

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ATATÜRK'ÜN 100. DOĞUM YILINA ARMAĞAN



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIV



Yayın Komisyonu

Prof. Dr. Hüseyin ATAY (Dekan)

Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU

Doç. Dr. Beyza BİLGİN

Doç. Dr. Günay TÖMER

Doç. Dr. Rami AYAS

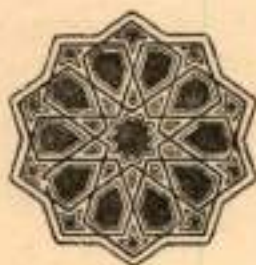
Makalelerin bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIV



İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>İslamda Hayır İşleri</i>	1
Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Medreselerin Gerilemesi</i>	15
Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Temizlik ve Çeşitleri</i>	57
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Garânik Meselesinin İstismar- cıları</i>	69
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>İnsan Olma Yolu</i>	93
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Terbiye Kuralları</i>	127
Prof. Dr. Hikmet TANYU, <i>Martin Luther'in Türkler Hakkındaki Sözleri</i>	151
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU, <i>Anayasanın Sosyo-Juri- dik Eleştirisi</i>	163
Doç. Dr. Neda ARMANER, <i>Okulda Çocuğun Düşünce ve Davra- nışını Etkileyen Faktörler ve Rehberlik</i>	167
Doç. Dr. Neda ARMANER, <i>Çocukluk Dönemi Dini</i>	175
Doç. Dr. Mehmet AYDIN, <i>Ateizm ve Çıkmazları</i>	187
Doç. Dr. Mehmet AYDIN, <i>Din ve Felsefeye Göre Tanrı</i>	205
Doç. Dr. Mehmet DAĞ, <i>Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Ku- ramı</i>	221
Doç. Dr. Ethem RUHİ FİĞLALİ, <i>İbn Sadru'd-din Es-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi</i>	249
Doç. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ, <i>Tercümânü'l-Ümem</i>	277
Doç. Dr. Kemal IŞIK, <i>Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl B. Ata ve Büyük Günah Meselesi</i>	337
Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>Anadolu Selçukluları Devrinde Ti- cari Hayat</i>	359
Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>İslam Hukukunda İctihâd ve Taklid Problemi</i>	375

	<u>Sayfa</u>
Doç. Dr. Cihad TUNÇ, <i>Töbe Hakkında Bazı Meseleler</i>	389
Dr. Hayrani ALTINTAŞ, <i>Tasavvuf</i>	413
Ass. Münir ATALAR, <i>Osmanlı Padışahları</i>	425
Dr. Mehmet BAYRAKDAR, <i>Yeni Felsefe ve Yeni Felsefeciler</i> .	461
Doç. Dr. Beyza BİLGİN, <i>Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri</i>	469
Ass. Ruhi KALENDER, <i>15. Yüzyılda Arapça Musiki Terimleri ve Türkçe Karşılıkları</i>	485
Esat KILIÇER, <i>İslâmda Aile Plânlaması</i>	491
Dr. M. Cemal SOFUOĞLU, <i>Şia'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri</i>	533
I. GOLDZİHER, <i>İslamiyetin İlk Zamanlarında Zühd.</i> Çev. Dr. Hayrani ALTINTAŞ	539
Afif Abdu'l-Fettah TABBARA, <i>Hz. İbrahim (A.S.) Çeviren Dr. Mehmet AYDIN</i>	547
Antoine VERGOTE, <i>Ergenlikte Din.</i> Çev. Dr. Erdoğan FIRAT .	583
Muhammed TALBI, <i>Bid'atlar</i> Çev. Dr. Mehmet ŞİMŞEK	593
Louis GARDET, <i>İslâm "Din İlimleri" İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerinde Bazı Düşünceler</i> Çev. Dr. M. Sait YAZICIOĞLU .	609

KİTAP TANITMA

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>Islamic Medicine</i>	621
Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>Fıkhu'l-İmam el-Evzâ'i Evzâ'i, Fıvelu Tedvîn Li-Fikhi'l-İmam</i>	623
Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, <i>İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Problemi (Mutezile Çözümü)</i>	627
Ahmet KOCA, <i>Fakültemiz Kütüphanesine Gelen Kitap ve Dergiler</i>	631

الاعمال الخيرة في الاسلام

الاستاذ الدكتور حسين آثاي

الاسلام دين اجتماعي ، و المجتمع هو اجتماع الناس في مكان ما و ان يعيشوا فيه معا . ان الناس خلقوا لكي يعيشوا مشتركين و مجتمعين . وفي الحياة الاجتماعية تنشأ صلوات اجتماعية من النواحي المختلفة .

وقد اهتم الاسلام اهتماما كبيرا بتنظيم هذه الصلوات ليعيش اكبر قدر ممكن من الناس على افضل وجه يليق بالانسانية وبشكل يجعلهم سعداء بحيث يسعدهم في حياتهم الاجتماعية . ان الهدف الاساسي من علاقة الناس بالله تعالى هو توثيق علاقة بعضهم ببعض على افضل صورة على أن يكون الباعث الاساسي الصدق والنية الخالصة .

ان الكلام الذي يسمعه الناس و ان كانوا يستحسنونه عند سماعهم من حيث الفكرة الا انهم مع ذلك ينسونه بسرعة ولا يطبقونه في حياتهم ، و من ثم تبقى تلك الكلمات الجميلة المقبولة في حيز النظر ولا تنتقل الى العمل ، و لهذا فانهم بحاجة الى ان يسمعوها بكثرة و الى ان يذكرهم ذلك اناس مختلفون بأساليب مختلفة ، و بذلك تثبت في الازهان تلك الكلمات و المبادئ الجميلة ، ويفكرون في تطبيقها ، و في يوم من الايام عندما يجدون او يعدون ظروفا مناسبة لتطبيقها و بذلك يطبقونها بسهولة ويسر . و احسن وسيلة للاقناع بالمبدء الذي يراد تطبيقه ان يكون في موقف من المواقف الذي شهده هو بنفسه او في تجربة من التجارب التي مر الانسان

بمثلها في حياته الخاصة. على سبيل المثال فإن في اسعد أيام حياته، ولنقل يوم زواجه يدعو كثيرا من الناس من اقاربه وغير اقاربه و يود ان يشاركه في ذلك الفرح اناس كثيرون . وكلما رأى اكبر قدر ممكن من الناس قد شاركوه في فرحه كان ذلك ادعى للغبطة والبهجة . وكلما قل المشاركون قل الفرح ايضا بنفس الدرجة .

وكذلك الامر في اوقات الشدة و البأساء ، فإن الانسان اذا رأى اكبر قدر ممكن من الناس بواسونه و يشاركونه في احزانه ، قلت درجة حزنه وألمه ، ذلك انه كلما كثر الناس الذين يفاسمونه آلامه و احزانه قل نصيبه من ذلك الألم ، و الامر كذلك في الامور الاجتماعية ، اذا تشارك الناس في الافراح و الاحزان .

و مثل هذه المشاركة الانسانية و الاسلامية مما اذا وجدت في مجتمع ما على الوجه المطلوب و المقروض سعد ذلك المجتمع ولن ينهار بنا ذلك المجتمع في الحياة ما دامت تلك المشاركة و التعاضد بين افراده و جمعياته قائمة .

و قد امر الاسلام بتلك المشاركة و التعاضد لبنا صرح المجتمع القوى البنيان الذي لا يهدم على مر الزمان و الايام ، و لهذا شبه الرسول مرة المجتمع الاسلامي بالبنا الواحد ، فقال : « المؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » (١) . و شبهه مرة ثانية بالجسد الواحد فقال : « مثل المؤمنين في توادهم و تراحمهم كمثل الجسد الواحد ، اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر و الحمى » (٢) . و نراه يشبهه مرة ثالثة بالشخص الواحد فقال : « المسلمون كرجل واحد ان اشتكى عينه اشتكى كله و ان اشتكى رأسه اشتكى كله » (٣) .

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ، ١٣٩/١٦ + بخارى ، ٩٨/٣

(٢) المراجع السابق ، ١٤٠/١٦

(٣) المراجع السابق ، ١٤٠/١٦

و اذا معنا النظر الان في هذه الاحاديث وجدنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يشبه افراد المجتمع بافراد العائلة الواحدة و انما شبههم بما ينبغي ان يكونوا عليه باعضا' الجسد الواحد او باعضا' الشخص الواحد ، لانه بذلك يوحي بانه يجب ان يكون ترابط افراد المجتمع كترابط اعضا' الجسد الواحد و ان يراعى كل فرد منفعة الآخرين و مصالحهم ويسعى لاسعافهم و مشاركتهم في آلامهم و احزانهم ، كما يراعى منفعة نفسه و يسمى لمعالجة اعضائه اذا اصابها الم او مرض ، و كما يتالم و يشتكى من شئ اصابه في جسمه كذلك يجب ان يتالم و يشتكى بما يصيب الآخرين من آلام و احزان . وهكذا يجب ان يكون المجتمع المتناسك القوي الذي يرتبط افراده بعضهم ببعض - من حيث المحبة و المرحمة و المشاركة و الترابط و مراعاة مصالح بعضهم لبعض - كترابط اعضا' الجسد الواحد او كترابط لبنات البناء الواحد .

و لقد وضع القرآن الكريم مبادئ كفيلة بتحقيق مثل هذا المجتمع و ان كل فرد بخضوعه لتلك المبادئ يؤدي و اجابته كاملة و يسعى لتحقيق الخيرة للآخرين و بذلك يكون انسانا مؤمنا خيرا يقول الله تعالى في هذا الصدد « و تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الائم و العدوان » (٤).

ثم ان الاسلام يدعو الناس الى جميع الاعمال الخيرة اعتبارا من اصغرها الى اكبرها و يعد لذلك بمكافآت خاصة ، كما يدعو الذين لا يقومون باية مساعدة الى المساعدات المعنوية الكبيرة و يقول تعالى في هذا الصدد « قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى » (٥) . فان عمل الخير و اخذ المكافاة عليه كما في القرآن و الاحاديث يقوم على مبادئ مهمة نجدتها في هذه الآيات ؛ قال تعالى « من يشفع شفاعة حسنة يكن له

(٤) سورة المائدة ، ٢

(٥) سورة البقرة ، ٢٦٣

نصيب منها « (٦) ، « من جاء بالحسنة فله خير منها » (٧) ، « من جاء بالحسنة فله عشر امثالها » (٨) ، « مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبثت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم » (٩) ، « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون » (١٠) .

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : « كل معروف صدقة » (١١) ، قال الرسول : فمن يمسك عن الشرفانه له صدقة » (١٢) يعنى ان الذى لايفعل الشر يحصل الثواب لاجتنابه عنه و تكون له مكافاة من الله . « الكلمة الطيبة صدقة » (١٣) « اتقوا الناس و لو بشق

تمررة فمن لم يجد فبكلمة طيبة » (١٤) ، « من ارسل بنفقة في سبيل الله واقام بيته فله بكل درهم سبعمائة درهم يوم القيامة » (١٥) ، جاء رجل بناقة مخطومة فقال هذه في سبيل الله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لك بها يوم القيامة سبعمائة ناقة كلها مخطومة » (١٦) ، « من سن في الاسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل اجر من عمل بها بعده ولا ينقص من اجورهم شئ » (١٧) .

لقد تبين من هذه الآيات و الاحاديث ان من فعل خيرا يستحق مكافأة ضعف ذلك ، و يأخذ عشرة امثالها ، كما يأخذ مائة امثالها ، ونحن

(٦) سورة النساء ، ٨٥

(٧) سورة النمل ، ٨٩

(٨) الانعام ، ١٦٠ ، (٩) سورة البقرة ، ٢٦١

(١٠) سورة التين ، ٦

(١١) بخارى ، ٧٩/٧ ، الجامع الصغير للسيوطي ، ٩٣/٢

(١٢) بخارى ، ٧٩/٧ ، مسلم بشرح النووي ، ٩٤/٧

(١٣) بخارى ، ٧٧/٧ ، مسلم ، ٩٥/٧

(١٤) مسلم ، ١٠١/٧

(١٥) ابن الكثير ، التفسير ، ٣١٧/١

(١٦) مسلم ٣٨/١٣ ، ابن الكثير ، التفسير ، ٣١٦/١

(١٧) مسلم ، ٢٢٦/١٦ ، ١٠٤/٧

نريد ان نشرح القاعدة الاساسية التي تقوم عليه درجات هذه المكافآت ،
ولكى نستطيع ان نوضح ذلك بصورة افضل نطرح هذا السؤال : لما ذا
يكافئ الله تعالى : المحسن لاحسانه احيانا بقدر احسانه و احيانا بعشرة امثالها
واحيانا اخرى بسبعمائة امثالها وقد يضاعف فيها اكثر من ذلك ؟

القاعدة الاساسية في ذلك : ان ثواب العمل الخير يكون بقدر ما
يستفيد منه اكبر قدر ممكن من الناس ، فاذا كان الناس يستفيدون من عمل
ما مرة واحدة ثم ينقطع ذلك العمل فتكون له مكافاة بقدره ، و اذا استفادوا
منه عشر مرات تكون مكافاة بقدر عشر امثاله ثم تزيد و تستمر المكافاة
على ذلك النحو ، و اذا كان العمل الخير يزيد مرة واحدة فالمكافاة كذلك
تزيد بقدر زيادة ذلك الاحسان .

و بناء على ذلك فان المسلم يأخذ هذه القاعدة في اعتباره ، فاذا كان
يريد ان ينال اكبر قدر ممكن من المكافاة ، عليه ان يتفكر قبل ان يقدم
على اى عمل خير ، فامى عمل يمكن ، ان ينضع به اكبر قدر ممكن من الناس
في هذا الجيل و في الاجيال القادمة ايضا فليقدم عليه .

هذا نجد ان قياس درجة الخير يختلف من انسان الى آخر بحسب
فهمه و تقديره الشخصى و بحسب الوضع الذى يعيش فيه .

و يوجد امام الانسان اعمال خيرة كثيرة مثل : اشباع الفقير ، و مساعدة
الايتم و المساكين ، و بناء المساجد و المدارس و الجسور ، و تجهيز الجيش ،
وانشاء المؤسسات العلمية و تأمين استمرارها ، و تأليف الكتب و نشر
المؤلفات المكتوبة ، و ما الى ذلك من الاعمال الخيرة التي تقضى بها حوائج
الناس التي لا تنتهى . فكل ذلك خير . كذلك مساعدة الذين يقومون بمثل
تلك الاعمال خيرة ايضا .

والتقاعده الثانية لعمل الخير في الاسلام وهذه التقاعده ربما كانت اصعب تلك القواعد من حيث التطبيق وهي عدم امتنان المحسن على المحسن اليه وعدم تكبيره، و اشعاره بذلك بحيث يجرح شعوره، ويمس كرامته من الناحية المادية والمعنوية، الى جانب ذلك يجب الانتظار من المحسن اليه اية منفعة او مقابلا لاحسانه اليه، فان الاحسان يكون بنية صافية للاحسان ولوجه الله الخالص، و يبين القرآن الكريم وضع الذين يمتنون على الذين يتفقون و يقول الله تعالى «الذين يتفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما اتفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ... يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي يتفق ماله رثا الناس ولا يؤمن بالله و اليوم الآخر فثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه و ابل فتركه صلدا لا يقدرون على شئ مما كسبوا» (١٨).

ان الاموال التي تنفق في سبيل الله فبقدر ما تزيد و تستمر ينال صاحبها المكافأة ضعفا مضاعفا فان الانفاق على الاعمال الخيرة مثل اجراء المياه، و انشاء الجسور و بناء المدارس والمساجد وما اشبه ذلك من الاعمال الخيرة التي يستفيد منها ملايين من الناس في المجتمع، و نحن نعطي - من بين تلك الاعمال - الاهتمام الاول بالعالم و المؤسسات العلمية لان تنشئة العلماء في مقدمة جميع الخيرات، و اذا كان الذي يبنى الجسور و يفتح الطرق و يبنى الجوامع هو صاحب الثروة فان ذلك يؤسس و يهندس بواسطة رجال العلم، اذن فالعلم في مقدمة كل احسان و كل خير. و ان كان بناء المدرسة يساعد العلم فانه ان لم يوفر جميع الامكانيات اللازمة للعلم و المتعلم، و اذا لم يهتم بهم ذلك الاهتمام اللازم من جميع النواحي، فلا يمكن تكوين رجال العلم كما ينبغي، ان ما يحتاج اليه كل فرد و كل امة و كل مجتمع في كل وقت هو العلم و رجال العلم. و الشئ المهم كذلك في جميع

المشكلات هو العلم ايضا ، فالعلم يحتاج الى الاهتمام والالتزام والتقدير والتشجيع ، و التسابق و الاخلاص .

و في مقدمة العلوم التي يجب ان يتعلمها كل واحد من رجال العلم قبل غيرها من العلوم ، الدين الاسلامي الصافي و الاخلاق الاسلامية . ولا ينبغي ان يقتصر تعليم هذا الدين و اخلاقه على رجال العلم فحسب ، بل يجب تيسير تعليمه لكل فرد في المجتمع رجلا كان او امرأة . ومسئولية هذا التعليم تقع على عاتق الآباء و الامهات و المجتمع و الدولة على حد سواء .

لأن الانسان يتعلم من هذا الدين الخالص كيف يكون مخلصا في علمه و مهنته ، و صادقا في قوله و مراعييا حقوق غيره و كيف يعامل الناس و يعاشروهم بالحسنى و بالحنو و المودة ، و يساعدهم و يساعد المجتمع و الدولة . و انما اقول بالدين الاسلامي على وجه الخصوص لان هذا الدين لا يفرق بين الاجناس و الالوان ، ولا بين اهل دين و دين آخر ، او بين مجتمع و آخر او بين دولة و اخرى في الاستفادة من كل مهنة و من كل علم . اذ انه يقرر لكل الناس حق الحياة و حق السعادة في هذه الحياة ان سبب المعانات التي يعاني منها اليوم مجتمعاتنا و المجتمعات الانسانية عامة هو الحرمان من مثل هذا التعلم و التربية و حرمانها ايضا من معنويات هذا الدين ، وهم الانسانية و المرثية و مكارم الاخلاق المقررة فيه ، ثم سوء فهمه له و استمراره في عداوته و محاربته . و يصح ان تقسم تعليم العلوم الدينية الى ثلاثة مستويات او درجات :

الدرجة الاولى : هو التعليم و التربية العامين السائلين ، و ذلك عبارة عن المعلومات الدينية التي تعطى للمجتمع و لكل فرد . و لكي يتمسك الافراد و المجتمع بمبادئ الدين الاساسية ينبغي ان يتعلموا المبادئ الدينية : من الاوامر و النواهي حيث إنهم يطبقونها و يعيشونها في حياتهم . و بهذه الصورة تعطى لهم المعلومات الدينية الكافية .

الدرجة الثانية : من هذا التعليم والتربية : تكوين رجال الدين الذين يستطيعون ان ينشروا الواجبات العامة في الاوساط الاجتماعية ، والذين يستطيعون كذلك ان يحلوا المشاكل الدينية التي تواجه الناس في حياتهم دون ان يكون في وسعهم بمعلوماتهم الدينية العامة .

الدرجة الثالثة : والاخيرة من هذا التعليم تنشئة رجال الدين على اعلى مستوى بحيث يوجد المفكر او الفيلسوف في الدين او المجهند في المصطلح القديم ، وهؤلاء الرجال سوف يعملون لحل المشكلات الدينية على المستوى العالمى فيما يتعلق بالأمور الفلسفية والاجتماعية والسبكيولوجية والعقلية وفلسفة الحقوق العصرية ومقاصد الاحكام العملية من الدين والشريعة. ثم يقدمون تلك الحلول الى الناس عامة ، والى الامة خاصة ، واصعب درجات هذا التعليم تنشئة اعلى مستوى من علماء الدين على النحو المذكور.

ان الذين يستطيعون ابراز سموّ دين من الاديان و يستطيعون تعريفه وتقديمه الى المجتمع والنخبة المثقفة والعالم اجمع ، او بعبارة اخرى ان الذين يستطيعون ان يرفعوا شأن دين من الاديان هم مفكرو ذلك الدين وفلاسفته. ويكون لمفكرى كل دين وفلاسفته تدبىن خاص، لأنهم يراعون المعنى والشكل معا على نحو يفوق مستوى تدبىن الناس العوام الذين يميلون ويحيون المبادئ الصارمة والبسيطة وبتمسكون بها وبشكليتها اكثر من ادراك المعانى واللباب، ولا يجدون وقتا للقراءة لتطبيقها على نحو آخر افضل ان لكل انسان عملا خاصا في الحياة ، ولكن مع ذلك كل واحد مرتبط بالآخرين . وعند ما تجتمع نتائج اعمال الناس وتتركز على نقطة وغاية واحدة ويكتمل بعضها مع بعض ، فان المجتمع يستمد من ذلك قوة واستقامة وسرعة في التقدم ، وبذلك يستطيع ان يعرف شخصيته الى المجتمعات الاخرى ويجعلها مقبولة لديها ، وكما ان الغنى والثري الذى لا يجد لنفسه وقتا كافيا للتعمق فى اى نوع من

العلوم لا يكون له فائدة كثيرة للمجتمع. وكذلك العلم غير الثرى لا يستفيد منه اكبر قدر ممكن من الناس ولا المجتمع. ولذلك يجب الجمع بين العلم والثروة وبين العلم والغنى وبين صاحب العلم وصاحب الثروة حتى يستطيع ان يستفيد الناس والمجتمع من الاثنين معا. وبالتجربة ثبت ولا يزال يثبت ان عمر الانسان لا يكتفى للجمع بين الامرين - ثم ان الانسان لا يمكن له ان يعيش وحده منعزلا عن الآخرين ثم لم يخلق الانسان لذلك أيضا. وقد بما قالوا توضيحا وتبيانا للمعايشة والحياة الإجتماعية: ان الانسان مدنى بالطبع واجتماعى بالتعاون. وهناك شئ آخر اهم وهو ان الله تعالى لم يخلق الناس على نمط واحد وطراز واحد ومستوى واحد وفي درجة واحدة في كل الامور، بل اعطى لكل واحد قابلية خاصة ورغبات متميزة قدرا مختلفة بعضها عن البعض لكنى يكتمل المجتمع بكل ما يحتاج اليه من العلوم المختلفة والاعمال المتميزة

وقد لاح انه لا يمكن الجمع بين الاثنين العلم والثروة فببغى الجمع بين من يملك العلم ومن يملك الثروة اى بين العالم والغنى ليعطى العالم العلم والغنى الثروة وبذلك فليتعاوننا جميعا ليتقدم المجتمع والناس، ليوفقوا في هذا التقدم. ومن الضروري ان يتبع في ذلك قوله تعالى «وفي ذلك فليتنافس المتنافسون» (المطففين ٢٦)

فقد بما اية امة من الامم التى استطاعت الجمع والدمج بين هذين العنصرين والتي استطاعت ايضا اقامة المودة والمحبة بين العالم والغنى فقد تقدمت واشهرت في العالم وقدمت للانسانية خدمات عظيمة واصبحت اسوة للامم الاخرى حيث اصبحت متنوعة غير تابعة وكذلك اليوم فالامم التى تستطيع ان تفعل ذلك ترتقى وتخدم مجتمعا والانسانية جميعا.

وخير وسيلة للجمع بين العلم والثروة على نحو افضل هى انشاء المؤسسات والمعاهد العلمية ومراكز البحوث العلمية التى يجب ان تقدم اليها

جميع الامكانيات المادية الكافية للقيام بمهمتها ، كما ان رجال العلم العاملين في هذا الحقل ، يجب ان يعمل كل منهم باخلاص في ميدان اختصاصه الذي وهب حياته له ، ليتقدم فيه ، وعليهم ان يقدموا ابحاثا علمية ثم ينبغي للقايمين بالأمر بنشر تلك الابحاث بصورة يمكن ان يستفيد منها كل واحد ثم يجب القيام فيها بتعليم المتعلمين وثقيف الناس و تنويرهم .

و بنا على ذلك نقول مثلا : ان معهد العلوم الاسلامية الذي انشئ في كلية الالهيات بجامعة آنقرة عام ١٩٥٦ لعدم توفر الامكانيات المادية له لم يتم بعمل حتى الآن سوى اصدار ثلاثة حويليات ، فلم يستطع مثلا ان يقدم ابحاثا علمية ، كذلك لم يستطع دعوة الاساتذة من الداخل والخارج لالتقاء المحاضرات وللقيام بحلقات دراسية وعقد المؤتمرات العلمية المنهجية في وظائفه القانونية .

فلائحة هذا المعهد ، «معهد العلوم الاسلامية» الملحقة بهذه الكاتمة فتحت أبوابها لقبول جميع الهبات والمساعدات المالية التي تصرف لكل من يحب خدمة الدين والعلم (م ١٥ فقره ج من اللائحة المذكورة) .

يقول الله تعالى هنا «وما انفقم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين» (١٩) ، «وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لاتظلمون» (٢٠) ، «ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادبا الا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون» (٢١) ، «ما على المحسنين من سبيل والله غفوررحيم ولا على الذين اذا آتواك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم نفيض من الدمع حزنا لا يجدوا ما ينفقون» (٢٢) .

واما الذي لا يجد ما ينفق فيبقى عليه الدعوة الى الانفاق والاحسان و بذلك ايضا يدخل بين المنفقين والمحسنين

(١٩) سورة ساء ، ١٩

(٢٠) سورة البقرة ، ٢٧٢

(٢١) سورة التوبة ، ١٢١

(٢٢) سورة التوبة ، ٩١ - ٩٢ .

جامعة انقره - كلية الالهيات

نظام معهد العلوم الاسلامية

١ - احكام عامة

المادة الاولى : وفقا للفقرة الثانية من قانون الجامعات رقم ٤٩٣٦
انشئ معهد للعلوم الاسلامية له حكم الشخص المعنوي تابعا لكلية الالهيات
جامعة انقره .

المادة الثانية : تهدف هذا المعهد هي مايلي :

- ١ - القيام ببحوث اسلامية ونشر نتائج هذه البحوث ،
 - ب - عمل فهرس للكتب الاسلامية الموجودة في مكتبتنا ، ثم تحقيق
المؤلفات القديمة والنادرة و تعريفها الى الاوساط العلمية .
 - ج - إنشاء عمل مكتبة و ارشيف لمكرو فيلم .
 - د - إجراء عمل ابحاث عن العرف الديني وعن العادات في بيئاتها الخاصة ،
 - هـ - تقديم حقيقة الاسلام بشكله الصافي الى الجمهور بوسائل النشر
والتأليف وبتنظيم محاضرات خاصة في ذلك .
 - و - التعاون العلمي مع المؤسسات الاسلامية التي تعنى بالدراسات والبحوث
الاسلامية سوا كسائر تلك المؤسسات في تركيا أو خارجها
 - ز - تصحيح الاخطاء في ميدان التفكير الاسلامي بالادلة العلمية .
- المادة الثالثة : يمنح المعهد الشهادة التقديرية للذين يحرزون تقدما في
مواظبتهم على الحلقات الدراسية التي ينظمها المعهد .

٢ - العضوية

المادة الرابعة : اعضاء المعهد يتكونون من الاعضا الاصليين ومن الاعضا المراسلين .

المادة الخامسة : الاعضا الاصليون في المعهد :

١ - هم الاساتذة ومساعدوهم والمدرسون الذين حصلوا على الدكتوراه و الذين يدرسون في الكلية المواد الدراسية التي تنصل بميدان من الميادين الدراسية التي تخص المعهد .

ب - والاساتذة الاخرون في جامعة انقره او في الجامعات الاخرى يمكن ان يكونوا اعضاء اصليين في هذا المعهد اذا ارادوا ذلك . واذا كانت المواد التي يدرسونها لها صلة مباشرة بميدان من ميادين عمل المعهد .

ج - بالاضافة الى البندين « ١ » و « ب » فان من اشتهر من اساتذة الجامعات والمعاهد العليا بالاعمال العلمية الخاصة مثل التأليف والترجمة او الاختصاص في موضوع من الموضوعات التي تدخل في ميدان عمل المعهد . وهؤلاء يمكن ان يكونوا اعضاء اصليين في المعهد بعد تقديم مدير المعهد اسماءهم الى المجلس العام للمعهد ، وبعد موافقة ثلثي المجلس على اقل تقدير .

المادة السادسة : وان خارج تركيا فن اساتذة الجامعات او المؤسسات العلمية الاخرى او اى شخص اخر ، اذا كان مشتهرا بالتأليف او بتجاربه او باختصاصه في ميدان من ميادين اختصاص المعهد يمكن لهم ان يكون هؤلاء اعضاء مراسلين في المعهد بعد عرض مدير المعهد اسماءهم على مجلس المعهد وبعد موافقة المجلس على عضويتهم .

٣ - تشكيل

المادة السابعة : يتشكل المعهد مما يأتي :

١ - المجلس العام للمعهد ،

۲ - مجلس الإدارة للمعهد ،

۳ - مديرية المعهد ،

المادة الثامنة : المجلس العمومي بتشكيل من الاعضاء الاصليين ، ويجتمع كل عام في كلية الالهيات في شهرى التشرين الثانى او كانون الاول (اكتوبر او نوفمبر) ويفتح الاجتماع بالاعضاء الحاضرين و تؤخذ القرارات بالاغلبية. وباستطاعة المجلس العام أن يعقد إجتماعاً طارئاً في اى وقت بقرار من مجلس الادارة او برغبة ثلث المجلس العام.

الماده التاسعة : اهم وظائف المجلس العام هي ما يلي :

۱ - مراجعة اعمال المعهد و اصدار التعليقات اللازمة لجدول أعمال السنة القادمة

ب - اختيار عضوين بانتخاب سرى لمجلس الادارة .

ج - اتخاذ قرارات ازاء المقترحات التى تقدم اليه .

المادة العاشرة : مجلس الادارة يتكون من خمسة اعضاء ، ثلاثة منهم ينتخبهم مجلس اساتذة كلية الالهيات من الاعضاء المذكورين في بند « ۱ » من المادة الخامسة . والاثنان الاخران ينتخبهما المجلس العام من الاعضاء الاصليين فيه ، ومدة العضوية سنتان .

المادة الحادية عشرة : وظيفة مجلس الادارة و سلطاته هي ما يلي :

۱ - تنظيم برنامج عمل المعهد و ادارة الاعمال الاكاديمية والنشريات للمعهد .

ب - قبول ميزانية المعهد و حساباته النهائية -

ج - مذاكرة الاعمال التى مستخدمها مديرية المعهد ، واتخاذ قرارات بشانها .

المادة الثانية عشرة : يوجد مدير وسكرتير عام للمعهد . مدير المعهد يكون من اساتذة الكلية و من اعضا مجلس الادارة ينتخبه مجلس الادارة .

المادة الثالثة عشرة : المدير يمثل المعهد و يرأس مجلس الادارة و يقوم باعمال المعهد الاكاديمية و الادارية ، و يصادق على قرارات المجلس و الميزانية .

المادة الرابعة عشرة : يختار مجلس الادارة سكرتيرا عاما للمدير من بين اعضائه المنتسبين الى الكلية . و هو يساعد المدير و يستخدم الامكانيات التي يمنحها اياه المدير و ينوب عنه حين غيابه .

٤ - الاحكام المالية :

المادة الخامسة عشرة : المصادر المالية للمعهد هي ما يلي :

١ - ما يخصص للمعهد من ميزانية الكلية ،

ب - المساعدات الخاصة من ميزانية الدوائر الخلية للدولة و المؤسسات العامة و الجمعيات المختلفة .

ج - الهبات الخاصة و ما تحصل عليه مقابل الخدمات .

المادة السادسة : يمكن ان تدفع الاجرة الى الاساتذة الذين ليسوا من الكلية مقابل المحاضرات و الحلقات الدراسية التي ينظمها المعهد .

المادة السابعة عشرة : ان ما ينشر باسم المعهد من الاعمال العلمية بقرار مجلس الادارة تعطى لها اجرة بمقدار ما تسمح به لائحة الكلية الخاصة بالنشر .

المادة الثامنة عشرة : صلاحية تقرير ميزانية المعهد هو مدير المعهد و صلاحية المنح و الصرف ضمن صلاحيات عميد الكلية .

المادة المؤقتة : الى ان يجتمع المجلس العام للمعهد لاجتماعه الاول يختار مجلس اساتذة الكلية جميع اعضا مجلس الادارة للمعهد .

MEDRESELERİN GERİLEMESİ

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Burada Osmanlı Medreselerindeki öğretimin gerilemesinin sebeblerini gözden geçireceğiz. Ancak insan tabiatının gerektirdiği, diğer bir deyimle tezahür ettiği iki ana özelliği, iki ayrı ve zıd kutbu açıklamak istiyoruz. Şuna da inanıyoruz ki, bu iki kutup arasında insanoğlu tarih boyunca dalgalanarak ve zikzak yaparak gelmiş olup bugün de faaliyetlerini ona göre ortaya koymaktadır. Şu var ki her toplum, bu iki kutupta bulunma hususunda beraberlik içinde değildir. Beraberlik içinde olanlar bulunduğu gibi zıd kutupta olanlar da yer almaktadır. Bu iki kutup ile insanları iki kategoriye ayırmak arzusundayız.

A - Eflâtundan bu yana, Fârâbî ve Gazâlî gibi bazı filozoflar bazı insanların felsefe yapamayacaklarını ve üst düzeyde düşünme sanatına kabiliyetli olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Dekart her nekadar, her insanın kendi aklını beğendiğini¹, akıllar pazara çıkarılmış olsa, herkesin gene kendi aklını beğeneceğini ve böylece aklın insanlar arasında en adil surette taksim edildiğini söylüyorsa da, üst seviyede felsefeye kabiliyetli olanlar olduğu gibi kabiliyetli olmayan akıllar da vardır. Anlayışta, ilim yapmakta ilerde olanlar ve geride kalıp sadece önünde olanı gören ve anlayanlar vardır.

İslam toplumunda da bu iki kutupta insanların bulunduğunu Peygamber zamanından beri tesbit etmek mümkündür. Hz. Peygamberin şöyle bir sözü vardır: "İkinci namazını Benü Kurayzada kılacaksınız".

Hz. Peygamber bu sözü Benü Kurayzaya sefere gidecek sahabeye söylemişti. Yolda sahabenin hepsi ikinci namazında (güneş batmadan kılınır) Benü Kurayzaya gidemeyeceklerini kesinlikle anlamışlardı. Ama sözü anlamakta sahabe iki gruba ayrılmıştı. Biri akılcular kutbunu teşkil ediyordu. Onlar, bunu şöyle anlamışlardı. "Hz. Peygamber bu emri,

¹ Dekart, Metod Üzerine Konuşma 3-4.

çabuk olmak ve acele etmek için verdi" Hz. Peygamberin bu sözü söylemekten kasdı, hızlı gitmeyi ifade etmek içindi. Yani o kadar hızlı gidilecekti ki, ikinci namazına Benu Kurayzada yetişilecekti. Görülüyor ki, bu anlayış, sözlük anlamını aşır ileri gitmekte ve sözün içinde belirtilmeyen amaç ve gayesine ulaşmaktadır. Gayeyi keşfettikten sonra sözlük anlamında durmamıştır. Hatta sözün sözlük anlamının nazari itibara alınmadığı söylenebilir. Çünkü sözlük anlamının gerektirdiği hükme aykırı hareket ederek, Benu Kurayzaya varmadan ikinci namazını yolda kılmışlardı.

Diğer kutbu teşkil eden sahabe Hz. Peygamberin sözünde sözlük anlamının geçerli olduğunu ve onun dışına çıkılamayacağını iddia etti. Bu grup sahabeye, sözlük anlamından ileri geçemediği ve lafza bağh kaldığı için lâfızcular dendi. Şüphesiz sözde ve sözlük anlamında kalanlar daha dar bir mana içinde sıkışmış kalmışlardı. Bunlar ikinci namazını Hz. Peygamberin emrinin sözlük anlamı uyarınca Benu Kurayzada kılmışlardı. Ama çoktan güneş batmış ve ikinci namazının vakti geçmişti. Aslında sözlük anlamına göre hareket ederek İslamın ikinci namazı için koymuş olduğu vakit ilkesini hiçe indirmişlerdi. Öyle anlaşılıyor ki, bunlara göre sözlerin sözlük anlamları önemli idi. Onlar çatıştıkları konuyu bir ilkeye ve esasa göre anlamak için akıl yormaya gerek görmemişlerdi. Demek ki onlarca ilke ve kaide önemli değildi. Öyle anlayorki, bu gurupta olanlar felsefi düşüncüyü ve ilmi disiplini kavramaktan uzak olup bilgileri bir hükümler yığını, ve birbirine karşıt olan malumat sahibi ve diğer bir deyimle iptidaî bilgi sahibidirler ve onunla ıktifa etmektedirler.

İslam tarihi boyunca bu iki ana kutup arasında olan çatışmaların ve git gel çalkantısının etkisi, İslam toplumunun siyasî, ictimai ve ilmi çalışmalarında görülmüştür ve hâla görülmektedir. Bu, İslam'ın insanlara aşıladığı ve telkin ettiği bir tutum ve anlayış mertebesi olmayıp, insanoğlunun yaratılışında mevcut olan anlama, kavrama, muhakeme etmedeki farktan doğmaktadır. Her toplumda bu tip farklı insanlara rastlanmaktadır. Kutsal olan veya olmayan eski metinleri anlama, söylenen sözden söylenmeyen gayeyi kavrama esnasında, bu farklı kabiliyetler ortaya çıkmaktadır.

B- Osmanlı toplumuna bakarak, insan toplumunun canlı, uzvi bir varlığa benzediği yönünü ele almak istiyorum. Toplumun, tıpkı bir ağaç, bir fert gibi canlı varlığın, büyüme, yükselme, duraklama, yıkılma, ölme ve dağılmaya sebep olan bünyesel kanunlarına tabi olduğu görülmektedir. Bir ağaç fidanı ve çocuk, büyüyecekleri için ve büyüme

çağında oldukları için, vücutlarına, gövdelerine arız olan yaralanmaları, çentikleri, hastalıkları, vücutlarının sağlamlığı, zindeliği, büyüme enerjisi ve organizmanın dinamikliği, mekanizmanın süratli çalışması sayesinde çabucak tamir eder, hiç bir arıza bırakmadan büyür ve hayata devam eder.

Osmanlı toplumuna baktığımız zaman, bir beylikken, küçük bir toplum iken büyümeye müsait bir bünyeye sahip olduğu görülür. İlk Osmanlı toplumu güçlü, kuvvetli, enerjik, hızlı ve dinamik bir bünyeye sahiptir, daima büyüyen ve büyümeye niyetli, büyümek için yanıp tutuşan bir arzu ve emel kendisine hakimdir. İşte böyle bir ruha sahip olduğu için önüne çıkan büyük ve küçük engelleri, arızaları, içtimai ve siyasi hastalıkları hızla tedavi edip yükselmek üzere yoluna devam etmiştir. Komşu beyliklerle, Bizansla ve Timurla olan savaşlar içinden yılmadan, yıkılmadan, düşe kalka azimle yoluna devam etti. Çünkü öyle istedi, öyle arzu ettiğine ve niyet ettiğine azimle sarıldı.

Bura da iki faktörün olduğuna düşünüyoruz. Bu iki faktörle toplum uzvi bir varlıktan ayrılabilir. Biri yönetici kadrodur. Yönetici kadronun vazifesi topluma canlı, dinamik ve ileriye doğru atılım yapabilecek bir ruhu aşlamak ve bunu ona inandırmaktır. Bunu üç esasta toplamak mümkündür. Adaleti, toplumun can ve mal emniyetini sağlamak. Toplum ashında buna muhtaçtır. Bunları kendisine temin edenin yoluna başını koyar. Zaten koymazsa, bunları elde edemez. Ama toplum hem başını verir ve hem de adalet, mal ve can güvenliği olmazsa, o zaman fertlerde çözülme olur ve toplum yıkılır, ne yönetici ve ne de yöneten kalır. Bu üç esası ferde ve topluma sağlayan yönetici ve siyasi, toplumu istediği yöne yöneltir ve imkânsızlıkları mümkün kılar.

İkincisi de toplumun ve yöneticinin yorgun düşmesidir. Aşular boyunca ilerleyen, büyüyen, hızlı giden bir toplum yorgun düşebilir, ideal bakımdan, yani maddi ve manevi bakımdan olduğu gibi zihni bakımdan da doygun hale gelebilir. Bu durumda ilerlemeye istek ve arzu kalmaz. Elde edilen yeterli sayılarak, yavaş yavaş gerileme ile beraber sermayeden harcanmaya başlanır. Merkezi hükümet, uzakta kalan sınırlara ve üzra köşelere güç ve kuvvet gönderemez, karşı güçlerin ve yabancı baskıların açacağı gedikler, yara ve bereler büyüme yüz tutar. Bunlar zamanında tamir edilemez ise hastalık gittikçe bütün topluma ve devlet bünyesine sirayet eder.

Osmanlı toplumunda bunu müşahade etmek kolaylıkla mümkündür. Yaşlanan bir ağaç ve insan vücudu, hastalıklara daha az mukave-

metli olup arızalarını tedavi edemez veya tedavide çok zahmet çeker. Artık canllık, enerji, güç ve kuvveti azala azala ölüme doğru gider ve bir gün ölür. Osmanlı İmparatorluğu da bir canlının hayatına benzetilmektedir. Yaşlandıktan sonra ortaya çıkan hastalık ve aksaklıklar onda daha önceden de vardı. Ama genç ve dinamik toplum onların üstesinden gelecek güçte olduğundan tedavi etti ve ezip üzerinden geçerek hedefine ulaştı. Yaşlandıktan sonra ise aksaklıkların altında ezilmeye başladı.

Bunu açıklamakla demek istiyoruz ki, yaşlılıktan sonra tedavisi zor olmaya başlayan veya ortaya çıktığı sanılan hastalıklar bünyede daha önce de vardır. Ancak onlar o zaman yayılmaya, su yüzüne çıkmaya imkân ve uygun şart bulamazlar. Bu bakımdan toplumun bir canlı varlığa benzediği bir vakta sayılabilir, ama tıpkısı olduğu söylenmez.

Bu iki genel ilkenin açıklanmasından sonra Osmanlıların içinde buldukları ve öğretimi etkileyen sebep ve şartları gözden geçirebiliriz. Şöylece sıralayabileceğimiz bu etkenler öğretimin gerilemesinin sebeplerini açıklamaya çalışacaktır.

1- Merkezilik (Merkeziyet):

Eski çağ devlet ve imparatorluklarında olduğu gibi bugün de siyasette dünya çapında üstün olan devlet, ilimde, teknik ve sanatta da üstün duruma gelmiştir. Bugünkü fenomen de bunu teyid etmektedir. Merkezden her tarafa hükmedildiği için, memleketin her köşesi her yönden merkeze bağlı olup herkes merkezden işini görmektedir. Bu ilimde de öyledir. İdarede ve ilimde en yüksek kişiler merkezde olduğu gibi en yüksek öğretim müesseseleri de merkezde bulunduğu için merkezin bütün memlekette maddi ve manevi üstünlüğü sağlanmış olur. Bütün Anadolu'da yüksek medresenin yalnız Bursa'da bulunması² oranın ilk merkez olması ve İstanbul'a yakın olmasıyla gene de merkeze yakın oluşunun rolünü hesaba katmak lazımdır. Ayrıca, üst düzeydeki alimleri gerektiğinde sürgün yeri ve danışmentlerin (yüksek tahsil talebesi) staj yeri olarak kullanılarak İstanbul'un bir nefes aldırma yeri gibi kullanıldığını düşünmek tarihi olaylara uygun düşer. Osmanlıların ilk merkezi İznik'i, sonra Bursa'yı, Edirne'yi ve nihayet İstanbul'u fethettikten sonra orayı hem devlet merkezi ve hem de ilim merkezi olarak geliştirdikleri tarihen sabittir. Memleketin en yüksek derecedeki kadularının, kadiaskerlerinin Sahn merkezlerinden mezun olma ve orada müderris

² Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, 161. Birlik yayınevi 1975.

olma şartının konması³ bu merkeziliği kanuni müeyyideye dayandırmıştır. Ünlü bilginlerin hayatlarını ve vermiş oldukları icazetleri incelediğimiz zaman yüksek tahsillerini İstanbulda yaptıklarını görüyoruz⁴. Bu merkeziliğin belki büyük alimlerin buluşmasını sağlaması gibi faydaları varsa da bizce şu zararları olmuştur.

a- Merkez'e çok uzak olan yerlerde çok zeki, hevesli, enerji dolu gençlerin merkeze gitme imkânları olmadığından sönüp gitmişlerdir. Eğer yakınlarında ilim merkezi ve yüksek ilim faaliyeti olsaydı, bir çok gencin okuma ve ilim hevesi kamçılanmış olacaktı.

b- İlim merkezleri arasında ilmi bir rekabet oluşacaktı. Her merkez kendi çevresinde daha değişik imkân ve şartlara göre başka yönlerde gelişme havasını yaratacaktı.

c- Merkeze akın eden ilim adamları oradan ayrılmak istemezler. Daha önce orada yerleşmiş olanlar, sonradan gelenleri çekemez. Öncekilerin idare ile dostlukları olduğu için kendilerine bir takım haksız mevki-ler ve çocuklarına da haksız vazifeler ve rütbeler temin ederek ailece kök salmasını ön plana alırlardı⁵.

d- Yüksek tahsilin merkezde oluşu büyük alimlerin oraya gitmesini teşvik ettiği gibi, öğrencilerin de oraya akın etmeleri, netice olarak, ikamet, yiyecek ve hoca bulma sorunu yaratmıştı. Hoca sorununu ilerde ele alacağız.

2- Saltanat kavgasının, milleti karşı karşıya savaştan kutuplara ayırması, idarede hak ve adalet mefhumlarının tartışılmasına sebebiyet vermek suretiyle, milletin mal ve can güvenliğinin ortadan kalkmasını doğurmuştur. Padişahın, kardeşleri ile veya oğulları ile, ya da bir oğlundan yana ötekisi ile karşı karşıya, ordu düzenleyerek savaşması, müslümanın kanını müslümana döktürme, elbette, idari, siyasî, ictimai sorunların dışında dîni ve vicdani sorunlar doğurmuş ve neticede toplumun manevi değerlerini sarımsmıştır. Ashında bu taht ve şehzadelik kavgaları, sarayın getirmiş ve uygulamış olduğu idare düzenindeki ikilik veya yabancı (devşirme) ile asıl Türk-Müslüman unsurlarının meşruiyet perdesi arkasında çarpışmalarıydı⁶. Bunların tahlili diğer bilimcilere

3 Kadı olmak için mutlaka yüksek medrese mezunu olmak şarttı (Yılmaz Öztuna, Büyük Türkiye Tarihi 10/276). En yüksek tahsil Sahn Semanda yapılırdı (I.H.U.İlmiye 12). Sahn'a girmek için önceleri en az üç ve sonraları en az beş yıl diğer medreselerdeki programda bulunun (muretdeb) dersleri bitirmek şart idi (I.H.U.İlmiye 14, 16).

4 Bu devrede verilmiş icazetlere bak.

5 Daha sonra örnekleri verilecek.

6 Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi, 361, 363-366, 397 Türk Halkının Dîrlik ve Düzenlik Kavgası, 108-110, Bilgi Yayın evi 1975.

aittir. Bize burada gerekli olan öğretimi etkilemesi yönüdür. İç savaş olan bir yerde güvenlik de, iktisadi durum da bozular. Bunun yanında yenen ve yenilen taraf da aynı toplumun iki parçası olduğundan, ölenler, yaralananlar, malları ellerinden alınanlar veya mal vuranlar, hangi taraftan olurlarsa olsunlar toplumu uzun süre huzursuz edecektir. Sonunda birinin acısı unutulmadan yeni birinin başlaması işleri gitgide bozmuştur. Bu ortamdan hoca ve talebenin etkilenmemesine imkân yoktur. Böylece kendisini tamamen ilme veremeyen talebenin, mezun olsa da istenilen ehliyeti elde etmiş olduğu söylenemez. Bu hadiselerle medreselilerin de doğrudan veya dolaylı yoldan katılmış olduklarını tarih belgelemektedir⁷.

3- Osmanlı idaresindeki aksaklık ve karışıklıkların sebeplerinden biri de padişahın tahta çıkıncaya kadar geçirdiği hayatın etkisidir. Padişah olana kadar her an öldürülme endişesi altında kapalı odalarda hayat sürmesi sonucu, dış hayatı ve idarecileri şahsen tanıma fırsatları olmamıştır. Padişah oluncu da lalasının veya kızlar ağasının tavsiyesine boyun eğmiştir. Böylece aslında bir çete şebekesi gibi çalışan yüksek idaredeki insanları, doğrudan tanımayıp o şebekeden biri vasıtasıyla tanımak sureti ile başa geçirme zorunda kalmışlardır. Karşı şebekenin hemen gizli faaliyetine başlaması ile ise kısa bir zamanda (bazan bu zaman iki ayda bilebilir) önce tayin ettiği sadrazamı idam etmek sonra da öteki şebekelerin tavsiye ettiği birini sadrazam yapmak mecburiyetinde kalmak. Bu, 17 ve 18'nci asırların Osmanlı imparatorluğu idaresindeki bozukluğun baş nedenidir. Daha acıklısı, III. Murad'ın bir rasathane yapmaya emir verip, daha bitmeden yıkılmasına ferman çıkarması on altıncı asrın son çeyreğindedir.

Şeyhülislam ve kazaskerler, devleti idare eden üst düzeydeki şebekenin içinde yer alırlardı. Bunları yapanların içinde hak, adalet, ve şeriat mefhumuna gerçekten bağlı olanı yok gibiydi. Ama onlar, kendileri veya şebekelerinin menfaatinı, haksız ve şeriat dışı olduğunu bildiği halde, bunu hak, adalet ve şeriat adına yaptıkları yaygarasını basarlardı. Herkes kendi nefsinin tanrı edinişmiş, o tanrıya tatmin etmek için iftira ile sadrazamların, padişahların ve iyi hizmeti geçmiş nice paşaların boyunları, muhakemesiz, sorgusuz uçurulmuştur. Bu ortamda, can ve mal emniyeti

⁷ Mustafa Akdağ, Medreseli İsyanları, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası c.11 /361.1949-50 Medreselilerin ayaklanmaları 1547-1597 yılları arasında yoğunluk kazanmıştı. Bunların en önemli tarafı yalnız Türk medreselerinde ve Türk talebeleri arasında çıkmış olması ve (362) Anadoluda Tarustan Giresuna çekilen bir hattın batısında kalan bölgede vuku bulmasıdır.

nasıl kalırdı? Böylece iktisadî sosyal hayat alt üst olmuştu. Bu durumda medreseliler hoca ve talebe olarak elbette bir ilerleme kaydedemezdi. İşler ve ilmi müesseseler olduğu gibi cahillerin elinde ve menfaatçilerin kontrolünde kalmıştı.

4- Talebe isyanları:

Yüksek idarede baş gösteren aksaklık ve bozuklukların memleketin diğer yerlerine de sirayet edeceği şüphesizdi. Anadolu köylüsünün, Mustafa Akdağ'ın ifadesiyle Moğolların, Selçukluların 1243 de Köseadağ savaşında yenmesiyle, çift bozanlı⁸ yani çiftini çubuğunu, tarlasını, evini barkını terkodip şehirlere ve başka yerlere göç başlamıştı. Osmanlıların yükselme devrinde savaşların ve fetihlerin araya girmesiyle bu göçler duraklamış gibi oldu ise de Şah İsmail'in İran'da 1499'da ortaya çıkması ile "Kızılbaş Levent"⁹ ler, garublar halinde İran'a doğru göç etmeğe başladı. Bunda rol oynayan geçim derdi idi. Bu çift bozanlar başı boş gezen serseri takımı olup merkeze karşı hareket etmek ve baş kaldırmak isteyen herkes tarafından istismar edilmekte idiler¹⁰. Bunların belli bir tutum ve siyasetleri olmayıp işleri çapulculuk yaparak, etrafı korkuya salıp çalıp çırpmak ve göz göre göre zorla almak ve gasbetmekti.

Levent¹¹ Sekban ve diğer deyimle çiftbozanların evlerini, tarlalarını terketmeye sebep, devlet adamlarının halka yaptıkları haddi aşkın salsamalar ve vergileri ağırlaştırmalar¹² olarak görülmektedir. Özetle şunu söylemek yeterlidir, Ehli Örf¹³ denilen idareciler ve askerler, ehli şeriat denilen kadılar ve halkın bozguncu takımı olan başıboş leventler, Anadolu'yu soyup soğana çevirmek, halka zulmetmek, mal ve can emniyetini hiçe indirmekte köşe kapmaca oynuyorlardı¹⁴. Menfaatlarının gereğine göre birleşiyor, bazan hasım oluyor, ama her seferinde halk zarar ediyordu. Halkı eşkiyadan kurtarmaya gelen devlet kuvvetleri, eşkiyanın yaptığını tekrar ediyordu. Eşkiyanın fertleri arasında din, soy ve mezhep

8 Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzensizlik Kavgası, 115, Bilgi yayınevi, 1975.

9 Age ve 126.

10 Age 116 Şehzade Korkudü 1510 da Bursa valiliğine giderken soymuşlar. Şehzade Ahmed ve oğlu Murat da taht kavgasında bunları etrafına topladı. (130) Kanunî'nin oğlu Selim ve Beyazid çatışmasında çift bozanlar Beyazid'a tutmuştu.

11 İşsiz güçsüz boş insan demek, Age 153.

12 Age 121

13 Beylerbeyi, sancakbeyleri, şehirdeki subaşklar ile bunlara bağlı bütün polis güçleri, köy, kasaba gibi yerlerde valilerin, subaşkların adamları, köy kaza ve il subaşkları, Kethüdaları, Koy-makamları, hükümetin merkezden atadığı mübaşşkler demektir (Age 242)

14 Age 141. Sipahilerin soygunculuğu ve kadıların onları beraat ettirmesi 153.

birliği söz konusu değildi. Türk, Kürt, Ermeni ve Rum asıllı kimseler¹⁵ aynı yolun yolcusu olarak "yoldaş" oluyorlardı.

Köylerini genç yaşta bırakıp "levant" olarak soygun örgütlerinde yer alan çiftbozanların dışında evsiz barsız gezgin olan çingene gibi grublar da soygunlara, cinayetlere, hırsızlıklara katılıyor ve hatta fuhuş olaylarında bile adları geçiyordu¹⁶.

Bu bozuk düzenden, medreselerin de etkilenmemesi imkânsızdı. Özellikle medrese öğrencileri çoğunlukla köy çocukları idi. Çiftbozan levantlerin bozduğu veya çiftbozanlığa sebep olan etkenler, bunların ailelerini de etkisi altına almıştı. Köydeki geçim imkânları çok daralmış olan ana ve babanın çocuklarını, çiftbozan-levant yapma yerine onları daha erken yaşta medreselere göndermeyi tercih edeceklerine şüphe yoktu¹⁷. Ancak medreselere akın etmeye başlayan öğrenciyi barındıracak imaretler (talebe yurtları) kâfi gelmemeye başladı. Öğrencilerin hem barınma ve hem de beslenme yönünden birçok problemleri vardı. Fakat öğrencilerin sıkıntıları yalnız yatacak ve yiyecek bakımından değildi. Aynı zamanda hocasızlığın da sıkıntısını çektikleri bir gerçektir. Mustafa Akdağ, yüksek tahsilini bitirenlerin devletin ihtiyacını aşmış olacağını¹⁸ sanıyorsa da biz aynı kanaatte değiliz. Eğer Anadolu medreselerinde ders okutan hocaları da devlet hizmeti sayıyorsa, kanaatımızda daha eminiz. Yok eğer, önemli kadılıkları kastediyorsa bundan şüphedeyiz. Burada önemli bir sorun daha ortaya çıkıyor. İstanbul'da yüksek tahsilini bitirmiş olanların ne derece tekrar Anadolu'ya, memleketlerine dönmeye can atıp oralarda vazife aldıklarını incelemek lazımdır. Bugüne kıyas edersek, kimsenin memleketine veya Anadolu'ya vazife almaya gitmeye gönüllü olmadığını ileri sürmek gerçeğe daha uygun olabilir. Merkeziliğin bir zararını daha böylece tesbit etmek mümkün oluyor. Medrese öğrencilerinin (suhte) ahlâk dışı hareketlerinin, yaptıkları tahsil gereği onlara yakışmadığında şüphe yoktur. Ancak Mustafa Akdağ, medrese derslerinin engel olucu hiç olumlu bir etki yapmamış olmasına dikkati çekiyor ve derslerin büyük kısmının günah-sevap üzerinde olduğu halde bunun tesir etmemesinin ilgi çekici olduğunu ifade ediyor¹⁹.

Dediğimiz gibi medrese öğrencilerinden umulan ahlâklı ve dürüst olmalarıdır. Ancak kabul etmek gerekir ki, sadece medreselilerin değil,

15 Age 124.

16 Age 150.

17 Age 124.

18 Age 154.

19 Age 156.

her müslümanın öyle olması gerekir. Çünkü en basit müslüman en azından büyük günahların beş on tanesini bilir, ama gene de o günahları işler. Bundan ayrı olarak medrese öğretim programını yakından bilen bir kimse böyle bir hükme kolayca varmaz. Çünkü medreselerde ilk okutulan dersler Arapça dil bilgisi (Sarf-Nahiv) ve edebiyat, mantık gibi dinle ilgisi olmayan derslerdir. Bu dersler seneler alır. Dini dersler bundan sonraki yıllarda okunur. Onun için medreseye gelip bir iki sene eğlenen kimsenin dilbilgisini yeteri kadar öğrenme imkânı, o zamanki sisteme göre yoktu. Üzerinde durmak istediğimiz iki noktadan birisinin hocaların azlığı olduğunu söylemiştik. Hocaların derslerinde ne derece kafiyetli oldukları ayrı bir sorundur. İkinci nokta öğrencilerin yatakhanelerde ve odalarda çok sıkışık olduklarını kabul edince, gürültüden hiç birinin gereği gibi dersine çalışma imkânı olmadığı açıkça anlaşılır. Bundan başka dil üzerinde ilerde duracağız. Yabancı bir dilde bir kaç dil kaidesi öğretilmesinin öğrenciye dini bir kültür verdiğini iddia etmek zordur. Bunun için din derslerini çoğunlukla okuduğu kabul edilen medrese öğrencilerinin, sandığı kadar okumadıklarını programlarını tetkikde dinin hükümlerine aykırı hareket etmelerinden, din öğretiminin tesir etmediği sonucuna varmak insanı yanlış bir hükme sürükleyebilir. Ayrıca medrese derslerini eski tertibine göre okuyan ve programlarını oldukça bilen biri olarak şunu ifade etmek isterim. Medreselerde, okunmuş olan fıkhıdır. Fıkıhta genellikle öğrenilen dini hükümler, caizdir, caiz değildir, fasıttır, vaciptir, farzdır ve yasaktır. Günah ve sevap sözleri ve terimleri Kuran'da, Hadis'te ve bazı ahlâk kitaplarında geçer. Yüksek tahsil yapmayan bir öğrencinin günah ve sevap hakkındaki fikri ve bilgisi rastgele etraftan duyduğuna veya arapçası iyi ise özel merakı dolayısıyla büyük eserleri okumasına dayanır.

Farz ve haram (menhî) ile sevap ve günah her ne kadar çok sıkı ilişkili ise de aralarında fark vardır. Bunları göz önüne alınca sanırım ki, bir kaç senelik medrese öğrencisine din öğretiminin niçin tesir etmediği bir dereceye kadar açıklanmış olur.

Medreseli suhtelerin (öğrenci) karışıklık çıkardığı yerler, medrese ve imaretlerinin çok olduğu şehirler ve Anadolu'nun verimli bölgeleridir²⁹. Çünkü oraları daha çok öğrenci barındırmaya müsait olmakla, kapasitesinin üzerine çıkmaya da elverişli olup, kalabalık yerlerde insanların birbirini tanımaları daha azdır. Bu gibi meçhul kalma imkânı olan yerlerde karışıklık ortamı bulunur ve bundan istifade etmek isteyen fırsatçılar, sıkıntıda ve darda olanların isyan heveslerini tahrik edebilir.

Bu bölgelerden, Edirne civarı, Bursa, Bahkesir, Afyon Karahisarı, Manisa-Muğla- Isparta, Kastamonu-Çankırı-Bolu, Tokat-Amasya-Çorum, Tarsus-Silifke-Manavgat üçgenleri²¹ ve yöreleri talebe isyanlarına sahne olmuştur.

Medrese öğrencilerinin isyanlarında ideolojik bir sebep bulamadık. Yalnız iktisadi sebep ve geçim derdini ileri sürmek ön plana almıyor. Ashında iktisadi sebep sadece öğrenciler için söz konusu olmadığına göre sorunu biraz da levent denilen başboş ve çiftbozanlar açısından ete almak gerekir. Bunlar, medreseyi alet ederek öğrenci olmadıkları halde öğrenci gözükerek halk içinde bir sempati ve hoş görürlük kazanmayı amaç edinmişlerdir²². Bazan öğrencileri de aralarına alarak ortaklaşa çapulculuk yapmak ve böylece suçu da ortaklaşmak amaçları da vardı. Bunun dışında kimsenin temas etmediği bir psikolojik sebep de vardır. Medrese öğrencisinin sakin, asude bir ortam içinde okuyup yükselmesini herkes özellikle, aynı yaştaki gençler çekememişlerdir.

Bunlar öğrencileri kışkırtıp, tahrik ederek onları bir defa medreseden dışarı çekmişlerdir. Dersini bir gün ihmal etmeye cesaret eden bir öğrenciyi tekrar medreseye sokmak zorlaşmıştır. Ayrıca her öğrenciyi standart bir zekâ, kabiliyet, temayül, aşk, rub, nefis ve bedene sahip olarak kabul etmek bizi yanlış değerlendirmelere götürür. Sıkı bir kontrol ve öğretim programı uygulanmayan okullarda, fakültelerde bugün bile ne gibi aksaklıklar ve bozuklukların öğrencilerin eksik, bilgisiz kalmalarına, haklarına ve adalete razı olmamalarına sebep teşkil ettiği bir gerçektir. Öğrencilerin arkadaşlarını sınıflara sokmamaları her ne kadar çeşitli sebeblere dayanıyorsa da, her vakit ola gelen bir vakıa olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Hocaların öğrencilerinin çapulculukları karşısındaki tutumlarını öğrenemiyoruz. Ancak pek nadir de olsa bir müderrisin eşkiya olan öğrencilere başkanlık ettiği görülmüyor²³.

Öğrenciler (suhte) bazen kadılar ve bazan da sancak beyleri tarafından korunmuş olduklarına rastlanıyor²⁴. Bu onların isyanlarının büyümesine ve kolayca bastırılmamasına neden oluyordu. Medrese öğrencilerinde görülen kargaşahgün izlerine Fatih devrinde de rastlamak mümkündür. Gittikçe sorunları büyümüş ve memleketin siyasi, içti-

21 Age, 160-162.

22 Age 183. Bunun için sefahat ve yolculuklarını halktan uzak tutmak için dağ başlarına gitya kendilerine "medrese" yapmışlardı (187).

23 Age 190, 188

24 Age 204.

mai ve iktisadî durumu bozulunca, medreselileri daha da çok çapulcu-
luğa, anarşiye ve ahlak dışı hareketlere itmiştir. İşte bütün bu sebebler
medrese öğretim ve eğitimini aksatmış ve geriletmiştir. Hem iyi hoca
yetişmemiş ve hem de iyi alim olmanın arzusunu taşıyan talebe kal-
mamıştır. Bugünkü öğrenci hareketlerine kıyaslanarak denebilir ki her-
kes, çalışıp bilmeden kolayından diploma alıp, haksız mevki ve vazife
alma peşinde idi. Herkesin de bunu yapacak adamı vardı. Bize öyle
geliyor ki, suhtelerin (medrese öğrencileri) isyan ve çapulculukları, med-
reseli ünvanını almaları sadece çıkış noktası bakımından olsa gerektir.
Başlangıçta talebeler isyan etmiş ve vurgunculuğa başlamış olduklarını
tarihen tesbit etmek gerekir. Ancak sonradan gelenler medresede öğrenci
olmadan öğrenci gibi gözükmüş²⁵ ve medreseyi bir karargah gibi kullan-
mış olabilirler²⁶. Ya da gelip medresede bir kaç yıl okuduktan sonra eşki-
yalığa başlamış olmaları düşünülebilir. Her sene bir kaç ay medresede
okuduktan sonra cer yapma bahanesiyle yola çıkıp vurgunculuk yapı-
yorlardı²⁷. İstanbul'a varan ve kadılara arzedilen birçok olaylar kesik şikâyet ve kazai hadiselerdir²⁸. Medreselilerin, günlük, haftalık veya yıllık
faaliyetlerine dair vesikalar olmadıkça bunların hangi seviyede ve kaç
yıllık medreseli olduklarını ve kültür seviyelerini tesbit etme imkânı
yoktur. Bunların medrese kaçması, cahil ve hiç bir terbiye görmemiş
anarşist gençlerden ibaret olduklarını kabul etmek gerekir. Yaptıkları
çapulculukların sonucu elde ettikleri serveti köyde ailelerine götürdükleri
zaman²⁹ aileleri onları nasıl karşılıyordu ve ailelerine ne diyoarlardı?
Bunları "cer"den halkın kendi rızasıyla verdiği bahşiş, fitra ve zekât ola-
rak mı anlatıyorlardı? Böyle değil idiyse aile fertleri ve öğrenci olan ço-
cukları da kötü kişi olarak damgalanmaları gerekirdi.

