, s. 233.

gider.<sup>111</sup> Bunun üzerine dehşetli kızan Ubeydullah, bu defa dört bin kişilik bir orduyu Ebu Bilâl'e sevkeder ve bu ordu onu ve arkadaşlarını Cuma namazlarını kılarken Mescid'in içinde kılıçtan geçirirler (61/680-1)<sup>112</sup>.

Bu olaya da Basra Hâricilerinin şimdilik sonu olmuştur diyebiliriz.

Receb 60/Nisan 680'de Muaviye'nin ölümünden sonra yerine geçen Yezîd b. Muaviye devri Hâriciler için câzip bir devre değildir. İbn Ziyad'ın şiddet politikası ile Basra kısmen boşalmıştır. Ayrıca Yezîd devrinde başlayan iç huzursuzluk, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinden sonra Abdullah b. ez-Zubeyr'in<sup>113</sup> hilâfet tahrikleri, 63. yılda (10 Eylûl 682'de başlar) Medinelilerin isyan teşebbüsü, Yezîd'in kumandanı Muslim b. Ukbe el-Murri'nin 26-27 Zilhicce 63/26 Ağustos 683 tarihinde Medine'ye saldırması ve daha sonra Mekke'de 3 Rebiyülevvel 64/31 Ekim 683'de Kâbe'nin yıkılışı umumî tansiyonu yükseltmişti. Kâbe'nin yanışından onbir gün sonra ölen Yezîd'i takiben, Hâricî hareketinin tamamen şümullediğini ve önem kazandığını hemen belirtelim.

Ziyadların baba-oğul Hâricilere nefes aldırılmaması üzerine onun civarından uzaklaşan Hâriciler, Muaviye'nin ölümünden sonra hilâfet iddiasına girişen ve Yezîd'in ölümünü takiben de "Emîru'l-Mü'minîn" unvanı ile Mekke'de, Medine'de ve bütün Hicaz'da hilâfeti tanıyan<sup>114</sup> Abdullah b. ez-Zubeyr'e bu dâvâsında yardımcı oldular.

Şöyle ki, Ebû Bilâl Mirdas'ın ölümünden sonra İbn Ziyad, Hâricilere çok yüklenince, Nâfi' b. el-Ezrak, onlara Yezîd'in ordusu ile cihad için Şamlılara karşı çıkan Abdullah b. ez-Zubeyr ile birleşmeyi teklif etti.<sup>115</sup> Kabul edilen bu teklif üzerine Nâfi' b. el-Ezrak'ın etrafın-

111 Hattâ çocuklar Esleme sokağa çıktığında "Ebû Bilâl arkada" diye bağırarak alay ediyorlardı. Bk.: Muberrred, *Kâmil*, 995.

112 Belâzurî, *Ensâb*, 386 a vd; Muberrred, *Kâmil*, 994-7, 989-92; *Taberî*, II, 185 vd; İbnu'l-Esîr, III, 517 vd. Bu katliamdan sadece Ubeyde b. Hilâl kurtulmuştur. Bk.: Belâzurî, *Ensâb*, 387 a.

113 Abdullah b. ez-Zubeyr, Zubeyr b. el-Avvam'ın oğludur. Hicrette doğmuş ve birçok olaylara adı karışmıştır. 73/692 yılında Haccac'la yaptığı savaşta ölmüştür. Bk.: İbnu'l-Esîr, *Usd*, III, 161 vd; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 209 vd.

114 Belâzurî, *Ensâb*, 414 b, 425 b; Aynî, *Cuman*, 107 a, vd.

115 *Taberî*, II, 514; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 165; İbn Haldûn, *İber*, III, 144. Muberrred (*Kâmil*, 1023) onların Mekke'ye gidişini, Muslim b. Ukbe'nin Kâbe'ye hücumunu önlemek için olduğunu; oraya vardıklarında İbn Zubeyr'i kendi görüşlerinde bulduklarını söyler.

da toplanan Hâricîler<sup>116</sup> arasında, daha sonra çeşitli Hâricî fırkalarının kurucuları veya ileri gelenleri olacak kimselerden Necdet b. Âmir el-Hanefî, Abdullah b. es-Saffâr, Abdullah b. İbâd, Hanzale b. Beyhes ve arkadaşları bulunuyordu.<sup>117</sup> Hâricîler, İbn Zubeyr'e yardım ettiler ve Yezîd b. Muaviye ölünceye kadar da onun safında Şamlılara karşı savaştılar. Yezîd'in ölümü üzerine Şamlılar Mekke'den uzaklaştıktan sonra Hâricîler, kendi aralarında, görüşünü kat'iyetle bilmedikleri birine yardım etmenin doğru olup olmadığını tartışmaya başladılar. Neticede Abdullah b. ez-Zubeyr'e gidip Allah'ın Kitab'ı ve Resulünün Sünnet'i ile âmel eden Ebû Bekr es-Siddîk ve Ömer b. el-Hattâb haklarındaki kanaatini, birçok bid'atler koyarak seleflerinin yolundan ayrılan Osman b. Affân ile Allah'ın işinde insanların hakemliğine baş vuran Ali b. Ebî Tâlib için düşüncelerini ve nihayet âdil bir imam olan Hz. Ali'ye bey'at ettikleri halde, daha sonra bundan dönüp Hz. Âişe'yi de kandırarak savaşa sokan babası ez-Zubeyr b. el-Avvâm ile Talha b. Ubeydullah hakkındaki fikirlerini sorarlar. İbn Zubeyr, bunların hepsini de hayırla anıp onların kanaatlerine iştirak etmeyince, Hâricîler kızıp ondan ayrılırlar<sup>118</sup>. Nâfi' b. el-Ezrak, Abdullah b. es-Saffâr, Abdullah b. İbâd, Hanzale b. Beyhes Basra'ya, Ebû Tâlût, Ebû Fudeyk, Atıyye b. el-Esved de Yemâme'ye giderler,<sup>119</sup> sayıları da yaklaşık olarak on bin dolaylarındadır.<sup>120</sup>

## 2. Havâric'in Fırkalara Ayrılışı:

Basra'ya gelen ve Ebû Bilâl'in görüşünde birleşen<sup>121</sup> Hâricîler,

116 Aynî, *Cuman*, 335 a.

117 Belâzurî, *Ensâb*, 423 b; *Taberî*, II, 425, 519; İbn Haldûn, *Iber*, III, 145; Şemmâhî, *Siyer*, 35 a; Wellhausen, *Havâric*, 69; Vida, *Sufriye*, IA, X, 782; Wensinck, *Nâfi' b. el-Ezrak*, IA, IX, 31.

118 Belâzurî, *Ensâb*, 437 b; Muberrred, *Kâmil*, 1023 vd; *Taberî*, II, 515 vd; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 165 vd; Çağatay-Çubukçu (*Mezhepler*, I, 35-37) İbn Zubeyr'le Hâricîler arasındaki bu konuşmanın hemen tamamına yakın bir bölümünün tercümesini vermişlerdir.

119 Muberrred, *Kâmil*, 1030; *Taberî*, II, 517; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 167.

120 Aynî, *Cuman*, 139 b. *Taberî* (II, 513), Hâricîlerin İbn Zubeyr'den ayrılışını Hicrî 65. yıl olayları arasında zikrediyorsa da, kanaatimizce bu yanlış olmalıdır. Çünkü Yezîd 14 Rebiyü-evvel 64/11 Kasım 683'de öldükten sonra 1 Rebiyülâhîr 64/27 Kasım 683'de Şamlıların 64 günlük kuşatmaları bitmiş ve geri çekilmişlerdir. Bu durumda Hâricîlerin İbn Zubeyr'den 65. yılın başında ayrıldıkları farzedilirse, onun yanında sekiz ay kalmış ve sonra onun kendi fikirlerinde olmadığını anlamaları ortaya çıkar. Diğer taraftan Belâzurî (*Ensâb*, 437 b) İbnu'l-Esîr (*Kâmil*, IV, 165), İbn Haldûn (*Iber*, III, 145) ve Aynî (*Cuman*, 108 a, 139 a) gibi târihçiler, Hâricîlerin İbn Zubeyr'den ayrılışlarını, doğru olarak Hicrî 64. yılın olayları arasında anlatmışlardır.

121 *Taberî*, II, 517.

burada yeni bir durumla karşılaşılır. Yezîd b. Muaviye'nin ölümü üzerine şehir halkı İbn Ziyad'ın aleyhine ayaklanmış, hapiste bulunan dört yüz kadar Hâricî kapıları kırarak çıkmışlar ve halk, Ezd ve Rebîa ile Benû Temîm ve Benû Kays kabileleri arasındaki savaşla meşgul buldukları için Hâricîler de serbest kalmışlar ve böylece bu karışıklıkta Basra'ya gelen Nâfi' b. el-Erzak'ın etrafında toplanmışlardı<sup>122</sup>. Bu arada bunlar "Aramızdan Allah yolunda hurûc edenler çıksaydı ne iyi olurdu! Oysa çoktan beri bu olmuyor. Bilginlerimiz ayaklanıp halka, yeryüzünde ışık tutmalı, onları dine dâvet etmelidirler. Takvâ ve ictihad sâhibi olanlarımız da Rabbimize iltihak ile Allah katında sayılan şehitlerden olmalıdırlar"<sup>123</sup> diyerek, Nâfi' b. el-Erzak'ın başkanlığında üç yüz kişilik bir grup halinde Basra'dan çıkıp Ehvaz'a<sup>124</sup> gelirler (Şevval 64/Mayıs 684)<sup>125</sup>. Bu "hurûc" durumunu uygun görmeyen Abdullah b. es-Saffâr, Abdullah b. İbâd ve bu ikisinin görüşünde olan Hâricîler Basra'da kahırlar.

Ehvaz'a çıkan Nâfi' ve taraftarları orada yedi ay, aralarında herhangi bir ihtilâf olmaksızın kaldılar.<sup>126</sup> Fakat bu arada o, kendisine katılmayıp Basra'da kalanlara taraftar olmanın câiz olmadığını, böyle olanların kurtuluşa erişemeyeceklerini belirttikten sonra, yanındakilere dedi ki: "Allah, "hurûcunuzu" hakkınızda bir lütuf kılmıştır. O, sizin dışınızdakilerin görmedikleri gerçekleri size gösterdi. Yalnız Allah'ın Şeriatı ve emirlerini isteyerek çıktığınızı biliyor musunuz? Hareketinizin lideri O'nun emri, rehberiniz de Kur'an-ı Kerim'dir; yalnız ona uyar, onun gösterdiği yönü takib edersiniz değil mi?" "Evet" dediler. O devamla dedi ki: "Taraftar olduğunuz kimseler hakkındaki hükmünüzün, Hz. Peygamber'in, taraftarları hakkındaki hükmünün aynı olacağına şüpheniz yoktur değil mi? Nitekim Nebî (SA)'nin düşmanları hakkındaki hükmü de sizin düşmanlarınız hakkındaki hükmünüzün aynıdır. Diğer taraftan bugün sizin düşmanlarınız, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in de düşmanlarıdır. O gün Hz. Peygamber'e düşman olan, bugün Allah'ın ve sizin düşmanınızdır, değil mi?" "Evet" dediler. Bunun üzerine o da

122 Muberrid, *Kâmil*, 1030; *Taberî*, II, 517-8; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 167.

123 *Taberî*, II, 517.

124 Ehvaz, batıda Irak, doğu ve güneyde Fars ve kuzeyde de Cibâl eyâletleri ile çevrili yerin adıdır. Ehvaz şehri, Kârûn nehri kenarındadır. Bk.: Yâkût, *Mu'cem*, I, 380-2.

125 İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 167. Şehristânî (*Milel*, I, 120), Nâfi'nin yanında "otuz bin atlı" bulunduğunu söyler ki, bu çok mübalağadır.

126 Belâzurî, *Ensâb*, 569 b, 572 a.

dedi ki: "Cenabı Hak "Allah'tan ve peygamberinden, kendileriyle andlaşma yaptığımız müşriklere ihtardır"<sup>127</sup> ve ayrıca: "İnanmalarına kadar, Allah'a şirk koşan kadınlarla evlenmeyin."<sup>128</sup> buyurmuştur. Böylece O, onların velâyetini, aralarında oturmayı, şahitlik etmelerini, kestiklerini yemeyi, onlardan dînle ilgili bilgi almayı, onlarla evlenmeyi ve miraslarını haram kılmıştır. Bu hususları bilişiniz Allah katında aleyhimize bir delil teşkil eder. Bu sebepten bunları, kendilerinden ayrılmış olduğumuz kimselere bildirmemiz gerektir. Allah'ın bildirdiklerini gizlemiyelim. Nitekim O buyurur ki: "Gerçekten Kitab'da insanlara açıkladıktan sonra, indirdiğimiz belgeleri ve yol göstereni gizleyen kimseler var ya, onlara hem Allah lânet eder, hem lânetçiler lânet eder"<sup>129</sup>... Bu fikirler bütün taraftarlarınca kabul edilir."<sup>130</sup>

Nâfi' b.el-Ezrak'ın Taberî (310/922) 'yi esas alarak anlattığımız yukarıdaki fikirlere sâhip oluşu ve dolayısıyla "el-Muhakkimetu'l-Ulâ" olarak aynı fikri paylaşan<sup>131</sup> Hâriciler arasındaki bu ihtilafın doğuşu hakkında, diğer kaynaklarda farklı rivayetler vardır.

Meselâ bu konuya temas eden Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî (324/934)<sup>132</sup>, "k a a d e" den yani kendileriyle aynı fikirde olan ve fakat ayaklanmaya katılmayıp muhalifleri arasında oturanlardan t e b e r r î'yi yani uzaklaşmayı, kendi ordugâhlarına girmek isteyen birini sıkıntı ve güçlükle denemeyi ve kendilerine hicret etmeyenleri yani katılmayanları tekfir etmeyi ortaya koyarak bu anlaşmazlığı ilk çıkaranın "Abd Rabbih'l-Kebîr, veya başka bir rivayete göre Abdullah b.el-Vadîn" olduğunu söyledikten sonra, Nâfi'nin bu sonuncu şansa başlangıçta karşı çıkarak kendisinden yüz çevirdiğini; fakat Abdullah'ın ölümünden sonra onun bu fikrini ele alarak doğru gördüğünü, önce kendisine uymamış olduğu için kendini tekfere lüzum görmediği gibi, bu fikri ileri sürenin ölümünden önce kendisine uymayanları ve üstelik "kaade"yi bile kâfir saymadığını nakleder. Bu rivayeti hemen hemen aynı ifadelerle tekrar eden Bağdâdî (429/1037) ise,<sup>133</sup> bu isimlere bir de Abd Rabbihi es-Sağîr'i ekler.

127 Tevbe: IX, 1.

128 Bakara: II, 221.

129 Bakara: II, 159.

130 Taberî, II, 518-9; İbnü'l-Esir, *LKâmil*, IV, 167.

131 Nâşî, *Usûl*, 40 b; İbn Haldûn, *Iber*, III, 145.

132 *Makâlât*, 86-7.

133 *Fark*, 84.



Belâzurî (279/892)<sup>134</sup> ve Muberrred (285/898) ise<sup>135</sup>, bu ihtilâfı çıkaranın Benû Hâşim'in bir kölesi olduğunu kaydederler. Onlara göre bu köle Nâfi'ye gelerek, "i s t i' râz<sup>136</sup> ve müşriklerin çocuklarının katli bize helâldir; bize muhalefet edenler de müşriktir" demiştir. Nâfi', bunu tekfir etmiş ise de o, "eğer Allah'ın Kitab'ından bir delil getiremezsem beni öldür" deyip "Nuh dedi ki: Rabbim! Yeryüzünde hiçbir inkârcı bırakma. Doğrusu sen onları bırakırsan kullarımı sapıtırlar; sadece ahlâksız ve çok inkârcıdan başkasını doğurup yetiştirmezler"<sup>137</sup> âyetlerini okudu. Bunun üzerine, bu kölenin fikirlerine eğilim gösteren Nâfi', yukarıda naklettiğimiz görüşlerini savundu ve dedi ki: Onlar (Kendilerine muhalefette bulunup hurûc etmeyenler) kâfirler gibidir; ya İslâm'ı (yani kendi fikirlerini) kabul ederler ya da katledilmeleri gerekir. Onların yerlerinde oturmak (kuûd) ve takıyye (imâmı gizlemek) helâl değildir. Buldukları yer yani Dâr'ları, Dâr-ı Küfr'dür.

O, bu fikirlerine destek olmak üzere şu âyetleri ileri sürüyordu: "Kendilerine. elinizi savaştan çekin. namaz kılın, zekât verin denenleri görmedin mi? Onlara savaş farz kılındığında. içlerinden bir takımı, hemen insanlardan, Allah'ın korkar gibi, hattâ daha çok korkarlar ve: Rabbimiz! Bize savaşı niçin farz kıldın? Bizi yakın bir zamana kadar geciktirseydin ne olurdu!, derler. Ey Muhammed, de ki: Dünyâ geçimi azdır, âhîret, Allah'a karşı gelmekten sakıman için hayırlıdır, size zerre kadar zulmedilmez."<sup>138</sup>; "Ey inananlar! Aranızda dininden kim dönerse bilsin ki Allah, sevdiği ve onların O'nu sevdiği inananlara karşı alçak gönüllü, inkârcılara karşı güçlü, Allah yolunda cihad eden, yerinin yermesinden korkmayan bir millet getirir."<sup>139</sup>

Nâfi'nin bu görüşleri, kendisine katılmayarak Basra'da kalmış olanlardan önce, kendi taraftarları arasında bir tepki ile karşılandı. Nitekim onun yanında bulunan Necdet b. Âmir el-Hanefî, İbn Ezrak'a karşı çıkarak takıyye'nin câiz olabileceği hususunda: "Mü'minler. mü'minleri bırakıp kâfirleri dost edinmesinler; kim böyle yaparsa, Allah katında dostluğa yarasır birşey yapmış olmaz, ancak, onlardan sakın-

134 *Ensâb*, 569 b-570 a.

135 *Kâmil*, 1031 vd. Ayrıca bk.: Vargelânî, *Delil*, I, 15.

136 İsti'râz, kim olduklarına bakmaksızın insanlara saldırmak ve onları öldürmek demektir.

137 Nûh: LXXI, 26-27.

138 Nisâ: IV, 77.

139 Mâide: V, 54.

manız (takıyye) hâli müstesnâdır. . .<sup>140</sup> ve "Fir'avın ailesinden olup da inandığını gizleyen bir adam dedi ki: Rabbim Allaktır diyen bir adamı mı öldüreceksiniz? Oysa size Rabbinizden belgelerle gelmiştir. Eğer yalancıysa, yalanı kendisinedir; eğer doğru sözlü ise, sizi tehdid ettiklerinin bir kısmı başınıza gelebilir. Doğrusu Allah çok azıtanları, çok yalan söyleyenleri doğru yola erdirmez"<sup>141</sup> âyetlerini delil getirdi. Aynı zamanda kaade'nin kendilerinden olduğunu, fakat eğer imkân varsa cihad'ın oturaktan daha üstün olduğunu belirterek: "İnsanlardan, özürsüz olarak yerlerinde oturanlar ile, mal ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler birbirine eşit değildir. Allah, mal ve canlarıyla cihad edenleri, mertebeye, oturanlardan üstün kılmıştır. Allah bunların hepsine de cenneti vâdetmiştir, ama Allah, cihad edenleri oturanlara, büyük ecirler, dereceler, mağfiret ve rahmetle üstün kılmıştır. Allah bağışlar ve merhamet eder"<sup>142</sup> âyetlerini okudu ve kendisine katılanlarla birlikte Yemâme'ye geçti.

Necdet'in Yemâme'ye geçişi ile, İbn Zubeyr'den ayrıldıktan sonra Ebû Tâlût'un başkanlığında oraya gelmiş olan Hâriciler, bu defa Ebû Tâlût'u mevkiinden indirerek Necdet'e bey'at ettiler (65 / 684-5)<sup>143</sup>. Böylece ilk olarak İbn Ezrak'ın başkanlığında Ehvaz'da bulunan Hâriciler, kesin hatlarla Ezrakiyye ve Necdiyye olmak üzere ikiye ayrılmış oluyordu.

Bununla birlikte Basra'da kalarak Nâfi' b.el-Ezrak'a göre "kaade" grubunu teşkil edenlerle, Ezârika ve Necedât arasındaki ilgiler, daha doğrusu kesin çizgilerle ayrılışı sonuçlandıran ve bir bakıma tarafların birer müstakil fırka olarak doğuşunda kendilerine mahsus görüşlerini ortaya koymalarına imkân veren temaslar burada bitmedi. Taraflar birbirlerine uzun süreli yazışmalarda bulundular. Mîlel ve Nihal kitaplarında, genel olarak, hepsi de bir anda doğuvermiş gibi görünen bu fırkaların ihtilâflarını aksettiren bu, karşılıklı yazılmış mektupları nakletmeyi, faydalı görüyoruz.

Yemâme'deki Hâricilerin başına geçen Necdet b. Âmir, İbn Ezrak'a bir mektup yazarak fikirlerinden vazgeçmesini ve ilk hâline dönmesini istedi ve dedi ki:

140 Âl-i İmrân: III, 28.

141 Mü'min: XL, 28.

142 Nisâ: IV, 95-96.

143 Muberrred, *Kâmil*, 1032; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 167-8; İbn Haldûn, *Iber*, III, 146.

“Besmeleden sonra... Sana tavsiyem, yetimlere karşı merhametli bir baba, zayıflara karşı da müşfik bir kardeş gibi olmandır. Allah yolunda yaptığın işlerde hiç bir kınayıcının kınaması sana dokunmasın ve zâlimin yardımı da senden uzak olsun. Sen ve arkadaşların bu yolda idiniz. Eğer âdil imama, bütün tebasının ecir kadar ecir verileceğini bilmemiş olsaydım, Müslümanlardan iki kişinin bile başına geçmezdim, dediğini hatırlamıyor musun? Allah'ın rızasını isteyerek nefisini Rabbinin taatine sattığın ve acılığına galebe çalarak tam hak ve hakikata ulaştığında şeytan sana musallat oldu. Oysa şeytana, senden ve senin arkadaşlarından daha ağır basan kimse yoktu. Ama o, senin gönlünü çeldi, hükmü altına aldı ve seni saptırdı. Böylece sen, Allah'ın Kitab'ında mazur gördüğü Müslümanlardan kaade'de olanları ve zayıfları tekfir ettin. Oysa Allah: “Güçsüzlere, hastalara ve sarfedecek birşeyi bulunmayanlara Allah, ve peygamberine bağlı kaldıkları müddetçe sorumluluk yoktur. İyi davrananlara sorumluluk olmaz...”<sup>144</sup> buyurmakla, onları iyi kimseler olarak vasıflandırmaktadır.

Sonra sen, çocukların öldürülmesini helâl saydın. Oysa Resulullah onların katlini yasaklamıştı. Diğer taraftan Allah bu hususta: “Kim yola gelirse ancak kendi lehine yola gelmiş ve kim saparsa da ancak kendi aleyhine sapmıştır. Kimse kimsenin günahını çekmez...”<sup>145</sup> buyurur.

Allah, oturanları (kaade) da hayırla anmıştır. Her ne kadar cihad edenleri üstün kılmış ise de, bu, âmel bakımından insanların çoğunluğu na, ondan aşağıda bir yer verilmesini gerektirmez. Allah'ın bu husustaki buyruğunu-yukarda geçen Nisâ Süresinin 95-96. âyetlerini- işitmedin mi? Görüyorsun ki Allah, bunları mü'minlerden kılmış ve cihad edenleri, âmelleri bakımından onlardan üstün tutmuştur.

Sana muhalefet edenlere emanetleri vermeyeceğini söylüyorsun. Oysa Allah, emânetlerin ehline verilmesini emreder. Allah'tan sakın ve kendine dön!...”<sup>146</sup>

Bu mektuba İbn Ezrak'ın verdiği cevap da şudur:

“Besmeleden sonra... Bana vaaz ettiğin, hatırlattığın, nasihat ettiğin, azarladığın, doğruluk üzere olduğum zamanı ve sevabı tercih

144 Tevbe: IX, 81.

145 İsrâ: XVII, 15.

146 Muberrred, *Kâmil*, 1033-51.

etmekle vasıflandırdığım mektubunu aldım. Allah'tan beni, söz dinleyen ve dinlediğinin en iyisine uyan kullarımdan etmesini dilerim.

Oturanları tekfir etmeyi, çocukları öldürmeyi ve emâneti helâl saymayı kabul ettiğim için, beni ayıphyorsun. Şimdi sana bunları niçin yaptığımı açıklayacağım:

Bu oturanlar (kaade), Hz. Peygamber zamanındaki zikrettiklerinden değildir. Hz. Peygamber zamanında Mekke'de olanlar, ezilmiş ve mahsur durumda idiler. Kaçmaya ve Müslümanlara katılmaya imkân bulamıyorlardı. Bugünküler ise, dini anlamış ve öğrenmişler, Kur'an'ı da okumuşlardır. Kendileri için yol, apaçık bellidir. Allah'ın bu durumda olanlar için: "Melekler kendilerine yazık edenlerin canlarını aldıkları zaman: Ne yapıyordunuz? deyince, "Biz yeryüzünde zavallı kimselerdik, diyecekler, melekler de: "Allah'ın yeri geniş değil miydi? Hieret etseysdiniz" cevabını verecekler. Onların varacakları yer cehennemdir. Ne kötü dönülecek yerdir!"<sup>147</sup> buyurduğunu bilirsin.

Bu hususta şu âyetleri de buyurmuştur: "Allah'ın peygamberinin rağmına, geri kalanlar, oturup kalmalarına sevindiler. Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad hoşlarına gitmedi. "Sıcakta savaş çıkmaym" dediler. De ki: "Cehennem ateşi daha sıcaktır! Keşki bilseydiler."<sup>148</sup>; "Bedevidlerden, izin almak üzere. özür beyan eden kimseler geldiler. Allah'a ve peygamberine yalan söyleyenler, özür bile beyan etmeden kaldılar."<sup>149</sup> Bu âyette bunların mazeretlerinin doğru olmadığını, Allah'a ve Resulüne yalan söylediklerini haber veren Allah, âyetin sonunda buyurmuştur ki: "Onlardan kâfir olanlar can yakıcı azâba uğrayacaktır." İşte onların isimlerini ve alâmetlerini gör..

**Çocukların** işine gelince.. ey Necdet! Unutma ki, Allah'ın elçisi Nûh, Allah'ı senden ve benden iyi bilirdi. Bu konudaki Allah'ın buyruğunu biliyorsun -yukarda anılan Nûh Süresinin 26-27. âyetleri-. Bu âyetlerde küfr'le isimlendirilen çocuklardır; hem de doğmadan önce... Nûh kavminin çocukları doğmazdan önce kâfir olur da, biz bu hükmü kendi kavmimiz hakkında söyleyemez miyiz! Kezâ Cenabı Allah şöyle buyuruyor: "(Ey Mekke putperestleri) Sizin inkârcılarımız bunlardan daha mı üstündür? Yoksa Kitaplarda size sorumsuzluk belgesi

147 Nisâ: IV, 97.

148 Tevbe: IX, 81.

149 Tevbe: IX, 90.

mi var?"<sup>150</sup> İşte bunlar Arap müşrikleri gibidir. Onlardan cizye kabul etmeyiz. Bizimle onlar arasında ya İslâm'ı kabul etmek ya da kılıç vardır.

Bize muhalif olanların emânetlerini helâl sayma işine gelince.. Allah bize, onların kanlarını helâl kıldığı gibi, mallarını da helâl kılmıştır. Böylece kanları tam anlamıyla helâl, malları da Müslümanlar için f e y' (kâfirlerden savaşmaksızın alınan mallar)'dır. Allah'tan sakın ve kendine dön. Çünkü senin için tek mazeret kapısı tövbedir..."<sup>151</sup>

Nâfi' b.el-Ezrak, Basra'da bulunan el-Muhakkimetu'l-Ülâ grubuna da bir mektup yazmış ve şunları söylemiştir:

"Besmeleden sonra... "Allah dîni size seçti, siz de ancak O'na teslim olmuş olarak can verin..."<sup>152</sup> Allah'a and olsun, biliyorsunuz ki, şeriat de, dîn de tektir. Buna rağmen zulmü, gece-gündüz göre göre kâfirlerin ortasında oturmak niye? Allah sizleri cihada çağırılmış ve buyurmuştur ki: "...Toplu olarak sizinle savaşan putperestlerle siz de toplu olarak savaşın..."<sup>153</sup> Herhalde sizin için de, her hangi bir durumda bir mazeret kapısı açmadı. Çünkü buyurdu ki: "İsteyen istemeyen hepiniz savaşa çıkın..."<sup>154</sup> Allah, ancak düşkünlere, hastalara, verecek birşey bulamayanlara ve kalması bir sebebe bağlı olanlara mazeret tanımıştır. Bununla birlikte cihad edenleri onlara üstün tutmuştur (daha önce geçen Nisâ Süresinin 95-96. âyetlerini söylüyor). Dünyaya aldanmayınız ve kanmayınız:..."<sup>155</sup>

İbn Ezrak'ın bu mektubu Basra'ya geldiği zaman, bunu önce Abdullah b. es-Saffâr okur. Fakat halkın ayrılıp gitmesinden çekinerek saklamak isterse de Abdullah b. İbâd, mektubu okuduktan sonra "Allah, Nâfi' b.el-Ezrak'ın doğru söylediğini kabul eden her görüşü kahretsin!" deyip aralarında buldukları kavmin müşrik olmadığı için durumlarının, müşriklerin arasındaki Hz. Peygamber'in durumu ile kıyaslanamayacağını, aralarında yaşadıkları insanların müşrik olmayıp sadece nimet ve hükümlerde kâfir (kuffârun bi'n-Niam ve'l-Ahkâm)

150 Kamer: LIV, 43.

151 Muberrred, *Kâmil*, 1035-7.

152 Bakara: II, 132

153 Tevbe: IX, 36.

154 Tevbe: IX, 41.

155 Muberrred, *Kâmil*, 1038-9.

olduklarını, bu sebepten kanları ve savaş sırasındaki mallarının dışında kalanların kendilerine helâl olmadığını söyler. Bunun üzerine İbn Saffâr da, sen kısalttığın İbn Ezrak da aşırı gittiği için Allah her ikinizden uzak tutsun, deyip etrafındakilerle başını alıp gitti.<sup>156</sup>

Böylece 65/ 684 yılında el-Muhakkimetu'l-Ülâ denilen ilk Hâricilerden kurucularının adlarına izafeten Ezrakiyye, Necdiyye, Sufriyye ve İbâdiyye olmak üzere dört ana fırka doğmuş oldu.

Bu fırkalar zamanla pek çok küçük kollara da ayrılmış<sup>157</sup> ve İbâdiyye hâric, diğerleri tarihin sayfalarına arasında kaybolup gitmiştir.

156 *Taberî*, II, 519. Muberrred (*Kâmil*, 1039-40) Nafi'nin mektubu Basra'ya geldiği zaman orada İbn İbad'la beraber bulunanın Ebû Beyhes Heysam b.Câbir ed-Dubaî olduğunu söyler. Beyhesiye'nin Acâride'nin kollarından Meymûniye ve İbrâhimiyye arasındaki bir çekişme sonucunda çıktığı göz önüne alınrsa, Sufriye'den sonra doğduğu, dolayısıyla orada bulunan şahsın İbn Saffâr olduğu hususu daha mantıktır. Bk. İsferyânî, *Tabîr*, 35; Şehristânî, *Milel*, I, 125.

Diğer taraftan Nafi'nin mektubu üzerine İbn İbad'a hitaben, sen, bize muhalefet edenin müşrik olmayıp, Kitab'a bağlı oluşları, Resulü kabul edişleri dolayısıyla **küffâr-ı niâm** olduklarını iddia ediyor ve onlarla nikâhlanmamın, miraslarının helâl olduğunu söylüyorsun; ben ise düşmanlarımız Resullah'ın düşmanları gibidir, Müslümanların Mekke'de oturuları gibi, orada müşriklerin hükümleri yürürlükte olmak suretiyle onların arasında oturmamız helâldir; onlarla nikâhlanma ve mirasları câizdir, çünkü onlar İslâm'ı izhar etmiş münafıklardır, Allah katındaki hükümleri müşriklerin hükmü gibidir, demek suretiyle görüşleri bakımından İbn Saffâr olacağı hususunu daha da kuvvetlendirmektedir.

Bu arada Belâzurî (*Ensâb*, 570 b), İbn İbad ve İbn Saffâr'ın İbn Ezrak'a bir mektup yazarak, kaade'yi küfürle anması, savaştan önce malın helâl kılınması, çocukların öldürülmesi ve emanetleri almayı uygun görmesinden dolayı, onu reddettiklerini bildirir.

157 *Kitab fi'l-Fırak*, 58 b.Hâricilerin on fırkaya; Şehristânî (*Milel*, I, 115 vd.) ve Ebû Muhammed (*Fırak*, 4 a-b) onsekiz; Eş'arî (*Makâolât*, 93 vd), İbnü'l-Murtaza (*Bahr*, s. 10 vd, M. C. Meşkür neşr.) onbeş fırkaya; Bağdâdî (*Fark*, 72) yirmi; Şirvânî (*İcmâl*, 5 b-6a) de yirmüç fırkaya ayrıldığını yazarlar.

## TÜRKİYE'DE DEFTER VE DERGİ BİÇİMİNDE FASIL YAYINLARI

1875 - 1976

Doç. Dr. Gültekin ORANSAY

Hepsi de aynı makamda olmak üzere peşrev, kâr, beste, ağırsemai, şarkı, yürüksemai, sazsemaisi ve oyunhavasından bireşen *fasıl*, geleksel Türk sanat musikisinin kalıplaşmış sıralama ve seslendirme düzeni olduğu için 19. yüzyılda yazılan nota defterleri gibi 1875 yöresinden günümüze değin yayınlanmış nota defter ve dergileri de çoğunlukla fasıl sıralanışı içinde düzenlenmiştir. Yayınlanan defter ve dergilerde fasıl kavramı kimi yerde en dar anlamıyla iki beste ve birer ağır semai ile yürüksemaiden bireşme *hanende fashı* olarak kullanılmış<sup>1</sup>, kiminde bu dört parçaya birer de peşrev ve sazsemaisi eklenmiş<sup>2</sup>, ama çoğunlukla şarkı ve oyunhavalarıyla tam bir fasıl oluşturulması yeğlenmiştir. Böylece yalnız 3 yaprak tutan pek kısa yayınların<sup>3</sup> yanısıra çoğunlukla 16-20 yapraklık, özel durumlarda 40, 48 ve hatta 56 yapraklık<sup>4</sup> fasıllar ortaya çıkmıştır. Fasıllar genellikle yalnız ezgisel çizginin notası biçiminde verilmiş, yalnız en eski basımlarda<sup>5</sup> çokseslendirilmiş fasıllar piyano yazısı ile yayınlanmıştır. Yayıncıların çoğu (16 yayıncı) her biri tek bir fasla ayrılmış fasıl defterlerini yeğlemiş, ancak üç ya-

1 Sözelimi İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı Türk Musikisi Klasikleri IV. cildinde (1943) nevabuselik fash.

2 İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı Türk Musikisi Klasikleri III. ve IV. kitaplarında (1943) sababuselik, acembuselik, muhayyerbuselik ve şehnazbuselik fasılları gibi.

3 Dört parçalık rahatülervah fashı İstanbul Belediye Konservatuvarı Neşriyatı'ndan 17. defterde (1956) 3 yaprak tutar.

4 Bildiğimiz en uzun fasıllar İstanbul Belediye Konservatuvarı Neşriyatı'ndan 21. defterdeki Hicaz Fashı (49,5 yaprak) ile Marmara Basımevi Neşriyatı'ndan Hüzam Fashıdır. (56,5 yaprak).

5 Bk. İsmet Süleyman Yayın Fasil Defteri (1292) ve Notacı Emin'in Yazdığı Fasil Defterleri (1293).

yıncı<sup>6</sup> arkaarkaya birkaç fasıl veren fasıl dergileri yayınlamayı denemişlerdir. Bir fasıl defterinde iki fasla yer verildiğine tek bir durumda raslanır: İstanbul Belediye Konservatuarı Neşriyatı'ndan 17. defterde (1956). Ayrıca yaprak nota dizilerinin fasıllar oluşturacak yolda düzenlendiğine raslanırsa da<sup>7</sup> konumuz dışındadırlar.

Türkiye'de nota basımcılığının başladığı 1875 yöresinden bu yana yayımlanmış olan 190 kadar fasıl defterinden devlet kitaplıklarında en çok bir düzüne kadarı bulunmaktadır<sup>8</sup>. Ayrıca M. Seyfettin Özege'nin Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu (1971'denberi üç cilt) ve devletin Türkiye Bibliyografyası (1928'denberi) gibi temel başvurma kitaplarında künyesi verilmiş fasıl defter ve dergilerinin sayısı da daha kabarık değildir<sup>9</sup>. Aşağıda yayıncılara ve yayımlanmış sırasına göre düzenlenmiş olan liste bu konuda ilk deneme olduğundan elbet eksikleri olacaktır. Bununla birlikte Türk Küğ Belgeligi'nde<sup>10</sup> bulunan ve çeyrek yüzyılı aşkın bir derleme çalışmasının ürünü olan belge ve bilgilere dayanan bu listedeki eksiklerin gene de yüzde onu geçmeyeceğini sanıyorum. Listede sayfa (yüz) sayısı verilmiş yayımlar görebildiklerimdir. Geriye kalan fasıl defter ve dergileri, varlıkları çeşitli duyuruların ve ipuçlarının değerlendirilmesiyle saptanabilenlerdir:

## I. İsmet Süleyman Yayımları Fasıl Defteri

Saptıyabildiğimiz tek nüshası Rauf Yekta Beğ'in kitaplarıyla birlikte Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmış bulunmaktadır:

6 Bunlar Raşidoğlu İsmail Hakkı'nın Mahzen-i Esrar-ı Musiki'si (1313), Udi Samî Beğ'in Osmanlı Musiki Dosyası (1910-1914) ve İstanbul Belediye Konservatuarı'nın Türk Musikisi Klâsikleri dizisinden III. ve IV. ciltlerdir (1943).

7 Başlıcaları Maarif Nezareti Musiki Encümeni'nin Musiki Mecmuası, Darü'l-Elhan'ın (sonra İstanbul Belediye Konservatuarı) 180 sayılık yaprak nota dizisi ve günümüzde yayımlanmakta olan Kubbealtı Mûsiki Enstitüsü Nota Neşriyatı'dır.

8 Sözelimi Ankara'daki Millî Kütüphane ile İstanbul'daki Bayazıt Genel Kitaphâğı gibi devlet nüshalarını içeren kitaplarımızda bile fasıl defterlerinin sayısı bir elin parmaklarıyla sayılacak kerte azdır.

9 Sözelimi Özege'nin Katalog'undaki ilk onikibin künye içinde yalnızca iki fasıl dergisi görülür.

10 Derleme çalışmaları 1947 yılında başlıyan Türk Küğ Belgeligi (Turkish Music Archives) 1963'te kamuya açık bir kuruluş biçimine girmiştir. Burada toplanmış nota ve kitaplardan yararlanmak isteyenler yazıyla Basmahane PK 75-İzmir adresine başvurmalıdır.



- [1] *Rast Faslına Mahsus Notadır. Maarif Nezaret-i Celilesi'nin ruhsat-ı resmiyesiyle birinci defa olarak İstanbul'da Sultan Hamamı civarında Yeni Cami-i şerif zokağında kâin Hakkâk Dellalyan'ın iki numrolu litografhanesinde tab ü temsil olunmuştur. Sene 1292 (? 1875), fiatı iki çaryek sim mecidiyedir. 15 yüz*

## II. Notacı Emin'in Yazdığı Fasil Defterleri

Sonraki yıllarda kendi adına 350 kadar yaprak nota yayınlayacak olan Notacı Hacı Emin Efendi'nin kendine özgü yazısını 1293 h (1876) yılında yayınlanmış bir fasıl defterinde bulmaktayız:

- [2] *Fenn-i Musikiden Rast Faslına Mahsus Piyano Notasıdır. Sene 1293 h (1876), 30 yüz*

## III. Mahzen-i Esrar-ı Musikî

Raşidoğlu Muallim İsmail Hakkı Beğ'in ömrünün sonunadek kıvançla "Mahzen-i Esrar-ı Musiki Sahibi" diye imza atmasını sağlayan ünlü fasıl dergisinden devlet kitaplıklarında tek bir nüsha görülebilmektedir: Şerif Muhittin Targan'ın Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmış kitapları arasından çıkan dağılmış nüsha:

- [3] *Mahzen-i Esrar-ı Musikî, yahud Taganniyyat-ı Osmaniyye. Cüz-i evvel, forma 1. Mürettibi Müezzinan-ı hazret-i şehriyârîden İsmail Hakkı. Maarif-i Umumiyye Nezaret-i celilesinin fi 24 ağustos 1313 (5 eylül 1897) tarih ve 382 numrolu ruhsatnamesile Alem Matbaası'nda tab olunmuştur. Fi pare 60. (5. yüzde rast, 89. yüzde ısfahan fasılları başlar, 152. yüzde evc faslına başlanacağı duyurulursa da elimizde bundan sonrası yoktur.)*

- [3 b] *Mahzen-i Esrar-ı Musikî, yahud Taganniyyat-ı Osmaniyye, Zeyl I, Mürettibi müezzinan-ı hazret-i şehriyarîden İsmail Hakkı. Maarif-i Umumiyye Nezareti celilesinin fi 14 teşrinievvel 1313 (26 ekim 1897) tarih ve 454 numrolu ruhsatnamesiyle Alem Matbaası'nda tab olunmuştur. Fiatı maktu guruş 22; 16 yüz*

## IV. Ayine-yi Musiki Fasil Defterleri

Kimliğini bilmediğimiz bir Halil Beğ'in yayınladığı Rast Fası, daha sonra Servişen Matbaası'nın yayınladığı suzinak ve nihavend defterleriyle aynı düzeni gösterdiğinden hepsini birden Rast Fası'nın

kapağında görülen Ayine-yi Musiki başlığı altında toplamak uygun düşmektedir:

- [4] *Ayine-yi Musikî, Rast Fash. Nâşiri Halil Beğ. Bî'l-umum ince sazlar ile piyano için münteheb şarkılardan müretteb nota mecmuasıdır Mürettibleri bestegâr Rıza Beğ, kemanî-i şehîr Aga, nota ve keman muallimi Garbis Efendi. Matbaa-yı Onnik Mukosyan*<sup>11</sup>. Dörtrenkli kapak içinde 20 yüz
- [5] *Umum sazlar ve piyano için alafranga nota ile alaturka şarkı mecmuası: Suzinak Fash. Taksim, pişrev, sazsemaisi, beste, ağırsemai, yürüksemai ve 12 aded şarkı. Mürettibi Garbis Efendi. Maarif Nezaret-i celilesinin 464 numrolu ve 22 şevval 318 ve 31 kânun-ı sanî 316 (13 Şubat 1901) tarihli ruhsatnamesiyle. Tab' ü neşri Hakkâk Serviçen Matbaası, İstanbul. Dörtrenkli kapak içinde 20+2 yüz, 10 guruş*
- [6] *Nihavend Fash, 24 yüz*

#### V. Şamlı Selim Fasil Dizisi

Rumî 1317 (1901) yılında yaprak nota olarak peşrev ve sazsemaileri yayınlamaya başlayan Udcu Şamlı Selim, doksan kadar yaprak nota yayınladıktan sonra kanto ve fasıl defterleri de bastırmaya başlamış, bunları önce genel dizi içinde saymış, daha sonra fasıl defterlerini ayrı bir dizi içinde toplamıştır:

#### AA: Genel dizi içinde sıralanarak yayımlanan defterler

- [7] 1a *Rast Fash* (22 parça notadan müretteb)<sup>12</sup> (genel dizilişte 91)
- [8] 2a *Uşşak Fash* (37 parça)<sup>12</sup> (genel dizilişte 92)
- [9] 3a *Hicaz Fash* (37 parça)<sup>12</sup> (genel dizilişte 93)
- [10] 4 *Karcıgar Fash, 48 yüz* (31 parça)<sup>13</sup> (genel dizilişte 94)

<sup>11</sup> Onnik Mukosyan'ın sonradan Osman Mükerrerem adını aldığı, Onnik Mukosyan Matbaası'yla Serviçen Matbaası'nın aynı basımevi olduğunu sanıyorum. Bu konuda ayrı bir araştırma yapılırsa nota basımcılığımızın karanlık bir yönü aydınlığa kavuşacaktır.

<sup>12</sup> Hüzzam Fash'ın 48. yüzünde sırasıyla rast, uşşak ve hicaz fasıllarının içindeki parçalar sayılmıştır.

<sup>13</sup> Karcıgar Fash'ın 48. yüzünde "İhtar! İşbu musiki fasıllarının şimdiye kadar: rast, uşşak, hüzzam, hicaz fasılları neşr olunmuştur. Suznak der-dest-i tabdr." denmektedir.

[11] 5 *Der Fasl-ı Hüzzam*; 2 [9] parça notadan müretteb tam bir fasıldır. 48 yüz, 5 guruş<sup>14</sup> (genel dizilişte 95)

[12] 6a *Suznak* (25 parça genel dizilişte 96)

[12a] 2b *Uşşak*, 48 yüz, Galata'da Karacaoğlu Matbaası'nda<sup>14a</sup>

#### AB: Tek renkli kapak içinde yayınlananlar

[13] 7 *Nihavend*, 32 yüzde 24 parça (mavi kapaklı) 5 guruş

[14] 2c *Uşşak*, 34 yüzde 18 parça (mavi kapaklı) 5 guruş

[15] 6b *Suznak*, 24 yüzde 15 parça, (yeşil kapaklı) 5 guruş

#### AC: İki renkli kapak içinde yayınlananlar

[16] 8 *Hicazkârkürdî*, 32 yüzde 24 parça, 5 guruş

[17] 1b *Rast Fash*, 32 yüzde 22 parça, 5 guruş<sup>15</sup>

[18] 9 *Hüseynî*, 5 guruş

[19] 3b *Hicaz*, 32 yüzde 19 parça, 5 guruş, Matbaa-yı Karacaoğlu<sup>16</sup>

#### AD: Cumhuriyet döneminde yayınlananlar

[20] 3c *Hicaz Fash*, 16 yüzde 13 parça

[21] 2d *Uşşak Fash*, 16 yüzde 13 parça, 20 guruş

### VI. Osmanlı Musiki Dosyası

Udi Samî Beğ'in (1874-1939) 1910 ile 1914 yılları arasında onbeşgün-debir yayınladığı formalar (tanesi 15 guruş) fasıl düzeni gösterir. Her formanın önkapak içinde yinelenen açıklaması şöyledir: "İki kısımdan mürekkebe olan işbu eserin birinci kısmını teşkil eden bayatıaraban, sultanî yegâh, şehnazpuselik, neva, rast, sazkar, irak, uşşak, müstear, gerdaniyye, hicaz, ferahfeza, dügâh, ısfahan, yegâh, hüseynişiran, ni-

14 Kapağında "defter 5" denmiştir.

14a Bu uşşak faslının 1. yüzündeki duyuruya göre ilk 6 defter yayınlanmış, "nihavend ve hicazkârkürdî der-dest-i tabdır".