Medrese isyanlarının bastırılmaması, yayılması ve uzun bir süre
devleti meşgul etmesi çok güçlü bir isyan olduğundan dolayı değildi.
Her tarafta her türlü bozgunculuk, çapulculuk vardı. Medreseliler de
onlar arasında bir gruptu. Bunun yanında devletin resmi todiip kuvveti,
jandarması diyebileceğimiz millî kuvveti, Türklerden meydana gelen
"H erleri" resmi teşilatinin bile bozgunculuk yaptığını görünce³⁰ durumun
ne kadar karışık olduğu daha iyi anlaşılabilir.

25 Age 166.

26 Age 188.

27 Age 165.

28 Age 164, 169, 170.

29 Age 184, 187.

30 M. Akdağ, Medrese İsyânları-İktisadî Fakültesi Mecmuası 368-69.

Sonuç olarak bize intikal eden şudur. Medrese öğrencileri, bir sürü sebebler altında derslerini bırakıp çekiyahğa başlamışlar ve bu, medrese öğretiminin gerilmesine sebep olmuştur. Neticede daha belini doğrultacak seviyeye yükselmemiştir. Bugün 31 Aralık 1980 de Türkiye Cumhuriyetinde Yüksek tahsil ve bir dereceye kadar lise öğrencilerin oluşturdukları anarşik olayların üstesinden hükümetlerin gelemeyecek boyutlara ulaştığını gördüğümüzü kaydetmeliyiz. 12 Eylül 1980 tarihinde memleketin komünist solun elinde Afganistan gibi bir duruma düşmesini önlemek için Türk Ordusu ihtilal yaparak, bütün memleketi idareyi ele aldı. Buna sebep öğrenciler ve onları kıskırtan hocalar, destekleyen bilinen katiller ve bilinmeyen gizli ajanlardır. Bunu günümüzde böyle görünce yalnız medreselilerin de anlatılan biçimde, bastırılması güç bir isyana, karışıklığa kalkışmaları insana muhalağa edildiği kanaatını vermektedir.

5- Dil sorunu:

Medreselerde öğretim dili Arapça idi. Bu, İslâm dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim ile Hz. Peygamberin sözlerinin arapça olmasının bir gereği idi. Gerçek dini anlamak için ana kaynağını anlamak lâzımdı. Osmanlılara gelinceye kadar da asırlar boyu Arapça, müslümanlarca ilim dili olarak kullanılmıştı. Bu kuvvetli bir gelenek idi.

Ancak bizim inancımız odur ki, her hangi bir dil, konuşulan ve ana kucagında öğrenilen bir dil değilse, o dil ile ilim tahsil etmek çok zordur ve bir zorlamadır. Bu dil ile yazılmış olan eserleri okumak, öğrenmek mümkündür. Ama böyle yabancı bir dilde tahsil yaptıktan sonra, o dilde, o dilin konuşulduğu ana vatanında uzun bir süre kalmadıktan ve onu ana dili haline getirmediikten sonra, fikri ve ilmi bir keşif ve icad yapabilmek pek zordur. İlim ve tedris dili çarşıda, pazarda, sokakta, evde konuşulmalıdır. Öğrenci medresede okuduğunu daha kapısında unutmamalıdır. Asıl gençlik yıllarını böylece lisan öğrenmek için vakfetmeye mecbur olan bir öğrencinin öğrendiği dile sahip olması, istediği gibi zihni ve fikri tasarruflarda bulunması, ancak medresede öğrendiği kelime ve ifadeleri iyi ezberlemişse hatırlama ve onları tekrarlama yeteneği ile olur. İlim adamı, hiç düşünmeden, kelimeleri zihninin ve hafızasının köşelerinde aramadan, konuşup düşünme ve yazma melekesine sahip ise, ilimde, düşünmede, medresede ve okulda öğrendiğinin ötesine geçebilir. Bunun için insan kendi dilinde öğretim yapmalıdır. Başka dilde öğretim, ancak onun memleketinde olmalıdır. Ama, kendi dilinde öğretim yaparken yabancı dil öğrenmesi ve yabancı ilim adamlarının fikirlerinden istifade etmesi ayrı bir konudur. Şüphesiz yabancı diller ve

arapçayı çok iyi ve ana dili gibi bilen kimselere her zaman, ilim ve fikir yönünden ihtiyaç vardır. Yabancı dilleri çok iyi bilenleri yetiştirmek ve yabancı eserleri Türkçeye kazandırmak, her müessesenin ve şahsın başlıca gayesi olmalıdır ki, Türk tefekkürü ve medeniyeti doğmuş olsun.

Kanaatimize göre Osmanlı Medreselerinde ve daha doğrusu Türk diyarında bütün öğretimin ve eğitimin Arapça olması ilmin daha çok inkişaf etmesine engel olan sebeplerden ve belki en önemlilerinden biridir.

Buna rağmen Osmanlı âlimleri içinde kendi memleketinde Arapça tahsil yapıp, Arapça yazanlar çoktur. Bunların verdikleri eserler, zamanın Arap âlimlerinin eserleri ayarında ve bazan onlardan üstün olmuştur. Bunu büyük takdirle karşılamak gerekir. Ancak medreselerde okutulan Arapça ilim dili idi. Kendine has klasik bir uslubu ve ifadesi vardı. Sonra, okutulan eserler de çoğunlukla ashında Arap olmayan âlimlerin yazdıkları eserlerdi. Diğer önemli bir durum da edebi zevki göz önüne getirmeyen, ilmin gerektirdiği, kesin ve açık vakıayı, gerçeği tıpa tıp ifade etmek kasdiyle yazılmış olmasıydı. Edebiyatın gerektirdiği hayali tasvir ve gereksiz sözlerle gelişi güzel bir manayı mecaz, kinayeli ve istiareli ifadelerle anlatmaya özenilemezdi. Şimdi de böyledir. Herhangi bir dilin edebi yazısı ve ifadesi o dilin ilmi dilinin yazı ve ifadesinden ayrıdır. Konuşmak ayrı bir öğretim ister. Osman Ergin "Türk Maarif Tarihi" adlı eserinde Osmanlı âlimlerini tenkit ederken³¹ bu hususları kavramamış veya kavramamış gözükerek müsteşriklerin iki üç senede mükemmel bir şekilde Arapça konuştuklarını methedip bizim âlimleri küçük göstermeğe, cahil, Arapça bilmez olarak ilan etmeğe kalkışmıştır. Ama kendisi bir yazar olsa bile alim olmadığı için yaptığı suçlamaların yönünü bilmiyor ve neyi nasıl tenkit etmesi gerektiğini kestiremiyor. Biz de medrese program ve öğretim tarzını tenkit edeceğiz. Osman Ergin'in o kadar övdüğü müsteşriklerin hiç biri şimdiye kadar Arapça bir eser yazmış değildirler. Sonra her birinin kaç defa Arap memleketlerine gitmiş aylarca, senelerce kalmış olduklarını hesaba katmalıdır. Bugün bile müsteşriklerin içinde kolaylıkla ve akıcı bir şekilde Arapça konuşana rastlamak zordur. Kendim karşılaştığım bir çok Arapça profesörü

31 Osman Ergin, hem ilim ve hem de arap dili bakımından tenkit ediyor. Musa Kazım da ilim dili arapça ile edebi dil arapça arasında fark görmek istemiyor "Biz arapça okunuyoruz, arapça yazılmış fenleri okuyoruz" sözü sâa mı? (Şirat-ı Mustakim, c. 54, sayfa 22; 1 Ramazan 1327 (1909) diyor. Ashında ilim hatta felsefi dil ile edebi dil arasında hem uslub ve hem kelime ve terimlerin kullanıştı bakımından farkın olduğunu inkar etmek imkansızdır. Ancak, edebi dil öğretmenin gereğini savunmak ayrı şeydir, dil öğretimi yapmak gene ayrı şeydir.

ve İslam ilimleri mütehasası müşteşrikin tek kelime Arapça konuşamıştır. Selis Arapça konuşanları pek enderdir.

Osmanlı âlimlerinin yazdıkları eserler hakkında bir fikir elde etmek için "Keşf ez-Zunûn", "Osmanlı Müellifleri" gibi eserler ile³² İstanbul Kütüphanelerini taramak lâzımdır. Ancak Osman Ergin'in gözünden kaçan iki noktaya daha cevap vermek istiyorum. Böylece onun gibi düşünenlere de cevap vermiş olacağım. Her müellifin yeni bir keşif ve icat ortaya koymasını istemek çok yanlış bir tutumdur. Dünyanın en eski çağından bugüne kadar her hangi bir kimsenin böyle bir istekte bulunması akla ve vakiyaya aykırıdır. Binlerce kişi yazar çizer, alim olur, onların içinden bir kaç tanesi orijinal olur. Orijinal çoğunluk ve çevre yaratır. Son olarak bazı ün yapmış büyük alimleri de eser yazmadıkları için sıfıra indirmek büyük haksızlıktır. O adlarını zikrettiği alimlerin hayatlarını incelediğimiz zaman, çok talebe okuttuklarını, iki üç defa icazet verdiklerini görüyoruz. O zamanki sisteme göre bir icazet verme süresi 13 ve 14 yıldı. Haftada dört gün ve her gün bir kaç saat ders veren ve 35 küsur sene devamlı talebe okutan alimden ayrıca eser yazmasını istemek, hocalıkla uzaktan yakından ilgisi olmayan bir kimsenin arzusu ve isteği olur ki, bu imkânsız olanı istemekten başka bir şey değildir³³. Ashında bugün de yalnız Arapçayı değil, her hangi bir dili öğretmek, sadece biz Türklerin sorunu değil, bütün dünya millet ve devletlerinin sorunudur. Sonra şimdiki okulların yabancı dil öğretmedeki başarılarına bakıldığı zaman eskinin başarısızlıklarının devam ettiği görülür. Şimdi de iyi dil bilenler ya özel hocalardan ders alıyor veya dil okullarına gidiyorlar.

İkinci Meşrutiyet (1908)'den sonra memlekete gelen fikri hürriyet sonucu medreselerin de ıslahı üzerinde en çok Medreseler durmaya başlamıştır. Bu arada Medrese içinde en çok tenkide uğrayan ders Arapça olmuştur.

On, onbeş veya yirmi sene medresede ömrünü tüketen bir kimsenin ilim ve fenleri öğrenmesi şöyle dursun, Arapçayı bile gereği gibi öğrenmekten aciz kalmasının sebebi olarak metotsuzluk ve usuldeki nizamsızlık

³² Ayrıca bak: İ.H.Umançarlı, Osmanlı Tarihî 1/270-284, 2/575-608, 3/490-550, 4/513-550.

³³ Bak: Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi 1/105, 107, 108, 112, 114. Bir örnek: Okutmakla meşgul olarak küçük bir risale dışında eser yazma imkânı olmayan İstanbullu Hafız Ahmet Şakir Keleş (1235-1315) (1819-1897) üç defa icazet vererek birinci defasında üçyüz, ikinci defasında yüzelli hüsnü ve üçüncü defasında altmış kadar talebeye icazet vermiş, Süp muharebesinde binbaşı rütbesi ile harbe iştirak etmiştir. Son asrın büyük âlimlerinin çoğuna yetiştirmiştir (M. Zahid Kevseri, el-Tahrir el-Veçiz, 29, H.D. 1/154, Osmanlı Müellifleri 1/340).

göze çarpmaktadır¹⁴. Bir Tebliğde medreselerin ağılanacak bir gerilikte bırakılacak olursa elli sene sonra isimleri ancak tarihte görülebilecek olduğu ifade edilmişti. Oysa on beş sene sonra lağvedilmiş ve tarihe intikal etmişlerdi.

Değişik Medeniyetlerin Doğuşuna Dilin Tesiri

Bir Fransız, Alman ve İngiliz tefekkürü, felsefesi ve medeniyeti, kendi milli dilleriyle okumaya ve okutmaya başladıkları andan itibaren doğmaya başlamıştır. Diğer deyimle kendi dilleri ile düşünmeye ve yazmaya başladıkları zaman hem dilleri gelişmiş ve hem de ilim, medeniyet ve felsefede yenilik yapma hususunda atılımlarda bulunmuşlardır. Çünkü kolay, serbest, zahmet çekmeden düşünme ancak ana dilinde olabilir. Anadille düşünürken kelime ve mana ikisi bir anda insanın zihninde doğuverir. Yabancı dilde manayı ifade etmek için insan kalıp, kelime ve ifade aramak zorunda kalır. Hem zahmet çeker ve hem de mana sıkışıp kalır, serbest hareket edip patlama, sıçrama ve atılım yapamaz. Batının milli dilleri, Latince'nin esaretinden kurtulup birer ilim dili oldukları zaman her millet kendi karakterinin simgesi olan bir medeniyet ve felsefe kurmuştur. Bunun dinle atakası yoktur. Hepsisi eskiden Hıristiyan idi, gene de Hıristiyan olmakta devam ediyorlar. Ashında eskiden tek tip Hıristiyan medeniyeti varken şimdi çeşitli Hıristiyan milletlerin meydana getirdiği çeşitli Hıristiyan medeniyetleri doğdu. Dillerinin, medeniyetlerinin ve düşüncelerinin kendilerine ait ayrı ayrı özellikleri olduğu halde din bakımından Hıristiyan ruhunu, kültür ve espirisini taşımaktadırlar.

Müslüman milletler de eskiden kendi dillerinde tedrisat yapmış olsalardı, her biri kendi milletine, bulunduğu bölgenin, iklimin havasına ve şartlarına göre ayrı ayrı, değişik felsefe, medeniyet ve düşünce sistemi ortaya koyacaktı ve hepsi de gene İslamın ruhunu ve felsefesini taşıması olacaktı. Arap olan ve Arapça yazan Muhiddin İbn Arabî nekadar Müslümanca, bir Türk olan ve Türkçe yazan Yunus Emre, Farsça yazan Mevlana da o kadar Müslümandır. Arapçanın dışında yazanların Müslümanlığı Arapça yazanların Müslümanlığından az değildir. Dilin dinle ilgisi yoktur. Hıristiyan Araplar da yazıp çizmektedirler. Arapça

14 12 Temmuz 1325 (1909) Debre'de toplanan Kongre'de Arnavud şair Hafız Alinin Kongreye sunduğu medresenin durumuna dair sekiz maddelik bir ıslah programı ortaya atınış ve beşinci maddesinde: "Arapçadan Türkçeye Türkçeden Arapçaya tercüme ve mükaleme suretiyle Lisan-ı Arabî'nin suret-i mükemmellede tedrisi" ve altınca maddede "Her sene sonunda imtihanların ciddi ve mantıkm bir tarafa ıcrası gibi metoduun ıslahını getirmektedir (Sırat-ı Mustakim, Aded 49, Sayfa 368).

yazıyorlar diye yazdıkları, çizdikleri, ortaya koydukları medeniyet ve felsefe Arap felsefesi ve medeniyetidir ama ruhu ve espirisi Hıristiyanlıktır.

6- Dini ve İlmî Hürriyetin olmaması, 1908'deki İkinci Meşrutiyetten sonra Medreseliler tarafından da, İslâmda ilmin gerilemesinin sebeplerinden olarak üzerinde durulmuştur. Bunların içinde, daha önceki istibdad idaresinin, din ilimlerinin iyi tahsil edilmeye yardım etmesi şöyle dursun, mani olduğunu ileri sürenler az değildir. Burada şunu müşahade ediyoruz. Daha önceki asırlar için medreseliler ilmin gelişmesine mani olmakla itham edilirken, yirminci asrın başında iş tersine dönmüştür. Bu defa medreseliler ve din bilginleri idareci ve siyasilere itham ederek, onları din ilimlerinin gerektiği gibi tahsil edilmesine karşı çıkıp düşmanlık yaptıklarından dolayı itham etmişlerdir. Muhammed Nesib'in bu hususta söylediklerini günümüzün Türkçesi ile buraya ahyoruz.

"...Bu asırda yetişenlerimiz neden geçmiş asırlarda yetişenlerin topuklarına bile yaklaşamıyorlar? Asırların geçmesi beşeriyetin ilerlemesine hizmet ederken, neden bizlerin gerilemesine sebep olmuştur? İşte bir sürü sorular ki, pek elem verici ve acıklı olduğu halde, cevabı zor değil, tersine kolaydır."

"İstibdad hükümetinin mesleğimize layık gördüğü kötü bakışlardan, mesleğimize vurduğu müthiş ve yıkıcı darbelerden bahsetmek, ilerleme yolumuzun önüne yığılmış olduğu aşılmalı engelleri bir bir sayarak cevap vermek mümkündür"³⁵. 1908 inkılabının getirmiş olduğu serbest yazma ile, hem medreselilerin içinde medresenin durumunu iyi kavrayanlar, diğer bir deyimle medresenin durumu ile dışardaki ictimai vakiayı ve yaşanan realiteyi kavrayanlar, iki durum arasındaki açıklığı görmüşler ve durumu düzeltmek için kaleme sarılmışlardı. Medresenin ıslahını, asra göre öğretim yapmasını içtenlikle istiyorlardı. Aynı zamanda medreseli olmayan münevver tabaka da medrese hakkında fikrini daha rahatlıkla söylemeye imkân bulmuş oldu. Bunların içinde iyi ve kötü niyetli olanların birleştikleri bir nokta vardı ki, o da medresesinin

35 M.Nesib, *Ulema, Meslek-i İlmî, Beyanül-Hak*, aded 10, sayfa 214, 13 Zil-Kade 1326 (1908). Burada itham edilen İkinci Sultan Abdülhamit devridir. *Beyanül Hak*, aded 13, sayfa 274'de Hüseyin Hasim imzalı ile şöyle diyordu "Medreselerimizin bugünkü esef verici halinden iman ve vicdan sahihlerinin üzülmemesi kabil midir? Hele kalbine saptırılan istibdad teneşiresi, ... Allah'a şükür ki her anını bir türlü acıklı azab içinde geçirdiğimiz o zalım devrinden kurtulduk. *Bak: Aded 59, sayfa 1078, 25 Safar 1328* Sultan Abdülhamit hakkında "Ulema bu yeni darut tedrisin sürekli masraflarına karşılık olmak üzere evvelce hal edilen Hakan tarafından gap olup sonradan maliyeye devredilen bir takım evkaf gösterdi" (a. 1079), Hüseyin Hamm, aded 61, sayfa 1250, 14 Cuzadul Ula 1328.

ıslahı ile ilgilenmekti. Medreseliler de artık eski çağların ve önceki nesillerin direnişinin faydalı olmayacağını gördüler. Artık 1773 de Mühendishane-i Bahr-i Hümayun, 1796 da Mühendishane-i Berr-i Hümayun, 1827 de Tıphane-i Amure ve Cerrahhane-i Mamure ve 1834 de Mekteb-i Harbiye açıldı. 1838 den sonra Medresenin dışında rüştiyeler ve diğer okullar kurulmaya başlandı. 1857 de Meşihatın dışında Maarif Nezareti resmi bir Hükümet dairesi haline geldikten sonra medresenin karşısında aynı yetkiye ve belki siyasilerin desteğiyle daha çok yetkiye sahip bir teşkilat oldu. Modern okullar ve Üniversite açmaya (her ne kadar zaman zaman kapanmışsa da) başladı. 1900 den sonra gelişen üniversite Medresenin bazı şubelerini-Kudat'a karşı Hukuk, Medresenin din bilgisi veren kısmı karşısında da Din şubesini açınca medrese kenara itilmiş oldu³⁶. Gittikçe hayattan ve kültür çevresinden atılacağını anlamıştı ki, hemen ıslahat yapılmasını istemeğe başladı. Yapılan ilk ıslahat önerileri ve tatbikatının geç kalış yanında tatmin edici olmadığı ilerde görülecektir.

7- Ferdîyetçilik ve Bencillik:

Genellikle ve daha doğrusu yaratılış yönünden insanoğlu kendi varlığını korumayı amaç edinir. Doğrudan doğruya kendisi ile ilgili olan ailesini ve çoluk çocuğunun varlığını da teminat altına almayı ana hedef olarak ele alır. İnsanoğlu bu tabii eğilim altında, kendi ve ailesinin menfaatını ve yararını her şeyden önceye kor. Bunun karşısına çıkan her türlü engeli bertaraf etmeye çalışır. Kanunun kendisine verdiği varlığını koruma ve sürdürme hakkını azami derecede kullanır. Kanun istediğini vermediği takdirde gizli yollara ve hilelere başvurur. Eğer gücü yeterse, kendi şahsi ve ailesi yararına olmak üzere konuyu yorumlar veya onu değiştirir.

Osmanlı toplumunda din bilgini olduğu halde bencillikten kurtulamayan aile ve akraba çıkarımı ön planda tutan toplumun zararına şeriat ve kanun ölçülerini, hak ve adalet mefûmlarını görmemezlikten gelerek hareket edenler bulunmuştur. Osmanlılarda ilmin gerilemesine ve seviyesinin düşmesine dolayısıyla ilmin cehaletle eşit olmasına sebep olanlar az değildir³⁷.

36 M. Şevketi, medreselerden sonraki tıp, bendese şubelerinin ayrılması ve ulmanın en mühim aksamından olan fıkha gittikçe genişleyen muameleatı beşere kafi derecede ileri götürülememiş olması ve hâsen aleyh hukka müesseselerin vücutte getirilerek bir kaç şubesini gâip etmesi (Medaris-i İslamiye İslahat Programı, sayfa 5, Ramazan 1329, İstanbul, Hürriyet Matbaası) medreseyi düşündürmeye başladı.

37 Cahit Baltacı Osmanlı Medreseleri 63.

Birinci Sultan Ahmed, Şeyhülislam Mehmed İbn Sadeddin'e devlete ve millete arız olan bozukluğun sebebini sorar, şeyhülislam da "hane ne bundan" cevabını verir³⁸. Şimdi "nemelazımcılık" diye slogan haline gelen bu tutum, aslında toplumu ilgilendiren işlerdedir. Yoksa şahsi işlerde hiç kimse başkasına göz açtırmamaktadır. Bencilliğin topluma karşı olumsuz ifadesidir.

İlim adamı, devlet adamı ve askeri paşalar gibi büyük adamlara verilen imtiyazlardaki yanlışlar yıllar ve asırlar boyu milletin altından kalkamadığı kötü sonuçlara ve bozukluklara sebep olmaktadır. Herhangi büyük bir zata verilen imtiyaz ve mükâfaatın varislerine intikal ettirilmesi ve çocuklarına aynı imtiyazın tanınması toplumun idaresini bir aileye, aşirete ve oligarşiye vermek olur. Ailelere ve soylara intikal edecek bir imtiyaz millete çok pahalıya mal olmuştur ve olacağına tarihi tecrübe şahittir. Kuran-ı Kerimde Yüce Allah, İbrahim'e "seni insanlara önder yapacağım dedi, İbrahim soyundan da (kıl) deyince, Yüce Allah zalimler (hak etmeyenler) Benim andıma erişemezler buyurdu" (Bakara 124). Kuran'ın ve İslam'ın esaslarında ve felsefesinde soyculuk imtiyazı bulunmadığı görülmektedir. Her ferd kendi, ehliyet ve kabiliyetine, çalışmasına ve hüneline göre mevki ve imtiyaz sahibi olur, mükâfaatını da alır. Bunlarda irsiyet ve soyculuk rol oynamamıştır.

Osmanlılarda ilk ilmi imtiyaz tanınan Fenari ailesidir³⁹ Molla Fenari, Şemseddin Muhammed b. Hamza (834/1431) büyük bir alim olduğundan dolayı soyuna ilmi mevkiler için bir imtiyazın verilmesinin sebeplerini bilmiyoruz. Ancak bir kimsenin kendi başarısından dolayı başkasına imtiyaz tanınmasının şeri ve de kanuni bir mesnedi olmadığı aşikârdır. Başarıyı gösterene mükâfaat ve imtiyazın verilmesinin makul olmasını ve bunun ilme teşvik edici bir sebep olduğunu inkâr etmeye imkân yoktur. Burada aldatıcı olan, başarı gösterilmeden mükâfatlandırılmaktır. Evlad ve çoluk çocukların kendileri bizzat başarı göstermemişler ki, bir imtiyaza ve mükâfaata hak kazanmış olsunlar. İslam nazarında peygamberin soyunun bile bir imtiyazı yoktur. Burada asıl sosyal ve idari bozukluğun amili çudur. Osmanlıların ilk kuruluş devirlerinde henüz idari siyasi ve sosyal bir düzen kurulmamış ve gelenek yerleşmemiştir. Az çok başarı gösteren bir kimseye başarabileceği bir mevki verilebilir. Bunda bir kademe ve hiyerarşi düşünülemez. Zira böyle bir kademe henüz teessüs etmemiştir. İkinci önemli nokta idari ve sosyal bir durum da kuruluş halinde henüz devlet nizamının yerleşme-

38 M.Zahid Kevseri, Makalat el-Kevseri 519, Misr (1372 (1952) Mathaat el-Envar.

39 Atayı 32, İ.H.U. İlmiye Teşkilatı 72.

miş olduğudur. Böyle bir zamanda ailelerin nüfuzuna ihtiyaç olur ve başarılı ailelere yapacakları bir takım görev ve imtiyazlar verilebilir. Ancak devlet nizamı kurulup yerleşince ve mevkilere yükselme bir takım kanun ve kaidelere bağlanınca eski imtiyazların sona ermesi gerekir. Tarihte görüldüğü üzere bu gibi imtiyazlar kurulu düzen içinde düzen-sizliklere sebep olurlar.

İşte meşhur İbn Kemal, Ahmet Şemseddin⁴⁰ Şeyhülislam bulunduğu zaman (939 H. 1532-3 M.) Mueyyed zade Abdolvahhab Efendi'yi, boşalan Kırk akçeli Mahmut Paşa Medresesine haksız yere kanun ve nizama aykırı olarak tayin ettirebilmek için, Sadrazam Makbul İbrahim Paşa'dan⁴¹ rica eder ve İbrahim Paşa da bunu Kazasker Fenarizade Muhyiddin Efendi'ye söyler. Muhyiddin Efendi, bu isteği tam yapmasa bile reddetmez. Abdolvahhab Efendi'yi otuz akçe günlük Çandarlı-zade İbrahim Paşa Medresesine tayin etmekle yetinir. O zamana kadar kırk akçe günlükle yekten tayin olmak sadece Feneri zadelere verilmiş bir imtiyazdır⁴².

İbn Kemal Paşa Şeyhülislam olduğu halde sadrazamı vasıta kılıp kendisine iyiliği dokunan Mueyyedzade Abdurrahman⁴³ Efendinin oğlunu kanuna aykırı olarak ve gereksiz yere haketmediği bir kademeye tayin etmek istedi ve kısmen de başardı. Tayini yapan kazasker Feneri zadelereydi. Bir kaç kademe üstten tayin olma imtiyazı

40 Babasının adı Süleyman dedesinin adı Kemal Paşaya izafet edilerek Kemal Paşazade denmiştir. 1468 (873 H) Tokatta doğmuş, 1525-6 (932 H) de Şeyhülislam olmuş ve öldüğü 2 Şevval 940 (15 Nisan 1534) tarihine kadar Şeyhülislam olarak kalmıştı (İsmet Parmaksızoğlu) İslam Ansiklopedisi "Kemal Paşa-zade" maddesi 6/561, 564, Mecidi, Şekayık-ı Numaniye Tercümesi 381, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi 2/665 vd.

41 İbrahim Paşanın rum olduğunu çoğunlukla zikrederler 1494 de doğmuş, Şehzade Süleyman (Kamuni) tebliyesinde yetişmiş 1523'de kaide ve gelenek dışı bir surette Kamuni tarafından vezirzaman tayin edilmiştir. Kamuni'nin kızkardeşi Hatice Sultanla evlendi. 21 Ramazan 942 (15 Mart 1936) da idam edilene kadar sadrazamlık yapmıştır. I.H.U. Osmanlı Tarihi 2/306, 335, Meydan Larousse 6/177 vd.

42 Ataya, Şekayık Zeyli 32; I.H.U. İlmiye Teşkilatı 68.

43 Abdurrahman Efendi, Ali Çelebinin oğlu ve Şemseddin Müeyyed Çelebinin torunu olup 860 (1456) da Amasyada doğmuştur. Amasyada sancak beyi bulunan Şehzade II. Beyazid'in içki alemlerinde bulunurdu. Fatih bu duruma haber alınca şehzadenin lalası Fenarizade Ahmed Beye (884/1479) gönderdiği bir hükmünde Şehzadeyi kötü yola sevkedenleri tedip etmesini bildiriyor. Beyazid Müeyyed-zade Abdurrahmana para vererek kaçmasını tavsiye ediyor. O da Halebe gidip okumaya başlıyor, oradan Telbiz'e Celaleddin Devvaniden okumaya geliyor. Bayezid padişah olmasa İstanbula geliyor ve ilmini İstanbul uleması takdir ediyor, önce kalenderhane ve sonra Sahne-i Semanda müderris oluyor ve Rumeli Kazaskerliğine kadar yükseliyor (I.H.U. O.T 2/657-59) Bu esnada İbn Kemal Paşa'yı Sultan Beyazid'a takdim ediyor ve yükselmesine yardım ediyor (a.g.s.665).

kendilerine yani Fenari-zadelere mahsustur. Fenari-zade bu imtiyazın yalnız Fenari-zadelere ait olduğunu ortaya atarak başkalarının bu imtiyaza ortak çıkmalarını önlemek istemişti. Ancak sadrazamın sözünü de kırmadığı için ve gene de kendilerine verilmiş imtiyazdan aşağı bir dereceye tayin ediyor. Acaba dendiği gibi İbn Kemal Paşanın böyle bir iltimasa gerek görmesi Abdurrahman Efendiden gördüğü iyiliğe karşı mı, yoksa Fenarizadeye karşı mı? Madem ki onların böyle bir imtiyazları vardır, başkasının da olmamalıdır, düşüncesine yer vermek için sadrazamı araya koymuş olabilir. Kendisi Şeyhülislam olduğu halde böyle bir istekte bulunmamıştır. Hangi maksatla olursa olsun bu uygulamanın kurulan düzende bir delik açmak olduğunu sonraki tathikat gösterecektir.

Abdülbaki Mahmud (1526-1600), Baki ünvanı ile tanınan ünlü şair danışmend olduktan az sonra 25 akçe günlükle müderris olarak tayin edilmesi için Kanuni ferman verdi. Rumeli Kazaskeri Hamid Efendi bu tayinin kanuna aykırılığını ileri sürdü ise de Kanuni'nin ısrarı üzerine otuz akçeli, Silivri'de Piri Mehmed Paşa Medresesine tayin edildi⁴⁴.

Muhaşşı Sinanzade Hüseyin Çelebi babasının hatırı için hemen 40 akçe ile Kalenderhane'ye tayin oldu⁴⁵.

Ahmed Çelebi, mülazemete ulaşır ulaşmaz Çivizade Mehmed Efendi'ye⁴⁶ damad olduğundan dolayı 969 (1651) da hemen otuz akçe ile Hacı Hasan-zade medresesine tayin oldu⁴⁷.

Ahmed b. Hasan: Hasan-Beyzade Ahmed Efendi 977 (1569-70) de ilk defa kırk akçe ile Kızıl Musluk müderrisi olarak tayin edildi⁴⁸. Çünkü babası Yavuz Sultan'ın sadırlarından idi.

Ebus-Suud'un oğlu Mustafa 982 (1574-5) de babasının hatırı için ilk anda "Sahn" müderris olarak tayin oldu⁴⁹.

44 Atayı, 435, Meydan Larousse, 2/83-84, I.H.U. İlmîye 46.

45 Atayı 278, Cahid Baltacı, O.M.374.

46 Kanuni'nin Şeyhülislam Muhyiddin Şeyh Mehmed Efendi (ö. 954/1547) nin oğludur. 937 (1530) de doğmuş olup 989 (1581) de Şeyhülislam olmuş ve 995 (1587) de ölmüştür. (I.H.U. 32/455. İlmîye Salnamesi 462).

47 Atayı, 154.

48 960 (1553) de doğmuş, babasından ve Ebus-Suuddan tahsilini ikmal edip mülazemet almıştı. 995 (1587) de şuan kadısı iken vefat etmişti (Atayı 296, C. Baltacı 529).

49 965 (957-8) de doğmuş babasından okumuştur. 1006 (1599) da vefat etmiştir. III. Mehmed'in tahta çıkışında Anadolu Sadrazamı tayin edildi. Soara Rum ulemasının sadriine tayin edilmişti ve bu vazifede iken öldü. (Atayı, 428).

Dukadinoğlu Mehmed Paşa'nın oğlu Osman bey Paşaoğullarına (mehadim-i Alişan) ait "Kanun-ı Kadim-i Osmaniyân" üzere 984 (1576-7) de mülazim olduktan sonra ilk anda elli akçe ile Davud Paşa Medresesi müderrisliğine tayin olunmuştu⁵⁰.

Muhaşşâ Sinan-zade Hüseyin Efendi'nin oğlu Mustafa Efendi, 987 (1579) den önce dedesinin yüksek hatırı için (Sudur-ı Kiram Ceddî alişanlarına ikram kasedip) ilk anda kırk akçe ile Efdalzade medresesine tayin olundu⁵¹.

Hoca Sadeddinin dördüncü oğlu Abdulaziz 7 Rebiulahir 983 (1575) de doğmuş olup babasından mülazemet alarak 1003 (1594) de Dahil (elli-akçeli) rütbesi ile Gazanfer Ağa Medresesine "Hocazadeler Kanunu üzere" tayin olmuştu⁵².

Kanuni devrinde Anadolu Kazaskeri (sadrı) olan Cafer Efendi'nin oğlu Sunullah Efendi 960 (1553) de doğmuş ve 977 (1569) de mülazim ve 978 (1570) de ilk defa kırk akçe ile Beşiktaş'ta Barbaros Hayreddin Paşa Medresesine tayin olmuştu⁵³.

Sunullah Efendi'nin oğlu Derviş Mehmed Efendi babasının 1612-de ölümü üzere mülazım kaydediliyor ve aynı sene Şeyhülislam oğlu olduğunun şerefine Zal Paşa Medresesine tayin ediliyor⁵⁴. Bu medrese Dahil itibar edilmiş ve elli akçeli idi⁵⁵.

Seyyid Foyzullah Efendi'nin⁵⁶ oğlu Fethullah Efendi, müderris olmak istediği zaman, şeyhülislam Sadık Efendi⁵⁷, kendisini Hariç müder-

50 Baharı Mehmed Paşa, anan II. Beyazîd'in kızı Cevher Melekşah Soltandır. Ebus-Saud Efendi'nin mülazemetini elde etmişti. 1072 (1663) de vefat etmiştir (Atayî, 460, İ.H.U. İlmîye 74)

51 953 (1546) da doğmuş ve 1032 (1623) ölmüştü (Atayî 665-6)

52 1027 (1618) de kırk beş yaşın hifirmeden ölmüştü (Atayî 629)

53 1000 (1591) Anadolu Kazaskeri, 1001 (1592) de Romeli Kazaskeri ve 1008 (1599) den sonra dört defa Şeyhülislam olmuş. 1021 (1612) de vefat etmiştir (Atal 553-55, İlmîye Salnamesi 422, İ.H.U. Osmanlı Tarihi 32/460, 61, Pecevi 2, 289).

54 Atayî 560 ve bir sene sonra taundan vefat ediyor.

55 İ.H.U. İlmîye 72, Cahit Baltacı, 466 Zal Mahsoutpaşa, İkinci Selim'in kızı Şah Sultanla evlenmiş, hanımı ile 1580-81 vefat etmiştir.

56 Tertamındur, 1074 (1663) İstanbul'a geldi 1080 (1669) da II. Mustafa'nın hocası oldu. 1097 (1688) de Rumeli Kazaskeri olmuş ve aynı sene Erzurum'a nedyedilmişti. II. Mustafa'nın 1106 (1695) da padişah olması üzerine İstanbul'a gelmiş ve Şeyhülislam olmuştu 1115 (1703) Edirne Vakasında idam edilene kadar Şeyhülislam kaldı. Oğul ve damatların en yüksek mevki-lere tayin ederek devlet idaresini eline geçirmişti ve kendisi ile oğlu Fethullah'ın işkence ile öldürülmesine sebep oldu (İ.H.U. O.T. 32/482-85 47/38 vd, İlmîye Salnamesi 491 vd, İ.H.U. İlmîye Teşkilatı 73).

57 1099 Rebiul ahır 12 Şubat 15.1683'den 1099 Cemazıryelahr Nisan 1688'e kadar Şeyhülislamlık yapmıştı. İ.H.U.Os.Tar. 32/481, 483.

risi yapmak istemiş ancak Fethullah efendi, babası daha önce iki ay⁵⁸ Şeyhülislamlık yapmış bulunduğundan şeyhülislam oğullarının Musıla-ı Sahn (Dahil-ellilik) müderrisi olarak başladıklarını ileri sürerek bu tayini kabul etmemiştir. Sonradan babası ikinci defa Şeyhülislam olunca Musıla-ı Sahn müderrisliğine tayin olunmuştu⁵⁹.

Bu olaylarda görüldüğü gibi zedeganlık imtiyazına dayanarak daha yüksek bir dereceye tayin olmayı istemek bir hakmış gibi iddia ediliyor. Şu da dikkati çekiyor ki, böyle zedeganlık, imtiyazı resmi bir kanun halinde olmayıp iltimas, hatır ve gönül yoluyla tatbik edilerek ihdas edilmiştir. Sözü geçenin yürüttüğü, sözü geçmeyen ve hatırı olmayan kimseye verilmeyen bir gelenek ve teamülün kurumlaşması olduğu anlaşılıyor.

Feyzullah Efendi, âlim bir zat olmasına karşılık, hak ve adaletle iş görmezdi. Çok muhteris idi. Oğlu Mustafa Efendiyi iki senede medreseden mezun ettirerek Selanik Kadılığı, Anadolu Kazaskerliği payeleri ve sonra hemen fiilen Kazasker tayin etmişti. Kanunî'nin (?II.Selimin) kanunnamesinde Sahn'dan önce medreselerde beş sene okumanın mutlaka şart olduğunu bir düşünürsek, işlerin ne kadar çığrından çıktığı daha iyi anlaşılır, Sahn'dan önce beş sene olursa Sahn'da da en az altı ay⁶⁰ tahsil görmesi gerekirdi. Üçüncü oğluna daha on sekiz yaşında iken Bursa Kadılığını vermişti. En küçük oğlu İbrahim'i de on yaşında Rumeli payesiyle Yenişehir Kadısı tayin ettirmişti⁶¹.

Şimdiye kadar verdiğimiz misallerle sonrakiler hariç yalnız tayin silsilesinde yolsuzluk olduğu görülmektedir. İlk tayin derecesinin üstünde bir kaç derece ile tayin bile büyük yolsuzluklara ve itirazlara yol açmıştı. Bunun sebeplerinden biri olarak da sosyal yaşantının rol oynadığını düşünmek mümkündür. Fatih Sultan devrindeki maaşın Kanunî devrinde yeterli olmayabileceğini ve iktisadi hayatın zorlaşmış olabileceğini hesaba katıp, müderrislere ya ek maaş vermeyi veya hatır ve iltimasa yer vermeden ilk tayinlerde maaş derecelerinin yükseltilmesi gerekirdi. Bu gibi tedbirler alınmamış, ancak "zedeganlar" sınıfı türemiş

58 1040 (1630) doğdu. 1105 (1693) de şeyhülislam oldu. II. Mustafa'nın tahta çıkıpında azledildi ve sonra 1118 (1707) ikinci defa şeyhülislam oldu. 1119 (1708) da azledildi ve 1121 (1709) da vefat etti.

59 25 yaşında iken babası tarafından Selanik Kadılığına tayin edildi.Yine babası Feyzullah Efendi oğlu Fethullahı kendi yerine şeyhülislam yapmak üzere ona Şeyhülislam payesi verdi (İ.H.U. O.T.32/484) Edirne vakasında Fethullah birçok kimse ile zincire vurularak İstanbul'a Yedikale sınıklarına getirilmiş ve yalnız Fethullah öldürülmüştür (İ.H.U. O.T. 4/40 n).

60 Cahit Baltacı, O.M. 36, 41.

61 İ.H.U. Os.Tar. 32/434.

ve onlara ilk tayinlerinde bir kaç derece yüksekte maaş verilmeye başlanmıştır. Şüphe yok ki, bugüne kıyaslamak istersek, asistan olarak tayin edilmesi gereken bir kimse doçent veya profesör tayin edilecek olursa, hem manevi disiplin bozulur ve hem de artık ilmi çalışmaya gevşeklik ve ciddiyetsizlik gelir. Bugün de devlet idaresindeki bozukluğun sebeplerinden birisi, idare amirlerine ve müdürlere istediği kimseyi istediği göreve tayin etmek için "takdir hakkının" verilmiş olmasıdır. Bir fakülteden senelerce önce mezun olmuş ve devam ettiği görevinde çalışırken, aynı fakülteden yeni mezun olan birini kıdemlisine şef veya müdür yapmak, devlet memurları arasında en büyük huzursuzluk sebebi ve devlet işlerinin aksamasının ve gereği gibi yapılmamasının nedenlerinden biridir. Ama Hükümet başkanının ve başkanların bu yolsuzluktan habersiz olduklarını sanmak saf dillilik olur. İşte Osmanlı devrinde de böyle olmuştur.

Buraya kadar ki misâllerde yetersizlik ve kabiliyetsizlik itirazı görülmemektedir. Tafrâ, sıçrama denilen üst dereceye tayin söz konusu olup, itirazlar bu sıçramaya yapıyordu. Sonraları da kanun oldu.

Şimdi vereceğimiz misal, yetersizlik belgesi sayılır. II. Sultan Beyazid kendi kullarından olan zamîrî lakaplı Hamza Nureddin adındaki zatı Sahn-ı Seman müderrisi yapmak istemişti. Kazasker Müeyyedzade Abdurrahman Efendi, adayın o dereceye tayin edilecek kadar ilme sahip olmadığını padişaha söyledi. Padişah da "Yüksek İlimlerden okutmağa kadir değilse "Kafiye" (nahiv kitabı)nın orta seviyede bir şerhini okutmaya kâdirdir" diye ısrar etmiş ve onu tayin ettirmiştir⁶².

Medresenin bozulması, hep medreselilere yüklenir. Aslında ilk defa bozmaya çalışan gene idareciler, saray ve padişaktır. Daha doğrusu meseleyi üst kademenin sorumluluğuna bırakmak gerekir. Ulema ve devlet adamları birbirinin hatırına riayet etmek zorunda kalmışlardır. Biz burada sosyal durumun da etkisi olduğunu ilave etmek istiyoruz. Devlet gereği kadar büyümüş, artık sınırları daha uzaklara götürme şevki ve azmi hem padişapta ve hem de yüksek devlet adamlarında kalmamıştı. Padişah artık post neşin olmuş, saraydan dışarı çıkmaya gerek görmüyordu. Devlet adamları da birbirine düşüp başa geçmek için cinayetler

62 Mevlî, Şekayık Tercümesi 347, İ.H.U. İlmîye Teşkilatı 68. Seyyid Hükneddin Hasan b. Muhammed İstehadi (s. 117 H) el-Kafiye'ye üç şerh yapmıştır. Büyüğün adı el-Basit, orta el-Mutavassıt) buna el-Yafiye denir. Bir de küçük bir şerhi (Katip Çelebi, Keşf-ü Zuan 2/1379) vardır. Üsküdar, Selimağa Kütüphanesinde 1152 no. da bulunuz. 952 H. de istinsah edilmiş, küçük hacimli 230 varaktır. Selimağa Nurbana Sultan no: 127 ve 133 de bulsunur ve 126 varaktır. II. Beyazid, bu orta şerhi kasdetmişti.

işlemeği mübah değil, sanki devleti kurtarmak için farz haline getirmişlerdi. Savaş olmayınca da nüfus çoğalmış, gelir azalmıştı. Millettin savaş geleneği olduğu için ziraat ve ticarete yatkınlığı pek yoktu. Yine devlet kapısına dayanmak zorunda kalıyordu. İlimiye teşkilatı ise devlet içinde en müsait ve en güvenli meslek idi. Üst kademedeki olan alimler ve devlet adamları kendi çocuklarının geleceklerini düşünmek mecburiyetini hissettiler. Bu duygu herkese hakim olunca birbirinin hatırını kırmamayı kanundan ve gelenekten yoğ tuttular. Bu suretle iltimas ilk anda haffinden başladı ve sonra her tarafa yayıldı, üst kademedeki alt tabakalara indi. Bir kanun bir defa çiğnenmeye görsün, her zaman çiğnenir. Üst kademedeki adamın çiğneme hakkı olur da alt kademedekinin olmayacağını kim savunabilir. Önce üst kademedeki devlet adamları, idareciler, kadılar ve yüksek kademedeki ilim adamları, alimler, kendi şahsi menfaatlerini toplumun ve devletin menfaatından önceye aldılar. Kendi çıkarlarını teminat altına almak ilk ve son amaçları oldu.

İlimiye sınıfının, yani medresenin bozulmasının sebeplerinden biri sayılan zadehan sınıfının türemesine Kanuni Sultan Süleyman'ın hocası Dalaylı Hayreddin b. Evhad'ın (ö:950/1543) çıkartmış olduğu "Hoca Zadele Kanunu" olduğu ileri sürülmektedir⁶³. Hayreddin Efendi'nin sebep olduğu iki kanun vardır. Biri padişah hocalarının oğullarının ilk anda Dahil (ellili) medreselerine tayin edilmelerini kanun haline getirmiş olmasıdır. Bu sonraları mevali denen, yüksek mevleviyet mertebesine çıkan kadıların ve âlimlerin oğullarına da teşmil edilmiştir⁶⁴.

İkincisi de padişah hocalarının mülazimlerinin (asistan) yirmi beş akçe ile tayin edilmelerini temin eden kanun ve geleneğin icat etmiş olmasıdır⁶⁵.

Bu fertçilik ve bencillik, bugün bile İslam toplumunu kemiren bir hastalık halinde memleketimizde de hüküm sürmektedir. Biz burada yalnız medresenin bozulmasına aksediş yönleri üzerinde durduk. Bunun ilmin gerilemesine sebep gösterilmesinde isabet vardır. Bu durum, haksız yere bir kaç kademe yukarıda olan mevkilere tayinler yapmak ve bir de yetenezsiz kişileri layık olmadıkları mevkilere, medreselere tayin etmek suretiyle, müderrisin ilmi seviyesini, yüksek medresenin ilmi seviyesine yükseltmek değil, yüksek ilmi seviyedeki müderrisliği alçaltarak, düşük seviyedeki müderrisin seviyesine indirmekle oldu.

Bir gün Kazasker Şemseddin Molla Kethudazade Kazasker Sadık Efendi'yi Konağında ziyarete gider. Sadık Efendi'nin Hamdi adında

63 Meedî, Şakayık Tercümesi 440, İ.H.U. İlimiye 143.

64 C.Baltacı, Osmanlı Med. 26.

65 İ.H.U. İlimiye 140, Meedî aғы.

küçük yaştaki oğlunu görür ve bu müderris oldu mu diye babasına sorar. Babası da olmadı deyince, Şemseddin Efendi hemen Şeyhülislama gider ve müderrislik ruusunu alıp getirir verir⁶⁶.

Bu olayın asıl sebebini bilmiyoruz. Ama bir kazaskerin diğerine yaptığı yarenlik, olsa gerektir. Önemli olan bu gibi olayların vukuu ve zade-ganlar kanununun yürürlükte olmasıdır. Şimdiye kadar gördüğümüz islahat ferman ve kanunlarında "zadeganlar" kanununun kaldırıldığına dair açık bir ifadeye rastlamadık. Bu kanun yürürlükte olduktan sonra islahatı alt tabaka için mi getireceklerdi. Elbette yeteneksiz kişilere ilmi mevkiler ve payeler verilmesi bazan öyle boyutlara varmıştı ki, daha er-ginlik çağına gelmemiş, sakalı ve bıyığı bitmemiş çocuklara da icazet (diploma) vermek sureti ile onların müderris tayin edildiklerine⁶⁷ bile şahit oluyoruz. Bu tür hatır ve iltimasın ferdi ve ailevi çıkarların ilmin gerilemesine şu noktadan da sebep olduğu bir gerçektir. Böyle yapılmak-la üst kademelerdeki bütün ilmi kadrolar doldurulmuş ve dışardan İstan-bul'a gelen, senelerce ömrünü ilme vermiş gençlerin önleri tıkanmış, yükselme imkânları kalmamıştı. Artık ilim yapmak belirli ilmi kadroların inhisarı altına alınmış oluyordu. Her ne kadar beşikteki çocuklara ilmi rütbeler ve mevkiler verildiği çok kimse tarafından kaydediliyorsa da biz henüz, on yaşından aşağı bir çocuğa ilmi bir paye verildiğini gösteren bir misal bulamadık. Ama on yaşındaki çocuğa verildiğinin misali yukarda geçti. Eğer bir misal yoksa on yaşındaki çocuğa verilmesi muba-lağa edilerek beşikteki çocuk demek sureti ile işin vehameti anlatılmak istenmiş olabilir⁶⁸.

Çağdaş bir yazarın müşahodesi

Bencilik ve ferdîyetçiliğin Osmanlı medreselerinde ve ilim çevre-lerinde nasıl bir çöküntüye uğradığını o zamanın yazarları da dile getir-

66 İ.H.U. İlmiye 263 notta.

67 Ahmed Hikmet Müftüoğlu, bu hususta der ki: "1000 (1591) tarihinden sonra" her mas-lahata hatır karışmakla ve emirde müsamaha olmakla bir "ilmiye zadegana" sufi zahur etti bu sufi mensubunu haka yavvasında, ana kuzayında ruus ve mevleviyet olarak keşi rifat edenler ve talebelikten yetişenler bekar ocağında ve hasir ovasında meyus-u farilet kabrlarda (On Birinci Asrî Hicride Türk Menabii İrfanı, Mührab 21-22, Teşrin Evvel 1340 (1924) sayfa 723).

68 Meşhur medrese alimi Küçük Hamdi (Yazar) şöyle der: "Niçin Meladî-i Ulum-u İslamiye harabezar alem olmuş!

Niçin imamet, hitabet, valdlik, müderrislik tevhiyet (mevleviyet) ve saire gibi emanet-i ilahiye beşikteki çocuklara irsen tefvis olunmak, Kanun hükümüne girmiş, nasahiller eline düşmüş ve o vazai-i aliyeyi bihakkin ifa edecek zevat yetiştirilmemiş ve hoday-ı nabit olarak kendiliğinden yetişip de arasında bil fil ifayı hizmet edenler haib ve hasir bırakılmış! (Beyanul-Hak aded 9 sayfa 100 1326/1908).

mişlerdi. Zamanının en önemli kişisi olan Gelibolu'lu Ali Mustafa b. Ahmed'in⁶⁹ fikirlerinin özetini vererek, bu konuya kısaca değinmek istiyoruz. Yaşadığı zamanı ve müşahade ettiği olayları doğru olarak anlatmakta olduğu kabul ediliyor. Onun ifadesine göre medreselerde ve ilim çevrelerinde ilim seviyesinin düşmesi beş sebebe dayanmaktadır.

1- Hocaların ve talebenin devamsızlığı "zamanımızda (1591 den sonra) müderrislerin haftada dört derse devam etmeleri ve danışmendelerin dersleriyle meşgul olmaları muhal oldu".

"Müderris vardı ki ayda bir kere derse gitmezdi. Niçin gitsinki, okutacak talebe bulamaz ve halsa da kendisi ders vermeğe kadir değildi". Bazılarına göre bu ihmal ve liyakatsızlığa sebep mevali zadelere ortaya çıkmasıdır:

a) Padişah hocalarının oğulları on dört ve on bir yaşına basınca ilk anda elli akçeli Dahil müderrisi⁷⁰ ve

b) Şeyhulislam oğlu ise aynı yaşta elli akçeli Hariç müderrisi,

c) Kazasker oğulları, ilk anda kırk akçeli medrese müderrisi⁷¹ ve

d) Taht yani Eyalet Kadılarının oğulları ise yirmi beşli ve otuzlu medreselere hiç sıra beklemeden küçük yaşta müderris olurlardı⁷².

Ali daha da tafsilatlı olarak bu sosyal durumu okuyanların gözünün önüne sermektedir:

"Bunlar hiç bir medresede sıra tahsili görmeden beşikte iken mü-lâzim, söz söylemeye kudreti olduğu zaman (yani çocuk konuşmaya başlayınca) müderrislik yolu açılır ve bülûğa erince molla (büyük kadı) olmaya yol alır, traşı gelinceye kadar mansipleri ve medreseleri dolaşır ve traşı geldikten sonra beşyüz akçe ile mevleviyete (yüksek kadılığa) ulaşır".

2- Üst kademelerin tıkanmış olması talebenin çabıya arzusunu yıkardı. Mevali-zadelere çok kısa zamanda yükselmeleri hakiki talebenin çevkini ve rağbetini kırmaya sebep olurdu.

69 1541-1600 (948-1008) yıllarında yaşamıştır. Kırk kadar eser yazmış ama en önemli olan "Kühül-Khbâr"ı 1600-1007 (1591-99) yıllarında kaleme almıştı (İslam Ansiklopedisi c.I/ 304-306)

70 III. Murad'ın hocası Nevâli Efendi'nin oğlu Süleddin (984-1042/1576-1633) 1607/1599 da Hocazadeler Kanununa göre ilk olarak Şah Sultan Medresesine (elli akçeli-Dahil) müderris oldu (Atay, 749, C. Baltacı, Osmanlı Medreseleri 438, I.H.U. İlmîye 23).

71 Şeyh Abdulkadir Efendi'nin Kazaskerliği esnasında oğlu Abdurrahman Efendi Efdalazade medresesine, kırk akçe ile 990/1582 de müderris oldu (970/1562-1002/1593 yıllarında yaşadı (Atıl 325) Bu medrese 990/1582 lerde elli akçeliler arasına girmişti (C.Baltacı, Os. Med. 439, 441, 532).

72 I.H.U. İlmîye 69.

"O halde Türk çocukları niye meşgul olsunlar, günümüzdeki medreselerde niye ilim tahsil etsinler. Çünkü bunların ömürlerinin sonunda varamayacakları mevkiye bir çelebi, soyuna bakılarak daha çocuk iken ulaşmaktadır"⁷³.

3- Anadolu ve Rumeli halkından olup büyüklere intisap etmiş olanların hamilerinin iltimas yapmaları suretiyle medreselerdeki programlı tahsili görmeden ilmiye sınıfına girmeleri de ayrı bir sebebdir.

4- Rüşvet ile müderrislik ve kadılık elde edilmesi olayıdır⁷⁴.

"Zamanımızda müderris ve kadıların cahil kalmalarının sebebi, cahil zenginlere olan riayettir. Bütün mevkiler layık ve münasib olamına verilmez. Mevki rüşvet salan ve yalvarıp yakaranlara verilir. Bundan dolayı müderris ve kadılar büyüklere dayanmaya çalışır ve onlara sığınarak (ittika?) mal toplayıp mevkileri aşmaya çalışmak sayesinde zamanın ileri gelenleri ile yarışır ve onları geçerdi"⁷⁵.

5- İlim ile cehaletin aynı sayılması ve ikisini birbirinden ayırmamak suretiyle alim ile cahilin bir tutulması ilme rağbetin azalmasına ve cehaletin yayılmasına sebep olmuştur⁷⁶.

Ali'nin Türk çocukları tabirini kullanmasını, bugün için anlamak zordur. Zamanın sosyal ve ilim hayatını iyi bilmeğe ihtiyaç vardır. Bu, üst mevkilerde olan Şeyhülislam, kazasker, Paşa ve İstanbul kadısının aslen Türk olmadıklarını iddia etmek olur. Çünkü onların oğulları bu imtiyazlara sahipti. Anadoludan gelen talebeye Türk çocukları diyerek bir ayırım yapmış oluyor, Ama gerçekten öyle değilse, Türk çocuklarından neyi kastedtiğini anlamaktaki zorluk devam edeceğe benziyor.

8- Akli İlimlere Düşmanlık.

Medreselerin gerilemesinde rol oynayan başka sebeplerden biri de tecrübi ve akli ilimlere karşı çıkılmasıdır. Herde gösterileceği üzere düşünce tarzı medreselerde programları etkilemiş ve insanın düşüncesini ve muhakemesini geliştiren ve ilmini artıran akla dayalı ilimlerle deneye ve müşahadeye dayanan bilimlerin yasak edilmesi tarihi bir vakıa olarak ortaya çıkınca nerde ise insan şaşka kalacaktır. Ashında Kur'an-ı Kerim

73 Ali, Küşül-Ahbar basılmamış c.1, 5, 29.

74 Türk çocuklarından kabiliyetli olanlarında büyük kimselere intisap etmiş olmaları, Paşa ve ahalere dayanmak suretiyle okuyup yazmadan müllim müderris ve kadı oluyordular (Ali ağı).

75 Ali, Küşül-Ahbar basılmamış c. 1, 33.

76 İ.H.U. İlmîye 70, C. Baltacı 63 ve not 11.

ve Hadis-i Şeriflere bir göz atıldığı zaman ilim, fikir, tefekkür, taakkul, akletmek, akıl, tedebbür, nazar (bakıp düşünme), görme (ru'yet) müşahade ve hikmet gibi birçok kelime insanı düşünmeye, muhakeme etmeye bir şeyi başka bir şeye mukayese etmeye, bilinenden bilinmeyeni çıkarmaya, istidlal etmeye teşvik ettiği ve bunu en kutsal bir ibadet saydığı halde, İslam dünyasında ve İslam toplumunda fikirsizlikten, düşünce-sizlikten, akla ve ilme karşı çıkmaktan yakınmak gerçekten üzücüdür. Ne çare ki bugün bu satırların yazıldığı Ocak 1981 yılında bile aynı şikâyeti tekrarlayacak durumdan kurtulmuş olmadığımızı burada belirtmek isterim.

Filozof ve düşünürler de her insanın yüksek ilim ve düşünce düzeyinde olmayacağını, her insanın anlayış, kavrayış ve ilim yapma ile düşünme yeteneğinin değişik olduğunu söylemişlerdir. Tarihteki toplumları teşkil eden insanlar arasında düşünce ve anlayış farkından doğan ihtilaf ve kavgaları biliyoruz. Bugün de aynı tip insanlarla yan yana, iç içe yaşıyoruz. Bu ayrımları psiko sosyal etkenler ile siyaset ve idarecilikle ilgili sebepler körüklemiş, büyümüştür. Ancak İslamın ruhuna ve amacına aykırı bir davranış olan ve Kuranın nerde ise her ayetinde tenkit edilen düşünce düşmanlığı müslümanlar arasında geçerli olmamalıydı. Oysa incelediğimiz çağda ve zamanımızda düşünenler, hikmet ve felsefe ile meşgul olanlar nerde ise kâfirlikle itham edilmiş ve edile gelmektedir. Biz bu olumsuz tutum takınmayı bazı sebeblere dayandırmak suretiyle, İslam dininin dışında olan âmillere göre açıklamak niyetindeyiz.

a) Şahsiyetçilik

İlimleri, İslamda gelenek haline gelen felsefi, yani akli ve nakli tasnife tabi tutarak bu sebebi açıklamak istiyoruz. Medrese alimleri ve talebeleri içinde bu iki tür ilimden biri kendisine daha kolay ve yatkın gelebilir. Genellikle nakli ilimler daha kolaydır. Onların taraftarı daha çok bulunur. Akli ilimler çok zordur. İnsanın beynini çatlatacak derecede zihni yormaya dayanmadıkça sonuç çıkmaz. Ama kafasını çalıştırıp akli ilimlerde ileri giden, her çeşit münakaşada, toplantı ve karşılaşmada nakli ilimlerde darup kalan kimseyi tenkit eder ve onun ileri süreceği herhangi bir söz ve hükmü felsefe, düşünce ve mantık bakımından müdafaa edemez duruma düşürür. Felsefeci hemen tenkide başlar veya başka hükümler ve fikirler ortaya atarak nakilcinin anlamadan ve düşünmeden konuştuğu dinleyenlerce hemen anlaşılır.

Böylece şahsi bir çekişme ortaya çıkar. Nakilci kendisini felsefeci-nin karşısında savunamayınca, hemen ithama, tekfire gider ve çoğunluk

düşünme ve muhakeme melekesine sahip olmadığından nakilcinin taraftarı çoğalır. Çünkü taraftarı da ya tüm cahildir veya kendisi gibi nakilecidir. Burada şu nokta çok önemlidir. Nakilcinin şahsiyeti zayıftır. Kendisini felsefi muhakeme yoluyla savunmadığından kendisinde aşağılık şuuru hâkim olur. Karşısındakini yere sermeyi dini bir görev olarak görür. Yapacağı karşı saldırı ve tenkitlerde dinin verdiği ölçüyü de kaçıır. Ama hikmet bilgisi ve mantığı kuvvetli olanın şahsiyeti de kuvvetlidir, aşağılık duygusuna kapılmaz. Bu olgun şahsiyet, bilmediğini itiraf etmekten çekinmez. Ama şahsiyeti zayıf olan, bilmediğinin ortaya çıkmasının kendini yıkacağını düşünür ve bana mukavemet için her şeyi bildiğini iddiaya kalkar. Kendine çok güvenen bir âlimle yaptığım sohbetle fikrini savunamayınca bana "elbette sen felsefecisin" demek suretiyle şeriat söz konusu olsaydı kendisi haklı çıkacağını söylemek istemişti. Ama şeriat ilimlerin anası ve esası olan Usul ul-Fıkıhtan kendisine cevap verince artık susmak zorunda kalmıştı.

Hareketsiz, durgun ve deraklanmış toplumlarda, geleneğe ve nakle bağlı olanlar çoğunlukta olurlar. Nakle, nakle dayanan kimselerden, kitaplarındaki arapça tözleri türkeeye çevirmek kadar bilen ve anlayışları söz ve tercüme seviyesini geçmeyen, kitaplardaki yanlışların farkına varamayan kimseleri kastedilir. Kuranı Kerim ve Hadisi şerif üzerinde çalışanlar içinde büyük âlim ve düşünürler vardır. İdareci ve siyasiler, hareketsiz olan bu çoğunluğun uyusuk arzusuna aymayı daha rahat idare için gerekli görürler. Ve toplumun, kendilerince en akılsızca bir isteğini yerine getirmekte tereddüt etmezler.

II. Beyazıt'ın Molla Lülfi'yi öldürtmesi ve III. Murad devrinde 1578'de kendi emri ile yaptırtmağa başladığı rasathaneyi gene kendisinin yıktırmasının sebebi bu olmalı. Dinamik ve hareket halinde bulunan Fatih, Yavuz ve Kanuni devirlerinde böyle bir olay vücuda gelmedi ve gelemezdi. Çünkü toplum ve idare hareket halinde olduğundan hareket daima dinamik, düşünen ve hareketin istikametini tayin edecek adamlara muhtaçtı. Filozofu ve yüksek seviyede düşünürü olmayan toplumlar, uyusuk, hareketsiz, uyumsuz, statik durgun ve içinde bulunduğu durumu muhafaza eden toplumlardır. Bunun için duraklama devrinin ilmi ve felsefi tutumu da kendine uygun olur. Padişah ta artık kendi şahsını ve sessizliğin devamını düşünmektedir.

b) Devletin büyümesi ile sınırlar uzaklarda kalmış, devletin reayası içinde her ne kadar değişik dinlere sahip milletler bulunsa da, bunların kuvvetli fikir adamları ve filozofları da bulunmadığından, azınlıkta kaldıkları toplumda karşıt bir fikri harekette bulunmalarına imkân

ve güçleri kalmamıştı. Bunun için, onların karşı fikirlerine cevap verecek ve mücadele edecek müslüman düşünürlerine de ihtiyaç duyulmamıştı. Devletin sınırları dışında kalan milletlerin de daha kuvvetli bir felsefeleri ve ilimleri yoktu. Bundan ayrı olarak, o zamana kadar dünya milletlerinde özellikle Orta Doğu ve Avrupa milletlerinde hâkim olan ilim ve felsefe hepsinde müşterek olmanın yanında İslam toplumlarında daha yüksek seviyede olduğundan rekabete gerek görülüyordu. Bu durum İslam'da ilim ve felsefenin duraklayıp sonra da gerilemesine bir sebep teşkil eder. Çünkü tartışma, çatışma, mücadele ve savunulacak bir ideal yoktu.

c) İslam ilimleri, biri fikrî, itikadî, yani felsefe, diğeri de amelî, tatbiki, hayata uygulaması olan İslam Hukuku (fıkıh) olarak tefrik edilmişti. İslam toplumunda itikadî ilimlerden çok İslam Hukukuna ihtiyaç vardı. Gene İslama göre müslüman olmayanları müslüman yapma zorunluğuna yoktu. O halde gayri müslimleri müslüman yapmanın yerine onları idare etme görevi vardı. Böylece "Fıkıh"a önem vermek gerekmişti. Büyük imparatorluğun içinde mevcut bütün halkı iyi ve adaletle idare etmek görevi "Fıkıh"a aitti. O halde fıkıh iyi okunmalı, okutulmalı idi. Çünkü toplumun sosyal ve ekonomik problemlerine çözüm onun tarafından bulunacaktı. İşte Fıkıhın ağırlık kazanmasının nedeni de bu idi. Bu suretle diğer felsefi ilimler kenara itildi veya tamamen kaldırıldı. İslamın inanç esasları altı ilke halinde "Amentü" de formüle edilmişti. Bir kimse bunu öğrendikten sonra artık felsefi münakaşaya hacet görmüyordu. Önemli olan günlük hayatında ne yapması gerektiğini bilmesi idi. Fazla olarak, toplumdaki aksaklık ve bozukluklar felsefe okuyunlara ve onların felsefi münakaşalarıyla insanları dinde şüpheye düşürdüklerinden insanların şeriatı dinlememeye sevkettiği ithamı da felsefenin kaldırılmasına ve yerine fıkıhın konmasına sebep oluyordu. Doğrusu, fıkıhın iş görebilmesi için ve geçerli olması için onun gerekçesi olan İlmî Kelam'ın ve felsefenin iyi bilinmesinin gerektiği kabul edilmüyordu. Aslında bugün (1981 de) bile eskisi gibi düşünenler azınlıkta değildir. Eskinin yıkılış sebebinin yenisinin yıkılış sebebi olduğunu hâlâ düşünen pek az kimse bulunmaktadır.

d) Fıkıhın, dinin bütün ilim dalları yerine geçmesi:

Şeriatın, fıkıh ilmi ile aydınlaştırılması ve şeriatın ibaret sayılan dinin fıkıhta gerçekleşeceği inancında karar kınması diğer ilimlerin sönmek kalmasına götürmüştür. Müslümanlar din ilimleri yerine kaim olacak hayatı kucaqlayan, hem hukuk ve hem de ibadetleri içine alan, diğer bir deyimle hem Yüce Allah'la ilişkilerini, hem devlet ve fertlerle ilişki-

lerini düzenleyen geniş kapsamlı fıkıhta her istediklerini buluyorlardı. Din namına fıkıh okumak yeterli idi. Burada Leo Strauss'un, Hıristiyanlık ile İslamiyet ve Yahudilik arasında bulduğu en büyük farkın ne olduğuna temas edersek konu daha açıklık kazanacak gibidir.

"Hıristiyanlara göre, kutsal düstur vahyedilmiş Kelam ilmidir. Yahudi ve Müslümanlara göre kutsal düstur, hiç olmazsa başlangıç olarak, İlahi Kanunun (Fıkıh veya Talmud) doğru yorumundan ibarettir. Yahudi ve Müslümanlara göre anlaşılan Kutsal düstur'un, Hıristiyanların Kutsal düstur anlayışına kıyasla, felsefe ile pek az ortaklığı vardır. Bunun içindir ki Yahudilikte ve İslamiyette felsefenin durumu Hıristiyanlıktan çok daha istikrarsızdı. Bu fark, kısmen Yahudi ve İslam dünyasında felsefi araştırmanın nihai yıkılmasını açıklar, ki bu yıkılmanın Batı Hıristiyan dünyasında bir paraleli yoktur"¹⁷.

L.Strauss'un sözünde hakikat payını görmemeye imkân yoktur. Bu yalnız Osmanlıların duraklama ve sonraki devirlerine değil, İslam'ın ilk devirlerine de uygun düşmektedir. Birinci hicri asırdan başlayan Kelâm ve felsefeye karşı menfi tutumu da izah etmektedir. Hıristiyanlarda şeriat olmadığı için, itikat ve İlahiyat'ın felsefeye olan ihtiyacını gidermek üzere felsefenin Hıristiyan ilâhiyatına yarduma çağırılması normaldir. Ama Yahudilikte ve İslamiyette itikattan ayrı olarak şeriat vardır. Hayata o düzen verir ve onun felsefeye ihtiyacı yoktur. İslama göre anormal olan Kelâm ve düşünceye karşı cephe alınmasıdır. Bu, Kuran'ın tutumuna tamamen aykırıdır. Zira bir işe yatkın olma, bir işi yapmaya hazırlık önce zihinde, kafada başlar. Kuranın bu felsefesini zamanımız müslümanlarının âlimleri arasında kavrayanlar pek azımlıktadır. İlimleri besleyen ve ilimleri ilim kılıfına sokan ve onlara ilmi formu veren felsefe ve felsefi düşüncedir. Kuran-ı Kerim zihin, fikir yoluyla insanın davranışlarına yön vermeyi ve onlara düzen vermeyi amaç edinir. Bunun için Kuran'da ahkâm ayeti pek azdır. Oysa ilmi az olanlar görünüştteki hareketlere önem verdiler ve İslamın ruhunu kaybettiler, ve fikir yapısını kaybettirdiler.

e) Felsefi düşünceye ve felsefeye, tecrübi ilimlere karşı fiili düşmanlık:

Fatih Sultan Mehmed, imparatorluğu kurduğu gibi ilmin de yükselmesi için elinden geleni yapmaya çalışmıştı. Öğretimi sıkı bir okul sistemine bağlamayı başardı. İsteddiği âlimi azil ve tayin ediyordu. Bu, siyasi gücün ilim üzerine hükümlerini iddi. Bizce doğru değildi. Bunun

¹⁷ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 19, Free Press, 1952.

yanında âlimlere elinden geldiği kadar hürmet ve iltifat ediyordu. Kötü bir niyeti olmadan, ilim namına, büyük âlimleri çağırıp yanında münakaşa ettiriyor, galip ve mağlup olamı ilan ediyor, böylece daha çok çalışmalarını için onları teşvik etmiş oluyordu. Ancak bu bence, haysiyet kırıcı bir davranıştı. Karamanlı Mehmet Paşa, Hocazadenin mağlup ettiği Alaeddin Tusi'nin talebesidir, hocasının intikamını almak için Hocazadeyi Kadı bulunduğu İznik'ten İstanbul'a çağırır. Hocazadenin haberi yoktur. Hatipzade ile mubahasaya tutuşturup Hatipzade Hocazadeyi yenecek ve böylece hocasının hincını alacaktır⁷⁸.

Veziriazamın, sanki yatılı okula yatıracağı bir talebeyi müsabaka imtihanına çağırır gibi koskoca allâmeyi ta İznik'ten İstanbul'a getirtmeye ne hakkı vardı? Hocazade önce gelmeyi kabul etmiyor, ama korktu diyeceklerinden çekinerek geliyor. Nihayet âlim Sinan Paşa araya girer ve mabaha iptal edilir. Burada asıl üzerinde durulması gereken başka bir nokta da böyle herhangi bir konuda değil de genel bir mubahaşa ancak ansiklopedik bilgi sahipleri arasında geçerli olur. Bu mubahasalar derinliğine ihtisas bilgisini değil genel kültürü gerektirir ve teşvik eder.

Fılanca ve falanca kapışacaklar, hakemlerin de tayin edildiği ilân edilerek yarışma ve mücadele başlıyor. Sonra galip ve mağlup ilan ediliyor⁷⁹. Birinde galip gelen öbüründe mağlup olabilir. Sonra işte falanca bilemedi diye millete ilân etmek hiç de hoş bir durum olmuyordu. Âlimleri birbirine düşman edip aralarındaki sevgiyi hürmeti kaldırmaktan başka ne işe yaradığı bilinmeyen bu sistem yanlış bir uygulama idi. Profesör kazanamadı derler diye ben şahsen en çok sıkıntıyı profesörlük imtihanında hissettim. Fatih devrindeki ulemaya bakınca her birinin ilimde dev gibi şahsiyetler olduğuna görüyoruz. Hayatlarını incelediğimiz zaman, hiç birinde huzur kalmamış, acaba kim beni ne zaman mağlup edebilir düşüncesi onları tedirgin ediyordu Çünkü bu müsabakanın bir sonu yoktu. Her gün ve her an imtihanı çekilme ihtimali vardı. Rezil olmamak için ne yapmak gerek diye âlimlerde bir endişe her an mevcuttu, işin içinde vazifeden atılma da vardı. Sonra şuna dikkati çekmek istiyorum. Fatih zamanındaki âlimler Fatih zamanından önce yetişmişlerdir. Onların âlim olmasında Fatih'in bir emeği geçmemiştir ve Fatih'in medrese sistemi de henüz kurulmamıştır. Ashnda ondan sonraki âlimleri Fatih'in devrindeki âlimlerle mukayese yapmaktır ki, aralarındaki fark iyi anlaşılın.

78 A. Süheyl Ünver, age 211.

79 A. Süheyl Ünver, Fatih Külliyesi, 194-220.

Alimler arasında bu münakaşa ve yarışma, aralarında düşmanlığı körüklemiş ve nihayet Hatipzade Molla Lâüfî'nin öldürülmesine fetva vermiş ve zamanın padişahı da, bu hava içinde fetvayı tenfiz ettirmiştir. Sebep kıskançlık ve yanlışın ortaya çıkma korkusu imiş. Artık herkes susmaya mecbur kalmış, kimse fikrini söylemeye cesaret edemez olmuştu. İşte Fatih'in açtığı müsabaka çığı böyle kötü bir sonuçla kapanmıştır ve ilim hayatını karanlık tünele sokmuştur. Sanki ulema Fatih'ten önce yarışmıyor muydu? Ama daha nâzık, daha zarif, herkes ne yaptığını içinden biliyordu. Üstelik bu dostça ve arkadaşça hem de hoca ile talebesi arasında oluyordu. Kimin kimden hangi konuyu daha iyi bildiğini de biliyordu ve gidip ondan okuyordu. Fatih askerdi, genç ve dinamikti. Savaş meydanında galip gelen daima yükselecekti. Böylece yene yene arşa değen en büyük imparatorluğu kurduğu gibi en büyük âlimi de yetiştireceğini samiyordu. Alimlerin toplantıları bir savaş haline getirildi. Şüphesiz Fatih Sultan Mehmed için buna varacağını bilemezdi. İyi niyet sahibi idi ve Hatipzade fetvasını onun zamanında verseydi, kanaatimce önce Hatipzadeyi hesaba çekerd. Bunun için II. Beyazîd'in, Molla Lâüfî'yi sevdiği söyleniyor, fetvayı infaz ettirmesinin de bir sebebi olmalıdır⁸⁰. Ancak burada tekrar şunu belirtmek isterim ki, ilim, siyasetin emrine girmiştir. İlimin, yani ilim adamının siyasete hâkim olduğu istisnai olaylar olup yok denecek kadar azdır.

Molla Lâüfî'nin öldürülmesinden (1495) takriben bir asır sonra III. Murad'ın hocası Sadeddin Efendi'nin, padişaha bir rasathaneye olan lüzumu anlatması üzerine 1576'da rasathane yapılmıştır. 1577'de Şeyhülislam olan Kadızade Ahmed Şemseddin Efendi, Sadeddin Efendi ile aralarındaki husumetin etkisi ile rasathanenin uğursuzluk getireceğini padişaha telkin ederek rasathaneyi yıktırmıştır⁸¹. Siyasi iktidara yaranmak için yapılan şahsi ve bencî zararlar ve siyasilerin de herşeyde nüfuz sahibi oldukları açıktır. Ancak iş zincirleme gitmektedir. Zincirin başı solan padişah için ehli değilse, ilim de siyaset de perişandır. Sanki bugün de idareciler ve siyasiler ilme ve ilim adamına hükmetmekte değil midir? Onun için arzulanan ilim adamı yetişmiyor.

80 Molla Lâüfî için Bk: Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim 45 vd. I.H.U. İlmîye Teş. 232, A. Süheyl Ünver, Fatih Külliyesi 109, 215, 6. Molla Lutvî'nin katli ile ilgili ismet parmaksoğğunun yayınladığı "Risale"ye de bak, Belleten, 675-682 sayı: 176, Ekim 1980. Bu Risalenin yeniden neşre muhtaç olduğuna işaret etmeliyiz.

81 Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim 84, 86. Kadızade Ahmed Şemseddin Mahmud Efendi (Edirne kadısı) nın oğludur 918 (1512) de doğmuştur. Normal Medrese tahsili görmüştür. 988 (1577) de Şeyhülislam olmuş, 988 (1589) de vefat etmiştir. Zeki, asabi ve utlğandı. Muteddit eserlere şerh ve haşiyeler yazmıştır. Ne çareki rasathanenin yıkılmasına sebep olması ile hatası, sevabından büyük olmuştur. (Baki: Atal, Şekayık Zeyli, 259, İlmîye Salnamesi 392-3, I.H.U. Os. Med. 32/453-4, Cahit Baltacı 68, Aydın Sayılı İslam Ans. 9/631, Osmanlı Müellifleri 1/401).

Molla Lütü'nin ölümünü (1495) belirli bir tarih alırsak, 1656 yılına kadar tam yüz altmış sene, İstanbul'un ilim çevresi ve zihniyetinde karanlık bir devrenin hüküm sürdüğünü görüyoruz. İmamı Birgivi, Muhammed b. Pir Ali (1522-1573) İstanbul'da tahsilini yaptıktan ve bazı görevlerde bulunduktan sonra, samimiyeti ve açık sözlülüğü ile İbn Teymiye'nin yolunu tutmuş ve yeniden bid'at ve sünnet çatışmasını başlatmıştır⁸². Yolunu izleyenlere Kadızadeler (veya Fakiler; Fakihler) denmiş olup şeriatı koruma davası ile ortağı huzursuz etmişlerdi. Zamanlarında, felsefi ve tecrübi ilimlerle meşgul olup meşhur olan bulunmadığından karşılarına hücum edecek sadece sofiiye mensuplarını bulmuşlardı.

Burada problemi Kadızadeleri medreseli kabul edipte medresenin tarikata karşı mücadelesi şeklinde görmemelidir. Çünkü, önce medreseli olan Ebus-Suud Efendi'nin İmam Birgivi'ye karşı cephe aldığı hatırlanması lâzımdır. Kadızade Mehmet Efendi'nin nizamlı bir medrese tahsili gördüğü anlaşılıyor. Ötekilerin tahsillerinin tam olmadığı ve cereber cahil kimseler olduğu ortaya çıkıyor. Zira Kadızadelerin karşısında olanlardan Mehmed Ağa Camii İmamı konu ile ilgili kitaplarını toplayıp bir katıra yüklemiş, Fatih Camii'ne gelip Kadızadelerle meydan okuyarak "işte meydan" diye kadızadeleri beklemeye koyulmuş, fakat kimse münazaraya yanaşamamıştı. Böylece Kadızadeler halkın önünde ilmen mağlup edilmişlerse de vaizleri ile sarayın aşağı takımı baltacılar vesaire yoluyla saraya nüfuzlarını geçirmişlerdi. Kadızadelerin ele aldığı ilk mesele müsbet ilim ve matematik okumanın caiz olup olmaması idi. Sonra işi azatarak çeşitli istekler öne sürmek-sureti ile hasanlarını öldürmeye kadar vardırırmışlardır. Bu durum karşısında artık felsefi ilimlerle uğraşmayı kim başına bir bela olarak alabilirdi. Her ne kadar 1656 yılında Köprülü Mehmed Paşa Kadızadeli Üstüvani⁸³ ve arkadaşlarını Kıbrıs'a sürmekle işlerini bitirmiş⁸⁴ ise de, artık ilme hız verme ve felsefi ilimlere yönelmeye kimsede şevk ve azim kalmamıştı. Medreselerden, müsbet ilim ve felsefenin, hatta yüksek Kalam eserlerinin -ki bunlar felsefedir- kaldırılmasına sebep olmuşlardı. Henüz bu eserlerin medreselerden kalkmasını gösteren bir fetva veya fermana tesadüf edilmemiş-

82 Kasım Kufravi, İslam Ans. 2/534. Kadızadeler tabii, Doğanı Mustafa Efendi'nin 990 (1582) de doğan Kadızade Mehmet Efendiye atfen verilmiştir. Bahkebir'de doğmuş, Birgivi'nden talebesinden ders görmüştür (Bk: İ.H.U. Os. Tar. 31/363-374).

83 Üstüvani Mehmed Efendi Şam'dır, orada adam öldürdüğü söyleniyor, kaçmış İstanbul'a gelip Ayasofya Camii'nde direğin dibinde vaaz verdiğinden bu ünvanı almıştı. Önemli olan ilmi zihniyeti ve nüfuzudur. Sonraya bıraktığı tedris dejerlendirilmesi de değişik olabilir.

84 İ.H.U. Osmanlı Tarihi 31/373.

tir. Belki de havanın olumsuzluğu ve okutacak hocanın bulunmaması ile programlardan kaldırılmışlardır. Şu var ki, bu eserler hem vakfiyelerde yer almaları hem de Fatih'in koyduğu dersler olmaları bakımından kimsenin onlara dokunmaması gerekirdi. Vakfın şartına riayet şeriat emir değil miydi? sonra Fatih gibi bir Padişahın vakfı da şartı da kaldırıyordu, fakat burada şeriata karşı gelmek kimsenin aklına gelmiyordu. Ama cehalet ve tecavüz kanun ve saygı dinleyemezdi. Burada önemli bir durumla karşı karşıya kaldığımız açıktır. Saray, sokağın ve cahil cerbezelerin tesirinde kalmaktadır. Sarayda iki türlü cehalet var. İlmî cehalet ve hayatta olup bitenlerden habersiz olmak. Bu ortamda ilim de olamazdı, zira herkes endişe içindeydi.

9- Nüfus çokluğu ile talebenin çoğalmasının öğretime tesiri:

Osmanlı imparatorluğu genişleyebildiği kadar genişledi. Artık o kadar uzaklarda kalan hudutlara gidip savaşmak ve biraz daha genişlemek için ne yüksek idare heyetinde, sarayda ve padişapta ne de halkta emel, arzu ve nefes kalmıştı. Ancak zorunlu durumlarda, isyanlarda, başkaldırıların yola getirilmesi için askeri hareket oluyordu.

Bu durumda, nüfus çoğalıyordu. Savaşa gidip şehit olmayan erkeklerin hanımları yanında daha çok bulunmakla doğumlar da çoğalıyordu. Başka sebeplerle de nüfus artmaya başladı. Devletin, bu çoğalan nüfusa karşı belli bir siyaseti olup olmadığını bilmiyoruz. Nüfusun çoğalması ile işsizlerin sayısı da yükseliyordu. Bunlara çahşma sahaları gerekiyordu. Tarihi gelenek tesiri ile gençlerin idari kadrolara geçme amaçları onları medreselere hücum etmeye teşvik ediyordu. Yeniçerilik sistemi, Türk gençlerinin askerliğe heves etmelerini engelliyordu. Sadece medrese kendilerine açık kalmıştı. Medresenin, işe, ibate, hoca ve kitap bakımından gelen talebeyi barındıracak ve onu tatmin edecek durumda olması, mevcut olan imkânları, bölüşmek zorunda bırakmıştır.

Medreselerde daha önceki hayat şartlarına göre cazip görünen imkânlar talebenin çoğalması karşısında imkânsızlıklara dönüşmüşlerdi. Bunların içinde bir talenbenin iyi yetişmesine imkân kalmamıştı. Bir kişilik odaya üç dört kişi sığmak zorunda kalırsa, asüde bir hava bulup ders çalışmak çok zorlaşıyordu. Hepsi konuşma ve gürültü içinde istemiyerek birbirinin ders çalışmasına engel oluyorlardı. Zamanlarında kitapları kendilerinin yazdığını, henüz baskı olmadığını düşünürsek, yazacak kâğıt, kalem, masa ve yerin bulunması da zorlaşmıştı. Asıl zorluk, talebenin anlama ve öğrenme seviyesinin düşmesi, bir hocaya yirmi talebenin düşmesi¹⁷ lazım gelirken, bu sefer öğrenci adedinin yüz veya ikiyüz, bazan

da üçyüz olduğundan ileri geliyordu Bir hocanın yirmi talebeyi okutması ile yüz talebeyi okutması arasında verim bakımından çok fark vardır. Fiziki kanunda da öyledir. Yirmi kiloluk bir yükü kaldırmak için gereken güç ile yüz kiloluk yükü kaldırmak için gereken güç elbette ayrı ve farklıdır. Yirmi talebeye ders anlatmak için gereken ses tonu ve sarfedilen enerji yüz talebeye sarfedilenin beşte biridir. Bu durumda hoca çok yorulmaktadır. Sonra uzakta kalan talebenin de derse dikkati dağıldığı gibi kolayca ve net olarak hocanın ifadesini kavrayamaz. Böylece talebenin de aklı beşte bire iner. Böyle bir durumda görüldüğü gibi daha ilk anda yapılan bir hesapla talebenin seviyesi beşte bire inmiş olur. Buna elbette ki talebenin rahat bir uykusu olmadığını, gıdasının yetersiz olduğunu, ve diğer günlük işlerini görürken yorulmasını da hesaba katmamız lâzımdır. Bunlar talebenin tam hazır bir şekilde kendini derse vermesine engel olacağı için verimin beşte bire indiğini söylemek mübalağa sayılmaz.

Şimdi ikinci bir başarı yüzdesi ortaya atalım. Eğer talebe yirmi iken başarı, farzedelim, çok iyi niyetle, yüzde yetmiş beş ise yirmi talebenin on beşi iyi yetişiyor demektir. Ama talebenin sayısı aynı şartlarda yüze çıkmışsa başarının beşte bire indiğini kabul ettiğimiz takdirde yüz talebenin beşte biri olan yirmi iyi talebe yetiştirilmiş olmaz. Yirmi talebenin başarısının beşte birini almamız gerekir. Böylece yirmi talebenin beşte biri dört ettiğine göre yüz talebede dört talebe iyi olarak yetişmiş olur. İşte bize göre talebenin çoğalmasının öğretime tesiri bu şekilde anlaşılmalıdır. Bu durum öğretimin hem kemmiyet ve hem keyfiyet bakımından gerilemesine sebep olmuştur. Tedrisat yapılan dilin de ana dil olmadığını ve onun özel bir sınıfı ve öğretimi olmadığını aleyhte bir şart olarak bunlara eklemek lâzımdır.

10- Camilerin tekrar dersane oluşu:

Medreseler tesis edildikleri zaman dersler dersanelerde verildi. Zaten medrese denmesinin sebebi onların dershane olmalarıydı. Ancak dediğimiz gibi nüfus çoğalıp medreselere talebe akın edince dersaneler küçük ve dar gelmiş, daha çok talebeye ders vermek imkânını elde etmek için yeni medreselere ihtiyaç hasıl olmuştu. Ancak bu yola gidilmedi. Dersler camiye intikal ettirildi, ve böylece hazır elden daha büyük dersanelere sahip olundu. Medreselerdeki dersaneler de yatakhane oluyordu. Bu yolla bir taşla bir kaç kuş vurulmuş oluyordu. İdareciler talebeye yeni dershane, yeni yatakhane ve yeni hoca bulmaktan kurtuluyorlardı. Şüphesiz bu ilmin aleyhinde oluyordu. Bunu başka bir açıdan ele alan

M. Şevketî'nin açıklaması, medreselerin son durumunu tasvir etmesinden ötürü buraya alıyoruz.

"Medreseler tesis oldukları zaman dersler bizde de dershanelerde okunmuş. Medreselere girmek ruusa ve ağır şartlara bağlı idi. Müderrisler kudreti ilmiyyeyi haizdi. Gitgide müderrisler eski kuvvetlerini kaybedip içlerinde iyi ders okutanlar azalmıştı. İktidarlı alimlerden talebenin istifade etmesi için, dersler talebenin intihabına fırsat vermek üzere dersi âm şeklinde camilere çıkarılmıştı ve medreseler mesken haline çevrilmişti. Merkezde bulunan büyük camilerin her tarafı boş kalmamacasına (dolar) müderrisler çıkar, her biri takrir ettiği dersi talebesine anlatmak için avazı çıktığı kadar bağırır, her taraftan yükselen bu sesler birbirine karışır, bir gürültüdür gider, ne müderris cemiyet-i hazıra ile bir ders takrir edebilir, ne talebe zihnini toplayıp lâyıkrıyla ders dinleyebilir. Dersin nihayetinde biçare müderris o kadar yorulmuştur ki bir kaç saat sonra kendine gelebilir. Bu yolda sakat olanlar, kurban gidenler de vardır. Ders dediğimiz iş o kadar nâziktir ki, değil böyle bir kavgayı andıran gürültü, bir "çıt" bile meleklerini, perilerini ürkütmeye kâfidir. Bundan dolayı dersler lazım olan dikkat ve huzur içinde cereyan etmek için dershanelerde okutulmalıdır⁸⁶.

Hocanın bu kadar yorgun düşmesinin başka bir sebebinin de bir talebenin okuması gerekli bütün derslerin tek hoca tarafından verilmesi olduğunu açıklamıştık. Gerçekten iyi hocanın yetiştirilmesi ile iş bitmiyor, onun iyi yetiştirmesini temin edecek en iyi şartlar ve imkânların bulunması da lazımdır.

II- Öğretim sisteminde ve Metoddaki bozukluk:

Müdderrisler, ders vermeğe başladıkları zaman, talebeyi ilk merhalede alır son sınıfa kadar okuturdu. Bu sürenin on üç yıla sığdırıldığı sonraki ıslahat programlarından anlaşılıyor. Ne var ki yirmi sene kadar okuyup halâ da yüksek kısma ancak geçenlerin bulunduğu da tenkit edilen⁸⁷ yönlerden biridir. Hoca, bugünkü Türkiye'nin ilk okul sisteminde olduğu gibi öğrenciyi birinci sınıftan alarak her sene öğrenci ile

86 M. Şevketî, Medaris-i İslamiye ıslahat Programı, 38. madde kısaltılmış. Ramazan 1329 (Ağustos 1911) İstanbul Hüriyet Matbaası. Şevketînin anlattığına örnek ders veren hocanın geleneği hususunda Alazonyalı Ali Zeynel-abidin b. Hasan (1268-1336 / 1851-1918) hocasının tavsiyesini talebesi M. Zahid Kevserî'ye şöyle nakledeceği: "Yeni âlim kendini akşam sabah ders vermek ve ders hazırlamakla çok yorulur, kuvveti tükenir, iyi gıda alarak bunu telafi etmesi gerekir. "Sabahleyin yarım litre (zih: 390 veya 540 gram) sütü yumurta ile karıştırarak iç ve üç yüz gram koyun eti kızartmasını da öğleyin ye" demişti (M.Z. Kevserî, el-Tahrir: 39-40).

87 Şeyh Ali Efendi zade Muhyiddin, Medreselerin İslahı, s.5. 26 Şubat 1341 (1897).

beraber yükselerek beşinci sınıftan öğrenciyi mezun ediyor ve tekrar birinci sınıf öğretmenliğine dönüyordu. Camide ders okuyan talebe hocayı kendisi seçiyordu⁸⁸. Cahil bir kimsenin Anadolu'dan, köyden, dağdan, kasabadan gelip hoca seçmekteki başarısı ne olabilir? Şöhret yapmış hocayı kabullenmek zorunda kalır ve böylece meşhur olan hocanın talebesi kalabalıklaşır, öğrenme imkânı azalır. Hoca da ihtisas sahibi olmadığı için, her gün sıkı ders çalışıp yorgun düşer ve çok kalabalık (bazen 300 kişi) talebeye ders anlatmak için başıra başıra konuşmak zorunda kalır. Böylece bitkin düşer ve tekrar gidip ders çalışıp anlaması elbette zayıflar ve hocanın verimi de düşer. Talebe iyi çalışıp anladığı takdirde hocasının küçük bir kopyası ve sureti olur. Talebe şüphesiz hocası seviyesinde olamaz. Hocası asıl, orijinal, kendisi onun kopyası olursa, kopya ile orijinal arasındaki fark hesaba katılırsa, ilmin bu metodla yavaş yavaş sönmeğe yüz tuttuğu görülür. Eğer talebe değişik hocalardan okumuş olsa, her hocanın kendine has bir meziyeti olacağı için, iyi bir öğrencinin, bal arısı gibi her birinin iyi yanlarını kendine örnek alır ve hocalarından bir yönden daha üstün olma imkânı doğar. Seçkin âlim ve müderrislerin hayatları incelenince bir kaç hocadan ders gördükleri anlaşılıyor.

Hocaların ihtisas yapmamalarından öyle anlaşılıyor ki, şerhi ve şerhin şerhini talebeye okutmak zorunda kalıyor. Böylece metinde olan zorlukları kendisi daha önce çözmek için vaktinin bulunmamasını telafi etmiş oluyor. Talebeler de şerh ve haşiyeleri ders kitabı gibi harfi harfine takip ederek ömür tüketiyor. Burada şunu kaydetmekte fayda vardır. Ashında şerhlerin hepsi gereksiz, manasız, şişirme değildir. İçlerinden yalnız metnin ifadesini çözmekle uğraşan yoktur. Yeni yeni meselelerden bahsedenler de vardır. Ancak bu gibi eserlerin şerh olarak yazılması çağın yanlışlarından biridir. Şerhler metinleri anlamak için vasıta iken sonradan şerhlerin anlaşılması gaye olmuştu. Arapça kaidelerin hepsinde genellikle tek bir misal verilir. Böylece çok misal vermek

⁸⁸ Muhammed Zâhid Kevserî'nin izahına sığın buraya almak yerinde olur:

"Osmanlıların paytahtında (İstanbul) eski sistemin hükmü, mesela Fatih camii'ne her sene yirmi yeni âlim tayin edilir. Vilayetlerden gelen talebe ya kendileri veya velileri tarafından hangi hocanın yanında okuyacaklarını seçerler. Hocaları onları "sarf"tan başlatır ve hocaları ile beraber her sene tesbit edilmiş olan kitapları okuyarak on beş senede okumasın son methalesine gelir ve hocası ona yahut veya stüdyo icazet verir. Böylece talebe ilimlerin çoğunda alacağını almış olur. Artık tam kendi hüriyeti ile en iyi âlimdir diye seçmiş olduğu hocasının küçük bir kopyası olmuş bulur. Hoca, bütün gücünü her gün vereceği dersi hazırlamaya verir. Ve her gün sadece iki ders verir. Bu sistemin iyi ve kötü taraflarını sayıp dökmeye yer burası değildir. İcazet vermeğe devam etme yanında yeni sisteme geçildi ve nihayet e da kalktı (el-Tahrir el-Ve'iz 9. notta) Maar 1360 (1941).

suretiyle de arapça kelime haznesinin zenginleştirilmesine gidilmemişti. Okunan "Bina" da, en büyük âlim olduktan sonra bile bütün hayatı boyunca yapacağı mutalaa esnasında karşısına çıkmayan fiil çekim ve guruplarından bahsedilir. Herde vereceğimiz programlarda Sarf ve Nahiv kaç senede okunduğunu göreceğiz. Acıklı olan şudur ki, medreselerin kapanmasından altmış sene sonra hala eski medrese sisteminde öğrenim yapılmadığı için arapça öğretiminin başarıya ulaşamadığını iddia edenler bulunmaktadır. Bunun sebebi bize, modern Arapça öğretim metodunun yaygın hale getirilmemesidir. Her ne kadar otuz senedir İlahiyat Fakültesi, İmam Hatip Okulu ve Yüksek İslam Enstitüsü gibi resmi okullarda Arapça okunuyorsa da hep eski tarz okuyanların tesiri üstün gelmiştir. Modern metodla bir iki hoca bu durumu düzeltmemiştir. Bundan sonra hala modern metodun yerleşmesi için özel çaba sarfeden Arapça hocalarına ihtiyaç vardır. Metodlu kitabın olmaması yanında ayrıca Arapçanın dil olarak okutulması da ihmal edilmişti.

1867 (1284) yılında medrese ulemasının tertiplelediği medrese programından- aşağıda göreceğiz- iki nesneyi buraya alıyoruz. Biri, medrese tahsilinin ön üç sene olduğunun tesbiti, ikincisi bu on üç senelik tahsilde "Emsile"den başlanılmış olmasıdır. Anlaşıyor ki, ondan önce bir iptidai tahsil varsa da ne derece düzenli olduğu bilinmiyor. Emsileden başlayan talebe imtihana tabi tutuluyor mu bilmiyoruz. Eğer imtihana tabi tutulmuyorsa demek ki, belki Kuran okumasını öğrenmiştir. Böylece kapalı bir başlangıçla karşılaşılıyor. Yahut ta kimi yazı yazmasını ve okumasını biliyor, bir kısmı da sadece okumasını bildiği gibi başlıyor, ama yazı yazmasını bilmiyordu. Bunu Osman Ergin'in tercümesi halinden öğreniyoruz⁸⁹.

Ama ben, hafızlığı yaptım, Arapça harekeli yazıyı kolayca okurdum. Ayrıca eski yazı okuma ve yazmayı biraz meşk etmiştim. İlk okulun beşinci sınıfında iken Arapça hocasına gittim ve Emsileden başladım. Beni hiç imtihan etmedi. Öylece Sarf, cümlesi denen Emsile, Bina, Maksud, İzzi ve Merah okuduk. Nahivden de Avamil ve İzhar'ı okudum. Sonra başka hocalardan bunları tekrar okudum. Ancak, daha önceki okuma metoduna dair hocamızın ifadesine göre, bu Sarf ve Nahiv kitapları ezberlenirdi. Hoca "Emsile"ye başlarken -bu Arapçada fiil çekimi cetvelidir -fiillerin ve çekimlerinin felsefesini, inceliklerini talebeye anlatırdı. Talebe daha tek Arapça kelime öğrenmeden onun inceliklerini dinlerdi. Öğretim bu tarz devam ederdi.

⁸⁹ Türk Maarif Tarihi 1/84 de ilk (iptidai) okulda bile öğretimin yanlış metodu anlatılmak tadır. Aynı sayfadan notunda daha acıklı olan Osman Nuri Ergin, kendi hayatından vermektedir.

"İzhar" denilen eserin Türkçesi yapılmış olup, buna "Mefhum-ı İzhar" denirdi. İzhar'ın Arapçasını ezberlemek şart olduğu gibi bu Mefhum'u da ezberlenirdi. Dahası vardı. İzhar'ın ığrabı⁹⁰ yapılmış ve basılmıştı. Hocamız ne kadar vahlanırdı. "Kuran'ın ve Hadis'in ığrabı ile uğraşmazlarda, değmez bir kitabın ığrabı ile ömürlerini zayi ederlerdi" derdi. Bu Sarf ve Nahiv kitaplarının yanında Arapça okuma veya tatbikat kitabı olarak küçük veya büyük bir eser okunmazdı. Arapça olarak sadece Sarf ve Nahiv kitaplarının Arapça cümleleri içinde Arapça öğretilirdi. Bunlarda talebe biraz mesafe katettikten sonra basit gene Arapça bir fıkıh kitabı olan Halebi, Kuduri, Multeka okutulurdu. Sarf'ın en yüksek kitabı Merab, sonra Şafiye gelirdi. Nahiv'in en zor kitabı da "Kâfiye" ve onun şerhi "Molla Cami" idi. Bunların da şerhleri ve haşiyeleri okutulur ve ezberletilirdi. Talebe bunların içindeki Arapçadan başka Arapça bilmezdi. Arapça öğretilmeden Arapça Sarf ve Nahiv kaidelerini hafız gibi ezberden saydırırlardı. Bundan sonra Arap Edebiyat ilmine ait Telhis, Muhtasar Meanı ve en yüksek olarak, bunların felsefeli şerhi Mutavval okunurdu. Arapça bir cümleyi kurup yazamayan bir kimse, senelerce Sarf, Nahiv ve Belagat ilimlerinde havada kalan kaideler öğrenmiş olurdu. Arapça bilmeden en büyük Arap edibinin bilmediği Belagat kaidelerini bilirdi. Hocamız anlattı. Hocası, Belagat okuturken kitapta bir kaideyi iyi çahştığı halde gene anlatamamış, talebelerinden özür dilemiş, akşam çalışmak üzere dersi ertesi güne bırakmıştı. Doğrusu, bunda şaşılacak bir şey yok. Ancak kitabın ifadesini anlamak için bu gibi gayretlerin sarfedildiği ve ilmi elde etmenin değil, kitabı anlamamanın gaye olduğu anlaşılıyor. Elbette o ibareyi anlamak için ne kadar şerh, haşiyeye, talikat varsa hepsinin okunması lâzım geldiği ve insanın gücünü tükettiği düşünülürse altından çıkılmaz bir metod takip edildiği anlaşılır.

Burada bir misal vermek isterim "İF'AL" babı dört harfli bir fiildir. Bunun ash üç harfli olması halinde, yapılan işlemi anlatmak için en kısa yarım sayfa bir anlatışı vardır. Talebe bunu ezberlerdi: Ben ezberlemedim. Ancak, babamın yaşıtı, bir hemşehrim medreseler kapanmadan önce bunu ezberlemiş, takriben otuz sene sonra bana okuyunca, ne kadar kuvvetli ezberlemiş olduğuna şaşmıştım. Tabii İzhara kadar okmuş ve medreseler kapandığı için tahsile devam edememiş ve çiftçi olarak kalmıştı. Arapça "KeRuMe" üç harfli fiilini (EkReMe" yapmak için şöyle denirdi:

90 Arapçada "ığrab"ın ne olduğunu bir kelime ile ifade etmek gerekirse, kelimenin cümle içindeki durumunu tayin etmek: Kelime, fiil mi, isim mi fail mi, meful mu, muzaf mu, muzaf iliyh mi, arapçaya mahsus olarak: mensub mu, mef'ul mu, meccer ve meccum mu, şart ve cema mu olduğunu bildirmek üzere okunmak veya harekelenektir.

"İF'AL" Babının mefhum ve İlâhî⁹¹

"35 habdan on iki bab sülasi mücerred üzere ziyade oldular. Onlar da üç nevi olup birinci sülasi üzerine bir harf ile ziyade kılındı. Onlar da üç bab olup birinci babın vezni Ef'ale Yuf'îlu if'alen mevzanu Ekreme Yükrîmu ikrâmen'dir. Ekreme aslında KERUME idi, sülasi mücerred idi. Kerume'yi if'al babına nakletmek murad ettik. Kaidesi: Kerume'nin evveline bir hemzei kati meftube getirirler, biz de getirdik. Ekerume oldu. Erbea hareketin mutevahiyyatın cemi (ardarda dört hareketin bir araya gelmesi) lazım geldi. Bu lüzumu def için kâf'ı sakın kıldık Ekreme oldu. Ef'ule vezninde Kelam-i Arapta şıga bulunmadığından Ra'nın zammesini fetheye tebdil ettik Ekreme oldu. "Ekreme" fiili mâzî "Yükrîmu" fiili muzarî "ikramen" gelir bu babın masdarı. Bu baba masdar ile ad verirler. Masdar içtikakta asıl olup işin asliyle her şeyin tesmiyesi evvela olduğundan bu babın mazisi dört harf üzerine olmaktadır. Evveline bir hemze getirmek sebebiyle binası çok kere muteaddi az kere lâzım içindir Muteadiye misal "Ekreme Zeyd'un" Amr,en, lâzime misal "Asbaha el-Recul'u" de olduğu gibi"

Bu, medresenin izahı olup ezberlenirdi. Şimdi bizim izahımız şudur:

Üç harfli bir fiilin önüne bir hemze getirilerek yapılan fiile if'al babı adı verilir⁹².

İkinci bir örnek de şunu vermek istiyorum: Nahiv'de meful bahsinde "Allah gökleri ve yeri yarattı" ayeti kerimesinde Allah fail, gök ve yer mefuldur, yaratma fiildir. Fiil burada geçişlidir. Yani Allah'ın yaptığı yaratma işi Allah'ın zatında kalmayıp mefule tesir edecek ve ona geçecektir. Allahın yaratması meful üzerinde vaki olacak, ve mefula sirayet edecektir. O halde Allah'ın yaratma işinin göklere ve yere sirayet etmesinden önce gök ve yerin var olması gerekir ki, yaratma işi onların üzerine vaki olsun, ve onlara geçsin.

Mesela "Kalemi kırdım" deyince kırmak işi kalemin üzerinde vukua geldi, eğer kalem olmamış olsaydı, kırılma işi onda vukua gelmezdi. İşte gök ve yer de öyle. Demek ki geçişli fiilin mefule sirayet etmesi için mefulun daha önce var olması gerekir.

Görüldüğü gibi en zor ve önemli Kelâm ve felsefe meselesi Nahiv'de söz konusu edilmektedir. Nahiv ve Sarf gibi alet ilimlerinin de neler-

91 Dostum, emekli müftülerden eskî tarz medrese tahsili yapan ve yaptırın Mustafa Yamanoglu'nun kendi hocasından öğrendiğini harfi harfine ricam üzerine yazmıştır.

92 Dr. Hüseyin Atay ve Kardeşi Modern Arapça c.1/71 Ankara 1962.

den bahsettiğinin en açık misalini vermiş oluyoruz. Bunun için Sarf ve Nahiv, hatta Belagat ilmine, görüldüğü gibi çok az ilişkili o kadar mesele konmuştur ki, bu ilimleri alet ve vasata ilmi olmaktan çıkarmış ve onları gaye ilimleri ve yüksek ilimler seviyesine yükseltmişti. Bunun sonucu olarak talebe bu ilimleri öğrenirken-faydalı ve faydasız, gerekli ve gereksiz bir çok yan mesele de öğreniyor ama ömrü de tüketiyordu. Bütün bunlar zaman alıyor, ve asıl sistemli olarak yüksek ilimleri okumaya vakit kalmıyordu. Yüz kilo keçi boynuzu yeyip bir kilo şeker kalorisi almaya benzer bir öğretim sisteminin ne derece verimli olacağı bundan anlaşılabilir.

Öğretim de ders kitabı olarak kullanılmamak şartıyla eski Sarf, Nahiv ve Belagat gibi ilimlerin çerh, haşiye ve talikleri içinde, satırlar arası günümüzün "Dil Felsefesi" gözüyle incelenecek olursa, Arapçada, Dil Felsefesine hizmet edecek ve başlangıç teşkil edecek değerli bir çok malzemenin bulunduğuna inanıyorum ve Dil Felsefecilerinin böyle bir çalışma yapmalarını bekliyorum.

SONUÇ

Medreselerin gerilemesinin sebeplerine inmeye çalıştık ve onları incelerken çok yönlü olduklarını müşahade ettik. Herkesin ağızında bütün yıkımın medreseye ait olduğu ithamının tamamen doğru olmadığı ve aslında idarenin başındakilerin ve toplumun iktisadi, ticari ve siyasi kaynaklı sebeplerin büyük rol oynadığını hesaba katmanın ilmi araştırmanın bir sonucu olduğu anlaşıldı. Bunların hepsini bir ana sebebe irca etmek gerekirse, bugünkü Türkiye'nin içinde bulunduğu ortama göre bunu kavramakla mukayese edilirse, bir tek sebebin, insanın yarısından endişe etmesi ve ondan emin olmaması olduğu söylenebilir. Kanaatimizce bu yarısından endişe etme her türlü sebebi içine alabilir. Bugün yalnız din ilimleri değil, her türlü öğretim, anarşi ve endişe içinde disiplinden yoksun olarak yürümeye çabalamaktadır.

TEMİZLİK VE ÇEŞİTLERİ

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Bilim ve teknik çok ilerlemiş ve ilerlemeye devam etmektedir. Bilimsel ve teknik gelişme, insanlığın rahata ve mutluluğa kavuşmasına yöneliktir. Yine de insanlığın bu bilim ve teknikten gereği gibi yararlanamadığını görmekteyiz.

Temizlik, temizlenmek ve temiz kalmak için geliştirilmiş bunca araçlar gerekli yerlerinde ve zamanlarında kullanılmamaktadır. Temizlik çok yönlüdür ve insanın hem sağlık ve hem de insanlık ilişkileri bakımından her an önemle üzerinde durulması gereken bir sorundur.

İslâm dinine göre temizliği, maddi temizlik, manevi temizlik ve ahlâk temizliği diye üçe ayırmak konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu makalemizde önce İslâm dinine göre maddi temizliği anlatacağız. İslâm'da temizlik ile ilgili şu üç kelimeye dikkat edilmesi gerekir. Birincisi taharet, kelimesi ki buna temizlik diyoruz. İkincisi nezafet kelimesi olup, bu daha ileri seviyede bir temizlik anlamını taşır. Üçüncü kelime zerâfettir ve bu, çok temiz demekten öte, temizlikte bir zevk ve incelik bildirir. Buna göre temizliği üç dereceye ayırabiliriz. Birinci derecedeki temizliğe taharet, ikinciye nezafet ve üçüncü derecedeki temizliğe de zerâfet diyoruz.

Bu üç dereceli temizliği üç bölüme ayırarak veya üç sahaya uygulayarak anlatalım. Bunlar fertlerin temizliği, toplumun temizliği ve çevre temizliğidir. Ferdin temizliği kişinin kendi temizliği demektir. İslâmiyet, kişinin temizliğine çok önem verir. Günde beş vakit namaz kılmayı müslümana farz kılmakla, ona çok ağır bir yük ve sorumluluk yüklemiştir. Bu kadar ağır bir görevi de temizlik temeli üzerine oturtmuştur. Bunun için gerekli temizlik yapılmadığı takdirde namazın kabul edilemeyeceğini bildirmiştir. Böylece İslâm dini, temizliği dinin en önemli ibadetine temel saymakla temizliği de dini bir ibadet ve görev olarak insana farz kılmıştır.

Üç dereceye ayırdığımız temizliği, örnek olarak namaz için gerekli olan temizliğe uygularsak şu sonuçla karşılaşırız: Birinci derecedeki

temizlikte aranan şartlar sadece pislikten iğne ucu kadar bir zerrenin insanın üzerinde ve namaz kıldığı yerde bulunmamasıdır. Bu şarta uyan kimsenin namazının geçerli olduğuna hükmedilir. Ama bunun dışında tozlu, topraklı, kirli ve yağlı olabilir. Bunlar onun namaz kılmasına engel teşkil etmez diye düşünülür. Böyle olan bir kimseye tâhir, yani temiz denirse de bu en alt seviyedeki bir temizliktir. Ama ikinci derecedeki nezafet anlamında o kimseye temiz denmez. O kimseye nazif denmesi için, namaz kıldığı yer, vücudu ve elbisesi, yağdan, kirden, pastan ve her çeşit hoş olmayan kokudan temizlenmiş olması gerekir. Burada şunu da ilâve edeyim ki, hoş olmayan bir kokuyu gidermek amacı ile parfüm kullanılarak temizlik yapılmış olmaz. Zira sürülen parfüm hoş olmayan kokuyu yok etmez, sadece etkisini geçici bir süre için ortadan kaldırır. Oysa İslâm dinindeki temizlik esasına göre temizlenmesi istenen nesnenin kendisinin yok edilmesi gerekir. Buna göre hoş olmayan bir kokunun yok edilmesi için yıkanmalıdır. Böylece vücudu ve elbisesi her türlü yağ, kir, toz, toprak ve lekeden arınan bir kimse, dinimizin istediği şekilde ikinci derecedeki temizliği yapmış olur.

Üçüncü tür temizlik zevk sahibi olan bir kimsenin temizliğidir, ki buna zerafet dendiğini söylemiştik. Müslümanın namaz kılarken yapacağı en üstün temizlik budur. Kıyafetin güzel bir biçimde korunması, elbisenin güzel ve ütülü olması gerekir. Başka birisi baktığında ona gıpta etmelidir. Yüce Allah bu üstün temizlik ve zerafete işaret etmek üzere Kur'an-ı Kerimde "her namaz kıldığımızda süslerinizi takın" yani süslenin buyurmuştur. Kur'an-ı Kerim zerafet kelimesi yerine süs, ziyinet kelimelerini kullanmıştır.

İslâmiyet bu tür temizliği müslümanlara bir görev ve dâni bir ibadet olarak yüklediği halde, yaptığımız temizlik hiç te yeterli bir düzeyde değildir. Bu temizlik emri sadece namaz kılanlara değil, tüm müslümanlara aittir. Herkes kendisini karşısındakine beğendirmek istemeli, daha doğrusu ona örnek olmaya çalışmalıdır.

İkinci olan toplumun temizliği çok önemli bir konudur. Topluma ve halka hizmet eden kamu kuruluşlarının temizliği de önemlidir. Yolların, taşıtların ve devlet binalarının temizliği gibi. Teknik imkânlar bu kadar ileri bir seviyede iken, şehir içi ve şehirlerarası otobüs ve trenlerin, otellerin temizliği gereği gibi yapılmamakta ve anlattığımız temizlik ölçülerine uymamaktadır. Seyahat edenler bunları açıkça gördükleri için üzerinde fazla durmak istemiyorum. Ancak şu kadarını söylemek bir vatandaşlık borcudur. Trenlerin kirliliği insanı nerede ise yüz geri edecek derecedir. Bunlarda pislik yoktur. Bu manada temiz sayıla-

bilir. Ama, kirli tozlu pash, yırtık olma bakımından nazif sayılmaz. Şehir otobüslerinin kışın basamaklarında ikinci bir basamak teşkil eden ortasında tümsekler meydana getiren, otobüs salonlarında toz yolcuların nefeslerine tıkanan çamur pis sayılmazsa da nazif değildir. Bir zevk olarak tanımladığımız üçüncü derecedeki temizliği bu gibi yerlerde hayâl etmek dahi mümkün değildir.

İşte bunların yokluğu insana değer verilmemesinin bir sonucudur. Din burada medeniyete yardımcı olmaktadır ve tekniğin unuttuğu insanlık değerini ona hatırlatmakla görevlidir.

Üçüncü olarak çevre temizliğinden bahsetmiştim. Çevre temizliği günümüzde çok önem kazanmış bir sorundur. Evlere ayakkabı ile girmek çevre temizliğini ilgilendiren bir husustur. Dışarıda her çeşit pislik ve mikropları çiğneyerek eve gelen bir kimsenin ayakkabıları ile içeri girmesi, getirdiği toz ve mikropların, evdeki sıcaklık ile havalandırma oradakilerin nefeslerine ve yemeklerine bulaştığını söylemeye gerek var mı? Evden atılan çöpler de çevre temizliğini ilgilendirir. İslâm dinine göre çöpün pis manzarası ve kokusunun ortadan kalkması ve çöpün hiç görülmemesi gerekir. Çünkü hiçbir çöp yığınının manzarası hoş değildir. Belediye bu tür hizmetlere çok önem verme görevi ile yükümlü bir kamu kuruluşudur. Vatandaşlar sadece belediyelerin emirlerine uymakla kalmayıp, ayrıca onlara yardımcı olmalarının, dini bir görevleri olduğunu unutmamalıdır. Başkasının yapmaması kendisinin yapmamasına sebep teşkil etmez. Bir kimse "falanca yapmıyor ben niye yapayım" deme hakkına sahip değildir. Başkası yapmadığı zaman sen yapacaksın ki, görevini yapmış olasın.

Çevre temizliğinden maksat, insanın oturduğu, kalktığı, yanından geçtiği ve bulunduğu yere ait temizlik demektir. Hz. Peygamberin geçtiği yerden geçenler, oradan peygamberin geçtiğini anlardı. Hz. Peygamber temizliğe çok dikkat eder ve ayrıca hoş kokular sürünürdü. İşte bu, temizlikteki ziynet ve zerafettir. Kokunun da iyi olmayanı ve hoş karşılanmayanı vardır. Koku sürünürken zarif ve herkesin hoşlanacağı birini seçmeye çok dikkat etmelidir. Aynı şekilde bir müslüman bir yerden geçerken iyi bir iz bırakmalıdır. Su kenarında, ağaç gölgesinde oturmuş ise, orasını kirletmesi yiyecek artıkları, boş şişe, kirlenmiş kâğıt ve benzerlerini oraya bırakıp gitmesi, müslümanlığın yasakladığı bir harekettir. Bir müslüman geçtiği yerden ve kullandığı lavabo, tuvalet gibi umumi yerlere kadar temizliğe son derece dikkat eder, kendinden sonra gelen birine buralarını temiz bir şekilde bırakır. Bir müslüman, kendinden sonra gelecek kimsenin şahsî düşmanı veya din düşmanı ol-

duğuna bilse bile, o kimseyi iğrendirecek bir şekilde çevreyi kirli ve pis bırakmaya hakkı olmadığını bilmelidir. Ne kadar iyi ve temiz davranırsa ona göre değeri artar. Bir müslüman içinden, "işte ben müslüman olduğum için böyle iyi bir insan gibi davranıyorum" diyerek insanları sevdiğini anlatmalıdır, ki insanlar da onu ve dinini sevsin.

Bir kişi yaptığı zaman değil, herkes yaptığı zaman çevre temiz olur. Herkes yapmasa da insan yine kendisine düşeni yapmak zorundadır. Tek bir kimsenin düşünmesi ve yapması bir başlangıç teşkil edecek ve yavaş yavaş bir gelenek ve görenek meydana gelmiş olacaktır. Ama hiç kimse başlamazsa, hiçbir zaman görenek teşekkül etmez. Özür beyan etmek, özrü olduğunu ileri sürmek sorumsuzluk, görevi ve vazifeyi kötüye kullanmak olur. Çöp kovalarına ve bidonlarına sulu bir şey dökmek lâzımdır. çünkü kötü koku yapar ve etrafı kokuşturur, insanı rahatsız eder. Suları ve sulu şeyleri lavobaya akıtmalı, süzdürmeli, geri kalan kuru ve susuz çöpü çöp kovasına koymak en doğru bir iştir ve müslümanlıktır, ve en büyük sevaptır.

Hz. Peygamber diyor ki: "üç yerde lânetlenecek bir hareket yapmaktan kaçın. Gölgede, yolda ve su kenarında, sizden sonra geleceklerin size lânet etmesine sebep olmayın". Hz. Peygamber başka bir hadisinde de "yolda insana eza veren, onu iğrendiren bir şeyi kaldırmak imandan sayılır" buyurmuştur. Burada dikkat edilecek anlam şudur. İnsanın kendisinin yapmaması değil, başkasının yaptığını ortadan kaldırması kastedilmiştir. Bunlar, namaz, oruç gibi İslâm dininin esasları, kuralları ve anlamıdır.

Kendi işimize geldiği gibi değil, Yüce Allah'ın istediği gibi müslüman olmaya çalışmak gereklidir.

MANEVİ TEMİZLİK

İslâm dinine göre manevi temizlik çok önemli olup her temizliğin başıdır. Mânevî temizlik, bütün ibadetlerin temeli demektir. Bu temizlik olmadığı zaman ibadetlerin, duaların ve yakarışların Yüce Allah katında kabul edilmiyecekleri Hz. Peygamber tarafından anlatılmıştır.

İslâm dininde manevi temizlik, insanın iş, davranış ve fiilinden doğmaktadır. İnsanın işlediği iş ve yaptığı hareket, başka bir nesne ve varlığa yansımaktadır. İnsanın meydana getirdiği iş ve hareket kendisinden çıkıp başka bir varlıkta son bulmakta ve onda bir etki yaparak bir iz de bırakmaktadır. Böylece insan ve başka bir varlık arasında, insandan meydana gelen bir iş ve fiilden ötürü, bir ilişki kurulmaktadır. Bu-

nu yapan, bu ilişkiyi kuran insanın kendisidir. Bu ilişki doğru mudur yanlış midir, meşru mudur değil midir? İşte bu ilişkiye verilen hüküm, onun nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koyar ve o hükme göre o ilişkinin kurulması gerekli veya yasak olur, yahut da ikisi arasında üçüncü bir durumda olur ki din terminolojisine göre buna mübah ve câiz denir. Bu ilişkiyi kurmak gerekli ise ona farz denir, yasak ise haram denir.

Hız. Peygamber bunu bir hadis-i şerifinde şöyle anlatmıştır: "Helâl olan şeyler açık ve bellidir. Haram olan şeyler de açık ve bellidir. Bu ikisinin arasında haram veya helâl olduğu bilinmeyen şüpheli şeyler vardır. İnsanların çoğu bunları bilmez. Bu şüpheli şeylerden sakınan, dindarlığını şüpheden uzak tutmuş olur".¹ Burada Hız. Peygamberin şüpheli dediği şeyler mübah olan şeylerdir. Mübah olan şeyler, şartlara, durumlara ve kullanılışlarındaki amaçlara göre haram veya helâl olurlar. Bunlar, insanların, değişen toplum şartlarına, zaman ve mekân şartlarına kolayca alışabilmelerini sağlamak için serbest bırakılmışlardır.

Bu ön bilgilerden sonra şimdi helâl olanı kazanmak ve helâlden yemeyi ve onun dindeki yerini görelim.

Yenmesi haram olan şeyleri temelden ikiye ayırmak doğrudur. Birinci derecede haram olan şeyler kendilerinde bulunan değişmez, temel niteliklerinden ötürü haram olan şeylerdir. Bunlar Kur'an-ı Kerim'de anlatılan leş, akan kan, domuz eti gibi şeylerdir. Bunlara mutlak ve şartsız haram denir. İkinci derecede haram olan şeyler ashında haram olmayıp helâl olan şeylerdir. Haram olmaları geçici ve kaldırılması mümkün olan bir nedenden ötürü meydana gelmektedir. Müslümanların bu çeşit haram olan şeylerin helâl olabilmesine çok dikkat etmeleri gerekir. Çünkü bütün hayat ve gıdalanma bu tür nesnelere üzerine kurulmuştur. Dinin bütün ibadetlerinin ve insanın yaptığı işlerin meşruluğunun temeli helâlden kazanıp helâlden yemektir. Buğday, şeker, tuz ve ekmek ashında helâl olan nesnelere. Ancak bunlar bir kimsenin malı ve mülkü ise yabancıların onları yemesi ve onlara sahip olması haramdır. Ashında helâl olan bu gibi yiyeceklerin haram olmasının nedeni, başkasının malı olmalarındandır. Bu başkası ister tek kişi, ister ortaklık halinde bir kurum, ister devlet olsun, bunların malı ve mülkü olan herhangi bir şeyi, onların gönül hoşluğu ve rızası olmadan hiç kimse kullanamaz ve alamaz. Buradaki haramlığın nedeni, o nesnenin başkasına ait olmasıdır. Üzerinde başkasının hakkı olan herhangi bir nesnenin he-

¹ Sahih Müslim, 11/27, Nevevî Şerhi ile birlikte, Şerh hadis el-Erbain el-Nevevîyye, Kasım el-Kaysa, 219, Bağdad, 1372, Buhârî, 3/4.

lâl olması, ancak mal sahibinden o nesneyi rızası ile satın alması, yahut mal sahibinin başışta bulunması ile mümkün olur.

Haramlık insanın fiil ve işinin niteliğidir. Eğer insan başkasının malını izinsiz ve rızasız ele geçirirse onun bu hareketi haram bir iş olmakla nitelenir ve bu yolda elde ettiği kazanç ve servet de haram bir servet olur. İşte haramlar böyle teşekkül eder. Helâllar da aynı şekilde meşru yöntem ve işlerle kazanılır.

Müslüman için çok önemli olan dua ve ibadetinin, helâl yemek, içmek ve giyinmeye dayanmadığı zaman, kabul olunmayacağını Hz. Peygamber şöyle dile getirmiştir. Yüce Allah temizdir. O, temiz olandan başkasını kabul etmez. Allah peygamberlere neyi emretmişse, aynı şeyi inanan kimselere de emretmiştir. Yüce Allah peygamberlere: "ey peygamberler, temiz ve arık şeylerden yiye, yararlı iş işleyin" buyurduğu gibi, inananlara da "ey inananlar, size verdiğimiz rızıkların arık ve temiz olanlarından yiye ve yalnız Allah'a tapıyorsanız ona şükredin". Hz. Peygamber sonra şöyle bir örnek verdi ve dedi ki: "bir adam Allah yolunda toz ve toprak içinde, saçı birbirine karışmış olarak yolculuk yapar, ellerini göğze kaldırarak yâ Rabbi yâ Rabbi diye Allah'a yalvarır ama duası kabul olunmaz. Çünkü bu adamın yediği haram, içtiği haram, giydiği haram olup haram ile gıdalanmıştır. Böyle bir kimsenin duası nasıl kabul olunur?".

Yüce Allah başka bir ayette bütün insanlara şöyle seslenmektedir: "Ey İnsanlar! yeryüzünde helâl ve temiz olan şeylerden yiye ve şeytana ayak uydurmayın" Burada tercümelerini verdiğimiz ayet-i kerime ve hadisi şeriflerdeki temiz, tertemiz ve arık anlamını verdiğimiz kelimelerin anlatmak istediği, helâl sözünden daha ileri bir seviye, daha temiz ve helâlin üstünde tayyip, tertemiz olma derecesini bildirir. Helâl, temiz ve tayyib ise, tertemiz anlamının, karşısındaki haram kelimesi ise temiz olmayan, pis ve mundar olan bir şeyi anlatır. İşte haram kelimesi ile anlatılan, manevi kir, pas ve mundarlıktır.

Bir insanın nasıl ki üstünü başını, oturduğu yerleri maddi pislikten, kir ve pastan temiz tutması gerekiyorsa, aynı şekilde ibadet ve dualarının kabul olması için, manevi pislikten, kirden ve pastan, yani haram yiyip içme ve giyinmekten temizlenmesi, arıklanması gereklidir. Bu manevi temizlik, helâlden kazanmakla mümkündür. Bu olmazsa maddi temizlik insanın ibadetinin kabul olmasına yeterli değildir. Burada şunu söylemek zorunlu görülmektedir. Alış verişe işçiliğe yalan katmak helal olana haram karıştırmak olur.

İmâm-ı Gazâlî, peygamberlere emir buyrulan "ey peygamberler, tertemiz olandan yiyin ve yararlı iş yapın" anlamındaki ayeti kerimede, tertemiz ve helâlden yemelerini önceye alması ve yararlı iş yapmayı sonraya bırakması, helâlden yemenin iyi iş ve ibadetten önce geldiği neticesini çıkarır³. Sa'd İbni Ebi Vakkâs Hz. Peygambere, "ey Allahın elçisi, duamı kabul etmesini Allah'tan dile, deyince Hz. Peygamber ona: "ey Sa'd, lokmanı helâlden yap her zaman duan kabul olur" cevabını vermiştir⁴.

Hız. Peygamberin bu sözü İslâm dininin özeti sayılır. Helâlden kazanmak insanın bütün davranışlarını içine alır. Hız. Peygamberin, "yarabbi senden yalnız tertemiz olanları vermeni isterim"⁵, diyen duasını biz de tekrarlamalıyız. İslâm'da ön planda tutulan insanın insanla ilişkilerinin helâlden kazanıp helâlden yemekte rolü vardır. Bu da iyi davranışta ve harekette bulunmakla, işin tarzını, yöntemini ve hükümlerini iyi bilmekle olur.

İnsan ister işçi, ister işveren, ister öğrenci, ister öğretmen, ister âmir, ister memur olsun, kazançla ilgili iş, görev ve ödevleri yerine getirirken hainlik yapması, yalan söylemesi, eksikler yapması, işi ve görevi kötüye kullanması, karşısındakinin meşru olan rızasının zıddına, onu hiçe sayarak kazanç elde etmesi haramdır. Manen temiz olmayan ve haram kazançla yiyip içerek yapılan ibadetler ve dualar hükümsüz ve yapılmamış gibidir. İslâm dinine göre müslümanların ve bütün insanların en iyi insanlık ilişkileri bu manevî temizliğe ve aklıya önem vermeleri üzerine kurulur ve derecelenir.

AHLÂKİ TEMİZLİK VE HELAL KAZANMAKTAKİ ROLÜ

Yazımın başında temizliği üçe ayırmış ve maddî temizlik, manevî temizlik ve ahlâk temizliği diye adlandırmıştım. Şimdi bu bölümde sonuncusu olan ahlâk temizliğini anlatacağım. Ahlâk kelimesi arapçadır. Bunun tekilî huluk veya halk olup Türkçe karşılığı yaratmadır⁶. İnsanın iki türlü yaratılışı vardır. Biri maddî yaratılışıdır ki insanın görünen et, kan, kemik ve kaslar yığılmından meydana gelen vücudu ve bedenidir. Buna en çok hakim olan tabiat kanunlarıdır ve bu noktada insan diğer canlılarla birleşmektedir. İnsanın ikinci yaratılışı insan olu-

3 Gazâlî, İhyâ Ulûm ed-Dîn, 2/113.

4 İbni Kesir, 1/203, İhyâ, 2/214.

5 Hakim Nisâbî, el-Müstedrek, 1/521.

6 Firuzabadi, El-Kâmus el-Muhit, 3/222.

şudur. Bu konuda yüce Allah da şöyle der: "Biz insanı önce maddeden devrelere göre yarata yarata maddî şeklini bitirdikten sonra ayrı bir yaratma ile de onu insan yaptık"⁷.