15 Ashında 7. defter (nihavend) için basılmış iki renkli kapağı kara baskıyla "Rast Fash" eklenerek kullanılmıştır.

16 9. defter (hüseynî) için basılmış iki renkli kapağa kırmızı üstbaskıyla "Hicaz" kelimesi eklenmiş, "hüseynî"nin üstü kapatılmıştır.

havend, muhayyer, hisar, suzidilara, hicazkâr fasıllarını ve her fasılın pişrev ve sazsemaisi be. teleriyle beste semaileri ve müntehab şarkılarından mürekkebe ve her forması sekiz kebir sahifeyi hâvi olarak peyderpey forma-forma mevki-i intişara vaz ile bunu müteakiben karie-yi muhtermeden göreceğim teşvik ü tergib üzerine diger ikinci kısmına da forma-forma devam edeceğimi arz ederim.”

- [22] *Osmanlı Musikî Dosyası. Asar-ı Nefise-yi Atîke ve Cedideyi Hâvi Nota, Sahib ve naşiri Şark Musikî Cemiyeti hey'et-i talimiyyesinden Udi Samî.*

### VII. Musikî-yi Osmanî Cemiyeti Fasil Defterleri

1908 Meşrutiyeti'nden sonra Şehzadebaşı'ndaki Fevziyye Kiraathanesi üzerinde Musikî-yi Osmanî Cemiyeti'ni kuran, daha sonra Koska'da Şeyh Şamil Efendi Konağı'nda “Osmanlı Musikî Mektebi”ni yöneten Raşidoğlu Muallim İsmail Hakkı Beğ (1866-1927) derneğin ve okulun yayını olarak bir dizi de fasıl defteri yayınlamıştır. Görebildiklerim:

- [23] *Musikî-yi Osmanî Cemiyeti tarafından neşr edilen Şehnaz Fash. Numro 1. Reis: Mahzen-i Esrar-ı Musikî mürettibi İsmail Hakkı. Galata'da Şahsuvar zokağında Soma Matbaası'nda tab olunmuştur. 16 + 4 yüz, 5 guruş*
- [24] *Musikî-yi Osmanî Cemiyeti tarafından neşr olunan Buselik Fash. Numro 3. Reis: Mahzen-i Esrar-ı Musikî mürettibi İsmail Hakkı. Aleksandros Numizmatides ve Şürekâsı. ? 16 yüz*
- [25] *Saba Fash. Mülkümüzde mevcut yegâne Osmanlı Musikî Mektebi ders nazırı ve hey'et-i umumiyye muallimi İsmail Hakkı Beğ. Numro 17, sene 1326 h (1908) 15 yüz, 5 guruş*

### VIII. Nuhbe-yi Elhan Fasil Defterleri

Bayazıt'da Darü'l-Hayr-ı Âli kurbunda 18 numroda “Şam Mağazası”nı açan “Şamlı İskender ve Tefvik Biraderler” ünlü Şam udlarını sattıktan başka cebe girecek boyutlarda ve “Nuhbe-yi Elhan” başlığıyla çeşitli notalar da yayınlamaya başlamışlardı. Çeşitli makamlarda 92 peşrev ve sazsemaisi sunan “Nuhbe-yi Elhan Peşrev ve Sazsemaileri”

başlıklı defterin<sup>17</sup> 199. yüzünde 7 fasıl defterinin içindekiler sayılmakta, ikişer fasıl defterinin 7, altısının 15 guruşa satıldığı bildirilmektedir:

[26] *Nuhbe-yi Elhan Rast Fashı*, 28 parça

[27] *Nuhbe-yi Elhan Mahur Fashı*, 23 parça

[28] *Nuhbe-yi Elhan Nihavend Fashı*, 26 parça

[29] *Nuhbe-yi Elhan Hicazkâr Fashı*, 22 parça

[30] *Nuhbe-yi Elhan Suzinak Fashı*, 22 parça

[31] *Nuhbe-yi Elhan Karcıgar Fashı*, 21 parça

[32] *Nuhbe-yi Elhan Hüseyinî Fashı*, 23 parça

### IX. Leon Karagöz Yazısı Fasıl Defteri

Arap harflarıyla “Nota hattatı Karagöz Gedikpaşa”, Fransız yazısıyla “Autographie L. Karaguez. Guedik-Pacha” imzası Şamlı İskender ve Tefik Biraderler’in bir Nuhbe-yi Elhan defterinde görülen bir hattat Türk Küğ Belgeligi’ndeki her iki nüshası da kapaksız olan bir suzidil faslımı da yazmış, 1. yüzünün dibine “Nota hattatı Leon Karagöz-Gedik Paşa” biçiminde imza atmıştır:

[33] *Suzidil Fashı*, 16 yüz

### X. İskender Kutmanî Fasıl Defterleri

1930’larla kullandığı başlıklı yazışma kâğıtlarında işyerinin kuruluşunu kimi yerde 1894, kimindeyse 1897 olarak gösteren Şamlı İskender Kutmanî<sup>18</sup> önce kardeşiyle birlikte çalışıp Nuhbe-yi Elhan dizisini yayınladıktan sonra 1915 yöresi Bayazıd’ta Maliye Nezareti karşısındaki ünlü mağazasını<sup>19</sup> açarak “Müntehabat” başlığıyla çok geniş

17 Nuhbe-yi Elhan Peşrev ve Sazsemâleri cildinde Kemeñçeci Vasilâki (1845–1907) için 26. yüzde “müteveffâ” denmesine, buna karşılık 4, 6, 18, 25, 28, 48, 65, 66, 116 ve 154. yüzlerde 10 kez anılan Kemanî Tatyos Keseryan’a (1858–1913), 71. yüzde Usta Nikolaki’ye (ölm. ?1915) ve 194. yüzde Tanburî Cemil Beğ’e (1871–1916) “müteveffâ” yada “merhum” denmemesine bakılırsa bu cilt 1907–1913 arasında, yedi fasıl defteri de bu ciltten önce basılmış olmalıdır.

18 Arap harflarıyla Kazmanîzade Şamlı İskender, latin harflarıyla Kutmanîzade Şamlı İskender, soyadı yavaşından sonra İskender Kutmanî olarak imza atmıştır.

19 İskender’in oğlu Ferit Kutmanî’nin de ölmesinden sonra 20 Eylül 1967 günü Haçık ve Dikran Oner’e devredilen mağaza istimlâke uğradığından 1976 yazı boşaltıldı.

bir nota yayını çalışmasına girişti. 1875'ten buyana gelmiş-geçmiş nota yayıncılarının en süreklisi ve en verimli olan Şamlı İskender'in çeşitli dizileri arasında bir de 40 makamdan birer fasıl ile bir köçekçe takımından bireşen 41 defterlik fasıl dizisi bulunmaktadır:

#### AA türü kapakla (1-15)

- [34] 1 *Suzinak*, 32 yüzde 22 parça<sup>20</sup>  
 [35] 2a *Nihavend*, 32 yüzde 22 parça  
 [36] 3a *Uşşak*, 32 yüzde 23 parça  
 [37] 4 *Karcıgar*, 32 yüzde 22 parça<sup>21</sup>  
 [38] 5a *Kürdilihicazkâr/Hicazkârkürdî*, 32 yüzde 20 parça  
 [39] 6a *Hicaz*, ? 32 yüz<sup>22</sup>  
 [40] 7a *Hüzzam/Hüzzam Fash*, 32 yüzde 22 parça  
 [41] 8a *Hüseynî*, ? 32 yüz  
 [42] 9 *Saba*, 32 yüzde 27 parça<sup>22</sup>  
 [43] 10a *Hicazkâr/Hicazkâr Fash*, 32 yüzde 27 parça<sup>23</sup>  
 [44] 11a *Mahur*, 32 yüzde 27 parça<sup>24</sup>  
 [45] 12a *Acemaşîran/Acemaşîran Fash*, 32 yüzde 28 parça<sup>22</sup>  
 [46] 13a *Şetaraban Fash/Şedaraban Fash*, 32 yüzde 28 parça<sup>22</sup>  
 [47] 14 *Yegâh*, 32 yüzde 29 parça<sup>22</sup>  
 [48] 15 *Ferahnak Fash*, 32 yüzde 28 parça<sup>22, 25</sup>

20 İçkapağında "Müntehabat-ı Elhandan numro 3", dışkapağındaysa lâstik damgayla "1" yazılıdır.

21 Dışkapağı üstüne sonradan lâstik damgayla "4" basılmıştır.

22 Kapakların iç ve dış baskılarının birbirini tutmadığı, bu yüzden önkapak üstüne etiketle fasıl adının yapıştirildiği görülür. Sözelimi Hicaz (6a) kabı içine Şedaraban (13a) yada Yegâh (14), Saba kabı içine Ferahnak (15), Yegâh (14) kabı içine Acemaşîran (12a) takılmış, bununla birlikte Yegâh (14) kabı içine Yegâh da raslamıştır.

23 Hicazkâr (belki bir önceki Hüseynî) Fash'ndan başlayarak o zamana değin boş bırakılmış olan kapak içleri dizgiyle doldurulur. İskender Kutmanî'nin sonradan 9. defter saydığı Hicazkâr Fash'nın içkapağında "defter 10" yazılıdır.

24 İçkapağında "defter 11" yazılıdır. 9. defterin (hicazkâr) 32. yüzünde verilen listede ilk onbir defter karışık sırayla sayılmıştır: suzinak (1), nihavend (2), uşşak (3), karcıgar (4), hicaz (6), hüzzam (7), hicazkâr (9), kürdilihicazkâr (5) hüseyinî (8), saba (10), mahur (11).

25 İçkapağında "numro 15" yazılıdır. 14. defterin (Yegâh) arkakapağı içindeki listede artık doğru sırasıyla ilk onbeş defter sayılmıştır. "Şimdiye kadar neşr olunan fasıllar suzinak, nihavend, uşşak, karcıgar, kürdilihicazkâr, hicaz, hüzzam, hüseyinî, hicazkâr, saba, mahur, acemaşîran, şetaraban, yegâh ve ferahnak... Bu fasılların beheri kırk guruşdur."

**AB türü kapakla (16 - 30)**

- [49] 16 *Acemkürdi* / *Der Fasl-ı Acemkürdi*, 32 yüzde 27 parça<sup>26</sup>
- [50] 17 *Tahirpuselik Fash* / *Der Fasl-ı Tahir Puselik* (1337/1921), 32 yüzde 26 parça<sup>27</sup>
- [51] 18 *Bestenigâr Fash* (1337/1921), 32 yüzde 26 parça<sup>28</sup>
- [52] 19a *Rast Fash* (1338/1922), 32 yüzde 25 parça
- [53] 20a *Muhayyer Fash*, 32 yüzde 27 parça
- [54] 21 *İsfahan Fash*, 36 yüzde 25 parça
- [55] 22a *Suzidil Fash*, 32 yüzde 25 parça
- [56] 23a *Köçekçe Birinci ve İkinci Takım* / *Köçekçe, Birinci Takım, 13 Raks Havasını Muhtevidir* (32. yüzde: 30 haziran 922), 32 yüz
- [57] 24 *Şevkefza* / *Şevkefza Fash*, 32 yüzde 26 parça
- [58] 25a *Ferahfeza*, ? 32 yüz
- [59] 26 *Müstear* / *Müstear Fash*, 32 yüzde 25 parça
- [60] 27 *Dügâh Fash*, 32 yüzde 25 parça
- [61] 28 *Evc Fash*, 32 yüzde 23 parça
- [62] 29 *Şehnaz Fash*, 32 yüzde 29 parça
- [63] 30 *Sultanîyegâh Fash*, 32 yüzde 29 parça

**AC türü kapakla (31-36)**

- [64] 31 *Tarzınevî Fash*, 32 yüzde 28 parça
- [65] 32 *Hüseynîaşîran Fash*, 35 yüzde 27 parça
- [66] 33 *Hisarbuselik Fash*, 32 yüzde 28 parça
- [67] 34 *Sabazemzeme Fash*, 32 yüzde 24 parça

26 İçkapakta "numro 16"

27 15. Defterin (Ferahnak) arkakapağı içindeki listede onbeş defter 14. Defterdeki gibi sayılmış (bk. yukarıda 6. çakma), sonra "acemkürdi, tahirpuselik fasılları olub her dört ayda bir de evc, puselik, hüseyinâşîran, şevkefza, suzidil, ferahfeza, sultanîyegâh, acempuselik, segâh, İsfahan, nişaburek, hicaz-ı humayun, rast, bestenigâr fasıllarından birer danesi neşr olunacaktır." denmiştir. Bu listedekilerden acembuselik ve hicaz-ı humayun hiçbirzaman yayınlanmamış, ötekiler 28., 40., 32., 24., 22., 25., 30., 36., 21., 35., 19., ve 18. defter olarak çıkmıştır.

28 İçkapakta "numro 18", dışkapaktaysa lastik damgayla "17" yazılıdır.

- [68] 6b *Hicaz Fashı, ikinci tab'ı*, (48. yüzde: 30 nisan 1924), 48 yüzde 32 parça
- [69] 13b *Şedaraban Fashı, ikinci tab'ı*, 47 yüzde 42 parça

**AD türü kapakla (37-42) [Feniks Matbaasının'da]**

- [70] 35 *Nişaburek Fashı*, 32 yüzde 25 parça
- [71] 36 *Segâh Fashı*, 40 yüzde 26 parça
- [72] 37 *Evcara Fashı*, 32 yüzde 23 parça
- [73] 3b *Uşşak Fashı, ikinci tab'*, 47 yüzde 39 parça
- [74] 8b *Hüseyinî Fashı, ikinci tab'*, 48 yüzde 36 parça
- [75] 19b *Rast Fashı, ikinci tab'*, 40 yüzde 32 parça

**AE türü kapakla (43)**

- [76] 38 *Neveser Fashı* (1925), 32 yüzde 21 parça

**AF türü kapakla (44-47)**

- [77] 39 *Nikriz Fashı* (1926), 40 yüzde 39 parça
- [78] 40 *Buselik Fashı* (1926), 48 yüzde 35 parça
- [79] 10b *Saba Fashı, ikinci tab'*, (1926) 48 yüzde 39 parça
- [80] 25b *Ferahfeza Fashı, ikinci tab'ı* (1926), 48 yüzde 34 parça

**AG türü kapakla (48-49)**

- [81] 5b *Kürdili Hicazkar* (1927) 56 yüzde 47 parça
- [82] 22b *Suzidil Fashı, ikinci tab'*, 40 yüzde 32 parça
- [83] 41 *Bayatiaraban Fashı*, 32 yüzde 27 parça
- [84] 7b *Hüzzam Fashı, ikinci tab'ı*, 56 yüzde 44 parça

**AH türü kapakla (50)**

- [85] 11b *Mahur Fashı, ikinci tabı*, 27 parçadan mürekkeptir, 32 yüz

**BA türü kapakla (51)**

- [86] 6c *Hicaz Fashı*, 48+2 yüzde 31 parça, 40 kuruş



**BB türü kapakla (52-57)**

- [87] 5c *Fasıl: Kürdili Hicazkâr*, 24 eser, 32 yüz  
 [88] 6d *Fasıl: Hicaz*, 20 eser, 32 yüz  
 [89] 7c *Fasıl: Hüzzam*, 25 eser, 32 yüz  
 [90] 8c *Fasıl: Hüseyini*, 28 eser, 32 yüz  
 [91] 11c *Fasıl: Mahur*, 31 eser, 32 yüz  
 [92] 23b *Karcıgar Köçekçe Takımı*, 31 yüz

**BC türü kapakla (58-60)**

- [93] 2b *Fasıl: Nihavent*, 26 eser, 32 yüz  
 [94] 12b *Fasıl: Acem Aşiran*, 26 eser, 32 yüz  
 [95] 19c *Fasıl: Rast*, 24 eser, 32 yüz

**BD türü kapakla (61)**

- [96] 11d *Fasıl: Mahur*, 27 eser, 32 yüz

**BE türü kapakla (62)**

- [97] 3c *Fasıl: Uşşak*, 24 eser, 32 yüz

**BF türü kapakla (63)**

- [98] 20b *Fasıl: Muhayyer*, 27 eser, (1959), 32 yüz

**XI. Arşak Çömlekçiyan Fasıl Defterleri**

Udi Arşak Efendi ("Çömlekçiyan"; 1880-1930) yaşamının son yıllarında İstanbul'un Uzunçarşıbaşı'nda Örücüler'de Kuşakçı Hanı'nda nota yayıncılığına başlayarak daha sonra Uzunçarşıbaşı'nda Ca'feriyye Hanı'nda 11 numroda, 1924'ten başlayarak Bayazıd 123 numroda 12 makamdan birer fasıl defteri yayınladı, bunlardan ikisini ikinci bir kez düzenleyip bastırıldı<sup>29</sup>, 1925 yöresi elinde kalan notaları Onnik Zadoryan'ın İstikamet Müsiki Mağazası'na devretti<sup>30</sup>:

29 Yılmaz Öztuna 12. defter olan Karcıgar Faslı'nı ve 4. defter olan Ferahnak Fash'ın iki kez basıldığını bilmediğinden 14 yerine 12 defter gösterir (Türk Musikisi Ansiklopedisi (1969) I.72).

30 Çömlekçiyan'ın Fasıl Defterleriyle Zadoryan'ın iki ayrı dizi oluşturduğu halde Yılmaz Öztuna'nın Türk Musikisi Ansiklopedisi'nde (I.72 ve II.115) Çömlekçiyan fasıllarını Zadoryan tarafından basılıp yayımlanmış gibi göstermesi yanlıştır. Nitekim defter sayısını I.72'de 12, II.115'te 21 olarak göstermesi de aynı yanlıgının sonucudur.

- [99] 1a *Rast Fash* (1. baskı), 64+4 yüz<sup>31</sup>
- [100] 2 *Hüzzam Fash*, 80 yüz, 100 guruş<sup>31</sup>
- [101] 3 *Hicaz Fash*, 96 yüz, 120 guruş<sup>31</sup>
- [102] 4a *Ferahnak Fash* (1. baskı), 32 yüz, 60 guruş<sup>31</sup>
- [103] 5 *Acemaşîran Fash*, 32 yüz, 70 guruş<sup>31</sup>
- [104] 6 *Hüseyinî Fash*, 64 yüz, 100 guruş<sup>32</sup>
- [105] 7 *Uşşak Fash*, 96 yüz, 120 guruş<sup>33</sup>
- [106] 8 *Kürdilihicazkâr Fash*, 80 yüz, 120 guruş<sup>33</sup>
- [107] 9 *Suzinak Fash* (25 nisan 1922), 48 yüz, 60 guruş
- [108] 10 *Nihavend Fash*, 48 yüz, 60 guruş<sup>34</sup>
- [109] 11 *Hicazkâr Fash* (1 şubat 1339/1923), 48 yüz, 60 guruş<sup>35</sup>
- [110] 1b [*Yeni*] *Rast Fash* (2. baskı; 1 şubat 1340/1924), 64 yüz, 100 guruş<sup>35</sup>
- [111] 4b *Ferahnak Fash* (2. baskı; 1 haziran 1340/1924), 32 yüz, 60 guruş<sup>35</sup>
- [112] 12 *Karcigar Fash* (1 haziran 1341/1925), 80 yüz, 120 guruş<sup>35</sup>

## XII Onnik Zadoryan Fasil Defterleri

Istanbul'da "Mülga Maliye karşusunda 22 numro"da açtığı İstikamet Musıkî Mağazası'nda yaprak notalarla birlikte fasıl defterleri de yayınlamaya başlayan Udcu Onnik Zadoryan, daha sonra kendi dizisinin

31 İlk beş defterin kapağında "birinci defter", "ikinci defter", "üçüncü defter", "dördüncü cild" ve "beşinci defter" oldukları belirtilmiş, ayrıca ilk üçüne "cild I" kaydı eklenmiştir. Anlaşıldığına göre Çömlekçiyan her makamda birden çok fasıl defteri yayınlamayı tasarlamış, hatta bunu ilk rast defterine göre pek değişik olan "Yeni" Rast Fash'yla bir bakıma gerçekleştirmeyi başarmıştır.

32 Hüseyinî Fash'ının arka kapağında ilk altı defterin sıralanışı doğru olarak verilmiştir.

33 Kürdilihicazkâr Fash'ın 80. yüzündeki duyuruya göre sıralanmıştır.

34 Nihavend Fash'ın arka kapağındaki duyuruya göre sıralanmıştır. Bu duyuruda yayımlanmış defterler sayılırken 8. defter (Kürdilihicazkâr) önce yanlışlıkla unutulmuş, sonra satırın üstündeki boşluktan yararlanılarak acemaşîran'ın üstüne yazılmıştır. Bu yüzden daha sonra 11. defterin (Hicazkâr) arka kapağında yayımlanmış defterler anılırken kürdilihicazkâr acemaşîrandan sonra 6. sıraya yazılarak yanlış düşünölmüş, bu yanlış 1b ve 4b'de sürdürölmüştür.

35 11, 1b, 4b ve 12 üzerlerindeki tarihlere göre dizilmiştir. Bu sıra arka kapaklardaki duyurulara da uymaktadır.

yanısıra Çömlekçiyan'ın fasıl defterlerini de devralıp sattı, bu arada dükkânını 1926 yöresi Vezneciler'de numro 45'e taşıdı<sup>36</sup>. Yayınladığı fasıllar 22 tane olmakla birlikte 17 ve 20 sırasayılarını ikişer deftere verdiğinden 1'den 20'ye dek sırasayılanmışlardır:

**Zadoryan fasıl defterlerinin yayımlanış sırası:**

- [113] 1 *Hicaz Fash*<sup>37</sup>  
 [114] 2 *Hüseynî Fash* (1340/1924), 48 yüzde 31 parça<sup>37,38</sup>  
 [115] 3 *Acemaşîran Fash* (1340/1924), 32 yüzde 23 parça<sup>37,38,39</sup>  
 [116] 4 *Uşşak Fash*<sup>37,39</sup>  
 [117] 5 *Segâh Fash* (1341/1925), 48 yüzde 27 parça<sup>37,40</sup>  
 [118] 6 *Sultanîyegâh Fash*<sup>37,40</sup>  
 [119] 7 *Hicazkâr Kürdî Fash*, 48 yüzde 41 parça<sup>37,41</sup>  
 [120] 8 *Karcıgar Fash*, 48 yüzde 37 parça<sup>37,41,42</sup>  
 [121] 9 *Nihavend Fash*<sup>42,43</sup>

36 Yılmaz Öztuna "Türk Musikisi Ansiklopedisi"nde (II. 115) "Dükkâm Çenberlitaş'ta idi, 1950'de kapandı" derse de bu bilgi fasılları yayınladığı süre için geçerli olamaz, 1927' yedek yayınlarda hep Bayazad yöresindeki adreslerden birini vermiştir.

37 Hüseynî Fash'ın önkapak içindeki "İfade-yi Meram"ında "neşr edilenler hicaz ve işbu hüseyinî fash" olarak gösterilir. 3. Defterde acemaşîran ve sonraki her yeni defterle birlikte o defterin adı da bu diziyeye eklenir. Fakat hicazkârkürdî defterde "neşredilen hicaz, hüseyinî, acemaşîran, uşşak, segâh, sultanîyegâh fasılları" sayılmış, hicazkârkürdînin eklenmesi unutulmuştur. Bu yüzden Karcıgar Fash'ın "İfade-yi Meram"ında da "neşr edilen hicaz, hüseyinî, acemaşîran, uşşak, segâh, sultanîyegâh ve karcıgar" sayılmakta, demek 7. defter olan hicazkârkürdî atlanmaktadır.

38 Hüseynî Fash önkapak içindeki "İfade-yi Meram"a göre Hüseynî 2nci, Acemaşîran 3 üncü numrodur.

39 Acemaşîran Fash önkapak içindeki "İfade-yi Meram"a göre Acemaşîran 3 üncü, Uşşak 4 üncü numrodur.

40 Segâh Fash'ın önkapak içindeki "İfade-yi Meram"a göre Segâh 5 inci, Sultanîyegâh 6ncı numrodur.

41 Hicazkârkürdî Fash'ın arkakapağı içindeki "İfade-yi Meram"a göre Hicazkâr Kürdî 7nci, Karcıgar 8 inci numrodur.

42 Karcıgar Fash'ın arkakapağı içindeki "İfade-yi Meram"a göre Karcıgar 8 incidir. Şedaraban 9 uncu defter olacaktır. Oysa araya Nihavend girmiştir.

43 Mahur Fash'ın arkakapağı içindeki "İfade-yi Meram"a göre de yayımlanmış defterler sayılırken 5.-9. defterler yanlışlarla "segâh sultanî, yegâh, karcıgar, nihavend, kürdili" olarak sayılmış, sonra doğru olarak şedaraban ve mahur ile bitirilmiştir. Hüzam Fash arkakapağının içinde de durum böyledir.

- [122] 10 *Şetaraban Fashl*<sup>42,44</sup>
- [123] 11 *Mahur Fashl* (1926), 32 yüzde 27 parça<sup>43,44,45</sup>
- [124] 12 *Acemküirdi Fashl*<sup>46,47</sup>
- [125] 13 *Saba Fashl*<sup>46,47</sup>
- [126] 14 *Şehnaz Fashl*, ? 32 yüz<sup>46,47</sup>
- [127] 15 *Ferahnak Fashl*<sup>46,47</sup>
- [128] 16 *Ferahfeza Fashl*<sup>47</sup>
- [129] 17 *Muhayyer Fashl*, 32 yüzde 27 parça<sup>47,43,49</sup>
- [130] m17 *Hüzzam Fashl* (1926), 48 yüzde 29 parça<sup>47,48,49</sup>
- [131] 18 *Hicazkâr Fashl* (1927), 32 yüzde 25 parça<sup>47,48,50,51</sup>
- [132] 19 *Suzidil Fashl*, 32 yüzde 25 parça<sup>47,50</sup>
- [133] m20 *Tahirbuselik Fashl* (1927), 32 yüzde 25 parça<sup>47,48</sup>
- [134] 20 *Bestenigâr Fashl*<sup>47,51</sup>

44 Mahur Fashl arka kapağının içine yanlışlıkla bir önceki defterin "İfade-yi Meram"ı konmuştur. Buna göre "onuncu numroyu şetaraban, onbirinci numroyu mahur fashl teşkil" etmektedir.

45 Sırasayısı önkapak üstünde "numro 11" biçiminde yazılıdır.

46 Muhayyer Fashl arkakapağı içindeki "İfade-yi Meram"a göre mahur'dan sonra acemküirdi, şehnaz ve ferahnak fasılları çıkmıştır. Oysa Hüzzam Fashl'nın arkakapağı içindeki fiyat listesinde karışık sırayla gösterilmiş onüç fasıl defteri içinde ilk onbirinden başka acemküirdi ve saba fasılları anılmaktadır.

47 Hicazkâr ile Tahirbuselik Fashl arkakapakları içindeki fiyat listesinde mahuru izliyen defterler 12: acemküirdi, 13: saba, 14: şehnaz, 15: ferahnak, 16: ferahfeza, 17: hüzzam, 18: hicazkâr, 19: suzidil, 20: bestenigâr, 21: tahirbuselik olarak gösterilmiş, böylece muhayyer fashl atlanmış, üzerinde "numro 20" yazılı olan Tahirbuselik Fashl ise 21. defter olarak gösterilmiştir.

48 Muhayyer Fashl'nın önkapağı üstünde "fasıl numrosu 17", Hüzzam Fashl'nın önkapağı üstünde "numro 17", Hicazkâr Fashl'nın önkapağı üstünde "numro 18", Tahirbuselik Fashl'nın önkapağı üstünde "numro 20" yazılı olduğuna, ayrıca muhayyer dışındaki üç defter basımevi, kapakdüzeni ve kapak kâğıdı bakımından aynı olduğuna ve muhayyerden ayrıldığına göre muhayyerin önce yayınlandığı, aradan bir süre geçip diziyeye yeni sayılar eklendiğinde ona verilen sırasayısı unutulmuş ve yeniden 17 ile başlandığı anlaşılmaktadır.

49 Muhayyer Fashl'nın arkakapağı içindeki "İfade-yi Meram"a göre "onyedinci numroyu muhayyer, onsekizinci numroyu hüzzam fashl" teşkil eder. Oysa herikisi de önkapaklarında 17 sırasayısı ile yayımlanmıştır.

50 Hicazkâr Fashl'nın arkakapağı içindeki "İfade-yi Meram"a göre "18 inci numroyu hicazkâr, ondokuzuncu numroyu suzidil fashl" teşkil eder.

51 Tahirbuselik ve Suzidil Fashl'nın arkakapağı içindeki "İfade-yi Meram"a göre "18 inci numroyu hicazkâr, yigirminci numroyu bestenigâr fashl" teşkil eder.

**XIII. Terakki-yi Musiki Dershanesi Fasil Yayını**

Eyyubî Ali Rıza Şengel (1880-1953) "Maarif Müdüriyeti'nin 18 şubat 340 tarihli ruhsat-ı resmîyesi üzerine kurup açtığı Terakkî-yi Musikî Dershanesi'nde takip edilecek fasılları pey-der-pey neşr ü tamim etmek" düşüncesiyle fasıl defterleri yayınlamayı tasarlamış, fakat yalnız bir defter çıkarabilmiştir:

- [135] *Canfeza Fash. Müellifi Terakkî-yi Musikî Dershanesi müdür ve müessisi Eyyubî Ali Rıza Beğ. Cüzü evvel. Fiyatı 25 guruşdur. Matbaa-yı Ahmed İhsan ve Şürekâsı; yeşil kâğıt kapak içinde 16 yüz*

**XIV. Darü't-Talim-i Musikî Fasil Defterleri**

Udi Fahrî Beğ (Kopuz; 1882-1968) 1328 (1912) yılında kurduğu Darü't-Talim-i Musikî seslendirme takımının<sup>52</sup> yanısıra Vezneciler'de bir de mağaza ve derslik açıp yaprak nota yayımına başlamıştı<sup>53</sup>. 1925 yöresi ayrıca fasıl defterleri de yayınlamaya başladı. Bunlardan görebildiklerimiz üçü arap harfli, ikisi latin harfli olup hiçbirisi sırasayısı yada tarih taşımaz:

- [136] *Darü't-Talim-i Musikî Külliyyatı'ndan Rast Fash, Birinci Takım, Fi 20 guruş, 32 yüz*
- [137] *Darü't-Talim-i Musikî Külliyyatı'ndan Hüseyinî Fash. Gül'izâr parçaları da muhtevîdir. Birinci takım. 20 guruş, 32 yüz*
- [138] *Darü't-Talim-i Musikî Külliyyatı'ndan Nihavend Fash. Birinci takım, Fi 20 guruş, 32 yüz*
- [139] *Daruttalimi Musiki Neşriyatı Hicazkâr Fash, Birinci takım. 25 guruş. İstanbul: Evka' Matbaası, 22 yüz*
- [140] *Daruttalimi Musiki Neşriyatı Acem Aşiran Fash. 25 kuruş, 16 yüz*

**XV. İsmail Fennî Ertuğrul Fasil Defterleri**

Felsefe, tasavvuf, toplumbilim, edebiyat ve tarih üzerine 13 kitabı

<sup>52</sup> İstanbul'da olağanüstü başarı kazandıktan başka 1926 ve 1927'de ikişer kez Almanya ve Mısır'a uzanarak plâklar doldurmuş olan bu takım için bk. G.Oransay: Cumhuriyetin İlk Elli Yılında Geleneksel Sanat Musikimiz; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 117 "50. Yıl", (Ankara 1973), 244-245. yüzler.

<sup>53</sup> Bu yaprak notalar ilk başta Şamlı Selim'in orta boy notaları görünüşünde, sırasayısız ve tarihsizdir. Yalnız Tanburî Cemil Külliyyatı'nda 1.4.1335 (1919) tarihi görülür.

basılmış bulunan İsmail Fennî Ertuğrul ezgilediği parçalardan 113 tanesini on defter biçiminde kendi olanaklarıyla bastırıp yayınlamıştır. Bu defterlerden 7 tanesi fasıl defteri niteliğindedir<sup>54</sup>

- [141] *Fenni Beyin âsârı No. 2, Yeni Irak Fash, Hilâl Matbaası* 1932, 14 yüz
- [142] *Fenni Beyin âsârı No. 3, Yeni Beste Isfahan Fash, Hilâl Matbaası* 1932, 16 yüz
- [143] *Fenni Beyin âsârı No. 4, Yeni Kürdilihicazkâr Fash, Hilâl Matbaası*, 16 yüz
- [144] *Fenni Beyin âsârı No. 5, Yeni Müstear Fash, Hilâl Matbaası* 1932, 16 yüz
- [145] *Fenni Beyin âsârı, No. 6, Yeni Hicazkâr Fash, Hilâl Matbaası* 1932, 16 yüz
- [146] *Fenni Beyin âsârı No. 7, Yeni Saba Fash, Hilâl Matbaası* 1932, 15 yüz
- [147] *Fenni Beyin âsârı No. 8, Yeni Dilkeşhâverân Fash, Hilâl Matbaası* 1932, 15 yüz

#### XVI. İstanbul Belediye Konservatuvarı Fasıl Ciltleri

İstanbul Belediye Konservatuvarı (1926'yadek Darü'l-Elhan) önce 180 tane yaprak nota ve 15 de türkü defteri yayınlamış, 1930'larda cami ve tekke musikisi örneklerini de defter biçiminde çıkarmaya başladıktan sonra yaprak nota yayınlarını bırakmıştı. 1940'larda Zekâî Dede'nin Külliyyat'ını üç cilt olarak yayınlamış, üçüncü cildin sonunda kalan yere 5 fasıl koymuş, 1943'te dördüncü bir cilt daha yayınlayıp 7 fasıl eklemiştir:

- [148a] *İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı Türk Musikisi Klasiklerinden cilt 3*, 1943, (hicazbuselik, sababuselik, acembuselik, sultanîrak, evcbuselik fasılları 242.-303. yüzlerde 298-321. parçalar olarak verilmiştir)
- [148b] *İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı Türk Musikisi Klâsiklerinden 4. cilt Eviçpuselik, Mahurpuselik, Muhayyerpuselik,*

<sup>54</sup> Geriye kalanlardan 1. defter "Millî Marşlar ve Şarkılar", 9. su "Yeni Rast ve Suzinâk Şarkılar", 10. su "Yeni Hicâz ve Uşâk Şarkılar" başlığını taşır.

*Nevapuselik, Şehnazpuselik, Puselik ve Hisarpuselik Fasılları, İstanbul: Lâtif Dinçbaş Matbaası 1943, 98 yüzde 42 parça*

### XVII. Marmara Matbaası Fasil Yayınları

Muharrem Taşçı'nın İstanbul-Cağaloğlu'ndaki Marmara Matbaası önce Türk Musikisi Dergisi'ni basmış (kasım 1947-temmuz 1949), Burhaneddin Ökte ile Fikret Kutluğ'un ortaklığı bozup dergiyi 22. sayıdan başlayarak "Türk Musikisi Yayınevi" adına çıkarmaları üzerine kendisi önce "Marmara Matbaası Neşriyatından Türk Musikisi Eserleri", sonra da "Marmara Matbaası Türk Musikisi Neşriyatı" olarak adlandırdığı bir kitap ve nota dizisi yayınlamaya koyulmuştur. İçlerinde dört tane de fasıl defteri vardır:

- [149] *Hüzzam Fash, derleyen: Bestekâr Şerif İçli, Naşiri: Muharrem Taşçı, İstanbul: Marmara Basımevi, ağustos 1951, 116 yüz, 350 kuruş*
- [150] *Türk Musikisi Eserleri Neşriyatından: Hicaz Fash. Hazırlayan: Cüneyd Orhon, neşreden: Muharrem Taşçı, İstanbul: Marmara Matbaası, 1962, 84 yüz, 750 kuruş (önce 1956, 1956 ve 1962'de 32+32+20 yüzlük üç fasikül biçiminde yayınlanmıştır; her fasikülü 250 kuruştur)*
- [151] *Hüzzam Fash, derleyen: Bestekâr Şerif İçli, Naşiri: Muharrem Taşçı, ikinci baskı, İstanbul: Marmara Matbaası, ağustos 1958, 116 yüz, 5,-TL*
- [152] *Türk Musikisi Neşriyatından: 7, Rast Fash. Derleyen ve neşreden: Muharrem Taşçı, Birinci Cilt, İstanbul: Marmara Matbaası 1962, 64 yüz, 10,-TL*
- [153] *Türk Musikisi Neşriyatından: 10, Uşşak Fash. Derleyen ve Neşreden: Muharrem Taşçı, İstanbul: Marmara Matbaası 1962, 64 yüz, 10,- TL<sup>55</sup>*

55 Her yüzünün dibinde "Marmara Matbaası Türk Musikisi Neşriyatından Uşşak Fash - No. 9" yazılıysa da iç ve dış kapaklarıyla 64. yüzdeki çizelgede Uşşak Fash 10. yayım olarak gösterilmiştir. Hazırlanan Eser olarak yalnız Nihavent Fash duyurulmuş, fakat bildiğimiz kadayla bu defter yayınlanmamıştır.

### XVIII. İstanbul Belediye Konservatuvarı Fasil Defterleri

Bilim Kurulu'nun verimli çalışmaması ve yayın için bütçede ödenek bulunmaması gibi nedenlerle nota yayımına on yıl ara veren İstanbul Belediye Konservatuvarı 1954'te birer formalık fasıl defterleri yayınlamaya başladı, o yıl 9, 1956'da 10, 1958'de biri 24, öteki 103 yüzlü 2 defter çıkardıktan sonra gene arkasını getiremedi. Bu 21 defterden 20. si Bolahenk Nuri Bey'in Karcıgar Ayin-i Şerif'ine ayrılmıştır. Geriye kalan 20 defter fasıl defterleridir:

- [154] *Türk Musikisi Klasiklerinden Rehavî Fashı, No. 1* (1954) 16 yüz, 1. - TL
- [155] *Türk Musikisi Klasiklerinden Rast Fashı (Birinci takım), No.2* (1954) 16 yüz (17-32), 1.-TL
- [156] *Türk Musikisi Klasiklerinden Rast Fashı (İkinci takım), No. 3* (1954) 16 yüz (33-48), 1. - TL.
- [157] *Türk Musikisi Klasiklerinden Nihavend Fashı, No. 4* (1954), 16 yüz (49-64), 1.- TL
- [158] *Türk Musikisi Klasiklerinden Sazkâr Fashı, No. 5* (1954), 16 yüz (65-80; son iki yüz boştur), 1.- TL
- [159] *Türk Musikisi Klasiklerinden Mahur Fashı, No. 6* (1954), 16 yüz (81-96), 1.- TL
- [160] *Türk Musikisi Klasiklerinden Yegâh Fashı, No. 7* (1954), 16 yüz (97-112; kapak arkasıyla son iki yüzü boştur), 1.- TL
- [161] *Türk Musikisi Klasiklerinden Muhayyer Sünbüle Fashı, No. 8* (1954), 16 yüz (113-128); son iki yüzü boştur), 1.-TL
- [162] *Türk Musikisi Klasiklerinden Neva Buselik Fashı, No. 9* (1954), 16 yüz (129-144; son yüzü boştur), 1.- TL
- [163] *Türk Musikisi Klasiklerinden Beste isfehan Fashı, No. 10* (1956), 16 yüz 1.50 TL
- [164] *Türk Musikisi Klasiklerinden Gerdaniye Fashı, No. 11* (1956), 16 yüz, fiyatı yazılmamış
- [165] *Türk Musikisi Klasiklerinden Tahir Fashı, No. 12* (1956), 16 yüz, fiyatı yazılmamış
- [166] *Türk Musikisi Klasiklerinden Kürdî Fashı, No. 13* (1956), 16 yüz, fiyatı yazılmamış



- [167] *Türk Musikisi Klasiklerinden Eviç Fashı, 1 inci Takım, No. 14* (1956) 16 yüz, fiyatı yazılmamış
- [168] *Türk Musikisi Klasiklerinden Eviç Fashı, 2 inci Takım, No. 15* (1956), 16 yüz, fiyatı yazılmamış
- [169] *Türk Musikisi Klasiklerinden Nikriz Fashı, No. 16* (1956), 16 yüz, fiyatı yazılmamış
- [170] *Türk Musikisi Klasiklerinden Dilkeşide-Rahatülervah Fasılları, No. 17* (1956) 16 yüz, fiyatı yazılmamış
- [171] *Türk Musikisi Klasiklerinden Uşşak Fashı, No. 18* (1956), 16 yüz, fiyatı yazılmamış
- [172] *Türk Musikisi Klasiklerinden Hisar Fashı ve Eviç'in devamı, No. 19* (1956), 16 yüz (kapak arkasıyla son yüz boştur), Fiyatı yazılmamış
- [173] *Türk Musikisi Klâsiklerinden Hicaz Fashı, No. 21* (1958) 103 yüz, fiyatı yazılmamış

### XIX. Cümbüş Yayını Fasil Defterleri

Cümbüş adı verilen alüminyum gövdeli telli çalgıları (ud, tambur, banjo, vb) yapmakla tanınmış olan Zeynelabidin Cümbüş aneak tektük yaprak notalar yayınladığı halde mağazayı bugün yürüten oğulları Avni Anıl'ın 300'ü aşkın sayısı olan yapraknota dizisini devraldıkları gibi biri çalgısal parçaları, öteki fasılları içeren iki yeni dizi de başlatmışlardır. Fasil defterlerinden bugüne değin çıkanlar on tanedir<sup>56</sup>

- [174] *Kürdilihicazkâr Fashı* (1975), 14 yüz
- [175] *Uşşak Fashı*
- [176] *Hüzzam Fashı*, 15 yüz
- [177] *Hicaz Fashı*, 15 yüz
- [178] *Suzinak Fashı*, 15 yüz
- [179] *Nihavend Fashı*, 14 yüz
- [180] *Suzidil Fashı*, 16 yüz
- [181] *Şehnaz Fashı*, 15 yüz
- [182] *Rast Fashı*, 15 yüz
- [183] *Mahur Fashı*, 12 yüz

56 Hepsini Sadun Aksüt hazırlamış, Ziya Akyiğit yazmış, Yeni Turan Matbaası basmıştır. Arka kapaklarındaki duyurulara göre önce ilk dördü, sonra suzinak ve nihavend, ardından suzidil, şehnaz ve rast, en son da mahur makamlarındakiler gerçekleştirilmiştir. Dizinin genel başlığı "Türk Musikisi Klâsikleri"dir.

## DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMALARINDA OBJEKTİFLİK\*

Edvard D. VOGT

Çev.: M. Rami AYAS

Şüpheciliğin çeşitli dereceleri vardır. Kant gibi, kişi, *das Ding an sich*, yâni kendinde şey<sup>1</sup> ile tecrübî olarak temas kurabileceğinden şüphe edebilir ve böylece, tecrübî araştırmaya dayanan her bilimi zihnin kategorilerine ircâ edebilir. Bu gibi ince sorulara aldırmayanlar ise, tabiat bilimlerinden elde edilen objektiflik ölçüsünü kâfi görüp, bu esasa dayalı olarak, sosyolojiye ait sonuçların objektifliği konusunda gene de şüpheci olabilirler.

Sosyologlar, kendi bilimleri için bir objektiflik iddiasını ileri sürdüklerinde, objektiflik ölçülerinin, bu bilimin konusundaki determinizm derecesine göre zarurî olarak değişmesi gerektiği hususunda, sözü geçen bu şüphecilerle birleşirler. Sosyolog, *sosyal olaylar*'ın, özel bir gerçeklik alanını temsil ettiğinden şüphe edemez. Onun bilimi, bu kendine özgü durumu yansıttığı sürece objektiftir.

Ya, din olayları için ne söylenebilir? Onlar, zihnin subjektif hâlleri ile gerçeklik alanları arasındaki sınırmı ötesinde mi? Tecrübî araştırma alanının dışında mıdır? Dinî istatistiklerde yer alan bilgi, -dinî *noumena*'yı söz konusu etmesek bile- sırf din olaylarıyla hakiki bir sebeplik münâsebeti olan gerçekliklere değil de, sâdece, birlikte vukubulan bir takım uzak şartlara mı bağlıdır?

\* Norveçli din sosyologu Edvard D. Vogt'un, İngilizceden tercüme edilen bu yazısı, (bk. *Readings in the Sociology of Religion*, by Joan Brothers, Pergamon Press, London, 1967.) daha önce Almanca "Über das Probleme der Objektivität in der Religionssoziologie-Forschung" başlığı ile 1962'de yayınlanmış bulunmaktadır: (bk. Über das Probleme der Objektivität in der Religionssoziologie-Forschung, *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, Sonderheft 6, 1962.)

1 Kendinde şey (bizatihî şey): "(Kant'ta), Noumenon'la eşanlamlı, düşünceden bağımsız olarak var olan. Bize verilmiş olan, şeyin yalnızca görünüşüdür, kendinde şey bilinemez kalır" Bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK yayını, Ankara, 1975, s. 108 (çeviren).