İnsanın insan olarak yaratılması demek, onun ikinci bir yaratılışı demektir. İnsanın bu ikinci yaratılışı, onun ahlâklı bir varlık oluşudur. İnsan ahlâkı onun ikinci yaratılması anlamını içine alır. İnsanın maddî yaratılışından ayrı olarak, insanlıkla ilgili niteliklere ve kutsal değerlere sahip olması ve onları vazgeçilmez huy olarak yaparken sevinç ve huzur duyması insanın değer sistemi ile yaratıldığını belirtir.

Ahlâk'ın yaratma ile ilgisi, küçükten insana kazandırılan alışkanlıklar ve niteliklerdir. Ahlâk insanı yaptığı bütün iş ve davranışları içine aldığından dolayı, onların iyi ve kötü, yararlı ve zararlı olmalarına göre kötü ve iyi ahlâk diye ikiye ayırır. "Ne kötü ahlâkı vardır" dediğimiz gibi, iyi ahlâklı deyimini de kullanırız.

İyi ahlâkın kuralları, ilkeleri vardır. Kötü ahlâk, iyi ahlâkın karşıtı, zıddı ve yokluğu ile anlatılabilir. Ancak ahlâklı kimse dediğimiz zaman, iyi ahlâkıyı kastederiz. İyi ahlâk insanlığın amacıdır. Bütün filozoflar ahlâk üzerinde durmuşlar ve iyi ahlâkı insan oğlunun mutluluk felsefesi saymışlardır. İnsan mutlu olmak istiyorsa, ahlâklı olmaya çalışmalıdır.

İslâm dini de ahlâk üzerine kurulmuştur. Bunun için Kur'an-ı Kerimde yüce Allah Hz. Muhammed'e "sen üstün ahlâklısın"⁸ diye seslenmiştir. Hz. Muhammed de "ben ahlâkın iyisini tamamlamak ve bütünlemek için peygamber olarak gönderildim", demiştir⁹.

Hız. Muhammed'in eşi Hz. Ayşe'ye Peygamber'in ahlâkının nasıl olduğu sorulduğu zaman, "O'nun ahlâkı Kur'anın kendisidir" diye cevap vermiştir¹⁰. Peygamber Kur'anı uygulama ile görevli olduğuna göre Kur'an aynı zamanda Peygamberin uyguladığı ahlâk kitabıdır. İyi ahlâk, güneşin buza erittiği gibi günahları eritir¹¹.

Kur'anın ahlâk yönü asırlarca terkedilmiş ve üzerinde titizlikle durulmamıştır. Bu ihmal müslümanların üzerinde büyük etki yapmış ve hâlâ da yapmaktadır. İnsanoğlu, bulunduğu zaman ve mekâna göre, kendi tecrübesine dayanarak ahlâk anlayışları ortaya koymuş, bunun ana ilke ve kurallarına birleşirler. İslâm dininin de bütün insanları içine

7 Kur'an, mü'min sûresi, 7-11.

8 Kur'an, Nun sûresi, 4.

9 Suyûtî, Câmîus-Sağîr, 1/102.

10 Tefsîr-i Taberî, 29/18.

11 Suyûtî, a.g.e., 1/89.

alan ana ahlâk ilkeleri vardır. Bunların hepsini anlatmaya bu yazımızda imkân yoktur. Ancak birkaç tanesini anlatmamız ana konumuzun gereği sayılır.

İslâmın ilk ana ahlâk ilkesi doğru ve dürüst olmaktır. Bu doğruluk ve dürüstlük hiçbir şarta bağlı değildir. Hangi dinden, ırktan, milletten ve devletten olursa olsun müslüman, herkese karşı doğru söyleyecek ve dürüst davranacaktır. Böyle yapmayan müslümanlığın en önemli olan namaz kılma gibi farzından daha büyük bir farzını terketmiş ve onu ihmal etmiş olur. Müslümanlık derecesi de ona göre düşer.

İslâm ahlâkının ikinci ana ilkesi utanma duygusu ve bilincidir. Nerede ve kimin yanında olursa olsun, isterse yalnız başında olsun, utanma duygusundan yoksun olmaması gerekir. İnsanın herhangi bir kimsenin yanında bir şey yapmak istememesi utangaçlık bilincine sahip olması ile anlatılır. Aslında insan hiçbir yerde yalnız değildir. Çünkü yüce Allah onunla beraberdir ve onun yanındadır. Hz. Peygamber, yalnız olduğumuz zaman nasıl davranmalıyız diye sorulan soruya "hiç kimsenin olmadığını sandığın yerde Allah vardır. Allah'tan utanmak daha çok yakışık ahr" diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber utanma duygusu ile ilgili şu sözleri söylemiştir: "utanma imandan gelir"¹². "İman ile utanma birbirinden ayrılmayan iki niteliktir. Biri kalkarsa öteki de kalkar"¹³. "Utanma dinin bütünlüğünden başka bir şey değildir"¹⁴. İnsanın yaradılışında utanma duygusu bulunur ve bu nitelik insana özeldir. İslâm dini de insanın arık ve saf yaratılışına uygun olup, o arıklığı korumayı amaç edinmiştir.

Bunun en iyi ifadesini Hz. Peygamberin şu sözlerinde görürüz: "Eski milletlerden bize kadar gelen "utanmazsan istediğini yap"¹⁵. sözüdür.

İslâm dininin üçüncü ahlâk ilkesi de iffetli olmaktır. Bu, geniş kapsamlı bir ifadedir. Sözde, işte ve davranışta iffetli olmak, doğruluk ve dürüstlüğü içerir ve ondan artık olarak daha yumuşak bir ahlâk, zerafet, gönül huzuru ve hoşnutluğu bildirir. İffetli olan kimse, aynı zamanda kötü şeyler de düşünmez ve kötü şeylere elini uzatmaz. İffetli olan kötü olan her şeyden geri durur ve kötünün yanına yaklaşmaz.

Ahlâk temizliği ile ilgili olarak anlatmamız gereken en önemli ilkelere birisi de samimiyet ve söylenen söze bağlılıktır. Bunun zıddı hem

12 Suyûtî, a.g.e., 1/152.

13 A.g.e.

14 A.g.e.

15 A.g.e., 1/3.

yalancılık ve hem de ihanettir. Bugün gördüğümüz en tehlikeli ahlâk düşüklüğü bu samimiyetin yokluğudur. Öğüt verenlere, sözcülere, konuşmacılara, idarecilere, işçilere, satıcılara, kime bakarsak bakalım, onlarda en çok eksik olan şey bu samimiyetin yokluğudur.

Atasözümüz bunun en canlı ve açık ifadesidir. "Ya görüldüğün gibi ol, ya da olduğun gibi görün". Bu söz çokça söylenir, ama değeri bilinmez veya küçümsenir. İşte ahlâk temizliği demekle biz bu ilkeyi kastediyoruz. İnsanın içi ile dışını birleştiren insanı yalancı, sahtekâr, dolandırıcı, iki yüzlü, münafık, çıkarıcı, intikamcı, kindar olmaktan çıkararak bu içi dışı bir olma ilkesidir. İnsan kötü ahlâklardan koruyan ve onu temizleyen, sözü ile özünün ve davranışının aynılaşması ve özdeşmesidir. Öyle insanlar vardır ki, sözlerine bakılacak olursa, "ne kadar iyi insan" denir ve insan ona gıpta eder. Sonra o kimsenin işlerine bakıldığında, sözlerine hiç uymuyorsa, bu sefer onun insanlığından utanılır. Bu gibi insanlarda eksik olan, onların yoksun oldukları şey, sözlerindeki samimi-yetsizlikten başka bir şey değildir. İslamın ahlâk temizliğinin dürstlük ve samimiyet ilkelerini günümüzün en canlı problemi olan işçilik ve çalışmaya tatbik edelim.

İslâm dinine göre her insan bir işçidir. Bu işçilik hali, insanın erginlik çağına girmesi ile başlar, ömrünün sonuna kadar devam eder. İslâm dinine göre işçi olmanın erginlik çağına girmekle başlamasının anlamı, insanın o çağda sorumlu ve yükümlü, eski deyimle ile mükellef tutulmaya başladığı andır. İşçi, yaptığından sorumlu olan kişi demektir.

Bu anlamda evde ana baba yâni karı koca birer işçidirler. Câmide imam ve müezzin işçidir. Fabrikada çalışan patron ve işçi birer işçidir. Belediye başkanı da dahil olmak üzere Belediyede çalışanların tümü işçidirler. Bakan ve bakanlık emrinde çalışanlar birer işçidirler. Başbakan ve başkanlığı altındaki hükümet üyeleri hep işçidir. İnsan her an ve her yerde işçidir ve yaptığı işten sorumludur. İş sorumluluk duygusu ve bilinci içinde yapmak önemlidir. İşçi kelimesi gerçekten bu anlamı taşımaktadır. İşçi, işini bilerek, sorumluluğunu taşıyarak, duyarlık içinde yapan kişidir. İslâm dini kim olursa olsun, devlette, siyasette, bilimde hiç kimsenin rütbe ve mevkiine bakmadan herkese işçi gözü ile bakar ve herkesi yaptığı işinden dolayı sorumlu tutar. İşveren de, iş alıp yapan da işçidir. Amir de memur da işçidir. Milletvekilleri de işçidir ve onları seçmek sureti ile onlara iş veren millet de işçidir. Millet, seçmesinden ve iş vermesinden sorumludur. Milletvekilleri de üzerlerine aldıkları işi gereği gibi yapmaktan sorumludurlar. Fabrika patronu, şirket baş-

kanı, herhangi bir âmir ve kumandan yaptığı ve verdiği işten sorumludur. İş kabulenen kabullendiği işi gereği gibi yapmaktan sorumludur.

Herkesin verdiği ve aldığı işten sorumlu olmasının ölçüsü nedir? Her işin yapılmasında bir gaye ve amaç vardır. İşin iş olabilmesi için bir amacı gerçekleştirmek üzere yapılması şarttır. Çünkü iş, irade ve istek ile yapılmaktadır.

İslâm dini açısından işçi çok kapsamlı bir kelimedir. Ama İslâm hukukunda olduğu gibi, bugün de işçi daha dar bir anlamda kullanılmaktadır. İşçi genellikle özel kişi ve kurumların çalıştırdıkları kimselere denmektedir.

İş vermek ve almakta aranacak ilk şart, her ikisinin amacına ulaşmasını sağlayacak biçimde ve dengede olmasıdır. Buna adalet yani dengeleme denir. Burada önemle üzerinde durulması gerekli olan bir temel kural vardır ki, o da her iki tarafın amaçlarının meşru olmasıdır. İşverenin amacı başkasını çalıştırarak para kazanmak olduğu gibi, iş alanın amacı da başkasının, yani işverenin verdiği işte çalışmak sureti ile para kazanmaktır. Her ikisinin iradesi normal şartlar altında birbirini sınırlayabilir, ancak bu sürekli olamaz. Bundan dolayı her ikisinin isteğine sosyal, ve geçim şartlarına göre bir değişken, bir sınır koymak ve bir ölçü belirlemek gerekmektedir.

İşçinin karın tokluğuna çalışması ve bütün kazancın işverenin elinde kalması İslâmdaki hak ve adalet kavramına uymayacağı gibi, işçinin de, bütün çalıştığıının hepsini almaya kalkması, hak ettiğinin fazlasını almak olacağından, bu isteği İslâma göre meşru değildir ve aynı şekilde İslâmdaki hak ve adalet ilkelerine uygun düşmez.

Doğrusu, insandaki aşırı ve çok kazanma hırsı, meşru olmak şartı ile hem işverenin hem de işçinin hakkıdır. İnsanda bu hırs olmazsa ilerleme olmaz. Ama bu hırsın sınırı da kaide altına alınmazsa insanlık diktatörler ve köleler devrine dönüşür ve büsbütün yıkılıp gider. İslâmdaki insanlık sevgisi, saygısı ve din kardeşliği, toplumu birbirine kaynaştıracak şekilde işlenmelidir. İslâm dinine göre işverenin, işveren olması ve işçinin de işçi olması yönünden birbirlerinden insanlık ve müslümanlık açısından üstün veya alçak sayılmaları mümkün değildir. En iyi insan, işini en iyi yapan, doğru ve dürüst insandır. Bu insan ister patron, ister işçi, ister âmir, ister memur, ister zengin ister fakir olsun mühim değildir.

Hz. Peygamber demiştir ki: "ne mutlu o insana ki yaptığı işi en iyi yapar".

İş vermek ve iş kabul etmek, veren ve alan arasında bir anlaşmadır. Bu anlaşmanın, her iki tarafın baskıya uğramadan hür irade, gönül hoşluğu ve arzusu ile olması şarttır. Bu bir alışveriş ve ticaret anlaşmasıdır. Bir tarafın rızası olmazsa, akit ve anlaşma meşru sayılmaz. Meşru olmayan bir alışverişten kazanılan para helâl olmaz ve böylece başkasının hakkı yenmiş olur.

Mal ve servet, insanın canından sonra en çok sevdiği şeyler olmasından dolayı, mal ve para üzerinde olan hoşnutsuzluk, insanları birbirleri ile vuruşmaya kadar götürebilir. Yüce Allah Kur'an-ı Kerimde şöyle buyuruyor: "ey inananlar! Mallarınızı aranızda haram olarak değil, karşılıklı rızaya dayanan anlaşmalarla yiyin. Yoksa birbirinizi öldürürsünüz, Allah size acımaktadır"¹⁶.

Helâlden yemenin değerini dindeki yerini anlatan şu olayı buraya almahyız.

Bir gün, Hacı Bayram, müritlerini etrafına topladı ve sordu. Yunus Emre ile Mevlânâ'nın makamı nedir ve hangisi daha yüksektir? dedi. Kimisi Yunus, kimisi Mevlâna dediler. Akşemsettin ise Yunus dedi. Hacı Bayram, ne sebepten dolayı Yunusun makamı daha yüksektir diye sordu. Kimi "sabır", kimi "tevekül", kimi "sadakât", kimi "muhabbet", kimi "aşk" cevabını verdi Hacı Bayram, her defasında başını arkaya attı. Cevap sırası Akşemsettine gelince, Akşemsettin, "emeğiyle geçirmiş olmasıdır". Çünkü Yunus ağzına haram koymaz ve haram şey kullanmazdı. Emeğinden başka şey yemezdi dedi. Hacı Bayram Sevindi, haydi git sana belletecek nesnemiz kalmadı, dedi.¹⁷

İşte İslâmın sırrı, bütün hükümleri helâlin ne olduğunu öğrenmek ve onu kazanıp yemektir. Çok önemli bir hususa dikkati çekmek şarttır. Yunus gibi İslâm uluları namazın ve orucun dışında kalan İslâmın bütün hükümlerini de en tam şekilde yaptıkları için ulu olmuşlardır. Sadece namaz kılmakla, isterse günde ikibin rekât kılsın, bir yere varılamaz ve tam müslüman ve mümin olunamaz.

Yüce Allah yukardaki ayetle yalnız işveren ve işçi arasındaki ilişkiye ışık tutmak ve yön vermekle kalmamış, sokak satıcısına kadar her türlü alışveriş ve ticaret işlemini kapsamı içine almış, bunun meşru ve doğru işlememesinin insanların arasında sürtüşmelere ve huzursuzluklara sebep olacağını bildirerek bu gibi karışıklıklara ve huzursuzluklara sebebiyet verilmesini yasaklamıştır.

16) Nisan 4/29

17) Prof. Dr. Cihat Tanyol, Kuruluş ve Fetih Destanı; 69, İstanbul, 1969

GARÂNİK MESELESİNİN İSTİSMARCILARI

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Garânik olayı konusunda karışık haberlerin mevcûdiyeti, asırlar boyunca, İslâm âlimlerini ve Kur'ân-ı Kerim müfessirlerini rahatsız etmiş, fakat yapılan derin araştırmalar, böyle bir meselemin mevcûdiyetinin bahis konusu olamayacağını göstermiştir. Bu konunun bugün istismarları bulunduğu gibi yarın da bundan istifade etmeye kalkışanlar bulunacaktır. Biz bu yazımızda, bu olayı menfaatları için kullanan bir kaç müsteşrikin durumunu örnek vermeye çalışacağız.

Bazı islâm tarihi kaynakları, siyer muharrirleri ve bazı müfessirler, garânik meselesinden bahsetmişler, müsteşrikler (orientalistler) de bu olay üzerinde uzun boylu durarak, onu kendi hesap ve çıkarlarına göre teyid etmeğe çalışmışlardır. Anlatılan hikâyeye göre, güya Hz. Peygamber, Kureyşin kendinden çekindiğini ve müslümanlara ezâ ve cefâ yaptıklarını görünce, keşke şunları bana yaklaştıracak bir vahiy inseye temennide bulunmuş, sonra kavmine yakınlık göstermeye başlamış, onlar da ona yaklaşmışlar. Bir gün Ka'benin etrafında bir toplulukla otururken, Hz. Peygamber, en-Necm suresini onlara okumuş, sûreyi okurken (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ) "Lât ve Uzzâ ve diğer üçüncüsü olan Menâti gördünüz değil mi?" âyetlerine gelince, bu âyetlerden sonra (تِلْكَ الْفَرَانِيقُ الْعَمَلُ وَإِنْ شِئْتُمْ لَنُرْسِلَنَّ الرِّسَالَاتَ بِرُوحِنَا) "Onlar ulû garâniklerdir ve onların şefaâtı umulur" demiş ve sonra sûreyi okumaya devam ederek tamamlamıştır. Sûrenin sonunda secdeye kapanmış, oradaki müşriklerin hepsi de secde etmişler, secde etmedik tek bir kişi bile kalmamış. Kureyşliler, Peygamberin okuduğundan hoşnut olmuşlar... Bu hikâye böylece uzayıp gitmektedir.

Hiç şüphe yoktur ki, bu mesele ile, dinin temelinde dinamit konulmakta, Allah elçilerinin ismet vasfı kaldırılmakta, vahiy hakkında şüphe ve tereddütler uyandırılmak istenmektedir. Bu meselelerdeki ufak bir şüphe, dini temelinden yıkar. Çünkü ilâhî dinlerin en mühim esası, vahiy ve Peygamberlik müessesesidir. Peygamberler, vahye muhatab

oldukları için mertebeleri yükselmiş, fazilette, doğru sözlülükte, emanette ve iyi işler işlemeye, diğer insanlar için numüne kâhınmıştır. Onlar, câhil kimselerin isnâd etmeye kalkıştıkları hurâfelerden tenzih edilmiştir.

Peygamberler vazifelerini yapma hususunda korunmuşlardır. Buna Kur'ân şehâdet ettiği gibi, sünnet de onu teyid etmiş, müslümanlar da bu konuda icmâ eylemişlerdir. Bunlara, akıl ve mantık kânunlarının irşâdını da ilâve edersen Peygamberler, Allahtan almış oldukları hükümleri aynen ve tamamen tebliğ hususunda her türlü hatadan korunmuşlardır. Onlar, Allahtan aldıklarından başkasını söylememişlerdir. Dinlerin dayanağı olan bu esas, inananların hiç şüphe etmeyeceği bir hakikattir. Böyle olmasaydı, yani tebliğ eden ismet sâhibi olmasaydı, Allahtan olanlarla, olmayanlar nasıl ayırt edilecek ve vahye nasıl itimad olunacaktı?

İşte, daha ilk günlerden beri, islâmı yıkmak isteyen, gözleri dönmüş islâm düşmanlarının, planlı olarak yok etmek istedikleri bu esas olmuştur. Onlar, vahye muhatab olan peygamberi ya bir hasta gibi veya onu, şahsi heveslerinin zebûnu olmuş bir kişi olarak göstermek istemişlerdir.

Biz bu yazımızda, garânik meselesinin detaylarına inerek incelemesini yapmayacağız. Bu konuda müdedkik araştırmalar tetkiklerini yapmışlar ve neticelerini ortaya koymuşlardır. Belki biz, onların neticelerini söylemekle iktifa edecek ve bu konuda araştırma yapacaklara geniş bir bibliyografya verecek, Batıların bu konuyu nasıl istismar etmeye çalıştıklarını göstermeye çalışacağız. Yapılan araştırmalar, böyle bir meselenin varlığından bile bahsedilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ama bu işin istismarcıları, esefle söyleyelim ki, bunu yersiz, haksız ve objektiflikten uzak bir şekilde ele alarak, hâla bu gün dahi zihinleri bulandırmaya devam etmektedirler.

Garânik olayından bahseden haberler, cerh ve ta'dile tâbi tutulmaksızın, ilk devirlerdeki târih ve tefsir kitablarının bazılarına girmiştir. Rivâyet ve isrâiliyât meftûnu olan kişiler, bu haberleri bu güne kadar getirip eserlerine dercetmişlerdir. Sözlerine itimad edeceğimiz müslüman ilim adamları, bu olayın uydurma olduğunu isbat etmişlerdir. Bu konuda gelen haberlerin lafızlarındaki ihtilaflar, rivâyetlerindeki zayıflıklar ve senedlerindeki kopukluklar sebebiyle kabule şâyân olmadığını söylemeleri, en-Necm sûresinin, Hz.Peygamber tarafından, müslüman ve müşriklerden teşekkül eden bir cemaate okurken, bu olayın vukuû hakkında Hz.Peygamberden bir sözün vârid olmaması, mevcûd olan haberlerin, daha o devrede henüz doğmamış olan İbn Abbas'dan ve tâ-

biilerden olan Saîd b. Cübeyr'den gelmesi, haklı olarak el-Cerh ve't-Ta'dîl üstadlarının dikkatini çekmiş ve böyle haberlerin sağlam olamayacağı kanaatı hasıl olmuştur. Zira, zühre sağlamlığa mâni, sıhhate münâfidir. Bu haberlerin rivâyet edildikleri mekanlar veya durumlar hakkıada da ihtilaflar pekçoktur. en-Necm sûresinin okunması ve sonunda müslümanlarla birlikte müşriklerin de secde ettiklerine dâir haberler, sahîh hadis mecmualarına girdiği halde, garânik olayına âit olan cümle, bu haberlerde mevcûd değildir.

Garânik haberine âit ibarelerin, Kur'ândan olamayacağını delili, bu konudaki çok çeşitli ibarelerin bizzat kendileridir. Fesahât ve belâgattan yoksun olan bu ibareler, kendilerini uyduranlar tarafından bile lafızların da bir birlik meydana getirilememiştir. Lafızlardaki bu ihtilaf 20-25 çeşide ulaşmaktadır. Eğer en-Necm sûresinin 19-20. âyetlerinden sonra, garânik ibarelerini koyacak olursak, 21-23. âyetler de nazarı itibare alırsa Kur'ânda bir tezâd ve tenâkuz bulunması gerekecektir. Halbuki böyle bir şey Kur'an için bahis konusu olamaz.

İslâmı yayma vazifesine başladığı andan son nefesine kadar, Allahın birliği fikrini yayan ve Allaha şirk koşmaktan son derece sakınan, putlardan nefret eden, Müşriklerin ezâ ve cefâlarına rağmen, bu nefretini onların yüzlerine karşı söylemekten çekinmeyen Allahın elçisinin, bir gün sözünü değiştirerek, putlardan şefaât ümit edileceğini söylemesi mümkün değildir. Eğer böyle bir şey hakikaten olmuş olsaydı, iman edenlerden pek çoğunun irtidad etmeleri icâb eder ve onun müşrik mabûdlarını medhetmesi sebebiyle, yahudî ve hristiyanlar mutlaka ona hücum ederlerdi. Halbuki böyle bir şey asla vârid olmamıştır.

Kısacası bu hikaye, ilk devirdeki rivâyet meftûnaları tarafından kitaplarına sokulmuş, fakat islâmın ruhuna muhalif olup olmadığı düşünülmemiştir. Araştırmacılar, Kurân, Sünnet ve akli delillere dayanarak, bu hikayenin bâtil ve merdûd olduğunu beyân etmişlerdir. Buradan anlaşılıyor ki, bu hikayenin Hz. Peygamberle hiç bir ilgisi yoktur. Tamamen müşrikler tarafından uydurulmuş ve onların arzularını tatmin edecek mahiyette olduğu görülmektedir. el-Hâc sûresinin 52. âyetini açıklamak için bu hikaye zikredilir. Gûya Şeytân, Hz. Peygamberin en-Necm sûresini tilâvet ettiği sırada, bazı ilkaatta bulunmuş, Hz. Peygamber de bu sûreyi okurken, garânik lafzını ifade eden ibareleri, bir vahiy mahsulü gibi okumuş. Böyle bir şey, Peygamberlik vasfı ile kâbili telif olamaz. Şeytanın ilkâ etmesi ilkâ etti demek değil, ilkâ edeceği demektir. Zira şeytan yaratılışı itibarıyla insanlara vesvese vererek, onları doğru yoldan uzaklaştırmak ister. Ama peygamberler bu gibi ilkaattan ko-

runmuşlardır. Peygamberin dileği tevhid akidesinin temelleşmesi, ona vahyolunan hakikatin kabul olunmasıdır. Ama şeytân bu temenniye karşı, insanların kalbine vesvese vererek, peygambere karşı gelmek, hakikatin yayılmasına mani olmak ister. Âyetin ifade etmek istediği mana budur. Yoksa en-Necm sûresinde meydana geldiği rivâyet olunan bâtil olayın tamiri veya Hz. Peygamberi teselli mahiyetinde olamaz.

Garânik kelimesinin arap dili ve edebiyatındaki menşeiini inceleyen Mısır Müftüsü eş-Şeyh Muhammed Abduh, bu kelimenin, turnaya veya kuğu'ya benzer bir su kuğu olduğunu, beyaz, taze, güzel genç manasına geldiğini, fakat hikayede zikredilen, ilâheler manasına, arap dili nazmında ve hutbelerinde rastlanmadığını zikrederek, bu haberin uydurma olduğuna bir delil getirmek istiyor. Meşhûr arap coğrafyacısı Yâkût er-Rûmî, büyük coğrafya lûgatında (Mu'cemu'l-Buldân), Uzzâ maddesine temas ederken, bilhassa üç puta tapan Kureyşlilerin, Ka'be tavafı esnasında tekrarlandıkları şu formülü (واللات) وقرىش تطوف بها لكمة و تقول: و اللات) "Yani, Lât, Uzza ve diğer üçüncüsü olan Menâtila yemin ederim, Onlar ulu garâniklerdir (kuğulardır) ve onların şefaâtı umulur" Yâkût, bu mühim yemin formülünü naklederken, maalesef bunun kaynağını göstermemiştir. Bu sebepten Abduh, Yâkûtun bu naklîni sahtâ olarak nazarı itibara alamayacağını ifade etmiştir¹. Yâkûtun bu kaydını, bilakis istifadeye şâyân görenler de vardır². Bizce de Yâkûtun bu kaydı, kaynağı gösterilmediği halde, ceffel kalem atılacak bir nakil değildir. Arap Yarımadasının tarihi, etnolojisi ve folkloru bakımından, bu gibi kayıtların büyük ehemmiyeti inkar edilemez. Sonra bahis konusu olan "garânik" meselesinin menşei bakımından da, Yâkûtun bu kaydı mühimdir. Zira, o bize müşrik Kureyşlilerin Ka'beyi tavaf ederken kullandıkları yemin formülünü böylece muhafaza etmiş oluyor da. Bu formülün kaynağını zikretmeyen Yâkûtun, hizzat bunu uydurmuş olduğunu da düşünmemiz mümkün değildir. en-Necm sûresinde müşriklerin üç tanınmış putunun zikri geçince, müşrikler yeminlerinin geri kalan kısmını da, Kur'ân-ı Kerimin içine alacağını (psikolojik sâiklerle, muhayyelerlerini kullanarak) tahmin ederek, âyet-i Kerimenin sonunu beklemeden Kur'ânın yemin formüllerinin tamamını ileri sürdüğü zehabana kapılabilirler. Onlar, bu üç tanrıçalarının zikrini Kur'ân-ı Kerimde duyunca, geri kalanını dahi dilemeye lüzûm görmeden

1 Muhammed Abduh, *Medinetü'l-Garânik ve Teftirü'l-Âyât*, el-Menâr, el-Kâhîre, 1901 / 1318, IV, 81-99.

2 Yusuf, Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1936, VI, 4594-4597.

bir emri vâki olarak ve böylece feci bir yanlışın yayılmasına vesile olabilmişlerdir. Yoksa ne Kur'ân-ı Kerimin ve ne de Hz. Peygamberin islâmîyete tamamen aykırı olan böyle bir sözü söylemiş olmalarını, normal düşünen hiç bir kimse, aklına bile getiremez. Görüldüğü gibi, garânik olayının, Kur'ân ve İslâm Peygamberi ile hiç bir alakası yoktur. Bu tamamen müşriklerin muhayyelesinin mahsûlü olarak ortaya çıkmaktadır.

Başlangıçta da söylediğimiz gibi, garânik olayı, hem Kur'ânın vahiy mahsûlü oluşunu zedeleyecek ve hem de peygamberlik vazifesini yıkacak mahiyettedir. İlk devirde müşrikler ve zındıklar, buna sarılıp islâmı yıkmak istemişlerdir. Bâtılın her zaman yardımcıları bulunagelmıştır. İnkâr edilmeyen bir hakikattir ki, yalan haberler uydurmak her devrin ve her zamanın müzmin bir hastalığıdır. Çeşitli sebeplerle islâm dinine düşman ve taassubla gözleri körelmiş olan yabancılar ve bilhassa müsteşrik (orientalist) dediğimiz hristiyan ve yahudi dinine mensûb olan kimseler, islâmı tenkid ederlerken bu esası yıkmaya çalışmışlar, Onu Allahın vahiyine mazhar olmuş normal bir insan olarak kabul edememişlerdir.

Orta çağda, haçlı seferleri sebebi ile, Batılılar Doğu ile temasa gelince, kilise, papalık veya kraların tesiriyle bir nevi doğuyu öğrenme (Orientalizme) meydana gelirken, bu hareketin altında hristiyan dininin neşri ve misyonerlik teşkilatının faaliyetleri birinci planda yer almakta idi. XVII. asırdan itibaren orientalizm hareketi, yukarıdakilere ilave olarak müstemlekecilik ve ticaret yönlerinden ele alınarak, politikacıların elinde siyasi yönden hulûl etme vasıtası olmuştu. İlim, ilim içindir zihniyetinden ziyade, ilim başka bir maksada âlet edilmişti. Zaten onlardan daha fazla bir şey de beklenemezdi. XIX. asırda dinler üzerine yapılan ilmi tetkikler, batı düşüncesini eski hükümlerinden vazgeçirmiş gibi görünüyorsa da, misyonerlik, sömürgecilik, ticâret ve politika gibi şeylerden temizlenerek, surf ilim için çalışan müsteşriklere kolay raslanılmamaktadır. İlimde objektif olabilmek en zor olan şeylerden biridir.

Asrımızın müsteşrikleri, islâma karşı, eskileri gibi ağır ve şiddetli lafızlar kullanmıyorlarsa da, bir metod değişikliği ile, bazı güzel yıldızlı ifadelerin arkasında veya ilmi bahislerin dip notlarında, peşin hükümlerini ortaya koymayı ihmâl etmiyorlar. Bu bakımdan, müsteşriklerin islâma bakış açılarında fazla bir değişiklik olduğu söylenemez. İslâma karşı düşmanca davranışlarından kurtulmayı deneyenler olmuşsa da, saplanmış oldukları düşüncelerden tamamıyla uzaklaşmaya muvaffak olamamışlardır.

İşte üzerinde durduğumuz Garânik meselesi, onların islâmın mukaddes kitabı Kur'ân-ı Kerim ve Peygamberi hakkındaki düşüncelerini ortaya koymasından çok mühimdir. Batılıların ilk devirlerdeki, islâmın peygamberi hakkındaki düşünceleri: "O, papalık makamına tamah etmiş bir sahtekâr, emelleri tahakkuk etmeyince nübüvvet iddiasında bulunan bir düzenbaz, sihirbaz, şeytân, kilisenin ahlâkî faziletlerini yıkmaya gelen bir fâcir, olarak kabul edilmekteydi". Ortaçağın akalalmaz polemik küfürlerini, Voltaire'in Peygamber hakkındaki hicivli ve yalan sözlerini burada zikretmekten hicâb duyarız. Bu şiddetli garazkârlıktan rahatsız olan Jean-Jacques Rousseau dinî duygularını içli bir şekilde yayarak şöyle haykırmaktadır: "Allah, uygun bir şekilde kullanıldığı zaman, bütün dinlerin iyi olduğuna inanıyorum. Esas inanç, kalbi olandır. Aksine felsefecilerin ataizmi, bütün dinlerin kurucularını hilebâz, şarlatân veya şeytân olarak tanımlar... Dinlerinizin kurucularına karşılıklı hürmet ediniz!"

Yeni metodlarla tetkik ve inceleme yapan muâsır müsteşrikler, peşin hükümlerden ve hissiyattan uzak kaldıklarını iddia ediyorlarsa da, kin ve garazlarını belirli küçük bir noktada da olsa belirtmekten kendilerini alamıyorlar. Genellikle eserlerinde, Hz. Peygamberi ve Kur'ânı metheder gibi görünürlerse de, eserlerinin ana fikrini ifade eden bir veya bir kaç cümlecik içerisinde, islâmın temelini sarsacak ve inanç sistemini yıkacak fikirlerle karşılaşmamak mümkün değildir. Onların bu şekildeki hareketi, meselenin esasını bilmeyen insanları cezbetmek, huzurlarını bozmak ve kendilerine taraftar kazanmaktan daha ileri gidemez. Bu da onların objektif olmadıklarının bir delilini teşkil eder. Yeni metodlarla çalıştıklarını söylediğimiz müsteşriklerin pek çoğunun eserlerinde iki mesele gizli veya âşikâr olarak dâima kendini göstermektedir. Bunlardan biri Hz. Peygamberin, Peygamberliğinin sıhhati, ikincisi ise, Kur'ânın menşei ve onun bir vahiy mahsulü olmadığı meselesidir. Hz. Peygamber hakkındaki eski araştırmaları köhnecikle itham eden, Muir, Sprenger, Caetani ve Dozy gibi müsteşrikler, yaptıkları araştırmalar neticesinde, ifade değişikliklerinden başka bir şey yapmamışlar, görüşleri ortaçağ düşüncesinden daha hafif veya değişik olamamıştır.

Üzerinde durduğumuz garânik meselesinin her yönü ile ash olmadığı, müdedkik müslüman âlimlerce isbât edilmiş olmasına rağmen, hemen hemen eski ve yeni bütün müsteşrikler, bu hikayenin doğru olduğuna inanmak isterler. Muir, Sprenger ve Dozy gibi müsteşrikler bu meselenin sıhhatına dâir, Habeşistana hicret eden müslümanların kısa bir

3 Jean-Paul Roux, *L'Islam en Occident Europe-Afrique*, Paris 1959, p. 155.

müddet sonra geri dönmeleri gibi bir olayı delil getirmek suretiyle isbata çalışmaktadırlar. Halbuki bunlar ciddi tetkikler önünde duramayacak çürük delillerdir.

Dozy, Peygamberin, politik sebeblerle kureyşlilerin tanınmalarını istediği üç putu tanıdığı takdirde, kendisini ilâhî bir elçi olarak tanıyacakları teküfünü kabul zayıflığında bulunduğunu ve bu geçici muzafferiyet için, vicdânî kanaâtını ve dinin piresibini feda etmiş olduğunu söylemektedir⁴. Zaten birçok müsteşrikin eserlerine girmiş olan şeytânî âyetler ibaresi, bu konunun kendi yönlerinden ne şekilde anlaşılmış olduğunun başka bir ifadesidir. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber zorluklar karşısında iki yüzlülük edebilen, şahsiyetsiz bir kimsedir. Acaba böyle bir netice, ortaçağın sert ve şiddetli ifadelerinden daha hafif mi sayılır. Sprenger ve Muir'in niyetlerini açık bir şekilde ortaya koyan, Nöldeke'nin şu fikrine temas etmeden geçemeyeceğiz: "Bu hâdisenin mevcûdiyeti Muir ve Sprenger tarafından tasdik edilir. Zira onlar, Peygamberi yeniden aldatıcı (hilekâr) olarak damgalamak için, istenilen esas fikri burada bulurlar"⁵ demek suretiyle, onların nasıl bir ön yargı ile hareket ettiklerini gösterir.

M. Gaudefroy-Demombynes'de "Arab müellifler tarafından sahîh olarak telakki edilen bu olay, Avrupalı müsteşrikler arasında münakaşa konusu olmuştur. Onlar bu olaya istinaden, Muhammedin dini düşüncesinde akıl almaz bir kopukluk görmüşlerdir. . . Demekki Allah, bir an Rasûlünü saptırması için şeytâna imkân tanımıştır. Ancak hemen biraz sonra, ona doğru yolu göstermiştir. . . Muhtemeldir ki, ilk müslümanlar gibi Muhammed de Ka'benin bu üç tanrıçasına saygı duymuştu. İlk müslümanlar yeminlerinde bu üç ilâheyi zikrediyorlardı"⁶ demek suretiyle, bu meselenin Avrupalı müsteşrikler arasında münakaşa konusu olduğunu söylemesine rağmen, genellikle o da diğerleri gibi, olayın varlığını kabul etmektedir. Yine yazarın büyük hatası" arap müellifleri tarafından sahîh olarak telakki edilen bu olay" sözüdür. Biliyoruz ki bu olay, arap ve müslüman müelliflerce sahîh olarak kabul edilmemiş, onun uydurma bir haber olduğuna daha evvel temas etmiştik. Burada şu hususa da temas etmemizde fayda hasıl olacaktır. İslâma saktırmak için müsteşriklere malzeme veren nice zayıf ve uydurma rivayetler eski eserlerimizde mevcuttur. Bunları kendi menfaatlarına kullanmak on-

4 Dozy, R, *Tarihî İslamiyet* (Dr. Abdullah Cevdet Tercemesi), Mısır 1904, I. 70-71.

5 Nöldeke, Th., *Geschichte des Qurans* (Zweite Auflage, bearbeitet von Friedrich Schwally, Erster Teil: über den Ursprung des Qurans) Leipzig 1909, p. 161.

6 M. Gaudefroy-Demombynes, *Mohamet*, Paris 1957, p. 86-87.

ların tabii hakkıdır ve onlardan da daha fazla bir şey beklenemez. İlk günlerden beri İslâm âlimleri bu gibi haberleri niçin eserlerine yazmış diye bir sual ortaya konulursa, denilir ki, bu hareket, İslâmın müsamahakâr ruhunu gösterir. Müslüman yazarlar, zayıf veya uydurma gibi olan rivâyetleri buldukları veya duydukları gibi rivâyet etmişler, bir şey gizlememişler, her şeyi ortaya koymuşlardır. Bu, ilerde bizim aleyhimize olur diyerek, o rivâyeti almamazlık etmemişler, geniş bir görüşle toplamışlar, adeta tenkidçiler için malzeme yağmışlardır. Malzeme hazır toplanmış, saha geniş, kâbiliyetli olan buyursun tenkid etsin, tenkid kâidelerini ortaya koysun, objektif bir şekilde hakikate vâsıl olsun.

M. Watt'da "Bu, garib ve şaşırtıcı bir hikayedir. Tek tanrıcılığın en uzlaşmaz Peygamberi çok tanrıcılığı teşvik ediyor gibi görünmektedir. Hikaye o kadar garibdir ki, özünün gerçek olması gerektir. Birinin böyle bir hikayeyi uydurması ve büyük bir müslüman kütlesinin de bunu kabul etmesi imkansızdır.." demekle, hâdisenin varlığını kabul etmekte ve devamlı "Dendiğine göre Muhammed İslamı zengin tüccarlar için de kabul edilebilir hale getirmeyi çok istiyordu. Bunun üzerine şeytân araya cümlecikler sıkıştırdı, Muhammed de bunların kimden geldiğini farkedemedi. Bu hikayeyi ister kabul edelim ister etmeyelim -Bunda gerçeğin bir payı var gibi gözükmektedir- kesin olan şey, Muhammedin şeytânî âyetleri, Kûr'ân âyetleri olarak okumuş, sonradan da bunları düzelten ikinci şekli vermiş olmasıdır". Hz.Peygamberin hayatını yazan bir müellifin, Peygamberi hiç tanımamış olması ve Peygamberlik vazifesinin icablarını bilmemesi hayret edilecek şeydir. Aynı müellif devamlı "... Böylece Kur'ânın, rivâyetlerin bize verdiği bilgilerle uzlaştığını müşâhede etmekteyiz. Muhammed Kureyşli reislerin nezdinde oldukça önemli bir derecede başarı elde etmiş olmalıydı. Civardaki mabedlerde yapılan ibadeti, şu veya bu şekilde kabul etmesi için, kendisine baskılar yapılmaya başladı. Önceleri gerek kendisine sunulan maddî menfaatleri ve gerekse bu şekilde görevini daha kolay sonuçlandırabileceğini düşünerek böyle bir işe hazır görünmekte idi. Ancak yavaş yavaş ilahî bir ikazla, böyle bir çalışmanın çok zararlı neticeler doğuracağını anlamakta gecikmedi ve hemen kendisine görüldüğü şekilde hakikate uyarak, daha ziyade kendi imkanlarını geliştirmeye karar verdi. Böylece politeizm, kesin bir şekilde reddedilip, her hangi bir anlaşma imkanı ortadan kalkmış oldu". Bu ibareleriyle müellif, İslâm Peygamberini bir riyakâr olarak vasıflandırmaya çalışmakta ve sanki o, Peygamberlik

7 M. Watt, *Hz. Muhammed* (Çeviren, Hayrullah Örs), İstanbul, 1963, s. 66-67.

8 M. Watt, *Mahomet u la Mecpue*, Paris 1968, p. 142-143.

vazifesine başladığı ilk günlerden beri monoteist görüşü savunmuyormuş gibi bir intibâ okuyuculara sunmak istemektedir. Halbuki islâmiyetin en temiz ve en pürüzsüz bir vahdaniyet (monothéisme) dini olduğu ve Peygamberin de bu vazifeye başladığı ilk günden, ömrünün sonuna kadar, bu fikri savunduğu ve bu hususta hiç bir taviz vermediği, yalnız islâm âlimleri tarafından değil, az da olsa bazı batı mütefekkirleri tarafından da teslim edilmiştir⁹. Böyle olunca bir garânik meselesinin mevcûdiyeti, bu esasa tamamen aykırı düşer. Böyle bir şey, gerek islâmiyetle ve gerekse Hz. Peygamberin bilinen vasıflarıyla kâbili telif olmaz.

Bu hakikate rağmen, bu hâdise muahhar islâm düşmanları için bulunmaz bir sevinç vesilesi olmuştur. Leone Caetani, bu meseleyi istismar eden Avrupalı müstetrikler arasında bilhassa Sprenger ve Muir'i zikretmektedir. Bu iki müstetrik, Caetani'nin ifadesine göre: "Kur'anın yalan olduğuna dâir inkârı mümkün olmayan bir delil ortaya koymak fikrine sâhip olmuşlar ve Muhammed ile müşrikler arasında bir uzlaşma müzakeresi cereyan ettiğine dâir, izler keşfetmeye çalışmışlar, hikayeyi tetkik etmeksizin kabul etmişler, bunun tarihi kıymetini hiç düşünmemişlerdir"¹⁰. Esas itibarıyla, islâmiyet aleyhindeki yazıları ile tamnamış olan bu yazar¹¹, diğer meslektaşlarının bu kadar korkunç yalan vetahriflerine tahammül edemeyip, yapılan bu iddiaları tahkike girişerek tenkid etmek lüzûmuna hissetmiştir. Kitabının aynı paragrafında Caetani devamla şöyle demektedir: "Bir kere bu hadisin tarihi kıymetini kat'i surette inkar etmişlerdir. (müellif burada el-Halebiye atıf yapmaktadır). Hikaye râvilerinin itimada pek az şüyan olduklarını isbat ederek, bu vakanın zındıklar tarafından icâd edildiğini iddia eylemişlerdir. el-Kâdî el-Beydâvi bu vakadan hiç bahsetmez ve onu tenkide bile lâyük görmez..."¹² demek suretiyle, islâmda bu konuyu reddedenlerin âdeta

9 İslamın ve Kur'an-ı Kerimin bu mühim hususiyetine bilhassa işaret eden Cenevre Üniversitesi Fahri Rektörü Prof. Edouard Montet olmuştur. (*Le Coran*, Paris 1949, p. 48) "Le Monothéisme, qui est à la base du Coran, et qui y est affirmé de la première à la dernière page, y est merveilleusement et solennellement exprimé et proclamé le Coran est peut-être le livre religieux le plus monothéiste qui ait jamais été écrit..."

10 Leone Caetani, *Annoti dell' Islâm (İslam Tarihi, Hüseyin Câhid tercemesi) İstanbul 1924*, II. 260.

11 Aklı geçen eserinde bu düşmanlığın müteaddid defalar göstermiştir. (Bkz. M. Asım Köksal, *Müstetrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihine Reddiye*, Ankara 1951).

12 Müellifin burada hata ettiği muhakkaktır. Zira en-Beydâvi tefsirinde (İstanbul 1296, II. 107-108) bu meseleye temas etmekte ve hikayenin muhakkikler tarafından reddedildiğine bilhassa işaret etmektedir.

listesini vermektedir.¹³ Haber, metin, râviler ve haberin tarihi kıymeti üzerinde birçok ifadelerden sonra "Muhtasaran verdiğimiz şu izahât. . . menkabenin sahteliği hakkındaki bu emareler kâfi derecede kanaât hasıl eder görülmese bile, hikayenin kendisi bize şüphe ve teraddüd verecek mahiyeti hâizdir. Çünkü bunu uyduranlar iki büyük gayrı tabiliği ve tezadı bertaraf edememişlerdir. Yalanın bacağı kısadır. Yukarkı hadislerin hepsi isbat ettikleri, Muhammed ile Kureyşliler arasındaki ihtilaf, kureyşlilerin düşmanlıkları karşısında müslümanlar muhacerete mecbûr olacak kadar şiddetlidir. Şimdi tetkik etmekte olduğumuz hikayeyi bize nakleden muhaddislerin sözlerine inanırsak, müslümanlar bir kaç Kur'ân âyetini alenen okurlarsa, gayet şiddetli fena muameleye mâruz kalıyorlardı. O halde, Muhammedin bütün Kureyşliler önünde koca bir sûreyi baştan aşağıya okuması, Kureyşlilerin de ne söyleyeceğini bilmeden dinî bir dikkat ile kendisini dinlemeleri manasız olmaz mı? . . . Bundan başka, bu hikaye iyi düşünölmüş de değildir. Muhammed şeytânın talim ettiği âyetleri okuyor ve bunların manalarını anlamıyor, yahut başka âyet bilemiyor gibi görünmektedir".¹⁴

Aynı müellif bir kaç satır sonra sözüne şöyle devam etmektedir: "Hâdisenin haddi zatında, terceme-i hâl muharrirlerinin atfettikleri chemmiyet mevcûd değildir. Çünkü, Muhammed hakkında bildiğimiz şeylerin tümü ile bir tezât teşkil eder".¹⁵ Yine devamla "Muhammed hakiki bir devlet adamı idi, kendisinde gayet ince bir fikri siyâsi vardı. İnsanlarla müzakerede, insanları idarede fevkalade maharet sâhibi idi. Üç puta karşı ibadeti muvakkaten kabul etmek gibi, kaba hataların ondan sâdır olması gayrı kâbüldür. Çünkü bu hareket, geçmiş senelerin cesûr çalışmalarını bir an içinde birden bire yıkmaya ve kendi kendisini mahvetmeye müsâvi idi. Propagandasının o devresinde Muhammed, henüz gayet nâmuskarâne ve samimi idi. Muhammedin göstereceği ufak bir zaâf eserinden Kureyşliler pek çok istifade ederlerdi".¹⁶

Caetani'den yapmış olduğumuz ve yapmaktan sarfınazar ettiğimiz daha pek çok nakilden anlaşılıyor ki, meseleyi ciddi olarak ele alan bir gayrı müslim, hatta islâmiyetin muhalifi olan bir araştırmacı bile, kasten uydurulmuş bir hikayeyi kolaylıkla ve ilmi metodla çürütmeye muvafak olabilmektedir.

Nölerde, Kur'ân tarihinde, Muir ve Sprenger'in görüşlerini benimsemekte, Caetani'nin fikirlerini ve red dayanaklarını tatmin edici bul-

13 Caetani, *İslam Tarihi*, II. 260-262.

14 Aynı eser, II. 264-265.

15 Aynı eser, II. 265.

16 Aynı eser, II. 265-266.

mamakta ve sık sık onu tenkid etmektedir. Müsteşriklerin ve bilhassa Sprenger ve Muir'in görüşlerini tenkid eden Caetani'ye "Muhammedin pek yeni terceme-i hâl müellifi, Leone Caetani, sonradan düzenlenmiş (uydurulmuş) bir şeyle uğraştığımızı isbât etmeye çalışır."¹⁷ sözleriyle bu fikri benimsemediğini ifade eder. Bir kaç sahife sonra "bazı müslüman ilâhiyâtçıların iddia ettiği gibi, şayet bunu dalalet ehli tertib etmişse, bunun teklifsizce sünni hadislerin içine girmemesi gerekirdi."¹⁸ Buna göre, bu hâdiseyi chemmiyetli muhtevasına binacın tarihi olarak kabul etmekten başka çıkar yol yoktur"¹⁹ demek suretiyle hâdiseyi kabul etmekte ve zihinleri karıştırmaktadır.

Louis Massignon bile, bu garânik olayı hakkında, bir hüküm vermekten kaçınmakta, onun, Kur'anın aslı metnine konulamayacağını ve bu garib kassanın müfessirlerin büyük bir ekseriyeti tarafından şüphe ile karşılandığını beyan etmekte ve garânik hadisesini reddeden müslüman müellifleri saymaktadır.²⁰

Hız Peygamber tarafından garânik olayı hakkında bir söz söylenmemiş olduğundan, ne sahâbiler bu iki cümleyi ezberlemiş ve ne de vahiy kâtileri yazı ile tesbit etmişlerdir. Dolayısıyla vahiy olmayan ve olamayan bu iki cümle mushaf'lara girmemiş ve Kur'an-ı Kerim tercemelerine de sokulmamıştır. Bu hal ondört asırdan beri böylece devam etmekte ve kıyamet gününe kadar da devam edecektir. Böyle bir konuyu ele alırken, biz burada garânik meselesinin, ne islâm âlimleri nezdindeki durumu ve ne de müsteşriklerin bu konudaki düşüncelerini detaylı bir şekilde ele almak niyetinde değiliz. Belki kısa kısa özlü neticelere temas edip, dolayısıyla hiç bir Kur'an müterciminin yapmadığı ve yapmağa cesaret edemediği bir işi, Régis Blachère'in fransızca Kur'an tercemesine bu iki cümleyi sokmuş olması, çirkin, kasıtlı ve gayrı ilmi bir tasarruf olarak karşımızda durmasıdır. Âyet-i Kerimelerin sıra numaraları belli ve kat'î oldukları için, bu iki cümleye yeni bir rakam ilave edemeyip evvelki âyet-i Kerimenin 20. rakamına (20 bis, 20 ter veya 20a, 20b) işaretlerini koymakla iktifa etmiştir.²¹ İslâma ve Kur'an-ı Kerime olan düşmanlığını bu şekilde izhâr etmesi, kendisine âit bir

17 *Geschichte des Qurans*, p. 101.

18 Burada yine zihinler bulandırılmaktadır. Garânik hadisesi, ehli Sünnetçe sahih olarak kabul edilen hadis mecmualarında bulump bulunmadığı, Kur'an tarihinin müellifleri tarafından gösterilmeliydi. Tabii ki bunu gösteremiyeclekdiler. Yoksa târih ve tefsir kitaplarındaki haber yığılarmın ehli Sünneti ne derece ilgilendirdiğini kendileri pekâla hâsiler.

19 *Geschichte des Qurans*, p. 103.

20 Louis Massignon, *Opera Minora*, Beirut 1963, II. 547.

21 Régis Blachère, *Le Coran*, Paris 1957, p. 561.

meseledir. Ondan daha fazla bir şey beklemek mümkün olmayabilir. Fakat, ilmi çabıma icâbu, bu hususa hiç olmazsa, diğerlerinin yaptığı gibi, dip notunda işaret, hatta izah etmesi gerekirdi. Hem Kur'ândan olmayan bir şeyi, ona sokup, olmuş gibi göstermek, hem de bu gayrı meşru tasarrufunu birkaç kelime ile izâh etmemek, elbette ilmi metodlara taban tabana zıttır, müslüman topluluğuna hakayettir, şiddetle takbih ve protesto edilmesi gereken bir iştir.

Kur'an-ı Kerimin, şimdiye kadar yapılan tam veya kısmi fransızca ve diğer dillere tercemelerinin hiç birinde böyle çirkin bir isnad görülmemektedir. Ancak tercemelerin bazılarında görülen şey, ya en-Necm sûresinin 20. âyetine veya el-Hacc sûresinin 52. âyetine konulan bir dip not ile garânik olayı anlatılmaya çalışılır. R. Blachère, iki sahifelik bir nevi önsöz (avertissement)²² ile, mukaddimesinde (Introduction)²³ de bu meseleye tek bir söz ile temas etmeyişi, işin vehâmetini daha da artırmaktadır. Aynı müellif, daha evvel yersiz bir orijinalite yapmak üzere, Kur'anın tercemesini, vahiyleri tarih (kronolojik) sırasıyla iki cild halinde neşretmişti.²⁴ Fakat yaptığı işin acâibliğinin farkına varınca ve efkârı umumiyeye de tutunmayınca, bundan vazgeçib, normal tertibe döndü ve 1957'deki tab'ı böylece meydana geldi.

R. Blachère'in böyle bir cesareti kendinde nasıl bulduğunu, eserlerinde bu konu hakkında yazdıklarını tarihi sıra ile takip edersek, ortaya çıkartmamız mümkün olacaktır.

Âyet ve sûrelerin iniş sırasına göre yaptığı ilk Kur'an tercemesinin, el-Hacc sûresinin 52. âyetinde geçen Allahın neshetmesi meselesine düştüğü dip notta şöyle demektedir: "Allah neshedecek v.s. fiilin burada muzarî sigasında olduğu, onun şimdiki zaman (present) veya yakın futur (futur proche) sigası ile terceme edilebileceğine işaret ettikten sonra... Burada âyet, konuya çok mühim bir açıklık getirmektedir. (Demekki) Şeytân asılsız telkinlerle vahyin temizliğine halel getirebilir. Fakat Allah bu telkinleri yokeder. Yalnız kalblerinde tereddüd bulunanları fitneye sevkeder. Taberi tarafından nakledilen, diğer müfessirler tarafından hâlâ edilmeyen, bir rivayet, bu âyetin LIII. (en-Necm) sûresinin 20 bis ve 20 ter. âyetlerinin kaldırılışını imâ ettiğini kesin olarak beyan etmektedir. Bu pasajla ilgili olarak Weil, bu görüşü benimsemektedir. Bununla beraber, tek tanrı inancının ilânına çok ters düşen LIII.

²² R. Blachère, *Le Coran* p. 7-9.

²³ Aynı eser, p. 11-13.

²⁴ R. Blachère, *Le Coran* (Traduction Selon un Essai de Reclassement des Sourates) Paris 1949-1950, 2vol.

(en-Necm) sûresinin 20 his, 20 ter. âyetlerinin neshi için mezkûr âyetin nüzûlünü beklenip beklenmediğini sormak hakkımız olsa gerektir. Bu âyet Peygamberlerin günâh işleyebileceklerini ortaya koyması açısından çok mülümdür. (Buna delil olarak er-Râzinin bir ifadesi gösterilir): Temennide bulduklarında, yani kendi monoteist tebliğleriyle, muasırlarının çok tanrıci inançlarını uzlaştıracak bir doktrin bulmayı arzuladıklarında.²⁵ Bu ifadelerinden, yazarın, islâmın peygamberlik anlayışına tamamen ters düşen bir anlayışta olduğu anlaşılmaktadır.

Aynı yazar, "Le Problème de Mahomet" adlı eserinde: "Bu gün elimizde bulunan Kur'anda yukarıda zikredilen iki âyet mevcûd değildir. Bu âyetlerin metni bize müfessirler tarafından verilmiştir. Caetani'ye göre, bu iki âyet, Peygamberden sonra Kur'andan çıkartılmıştır. Ancak böyle bir hipotezi savunmak imkansızdır. Zira sapık ta olsa, hiç bir müslüman böyle bir işe cüret edemez. Buna mukabil, bir ta'viz fikri akla çok uygun gelmektedir. Müfessir el-Beydâvî, her ne kadar ihtiyath da olsa, böyle bir görüşü kabul edip, adı geçen bu iki âyette, Muhammedin kendisini kavmine yaklaştırabilecek bir şeyin indirilmesi hususunda arzu duyduğunu, ortaya koymaktadır. Böyle bir tâvizin çok kısa zamanda, kabul edilmez bir durum alması şüphesizdir. Müfessir tarafından ileri sürülen bir rivayete göre, Muhammedin bizzat kendisi, burada bir şeytân ilhâmının bahis konusu olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden o, Alaha şerikler koşan bu iki âyeti Kur'andan çıkarmıştır. Daha sonra bambaşka bir ritimde olan 23 nolu âyetle, bu üçlü putperest ilâhları reddetmek, teyid edilmiştir. Busuretle, anlaşılacağı üzere, tek Tanrı inancı islâmın temel dogmalarından biri olmuştur²⁶, demek suretiyle, zihinleri iyice karıştırmaya devam etmektedir. Hz.Peygamberin şahsiyetindeki zayıflıktan dolayı, tâviz fikrinin ortaya çıkışı, daha evvel de söylediğimiz gibi, bu garânik meselesinde Hz.Peygamberden gelen hiç bir rivayetin bulunmamasına rağmen, Peygamberden haber varmış gibi gösterilmesi, ve onun âyetleri kendiliğinden Kur'andan çıkarmış olması safasaları yer almaktadır.

R.Blachère, yaptığı Kur'an tercemelerine bir giriş mahiyetinde olmasını arzuladığı "Introduction au Coran" adlı eserinde: "Kur'anın tam olarak nakli hususunda, batılı âlimler, islâmî rivayetleri değerlendirmekle yetinmişlerdir. Hiç çüphe yoktur ki, Muhammed devrinde az veya çok oranda vahiy parçaları kaybolmuştur. Bu gün bu kayıpların ehemmiyet derecesini takdir edecek kimse yoktur. Daha çok bu kayıp-

25 R. Blachère, *Le Coran*, Paris 1949, III. 1943.

26 R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*, Paris, 1932. p. 46.

ları insan hafızasının noksanlığına hamletmek uygun olur. Bununla beraber, bir yerde (sure no 30=LIII, v.20 his, sqq) bu kaldırma işinin biz-zat peygamber tarafından yapıldığı görülmektedir.²⁷⁷ Bu ifadeler de ağır ithamlar taşımaktadır. Adeta müslümanların Kur'ân hakkındaki inanç-larını sarsacak mahiyettedir.

Yine aynı yazar "Que Sais-je" yayınlarından olan "Le Coran" adlı eserinde: "Bu ilk safhada, çurasını hatırlatmak uygun olur ki, metinler (âyetler) islamın temeli olan tek Allah inancını karanlıkta bırakmaktadır. Hatta öyle görünüyor ki, LIII. sûrenin 19-25 âyetlerinde, üçlü Mekte ilâhlarına yapılan ibâdeti red hususunda tereddütlerin izi mevcuttur. Fakat metin (âyet) bugünkü şekliyle bir kesinlik arz etmekten uzaktır. Bununla beraber, kısa bir müddet sonra, tek Allah inancı kesin olarak tasdik edilecektir.²⁷⁸ ifadeleriyle adeta tereddütler içerisinde boalamaktadır. Hz.Peygamberin Peygamberlik vasıflarını tanımayan, Kur'ânın vahiy mahsulü olduğunu anlamak istemeyen bir şahıstan daha fazla ne beklenebilir? Ona göre, Hz.Peygamber, Kur'ân âyetlerini kendiliğinden Kur'ândan çıkarabilmekte, yine ona göre, Kur'ân parçalarının bir çoğu kaybolmuş bulunmaktadır. O halde bulduklarını yerine koyup yeniden Kur'ânı inşa edebilme salahiyetini kendinde gördükten sonra, islâmi görüş yönünden, ondan müsbet olarak birşeyler beklememiz abesle meş-gûl olmaktan başka bir şey olamaz.

Dünyada, ilim ve teknik alanlarında her gün büyük çapta ilerlemeler olmakta, bunlar islâm dininin hakikatlarını ortaya çıkarmaktan geri kalmamaktadır. Bu hususlar, batılı araştırmacıları yepyeni istikametlere sevkemiş, eski ithâm ve iftiralarını görmemezlikten gelme temayülünü göstermeye başlamışlardır. Bütün bunlara rağmen, her batılı müelliften mutlaka bitarafhk beklemek aşırı bir safdillik olur. Hakikatları olduğu gibi ortaya koymak vazifesinin genç müslüman araştırmacılara düşeceği asla hafızalardan çıkartılmamalıdır.

Garânik meselesinin istismarcıları, başlığı altındaki bu yazımızda, bir kaç müsteşrikin durumunu ele almış ve bilhassa konunun ağırlık noktasını Régis Blachère teşkil etmiştir. Genel olarak bu meseleyi anlayabilmek için bir takım tekrarlarla düşmek pahasına olsa dahi, bu nakilleri yapmakta fayda gördük. Müslüman müelliflerin bu konudaki görüşlerini ve reddiyelerini, batılıların çarpık fikirlerini tetkik etmek isteyen okuyucular için, geniş bir bibliyografya vermeyi uygun gördük.

277 R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, 1959, p. 168.

278 R. Blachère, *Le Coran* (Que sais-je), Paris 1966, p. 36.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed, *Mes'elatu'l-Garânik ve Tefsiru'l-Ayât*, (Mecelletu'l-Menâr) el-Kâhire 1901/1318, IV.81-89.
- Abdu'l-Cebbâr b.Ahmed. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, el-Kâhire 1966/1386, II.510-511.
- Abdulkerim el-Hatib. *en-Nebîyyu Muhammed*, Beyrut 1975/1395, s. 149-161.
- Abdurrazzâk b.Hemmâm. *Tefsiru Abdurrazzâk*, Yazma: (Ankara, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, İsmâil Sâib koleksiyonu, No. 4216, v. 61b.).
- Aksekili, Ahmed Hamdi. *Hâtemu'l-Enbiya Hakkında en Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, İstanbul 1338-1341, s.1-73.
- el-Albâni, Muhammed Nâsuriddin. *Nasbu'l-Mecânik li Nesfi Kıssatü'l-Garânik*, Dumaşk 1952/1372, s.1-39.
- el-Âlûsi, Şihâbuddin Mahmûd. *Ruhu'l-Ma'âni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Sob'u'l-Mesâni*, Beyrut (İdâretu't-Tibaati'l-Muniriyye), XVII.172-180.
- el-Âmiriyyu, Yahya b. Ebi Bekr. *Behçetu'l-Mahâfil ve Buğyatu'l-Emâsil* (ve bi şerhi, Allame Cemaluddin Muhammed el-Yemâni) Medine 1330, I.97-98.
- Arberry, A.G.. *The Koran Interpreted*, London 1955, p. 33, 244 (London 1962, p.550).
- Asum efendi. *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, III. 974.
- Asum, Mütercim. *Terceme-i Siyeri Halebi*, İstanbul 1248, s.55-56.
- el-Ayni, Bedruddin Mahmûd b.Ahmed. *Umdetu'l-Kâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, İstanbul 1308, III. 510, IX.47, 178-181.
- Bahçeci, Muhittin. *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*, İstanbul 1977, s. 150-152.
- el-Bagavî Ebû Muhammed el-Huseyn. *Meâlimu't-Tenzil*, Bombay 1269, III.599-600, IV.851-852.
- el-Bâkîllâni, Ebû Bekr. *el-İntisâr li Nakli'l-Kur'ân*, Mısır 1971 (tahkik Dr. Muhammed Zağlul Selâm) s.307-311.
- Berki, Ali Himmet (Osman Keskioglu ile beraber). *Hazreti Muhammed ve Hayati*, Ankara 1959 (Diyanet İşleri Reisliği Yayınları sayı: 67) I.109-119.