Sonuç ne olursa olsun, din sosyologları inançlarını şöyle ifâde ederler: Din ile ictimâî olayların karşılıklı ilişkileri tatbikatta objektif olarak incelenebilir ve bu karşılıklı ilişkinin belirleyici sebeplik unsurları ile, bir dereceye kadar tecrübî bağlantı kurulabilir. Bu görüş, ekseriya, yukarıda ortaya çıkan meselelerin felsefî bir çözümünden daha çok, *varolma* ile ilgili kararların bir sonucu olabilir. Bununla birlikte, mesele, din sosyologu başka din sosyologlarınca ileri sürülen farklı görüşlerle her karşılaştığında yeniden ortaya çıkacaktır. O asla, sosyologun düşünme metodu ve şahsî hazırlığının, insan şuurunu ve gerçekliğin en derin alanlarını etkileyen ciddi meseleleri ortaya dökmesi gerçeğinden uzun süre kaçamaz.

### “Değerlere Bağlı Olmayan” Sosyoloji

Sosyolojide tarafgirlik meselesinin klasik çözümü, bir Wertfreie sosyoloji anlayışının öne sürülmesidir. Objektif bilgi yolunda henüz bir ilerleme kaydetmeden önce, gözlenen olayların *değer muhtevâları* ile *gerçek varlıklarını* ayırdetmemiz şarttır. Birincisinin, sosyologun kendi ideolojisi veya dini tarafından olaylara yüklendiği düşünülmektedir.

Kant’ın felsefesinden gelen ve Max Weber’ce derlitoplu ifade edilen bu anlayışın yetersizliği, bugün genellikle bilinmektedir: Bir olayın gerçek muhtevasını değer muhtevasından ayırmak, onu gerçeklikten ayırmak demektir. Bu, özellikle din olayları için doğrudur. Sosyolog, kendisini, düşüncesine ve araştırmasının yönüne kılavuzluk edecek hiçbir değer ölçüsü olmayan, tamamiyle hasbî bir ruh hâletine sokmakla, fenomenolojik dünyadan, bir sonuca varmayan önemsiz ve basit veriler dizisini sadece kaydetmekten öteye gidemez. Din sosyolojisinde objektiflik meselesine gerçekçi bir cevap vermek için, ilkin değerlerin varlığını ve onlara olan ihtiyacı hem disiplinin konusundaki unsurlar, hem de sosyologun faaliyetindeki etkenler (factors) olarak kabul etmemiz gerekir. Şimdi, bu bakımdan ortaya çıkan meseleleri daha yakından ele alalım:

### Ayırıcı Etkenler

İctimâî-dinî nazariyelerin (theories) teşekkülünde belirlenmemiş ve dolayısıyla kontrol edilemeyen etkenlerin en önemlisi, herhalde sosyologun zihniyeti ve bu zihniyetin yapıma katkıda bulunan hayatî mevkiine ait unsurlardır. İlmî düşüncenin ardında yatan bu değişken-

leri araştıran bilgi sosyolojisidir. Biz buradâ, bu mümkün değişkenlerden hangisinin sosyologların düşüncesinde farklılıklara sebep olabildiğini ve hangisinin birleştirici bir etkiye sahip olabileceğini göz önünde tutmakla yetineceğiz.

Birinci zümrede şunlar yer almaktadır:

1. Sosyologun mizacı, kendisine hâkimiyeti, ilgileri, değerleri, inancı, ahlaki vb. gibi, bir dereceye kadar içinde bulunduğu şartlar ve yaşadığı hayatı ile belirlenen şahsiyet yapısı.
2. İctimaî mevki (aile içinde, cemaat, dernekler ve millet topluluğunda yeri ve rolü, içinde bulunduğu zümrelerin yapısı ile başka sosyologlarındaki arasındaki farklar).
3. Kültürel ve daha bir özel olarak akademik çevresi, katıldığı sosyolojik zümre (söz gelişi, pozitivist, organisist, psiko-analitik zümre).
4. İctimaî-dinî veya ictimâî-ideolojik durumu. Din sosyologlarına göre, bu, en önemli etkendir ve kendine göre birtakım dünyevî ve kültürel değişkenlere bağlıdır.

Burada, iki esash ihtimal düşünülebilir:

- a. Sosyolog, herhangi bir dinî veya ideolojik ictimâî sisteme ya doğrudan doğruya ya da dolayısıyla bağlanmış değildir. Bir din sosyologunun, tamamiyle bağımsız kalıp kalamayacağından da şüphe edilebilir.
- b. Sosyolog, bir dinî veya ideolojik sisteme bağlıdır. Bu durumda, herbirisi başka ihtimalleri de içine alan, ilgi çekici üç ihtimal vardır:
  - i. Sosyolog, dine karşı olan bir sisteme mensubtur.
  - ii. O, açıkça, dinî olmayan insanîyetçi (humanistic) bir sisteme bağlanmıştır.
  - iii. O, açıkça, Tanrıci (theistic) bir dinî sisteme mensubtur. Çeşitli sistemler arasındaki farklar, kendi açılarından önemlidir.

Sosyologun, yalnız bir ideolojik sisteme bağlılığı değil, aynı zamanda, o sistem içindeki yeri de, onun, din sosyolojisi

ve dinin mâhiyeti hakkındaki telâkisine tesir edecektir. Söz gelişi, sosyolojik sorulara bakışı, onun, sistemin resmî, sıradan ya da kısmî bir üyesi olup olmamasına göre değişecektir.

5. Özel bir din sosyolojisi ortaya koymada önemli bir unsur gerçek sâikin muhtevası veya amelî muhtevâdır. Birçok sosyologlar, müşterek ortam değişkenlerine sahip oldukları ve aynı din tanımını kabul ettikleri durumlarda bile, bu tanımı, kendi araştırma ve nazariyelerine: Olayın tamamiyle nazarî gerektirmelerine (akademik muhtevâ), dinin bütünleyici etkilerine (ictimaî hareket muhtevâsı), dinî telâkkiye sahip olmayanlar arasında dinin yayılmasına (pastoral muhtevâ) veya dinî hayatın tesirli teşkilâtına (kiliseye ait merkezîyetçi muhtevâ) göre farklı şekilde aktarırlar.

İnsan, bu değişkenlerin, din sosyologu üzerindeki etkilerinin önemini kavrayınca, sosyolojinin, bütünüyle *relativism*'e garkolduğu sonucuna kolayca varabilir. Bu da, ciddî bir bilim olarak onun sonu demektir. Bunun yerine, bu güçlükleri yenecek ne gibi araçlara sahip olduğumuzu kendi kendimize sormamız gerekir.

### Birleştirici Etkenler

Hatırlanmalıdır ki, din sosyologları, varsayımların ve farklı değer kümelerinin düzgün bir şekilde ayrılmış, su sızmaz bölmelerinde çalışmazlar. Onları ferdî olarak etkileyen şahsî, ictimaî ve kültürel etkenler de, daima birbirlerine tesir ederler. Onlar, birbirlerini hükümsüz bırakabildikleri gibi, bir dereceye kadar ortak yanlara da sahip olabilir. Hepsinin müşterek bir kültür mirasında, aynı şekilde, ortak ihtiyaç ve tecrübelerde kökleri vardır. Sosyologlar, hep Batı'nın teşkilâtı, skolastik ve ilmî gelenekleriyle yoğrulmuşlardır. Hepsi de, aynı milletler arası derneklere mensubtur, aynı klasik ilmî eserleri inceler, aynı kütle için yazarlar. Herbiri, tek karılı aile hayatı çevrelerinde, birbirine benzer ictimaî zümre çeşitlerinin bir üyesi olarak, aynı bürokratik yönetim biçimi altında yetişmişlerdir ve aynı haberleşme vasıtaları ile bilgi edinirler. İçinde yaşadıkları siyasî kuruluşların demokratik mâhiyetindeki değişmelere rağmen, belli hususiyetler, onların hepsinde ortaklaşa olarak mevcuttur. Sosyologun olduğu kadar, sıradan bir insanın, -mesut aile hayatı, iyi yaşama şartları, yeni bir ev, geçim, çalışma gücü ve gayret-

lerinin değerlendirilmesi gibi- şahsî istek ve tutkunlukları da, o, ister Chicago'da, ister Leningrad'da, isterse Tokyo'da bulunsun, belki de hiç denecek kadar az farklılık gösterecektir.

Bu ortak unsurların önemi, şahsiyet yapısı ve ruhî tecrübeye göre değişebilir; fakat olaylar ile onların değerleri arasındaki her objektif bağın bir *a priori* metafizik inkârıyla, böyle bir düzenlemeye karşı çıkmamışsak, geniş bir ortak değerler alanının varlığını tanımamız gerekir.

Din sosyologunun durumuna bu açıdan bakılacak olursa, gözlem ve değerlendirmede objektif olmasa bile, inter-subjektif ölçülerin tesis edilmesi imkânı daha elverişli görünmektedir. Bu sonuncu yön ve etkenlere *ekümenik* (ecumenical) denebildiği gibi, daha öncekilere de *mezhebî* (sectarian) denebilir. Onların karşılıklı münasebetleri ve ekümenik cihetlere mezhebî cihetlerden daha büyük saha ayırma imkânı dikkatle göz önünde tutulmalıdır. Sosyolojinin öteki dallarında, ekümenik görüşler daha hakim bir vaziyet alabilir.

Araştırılmakta olan olayların eğitim, sanayi, hukuk gibi doğrudan doğruya ekümenik sahalardan parçalarını teşkil ettiği yerlerde ortaya çıkan mesele, din sosyolojisinin konusunu teşkil eden ideolojik ve dinî olayların bu ekümenik boyutlarla ne dereceye kadar yöneltildiğidir. Verilecek cevap, olaydan olaya değişebilir. Farklı dinlere uygulandığında, din kavramının farklı olabileceği kabul edilse bile, çeşitli dinlere isnad edilebilen olaylardan bazılarının, ele aldığımız bütün din çeşitlerinde ortak bir değer ve anlamı bulunması pekâla mümkündür. Nitekim, öteki olaylar da anlamlarını muhtevalarına göre değiştirebilirler. Bu, gerçekten, farklı mezhepteki sosyologlarla ekümenik işbirliği için bütün bir imkânlar alanını açar.

### **Problematığın Aşağı Seviyelerinde Tarafgirlikten Korunma**

Yeni bir gözlem, çözülemeyen en son meseleler kesin ve açık bir tarzda belirtilmemiş olsa da, farklı din ve ideolojilere mensup sosyologlar arasında verimli işbirliği umutlarını artırabilir. Sözü edilen gözlem şudur: Herhangi bir sosyolojik konu, kendi değer muhtevası göz önünde tutulmaksızın, farklı seviyelerde incelenebilir ve bu farklı seviyelerdeki ideolojik gerektirmeler de geniş ölçüde değişir. Yapılan işlemin bu farklı seviyeleri kabaca şu şekilde tasvir edilebilir.

### 1. İstatistikle İlgili Seviye

Burada sadece ictimai-dini etkenlerin kemiyetle ilgili hususları göz önünde tutulur. Onlar, tayin edilebildikleri takdirde, sosyoloji öncesi problematik bir seviyeyi ortaya koyarlar.

Bu ancak esasa ait bir malzeme meselesidir; fakat ekseriya bu malzeme, sonraki sosyolojik tahlil için gerekli temeli teşkil eder ve bu şekilde, *istatistik*'de bir *ekümenik* işbirliği, daha sonraki işbirliği imkânlarının varlığına işaret eder.

Sayıya vurulan olaylar sosyolojik bakımdan daha ilgi çekici oldukça, tipolojiler ve anlamlar gibi kendi hüviyetlerinde sosyolojik meselelerin çözümüne bağlı kaldıkça, istatistikle ilgili seviyede inter-subjektif görüş birliği ihtimali daha da azalır. Bununla birlikte, bugün olduğu gibi, en basit bürokratik istatistik bile din olayları alanında ibtidaî ve bölük pörçük kaldıkça, istatistikle ilgili seviyede problematik olmayan ekümenik işbirliği için geniş bir imkânlar alanı doğacaktır.

### 2. Vasıflayıcı Seviye

Bu seviyede, keyfiyete ait tipolojik ve fenomenolojik görünüşler, kemiyete ait görünüşlere hâkimdir. İlmî geleneğimiz içinde geliştirilmiş vasıflayıcı teknikler, objektifliğin ve ispatlanabilir olmanın müşterek ölçülerine dayanırlar ve normal olarak, bunların, çetin din sosyolojisi alanında bir yüksek intersubjektiflik derecesini temin etmeleri gerekir. Bu ölçüler, bizim bazı basit monografilerimizde âdet olandan daha geniş çapta izah edildikleri takdirde, belirli bir fayda temin edecektir. Vasıflayıcı objektiflik ölçülerimizin bir tüzüğü gerçekleştirilseydi faydalı olurdu. Bu, aynı zamanda, müşterek ilmî kaideleri genişletmek suretiyle ictimai-dini araştırmanın taleplerini de karşılardı.

### 3. Karşılıklı Bağlantılar Seviyesi

Burada, fenomenolojik cihetlerden "orta çapta" nazari cihetlere dönüyoruz. Yani, burada ortaya çıkan mesele, iki çeşit olayın, birbirine halkalanmış ya da birbirine paralel hareketlerinin varlığını tesbit etmekten ziyade, bu çeşit paralel hareketlerin anlamını veya karşılıklı sebeplik bağlantısını tesbit etmek, başka deyişle, kavramak ve yorumlamak meselesidir.

Bu meseleleri çözmeye girişmede bazı metodlar objektif olarak bazularından -söz gelişi, eskiden tek etken açısından ele alışı nisbetle bugünkü çok etkenli çözümleme- daha çok tatminkârdır. Bununla birlikte, daha iyi bir metod, sağlam olmayan metafizik varsayımlara dayandırılarak kullanıldığında daha iyi sonuçları elde edemeyebilir. Biz, genel metodolojiden daha başka bir şeyin nüfuzu altında değilsek, genellikle aradığımız ilişkileri buluruz.

Bir süre, üstün bir metod, fonksiyonel tahlil ile elde edilebilirmiş gibi görünmekteydi; fakat şimdi açıkça bilinmektedir ki, bu yaklaşım da, mezhebî ve metafizik varsayımlar tarafından kolayca ifsad edilebilir. Eğer bir methoddan, bir "-ism" elde edilirse, *functionalism* bizi tekrar *nominalism*'e, özellikle de Kant'a götürür. Gerisindeki metafizikten dolayı, bazı olay türleri keyfi bir şekilde esas sayıldıkları halde, öbürleri, aynı derecede keyfi olarak fonksiyonel bakımdan ilişkili ve bağımlı görülür.

Son yıllarda, bir monografinin girişinde, ona temel teşkil eden karşılıklı bağımlık modelini açıklama ile ilgili olarak, faydalı bir uygulama geliştirildi. Böyle bir model, kitabın geri kalan kısmının isbata girişeceği bir hipotezi temsil edemez, fakat, araştırmanın ve açıklamalarının yer alacağı çerçeveyi temsil eder. Ancak modelin dolaylı bir tasdiki, onun konuyla ilgisinin evrensel bir değerlendirilmesiyle mümkündür; fakat bu ilgi hakkındaki hüküm, en sonunda kişinin felsefî faraziyelerine bağlıdır. Bununla birlikte, dialektik bir süreç, çeşitli modellerin karşılaşmasıyla başlatılabilir. Bu da sonunda bu faraziyeleri bir noktada toplayıp, ortak mahreçlere doğru yöneltebilir.

#### 4. Sistematik Seviye

Bu seviyede bizi umumî, uzak mesafeli nazariyeler, sıkı sıkıya birleştirilmiş varsayımlar, modeller, müşahede ve teoremler ilgilendirir. Bu, problematiğin en yüksek seviyesidir ve biz burada, çeşitli düşünce okulları arasında doğrudan doğruya ekümenik temas veya geniş haberleşme ile fazla bir başarı bekleyemeyiz.

İdeolojik ortamları bizimkinden farklı olan araştırmacılar tarafından ileri sürülen genel nazariyelere gelince; bunlar, yabancı sistemin inhisarından çıkarılabildiği ve kendimizinkine aktarılabilirdiği ölçüde, ilgi-



mizi onların istatistikle ilgili, vasıflayıcı ve bir dereceye kadar karşılıklı bağlantılara ait sonuçlarına olduğu kadar, metodolojik, sistem kurucu görüşlerine göre de sınırlandırmağa bakarız. Bu gibi genel nazariyeler, bizi kendi varsayımlarımızda bilinçli kılar ve onları inter-subjektif esasta tasdik etmemiz için bizi uyarırlarsa, dolaylı olarak da bir anlam taşırlar.

### **Varsayımlarımızı Açıklığa Kavuşturmanın Tarafgirliği Denetleyici**

#### **Etkisi Üzerine Düşünceler**

Sosyolojik problematiklerin farklı alanlarında tarafgirliklerin değişen önemi ve sosyologların kendilerine ait bazı ortam değişkenlerinin tarafgirliği denetleyici anlamı hakkında, yukarıdaki düşünceye bağlı olarak, biz şimdi, tarafgirlik meselesinin bir çözümü şeklinde sık sık tavsiye edilen metodolojik muamelenin faydasını değerlendirme (yâni, sosyologun ortam değişkenlerini açıklığa kavuşturma) durumundayız.

Bir müellifin faraziyelerinin apaçık bir şekilde ortaya konması, şüphesiz, büyük bir acelecilikle ulaşılan sonuçlara karşı bir uyarma yerine geçer; fakat meselenin kendisi bu şekilde çözümlenemez. Bazı daha kaba tarafgirlik olayları, şüphesiz tenkit ve takbih edilebilir, fakat bunlar, herhalde daha yakından bir ilmî araştırma ile ortaya çıkarılabilecek durumlardır. Din sosyologları topluluğunda üyeliğin ilk şartı, resmî objektifliğin genel akademik ölçülerinin müşahede edilmesidir. Eğer sosyolog, bu örnek şartları kabul etmezse, onun kendi ideolojik ortamı hakkındaki beyanlarının sınırlı, hatta olumsuz bir değeri olacaktır. Bununla birlikte o, objektiflik ölçülerini kabul ederse, beyânları okuyucusuna az tesir edecek, ya da daha kötüsü, hâlâ onu uluorta *a priori* kabullenmelere veya eserin muhtevasını reddetmeğe teşvik edebilecektir. Böyle kendini tanımlamalar, tecrübeli okuyucu için lüzumsuzdur; çünkü o, yazarın varsayımlarını ve benimsediği sosyolojik muhakeme şekline çıkardığı ilk neticeleri araştırabilecek güçtedir.

#### **Temel Durumların Tipolojisi**

Kendi kendimizi tanımlamamızın çok az etkili olmasının sebeplerinden biri, kendi durumlarımızı sınıflandıracığımız ilgili kategorilerden yoksun olmamızdır. Düşünce, sosyolojik çalışmayı etkilediği için, çeşitli temel durumları tipleştirme meselesine daha fazla yöneltilmelidir. Dinin, sosyologlar tarafından kullanılan tanımına dayalı bir

tipoloji, kâfi miktarda sebeplik bilgiyi haiz olmadığı için yetersiz olacaktır. Sosyologun ideolojik bağlanışına dayalı bir tipoloji ise, başka bakımlardan pek farklı olan sosyologları bir grupta mutalea etme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Daha ilgi çekici olanı, her ne kadar bütünüyle tatminkâr olmasa da, söz gelişi, bir le-Play, Durkheim, Max Weber, Le Bras'ınki gibi, sosyolojinin çeşitli akademik okullarına mensubiyete dayanan bir tipoloji olacaktır.

Biz meseleyi, başkalarının onu ele alacağı umuduyla, çözümlenmemiş olarak bırakıyoruz. Şu var ki, sosyolojiye türlü bakışların ilgili bir tipolojisini ifade etmeği başardığımız zaman, onların mânalarını ve mümkün olan yakınlaşmalarını değerlendirebilecek durumda olacağız ve çeşitli alanlardaki araştırmalardan elde edilen sonuçları daha iyi bir anlayışa kavuşturacağız.

### **Philosophia Ancilla Sociologiae<sup>2</sup>**

Din sosyolojisinde, tarafgirlik meselesinin bir dereceye kadar olumsuz yönlerinden birkaçını ortaya koyduktan sonra, çıkardığımız sonuç odur ki; son bir çözüm, felsefi bir çözüm olmalıdır. Kendi disiplinimizin dışında, Archimedes'inki gibi öyle bir dayanak noktası bulmamız gereklidir ki, bugünkü karışıklığa bir düzen getirebilelim. Felsefenin, doğrudan doğruya bizi ilgilendiren sahaları, değerler felsefesi ve özellikle din felsefesidir. Ancak buradadır ki, din sosyologları olarak, genellikle dinin, özellikle de dinî olayların çeşitli türlerinin anlamıyla ilgili nihai ölçüleri buluruz.

Bu görüş, din sosyolojisinin bağımsız bir ilmî disiplin olmadığına delâlet etmez. Bütün tecrübî bilimlerin birtakım kendi felsefî varsayımları vardır. Disiplinlerin en gücü olan din sosyolojisi, hiç değilse daha teknik disiplinlerin yapabileceği tarzda birkaç esaslî felsefî düsturla yetinmeğe çalışmalıdır.

Bu demek değildir ki, felsefî düşünce araştırma ile yer değiştirebilir ya da onun yerini tutması gereklidir. Bizim pekala kabullenebileceğimiz bir formülü skolastik filozoflar benimsemişlerdir. Tecrübî araştırmamıza kendimizi tamamiyle vermek üzere serbest olmamız için, hazırlayıcı bellibaşlı görevlerini belirleyerek, felsefeyi, kendi disiplinimizin yardımcı yapmamız gerekir.

3 Felsefeden yararlanma (çev).



## GAZÂLÎ'NİN “KUBB” NAZARİYESİNDE ‘ALLAH’IN SIFATLARININ’ ANLAM VE ÖNEMİ

Dr. Mehmet AYDIN

“İnsan, Allah’a en yakın olan varlıktır”. Bu görüş, hem İslâm anlayışına hem de, Yunan Felsefesinden etkilenmiş olan filozofların felsefî anlayışlarına uygundur. Büyük filozof Farabî bu görüşten hareket ederek Aristo, Eflâtun ve Yeniaflâtuncu filozofların fikirleri ile, İslâmî anlayış arasında bir uzlaşmaya varmak istemiş ve bunu da büyük ölçüde başarmıştır.

İnsan, düşünen bir varlıktır. O, düşünme gücü sayesinde Allahu bilebilmektedir. Allah’ı bilmede ne kadar ileri giderse, O’na o ölçüde yaklaşmış olur. Aristo’ya göre nazari faziletlere sahip olan filozofun, “tanrıların gözdesi” olması, onun düşünen ve bilen bir varlık olmasından ileri gelmektedir.<sup>1</sup> Farabî’ye göre, Allah’ın en mükemmel bir varlık olduğu ve insanın olgunluğunun ise Allah’a olan yakınlığı ile ölçüleceği hususunda Eflâtun, Aristo, Alexander Afrodisias ve daha birçok filozof aynı görüştedirler<sup>2</sup>.

İnsan olgunlaştıkça Allah’ın sıfatları beşerî ölçüler içinde onda tecelli etmeğe başlar ve böylece insan, “Allah’ın ahlâkî ile ahklâklanmış” olur. Bu, insanın ulaşabileceği en yüksek derecedir. O, Allah’a yaklaşır, ama O’na hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü, Farabî’nin de dediği gibi, “akıl sonsuzu idrak edemez”.<sup>3</sup> Allahın varlığı her şeyi kuşattığı ve nuru gözlerimizi kamaştırdığı için O’nu tam olarak kavrayamayız. O, *akıl*, *âkıl* ve *ma’kul* dur. O, hem *âşık* hem de *ma’suk* tur<sup>4</sup>. Bizim

1 *Ethica Nicomachea*, x. 8. 1179 a. (Bu yazımızda, W. D. Ross’un 1925 yılında Londra’da yayımladığı İngilizce tercümesi kullanılmıştır.)

2 *Alfarabis Philosophiche Abhandlungen* (F. Dieterici neşri) s. 30-1 Krş., *De Anima* (Ross’un İngilizce tercümesi, Oxford, 1961) iii. s. 430 a.

3 *Kitâb ârâ ehl-el-Medîne el-Fâdile* (Nşr. A.N. Nader) s. 33-4. Krş. *Fusûl el-Medeni* (Dunlop neşri), Bölüm, 98.

4 *Medîne*, s. 31. *Philosophiche Abhandlungen*, s. 58.

varlığımız maddeye bulaştığı için, O'nun varlığından uzak kalmıştır. Maddeden tam anlamı ile ayrıldığımız zaman Allah'ı idrakimiz en son noktasına ulaşır<sup>5</sup>.

Allah'ın sıfatlarının insanda tecelli etmesi fikri, felsefenin tanımlarından biriydi. Böyle bir tanıma ilk defa Eflâtun'un yaptığı söylenir<sup>6</sup>. Plotinus, bu tanıma büyük önem verdi ve onu felsefesinin temeli yaptı<sup>7</sup>. Bedenden kurutulmuş insanın, ölümden sonra "Allah'ın hayatına" benzer bir hayat yaşayacağına ve buna, dünyada iken hazırlanmanın gereğine, Galen'in *De Moribus*'unda da önemle işaret edilmektedir<sup>8</sup>. Aynı görüşü Farabi de savunmuş ve felsefenin asıl amacının insanı Allah'a yaklaştırmak ve ona, Allah'ı nasıl taklid edeceğini öğretmekten ibaret olduğunu söylemiştir<sup>9</sup>.

Ne yazık ki Farabî, bu görüşünü ayrıntılı olarak açıklamıyor. İnsan, davranışlarında Allah'ı nasıl taklid edecektir? Farabî'de bu sorunun cevabı, ancak dolaylı olarak bulunabiliyor. Öyle görünüyor ki bu meseleyi en açık ve seçik bir şekilde ortaya atan Gazâlî olmuştur. Yazdığı *Kitâb el-Maksâd el-Esnâ şarh esmâ' Allah el-Husnâ* (Kahire, yayım tarihi yok) adlı eserini tamamen bu konuya hasretmiştir. Şimdi Gazzalî'nin bu husustaki görüşlerine kısaca dokunalım.

Farabî, insanın Allah'a yaklaşmasından söz ederken, dinî terimlere pek yer vermiyor. Onun eserlerinde *ru'yet*, *muhabbet*, *fenâ*, *bekâ* ve benzeri kelimelere pek rastlanmaz. O, ana felsefî eserlerinde, Kur'an ve hadise, mutasavvıfların sözlerine ancak bir kaç defa atıfta bulunur. Öyle görünüyor ki Farabî, bunu bilerek yapmaktadır. Onun bu konudaki tutumu, kendinden önce gelen Kindî'nin, ve sonra gelen İbn Sina'nın ve İbn Rüşd'ün tutumlarından çok farklıdır.

Diğer yandan Gazâlî, tamamen İslâmî teriminoloji içinde hareket etmektedir. *Maksad*'ı yazmaktaki amacı "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanın" (*tahallekû bi ahlâkillah*) hadisinin anlam ve önemini açıklamak idi. Yine Peygamberin, "Ahlâh'ın şu şu sıfatları vardır; kim onlardan birine

5 *Medîne*, s. 34.

6 Krş. *Theaetetus*, 176 B.

7 *The Enneads* (İngilizceye Çeviren: S. MacKenna, Londra 1956) I.2.

8 R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962) s. 166.)

9 *Philosophische Abhandlungen*, s. 53. Krş. F. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World" *Islamic Culture* (1940) s. 387 v.d.

sarılırsa Cennet'e girecektir" anlamındaki sözünün hikmeti üzerinde durmaktadır<sup>10</sup>.

Kitabın *dördüncü bölümünde* açıkça denmektedir ki, "İnsanın olgunluğu ve mutluluğu, "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmasına" ve kendi gücü nisbetinde Allah'ın sıfatlarının anlamları ile mücehhez olmasına bağlıdır."<sup>11</sup> Allah'ın sıfatlarının taklid edilmesi açısından, insanlar çeşitli derecelere ayrılmaktadır. Gazâlî, *Maksad* da yalnız "Allah'a yakın olanlar" (*mukarrabûn*) üzerinde durduğunu söylemektedir.

İnsanın, Allah'ın sıfatları konusundaki bilgisi üç merhaleden geçmektedir:(a) Allah'ın sıfatlarının anlamlarını açık ve seçik olarak kavramak. Böyle bir kavrayışa *mukâsefe* ve *muşâhede* yoluyla varılır. (b) Allah'ın sıfatlarını kavrayan *mukarrabûn* (Allah'a yakın olanlar), bilineni elde etmeyi arzu ederler. Allah'ın büyüklüğünü derinden derine duyar ve O'nun ahlâkı ile ahlâklanmak isterler. Şiddetli bir istek olmadan olgunluk elde edilemez. Arzunun zayıflığı, bilgi azlığından, şüpheden veya kalbin diğer arzularla doldurulmasından ileri gelmektedir. *Arzunun (şevkin) özü bilgidir*. Kalb, diğer arzulardan temizlenince Allah'ı arzu eder ve O'na yaklaşmak ister. (c) Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak, yani O'nun sıfatlarının beşerin gücü ölçüsünde tecellisini sağlamak için gerekli faaliyeti göstermek. Bu üç dereceye kısaca *bilme*, *isteme* ve *yapma* dereceleri diyebiliriz. Bu dereceleri geçen insan, ilâhî (veya rabbânî) bir varlık olur ve Allah'a yaklaşır<sup>12</sup>. Bu dereceye ulaşan insan, Allah'ın kendisine vermiş olduğu bütün imkân ve kabiliyetleri gerçekleştirmiş olur. Zaten "insan, tabiatı gereği, ilâhî olan şeyi arzu eder."<sup>13</sup>

Öyle görünüyor ki, Gazâlî'nin *Maksad*'da açıklamaya çalıştığı *kemâl* (olgunluk) kavramı, Allah'ın bilinmesine (*ma'rifet*) dayanmaktadır. Allah'ın bu yolla bilinmesini, Farid Cabr, "psikolojik" olarak adlandırmaktadır. Burada insan, ilâhî isimlerin anlamlarını kavramakta ve *zikir* yoluyla onların sürekli olarak şuurda hazır bulunmasını sağlamaktadır. Allah'ın güzel isimlerini şuurunda hazır bulunduran insan, buradan, düşüncesini kendi varlığına çevirir ve bir karşılaştırmaya gider<sup>14</sup>.

10 *Maksad*, s. 72.

11 A.g.e., s. 15-16.

12 A.g.e., s. 16-7.

13 *Kitâb el-Arba'in* (2. basım, Kahire, 1344/1952), s. 135.

14 *La notion de la ma'rifa chez Ghazali* (Beirut, 1958) s. 90.

Allah'ile kendi aralarındaki bağı gören ve *kurb* derecesine yükselenlerden (veya yükseldiklerine inananlardan) bazıları, ulşatıkları tecrübeyi yanlış yorumlayarak tehlikeli bir yöne sapabilirler. Bu konuya gelmeden önce *kurb* nazariyesinin bir bölümü olan "meleklerle benzerme" görüşü üzerinde kısaca durmamız yararlı olacaktır.

Gazâlî, bu konunun daha önce filozoflar tarafından ele alındığını bilmektedir. O'na göre, filozoflar, "âlemin Allah'a boyun eğdiğini ve O'na yaklaşmaya çalıştığını" açıkça söylemişlerdir. Bunun, bedenî, dolayısı ile zaman ve mekânda olan bir yaklaşma olmadığını söyleyen, *kurb'a* Allah'ın sıfatlarını taklid yoluyla ulaşılabileceğini iddia eden yine filozoflardır. Onlar, meleklerle, Allah'a yakın olan, değişmeyen ve her şeyi olduğu gibi bilen akli varlıklar gözüyle bakmaktaydılar. Filozoflar, sıfatlar açısından Allah'a yaklaşan insanın meleklerle benzediğini ve bunun ise en yüksek derece olduğunu öne sürüyorlardı<sup>15</sup>.

Gazâlî, filozofların *kurb*'la ilgili bazı görüşlerini reddetmekte ise de (Meselâ *kurb*'un sadece ruhla ilgili olduğunu ve meleklerin akıllar olduğunu vs..) onlardan geniş ölçüde yararlanmaktadır. Bu konuda İbn Sina'nın psikolojisini çok kere harfiyyen takip etmektedir. Ona göre, "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanana," *melâ'iket-ul-mukarrabûn'a* benzer<sup>16</sup>. Melekler yüksek bir derecede bulunmaktadırlar, çünkü insanları etkileyen zaman ve mekân, onları asla etkilemez. Onlar, yaratılışları gereği Allah'a yakındırlar. Onların makam ve görevleri tam anlamı ile tesbit ve tayin olunmuştur. Dolayısıyla meleklerin aydınlattığı yol hep aynı kahr. Onların sıfatlarını taklid edenler, onlara benzerler ve böylece Allah'a yaklaşır<sup>17</sup>. Hatta insan, bazı meleklerden daha çok Allah'a yakın olur<sup>18</sup>. Onu bu kadar yükseltilen çıkaran aklın ışığıdır (*nûr-ul-akl*). Bu nur, mülk ve melekût âlemlerinde rahatça hareket eder ve *kurb* için bir bedene ihtiyaç duymaz<sup>19</sup>.

Başlangıçta insanı harekete yöneltten, arzu ve kırgınlıktır. Bu merhalede o, sadece duyu organlarının kendisine ilettiği verilerle yetinir. Biraz olgunlaşınca davranışlarının sonuçlarını düşünmeye koyulur ve arzularına körü körüne boyun eğmemeye başlar. Eğer insan bu yolda

15 *Tehâfut-el-Felâsife*, (Nşr. Süleyman Dünya, 2. basım, Kahire, yayım tarihi yok), s. 208-9.

16 *Maksad*, s. 16.

17 *A.g.e.*, s. 17.

18 *Arba'in*, s. 292. Kırş. İhya' (1387/1967 Kahire neşri), iv, 237.

19 *İhya'*'nın bir başka yerinde (IV, 385) bu sıfatların hepsi 'ârifûn'a atfedilmektedir.

ısrarla yürür, *şehvet* ve *gadab* onu harekete sürükleyen sâikler olmaktan çıkarsa meleklerle benzer. Ve eğer duyular ve hayal dünyasına ait nesnelere bağımlı koparabilir ve onlar karşısında lâkayd kalabilir, duyum ve hayalin ötesinde bulunan varlıkları idrak edebilirse meleklerle benzemede ikinci bir merbaleyi daha aşmış olur. Bu şekilde meleklerle yaklaşan insan, Allah'a da yaklaşmış olur. Allah'a yaklaşmakla mutluluğunu da kazanmış olur. Çünkü "mutluluk, arzuların gücünü kırmak ve nefis-i emmareyi zayıflatmak suretiyle meleklerle benzemekten ibarettir."<sup>20</sup> O, bu şekilde gerçek hürriyete de kavuşmuş olur. Allah'tan başka hiç bir şeye ihtiyacı olmayan insan tam anlamı ile hürdür<sup>21</sup>. İşte bu dereceye ancak doğrular (*sıddıkûn*) çıkarlar<sup>22</sup>.

Gazâlî, *Ihya*'da olgunluğu (*kemâli*) üçe ayırmaktadır: *Bilgide olgunluk*, *kuvvette olgunluk* ve *hürriyette olgunluk*. İşte Allah'a giden yol, bu kemâl mertebelerinden geçer<sup>23</sup>.

İnsan, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklandıkça, *melekût* âlemine ait olduğunu, "*Allah'ın suretinde*" yaratıldığını ve kâinatın bir mikrokozmu olduğunu daha iyi anlamaya başlar. Bu, ruhânî bir yükseliştir. Bunun sonunda insan yine insan olarak kalmakta, yani onun durumunda onto lojik bir değişme olmamaktadır. Başlangıçtan *kurb'a* kadar aşılacak merhaleleri şu şekilde bir şema ile göstermek mümkündür:

*Yakîn* (Allah'a, Ahiret Gününe, Cennet, Cehennem v.s. ye inanma. Bu, *Marifet*'in ilk derecesidir. Diğer bir deyişle "imanın aslı" (*asl-ul-imân*) dır.<sup>24</sup>)

*Havf ve Recâ'* (*İffet*, *vera'*, *takvâ* ve *mucâhede*'ye iletir.)

*Sabr* (Çok kere *tevbe* ile birlikte zikir edilir).<sup>25</sup>

*Zuhd* (Dünya sevgisini terketme. Zuhd olmadan *tevekküle* erişilmez).<sup>26</sup>

20 *Arba'in*, s. 94; Krş. *Ihya*, iii, 36.

21 Bu, bize Stoa'ların hürriyet görüşünü hatırlatmaktadır.

22 *Ihya*, IV, 483.

23 *Ihya*, iii, 352.

24 *Ihya*, IV, 199, 394 ve 112.

25 *A.g.e.*, 394.

26 *A.g.e.*, 339.



## Fikr - Zikr

Ma'rifa<sup>27</sup>- Mahabba

uns  
ridâ  
havf  
şevk  
tevekkül

Dünya saadeti

Sa'ada<sup>28</sup>, vusulullah<sup>29</sup> veya  
vusul ilâ civâri'llah<sup>30</sup> lezzet  
-un-nazar<sup>31</sup> ru'ya-likâ'-muşâ-  
hede<sup>32</sup>

Ahiret saadeti

*Yakîn* alanından *fikr-zikr* alanına kadar olan kısım, kalp temizli-  
ğinin yapıldığı kısımdır. Diğer bir deyişle kalp, burada, amel yardımı  
ile marifete hazırlanır. *Marifa-mahabba*, *fikr-zikr* olmadan kalbe yer-  
leşemez. *Fikr-zikr*, amelle ilim arasında bir köprüdür.<sup>33</sup> Gazâlî şöyle der:  
Eğer mesut olmak istiyorsan, dünyayı terket ve hayatını *fikr-ul-lâzım*  
ve *zikr-ud-dâim* içinde geçir. Marifet, fikirden sonra gelir. Muhabbet  
ve üns ise zikrin ürünleridir. Fikir, zikrdan üstündür, çünkü birincisi,  
ikinciye zaten içine alır.<sup>34</sup> Bununla beraber sürekli zikir, şeyleri iyi-  
den iyiye kalbe yerleştirir. Kısacası, *amel*, kalbin hâline, *hâl*, *ilme*, ilim  
ise her iyiliğin anahtarı olan *fikre* dayanır.

Daha önce de işaret edildiği gibi, yükselişin başlangıç noktası,  
Allah'ın varlığına imandır. İnsan, mânen yükseldikçe Allaha olan iman  
ve güvenini daha derinliğine duyar ve en son derecede birlik (*tevhîd*)  
içinde kendinden geçer (*fenâ'*). Bu derece, doğruluğun (*sıdk*), güvenme  
ve dayanmanın (*tevekkül*) en yüksek dereceleri ile çakışır.<sup>35</sup> Bu dere-  
ceye yükselen insan da, Allah'ın sıfatlarını kendi şuurunda idrak eder  
ve O'nun ahlâkı ile ahlâklanmış olur. Fakat, yukarıda da söylediğimiz  
gibi, insan bu derecedeki psikolojik tecrübesini yanlış yorumlayabilir.

27 *Ma'rifa*, Kur'an'ın "*kelimet-ut-tayyibe*" dediği şeydir. (a.g.e.)

28 *A.g.e.*, 199.

29 *A.g.e.*, 113.

30 *A.g.e.*, 112.

31 *A.g.e.*, 390.

32 *A.g.e.*, 402-3.

33 *A.g.e.*, 394.

34 *A.g.e.*, 394.

35 *A.g.e.*, 303-305. j

*Kurb*, bir yakınlığın ifadesidir. Bu yaklaşmanın belli bir sınırı yoktur. Bir anlamda *kurb* sonsuzdur, çünkü, Yaklaşılan sonsuzdur. İnsanın varacağı nihai noktayı adlandırmak için belli başlı üç terimimiz vardır: *İttihâd*, *hulûl* ve *vusûl*. Uzun bir tahlilden sonra, Gazâlî bu üçünü de reddeder ve insanın ancak *kurb*'u elde edebileceğini söyler.<sup>36</sup> *Kurb*'un bir sonu olmadığı için diğer üç kelimenin sebep olduğu yanlış yorumlara sebep olmamaktadır. Gazâlî'nin, *İttihad*'ı, *hulûl*'u ve *vusûl*'u reddetmesinin dinî ve sosyo-politik açıdan büyük bir önemi vardır. O, *ittihadi*, öncelikle iman açısından reddetmektedir. Çünkü kulun her bakımdan mükemmel olduğunu söylemek açık bir çelişkidir<sup>37</sup>. Kul ile Allah' arasında bir *ittihad* düşünmek, bütün ibadetleri gereksiz kılar. Nitekim Allah' ile *ittihâd* halinde olduklarını söyleyerek ibadetin gereksizliğini savunanların sayıları az değildir<sup>38</sup>. *İttihad*'ın reddi, aynı zamanda *hulûl*'un da reddini içine alır.<sup>39</sup> Daha önce de zikredildiği gibi, insan, "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanabilir"; ama bir *ittihad* veya *hulûl*'dan söz edebilmek için, Allah'ın sıfatlarının gerçek anlamda insana intikali gerekir ki bu mümkün değildir<sup>40</sup>. Kendisi ve Rabbi hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmama, insanı tehlikeli yanlışlıklara sevk eder. *İttihad*'ı ve *hulûl*'u savunanlar böyle bir yanlışlıkta en aşırı gidenlerdir. Bu insanların görüşlerinin, *taklide* dayanan halk üzerinde çok kötü etkileri vardır. *Vecd* halinde olduğunu sanarak anlamsız sözler sarfetmenin zarardan başka bir şeyi olamaz<sup>41</sup>.

Burada, Gazalî kelâmî güçlükleri sayıp dökmemektedir. Onun asıl endişesi inanan halka gelecek zarardır. Bunu gerek *Munkuz*'de gerekse *Maksad*'da apaçık görmekteyiz.

Eğer *vusûl* kelimesinden iki "zatın" karışması (*vusûl beyn-ez-zâteyn*) kast ediliyorsa, Gazâlî buna da karşıdır. Çünkü o zaman *vusûlun*, *ittihad*'dan farkı olmaz. Eğer *vusûl*'dan kast edilen *kurb* ise, bu kelimenin kullanılmasında bir sakınca yoktur. Zaten, bu anlamda *vusûl*, insan çabasının hedefi olmaktadır<sup>42</sup>. İnsanla Allah arasındaki

36 *El-Munkuz min-ad-Dalâl*. (1939, Saliba ve Ayyad neşri) s. 133.

37 *Maksad*, s. 76.

38 *Ihya*, i, 53-4.

39 *Maksad*, s. 76.

40 *A.g.e.*, 73.

41 *Ihya*', i, 54.

42 *Maksad*, 76.



## ÇOCUKLUKTA DİN\*

Yazan: Antoine VERGOTE

Çev: Erdoğan FIRAT

### Çocukta “doğal” din istidadı:

Kelimenin tam anlamıyla, çocukta hiçbir şey tabii değildir, çünkü ilk hamlede içine girdiği kültür evreni onun davranışının şekillenmesine ve belirlenmesine yardım edecektir. Bununla beraber, çocuk tamamen boş da değildir. Allah fikri, onun düşüncesinde kendi kendine filizlenmez; fakat bazı psikolojik karakteristikler, çocuğun dinî verasete girişini kolaylaştırabilirler. Rousseau, çocukta hakiki dinî bir anlamı kabul etmeye yanaşmıyordu. Yakın geçmişte, psikiyatr Rümke<sup>1</sup>, çocuğun dinî istidadının varlığı konusunda son derece ihtiyat gösteriyordu. Fakat, pedagojik tecrübe kadar müsbet araştırmalar<sup>2</sup> da çocukta büyük bir dinî hazırlığın bulunduğunu ortaya koymuşlardır. Özel araştırmalarına dayanarak Thun, dokuz yaşına kadar şüphenin yokluğunun çocukta, dinin temel karakteristiği olduğunu beyan etmektedir. Dinî ve politik tavırların teşekküllerinin karşılaştırılması amacıyla Danimarkalı öğrenciler arasında yapılan bir araştırmada Iisager<sup>3</sup>, dinî tavırların daha önce teşekkül ettiğini müşahade etmiştir: dinî duyguların uyanışı 7-14 yaşları arasında yer alır; buna karşılık politik tavırlar ancak 15-18 yaşlar arasında ortaya çıkmaya başlar.

Dinî duyguların erken olarak ortaya çıkması, burada bizim inceleyeceğimiz hakiki psikolojik faktörlere bağlıdır. Fakat çocuğun dinî hazırlığı, ancak vaktinden önce eğitilmiş olmasıyla şekillenir.

\* Antoine Vergote'un "*Psychologie Religieuse*" adlı eserinden 293-308 sayfelerin tercümesidir.

1 *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft*, Amsterdam, 1949, p. 48 (trad.: *The Psychology of Unbelief*, Londres, 1952).

2 Bkz. TH. THUN, *Die Religion des Kindes*, Stuttgart, p. 249.

3 *Factors influencing the Formation and Change of Political and Religious Attitudes*, *Journal of Social Psychology*, 1949, pp. 253-265.

### Dinî tavır üzerine âilenin etkisi:

Bütün gözlemler dinî tavrın teşekkülünde yakınların tesirinin en belirgin faktör olduğu konusunda birleşmektedirler. Yukarıda zikredilmiş olan Lisager'in anketine nazaran dinî formasyon faktörleri önem sırasına göre: âile terbiyesi, şahsî düşünce ve okuldur; politik tavırlar için ise: düşünce (reflexion), münakaşalar, okunan şeyler, yakınların ve arkadaşların etkileridir. Kendi cephesinden sosyolog Wach<sup>4</sup>, hangi kültür olursa olsun yetişkinlerin dinî tavırlarının, onların dinî yaşantılarına, içinde yaşadıkları ortama ve özellikle âileye sıkı sıkıya bağlı olduğunu beyan etmektedir.

Âilenin etkisi, yalnız bir nevi erken öğrenme ile sınırlanamaz. Âile ile din arasındaki sıkı yakınlığı birçok yazar önemle belirtmişlerdir. Murphy<sup>5</sup>'ye göre âile yapısı hilkuvve dinîdir ve buna karşılık din, âile psikolojisiyle derin bir şekilde tayin edilmiştir. Hiçbir iki müessesese arasında böylesine bir duygu, yapı ve bağ âhengi gerçekleşmez. Bu sebeple sosyologlar, müesseselerin tahlili seviyesinde, din psikolojisi ile âile psikolojisi arasında yakınlık bulmaktadırlar. Hiç şüphe yok ki, bu yakınlık dinî tavırların teşekkülünde âilenin etkisinin, büyük bir ölçüde baskın olduğunu açıklamaktadır. Âilenin bünyesinde din eğitimi, çocukları derin bir şekilde etkiliyorsa bu, âilenin aynı zamanda dinî değerlerin ve dinî ilişkilerin modeli olmasından ileri gelmektedir. Yakınların dinî hareketleri ve kullandıkları dinî tabirler, onları doğrudan doğruya sembolize eden derunî bir yaşantı içinde yer almıştır. Öte yandan, rahatlık ve otoritenin kaynağı olarak âile, içinde eridiği dinî evrende, bu yaşantının devamını kendi kendine talep etmektedir. Bu suretle diğer bir sosyolog<sup>6</sup>, dinî tavırların âilede birlikte yapılmış olmasıyla değerlendirildiğini, aynı zamanda dinî tavırların ve dinî bayramların kutlanmasının âileye özel bir bağlılık kazandırdığını meydana çıkarmıştır. Bu bağ, birçok yetişkinde çocukluk hatıralarının silinmez bir tarzda olduğunu gösterir ve tâbi oldukları dinî hisleri tayin eder.

4 *Sociologie de la religion*, p. 28 s.

5 G. MURPHY, *Social Motivation*, in G. LINDZEY, *Handbook of Social Psychology*, Cambridge Mass., 1956, pp. 615-616; Ayrıca bkz. A. T. BOISEN, *Religion in Crisis and Custom: Social and Psychological Study*, New York, p. 35.

6 J. H. BOSSARD ve E. S. BOLL, *Ritual in Family Living*, *American Sociological Review*, 1949, 463-469.

Âile ile din arasındaki bu ortak yaşama halinde çocuğun tabii dinî istidadı rahatlıkla tezahür etme imkânı bulur. Çocuğun, gerçekten, sağlam, güvenli, mutlu ve iyi bir dünyada yaşamaya hayatî bir ihtiyacı vardır. Ona göre, kutsal olan şey, hayatî inanç perspektifi içinde teşekkül eder. Halbuki âile dinle beraber ona arzularının evrenini sunmaktadır. Âilesinin dinî dünyasına inanmayan bir çocuk, tehlikeli surette yıkılmış bir çocuktan başka bir şey olamaz. Fakat daha sonra yetişkin olduğunda, çocuklukla din arasındaki bu gayri tabiiyet endişe verici bir soruya yer verecektir: din, neticede çocukluktan gelen beşerî arzunun baskın bir kuruntusu değil midir?

Birçok araştırmaların gün ışığına çıkardığı, dinî tavırların fevkalâde devamlı olması<sup>7</sup>, şüphesiz âile eğitiminin baskın etkisiyle açıklanabilir.

Bazı yetişkinler kendi kendilerine, ister dinsiz ister dindar olsun, bir hayat görüşü seçebilmesinde, bu yaşta çocuğun tamamen serbest bırakılması için bülûğ çağından evvel bütün dinî eğitimlerden uzak tutulması arzu edilir bir şey değil midir, diye sorarlar. Bu şartlar içinde yetişkinin dinî tavrı artık sosyolojik baskıdan veya eğitsel şartlardan değil, muhakkak surette şahsî bir teşebbüsten hasıl olacaktır, diye düşünürler. Bu görüş şüphesiz çok iyi bir niyetten doğmuştur. Bu görüş, bu yetişkinlerde daha ziyade, sosyal ağırlıklardan arınmış orijinal dinî bir yaşantının hasretini ifade eder. Fakat bununla birlikte bu görüş yalnız akılcılığın ağına düşmektedir. Bu görüş, kültürel bir değerler dünyasında kendi kendini gerçekleştirmeye mecbur olduğu zaman, üstüne alması gereken beşerî imkânlar, uygun kültürel bir eğitimle geliştirilmiş olsa bile, hakikatte beşerî hürriyet kazanılamaz. Serbest dinî taraftarlık, dinî değerlerden kazanılmış bir tecrübeye dayanmalıdır.

### Çocukta Allah anlayışı:

Başlangıçta, 4 yaşında çocuğun Allahı tasavvurunda güçlüğü yoktur. Bu, dinî dünyaya ilgisinin altın yaşdır<sup>8</sup>. İlahî âlem, füsun uyandıran peri masalları dünyasıyla ölçülebilen şahane bir düzende kurul-

7 Örnek olarak bkz.: *Les attitudes religieuses de la jeunesse, Sondages*, 1959, 3 pp. 7-10; G. ALLPORT, *The Individual and his Religion*, pp. 39-40; J. VAN HOUTTE, *De mispraktijk in de Gentse agglomeratie*, St. Niklaas-Wass, 1963, pp. 334-337.

8 E. HARMS, *The Development of Religious Experiences in Children*, *American Journal of Sociology*, 1944, pp. 112-122.

muştur ve fevkalâde büyüleyici hisler uyandırır. Fakat, Otto'nun öne sürdüğü kutsala korku ve saygı duygusu, dinî ilginin doğuştan olduğunu göstermektedir; üç yaşından itibaren çocuk, dinî nitelikte bir korku ve saygıyla<sup>9</sup> kutsal olan şeye ilgi gösterir. Bu korku ile beraber olan saygı duygusu (ambivalence), ebeveynin, bilhassa babanın imajının arkasında akseden Allah imajı gerçeği ile kuvvetlenir. Aynı zamanda Allah imajı ile ebeveyninkiler karışıyor gibi görünür<sup>10</sup>. Çocukların gözlerinde Allah, ebeveyn olarak bütün kudreti ve mutlak ilmi ile herşeye tasarruf etmektedir. Ebeveynler gibi, Allah da çocuğun hizmetine âmade bir koruyucu gibi görünür. Bu Allah tasviri, aynı zamanda hayalî ve hissîdir. Âile dindarlığı hisleri, ebeveyninden Allah'a doğru yön değiştirir: bağlılık, güven ve saygı hisleri. Bovet ile, ulûhiyetin babalaşmasından ziyade babanın ilâhileşmesinden bahsedilebilir. Kutsal dünya sevgisi, baba alâkasında inkişaf eden duygulara dayanarak açıklanabilir.

5 ve 7 yaşma doğru çocuk şuurlu olarak, Allahı ebeveyninden ayırdetmeye başlar<sup>11</sup>. Ebeveyninin sınırlarını keşfetmeyi öğrenen çocuğun sukutu hayalleri bu tefrikte rol oynamaktadır<sup>12</sup>. Ana ve babası her şeyi bilmez, her şeye gücü yetmez; üstelik çocuk onların tenakuzlarını ve hatalarını hissetmeye başlar. Bununla beraber bu ilk şuurlu ihtilâfların ilk hamlede çocuğu, hakikaten son derece kudretli ve mükemmel olan bir Baba'ya götürdüğüne inanmak haksızlık olurdu: Allah imajının teşekkülünde bu menfi anların oynadığı rol oldukça önemli olabilir, fazla olarak, göklerdeki bu Baba (Allah)'ya geçişin ebeveynin mevcudiyeti ile hazırlanmış olması gerekmez mi? Çocuğun din duygusunun derin bir şekilde belirlenmesinde, kendisine hareketleriyle örnek olan ebeveyninin, Herşeyden Başka (Tout-Autre) bir ulûhiyetin beşerî şükran âlemi içinde geçen hareketlerinden daha tesirli bir şey yoktur. Allah indinde beşerî esitliğin bu mevcudiyetinin neticesini ölçmek için, 4 veya 5 yaşındaki bir çocuğun, anne veya babasının, kendi ebeveynlerine "anne" ve "baba" diye hitabetsmeleri karşısındaki hayretini müşahede etmek kafidir: mutlak bir ebeyenlik mythe'i çok defa çocuğun infialiyile sonuçlanır.

9 A. GESELL, *L'enfant de 5 à 10 ans*, Paris, 1963, p. 77, 124; P. BOVET, *Le Sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Neuchâtel, 1951, pp. 12-13.

10 Bkz. GESELL, *Anılan eser*.

11 P. BOVET, *Anılan eser*, p. 38; Ayrıca bkz. A. GODİN, *Le Dieu de parents et le Dieu des enfants*, Tournai, 1964, p. 104.

12 A. GESELL, *Anılan eser*.

Allah ile baba ayırımından, daha evrensel bir Tanrı imajı hasıl olur: 6 yaşında çocuk, Allah'ı bütün evrendeki yaratıkların yaratıcısı olarak tasarlar. Daha da fazla olarak, dünya evrensel dramatik bir anlam kazanır: çocuk, Allah'ı, düşmanı olarak şeytanla savaşıyor, iyilik gücü olarak tasavvur eder.

Sık sık çocukta Allah anlayışının antropomorfizminden bahsedilmiştir. Açıkça, gerçekten çocuk, beşerî faaliyetler tarzı üzerinde davranışını tasarladığı Allah'ı, beşerî çizgiler altında göz önüne getirir. Fakat, 6 yaşından 11 yaşına kadar Allah anlayışı gitgide ruhanileşecektir. Clavier<sup>13</sup>, bu evrim hakkında bilgiler vermiştir. 6 veya 7 yaşına doğru antropomorfizm basit ve maddidir: Allah, terasları olan bir evde ikamet etmektedir, çiçekler toplamaktadır... 8 yaşından 11 yaşına kadar antropomorfizm hafifler; çocuk Allah'ı, diğer insanlar gibi olmayan bir insanın tezahürleri altında gözönüne getirir: O, meleklerle birlikte hükümranlıdır, O'na dokunmak mümkün değildir... 12 yaşında ruhanileştirilmiş bir Allah inancı kesinleşir (kızlarda % 60 ile % 70; erkeklerde % 40 ile % 50): O, her yerdedir, görünmez, resmi çizilemez... -Clavier, neticelerini, psikolojide bir devrede hüküm sürmüş olan rasyonalist esriye uygun olarak kuvvetlendirir. Bu veriler diğerleriyle karşılaştırılırsa Allah'ı insan şeklinde tasavvur etme imajının, Clavier'nin çocuğa malettiği realist mânaya, küçük çocuğun sahip olmadığı açıkça görülür. Daha önce, 6 yaşındaki çocukta, Gesell ilk güçlüğü müşahade edilebilmişti: çocuk, Allah'ın görünmezlik niteliği dolayısıyla müşkülâta düşmüştür; 7 yaşında güçlük büyüyecektir. Diğer taraftan Harms'ın araştırmaları göstermiştir ki, 7 yaşında, Allah tasvirinde beşerî realizm, bir iç merhalede yaşayan inanılmaya lâyık varlığa doğru bir merhale katetmiş benzer. 3 yaşından 6 yaşına kadar olan çocuklardaki gibi artık Allah orada bir peri masalı şahsiyeti değildir. Çocuk, beşerî hayat ile bilhassa ahlâkî hayat ile sıkı bir bağ kurmuştur; meselâ, "Allah, yeryüzündeki insanların yollarını kontrol eder".

Antropomorfizm aynı şekilde, dünyada, çocuğun Allah'ın işi olarak tasavvur ettiği biçimde kendini gösterir. Piaget'i takip eden Bovet<sup>14</sup>, çocuğun animizmine bağlı olan sun'iliğinden bahseder. 6 ile 11 yaş

13 *L'idée de Dieu chez l'enfant*, Paris, 1962.

14 *Anılan eser*, pp. 51-64.



arasındaki bütün çocuklar tabiatı ve dünyayı ruhçu ve sun'iliğe ait teorilerle açıklamışlardır. Bu son terimle Piaget, çocuğun, dünyanın "beşerî teknikte sadır olduğu tarzda" kendi kendine meydana geldiğini veya insan tarafından yapılmış olduğunu nazarı itibara alma temayülüne sahip bulunduğunu işaret eder. Bovet'ye göre, sun'iliğe ait anlayış, çocuğun, ana babanın her şeye gücü yettiğinden şüphelenmeye başladığı bir anda, bu ilk şüphe krizinden evvel yetişkinlere maletmiş olduğu vasıfların ve fiillerin ilâhi bir varlık üzerine yer değiştirmesini sağlar. Bununla beraber işaret edelim ki, çocuğun genel sun'iliğe taraf-tarlılığı üzerine olan Piaget'nin teorisi daha önce tenkit edilmişti. Kendi payımıza biz inanıyoruz ki, terim değerini muhafaza etmektedir, şu şartla iki, o, yetişkinin teknik zihniyetine göre izah edilerek katılaştırılmasın. O halde, çocuğun dinî antropomorfizmi, onun Allah gerçeğini kendi şahsında temsil etme eğilimiyle açıklanır. Fakat, aynı zamanda, korku, hayranlık, emniyet ve dindarlık duygularıyla meşbu olarak, sembolik bir değer almasıyla bu antropomorfik Allah anlayışı beşerîliğin ötesine yönelir. Çocuk, Allah'ı beşerî bir modele göre tahayyül eder ve Allah'ı bir insan kadar gerçek olarak tasavvur eder; fakat aynı zamanda o, Allah'ı daha başka bir âlemde teşekkül ettirmek için insandan tefrik eder. O halde, antropomorfizm, kıyasî düşüncenin ilk iptidai şekli olarak anlaşılmalıdır.

Çocuk henüz Allah'ı tam olarak sembolik bir tarzda tasavvur etmeyi bilmemektedir, çünkü böyle açıkça bir anlamaya ulaşmadan evvel, öncelikle onun bir Allah anlayışı olması gerekir. Louvain'de<sup>15</sup> idare ettiğimiz araştırmalar, yalnızca 11 den 12 yaşına kadar olan çocuklar üzerinde yapılmıştır, normal çocukların ekseriyeti dinî âyinlerdeki işaretlelerin sembolik fonksiyonunu açıkça hissetmeyi öğrenmektedirler. İşaretlelerin maddiyetine bağlılık yaşla beraber gittikçe azalmaktadır.

B. Mailhot<sup>16</sup>, 4-6 yaşındaki çocukta, Allah anlayışı üzerine hristiyan ilmihalinin talim ettiği hayret verici etkiyi dikkate değer bir şekilde meydana çıkarmıştır. Çocukların % 75 ine göre, kendilerinin çocuk İsa'dan olduğu kadar, anne İsa, baba İsa'dan bahsettikleri noktada İsa, cinse ait bir terimdir. Onların resimlerini çizmeleri istenen

15 CHR. VAN BUNNEN, *Le buisson ardent : ses implications symboliques chez des enfants de 5 à 12 ans*, *Lumen Vitae*, Bruxelles, 1964, pp. 349-352.

16 *Et Dieu se fit enfant. Reactions d'enfants et de groupes d'enfants à l'âge préscolaire*, *Lumen Vitae*, Bruxelles, 1961, pp. 115-127.

çocuklardan % 92 sine göre Allah ve İsa aynı ve tek şahıstır. Onlar Allah'ı, kendilerinin benzeri olan bir çocuğun çizgileri altında anlamaktadırlar, fakat ona sihirli kuvvetler vermektedirler. Ana babalarını koruyan O'dur. Çocuk İsa da yetişkin dünyasının merkezidir: mükemmel çocuğa ana babaları hayran olurlar, onu çok severler ve ona hizmet ederler.. İsa, onlara rüşde ermiş bir kimse olarak tanıtıldığı anda onu artık dinî terimlerle anlamaktan vaz geçerler.

Burada, çocuğun ana babadan Allah'a geçmesini sağlayan uygun bir harekete yardım etmeyelim mi? Çocuk bizzat kendisi için arzu ettiği bütün kudreti ilâhi bir çocuk üzerine transfer eder. Fakat buna muvazi olarak, hissî olan kendi kendine hayranlığını (narcissisme) onun üzerine geçirir. Kendine eşit fakat olgunluğun en yüksek mertebesine varmış örnek çocuk İsa, yetişkinlerin hisle yaklaştıkları gerçek merkezdir.

Bu günkü araştırmalar henüz, çocuğa göre, ilâhi çocuk kültü (le culte de l'enfant divin)nün, çocuğa ne kazandırdığı üzerine bir hüküm vermeye imkan bırakmamaktadır. Bununla beraber, dinî inanç için gerçek bir tehlike teşkil edebilecek bir duygu vardır: Bu duygu, gerçek olarak Herşeyden Başka bir Allah istikametinden olabilecek sapmaları düzeltmeksizin, çocuğun hissî egosantrizmini arttırmaktadır.

#### Kutsallığa ait duygular:

Çocuk, harikulâdelik karşısında önceden belli bir korku gösteriyorsa da, her şeye rağmen safdil güvenme 8-9 yaşlarına kadar ona hâkim olmaktadır. Bu konudaki araştırmalar, kutsal olan şey karşısında duyulan hem korku hem de saygı hislerinin uyanmasına yardımcı olmaya imkan verirler. Tesirli bir içkinin verdiği dinî tezahür haline "projekte olarak" süjeler, Musa ile (identifié) olmak suretiyle, hazır buldukları hayalî bir durumda (yarı projektif test) yaş ile uygunluk gösteren bir ilerlemeye göre korkularını beyan etmektedirler: ana okullarında I. sene % 8, II. sene % 21, III. sene % 44, IV. sene % 47, V. sene % 70, VI. sene % 69. Ayrıca şurası gerçektir ki, Allah'a mahsus dinî saygının anlamı, O'nun yüceliği karşısındaki duygu ve korku fikri (*l'idée tremendum*) yaşla beraber gelişir. Bundan, aşağı yukarı şu sonuç çıkarılabilir: süjelerin, dinî korku duygusunu en azından normal bir duygu ve güvenle beraber meydana gelebilen bir duygu olarak yaşamış olmaları gerekir. Kutsal olan şeye karşı hissedilen korku

ile karışık saygı duygusu, yaşla beraber daha iyi hissedilmektedir, diğer bir deyimle, daha kuvvetli olarak hissedilmektedir. Sûjeler şunu daha iyi anlarlar ki; Allah sadece sevimli ve iyiliksever bir varlık değildir, fakat aynı zamanda korkutabilen Mutlak Kudret Sahibidir. 10-12 yaşlarında çocuk (dinî anlatımlarda geçen) ateşin aslında sembolik olduğunu farkederler, onlara göre Musa o ateşe yaklaşmış olsaydı yanmayacaktı, yaklaşıyorsa bedeni değil, ahlâkî bir müeyyide ile karşılaşır Allah'a karşı gelmiş olacaktır.

Diğer araştırmalar, çekingen bir itimattan hareketle, dinî korku ve saygı ile yaklaşılabilen hissî bir mesafeden, ululuğa mahsus ilâhî yüceliğin tesirine girişin tedricî bir ilerleme ile olduğunu teyit etmektedirler<sup>17</sup>. O halde, ürküntü duygusu ile Herşeyden Ayrı Olan (Allah)'a karşı duyulan his arasındaki bağ çok tabiidir. Din adamı iki zıt kutuba bağlıdır: o, zıtlıkların âhengini yaşar. Güvenlik ikinci plândaki hareket olarak gözükür, bu, korku üzerine bir zaferdir. Daha önce zikrettiğimiz Saint Augustin'in itirafı, dinî dinamizmi en güzel bir şekilde ifade eder, bu dinamizm, haşyet duygusuyla ortaya çıkmış Herşeyden Ayrı Olan (Allah) hakkındaki şuurdur, fakat insan o haşyet içine emniyet duygusunu da koymak cür'etini göstermiştir.

Nice psikologlar<sup>18</sup> vardır ki, dinî korku hakkında ergin dinî duygu idealinin ve zihni dengenin kısa yoldan bir tasvirine sevk edebilecek bir sapıklığı bize gösteren çok menfi bir tarzda fikir serdediler. Böyle bir psikolog meselâ, hristiyan öğrenimi gören öğrencilerin, resmi öğrenim görenlere nazaran daha aşağı bir dinî seviyede buldukları neticesine varmıştır, basit bir hükümle, resmi öğrenim görenler, yüzde hesabına göre, Allah korkusu üzerine hazırlanmış sorulara daha çok müsbet cevap vermektedirler. Fakat şaşılacak şeydir ki, bu cevapların Allah sevgisine ait olanlarla karşılaştırılmasının konulmasından kaçınılmıştır, zira bunlar da aynı öğrencilerde muvazi olarak yüksek seviyededirler. Böylece psikolojik yanımları gösteren bir araştırmayı daha işaret edelim. Söz konusu araştırma, Mathias'ın<sup>19</sup> Amerikanın vasat bir şehrinde erginlerin dinî duyguları üzerine yaptığı araştırmadır. Bu araştırmada, Allah'ın esrarının ve dinî korkunun bütün belirtileri menfi olarak değerlendirilmiştir. Çünkü ona göre, bunlar ilmî bir medeniyetin

17 CHR. VAN BUNNEN, *Anılan eser*, pp. 341-354.

18 L. PATIÑO, *L'attitude religieuse chez l'enfant, Lumen Vitae*, 1960, pp. 85-104.

19 *Ideas of God Conduct*. New York, 1943.

sağlam prensiplerinden mülhem ve batıl inaçlardan arınmış bir dinle uzlaştırılmaz! Böyle değerlendirmeler hiçbir tarzda, dinî geleneklerin tahlilini yaparak kendilerini haklı gösteremezler, bunu psikolojik araştırmalarla da gerçekleştiremezler; bunlar dinî mânanın tam tersindedirler; kutsal karşısındaki yaşantıyı mihverinden çıkarırlar ve bu yaşantıyı (tensionnelle) bir birlikte birleştirip toplayan anları ortadan kaldırırlar. Şüphesiz, çok farklı korku nitelikleri vardır: saygılı korku, iptidaî ürkme, ürperme, günah duygusu, marazî sıkıntı. Dinî verilere alışmış yazarların, şüphesiz, bu farklı korku çeşitlerini temyiz etme konusunda titiz olmaları gerekir. Fakat her halü kârda onlar, orada hakikaten anlamlı olan, esasa ait aynı dinî bir duygunun değişik şekillerinden başka bir şey farkedemezler.

#### **Hissî egosantrizm, sihre ait inançlar ve davranışlar:**

3 yaşında bir çocuğa göre, onu çevreleyen kişiler ve eşyalar kendisi gibi düşünürler ve kendisinin hissettiklerinin aynısını hissederek: Ay, onu aydınlatmak için parlar, yolu üzerinde onu takip eder; vurulan masa acı duyar. Piaget'nin işaret ettiği gibi, çocuk enfüsilikle başlamaz; yeryüzünde yerini değiştirdiği sübjektif durumları hissetmez. Tam aksine, benliği objektif bir gerçeğe tutkun olsa bile çocuk birdenbire iç dünyaya dönmüştür. Benlik şuurunun yokluğu sebebiyle, benlik ve dış dünya farksız kalmaktadır ve çocuk kendi hissettiği şeyi dış dünyaya maleder. Burada aynı şekilde çocukluk mantalitesini tahrif eden antitezlerde, bu mantaliteyi dondurmaktan da sakınmak gerekir: çocuk psişik bir mefhuma sahip olmadığı gibi fizik bir mefhuma da malik değildir. Ona göre, yeryüzündeki egosantrik transferler, daha rasyonalist olan yetişkin nazarında realist mânalar olsa da (çocukta) böyle bir mânaya sahip değillerdir. Toplumsal dil, kıskançlık ve Ödip kompleksinin prosesüsleri, çocuk psikolojisine realite prensiplerini sokarlar, çocuğu kendi mihverinden saptırırlar ve çocuğu yavaş yavaş objenin ve yabancı bir şeyin bilgisine vardırırılar. Psişik halin bu yer değiştirmesi çok yavaş tamamlanmaktadır ve uzun zaman Allah, az çok hissî egosantrizme tâbi kalacaktır. Uzun bir müddet de ebeveyne karşı olan ilgililer, Allah'a karşı olan ilgilere hâkim olacaktır. Allah hakkındaki bağımsızlık, pasif bir itaate davet edici olarak yaşanmış ve hissedilmiş olabilecektir, Allah'ın inâyeti, bütün emniyeti garanti eden ve bütün hayırları dağıtıcı olarak tezahür edebilecektir.

Dinî ve hissi hayatın bu ilk egosantrizminin Allah'a olan ilgiyi kesinlikle nasıl bozmaya ve hangi tanrı tanımaz tenkitleri filizlendirmeye sebep olabileceğini gördük. Zira, çocuğun henüz, dinî hakikat olarak duymuş olduğu şey, yetişkinde dinî bir çocukluk gibi derûni bir şekilde tezahür edecektir; arasında dikkatin bu noktada tutulması, insanı artık kendine yakışksız olarak hissettiği bir dinden kurtulmaya tahrik edecektir.

Aynı egosantrizm veya kendine tutkunluk (narcissisme), çocukluktaki din duygusunun bütün sihirli çizgilerinin kaynağı olarak aynı şekilde açığa vurulur. Üç çeşit araştırma, din ve sihir inancından gelme karışıklığı ortadan kaldırmaya ve dinî tavırın (attitude) saflaşmasını gün ışığına çıkarmaya imkan vermişlerdir. İlk araştırmalar, *evrende kendiliğinden var olan adalet* (justice immanente) duygusu üzerine dayanırlar. Bunlar Piaget'nin ve Melle Rambert'in<sup>20</sup> bir araştırmasından ilham alırlar. Bu yazarlar, çocuğun, bir suçun, kötü bir tesadüften doğan bir olayla cezalandırılmış olduğuna otomatik olarak inandıklarını meydana çıkarmışlardır (meselâ, köprü, altından kaçmakta olan bir hırsızın üstüne çöker). Bu inanç, orada kendiliğinden var olan bir adalettir, Piaget bunu, çocuğun animizmi ile açıklar. Çocuk, evrene birtakım maksatlar atfeder; dünya olaylara göre yetişkinin veya çocuğun hizmetinde olan, bir amaca uzanan niteliklerle canlıdır. Bu maksatçılık doğrudan doğruya dinî değildir; fakat din eğitimi görmüş olan çocukların, bu kendi kendine var olan adaleti kendiliklerinden Allah'ın iradesine bağladıkları kaydedilmektedir. Burada, Allah'a ve inâyete iman olayında olduğu gibi, çocukluktaki mantalite bütün dinî eğitimlerden bağımsız olarak, içinde Allah inancı bulunan hissi bir eğilim gösterir. Bunda, onun tabii seyrinden sapmış duyguları bulunduğu meselesi üzerinde ısrar etmek faydasızdır. Otomatik cezanın bu sihirli tasviri yaşla birlikte azalacaktır: 6 yaşında % 13; 7-8 yaşında % 73; 9-10 yaşında % 54; 11-12 yaşında % 34 azalma vardır. Diğer çalışmalar, Piaget-Rambert<sup>21</sup> gözlemlerini doğrulamışlardır. İki araştırmacı<sup>22</sup>, 6-12

20 *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, 1956, pp. 157-260.

21 I. CARUSO, *La notion de responsabilité et de justice immanente chez l'enfant*, Neuchâtel, 1943; R. J. HAVIGHURST ve B.L. NEUGARTEN, *American Indian and White Children*, Chicago, 1955, pp. 143-159.

22 G. JAHODA, *Immanent Justice among West African Children*, *Journal of Social Psychology*, 1958, pp. 241-248; H. LOVES, *Croyances ancestrales et catéchés chrétienne*, *Lumen Vitae*, 1957, pp. 365-389.

yaş arasında, eşyada kendiliğinden var olan adalete inancın aynı gerilemeyi gösterdiğini ortaya çıkarmışlardır; buna karşılık, 11 yaşından 18 yaşına kadar olan bu aynı guruplar, büyülerin sihirli tesirlerinde olduğu gibi, ilâhi icatla kendiliğinden var olan adâlete inançta bir şiddetlenme göstermektedirler. Allah'ın doğrudan doğruya yaratmasıyla, hataların otomatik olarak cezalandırıldığına inanma hakkında, Batılı toplumların reaksiyonlarını belirten paralel bir araştırmanın bizi pek yakında aydınlatacağını ümid edelim.

Batıda bulûğ çağında bu inanç açık şuurdan kayboluyorsa da, klinik psikolojisi, birçok süjenin gayrı şuurunda bu inancın devam ettiğini göstermektedir. Şiddetli bir sıkıntı veya gayrı şuurî kuvvetli bir suçluluk duygusu, bu inancı yeniden canlandırabilir, inançlı süjelerde bu sıkıntı ve suçluluk duygusu derin bir şekilde Allah fikri şekline girerler. Fakat yetişkinde bu dinî şekiller zihni patolojiyi ilerletirler. Çocukta onlar sihir inancının ve dinin bir karışımını temsil ederler. Bu karışım, dinin bir ilk başlangıç şeklidir; fakat yavaş yavaş gelişen bir armayla ortaya çıktığı sırada onun, sahih olmayan bir din olarak değil, bu yaşa mahsus hayali ve hissi şemalar arasında Allahı tanımak isteyen dinî bir tavır olarak sayılması gerekir.

Le P. Godin ve Melle Roey<sup>23</sup>, katolik çevrenin çocuklarında animist tipte bir himaye inancını araştırmışlardır. 6 ile 8 yaş arasında *koruyucu iradenin*, cezalandırıcı iradeden belirgin bir surette daha az kuvvetli olduğunu ortaya çıkarmışlardır. Grafik eğrisi 12 yaşına doğru yükselir, buna karşılık 14 yaşından itibaren sür'atle alçalır. Fakat, belirtmek gerekir ki bu inanç, itibar olunmuş himayenin konusuna göre değişir. Çocuk 12 ile 14 yaşları arasında, istikbali göz önünde bulundurarak teşebbüs eylemleriyle iktifa eder görünür. Yazarlar, bu karakteristiği, hristiyan eğitiminin tesirine malederler. P. Godin, 9-12 yaşındaki çocukta, egosantrik bir perspektifte, ilâhi koruyuculuk ve kâdiri mutlak konusundan netice çıkarır; dua mutlak kudrettir, çünkü Allah çocuğun hizmetindedir.

Aynı tarzda, dilek dualarının nedensel etkileri üzerine yaptıkları bir araştırmada Thoules ve Brown<sup>24</sup> gençlik çağlarında bunların ted-

23 *Justice immanente et protection divine chez des enfants de 6 à 14 ans, Lumen Vitae, 1959, pp. 133-152.*

24 *Les prières pour demander des faveurs. Recherches sur leur opportunité et leur efficacité causale dans l'opinion de jeunes filles de 12 à 17 ans, Lumen Vitae, 1964, pp. 129-146.*

ricen azaldıklarını ortaya koymuşlardır: 12-13 yaşlarında %35 i inanır; 14-15 yaşında %29; 16-17 yaşında %19. Bununla birlikte daha yaşlı sùjeler, bu duaların olumluluğuna inanmaya devam ederler. 16 ile 19 yaşındaki gençler üzerinde yaptığımız ankette aynı olayı müşahede ettiğimizi zikredelim. O halde, dilek dualarının tesiri konusunda, fiili inanç ile süjenin bekleyişi arasında bir ayrılma vardır: süje, duasının kabul edilmiş olmasını beklerdi, fakat onların cevapsız kalmalarının kendine kazandırdığı tecrübeyle artık inanmaz. Bu tenakuzun onun imânı için bir delil teşkil ettiğini ve dinî duygusunun azalmasına sebep olduğunu müşahede etmiş bulunuyoruz. Eğer bu dinî krizi atlatabilirse, imânını saflaştırabilecek ve duasını gerçekten daha dinî anlama yöneltebilecektir.

Sembolik işaretler ve hristiyan âyinleri şüphesiz, sihirli mantalite için tercih edilen hedeflerdir. Şaraph ekmeğe ait pratikle sihir arasında ilgi yok değildir; sihir aksiyonları, âyinsel düzendedirler; efsunlamalar, ruhlardan veya tanrılardan olduğu sanılan bâtnî bir dille yapılırlar; sihirbaz ve onun cemaati, sihirli formüllerin ve merasimlerin etkisine inanırlar<sup>25</sup>. Fakat bunu dinî inançtan ayırma işi de daha az töhmet altında değildir. Sihirde, Allah'a "sağlam inkıyad fiili sayılmayan"<sup>26</sup> otomatik bir tarzda ilâhi kudretin hile ile kazanılabileceğine inanılır. Fakat çok belirli ve ekstrem bu iki gidişat arasında, ilâhi inâyetin mütevazı yardımını ile eşyada kendiliğinden var olan bir kuvvetin cesur galebesi teşekkül eder. Burada mutavassıt durumların herbir düzeni için yer vardır. Uzun bir zaman Allah, hayatî kuvvetlere nazaran, kendi esas farklılığı (altérité) içinde bilinmemiştir, dinî inanç daima sihre ait inancın izlerini taşımıştır. Din ile sihir arasındaki farklılığı katılaştırmak yerine, sihri, içinde âyin pratiği ve dinî sembolizmin kökleri bulunabilen din öncesi bir mantalite olarak saymak gerekir. O halde, sihre ait bu mantalite de, çocuğun kendini bir tuttuğu dinî tapınmadan faydalanarak, hayalî ve hissî bir şema (taslak) olarak kendini gösterir. Günah çıkarma ve kutsallama âyini konusunda, Le P. Godin ve Soeur Marthe<sup>27</sup> çocukların ve gençlik öncesi çocukların (pré-adolescents) âyin-

25 Bkz. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, pp. 37 vd; CL. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pp. 184-185.

26 H. AUBIN, *L'homme et la magie*, Paris, 1952, p. 227.

27 *Mentalité magique et vie sacramentelle chez les enfants de 8 à 14 ans, Lumen Vitae*, 1960, pp. 269-288.

lerin tesirine inançlarının sihre ait bileşkenlerini incelemişlerdir. İncelemeleri 8 yaşına kadar olan çocuklar üzerindedir, çocukların çoğu âyinlerin otomatik olarak tesirli olduğunu kabul etmişlerdir, bu âyinler etkilerini müstakil olarak, şuardan ve süjenin tavrından (attitude) hasıl ederler. 11 yaşından itibaren âyine ait pratik kendi kendini saf-laştırmaya başlar; fakat 14 yaşında bile sihre ait olan bütün inanç ortadan kalkmış değildir. Çünkü zekâ ile inanç arasında hiçbir korelasyon görünmez, sihre ait mantalitenin bu yaşın duygusal durumuna verilmiş olması gerekir. Aynı zamanda çevrenin pedagojik etkileri de bu zihniyetin devam etmesini kolaylaştırabilirler.

Diğer taraftan, âyinlerde ve dinî törenlerde yapılan işaretlerdeki sihre ait inanç, *çocuğun dininde bir içtimaileşme başlangıcı* sayılabilir. Âyin ve etkili işaretler gerçekte topluma aittirler. O halde, sihre ait dinî inanç, psikolojik çift bir hareketle sonuçlanır. Çocuk, toplumun kendine tanıttığı dinî işaretleri öğrenir: din müessesesine girer. Diğer taraftan, oraya girerken âyin usûlü düzenleyicisi diye nitelendirilebilen hissî bir zemin getirir. Aynı zamanda, dinî metinlerin dışında olsa bile, 6 ile 9 yaşındaki birçok çocuk yararlı sonuçlar elde etmek için her türlü sembolik pratiği gösterirler; döşeme taşlarını ve merdiven basamaklarını seçerek özel bir tarzda yürüdükleri görülür, bazı hesapları tekrar ettikleri, rasgele karşılaşılan bazı eşya kategorilerini saydıkları işitilir... Muayyen ve sembolik dinî ibâdetlere âyinsel davranışı sokarak, bu ibadetlerde sihre ait dinî (magico-religieux) bir merasim uygulamışlardır. Böyle dinî davranışların varlığı ve gelişmelerinin incelenmesi, konu edilmiş olan din psikolojimizin merkezi olmuştur. Meslekdaşlarımız<sup>28</sup> özellikle, çocukların pek itibar ettikleri iki sembolik işaretin anlamını araştırmaya kendilerini hasretmişlerdir: kırmızı lamba (kutsallaştırılmış insan varlığının papalık tarafından kabul edilmiş sembolik işareti) ve takdis edilmiş su ile haç işareti (kutsal olan şeye yaklaşma âyini). Biz çocukta, bu sembolik işaretlere göre Allah'a hangi tarzda yaklaşıldığı, âyine girişin ve dine ait bir konunun anlamının ne olduğu gibi konuların hepsini aynı zamanda belirtmeye niyet etmiştik. Elde edilen neticeler, erkek çocukların tavırları ile kız çocuklarınınin çok açık bir şekilde farklı olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Erkek çocuk papalık tarafından tayin edilen realitelere karşı daha çok hassasiyet

28 A. DUMOULIN ve J. M. JASPARD, *Perception symbolique et sacralisation de l'attitude religieuse dans le rite Louvain*, 1965. (Pedagoji üzerine yapılmış bir lisans tezi).



göstermektedir. Ona göre, âyine ait obje açık şekilde bir görevi yerine getiren vasıttadır ve dinî âyin hızla kullanılan bir âlet olur. Erkek çocuğun dikkati, yapılması gereken şeye doğru, kilisede bulunan objelerin varlık sebebine doğru yönelir. 7 yaşından itibaren şekle saygısı kendini gösterir: dinî objenin sémiotique (işaretlerin genel teorisi) fonksiyonunun açık bir bilgisini elde etmeye çalışır ve meselenin kaide-lerini tanımak ister. 8-9 yaşından itibaren, kırmızı lamba işaretini muhafaza etme mecburiyetinin, kiliseye girişte takdis edilmiş su âyiniyle Allah'ın cemaatine âdiyyetin belirtilmesinin gerekliliği üzerinde ısrar eder. Uyanan ahlâkî şuur, onun âyin usûlüne özel bir mecburiyet karakteri verir: papalık tarafından tayin edilmiş olan kaidelere itinalı bir şekilde saygı gösterilmezse, kutsal şeylere saygısızlık edilmiş veya günah işlenmiş olur. 10-11 yaşlarına doğru çocuk, günabkâr halinin şuuruna varır ve kutsal olan şeye yaklaşmadan önce saflaştırıcı, gerekli bir âyin yapılması kararına varır. Kız çocuk bunun aksine, âyine ait obje ve hareketlerde ısrar etmez. Sembolik anlamlara, âyinlerin pratiğinden daha büyük bir ilgi gösterir. Ona göre kilise, ulûhiyetin yaygın bir tarzda mevcut olduğu yerdir; her şey ve her âyin, Allah ile karşılaşmasını izah ettiği derecede onun ilgisini çeker. 8 ile 10 yaş arasında, ulûhiyetin mevcudiyeti daha çok kişileşir ve Jesus'nün varlığı haline gelir. Kırmızı lamba, geçmişteki şuur hallerini (sa memoire) hatırlatır ve kutsal su âyini ona (Jesus) göndermek istediği selâmı ifade eder. 10 ile 12 yaşlar arasında, âyinlerin ve objelerin papalık tarafından tayin edilmiş olan anlamı kazandırdığı zaman "hatırat", "sevgi", "saygı" tipi karşılıklar (reponses), dinî tavrın (attitude) aynı derûniliğini gösterirler. Kız çocuk için, âyine ait jest sevgi ile tapınmayı ifade eder; Allah için ise o, lûtuftur.

Âyinlerin ve işaretlerin değerlendirilmesindeki kız çocuklarla erkek çocuklar arasındaki böylesine kesin bir fark, Allah anlayışında da vardır. Erkek çocukların Allahı, dinî kanunla sağlam bir şekilde belirlenmiştir. Erkek çocuk, Allah'ın kendisi için ne olduğundan çok, Allah'ın kendisinden ne istediğine dikkat eder. O, öncelikle yetişkinin iradesine, sonra da Allah'ın iradesine uygun olarak hareket etmek ister. Bundan dolayı işaret (kırmızı lamba) değişmez ve mutlak bir anlam kazanır; bu anlam Allah'ın iradesini ifade eder. Takdis edilmiş su âyini, kendi açısından erkek çocuğun tasarrufunda olan bir vasıttadır. "O halde, erkek çocuğun Allahı, ahlâkî kemâli, kudreti ve kuvvetiyle Müteâl (tran-

endant) bir Allah'tır".<sup>29</sup> Buna karşılık, kız çocuğun Allahı, hissî bir huzur veren aşk Allah'ıdır. Kırmızı lamba, bizatihî yakın olan Allah'ı ifade eder. Kız çocuk, Allah'ın kendisinden istediği şeyden çok, Allah'ın kendisi için ne olduğuna dikkat eder. O'nun varlığı kız çocuğu cezbeder. 8 yaşından itibaren kız çocuk, iki ilâhî şahsı birbirinden ayırdetmeye başlar: Allah ve Jesus. Kız çocukta, takdis edilmiş su âyini de suçluluk alâmeti değildir; Allah'la buluşmanın şartı da değildir, ancak bu buluşmayı sembolize etmektedir.

Hiç şüphe yoktur ki, bu iki farklı dinî tavır, tamamen ayrı psikolojik bir yapı tarzını belirtmektedir. ve bu yapıda erkek çocukların ve kız çocukların yaşamış oldukları Ödip kompleksine göre özel şekilde etkiler bulunmaktadır. Ödipien çatışma ile daha çok belirlenmiş olan erkek çocuk daha fazla suçluluk izhar eder; kendisini babayla aynileştirerek, dinî kanunların zarureti konusunda daha hassas ve aksiyona karşı daha yönelik olmuştur. Erkek çocuk, Allah'ın kudreti ve Müteallîğini (aşkınlığını) anlamaya daha müsait olacak, fakat dinî âyinlerin ve işaretlerin sembolik mânasını öğrenmede ve Allahın huzurunda, şahsî bir tavır içinde, onları deruhte etmede güçlük çekecektir. Dinin topluma maledilmesi, papalık tarafından tayin edilen işaretlerin ve kaidelerin kabulü ile meydana gelir. Ancak bu kabul, mutlak bir saygı ile dinî kaideleri yerine getiren bir ruh haliyle şartlandırılmıştır. Bu fiilde, işaret ve mâna cömertçe aynı anda vuku bulur. İşaret, hemen hemen otonom bir realite olur; bu işaret bizzat kendinden dinî etkiler hasıl eder, onun Allah'a ve topluma atfedilmesi, maddî varlığında hemen hemen massedilir. Kendi yönünden kız çocuk, ona göre babasının temsil ettiği teshir edici harikulâde varlıkla daha çok ilgilenmiştir. Dinde, kız çocuk daha fazla mistik ve dinî âyinlerin ve sembollerin sihrine dalma-ya daha az tâbi olacaktır. Fakat, Herşeyden Başka Olan (Allah)'ın aşkınlığını anlamaya eğilim gösterecektir. Ruhî şekilciliğin yokluğu, kız çocuğun, ictimaileşmiş ve kurumsallaşmış bir dine girişini de kolaylaştırır. Dinin kurumsallaştırılmasına karşı güvensiz olan bazı psikologlar, şahsî bir ilgiye daha fazla yönelik bir dini tercih edebilirler. Fakat bu, uygun bir ittifak kazanmayan teolojik bir hükümdür.

29 Anılan eser, p. 189.

## İSLÂM HUKUKUNDA HACR\*

### II

Dr. Abdulkadir ŞENER

Bundan önceki yazımızda hacr'in tarifi, meşrû oluşunun hikmeti ve dayandığı nass'lar üzerinde durmuştuk. Burada ise önce, hacr konusunda önemli bir yer tutan *kavlî tasarruf* ve çeşitlerine kısaca değindikten sonra, bu konuyu tamamlamaya çalışacağız.

#### **Kavlî Tasarruf ve çeşitleri**

Alım-satım, icare, havale, rehin ve hibe gibi akit ve sözleşmelere kavlî tasarruf denilir. Kavlî tasarruflar fayda ve zarar bakımından ele alınırsa üç kısma ayrılır:

1) Sırf faydalı (lehe) olan kavlî tasarruflar. Bunlar, hibe ve diğer teberrulardan birini kabul etmek gibi şeylerdir. Meselâ, mümeyyiz küçüğün bu gibi kavlî tasarrufları velisi izin vermese dahi muteberdir.

2) Sırf zararlı (aleyhe) olan kavlî tasarruflar. Bunlar, başkasına hibe ve bir şey teberru etme gibi şeylerdir. Küçüğün bu çeşit kavlî tasarrufları aslâ muteber değildir.

3) Fayda ile zarar arasında dönen, yani hem lehe hem de aleyhe neticelenebilecek olan tasarruflar. Bunlar, alım-satım gibi şeylerdir. Melâ, deli veya mümeyyiz olmayan küçük, bu çeşit kavlî tasarruflarda bulunursa muteber olmaz. Mümeyyiz küçük veya ma'tuhun bu çeşit kavlî tasarrufu velilerinin icazetiyle muteber olur.<sup>1</sup>

#### **Hacrin Dereceleri**

Yazımızın birinci kısmında da tarif ettiğimiz gib, hacr, bir şahsı

\* Bu yazımın birinci kısmı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXI, s. 345-356'da yayımlanmıştır.

<sup>1</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtar*, Mısır 1307, c. V, s. 97.

belli sebeplerden ötürü kavli tasarruflarından men etmektir. Hacr, kuvvet bakımından üç derece teşkil eder:

1) Kavli tasarrufu kökten men etmektir. Bu çeşit hacr'le mahcur olan bir kimsenin kavli tasarrufları hiç bir hüküm ifade etmez. Mümeyyiz olmayan küçük ve delinin kavli tasarrufları gibi. Velileri izin verse dahi bunların kavli tasarrufları caiz olmaz. Bu, hacrin en kuvvetli derecesini teşkil eder.

2) Kavli tasarrufu, vasfı (nefazı=muteberliği) bakımından men etmektir. Bu çeşit bir hacr'le mahcur olan kimsenin kavli tasarrufu, asıl itibariyle batıl değildir. Meselâ, mümeyyiz küçük veyâ ma'tuhun fayda ile zarar arasında deveran eden kavli tasarruflarını velileri isterse muteber sayarlar. Bu, orta dereceli bir hacrdır.