- el-Beyhaki, Ebû Bekr.** *Delâilu'n-Nubu'vve*, el-Kâhire 1969/1389 (Tahkik, Abdurrahmân Muhammed Osmân) II.59-61.
- el-Beyhaki, Ebû Bekr.** *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Haydarabâd 1346, II. 314-315.
- Blachère, Régis.** *Le Coran* (Traduction Selon un Essai de Reclassement des Sourates) Paris 1949, II. 86, III. 1043.
- Blachère, R.** *Le Coran*, Paris, 1957, p. 364-561.
- Blachère, R.** *Le Coran* (Que Sais-je no.1245) Paris 1966, p.36.
- Blachère, R.** *Introduction au Coran* (2.e édition) Paris 1959, p. 188.
- Blachère, R.** *Le Problème de Mahomet*, Paris 1952, p.46-47.
- Brockelmann, Carl.** *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi* (Çeviren, Prof. Dr.Neşet Çağatay, İlahiyat Fakültesi Yayınları: LV), Ankara 1964, s.13.
- el-Buhâri, Muhammed b.İsmâil.** *el-Câmiu's-Sahih*, Mısır 1345, VI. 177.
- Buhl, Frants.** *Das Leben Muhammeds* (Deutsch von Hans Heinrich Sehaeder), Darmstadt 1955, p. 178.
- Buhl, Fr.** *al-Lât, Manât ve al-Uzzâ* (Encyclopédie de l'İslâm) Brill 1936, III.18-19, 246-247, IV.1127-1128 (İslâm Ansiklopedisi VII. 18, 702-703).
- Caetani, Leone.** *Annali dell'İslâm* (İslâm Tarihi, Hüseyin Cahid Terceme si) İstanbul 1924, II. 257-266.
- el-Cassûs, Ebû Bekr b.Ahmed b. Ali.** *Ahkâmu'l-Kur'ân*, İstanbul 1335-1338, III. 246-247.
- el-Câvi, Muhammed Nevevi.** *et-Tefsîru'l-Munir li Meâlimi't-Tenzil* (Merâhu'l-Lebid li Keşfi ma'na Kur'âni'l-Mecid) el-Kâhire 1955/1374, II.57-58.
- Dr. Cevât Ali.** *Târihu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Irak 1956/1375, V.89-97.
- el-Cevhari, İsmâil b.Hammâd.** *es-Sihâh*, Mısır 1377, IV. 1537.
- Çantay, Hasan Basri.** *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerim*, İstanbul 1953, II.577, III. 949-950.
- ed-Dabbağ, Muhammed efendi ibn Hamza.** *Terceme-i Tıbyân*, İstanbul 1307, III. 130-131, IV. 187-188.
- ed-Dârimi, Ebû Muhammed.** *Sunenu'd-Dârimi*, (Dâru ibyâi's-Sunneti'n-Nebeviyye), I.342.

- ed-Demiri, Kemâluddin. *Hayatu'l-Hayavâni'l-Kubrâ*, Mısır 1321, II. 145-147.
- ed-Dihlevî, Cemâluddin. *et-Tefsiru'l-Cemâli ala't-Tenzili'l-Celâli* (Farscadan çeviren, Muhammed Hayruddin el-Haydarâhâdi) Bulak 1294, III. 73.
- ed-Diyarbakri, Huseyn b. Muhammed b. el-Hasen. *Târihu'l-Hamis fi Ahvâli Enfesi Nefis*, Mısır 1283, I. 289.
- Doğrul, Omer Rizâ. *Taurî Bayruğu*, İstanbul 1947, II. 548, 815.
- Dozy, R. *Supplement aux Dictionnaires Arabes*, Paris 1927, II. 210.
- Dozy, R. *Tarih-i İslâmiyet* (Dr. Abdullah Cevdet Tercemesi) Mısır 1908, I.68-72.
- Ebû Hayyân el-Endelûsi. *el-Bahru'l-Muhit*, Mısır 1326, VI. 380-383, VIII.160.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-'Imâdi. *İrşâdu Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Fahrüddin er-Râzi tefsiri kenarında) İstanbul 1307, VI. 255-257.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'an*, Mısır 1962/1381, II.236.
- el-Emîni, Abdu'l-Huseyn Ahmed. *el-Kadîr fi'l-Kitâbi ve's-Sunne ve'l-Edeb*, Tahran 1977 (et-Tabatu'r-Râbia).
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luga*, el-Kâhire 1964/1384, VIII.224.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ. *Maâni'l-Kur'an*, el-Kâhire 1955/1374, II. 229, III (1973). 97-98.
- Ferid Vecdi, Muhammed. *Safvetu'l-Irfân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Mısır (el-Matbaatu'l-Bâruniyye) s. 405.
- Gaudefroy-Demombynes, M. *Mahomet*, Paris 1957, p. 84-88.
- el-Gazâlî, Muhammed. *Fikhu's-Sire*, el-Kâhire 1965, s. 117-121.
- Gibb, H.A.R. (G. H. Kramers. *Shorter Encyclopaedia of Islâm*, Leiden 1961, p.287, 325, 617-618.
- Grunebaum, G.Von. *L'Islâm Medieval*, Paris 1962 (payot), p. 79.
- el-Halebî, Ali b. Burhaniddin. *Siretu'l-Halebiyye* (İnsânu'l-Uyûn fi Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn), Matbaatu'l-Âmire 1308, I. 345-347.
- Hamidullah, Prof.Dr.Muhammed. *Le Prophete de L'Islâm (sa vie)* Paris 1959/1378, I.87-89.

- Hamidullah, M. *Le Saint Coran* (éditeur: Noureddine Ben Mahmoud, copyright du Club Français du Livre) p. 374, 602.
- Hamidullah, Muhammed. *Rasulullah Muhammed*, İstanbul 1973, s. 96-97.
- el. Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lubûbu't-Te'vil fi Meânî't-Tenzil*, Mısır 1317, III. 293-295, IV.195.
- Hibetullah b. Selâme. *en-Nâsîh ve'l-Mensâh*, Mısır 1315 (Vâhidinin Esbâbun'Nüzûl'ü kenarında) s. 231-232.
- Hitti, Dr. Filib. (Dr. Edouard Corci ve Dr. Cebrâil Cebbâr). *Târîhu'l-Arab* (Mutavvel), Beyrut 1952, I. 137-138.
- Holt, P.M., (Lambton Ann K.S., Bernard Lewis) *The Cambridge History of Islâm*, Cambridge at the University Press 1970 I. 37-38.
- Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*, Leipzig 1926, p. 128, 132, 141.
- el-Hudari, Muhammed. *Nûru'l-Yakîn fi Sireti Seyyidi'l-Murselîn*, el-Kâhire 1963, s. 58-60.
- Hüseyin Heykel. *Hazreti Muhammed Mustafa* (Omer Riza Tercemesi) İstanbul, 1945, s. 92-97, 115.
- İlse Lichtenstadter, A note on the Gharâniq and Related Qur'anic problems (Israel Oriental Studies V, Tel Aviv University 1975, pp. 54 - 68).
- İbn Atiyye, Abdu'l-Hâk. *el-Câmiu'l-Muharrer*, Yazma: (Bursa Haraçoğlu ktp. No. 41) v. 694b, 695ab.
- İbn Hacer el-Askalâni. *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, (el-Matbaatu'l-Hayriyye) 1325, VIII. 433-445, VII. 306-308.
- İbn Hazm el-Endelûsi. *Cevâmiu's-Sîre*, Mısır (Dâru'l-Maârif, Tahkik, Dr. İhsan Abbâs, Dr. Nâsiruddîn el-Esed) s. 65).
- İbn Hazm el-Endelûsi. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, Mısır 1347, IV. 17-18.
- İbn İshâk, Muhammed. *Siretu İbn Ishâk*, Fas 1976/1396, s. 157-158.
- İbn Kesir, İsmâil. (Ebu'l-Fidâ), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966, III. 90-91.
- İbn Kesir, İsmâil. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, el-Kâhire 1956/1375, III. 229-230, IV. 253-254.

- İbn kesir**, İsmail. *es-Siretu'n-Nebeviyye*, el-Kâhire, 1964/1384, II. 3-42.
- İbn Manzûr**. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1968/1388, X. 286-288.
- İbn sa'd**. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut 1960/1380, I.205-206.
- İbn seyyidi'n-Nâs**. *'Uyunu'l-Eser fi Fununi'l-Magâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, el-Kâhire 1356, I. 120-121.
- İbnu'l-Arabi**, Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, el-Kâhire 1958/1377, III. 1287-1291.
- İbnu'l-Cevzi**, Abdurrahmân. *Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut 1965/1385, V. 440-442.
- İbnu'l-Esir**. *el-Kâmil fi-t-Târih*, Mısır 1348, II. 52.
- İbnu'l-Esir**, Meccuddin Ebi's-saâdât. *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis*, el-Kâhire 1322, III. 180.
- İbnu'l-Kâzerûni**, Ali b. Muhammed. *Muhtasaru't-Târih*, Bağdat 1970/1390, s. 46.
- İsmâil Fenni (Ertuğrul)**. *Hakikat Nurları*, İstanbul 1949, s. 90-93.
- İsmâil Fenni**. *Kitâbu izâle-i Şukûk* (Dozy'nin Tarih-i İslâmiyeti üzerine Reddiyedir) İstanbul 1928, s. 33-47.
- İsmâil Hakkı Bursevi**. *Ruhu'l-Beyân*, İstanbul 1331, VI. 49.
- İzmirli, İsmâil Hakkı**. *Siyer-i Celile-i Nobeviyye*, İstanbul 1332, s. 115-116.
- İzmirli, İsmâil Hakkı**. *Türkçe Kur'ânı Kerim*, İstanbul 1932, s. 487, 788.
- el-Kâdi Beydâvi**. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, İstanbul 1296, II. 107-108.
- el-Kâdi 'Iyâd**. *Kitâbu's-Sifâ bi Ta'rifi Hukuki'l-Mustafa*, İstanbul 1312, II. 116-126.
- el-Kâsîmi**, Cemâluddin. *Tefsiru'l-Kâsîmi* (Mehâsinu't-Te'vil) el-Kâhire 1957/1376, XII. 4352-4373.
- el-Kastallâni**, Şihabuddin. *İrşâdu's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1307, II. 271, VII. 232-233, 345-347.
- Kazmirski, A.B.**. *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris 1860, II. 461.
- Kazmirski, M.**. *Le Coran*, Paris (Fasquelle éditeurs) I. 321, II. 498.
- el-Kelbi**, Muhammed b. es-Sâib, *Kitâbu'l-Asnâm*, el-Kâhire 1914/1332, s. 14-28 (Keza bkz. Roza Klinge-Rozenberger'in Almanca'ya çe-

virisini, arapça aslı ile karşılaştırarak, çevitenin girişi ve notlarıyla birlikte Türkçeye çeviren Dr. Beyzâ Düşüngen, Ankara Üniversitesi İlahiyât Fak. Yayınları LXXXIV, s. 29-36).

Keskiöglu, Osmân. *Kur'ân Tarihi*, İstanbul 1953, s. 341-342.

el-Kirmâni, el-Buhâri bi Şerhi'l-Kirmâni, Mısır 1937/1356, VI. 152-153, XVII. 214, XVIII. 114-116.

Köksal, M. Asım. *Hazreti Muhammed ve İslâmiyet* (Mekke Devri) Ankara 1966, s. 260-262.

Köksal, M. Asım. *Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslâm Tarihine Reddiye*, Ankara 1961, s. 5-16.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'ân*, el-Kâhire 1967/1387 XII. 79-86, XVIII. 99-103.

el-Kuşeyri. *Letâifu'l-İşârât*, el-Kâhire (Tabkik, Dr. İbrhâim Biyûni) IV. 226.

Lammens, H. *L'İslâm Crovances et Institutions*, Beyrouth 1943, p. 25.

Lewis, Bernard. *The Arabs in History*, Newyork 1960 (Herper Torch-books) p. 30.

el-Mahallî, Celaluddin. (Celaluddin es-suyûti ile birlikte). *Tefsîru Cel-leyn*, el-Kâhire (Mathaatu'l-İstikame) II. 42.

Massignon, L. *Opera Minora* (Textes recueillis, classes et présentes avec une bibliographie) Beirut 1963, II. 547.

el-Mâturidî, Ebû Mansûr. *Te'vilatu'l-Maturidi*, Yazma (Fâtih Millet ktp. Carullah ef.No. 47. v.85a.

el-Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *A'lâmu'n-Nubuve*, Mısır 1971/1391, s. 70.

Mehmet Vehbi. *Hulâsatu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul 1340-1343, X. 167-169.

el-Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*, el-Kâhire 1965/1385, XVII. 127-130, XXVII. 50-52.

Mirzâ Beşiruddin Mahmûd Ahmed. *Der Heilige Qur'ân*, Wiesbaden 1954, p. 531

Mohammed Essad Bey. *Mahomet*, Paris 1956 (Payot) p. 104-105.

Montet. E. *Le Coran*, Paris 1949, p. 716.

Moscatti. S. *Histoire et Civilisation des Peuples Sémitiques*, Paris 1955 (Payot) p. 206.

- Mucâhid b. Cebr. *Tefsiru Mucâhid*, Doha 1976/1396, s. 427.
- Muhammed Ali, Maulvi. *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, p. 674, 1016.
- Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy el-Kelbî, *Kitâbu't-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzil*, el-Kâhire (Matbaatu Hassân) III. 177-179.
- Muhammed Esad. *Tarihu Dini Islâm* (kısmı Mekki) İstanbul 1342, III. 177-179.
- Muhammed Mahmûd Hicâzi. *et-Tefsiru'l-Vâdih*, el-Kâhire 1975/1395, XVII.67.
- Muhammed Rızâ. *Muhammed Rasulullah*, Mısır 1938/1357, s. 122-128.
- Muhyiddin İbnu'l-Arabi. *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Beyrût 1968/1387, II. 109-111.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsiru Mukâtil*, Yazma: (Bursa Huseyin Çelebi ktp. No. 27) v. 16a.
- Muir, Sir William. *Life of Mahomet*, London 1894 (third édition) p. 78-82.
- Muslim b. Haccâc el-Kuşeyri. *Sahihu Muslim*, Mısır 1955/1374, I. 405-406.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil* (tefsirun'Nesefî) el-Kâhire (Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye) III. 106-107.
- en-Nevevi, Muhyiddin. *Sahihu Muslim bi Şerhi'n-Nevevi*, Mısır 1349, V. 75.
- en-Neysâbüri, el-Hasen b. Muhammed. *Tefsiru Garibi'l-Kur'an ve Regâibi'l-Farkân*, Bulak 1328, XVII. 103-111.
- Nöldeke, Th. *Geschichte des Qorans* (zweite Auflage, bearbeitet von Friedrich Schwally, Erster teil: Über den Ursprung des Qorans) Leipzig 1909, p. 100-103.
- Paret, Rudi. *Der Koran*, Stuttgart 1965-1966, III. 276, IV. 441.
- Pesle, O. (Tidjani Ahmed). *Le Coran*, Paris 1948, p. 216-217, 357.
- Pickthall, Marmaduke. *The Meaning of the Glorious Koran*, London 1969 (Fifth Impression) p. 344, 549.
- er-Râgıb el-İsfahâni. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, el-Kâhire 1961/1381, s. 455.

- er-Râzi, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb* (et-Tefsîru'l-Kebîr) Mısır 1938, XXIII. 48-55, XXVIII. 295-297. (İstanbul 1307, VI. 244-251).
- Rodwell, J.M.. *The Koran*, London 1950, p. 70, 458.
- Sale, George. *The Koran*, London (Frederich Warne And. Co. Ltd) p. 332, 508.
- Savary M.. *Le Coran*, Paris 1883, p. 450.
- Seyyid Kutub. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut 1968/1387, XVII. 105-108, XXVII. 55-58.
- es-Siyelkûti, Abdu'l-Hakim. *Şerhu Marâkif*, Bulak 1266, s. 573-574.
- es-Suheyli, Abdurrahmân. *er-Ravzu'l-Unf*, el-Kâhire 1969/1389, III. 344-349.
- es-Suyûti, Celâluddin. *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Mısır 1314, IV. 366-368, VI. 126-127.
- es-Suyûti, Celâluddin. *Lübâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, el-Kâhire (Tefsîru Celaleyn haşiyesinde) II. 15-16.
- eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, el-Kâhire 1964/1383, III. 461-464, V. 107-108.
- Şibli, Mevlânâ. *Asr-i Saâdet* (Omer Riza Tercemesi) İstanbul 1921/1346, I. 264-266.
- eş-Şirbini, el-Hatîb. *Tefsîru'l-Kur'âni'l Kerim bi's-Sirâci'l-Munir*, Beyrut (Dâru'l-Ma'rife) II. 558-561.
- et-Taberi, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân an Te'vilî'l-Kur'ân*, el-Kâhire 1954/1373, XVII. 186-190, XXVII. 58-61.
- et-Taberi, Muhammed b. Cerir. *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Brill 1879-1888 (M.J.de Goeje neşri) III. 1192-1196 (Milletler ve Hükümdarlar tarihi, Zâkir Kâdiri Uğun-Ahmed Temir tercemesi, Ankara 1955, II. 158-163).
- et-Tabressi, Ebû Ali. *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran 1379 (Şeriketu'l-Maârifî'l-İslâmiyye) VII. 90-92.
- Tantavi Cevheri. *el-Cevâhîr fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mısır (et-Tabatu's-Saniye) XI. 46-47.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh* (Sunenu't-Tirmizî) el-Kâhire 1937/1356, II. 464-465.
- et-Tûsi, Ebû Ca'fer. *Tefsîru't-Tibyân*, Nəcəf 1966/1385, VII. 291-294.

- et-Tüsteri, Schl b. Abdillâh. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mısır 1329, s. 66.
- Ulmann, Ludwig. *Der Koran*, München 1959, p. 272-273, 427.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen. *Esbâbu'n-Nüzûl*, Mısır 1315, s. 232-233.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen. *el-Veciz fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîz*, (et-Tefsiru'l-Munir kenarında) el-Kâhire 1955/1374, II. 57-58.
- el-Wâkidi, Muhammed b. Omer. *Kitâbu'l-Magâzi*, London (Oxford University Press) 1966, I. 6, 32, 33, 80, 92, 105, II. 492, 493, 870, III. 873, 874, 875, 970, 972.
- Wansbrough, J. *Quranic Studies (Sources and Methods of Scriptural Interpretation)* Oxford University Press 1977, p. 60-61, 198, 201.
- Watt, W.M. *Bell's Introduction to the Qur'ân* (Islamic Survveys. 8) Edinburgh at the University Press 1970, p. 55-56.
- Watt, W.M. *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, p. 101-109 (Mahomet a la Mecque, Traduction de F. Dourveil, Paris, 1958, p. 135-144; Hazreti Muhammed, Çeviren, Hayrullah Örs, İstanbul 1963, s. 65-71).
- Yahyâ b. Sallâm. *Tefsîr*, Yazma (Tunus, Abdeliyye ktp. No. 134) v. 42a-42b.
- Yâkût el-Hamevi er-Rûmi. *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrût 1957/1376, IV. 116-118.
- Yazır Muhammed Hamdi. *Hâk Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1935, VI. 4591-4600.
- Yusuf Ali. *The Holy Qur'ân*, Beyrût (Dâru'l-Arabiyye) p. 865-1445.
- ez-Zamahşeri, Mahmûd b. Omer. *el-Keşâf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzil*, el-Kâhire 1953/1373, III. 129-130, IV. 335-337.
- ez-Zamahşeri, Mahmûd b. Omer. *Esâsu'l-Belâga*, Mısır 1327, II. 91.
- ez-Zebidî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Arûs*, Mısır 1306, VII. 34-35.
- ez-Zehabi, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve Tabakâtu'l-Mesâhir ve'l-A'lâm*. el-Kâhire 1367, I. 108-110.
- ez-Zencânî, Mahmûd b. Ahmed. *Tehzibu's-Sihâh*, el-Kâhire 1952/1372, s. 593.
- Zeyni Dahlân, es-Seyyid Ahmed. *es-Siretu'n-Neberiyye* (Siretu'l-Halebiyye Hâşiyesinde) Matbaatu'l-Âmire 1308, I. 268-269.
- ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdilbâki. *Şerhu'l-Mevâhibi'l-Ledunniyye*, Mısır 1325, I. 279-286.

İNSAN OLMA YOLU

Prof. Dr. Cavit SUNAR

İnsan olmak, maddî ma'nevî bütün varlığımızı gerektirdiği en uygun ve olgun hâle getirmek demektir ki bu da bir bilgi ve terbiye işidir ve özellikle bir nefis bilgisi ve terbiyesi işidir.

Nefs veya ruhun hayvanlık derekesinden insanlık derecesine, oradan da Allah'lık makamına kadar sonsuz ve sınırsız bir değişme ve gelişme kudret ve kuvvetine sahip olduğu çeşitli Dinler ve Felsefelerce kabul ve tasdik edilmiştir.

Ruh, bütün varlıkları kaplayan ve onlara hüküm eden kâinatın aslı hayat prensibi; insanın da kendi öz ve gerçek mâhiyetidir. İnsan, bu kendi özünün en aşağı seviyyesi, yani emmâre veya hayvanî ruhu ile Yer'de; en yüksek mertebesi, yani kâmil nefsi veya insanî ruhu veya aklı ile de Gök'tedir. Dolayısıyla Yer ile Gök'ü birleştiren ve Yer ile Gök arasında hüküm eden, ancak, insan'dır.

Fakat, insanın, gerçek insan olabilmesi, sâdece, kendi aslı özü ile o özün aslı kaynağına ulaşıp kavuşabilmesi, başka bir deyişle, kendini Tanrılaştırması ile mümkündür. İşte bu da, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ancak, nefis terbiyesi işidir. Böyle bir terbiye de, özellikle, Dinsel ve Mistik Psikolojiyi de içeren Psikoloji alanı ile Pratik Ahlakı da içeren Ahlak alanlarının birbiri içinde olan ortak çalışmalarının en yüksek verilerine sahip olmakla sağlanabilir. Böyle bir terbiyenin sağlanabilmesi, dolayısıyla, insanın, dünyada ve âhirette Ebedî Mutluluğu da sağlaması demektir.

Özellikle Psikoloji ve Ahlak alanlarını içeren bu nefis terbiyesi kapsamında da en orijinal fikirleri ortaya atan, Felsefe Dünyasının ilk Hocası Yunanlı Aristo olmuş, Felsefe Dünyasının İkinci Hocası Müslüman Fârâbî ve onun İslâm'da temsil ettiği Meşşâî Felsefesi Filozofları da bu yolda Aristo'yu peşlemişlerdir. İslâm'daki bu Meşşâî görüş karşısında da, özellikle, İsrakî ve Tasavvufî görüşler yer almıştır.

Felsefe Dünyasının bir numaralı Hocası Aristo'nun Nefs ve Terbiyesi, başka bir deyişle, Psikoloji ve Ahlak konularındaki fikirlerini hak-

kiyle bilip anlamağı, biz, her insan olmak isteyen için zorunlu gördük ve bundan ötürü de bu fikirleri ana hatları ile ve herkesin anlayabilmesi maksadı ile aşağıdaki şekilde özetledik.

Şimdi her şeyden önce Aristo'nun Psikolojik fikirlerini görelim:

Aristo'ya göre hayat, harekettir. Hareket için de iki şey gereklidir: hareket ettiren ve hareket eden; yani Form ve Madde. Canlılarda form, ruh; madde de bedendir. Ruh, ancak, beden ile, beden de ancak ruh ile bulunabilir. Organik âlemle organik olmayan âlemi ayırd eden ruh bütün hayat olaylarını idare eder. Ancak, Aristo'da ruh, psikolojik anlamdan ziyade fizyolojik anlamda olup, o, aynı zamanda bedene şekil veren suret ve bedenün gâyesidir. Beden, ruhun, sâdece, âletidir. Çünkü, ruh, organik bedenün Entelechi'sidir, dolayısıyla de hayat prensibidir. Ruhla beden arasında formel ve maddî sebep ilişkisi vardır.

Aristo'ya göre ruh, üç kademelidir:

- 1- Nebat kademesi (Beslenme ve cinsi sürdürüp çoğalma).
- 2- Hayvan kademesi (Nebat kademesine ek olarak his etme).
- 3- İnsan kademesi (Nebat ve hayvan kademelerine ek olarak insanın düşünmesi ve hareketlerini bir gâyeye doğru düzenlemesi).

Ruhun bu üç derecesi, aşağıdan yukarıya, yani nebattan insana doğru sürekli bir yükselme gösteren canlı varlıklar mertebeleridir ve her bir üstteki mertebeye bir alttaki mertebeye hüküm eder, dolayısıyla de insan bütün kâinata hüküm eder.

Nebatî ve hayvânî ruhun temeli, dört elemandan daha üstün ve daha ilâhî olan Pneuma'dır Nebatî ve hayvânî ruhlar bedene bağılı olup bedenle doğarlar ve bedenle ölürler. Fakat, insan aklının madde ile ilişkisi yoktur. Ruh, canlı bir şeyin aktüalitesidir, fakat, akıl hiç bir bedenün aktüalitesi değildir. Akıl, ilâhîdir ve insana dışarıdan gelir ve bedenün ölümünden sonra da vardır. Akıl, ruhun diğer fakültelerinden farklıdır.

Aristo'ya göre ruh, akıl mertebesinde ikiye ayrılır:

- 1- Aktif Akıl.
- 2- Pasif Akıl.

Aktif akıl ilâhîdir, fiilidir, bedene bağılı değildir. O, bedenden olduğu kadar ruhtan da önce vardır. O, ruhla mekanik bir şekilde birleşen Mutlak Prensipdir. Aktif akıl olmaksızın pasif akıl bir şey düşünemez.

Pasif akıl ise bedene bağılıdır. Düşünce, aktif ve pasif aklın her ikisi ile iş görür. İnsan, sâdece, algılarda kalmayıp düşünce ile kavramlar

teşkil eder. Kavramlar, deney ve algıdan gelirler. Aneak, kavramların meydana gelmeleri için duyuların, algıların fa'al olarak işlenmesi gerekir. İşte, bu bakımdan akıl, algıya nazaran aktiftir. İnsanın ölümsüzlüğe ulaşması da, ancak, en aktif olan akıl ile olur.

Aktif akıl, aktif olarak bilir. Onun bilgisi aktüel bilgidir, yani o, kendi objesi ile aynıdır; dolayısıyla bu akıl bütün insanlarda ortaktır, aynıdır.

Aktif akıl ve Allah maddî olmayan formlardır ve aktif akıl Allah'tır. Bilginin sâdece potansiyalistesine sahip olan pasif akıl aktüel olarak bilmeğe yeterli kulan Allah'tır. Aktif akıl, her şeyi yapabilen fâil ve hareket ettirici sebep; pasif akıl ise her şey olabilen madde gibidir. Yalnız Allah, yalnız ezeli ve ebedî olan zekâ ölümsüzdür. İnsan, duyularını, algıları ve hâfızası ile hayvanın aynıdır, fakat, aklı ile Allah'a benzer.

İnsanda irâdeye gelince: arzu, insanda, hem duyum hem de akıl vasıtasıyla doğar. Arzu, duyum vasıtasıyla doğduğunda, o, iştihâ olur. Fakat, akıl vasıtasıyla doğduğunda, o, irâde olur. İştihâ ile irâde arasında da ihtiyâr, yani kendi kendine karar verme gücü yer alır.

İhtiyâr gerçektir. Bunun böyle olduğuna ahlâkî yüklemeler ispatlamaktadır. İhtiyârın özü de seçmekten ibâret olan kendiliğindenliktir. Fakat, seçme işinde gerçekten hür olan, yalnız olgun insandır. Hayvanlarda da çocuklarda da gerçek seçme işinden söz edilemez.

İrâdemiz, işlemlerimizin maksat ve gâyelerini karar altına alır. Bu maksat ve gâyelerin doğruluğunun dayandığı şeye de Fazilet denir¹.

Şimdi bu noktada Aristo'un Terbiyevî ve Ahlâkî fikirlerine geçelim:

Aristo, ahlâklılığı üstün bir prensipten değil, fakat, insanın kendi mâhiyetinden çıkarır; insanın kendi mâhiyeti de onun ruhundan ibârettir.

Aristo'ya göre her bir varlık bir gâyeyi hedef tutar ve gâyenin meydana çıkmasında o varlığın mâhiyeti anlaşılır. Bu sebepten, her varlığın görevi kendi mâhiyetini kemâle erdirmektir, yani mâhiyetindeki sâhî isti'dad ve kabiliyyetleri ortaya koymaktır ki buna da (Hayr) denir. İnsan da mademki bir akıl mahlûkudur onun görevi de en yüksek akli

1 Bu konu için ayrıca bk. Richard McKoon (Edit.): *The Basic Works of Aristotle*; New York, 1941. (Aristo); *De Anima*: 403a 5-6; 412a 19-21; 413a 4; 413b 11-13; 415 b 18-19; 430a 24; 430a 15-25. (Aristo); *De Generatione Animalium*: 11.5. J.E.G.Welldon; *The Nicomachean Ethics of Aristotle*; London, 1914. (Aristo); *Nicomac. . .*; Book, I; chap. III.XIII. Book, II; chap.IV. Book, III; chap.IV. Book, VI; chap.II-X. Book, X; chap.VIII.IX.

faaliyette bulunmak, yani düşünmek ve bilmektir ve ona göre faaliyette bulunmaktır; yani, hayat, akıl tarafından idare edilmelidir. Zira, insan, daima, tezatların, aşırılıkların (İfrat) ve noksanlıkların (Tefrit) içindedir ve iyi bir şekilde yaşayabilmek için bu aşırılıklar ve noksanlıklar arasında daima doğru olan Orta'yı bulmak, i'tidâl'de bulunmak zorundadır.

İşte, aklın peşlemek zorunda olduğu bu orta yol, bu i'tidâl da (Fazilet)tir. Ahlâki bir fazilet te, ancak, irâdeli bir seçmede tecelli edebilir. Seçme de, eşyanın, kudretimiz içinde muhakemeli bir düşünce ile arzulanışından ibârettir.

Ahlâk, genellikle, şöyle veya böyle olabilmeye yetkili olan şeylerle uğraşır; insanın faaliyetlerinde ve bütün olaylarda bir imkân, bir ihtimâl vardır.

Faaliyetlerimiz, inançlarımıza bağlıdır. Hiç kimse bilerek kötü olmaz ve kötülük yapmaz. Bütün iyilikler tek bir iyi'ye işaretler ve ondan çıkarılırlar ki o da Akl'ın veya Allah'ın iyiliğidir.

Aristo'ya göre ahlâk, ancak, içinde yaşadığımız âlem için söz konusudur; dolayısıyla, ahlâk, tam kemâlini Devlet'te bulur. Zira, insan, sosyal bir yaratıktır ve cemiyet içinde yaşamak zorundadır. Cemiyet de Devlet'e dayanır. Devlet te realiteye dayanır ve büyük çapta bir organizmadır.

Her bir cemiyet bir hayr için kurulur ve bütün cemiyetleri içine alan Devlet te en yüksek hayr'ı gâye edinmek zorundadır. Dolayısıyla, Devlet'in başlıca görevi de vatandaşların mutluluğunu sağlamaktır. Bu da faziletli kanunlar altında yapılacak bir öğretim ve eğitim ile mümkündür.

Kısaca, ahlâkın gâyesi faziletin ilmi değil, fakat, faziletin hayata uygulanmasıdır. Sadece teori, insanı, iyi bir insan yapamaz; teoriyi pratik ile tamamlamak gerekir.

İnsanda karakterin teşekkülü için zorunlu olan öğretim ve eğitimde şahsî metodlar, genel metodlardan üstündür. Zira, şahsî metodlar şahsî karakterin gayretini isterler. Fakat, bu şahsî gayret, prensiplerin anlaşılmasına bağlıdır. Zira, insan, bir cemiyetle yaşar; dolayısıyla de ahlâk ilmi, insanı, siyasete götürür.

Aristo'ya göre insanların iyi olmalarında üç yol vardır:

- 1- Tabiat (yaratılış, Mizaç).
- 2- Âdet.
- 3- Öğretim ve eğitim.

Şimdi, bazı kimseler insanların doğuştan iyi olarak doğduklarını, bazıları da insanların âdetler kazanmak suretiyle iyileştiklerini, bazıları da insanlarda biri tabii diğeri de nefse ait fiiller bulunduğunu ve tabii fiillerin istenildiği gibi değiştirilmesi mümkün olmamakla beraber nefse ait fiillerin eğitim ve öğretim usulleri ile değiştirilip düzeltilmesi mümkün olduğunu, dolayısıyla, insanı insan yapan şeyin öğretim ve eğitim olduğunu öne sürerler.

Tabiat vergisi olan bir şey, insanın kendi elinde olmayan, insanın kendi gücü dışında olan bir şeydir, fakat, gerçekten tâli'li kimselere ilâhî lutf ve inâyet olarak bahşedilmiştir. Bu yolda aklın, öğretim ve eğitimin de doğrudan doğruya etkili olduğu da söylenemez. Çocukların ruhlarının, her şeyden önce, doğrudan bir haz elde etme ve doğru olmayandan da nefret etme yolunda, toprağın çekirdeği yetiştirdiği gibi, bir takım güzel âdetlerle terbiye edilip geliştirilmesi zorunludur. Zira, hayatın heyecanların idare ettiği bir kimse aklın uyarıcı sesini dinlemeyecektir; hatta, onun uyarısını anlamayacaktır bile. O halde, böyle bir kimse bu kötü gidişinden nasıl döndürülecektir? Heyecan, asla akla boyun eğmez, ancak, kuvvete boyun eğer. Şu hâlde, usulî ve şerefliyi sevecek ve asil olmayam ve şerefsizi sevmeyecek faziletli bir karakter tasavvur etmek zorunludur. Fakat, faziletli kanunlar altında büyüyüp gelişinceye kadar bir kimsenin daha çocukluk yaşlarında fazilete gerçek bir temayül göstermesi düşünülemez. Zira, i'tidâl üzre ve sebatlı bir hayat çok kimseler için pek hoş bir şey değildir; hiç değilse gençler için değildir. Bu sebeble çocuğun beslenmesi ve faaliyetleri kanunlar tarafından düzenlemeli ve çocuk bu kanunlara alışmalı ve bu kanunlar çocuğa ıztırap kaynağı olmamalı.

Fakat, çocukları, gerektiği gibi, bir beslenme ve kontrol altında bulundurmamak her şeyi çözümlenmez. Çocukları tam bir insan mertebesine ulaştırabilmek için onlara doğrunun ne olduğunu öğretmeli ve daima doğruyu yapmağı âdet edindirmelidir. Bundan ötürü, bize doğrunun ve hayatın bütün görevlerinin ne olduğunu öğretecek kanunlara ihtiyacımız vardır. Zira, bir çok kimseler, akıllarından ziyade zorunluluk yüzünden; sevgi ve asâletten ziyade ceza korkusu yüzünden hareket ederler.

Şeref ve haysiyet kanununa göre yaşayan bir insan daima aklına uyacaktır; gâyesi, sâdece haz olan kötü insanın ise, bir yük hayvanı gibi, belâlar ve ıztıraplarla terbiye ve tasfiye edilmesi gerekecektir. Bundan ötürüdür ki belâların ve ıztırapların bir insanın gözde hazlarının en son haddinde karşıtları olmaları gerektiği söylenmiştir.

Bir Devlette hâkim olan şey, kanunlar ve âdetlerdir. Nitekim bir âilede hâkim olan şey de baba otoritesine dayanan kaideler ve âdetlerdir. Zira, bir âilede aile fertlerinin babaya bağlılığı ve babanın onlara sağladığı büyük ni'metler ve faydalar söz konusudur. Devletin kontrolü de kanunlar çıkarmak ve onları uygulamak suretiyle olacaktır. Bu kanunlar, fâzilete dayandıkları derecede de bu kontrol da iyi olacaktır.

Kısaca, güzel ve iyi bir karakterin meydana gelmesi için faziletli kanunlar altında çocukların öğretilmeleri ve eğitilmeleri zorunludur. Öğretim ve eğitimin de şahsî kabiliyyet ve isti'datların geliştirilmesi yolunda olmaları, dolayısıyla, genel metodlar yerine şahsî metodların kullanılmaları gereklidir. Ancak bu suretlemdir ki herkes kendi karakterine en uygun şekilde yetiştirilme şansına sahip olacaktır. Fakat, böyle bir yetiştirilme de, her şeyden önce, prensiplerin anlaşılmasına bağlıdır. Zira, insan, bir cemiyet içinde yaşamaktadır. Bundan ötürü de ahlâk ilmi insanı siyaset ilmine götürecektir.

Çocuklara, önce, Matematik gibi soyut ilimler öğretilir ve ancak bundan sonra Felsefe öğretilir. Zira, ilk prensipler tecrübeden çıkar ve zaman ister². Soyut ilimlerden sonra elde edilecek Felsefî bilgiler de insanı Hayr'a ve Mutluluğa götürür.

Şimdi bu noktada Aristo'nun Hayr ve Mutluluk görüşüne geçelim:

Aristo şöyle diyor: Her san'attan, her ilimden ve bütün işlerimiz ve maksatlarımızdan görülüyor ki gâye, bir (Hayr)a, bir (iyilik)e ulaşmaktır. Gerçekten, insanların hareketlerindeki gâye çeşitlidir, hiçbirisi öbürüne benzemez. Bununla beraber bunların hepsine birden (Hayr) veya (Mutluluk) diyebiliriz. Bir de (En Yüksek Hayr) adını alan bir gâye vardır ki o da bütün san'atların, ilimlerin ve bilgilerin gâyesi olan (İnsanî Hayatın Hayrı ve Mutluluğu)dur. Şu hâlde, hayr ve mutluluk gerçekten nedir ve bize bunu hangi san'at, hangi ilim öğretir?

İlk bakışta bütün ilimler ve san'atlardan üstün görünen bu ilim, Siyaset İlmî'dir. Zira, o, bir memleketin hayatını ve mutluluğunu sağlar; Ekonomi ilmi, Harb ilmi gibi diğer bazı ilimler hep ona bağlıdır. Siyasetin esası da hayır ve adalet olduğuna göre demek ki ahlâk ilmi de siyaset ilminin bir kısmıdır, siyasette tamamlanmaktadır.

İstisnasız, herkes için mutluluk, iyi yaşamaktır ve mutluluk insânî olan bütün şeylerin gâyesidir. Ancak, bunu, kimi parada ve malda, kimi sıhatta, kimi şerefte, kimi şunda, kimi de bunda bulmuşlardır.

² Bu konu için ayrıca bk. J.E.G. Wellbun; aynı eser; (Aristo); Nicomac. . . ; Book, I; chap. I.II.V.VI.VII. Book; II; chap. I.III.IV.V.VI. Book, III; chap.IV.V. Book, VI; chap.X.XIII. Book, X; chap.IX.X.

Hayır, bizzat kendisini arzuladığımız şeydir. İnsan hayatının gayesi de bazı ruhsal hayırlar işlemektir. Şu hâlde, gerçek mutluluk, hayr için yaşamak ve hayr işlemektir ve gerçekten mutlu bir adam da hayr için yaşayan ve hayr işleyen bir adamdır. Şu hâlde, mutluluk, dünyada en iyi, en yüksek ve en hoş giden ve en asil olan bir şeydir. Lâkin, o, dışa ait maddî hayırların yardımına da muhtaçtır; dışa ait maddî yardımlar olmaksızın insanın işlerinde âlicenâblık aramak boştur. O, en son ve en yüksek hayırdır.

Şimdi, Mutluluk, Allah'ın bir lutfumudur yoksa öğretilbilir bir şey midir?

İnsanın, varlıkların en üstünü olması bakımından, mutluluğun Allah'ın insana bir lutfu olduğu düşünülebilir. Lâkin, her şeyin bu en iyisi nasıl olur da tesadüfe bırakılır?

Eğer, o, bir ilim veya usûl ile öğretilbilir bir şey ise, kendi varlığında, o her, zaman İlâhîdir.

Şu hâlde, ahlâkça bozuk olanlar bir tarafa, mutluluk, bütün insanlara elde edilebilir bir şeydir. Ve yine, mutluluğun bu suretle tanımı her zaman açıklanan siyaset ilminin gayesi ile de uygunluk gösterir. Zira, siyaset ilminin gayesi de Şehirlier arasında bir hayırlık karakteri meydana getirmektir.

İlkel hayvanlar, faziletli işlemlerde bulunmağa muktedir olmadıkları için mutluluğa ermeğe de muktedir değildirler. Çocuklar da öğretim ve eğitim görmeden mutluluğu elde edemezler. Zira, mutluluk, tam bir fazilet ve kemâl üzere bir hayat ister.

Ve yine, mutluluğu devranın gidişine, tâlie bırakmak onun tamamlılığını kemâl ve kararlılığını yok etmek demektir. Fakat, hiç bir insanî iş faziletin gerektirdiği bir işlem kadar değişmez ve sürekli değildir. Kısaca, mutluluk, bakaa cevherine mâliktir. Mutluluk, birçok belâ ve ıstıraplarla engellenebilir ise de o hiç bir zaman ârızî ve cüz'î iyi veya kötü tâlî'den etkilenmez ve yok olmaz.

Mutluluğu faziletli işlemlerle ta'yin ve sınırlamakla mutlu bir insanın hiç bir zaman kederli ve sefil olmayacağını söylemiş oluyoruz. Çünkü, o, hiç bir zaman, ancak bir vasıta olan, âdi işler ve hareketlerle uğraşmayacaktır.

Şu hâlde, mutlu insan, zamanın, sebebe dayanan bir vakfesinde değil, fakat, bütün hayatı boyunca faaliyetini tam bir faziletle tanzim edilmiş ve ebedî hayırlarla yeterli derecede desteklenmiş olan insandır.

Acaba bir adama yaşadığı müddetçe mutludur diyebilirmiyiz?

Bu hususta, Solon'un güzel bir Atasözü vardır, o, der ki: "Her şeyin sonuna bakmamız zorunludur. Bir kimseye ölmeden önce şudur, budur veya mutludur demek doğru değildir". Fakat, mutluluk, eğer bir çeşit aktivite ise nasıl olur da bir insan hayatta değil de öldükten sonra mutlu olabilir? Hayatın bütün safhalarından ve fırsatlarından muaf kılınan yani, ölen bir insanın öldükten sonra mutlu olduğunu kabul etmek doğru değildir. Bir insanı öldükten sonra mutludur diye anmak o insanın, yalnız, mutluluğun mevcut olduğu zaman değil, fakat, mevcut olmadığı zamanda da mutlu olduğuna hüküm etmektir ki bu hüküm mutluluğun mevcut olmadığı bir zamanda mutlu olmak gibi bir çelişme gösterir.

Kısaca, hayr, bir aktivitedir; ahlâkî bir hâldir ve Mutlak ve İzâfî diye de başlıca ikiye ayrılır.

Ve yine, Mutluluk ta ahlâkî bir hâl değil bir aktivitedir ve bizzat istenen bir aktivitedir; ruhun tam ve mükemmel bir faziletle uygunluk hâlinde olan bir aktivitedir; en üstün fazilet aktivitesidir; yani, mahiyetimizin en üstün tarafının aktivitesidir. Bu sebepten de o, bir çeşit, spekülasyon olmak zorundadır.

Aklın iyi, güzel ve İlâhî şeyleri kavraması ve kendisinin de İlâhî olduğunu kavraması: tam ve mükemmel mutluluk işte bunlardır. Mutluluk, engellenmemiş bir aktivite ve mutlak bir haz olduğuna göre demek ki en yüksek mutluluğu veren Akıl fazileti veya Felsefî mülâhazalar, en yüksek hazı da verecektir.

Yalnız Akıl'a göre ayarlanmış bir hayattır ki İlâhî Bir Hayattır. Zira, insanın gerçek benliği, İlâhî kısmı, yalnız, Akıldır³.

Bize En Yüksek mutluluğu verecek olan Akli Fazilet dolayısıyla bu noktada Aristo'nun Faziletler ve Reziletler görüşüne geçelim:

Aristo'ya göre faziletli olmak, her şeyden önce, insanın, irâdesini, içinde yaşadığı bu duyular âleminin ruh ve bedene ait olan gerekliliklerine göre kullanmak ve tabiatıyla de Tam Orta halde (İ'tidâl üzere) kullanmak, bundan sonra da duyular âleminde sınırlı akıl mertebesine, yani insanlık mertebesine yükselmek ve daima Akla Ait Hayr'lar peşinde koşmakla mümkündür. Ve ancak akıl mertebesine yükslebilen insandır ki İlâhî işler yapabilmeye, dolayısıyla de İlâhî varlığa kavuşmağa yol bulmuş olur.

3 J.E.G.Welldon: aynı eser; (Aristo); Nicomac...; Book, I; chap.II.III.V.VI.VIII-XII. Book, II; (genellikle). Book, VII; chap.XIII.XIV. Book, X; chap.VI-VIII.

Aristo, faziletleri açıklamadan önce ruhun hassalarını ele alarak diyor ki: Ruhun üç hassası vardır:

- 1- Heyecanlar.
- 2- Fakülteler.
- 3- Ahlâki Haller.

İşte, Fazilet, bu üçten biri olmak zorundadır. Fakat, faziletler, Heyecanlar olamazlar, zira:

1- Mükâfât veya mücâzat heyecanlarla değil, faziletlerle veya reziletlerle ilgilidirler.

2- Fazilet, muhakemeye dayanan bir maksat içerir. fakat, heyecan bunu içermez.

3- Bir kimsenin, heyecanları açısından hareket ettiği söylenebilir, fakat, o, faziletleri veya reziletleri açısından belirli bir tavr takınmak zorundadır.

Ve yine, faziletler, Fakülteler de değildir; çünkü:

1- Fazilet, övme ve yerme konusu olan heyecan için soyut bir istîdat değildir.

2- Fakülteler, Tabiat'ın insana bir lutfudur, fakat, Faziletler, böyle değildirler.

Şu hâlde, Faziletler, ne heyecanlardır ne de Fakültelerdir. Onlar, ancak, Ahlâki Hallerdir. Ve Faziletler, sâdece, ahlâki haller de değildirler; onlar, Özel Ahlâki Hallerdir.

Ahlâki Fazilet, doğru, akıllı, âhenklidir ve böyle bir fazilet te İlhâdır.

Ve yine, doğru aklın idaresi altında bulunan ahlâki hâl de Fazilet-tir.

Kısaca, faziletler, hayırlar ve kemâller demektir. Zira, fazilet, hem ahlâki bir maksadı hem de ahlâki bir uygulamayı içerir. Bu dünyada yaşayan insanlara lâzım olan, yalnız, evet yalnız, faziletlerdir. Dünyanın sonu ne olacak?, onu kimse bilemez. Bize lâzım olan, içinde yaşadığımız hayattır. Bu hayatta, ne kendine ne de başkalarına zararlı olmamak; ve belki faydalı olmak; veya, hiç değilse, faydalı olmağa çalışmak; işte, faziletlerin başı!

Aristo, ruhun hassalarını açıkladıktan sonra, faziletleri, insan ruhundaki ana kuvvetlerin meydana çıkıp görünüşü esasına dayandırır ve her şeyden önce (Ruh'u), ikiye böler:

1- İrrasyonel.

2- Rasyonel.

Şu kadar ki ruhun bu iki kısmı, gerçekten, birbirinden ayrı değildir.

Şimdi, ruhun, irrasyonel kısmı da ikiye ayrılır:

a- İnsanın, Hayvanın ve Nebatin ortak oldukları kısım (beslenme ve çoğalma gibi) ki bu kısmın ahlâkî faziletlerle ilgisi yoktur.

b- Akıl ile de ortaklık hâlinde bulunan irrasyonel kısım ki Heyecanlar İstek ve Arzular bu kısımdandırlar.

Ve yine, ruhun rasyonel kısmı da ikiye ayrılır:

a- Ruhun ilm ile ilgili kısmı ki biz ruhun bu kısmı ile değişmez prensipleri ihtiva eden şeyleri müşahede ederiz.

b- Ruhun düşünce ve muhakemeye dayanan akli kısmı ki biz ruhun bu kısmı ile değişip baklaşan şeyleri müşahede ederiz.

Ruhun, irrasyonel kısmı, akhın etkisi altındadır ve Heyecanlar ve Arzular, akıl ile iştirâk hâlindeyizler. Fakat, heyecanların ve arzuların akıl ile bu iştirâki, algılayıcı ve tasarruf edici olan akla bir sahib olma, bir hâkim olma demek olmayıp, tersine, heyecanların ve arzuların akhın hükümünde ve boyunduruğunda bulunmalarından ibârettir.

Ruhun bu, İrrasyonel ve Rasyonel diye ikiye ayırımından ötürü de insanda, biri ruhun irrasyonel kısmına ait olan ahlâkî ve diğeri ruhun rasyonel kısmına ait olan akli, iki çeşit faziletten söz edilir.

Aristo, bu konuda, yine şöyle diyor:

Bir fiili ve gerçeği belirlemek hususunda ruhta üç fakülte vardır:

a- Duyumlar (İhsaslar).

b- İştihalar.

c- Akıl.

Duyumlar, herhangi ahlâkî bir fiil meydana getiremezler.

İştihalar da bir şeyi peşlemek veya onu ortadan kaldırmak, akılca bir şeyi tasdik veya inkâr karşıdır. Bundan ötürü, ahlâkî bir fazilet, muhakemeye dayanan bir ahlâkî maksat hâlidir ve ahlâkî maksat, muhakemeli bir arzu ve iştihadır. Bu durum da, eğer ahlâkî maksat iyi ve güzelse, akhın da ve arzu ve iştihadın da doğru ve akhın, arzu ve iştihadın peşlemesi gerektiğini tasdik ettiği şeyin de doğru olmas zorunluluğunu gösterir.

Akıl, genellikle görevi, gerçeği kavramaktır. Fakat, ameli akıl görevi, gerçeği doğru bir arzu ile ve ona uygunluk içinde kavramaktır. Bundan ötürü ahlâki maksat, bir fiilin meydana gelişine sebeptir ve ahlâki maksadın temeli de belirli bir gâyeye yöneltilmiş bir istek veya akıldır; yahut ta akıl, arzu tarafından vasıflandırılması; veyahut ta arzunun akıl tarafından vasıflandırılmasıdır.

Gerçeğin kavranması, ruhun, ahlâki ve spekülâtif akıl kısımlarının birlikte kavranması demektir. İşte, bu Asli Fakülte'dir ki insanı, gerçek insan yapar.

Kısaca, Aristo'ya göre, her çeşit ahlâki fiilin kaynağı, insan ruhundaki rasyonel, yani idrâk; ve irrasyonel, yani Şehvet ve Gazab kuvvetleridir. İşte, bu üç kuvvet bütün ahlâkın kaynağıdır. Zira, bunlar, üçer hâlde bulunurlar:

- 1- Aşırılık, yani lüzumundan fazla ziyadelik (İfrat).
- 2- Tam Orta Hâl, yani ne lüzumundan fazla aşırılık ne de lüzumundan fazla noksanlık (İ'tidâl).
- 3- Noksanlık, yani lüzumundan fazla eksiklik (Tefrit).

Aşırılık ve noksanlık hem Tam Orta Hâl'e hem de birbirlerine karşı zat durumdadırlar. Tam Orta Hâl'e de, ancak, Tam Akıllılar belirleyebilirler.

Bu suretle bu üç kuvvet, dokuz ahlâki hâl meydana getirir ki bu noktadan, insan, ahlâki durumunu daima kontrolde ve dengede tutmağa muvaffak olur.

Bu dokuz ahlâki hâlden Hikmet, İffet, Cesaret halleri makbuldür. Fakat, bunların aşırı yönleri olan Cerbeze, Kabasofuluk ve Delice Cesaret ile eksiklik yönleri olan Budalalık, Utanmazlık ve Korkaklık halleri de kötüdür.

Ruhumuzun esas faziletleri dörttür: Hikmet, İffet, Secâat, Adâlet.

Hikmet, veya Akıl, ruhumuzun rasyonel kısmının faziletidir. İffet ve Secâat ta ruhumuzun irrasyonel kısmının, Şehvet ve Gazab kuvvetlerinin faziletleridir. Adâlet te bu üç faziletin bir arada bulunmasından ibârettir. Hikmet, İffet ve Secâat faziletlerine sahip olan insan Adâlet faziletine de sahiptir demektir. Adâlet, tam ve bütün bir fazilettir, bütün faziletlerin özetidir. (Adâlet'in kumuni anlamı da büsbütün ayrı bir özellik taşır). Bu dört ana fazilet te bir takım daha küçük faziletlere ayrılır.

Bu dört büyük ana faziletin karşısı da dört büyük rezilettir ki onlar da şunlardır:

- 1- Cahillik.
- 2- Hırs ve Tama', Ağgözlülük, veya Nâmussuzluk.
- 3- Korkaklık.
- 4- Zulüm.

Bu dört ana rezilet te bir takım daha küçük reziletlere ayrılır.

Dört büyük Ana Fazilet ve Rezilet'i kısaca açıklayalım:

(Akıl veya Hikmet)

Akıl veya Hikmet, Ruh'un rasyonel kısmına aittir. Nâtik Nefs'in faziletidir. Delice Dehâ ile Câhillik arasında Tam ve Doğru bir Orta'dır Akıl, insânî şüphe ve muhakemenin tabî kuvvetleriyle uğraşır.

Akıl, eleştirir; iyiyi ve kötüyü ayırd eder; tedbir eder ve emirler verir. Bu sebeble Akıl ile Hikmet arasında veya Hikmet'e ait Akıl arasında yahut ta Akıllı kimselerle Hakimler arasında fark yoktur.

Hikmet, basiret hadsi akl, hep, aklın fakülteleri olup hepsi aynı temayüle sahiptirler ve ruhun faziletleri olan bu fakülteler hem sonsuz (Nihâf) gerçeklerle hem de cüz'î gerçeklerle ve hem de aksiyonlarla meşguldurlar.

Aklın basiret fakültesi, özellikle, idare eder ve emirler verir, hikmet'in meydana gelişini sağlar ve mutluluğa hizmet eder. Ancak, basiretin mutluluğa hizmet edebilmesi için insanın daima Âdil, Şerefli ve İyi işlerle uğraşması lâzımdır ki zâten, iyi bir insan bu şeyleri tabii olarak yapar. Basiretli bir adam demek, sâdece, faziletli işler yapan bir adam demek değil, fakat, aynı zamanda faziletli olabilen bir adam demektir de.

Basiretli bir kimsenin karakteristiği, akla ve hikmete dayanan bir muhakemede bulunmaktır. Basirette, onunla ilgili olan bütün faziletler, hep birlikte bulunurlar.

(İffet veya Nâmus)

İffet, ruhun irrasyonel kısmına ait olup bedene ait şehvetlere, arzulara ve heyecanlara mâlik olmada ve onları idare etmede aklın hükümünde ve boyunduruğunda bulunmakla Fazla Utangaçlık veya Kabasofuluk ile Utanmazlık veya Nâmussuzluk arasında Tam ve Doğru bir Orta Hâl'dir. Bu da muhakemeli bir arzu ve iştihâdır ve bu da bir fazilettir.

(Şecâat veya Cesâret)

Şecâat veya Cesâret te ruhun irrasyonel kısmına ait olup (Nefs)e Pek Fazla Güvenme ile Korkaklık hislerinin Tam Doğru Ortasıdır ve bu da bir fazilettir.

Cesur bir insan, gerçekten korkulacak şeylerden, gerçekten korkulacak surette, gerçekten korkulacak zamanda korkan ve daima rasyonel bir ruh taşıyan ve kendinden emin, daima soğuk kanlı, daima nikbîn olan basîretli bir insandır. Gerçekten cesur bir insan için, cesâret, Asâlet'tir, Şeref'tir. Şeref ve Asâlet, Cesâret faziletinin gâyesidir.

Vukuu zorunlu ve giderilmesi mümkün olmayan hallerde, kroku, doğru değildir. Vukuu ve sakınılması mümkün olan tehlikelerden de korkulmaz. Zira, mümkün, vuku'dan önce, evhamdan ibarettir; evhamdan ise akıllı insan korkmaz.

Korkulacak şeylerden pek fazla veya pek az korkmak yahut ta aslında korkulmayacak şeylerden korkmaktığın sebebi de neden korkulacağını, nasıl korkulacağını ve ne zaman korkulacağını akıl ile doğru olarak belirleyememektir. Bütün bunları akıl ile belirlemek te insan nefsine güven verir.

Aristo, Cesâret'i beşe ayırır ve bu cesâret şekillerinden Tam ve Doğru Cesâret'e en yakın olarak ta Siyasal Cesâret'i gösterir.

(Adâlet)

Adâlet, pek genel ve yaygın anlamı ile, insanları, âdil olanı yapmağa güçlü kılan ve insanları niyyette ve aksiyonda âdil kılan ahlâki bir hâldir ve Akıl, İffet ve Cesâret faziletlerinin âhenkli bir surette bir arada bulunmasından ibarettir. Adâletsizlik te bu hâlin tersidir.

Adâlet ve adâletsizlik kelimeleri birçok anlamlarda kullanılmakla beraber bu çeşit anlamlar birbirleriyle sıkıca ilişkidirler ve bu yüzden de karışıklığa da elverişlidirler.

Adâlet, aşırı ve ıztırap verici adâletsizlik ile az adâletsizlik arasında Tam Orta bir hâldir; i'tidâldir.

Adâlet te Tam Orta bir Hâl'dir, fakat, diğer faziletlerdeki anlamda Tam Orta bir Hâl değildir. Adâlet, daha ziyade, Orta olmağa gâye edinir. Nasıl ki Adâletsizlik te, Eksiklik olmaktan ziyade, Aşırı olmağa gâye edinir.

Adâlet ile fazilet te aynidir. Fakat, yine de aralarında fark vardır ve o fark ta şudur: eğer ahlâki bir hâl başkalarına İzafi olarak bakarsa,

o, (Adâlet)tir; eğer, ahlâki bir hâl, başkalarına Mutlak olarak bakarsa, o, (Fazilet)tir.

Adâlet, tam ve bütün bir fazilettir; en üstün fazilettir. Faziletlerden yalnız Adâlet'tir ki başkalarına da hayırlıdır. Zira, o, başkaları ile ilişkiyi içerir.

Adâlet, Cemiyette zorunludur. Çünkü, Adâlet, asli olarak insanidir; ve çünkü Adâlet, insanların, insan olarak karşılıklı ilişkilerini etkiler ve düzenler.

Kısaca, (Akıllık veya Hikmet), (İffet veya Nâmus), (Şecâat veya Cesâret) ve bunların hepsinin toplamı ve bütünü mâhiyetinde olan (Adâlet), beğenilen ve öğülüp istenen başlıca İyi Faziletler ve Ahlâklar'dır. Akıllık veya Hikmet'in aşırı derecesi olan (Delice Dehâ veya Cerbeze) ile noksan derecesi olan (Câhillik); İffet veya Nâmus'un aşırı derecesi olan (Fazla Utangaçlık veya Kabasofuluk) ile noksan derecesi olan (Utanmazlık veya Nâmussuzluk); Şecâatın veya Cesâret'in aşırı derecesi olan (Delice Cesâret) ile noksan derecesi olan (Korkaklık) ve bunların hepsinin toplamı olan (Adâletsizlik veya Zulüm) de beğenilmeyen ve daima yerilen Reziletler ve Ahlâksızlıklardır.

Yukarıda açıkladığımız dört büyük birinci dereceden faziletten ayrıca ikinci dereceden üç büyük fazilet daha vardır ki onlarda: (Dostluk "veya Sadakat"), (Doğruluk "veya Gerçekçilik"), ve (Nüktedanlık ve Zarafet)tir.

Şimdi bunları da kısaca görelim.

(Dostluk veya Sadaakat)

Güvence ile hatırsayarlık arasında bir orta durum vardır ki bunun adı yoktur; fakat, bu durum, genellikle, (Dostluk)a benzer. Ancak, bu şekil dostluk, sırf bir karakter işi olup heyecan ve etkiden yoksundur ve bunlardan ötürü de gerçek dostluktan ayrılır. Bu orta durumda bulunan bir kimse hem tanıdıklarına hem de tanımadıklarına aynı muameleyi yapar; herkese samimi davranır; tatlı bulunur; herkesi acıdan kurtarmak ve herkese haz vermek ister ve bütün bunları daima asil bir şekilde yapar. Bu çeşit dostluk, genellikle, hayat açısından önemlidir ve bir çeşit letâfettir.

Bir kimse, bir ard maksat olmaksızın insanlara sâdece haz vermek dilerse, o kimse hatırsayar bir kimsedir. Fakat, bir kimse bu haz vermede çok ileri gider, bizim her yaptığımızı över, bize hiç bir zaman karşı gelmez ve bu suretle her zaman gönlümüzü alma yoluna giderse o kimse Zelif bir kimsedir. Bir kimse de daima bize karşı koyar ve daima letâfet

ve tathihktan uzaklaşırsa o kimse de Kavgacı ve Aksi bir kimsedir. Şu var ki bu aksi insanların çoğu, insanda bir acıya sebep olacakları fikrini uyandırmazlar ve bu yüzden de bu gibi insanlar Emin İnsanlar sayılırlar.

Şuna önemle işaret edilmelidir ki yüksek ruhlı ve kültürlü insanlarla âdi ruhlı ve kültürsüz insanlar ve birbirlerini iyi tanıyan insanlarla birbirlerini iyi tanımayan insanlar aynı ruh hâleti içinde birbirleriyle dost olamazlar.

(Doğruluk veya Gerçekçilik)

Kibirlik ve Böhürlenme ile Alay, İstihzá veya Nefsi Alçaltma arasındaki tam orta hâlin de adı yoktur. Fakat, bu orta durum bir çeşit Doğruluk veya Gerçekçilik'tir. Gerçekçilikten uzaklaşıp mübalağaya kaçılırsa bundan doğacak hâl (İkiyüzlülük) veya (Kibirlik, Böhürlenme) olur. Gerçekçilikten nefis alçalmasına doğru inilirse o zaman da o (Alay) olur ve bu alçalma eğer ufak şeylere uygulanırsa o na da (Şarlatanlık) denir.

Kibirlik ve böhürlenme, Alaydan çok daha fazla, Gerçekçiliğin zıddıdır.

Şimdi, gerçek konusunda orta yol Gerçekçiliktir ve bu orta yolu tutan adama da Gerçekçi Adam denir.

Bir insan sözünde ve yaşayışında doğru ahlâki bir hâle sahip ise o insan Gerçekçi bir insandır ve böyle bir insan faziletli bir insandır. Böyle bir insan da her şeyden önce yalan söylemekten, bizzat yalancılığın kötü olmasından ötürü, kaçınacaktır.

Bir kimse de bir ard düşünce olmaksızın herkesin mu'teber sayıp iştiyak duyduğu şeylere sahip olduğunu iddia etmekten ve gururlanmaktan hoşlanır ve fakat, aslında, bu şeylere sahip olmayan veya pek az sahip olan bir kimse ise ona (İkiyüzlü) denir. Bu gibi kimseler yalancı ve âdi kimselerdir ve bunlar sâdece nam yapmak isteyen kimselerdir. Bunlar, hilekâr insanlardan ziyade budala insanlardır.

İkiyüzlü insanın bu iddiası ve gururu eğer kendisinin bir Şan ve Şeref objesine sahip olduğu düşüncesinden ileri gelirse, o, gururlu ve kibirli insan gibi, pek fazla ayıplanmağa lâyık değildir. Fakat, onun böyle bir tavır takınmasının sebebi fazla paraya veya para kazanma vasıtalarına sahip olması ise onun bu davranışı, gerçekten, ayıplanmağa lâyıktır.

(Gururlanma ve Kibirlenme) denen bir hâl daha vardır ki bu, özel bir fakültenin değil, fakat, özel ahlâki bir maksadın sonucudur ve mağrur bir adam, böyle bir ahlâki maksad güden bir adamdır.

Eğer, gururlu ve kibirli kimselerin objesi Şan ve Şöhret ise o takdirde onlar, övülmeğe lâyık hususlara sahip olduklarını iddia edecekler; fakat, eğer onların objesi kazanç ise o takdirde de komşularına faydalı olacak hususlara sahip olduklarını iddia edeceklerdir ki onların bu gibi şeylere mâlik oldukları hiç bir zaman ispat edilemeyecek şeylerdendir; meselâ: Peygamberlikte Kehânet, doktorlukta Mehâret iddiası gibi.

Alay ve İstihza'ya gelince, bu da bir insanın sahip olduğu şeylerin herkesten gizlenmesini amaçlar. Alaycı kimseler, özellikle, kibirli ve gururlu kimselerin veya İkiyüzlülerin iddia ettikleri gibi herkesin dünyanın İstiyak duydukları hususlarına mâlik olduklarını İddiadan çekinirler, pek alçak gönüllü davranırlar ve pek zarif bir karakter gösterirler. Zira, onların objesi kazanç olmadığı gibi alâşış ve debdebeden de kaçınmaktadır.

Alay, bir gerçeğin ortaya konması vasıtası olarak Sokrat tarafından bir Metod olarak kullanılmıştır.

Bazan alay, gurur gibi görünür. Zira, mübalağalı bir eksiklik, fazlalık gibi, gururun bir şeklidir. Fakat, Alay'ı tam orta hâlde kullananlar ve çok aşikâr ve açık olmayan vesileler üzerine kullananlar, zarif bir görünüş gösterirler.

Bir ard düşünce olmaksızın da olmakla da hem Gururlu hem Alaycı olmak mümkündür. Fakat, bir ard düşünce olmaksızın, herkes kendi karakterine göre konuşur, hareket eder ve yaşar.

Önemsiz ve âdil şeylere mâlik olmalarıyla öğrenen bazı kimseler de vardır ki bunlara da (Şarlatan) denir; bunların kazançları halktan hakaret görmekten başka değildir.

Şimdi, İkiyüzlülük veya Gurur ve Kibir ile Alay arasında orta durumda bulunan bir kimse sözlerinde ve hareketlerinde açık ve dürüst olan kimsedir, Gerçekçi kimsedir. Böyle bir kimse, ancak, sahip olduğu şeylerden ve mezîyyetlerden söz eder ve ne mübalağaya kaçar ne de hakikatı gizler.

Gerçekçilik, övülmeğe değer ve şereflidir. Yalancılık, samimiyetsizlik ise âdîliktir ve yerilmeğe lâyıktır. Sahtekâr ve yalancı insanlar, ve özellikle, kibirli ve gururlu olanlar, yerilmeğe pek müstahaktırlar.

(Nüktedanlık ve Zariflik)

Nüktedanlık ve Zariflik, pek sıkı bir ahbaplık esasında veya bir eğlencede, letâfet açısından, Tam bir Ortadır. Bu orta yola görebilen ve tutabilen adam da (Nüktedan ve Zarif) bir adamdır. Bu hâlin fazlası

(Maskaralık, Komiklik)tir ve bu hâle düşen adama da Maskara veya Komik adam denir. Zarıflığın ve Nüktenin azlığı da (Kabalık ve Hoyratlık) tir ve Zarıflık ve Nükteden yoksun bir adam da Kaba ve Hoyrat bir adamdır.

Zarıflık ve Nüktedanlığın karakteristiği de Fatânet'tir, Mahâret'tir. Fatânet ve Mahâret bir insan şerefli bir centilmene yakışacak şekilde bir dil kullanır ve ancak bu şekildeki bir konuşmayı dinler. Ancak, bir centilmenin şakası, bir uşağın, bir âdi adamın şakasından tamamiyle başkadır. Ve yine, kültürlü bir adamın şakası da câhil bir adamın şakasından büsbütün başkadır. Ve bütün bu hallerde centilmen bir adamın jestleri de kaba ve âdi adamların jestlerinden tamamiyle ayrıdır.

Maskara ve Komik insanlara gelince, bunlar, kendi mizaçlarına ait hissini kölesidirler. Bunlar, maskaralık uğrunda ne kendilerinin ne de başkalarının haysiyetlerini korurlar. Bunlar, ancak, âdi ve müstehcen bir dil kullanmakla kahkaha yaratabilirler, başka türlü değil!

Kaba ve Hoyrat bir insan da bu gibi sosyâl ilişkiler açısından, faydasız bir insandır. Zira, böyle bir insan hiç bir şeye yardımcı olamaz ve her şeyden gücenir.

Zarıflık, Nüktedanlık, Fetânet ve Mahâret, Maskaralık ile Kabalık arasında Tam Orta bir karakterdir ve bu karakter de hâlis bir Centilmene yakışan bir karakterdir. Hâlis bir Centilmen, hareketlerinde ve konuşmalarında daima nezâhet ve zerâfet üzredir ve özellikle bir çeşit hakaret mahiyetinde olan Alay ve İstihza Centilmen bir insandan tamamiyle uzaktır.

Kısaca, lâtiflik ve şaka, yani nükte ve zarıflık, hayatın birbirinden ayrılmaz iki elemanıdır ve, yukarıda da açıkladığımız gibi, zâten hayatta esaslı üç Orta Hâl vardır:

- 1- Dostluk (Sadâkat).
- 2- Doğruluk (Gerçekçilik).
- 3- Zarıflık ve Nüktedanlık.

Bu üç esas Orta Hâl'in insanların Sosyâl hayatlarında, onların söyledikleri ve yaptıkları ile pek sıkı ilişkisi vardır. Zira, bu üç Orta Hâl'den (Doğruluk), (Hakikat) ile; (Dostluk) ve (Zarıflık ve Nüktedanlık) ta (Haz) ile ilgilidir. Şu kadar ki Zarıflık ve Nüktedanlık'ın alanı, Eğlence; Dostluk'un alanı da, genellikle, (Hayat İlişkileri)dir.

Aristo, İkinci dereceden bu üç büyük faziletten sonra bunlara bağlı bazı küçük faziletlerden de söz eder ve bunlardan, özellikle, (Âlicenablık) üzerinde durur.

(Âlicenablık)

Aristo, bu konuda, kısaca, şöyle demektedir:

Âlicenablık, insanın kendini yüksek şeylere lâyık görmesi ve gerçekten de yüksek şeylere lâyık olmasıdır.

Bazı kimseler küçük şeylere lâyıktırlar ve kendilerini de küçük şeylere lâyık görürler; âdi ve bayağı adamlar böyledir.

Bazı kimseler kendilerini büyük şeylere lâyık görürler, fakat, onlara lâyık değildirlar; boş gururlu adamlar böyledir.

Bazı kimseler de kendilerinin liyâkatları hakkında pek alçak gönüllü davranırlar.

Âlicenab bir kimse ise kendi liyâkatı hakkında ne gerçek dışı ve üstü ve ne de gerçek altı ve aşağı bir durum takımayıp Tam Ortayı koruyan insandır.

Âlicenab bir kimse, zenginlik, siyasal iktidar gibi şeylere değerinden fazla kıymet vermez, iyi tâlie sevinmez, kötü tâli'den de yakınmaz.

Âlicenab bir kimse, yüksek şeylere lâyık olduğundan, kendisinin de en iyi bir insan olması zorunludur. Şu hâlde, Âlicenablık, faziletlerin tâcidir.

Âlicenablığın fazlası, Boş Gurur, azı da Bayağılık ve Âdiliktir. Âdi ve bayağı insan, boş gurur sahibi insandan daha ziyade, âlicenab insanın zıddıdır.

Âlicenab bir insanın en ziyade önem verdiği şey, Şeref'tir.

Âlicenab insan şereflidir, her şeyi şeref ve asâletle yapar. Âlicenab insana mahsus olan bir fazilet te Cömertliktir ve bu fazilet, İhtişam ve Azamet ile de ilgilidir.

Şeref hususunda fazla iştiyâk göstermek, (İhtirâs)tır. Fakat, her İhtirâs kötü değildir. Ancak, İhtirâs, iki yönlü bir terimdir: o, ba'zan, Rezilet'tir, fakat, ba'zan da Fazilet'tir. İhtirâs'ın zıddı da İhtirâsızlıktır.

Doğuştan Asil olmayanlar (Âlicenâb) olamazlar. Ve en nihayet:

Âlicenab bir insan için asil bir doğuş, büyük siyasal mevkiler veya büyük servetler hep birer şeref vesilesidir. Fakat, gerçek Şeref, ancak, Fazilet'tir; Fazilet olmadan ne asil bir doğuşun, ne siyasal kuvvet ve kudretin ve ne de servetin bir kıymeti olabilir.

Aristo, Âlicenab bir kimsenin bellibaşlı vasıflarını şöyle sıralamaktadır:

- 1- Küçük tehlikelerle ve genellikle tehlikelerle karşılaşmaktan çekinmek, fakat, büyük tehlikelere hazır olmak.
- 2- Başkalarına lutf ve keremde bulunması sevmek, fakat, başkalarından lutf ve kerem beklemesi ve kabul etmesi ayıp saymak.
- 3- Lutf ve keremde bulunmaktan ve yalnız bu iyi haslattan ötürü dillerde dolaşmaktan hoşlanmak.
- 4- Nâm ve şân'a önem vermemek.
- 5- Yüksek tabakalardaki insanlara karşı yüksek, orta tabaka insanlarına karşı da orta ve ölçülü bir benlik taşımak.
- 6- Benlik iddiasında bulunmaktan ve başkalarının üstünlüğüne dil uzatmaktan kaçınmak.
- 7- Hiç bir zaman ve hiç bir suretle telâş göstermemek ve acele etmemek.
- 8- Her zaman değil, arasıra icrâatta bulunmak; fakat, kendine büyük bir nâm kazandıracak icrâatta bulunmak.
- 9- Herhangi bir kimseye karşı dostluğunda da düşmanlığında da hiyleye kaçmayıp dürüst olmak.
- 10- Şân ve şöhretten ziyade işin gerçeğine önem vermek, dolayısıyla, gerçekçi olmak, ve işinde daima doğru olmak, ve daima doğruyu söylemek.
- 11- Başkalarına yüz suyu dökmekten ve kulluk göstermekten kaçınmak.
- 12- Az da olsa İhsan'da bulunmak.
- 13- Kin gütmemek.
- 14- Dedikodudan çekinmek ve ne kendi hakkında ne de başkaları hakkında fazla konuşmamak. Başkalarının kendini övmesinden hoşlanmamak ve başkalarını da kötülememek. Ama, gerektiğinde, hakaret etmekten bile çekinmemek.
- 15- Çâresiz ve ma'nasız şeyler için göz yaşı dökmek.
- 16- Asâlet'i faydadan daima üstün tutmak.

Ve yine:

Âlâcenab bir kimse, kendini, diğer insanlardan üstün görüp onlarla zevkelenip alay etmemeli ve herkese, derecelerine göre, insan muamelesi yapmalı.

ler ve insanların mutlu olmamalarından veya olamamalarından ötürü de son derecede sevinç duyarlar. Onlara mutluluk, yalnız ve yalnız kendi öz canlarına mahsus ve lâyaktır.

Kısaca, dünyada hislerimizle değil, aklımızla yaşamalıyız ve dolayısıyla zevklerimizde de Tam Ortasında durmasını bilmeliyiz.

İnsan, kendi ahlâksız hareketlerinden sorumludur; insan kötü, huy edinmemek zorundadır. Bedene ait kötülükler bile, eğer Tam Ortada bulunmaktan ötürü iseler, ruha ait kötülükler kadar ayıplanmağa değerdirler.

Fazilet ve Reziyet, ihtiyarîdir ve bizim kudretimiz dahilindedir. Bu sebebledir ki iyi işlerimiz için Mükâfat ve kötü işlerimiz için Mücâzat söz konusudur.

Câhillik, bir ihmâle veya kötülüğe sebep olduğundandır ki bizâtihi mücâzat konusudur⁵.

Hayatımızda, hiç değilse, Aristo'nun önemle işaret ettiği büyük ve küçük faziletlere yönelmeli ve fakat, yine onun işaret ettiği büyük ve küçük kötülüklerden kaçınmalıyız ki bunlardan özellikle (Yalan) ve (Hased) bunların en tehlikeli olanları ve her türlü kötülüğün de başlıca kaynağını teşkil edenleridir.

Şimdi, Faziletler ve dolayısıyla Ahlâk Aristo'ya göre, ancak, bir Cemiyet içinde söz konusu olabileceğinden bu noktada da Aristo'nun Ferd ve Cemiyet görüşüne geçelim:

Aristo'nun insanı yalnız bilen değil, fakat, aynı zamanda isteyen bir yaratıktır da. Çünkü, insanda hem akıl hem de istekler, insiyaklar vardır. Bu bakımdan da insanda Faziletin iki anlamı olması gerekir:

1- Bilim anlamı, yani teorik fazilet (Akıl, Bilgi, Hikmet).

2- Akıl pratik faaliyette hakimiyeti anlamı, yani (Karakter) fezileti.

Aristo'da bilgi mesecesi birinci plânda, pratik hayat, ikinci plânda yer alır. Bu sebepten ötürü önce, akıl karakter üzerine hâkimiyeti şarttır. Akıl ihtiraslar üzerine hâkimiyeti de, onun, (Her şeyin doğru ortasını) araştırmasındadır. Zira, her fazilet, fazlalık ve eksiklik şekli ile, iki aşırıhığın ortasında yerini alır. Fakat, bu (Her şeyi doğru ortalama)

⁵ Bu konu için ayrıca bk. (Aristo); Nicomac...: Book, I; chap.XIII. Book, II; chap.II. VI-VIII. Book, III; chap. II-VII.IX.X.XI.XIII.XIV. Book, IV; chap.I-XV. Book, V; chap. I.II.III.VI.VIII.IX. Book, VI; chap. I-XIII. Book, VII; chap. I-XI. Book, X; chap. VII-VIII. (Aristo); Rhetoric; 137a 34-36.

ya, yani (Âhenk)e dayanan Ahlâk ta Aristo'ya göre ferdi hayatta değil, ancak, Sosyal hayatta, Devlet'te gerçekleşir. Her cemiyyet, hayr için kurulur; bütün Cemiyyetleri içine alan Devlet te en yüksek Hayr'ı gâye edinmek zorundadır.

İşte, Aristo, bu noktada Devlet meslesine geçip Devletin ne olduğunu ne gibi şekiller alabileceğini; ve şekiller ne olursa olsun, esas meselenin iyi idare ve iyi niyet olduğunu açıkladıktan sonra, Devletin bir unsuru sıfatıyla tekrar ferde dönerek şöyle der:

İnsan, yaratılıştan bir Cemiyyet mahlûkudur. Bu sözden maksat ta insanların ihtiyaçlarını sağlama hususunda birbirleriyle yardımlaşma zorunluluğunda yaratılmış olduklarını belirtmektir. Kısaca, insan, bir topluluk içinde yaşayabilir ki işte bu, (Cemiyyet)tir ve insanların bir Cemiyyet halinde yaşamaları da üç ana sebebe dayanır:

- 1- Zarardan korunmak.
- 2- Fayda sağlamak.
- 3- Bir takım lezzetlere kavuşmak.

İşte, bütün bunların hepsinde (Sevgi), esastır.

Yukarıki satırlardan da açıkça görülmektedir ki Aristo'ya göre de Cemiyyet'in esası Yardımlaşma ve Muhabbetir.

Aristo, sevgiye, muhabbete, dostluğa pek ziyade önem vermiştir. Zira, ona göre:

- 1- Dostluk veya sevgi hayatın bütün hâllerinde ve her yaşta zorunludur.
- 2- Sevgi, tabiidir ve tabii olan bu sevgi bütün hayvanlar âlemi için de doğrudur.
- 3- Sevgi veya dostluk, aynı zamanda sosyal bir olaydır da. Sevgi, bütün bir Devlet'i birleştirir, bir tutan bir bağıdır da.
- 4- Sevgi, asıl bir şeydir, dolayısıyla, övülmeğe lâyıktır.

Dostluk veya sevginin ahlâki temelleri ahlâki bir hâl veya bir aktivedir.

Dostluk veya sevgi, bir çeşit hoşlanmaktır; birbirlerine benzeyenlerin birbirlerini arzulamasıdır.

Sevilebilen bir şey, ya iyi ve güzeldir ya haz vericidir ya da faydalıdır; ve faydalı bir şeyden maksat ta bir hazza veya bir hayra vesile ve vasıta olan şeydir. Dostluk ve sevgiyi hayr'dan ayıran şey de onun karşılık görmesi ve her iki tarafça da bilinmiş olması lüzumudur.

Çeşitli sevgilerden ve dostluklardan söz edilebilir. Fakat, bunların en önemlisi ve bütün dostlukların temeli ana baba ile çocukları arasındaki sevgi ve dostluktur.

Baba, çocuğunun varlığının sebebidir ki bu, diğer bütün hayırlardan üstündür; çocuğun beslenip büyütülmesi, öğretim ve eğitimi hususunda pek üstün bir hayırdır. Baba, oğullarını ve onlardan gelen torunlarını da idare eder ki bu da bir tabiat kanunudur.

Bu gibi dostluklar bir üstünlük içerir. Zira, ana baba, sâdece, sevilen kimseler değil, fakat, aynı zamanda, üstün kişiler olmaları bakımından, şerefli kimselerdir de. Dolayısıyla, bu durumda adâlet, bir eşitlik değil, ancak, bir nisbet gösterebilir. Bundan ötürü de ana baba ile çocuklar arasındaki dostluk, eşitliğe göre değil, bir nisbete göredir.

Ana baba, çocuklarına, kendilerinden birer parça oldukları için sevgi beslerler; çocuklar da ana babalarına kendi varlıklarının sebebi oldukları için sevgi beslerler. Fakat, ana babanın çocuklarına sevgisi ve ilgisi çocukların ana babalarına sevgilerinden ve ilgilerinden çok daha kuvvetlidir. Zira, varlığa gelen bir şey, varlığa getirene bağlıdır ve onun tarafından tasarruf edilebilir.

Ana baba, çocuklarını, onlar daha doğar doğmaz sevmeye başlarlar. Fakat, çocuklar, ana babalarını, zaman geçip yaşlanmadıkça ve hisleri ve akılları gelişmedikçe sevmemezler. Annelerin, çocuklarını, babalardan fazla sevmelerinin sebebi de onların, çocuklarını bizzat doğurmuş olmalarındandır.

Ana baba, çocuklarını, kendilerinin ikinci mümessilleri oldukları için de severler. Çocuklar da ana babalarını, onlardan doğdukları için severler. Kardeşler de, aynı ana babadan oldukları için, birbirlerini severler.

Diğer akrabalar arasında sevgi unsuru, akrabalık nisbetine göredir. Fakat, bunların hepsi, babanın çocuğu üzerine olan sevgisine dayanır.

Karı koca arasındaki sevgiye gelince, bu, tabii bir sevgidir. Bu sevgi, kuvvetini, faydadan ve hazdan almakla beraber, aynı zamanda, faziletten de alır. Çocuklar, karı koca arasında sevgi ve birlik bağıdırılar ve soyçekim yolu ile, onların faziletlerine de reziletlerine de sahiptirler. Çocuğu olmayan ev, çabuk yıkılır.

Ana, baba, kardeş ve arkadaşlar arasındaki dostluk'ar, yabancı'ar arasındaki dostluklardan daha hızlı ve faydalıdır. Doğuşlarından itibaren bir arada yaşamış, bir arada büyümüş ve bir arada öğretim ve eğitim görmüş çocukların karakterleri de birbirlerine çok benzer.

Arkadaşlık için de aynı yaşlarda olmak ve bir arada büyüme bir avantajdır. Zira, bu gibilerde arkadaşlık daha kolay kurulur ve daha sürekli olur.

Çocukların ana babalarına dostlukları ve sevgileri ve bütün insanların Allah'lara sevgileri (Daha Üstün'e ve Hayr'a) olan sevgidir.

Ve yine, karakterde ve diğer durumlarda eşitsizlik te dostluklarda pek büyük bir önem taşır. Üstün insanlar, daha ziyade, Şeref kazanmak; Aşağı insanlar da, daha ziyade, Fayda sağlamak isterler. Bu prensipten ötürüdür ki Devlet Büyükleri Şerefli tutulur ve dolayısıyla, En Büyük Şeref te Allah'a verilir. Bu sebepten ötürü de çocuğun babasına karşı olan görevi babanın çocuğuna karşı olan görevinden daha büyüktür. Bir babanın çocuğunu red etmeğe hakkı olmamakla beraber bir çocuğun babasını red etmeğe ise hiç hakkı yoktur. Çünkü, çocuk, babasına borçludur ve bu borcunu ödemek zorundadır. Ancak, bir çocuk bütün hayatı boyunca, ne yaparsa yapsın, babasına olan borcunu yine de ödeyemez; gücü buna yetmez. Zira, o, babasına karşı obedi olarak borçludur. Fakat, eğer baba isterse, oğlanın bu borcunu bağışlayabilir.

Bir çocuk, aşırı derecede ahlâksız olmadıkça bir baba oğlunu terk etmez. Zira, babada oğluna olan tabii muhabbet, ona, ele geçmiş olan oğul gibi büyük bir desteği, ne olursa olsun, ihtiyarlık çağında red ettirmez.

Kısaca, dostluk veya sevgi, hayatın hem asıl hem de asıl temelidir. Zira, o, sırf insanlık hatırı için insanların iyiliğini istemek ve iyilikte bulunmak gibi ahlâki bir maksat içerir ve dolayısıyla insanda fazileti gerektirir. Bundan ötürü de gerçek dostluklar Hayr'a ve fazilete dayalı dostluklardır. İyi niyyet, dostluğun tohumudur.

Dostluk veya sevgi, sevilmiş olmaktan ziyade sevmiş olmakta kendini gösterir; sevmek, sevilmiş olmaktan daha esastır. İnsanlar arasında şefkat ve merhamet bu esasa dayanır.

İhtiras, başkalarını sevmekten ziyade başkaları tarafından sevilmeği hedef tutar ve bu da bir şeref sayılır. Fakat, sevgi, bizzat sevgi için istendiğinden, sevilmiş olmak, itibarlı ve şerefli olmaktan üstündür.

Bir dostu sevmek, insanın kendi kendisini sevmesinin daha geniş bir şeklidir.

Bir insanın, her şeyden önce, kendini sevmesi gerekir. İnsanın kendisini sevmesi demek, insanın kendi aslı ve gerçek kısmına, yani aklına

önem vermesi demektir. Ve her şeyden önce, kendi aklına önem veren insan da faziletli insandır.

Bir insan ne kadar varlık ve ne kadar mutlu olursa olsun, bir cemiyet mahlûku olması bakımından, yine de diğer insanlarla, ve özellikle, dostlarla birlikte yaşamak zorundadır. Zira, varlık ve mutlu bir insanın ihsanda bulunmak, iyilikte bulunmak ve bu suretle mutluluğunu paylaşmak için de arkadaşlara ihtiyacı vardır. Şu kadar ki bu arkadaşlar, faziletli kişiler olmalıdırlar. Çünkü, aksi halde, o varlık ve mutlu insanın varlığını tüketirler, mutluluğunu da bozarlar.

Ashnda, gerçek dostluk pek azdır. Zira, gerçek dostluk, bilgili, faziletli ve hayırlı kişilerin dostluğudur.

Dostluk, iyi zamanlar için de kötü zamanlar için de pek kıymetlidir. Fakat, özellikle, kötü zamanlarda dosta ve dostluğu daha çok ihtiyaç vardır.

İnsan, mutlu hâlinde iken arkadaşlar edinmeli ve onları her bakımdan faydalandırmalı; fakat, düşkün hâlinde, kendine bir yardımcı çağırmanın; çünkü, bulamaz.

Hayatta iştirâk, dostluğun ve sevginin esasıdır. Bu sebepten, sosyal hayat, fazilete dayalı iyi arkadaşlıkları yükseltir ve rezilete dayalı kötü arkadaşlıkları da alçaltır ve yok eder.

Dostluk, bir çeşit iştirâktir. Çeşitli dostluklar, çeşitli iştirâklerdir ve her iştirâk, bir çeşit adâleti de ihtiva eder. Ve yine, adâlet te, dostluk gibi, çeşitlidir. Her çeşit iştirâkın de Siyasal iştirâkın birer parçası olduğu söylenebilir. Şu hâlde, dostluk, aynı zamanda, siyasal bir fazilettir. Bundan ötürü de Devlet'in en iyi şekilde sevk ve idaresi hususunda gerek İdareci sınıfın ve gerek İdare edilen sınıfın, aynı fikirler ve prensipler üzerinde fikirce bir araya gelip birleşmeleri de Siyasal dostluğun başka alâmetidir.

Yine tekrar edelim ki dostluklar ne çeşit gösterirlerse gösterebilirler, hepsinin kökü ve ash aile dostluğudur, yani ana baba ile çocuklar arasındaki dostluktur.

Ana ve babamıza, evvelâ bizi var etmeleri, sonra da büyütüp okutup terbiye etmelerinden ötürü, kendimizden çok daha üstün bir saygı ve sevgi göstermeliyiz: onları pek şerefli kimseler saymalıyız; onları Allah'lar gibi sayıp sevmeliyiz. Fakat, yine de anaya babaya, bir Filozof'a veya şuna buna karşı gösterilecek sevgi ve saygı, hep başka başka olmamalıdır. Tek tek insanlara olduğu gibi insan sınıflarına da ancak kendi-

lerine lâyık olan saygıyı ve sevgiyi göstermeliyiz. Büyüklere, anaya babaya, yaşlarından ötürü de saygı göstermeli, onlara daima yer vermeli ve onları daima baş köşelere oturtmalıyız. Kardeşlerimize da malımızdan, paramızdan bir pay ayırmalıyız; ve bu işi, sırasıyla, akrabalarımıza, dostlarımıza ve bütün insanlara da, derecelerine göre yapmalıyız.

Faziletli bir insan için yalnız ahlâkça iyi olan bir şey değil, fakat, aynı zamanda, tabii olarak iyi olan şey de iyidir ve istenip yapılması gerektir. Esasen, hayatın kendisi iyi bir şeydir; Var Olmak, iyi bir şeydir⁶.

Bu noktada da Aristo'nun Ruh ve Ölüm hakkındaki fikirlerine geçelim:

Aristo Ruh ve Ölüm hakkında şöyle demektedir:

Dünyada birçok şeyler ruhun ölümsüzlüğünü deyimlemektedir. Fakat, ruh, ancak, bir beden ile ve beden de, ancak, ruh ile bilinebilir; yani, bedenden önce ruh yoktur.

Bedenden sonraya, yani ölüme gelince: ölüm, birçok insanların sandığı gibi ya Mutlak yokluk, yani duygularımızı ve meyillerimizi yok edici bir sonuçtur veyahut ta Sokrat'ın dediği gibi, ruhun bir yerden başka bir yere bütün varlığı ile geçmesidir.

İnsanlar, genellikle, birçok şeylerden korkarlar ama, birinci derecede (Ölüm)den, ikinci derecede (Ölüm Tehlikeleri)nden, dolayısıyla, özellikle (Harb)tan korkarlar. Bu iki esas korkudan sonra da derece derece birçok kötü şeylerden korkarlar; ve meselâ: fıkarahtan, hastalıktan, dostsuz kalmadan ve hele hele Zillet'ten korkarlar.

Korkuların en korkuncu, şüphesiz ki, ölüm korkusudur. Zira ölüm, bir sınırdır, bir son'dur. Ve bir kimsenin ölmesi demek, o kimsenin, artık, ne iyi ne de kötü hiç bir şey yapmağa gücü yetmemesi demektir. Fakat, bir insanın her hangi çeşit bir ölümle yüz yüze gelmesi, onun cesur olduğunu göstermez. Biz, ancak, Şerefli ve Asil bir ölümle yüz yüze geldiğinde böyle bir ölümden asla korkmayan, onu hiçe sayan bir insana cesur bir insan diyebiliriz ki bu durum da, özellikle, harblarda söz konusu olabilir. Çünkü, harblar, hayatı tehlikelerin en büyüğü ve en aslidir.

Hazırlardan tamamiyle elçekmek ve sürekli olarak ızdıraplara dayanmak ta pek güçtür. Bundan ötürü, ölüm veya öldürücü yaralar, gerçi,

⁶ Bu konu için ayrıca bk. J.E.G.Wellden; aynı eser; (Aristo); Nicomaz...; Book, VI; chap.X. Book, VII; chap.I-XVI. Book, IX, chap.II.IV-VI.VIII.XII. Book, X; chap. X.

cesur bir adama pek acı gelecektir, fakat, o, bunlara katlanacaktır. Zira, bu gibi acılara katlanma şerefli bir şeydir ve bu gibi şerefli şeylerden kaçınmak ta yüz karasıdır. Böyle bir kimse cesaret faziletini tam olarak kullandığı nisbette mutlu olacaktır. Onun acısı, ölümle karşılaşmasında olacaktır. Çünkü, böyle bir kimse için hayat, pek kıymetlidir ve bu kimse ölüm hâlinde en büyük inâyet ve mutluluklardan tamamıyla yoksun kalacağı şuurundadır. Ancak, bu gibi bir yoksunluk, pek acı olsa da, bu kimse cesaretinden hiç bir şey kaybetmeyecektir. Şu var ki bu kimse, bu ni'met ve mutluluğu feda edecek kadar da körükörüne cesur olmayacaktır.

Bir kimsenin gâyeye son derece yaklaşmış olması müstesna, bütün faziletlerin haz verici aktiviteyi içermesi de imkânsızdır. Şu halde, gerçekten cesur ve mutlu bir hayat yaşayan bir insan, büyük tehlikelerle her an karşılaşmaya hazır olan, fakat, o tehlikelere körükörüne de atılmayacak olan bir insandır.

Kısaca, ölümden korkmamak, onu cesaretle karşılamak gerekir. Dünya hayatında insana lâzım olan şey, Faziletli ve Âlicenâbâne bir hayattır; sonun ne olacağını kimse bilemez.

Bu noktada insan hayatının Akıl ile birlikte ve hatta akla karşı olan iki büyük yöneticisi, yani Hazlar ve Elemler hakkında da Aristo'nun fikirlerini görelim.

Ruh hastahklarının âdeta temeli olan Üzüntü ve onun zıddı olan Haz hakkında da Aristo şöyle diyor:

Üzüntü veya Elem'in sebebi ya haz veren bir şeyin ortadan kalkması, yok olup gitmesi ya da tabii bir hâlin eksikliği ve noksanlığıdır. Haz'ın sebebi de ya haz veren şeyin veya tabii bir hâlin sürüp gitmesi ve insanı tatmin etmesidir. Fakat, bu noksanlık veya yokluk veyahut ta bu tatmin, özellikle, bedene ait hazlara ve heyecanlara aittir. Ama bütün hazlar bedene ait hazlardan ibaret değildir ve bedene ait hazlar, gerçek hazlar değildir. Bedene ait hazların, yani maddî hazların üstünde ma'nevî hazlar vardır.

Gerçi, haz, hayır değildir ve her bir haz da arzulanır değildir, fakat, sırf, kendileri için arzulanmaz hazlar da vardır ki işte onlar yüksek hazlardır.

7 Aristo'da Ruhun Mâbiyeti hakkında bk. Richard McKeon (Edit.); aynı eser; (Aristo); De Anima; 403a 5-6; 413a 4; 439a 24. Aristo'da Ölüm hakkında bk. J.E.C. Welldon; aynı eser; (Aristo); Nicomac...; Book, III; chap.IX.XII.

Gerçek ve yüksek hazlar faziletli adamların hazlarıdır. Mükemmel insanların fiillerine bağlı olan hazlar, mükemmel hazlardır. Fazilet ve faziletli insan, hayatta her şeyin ölçüsü olmalıdır.

Maddi zenginlikler ve yüksek refah hâli ne faziletin ne de entelleğin garantisidir. Fazilet ve entellekt, ancak, faziletli aktivitelerin dayandığı iki esas kaynaktır.

Maddi refah ve boş bir hayat için cidden acılara düşmek son derece çocukça ve budalaca bir şeydir.

Gerçek mutluluk ta maddi refah hâline veya bu şekilde yaşanmış zamanların hatıralarını anlatmaktan ibâret değildir. Gerçek mutluluk, faziletli aktivitelerden ibârettir; o, bir gâyedir veya mükemmel bir hâldir.

Gerçek mutluluk, insan mahiyetinin en üstün kısmının aktivitesidir ve pratik olmaktan ziyade spekülâtiftir, yani kontamplasyon hâlini alan aktivitedir; zira:

- 1- O, hadsi aklın aktivitesidir ve bu akıl en üstün beşeri fakültedir.
- 2- O, aktivitenin en sürekli şeklidir.
- 3- O, aktivitenin en hazlı şeklidir.
- 4- O, insanın kendini tatmininde ebedî bir karakter taşır.

Spekülâtif aktivitenin en üstün karakteristiği de, onun, kendi kendine yeterliğidir. Zira, meselâ, âdil bir kimse, adâletini veya cesur bir kimse cesaretini uygulamak için diğer insanlara muhtaç olduğu hâlde bilgi ve hikmet sahibi bir kimse spekülasyon yapmak için kendisinden başkasına muhtaç değildir. Hatta, bir kimse ne kadar akıllı ise kendi kendine spekülasyonlarda bulunmağa da o kadar yetkilidir. İşte bu sebeple, ancak Filozoflardır ki tam anlamı ile kendi kendilerine yeterlilik içindedirler.

Hadsi akla gelince, hadsi aklın aktivitesi, en üstün aktivitedir. Zira, o, sâdece, kendi kendisinin gâyesidir. Hadsi akıl, kendine has hazza tasarruf eder ve bu haz da aktiviteyi artırır. Öyle ise, hadsi akıl, insanın en mükemmel mutluluğudur. Haz, mutluluğun esası elemanı olduğuna göre, Hikmet veya Felsefi mülâhazalar kadar haz verici hiç bir faziletli aktivite yoktur ve olamaz. Felsefe, pek açıktır ki, en saf ve en müsbet hazlara tasarruf etmektedir.

Hadsi akıl hayatı iyi bir hayattır da. Zira, hadsi akıl sahibi böyle bir hayata, kendi beşeri fazileti içinde değil, fakat, kendi içinde bulunan İlâhî bir elemanın fazileti içinde sahib olacaktır ve bu aktivitenin diğer

herhangi bir fazilet aktivitesine üstünlüğü insandaki bu İlâhî elemanın, onun maddî veya karışık mahiyetine üstünlüğü ile mütenasibtir.

Şu hâlde, insanların düşüncelerinin beşer seviyyesinin çok üstünde olmaması veya ölümlülerin düşüncelerinin ölümlülüğün çok üstünde olmaması gerektiğini söylemek budalalıktır. Zira, bir kimse kendi içine, özüne yerleştiği derecede ölümsüzlüğü arayacak ve bütün kudreti ile kendi mahiyetinin kudret ve şerefçe en üstün kısmı ile uygunluk içinde yaşamağa çalışacaktır.

Bir kimsenin, özellikle, kendine mahsus olan aslî hayatını arzulamayıp ta, özellikle, başka varlıklara bağlı bir hayat arzulaması pek ayıplanacak bir şeydir. İnsanların her birine mahsus olan şey de, onun için, mahiyetinde en iyi ve en hazlı olan şeydir.

Öyle ise, insanın en iyi ve en hazlı hayatı, ancak, akıl ile ayarlanmış ve akla uygun kılanmış bir hayattır. Zira, insanın aklı, en yüksek anlamda, insanın ta kendisidir. İnsanın mahiyeti akıldır ve akıl da İlâhîdir. O halde akla dayanan bir hayat İlâhî bir hayattır ve dolayısıyla de en mutlu bir hayattır.

Spekülâtif olmayan faziletlere göre ayarlanmış bir hayat ta, ancak, ikinci derecede mutlu bir hayattır. Zira, spekülâtif olmayan bir faziletin aktivitesi beşeridir ve İlâhî bir eleman ihtiva etmez.

Basîret, kopmayacak bir şekilde ahlâkî fazilete, ahlâkî, fazilet te basîret'e bağlı ise de ahlâkî faziletler, yine ayrılmaz bir şekilde, heyecanlarla da birleşmiş olduklarından, bizim mahiyetimizin, tabiatımızın, karışık veya maddî kısmı ile ilgilidirler. Bizim mahiyetimizin karışık veya maddî kısmının faziletleri de beşerî faziletlerdir, İlâhî faziletler değildir. Bundan ötürü, bu faziletlerle ayarlanmış bir hayat, ancak, bu faziletlerle ayarlanış bir mutluluk verebilir.

Fakat, aklı kullanmaktan ibâret olan mutluluk, bu heyecanlardan bağımsızdır. O, dış kaynaklara muhtaç ise de, ahlâkî faziletlerin muhtaç oldukları derecede değildir. Fazilet, hem ahlâkî bir maksadı hem de ahlâkî uygulamayı içerir. Tam ve mükemmel bir mutluluk işe spekülâtif aktivitenin bir çeşididir. Meselâ, Allah'lar, farazî olarak pek üstün derece de mutlu ve bahtlı sayılan ve mutluluklarını aktivite içine yerleştiren ve düzenleyen şahıslar sayılırlar. Fakat, Allah'ların ahlâkî aksiyonda bulunmaları düşünülemez.

Eğer, Allah'ların bütün hayatları bahtlı ve Kutsal ise insanların hayatı da, Allah'ların spekülâtif aktivite hayatlarına kesin bir benzerliğe sahip olduğu derecede Kutsaldır, bahtlıdır. Zira, Allah'lar, canlı varlık-

lar olarak ve dolayısıyla aktiviteler izhar edici varlıklar olarak kabul edilmişlerdir. Şu halde, Allah'ın aktivitesi de, pek üstün derecede Kutsal olmakla, spekülâtif bir aktivitedir. Eğer böyle ise, İlâhî aktiviteye son derece yaklaşabilecek olan beşer aktivitesi de mutluluğun en son derecesi olacaktır.

Faaliyetleri akıl tarafından sevk ve idare edilen ve aklını bilgi ile terbiye eden ve düşüncenin en rasyonel bir hâlinde bulunan bir kimse Allah'ların da sevgili kuldur. Allah'lar, aklı seven ve onu her şeyden üstün ve daha şerefli sayan insanları, bu hareketlerinden ötürü, lutf ve şefkatla mükâfatlandırır.

İşte, bütün bu şartlar, pek tam ve mükemmel olarak, ancak, Hakîm veya Filozof'ta bulunabilir. Öyle ise Hakîmler veya Filozoflar, Allah'ların en sevgili kullarıdır ve mutlu kimseler de ancak onlardır.

İnsanların çoğu, sâdece, dışa ait şeylerle hüküm verirler; birçok insanların, dışa ait olmayan bir şeyden, yani gerçek mutluluktan haberleri bile yoktur.

Başka bir deyişle, Aristo'ya göre, hayvanların ve insanların her ikisi için de Haz, bir gâyedir ve Mutluluk ta bizim bütün aktivitelerimizin hazza sahip olmasından ibârettir.

Aktiviteler çeşitli olduğu gibi, hazlar da çeşitlidir ve her bir aktiviteye mahsus bir haz vardır ve bunların kıymetleri de onlara münasibdir.

Kısaca, Haz, Hayr'ın, dolayısıyla, Mutluluk'un bir parçasıdır.

Fakat, Gerçek Mutluluk, bir memnuniyyet hissi değil, bir Var Olma hâlidir. O, bir aktivitedir ve faziletli bir aktivitedir. Zira, o, sırf kendi hatırı için arzulanır. Bu mutluluk, başca hayrdır ve bu yüzden de en yüksek fazileti ihtiya eder ki o da kontamplasyon hâlidir. Kontamplasyona ait hazlar saftır ve süreklidir. En yüksek beşeri aktivite olarak o, Allah'ların aktivitesine benzer ve gerçekten o, bizim içimizde bulunan pek otoriter bir elemana, yani akla bağlıdır. İnsan için hayat, akla uygun olduğu takdirde, en iyi ve en hazlıdır. Zira, akıl, yukarıda da dendiği gibi, insanın ta kendisidir. Akıl, iâhîdir, dolayısıyla, akla dayanan bir hayat ta İlâhî bir hayattır. Ve böyle İlâhî bir hayat ta en mutlu bir hayattır. Ve böyle bir hayatta pek az kişilere nasıbtır.

Böyle bir mutluluk ta tam ve bütün bir hayata ihtiyaç gösterir ki bunda bedeni ihtiyaçların memnuniyetleri de dahildir. Bundan ötürü mutluluk, ikinci mertebede de, ahlâki faziletlere dayanan bir hayattır. Zira, ahlâki faziletler, en sonda, bizim mâhiyetimizde ve mâhiyetimizin

görünüŖleriyle doğrudan doğruya ilgilidir. Zira, o, aklın ve irrasyonel iŖtiharların bir karışımıdır.

Gerçekte, birçok insanın, sâdece, akıl ve zâtlî bir disiplin yolu ile iyi insan olmasına imkân yoktur ve bu gibiler daima kanunun yardımına muhtaçtırlar.

İşte bu fikir de, Aristo'nun, Politika konusuna giriŖi fikridir.

Faziletli bir adam, kendi kendisi ile vahdet hâlinindedir ve bütün kalbi ile hep aynı şeyleri, yani iyi olanı, yahut kendisine iyi görünen şeyleri ister ve daima onları yapar. Ve o, bunları, daima kendi mahiyetinin entellektüel kısmının hatırı için yapar ki bu entellektüel kısım, her insanın gerçek benliğidir. Böyle bir kimse ne hazdan pek zevk alır ne de clemden yüksünür. Onun deneyine göre, bu şeyler bir iki teessüf ile geçiştirilecek şeylerdir.

Yukarıda da dokunulduğu gibi, insanın bizzat kendisi veya gerçek insan, onun akıl kısmıdır ve aklına pek önem veren insan da faziletli bir insandır. Ŗu halde, faziletli insan, kendini seven insandır. Fakat, bu kendini sevme, onun, mal ve mülkünden, parasından, şeref ve itibârından ötürü bir kendini sevme ve dolayısıyla ayıplanan bir kendini sevme değil, tersine, övülmeğe değer bir kendini sevmedir. Zira, ayıplanan kendini sevmede hayatı idare eden Heyecanlardır. Fakat, övülmeğe değer kendini sevmede hayatı idare eden Akıldır; ve asıl olan bir arzu bir kimsenin, sâdece, şahsî faydasına dayanan arzudan çok başkadır ve çok daha üstündür.

Biz, kalblerini bütünlüğu ile asıl işlere bağlayan kimseleri doğrularız ve alkışlarız. Eğer, herkes, asil ve şerefli işler yapmağa şevkli olur sa ve bu gibi işlere son derece gayret ederse bu takdirde Devlet te bütün ihtiyaçlarını tamamlamış olacak ve her bir vatandağ ta, faziletin en büyük hayr olduğunu daima göz önünde tutarak, bütün hayrların en büyük kısmına kavuşacaktır.

Sonuç şudur ki iyi bir insan kendini sevmek zorundadır. Zira, onun asil işleri, yine kendisine faydalı olacaktır, fakat, bu kadarla da kalmayarak, aynı zamanda başkalarına da hizmet etmiş olacaktır.

Fakat, kötü bir kimsenin kendini seven bir kimse olması gerekmez. Zira, o, kötü ihtiraslar peşlemesi yüzünden, hem kendini incitip üzüntüye sokacak hem de başkalarını.

Kötü bir insanda, onun yapması gereken şey ile yaptığı şey arasında, daima bir çelişme vardır. Fakat, faziletli bir adam, daima, yapması

gerekeni yapar. Zira, akıl, daima ona en uygun ve münasib olanı seçer ve bundan ötürü de iyi bir insan, daima, kendi aklını peşler.

Şüphe yoktur ki faziletli bir insan, her zaman, dostlarının ve Vatan'ının faydasına uygun hareket eder ve hatta, gerekirse, dostları ve Vatan'ı için ölür de. Faziletli insan, bütün dünyanın kendileri için uğraşp didiği para, şeref ve itibardan ve diğer bütün hayrlardan yüz çevirmeli ve kendisine, sâdece, Asâlet ve Necâbet'i münasib görüp bunu korumalıdır. Faziletli insan, uzun bir zaman sürecek hafif hazzardan ziyade, kısa bir zaman alan şiddetli ve hararetili hazzardan hoşlanmalı; ve birçok yıllar önemsiz bir kişi olarak yaşamaktansa bir yıl kadar kısa da olsa Asl ve Necib bir kişi olarak yaşamalı; ve birçok önemsiz işler yapmaktan ziyade asâlet ve gurur verici tek bir iş yapmalıdır. Kendi hayatını başkaları için harcayan bir kimse, kendi adına, pek büyük bir Asâlet'i seçmiş olur. Böyle bir insan kendi dostlarını zengin ve varlıklı kılma yolunda, bütün varını yoğunu memnuniyetle fedâ edecektir. Zira, dostları ondan şu, bu veya para aldıklarında o da asâlet kazanacak, dolayısıyla, kendisine şundan bundan veya paradan daha büyük bir hayr sağlamış olacaktır.

Yüksek Devlet Makamları ve Siyasal Şeref ve İkbâl açısından da durum aynıdır. Faziletli bir insan, bütün bunlardan dostları uğruna vaz geçen, fakat, bu vaz geçişi Asâlet ve Övgüye şâyân görüp sayan insandır.

İşte, böyle bir insana faziletli insan demek kadar doğru ve akılcı bir söz olamaz. Çünkü, o, Asâlet'i her şeye üstün tutacaktır.

Kısaca, bir insan yalnız kendine ait para, mal, mülk ve şeref ve hazlar gibi şeyleri sever ve mümkün olduğu kadar yalnız bunları arttırmağa çalışırsa böyle bir insan kendisini seven bir insandır ama bu insan kendini bu şekilde sevmesinden törü de ayıplanmağa müstahak bir insandır. Fakat, bir insan, kendini, kendisinin üstün kısmı ile, yani akıldan ötürü ve aklını da onu en üstün derecede bilgili kıldığından ötürü sevecek olursa ve bununla öğünürse böyle bir insan da ve bu türlü sevgi de öğülmeğe değer bir insan ve sevgidir. İşte, iyi bir insanın kendini ancak, bu anlamda sevmesi gerekir ve onun bu şekildeki Nefs sevgisi de daima asl işlere vesile olmalıdır.

Hayat, aşağı hayvanlarda, sâdece, sansasyondan, fakat, insanlarda sansasyon ve akıldan ibarettir. Ancak, hayat, pek çok insanlarda da, ne yazık ki, sâdece, sansasyondan ve pek az insanlarda Akıldan ibarettir.

Hayat, kendiliğinde iyidir ve hazlıdır. Zira, hayat, iyinin mâhiyeti

olan belirli ve ölçülü olanı tasarruf eder. Fakat, tabii olarak iyi olan bir şey faziletli kimse için de iyidir. Tabii bir hayr olarak, hayat, herkes için haz vericidir, hoştur. Ancak, hayattan haz verici olarak söz etmemizde biz kötü bir insanın hayatını, yahut kopuk bir hayatı veyahut acı bir hayatı kasd etmiyoruz. Zira, böyle bir hayat belirsiz bir hayattır ve böyle bir hayatın şartları da böyledir.

Kısaca, hayat, kendiliğinden (bizâtihi) iyidir ve haz vericidir ve bundan ötürü de insanlar tarafından ve özellikle faziletli ve bahth kişiler tarafından arzulmaktadır.

Varlık, bizim idrâkimizden ve anlayışımızdan ibârettir ve hayatın idrâki veya anlaşılması kendi kendiliğinde bir hazdır. Zira, hayat, yukarıda da dokunulduğu gibi, tabii olarak iyidir ve bir kimsenin iyi bir şeyi algılaması haz verici bir şeydir.

Varlık, kendi başına iyi bir şey olduğundan, herkes, her şeyden önce, kendi varlığını ister. Fakat, kendi varlığını isteyen bir insan, kendi varlığını tamamlayacak olan diğer insanların ve özellikle arkadaşlarının da varlığını ister. Bundan ötürü, insan ne kadar mutlu olursa olsun, yine de gerçek dostlara muhtaçtır.

Elemler, acılar, dostların sevgisi ile hafifler. Bundan ötürü, bizim, özellikle, felâketli ve acı günlerimizde dostlara ihtiyacımız vardır. Ancak, dostlarımız, ferahın olduğu kadar acının da kaynağı olabilirler.

Kısaca, meşhur sözdür:

"İyi hayatı, iyi insanlardan öğren"

İnsan, faziletli ve iyi bir insan olabilmek ve iyi bir hayat yaşayabilmek için, özellikle, üç şeyi arzulamalı ve üç şeyden de kaçınmalıdır.

Arzulanacak şeyler şunlardır:

- 1- Şeref ve Asâlet.
- 2- Güzel huylar ve işler.
- 3- Haz veren güzel şeyler.

Kaçınılacak şeyler de şunlardır:

- 1- Ayrılacak şeyler.
- 2- İncitecek şeyler.
- 3- Acı verecek şeyler.

İyi bir insan bu altı şey hususunda Tam Orta'da, doğru yolda olan insandır, fakat, özellikle, Haz hususunda Tam Orta'da ve doğru yolda olan insandır. Zira, Haz, şeref ve güzel işler elemanıdır.

Genellikle Haz'lar, bizi âdi işler yapmağa da sürükler; ve genellikle Acı da bizi şerefli ve asil işler yapmaktan alıkor.

Haz, yalnız insanlarda değil, aşağı hayvanlarda da vardır, ve arzu konusu olan her şeyde Haz vardır.

Kısaca: Hazlarla Elem ve Acıları iyi idare etmek, iyi insan olmaktır; kötü idare etmek te kötü insan olmaktır*.

İnsan için hayattan gaye İyi, Güzel ve Mutlu bir hayat olmalıdır. Böyle bir hayat ta, ancak, daima, bilgili ve faziletli kimselerle düşüp kalkmakla sağlanabilir. Çünkü, insan, ancak, bu gibi kimselerin yardımlarıyla bilgisini ve ahlâki faziletlerini geliştirebilir.

* Bu konu için ayrıca bk. J.E.C.Welldon; aynı eser; (Aristo); Nicomac...; Book, II; chap.II. Book, IX; chap.VI.VIII.IX.XI.XII. Book, X; chap.II.V.VI.VII.VIII.IX.

Bu makalemizdeki bütün bu konular için ayrıca bk. Cavit Sunar; İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi; say.63-69; 181-183; 188-194; Ankara, 1973.

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI

ve

TERBİYE KURALLARI

Prof. Dr. Cavit SUNAR

Terbiye: Hil'at-ı Rabbâni.

Cavit SUNAR

Gerek ailevi ve gerek Sosyal ilişkilerimizin günümüz dünyasında tam bir anarşi içinde bulunduğunu inkâr etmek imkânîsizdir. Bundan ötürü, (1703-1780) yılları arasında yaşayan büyük âlim ve mutasavvif Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (Ma'rifetnâme) adlı ünlü kitabında bu ilişkilerimize ait belirttiği başlıca Terbiye kurallarını, günümüz için de geçerli olacağı ve özellikle terbiyecilerimizin de bunlardan pek faydalanacağı kanaati ile, ana hatlarıyla, ve sâde bir dil ile açıklamaya bir görev bildik.

İbrahim Hakkı bu Kuralları şöylece sınıflamakta ve sıralamaktadır.

I

(Ana Babanın Çocuklarına Karşı Davranışlarına Ait Başlıca Kurallar)

- 1- Her şeyden önce çocuğa güzel bir isim takmalıdır.
- 2- Erkek çocuğa güzel bir lakab ta vermelidir.
- 3- Oğlanları on yaşına kadar sünnet ettirmelidir.
- 4- Oğlanları ve kızları altı yaşına bastıklarında Okula göndermelidir.
- 5- Erkek çocuklara, özellikle, bir san'at öğretmelidir.
- 6- Kız çocuklara da yemek pişirmek, dikiş dikmek ve kendilerine yakışacak diğer bazı san'atları öğretmelidir.
- 7- Çocuklara hakaret ve beddua etmemelidir; zira ki beddua, fakirlik sebeplerindedir.
- 8- On yaşına varmadan erkek ve kız çocukları ayrı yataklarda yatırmalıdır.

- 9- Erginlik çağına varan erkek ve kız çocukları kendi rizâları ile evlendirmelidir.
- 10- Özellikle, turfanda meyvaları, önce, kız çocuklara ve kadınlara tattırmalıdır. Zirâ, onların yürekleri pek hisli ve zayıftır.

II

(Çocukların Ana ve Babalarına Karşı Davranışlarına Ait Başlıca Kurallar)

- 1- Ana ve babanın sözlerini dinlemek.
- 2- Onların emirlerine uygun hareket etmek.
- 3- Onlar izin vermedikçe oturmamak.
- 4- Onlar ayağa kalktıkları vakit hemen ayağa kalkmak.
- 5- Yolda onların önüne gitmemek.
- 6- Konuşurken, sesi, onların seslerinden ziyade yükseltmemek.
- 7- Onları elleri ile çağırılmamak.
- 8- Onlar çağırdıkları zaman daima: "Evet", "Buyurun" deyip yanlarına koşmak.
- 9- Onların her hizmetini çabuk görmek.
- 10- Daima onların rızalarını ve hoşnutluklarını almak.
- 11- Onlara daima kol kanat açıp saygı göstermek.
- 12- Onlara yaptığımız iyilikleri başlarına kakmamak.
- 13- Onlara, kaşla gözle bile olsa, hiddet eseri göstermemek.
- 14- Onlara karşı surat asmayıp daima gülec yüzle ve tath sözlerle onların hâtırlarını hoş etmek.
- 15- Rizâları ve emirleri olmadıkça yanlarından ayrılmamak.

Rizây-ı Hak Rizây-ı vâlideyn içre bilinmiştir

Ki Cennet Ümmehât akdâmu tahtında bulunmuştur.

III

(Erkeğin Karısına Karşı Davranışına Ait Başlıca Kurallar)

- 1- Erkek, karısına iyi davranmalı.
- 2- Erkek, karısına daima sâkin, yavaş ve lâtif olmak ve daima yumuşak söylemeli. Nitekim Peygamberden şöyle rivayet edilmiştir: "Halkın hayırısı, karısına hayır ve faydalı olan kimsedir".
- 3- Erkek, karısının bulunduğu yere girince ona selâm verip hâlini, hâtırını sormalı.

- 4- Erkek, karısını tenhada sevinçli bir halde buldu ise onun saçlarını eline alıp okşamalı ve çeşitli lâtifelerle karısını öpüb kucaklamalıdır.
- 5- Erkek, karısını tenhada kederli bir halde buldu ise ona muhabbet ve şefkat gösterip hâtırını sormalı ve ona tath sözler söylemelidir.
- 6- Erkek, daima, bir takım tath vaadlarla karısının gönlünü almamalıdır. Zirâ ki kadın, erkeğin, evinde mahbus kalmış ve başkalarından ümidini kesmiş olan biricik yâri ve yardımcısı, gamını gidericisi, emekdârı, eğlencesi, tarlası ve dişi koyunudur.
- 7- Erkek, karısına çocuk terbiyesinde yardım etmelidir. Zirâ ki çocuk, anasına feryad ve figân ile gece gündüz göz açtırmaz. Çocuk, ananın, aman vermeyen bir alacaklısı, hattâ, insafsız bir hâindir. Bundan âtürü, kadınına yardım eden erkeğin, Mevlâ da yardımcısıdır.
- 8- Erkek, kadınına da kendine münasib gördüğü kıymetli kumaşlardan giyecekler giydirmelidir.
- 9- Erkek, kadınına da kendi yediklerinden yedirmeli, kadınına daha bol yaşatmalı ve kadınının evini, giyimini ve yeyimini daima boynuna borç bilmelidir.
- 10- Erkek, dünya işlerine olan kusuru için kadınına hiç bir zaman döğüp sövmemelidir.
- 11- Erkek, kadınına Din işlerinde olan kusuru için, onunla, bir günden fazla küsümemelidir.
- 12- Erkek, kadınına daima tath ve yumuşak davranmalı ve daima yüzüne gülüp ona dostluk göstermelidir. Zirâ, kadın, erkeğin eğri olan kaburga kemiğinden yaratılmıştır ve Akh ve Dini noksandır ve erkeği katında tutsak gibidir ve ancak güler yüz-lülükle düşüp kalkmak için alınmıştır.
- 13- Erkek, karısının kötü huyu galeyana geldiğinde, kusuru kendinde aramalı ve: "Eğer, ben kendimi doğrultsam karım da bu huyundan vaz geçer" demelidir. Büyük Velilerden biri karısının kötü huyuna sabr eder ve bu hâli soranlara dermiş ki: "Korkarım ki karısının ezîyetine sabr etmeyecek bir kimse bir karı ahırsa ikisi de belâyâ düşerler". Nitekim, erkeğin, karısının huysuzluğuna tahammül etmesinde altı şeyin altı şeyden kurtulacağına işaret edilmiştir ki onlar da şunlardır:

- 1- Çocuk, tokad yemeden; 4- Kedi, söğülmeden;
- 2- Desti, kırılmadan; 5- Misafir, koğulmadan;
- 3- Buzağ, döğülmeden; 6- Elbise, yırtılmadan.
- 14- Erkek, karısı hiddet hâlinde iken susmalıdır ki kadın, yaptır-
ğından utanıp, kocasından özür dilesin. Çünkü, kadın, zayıftır
ve ancak, sükût karşısında hiddetini yenebilir.
- 15- Erkek, karısının iyi huyu üstün gelip her hizmeti güler yüzle
yaptıkça, ona, dua ve Allah'a şükr ve senâ etmelidir. Çünkü,
erkeğe aygün düşen bir kadın, şükrü yerine getirilemeyecek
büyük bir ni'mettir.
- 16- Erkek, karısına öyle davranmalıdır ki karısı: "Kocam beni
bütün kadınlardan ziyade beğeniyor ve seviyor" demelidir.
- 17- Erkek, yeyip içmeğe, giyim kuşama ve eve ait ihtiyaçlar üzerin-
de karısının da kararlarını almalı. Fakat, ağır işlerin hallinde
karısının kafasını yormamalıdır.
- 18- Erkek, karısının hiyle ve bud'asından ve hâinliğinden daima
kaçınmalıdır. Zirâ ki Hz. Âdem Babamız, karısı Havvâ Ana-
mızın da'veti üzerine âsî olmuştur.
- 19- Erkek, karısının büyük bir günah sayılmayacak ufak tefek
kusurlarından ve yalan dolanlarından gâfil ve habersiz
görünmelidir.
- 20- Erkek, karısının her türlü sınırlarını ve ayıplarını asla kimseye
açıklamamalıdır.
- 21- Erkek, karısı ile şakalaşmak ve lâtifeler söyleşmeli ve her türlü
oynaşmalarda bulunmalı. Fakat, asla, kadın kılığına girmeme-
lidir. Nitekim, Hz. Peygamber, karısı Hz. Ayşe ile halkın en
zarîfi idi. Hattâ, o, Hz. Ayşe ile bir kere bir koşu yarışması
bile yapmıştı. Zirâ, erkeğin karısı ile eğlenmesi yersiz ve yanlış
bir eğlence değildir; belki haktır ve tâattır.
- 22- Erkek, karısı ile sevişirken nutfenin içe veya dışa akması hu-
susunda onun iznini almalıdır.
- 23- Erkek, karısını sokak üstlerine rastlayan yerlerde ve balkon-
larda oturtmamalıdır, tâ ki yabancıları seyr edip onlara meyli
akmasın!
- 24- Erkek, karısına Kur'an okumağı ve Dini usulleri öğretmelidir.

- 25- Erkek, karısına pek şatafath elbiseler giydirmemelidir; tâ kim süsünü ve ziynetlerini âleme göstermek için sık sık dışarıya çıkmayıp evinde otursun.
- 26- Erkek, karısından izinsiz seyahata çıkmamalı ve hattâ, Hac'ca bile gitmemelidir.
- 27- Erkek, karısına, evhamlarını, gamlarını, düşmanlıklarını, borçlarını söylememelidir.
- 28- Bir kimsenin karısı iyi huylu ise ve erkeğini daima dinliyorsa, artık, ondan başka kadın aramamalıdır.
- 29- Erkek, karısına, gerek onun önünde ve gerek onun arkasından, hayır dua etmeli, beddua etmemelidir. Zîrâ ki kadın, gece gündüz demeyip erkeğine hizmet etmektedir. O, erkeğinin hem açıcısı, hem terzisi, hem yıkayıcısı, hem hazinedârı ve hem de biricik içli ve dışı dostu ve sevgilisidir.

Kimin ki yârı sencileyin servnâz olur
Yüzbin belâya uğrasa da yine âz olur.

IV

(Kadının Erkeğine Karşı Davranışına Ait Başlıca Kurallar)

- 1- Kadın, kocası kapıdan içeri girdiğinde, ona hemen ayağa kalkmalıdır.
- 2- Kadın, kocasını güler yüzle karşılamalıdır.
- 3- Kadın, kocasına: "Merhaba Efendim hoş geldiniz!" demelidir.
- 4- Kadın, kocasının elinde bir şey varsa onu onun elinden almalı, başından serpuşunu, ve kış ise sırtından paltosunu çıkarıp asmalıdır.
- 5- Kadın, kocasının her emrine boyun eğmelidir.
- 6- Kadın, hiç bir suretle kocasının yatağundan kaçmamalıdır.
- 7- Kadın, kocasından izinsiz evinden çıkmamalıdır.
- 8- Kadın, kocası kendisini sevip okşamak istediği anda, hemen kendisini kocasına teslim edip kendi işini geriye bırakmalıdır.
- 9- Kadın, kocasının elbiselerini temizleyip pisliklerini gidermelidir.
- 10- Kadın, kocasının yiyeceklerini pişirmelidir.
- 11- Kadın, kocasının yatağını düzelterip hazırlamalıdır.
- 12- Kadın, kocasına gusl ve abdest için gereken şeyleri hazırlayıp getirmeli ve ona yardım etmelidir.

- 13- Kadın, kocasından izinsiz Oruç tutmamalıdır.
 - 14- Kadın, kocasına malı ve güzelliği ile böbürlenmemelidir.
 - 15- Kadın, kocasının kazancını az görüp onu incitmemeli ve yanlış ve Kanuna aykırı yollara sürüklememelidir.
 - 16- Kadın, kendi sesini kocasınınkinden ziyade yükseltmemelidir.
 - 17- Kadın, kocasına eziyet etmemelidir.
 - 18- Kadın, kocasının önünden ve arkasından onu övmeli ve ona dua etmelidir.
 - 19- Kadın, kocası için her türlü süsü yaparak daima süslü ve zarif bir halde bulunmalıdır.
 - 20- Kadın, kocasının ırzını ve mahmı gece gündüz korumalı ve kocasından izinsiz hiç bir kimseye hiç bir şey vermemelidir.
- Murâdım şöyledir hâlâ Sana Ey Kaamet-i bâlâ
Komâsın Hazret-i Mevlâ Beni bir an heman sensiz!

V

(Akrabânın Akrabâya Karşı Davranışına Ait Başka Kurallar)

- 1- Akrabâ, seyrek olarak ziyaret edilmeli. Zirâ, seyrek ziyaret, muhabbeti çoğaltır; sık ziyaret ise nefrete ve kavgaya sebep olur.
- 2- Akrabâ ziyaretinde siteme kaçmayıp daima tatlı konuşmalı.
Sabr eyle sen iyilik kıl cevri eylese hemsâye
Yoktur iki âlemde iyilik gibi sermâye.

VI

(Komşuluğa Ait Başka Kurallar)

- 1- Komşun, eğer, senden bir şey borç isterse veresin.
- 2- Komşun, eğer, seni da'vet ederse da'vetine gidesin.
- 3- Komşun, eğer, senden yardım isterse, yardım edesin.
- 4- Komşun, eğer, bir hayra ererse onu tebrik edesin.
- 5- Komşun, eğer, bir musîbete uğrarsa ona baş sağlığı dileyesin.
- 6- Komşun, eğer, hasta olursa onu ziyaret edesin.

- 7- Komşun, eğer, ölürse, cenâzesine gidesin.
- 8- Komşun, eğer, kaybolursa onun evini ve ev halkını koruyasın.
Komşuluk ta üç çeşittir:
- a- Bazı komşunun üç kat hakkı vardır ki böyle komşular senin yakının ve Müslüman komşularındır. Bu üç haktan biri yakınlık hakkı, biri İslâm bulunma hakkı, biri de komşuluk hakkıdır.
- b- Bazı komşunun iki kat hakkı vardır ki böyle komşular da senin Müslüman komşularındır.
- c- Bazı komşunun da bir hakkı vardır ki böyle komşular da, senin, başka dinden olan komşularındır.

VII

(Arkadaş Seçimine Ait Başlıca Kurallar)

- 1- Arkadaş, akıllı olmalı; zîrâ, ahmak arkadaştan insana hayır gelmez. Ve çünkü, ahmak arkadaşın, bilmeden ve istemeden, sana zararı dokunur.
- 2- Arkadaş, iyi huylu olmalı. Zira, kötü huylu kimseden vefâ ve safâ gelmez. Ve çünkü, kötü huylu kimse gazabına ve şehvetine hüküm edemez.

Öyle bir kimseyi arkadaş edin ki sen ona hizmet ettiğinde o seni korusun; sen onunla düşüp kalktığında o, seni süsleyip kıymetlendirsün ve sana tath söylesin ve senden bir iyilik gördüğünde onu unutmasın; ama bir kere kötülük görürse onu hemen unutsun.

- 3- Arkadaş iyi kişi olmalı. Kötü işler işlemekte ve durmadan günah etmekte direnen bozguncularla dost olma. Çünkü, Allah'tan korkan, kötü işler işlemekte direnmez. Hak'tan korkmayan kimsenin şerrinden ise kimse emin olamaz. Zîrâ, o, daima iki yüzlülük ve bozgunculuk üzredir.
- 4- Arkadaş, dünyaya ve dünya ni'metlerine vurgun olmamalı. Zîrâ, bu gibilerin dostlukları geçici olur. Ve hırslı kişilerle arkadaşlık etmek öldürücü bir zehirle yavaş yavaş zehirlenme gibidir. Ve huy huya çeker, üzüm üzüme baka baka kararır. Hırslı insanlarla arkadaşlık eden de, elbette, günün birinde, haris bir insan olur.
- 5- Arkadaş, sâdık olmalı. Zîrâ, yalancı ile dostluk kurulamaz. Ve çünkü, yalancı, sana, uzağı yakın ve yakını uzak gösterir.

Şimdi, arkadaş seçilecek bir kimsede bu beş haslatı birden bulmak güçtür. Onun için, bu beş haslatı kendinde toplamış bir arkadaş bulunamadığı takdirde de yapılacak iki şey vardır:

a- Halk ile haslatları derecesinde düşüp kalkmak.

c- Veya tamamıyla halktan uzlet ederek selâmet bulmak.

Çünkü, arkadaşlık, kardeşlik üç kısımdır:

- A- Biri Âhiret kardeşliğidir ki onda ancak Din söz konusudur.
- B- Biri, Dünya kardeşliğidir ki onda ancak iyi huy söz konusudur.
- C- Biri de sûreta kardeşliktir ki bunda da ancak Şer'den korunma söz konusudur.