3) Kavli tasarrufu, vasfının vasfı yönünden men etmektir. Yani nefazın (muteberliğin) derhal vukuunu reddetmektir. Sözgelisi, borç sebebiyle mahcur bir şahsın başkasına yeni bir borç ikrarı, hacr vakti mevcut malı hakkında derhal muteber olmaz. Sonradan kazandığı mal hakkında muteber olur. Bu, hacrin en zayıf derecesini teşkil eder.<sup>2</sup>

### Hacrin sebepleri

Hacri gerektiren sebeplerin bir kısmı bütün müctehidlerce kabul edilmiş, bir kısmı ise müctehidler arasında tartışma konusu olmuştur. Hacrin dayandığı nass'ları incelerken bunlara değinmiş ve müctehidler bu husustaki görüş ayrılıklarını belirtmeye çalışmıştık.

İslam hukukçuları tarafından ittifakla kabul edilen hacr sebepleri şunlardır:<sup>3</sup>

1) Küçüklük (sabavet, sıgar), 2) Delilik (cünun), 3) Bunaklık (ateb), 4) Kölelik (rikk), 5) Umuma zarar verme (zarar-ı âm), 6) Ölüm hastalığı (maraz-ı mevt).

İslâm hukukçularının üzerinde anlaşamadıkları hacr sebepleri de şunlardır:<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Aynı eser, aynı sahife.

<sup>3</sup> Şurunbülâfi, *Duraru'l-Hukkâm fi Şerhi Gurar'l-Ahkâm Haşiyesi*, İstanbul 1317, c. II, s. 273; Kadızade, Şemsuddin Ahmed, *Netaicul'l-Efkâr*, İstanbul 1317, c. VII, s. 310.

<sup>4</sup> el-Mavsili, Abdullah b.Mahmud, *el-İhtiyar*, Mısır 1951, c. II, s. 98; Serahsi, *el-Mebcut*, Matbaatü's-Sa'âde, Kahire 1324-1331, c. XXIV, s. 157.

- 1) Sefihlik (sefeh, sefahet), 2) Aptallık (beleh, belahet, gaflet),  
3) Borç (deyn).

İmam Ebu Hanife ve diğer bazı imamlar, son üç sebepten dolayı hacrin gerekmediğini ileri sürüyorlarsa da biz, burada, tatbikatta yer verilen görüşe göre bütün sebeplerden ötürü hacredilen şahısların durumlarını sıra ile gözden geçirmeye çalışacağız.

#### Mahcurların Sınıf ve Durumları

Mahcurları, doğrudan doğruya hacredilenler ve kadının hükmü ile hacredilenler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür:

a) Doğrudan doğruya mahcur olanlar:

1) Küçükler, 2) Deliler, 3) Bunaklar, 4) Köleler, 5) Ölüm hastaları.

b) Kadının hükmü ile mahcur olanlar:

1) Sefihler, 2) Aptallar, 3) Borçlular, 4) Umuma zarar verenler.

Kadı, bunların hacrine vicâhen karar vereceği gibi, gıyâben de karar verebilir. Fakat hacr kararının maheura tebliğ edilmesi şarttır. Kendisine hacr kararı tebliğ edilmeyen böyle bir kimse mahcur sayılmaz. Yani kararın bildirilmesinden önceki akit ve sözleşmeleri muteberdir. Ayrıca, hacr kararı, sebebiyle birlikte halka ilan edilir.<sup>5</sup>

Mahcurlar, az önce sıraladığımız hacr sebeplerine göre dokuz sınıf teşkil ederler:

Bunlar ikiye ayrılırlar:

a) Mümeyyiz olmayan (gayri mümeyyiz) küçükler. Bunlar yedi yaşına basmamış olup kavli tasarrufun ne demek olduğunu bilmez ve zararın, aldanmanın farkında olmazlar. Dolayısıyla bunlar, tamamen ehliyetsizdirler. Hiç bir çeşit kavli tasarrufta bulunamazlar. Çünkü bunlar, kasd ve temyiz (seçebilme) yeteneğine sahip değildirler. Mecelle'nin 966. maddesinde "Sağır-i gayr-i mümeyyizin velîsi izin verse dahi onun tasarrufat-ı kavliyesi sahih olmaz." denilmektedir.

b) Mümeyyiz küçükler. Bunlar yedi yaşına değmiş ve kavli tasarrufun sonuçlarını kavrayan, zararın büyük ve küçüğünü seçebilen çocuklardır. Dolayısıyla bunlar, ehliyetten büsbütün yoksun değildirler. Kısmen de olsa ehliyete sahiptirler.

<sup>5</sup> Mecelle, mad. 961, 962.

Mümeyyiz küçüklere, velileri, gördükleri kaabiliyete göre ticaret için izin verebilirler. Bunların kavli tasarrufları sırf lehlerine ise, hibeyi kabul gibi, velilerinin izin ve icazeti olmasa dahi muteberdir. Sırf aleyhlerine ise, başkasına hibede bulunma gibi, velilerinin izin ve icazeti olsa dahi muteber değildir. Fayda ve zarar arasında dönüyorsa, alım-satım gibi, velileri bunlara önceden izin vermiş ise doğrudan doğruya bu tür kavli tasarrufları muteberdir; izin vermemiş ise, velilerinin icazetiyle muteber olur<sup>6</sup>.

## 2) Deliler :

Bunlar da ikiye ayrılırlar:

a) Sürekli deliler (mecnun-i mutbak). Bunlar, tamamiyle ehliyet-sizdirler. Mümeyyiz olmayan küçükler gibi, bunların da hiçbir kavli tasarrufları muteber olmaz. Sözgelisi, hibeyi kabul edemezler, velileri izin verse dahi bağışta bulunamazlar ve talakları vâki olmaz.<sup>7</sup>

Mecelle'nin 979. maddesinde, "Mecnun-i mutbaü sağır-i gayr-i mümeyyiz hükümündedir." denilmektedir. Çünkü bunlar da kasd, rıza ve temyiz gibi ehliyetle ilgili yeteneklerden yoksundurlar.

b) Süreksiz deliller (mecnun-i gayr-i mutbak). Bunlar, akıl hastalıkları sürekli olmayan, arasıra iyileşen delilerdir. Bunların hastalık sıralarındaki tasarrufları, sürekli delillerinki gibi, aslâ muteber olmaz. Çünkü onlardaki ehliyetsizlik, hastalık anlarında bunlarda da vardır. İyileştikleri zamanlardaki kavli tasarrufları ise, tamamiyle muteberdir<sup>8</sup>.

"Mecnun-i gayr-i mutbak'ın hal-i ifakatında olan tasarrufâtı, âkılın tasarrufu gibidir".<sup>9</sup>

Böyle bir deli, tamamiyle iyileşmemiş ve ma'tuh bir halde ise ve akli da alış-verişe eriyorsa kavli tasarrufu, mümeyyiz küçüğün kavli tasarrufu gibidir. Yani sırf lehine olan kavli tasarrufları velisinin izin ve icazetiyle muteber olur<sup>10</sup>.

6 el-Mavsûfî, *el-İhtiyar*, c. II, s. 94.

7 Mergînânî, *el-Hidaye*, Mısır 1936, c. III, s. 204.

8 el-Mavsûfî, *el-İhtiyar*, c. II, s. 94, 95.

9 *Mecelle*, mad. 980.

10 el-Meydanî, *el-Lübab fi Şerhi'l-Kitab*, Mısır 1951, c. II, s. 15; İbn Abidin *Reddu'l-Muhtar*, c. V, s. 98.

3) *Bunaklar* :

Bunların akıl ve şuuru, her zaman tam ve yerinde değildir. İlk fıkıh kitaplarında bunak (ma'tuh) ile deli (mecnun) arasında bir fark gözetilmemiş, hattâ ma'tuh ve mecnun kelimeleri aynı anlamda kullanılmıştır. *Hidaye* ve *İhtiyar* gibi birçok fıkıh kitaplarında, "Küçük ve mecnun'un talakları vâki olmaz." Denildikten sonra, "Ma'tuh ve küçüğün talakından başka her talak vakidir." (كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمعتوه) hadisi delil olarak zikredilmektedir<sup>11</sup>. Daha sonraki eserlerde ma'tuh, mecnun'un bir nevi olarak ele alınmış ve hükmü ayrıca belirtilmiştir<sup>12</sup>.

Bu itibarla ma'tuh ile mecnun arasında nasıl bir fark bulunduğu söz konusu olmuş ve umumiyetle şu hükme varılmıştır: Ma'tuh, akıl ve şuuru bozulmuş, anlayışsız ve ifadesi karışık bir kimse olmakla beraber, mecnun gibi rast geldiğine söverek sataşmaz<sup>13</sup>.

Bunaklar, hacr ve kavli tasarruflarının ifade ettiği hüküm bakımından aynen mümeyyiz küçüklerin hükümündedirler<sup>14</sup>. Mecelle'nin 978. maddesinde şöyle denilmektedir: "Ma'tuh olan kimse, sağır-i mümeyyiz hükümündedir."

4) *Köleler* :

Köleler, akıllı ve ergin iseler, aslında tasarruf ehliyetine sahiptirler. Hür insanlar gibi mükellefiyetlerle de yükümlüdürler. Ancak efendileriyle ilgili bazı hakları korumak için bir kısım mükellefiyetten muaf tutuldukları gibi, yine bu maksatla birtakım kayıtlara tâbi kılınmışlardır.

Bu itibarla İslam hukuku, kölelerin, efendilerinin izni olmadan onların mallarında tasarruf hakkına sahip olmadıklarını, efendilerinin hak ve menfaatlarına zarar verecek hiçbir tasarrufta bulunmalarını, prensip olarak kabul etmiştir. İşte köleler, bu bakımdan mahcurdurlar.

11 Merginanî, *el-Hidaye*, c. III, s. 204; el-Mavsîlî, *el-İhtiyar*, c. II, s. 94, 95.

12 Kadızade, *Netaicu'l-Efkâr*, c. VII, s. 311; M. Muhtıyiddin Abdulhamid, *el-Ahval es-Şahsiyye*, Mısır 1958, s. 428.

13 Damad, Abdurrahman, *Mecma'u'l-Enhur*, İstanbul 1310, c. II, s. 437; Molla Husrev, *Duraru'l-Hukkam*, İstanbul 1317, c. II, s. 275.

14 Serahsî, *el-Mebcut*, c. XXIV, s. 156; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. V, s. 98.

Kölelere, efendileri izin verirlerse, ticarî akit ve sözleşmeleri muteberdir. İzinsiz olarak yaptıkları bu gibi muameleler, efendilerinin icazetiyle muteber olur. Fakat kölelerin kendilerini ilgilendiren kavli tasarrufları doğrudan doğruya muteberdir. Meselâ, talakları vâki olur. *kıyas* ve benzeri gibi *hadd* cezalarını gerektiren bir suç ikrar etseler, derhal cezaları infaz edilir. *Borç* ve benzeri gibi malî bir ikrarda bulunsalarsa, âzâd edildikten sonra ödemeleri kaydıyla, muteber olur.<sup>15</sup>

#### 5) Ölüm Hastaları :

Bunlar, ekseriyâ ölüm korkusu bulunan bir hastalığa yakalanan, kadınsa ev işlerini, erkekse dışarı işlerini göremiyen ve bu hal üzerine ölen kimselerdir. Hastahkları uzayıp gider ve bir yılı geçerse, hastahkları şiddetlenmedikçe sağlam sayılırlar; kavli tasarrufları da sağlam kimsenin kavli tasarrufları gibi kabul edilir. Bunlar, hastahkları artarak bir yıl geçmeden ölürlerse, durumlarının değişmesinden sonra ölene kadar yaptıkları kavli tasarruflar ölüm hastalığına dahil olur.<sup>16</sup>

Ölüm hastaları kısmen maheurdurlar. Hastalık içinde yaptıkları vakıf ve hibe 1/3 mallarından geçerli olur. Mirasçıya hiç vasiyette bulunamazlar. Bunlar, bir şahsı, küçük çocuklarına vasi tayin edebilirler. Hastalık içinde birine malî bir kefalette bulunmuşlarsa bu da 1/3 mallarından, sağlam iken kefil olmuşlarsa bütün malları üzerinden geçerli olur.

Hiç mirasçısı olmayan bir ölüm hastası, bütün malını bir yabancıya ölümüne izafetle bağışlasa veya vasiyet etse caiz olur ve buna hazîne (beytu'l-mal) müdahale edemez. Böyle bir hastanın erkekse karısından, kadınsa kocasından başka mirasçısı yoksa ve biri bütün malını ötekine ikrar etse sahih olur. Hazîne buna da müdahale edemez.

Ölüm hastaları, mirasçılardan birine *teberru* veya vasiyette bulunsalar, yahut da bir mal ikrar etseler, öteki mirasçılar kabul etmedikçe muteber olmaz. Bunların malları borçlarına yetmiyorsa, hibeleri de sahih olmaz. Teslim etseler dahi alacaklılar, hibe ettiği şeyi onların ölümünden sonra geri alıp aralarında paylaşırlar.

Ölüm hastalarının talakları vâki olur, yabancıya mal ikrarları da muteberdir.<sup>17</sup>

15 *Merginânî, el-Hidaye*, c. III, s. 204, 205; *el-Mavsilî, el-İhtiyar*, c. II, s. 95.

16 *Mecelle*, mad. 1595.

17 *Merginânî, el-Hidaye*, c. III, s. 137, 138; c. IV, s. 171; *Mecelle*, mad. 877-880, 1595-1605.



6) *Sefihler* :

Bunlar, mallarını boş yere veya yerinde olmakla beraber gereğinden fazla harcayan (müsrif) kimselerdir. Ashında bunlar, ehliyetten yoksun değildirlir. Akıllı ve ergin iseler, tamamiyle ehliyete sahiptirler.

Yukarıda, hacrin dayandığı deliller incelenirken geçtiği üzere, Ebu Hanîfe, bunların hacrini meşrû görmez ve kabul etmez. İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Malik, Şafîi ve Ahmed b. Hanbel'e göre, bunların mallarını telef etmelerini önlemek için hacredilmeleri gerekir. tatbikat da bunların kavline göredir.<sup>18</sup>

İmam Muhammed, bunların hacrinde kadının hükmüne lüzum görmez. Çünkü o, bunların kendi menfaatleri icabı hacr yoluna başvurulduğunu, borçlunun hacrinde ise başkasının menfaati gözetildiğini ileri sürer ve borçlunun hacrinde kadının hükmüne lüzum hasıl olduğunu kabul eder.<sup>19</sup> Öteki imamlara göre bunları, sefahetleri sâbit olur olmaz, kadı hacreder.

Maheur olan sefihler şu hükümlere tabi tutulurlar.<sup>20</sup>

a) Şer'an bunlar, her türlü ibadet ve tekliflere muhatapdırlar. Çünkü deliller ve küçükler gibi tamamen ehliyetsiz değildirlir. Mümeyyiz küçükler gibi eksik ehliyetli de değildirlir. Buna göre zekât verirler, hacc farızasını yerine getirirler, bakmakla mükellef oldukları kimselerin nafakasını temin ederler. Kısas ve benzeri gibi hadd cezalarından muaf tutulmazlar.

b) Evlenme ve boşanma gibi doğrudan doğruya kendilerini ilgi lendiren ve feshi kaabil olmayan kavli tasarrufları muteberdir.

c) Yukarıdaki "a" ve "b" fıkralarında geçen kavli tasarruflarından başka yaptıkları tasarruflar, mümeyyiz küçüğün kavli tasarrufları gibidir.

Sefihler, mirasçıları varsa, ancak mallarının 1/3 ünü vasiyet edebilirler.<sup>21</sup> Kadının izniyle mallarını yaşadıkları müddetçe kendileri için, ölümlerine izafetle hayır işleri için de vakfedebilirler.<sup>22</sup>

18 İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. V, s. 101.

19 Serahsi, *el-Mebcut*, c. XXIV, s. 168.

20 İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c.V,s. 101, 102; Damad, *Mecma'u'l-Enhur*, c.II, s.439-441.

21 Damad, *Mecma'u'l-Enhur*, c. II, s. 441.

22 İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. V, s. 102.

Bunlar hacredilince, kadı tarafından halka ilan edilir. Hacr kararı giyâben verilmişse mahcura duyurulması gerekir. Hacredildiği kendisine duyurulmamış bir sefihin, tebliğden önceki tasarrufları muteberdir.<sup>23</sup>

Sefihlerin hacri konusunda bize bir fikir vermesi bakımından, *Asım*'da geçen ve Köse İmam'ın Rahmetli M. Akif Ersoy'a, sefih komşusunun hacri için yazdığı dilekçeyi birlikte okuyalım:

"İlm-u haber oldur ki mahallemizde filan sokakta kâin olan filanca hanede . . . sakın filanca oğlu . . . filan.. her ne kadar ma'tuh değilse de iaşesiyle infakı tamamen üstüne ait efradı kesir iyal-u evladı bulunduğu halde uhdesinde olan bilcümle mal-u mülkü ahiren aldığı (istinkâb) ettiği Rum cemaatinden filanenin üstüne etmek diler ve böyle malını beyhude yolda imhaya kıyam eder. Ve arz edildiği vech üzere, emri infakı kendine mahsus ve münhasır bulunan küçük, büyük bütün evladlarıyla zevcesini, her cihetçe pek mahrum ve ihtiyaç içinde ölmeğe mahkum bırakır olmağın mûmâileyhin Şer-i Şerif cânibinden lüzum-i hacrine dair işbu ilm-u haber, mahallemizce bittanzim huzur-ı hâkim-i Şer'i'ye takdim kılndı".<sup>24</sup>

Fâsık (dinî yönden bozuk kimse), malını tebzir ve israf etmedikçe hacredilmez.<sup>25</sup> Hanefi müctehidlerinin bu görüşüne İmam Şefîî katılmaz. Ona göre fâsık hacredilir.<sup>26</sup>

#### 7) Aptallar :

Aptallar (eblehler), alış-verişlerinde ellerinde olmayarak fâhiş bir şekilde aldanan iyi kalbli ve şuuru bozuk kimselerdir.<sup>27</sup>

Bunlar, hüküm bakımından malı telef ve israftan ötürü hacredilen sefihlerin tamamen aynıdırlar. Mecelle'nin 946. maddesinde bunlar hakkında şöyle denilmektedir: "Ebleh ve sâdedil olmak hasebiyle kâr ve temettu yolunu bilmeyip de ahz ve itâsında aldana gelen kimseler dahi sefih addolunur."

Kadı isterse bunları da hacreder. Burada İmam Şafîî de aynı Ebu Yusuf ve İmam Muhammed gibi düşünmektedir.<sup>28</sup>

23 *Mecelle*, mad. 961, 962.

24 M. Akif Ersoy, *Safahat, Asım*, (İstanbul, 1950), s. 376-378.

25 *Mecelle*, mad. 963; Merginânî, *el-Hidaye*, c. III, s. 207.

26 Merginânî, *el-Hidaye*, c. III, s. 207; Serahsî, *el-Mebcut*, c. XXIV, s. 157, 158.

27 M. Muhyiddin Abdullhamid, *el-Ahval eş-Şahsiyye*, s. 429.

28 Merginânî, *el-Hidaye*, c. III, s. 207.

8) *Borçlular* :

Borçlu (medyun)ları malî durumlarına göre üç sınıfa ayırabiliriz:

a) Malî durumu iyi (موسى) olup borcunu vermek istemeyen ve salıyıp duranlar.

b) Müflis, yani malî borcuna denk veya borcundan daha az olanlar.

c) Cıbir (معسر) olup ellerinde hiç bir şeyleri olmayanlar.

Borçluların bu her üç sınıfını ilgilendiren umumî hükümler üzerindeki imamların görüşlerini şöylece özetleyebiliriz:

1) Hacrin dayandığı delilleri açıklarken değindiğimiz gibi, Ebu Hanîfe'ye göre borçlular hacredilmezler. Kadı bunların borçlarını vermek için mallarını da satamaz. Ancak, varsa paralarını ve borçlarının cinsinden ise mallarını alacaklılarına, istihsanen, verebilir. Bunlardan başka, borçlular mallarını satarak borçlarına vermek istemiyorlarsa, kadı, onları alacaklıların isteği üzerine, kendi kendilerine mallarını satıp borçlarını verinceye kadar hapseder. Kadının bu hapis kararı, onları, mallarını satmaya zorlamak için değil, borçlarını geciktirerek alacaklıları zarara soktukları, onlara haksızlık ettikleri içindir.<sup>29</sup>

2) İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Malik, Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre borçlular, alacaklıların isteğiyle kadı tarafından hacredilir. Alacaklıların haklarına zarar verecek tasarrufları önlenir. Alacaklılar icazet vermedikçe vakıf, hibe, sadaka, velayet ve başkasına yeni bir borç ikrarı gibi tasarrufları muteber olmaz. Mallarından herhangi bir şey satacak olurlarsa ve bu satış normal bir fiatla olmuşsa bedeli alacaklılara ait olur. Bu satış, kıymetinden aşağı bir fiatla olmuşsa alacaklıların icazetine bağlıdır. Müşteri de muhayyer olup isterse bedelini tamamlar, isterse akdi bozar.<sup>30</sup>

Bu imamlara göre, malî durumu iyi olan borçlular, mallarını satıp borçlarını vermektен kaçınırlarsa kadı, onların mallarından yeteri kadarını satar ve bedelini alacaklılara dağıtır.<sup>31</sup> Kadı, malları satarken önce telef olabilecek cinsten olanları, sonra telef olmayacak cinsten olanları, daha sonra da akar cinsinden olanları satar. Yalnız, kendi-

29 el-Meydanî, *el-Lübab*, c. II, s. 20; el-Haskafî, Alâuddin Muhammed b. Ali, *Durrü'l-Munteka*, İstanbul 1310, c. II, s. 422.

30 Damad, *Mecma'u'l-Enhur*, c. II, s. 442; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. V, s. 101.

31 Fetvâ da bu vechiledir (Bak. *el-İhtiyar*, c. II, s. 98; *Mecelle*, mad. 998, 999).

lerinin ve nafakası onlara ait olanların yiyecek, bir-iki kat elbise gibi yiyecek, mesken ve buna benzer zarurî ihtiyaçlarını karşılayacak şeyleri bırakır, satmaz.<sup>32</sup>

Ebu Hanife'ye göre, malları olup olmadığı bilinmeyen müflis borçluların alacaklılar hapsini isterse, bunlar da hiç bir şeyleri olmadığına iddia ederse, kadı borçluları hapseder. Kefalet ve mehir gibi sırf akitle hasıl olan veya alım-satım gibi doğrudan doğruya mala dayanan bir borçta, kadı, müflislerin yoksulluk iddialarını kabul etmez. Çünkü parası olmayan veya malı bulunmayan kimseler bu gibi işlere hiç girişmezler. *Diyet* gibi borçlarda kadı, aksi sâbit olmadıkça müflisin yoksulluk iddiasını kabul eder. Zira, genellikle bu borçları ödemek imkânsızdır.

Kadı, bunları iki-üç ay hapsedtikten sonra kendilerine durumlarını sorar. Malları bulunduğuna dair bir belirti olmazsa veya onlar yoksulluklarını isbat ederlerse," *Eğer (borçlu) darlık içinde bulunuyorsa ona genişleyene kadar mühlet verin*".<sup>33</sup> âyeti gereğince cıbr oldukları için kadı, bunları serbest bırakır.<sup>34</sup> Fakat alacaklılar, onları takip ederler, bir kısım alış-verişlerine engel olurlar ve kazançlarının fazlasını aralarında paylaşırlar.<sup>35</sup>

İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre kadı, müflislerin cıbr olduklarına hükmetmişse bunlarla alacaklıların arasına girer ve borçluların ellerine mal geçtiği sâbit olana kadar alacaklıların onları takibine mani olur. Çünkü, "*Eğer (borçlu) darlık içinde bulunuyorsa ona genişleyene kadar mühlet verin.*" (Bakara, 280) âyetine göre onların takip edilmemesi gerekir.<sup>36</sup>

#### 9) Umuma Zarar Verenler :

Bunlar, aslında kavli tasarruflarından men edilmemektedirler. Bunların hacredilmeleri, mesleklerini icrâdan men edilmeleri anlamındadır.<sup>37</sup> Bu çeşit mahcur kimselerden bazıları şunlardır:<sup>38</sup>

32 İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. V, s. 103; Damad, *Mecma'u'l-Enhur*, c. II, s. 443.

33 Bakara Suresi, 280.

34 Şafii, *el-Umm*, c. III, s. 189.

35 el-Meydanî, *el-Lübab*, c. II, s. 21-23.

36 Aynı eser, c. II, s. 23.

37 *Mecma'u'l-Enhur*, c. II, s. 964; el-Haskefi, Alâuddin Muhammed b. Ali, *Durru'l-Muntaka*, c. II, s. 441.

38 Serahsî, *el-Mebcut*, c. XXIV, s. 157; Merginani, *el-Hidaye*, c. III, s. 205; Damad, *Mecma'u'l-Enhur*, c. II, s. 442.

a) Sapık müftî (müftiy-i mâcin): Böyle müftiler halka dînî bilgi öğretmekten ve fetvâ vermekten men edilir. Çünkü bunlar, halkı, hile ve kaçamak yolları öğrenmek suretiyle yoldan çıkarırlar, dinî ve ahlâkî düzeni bozarlar.

b) Câhil tabibler: Bunlar, bilgisiz ve ehliyetsiz oldukları için halkın sıhhatini bozacak yanlış tavsiye ve tedâvilerde bulunurlar. Bu yüzden doğacak zararları önlemek için bunlar, mesleklerini icrâdan men edilirler.

c) Mülkâriy-i müflis (müflis nakliyeci): Eskiden, yolculardan taşıma ücreti alan ve bu parayı kendi borç ve ihtiyaçlarına harcayan, taşıma vakti gelince yolcuları arada bırakıp kaçan ve bir yere gizlenenler, nakliyecilikten alıkonurdu, yani mesleklerini icrâdan men edilirdi.

Umuma zarar veren ve burada zikredilenlere benzer durumda olan kimseler, kısmen de olsa hacredilerek halkın menfaatleri ve cemiyetin düzeni korunmuş olur. Bu da, "İyiliği emir ve kötülüğü yasaklama" kabilindedir.<sup>39</sup>

Mecelle'nin umumî prensipleri arasında yer alan 26. maddesinde, "Zarar-ı âmmî def' için zarar-ı hâss ihtiyar olunur." denilmektedir. Fakat bir kimsenin meşrû çalışmaları, diğerlerini zarara sokuyorsa bu yüzden o kimse hacredilemez. Bu konuda da Mecelle'nin 965. maddesinde aynen şöyle denilmektedir: "Bir kimse, bir çarşıda sanat, ya ticaret icrâ edip de ol sanat, ya ticaret erbabı, bizim kâr ve kesbimize hâle veriyor diye ol kimseyi sanat veya ticaretini icrâdan hacr ve men ettiremezler."

### İzin

İzin, hacri kaldırmaktır. Kendisine izin verilmiş kimseye *me'zun* denilir. İslam hukukçuları, mezunları ikiye ayırırlar:

1) Köleler: Bunlara efendileri ticaret için umumî olarak izin verecek olurlarsa, tabiatıyla her türlü ticarî tasarrufa sahip olurlar. Özel bir maddenin ticareti için verirlerse, yine bunlar, bütün ticarî işler için mezun sayılırlar. Bu suretle kölelerin her türlü alım-satım ve borç ikrarları geçerli olur. Belli bir şeyi almak veya satmak için verilen izin, ticarî izin sayılmaz; bu, ancak istihdam sayılır.

<sup>39</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. V, s. 101.

Mezun köle, ayrıca izin almadan evlenemez. Efendisinin köle veya câriyesini de evlendiremez. Bunları âzad etmesi de mümkün değildir. Kefalet, vakıf, hibe gibi herhangi bir teberruda bulunamaz. Bunlar için özel olarak izin alması şarttır. Çünkü bu konular ticarete dahil değildir.

Mezun köle borcundan kendisi sorumludur. Bu itibarla borçları için alacaklıları isterlerse onu satıp bedelini aralarında paylaşırlar. Efendisi isterse onun borçlarını kendisi verir ve satılmasını önler. Efendisi, bu durumda onu âzâd edebilir. Ancak, bu kölenin kıymeti kadar borcunu ödemek zorundadır. Kölenin borcu, kıymetinden fazla ise bundan köle kendisi sorumludur.<sup>40</sup>

Mezun köleyi, efendisi tekrar hacrecek olursa, bunu, köleye ve onun alış-veriş ettiği çarşı halkına duyurmadıkça hacri muteber olmaz.<sup>41</sup>

2) Ma'tuh ve mümeyyiz küçükler: Bunların tasarrufları, hibeyi kabul gibi, sırf lehlerine ise, izne ihtiyaç olmaksızın muteberdir. Başkasma bağışta bulunma gibi, sırf aleyhlerine ise, izinle dahi geçerli olmaz. Alım-satım gibi kârla zarar arasında deveran ediyorsa velilerinin izniyle muteber olur. Buna binaen akılları alım-satıma eriyorsa bunlara, velileri, ticaret için izin verebilirler. İzinden önceki alış-verişleri, velilerinin icazetiyle geçerli olur.<sup>42</sup>

"Velinin izni zaman, mekan ve bir nevi ahz ve i'tâ ile takayyüd etmez."<sup>43</sup> Yani mezun, her yerde ve her zaman ticaret edebileceği gibi, her çeşit alım-satımı da yapabilir.

"İzin sarahaten olduğu gibi delaleten dahi olur".<sup>44</sup> Söz gelişi, mümeyyiz bir çocuk alış-veriş ederken velisi görse ve susmak suretiyle onu bundan menetmese bu, delaleten bir izin sayılır.

"Ribh kasd olduğuna delalet eden akd-i mükerrerler ahz ve i'tâyaya izindir".<sup>45</sup> Fakat, belli ve tek bir şeyi almak veya satmak için verilen izin, istihdam (kullanma) kabîlinden bir şey olup ticarî izin sayılmaz.

40 el-Meydanî, *el-Lübab*, c. II, s. 172-174; Molla Husrev, *Duraru'l-Hukkâm*, c. II, s. 276-278.

41 el-Meydanî, aynı eser, c. II, s. 174.

42 Aynı eser, c. II, s. 176, 177.

43 *Mecelle*, mad. 970.

44 *Mecelle*, mad. 971.

45 *Mecelle*, mad. 969.

Veli, izni kaldıracak, yani ma'tuh ve mümeyyiz küçüğü tekrar hacredecek olursa, izni nasıl verdiyse hacri de aynı şekilde yapması gerekir. Meselâ, çarşı halkının ekserisi izin verdiğini duymuşsa, hacrettiğini de bu çarşı halkının, yani esnafın ekserisine duyuracaktır. Aksi takdirde hacr sahih olmaz.<sup>46</sup>

Mezun ma'tuh ve mümeyyiz küçük ellerindeki kazandıkları malları, velilerine veya başka birisine ikrar etseler, bu ikrarları sahih olur. Fakat miras yoluyla ellerine geçen bir malın, velilerine ait olduğunu ikrar etseler, bir rivayete göre, Ebu Hanife bu ikrarın sahih olmadığını ileri sürmekte; İmam Muhamed ve Ebu Yusuf'a göre ise, sahih olacağı kabul edilmektedir.<sup>47</sup>

### Hacrin Kalkması

Hacri gerektiren sebepler ortadan kalkınca hacr de kalkar. Çünkü illetin gitmesiyle ona bağlı olan hüküm de gider. Bu esasa göre, sefih ve aptal aklını başına alıp malını korumaya başlayınca, deli ve bunak akıllanıp hastalıktan kurtulunca, borçlu malını satıp borcunu verince, ölüm hastası ölmeyip iyileşince, umuma zarar veren kimse kendisini islah edip zararsız hale gelince ve küçük akıllı (reşid) olarak erginleşip bülüğ çağına ulaşınca hacr kalkmış olur.<sup>48</sup>

Erkek çocuğun bülüğe ermesi ihtilam, kadını gebe etme ve meni gelmesiyle; kız çocuğun bülüğe ermesi de ihtilam, gebe olma ve ayhali (hayz) görmesiyle belli olur. Bu erginlik belirtileri bulunmazsa, Ebu Hanife'ye göre erkek çocuğu 18, kız çocuğu da 17 yaşına değince bülüğ çağına ulaşmış sayılır.<sup>49</sup> Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise, her ikisi de en son 15 yaşında erginlik çağına ulaşmış sayılırlar. Abdullah b. Ömer'in hadîsi (Bak. Buharî, Kitabu's-Şehâdât: 18) de bunu gösterir. Tatbikat da bunların kavline göredir.<sup>50</sup> Bunlar 15 yaşına değince, biz erginleştik, derlerse sözleri de kabul edilir. Erkek çocuğu en az 12, kız

46 *Mecelle*, mad. 975.

47 Molla Husrev, *Duraru'l-Hukkâm*, c. II, s. 281; Damad, *Mecma'u'l-Enhur*, c. II, s. 455.

48 M. Muhyiddin Abdulhamid, *el-Ahval eş-Şahsiyye* s. 433, 434.

49 Abdullah b. Abbas, "En iyi şeklin dışında erginlik çağına ulaşınca kadar yetimin malına yaklaşmayın" (İsrâ, 34) âyetindeki (. . . . .) kelimesinden maksat, 18 yaştır; kız çocuğu ise 17 yaşında erginlik çağına girer, demiştir. (Bak. *el-İhtiyar*, c. II, s. 96.) Medenî Kanunumuza göre, normal olarak erginlik (rüşd) 18 yaşın ikmaliyle başlar. (Bak. MK.m.11).

50 Molla Husrev, *Duraru'l-Hukkâm*, c. II, s. 275.

çocuğu 9 yaşında bülüğa erer. Kabul edilen görüş de budur.<sup>51</sup> Küçükler, akıllı (reşid) olmayarak erginlik çağına girerse, Ebu Hanife'ye göre, "Yetimleri nikâh çağına erdikleri zamana kadar imtihan edin. O vakit kendilerinde akıl ve rüşd görürseniz mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler diye bunları israfıla çabucak yemeyin".<sup>52</sup> âyeti gereğince malları kendilerine verilmez. 25 yaşına kadar akıllanmaları beklenir. 25 yaşından sonra akıllanmasalar dahi malları kendilerine verilir. Yani hacr kalkmış olur. Zira Ebu Hanife'ye göre sefih (müsrif) kimse bu yaştan sonra zaten hacredilmez. İmam Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise, aynı âyet gereğince akıllı (reşid) olmayarak, yani sefih olarak bülüğa eren bir kimse akıllandığına, sefihlikten kurtulduğuna dair kesin belirtiler olmadıkça kendisine malları verilmez. Yani hacr kalkmaz.<sup>53</sup>

### Velayet

Velayeti, bir kimsenin başkasının şahsı, malları veya işleri üzerinde tasarruf hakkına sahip olması, diye tarif edebiliriz. Velayet hakkına sahip olan kimseye "veli" denir. Buradaki velayet tabiri, Medenî Kanunumuzdaki velayet ve vesayet'i içine almaktadır. (Bak. MK. m. 262 vd. 346 vd.)

Velilerin akıllı (âkil), ergin (bâliğ), hür ve velayeti altına giren kimse ile aynı dinde olması gerekir. Veli kadı ise, din birliği şart değildir. Mahcurların malları üzerinde velayet hakkına sahip olanlar: ikiye ayrılır:

a) Küçük, deli ve bunakların malları üzerinde velayet hakkına sahip olanlar sıra ile şunlardır:<sup>54</sup>

1) Baba. Bu, adalet ve husn-i idare sahibi ise, yahut iyi veya kötü olduğu belli değilse (mesturu'l-hal ise) tam velayet hakkına sahiptir. Baba, su-i idare sahibi olarak biliniyorsa, eksik (nâkıs) velayet hakkına sahiptir. Yani bu, ancak mahcur için sırf lehine olan veya sırf lehine olacağı belli olan tasarruflarda bulunabilir. Baba, israfçı olarak bilini-

51 el-Mavslî, *el-İhtiyar*, c. II, s. 95, 96.

52 Nisâ, 6.

53 Serahsî, *el-Mebcut*, c. XXIV, s. 162, Merginânî, *el-Hidaye*, c. III, s. 205, 206.

54 *Mecelle*, mad. 974; Molla Husrev, *Duraru'l-Hukkâm*, c. II, s. 281, el-Haskefi, Alâuddin Muhammed b. Ali, *Durru'l-Muhtar*, Mısır 1307, c. V, s. 120; M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Ahval eş-Şahsiyye, s. 434-441.



yorsa velâyet hakkı tamâmen düşer. Çünkü bu takdirde babanın kendisi hacr edilir.

2) Babanın vasisi. Bu, babanın hayatta iken kendisi öldükten sonra çocuklarına bakmak üzere tayin ettiği kimsedir ki buna “vasıyy-i muhtar” denir.

3) Dede. Baba ve onun hayatta iken tayin ettiği vasi bulunmadığı zaman veli dededir. Yani babanın babası, babanın babasının... babasıdır.

4) Dedenin vasisi. Bu, dedenin hayatta iken, kendisi ölünce torunlarına bakmak üzere tayin ettiği kimsedir.

5) Kadı. Yukarıdaki maddelerde gördüğümüz velilerden hiçbiri bulunmazsa mahcurun velisi bizzat kadıdır, yani hâkimdir.

6) Kadı'nın vasisi. Bu, kadı tarafından tayin edilen vasîdir. Buna “vasıyy-i muayyen” denir.

b) Sefih ve aptalların malları üzerinde baba ve dedenin velayet hakkı yoktur. Bunların velileri şunlardır:<sup>55</sup>

1) Kadı.

2) Kayyim. Bu, kadı tarafından tayin edilen velidir.

İşte İslam hukuku, bir yandan mahcurun ve onunla ilgili şahısların haklarını güven altına alırken, öte yandan da cemiyette mal ve sermayenin hapsedilmesini, âtil kalmasını önlemek için tedbir almış ve mahcurun mal ve servetini koruyacak, bunları işlemek suretiyle gelirini artıracak bir veli tayin etmiştir. Böylece İslam hukuku, hem fert hem cemiyet için bu yüzden iktisadi bir zarar doğmasına meydan vermemeye, tersine hem ferdin hem de cemiyetin istifadesini sağlamaya çalışmıştır.<sup>56</sup>

### Kısa Bir Karşılaştırma ve Sonuç

İslam özel hukukuna dahil bulunan hacr müessesesi; küçük, deli, bunak ve sefih gibi ferdin kendisini ve âilesini tehlikeye düşürecek, yahut köle ve borçlu gibi başkasının haklarının zıyana sebep olacak, yahut da sapık müftî ve cahil tabib gibi umuma zarar verecek kimse-

<sup>55</sup> el-Haskefi, *Duurrü'l-Muhtar*, c. V, s. 102; M.M. Abdulhamid, *el-Ahval eşşahiyye*, s. 434.

<sup>56</sup> M. M. Abdulhamid, *el-Ahval eş-Şahiyye*, s. 424.

lerin zararlı tasarruflarını önlemek, hiç olmazsa onları zararsız hale getirmek için benimsenmiştir.

Yukarıda tafsîlâtiyle gördüğümüz hacr sebepleri, İsviçre Medenî Kanunundan iktibas ettiğimiz Türk Medenî Kanunda da aşağı yukarı aynıdır. Şu kadar var ki Türk Medenî Kanunda yer almayan borçtan doğan hacr, ayrıca İcra ve İflas Kanunda, umuma zarar vermekten doğan hacr de meslekî ehliyetle ilgili özel kanun ve kararlarda ele alınmıştır. Bunlarda "hacr" sözü kullanılmamışsa da mahiyeti itibarıyla İslam hukukunda bunlar hakkında uygulanan hacrden pek farklı bir şey tatbik edilmemektedir. Kölelik ise Medenî Kanunda tabiiyeti yoktur. Çünkü, bilindiği gibi, çağımızda kölelik müessesesi tamamiyle kalkmıştır.

Türk Medenî Kanununda vesayeti gerektiren haller şunlardır:<sup>57</sup>

a) Küçüklük, b) Hacr.

Hacri gerektiren sebepler de şöyle sıralanmıştır:

1) Akıl hastalığı, 2) Akıl zayıflığı, 3) İsrâf ve ayyaşlık, 4) Sû-i hal, 5) Sû-i idare, 6) Hapis (bir yıl veya daha fazla), 7) İhtiyarlık, malûl-lük ve tecrübesizlik (bu sonuncusunda şahıs kendi isteği üzerine hacr edilir).

Medenî Kanunumuza göre her türlü hacr, hâkimin kararına ve bu kararın ilan edilmesine bağlıdır.<sup>58</sup> Yalnız, ana ve babanın velayeti, yani küçüklerin hacri, hâkimin kararına ihtiyaç göstermez.<sup>59</sup>

Roma hukukunda da şahıs sayıldığı halde fiiliyatta şahsiyetin gerektiği, yani bahsettiği hakları bizzat kullanamıyan kimseler vardı. Küçükler, reşid kadınlar, deliler, müsrifler sefihler ve Aşağı Roma İmparatorluğu devrinde 25 yaşını doldurmamış olan küçükler, vasîler veya kayyimler tarafından idare ve temsil edilirdi.<sup>60</sup>

Bu basit karşılaştırma gösteriyor ki dinî esaslara dayanan İslam hukuku ile genel olarak örf, âdet, beşerî akıl ve icthadlara dayanan Roma hukuku, İsviçre ve Türk Medenî Kanunları arasında, birçok

57 *Türk Medenî Kanunu*, mad. 355-358.

58 TMK. mad. 359, 360.

59 TMK. mad. 262.

60 Şakir Berki, *Roma Hukuku*, Ankara, 1949, s. 123; Mahmud Es'ad, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1332, s. 260.

konularda olduğu gibi, hacr konusunda da büyük benzerlikler vardır. Çünkü, “Hukuk ilminin dörtte üçüne ahlâkî ve dînî kaideler hâkimdir. Zira gayeleri güzel ahlâkî, ferdin ferde, kişinin topluma karşı iyi tutumunu teminden ibaret olan din ve ahlâk kitaplarındaki esasların hepsini, hukukta müeyyidelenmiş olarak görürüz. Hırsızlık, sahtekârlık, dolandırıcılık, ırz ve ismete saldırış, şahsa ve şerefe hakâret, hile ve zorbalık, rüşvet ve ihtilas gibi dinlerin ve ahlâkın menettiği ne kadar fena hareket varsa, hukuk sistemlerince de, bunları yapanların cezaya çarptırılacağı kabul edilmiştir.

“Öte yandan, ilâhî hukuk sistemleri de tamamiyle ilahî değildir. İslâm hukuku da dahil olmak üzere, bütün hukuk sistemleri teşekkül ederken örf, âdet, zaman ve mekâna göre beşerî ihtiyaçların tesirinde kalmıştır. Beşerin iradesi, akıl ve duygusu da hukukun kuruluşuna ve gelişmesine katılmıştır”.<sup>61</sup>

61 Şakir Berki, *Medenî Hukuk*, Ankara, 1961, s. 5, 12.

## PLATON'DA BİLGİ TÜRLERİ

İhsan TURGUT

Platon'da "Bilgi Türleri" gibi bir konuyu derinliğine incelemek bu denemenin işi değildir. Bu deneme bazı önemli noktalara değinmekle yetinecektir. Eidos, İdea, Aisthesis, Doxa, Logos Episteme, Gnosis gibi ana terimler Platon'un bilgi theorisinde açık bir biçimde belirlenmemiştir. Biz bunların da ayrıntılı bir tartışmasına girmeyeceğiz. Bu terimler çeşitli dialoglarda çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Orta devir dialoglarında bu durum daha çok göze batmaktadır. Hatta aynı dialogda bazen aynı terimin çeşitli anlamlarıyla karşılaşmaktadır. Son dialoglardan Theaetetus'da Logos sözü üzerinde düzenli olarak durulmuştur. Fakat daha erken yazdığı dialoglardaki anlamını vermemiştir. Bu böyle olunca Platon'un bilgi theorisi tam bir açıklığa kavuşmamıştır. Episteme (connaître) çoğu kez gnosis (savoire) ile karışmış, sonunda iş yine felsefecilere bırakılmıştır. Bu dil karışıklığına rağmen Platon hala uğraştığımız felsefe sorunlarının çoğuna el atmış, felsefe tarihinde büyük filozoflardan biri olmaya hak kazanmıştır. Kant ve Wittgenstein gibi onun da bütün uğraşısı felsefe olmuştur.

Platon'da bilgi türlerine, bilgi (episteme) ve doğru sanı (aletes doxa, true belief) ayrımı ile başlayacağız. Platon'un bu ayrımı yaptığı ilk dialog Menon'dur.

Doğru sanı (true belief) bir bilgi türü olmamakla beraber bilgiye en yakın olanıdır.<sup>1</sup> Menon'da (80a-86) Sokrates genç bir köleden, yardım etmeden, bir geometrik problemin çözümünü yaptırabileceğini ileri sürmektedir. Problem geometrik olduğu için duyulara ihtiyaç gerekmemektedir. Bundan dolayı Sokrates iddia ediyor ki köle, daha önce kendisinde varolan bir bilgiyi oluşturacaktır. Bunun için de "hatırlama"

1 Doğru sanının (True Belief) bir bilgi türü olup olmadığı tartışma konusudur. Bana öyle geliyor ki fenomen bilgisi hariç, bizim dış dünya bilgimiz doğru sanıdır. Şu halde doğru sanı dış dünyaya özgü bir bilgi türü olabilir. Fakat bu bir tartışma konusudur.

(Recollection, anamnesis) denilen bir yöntem kullanmaktadır. Sokrates'e göre bu yöntem şairlerce ve din hatiplerince iyi bilinmektedir. Bu yöntem, dialogdan anlaşıldığına göre, düzenli bir biçimde soru sorup, unutulmuş bilgiyi hatırlatmaktan ibarettir. Sokrates bunun için okumamış genç bir köleyi seçiyor ve belki bunun için de bir geometri problemini örnek veriyor. Köle gerçekten cahil midir? Sözü geçen problemle ilgili hiç bir şey bilmiyor mu? Neden bir geometrik problem?.. Bu sorular ayrıca tartışma konusudur. Şu varki köle ve geometrik problem dialogdaki amaç için zekice seçilmiş birer örnektir. Sokrates, ayrıca bu "hatırlama" yönteminin yalnız geometri ve matematik için değil, bütün bilim dalları için geçerli olduğunu ileri sürmektedir.