Hâlbuki insanlar üç mertebe üzerinedir:

- A- Biri, gıda misâlidir ki ondan vaz geçmek mümkün değildir.
- B- Biri de devâ misâlidir ki insana arasıra lâzım olur, her vakit olmaz.
- C- Biri de hastalık veya fenalık misâlidir ki insana hiç bir zaman lâzım olmaz, fakat, o, insana gelip çatar. O öyle bir insandır ki ondan ne bir fayda bulunur ne de onunla düşüp kalkılır; ancak, ondan kurtuluncaya kadar ona sûretâ dostluk gösterilir.

Gelir zevk ü safa dostun bana cevri ü cefâsından

Muhibb-i sâdıki yektir kişinin akrabasından.

VIII

(Halk İle Düşüp Kalkmağa Dair Başka Kurallar)

- 1- Halk ile düşüp kalkmada onların âdetlerine ve marâsimlerine uymalı ve dostlarla olduğu kadar düşmanlarla bile, zillete ve korkuya düşmeden, isteyerek görüşüp konuşmalı.
- 2- Kendinden büyüklere saygı ve hizmet, kendinden küçüklere şefkat ve nasihat ve kendi yandaşlarına da yumuşaklık ve uygunluk göster ki rahatta ve selâmette olasın; büyük mevkilere ve mertebelere yükselsin ve mutlu olasın.
- 3- Halk içine ve halk meclislerine girdiğinde fazla iltifattan kaçın malısın ve onlar arasında pek az oturup hemen onlardan ayrılmalısın. Ve mecliste parmak kırmak, yüzükle oynamak, burun karıştırmak, sinek koğmak, gerinmek ve esnemek, geçirmek gibi şeyler yapmayasın.

- 4- Sözlerin tertipli ve terbiyeli olsun.
- 5- Seninle konuşanlara, sözlerine muhabbet ve hayret göstermek-sizin, cevap veresin.
- 6- Gülünç ve terbiyesizce sözler ve hareketler karşısında hiç ses çıkarmayasın.
- 7- Kendini ve işlerini halka övmeyesin, fakat, hiç bir kimseye boyun eğmeyesin ve ricada bulunmayasın ki bu pek ağır bir ecfâdır.
- 8- Hâkimlerin sohbet arkadaşı ve zâlimlerin yardımcısı olma; çürkü, bunlar en büyük belâdır.
- 9- Büyüklerle pek düşüp kalkma ki onlar insanı ateş gibi yakarlar.
- 10- Mahnı, ırzından üstün tutma.
- 11- Seninle çatışanlara gazabla hareket etme; sağa sola bakma; elinle de çok işaret etme.
- 12- Öfken geçmedikçe söz söyleme.
- 13- Servetini çoluk çocuğuna bile söyleme. Zirâ, onlar onu az görürlerse, onların yanında kadr ü kıymetin sıfır olur. Ve eğer çok görürlerse, onların gözünü bir türlü doyuramazsın.
- 14- Hizmetinde bulunanlarla gevezelik ve şaka yapma.
- 15- Halk ile alay etme. Zirâ, onlar sana pek vahşice karşı korlar.
- 16- Eğer bir kimse seninle alay ederse sen cevap vermeyip oradan çekil git.
- 17- Bir kimse sana zulm ederse onu Allah'a havale et ve yumuşak konuş.
- 18- Allah'ın yaratıklarından hiç bir kimseye ve hiç bir şeye la'net etme.
- 19- Kimse için yalan yere şahâdet etme.
- 20- Kul ile Allah arasına girme.
- 21- Dedikodu yapma; zirâ ki bir kimsenin arkasından dedikodu yapmak İslâm içinde otuz kere zina etmeden daha şiddetli ve haramdır.
- 22- Bir kimseye bir şey vaad etme. Halka ihsanın, vaad etmeksizin vermekle olsun. Eğer vaad edersen vaad ettiğin şeyi derhâl yerine getir.

- 23- Sakın yalan söyleme; zirâ, yalan, kötülüklerin başıdır ve her dine haramdır ve yalancıyı da hiç kimse sevmez.
- 24- Halk ile konuşurken sakın tartışma ve çatışma. Zirâ, bu işte karşındakini câhil yerine koyma ve utandırma vardır; ve zekâ göstererek kendini temize çıkarma ve yüceltme vardır. Hâlbuki Allah: "Kendinizi temize çıkarmayın" diyor.
- 25- Kendini övmekten sakın. Zirâ, kendini beğenenin kadri alçak olur ve Allah katında da halk katında da onun mertebesi noksan olur.
- 26- Çok yemin etme.
- 27- Kimseyi yüzüne karşı övme.
- 28- Konuşurken sesini alçalt ve faydalı ve kısa ve gülererek söyle. Sözü uzatma ki dinleyeni bıktırmayasın.
- 29- Tabii şekli dışında şiddetle esneyip aksırmak budalalık alâmetleridir.
- 30- Çok alaylı konuşma ve kahkaha ile gülme.
- 31- Daima, iki küskünü barıştırmaya çalış.
- 32- Kimsenin ayıbını araştırma ve bir ayıbı öğrendiğin zaman da onu ört.
- 33- Kimseye bildiğin ayıbı ile saldırma. Çünkü, sonra, o ayıb gibi bir ayıba tutulursun.
- 34- Herkese hayır satıp hayır bulasın ve zamaneden de râzı olsun.

IX

(Câhillerle Düşüp Kalkmağa Dair Başka Kurallar)

- 1- Câhillerin sözlerine zihin yorma.
- 2- Câhillerin boş sözlerine kulak asma.
- 3- Câhillerin kendi aralarında kullanılan kötü sözleri duymamalıktan gel.
- 4- Câhillerle düşüp kalkmaktan kaçın ve meclislerinde çok kalma.
- 5- Câhillerden daima istiğnâ üzere ol ve hiç bir suretle onlara muhtaç olma.
- 6- Her nasılsa câhillere rastlayan bir kimse onlardan kurtuluncaya kadar susmalı ki vekarı ile selâmete ersin.

X

(Öğretmenin Öğrenciye Ders Vermesinde Başlıca Kurallar.)

- 1- Eziyete dayanmak.
- 2- Sükût etmek.
- 3- Halim ve selim olmak.
- 4- Vekar ile oturmak.
- 5- Alçak gönüllülük üzere olmak.
- 6- Boş sözler söylememek ve gevezelik etmemek.
- 7- Öğrenciye yumuşak davranmak.
- 8- Âciz öğrenciye yavaş hareket etmek.
- 9- Bağırıp çağıran öğrenciyi tahlîlikle uslandırmak.
- 10- Soruyu tekrar edenî haşlamamak.
- 11- Soru soranın sorusunu elden geldiğince cevaplandırmak.
- 12- Her soruyu düşünüp sonra cevaplandırmak.
- 13- Gösterilen delili kabul etmek.
- 14- Daima Hakka yönelmek ve ona boyun eğmek.
- 15- Öğrenciyi zararlı öğretilerden yasaklamak.
- 16- Faydalı ilmi, ancak, Allah için öğrenmek.

Me'zun olursun okut ulûmî
 Neşr eyle halka nef-i umûmî
 Âmil olursun kâmil olursun
 Hikmetleri hep sende bulursun.

XI

(Öğrencinin Öğretmenden Ders Almasına
 Dair Başlıca Kurallar)

- 1- Üstadına selâm verip ayak üzere durmak.
- 2- Üstadının izni ile oturmak.
- 3- Namazda imiş gibi edeble oturmak.
- 4- Üstadı huzurunda az söz söylemek.
- 5- Üstadı sormadıkça söylememek.
- 6- Üstadından izin almadıkça soru sormamak.
- 7- Üstadına karşı: "filân senin dediğinin tersini demiştir veya demektedir" gibi sözlerle, ona karşı koymamak.

- 8- Her hangi bir meselenin doğrusunu üstadından daha iyi bildiğini sezdirmemek.
- 9- Üstad meclisinde yanındaki kulağına gizlice söz söylememek.
- 10- Üstadın sıkıldığını anladığında sözü kesmek.
- 11- Üstad bir yerden her geçtikçe ona ayağa kalkmak.
- 12- Üstad ayağa kalktığında artık soru sormayıp sadece, onunla birlikte yürümek.
- 14- Başını önüne eğip etrafına iltifat eylememek.
- 15- Üstadın bütün çocuklarına ve akrabalarına saygı göstermek ve ikramda bulunmak.
- 16- Üstadın inkâr ettiği şeyde ona kötü zanda bulunmayıp o şeyin sırrına ulaşmağa çalışmak ve o şeyin sırrını da en iyi üstadın bildiğini kabul etmek. Eğer üstada kötü zan hâsil olursa o takdirde de Hz. Hızır ile Musâ Aleyhisselâmın hikâyesini hatırlamak.

Kızaca, ulaşan, ancak, saygı ve sevgi ile ulaşır; ulaşamayıp yarı yolda kalan da saygısızlık ve sevgisizlik yüzünden ulaşamayıp yarı yolda kalmıştır.

Üstâdına ta'zim et zirâ ki denilmiştir
Men allemini harfen fakad sayyereni abden

XII

(Âlimlerin Halk ile İlişkilerine Dair Başka Kurallar)

Büyük Türk Din âlimi İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, en üstün öğrencisi Hanefî Mezhebinin de ikinci İmamı Yusuf'a, halk arasında pek büyük bir saygı ve sevgiye mazhar olması dolayısıyla, şu nasihatta bulunmuştur:

- 1- Zamanın Vâlisini, ona göstereceğin itaatla, aziz kılarsın.
- 2- Kadı (Dinî Hâkim)ların yanına da onların şânına yakışan saygı ile gir ve onların huzurunda yalan söyleme.
- 3- Bunlar seni ilmi bir hâcetleri için çağırmadıkça onları sık sık ziyaret etme. Zirâ, aksi hâlde kendi kadrini onların yanında alçaltmış olursun.
- 4- Kadılardan ateşten kaçır gibi kaç, fakat, onlardan elden geldiği kadar hak adına faydalanmağa bak.

- 5- Kadıların huzurunda ilmi meselelerden söz açma. Zirâ, onlar, senin fikirlerini alıp sonra kendi fikirleri imiş gibi etrafa yayarlar ve kendilerini senden daha âlim gösterip seni küçültmeğe çalışırlar.
- 6- Halka ve tüccara ve esnafa sorduklarından başka cevap verme ve hallerinden başka söz söyleme.
- 7- Halka gülme, hattâ, tebessüm bile etme, ve çarşıya pazara sıkça gidip gelme.
- 8- Çocukları gördüğünde onlara tebessüm ile gönüllerini al ve şefkatle öpüp başlarını sıvazla.
- 9- Ahbab dükkanlarında, iş yerlerinde oturma.
- 10- İpekten ve ibrişimden çamaşır giyme ki nefis hazzına kapılıp ahmalklık denizine batmayasın.
- 11- Kendi karın ile yatakta iken diğer kadınlardan söz açma ve karını çokça elleyip okşayıp kucaklama; ancak, ona lâzım olan sözleri tebessümle ve kısaca söyle. Ve kısa oynasından sonra da Besmele ile karına yanaş tâ kim o senden çok yüz bulmasın ve ahbablarından söz etmesin.
- 12- Eğer mümkünse ailesi zengin ve akrabası çok olan kadın alma ki onların dillerinde kalmayasın.
- 13- Sakın iç güveği olup ta karının babası evinde oturma; hür iken esir olup ta mahmû halka verme.
- 14- Sakın oğlu veya kızı olan dul kadın alma ki gülemezsin. Zirâ ki sen o kadının evlâdından daha kıymetli ve sevgili olamazsın. Bundan ötürü o, bütün malını kendi çocukları için topladıktan maadâ senin malından da çalar çırpar; bilemezsin.
- 15- Sakın bir kadından fazlasına tama' etme. Ve eğer şaşırıp tama' edersen, onları birbirlerinden uzak tut.
- 16- İyi ve sağlam bir kazanç yolu bulmadıkça evlenme. Her şeyden önce ilim öğren; ondan sonra helâl mal topla ve ancak ondan sonra evlen ki vaktini boşa geçirmiş olmayasın.
- 17- Bütün halka hayırlı olasın ve onlara nasîbat edesin. Halk senin bu hâlini beğenip seninle tanışıp görüşmek isterlerse onların sohbetlerine gidesin ve onların meclislerinde hem onları hem kendini yüksek tutarak ilmi müzâkerelerde bulunasın. Böylelikle de onların kalblerinde sevgi ile yer edip hepsini Allah yoluna yedesin.

- 18- Sakın halka Dinin usullerini Kelâm İlmi'ne anlatmağa kalkışma ki taklit ile Kelâm İlmi'ne de el atmağa kalkmasınlar ve bu ham ruhlar o büyük ilim denizine dalmasınlar.
- 19- Eğer uzun yıllar kitapsız ve esvapsız kalsan da sakın ilimden yüz çevirme.
- 20- Kendi öğrencilerine iltifâtın pek şefkatla olsun ki her bir öğrenci kendini senin oğlun ve kızın bilsin ve her geçen gün ilme heveslêri ve çalışmaları artsın.
- 21- Seninle çatışan halk ve sokak adamları ile konuşma ki hayvanlar gibi olan câhiller ile yüzün suyu dökülmesin.
- 22- Her zaman doğruyu söylemekte kimseden korkma; karşıdaki Sultan olsa bile ondan ürkmê.
- 23- Câhillerle veya âlimlerle ilmi konuşmalara ve tartışmalara girişme ve onlara delili açık olmayan şeyi söyleme.
- 24- Sakın imtihan ve münazara meclislerinde korku ile konuşma. Zira, korku, düşünceyi bozar ve dile de konuşmada zorluk ve düşüklük verir.
- 25- Sakın çok gülme ki o, kalbi öldürüp hâlâvetini giderir.
- 26- Hızlı yürüme; ancak, vekar ile ve yavaş yürü; ve bütün işlerinde acele etmeyip yavaşlık ve sükûnet üzere ol.
- 27- Seni arkandan çağırana cevap verme. Zirâ ki ancak hayvanlar arkalarından çağırırlar. Sen bunu kendine lâyük görme.
- 28- Konuşurken yavaş sesle ve tâne tâne konuş. Kendin için de sükût üzere olmağı ve pek az hareket etmeğı âdet et, tâ ki senin sabr ve sebâtını halkın hepsi bilsinler.
- 29- Kendin alış verişe çıkmâ; senin alış verişini bir adamın yapсын ve senin adına halk ile olan işlerini o görsün.
- 30- Ne sağhna ne de mahna ve mülküne güven.
- 31- Genç oğlanlarla fazla düşüp kalkmayasın ki halkın dilinde kalmayasın.
- 32- Bir sözü bir kere söylemekle yetin.
- 33- Ölümü daima hatırlayıp Hak Taalâ'dan üstadların için mağfi-ret ve rahmet dile.
- 34- Hâkimlerle komşuluk etme.
- 35- Yalancı ve pinti olma.

- 36- Doğruyu eğriye katma.
- 37- Gerek Zenginlikte ve gerek fakirlikte beyaz elbise giyin ve Kalb zenginliği göster.
- 38- Fakir isen kimseye el açma ve himmetini yükseltip alçakta kalma, tâ kim zayıf himmet ile hürmetsiz kalmayasın.
- 39- Yolda giderken sağına soluna değil, önüne bak.
- 40- Hamamda, berberde, kahvede bahşişi eksik etme.
- 41- İlim ehli katında hakir olan dünyayı alçak tut.
- 42- Sakın mecnunlarla münakaşa etme ve ilim ehlinde delil ve münazara bilmeyenlerle ve mevki kapmak için balt ile ilgili meselelerle uğraşanlarla konuşma. Zirâ ki onlar seni çekemeyip seni küçük düşürmeğe çabşırlar ve senin doğru yolda olduğunu bile bile sana karşı koyarlar.
- 43- Bir topluluk içine vardığında onlar seni yükseltmedikçe sen yüksek yere oturma.
- 44- Güneş doğmadan önce ve öğle vakti hamama gitme.
- 45- Kızların ve oğlanların toplandıkları yerde durma ve böyle meclislere girme.
- 46- Sakın ilim meclisinde gazab ve hiddet gösterme.
- 47- Kendi öğrencinin dersinde veya va'zında bulunup onu gücendirme.
- 48- Ana ve babanı ve hocalarını duadan unutma.

Maksûdun eğer Din ise dünyadan geç
Allah'a yönel cümle-i eşyâdan geç.

XIII

(Halk İle İlişkilere Dair Ulu Kişi Sözleri)

- 1- Cömertlik, insanın süsüdür.
- 2- Bağışlamak, ihsanların en güzelidir.
- 3- Yumuşak davranmak ve bağışlamak alışkanlıktır; yumuşak huyluluk ve cömertlik tabiatıdır.
- 4- Alçak gönüllülük ilmin meyvasıdır.
- 5- Alçak gönüllülük şeref merdivenidir.
- 6- Yükseklik ile alçak gönüllülük kudretle bağışlama gibidir.
- 7- Alçak gönüllülüğün meyvası yükseklik, kanaatın meyvası da şeref ve ululuktur.

- 8- İlim, yumuşak muamelenin yedicişi ve kerâmetin gerçekliğidir.
- 9- İlimin en üstünü yumuşaklık ve kalb rahathıdır.
- 10- İlimin başı yumuşak tabiat ile tath muameledir. Tath muamelenin başı da kızgınlığı zapt etmek ve tahammül etmektir.
- 11- Hikmetin başı halka hoş görünmektir ve akhın başı da dostluk kurmaktır.
- 12- İlimin süsü tath muamele ve rizâdır, ve tath muamelenin süsü de ezâyâ tahammüldür.
- 13- Edeb gibi kazanç ve ilim gibi şeref olmaz.
- 14- Görmemezlikten gelmek gibi tath muamele ve bilmemezlikten gelmek gibi akıl olmaz.
- 15- Soylu cömertlerin çoğu az şükr edici olur ve soysuz ve pintilerin çoğu da küfr edici olur.
- 16- Soylu ve cömrt olan yaptığı iyi işleri kendine yapılması zorunlu bir borç görür. Fakat, soysuz ve pinti olan babasının, dedesinin yaptığı ihsanları bile halkın elinden zorla alacak halkın borcu sayar.
- 17- Soylu ve cömert olan vaadını yerine getirir ve vaadından döneni de bağışlar.
- 18- Soylu ve cömert odur ki ırzını mal ile korur ve soysuz ve pinti odur ki malını ırzı ile korur.
- 19- Soylu ve cömerte ihanet ettinse ondan kaçın! Fakat, soysuza, pintiye ihsan ettiğin zaman ondan kaçın.
- 20- Soylu ve cömert olanın rızkı geniş ve kudreti büyük olur.
- 21- Sakın soylu ve cömrt olanın elini tutmayasın; o, ihsan ettiğinde sen onu önlemeyesin, tâ kim imkânı ortadan kaldırıcı olmayasın.
- 22- Yalan, hakarettir.
- 23- Kurtuluş, sıdk iledir.
- 24- Mutluluk, yumuşak huy iledir.
- 25- Böbürlenme yok olmanın temelidir.
- 26- Kanâat, esiri ulu kılar.
- 27- Pintilik fâkiri alçaltır.
- 28- Akıllı kimseye karşı koymak, onu, en şiddetle terslemektir.
- 29- Ahmak'a sükût, en güzel cevaptır.
- 30- Dil, insanın mizânıdır ki câbil ile âlimi birbirinden ayırd eder.

- 31- Mü'min, insaf etmeyene insaf ile gider ve sabr, onun kalbine, musibet kadar iner.
- 32- Mü'min, vakarlı ve yumuşak olur ve kolaylaştırıcı, ve emniyette ve güvenmeğe şâyan olur.
- 33- Mü'min, halkın eziyyetine tahammül eder, fakat, kendisi kimseye eziyet etmez.
- 34- Mü'minin ricası Hak'tan olur, Mâsivâ'dan rica eden eli boş kalır.
- 35- Halkın elinde olandan el çekmek cömertliğin birisidir.
- 36- Dileneğe dua etmek iki sadakanın birisidir.
- 37- Uygun zevce iki rahatın birisidir.
- 38- Hak'ka yaklaşma dilemek iledir, halka yaklaşmak ise dilememek iledir.
- 39- Dostun, senin aynın olan bir insandır; şu kadar ki o, sen değilsin.
- 40- Akıl danışmak sana rahattır ve akıl verene rahmettir.
- 41- Tathî muamele edenin tathîği öyle herkesi sarar ki herkes onun dostu ve yardımcısıdır.
- 42- Dostlar, başka başka cisimlerdir, fakat, tek bir Nefs'tir.
- 43- Yardım et ki yardım göresin.
- 44- Kötülük edene ihsan eyle ki ona mâlik bulunasın.
- 45- Kime dilersen ihsan eyle de emîri ol!
- 46- Kimden dilersen istiğnâ eyle de nazîri ol!
- 47- Kime dilersen muhtacı ol da esiri ol!
- 48- Öyle elbise giyin ki onunla ne şöhret bulasın ne de hakir olasın.
- 49- Kendine râzî olduğun sözü halka söyle ve kaadir olduğun derecede kusurları bağışla ve ayıpları ört.
- 50- Halkın hangi şekil sohbetinden haz duyarsan sen de onlarla öylece sohbet et, tâ ki onlar senden emaiyyet bulup sen de onlardan emîn olasın.
- 51- Özürlü dileyenin özürünü kabul et ve sana cefâ edenî afv edip mülûyim söyle.
- 52- Sen, senden büyüklere boyun eğ ki senden küçükler sana boyun eğsinler.

- 53- Öyle işten kaçın ki sahibini i'tiharsız bırakır ve ondan sorulduğunda işleyen utanıp onu inkâr eder.
- 54- Şaka ve alay ve mâlâyânî sözler âfetler getirir ve pek arzu edilen ömür vakitlerini boşuna geçirtir.
- 55- Dedikodudan ve kötülükten kaçın ki bunlar, sahibini halktan ve Allah'tan uzaklaştırırlar.
- 56- Pıntilikten kaçın ki pinti olan kimseden yakınları nefret eder, yabancılar da ona düşman kesilir.
- 57- En faydalı hazineler kalblerin muhabbetidir ve tath muamele ve alçak gönüllülük en çok istenilen ve sevilen şeylerdir.
- 58- Allah'ı bilen kişi Halk'tan afv diler ve onların kötü hareketlerine göz yumup onları sayar.
- 59- Elbisenin en güzeli odur ki seni halk içinde en güzel ve lâtif kılar ve halkın dilini senden uzaklaştırır.
- 60- Dilenci Allah'ın Resûlü'dur, ki ona kim bir şey verirse o, onu gönderene vermiş olur; ve onu geri çeviren onu göndereni geri çevirmiş olur.
- 61- Güzel ahlâkın en güzeli budur ki senden rahmetini keseni sen ziyareti görev bilesin, ve seni yoksun barakana sen veresin, ve sana zulm edenî sen bağışlayasın.
- 62- Halkın sana ihtiyacı Hak'kın ni'metine ihtiyactır. Onu gani-met bilip üzülme ki o ni'met azab ve işkence olmasın.
- 63- Söz söylersen doğru söyle, mâlik olursun.
- 64- Yumuşak huy ile vaad edersen va'dında sâdık ol.
- 65- Gerekli bir iyilik işlersen onu gizle.
- 66- Soysuzlarla bulunursan oruç tut.
- 67- Vaktini zevk ve eğlence ile geçirene tath muamele etmek onu ma'mur etmek demektir.
- 67- Başkasında kötü bir huy gördünse sen de onun gibi bir huy edinmekten sakın.
- 68- Cömertlikle, Efendilik; Şükr ile, Fazlahk; Uygun hareket ile, Muhabbet; ve yumuşak huylulukla, insanlık elde edilir.
- 69- Selâm vermek güzel haslattır ve ihsânın tamamı da başa kakmağı barakmaktır.

- 70- Tath sohbet muhabbeti arttırır ve güzel huy her faziletin aslıdır.
- 71- Güzel huy, insana en yakın hayırdır.
- 72- Güzel huy, insanı mahlûğa götürür.
- 73- Güzel huy, insana yardımcı olan bir ni'mettir.
- 74- Halk ile öyle düşün kalk ki eğer onlardan ayrılırsan seni öyleyip arzulasınlar ve eğer ölürsen ağlaşıp hep seni söyleşsinler.
- 75- İnsan, yumuşak huyluluğu ve cömertliği ile düşmanlarını kendine muhabbet ettirir.
- 76- Tath muameleinin zekâtı herkese tath dil döküp tath yüz göstermektir. İlimin zekâtı da zeki çocuklara ilim öğretmektir.
- 77- Kudretin süsü inşaf etmektir; ni'metin süsü de ana ve babayı ve akrabâyı ziyaret etmektir.
- 78- Cömertlik, muhabbete sebeptir, vefâ da dostluğa sebeptir.
- 79- Anlaşmazlık ayrılığa sebeptir; ve israf ta fakirliğe sebeptir.
- 80- Sünnete en uygun hareket tath dil ve âşinahktır.
- 81- Yumuşak huyluluk ve tath yüz gösterme düşmanlarının muhabbetlerinin anahtarıdır.
- 82- Gönlün huzuru ve tatmin edilmiş olması en güzel süstür.
- 83- Güzel huy ile cömertlik zenginliğe ve bolluğa yol açar.
- 84- Safâ arkadaşlığı bolluğun süsüdür ve belâ giderilmesine de yardımcıdır.
- 85- Bol selâm ve yumuşak kelâm herkesin sevgisine yol açar.
- 86- Evliyanın âdeti tath muamele ve cömertliktir ve yumuşak huyluluk ve güler yüzlülüktür ve belâda sabırlı ve şiddette sevinçli ve düşkünlükte vekarlı olmaktır.
- 87- Mahnâ cömrt ve sırrın ile pinti ol ki mal dağıtan ulu ve el açan ise alçaktır.
- 88- Dili tath olanın arkadaşı çok olur.
- 89- Seni öven belki sana kötülük eder. Sana ayıbını söyleyen ise sana nasihat etmiş olur.
- 90- Sözü yumuşak olanın muhabbeti aranır.
- 91- Azmini ortaya çıkarmanın fikri ve niyyeti örtülüdür.

- 92- Kim Hak'tan başka şeyler dilerse o her şeyden yoksun olmağa müstahaktır.
- 93- Kim ki halka eziyet etmez kimse de ona düşmanlık etmez.
- 94- Kötü zandan korkan ölümünü ister.
- 95- Sana iyi zanda bulunanın zannını tasdik edesin!
- 96- Övme ile ayıbını bırakmayan yermeye bırakır. Zirâ ki aybı dillere düşer ve halkın ağzına sakız olur.
- 97- Gazab ve hiddet eden hâlini yitirmiş olur.
- 98- Gazab ve hiddetine hâkim olabilen tath muamele edendir.
- 99- Halk ile güler yüzle düşüp kalkan selâmet bulur.
- 100- Şehvetine hâkim olan Hakîm'dir.
- 101- Huyu güzel olan tath söyler; hem rahat bulur hem de rahat ettirir.
- 102- Halk ile iyi geçinenlerin ayıpları örtülü kalır ve halkın ayıplarını arayanın ayıpları da açıklanır.
- 103- Nasihat kabul eden rezâletlerden selâmet bulur.
- 104- Sana yönelene yardım et.
- 105- Âlimi ululamak Allah'ı yüceltmektir.
- 106- Âlime itâat Mevlâ'ya itâattır.
- 107- Halk için kuyu kazan içine kendi düşer.
- 108- Halkın sırlarını açığa vurup söyleyenin sırlarını da Allah açığa vurur.
- 109- İşlerin gizliliklerini araştıran gönüllerin sevgisinden yoksun kalır.
- 110- Halka bağışta bulunana Hak ta bağışta bulunur ve bütün işlerinin sonu hayr olur.
- 111- Kötü kişilere de bağışta bulunan kimseler her fazileti elde etmiş demektir.
- 112- Kendi üstünde olanlarla iyi geçinenler muradlarını alırlar.
- 113- Dostunun hatâlarına tahammül etmeyen ölüm döşeğinde yalnız kalır.
- 114- Halka şükr etmeyen, Allah'a şükr etmemiş olur. Halktan utanmayan Hak'tan utanmamış olur.

- 115- Sana söz taşıyan, senden de başkasına söz taşır.
 116- Sana başkasından şükr eden, senden dilenmiş olur.
 117- Sefihleri kötöleyen nefsinı kötölemiş olur.
 118- Ana ve babasına itâat edene evlâdı da itâat eder.
 119- Dostların en sâdıkı en büyük ni'mettendir.
 120- Sözlerde doğruluk ve hallerde yumuşaklık ve haslatlarda güzelliğ ikbâl alâmetlerindendir.
 121- Tâat gibi ululuk ve kanâat gibi hazîne olmaz.
 122- Allah'a isyan üzere olan insana itâat olunmaz ve yalan söyleyen kimseden hayır gelmez.
 123- Akıllı kimseye lâzımdır ki, doktorların hastaya söylediği gibi, câhile hitab etsin ve o hiddet ve şiddet gösterdikçe bu, mülâyim söylesin.
 124- Halkın nefret ettiği işleri işleme ki senin hakkında iftirâya başlamasınlar.
 125- İyi insan ile kötü insanı eşit tutma!
 126- İyi insanı duadan unutma ve övmekten de geri kalma!
 127- Karına yük olma ve onun mahbûdan yüz çevir. Zirâ ki kadın, durmadan başa kakan ve ihsânı inkâr edendir.
 128- İhsânı unutup noksanı unutmayan, dost değil düşmandır.
 129- Kadını, onun gücünü aşan işlere sürme. Zirâ, o, güzel kokulu bir çiçek gibidir, derhâl ezilip büzülür.
 130- Pinti ve yüreksizden akıl danışma.
 131- Sakın meclislerde, onlar seni oturtmadıkça, geçip baş köşeye oturma.

Varma ol sadre ki senden a'lâ
 Seni aşâğı sürer bi-pervâ
 Budur erbâb-ı kemâle elyak
 Kadri âli ola gönlü alçak.

XIV

(Kul'un Mevlâ'sı ile Huzûruna ve Dostluğuna
 Dair Başhca Kurallar)

Uyanıklık vakitlerinde olsun uyku vakitlerinde olsun, sulh ve sükûn zamanında olsun çatışma zamanında olsun, hayatın hâlinde olsun ölü-

mün hâlinde olsun senden bir an bile ayrılmayan, şüphe yok ki senin Ev Sâhibindir ki o da senin Efendin ve Dostundur ve Yaratıcındır ve seni Besleyip Doyurandır. Her ne vakit sen onu zikir ve fikr edersen o senin hemen yanındadır, ve senin dostun ve sevgilidir. Çünkü, Allah, Kur'ânında: "Ben, beni zikir edenin hemen yanındayım" diye buyurmuştur. Onun hakkındaki kusurundan ötürü her ne zaman sana hüznün gelip kalbin kırılrsa, senin en yakın ve senden hiç ayrılmayan, dostun ve sevgilin yine odur. Nitekim, Allah, Kur'ânında, yine: "Ene indelmünkesiretil kulûbihim...." diye buyurmuştur.

Eğer sen Allah'ı onun ma'rifeti ile bilip kavramış olsan yalnız onu dost edindir ve halkın sohbetini tamamiyle bırakarak gidersen ve bütün nefeslerinde ve lâhzalarında kalb hallerini murakaba ile Allah'ın her anda senin iç yüzüne vâkif olduğunu, zâhirini ve bîatını gözettiğini ve kalbine gelen her şeyi bildiğini yakinen bilirsün. Allah'ın, senin halk içinde çokluk ve halvette yalnızlık üzere bulunduğun zamanlardaki tereddüt ettiği hallerinde senin ile hâzır olduğunu ve diğer hareketlerine ve hareketizliklerine ve her andaki durumuna nâzar olduğunu müşâhede edersün. Milk ve Melekût âlemleri içinde sükûnette olsun harekette olsun her şeyi, o semâların ve yer yüzünün Kudret ve Azamet sahibinin kuşatmış olduğunu seyr edersün. Bundan ötürü de o zaman, zelil kolum Mevlâsı huzurunda edeblenmesi gibi, Allah'ın huzurunda zâhirinle ve bîatınla edeblenmiş olursun ve Mevlânın seni yasakladığı şeylerde ve işlerde değil de emr ettiği şeylerde ve işlerde görmesine çalışır ve himmet gösterirsin.

Şimdi, eğer sen bulunduğun bu âna kadar Allah ile bu huzura ve bu dostluğa kaadir olmadınsa sakın bundan böyle Rabbin ile tek ü تنها kalacağın ve münâcâtiyle lezzet bulacağın gecenin veya gündüzün bir vaktini kaçırmış olmayasın. O vakitte de sana evvelâ lâzım olan şey, Mevlâ ile olacak bu sohbetin ve dostluğun bellibaş kurallarını bilmektir ki onlar da onbeş kuraldır:

- 1- Başını önüne eğip hakmak.
- 2- Aklını toplayıp Allah'tan gayri fikirleri bırakmak.
- 3- Susmak ve sükût etmek.
- 4- Bütün beden organları sükûnet üzere olmak.
- 5- Sür'at ve gayretle işe başlamağı emr etmek.
- 6- Kaçınmağı yasaklamak.
- 7- İ'tiraz etmemek.
- 8- Zikre devam üzere olmak.

- 9- Allah'ı düşünmeğe devam etmek.
- 10- Allah'ı her şeye üstün tutmak ve Onu yüceltmek.
- 11- Halkın hepsinden yüz çevirip gitmek.
- 12- Heybet altında gönül alçaklığı ile hor ve hakir görünmek.
- 13- Hayâ altında gönül alçaklığı ile kargın görünmek.
- 14- İşi ve kazancı gâye edinmeyip Hak'kın kefâletine ve vekâletine güvenip dayanmak.
- 15- Allah'ın rızasına teslim olmak.

İşte, bu onbeş kuralı gece gündüz elden bırakma. Çünkü, bu kurallar senden bir sâniye bile ayrılmayan Sâhibin ile olan sohbet ve dostluk kurallarıdır. Ama, halk, elbette senden bazı vakitlerinde ayrılırlar ve seni yalnız bırakıp kendi işlerine bakarlar.

XV

En nihayet Erzurumlu İbrahim Hakkı şöyle diyor:

Cânân elinden gelmişim	Fânî mekânı neyerim
Ol mülke meylim salmışım	Ben bu cihânı neyerim.
Dünyaya geldim gitmeğe	İlm ile hilm'e yetmeğe
Aşk ile cân seyr etmeğe	Ben iyn ü âm neyerim
Devr ü zamandan doymuşum	Kevn ü fesâdı koymuşum
Dârülemânı tutmuşum	Ben sien-i cânı neyerim.
Hep i'tibârim atmışım	Âşıklığa el katmışım
Ben nefsi düşe satmışım	Bu düşmenânı neyerim.
Aşkta şarabın içmişim	Dil gülşenine göçmüşüm
Ben varbîğümdan geçmişim	Nâm u nişânı neyerim.
Aşkta tabibim kalmışım	Derdinde derman bulmuşum
Ben lübb-i Hikmet bilmişim	Yünâniyanı neyerim.
Eufâs-ı aşkı dârikim	Mâl ü menâli târikim
Genç-i nihânı mâlikim	Nakd-ı revânı neyerim.
Taht-ı tevekkül bulmuşum	Milk-i kanâat almışım
Mahfice Sultan olmuşum	Câh-ı ayânı neyerim.
Her ne gelirse yahşidir	Zira o dostun bahşidir
Çün cümle onun işidir	Ben bed gümânı neyerim.

Ölmüş onunla kalmışım
Kendim bilip kâm almışım

Gerçi zaman devran ile
Gönlüm civandır cân ile

Ten beslemekten sapmışım
Hurşidim anda tapmışım

Yarı bana bes görmüşüm
Ünsiyle tenha durmuşum

Dilden dile bin tercümân
Çün cân ü dildir hemzebân

Ayn-i hayata dalmışım
Vehm ü yalânı neylerim.

Pîr etti cismimi şân ile
Pîr ü civânı neylerim.

Gönlüm sarâyım yapmışım
Ben ahterânı neylerim.

Etibârı dilden sürmüşüm
Ben ins ü cânı neylerim.

Varken ne söyler bu lisân
Natk u beyânı neylerim.

MARTİN LUTHER'İN TÜRKLER HAKKINDAKİ SÖZLERİ

Prof.Dr. Hikmet TANYU

1- *Martin Luther'in Hayatı ve İnançları (Protestanlık):*

10 Kasım 1483'de Almanya'nın Eisleben şehrinde doğan Martin Luther 1497'de Magdeburg'da Lâtin okulundan ve Eisenach'daki okullardan sonra Erfurt Üniversitesinin Felsefe bölümünden mezun oldu. Önce Hukuk tahsiline girişti, bunu yarım bıraktı ve bir manastıra girdi.

Luther ile ilginç olay şöyle oldu: Arkadaşı Alexis'le birlikte Mansfeld'e giderler. Erfurd'a dönüş yolunda iken, şiddetli fırtına esnasında çıkan bir yıldırım arkadaşı Alexis'i öldürür. Bu olayın Luther üzerine etkisi çok büyük oluyor. Kendisini Tanrı yolunda çalışmaya adıyor, şayet kurtulursa Papaz olacağını söylüyor. Yıldırımlardan kurtulan Luther, babasının ve yakınlarının itirazlarını dinlemeyerek Erfurt'ta bulunan Augustin'ler Manastırına keşiş oluyor. Perhiz, çile hayatı ve mütemadi dua ve âyinlere kendisini veriyor. Erfurt kütüphanesinde lâtince eski bir İncil bularak onun üzerinde çalışıyor. Luther'in inanç, tutum ve davranışlarında bazı değişmeler, gelişmeler oluyor. İnsanı kilise âyininin kurtaramayacağına, Tanrı'nın sonsuz inâyetiyle kurtuluş olacağına inanıyor.

1507 yılında Katolik papazı oldu. Wittenberg Üniversitesine felsefe profesörlüğüne getirildi. Erfurt da teoloji dersleri verdi.

1511'de Roma'ya seyahat etti. Orada türlü yolsuzluklar ve papazların tahakkümü, dinin sömürülmesi ve günahların parayla bağışlanmasına dair örnekler gördü, çok hayâl kırıklığına uğradı. Roma'dan öğrenerek yurduna döndü.

Luther, reformla ilgili önemli yazılarını yayınladı. Afarozla tehdit edilme mektubunu aldı ve papahın kitaplarını ve emirnâmesini yaktı. Papa çeşitli yollarla Luther'i yumuşatmağa ve bu işleri önlemeğe aylarca çalıştıysa da başarı sağlayamadı ve Luther'in yazılarının cellât

tarafından yakılması ve ellerinin, ayaklarının bağlanarak Roma'ya gönderilmesini emir etti. Muhtemelen ateş içinde yakıtılacaktı.

Papamın günahları affetmesi (Indulgence) ve kiliseye para toplanmasını protesto etmesiyle, bu harekete Protestanlık denildi. 95 maddelik bir red ve savunma hazırlayıp Wittenberg kilisesinin kapısına asarak meydan okudu.

31 Ekim 1517, 10 Aralık 1520 ve 1521: Papa 10. Leon, Paraya dükkün keşiş Tetzel'i Wittenberg'e gönderdi. Papa tarafından mühürlenmiş af kâğıtlarını satmak istedi. Kilise de cemaatin günahını çıkarmağa gelen Luther'e cemaatin günahlarını bu af kâğıtlarıyla bağışlattıklarını söylediler. Luther, Tetzel'in koyun derisi ve mürekkepten meydana gelmiş Günah Affı kâğıtlarını tiksintiyle reddettiğini belirtti. Bu af kâğıtlarının boşluğunu, değersizliğini ve bunlarla asla günah bağışlanamayacağını söyledi ve Tetzel'i alenen eleştirdi. Onun mücadelesi, papa'ya taparcasına inanmak yerine, herkesi kendisinin papası haline getirmektir. Böylece, alışılmış Hıristiyan hiyerarşisini (meratip silsilesini) yıkarak, hıristiyanları papaya kul olmaktan çıkarmaktı. Reform hareketinin çok sonraları Fransa Devrimine dolaylı etki yapmış olması mümkündür. Luther, Papalığın sahte hakimiyet, sömürme ve yetkisini reddetti.

Papa'nın ateş ve cellât emrine karşı, sözlerinin hakikat olduğunu ve asıl kendisinin Tanrı yolunda bulunduğunu belirten Luther, Papa'ya şunları bildirdi: "Siz Tanrı'nın Vekili değilsiniz. Siz sanırım ki ondan başka birinin vekilisiniz! Sizin iradenizi bir parşömenli yalan olarak kabul ediyor ve yırtıyorum. Siz artık ne isterseniz yaparsınız: İşte benim yaptığım." budur diyor.

Wittenberg'de Elster kapısında papamın ateş emrini halkın çoğunluğunun alkışları arasında yakıyor. Luther Katolik Kilise Başkanı, Papaya karşı, günahların affı hakkında da şunları söylemiştir: "Günahların affı adını verdiğiniz şey mürekkepli bir paçavra parçasından ibarettir. Başka bir şey değildir; bu ve buna benzer bütün şeyler hiçbir şey değildir. Yalnız Tanrı günahları affedebilir..."

Papamın af ve merhamet yetkisine, ayrıca âraf (Purgatoryum) inancına, Katolik âyinlerine, Cennet için anahtar satmaya, papamın yalmazlığı kuralına da itiraz etti.

Papa, Luther'in sözünü geri alıp özür dilemesini bildirdi. Luther reddetti. Papa, onu Roma'ya çağırdı, niyeti Luther'i imha etmektir. Luther oraya gitmedi. Saksonya elektörü, Luther'i himâyeye etti.

Luther, papalık otoritesini daha sert şekilde eleştirerek, onun yanılmazlığının kabul edilemeyeceğini bilhassa belirtti. Ayrıca herkesin İncil'i kendisine göre anlayıp yorumlayabileceğini söyledi. Buna yakın düşünceleri Luther'den yüzyıl kadar önce söyleyen Johannes (John) Huss öldürülmüştü. Papa, Luther'i afarozla tehdit eden bir yazı yolladı. Luther, yukarıda da söylediğimiz gibi, Wittenberg'de, halkın karşısında bu önemli kâğıdı yakdı. Alman prensleri onu korudular, sakladılar.

1522-1532: Martin Luther, İncil'i Almanca'ya çevirdi. Aslına Aramea olması gereken İncil, zaten daha önce Yunanca'ya, Lâtince'ye, Gürcüceye, Süryaniceye, Ermeniceye, Kıpticeye ve bazı yerleri Almanca ve İsveççe'ye çevrilmişti.

4. yüzyılda Tevrat ve İncil Ermenice'ye çevrilmiştir.

6. yüzyıldan itibaren Gürcü kilisesinde de Yunanca yerine Gürcüce kullanılmıştır. Bu durumda İncil (H.Kutsal Kitabı) birçok dillere Luther'den çok önce çevrilmiş ve kilise ibadetinde kullanılmıştır. Türkiye'de yanlış olarak sanki Luther hareketi bir İncil'i Almanca'ya çevirme ve Kilisede kullanma sanılmıştır.

13. yüzyılda Almanya'da Alman mistik hanımları (bilhassa Magdeburglu Mehtild), Lâtince yerine Almanca'yı kullanmışlar ve böylece Almanca'ya birçok yeni deyim ve kelimeler kazandırmışlardır.

Worms Diyeti'nde de Luther sözünü geri almadı. 1530 yılında Almanya'da Reform hareketi kuvvenlendi. Eleştirilere karşılık verirken bir yandan da, kilisesini kurmağa ve mezhebini aşırıbağa döndürmek isteyenlerle mücadele etti.

18 Şubat 1546 tarihinde Eisleben'de öldü.

Luther, Katolikliğin 7 ayininden Vaftiz ve Evharistiya'yı kabul etti. Luther de teslisi (Allah - Allah'ın oğlu İsa ve Kutsal Ruh üçlemesini) benimsemişti. Akl yetersiz gördüğü gibi, iradeyi de reddetmiş ve İsa'ya imanı esas almıştır. Zât bakımından İsa'yı Allah'la bir saymıştır. Luther "Yalnız ebedi saadet için Allah'ın ezeli bir kaderi vardır" der. Hatta Luther, "akıl kabbedir, fahişedir" diyor ve imana çok kıymet veriyor.

16'ncı yüzyılı kaplayan Protestan reform hareketi, Meryem (Miryam-Maria)'yı Tanrı doğuran ve diğer ünvanlarını reddetmekle ve ona olan aşırı tapışı yumuşatmakla beraber "Bâkire Meryem'i Tanrı İsa'nın bâkire annesi" olarak saymakta devam etti.

Tartışması ve hitabeti güçlü olan Luther, bir hayli küfürbazdı.

Protestanlık hareketi sonunda hem iç savaşlar çıktı, hem de Hıristiyanlık parçalandı, bağımsız kiliseler belirdi.

Sanıldığı gibi Protestanlık Hıristiyanlığında müsamahalı bir görüş yoktur. Luther'e göre, İsa'ya (Yezus Kristus) inanmayan kâfirdir, Cehennemlidir, iyi insan değildir.

Luther iradenin de aleyhinde bulunmuştur demiştik. İradenin aleyhinde bulunan Luther: "İrade, hiçbir işe yaramaz, imân lâzımdır, imân esastır" diyor.

Luther, rahiplerin evlenmesini yasak eden Papa kanunlarına, kilise teşkilâtının buyruklarına da itiraz etmiştir. Luther, Alman Kilisesinin, Alman devletine bağlanmasını istemiştir. Kilisenin devlet denetiminde olmasını benimsemiştir. 1525 yılında Luther, Manastırdan kaçan bir rahibe ile (Katharina) evlendi.

1527 yılında diğer bir reformist olan Tsivingli (Zwingli)'ye Dini Akşam Yemeği âyininde (evharistiya) ona karşı cephe aldı.

Hepsi (Allah - Allah'ın oğlu ve Kutsal Ruh)'tan ibaret teslisi benimsemişlerdir. Yani İslâmiyet'teki gibi Tek Allah inancında değildiler.

Protestanlık hareketiyle ilgili diğer tarihler şöyledir:

1534: İncil çevirisi ilk olarak sona erdiriliyor.

1531-45: Geniş şekilde, Galatyalılara mektubun yorumunu tamamıyor.

18 Şubat 1546: Son günlerinde yaşamaktan yorulduğunu ve bu dünyadan çekilerek dinlenmesine Tanrının izin vermesini diliyor, ve Aysleben' (Eisleben)'de ölüyor.

1546-1547: Protestanlar muharebede yeniliyor. 1552'de Passaver mütarekesi oluyor.

1552: Augsburg dini barışı yapılıyor*.

* Çok seçilmiş bir kaç kaynak:

— Luther, (Ausgewählt und Eingeleitet, von Karl Gerhard Steck, von Holmut Golwitzer, Frankfurt/M - Hamburg, 1955, s.30, 190.

— Carlyle (Karlşyl), Kahramanlar, Çev. R. Nuri Güntekin, sf. 108, 113.

— Yazar Önen, Onaltınç Yüzyıl Alman Seyahatnamelerinde Türkiye, Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Batı Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Dergisi, C.I, Sa. 5'den ayrı basım, Ankara 1969, sf. 1-23.

— Luther, Tischreden, (Ausgewählt und eingeleitet) Van Karl Gerhard Steck, München 1959, s.36 (Türken)

— Richard Friedenthal, Luther Sein Leben und Seine Zeit, München 1970.

— Martin Luther, Mariae Lobgesang (Das Magnificat), Stuttgart.

— Martinduther, Karl Gerhard Steck, München, Goldmann Verlag.

— Matia Luther, Von der Kraft des Wortes. (Ausgewählte Schriften, Prodigien, Gesprache und Briefe), Siegbert Mohr Verlag.

— Erik H. Erikson, Der Junge Mann Luther, Hamburg 1979.

— Martin Luthers Lebensweg, Siegfried Heinzelmann.

— H. Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, Berlin 1906.

2- *Protestanlık ve Luther'in İnançları ve Tutumu:*

Luther, Katoliklikte ve Ortodoksluktaki 7 sakrament'ten (âyinden) beşini kaldırdı. Bunlardan birisi papas takdisi, diğeri tövbedir. O vaf-tizde, evharistiyayı benimsedi. O, Papasın tövbe seremonisinden sonra:

"Günahların affedilmiştir" sözünü benimsemedi.

Nikâh takdisi de papasın görevlerindedir. Bu yüzden Katolik ve Ortodokslar da boşanma kabul edilmiyor. Aslında Protestan kilise de boşanmanın aleyhtarıdır; amma boşanırsa birşey olmuyor. Yalnız Protestan papas boşanmışsa veya boşanmış bir kimseyse papas yapılmıyor.

Protestan kilisede de umûmî mahiyette, topluca bir günah çıkarma âyini yapılır.

"... Düşüncede, işde, fikirde... v.b. günah işledik; Allah günahımızı affetsin!" denilir. Papas da "Allah affetsin" diyor.

Buna rağmen, Luther, Tevhid esasî inancından tamamen ayrı düşünce dedir. Diğer Hıristiyan mezhepleri gibi üçlemeye (Allah - Allah'ın oğlu - Kutsal Ruh) esasına bağlıdır. Ona göre, zât bakımından İsa Allah'la birdir. İnsan buna inanırsa mutluluğa ulaşır. Mesih insanlara etki yaparsa, insanların suçlarını da Allah bağışlar. "Vaftiz de asli suç insanda kalır; insan yalnız, yeniden doğar". Evharistiya'da (Ekmek, şarap âyini) İsa vücuden mevcuttur. İbâdetde incillerin okunması ve vaaz esastır. Protestan kiliselerde evharistiya nadiren verilir.

İbadette madde veya amel (madde, davranış, tutum) değil, maddeleri kutsallaştıran ilâhî kelime önemlidir.

Luther "Yalnız ebedî saadet için Allah'ın ezeli bir kaderi vardır" diyor. Luther, akıl kâhbedir, fahişedir diyor ve imana çok kıymet veriyor, demiştik. Tekrar ediyoruz: Samıldığı gibi Protestan Hıristiyanlıkta müsamahalı bir görüş yoktur. Ona göre İsa'ya inanmayan kâfirdir, Cehennemlidir, iyi insan değildir. Halbuki Katoliklikte bu husus diğerine nazaran daha yumuşak sayılıyor. (Purgatoryum-Âraf) âyin ile günah affı vardır.

Luther, iradenin de aleyhinde bulunmuştur demiştik. İrade ona göre, hiçbir işe yaramaz, imân lâzımdır, esastır.

Luther, rahiplerin evlenmesini yasak eden Papa kanunlarına, kilise teşkilâtının buyruklarına itiraz etmesiyle diğer kiliseden ayrılmıştır.

Luther, Alman kilisesinin devlete bağlanmasını istemiştir. Kilisenin

devlet kontrolunda olmasını benimsemiştir. Böylece Papa otoritesini reddetmiştir. Bununla beraber kilise oldukça serbesttir.

Luther'in 1525 yılında Manastırdan kaçan bir rahibe ile evlenmesi de özel hayatı bakımından dikkati çekicidir.

Luther, bilhassa, Yuhanna'nın İncil'i üzerinde durmuş ve onu benimsemiştir. İncil'i Almancaya çevirmesinden daha önceleri İsveç'te İncil İsveççeye v.b. çevrilmişti.

Luther, evharistiya da, mayasız ekmeğin İsa'nın eti ve şarap ta İsa'nın kanı hâline geldiğine inanıyor.

Luther, Allah'ın celâl tarafına da çok önem verir. Ona göre herşey yalnız Allah'ın akılla kavranılamayan, ululuğunu, celâlini övmek için yaratılmıştır. Luther, İncil'in bazı taraflarını daha değerli görmüştür. Lutheran kilise, imân, inâyet tarafını benimsemiştir.

Protestan kiliseler, İncil'in anlamını farklı anladıkları için birbirinden ayrılmıştır. Halbuki Katolik kilisede otorite ne buyurmuşsa, o doğrudur, ayrı düşünmeye, izinli değildir. Kilisenin dediği hakikat ve esas sayılır. Protestantizm'de her insan kendi düşüncesine, anlayışına göre okur ve anlam çıkarabilir. Gerçi Luther, o zamanlar kendi dediğini en doğru olarak kabul etmiştir. Kısa bir müddet sonra Reformatör kilisede katı bir müessesese haline gelivermiştir.

3- İlk Yıllardan Beri İncil Çevirmeleri :

Türkiye'de yanlış bilinen bir hususun düzeltilmesi gerekir. Bilhassa aydın denilen çevre bu yanlışın farkında değildir. Bu hususta önceki sözlerimizi tekrarlıyoruz:

Luther'in, reform hareketinin İncil çevirmeleriyle bir ilişkisi yoktur. Şüphesiz Alman dil ve edebiyatında onun çevirmesinin edebî rolü ve etkisi olmuştur.

İncil'in Süryânice, Kıptice v.b. çevirmeleri zaten yapılmıştı. Kayserili Gregor (ölmü 332) Ermenileri hıristiyanlaştırmıştı. Gregoriyen buradan geliyor.

280 yılında Ermeni Kral Hıristiyanlığı devlet dini yapmıştır.

4. yüzyılda Tevrat ve İncil Ermenice'ye çevrilmiştir. Gene Yunanca İncil çevirileri de eskidir.

Güreü kilisesinin de havariler tarafından kurulduğu ileri sürülüyorsa da, hakiki hıristiyanlaşma zamanı 322 yılında başlamıştır.

6. yüzyıldan itibaren ibadette kullanılan Yunanca'nın yerine Gürcü dili gelmiştir. Önce Antakya Patrikliğine bağlı Gürcü kilisesi, 697 yılında bağımsızlığını kazanmıştır.

Görülüyor ki İncil'in çevrilmesi ilk yıllardan başlamıştır.

4- Luther'in (1483-1546) Türklerle İlgili Sözleri :

1- Tercüme ettiğimiz 'Türkler' adlı parça, Luther'in 1912-1921'de Weimarda basılan -Luthers Tischreden= Luther'in Masabaşı Konuşmaları- adlı eserinin I. Cild, 904. sayfasından alınmıştır.

2- Luthers Türkenbild - Türklere karşı yapılan savaşlar hakkında vier tröstliche Psalmen 1527 (Dört teselli edici mezamir) eine Heer predigt widder den Türcken 1529 (Bir ordu veya kalabalık Türklere karşı vaaz ediyor). Vom Kriege widder die Türcken 1529 (Türklere karşı savaşta)

Vermanunge zum Gebet wider den Türcken 1541 (Duada Türklere karşı ihtar, ikaz)

Luther'in Türkler Hk. fikirleri :

Luther Türkler hakkındaki fikirlerini zaman zaman çok değiştirmiştir.

1- İlk görüş - Pedagogische Gedanke

a) *der Türcke, als eine "Zuchtrate Gottes"* (Tanrının kurbacı (dayak değneği) olarak Türkler.)

Tanrı Türkleri, Hristiyanlar'a ceza versin, onları yola getirsin diye gönderdi. Bunun için onlara karşı savaşmak mümkün değildir, buna boyun eğip, sabretmek gerek. Fakat Tanrılerde, onların (Hristiyanların) çektikleri cezayı kâfi görecektir ve Türkleri geri çekecektir. Türklerin hiçbir zaman bütün Avrupa'yı ele geçirecekleri düşünülmemiştir.

b) *der Türcke als "Anticrist"* (Deccal olarak Türk)

Önce Tevrat'ta, sonra da İncil'de bildirildiğine göre, dünyanın sonu gelmeden önce, bir Anticrist gelecek, onlara işkence yapacak, öldürecek, kiliseleri yıkacak, fakat hemen bunlardan sonra bizzat İsa gelecek, geride kalıp kurtulanlar için büyük bir mahkeme kuracak, suçlu ile suçsuzlar birbirinden ayrılacak ve ebedi huzur başlayacak! Bunun için Türkler'in gelmesine sevinmeli, çünkü ebedi huzurun yakın olduğu böylece anlaşılmalı olacak. Dinler Tarihinde buna eschatologisch (eskatalogiş) = Endzeit = Son Devir diyoruz.

c) *dini Politika*

Türk İmparatoru da Tanrı tarafından gönderilmiştir (Obrigkeit von Gott), kötü bir İktidar da olsa ona itaat edip katlanmak gerekir.

ç) *taktik meselesi*

Artık "Haçlı Seferleri" Politikası eskisi kadar başarılı olamıyor, halk para ve asker yardımı toplayan papazlara, yani kiliseye inanmak istemiyor. Luther bu memnuniyetsizliği Katolik Kilise'ye karşı iyi kullanıyor, Türkler'e karşı değil, Papa'ya karşı savaş açmalı, diyor. Böylece, Papaya karşı aldığı cepheyi desteklemiş oluyor.

II- *Daha sonraki fikirleri*

Evet Türkler'e karşı savaşmalı

a) Türkler hk. realist görüşler kuvvet kazanıyor, dini motif zayıflıyor.

Bir iki küçük Hıristiyan başarısı, Türkler'in Anticrist olmadıklarını, böylece onlarla savaşmanın mümkün olduğunu anlaşıldığı, belirtilerek, eski teori çökmüş oluyor.

b) *taktik*

Luther'in dostları, bilhassa bazı protestan Prenslar ve Dükler, Lutherin ilk fikirlerini beğenmezler, Türkler'e karşı durulmazsa, onlar Almanya'ya girerek, Hükümlerliklerini ve dolayısıyla rahatlarını yıkabilirler. Luther bu dostlarını kaybetmemek için, *fikrini değiştirir ve savaş tarafı olur.*

c) *Papa'nın yaptığının aksini yapmak, daima ona karşı olmak*

Papa'nın gizlice Türkler'le anlaşığına dair rivayetler gelir. Daima Papa'ya karşı olan Luther, derhal fikir değiştirir, bu defa da onun aksine, Türkler'le savaşmaya karar verir.

Martin Luther, 1517'de Wittenberg'de Schlosskirche'ye 95 maddelik bir Bildiri (These) astı. Bu Bildiri'de Katolik Kilise ve Papa'ya çatılmaktadır. Muhtemelen 34. madde de ise, Türklere karşı savaşmaya izin verilmez, bunun günah olduğu belirtilir, çünkü Türkler, Tanrı tarafından gönderilmiş varlıklardır. Luther bu durumu kesin olarak açıklamıştır.

Bu Bildiri karşısında Papa bir kararname yayınladı. Bannbülle= öffentliche Brife der Pöpste. Burada Luther'in kilise duvarına astığı 95 maddeden 20 kadarı tenkit edilir. Bunlar arasında, Türkler'e karşı savaşılmaz tezi de vardır. Bu tezlerden dolayı Luther aforoz edilir, görüldüğü

yerde öldürülmesi emredilir. Papa bu Aforozname'de Luther'in ketzerische Gedanken=dine aykırı, sapık düşüncelerini açıklamış olduğu inancındadır.

Özet olarak şunları belirtebiliriz:

1- *Vakit vakit Luther'in fikirleri çok ağışık ve huzursuz, istikrarsızdır, deniliyor.*

2- *Arkadaşları bu fikirleri sonradan toplamış ve hatırlarında iyi tutamamış veya yanlış anladıkları bölümleri kendileri eklemiş olabilirler, düşüncesinide ileri sürenler vardır. Bunların yanlış olması mümkündür.*

3- *Bu metin bir mozaik metin olabilir yani Luther'in muhtelif zamanlarda yaptığı değişik konuşmalarının birleştirilmesi ile elde edilmiş olabilir, deniliyor. Buna rağmen, yine de bu metin hemen hemen tamamen orijinal sayılabilir, içinde bir iki hata olmasına rağmen.*

Bizim ilmi araştırmamıza ve olaylarla karşılaştırmamıza göre, Luther'in bu sözleri tam bir tarihî uyumluluk gösteriyor. Hakikate ve olaylara uygun olduğu gibi, Martin Luther'in anlayış ve dâvasına, iddialarına ve açık bir ifadesiyle psikolojisine de uygundur.

Umumiyetle Luther'in o zamanki sözleri derlenmiş ve tesbit edilmiştir. Şimdi Luther'in (Türkler) hakkındaki konuşmasının Türkçeye çevrilmesini naklediyoruz.

Türkler

"Ah keşke, böyle kuvvetli bir düşmana karşı durmak ve bizzat ona savaş açmak için Prenslar ve Hükümdarlar daha bir becerikli ve daha bir başka teçhizatlı olsaydılar, ve böyle küçük birliklerle hücum etmeseydiler. Çünkü Türk, hâkir görülecek, beceriksiz ve önemsiz bir düşman değildir; Daniel'in dediği gibi: "Ona, Tanrı'nın Azizleri'ne karşı durma görevi verildi." Bunun için onun şansı ve başarısı çok büyüktür, görünüşü de öyle, bir Tanrı gibi ve kutsal. Çünkü biz Hıristiyanları, Putperestler ve putlara hizmet edenler nazari ile hor görür ve alâyet eder. Tanrının üç tahtı ve makamını kurar; Hıristiyanlığı sola oturtur, daha sonra gelen ve onu takip eden Muhammed'i sağdakine, daha önce gelmiş olan İsa'nın Hükümrânlığı'nın üzerine oturtur. Bu sebepten Türkler yeminlerini,

1 Tevrat'ta bir kitaba olan, bir Musevî Peygamber M.Ö.II. Asr. Daniel bu kitabında, büyük bir düşman gelecek, bu düşman son zamanda - jüngerstag: der letzte Tag = son gün - gelecek diye kehanette bulunur. Luther bu kitaba büyük bir öneme hazırlamıştır. Kitapta bahsedilen büyük düşmanın Türkler olduğunu açıklıyor ve bunun için, kıyamet yakındır diyor. Daniel 7,21

göğü ve yeri yaratan Tanrı'ya ve onun kulu olan Muhammed'e ve semadan gönderilen 84 Peygamber üzerine yaparlar ve yerine getirirler.

Böyle bir düşmanca güç ve kudretine karşılık, biz bütün Almanlar, tembel tembel geviş getiren dişi domuzlar gibi işsiz güçsüz dolaşiyor, oburca tıkanıyor, hayvan gibi yiyor, içiyor, türlü kötü niyet ve arzularımızı yerine getiriyor, hiçbir şeyi ciddiye almıyoruz, bunun yanında, zavallı Alman askerleri çok acıklı durumlara düşüyor ve büyük yenilgilere uğruyor. Çünkü Türk, 30 yıl içinde o kadar kudret kazandı ki, Mısır'ın, Arabistan'ın, İran'ın, Asya'nın ve bütün Yunanistan'ın hâkimi oldu.

Almanya her devirde, en iyi devlet ve millet olmuştur, fakat artık bu durum sona erecek, Truva gibi: Artık bitti! denilecek. Faimus Troes, iacet Ilium ingens². Allah'a yalvaralım, bize ders vermek için, böyle fer-yatlardan, zor durum ve felâketlere düşmektan korusun.

Eğer Türk Almanya'ya gelirse, bize iyi bir tokat atar. Fakat o Almanya'yı ele geçiremez, Çünkü halk (Türkler) çok kötüdür. Türk gelirse, Ferdinand tarafından cezbedilmiş olmaz, bil'akis kendiliğinden gelir ve bizi teşvik ederek savaşmamıza sebep olur ve bizi müdafaaya zorlar. Fakat bunun anlamı şudur: Kılıcı çeken vurulur ve seve seve yenilir. Fakat ben yine de endişe duyuyorum. Çünkü bizde Tanrı buyruğuna karşı büyük bir saygısızlık, Papa ile işbirliği yapan papazlarda Tanrı'ya karşı küfür, Tanrı'nın on yasağından birincisine ve diğer emirlerine karşı korkunç günahlar mevcut; bütün bunlar ruhumu sıkıyor ve kalbimi hasta ediyor, Tanrı bize yardım etmezse mahvoluruz.

Buna rağmen, ilk olarak Türk'ün kudretini üstüne kurduğu boş gururu ve Ferdinand'ın fakirliği beni teselli ediyor. Çünkü bizim yüce Tanrımız'ın bir tabiatı ve usulü vardır, kudretli olanı tahtından indirir. Diğer yandan Türk'ü memlekete cezbeden, Papa ve Fransızlar'dır³. Bunun için Tanrı bize yardım etsin!

Şimdi Türklerin geleceğine dair kesin haberler geliyor. Şimdi Papa taraftarları konuşacaklar, Türkler benim verdiğim öğütler yüzünden geliyorlar, Luther'i ve vaazlarını imha etmediklerinden, Tanrı Almanya'yı cezalandırmak için onları gönderiyor. Bunun üzerine, derhal üstad Faber Schmid⁴, Rotzloff⁵ ve diğerleri, merasimler, dini yürüyüşler tertip

² Biz Truvaahlardık, kudretli Ilion (Truva) yere serilişş yatıyor. -Vergil, Aeneis 2,325.

³ I. Franz (Fransuva) ile önlü Padişah K. Süleyman 1543'te anlaşma yaptılar. Buna karşılık Şarl Ker de İngiltere ile anlaştu. Türkler Şarl Ker'i Cezayir'de boğana uğrattılar.