Sokrates, yerinde sorulan ve doğru olarak sorulan sorulara verilen doğru cevapların bilgi (episteme) olamayacağını, bunun ancak doğru sanı (True Belief) olunabileceğini ileri sürmektedir. Yani köleden aldığı doğru cevaplar ancak doğru sanılardır. Doğru sanının bilgi olabilmesi için temellendirilmesi, verilen cevapların neden doğru olduğu, yani logos (burada reason veya account)un verilmesi ve kolayca unutulmaması gerekmektedir. Şu halde bilgi logos'la beraber gelmektedir, logossuz bilgi olmuyor. Logos, Menon'da ve Phaidon'da olduğu gibi bilgi (episteme) için gerekli ve yeterli (sufficient and necessary) bir koşul oluyor.

Menon'da (97a, sonrası) Platon, doğru sanı bazen pratikte bilgi kadar yararlı olduğunu söylemektedir. Bunun için Larissa<sup>2</sup> yolunu örnek olarak vermektedir. Buna göre iki durum vardır. Bunlardan biri Larissa'ya bizzat giden ve gören adamın durumu, diğeri ise Larissa'ya gitmemiş, dolayısıyla Larissa yolunu ve Larissa'yı görmemiş adamın durumu. Bu ikinci adam Larissa yoluna ve Larissa'ya özgü yardımcı bilgiyi (information) almıştır. Bu ikinci adamın bilgisi doğru sanıdır. Ama bu doğru sanı ile bu adam Larissa'ya varabilirse, pratik yarar bakımından bilgi kadar yararlı olur. Fakat Menon'un ileri sürdüğü ve Sokrat'ın kabullediği gibi doğru sanı bilgi kadar temellendirilmemiştir, yani Logos'tan yoksundur. Buna benzer bir örnek de son dialoglardan Theaetetus'ta (201 a-c) Platon, bir mahkemede jürisinin verdiği karar, bilgiye değil sanıya dayanmaktadır, diyor. Bilgiye sahip olanlar ancak doğru-dan doğruya olayı gören tanıklardır. Yargıçların verdiği karar tanık-

2 Larissa, Yunanistan'da bir kenttir.

ların ifadelerine dayandığı için ikinci elden bir bilgi oluyor. İkinci elden bir bilgi ise doğru sanı olabiliyor. Yargıçlar belki doğruya yakın bir karar verebilirler, fakat episteme'ye dayanan bir karar veremezler. Çünkü olayın oluşu sırasında orada değillerdi. İster Menon'daki Larissa örneğinde, ister Theaetetus'deki jüri veya tanık (Jury, eye-Witness) örneğinde, Platon "fenomen" bilgisinden söz ediyor ve episteme sözünü bunun için kullanıyor. Bu tür bilgi nesnelere bilgisinden farklı oluyor. Robinson (Essays in Greek Philosophy, S. 5) Theaetetus'daki bu örneği çok ilginç buluyor, fenomen bilgi türü için iyi bir örnek sayılabileceğini söylüyor. Aslında Platon, fenomen ve matematiksel -buna geometri de girer- bilgilerde oldukça açık ve seçiktir. Ama nesnelere bilgisinde, özellikle son dialoglarda bir çıkmaz içindedir. Bunun en güzel örnekleri Theaetetus'un son bölümü ile Parmenides'in (Platon'un bir dialogu) ilk bölümüdür. Parmenides'in ilk bölümünde üçüncü adam (the third man argument) ile sonu gelmiyen bir felsefe tartışmasına girmiştir (infinite regress).

Kuşkusuz, yukarıda verdiğimiz "jüri" örneği, eleştirilmeye uygundur. Şöyle ki yargıçların verdiği kararlarda bilgi olma durumu olabildiği halde tanıkların durumunda olmayabilir. Fakat örneğin verilmesi niyeti başkadır. Örnek, doğrudan doğruya deneyle (direct experience), ikinci el bilginin ayırımını yapmak için verilmiştir. Bu yüzden iyi bir örnektir ve amacına varmıştır. Bilgi doğrudan doğruya deneyden, doğru sanı ise ikinci el bilgiden doğar ve bir ikna (persuasion) sonucuna dayanabilir, fakat bilgide ikna olamaz.

Günümüzde bazı mantıkî pozitivistler bilgi teorilerini Platon'un bu tür bilgi temellendirmelerine dayandırmaktadırlar. Örneğin, halen İngiltere'nin en kuvvetli atomcu ve dilci filozoflarından olan Ayer "the problem of knowledge" de bu tür bir temellendirme yapmaktadır.<sup>3</sup>

Ayer bilgi için şu üç koşulu ileri sürüyor:

1. (P) nin, yani bir önermenin veya yargının doğru olması (P must be true).

2. (x) yani yargıda bulunan (P) den emin olması gerekmektedir (x is sure of that p).

3. (x), (P) doğrudur derken, buna hakkı ve elinde yeteri kadar delil olmalıdır.

3 Ayer, "The Problem of knowledge, I". ci Bl. New York ve Londra, 1956.

Platon'un kastettiği logos' bu üçüncü koşulu karşılamaktadır. Yani "x" in "P" nin doğruluğu için gerekli hakkı kendisinden bulmasıdır. Hamlyn<sup>4</sup> Platon'un ve Ayer'in bilgiyi bu biçiminde değerlendirmeyi yetersiz hatta hatalı buluyor, Logos'un birçok durumlarda bilgi için gerekli bir neden olmadığını ileri sürüyor. Ben burada bunun tartışmasına girmeden diyaloğumuza döneceğim.

Menon'da bilgi türü bakımından çok önemli bir nokta görülmektedir. Bilgi ve sanı (knowledge-belief) burada aklın ayrı durumlarıdır (states of mind), fakat bunları karşılayan nesnelere aynı tür nesnelere. Örneğin daha önce sözünü ettiğimiz geometri problemi hem bilgiyi hem de sanı nesnesi için kullanılmıştı. Halbuki Cumhuriyet'te (Republic, Conford'un İngilizce çevresi 477-480) bilginin nesnelere sanı'nın nesnelere ayırılır. Bilginin nesnelere ancak filozofun bilebileceği formlar veya ideler, sanı'nın nesnelere ise dış dünyamızdaki nesnelere. Filozofun dünyası ile filozof olmıyanın dünyası (Common man, lay man) birbirinden ayrılmıştır. Birinin dünyası gerçek, değişmiyen ideler dünyası, ötekinin ise durmadan değişen bir rüya ve gölgeler dünyasıdır. Aklın ve onu karşılayan nesnelere durumları çizgi ve mağara istiareisinde daha güzel belirlenmiştir (The Divided Line, the Simile of Cave 509 a-514). Burada aklın bilgi ve sanı olarak durumu değiştiği gibi, bunu karşılayan nesnelere de değişmektedir. Çizgi ve mağara istiareisi ayrı ayrı verilmiş örnekler olmakla beraber biz ikisini aynı grafikte görebiliriz.

Nesneler (Objects)		Aklın durumları (states of mind)
İyi (good)	—	
İyiye dayanan ideler		D İntelligence (noesis)
Intelligible world		Bilgi (episteme)
	—	
Matematiksel nesnelere		C Düşünce (Thinking) dianoia
	—	
Görülebilir nesnelere	B	Belief (Pistis)
	—	
World of Appearances	A	Imaginın or conjecture (Eikasia)

A. Çizginin bu bölümü tanmanın en düşük seviyesidir ki buna Eikasia denir. Bu da dilimizde "tasavvur etme" veya "farz etme"

4 Hamlyn, "The Theory of knowledge," 5. Bl. Macmillian 1970.

anlamına gelebilir. Akıl burada hiçbir bilgiye sahip değildir. Burada görüntüler, günlük ahlakî değerler, gerçek bilgi ve değerler olarak bilinir. Bu durum mağarada bağlı olan tutukluların yalnız duvardaki gölgeleri görmeleri gibidir.

B. Bu bölümde aklın sanı (doxa, pistis) durumunu görmekteyiz. Bunun nesnelere, dokunabilen ve görülebilenlerdir. Sanı sahibi olan bir kişi bunları gerçek sanır. Bu durum mağarada bağlı olan tutukluların kurtulma çabalarını gösterme durumu gibidir. Burada artık çevremizdeki nesnelere görme durumundayız. Fakat bu nesnelere gerçek nesne sayarız.

C. Akli durum burada düşünme (thinking, dianoia) dir, nesnelere ise matematiksel nesnelere. Burada akıl düşünce ile görülebilen aklı olan gerçeğe (from the visible thing to the intelligible reality) geçmek üzeredir. Nitekim matematiğin bu iki yönü vardır. Şekil ve sayılar görülebilen imajlar ve fakat düşünülen ve düşünceye var olan nesnelere. Nitekim Menon'da köleye sorulan geometri şekli, Platon önce şekil veya imaj olarak tarlaya çizdi, sonra onu düşünceye var olan bir nesne durumuna getirdi. Matematik nesnelere, duyu nesnelere ile ideler arasında bir yerde oldukları için onlar imajlar olarak duyulur, ideler olarak da düşünülür. Platon'un matematiğe özgü bu görüşü günümüzde de geçerlidir. Kant ve Russel'in görüşleri bundan pek farklı değildir.

D. Bu aklın en yüksek durumudur. Burada artık hiç bir imaj ve görülebilen nesne yoktur. Yöntem dialektiktir. Aklın durumu intelligence veya aklı sezgi (noesis), bunu karşılayan bilgi ise epistemedir.

Burada "iyi" güneşe benzetilmiştir. Güneş hayatın kaynağıdır, her şeye ışık ve aydınlık verir. İyi de öyledir. Her aklı olan şeyin başında "iyi" gelir. İdelerin de kaynağı odur. En son ve mutlak prensip "iyi" dir. Dünyamızda güneş nasıl ışığıyla her şeyin görülmesine neden oluyorsa, akli dünyada (intelligible world) da "iyi" idesi gerçeğin nedendir. İdelerin bilgisini verir, fakat kendisi (iyi idesi) ne gerçektir (veya gerçeğin kendisi) ne de bilgidir. Güneş gibi, ne ışıktır, ne gören göz (sight) ne de yaşamadır. Ama ışık saçarak her şeye yaşam verendir. "iyi" ile güneş arasındaki ilişkiyi şöyle bir benzetme ile daha iyi gösterebiliriz.



Görülebilir evren (visible world) = Akli evren (intelligible world  
The World of Forms)

Güneş	İyi idesi (Form of the Good)
Işık	Gerçek (truth),
Fiziksel nesnelere (Object of Sight)	Bilgi nesnelere (İdeler)
Görüş (Sight)	Bilgi (Episteme),

Çizgi ve Mağara istiaresi elbette böyle ortaya konulamaz. Platon'un felsefesi içinde ve genel felsefe açısından bu iki "benzetme" için söylenecekler çoktur. Bu konuda literatür oldukça zengindir. Örneğin Ferguson<sup>5</sup> çizgi ile mağara arasında herhangi bir ilişki veya paralellik görmememektedir. Ama bütün bunlar tartışma konusudur.

Şimdi Phaidon'daki duruma hafifçe dokunduktan sonra bilgi teorisi bakımından çok önemli olan Theaitetes'a geçeceğiz.

Phaidon'ya göre (73 b-c) biz episteme'yi duyularla elde edemeyiz. Nesnelere bize oldukları gibi görünmüyorlar. Örneğin, eşit görünen iki çubuk alırsak, bu bazı kişilere eşit görülür bazılarına göre eşit değildir. Eşit veya eşitlik kavramı (equal itself) nın bağımsız olarak bir varlığı vardır. Bu kişilere ve nesnelere göre değişmeyen objektif bir eşittirlik. Bu ide veya kavram olarak herkeste vardır ve biz bunu dış deneyden alamayız. Eşitlik kavramına veya idesine varan kişi (bunlar hakkında epistemesi olan kişi) dış dünyaya baktığı zaman nelerin eşit olup olmadığını anlar. Cumhuriyet'e (Republic) göre bunun için filozof olmak gerekiyor. Filozof olmak demek, idelerin bilgisine ulaşmak, bunun için de "Dialektiği" iyi kullanabilmek demektir.

Cumhuriyet'te küçük, fakat bizim için çok ilginç bir pasaj daha vardır. 253 c, VII.ci kitapdaki bu pasaj yukardaki Phaidon'nun pasajına çok yakındır. Buna göre elimize baktığımızda, üçüncü parmak, duyuların bize verdiği kadarı ile, yandaki parmaklarla karşılaştırıldığı durumda, hem uzun hem kısa olabilir. Bu biçimde alınan bilgi ters (paradoxical) olabiliyor, yani hem uzun hem de kısa olabiliyor.

Platon duyulardaki bu tersliği gidermek için uzunluk, kısalık ve eşitlik idelerini görmemizi ve bunlarda bir terslik olmadığını ileri sü-

5 Ferguson, Plato's Simile of Light. The Classical quarterly, 1921, 22, 34 (ÜÇ Bl.)

rüyor. Şu halde Phaidon'da ve Republik'te ancak idelerin epistememesi vardır. Nesnelere epistememesi yoktur. Onların ancak sanı veya doğru sanısı vardır. Yalnız daha önce sözünü ettiğimiz Menon'daki Larissa örneği ile Theaetatus'deki Juri veya tanık örneği buna istisna teşkil ediyor. Bu iki örnekte nesnelere ve fenomenlerin de epistememesi oluyor. Hatta bazan Theaetatus'un son bölümünde nesnelere bilgisi için doğru sanı veya episteme'yi kullanmıyor, bunların yerine gnosis'ı kullanıyor. Aslında sözünü ettiğim bu dialoga şimdi dönmek istiyorum.

Theaetatus'de Platon düzenli bir biçimde bilgi sorununa ve bunun duyu veya algı, sanı ve logosla olan ilgisini tartışmaktadır. Dialoga ismini veren Theaetatus'un kendisi "Bilgi nedir?" sorusuna verdiği cevapla konuya giriyor. "bilgi algıdır". Sokrates, "Protagoras'da bir bakıma "insan herşeyin ölçüsüdür" söylerken bilgi bir çeşit algıdır, diyordu". Eğer bir şey varsa bana görünen veya algıladığım biçimi ile vardır. Rüzgâr bana soğuk geliyorsa, onu öyle biliyorum demektir. Rüzgârın kendisi ne doğuktur ne sıcaktır, herkese görüldüğü gibidir.

Sokrates daha da ileri giderek, amacına ulaşmak için Protagoras'ın relativizmini, Heraklitos'un akış veya hareket teorisi ile birleştiriyor, (The Theory of flux). Bu iki teori birleşir mi birleşmez mi, ayrı bir tartışma konusudur. Bu ikinci teori ile Sokrates, ki bu Platon'dur. nesnelere yalnız hize göre algılanmaları relativ değil, aynı zamanda kendileri bir akış ve hareket içindedir. Böylece sürekli bir akış içinde olan nesnelere (biz de dahil) bilgisi olamaz ve böylece algı bilgi olamaz. Bilgi için değişmezlik ve mutlaklık gereklidir, belirleyemediğimiz şeyleri de bilemeyiz. Böylece Platon Theaetatus'un I nci bölümünde (151-187 a) Protagoras ile Heraklitos'un tartışmasını yaparak bugün bile kabullenebileceğimiz bir algı teorisi (theory of perception) örneğini ortaya atıyor. Ve aslında Platon bu teoriyi duysal nesnelere için geçerli olduğunu, fakat bizi Epistemeye götüremeyeceğini söylüyor. Öyle ise bizi bilgiye ne götürebilir? Durmadan değişen ve herkese göre ayrı ayrı algılanan nesnelere nasıl belirleyebiliriz? Platon bu soruya şimdiye kadar görülmedik biçimde cevap veriyor. Menon'da, Phaidon'da, Republik'te, Cratelos'ta cevap idelerdi. Değişmiyen, Ünsel ideler, artık Theaetatus'de görülüyor. Burada tersine Kant'ın, tam olmasa bile, genel kavramlarına benzeyen bir buluşla ortaya çıkıyor. Bunu Hamlyn<sup>6</sup> Platon düşüncesinde çok ilginç, hatta devrimci görmektedir.

6 Hamlyn, "The communion of Forms and the development of Plato's logic, Ph. quart. 1955. Hamlyn, "Sensation and perception" Platon bölümü.

Bu Platon'un "Ta Koiva" (Ta Koina) dediği "ortak kavramlar" görüşüdür.

Theaetetüs'ün 184-185 nci bölümünde sözünü ettiğini Ta Koiva deneyden kazanılan ortak kavramlardır. Örneğin: varlık, aynılık, farklılık, durgunluk, iyi, kötü, tek, çift gibi kavramlar bunlardandır. Platon bunların tam bir listesini vermiyor. Biz bu sözü edilen kavramları geçmiş, şimdiki ve gelecekteki ilişkileriyle karşılaştırarak öğreniyoruz. Çocukluktan beri, eğitim ve yaşam biçiminin bizde böyle kavramlar doğurduğu doğrudur. Veya Hume'daki gibi izlenimlerden (impressions) oluşmuş idelerdir bunlar.

Cornford gibi geleneksel görüşü yansıtanlar, bu Ta Koiva'nın idealler olduğunu, fakat Platon'un nedense bunların sözünü etmediğini söylüyor. Ama J. Burnet'in de belirttiği gibi, Platon bunlara burada ve başka yerde idea demiyor ve Platon'un genel olarak bir idea'dan kastettiğini burada Ta Koiva'dan aynı şeyi kastetmiyor.<sup>7</sup>

Aslında Platon'un bu bölümde Ta koiva'dan söz etmesi, "Bilgi algıdır" tezini çürütmek içindir. Duyular bize ancak izlenimler verirler, onların yargı olabilmesi, doğruluklarından veya yanlışlıklarından söz etmek için zihinde var olan Ta Koiva (Ta Koina) ile birleşmesi gerekmektedir. Yoksa onların belirlenemeyeceğini ileri sürüyor. Duyu verilerinin bilgi olabilmesi için zihinde kavram olarak yer alan varlık kavramı ile birleşmesi gerekmektedir. Bu varlık kavramı (existence or being) ne Protagoras'ın sandığı gibi herkeste relativ, ne de Heraklitos'de olduğu gibi sürekli bir değişme içindedir. Kuşkusuz, Platon bu yeni görüşü ile Protagoras ve onun gibi düşüncünlere son eleştirmesini yapıyor ve algının bilgi olmayacağını ispat ediyor. Ama burada algının, bilginin elde edilmesinde önemli olduğunu da belirtiyor. Bir bakıma algının bilgi için değerlendirmesini yaparak, onu ilk adım olarak kabul ediyor. Bunu Menon'da ve burada Theaetetüs'da açık biçimde görüyoruz.

Theaetetüs'ün 2 nci bölümünde (187 e - 188 c) Platon yanlış sanının (false belief) olasılıklarını araştırıyor. Sonunda yanlış sanı yoktur sonucuna varıyor. Cornford, Taylor gibi geleneksel filozoflar, bunun dialogun doğrultusunda doğru olduğunu kabul ederler. Platon Theaetetüs'da duyuşal nesnelere uğraşılıyor, akılsal evrenle uğraşmıyor, yani

7 J. Burnet, "Greek Philosophy", s. 241. Papermac ed.

ideleri tartışmaya sokmuyor, böyle olunca algısal evrende yanlış sanı olmaz. Fakat bu görüşe Runciman, Gulley, Robinson, Ryle ve Hamlyn gibi filozoflar katılmıyor<sup>8</sup>. Bunlara göre Platon yanlış sanılanların olabileceğini kabul ediyor, fakat Theaetetus'da sorunu başka yönden ele alıyor. Aslında bu bölüm pek bizi ilgilendirmiyor.

Bilgi türü ve bununla ilgili olarak logosun eleştirilmesi üçüncü bölümü oluşturur (201 c-202 c). Günümüzde tartışılması en çok yapılan bölüm de budur. Platon burada başkalarından duyduğu bir düşünce nakl ediyor. Bu düşünce theorisini Ryle, Oxford Üniversitesi'nde verdiği, fakat yayımlanmadığı bir konferansında, Platon'un burada fikir değiştirdiğini, ideler dünyasını terkettiğini, dille ilgili yeni bir atomlar theorisine girdiğini söylüyor<sup>9</sup>. Diğer yandan Wittgenstein "Philosophical Investigations"inde kendisinin ve Russell'ın sözünü ettiği atomların, Platon'un düşündeki basit elementler olduğunu söyleyerek bütün teoriyi nakleder.

Platon bu theorisinde elementlerden ve komplekslerden söz ediyor. Elementler, harfler (letters), kompleksler (syllable) oluyor. Harf bilinmez, çünkü logos'u yoktur. Hece bilinir, çünkü logusu vardır. Fakat hecede bilinmez, Platon diyor; çünkü harfler bilinmezse, onlardan oluşan heceler de bilinmez. Bilinmiyen şeylerden oluşan şey de bilinmez. Yani elementler bilinmezse onlardan oluşan kompleksler de bilinmez. Yalnız Platon'un ne tür element ve komplekslerden söz ettiğini bilmiyoruz. Fiziksel elementler olduğu belli değil. Kendisi "Theaetetus" ismini oluşturan harflerden ve hecelerden örnek veriyor. Elementlerin hece, hecelerin söz ve sözlerin önermeleri oluşturduğunu ve buradan bir sözün, bir önermenin elementi (atom) olduğunu açıkça belirtmiyor. Öte yandan harflerin hecelerde, hecelerin sözlerde, sözlerin önermelerde hangi kurala göre sıralandıklarından hiç söz etmiyor. Wittgenstein, kendisinin ve Russell'ın atomlarını Platon'un elementlerine benzetmekle hata ediyor. Çünkü Wittgenstein ve Russell'ın atomları mantıksal atomlardır. Statüleri tamamen mantıksaldır. Platon'da bu mantıksal yapıyı göremediğimiz gibi, elementlerin ve komplekslerin neyi gösterdiklerini de bilemiyoruz. Bildiğimiz şey, Platon Logos'un bazı anlam-

<sup>8</sup> Gulley, Plato's theory of knowledge. II. ci bölüm.

<sup>9</sup> Runciman, Plato's Later Epistemology, Son Bölüm, Ryle, Plato's Parmenides, mind 1939, Robinson Hamlyn aynı eser ve makale.

larını, elementleri ve kompleksleri ilgilendirdiği kadarıyla bize vermek istiyor.

Logos'un ilk anlamı önemsizdir. Bu sadece akılda olan bir düşüncedir. Sözle ifade edilmediği için bir anlamı yoktur. Logos'un 2 nci anlamı yoktur. Logos'un 2 nci anlamı bir şeyi oluşturan parçaları açıklamadır. Örneğin; bir arabayı oluşturan bütün parçalarının bir listesini yapmak, bunların bilgisi ile arabanın bilgisine kavuşmak. Daha açık bir örnek alalım; insanın tanımı. buna göre, bacaklar, gövde ve bir baş olacaktır. İnsanı oluşturan bu kısımları bilirsek, insanı da bilmiş olacağız. Fakat Platon bu biçimde ulaşılan bilginin doğru sanıyı geçmediğini, çünkü parçaların tam bilgisine sahip olamadığımız için bütünü de bilgisine sahip olmayız diyor. O halde logos'un başka bir anlamına bakmak gerekiyor, bu da bir nesnenin diğer nesnelere olan farklılığını belirtmedir. Örneğin, güneş gök nesnelere en parlak olanıdır. Sokrates'in burnu şöyledir gibi...

Logos'un bu anlamı da bizi bilgiye götürmez, bu farklılığı belirtme ile yaptığımız tanım bizi doğru sanıdan öteye götürmez. Nitekim aynı farklılığa başka bir varlıkta da rastlayabiliriz. Başka birinin burnu Sokrates'in burnuna, başka bir nesne, gökte güneş'e benzeyebilir. Aslında güneş örneği, teklifi olan bir örnektir. Başka bir nesne ile karşılaştırılması söz konusu değildir. O halde logos'un bu son anlamı da işimize yaramıyor ve dialog olumsuz yönden bitiyor. Bana göre dialog olumsuz bitmiyor. Aslında Platon nesnelere bilgisinin (episteme) olamayacağını, ama onların doğru sanı ile bilinebileceğini dolaylı yoldan belirtmek istiyor. Yani bizim dış dünya bilgimiz doğru sanıyı geçmemektedir. Bu bir bakıma doğru olabilir. Nesnelere özgü mutlak bir bilgi türü aramanın belki de olasılığı yoktur. Klasik görüşü simgeliyen Cornford, Taylor gibi dilozofların da haklı tarafları yok değil. Bu görüşe göre Platon logos'un, Menon'da Pheadon'da kullandığı anlamına Theaetetus'a getirmemiştir. Bunun nedeni de İdeler Theorisinin Theaetetus'un dışında bırakılmış olmasıdır. Bu böyle olunca Theaetetus'un bir çok sorunları çözülememiştir. Bu görüş her ne kadar sempatik görülüyorsa da, yukarıda belirttiğim gibi ben bu görüşe katılmıyorum.

Theaetetus'dan sonra Platon'un açık olarak epistemeyi tartıştığı yer Philebas (61 d-e), Yedinci Mektup (seventh Letter 342) dür. Yedinci Mektup'ta episteme fenomenlerin bilgisi değil, fakat gerçeklerin yani idelerin bilgisidir. Son olarak Ross'a göre (Platon's Theory of ideas)

Platon'un Akademi'de "iyi" üzerinde verdiği bir konferansı vardır. Fakat burada matematiksel nesnelere üzerinde konuşmuştur. Bu konferanstan Aristoteles'in anladığı şey (Ross'a göre) ideler ideal sayılardır. Eğer bu böyle ise epistemenin nesnelere düşüncemizde var olan soyut sayılardır. Kanunlar (laws) adlı dialogda (875 c-d) episteme kanun ve gelenek olarak bir şeyin özü (logosu) anlamında kullanılmıştır. Bu aynı zamanda birbirine benzeyen bir çok nesneden bir idea oluşturma anlamına da gelmektedir. Fakat bu son dialoglardan episteme için kesin bir sonuç çıkaramayız. Çünkü bunlar epistemeyi düzenli bir biçimde eleştiren dialoglar değildir.

## BİRÜNİ'NİN TÜRKOLOJİ İLE İLGİLİ OLARAK VERDİĞİ BİLGİLER

Dr. Günay TÜMER

X-XI. Yüzyıllarda Orta Asya'da Afrigoğulları, Ziyariler ve Me'munoğulları gibi mahallî hükümdarlıklarda, daha sonra büyük Gazne Devletinde başarılı ilmî çalışmalarda bulunmuş olan Bîrûnî (362/973 - 453/1061 - bize göre<sup>1</sup>) sadece Türk-İslâm âleminin değil, bütün dünyanın yetiştirdiği ender sîmalardandır. Devrinin çok ilerisinde bir ilmî metodolojiye sahip bu büyük ve çok yönlü bilgin, batı teknolojisine temel veren özgül ağırlık belirlemelerinden trigonometriyle ilgili buluşlarına, filolojik araştırmalarından astronomi-geodezi alanındaki icatlarına kadar çok geniş bir çalışma alanı bulmuştur.

Bîrûnî'nin esas künyesi "*Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed*" iken bu şekilde nisbe'lendiğilmesinin onun doğup büyüdüğü Harizm (Kâs)'in dıştaki bölümüne mensup olduğunu ifade etmekle beraber, aynı zamanda dışarıdan oraya göçeden bir aileye, Arapça ve Farsça'yı sonradan öğrendiğini söylemesine göre, o sıralarda o bölgede şehirlere göçetmekte olan Türk asıllık bir aileye mensubiyetini de ifade eder<sup>2</sup>. Bîrûnî kelimesinin Beyrûnî şeklinde kullanıldığını da görüyoruz<sup>3</sup>.

Bîrûnî'nin geniş filolojik bilgisi yanında Türkçe'nin bazı diyalektlerine de vâkıf olduğu anlaşılıyor. Bunu "*Tahdîdu Nihâyâtî'l-Emâkin litashîhi Mesâfâtî'l-Mesâkin*" adlı eserinde bulunan, onun tarihî ve coğrafi olaylar üzerinde dururken takip ettiği metoda da ışık tutan sahifelerinden anlatacağız.

Bîrûnî, geodezi ile ilgili olan bu eserinde esas konulara geçmeden bir giriş yapmayı uygun bulmuş, ilim, ilimler tablosu, ilimlere olan ihti-

1 Bkz. Günay Tümer, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, 20-1, Ankara 1975.

2 Bkz. A.g.e., 12-7, 19-20, 22.

3 Bkz. A.g.e., 17-8; A.g.y., Beyrûnî'ye Armağan Tanıtımı, İlahiyat Fak. Der. C. XXI, 432, Ankara 1976.

yaç, ilimlerin nasıl çıktığı, geodeziye olan ihtiyaç gibi konuları anlatırken ilk ilimlerin tıp ve baytarlık olabileceği, çünkü insanın önce kendisini ve ona en faydalı olan canlıları düşünmesi gerektiği gibi buluşlariyle bu anlatımını kuvvetlendirmişti. Âlem, âlemin hudûsu, dünyanın yaratılış tarihine de eğilen Birûnî, bu hususta çeşitli dinler ve kutsal kitapların dediklerini karşılaştırıp Ku'ân ve sahih hadislerin bu konu karşısında, diğer eserlerinde pek yerinde bulunduğu, tutumunu tesbit ettikten sonra jeolojik oluşum meseleleri üzerinde duruyor. Bu arada Arabistan çölünün eskiden denizle kaplı iken denizin çekilmesiyle meydana geldiğini, o bölgede havuz ya da kuyu kazıldığında kum ve çakıl taşlarından ibaret tabakalara tesadüf edilmesi, bu tabakalardan çıkan çakıl taşlarını kırıp bakınca bunların içinde sedef, boncuk, midye kabukları çıkması ile izah ederken Biruni, içinde bazı fosiller bulunan bu gibi taşların Cürcan-Harezmi arasındaki kum çölde de bulunduğunu hatırlıyor ve bölgenin meydana gelişi, Türklerin oradaki yerleşme yerleri ve dilleri hakkında bilgi veren şu açıklamalarda bulunuyor<sup>4</sup>:

Burası eski zamanlarda küçük bir deniz gibi idi. Zira Belh ırmağı olan Ceyhun'un Hazer Denizine doğru mecrâsı sözü edilen çöl üzerinde Belhan adıyla bilinen kasaba yönünde idi. Batlamyus (Ptoleme)'un Coğrafya kitabında bu ırmağın "Arkanya", yani Cürcan Gölüne döküldüğü zikrediliyor. Batlamyus'un zamanından bizim zamanımıza kadar 800 seneye yakın bir zaman geçmiştir. Demek o zaman Ceyhun, Zeme ile Âmû'ye arasındaki bir mevziden şimdi çöl olan bölgeye dökülüyordu. Sonraları bu ırmağın yolu kapanarak suyu Guz arazisi taraflarına sapsmış. Fakat o zaman yolu bugün Aslan ağzı denilen ve Harezmi ahalisi nezdinde Sekrû's-Şeytan diye bilinen dağa tesadüf etmiş. Bundan dolayı su orada toplanarak yükselmiştir.

Yukarıda adı geçen dağın yukarı bölümünde dalgaların izi göze çarpar. Aralıklı olan taşlara su fazla basınç yaparak ağırlığı haddini aşınca dağı yarmış, bir miktar gitmiş, sonra Farab'a doğru sağ tarafa,

4 "Bugün bile Başkurt 'Kara söz' lerinde zikri geçen "Alp"ler, çoğu zaman deniz altına inerek ikinci bir âleme çıkarlar. O yeni dünyada da dağlar, taşlar, göller, hayvanlar vb. bulunur. Yahut karasözlerdeki bu alpler birkaç deniz geçerek hiç insan ayağı değmemiş dik kayalı dağlar, sık ormanlıklardan daha ilerilerde fırtınalar vb. tesadüf ederler. İşte bunların hepsi, Ural havzasını su kaplamış olduğu devirdeki ve Ural denizi kuruyarak Aral ve adalar meydana çıkmaya başladığı vakitlerdeki olaylardan kalmış efsanevi sözleri hatırlatıyor. Çünkü karasözlerdeki alplerin ikinci dünyada değil, belki şu dünyada su kaplanmış yerlerde ya da susuz yerlerde yürümüş olduklarında şüphe yoktur" (Bkz. Başkurt Oymağı Mecmuası, Sa. 1, 20-1, 1925).



yani bugün Fehmî diye bilinen bir macraya sapsmıştır. İnsanlar bu ırmağın her iki tarafına 300 den çok şehir ve köy yapmışlardır. Bunların eserleri bugüne kadar kalmıştır. Bir müddet sonra bu macraya da önceki haller arız olarak bu da kapanmış, bunun üzerine su sol tarafa Peçenek arazisine, yani Harizm ile Cürcan arasındaki çölde bulunan Mezdbest Vadisi diye bilinen macraya sapsmış ve pek çok yerleri uzun yıllar mamur ettikten sonra burası da harap olmuş ve ahali Hazer Denizi sahiline göçmüşlerdir. Bunlar Lan ve As cinsinden olup bugünkü dilleri Harizmce ile Peçenekçe'nin karışımından meydana gelir. Sonra bu suyun tamamı Harizm'e doğru akmıştır. Önceleri oraya kayalarla kapatılmış yerden sözülecek bu suyun az bir bölümü gelirmiş. Bugün Harizm sınırı başlangıcında olan bu kayalı bölgeyi su yarmış ve orayı su altında bırakmış, o zamandan itibaren orasını göl haline koymuştur. Bu ırmağın suyu çok ve cereyanı şiddetli olduğundan kaldırıp getirdiği çamurdan dolayı bulanıktır. Bu su yüzüne yayıldıkta kaldırıp getirmiş olduğu toprak dolmaya başlayarak ırmağın döküldüğü yerden itibaren yavaş yavaş yer yükselmiş ve kara olarak meydana çıkmıştır. Bu suretle gölün sürekli uzaklaşması sonucu Harezmi bütün bütün ortaya çıkmıştır. Nihayet göl, önüne durmuş olan dağa kadar uzaklaşmış, dağı aşması mümkün olmadığından, Kuzey'e doğru, yani bugün Türkmenlerin oturduğu araziye sapsmıştır. Bu denizcik ile önceleri Mezdbest Vadisinde bulunan arasında az bir aralık vardır. Mezdbest'te olan denizciğin yeri bugün çorak ve girilmez bir bataklık halinde olup Türkçe "*Hız Tengizi*", yani Kız Denizi diye bilinir<sup>5</sup>.

Birünî, kendi ifadesiyle yukarıda teşekkülünü anlattığımız bölgedeki Kas'ta doğup buralarda büyüdüğünden bölgeyi çok iyi bilmekteydi. Bu bölge için çok kıymetli bilgileri içinde bulundurduğu anlaşılan "*Ahbâru'l-Hârizm*" (*Müsâmeretu Ahbâri'l-Hârizm*) adlı eseri günümüze gelmemiştir. Kâtib Beyhakî'nin Harizm tarihi ile ilgili olarak verdiği bilgiler, Birünî'nin bahsettiğimiz bu eserinden alınmadır. Beyhakî, bu bilgileri Birünî'nin tarihçiliğine olan güveninden tereddütsüzce alıp naklettiğini belirtir<sup>6</sup>. Birünî'nin "*el-Asâru'l-Bâkiye ani'l-Ku-*

5 Birünî, Tahdîdu Nihâyâtî'l-Emâkin litashîhi Mesâfâtî'l-Mesâkin, 22-3, Ankara 1962 (M. Tavîcî Tancî neşri).

6 Ebu'l-Fazl Muhammed b.Huseyn Kâtib Beyhakî, Târîhi Beyhakî (Târîhi Mes'ûdî), II/811, Tahran 1326.

*rûnî'l-Hâliye*" adlı eseri islâmdan önceki Harizmşahların menşe' ve sıralarını göstermek bakımından yegâne kaynaktır.

Birûnî bölgesinin tarihiyle, coğrafyasıyla, örf ve âdetleriyle, her şeyiyle ilgilenmişti. Merak, tecessüs ve öğrenme hırsı, onun şahsiyet yapısının temel taşı idi. Bir misâl verelim: Curcan'da bir ağaç vardı. Bu ağaç bir pınarın içindeydi, her yıl suyun menbaiden çıkardı. Kökü sabitti, başı da pınardan dışarı taşıyordu. Curcan ahali onun için hurafeler uydurmuş ve onu ta'zime başlamışlardı. Ancak Birûnî halka izah etti ki, bu bir selvi ağacından başka bir şey değildi. Bulunduğu yerde zelzele sonucu bir yarık açılmış ve o da bu yarığa düşmüştü. Sonra yer kapandı ve o yarık suyun menbai oldu.. İlkbaharda su çoğalınca dışarı taşıyor, sonra su azalınca eski durumunu alıyordu...<sup>7</sup>

Birûnî'nin bütün başarılarının altında yatan muhakkak onun kuvvetli ilmi metodolojisiydi. Baraktekin'le başlayan Kabil Türk hükümdarlarının şecerelerini Hintlilerden öğrenmiş olmakla beraber, bunların yazılmış olduğu belgeyi, hernekadar mümkün olmasa da, mutlaka gidip görmek istemesi onun kaynaklar üzerindeki titizliğinin de delili olmaktadır...<sup>8</sup> O, ileri sürülen iddiaları değerlendirmede de ayrı bir maharete sahipti. Zülkarneyn'le ilgili çeşitli tevcihlerden uygununu seçerek reyini belli ederken, Ye'cüc-Me'cüc'ün "Mesâlik-memâlik" ya da Coğrafya kitaplarında 5. 6. iklimlerin başlangıcında sakin Doğu Türklerinden bir sınıf olarak gösterilmesini onların kendi düşüncüş yollarıyla çürütüyordu<sup>9</sup>.

Biruni'nin âdet, gelenek ve inançlarla da ilgilendiğini görüyoruz. Türklerin yeşimi nazardan korunma ve hazım için, yağmur taşıyı yağmur yağdırmak için, mumyayı tıbda faydalanmak için.. kullandıklarını anlatır<sup>10</sup>.

Tıp ve kimya ile ilgili kelimelerden bahsederken bunların Türkçelerini de verir (Kitâbu's-Saydala ve Kitabu'l-Cemâhir'inde).

Türklerin âdetleri ve inançlarıyla ilgili olarak verdiği bilgilerden misâller verelim:

<sup>7</sup> Birûnî, Tahdidu Nihâyâtî'l-Emâkin..., 25.

<sup>8</sup> Bkz. Birûnî, Kitabu't-Tahkîk mâ li'l-Hind, 207, Haydarâbad 1958; A.g.y., Kitabu'l-Cemâhir fi Ma'rifeti'l-Cevâhir, 25, Haydarâbad 1355.

<sup>9</sup> Bkz. el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye, 36, 40-1, Leipzig 1923.

<sup>10</sup> Bkz. Birûnî, Kitabu'l-Cemâhir..., 198-9, 218-9, 205.

“Türk topraklarında bir dağ vardır ki onun üzerinden koyunlar ayaklarına sof bağlanmış olarak geçirildikte hemen bol yağmur yağar. Bazan düşman tarafından kuşatılınca Türkler böyle yaparak düşmanı yanıltırlar. Bilmeyen onları sihir yaptı zanneder”<sup>11</sup>.

Kimak beldesindeki Mengür denilen dağda asker içtiğinde eksilmeyen bir tathsu pınarının yanında orada secde etmiş bir insana ait ayak izi, onun parmaklarıyla her iki avucunun izi, bir sabi çocuk ayak izi, bir de merkep ayak izi vardır ki gördüklerinde Guz Türkleri oraya secde ederlerdi<sup>12</sup>.

Guz Türkleri suda boğulup ölen kimseyi çıkardıklarında cesedini sahilde üzerine koydukları şeyin ayağına ip bağlayarak ipin ucunu suya atmaları ruhun ip vasıtasıyla suya çıkması içindir<sup>13</sup>.

Biruni'nin kitaplarında devrindeki Türk hükümdarları ve onlarla ilgili tarihî olaylar hakkında çeşitli bilgiler de bulunmaktadır.

11 Birûnî, el-Âsâru'l-Bakiye..., 246.

12 el-Âsâru'l-Bakiye, 324.

13 Kitâbu't-Tahkîk..., 479.

## SELİM - NÂMELER

Dr. Ahmet UĞUR

Osmanlı tarih yazıcılığı başlı başına bir konudur. Ahmedî. . . . lerle başlar. Saray takvimleri ile devam eder. Tevârih-i Âl-i Osmanlarla olunlaşır. İdris ve Kemal Paşalarla tam ve resmen teşekkül eder.

İşte bu gelişme devrinin bir bölümünü de Selim-nâmeler teşkil eder. (Daha doğrusu *nâmeler* diyebiliriz. Çünkü Süleyman-nâmeler de hemen hemen aynı devre rastlar.) Bunların başlangıcında Şah-nâmenin tesirinin olduğu söylenebilir. (Verilen bir çok farsça şiir örnekleri oradan alınmıştır.)

Selim için her yazılan tarihî eserlere Selim-nâme denip denmiyeceği münakaşa konusudur denmesi doğrudur. Çünkü bunlar;

a- Ya Selim-nâmelere kaynaqdırlar. Kemal Paşa'nın defterleri ve İdris'in Heşt-Behişt'i gibi,

b- Veya Selim-nâmelerden alınmışlardır. Âli ve Tâcu't-Tevârih gibi.

c- Yoksa Selim devri için yazılan tarihlerin birer özetidirler. İdris'in Selim-nâmesi, Hoca Efendi'nin Selim-nâmesi gibi.

Selim-nâmelere bakacak olur isek bunların daha çok Kanuni devrinde yazıldığı görülür. Bunun sebebini şöylece özetleyebiliriz:

a) Tarihçilik, ilmî araştırma Fâtih devriyle başlayıp bu zaman tam zirveye çıkmıştır. Çünkü devlet madden çok gelişmiş ve bütün memleketten âlimler İstanbul'a toplanmıştır. Her âlim hanedana birşeyler vermek çabasıdadır.

b) Selim, yaptığı başarılar bir yana, az da olsa kan dökücü gibi, hanedana yakışmayan bir ad bırakmıştır. Kanuni başa geçtiğinde babasının prestijini düzeltmek ve onun propagandasını yaptırmak gibi kendisini bir mecburiyetin altında hissetmiştir, ve verdiği bahşişlerden faydalanmak için herkes birşeyler söylemek yarışına girişmiştir.

c) Sahifelerce yazılan tarihleri okumak sıkıcı gelmeye başlamış olabilir. Onun için bir padişahın bütün periodunu veya bir kısmını anlatan bu (nâme) cılık okuyucuyu usandırmamak için ele alınmış olabilir.

### KISIMLAR

I- a. Yazılış şekillerine göre; 1- Nazm, b- Nesir, c- İki bir arada olabilir. İdrisî'ninki gibi.

II- b. Yazılış devirlerine göre;

1- Selim devri,

2- Daha çok Kanuni devri,

Veya daha sonraki devirler ki, Namık Kemal'in Evrak-ı Perişan'ına kadar.

III- Başlangıç ve bitişe göre;

a- Selim devrinin tamamını alanlar. İdris ve Nişancı gibi.

b- Bayezid devrinin sonundan Selim'in tam idâreyi ele alana kadar.

İshak gibi.

c- İshak'ın bir devamı gibi olanlar Sucûdî gibi.

IV- Dil itibariyle;

a- Türkçe

b- Farsça.

c- Arapça.

### Tarihî Değerleri:

Tarihî kıymeti eşsiz olan bu eserlerin daha başka yönden pek çok yan faydaları da vardır. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

a- Olayları özlü ve kısa olarak anlatırlar. Sahifelerce anlatılan olaylar burada özet gibi verilir. Bilhassa manzum olanlar bu bakımdan çok önemlidir. İki satırlık bir şiirle çok şeyler anlatılır. Bu nazım olanlarda beytin 2. mısramın manası yok gibi görünür ama onun da

konu ile direkt ilgisi olmasa bile indirekt olarak ilgili olur ve bir şeyler ifade eder.

b- Kısa ve özlü olduklarından okunmaları kolay ve çekicidir. Bunları ellerine alan şahıslar bir kahramanlık masalı gibi okur ve yorulmadan bitirirler. (Birkaç hacimli olanlar müstesna. İdris ve Nişancı gibi)

c- Bazıları, bilhassa yazarının sahip olduğu ferdi bilgiler ve şanslar yönünden, bazı sahalara için kıymetlidir. Meselâ, Sucûdî, Osmanlı ordusunun kullandığı silâhlar için çok kıymetli bir kaynaktır. Çünkü kendisi bu vazifeye bakmaktadır (Silahdâr kâtibi).

Şükrü ise İmparatorluğun doğu bölgesi için sanki bir atlasır. Adım adım her köyün adını, her menzilin yerini belirtir. Çünkü kendisi Doğuludur.

Tarihî malumatlar yanında bu eserlerin bize öğrettiği pekçok edebî, sosyal, ahlâkî ve dinî yönleri de vardır. Devrin bir nevi aynasıdır. Bize çok şeyler vermektedirler.

Bir milletin dili, dini, sosyo-ekonomik yapısı ve devlet idaresi ve siyâsî görüşleri bunların içine serpiştirilmiştir.

d- Dili ve plânı basit olanlar bir yana, İshak gibi tam plânlı ve âdalı bir tarih kronoği olanlar da vardır.

#### Zayıf Yönleri:

a- Bazıları sırf moda olduğu için ve devrin gider akçası olduğu için kaleme alınmıştır.

b- Bazıları hemen hemen bir şey yapmamış, sadece kendinden önce yazılan bir Selim-nâme'yi nesre çevirmiş, bir sonrası ise bunu tekrar nazım haline sokmuş veya kısaltmıştır.

c- Veya bir diğerinden kopyadır. Ya doğrudan doğruya kopya etmiş veya ona çok az bir şeyler ilâve etmiştir. Bir tarihi olarak ismini değiştirip Selim-nâme yapmış yani Selim-nameyi tarih yapmıştır.

Şimdi bunları tek tek inceliyelim:<sup>1</sup>

1 Konya İzzet Koyunoğlu kitaplığında bulunan Muhyi Çelebi'nin Selim-nâmesi bu çalışmada kullanılmamıştır. Ayrıca bak., Ş. Tekindağ, Selim-nâmeler, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, ss. 212-215. Bu konuda diğer çalışmaların ismi Ağâh Sırrı Levend tarafından *Gazâvât-nâmeler*, ss. 22-vd., da verilmiştir.

1- Hakîmüddin İdris b. Hüsameddin Ali, İdris-i Bidlisî olarak bilinmektedir. *Heşt-Behişt* diye adlandırılan, Osmanlı hanedanının başlangıcından II Bayezid devrinin ortalarına kadar gelen ilk Farsça Osmanlı tarihi yazarıdır.<sup>2</sup> Ölümünde (926/1520) tamamlayamadığı ikinci bir eser daha bıraktı ki, o tamâmen Yavuz devrine âit idi ve *Selim-nâme* veya *Selim Şahnâme* adını taşıyordu. Bunu tamamlamak, İdris'in oğlu Ebu'l-Fadl'a düştü. Kanuni devrinde tamamlandı ise de eserin tamâmı II. Selim devrinde bitti ve bu padişaha takdim edildi.

Ebu'l-Fadl'ın da dediği gibi, o sadece II. Selim'e âit bir medhiye yazdı, eserin diğer kısmı tamamen babası İdris'e âittir.<sup>3</sup>

Olaylar ilk önce nesir halinde anlatılır ve hemen sonra nazım halinde özetlenir.

Eser bir girişle başlar ve İdris burada, yazılan bütün Osmanlı tarihleri hatalı olduğundan, bu hanedanın doğru bir tarihini yazmak mecburiyetinde kaldığını açıklar. Gayesinin ise, Selim devrinin olaylarını alarak gelecek nesillere hanedanın örnek bir modelini sunmak ve bununla da kendi ismini daima yâd ettirmektir.<sup>4</sup> İdris yazdığı olayların pek çoğuna şahid olmuştur, fakat o olaylar hakkında bilgi vermektense daha çok edebiyat yapma yoluna kaçmış ve bu sahada kelime oyunları yaparak maharetini göstermeye çalışmıştır. Özet olarak insan tarih açısından, aradığını bulamamaktadır. Eserde atlanan bazı isimlerin ve tarihlerin yeri boş bırakılmıştır, ama bunların İdris veya müstensih tarafından yapıldığı henüz bilinmemektedir.

Bununla beraber eser bu devir için ana kaynaklardan biridir ve daha sonraki yazarlar tarafından sık sık kullanılmıştır, Hoca Efendi ve 'Âli gibi. Kemal Paşa-zâde bunu kullanmamıştır. Bu sebebdendir ki, Selim-name türünde hemen hemen ilk eserler ve bu türün gelişmesinde hem örnek ve hem de bağımsız bir kaynak olmuştur. Kemal Paşa-zâde'nin de İdris'i kaynak olarak kullandığı söylenir. Bu hususta kesin bir şey söylenemez. Şöyleki; Her ikisi de aynı padişah tarafından aynı zamanda Osmanlı tarihi yazmak için görevlendirilmişler ve her ikisi

2 İdris için bak, V. L. Ménage, E12, I, 1207-1208, Ayrıca İdris'in iki tarihî çalışmaları için, C.A. Storey, *Persian Literature, a Bio-Bibliographical Survey*, I, 412-416.

3 Burada kullanılan yazma (The British Museum, Add. 24960, Rieu tarafından *Cat. Pers Mss.*, I, 218 da açıklama yapılmıştır.

4 A. Ateş, Tez, 21 v.d.

de aynı padişaha, hemen hemen aynı zamanda teslim etmişlerdir.<sup>5</sup> Birbirinin eserlerini görme olanağı çok az bir ihtimaldir. Fakat şunu söyleyebilirim ki, tezimde kullandığım VIII. ve IX. Defterlerde bu ihtimal kat'iyen yoktur.<sup>6</sup> Gerçek ancak, Heşt-Behişt'le Kemal Paşa'nın diğer Defterleri karşılaştırılır ise ortaya çıkacaktır. Fakat, yukarıda da söylediğimiz gibi İdris, Selim-nâmesinde bazı yerlerde kendinden bekleneni verememiştir. Meselâ Çaldıran seferinde kendisi Tebriz'e gönderilen heyetin içindedir. Doğuyu çok iyi bilen bir şahıstır, ama verdiği mâlûmat, edebî uzatmaların yanında hiç kalır. Hele hemşehrisi Şükrî ile karşılaştırılırsa, tarihî mâlûmat eserde çok az yer alır.

Bu durum karşısında akla çeşitli ihtimaller geliyor. Bunların başında eserin bir an önce bitme endişesi, acaba yazar bu acele ile mi olayları kısa geçti?

İkinci ihtimal, yazarın Osmanlı sarayına ısınamaması olabilir mi?<sup>7</sup>

## 2- İshak Çelebi:

En erken yazılan Selim-nâmelerden birisinin yazarıdır. İshak 969/1465 de Üsküp'de doğdu. Babası orada bir kılıç ustası idi. Eğitimi bitirdikten ve ülema sınıfına girdikten sonra, çeşitli medreselerde ders verdi ve 937 de Sahn'a yetiştii. 942/1535 de Şam'a kadı olarak atandı ve o vazifede iken 944/1537 de öldü.<sup>8</sup> Selim-nâme, Sultanın tahta çıkışından önceki olaylarla ilgilidir.

İstanbul'u alt-üst eden 915/1509 yılındaki zelzele ile başlar ve Selim'in tahta çıkması ile sona erer. II. Bayezid'in ölümü, Sultan Ahmed'in Selim'e karşı ayaklanması ve hasseten Şahkulu olayı hakkında çok mühim bir kaynaktır. Bu Selim-nâme ile Kemâl Paşa-zâde'nin

5 Turan Şerafeddin, İbn Kemal VII. Defter, XX-XXI.

6 T.T.K. VIII. Kongreye sunduğum tebliğ.

7 F. R. Unat, Neşri Tarihi üzerine yapılan çalışmalar, Belleten, 1943, ss. 198 v.d..

8 İshak Çelebi'nin biyografisi ve Hoca Efendi ile olan münasebeti, Sayın İ. Parmaksızoğlunun, Üsküplü İshak Çelebi ve Selim-nâmesi, adlı makalesinde verilmiştir. TO., III, (1951-2). Onun hayatı hakkında temel kaynaklar şunlardır: Mecdî'nin tercümesi olan Taşköprü-zade'nin *Şakaiku'n-Nu'maniyesi*, İstanbul, 1269, H., ss. 468-471; Âşık Çelebi, *Tezkere-i Şu'arâ*, G. Meredith Owens tarafından yayımlanmıştır. London, 1972, ss. 42a-44a; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkere-i Şu'arâ*, British Museum, Add. 24957, V. 46a-48a; Riyazî, *Tezkere-i Şu'arâ*, Nuruosmaniye, 3724, V. 23b.

Bu çalışmamızda kullanılan yazma, Bibliothèque Nationale, A.F. 141; Cf. Blochet, *Cat. Mss. Turcs I*, 58. den alınmadır.



VIII. Defteri arasında ifade ve stil yönünden çok yakın bir benzerlik vardır. Bilindiği gibi bu VIII. Defter II. Bayezid'in devrinin sonuna doğru yazılmış ve bu padişah'a takdim edilmiştir. İshak'ın, Kemal Paşa'nın bu defterini görmesi çok kuvvetli bir ihtimaldir.<sup>9</sup> Kemal Paşa'nın VIII. Defterinin ikinci parçası (914-918) yıllarındaki olayları içine alan kısım) ile bu Selim-nâme arasında muhtevaları yönünden çok yakın benzerlikler vardır. Fakat burada garip olan şey, olayların içinde yaşayan ve hatta bir kısmında vazife alan yazarın, Selim'in hayatını sadece tahta çıkana kadar anlatıp İran ve Mısır seferi gibi eşsiz olayları atlamasıdır.<sup>10</sup>

Fakat akla ilk gelen en yakın ihtimal şudur. Bilindiği gibi Selim-nâmelerin pekçoğu Kanuni devrinde yazılmıştır. Eserini padişaha sunup bahşiş alacak veya bir mevki talep edecek kadar tamamlayan yazar, derhal eserini Kanuni'ye sunmak için kısa kesmiş olabilir. Sayın Ş. Tekindağ eserin 918-920 yıllarında yazılma ihtimalinin olacağını söylüyor ise de bunu gösteren elimizde açık bir delil yoktur.

Eser Hoca Efendinin başta gelen kaynaklarından. Birçok yerlerde satır, satır aynıdır. Hoca Efendi II. cild 132-310 sahifeler arasında bu takip açıkça görülebilir. Böylece İshak Osmanlı tarih yazıcılığına da başlangıç olarak katkıda bulunmuş oluyor.

### 3- Keşfi Mehmed Çelebi:

Keşfi'nin Amasya'da doğduğu düşünülmektedir. Babası, o devir Amasya valisi, *Sekbanbaşı Hızır Ağa*'dır. Selim daha Trabzon'da iken Keşfi onun hizmetine girmiş ve padişah olduktan sonra da Keşfi'ye

9 Babinger'in Kemal Paşa-zâde'nin tarihi diye açıkladığı Dresden (Doğu Almanya)daki E.391 nolu yazmanın, V.24a-171a arası. İshak Çelebi'nin *Selim-nâmesinin* V. 7a-125a ile aynıdır. Dresden yazma devam eder ve H. 927 yılına kadar olan olayları anlatır. Ayrıca bu Dresden yazması ile Kemal Paşa-zâde'nin IX. Defter arasındaki pek yakın benzerliklerdir. İki yazmada da aynı nazım parçaları geçmektedir. Dresden'deki nazım parçaları daha uzun ve daha topludur.

Rieu'nun sahife 45-46 da anlattığı ve The British Museum Add. 23586 da yer alan, yazarı belirsiz yazma ile bu Dresden E391 de tamamen birbirinin aynıdır. British Museum yazması her ne kadar Sultan Süleyman'ın tahta çıkışı ile sona erer ise de çok eşsiz bir yazmadır.

Bu husus için ayrıca bak. Dr. Ahmet Uğur, Dresden'de Kemal Paşa-zade'ye atfedilen yazma eserler, *A.Ü.İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Dergisi*, sayı II, (1977).

10 Keşfi hakkındaki biyografik bilgi, OM. III, 122 den alınmıştır. Diğer kaynaklarda da hemen hemen aynı şeyler tekrarlanmıştır.

muhtelif vazifeler vermiştir. Son yetiştiği makam Anadolu Defterdarlığı olmuştur. Yazar 931/1524<sup>11</sup> de İstanbul'da vefat etmiştir.

*Selim-nâmesi*: Diğer Selim-nâmelerden orijinal bir bilgi vermemektedir. O zaman zihinlerde şu şüphe uyanıyor: Acaba o kendisinin bizzat söylediği birçok vazifelere atanmamış mıdır? Verdiği malûmatlar çok sathîdir. O Selim-nâmesini tarihî malûmattan daha çok edebî maharetini göstermek için yazmıştır, intibamı bizde uyandırmaktadır.

Her ne kadar escr 927 H. de tamamlanmış ise de, kitabın mukaddimesinde daha erken yazılan başka bir kopyadan bahsedilmektedir. Bu kopya, Yavuz'un Tebriz'i alıncıya kadar geçen olayları içine almaktadır, ve bilinmeyen bu nüsha kuvvetli bir ihtimalle Türkçe olmayıp Farsçadır, Çünkü bu *Selim-nâmede* yazar, "Türki dil dürr-i yetim gibi nâ-tırâş ve tabî'at-harâşdur, V. 11a" diyerek, Türkçe yazmaya gönüllü olmadığını ifade etmektedir. Şikâyetine rağmen o eserini çok güzel bir stille yazmış ve yine dediğinin haklı olduğunu göstermeye çalışmak için de yazmada kullandığı her Farsça ve Arapça kelimelerin Türkçelerini üzerlerine yazmıştır. Eser tarihî malûmat yönünden daha çok Türk dili bakımından incelenmeye değer. Tabii bu, eserde tarihî malûmat yok demek değildir.<sup>12</sup>

#### 4- Kalkandelenli Sücûdi:

Diğer bir *Selim-nâme* de Sücûdi'ninkidir ve yazdığı devirde yaşayan muasır bir yazardır. Fakat, maalesef eserinde kendine ait biografik bir malûmat da yoktur. Âşık Çelebi yazarın Kalkandelen'den, Lâtifi ise Pristine'den geldiğini söyler.

Sücûdi, Pirî Mehmed Paşa'nın divân kâtibi idi ve Selim devrinde onun Silâhdar kâtibliğini aldı. Onun İran ve Mısır seferlerine katıldı. Kanuni'nin ilk devirlerinde Haç farizasını ifa ederken öldü.<sup>13</sup>

Her ne kadar kendisi bahsetmiyor ise de, *Selim-nâmesi* İshak Çelebi'ninkinin bir devamı (zeyl) gibi görünmektedir. Yazar, İshak'ın bıraktığı yerden başlar ve Selim'in ölümüne kadar getirir. Sücûdi olayları anlatırken ne kendi gördüğünü ve ne de kullandığı kaynağı söyler.

11 Burada kullanılan yazma Süleymaniye Esad Efendi, No: 2141 No'lu yazmadır.

12 Onun hayatı hakkında bilinen kaynaklar, Ş. Tekindağ tarafından, SN. 216-217 verilmiştir.

13 Kullanılan yazma, Topkapı Sarayı, Revan, 1284/1. dir.

Fakat şu bir gerçek ki, anlattığı şeylerin hepsini hemen hemen kendisi bizzat görmüştür. Fakat verdiği malûmat ya çok kısadır veya hatalıdır. Yalnız o bir mevzuda çok detayına inmiştir, o da Çaldıran savaşından önce Osmanlı askerine Cephehaneden dağıtılan silâh çeşitleri, v. 14a. Bu da onun silâhdar kâtibi olduğunu destekler bir kanıttır. Eser gayet basit ve gösterişsiz bir stille yazılmıştır. Bu yönden İshak ve Keşfi'ye zıttır. Bu yazmanın daha sonraki Selim-nâme yazarları tarafından kullanıldığına dair elimizde bir belge yoktur<sup>14</sup>.

#### 5- Celâl-zâde Mustafa Çelebi (900-975 /1492-1567):

Koca Nişancı diye bilinmektedir. Yazar Selim devrinde yaşayan ve o deviri yazan bir şahıstır,<sup>15</sup> ve verdiği malûmatı birinci el kaynak olan vezir Piri Paşa'dan almıştır. Eser, Kanuni devrinde yazılmıştır ve yazar eserini yazdığı zaman 70 yaşlarının içinde bulunmakta idi. Eserde basit fakat ağırbaşlı bir üslûp kullanmış ve ona *Me'asir-i Selim-Han* ismini vermiştir. Divanda *re'isü'l-küttâb* ve *Nişancı* olarak çalışan yazar, bunu bir imtiyaz addetmiş ve diğer yazarların bilmediği malûmatı alarak eserine aktarmıştır. Ve pek tabii olarak da eseri bu çeşit eserler arasında özel ve mühim bir yer almıştır.

Yazarın davranışı şüphesiz tam bir Selim taraftarıdır ve daima onu her yaptığı şeyde haklı göstermeye çalışmaktadır. Meselâ, Selim asla babasına karşı baş kaldırmamıştır. O sadece babasını fena yola sevk etmeye çalışan bencil vezirlerin kuvvetini yıkmak için girişimler yapmıştır. Esas babası ile tahtı paylaşmaya çalışan Sultan Ahmet idi. Felâketlere hiç baktıkları yoktu.

Hacım bakımından da bu eser diğer tarihlerden geniştir. Selim'in doğumundan başlar, hiç bir olayı atlamadan ölümünde bitirir. Yazar, sadece bir olayda, kaynağını Kemal Paşa-zâde olarak gösterir. Fakat olayların genel sıralanması ve anlatılmasındaki çok yakın benzerlik bu iki yazarı birbirine yaklaştırır ve Nişancı'nın Kemal Paşa-zâde'yi

<sup>14</sup> Yazarın hayatı ve yazdığı diğer kitapları için bak. M.T.Gökbilgin, *İA. III*, 61-63; İ.H. Uzunçarşılı, T.T.K. Belleten, No: 87 (1958), ss. 391 v.d., 401 v.d. Ş. Tekindağ, SN., ss. 211 vd.

Ayrıca en son çalışma, Celia Kerslake tarafından Doktora tezi olarak yapılmıştır "A Critical edition and translation of the introductory section and the first 13 Chapters of the Selim-name of Celal-zade Mustafa". University of Oxford, 1975.

<sup>15</sup> Burada kullanılan yazma, The British Museum, Add. 7848, Rieu, *Cat. Turcs, Mss*, pp. 50-51. London.

hiç olmazsa stil yönünden ve belki de kaynak yönünden kullandığını açıkça gösterir.

Ayrıca malûmat ve döküman bakımından yazarın kullandıkları ile Feridun Bey'in *Münşeat-ı Selâtin* de kullandıkları da birbirine çok benzemektedir. Bu da onun devlet dairesinde bulunduğundan, devletin arşivini bir kaynak olarak kullanması iddialarının doğru olduğunu gösterir bir delildir.

Genel olarak Celâl-zâde'nin eseri çala kalem ve basit bir eser değildir. 33 v. girişten sonra uzun ve tathî üslûbla tarihi ve 273 v. (221-494) süren nasihat verici hikâyeleri ile son bulur<sup>16</sup>.

#### 6- Sa'd b. Abdülmute'al:

Kanuni devrinde yaşayan bu yazarımız hakkında maalesef isminden başka bir şey bilinmemektedir. Sa'd'ın bıraktığı *Selim-nâme*'ye kimse bir kaynak gözü ile bakıp kullanmamıştır. Çünkü bundaki malûmat Paşa'nın, burada kullanılan VIII. ve IX. Defterlerinin ayıdır. Yazar oradan alıp aktarmıştır. Fakat bazı yerde yaptığı çok büyük yanlışlarla Kemal Paşa'dan ayrılmıştır.

Burada şu mühim noktayı belirtmek isterim. Kullandığımız *Selim-nâme*, Topkapı Sarayı, Hazîne, 1424 dür. Bu *Selim-nâme* Katalogda Kemal Paşa'nın *Selim-nâmesi* olarak geçmektedir ve bunu birçok hocalarımız da onu affetmişlerdir, ve biz de tezimizde (KPZSN) kısaltması altında bu yazmayı kullandık. Aslında bu yazma Kemal Paşa-zâde'nin değildir. Bu *Selim-nâmede* Revan, 1277 gibi Sa'd b. Abdülmüte'al'indir. Yalnız müstensih, Revan 1424 de Sa'd'ın ismini atlamış ve sonuna da Kemal Paşa'nın Yavuz için yazdığı bir mersiyesini eklemiştir. Revan 1277 de, (V3a) da Sa'd'ın ismi geçtiği halde, 1424 de yoktur.

Verdiği malûmatın yakınlığı dolayısıyla bunu Kemal Paşa-zâde'ye atfetmek olmaz. Çünkü yaptığı bazı yanlışlıklar vardır ki, bu büyük yazara yakışmaz ve kendi Defterlerinde verdiği malûmatı yalanlamış olur. Bu yanlışlar tezimizde gösterilmiştir<sup>17</sup>.

16 Bu *Selim-nâme*, Marie Therese Speiser tarafından, 1946 da Basel (Zürich) Üniversitesinde doktora tezi olarak hem transkripsiyonu yapılmış ve hem de Almancaya tercüme edilmiştir. Aynen alınan yazmada da yazar hakkında bir şey yoktur.

17 Şükri'nin hayatı hakkında, kendi eserinin sonunda ve *der sıfat-ı kemal-i Şükri* başlığı altında bilgi verilmiştir. Ayrıca bak., Ş. Tekirdağ, SN, 216; Burada kullanılan yazma, The British Museum, Or. 1039, Rieu, *Cat. Turk. Mss.*, pp. 174.

## 7- Şükri Bitlisi:

Şükri, orijinal ve enteresan Selim-nâmelerden birisinin yazarıdır. İlim öğrenmek için çok yer gezmiş olan yazar ülema tabakasına mensubdur. Kendisi, Arapça, Farsça, Türkçe, Kürtçe, Ermenice ve Hindçe gibi 6 lisanla şiir yazacak kadar bilgili olduğunu ve bu lisanları bildiğini söyler. O herkesle dosttur. Bir şiirinde:

“Türk ilen Türki Kürd ilen Ku-dem

Evde koyunı yabanda kurdam.”

Şükri, Dulkadirli oğlu Şahsuvaroğlu Ali Beyin yakın adamı idi. O öldükten sonra Halil oğlu Koçubey'in hizmetine girdi ve bundan Selim'in İran ve Mısır seferine ait malûmatı alarak bu dev eserini yazdı. Yazar, Kanuni devrinin başlarında vefat etmiştir ki vefatı için gösterilen en son tarih, Rodos'un ahnış tarihi olan 298/1520 yılıdır.<sup>18</sup>

Onun eseri de *Selim-nâme* adını taşımaktadır. Aynı zamanda *el-Fütûhatü's-Selimiyye* adı ile de anılmaktadır. Çok uzun bir şekilde Mesnevi halinde ve Fâ'ilâtün, fâ'ilâtün, fâ'ilât vezniyle yazılmıştır. Türkçe olan Selim-nâme Azeri lehçesinin en güzel örneklerinden biridir.

Kendisinin de *sebeb-i te'lif-i kitâb* kısmında açıkladığı gibi kendisine Selim hakkında olayları anlatan, Şahsuvaroğlu Ali Bey'in isteği üzerine eserini Ahmedî'nin *İskender-nâme'si* şeklinde yazmış. Fakat o bu eserini daha sonra Halil oğlu Koçi Bey onu eserin bir çok yanlışları ihtiva ettiğini söylemiş ve Şükri de bunun üzerine eserini yeni efendisinin verdiği malûmat üzerine tekrar yazmıştır.

Selim-nâme Selim'in Trabzon'a vali olarak atanması ve Gürcistan seferi ile başlar ve Kanuni'nin tahta çıkması ile son bulur.

Şükri'nin eseri daha erken yazılan Selim-nâmelerde eksik olan detaylara sahiptir. Bilhassa yerlerde ve şahıslarda tam ve derin malûmat vermektedir. Bilhassa seferde konulup göçülen yerler için eşsiz bir kaynaktır. Her halde Doğulu olduğundan olacak, Yavuz'un Çaldıran seferinde geçen yer adları tek verilmektedir. Yine Doğulu hemşehrisi İdris'te bu eksikdir. Eseri dil ve edebî yönden biraz hafif görünmektedir.

<sup>18</sup> Burada kullanılan yazma Manchester John Rylands Library, Microfilm of Roylands Turkish Mss. No. 136.

Eser Hoca Efendi tarafından geniş bir şekilde kullanılmıştır. İshak'ın bittiği yerde Hoca Efendi bunu almış ve bilhassa nazım parçaları Şükri'den kelime kelime alındığı halde *Li-münşihî* başlığı altında verilmiştir. Şükri daha sonraki yazarlara da kaynaklık etmiştir. Meselâ "Ali'nin *Kühü'l-Ahbar'ı* gibi".

7.a- Şükri'nin eseri Çerkez Kâtibî lâkâbı ile anılan, Yusuf tarafından 1030/1620 de Kahire'de nesre çevirilerek yazılmıştır. Burada kullanılan Yusuf'a ait yazmada 1041/1631 tarihine kadar, Mısır'da bulunan Osmanlı valilerinin listesi vardır.<sup>19</sup>

Yusuf hakkındaki bilgimiz de ancak bundan ibarettir.

7.b- Cevri isimli bir şair<sup>20</sup>, 1037 tarihinde eseri tekrar nesr halinde yazmıştır. Bu çalışmayı Cevri, "Ali diye birisinin isteği ve ricası üzerine yazmıştır ki, bu Ali, *Rûznâme*ci İbrahim Efendi (Ölümü, 1047/1637, OM, I, 102)'nin *Kedhüdâsı* idi. Söylendiğine göre bu Ali Şükri'nin eserini güvenilir fakat okumada kulağa hoş gelmediğini söylemiş ve bunun üzerine Cevri tekrar kaleme almıştır".

Gerçi vardur sözlerinun sıhhatı  
Hatrum gösterdi ana rağbeti  
Lik yokdur kalıb-ı nazmında ruh  
Zevk virmez âdeme feyz-i fülûh  
Her ne denlü olsa manası dürüst  
Dil-güşa olmaz yine elfâz-ı süst.

Bu yeniden Ali tarafından yazılan, gerçekte, Orijinal olan Şükri'ninkine bir şey ilave etmez. Sadece onun kısaltılmış şeklidir.<sup>21</sup>

19 GOD'de bulunan Cevri isimli şairlerden hiç birisi bizim aradığımız Cevri değildir. Ayrıca bak, HOP., III, 297.

20 Burada kullanılan yazma, Millet Ali Emiri, 1310. Bu eseri tamamlama tarihi Cevri tarafından V.5a da verilmektedir.

(1037) « خیر ایله جاود اوله نام علی »

Bu şiir hakiki bir muammadır.

Şöyle ki, eğer şiiri böylece alır iseniz ebced hesabıyla toplam 1123 çıkar. Çözüm şöyledir: ( ایله ) yi atalım. Çünkü bu kelime Cavid ile hayr arasında bir bağ edatıdır, (46). ( نام ) kelimesini de nâ-mim olarak okuyalım (40 eksik olur). Böylece hayr ( خیر ) ve Cavid ( جاود )

Ali ( علی ) olacaktır, eğer *mim* (40) çıkar ise.

21 Hoca Efendi'nin hayatı için bakınız, Ş. Turan, İA, XI, 27-32.

## 8- Hoca Sa'deddin Efendi (943-1008/1536-1599):

Biz burada genellikle birinci el kaynak olan olan *Selim-nâmelerin* sonuna geldik. Hoca Efendi'nin Tâcü't-Tevârih'indeki Selim devrine ayırdığı kısım, gerek tarihî malûmât ve gerekse üsluba o devir için, gelecek nesillere değişmez bir standard örnek olmuştur.<sup>22</sup> Kendisinin de zaman zaman söylediği kaynakları İshak, İdris, Kemal Paşa, Şükrî ve Hadîdî'dir.<sup>23</sup> Ama kendisi sadece, zaman zaman bunlardan sadece meşhurlarını bahseder, Kemal Paşa ve İdris gibi, Şükrî'nin nazım parçalarını aldığı halde onun başına (Li-münşihî) der. Bunun devrinde en açık örneği, Hoca Efendinin kendi *Selim-nâmesinde* görülebilir. Bu Selim-nâme matbu tarihinin II. cildinin sonunda bir zeyldir. Oniki hikâyeden oluşan bu Selim-nâmede Yavuz, İlâhî yardımlar ve yapacağı seferler için ilâhî emirler alan bir Velî (AZİZ) olarak gösterilir. Olayların bir kısmı yazarın babası Hasan Can, tarafından bizzat görülmüş ve yaşanmış, diğerleri ise güvenilir kimselerden işitilmiştir. Her ne olursa olsun hiçbir şey bu abîdevî eserin haşmetini bozamaz. Metod, üslûp, edebî gösteriş ve olayların ele alınış yönünden bir şaheserdir.<sup>24</sup>

Şüphesiz ki Tâcü't-Tevârih'in popüler yönü tarihi oluşundan daha çok edebî stildir. O stil senelerce nesir yazıcılığında baş model olmuştur.

Namık Kemal, *Evrâk-ı Perişan*'ında, Yavuz Sultan Selim devrini yazarken bilgisini sadece Sa'deddin Efendi'den almıştır. Bu devre gelene kadar, onun tarihi Osmanlı Hanedanının resmî tarihî hüviyetini almıştır.

22 Hadîdî'nin *Tevarih-i Hadîdî li-Hazret-i Ali Osman*'ı "The British Museum, Or., 12896) burada tamamen kullanılmamış fakat,.... farklı malumat var ise, bazan oradan parçalar alınmıştır. Genellikle diğer kaynaklardan, bilhassa Kemal Paşa'dan alınarak nazım haline getirilmiş bir Osmanlı tarihidir ve olaylar çok kısa alınmıştır. Saadeddin oradan kısa şiir parçalarını sanki konuyu özetliyor gibi alır ve verir. Bu işi aynen Şükrî için de yapar. İşte bunu gören OM. (III, 45) Hadîdî'yi Hoca Efendi'nin ana kaynaklarından biri olarak gösterir.

23 Bir olayda, (ss. 619) bunu Kemal Paşa'dan aldığım söyler fakat olay Kemal Paşa'nın bilinen hiç bir eserinde bulunamamıştır. Bu olay Selim'in doğumunda saray kapısına gelen ihtiyarın Selim ve geleceği hakkında söyledikleridir, aynı olay, yine, Kemal Paşa kaynak gösterilerek Celâl-zade'de de vardır.

24 Ali'nin hayatı için bakınız; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal'in *Menâkib-i Hünerverân*'a (İstanbul, 1926) yaptığı mukaddime.

Burada kullanılan yazma, Süleymaniye, Esad Ef. No: 2162'dir.

### 9. Mustafa b. Ahmet Ali:

Osmanlı Hanedanının diğer bir umumî tarihi, Ali'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ının IV. Rükünde bulunabilir.<sup>25</sup> Ali 948/1541 de Gelibolu'da doğdu. İyi bir tahsilden sonra devlet hizmetine alındı ve Mısır, Anadolu ve Rumili *Defterdarlığı* mertebelerine yükseldi. 1008/1599 da, Meslekdaşı Sa'deddin Efendi ile aynı yılda vefat etti.

O sadece aldığı vazifelerde devlet işlerini derhal düzene koyan bir şahıs değil, aynı zamanda aldığı çeşitli vazifelerin avantajı olarak İmparatorluğu ve onun her bölgesini iyi bilen bir şahıstı. Belki bu bilgisidir ki ona hemen işlerin üstesinden gelme fırsatını veriyordu. Bunun yanında onun sosyal sayansa ve gördüğünü derhal öğrenip onu yazmaya üstün bir kabiliyeti vardı.

Selim devri için onun baş kaynağı Hoca Efendi'dir. Bunun yanında, Kemal Paşa, İdris ve Nişancı'yı da sık sık kullanır. ve bunları da söyler. Fakat bazan kaynağını göstermede ihmal eder ve okuyucuyu zora koşar.

O, geçmiş meslekdaşlarını eğer hata yapmışlar veya gereken malûmatı vermemişler ise, onları şiddetle tenkid eder ve kendisinin de o olayda görüşü ne ise açıkça söylemekten çekinmez.

Biz *Künhü'l-Ahbâr*'dan çok kısa bir parça aldık ve bu kısımda onun getirdiği yenilikleri ve kaynaklarını söylemeye çalıştık. Bu ufak kadre bize Ali'nin bu eşsiz eseri hakkında daha fazla konuşma şansını vermez. Yalnız şunu söyleyebilirim ki, tarihimizin büyük bir parçasını kapsayan bu eserin yeni harflere aktarılarak, insanlığın hizmetine sunulmamış olması ve sadece birkaç yazma halinde bulunması çok acıdır.

<sup>25</sup> Ayrıca Farsca Selim-nameler için bak.: Abdullah Abacı, Farsça Selim-nâmeler, (Tez) A.Ü. İlahiyat Fak. 1974.



## KİTAP TANITMA

### MEVLEVÎ ÂYINLERİ

Hazırhyan: Sadettin Heper. Konya Turizm Derneği yayınları, Konya 1975 346 sayfa, 250,- TL

Mevlevî âyinlerinin takım halinde yayınlanması konusunda ilk girişim Abbe Maximilian Stadler'in 1825 yöresi Viyana'da basılan 7 âyin defteri, ikincisi İstanbul Belediye Konservatuarı'nın 1931-1938 arası yayınladığı 15 âyin defteridir. Her ikisi de çoktan tükenmiş bulunduğu için âyinleri topluca elaltında bulundurmak isteyenler bunları yıllardır kitapçılarından sağhyamamaktaydı. Sadettin Heper'in yayınladığı Mevlevî Âyinleri bu bakımdan önemli bir boşluğu doldurmakta, bugün için yüksek sayılmıyacak bir fiyata kuşe kağıda basılmış 41 âyini sunmaktadır. Âyinlerin sözleri ve bağdarların yaşamları konusundaki bilgiler kitabın sonunda verilmiş, böylece görünüşte İstanbul Belediye Konservatuarı'nın 40 yıl önceki yayını aratmıyacak yeni bir yayın ortaya konmuştur.

Oysa Heper'in verdiği metinler gözden geçirildiğinde bu üçüncü âyin basımının önkilerin çok gerisinde kaldığı görülmektedir: Âyin sözlerinin Türkçe çevirilerinin bulunmayışı bir yana, verilen nota metinleri çoğun bozuk, zevksiz, geleneksel usluba, uluslararası nota yazma kurallarına aykırıdır. Verilen bilgiler üstünkörü, açıklamalar eksik, düzenlenişi yanlıştır.

Sözgelimi ezgicisi bilinmiyen eski hüseyinî âyinin 1. selâmını Rauf Yekta Bey'in yayınladığı biçimiyle ele alıp kısaltarak yazarsak Heper'in notasından en az 20 ölçüyü (bu bölümün üçtebirini) yazmak zorunluluğundan kurtuluruz. Ayrıca bölümün biçimi (kuruluşu) açıkça anlaşılır duruma gelir. Heper uluslararası kurallara uygun bu yazış

yerine kitabın maliyetini gereksiz yere artıran, biçimi kolayca seçebilmemizi önliyen yazı tarzını seçmiştir. Ayrıca Yekta'da akla ve zevke uygun biçimde seçilmiş çalımlar Heper'de monotonlaştırılmış, bir heceye rashyan birden çok nota bir bağ ile birleştirilmek gerekirken bu basit yazı kuralı bile savsaklanmıştır.

Doç. Dr. Gültekin Oransay

## EBU YUSUF YAKUB B. SÜFYAN EL-FESEVÎ,

*Kitabu'l-Marife ve't-Tarih, faksimile*: Ekrem Ziya el-Ömerî, C. I. Bağdat 1974, s. 7-774.

Irak Cumhuriyeti Evkaf Divanı Başkanlığınca "İslâmî Mirası Diriltme" serisinden Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan el-Fesevî'nin *Kitabu'l-Marife ve't-Tarih*'i, Dr. Ekrem Ziya el-Ömerî tarafından, birinci cildi yayıma hazırlanarak basılmıştır. Hicrî üçüncü yüzyılda yazılmış tarihî kaynaklarla, hadîs ricâline ait Tabakât kitaplarından pek azının bize intikal etmiş olduğunu düşünürsek, gün ışığına çıkarılmış bulunan bu kaynağın yayımlanmasının önemi kendiliğinden ortaya çıkar. Kitabın bölümlerine geçmeden önce, Dr. el-Ömerî tarafından yazılmış olan "Giriş"ten faydalanarak, müellif ve eseri hakkında kısa bazı bilgileri sunmak istiyoruz.

Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan el-Fesevî, İrân'ın Fesâ şehrinde hicrî ikinci yüzyılın son senelerinde doğmuş ve seksen küsür yaşında iken 277/890 da Basra'da vefat etmiştir. Bilhassa Hadis ilmi bakımından Fesâ şehri, bu çağda büyük bir ilim merkezi olmadığından Yakub b. Süfyan, Mekke, Mısır, Şam, Irak ve İrân'a seyahat etmiş ve zamanın meşhur alimlerinden Hadis rivayetlerini toplamıştır. Dr. el-Ömerî, Yakub b. Süfyan'ın şeyhlerinin alfabetik bir listesini vermektedir ki bunların sayısı dörtyüz ikidir (s. 76-112). Yakub b. Süfyan bazılarınca Şiilikle itham edilmiş olduğunu belirten Dr. el-Ömerî, bunun doğru olmadığını örneklerle göstermektedir (s. 14-17).

*Kitabu'l-Marife ve't-Tarih* üç cilt olarak yazılmış fakat birinci cildi kaybolmuştur. Bunun için de yayıma ikinci ciltle başlanmıştır. Ancak Dr. el-Ömerî, yazdığı "Giriş"te, kaybolan birinci cildin konularını, ana hatlarıyla tesbit etmeye çalışmıştır. Şöyle ki, İbn Asâkir, İbn Seyyidi'n-Nâs, İbn Kesir, İbn Hacer, ez-Zehabî ve el-Hatib el-Bağdadî gibi müelliflerin, *Kitabu'l-Marife ve't-Tarih*'den yaptıkları nakilleri tesbit ederek, ilk cildin; Hz. Peygamber devrinden başlayarak 136/753 yılına kadar olan olayları, kronolojik sırayla anlattığını ve konuların başlıklarını ortaya çıkardığını görmekteyiz (23-40).

Yakub b. Süfyan'ın ikinci cildinden itibaren başlayan *Kitabu'l-Marife ve't-Tarih*'i şu bölümleri içine almaktadır: Birinci ciltte başlayan ve 136/753 yılına kadar gelen kronolojik devir, bu yıldan itibaren 242/856 yılı olayları sonuna kadar ele alınmış bulunmaktadır (s. 115-238). Bundan sonra, eserin İkinci Bökümü diyebileceğimiz, Sahabe ve Tabiîn'in hal tercümeleri başlamaktadır ki bunların ilki, Hz. Peygamber'in *Ashabından el-Abâdile* başlığını taşımakta ve ilk olarak da Hz. Ebu Bekir'in hayatına yer verilmektedir (s. 238-346). Medine-i Münevver'e'nin fazileti bölümünü (s. 346-351), Medineli Tabiîn takip etmektedir (351-445); Ebu Bekir'in Faziletleri (s. 446-455); Hz. Ömer'in Faziletleri (s. 455-479); Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in Faziletleri (s. 479-480); Fakih Sahabeler (s. 481-567); Ömer b. Abdulaziz'e ait Haberler (s. 568-620); ez-Zühri'ye ait haberler başlığı altında Tabiîlere devam edilmekte (s. 620-729) ve birinci cilt son bulmaktadır.

Yakub b. Süfyan'ın *Kitabu'l-Marife ve't-Tarih*'i metod bakımından, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*'sından bazı bakımlardan ayrılmaktadır. Şöyle ki, İbn Sa'd eserinin başında (iki cildi) yalnızca Siyer ve Megâzi konularına yer vermiş ve bundan sonra da *Tabakât*'ına başlamıştır. Halbuki Yakub b. Süfyan yalnız Siyer ve Megâzi ile yetinmemiş ve 242/856 yılına kadarki olayları, kronolojik olarak eserine almıştır. İbn Sa'd, *Tabakât*'ında belirli bir sıra ve tasnif usûlünü benimsemiş ve bunu eserinin sonuna kadar devam ettirmiştir. Halbuki Yakub b. Süfyan ne alfabetik ne de başka bir tasnif metodunu esas almıştır. Ayrıca, bazı hal tercümelerini İbn Sa'd çok uzun yazmasına karşılık, Yakub b. Süfyan çok kısa geçmiştir. Buna karşılık bazılarında ise Yakub b. Süfyan daha geniş bilgiler vermiş veya İbn Sa'd'ın zikretmediklerinin hayatlarını yazmıştır (bkz. s. 53-4). İbn Sa'd hadislerden daha çok haberlere yer verirken, Yakub b. Süfyan hadisleri hem de tam metin halinde vermeyi tercih etmiştir. İbn Sa'd'ın baskısında bulunmayan İbn Şihâb ez-Zühri'nin hal tercümesinin burada yer almasını da belirtmek gerekir (s. 620 vd.)

İstanbul Topkapı Sarayı Revan Köşkü 1445 de kayıtlı yazmadan yayıma hazırlanan bu kaynağın diğer cildinin de en kısa zamanda yayımlanmasını diler bu değerli çalışmasından dolayı Dr. Ekrem Ziya el-Ömeri'yi tebrik ederiz.

Mustafa FAYDA

ez-ZÜBEYR B. BEKKÂR, *el-Ahbaru'l-Muvaffakiyyât*, edition critique : Sâmi Mekki el'Âni, Bağdat 1972, s. 5-719.

Irak Cumhuriyeti Evkaf Divanı Başkanlığınca "İslâmî Mirası Diriltme" serisinden yedinci kitap olarak basılan ez-Zübeyr b. Bekkâr'ın *el-Ahbaru'l-Muvaffakiyyât*'ı, müellifinin şahsiyeti ve konusu bakımından çok önemli bir eserdir. Gerçekten ez-Zübeyr b. Bekâr, ailesi yönünden olduğu kadar, içinde yetiştiği kültür çevresi bakımından da dikkatleri çeken bir şahsiyettir. 172/788 yılında Medine'de doğan ez-Zübeyr b. Bekâr, Aşere-i mübaşşere'den ez-Zübeyr b. el-Avvâm'ın torunlarındanır. Hz. Peygamber ve onun dört halifesi zamanında kendisinin İslâm Tarihinde önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Oğlu Abdullah ise Emevilerin ikinci halifesi Yezid'in hilâfeti zamanında Mekke'de halifeliğini ilân etmiş ve Abdümelik zamanında hayatını kaybederek mücadelesi sona ermiştir. Onun kardeşlerinden bazıları tarafsız kalmış, bazıları Emevileri desteklemiş, Mus'ab b. ez-Zübeyr ise kardeşinin yanında yer almıştır. Emevî halifesi Abdümelik, Zübeyr ailesinin siyâsî faaliyetlerine son verdikten sonra, bu aile ile olan münasebetlerini düzeltmeye çalışmıştır. Zübeyr ailesi bundan sonra, İslâm Dünyasında ilim ve kültür hayatında büyük bir yer tutan Medene-i Münevvere'de yaşamış ve başta nesep olmak üzere Siyer, Tarih, Hadis ve Fıkıh gibi ilimlerde değerli alimler yetiştirmiştir.

Zübeyr ailesinin nesep ilmi bakımından en büyük temsilcisi kabul edilen ez-Zübeyr b. Bekkâr, tarihçiliği yanında şair ve fakih bir kimse idi. Abbâsî halifesi el-Mütevekkil'in, kendisinin değerini takdir etmiş olduğunu ve oğlu el-Muvaffak'ın yetiştirilmesini kendisinden rica etmiş olduğunu biliyoruz. ez-Zübeyr b. Bekkâr, sonuncusu 253/867 de olmak üzere, birkaç defa Bağdat'a gitmiştir. Mekke kadılığına tayin edilmiş ve bu vazifede bulunduğu sırada 256/870 yılında seksen dört yaşında iken orada vefat etmiştir.

ez-Zübeyr b. Bekâr'ın, Kureyş kabilesinin nesebini en iyi bilen ve sika bir kimse olduğunu, kendisinin hal tercümesini yazanların hepsi açık olarak belirtmişlerdir. İbnu'n-Nedim otuzdan fazla eserinin ismini

sıralamakta ve bunların büyük bir ekseriyeti de *Ahbâr* (Tarih) ve Edebiyatla ilgili bulunmaktadır. ez-Zübeyr b. Bekâr'ın *Cemheretu Nesebi Kureyş ve Ahbâruhâ* isimli eserinin birinci cildi Kahire'de Mahmud Muhammed Şakir tarafından 1381/1961 yılında yayımlanmıştır.

Ailesi ve içinde yetiştiği ilmî çevre bakımından özelliklerini kısaca belirtmeye çalıştığımız ez-Zübeyr b. Bekkâr'ın şahsiyeti yanında, Dr. Sâmî Mekkî el-Ânî'nin yayıma hazırladığı *el-Ahbaru'l-Muvaffakıyyât*'ı da kendi nevinde orijinal bir eserdir. Abbâsî Halifesi el-Mütevekkil'in, ez-Zübeyr b. Bekkâr'ı oğlu el-Muvaffak'ın yetiştirilmesi için hoca olarak görevlendirdiğini yukarıda belirtmiştik. İşte bu görevlendirmenin sonucu ez-Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâr* isimli eserine *el-Muvaffakıyyât* sıfatını ekliyerek talebesinin ismini vermiştir.

*El-Muvaffakıyyât*, haberler, kıssalar ve tarih kitabı hüviyetindedir. Bu kaynaktaki rivayetler:

1- Diğer kaynaklarda bulamadığımız ve yalnızca burada nakledilenler;

2-İbn Kuteybe, el-Beyhakî ve et-Taberî gibi diğer kaynaklarda aynı şekilde bulunan rivayetler ve

3- Diğer kaynaklardan farklı, biraz kısa veya uzun rivayetler olmak üzere üç çeşittir.

*el-Muvaffakıyyât*'ın konularının bir kısmı şiiir ve şairler hakkında olup, rivayet edilen şiiirlerin pek çoğu şairlerin kendi divanlarında veya başka kaynaklarda yer almamaktadır. Tanıtmaya çalıştığımız bu eserin içinde yer alan haber ve rivayetler, belirli bir bölge veya şahsın veya kronolojik tarih yazıcılığı anlayışıyle kaleme alınmamıştır. Yazarın önem verdiği belirli olaylar ve bu olayların kahramanlarının karakter, davranış şekilleri ile dinî, fikrî ve siyasî düşüncelerinin ortaya çıkarılarak okuyanların ibret alması düşünülmüştür. Bunun için de haber ve rivayetlerin büyük bir bölümü, halifelerle saraydaki ileri gelen devlet adamları, vali, komutan, şair, edip ve alimlere aittir. Belirli bir tarihî sıra veya coğrafi bölge esas alınmamış, İslâm öncesi Arap tarihi, Hz. Peygamber, Râşid Halifelerle Emevî ve Abbâsî devirlerinden çeşitli örnek olaylara yer verilmiştir. Bundan dolayı da *Ahbâr*'da yer alan rivayetlerin bir kısmı çok kısa, bazıları da birkaç sayfa tutmaktadır. Hicaz, Cezire, Şam ve bilhassa Irak'a ait haberlere daha çok önem verilmiştir.

ez-Zübeyr b. Bekkâr, Zübeyr ailesinden olmasına ve Abbâsî halifesi el-Mütevekkil ve oğlu el-Muvaffak ile sıkı münasebette bulunmasına rağmen, açık bir şekilde Alevilere meylettiği görülmektedir. Eserde faydalanılan hiçbir kaynak eserin ismine rastlanılmamakta; ancak rivayetleri nakleden râvîlerin isimleri bulunmaktadır ki bunların sayısı altmışı geçmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz özellikleri dolayısıyla *el-Ahbaru'l-Muvaffakıyyât*'ın bölümlerinin bulunmadığını ve dört yüz yirmi dokuz haberin bulunduğunu belirtmekle yetinip, kaynağı yayıma hazırlayan Dr. Sâmî Mekki el'Ânî'nin "Giriş"ine kısaca dokunmak istiyoruz.

*el-Ahbaru'l-Muvaffakıyyât*, Prof. Dr. Salih Ahmed el-Ali'nin yazdığı ve Ahbar, Kıssa ve Tarih konularıyla kaynağımız ve yazarının değerlendirilmesinin yapıldığı bir "Takriz" ile sunulmaktadır. "Giriş"te ise önce yazarın hayatı, eserleri, *el-Muvaffakıyyât*'ın değeri ve metodu, kaynakları ve metnin tevsiki yapılmaktadır. Daha sonra da kaynağın tam bir yazma nüshasının elimizde bulunmadığı belirtilerek, elde bulunan iki eksik yazmanın tavsifi yapılmakta ve eserin *edition critique*'i yapılırken takip edilen metodun belirtilmesiyle *Giriş* son bulmaktadır.

Faydalanılan kaynakların ve araştırmaların bibliyografik künyeleri, Özel İsimler İndeksi, yanlış-doğru cetveli ve metinde yer alan dört yüz yirmi dokuz haberin, konularına uygun birer "Başlık" bulunarak yapılmış olan "İçindekiler"i ile eser son bulmaktadır.

Kısaca belirtmeye çalıştığımız özellikleriyle *el-Ahbaru'l-Muvaffakıyyât*, üçüncü hicrî yüzyıl ortalarına kadar İslâm Tarihi ve Edebiyatı araştırmalarında bulunanların baş vuracakları önemli bir kaynak hüviyetindedir.

Mustafa FAYDA

ABDULAZİZ B. MUHAMMED ER-RAHBİ EL-HANEFİ, *Fıkh-u'l-Mulûk ve Miftahu'r-Ritâc el-Mursad alâ-Hızâneti Kitâbi'l-Harâc*, edition critique: Dr. Ahmed Ubeyd el-Kubeysî, C. I. Bağdat 1973, s. A. Ş-1-723; C. II. Bağdat 1975, s. 1-653.

Ebu Yusuf'un (113-182/731-798) *Kitâbu'l-Harâc*'ı, bize intikal etmiş en eski ve en önemli İslâm kaynaklarından birisidir. Gerçekten bu eser, Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler zamanındaki malî ve iktisadî konuların uygulanış şekilleri başta olmak üzere, Beytülmâl, gelirler, giderler, vergiler ve çeşitleri, tahsil şekilleri, vergi mükellefleriyle devlet arasındaki ilişkiler, harcamalar, kamu görevlileri ve maaşları gibi konularda bize verdiği bilgilerle, yalnızca İslâm Hukuku bakımından değil, aynı zamanda İslâm Kurumları ve idaresi, ekonomi ve malî tarihi bakımından da değerlidir.

İslâm kültürü içerisinde, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere Hadis ve bilhassa Fıkıh dalındaki kaynak eserlere pekçok şerhin yapılmış olduğunu bilmekteyiz. Bu şerhlerin fazlalığı dolayısıyla, orijinal eserler azalmış ve bunların yerini "şerh" veya "muhtasar" şeklindeki kitaplar almıştır. Ancak Ebu Yusuf'un çok ünlü eseri *Kitâbu'l-Harâc*, yapılan bu şerhlerden nasibini pek alamamış ve -bilebildiğimize göre- yalnızca bir kişi tarafından, hem de çok geç devirde (1184/1770 de) şerh edilmiştir. Bu kadar değerli bir eserin şerhedilmeyişindeki sebebi anlamak kolay değildir. Bu hususun açıklanmasını İslâm Hukuku uzmanlarına bırakarak, burada şu kadarını belirtmekle yetinmek istiyoruz. Şöyle ki, Ebu Yusuf, Hanefî mezhebinin kurucusu İmam Azam'ın talebesidir. Ancak bu eserinde, hocası gibi düşünmediği pekçok konuya yer vermiş ve aynı görüşü paylaşmadığı konularda hocası Ebu-Hanife'nin delillerini çürütmeye gayret etmiştir. Öyle zannediyoruz ki, Ebu Yusuf'un bu yolu, eserinin Hanefî mezhebi mensuplarınca şerhedilmesine adetâ mâni olmuş; diğer mezheplerden olanlar ise, zaten kendi imamlarının eserlerini şerhetmeyi tercih etmişlerdir.

*Kitâbu'l-Harâc*'a, *Fıkh-u'l-Mulûk ve Miftahu'r-Ritâc el-Mursad alâ-Hızâneti Kitâbi'l-Harâc* ismiyle yapılmış olan şerh, Abdulaziz b.



Muhammed er-Rahbî'nin olup Dr. Ahmed Ubeyd el-Kubeysî tarafından *edition critique*'i yapılmış ve iki cilt halinde yayımlanmıştır.

Şerhin yazarı Abdulaziz b. Muhammed er-Rahbî'nin doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Ancak yazdığı bu şerhi 1184/1770 de tamamlamıştır. Kufe'ye yakın er-Rahbe köyünden Bağdat'a gelip yerleşen ve birçok bilim adamı yetiştiren er-Rahbî ailesine mensup olan yazarımız hakkında fazla bir şey bilmiyoruz.

*Fıkhu'l-Mulûk'u* basıma hazırlayan Dr. Ahmed Ubeyd el-Kubeysî yirmi sayfa tutan bir "Giriş" yazmıştır. "Harac" kelimesinin, bazı müsteşriklerin ileri sürdükleri gibi Rum asıllı bir kelime olmayıp, Kur'an ve Hadislerde geçtiğinden dolayı, Arapça kökenli olduğunu belirterek söze başlayan Dr. el-Kubeysî, daha sonra, İslâm Tarihi içerisinde yazılmış olan yirmi beş tane *Harâc* ve *Emvâl* kitabının isimlerini ve yazarlarını sıralamakta ve bu eserlerden yalnızca Ebu Yusuf, Yahya b. Adem (203/818) ve Kudâme b. Ca'fer'in (310/922) *Haracları* ile Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (223/838) *el-Emvâl*'inin bize ulaştığını, diğerlerinin ise mevcut olmadığını belirtmektedir. Şarih Abdulaziz hakkında kısa bilgi verilmiş, şerhin yazara ait olduğu da belgelendirilmiştir.

Dr. el-Kubeysî, yazdığı *Giriş*'in beşinci kısmında, er-Rahbî'nin şerhinin değerini şu sözlerle belirtmektedir: "... Bu şerh, Ebu Yusuf'un *Kitabu'l-Harac*'ının iyi bir metnini vermektedir ki, bu metin daha önce basılmış olanlardan daha değerlidir.<sup>1</sup> Gerçekten er-Rahbî'nin nüshası, Bulak ve es-Selefiyye baskılarında bulunan bazı şüphe, gizlilik ve karışıklıkları gidermiştir..." Ebu Yusuf'un eseri *el-Harâc*'ın basmalarıyla, şârihin metni arasındaki önemli farklar şu üç noktada görülmektedir:

a- Basma nüshalarda bazan farklı anlamlara, bazan da anlamsız kullanılmış yanlış kelimeleri şârihin metni düzeltmektedir. Bu şekilde geçen yanlış kelimelerin doğrusu yazılmış ve bunlara dipnotlarında işaret edilmiştir.

<sup>1</sup> İlk baskı 1302 de Bulak'da, ikincisi ise, ilk baskı ile Timûriyye'deki yazma karşılaştırılarak Kahire'de 1352 de yayımlanmıştır. Ayrıca 1906 da Roma'da İtalyanca, E. Fagnan tarafından "*Le Livre de L'Impot Foncier*" ismiyle Fransızca (Paris 1921), A. Ben Shemesh tarafından "*Taxation in Islâm*" ismiyle Leiden 1969 da İngilizce tercümeleleri yayımlanmıştır. Türkçeye Ali Özek tarafından çevrilmiş ve İstanbul'da 1970 yılında ilk, 1973 de de ikinci baskıları yapılmıştır. Eser daha önce de Türkçeye üç kişi tarafından ayrı ayrı çevrilmiştir. Bunların isimleri ve bazı yazma nüshaları için bkz. Ali Özek çevirisi, ilk baskı, s. 21.

b- Basmalarda bazı kelime ve cümleler düşmüştür. Birçok yerde tesbit edilen bu şekildeki eksiklerden burada yalnızca bir tanesini görelim: Hz. Ömer'in Sahabeye Beytülmalden maaş vermesini ele alan beşinci bölümde "... Rasûlullah S. A. V. in amcası Abbas'a oniki bin..." ibâresinden sonra, daha önce basılmış olan *Harâc* metinlerinde, Üsâme b. Zeyd'e geçilmiştir.<sup>2</sup> Halbuki Hz. Abbas'dan sonra "... Ali Kerremallâhü Vechehû'ya beş bin tahsis olundu..." ibâresi yeni metinde yer almıştır.<sup>3</sup>

c- Basmalarda bazı bölümlerin yerleri değiştirilmiş olup yeni metinde yerlerine konulmuştur ki bu şekildeki düzeltmeler dip notlarında gösterilmiştir.

Dr. el-Kubeysi, er-Rahbî'nin nasıl bir yol takip ettiğini şöylece sıralamaktadır:

1- er-Rahbî, bazı kelime ve istihlamların dil açıklamalarını yaparak Ebu Yusuf'un metninin daha iyi anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

2- er-Rahbî, bazı hükümlerin istinbatında hadislere, eserlere ve haberlere dayanmaktadır.

3- er-Rahbî ekseriyetle Ebu Yusuf'un görüşlerini desteklemek veya metindeki bazı zorlukları gidermek için diğer Hanefi kitaplarından nakillerde bulunmuştur.

4- Şârih er-Rahbî, Ebu Yusuf'un bazı görüşleriyle, Ebu Hanife ve arkadaşlarınınki çatışınca bu ikincilerin düşüncelerini de şerhine almıştır.

5- Az da olsa er-Rahbî diğer mezheplerin görüşlerine zaman zaman yer vermiştir.

6- er-Rahbî, çeşitli vesilelerle, bazı ibarelerin açıklanmasını vesile yaparak başka konulara da yer vermiştir.

7- Ebu Yusuf'un rivayet ettiği bazı hadislerdeki illetleri göstermiştir.

8- er-Rahbî, *Kitabu'l-Harac*'da geçen bazı şahıs, yer ve olaylar hakkında diğer kaynaklardan naklen bilgiler vermiştir.

<sup>2</sup> Bulak baskısı, s. 25, es-Selefiyye baskısı, s. 43, aynı eksiklik eserin Fransızca ve Türkçe çevirilerinde de yer almıştır; bkz. E. Fagnan, s. 67; Ali Özek, 82.

<sup>3</sup> *er-Ritâc*, I. 314.

Şârihin kullandığı kaynakları tesbit eden ve bunları ilim dalına göre sıralayan Dr. el-Kubeysî, *Fikhu'l-Mulûk ve Miftahu'r-Ritâc*'ın *édition critique*'ini yaparken, Bağdat'ta, birisi Efkaif, diğeri Irak Müzesi Kütüphanelerinde bulunan iki yazmanın esas alındığını belirtmekte ve bunların tavsifini yapmaktadır. Dr. el-Kubeysî yazdığı "Giriş"i bitirirken çalışmasında nasıl bir yol izlediğini anlatmaktadır. Araştırmacı burada özetle:

1- er-Rahbî hayatta iken istinsah edilmiş olan Evkaf Kütüphanesindeki nüshanın metne esas alındığını ve diğeri yazma ile olan farkların dipnotlarında ortaya çıkarıldığını;

2- Ebu Yusuf'un *Kitabu'l-Harac* metninin şerhden ayrı olarak, sayfaların yukarısına çıkarılmasına ihtiyaç duyduğunu ve er-Rahbî'nin rivayat ettiği bu metin ile, kaynağın iki ayrı baskısının karşılaştırıldığını ve farkların dipnotlarında belirtildiğini;

3- Açıklamaya ihtiyaç duyulan bazı kapalı ve karışık noktaların izah edildiğini; metinde geçen şahısların hal tercümelerinin yazıldığını, ayet ve hadislerin yerlerinin gösterildiğini; er-Rahbî'nin nakiller yaptığı kaynakların yerlerine ve nakledilen ibârenin asıl metinle herhangi bir farklılığın bulunup bulunmadığına işaret edildiğini;

4- Şerhin sonunda, metinlerde geçen ayetlerin, hadislerin, müellifin şeyhlerinin isimlerinin, özel, kabile ve coğrafya isimlerinin ayrı ayrı "İndeks"inin yapıldığını, söylemektedir.

Böylece *Kitabu'l-Harac*'m, daha iyi bir metni, hem de şerhiyle birlikte, araştırmacıların faydalanmasına sunulmuştur. Dr. el-Kubeysî'yi tebrik ederken Türkçe tercümenin yeni baskısında bu metinden faydalanılmasını dileriz.

Mustafa FAYDA

Dr. Med. Karl Opitz çev. Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk, *Kuran'da Tababet* "Die Medizin im Koran", A. Ü. Tıp Fakültesi Yayınlarından sayı: 240, Ankara 1971, 111 s., 8°

Tıp tarihi hakkında günümüze kadar araştırmalara dayanan ciddi eserlerin azlığı dikkati çekmektedir. Selçuklulardan beri Anadolu'da, Osmanlılar Devrinde çeşitli eyaletlerde kurulan darüüşşifa, bimaristan ve tıp medreselerinin ve çeşitli sağlık kurumlarının henüz bir envanterine raslayamıyoruz. Sanat tarihi ve mimari yönünden ele alınan bir kısım eserlerin fonksiyonu, kullanılan teknik ve müfredatı hakkında herhalde merakımızı giderecek tetkiklere bugün çok ihtiyaç duyulmaktadır. Yazıldıkları tarihten bu yana, A.S. Ünver'in Selçuk Tababeti (1940); O.Ş. Uludağ'ın Osmanlı Tababeti Tarihi (1. cild 1. cüz 1334) ve Beşbuçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi (1341) adlı eserler geçen zaman ve yeni bilgiler karşısında yetersiz kalmaktadır.

Merhum Prof. Dr. F. N. Uzluk'un bu önemli kitabı almancadan dilimize çevirmesi, İslâm dininin tıp ilmine verdiği önemi göstermesi ve din açısından, çeşitli İslâm ulusları için uyulması gereken buyrukların neler olduğunu öğrenmemize yardımcı olması yönünden önemlidir.

Die Medizin im Koran adı ile Dr. Karl Opitz tarafından 1906 yılı da yayınlanan almanca asıldan yapılan çeviri türkçeye geç kazandırılmıştır. Yazarın önsözde belirttiğine göre kutsal kitaplarda tababet dizisi içinde bu eser yer almaktadır. Ahtiatik'te Tababet "Die Medizin im Alten Testament, Stuttgart 1901"; Ahticedit'de, Talmud'da Tababet "Die Medizin im neuen Testament und im Talmud, Stuttgart 1903" adlı kitaplardan sonra sami dinlerin üçüncüsü olan İslâm dinine yer verilmiştir. Yine yazarın belirttiğine göre Kur'an'da, İncil ile Talmud'dakilere nisbetle daha az bilgi bulunduğu ancak Hz. Muhammed'in insan vücudu ve sağlığı hakkında birçok hadisleri bulunduğu ve bu hadislerin, Kur'an'da ancak yüzeyden dokunulan noktaların açıklanmasında dikkate alındığı ifade edilmektedir.

Çeviren, kitaba, pek de konu ile ilgisi olmayan bir önsöz ve yer yer mesela salgın hastalıklar (s. 60), çiçek hastalığı (s. 11), sünnet (hıtan)

(s. 85) gibi konularda kendi görüşlerini eklemiş, açıklamalar ve dip notları, pek kullanışlı olmadığı halde, kitabın sonuna (s. 89-100) alınmıştır.

Kitabın Giriş bölümünde genel mahiyette Arap medeniyeti, Hz. Muhammed, Kuran, İslâm, İslâmda tabiat felsefesi, Allah, insan, cisim, ruh, illiyet, Kur'anda hastaların tedavisi gerekçesi ve iki hadis bulunmaktadır (s. 15-20) Bu hadisler: "Cenab-ı Hak marazı da ilâcı da inzal eyledi, her bir maraz için dahi, devayı halk etti. Tedavi ediniz, fakat haram kılınan şeylerle tedavi etmeyiniz". "Her hastalık için ilaç vardır, eğer hastalık gelirse Tanrı izni ile o marazdan şifa ile kurtuluş da vardır".

Kitap üç ana bölüme ayrılmıştır. 1. Bölümde Tıp 2. Bölümde sağlığın korunması (Hygiène) 3. Bölümde İslâmın sağlıkla ilgili yasaları bulunmaktadır.

Şimdi her bölümün içindekileri ayrıntılı görelim:

I. Bölümde insanın gelişmesi, yaratılış, embryon, zürriyet, gebelik, emzirme, çocuklar, ömür, anatomi, fizyoloji, patoloji (özel patoloji), psikoloji (psikopatoloji), genel ve özel tedavi fenni, şifa konuları bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed'in ruh alemi hakkında"... O halde hallucination, paranoid elemanlarla seyreden Kur'an'da psikopat edebiyatından ilgi çekici ürünlerle birlikte bir psikoz karşısındayız." diyen yazara Prof. Uzluk "İmansızların bu dediklerini bu kitabın yazarı da tekrar ediyor diyerek "Bu sırada başı çatlarcasına ağrıyordu. O, şuurunu kaybetmiyordu. Öyle bir müddet sonunda kendisine vahyedilen Kur'an'dan bir parçayı yazdırıyordu" ifadesiyle Fransız Tıp Akademisinin yayınladığı raporunda sarahatle "O, asla mecnun değildir". şeklindeki görüşü ile tıbbın yabancıları olan kimselerin onun sarah olduğunu iddia etmelerini, asla kabul etmemektedir.

II. Bölümde kişisel sağlığın devamı için uyulacak şartlar (giyinme, dinlenme, deriye yapılacak itinalar, beslenme, içecekler), genel sağlık konularına yapılacak dikkat, meskenler, bulaşıcı hastalıklar, bunlardan korunmanın gerekliliği, afetler, epidemiler ve bunlara karşı yapılacak genel usuller konuları bulunmaktadır. Bu bölümde suyun sıhhati koruma için bir araç olarak kullanılmasına değinilerek ibadet için abdest almanın ve bazı hallerde boy abdestinin farz olmasının önemi hususuna temas edilmiştir (s. 47).

III. Bölümde, beslenme kanunları (sığır, davar, mevaşi) alkol ve benzerlerinin kullanılışı, cinsel münasebetlerin kanunları, evlilik dışı münasebetler, zürriyet, dinî adab, sünnet (hıtan) ve bunun lüzûmu, oruç, temizlik, taharet boy abdesti, hastalık, istirahat, toplumsal sağlık işleri kanunu, idam, kısas ve vasîlik konuları işlenmektedir. Kadınların evlenmesi, boşanması, iddet müddeti konularına sağlık açısından geniş yer ayrılmıştır.

Karl Opitz kitabının Sonsöz bölümünde şunları yazmaktadır: “Hz. Muhammed’in Kur’an’da tabiat felsefesi bilgisi ile, tababet hakkında zamanından, muhitinden beklenebilecek kadar hayli bilgi vermiş olduğu görülür. Onun hastalıkların sirayeti “bulaşması” hakkındaki izahları, batıl inançlara saplanmış olmakla birlikte, hıfssısihha alanındaki görüşleri, tamamiyle aklın kabul edebileceği şeylerdir. Sağlığın sürüp gitmesine yardım edecek konulara ilgisi olan dinî buyruklar ile Hz. Muhammed, kendisinden önce siyasi mezhepler kuranların, özellikle, Musa’nın omuzlarına dayanmıştır. O, bilgi satıcılık çemberinden sıyrılarak, kanunları basitleştirme, alkole karşı şiddetli bir yasak koymak suretiyle onlardan ayrılmıştır. Böyle olmakla beraber, alkolü yasak etmesi, kişisel ürünü “zati mahsülü” değildir. Bu noktada ona başkaları göstermiştir (Mesela kim, yahut kimler, Uzluk.)”.

Kitap bilgi bakımından çok değerli olmakla birlikte, kullanım bakımından aynı değerde değildir. Mesela bir indeksinin olmayışı, araştırmacıya vakit kaybettirir. Söz gelişi mikrop hakkında bilgi arayacak olursak bunu hangi bahiste bulacağımız belli değildir.

Kitabın sonunda merhum F.N. Uzluk’un yayınlanmış ve yayınlanacak kitap ve makalelerinin bir listesi bulunmaktadır. Bunların içinde dikkatimizi çeken Dr. Med. E.G. Browne (1862-1926) un Arabian Medicine adlı eseridir. Basılmaya hazır kitapların başlığı altında bulunan ve halen Fransızca, Arapça, Farsça ve Urducaya çevrilen bu kitabın, onun vefatından sonra yayını ümidini beslemektediriz.

Kitabın içinde geçen Kur’an-ı Kerim ayetlerinin sûre ad ve numaraları verilmekle kalmamış, ayetlerin başlangıçları Arap harfleriyle kısmen yazılmıştır.

Kitap hakkında, İslâmda tababet konusunda en önce başvurulacak özlü sözlü bir eserdir, diyebiliriz.

Dr. İsmet KAYAOĞLU

## BİR TÜRKÇE KASAS-I ENBİYÂ

Dr. Günay TÜMER

Doçentlik tezi olarak seçtiğimiz Hz. Meryem'le ilgili konu üzerinde araştırmalarımızı sürdürürken H. 831 (M. 1428) tarihinde yazılmış Türkçe bir Kasas-ı Enbiyâ dikkatimizi çekti. Kastamonu İl Kütüphanesinin yazma eserler bölümündeki bu eski yazmanın mütercim ya da müellifini tesbit için yine aynı kütüphanedeki Arapça Kasas-ı'l-Enbiyâ nüshalarına başvurmuşsak da bir sonuca ulaşamadık. Ahmed Cevdet Paşa'nın "*Kıssa-ı Enbiya*" adlı eseri bizi bu şekilde okumaya alıştırmışken bütün eski nüshalarda kelimenin "kasas" şeklinde geçmesi "kıssadan hisse alma"yı seven bizler için bir yadırgama konusu olduğundan önce "kasas" kelimesi üzerinde duracağız.

Bu kelime, Arap gramerinde "kassa-yakussu" fiilinden masdar olarak gelmektedir. Şu anlamları ihtiva eder: anlatma, haber verme, bildirme, hikâye etme; bir şeyin izini takip ederek arkasına düşme, takibe şayan bir haber nakil ve hikâye etme, (masdar bima'na'l-mef'ûl) maksus ya da kıssa-kıyas.

"Kıyas" kelimesi, kıssa'nın çoğuludur; Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir; "kasas" kelimesinin ihtiva ettiği geniş anlamlara sahip değildir. Kasas, Kur'an-ı Kerim'de beş yerde geçer ve bir sûrenin de ismidir.<sup>1</sup> Kasas, sadece hikâye etmek değil; bir kimseye veya bir şeye dair hadiseleri adım adım takip etmek, olduğu gibi, noktası noktasına hikâye etmek, nakletmektir<sup>2</sup>.

Bu kısa açıklamadan da anlaşılmaktadır ki Kasas-ı Enbiyâ (ya da Arapça nüshalardaki gibi Kasas-ı'l-Enbiyâ), bir nevi peygamberler

1 III, 55; VII, 175; XII, 3, III; XXVII, 25; XXVIII. sûrenin ismi. (Yusuf Sûresindeki "Absene'l-kasas" ibaresinin kasas kelimesinin alışkanlıkla kıyas şeklinde alınışına örnek olarak bkz. Meydan Larousse, VII/265).

2 Bkz. İslâm Ans., Kıssa Mad., VI/771 vd., İst. 1968; Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, -Türkçe Tefsir-, IV/2846, İst. 1960.

tarihidir. Bu isim altındaki kitaplarda umumiyetle yaratılış ve Hz. Âdem'den peygamberlik müessesesinin son buluşuna kadar Hz. Muhammed de dahil Kur'an-ı Kerim ve Hıristiyan Kitab-ı Mukaddesinde zikri geçen peygamberlerin kıssaları, hayatları, mücadeleleri vb. anlatılmaktadır. Bu kitaplar, bazan belirli bir peygamberden başlayıp belirli bir olayla da son bulabilir. Meselâ Muhammed b. Yusuf el-Kerekî tarafından Arapça olarak 741/1340-1341 de yazılıp Mehmed b. Yusuf b. Mustafa el-Çerkesî tarafından 1082/1671-1672 de Türkçe'ye çevirilen bir Kasas-ı Enbiyâ, Benî İsrail peygamberlerinden Yuşa'dan başlayıp Fil Vak'asına kadarki peygamber kıssalarını ihtiva etmektedir<sup>3</sup>.

Kasas-ı Enbiyâ'larda verilen bilgilerin tefsir ve İslâm tarihi, tarihle ilgili kitaplarda, hadis şerhlerinde de bulunduğu görülmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim ve hadislerde zikri geçen peygamberlerle ilgili bilgiler doğrudan doğruya Âyetler ve hadisler verilerek sunulmakta diğer bilgiler ise umumiyetle Vehb b. Münebbih ve Ka'bu'l-Ahbar'a dayandırılmaktadır. Bu bakımdan tefsir ve tarih kitaplarındaki İsrailiyat büyük çapta Kasas-ı Enbiya kitaplarında bir araya gelmiştir. Gerek Kasas-ı Enbiya, gerekse de tefsir ve tarih kitaplarında diğer dinlerle ilgili olarak verilen bilgilerin dinler tarihi bakımından tenkidini bir tarafa bırakırsak, Arapça, Farsça ya da Türkçe Kasas-ı Enbiya kitaplarının asırlarca halkın dinî menkabe, hikâye, destan ihtiyacını karşılamış olduğunu söyleyebiliriz.

Kâtip Çelebi, Kasas-ı Enbiya alanında eser veren bilginlerden bahsederken bu konunun ilki olarak Vehb b. Münebbih (Ö. 110/728)'i zikretmekte ise de bilebildiğimiz en eski Kasas-ı Enbiya müellifleri olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (Ö. 283/896) ve Ebû Amr b. Ahmed b. Hâlid b. Yezîd el-Kurtubî el-Mâlikî (Ö. 322/934)<sup>4</sup> ile aralarında bir fasıla mevcuttur<sup>5</sup>.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. b. Mutarrif el-Kinânî et-Tarafî (387-454/997-1052), Muhammed b. Abdulmelik el-Müsebbihî el-Harrânî (Ö. 420/1029), Ebu'l-Hasen er-Râvendî Saîd İbn Hibetillah, Ebu'l-Fazl Muhammed b. İdris el-Bidlisî er-Rûmî (Ö. 982/1574), Ab-

3 Bu konuda bkz. İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kat. Shf. 343, İstanbul 1943. Eserin el-Kerekî'ye ait olup olmaması hususunda bkz. Dipnot 8.

4 İbnü'l-Cebbâb diye bilinir.

5 Bkz. Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II/1328 İstanbul 1972; Bağdathî İsmail Paşa, Keşfu'z-Zunûn Zeyli, II/228, İstanbul 1972; Broc. Gesc. der Ar. Lit. Suppl. I/593.



dullah b. Muhammed Rıdâ el-Huseynî<sup>6</sup> gibi Arapça Kasası'l-Enbiya yazan müellifler yanında Muhammed b. Hasen ed-Dandûrmî, İbrâhîm b. Halef en-Nisâbûrî gibi Farsça yazarlar varsa da, Brockelmann'ın ilk iki sırada zikredişindeki isabeti belirterek, diğer dillere en çok çevirilen ve yazma nüshaları dünya kütüphanelerine yayılmasından en fazla bilindiğine hükmedebileceğimiz, aynı zamanda ülkemizde de çok alâka görmüş olanlarının es-Saâlebî ve el-Kisâininki olduğunu söyleyebiliriz<sup>7</sup>.

Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbûrî eş-Şâfiî (Ö. 427/1035)'nin yine el-Kisâi gibi Arapça yazdığı eserinin ismi "*Kitâbu Arâisi'l-Mecâlis fi Kasası'l-Enbiyâ*"dır. Muhammed b. Yusuf el-Çerkesî tarafından "*Nefâisu'l-Arâis ve Yevâkitu't-Ticân fi Kasası'l-Kur'ân*" adı altında Türkçe'ye çevirilmiş olduğunu Brockelmann zikreder<sup>8</sup>. Ancak hemen belirtmeliyiz ki onun zikretmediği Mûsâ b. Hacı Huseyn el-İznîkî'ye ait ayrı bir çeviriyi Süleymaniye Kütüphanesinde gördük. Es-Sa'lebî'nin eserinin Tatarcaya ve diğer Türk lehçelerine de çevirildiğini biliyoruz<sup>9</sup>.

Ebû Ca'fer Muhammed İbn Abdillâh el-Kisâi (H. V. asırda)'nin eserinin ismi "*Kitâbu Bed'ü'd-Dünyâ Ve Kasası'l-Enbiyâ*" olup Türkçe ve Farsça'ya çevirilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesindeki bir Türkçe çevirisi Mustafa Efendi İbn Emirzâ el-Bolevî'ye ait olup yazmanın sonunda "1145 (1732) *de kitabet-i tercümesi*"nin bittiği zikredilmekte ve müellif hattı olduğu anlaşılmaktadır<sup>10</sup>.

6 Bkz. Keşfu'z-Zunûn, II/1328; Keşfu'z-Zunûn Zeyli, II/228; Gesc. der. Ar. Lit., Suppl. I/593, GAL. II/580.

7 Bkz. Gesc. der. Ar. Lit., Suppl. I/591-2; Keşfu'z-Zunûn, II/1328.

8 Yazımızın başlarında (Bkz. Dipnot 3) M.b. Yusuf'un çevirisini el-Kerekî'den göstermiştik. Brockelmann, bu Türkçe çeviriyi isminden de faydalanarak (İznîkî'yi zikretmeyerek) es-Sa'lebî'den yapılmış olarak göstermektedir. Ayrıca çeviri tarihini de Dipnot 3 de belirttiğimiz kaynağın verdiği tarihin (H. 1082) yakını olarak H. 1282 şeklinde zikretmektedir. Kasası'l-Enbiya müellifleri arasında el-Kerekî'nin ismini görmediğimizden Tarih-Coğ. Yazmaları Kataloğundaki bilginin bu Kasası'l-Enbiya'nın Arapça nüshasını yazan müstensihden zuhûlen verildiğini düşünmekteyse de yazmayı görüp inceleyemediğimizden bir sonuca ulaşamadık.

9 Bkz. Gesc. der. Ar. Lit. Suppl. I/592. Rabgûzî'nin Çağatayca Kasası'l-Enbiya çevirisi için bkz. Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, shf. 89-93 (II. Baskı) İst. 1964; Rabgûzî, Çağatayca K.E., Türk Dili ve Ed. Der. C. XI, Shf. 47-66.

10 Bkz. Suppl. I/591-2. Süleymaniye kütüphanesinde İznîkî ve Bolevî'nin yazmaları Kasası'l-Enbiya Tercümesi adı altında 297.9:94.35. Şazeli 126 ve 297.9:94.35. Hüseyin Paşa 444 de kayıtlıdır. (Günümüz "Kasası" yazarları için bkz. İ. Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, Ank. 76,173)

Ülkemizde Arapça olsun Türkçe olsun henüz incelenmemiş birçok Kasas-ı Enbiya nüshaları bulunmaktadır<sup>11</sup>.

Bizim Kastamonu İl Kütüphanesinde tesbit ettiğimiz 831/1428 tarihli Kasas-ı Enbiya yazması Türkçe'dir, o günün Türkçesinin özelliklerini ihtiva etmekte oluşu bakımından Türk dili ve edebiyatı üzerinde çalışanlar için ayrı bir öneme sahiptir. 2827 numarada kayıtlı eserin hattı güzel bir nesihdir. Ölçüsü: 300X210 (metin), 400X320 (kitap) olup her sahifede 15 satır bulunmaktadır. Varak (yaprak) sayısı 340'dır<sup>12</sup>. Yazma, meşin ciltli ve mikleplidir. Yazı harekeli olup belirli yerlerde kırmızı, onun dışında siyah mürekkep kullanılmıştır. Meselâ Âyetler ve orta bölüm başları kırmızı yazılmıştır. Metin içinde eksik varak yoktur. Cilt, herhalde ilk cildi olmalıdır. Cildin ön ve arka yüzlerinde boyuna beyzî çiçek motifli alanlar bulunmaktaysa da yıpranmıştır. İçindekiler listesinin ilk yaprağı yırtılmış, az bir kısmı kalmış, sonradan eksik kısım ilâve edilmiştir. Sahifeler belirtilerek kitabın muhteviyatı şöyle veriliyor:

“Kıssa-i Zekerıyyâ Aleyhisselâm. Kıssa-i Yahyâ Aleyhisselâm. Kıssa-i İmrân, Meryem Atası. Kıssa-i Meryem, doğduğu, Aleyhisselâm. Kıssa-i Meryem, yüklü olduğu, Aleyhisselâm. Kıssa-i Meryem, İsâ(yı) doğurduğu, Aleyhisselâm. Kıssa-i İsâ Aleyhisselâm, ölü oğlanla ve Mısır kadisiyle. Kıssa-i İsâ'nın renkriz ile hikâyeti. Kıssa-i Nâbinâ ve Mübtelâ, İsa ile, Aleyhisselâm. Kıssa, havarilerin, İsâ ile, Aleyhisselâm. Kıssa, Yûnus havarininin, Radıyallahu anh. Kıssa-i Matta, havari, Radıyallahu anh. Kıssa, Saliha avratın kim hayız görmüştü. Kıssa, ekmeçler issinün kim İsa ile yoldaşlar, Aleyhisselâm. Kıssa, gökden

11 Kastamonu İl Kütüphanesinde 2894 numarada kayıtlı istinsah tarihi 873/1468 olan bir El-Kisâi nüshası vardır. Nüsha sıhhatli, yazı güzeldir (Zahriyesinden el- Cenâb es-Seyfi b. İbrahim b. el-merhûm Demirbay tarafından yazıldığı anlaşılan bu nüshanın beraber ciltlendiği ikinci yazmanın sonunda İsmail b.İbrahim b.İsfendiyar tarafından vakfedildiği -H. 879 da-yazıldı.) Ayrı bir Kasas-ı'l-Enbiya nüshasının baş kısmı bulunmadığından kütüphaneye tesbiti yapılamamıştı, biz son sahifelerinden birisinde bir ketebe kaydına rastladık: “Ketebe hu... Muhammed b.Hibetullah...b.Muhammed b.el-Hasan el-Maarri el-Esnâvi.” (Hattından, cilt ve kağıdından çok eski bir nüsha olduğu anlaşılıyor. “Ketebe” kaydından müellif hattı olduğu kanaatindeyiz. Üzerinde ayrıca çalışmak gerekiyor). Kastamonu İl Kütüphanesindeki Kasas-ı'l-Enbiya ve Kasas-ı'l Kur'an nüshalarının kayıt numaraları: 2659, 2894, 3239 ve 1207/1 dir.

Muslihiddin Mustafa İbn Muhammed el-Lâdiki'ye ait Türkçe bir Kasas-ı Enbiya'nın mevcudiyetini de bu arada zikrederim.

(12 680 sahife.)

indiği İsa kavmine, Aleyhisselâm. Kıssa-i İsa, göğe ağduğu, Aleyhisselâm. Kıssa, havarilerin ve Yahyâ peygamberi öldürdükleri. Kıssa, Şem'un bin Mesrûc'un ve ona belâlar erdiği. Kıssa-i ehl-i Mervan. Kıssa, Benî İsrâîl'de iki karyenin hikâyeti. Kıssa, Benî İsrâîl arasında hilâf düştüğü. Kıssa-i Cercis Aleyhisselâm. Kıssa-i Eshâbi'l-Uhdûd ve onların kerdleriyle;<sup>13</sup> Kıssa, putperestlik âğâzı. Kıssa, âtesperestlik âğâzı. Kıssa-i âğâz-ı cuhûdân, cuhudluk âğâz olunduğu. Kıssa-i âğâz-ı tersâlik. Kıssa-i eshâbi'l-fil. Kıssa-i Muhammed Mustafa. Doğduğu, Aleyhisselâm. Kıssa-i Peygamber Aleyhisselâm, Hatice'yi alduğu, Kıssa-i hicret-i peygamber, Aleyhisselâm. Kıssa-i Bedr-i Kübrâ. Kıssa-i harb-i Uhud. Kıssa-i harb-i Hendek. Kıssa-i Benî Kureyza. Kıssa-i Bedr-i Sağır. Kıssa-i Resul, Mekke'ye vardığı ve feth-i Hayber. Kıssa-i Benî Nadîr. Kıssa-i feth-i Mekke. Kıssa-i emâret-i Ebûbekr. Kıssa-i ehl-i Rûm ve Pers. Kıssa, Pers ehlinin galebesi, Rum'a. Kıssa, Rum ehlinin galebesi, Pers ehline. Kıssa-i ehl-i tehavun. Kıssa-i harb-i Tebük. Kıssa-i kudûm-i Ca'fer Tayyar. Kıssa, münafıklar yalanı, Âişe'ye. Kıssa-i mi'râc-ı resul. Kıssa, peygamberin adları. Kıssa-i mu'cizât-ı resul. Kıssa-i Zeyneb, alduğu. Kıssa, peygamberin nesebi ve hulki ve zühdü. Kıssa-i vefât-ı peygamber. Kıssa-i Maaz, resul vefatında. Hilâfet-i Ebûbekr. Kıssa-i Müseylime-i Kezzab. Hilâfet-i Ömer. Hilâfet-i Osman. Hilâfet-i Ali. Fezail-i Ebûbekr ve Ömer ve Osman ve Ali. Fezail-i Ehl-i Beyt-i Peygamber. Kıssa-i velâyet-i Hasen ve Hu eyn. Hadîs-i Abbâs b. Abdulmuttalib. Hadîs-i maktel-i Huseyn b. Ali, Radıyallahu anhuma.”

Kitabın başında hamdele ve salveleden sonra şöyle bir açıklama yer alıyor:

“Bilgil kim bu kitab içinde peygamberler kıssası vardır. Ve Muhammed Mustafa gazâveti<sup>14</sup> vardır. Ve dahî Emîru'l-Mu'minin Ebû bekr ve Ömer ve Osman ve Ali gazâveti<sup>15</sup> vardır. Ve maktel-i Hasen ve Huseyn vardır. Rıdvanullahi aleyhim ecmaîn.”

Sonra “Kıssa-i Zekeriyâ Aleyhisselâm” diye ortada kırmızı mürekkeple yazılmış bir başlık altında metin başlıyor:

“Böyle eydür Ka'bu'l-Ahbâr kim Zekeriyâ Âzen oğliydi ve İmrân Mâyân oğliydi ve ikisi dahî Süleyman peygamber oğlanlarındandı,

13 Burada muhteviyat listesinin birinci sahifesi bitip ikinci sahifesi başlıyor.

14 gazevâti olmalı.

15 Bkz. Dipnot 14.

Aleyhimüsselâm. Ve onlar düğeli bir ihtiyar er oğlanlarındandı. Ger Benî İsrâîl'den kim ânun adı İsrâîl bin Hârûn îdî. Ve Zekeriyâ'nun avratının adı Yelsefe'îdî. İmran avratının adı Hanne'dî. Ve Zekeriyâ, durugiredî peygamberlik gelmezden öğdin. Ve Zekeriyâ bir er îdî kim dâim ibâdetten ve tesbîhden ve tehlîlden hâlî degulîdî. Ömrü uzunîdî. Şöyle kim eydürler: yüz onbîş yıl ömürîdî igen buzürgvar ve muslihîdî.

Kavluhû Taâlâ: (وزكريّا إذ نادى ربه ربّ لا تدرنى فرداً أو أنت خير الوارثين)

Ya'nî: Ve Zekeriyâ çûn nidâ itdî Hudâvendine kim: Ey Hudâvendî-men, koma beni تنها ve sen mîras ahcılar yekrekin. Ve eydürler kim anun rûzigârında Beytu'l-Makdis peygamberlerden hâliyîdî. Pes bir gün Zekeriyâ, ceddî Davud'un mihrabında تنها oturmuşîdî. Tesbîh ve tehlîl okurîdî. Olzamân Cebrail Aleyhisselâm ânun öğîne geldi ve âna selâm virdî. Zekeriyâ selâmunun cevâbın virdî...."

Metin aşağıdaki cümlelerle bitiyor:

"Ubeydullah laanehullah eyitdî: Eğer pîr degulmuşeydün şimdi buyurdum, pâre pâre cyleyelerdî, Velâkin ol ak sakalundan utanurum. Zeyd ağlayordu. Ubeydullah katından taşra gitdî. Ve ba'zı kavm didîler kim Yezîd eteğün ucunî Hüseyin'in dişî üstüne kodî ve eyitdî: Eyâ Ebâ Abdillâh (كنت حسن المضحك). Ya'nî: Ey abdullah, öldün sen, görklü güleceñ veyahud ey abdullah ki Huseyn'sin, öldün, sen eyü güleç dudaklu. Ve ba'zılar eydür: Yezîd, Ali'ye ve Huseyn'e buyurdu, minber üzerine kim la'net îdeler ve edügile. Ağzını ve dişini urdu. Ve bizimle âm bilmezüz. Bin ve yüzbin kez Tengri'nün la'neti üstüne olsun kim Emîru'l-Mü'minîn Osman'ı ve Emîri'l-Mü'minîn Ali ve Hasan'ı ve Hüseyin'i öldürdü ve anları öldürmeye rıza virdî ve dahî anların üstüne kim Peygamber'i sevmez ve dahî anların üstüne olsun kim anların hakkında yoz söz söyler."

Başlayış ve bitişini yukarıda aynen verdiğimiz yazmanın arka kapağa bakan son sahifesinde bütün sahifeyi kaplayacak büyüklükte ve kırmızı mürekkeple ferâğ kaydı şöyle veriliyor:

"Temme Kasasu'l-Enbiyâ Aleyhimüsselâm biavni'l-lâhi taâlâ ve hüsnî tevfikihî ve kad vakaa'l-ferâğu min tezhîbihî yevme's-sülüsâ min Recebi'l-Mürecebi fi seneti ihdâ ve selâsine ve semâniyete mieh. fi sene 831"

Ferağ kaydının altında 1188/1774 de vakfedildiğine dair bir vakıf kaydı var. (Zaten yazma Halidiye Dergâhına vakfedilmiş, mühürlü.)

Hernekadar yer yer bazen imlâ, bazen de hareke hatası, yazı değişikliği göze çarpmakta ise de yazma iyi bir kâğıt ve cilt malzemesi kullanıldığından günümüze kadar gelebilmiştir. Ancak müellif ya da mütercimini anlamamıza yardım edebilecek bir varakının yıpranıp belki yırtılıp sonradan yazılmış olması eser için bir şanssızlık teşkil etmektedir<sup>16</sup> Yukarıda zikrettiğimiz ferağ kaydında bir te'lif, tercüme ya da istinsah tasrihati mevcut değildir. Muhteviyat listesinin ilk sahifesinin zayı olması ve eserin Hz. Zekerıyyâ'dan başlaması eksik bir nüshadan istinsah edildiğini akla getirmekte ise de yazımızın başlarında belirttiğimiz gibi Kasas-ı Enbiyâ'ların bâzen herhangi bir peygamberden başlayabilmesi ve yazmanın sonundaki ferağ kaydında istinsah tasrihati bulunmaması bu ihtimâli kuvvetli kılmamaktadır. Yazma sahifelerinde baştan sona bir eksiklik bulunmamaktadır. Yazmanın ferağ kaydındaki "*Ve kad vakaa'l-ferâğu min tezhîbihî*" şeklinde daha aşağıda verilen 831 Hicrî tarihinde eserin tezhîbinden fâriğ olduğunun belirtilmesi, bizi "tezhîb" kelimesinin anlamları üzerinde bir defa daha düşünmeye sevketti. Eser, bildiğimiz elsanatı tezhipte ilgili bir eser değildir. Diğer bir ifadeyle yazma tezhipli bir yazma değildir. Burada tezhîb, fazlalıkları çıkartmak, derlemek, icmal etmek, ihtisar etmek gibi bir anlam ifade etmektedir. Ayrıca bir istinsahtan söz edilmediğine göre yazmanın konusuyla ilgili kitaplardan ihtisar edildiğini düşünebiliriz. Bunu destekleyecek bir husus da eserin müellif ya da mütercimini tesbit edebilmek için yaptığımız karşılaştırmalarda metnin ve muhteviyat listesinin onları tutmamasıdır. Bu arada şunu da ilâve edelim ki Kasas-ı Enbiya kitaplarında siyer tarzındaki bilgiler pek az bulunur. Halbuki bu yazmada en geniş kısım Peygamberimizin ve dört halifenin hayatlarıyla ilgilidir ve eserin dörtte üçünü teşkil etmektedir.

Yukarıda Kasas-ı Enbiyâ çevirileri ile ilgili olarak verdiğimiz bilgiler hatırlanırsa bu Türkçe Kasas-ı Enbiyâ nüshasının önemi daha iyi anlaşılır. Çünkü hemen hemen Türkçe çevirilerin çoğu bu yazmadan sonraki bir tarihi taşımaktadırlar. Öte yandan çevirilerin dışında Türkçe

<sup>16</sup> Zira o zayı olan varakın ön yüzünde bu konuda yardımcı olabilecek bilginin verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

bir Kasas-ı Enbiyâ te'lif edildiğine dair kaynaklarda bir bilgiye rastlamıyoruz<sup>17</sup>.

Bu nüsha, kime ait olduğunu bilmesek de, bize yeni bilgiler kazandıran, kültür tarihimiz itibariyle, dil ve edebiyatımızın seyri bakımından önemli bir kaynaktır.

<sup>17</sup> Ahmet Cevdet Paşa da kendisinden önce Türkçe bir Kasas-ı Enbiya te'lif edilip edilmediği yolunda bir bilgi vermiyor.

REVIEW OF THE FACULTY  
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXII

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY  
OF ANKARA UNIVERSITY

*Fiyatı: 80 Lira*

---