⁴ Asıl adı Johannes Fabri (1479-1541), 1518 desheri Konstanz'da Papa'nın Baştemsilcisi, 1530'da Viyana Piskoposu, Luther'in ve İsviçreli Reformatörlerin hasmasıdır.

⁵ Asıl adı Johannes Cochlaeus, eski adı Dobenesek (1479-1552), humanist ve teolog, Luther'in aleyhtarlarından, Reformatörler hakkında ilk polemik Biyografi'nin yazarıdır.

edecekler. *Allahım bunlara karşı ne yapacak? Ben de Türkler'e darbe indirmeyi çok istiyorum; fakat şimdi nasıl dua edeceğimi bilemiyorum, çünkü halkımız dua etmeyi istemiyor ve bilmiyor. Ferdinand'ın memleketi kaybetmesinden korkuyorum. Onlar isteseler de, bir başkasına sahip olamazlar. Bir kehanetimin gerçekleşmesinden korkuyorum, çünkü o vakit söylemiştim: Kaiser Almanya'dan, Luther taraftarlarını zorla ortadan kaldırmalarını talep ediyor; bunu yapamazsa, bizim hepimizi Türklerin ağzına atacaktır. Almanya kan içinde yüzünce, bu Papa'nın hoşuna gidecek ve iyi bir eğlence olacak. Fakat ben Tanrı'ya güveniyorum, o Türkleri yenecek ve onları sindirecek⁶.*"

6 Prof.Dr. Wilfried Buch'a, çevirmemize için yakın ilgi ve yardımına teşekkürlerimizi sunarız.

ANAYASANIN SOSYO-JURİDİK ELEŞTİRİSİ

Yazan: Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU

Bizim Anayasa en aydın, en faziletli, iş ahlâkı ve ekonomisi en sağlam bir toplumda uygulanabilen üstün değerde bir belgedir. O kadar ki orada insanlar melek dünya cennet farzedilerek işe başlanmıştır. Dünyada mevcut plüralist, monolitik ve eklektik sistemlerden en ilerisi olan plüralist görüş anayasanın bütün sektörlerine hakimdir. Böylece birçok başına buyruk (muhtar veya özerk) kuruluşlar getirmiştir. Üniversite, danıştay, hakimler kurulu, güvenlik kurulu ve benzeri kuruluşlar özerk niteliktedirler. Özerk kuruluşlar ise onu uygulayanların yüksek memleket ve dünya görüşüne (Weltanschauung) sahip olmasını ve fazilet ve ahlakta yektâ olmasını gerektirir. Bu nitelikte yönetici bulamayan özerk kuruluşlar o zaman uğraşlarını memleket yararına yöneltecek yerde bir sınıf veya bizzat kendi çıkarlarına hasrederlerse bundan kötü ve tehlikeli sonuçlar doğar. Pahalı ve çok titizliği gerektiren bu sistem, Millet'in eğitimi bakımından, yararlı sayılabilir. Bu takdirde gerek meclislere üye seçiminde gerekse Özerk kurumlara personel ve yönetici tayininde çok hassas davranılmalıdır. Bu ön sözden sonra sistemin getirdiği özelliklere bir göz atalım.

1) Biri, Millet meclisi, ötekisi Senato olmak üzere iki meclisli bir sistem kabul edilmiştir. Tek meclisin acele hareket etme, çok iş çıkarma ve kamu sorumlularını zamanında yakalama gibi iyi tarafları vardır. İki meclisli sistemde birinci meclis bir karar merciidir. İkinci meclis tasdik mercii olduğundan birince meclisle geliş güzel alınan kararları düzeltme, Devlete daha kıvamlı bir düzen sağlamak ve bazı memleketlerde Anayasa Mahkemesi görevi yapmak gibi iyi tarafları vardır. Fakat işlerin yavaşlaması, masrafların artması, çoğunluğun Birinci Meclisle Senato da ayrı ayrı partiler elinde bulunması gibi güçlükleri de göze almak lazımdır. Milletlerin hayatında öyle anlar olur ki AZ SÖZ ÇOK İŞ (Little talk much Work) yapmak gerekir. Bizim son tarihimizde Mustafa Kemal'in, bütün demokratik eğilimlerine rağmen, az konuşma ve çok

iş yapma devrinde tek meclisi terviç etmesi bu esasa dayanır. Kalkınmasını yapmış, ekonomisini geliştirmiş ve eğitim davalarını halletmiş ülkeler birde Senatoya sahip olmayı rejimlerinin salabeti namına yararlı bulurlar.

2) Anayasa hükümete güvensizliğini birçok maddelerle belgelemiştir. O kadar ki bu anayasa ile yürütme erki yani hükümet, kamu işlerini yürütmede çok güçlük çekmektedir. İngiliz Devlet ve Milleti, hükümetlerine aşırı güvenleri ile tanınmıştır. Bizde ise bu konudaki güvensizlik bizi ifrattan tefrite götürmüştür. İktidara gelen bir hükümet partisinin seçim beyannamesinde vaat ettiği hususları gerçekleştirmeye uğraşır. Ama bir taraftan Danıştay meşhur durdurma kararı öte yandan, Anayasa mahkemesinin iptal kararıyla işleri başladığı yere geri getirir. Bu durumda etkili şekilde hükümet iş göremez. Hele durdurma ve iptal kararları bir partizanlık veya saptancı ideolojilerin sonucu olarsa durum daha da vahamet arzeder. Başına buyruk kurumlarda Hükümet otoritesini küçültme hevesleri çok kuvvetlidir Üniversiteler hile muhtariyet zırluna bürünerek bazı yanlışlıklar yapmıştır. Devlet daireleri yakılır yıkılırken, halkın mal ve canı tehlikede iken, çoğu zaman, Devletin polis ve jandarmasının müdahalesini kınayanlara rastlanır.

3) Anayasa mahkemesi olarak bir başka özerk müessesenin kabulü mevzuatımıza bir yenilik getirmiştir. Gerçekte ya anayasa mahkemesi yahut Senatodan biri yeterli olduğu halde hem senato hemde anayasa mahkemesi tezi benimsenmiştir. Anayasa mahkemesi görev ve hukuk ilkesi bakımından tenkide uğramaktadır. Görev bakımından Senato üyelerinden şartları haiz kimselerin Anayasa mahkemesinin görevlerini yerine getirebileceği savunulmaktadır. Hukuk ilkesi yönünden itiraz ise daha fazla Devlet nazariyesini ilgilendirir. Başta anayasa mahkemesinin mevcudiyeti kuvvetler ayırımına aykırı görülüyor, saniyen Egemenliği kayıtsız, şartsız millete hasreden ilkeye aykırılık vardır. Çünkü Milli iradeyi temsil eden meclislerden çıkan bir kararı, yargı organı niteliğindeki, bir kurul iptal ediyor. Millet egemenliğini sonunda bir kaç yargıcm iradesine bırakmak büyük bir çelişki sayılmaktadır. Büyük Millet Meclisinin tekelinde bulunan savaş açma ve benzeri kararların böyle bir denetime bağlı kalmasını sakıncaları ise tahminin üstündedir.

4) Anayasa Güventik kurulu gibi çok yararlı ve isabetli bir kurum yaratmıştır. Devlet icraatının en ağır yükünü üzerine alan ordu erkânının yönetiminde söz sahibi olması yararlı sayılabilir.

5) Sosyal adalet, Sosyal Güvenlik, fırsat eşitliği, laiklik ve devrim kanunlarının dokunulmazlığı Anayasada ifade edilmiştir. Bu ilkeler

makul hadlerde uygulandıkları takdirde faydalıdır. Ancak, kesinlikle, aşırı yorumlardan kaçınmak gerekir. Zira aksi halde sosyal adalet, sosyal haksızlıkları, sosyal güvenlik tenbelliği, lâiklik dinsizliği getirebilir.

6) Tabii ve kontenjan senatörlükleri 61 Anayasasının bir sonucudur. Tabii senatörlükler iktidarın sivil idareye devrinin bir icabı sayılmaktadır. Kontenjan senatörlüklerine gelince, bunun anlamı o kadar açık değildir. Seçimle iş başına gelen bir başkanın yasama erkine dahil kim-seleri tayinle senatoya sokması düşündürücü olmuştur.

Yukarıda ana hatlarıyla niteliklerini belirttiğimiz anayasa değerli bir belge olmakla beraber Atatürk Anayasalarındaki homojenlikten yoksundur. Bunu değerli Devlet adamlarının haiz olduğu ahlâk ve fazilet ilkeleri ve geniş dünya görüşleri telâfi edebilir.

OKULDA ÇOCUĞUN DÜŞÜNCE VE DAVRANIŞINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER VE REHBERLİK*

Doç. Dr. Neda ARMANER

Bütün çağlarda eğitimin iki amacı olmuştur. *Öğretim ve iyi davranış*. Burada iyi davranış içeren kavram ve amaçta ise; *karakter, toplum ve vatandaşlık eğitimi*"ne yönelik çalışmalar bahis konusudur. Hiç kuşkusuz böyle geniş kapsamlı bir konuyu sınırlamamız ve örgün eğitimde davranış yönünden etkin birkaç faktöre değinerek, psikolojik önerilerimize ağırlık vermemiz doğaldır.

Çocuğun düşünce ve fonksiyonlarında olumlu gelişmeyi aksatan etmenlere girmeden, çocuktan istenen davranış biçimlerinin zamana ve yere göre tipik özelliklerle farklı olduğu görülmektedir. Bir başka deyimle, iyi davranışın anlamı, toplumun siyasal kurum ve geleneklerine göre değişik görünüşler almıştır. Örneğin, ortaçağlarda köleden Tanrı'ya kadar giden bir aşamalı düzen varken temel erdem salt bağlılıktır. Çocuktan, ana-babalarına ve efendilerine karşı boyun eğmeleri öğretilirdi. Yakın tarihe kadar, Hıristiyanlığın yayıldığı yörelerde bu düşüncenin evrensel oluşu, İslâmın siyasal yorumunu yapan otoriter ülkelerde ise, tüm insanların kulluğu ile ümmet fikrinin eğitsel yoldan işlenmesi bireyde demokratik ilkelerin önemini bilinçlendirmekten uzaktı. Yüzyılların birikimi sonucu çağımızda demokrasinin egemen olmasıyla, çağdaş insan yetiştirilmesinde amaç ve yöntemler skolastik eğitimden gittikçe ayrılmıştır. Şöyle ki, boyun eğme yerine işbirliği, karşılıklı saygıya dayalı vatandaşlık ve ulusal bilince ağırlık verilmesi öngörülmüştür. Çağdaş demokrasilerdeki eğitimde, çocuğun bireysellik yönünden zihinsel ve kültürel gelişimi yanında, yurttaşlık öğretimi açısından sosyal bir düzeyde eğitilmesi bahis konusudur. Diğer bir deyimle, çocuğun okul-içi eğitiminde birey olarak yetiştirilmesi sürerken toplum içinde yararlı

* Bu tebliğ, 1979 Uluslararası Çocuk Yılı dolayısıyla kurulan Türkiye Millî Koordinatörlüğü tarafından, Hacettepe Üniversitesinde 4-7 Ocak, 1979 tarihinde düzenlenen Kongrede Eğitim Komitesine sunulmuştur.

bir insan olması, birbirini tamamlayan bir eğitim düzeni olarak ele alınmaktadır. Eğitimin öğrenci üzerindeki ağırlığı yadsınamaz. Fakat gelişim psikolojisinin ışığında artık çocuğu bir balmumu gibi nitelendirip o açıdan eğitsel değerlendirmeler yapılması zamanı çoktan geçmiştir. Diğer yandan, çağımızın hızlı bir değişim içinde oluşu, eğitim ve öğretimin etkisiyle ölçülemeyecek yeni nitelikler, yeni ilkeler kazanmasına olanak hazırlamıştır. Örneğin günümüzde bir makina daha eskimeden yenisi icad ediliyor. Yeni buluşlar yeni yöntemleri öngörüyor ve bu değişim baş döndürücü bir biçimde sürüp gidiyor. Bu hızlı yaşam ortamında çocuğun etkilenmemesi düşünülemez. Çocuğun duygu, düşünce ve davranışında ve bu yolla da kişiliğinde önemi olduğu bilinen *çerre* kavramının içeriği çok genişlemiştir. Artık aile, okul ve mahallenin kültürel değerleri ötesinde sosyo-ekonomik, sosyo-politik ortamın da hesaba katıldığı bir gerçektir. Modern eğitim anlayışı, önce çocuğun gerçeklerinden hareket edip eğitim olanaklarını kullanarak çocuğun duygusal ve zihinsel gelişimini oluşturmak ve bu yolla dengeli atitütlere sahip kılmak yolunda çaba sarfetmektedir. Yazımızın başında da belirttiğimiz üzere, böyle geniş kapsamlı bir konuyu sunarken sınırlı bir çerçeve içinde kalarak sadece okul ortamının, eğitim atmosferinin çocuklarımızı, onların duygu, düşünce ve davranışlarını belirgin bir biçimde olumlu ya da olumsuz yönde etkileyen psikolojik etmenlerden söz edeceğiz.

Okula başlayan çocuğun yaşamı, artık aileden daha geniş bir çevrenin etkisi altına girer. Böyle bir ortamda *güven ve özgürlük* onun kişiliğini en fazla etkileyen iki öğedir. Bu kavramlar ise, okullarda *uzmanlaşmış rehberlerin* etkin rol almaları gereğini bize önemle duyurur. Gerçekte insan, yaşamı boyunca güven içinde olduğu duygusunu taşımak ister. Bu duygusal sorun çocuklukta daha hassas bir konudur. Güven duygusundan yoksun çocukların daha çok suç işledikleri yapılan istatistiklerce saptanmıştır. Bunun açık örneği ırk ayırımı yapılan ülkelerde zenci ırkın suç eylemlerinde başı çekmesidir. Bunun nedeni sadece fakirlikten ötürü olmayıp şahsiyetin zedelenmiş, borlanmış olmasıyla güvensizliğin yarattığı boşluktan kaynaklandığı ortaya çıkarılmıştır.

Sıkı kurallarla, disiplin cezalarıyla kaba davranışlar önlenebilir ama çocuk ve gençte müşfik duygular da yok edilebilir. Büyük filozof eğitimci Emerson (1803-1882) "*Les Représentants de l'humanité*" "*İnsanlığın Elçileri*" adlı ünlü yapıtında şöyle der: Eğitimin sırrı çocuğa sevgi ve saygı beslemektir.

Güven duygusunu tamamlayan ve onun değerini yükselten diğer etkin faktör de okulda, çocuğun yerine göre hakkı olan özgürlük havasını

tatmasıdır. Bu, çocuğun normal ve dengeli bir ruhsal gelişimi için kaçınılmaz bir gereksinimdir. Çünkü devamlı engellenen bir çocuk istenilmeyen türlü atitüdüler geliştirir. Eğer iyi davranışın ölçüsü hem bireyin hem de toplumun mutluluğunu artırmak ise, çocuğun öğretim faaliyeti yanında, özgürlük havasını teneffüs etmesi de istenir. Çocuklukta olumlu ve dengeli davranışların yerleşmesiyle normal bir kişiliğin oluştuğu, aksi halin ise, psikopatolojik komplikasyonlara yol açtığı bilinir. Psikolog Whitehead, "İlginin bulunmadığı yerde rasyonel gelişme görülmez. Sıkı disiplin ise beyni durgunlaştırır." der. Yaratıcı düşünce ancak güven ve özgürlük içinde gelişir. Önemli olan özenetimidir. Okulda dengeli bir özgürlüğün, çocuğun hareketlerini korkudan, yapmacıklardan, ürkekliklerden arındıracağı açıktır. Bu gün öğretmenlerin ya da yetişkinlerin çocukta çekilmez bulduğu bazı özgürlükler, örneğin dilettiği konuda tartışma yapmaları önlenmemelidir. Böyle bir engelleme onların sadece konuşmalarını kısıtlar, düşüncelerini değil. Örneğin çocuklar, din, siyaset, ahlak gibi konularda kanılarını söylerlerse kendileriyle tartışılabilir. Ancak, bu tartışmalar gerçekçi olmalı, dogmatik değil. Yetişkinler onlara düşünüş yolları gösterebilirler ama kendi inandıkları sonuçları zorla kabul ettiremezler. Böyle koşullar içinde çocuklar korkusuz ve kökten mutlu olarak yetişirler; bu ortam öğretim için en çok gerek duyulan zihinsel gelişmeyi köreltmez. İnsan ilişkileri bakımından da doğruluğun verdiği hoşnutluk onlarda saygı duygusunu en iyi biçimde oluşturur. Çocuklukta olumlu davranışların yaygınlaşması, çocuğun duygusal yaşamını iyi tanımaya bağlıdır. Kişiliğin geliştirilmesinde sadece öğretimin yeterli olmadığı açıkça bilinir. Çocuklarda kötü davranışın nedenleri, kökleri çok derinde olan bilinçsiz bir psikolojik rahatsızlığa dayanır; ceza ile önlem alınması yeterli değildir. Bu hallerin giderilmesinde, yüzeyle çıkarılması gereken 'psişik motivi (güdü)yü bulup ortadan kaldırma çareleri aranır. Bazı çocuklar neşelidir, bazıları huysuz. Bazıları buldukları zevklerle hoşnut olurlar, bazıları gönüllerinin çektiğini bulmadan avunamazlar. Kimi çocuk ise herkesten şüphelenir. Büyükler zamanla birtakım duyguları gizlemeyi öğrenseler bile, çocukta belirgin olan istenmeyen eğilimler olumlu bir eğitim sürecinden geçmezse yetişkinlikte de sürer. Bu bakımdan çocukları ilerde mutsuzluğa, başarısızlığa ve kötü bir yaşama iteleyen duygusal yaşantılara, eğilimlere yer vermeyecek ortamın okuldaki güven ve özgürlükle yaratılabileceği açıktır.

Tüm bu nedenlerle *reformcu eğitimciler*, haklı olarak, okullarda rehberliğe gittikçe daha çok yer vermek istemektedirler. Zira, rehberliğin ana prensibinde çocuğu rahatlatmak, bir başka deyimle düşünce ve

duygularını güvence içinde özgürce açıklamak olanağına sahip kılmak önerilir. Çocuğun duygusal yaşamının iyi tanınması, okulda *rehber* ya da *danışman* denilen bir eğitiminin gereksinimini doğurmuştur. Gün geçtiçe önemi artan rehberliğin, öğrencinin tüm ilişkilerinde sağladığı yarar ve iyi bir rehberin, çocuğun karakter gelişimindeki etkisi bugün tartışılmaz bir öge haline geldiği içindir ki bu seminerde bulunmaktayız. Çocuğun sorunlarına eğilmekle onda okula, eğiticilere ve hatta tüm insanlara karşı güven duygusunu verecek olan ancak *rehber öğretmen*'lerdir. İlgî ve sevgiden yoksun olan bir çocuk, okulun sıkı disiplini ile sınırlı düzeni içinde ruhsal bunalıma, psikik çatışma içine itilir. Bunun şahsiyet gelişimindeki etkileri sanıldığından da çok derin olur. Herhangi bir yönde zorlanan çocuk, önce bunu nefretle karşılar. Genellikle olduğu gibi, nefretini açığa vuramazsa bu nefret içe döner, bilinç altına gömülür. Bunun tüm yaşam boyunca çeşitli olumsuz etkileri sürer. Nefret duyulan bir otorite olarak, ileri yaşlarda babanın yerini okul ve daha sonra okulun yerini devlet otoritesi alabilir. Buna göre kişi, bir anarşist, bir tanımsız ya da savaşı olmaya iteleyen güdüler altındadır. Baskı yapanlara duyulan nefret, gelecek kuşaklara aynı şekilde baskı yapma isteğine götürebilir. Bundan başka, bireyde toplumsal ve kişisel ilişkileri olanaksız kılan genetik bir huysuzluk hali görülebilir. Bir gün, görev aldığı Edirne Lisesinde ilk sınıftaki küçük bir çocuğa kötü davranan büyükçe bir çocuk gördüm. Yaptığımı doğru olmadığını hatırlattım; o şöyle yanıt verdi: "Büyükler beni dövüyor, ben de küçükleri, ben haklıyım". Bu sözlerle o, insanın tarihinin ruhsal özünü açıklamıştı.

Aile çevresi dışında öğrenciler, gelişimlerinin kritik çağlarını okulda ve zamanın en çoğunu da öğretmenleri ile geçirirler. Bu nedenle, öğretmen-öğrenci ve daha geniş kapsamlı olarak okul-aile ilişkileri rehberlik yönünden büyük bir önem taşır. Ancak, öğretmenin öğretim yükünün ağırlığı ve sorumluluğu nedeniyle, öğrencinin psikolojik sorunlarına karşı onlardan özel bilgi toplamayı gerektiren uğraşlara eğilme durumu sayıflar. Bu durum dikkate alınınca, okullarımızda öğretmenle işbirliği yapmakla birlikte, öğretim faaliyetine katılmayacak, eğitim psikolojisinde, rehberlik dallarında *uzmanlaşmış* yetenekli bir rehberin, özellikle ergenlik çağını geçirmekte olan çocuklarımız üzerindeki etkinliği yadsınmaz. Okul bünyesinde öğrenci adedine göre yer alması gereken rehberlerin Bakanlığa getireceği kadro yükü elbetteki ağırdır. Ancak, bu yurdun sahibi olan insanlarına iyi yetişmeleri yolunda yapılacak her hizmetin yararı ve değeri hiçbir şeyle ölçülemez. Anne ve babanın çocuğuna ne derece yakın ve ilgili olduğu ya da çocuk yetiştirmede dik-

katli bulunduğu bilinirse bilinsin, hiçbir ebeveyn bir öğretmen ve psikolog bir rehber kadar yargılarında objektif olamaz. Evde anne ve babanın gözünden kaçan pek çok davranış, çocuğu ruhsal açıdan inceleyen bir gözlemci için anlamlı ifadeler kazanır. Öğretmenlik ya da rehberlikle yükümlü olanlar okulda sürekli olarak çok çeşitli durumlar içinde öğrencileri gözleme olanağına sahiptirler. Ders sırasında veya ders dışında, özellikle oyun ve grup içinde öğrencinin gösterdiği davranış biçimleri, tavır ve hareketleri izlenebilir ve tutumları kontrol edilerek yorumlanabilir. Çocuğun bireysel ve sosyal gelişimini dengeli bir ölçüde tutmak üzere rehber olan kişi onun ilgi alanlarını saptar ve o yolda faaliyete yöneltir. Bu da çocuğa çalışma alışkanlığı verir. Ayrıca çevreye uyum sağlaması, "kendine güvenme" duygusuna sahip olması yönünden de sağlam bir kişilik kazanmasında yararlı olur.

Çocukların yüzeysel görünüşleri altında iç dünyalarının varlığını keşfeden, yorumlayan rehberin ilke ve metodu "ne yaptı" sorusuna yanıt almak değil "niçin böyle davrandı?" sorusuna çözüm arayan, nedenlerini bulmaya çalışan bir tutum içinde geliştirilecektir. Sınıf öğretmeninden başka, öğrenciler hakkında aileleriyle konuşarak, gerektiğinde aile sorunlarını öğrenerek öğrenciyi tanıyan öğretmen, çocuğun sosyo-ekonomik çevresi hakkında da bilgi sahibi olacaktır. Ancak bu bilgiler gizli tutularak, hiçbir şekilde öğrencinin zararına olacak açıklamalar yapılmamalıdır.

Öğrencilere okuldan ayrılırken meslek tercihlerinde yardım etmek, onları temayülleri, yetenekleri konusunda aydınlatmak okullardaki rehberlik örgütünün görevi olacaktır. Böyle bir çalışmanın ciddi tutulması, öğrenciler üzerindeki araştırma ve incelemelerin, alınan notların, yapılan işlevlerin değerlendirilmesi belgesel nitelikte dosyalarda bulundurulmasıyla olur. Ve bu bilgiler öğrenci zararına olmamak üzere saklı tutulmalıdır.

Bu alanda kaynak niteliğinde yayımlara, başvurulacak çeşitli metotlara sahip bulunuyoruz. Eğitim sistemimizin uygulanmasında bir atılım olarak gördüğümüz *Eğitsel Rehberlik Hizmetlerini, uzmanlaştıracak olan bir lisans üstü eğitimden geçirmek suretiyle, okullarda daha verimli duruma getirebilmemiz Bakanlıkla Üniversitelerdeki ilgili Fakülterin işbirliğine bağlıdır.*

Sonuç olarak diyebiliriz ki; ana okulundan tüm üniversiteye değin sağlıklı bir eğitim ve öğretim yapılması öğrencileri psikolojinin bilimsel ışığında daha iyi tanımamızla olasılık kazanır. Böylece, çocuklarımızın enerjilerini, temel ihtiyaçlarını uygun alanlara yöneltecek olan, okullarda-

ki rehberlik kurumu olacaktır. Türk milli eğitiminin amaçları iyi insan, iyi yurttaş yetiştirmek olduğuna göre bireylerin çocukluktan gençliğe ve gençlikten yetişkinliğe varıncaya kadar bedensel, ruhsal ve toplumsal açıdan sistemli olarak eğitilmesinde uzmanlaşmış rehberlik hizmetlerinin gereğine yürekten inandığımı belirtirim.

BİBLİYOGRAFYA

- Alpsan, Banu:** *Grubla Psikolojik Danışmanın Sınıf ve Başarı Düzeyleri Farklı Bireylerin Kendilerini Gerçekleştirme Düzeylerine Etkisi*, (Eğitim Fakültesi, E.A.M. Rehberlik Semineri, 18 Ocak 1979).
- Armaner, Neda:** *Okulda Çocuğun Düşünce ve Davranışını Etkileyen Faktörler ve Rehberlik*, (Eğitim Fakültesi, E.A.M. 18-19 Ocak 1979).
- Başaran, Mehmet:** *Eğitimde Disiplin Sorunu*, Cumhuriyet Gazetesi, 13 Ocak 1979.
- Baymur, Feriha:** *Rehberlik Nedir? - Rehberliğin Anlamı, İlkeleri, Türleri ve Başlıca Görevleri - M.E.B. Plan, Araştırma ve Koordinasyon Dairesi Yayın No: 1, Rehberlik, Ankara 1975.*
- Baymur, Feriha:** *Ülkemizde Rehberliğin Başlangıcı, Gelişimi ve Bugünkü Sorunları*, (Eğitim Fakültesi, E.A.M. Rehberlik Semineri, 18-19 Ocak 1979).
- Bower, M.Eli:** *Rehberlik Saatlerinin Değerlendirilmesi*, Çev. Dr. Ayşe Ilgaz (Carten), Boğaziçi Üniversitesi Dergisi (University Journal) Vols. IV-V, İstanbul 1976-77.
- Ener, Judy:** *Rehberlik Alanında Derinliğine Araştırma Programları*, (Boğaziçi Üniv. Eğitim Bölümü, 1979).
- Kepçeoğlu, Muharrem:** *Okullarda Yetenek-Başarı Karşılaştırması*, M.E.B. Plan, Araştırma ve Koordinasyon Dairesi Yayın No: 126, Ankara 1973.
- Kepçeoğlu, Muharrem:** *Rehberlik Anlayışını Oluşturan İlkeler ve Kavramlar*, M.E.B. Yayın, Ankara 1975.
- Kepçeoğlu, Muharrem:** *Orta Dereceli Okullarda Rehberlik Anlayışı*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, C.7, Sayı: 1-2 Mart-Ekim, Ankara 1975.
- Kepçeoğlu, Muharrem:** *Okul Danışmanlarının Mesleki Problemleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, C.8, Sayı: 1-2 Mart-Ekim, Ankara 1976.

- Kepçeoğlu, Muharrem:** *Okul Rehberlik Uzmanlarının Mesleki Problemleri*, (Eğitim Fakültesi, E.A.M. Rehberlik Semineri, 18-19 Ocak 1979).
- Koç, Mustafa (M. Dutar, E. Ayhan):** *Konya Liselerinde Disiplin - Nedenleri ve Çözüm Önerileri*- (Eğitim Fakültesi, E.A.M. Rehberlik Semineri, 18-19 Ocak 1979).
- Kuzgun, Yıldız:** *Mesleki Rehberliğin Bireylerin Yetenek ve İlgiğine Uygun Meslekleri Tanımalarına Etkisi*, Hacettepe Üniversitesi, Psikolojik Danışma ve Rehberlik Bölümü, E.A.M., 18-19 Ocak 1979.
- Kuzgun, Yıldız:** *Rehberlikte Bilgi Toplama ve Yayma Yolları*, M.E.B., Planlama-Araştırma ve Koordinasyon Dairesi (PAKD) Sayı: 2, Rehberlik, Yayın No: 74/38, Ankara 1974.
- Okman, Güler:** *Rehberlik Derslerinde Kullanılabilecek Yaklaşımların Araştırılması*, Boğaziçi Üniversitesi, Eğitim Bölümü (Eğitim Fakültesi, E.A.M., 18-19 Ocak 1979).
- Orhaner, Orhan:** *Rehberlikte Orta Dereceli Okul Öğrencilerinin Sorunları*, (Eğitim Fakültesi, E.A.M., 18-19 Ocak 1979).
- Özgönenç, Fikret:** *Ailenin Eğitim Görevleri*, İstanbul 1972.
- Özgülven, İ. Ethem:** *Okul Rehberlik Hizmetinde Kimler Ne Yapar?* M.E.B. Planlama-Araştırma ve Koordinasyon Dairesi (PAKD), Sayı: 4, Ankara 1975.
- Soydan, Hülya:** "Rehberlik" için Rehberlik, M.E.B. Planlama-Araştırma ve Koordinasyon Dairesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışma Bölümü Yayın: 125, Ankara 1973.
- Tan, Hasan:** *Rehberliğin Esasları* (Dördüncü baskı), Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara 1975.
- Ülkü, Sıral:** *Lise I. Sınıflarda Uygulanan Bir Grup Rehberliği Programının "Yöneltilme" Açısından Etkinliğinin Araştırılması* (Eğitim Fakültesi E.A.M., Eğitimde Rehberlik Araştırmalarını Değerlendirme Semineri, 18-19 Ocak 1979).

ÇOCUKLUK DÖNEMİ DİNİ¹

I

W. H. Clark Çev.: Doç. Dr. Neda ARMANER

Yeryüzünde bildiğim en üstün kişiyi, Allahın Huzurunda, ifade edilemez bir hûşû içinde saygıyla başını eğmiş olarak gördüm: mâneviyatımız beşliğimizin en içten mertebesine özellikle çocuklukta erişir

Carlyle

Eğer davranışçılar (behaviorist), Psikanalistler ve Cizvitler belirli bir öneri (kaziye) üzerinde düşünce birliğine varırlarsa bu öneride bir gerçek payı olduğunu tahmin etmek yanlış olmaz. Bizim buradan genel olarak çıkarmak istediğimiz sonuç, birey hayatının ilk yıllarının en kararlı yıllar olduğu gerçeğidir. Bunun için bu konuya burada bazı kez uzunca yer vermek zorunluğunu hissediyoruz. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki, bu konunun önemi ile hemen hemen ters düşen bazı deneyler ve deneysel incelemeler varacağımız sonuçları sınırlamış olmaktadır.

Gözlerini geleceğe dikmiş ve yaşlılık dünyasına dalmış, derin düşüncelere aklı ermeyen bir kimse, çocukluğunda sahip olduğu dini duygularını o zaman çekilmiş fotoğraflarına bakarak değerlendirmek eğilimindedir. Eğer bu duyguların herhangi bir şekilde gün ışığına çıkması mümkün olsaydı o zaman o duygular belki küçümsenir ve alay konusu olurdu. Çocukluk yıllarının diğer olayları gibi, bu duygular da zamanla bellekten silinmek zorundadır. Böyle olmasa rağmen hemen hepimizin, dini yaşamımızı çocukluk yıllarımıza borçlu olduğumuz hakkında, müphem de olsa, bir kamı vardır. Böylece daha önceki bölümde görül-

1 Walter Houston Clark: The Psychology of Religion (An Introduction to Religious Experience and Behavior, (Third Printing) The Macmillan Comp. New York, 1961, Chapter: 5, The Religion of Childhood. pp.83-92.

düğü gibi, çeşitli kimseler kendilerinde din duygularını yaratan altmışbeş neden arasında din eğitime erken başlamayı baştan yedinci sıraya koymuşlar ve aynı amaca hizmet eden bilinç, görev, alışkanlık ve gelenek gibi diğer nedenleri listenin çok daha altında göstermişlerdir.

Bu bölümde yazılanların pratik önemi; çocukluk dönemi dininin özellikleri ile bunu doğuran güçler hakkında bazı bilgiler edinmek isteyen anneler, babalar ve eğitimciler tarafından durumun hemen kavranmasıdır, yazacaklarımız din eğitimi konusunda ilmi bir risale niteliğinde olmasa bile okuyucularımıza bu işin gerisinde kalan bazı esas bilgiler sağlayacaktır. Bu bölüm, Allah'ın varlığına inanmayanlar, kendilerine göre dini iğrenç bir şey olarak gören ve gençleri bundan mümkün olduğu kadar uzak tutmak isteyen kimseler tarafından da ilgi ile karşılanacaktır. Bunları okudukları zaman nelerden kaçınmaları gerektiğini öğreneceklerdir.

Çocuk dünyaya geldiği zaman yardıma muhtaç bir varlıktır ama içinde gizli birçok yeteneklere sahiptir. Her şeyden önce, çocuğun sadece bünyesi için değil fakat aynı zamanda önünde uzanan uzun ve sıkıntı dolu yıllarla başa çıkabilmekte kendisine çok gerekli olan esas alışkanlıkları ve davranışları kazanabilmesi için özellikle ilk yıllarda sürekli bakım ve özen ister. Buna rağmen, şunu da unutmamalıdır ki bu bakım ve itinada ifrata kaçmamak gerekir. Çocuğun yavaş yavaş büyüüp gelişmesine uygun bir şekilde onun yeteneklerini ve kişiliğini de geliştirmeye çalışmak gereklidir. Çocuklarla bitkileri birbirine benzetebiliriz. Her ikisi de bakım ister; her ikisi de zamanla gelişip büyür. Ama çocukların büyüdükçe yetenekleri artar, kişilikleri gelişir. Kişiliklerinin gelişmesinde kendilerini yaratan Allah kavramı da yer alır. Bilgili bir çiftçi toprağı ne zaman süreceğini, ne kadar süre ile nadasta bırakacağını, ne zaman ekeceğini ve mahsulü ne zaman kaldıracağını bilir. Başka bir deyişle, her işin uygun bir vakti vardır. İşte, hassas ana ve babalar ile sanat gücüne sahip olan eğitimciler de şayet "dere kenarına diktikleri ağaçtan" zamanı gelince meyva toplamak istiyorlarsa sabır ve dikkati meczetmesini bilmeleri lâzımdır.

Esas itibarıyla biz şu iki soruya cevap aramağa çalışacağız: (1) Çocuğa din duyguları nereden gelir ve nasıl gelişir? (2) Çocukluk devresindeki din nasıldır? Bu bakımdan, bu faslın ilk bölümünde gelişmelere ve doğal kuvvetlere, ikinci kısmında ise genellikle, tasvirlerle yer verilecektir.

ÇOCUĞA DİN DUYGULARI NEREDEN GELİR VE NASIL GELİŞİR?

Çocuk doğduğu zaman dini duygulara sahip değildir. "Wordsworthian sentimentalist"leri istedikleri kadar aksini iddia ededursunlar, psikologlar yeni doğmuş bir çocuğu, beşeri olmaktan ziyade hayvana yakın bir varlık olarak kabul ederler. Gerçekten hayli gelişmiş bir maymun bazı davranışlarında yeni doğmuş bir çocuktan daha fazla "beşeri" dir². Çocuk beşeri varlığını kuvveden fiile çıkaracak yetenekte değildir. Daha ilkel olan beşeri davranışlar bile yavaş yavaş ortaya çıkarken, insanın son derece karışık ve anlaşılması güç sayısız ruhsal yetilerinden birisi olan dinin daha çocuk doğar doğmaz kendini göstermesini nasıl bekleyebiliriz. Din bu ruhsal fonksiyonlarla o kadar içiçe girmiş bir durumda olmasına rağmen, gelişmesini onlardan ayrı olarak yapar. Gelişmede nazarı itibare alınacak esas prensiplerden bazıları nelerdir?

Himaye altında bulunma ve "dört istek". Çocuk, ana rahminin değişmeyen, güvenli atmosferinden dışarıya çıktığı zaman nefes almaya başlar ve dolayısıyla hayatın ilk büyük mücadelesine girmiş olur. Bu şekilde çocuğun sair sistemi büyük bir şok geçirmiş gibidir. Rankian'lar³ gibi biz bu olayın hayati önemi üzerinde duracak değiliz. Bununla beraber burada şu hususu da belirtmek gerekir ki doğum olayı bireyin gelecekteki fiziki gelişmesinde muhtemelen büyük bir önem taşır. Özellikle doğum anormal ve zorlayıcı şartlar altında olmuşsa bu önem daha da artar. Doğum olayının en azından psikolojik bir sonuç meydana getireceğine kesin bir gözle bakabiliriz.

Çocuğun yeni yeni gelişmeye başlayan organizması ile birlikte henüz çok ilkel fakat çok gerçek olan bir "himaye altında bulunma" bilinci de kendisini göstermeğe başlar. W.I. Thomas'ın bu kitabın 66-74 üncü sayfalarında bahsedilen ünlü "dört istek"i güven, bir söz veya eyleme karşı tepkide bulunma yani cevap verme, tanıma ve yeni tecrübeler edinme'dir⁴. Bunlardan "güven" isteği daha ilk nefesini almaya başladığı zaman çocuğa hâkim olur ve psikolojik refleksler halinde ken-

2 Örneğin 6 aylık bir maymun-ape; küçük kayıksız cinsi-yine 6 aylık bir bebekle aynı albede birlikte büyütüldüğünde, maymun kendisini besleyip bakan ebeveyn, o alene kendi eğullarından daha fazla sevgi ve düşkünlük göstermektedir. Bks. Kellogg and Kellogg, *The Ape and the Child*. Mac Graw-Hill Book Co. New York, 1933.

3 Rankian'lar olarak belirtilmek istenen, Avusturyalı psikolog Otto Rank (1884-1939) taraftarlarıdır. 1924'de basılan "Das Trauma der Geburt" kitabı İngilizceye 1953'de çevrilmiştir. (Çeviren)

4 Thomas, W.I., *The Unmy Unadjusted Girl*, Boston: Little, Brown and Co., 1924.

dini gösterir. Çocuğun gelişip, büyümesi için bazı ihtiyaçları vardır. Bir dereceye kadar kendi inisiyatiflerini kullanarak gereksinimlerini belirtir. Kesinlikle çocuk başkalarının yardımına muhtaçtır. Bu "himaye altında bulunma" hissi az veya çok bütün yaşamı boyunca devam eder. Bu his, Schleiermacher'ın⁵ dediği gibi dini yaşayışın esas nüvesini teşkil eden Allah'ın yardımına sığınma duygusuna çok benzer. Schleiermacher şüphesiz bu psikolojik reaksiyona; Allah'ın yardımına müstak olma hissine öncelik tanır. "Dört istek" den ikincisi, gene çok erken yaşlarda kendisini gösteren; "yasam deneyleri edinme" isteğidir. Çocuk bu isteğini psikolojik olmaktan ziyade fizyolojik olarak, kol ve bacaklarını rastgele oynatmak suretiyle ifade etmeye çalışır. Çocuğun doğuşundan sonra yapmağa başladığı bu hareketler, birkaç hafta sonra hem kendi anne ve babasıyla, hem de onu bilimsel olarak yakından inceleyen gözlemci ile bir nevi işbirliği yapmakta olduğu anlamını taşır. Gerçekten daha ilk günlerde yapmağa başladığı bu hareketler tamamen fizyolojik olmasa bile, örneğin kol ve bacaklarını oynatırken bebeğin aniden kundaklanması onda yârdünün kızarması veya ağlamaya başlaması gibi bazı tepkilere yol açar ki buna ruhbilimcilerin bir kısmı öfke, bir kısmı da daha ihtiyatlı davranarak sadece bir tür heyecan gözümüyle bakarlar⁶. Yeni tecrübeler edinme isteği, güven isteği kadar zorlayıcı olmamasına rağmen, bir dereceye kadar başkalarını görerek ifade etmeğe çalıştığı bir tür dürtü (tahrik edici saik) dir.

Bir söz veya eyleme karşı cevap verme (response) yani tepkide bulunma isteği ise, daha pek küçükten veya çoğunlukla gelişme devresindeki mevcut olan bir haldir. Çünkü, çocuğun özellikle hassas tarafları sevilip okşandığı zaman çocukta gözle görülebilir bir tatmin sezilir ve bu gerçek, Freud'un çocukta cinsiyet kavramına yönelmesine yardımcı olmuştur. Himaye altında bulunma konusu da bu arada şüphesiz önem kazanmaktadır. Çocuk birçok fizyolojik gereksinimlerini gidermek ister, ama himaye altında bulunma duygusu yani kendisinin başkaları tarafından korunduğunu, sevgi ve şefkât gördüğünü hissetmesi onda daha büyük bir tatmin yaratır. Bunun için de en çok dayandığı kişiler kendisine bakan, büyüten insanlardır. Bu insanlar da pek büyük bir çoğunlukla anne ve babalar olacaktır. Şu bir gerçektir ki çocuğun bu şekilde duyacağı ruhsal doyum hemen hemen alacağı gıdalar kadar önemlidir. Hattâ fiziki bakımdan gelişmesi için dahi bu tatmin gerek-

5 Ernest Schleiermacher (1768-1834), Breslau'da doğan Alman filozof ve teologu, din duygusunun kaynağı üzerinde değerli görüşler getirmiştir. (Çeviren)

6 Bkz.: Merry and Merry, The First Two Decades of life, Chap.2.

lidir. Çocukta kişiliğin gelişmesinde de bu tatmin çok hayati bir rol oynar.

Pediatristler (Çocukların bakım ve hastalıkları ile uğraşan uzmanlar) bugün, birçok çocukların gelişmelerini sağlamak için yapılan en kusursuz fiziksel itinanın dahi yeterli olmadığı gerçeğini daha iyi anlamış bulunmaktadırlar. Sevgi ve şefkât görmeyen çocuklardan çoğu kısa zamanda canlıklarını kaybederler ve hattâ ölürlər. Ama sevgi ve şefkât içinde büyüyen çocuklar, sağlığı koruma ve gıda bakımından kısmen yoksun olsalar bile, gene kuvvetli ve sağlıklı olarak yetişirler. İşte bu nedenle kimsesiz çocukları barındıran yuvalar ve hastaneler çocuklara gıda ve sağlık yönünden yardım ettikleri gibi "anahk" şefkatini de onların üzerinden eksik etmezler⁷. Bu şekilde çocuklar daha ilk günlerden itibaren başkalarına karşı nasıl davranılacağını, bir harekete nasıl tepkide bulunulacağını ve sevginin ne olduğunu öğrenirler. Aynı zamanda başkalarının himayesi altında olduklarını hissederek huzur duyarlar. "Tanıma" isteği çocuğun doğduğu zamanlarda kolaylıkla anlaşılabilir. Çocuk belki bu isteğini çok ilkel bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır, fakat bunun daha iyi anlaşılabilmesi için çocuğun bir devreye kadar bilinçlenmesi gerekir. Bu bilinçlenme de belki en erken, bir yaşını doldurmadan olmaz⁸. Fakat çocuk iki yaşına bastığı zaman bu bilinçlenme de yavaş yavaş gelişmeye başlar. İki yaşında olan çocuklarda kıskançlık belirtileri görülebilir. Bu belirtiler çoğu zaman kesindir. Ve bu da bize artık o yaşta çocukta bilincin gelişmekte olduğu kanısını uyandırır. Kıskançlık duygusu, çocuğun bir tür kendine özgü değer yargısı olup çocuğun kendi içinde gelişir. Bu hissin gelişmesinde başkalarının düşünce ve davranışlarının da büyük payı vardır. İşte burada da çocuk, başkalarının himayesine; sevgi ve şefkâtine muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu konuda daha başka açıklamalarda bulunmak mümkün ise de biz bu duygunun, insanı hiç kuşkuyla düşürmeyen en belirli şekillerde geliştiğini söylemekle yetineceğiz. Başkalarının himayesi altında bulunma, büyüklerden sevgi ve şefkât görme duygusu çocukta bulunan yegâne duygu değildir. Bir bahçede bulunan çiçekler veya bir tarlada bulunan yabancı etler nasıl hep bir arada büyüüp gelişirse, çocukta da daha birçok duygular olup bunlar birlikte büyüüp, gelişirler⁹. Bütün

7 Bks.: Margaret A. Ribble, *The Rights of Infants: Early Psychological Needs and Their Satisfaction*, New York: Columbia University Press, 1947.

8 Gordon W. Allport, *Personality*, (Chapter, 6) New York: Henry Holt and Co. 1937.

9 James H. Pratt, *The psychology of Religious Belief*, New York, The Macmillan Co. 1920, p. 93.

bu duygular, insanda din bilincinin gelişmesinde ayrı ayrı rol oynarlar, fakat başkalarının himayesine, sevgi ve şefkâtine muhtaç olma duygusu insanların dinsel yaşayışında çok önemli bir yer tutar. Bu gerçek genetik olarak da açıklığa kavuşmuş bulunmaktadır. İnsanın dinsel yaşayışını bir bahçeye benzetirsek bu bahçede en göze çarpan ağaç işte gene bu aynı duygudur. İnsanoğluna daha ilk günlerden başlayarak kazandırılan deneylerle, psikolojik bir duygu içinde, Allah'ın himayesine sağınması öğretilmektedir.

Anne ve Babaların Önemi.

İnsan zihninin ne karmaşık (Complex) bir şey olduğu bilinip tam olarak ne olduğu anlaşılmazken, ondan çok daha esrarlı bir gerçek olan Allah kavramından söz açmak kolay değildir. İnsanlar kendi duygu ve tecrübelerine dayanarak ya da Allah'ın, kendilerince önemli bir hususu üzerinde özellikle durarak, onu birçok biçimlerde tanımlamaya çalışmışlardır. Dindar bir kimse, anlaşılması kolay olmayan bazı dini semboller üzerinde düşünürken Allah kavramını da zihninde canlandırmak ister. Bu canlandırma, onun en anlamlı ve en kuvvetli duygu ve tecrübelerine dayanılarak yapılır. Ana-baba kavramı da evrensel bir kavram olup, Hıristiyanlık inancından çok daha gerilere kadar uzanır. Bu bakımdan bir çocuğun anne ve babasıyla olan ilişkileri onun Tanrıyı anlayışında ve dinsel yaşayışında önemli etkiler yapar. Başlangıçta ana-baba sembolü ve ilişkileri çocukta ne kadar güçlü olursa etki de o kadar büyük olur. Çünkü çocuk bu ilişkilerinin etkisi altında kalarak Allah kavramını zihninde yaratır. Allport buna ait şöyle bir olay anlatır: Altı yaşında bir çocuk Allah'a dua ederken, bu duanın girişindeki "Babamız" kelimesini söylemeyi reddetmiştir. Bunun sebebi de çocuğun babasının ayyaş ve Hıristiyanlık dininden dönmüş bir kimse olmasıdır. Dolayısıyla çocuk, Allah kavramıyla kendi babası arasında bir ilişki kurmaya tahammül edememiştir¹⁰. Bu bakımdan insanların zihninde bulunan Allah kavramı birbirinden farklıdır. Dini semboller ve âdetler de esnek olduğundan değişik biçimlerde düşünülebilir.

Daha önceki bölümde açıklanmış bulunan, Freud'un din üzerindeki gözlemlerini de hatırlamadan başka konuya geçmemiz mümkün değildir. Freud dini yaşayışın esas nüvesinin, ana-baba ilişkilerinden ve bu ilişkilerin sonucu olan baba imajından doğduğunu söyler. Freud'un fi-

10 G.W. Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, New York, The Macmillan Co., 1950, p.31.

kirleri bazan aşırı olmasına rağmen daima saygıyla karşılanmalıdır¹¹. Onun kuramlarını kuşku ile karşılamak temayülü varsa da çocuğun ana-babasıyla olan ilişkilerinin ilerdeki dinî gelişmesinde önemli rol oynadığı fikrine iştirak etmemiz gerekir.

Öğrenme ve olgunlaşma. Çok eskiden beri kelime oyunu yapıldığı sanılan bir bilmece vardır: "Her zaman herkes aynı anda ne yapmaktadır?" Bu bilmeceye bir tek sözcük ile yanıt verilebilir: "Yaşlanıyorlar". Bu bilmeceye "Birşeyler öğreniyorlar", diye cevap vermek de olasıdır. Çünkü insanlar doğdukları andan itibaren birşeyler öğrenmeye başlarlar ve bu bütün hayat boyunca devam eder. Bu arada onunla birlikte devam eden ve özellikle çocukluk yıllarında önem kazanan "olgunlaşma" konusu vardır. Öğrenme ile olgunlaşmanın birbirine paralel olarak gelişmesi şart değildir. Psikologlar insanların olgunlaşması konusu üzerinde çok düşünmüşler ve birçok araştırmalar yapmışlardır. Ama bu konuda bilgileri arttıkça iş daha karmaşık ve anlaşılabilir bir hal almıştır. Buna rağmen vardıkları sonuçların din psikolojisi için de önemi vardır, çünkü din, öğrenme yoluyla gelişir ve herşeyden önce öğrenmenin ne demek olduğu anlaşılmalıdır¹².

Çocuğun lisan ve özbilinç (Self-Consciousness) gibi birçok şeyleri dinden önce öğrenmek zorunda olduğu apaçaktır. Hem fizyolojik hem de psişik fonksiyonların olgunlaşmasını da bu arada zikredebiliriz. Bu fonksiyonların olgunlaşma derecesi dinî duygu ve tecrübeleri büyük oranda etkiler. Daha açık olarak anlatmak gerekirse, ana-baba ve çocukların karşılıklı ilişkileri esnasında çocuk bazı davranışlar edinir. Bu davranışları, onun dinsel yaşayışından ayrı düşünmek olanaksızdır. Biraz önce sözü edilen ayyaşın altı yaşındaki oğlunun babasına karşı takındığı tavır ve hareketleri onun Allah'a dua ederken bazı sözlerini sınırlamasıyla din üzerindeki etkisini apaçık ortaya koymuştur. Diğer bakımdan, bu çocuğun zihni kapasitesi gelişmemiş olduğu için çocuk bu duayı diğerleri gibi belirli bir alışkanlık içinde okumamış, babası ile Allah arasında bir mukayese yaparak sonunda bazı güçlüklerle düşmüştür. Çocuğun, Allah'a hitap ederken "Babamız" kelimesinin sembolik olarak ne anlam taşıdığını anlayabilmesi için tabiatıyla daha olgunlaş-

11 Freud'un tüm hipotezlerini tahkik edecek uygulamalı çalışmalardan uzak buluyoruz. Anezak, R.R.Scars'in "Survey of Objective Studies of Psychoanalytic Concepts" başlıklı araştırması bu hipotezlerden birini kapsayan ebeveyn - çocuk ilişkisine bir açıklık getirmiştir.

12 Bkz.: E.R. Hilgard, *Theories of Learning*, New York: Appleton-Century-Crafts, Inc., 1956. Bu eserde Hilgard, bu alana ait ondan fazla teoriyi gözden geçirir. Daha önce de Mumford'un "Psychology, Part 3" ya da Merry and Merry'ya yakarıda alıt verilen kitabının 2. bölümünde bu konuda tatmin edici görüşler bulabilirsiniz.

ması ve kişisel teolojik sistemine girerek daha çok şeyler öğrenmesi zorunludur.

Dini bilgilerin gelişip çoğalmasında ilk ve en çok görülen şekil, bu bilgilerin derinine nüfuz etmeden olduğu gibi öğrenilmesidir. Bu bir tür, ünlü Pavlov'un belirttiği şartlanma ve şartlanma zamanı tepkide bulunmadır. Bu tepki söz ve hareketler biçiminde mekanik olarak kendini gösterir. Bu yaygın bir yöntem olup, din eğitimi yapılacak kimseye önce bir takım dualar ve ibadet şekilleri tekrar tekrar gösterilerek kafasına sokulur. Bu metot, doğal olarak dinin ilkel prensiplerini öğretmekte işe yarar, örneğin İncilden bazı kısımların ezberletilmesi, sofrada dua yapılmadan önce ellerin kavuşturulup başın öne eğilmesi bunlar arasında sayılabilir.

Bu şekilde yapılagelen dinî öğretimin kuvveti hakkında şu olay bize bir fikir verebilir. Kiliseye ibadete giden bir kadın şapkasını beraberinde getirmediğini hatırlayınca başını ince bir kâğıtla örter. Bu hareket o anda kilisede bulunan bazı kimseler tarafından dinî kaidelerin ihlali gibi görülüp dehşetle karşılanır. Ama kadın başını örtecek birşey bulamasaydı herhalde bu tepki daha da ağır olurdu.

Bir psikoloğun, güvercinlere bir takım duaya benzeyen hareketler öğrettiği (ritualistic maneuvers) hayretle görülmüştür¹³. Din alanında bir kısım bilgi ve alışkanlıkların bu şekilde öğretilmesi arzu edilir ve hattâ gereklidir. Fakat esas itibariyle basit ve mekanik hareketlerde olan bu öğretim şekli, çok daha karışık ve farklı olan diğer öğretim biçimlerinden ayrılmalı ve onlar da açıklığa kavuşturulmalıdır. Gestalt psikolojisine bağlı olanların çoğunun dayduğu bu ayrılığa, Skinner ya da Thorndike beşirgin bir ifadeyle ortaya çıkarmışlardır. Her ne kadar, çocuklar büyüyünceye kadar, daha güç ve daha karışık olan bu yöntemlerden yararlanıp bilgi edinecek yetenekte değildirlere. Bu şu demektir ki, biz bir çocuktan soyut ve derin düşünceler yerine bu düşüncelerin ancak basit ve ilkel şekillerini bekleyebiliriz. Onun için çocuklar eğitilirken işin derinine gidilmez, herşey adetâ bir papağana öğretilir gibi öğretilir. Bu şekilde öğretim onlar tarafından daha kolay anlaşılır ve yarar sağlar. Daha yüksek ve kompleks bilgiler çocuğun algısının dışında kalır. Yalnız bunun da şu tehlikesi vardır: Çocuk bu şekilde öğrenmeye karşı bir alışkanlık kazanırsa ileride diğer usullerden yararlanamaz hale gelir. Bundan başka, eğer ölüm dürtüsünün (urge) varlığını kabul

13 B.F. Skinner, *Science and Human Behavior*, "Superstition in Pigeon", New York, The Macmillan Co., 1953.

edersek, dinî görevlerini iyice anlamadan, harfiyen yerine getiren bir çocuğa verilen güven duygusu onun huzur kaynağı olur ve ona çok cazip görünür. Diğer bakımdan, yaşama dürtüsü çok daha kuvvetli olan bir çocuk, zamanla tatsız bir lapaya benzeyen dinin bu ölüm ifadelerinden bıkkınlık getirir ve bir gün böyle yüzeyde kalan, anlamsız bir dine karşı isyan eder. Bu fikirler belki daha önce sözünü ettiğimiz bir olaya ışık tutacaktır: Kiliselerimizde ve dinî eğitimimizde böyle körükörüne bir eğitime ağırlık vermenin nedeni, ölüm dürtüsünün gelişi güzel halk arasında, yaşama dürtüsünden çok daha fazla etkili olduğundandır.¹⁴

Vicdan ve Suç. Bazı psikiyatristler suçluluk duygusu ile katı bir vicdanın ruh sağlığı üzerinde birçok kötü etkileri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mamafih, tamamen insanlara özgü olan bu suçluluk duygusu ile vicdan diye adlandırdığımız insanı içinden içineleyen beşerî kuvvetler olmasaydı, belki bugün modern uygarlığın getirdiği birçok olumlu sonuçlara erişemezdik. Vicdan ile suçu din ile bir arada düşünmek için esaslı bir neden yoktur. Bu gerçek, Batı ülkelerinin dinleri ile bütün gelişmiş dinler için daima kabul edilir¹⁵. Onun için bu iki duygunun esas itibarıyla nereden doğduğunu, burada birkaç kelime ile anlatmak gerekiyor.

Vicdan, insana Allah'ın bahşettiği bir duygu olabilir ama, bu duygu sonra bir takım olaylarla gelişir. Diğer bir deyişle, bazı dış etkenlerle öğrenilir ve zenginleşir. Nitekim, antropolojistlerin de söylediği gibi vicdani hususlarda fikir ve davranışlar dünyanın her yerinde ayrı ayrıdır¹⁶. Çünkü bu bir nevi kültür ve görgü işidir; çevrenin ve eğitimin etkisi büyüktür. Bu vesile ile burada, Sina dağında Hazreti Musa'ya verilen meşhur On Emir'i hatırlamakta yarar vardır. Hattâ bizim kendi kültür anlayışımıza göre dahi, yalan söyleme, hırsızlık ve adam öldürme gibi suçlar bazı koşullar altında hoş görünebilir. Savaş esnasında adam öldüren veya kendi yaşamasını sürdürebilmek için düşmanın malını çalan vasat bir insan, bu hareketlerden sonra kendisini iyi hissettiğini ve vicdan azabı çekmediğini söyler. Suçluluk duygusu yaratan sebepler de insandan insana değişir. Bir katolik çocuk kilise âyinine katılamadığı zaman kendini suçlu hisseder; New England'lı vicdanı Pazar günü sinemaya giden bir kimseyi hoş görmeyen, bir Musevî çocuk Cumartesi günü dinî görevlerini ihmal ederse suçluluk duygusu içinde kalabilir.

14 Bkz.: Breckinridge and Vincent, *Child Development*, pp. 179-185

15 Cf. Rudolf Otto: "Hayh gelişmiş bir dinde, ulûhiyetin istekleri sayılan, moral yükümlülük ve inkıyat (hürmet), gelişmiş insanın kendi dinsel duygularıyla yanyanadır." *The Idea of the Holy*, p.53.

16 Bkz.: R. Benedict, *Patterns of Culture*, Boston, 1935.

Bu suçluluk duygularının orijini, çocuğun hatırlayamayacağı kadar önce başlayan ana-baba veya onların yerini alan kimselerin çocuğu eğitme tarzında aranmalıdır. Zira çocuk öyle bir hüviyet içinde yetişir ki zamanla bir dereceye kadar anne ve babası gibi hissetmeye başlar; onların ideal ve arzularını paylaşmış olur. Törelerin ve dinin ağır bastığı yerlerde bu durum üç ve altı yaşlar arasında çok daha fazla kendini gösterir¹⁷. Buna rağmen, çocuk şüphesiz kendine ne öğretilmek istenildiğini ve olaylara ne şekilde tepkide bulunması gerektiğini anlayamaz. Vicdanî duygularının kuvveti de kısmen bu anlamamanın noksan oluşuna dayanır. Çocuk şüphesiz zamanla öğretmenleri ve oyun arkadaşları gibi kendi ana-babasının ve ailesinin dışında kalan bazı kimseleri tanımaya başlar. Bu kimselerin öğretti ve davranışları çocuğun vicdanı ve hareket tarzı üzerinde belirli bir dereceye kadar etki yapar. Fakat ailenin etkisini tamamen silip atmak mümkün değildir. Hatta aradan uzun seneler geçip yaşlandığı zaman anne ve babasının çehrelerini hatırlayamasa bile onların vicdanında bıraktığı etki halâ canlılığını korumaktadır. Çocuğun ilerde takip edeceği hayat tarzı ne kadar değişik olursa olsun o daima bu etkiyi bilinçli veya bilinçsiz olarak içinde hissedecek, hazan suçluluk duygusuna kapılacaktır.

Burada bahis konusu edilmekte olan husus, Erich Fromm'un, esas itibarıyla "âmîr vicdan" (authoritarian conscience) diye adlandırdığı gelişimdir. Onun kapsamındakiler, çocuğun kendisinin dışında, baş eğerek, saygı göstererek uzlaştığı şeylerdir. Bu, çocuğun uyum sağlaması için önemlidir. Çocuğun vicdanında yer eden güçlerin kaynağının eskilere dayandığı ve çocuğun sevip saydığı kimselerden gelmesidir. Çocuğun kişiliğini kazanabilmesi için kendisini iyi tanıması ve toplumda bir yer alması lâzımdır. Biraz önce sözünü ettiğimiz, çocuk üzerindeki ana-baba ve aile etkisi eğer gereğinden fazla ise, yani çocuk bir nevi otorite altına girdiyse o zaman çocuğun kişiliğinin sınırlandırıldığı ve yaratıcı gücünün azaldığı görülür. Bunun aksine çocuğun kişiliği kendi kendine gelişmiş olursa o zaman çocuğun yeteneği ve yaratıcılığı da kişiliğine uygun olarak artabilir.¹⁸

Çocuğun bilinç ve kişiliğinin gelişmesi için bir dereceye kadar disiplin de özgürlük de gereklidir. Bunların her ikisinin de aşırı olmaması gerekir. O zaman çocuk kendi içinde bulunan güçleri daha iyi kullanabilir. Tamamen özgür yetişen bir çocukta topluma karşı sorumluluk duygusu gelişmez veya bu sorumluluğu kullanamaz hale gelir. Böylece

17 E.B. Hurlock, Child Development, New York, Mc Graw-Hill Book Co., 1942, p. 443.

18 İktz.: E.Fromm, Man for Himself, New York, Yale University Press, 1950, pp. 141-172.

çocuk psikopat bir kişiliğe sahip olur veya moral bakımından iyice sarsılır. Tamamen baskı altında yetişen bir çocuk ise, yaratıcılık kuvvetini kaybedip, toplumun içinde herhangi bir fert olmaktan ileriye gidemez.

Bu bakımdan, bilinç çocuk eğitiminde dikkatle üzerinde durulacak bir konudur. Çocuğun din duygularının nereden geldiği ve nasıl geliştiğini anlayabilmemiz için de "Çocukta bilinç" konusuna eğilmek lâzımdır.

ATEİZM VE ÇIKMAZLARI

Doç.Dr. Mehmet AYDIN

"Ateizm ve Çıkmazları", kapsamı oldukça geniş bir konudur. Bir din ulusu, "Tanrı'ya giden yollar yıldızların sayısı kadar çoktur" der. Ateizme giden yollar, belki bu kadar çok değildir; ama burada da bir değil, birden çok yolların bulunduğu bir gerçektir, ve bu yolların herbiri, başı başına birer inceleme konusudur. Biz bu incelememizde, ateizme temel olan veya temel olduğu öne sürülen görüşlerden sadece çok önemli olan birkaçı üzerinde duracak ve onların eleştirisini yaparak ana çizgileriyle konunun genel görünümünü ortaya koymaya çalışacağız.

Konumuzun başlığında "Ateizm" terimine yer vermemiz, bu terimi dilimizde tam olarak karşılayan ve yaygın bir kullanıma sahip olan bir terimin bulunmamasından ötürüdür. Din literatürümüzde ateizm terimine en yakın terim olarak, "ilhâd" kelimesi kullanılmaktadır. Arapça olan bu kelimeyi, bugün ancak klâsik dini yazılarda bulmaktayız. Yine Arapça'da kullanılan ve "inanç yolundan sapan" anlamına gelen "zandık", "zaman yönünden dünyanın bir başlangıcı olduğuna inanan" anlamına gelen "Dehri" (çoğulu: Dehriyyûn) kelimeleri, tıpkı "ilhâd" kelimesi gibi, günümüz felsefe yazılarında hemen hiç kullanılmamakta, ayrıca bu son iki terim ateizm terimini tam olarak karşılamamaktadır. Günlük dilde ve halk arasında kullanılan "Allahsız!" sözü, bilindiği gibi, "insafsız, merhametsiz v.b." anlamında ve daha çok bir yergi ifadesi olarak kullanıldığı için, ateizmle doğrudan bir ilgisi yoktur.

Basım tarihleri oldukça yeni olan bazı sözlüklerimiz, ateizm terimini, genellikle "tanrıtanımazlık" terimi ile ifade etmektedirler. Sanıyorum iki kelimededen oluşan bu terimin güçlüğü, "tanımak" fiilinden gelmektedir. Bildiğim kadarıyla, "tanımak" fiilini, "inanmak" fiili yerine pek kullanmamaktayız. Nitekim "Siz Tanrı tanır mısınız?" veya, "Tanrıya inanır mısınız?" yerine, "Tanrıyı tanır mısınız?" şeklinde bir soru, kulağa oldukça yabancı gelmektedir. Kanaatimce "Tanrıyı tanımama"

daha çok, "Tanrıya inanmama" anlamında değil de, "Tanrıya bir tür meydan okuma" anlamında kullanılmaktadır. Ateizm terimi yerine "Tanrıya inanmazlık" sözünü kullanmak belki daha yerinde olur; ancak burada ismin "e" halinin araya girmesi, kelimenin tek terim olarak kullanım kolaylığını ortadan kaldırmaktadır.

Batı dillerinin çoğunda, Tanrı hakkında düşünmenin belli başlı akımları için kullanılan terimler genellikle ya Yunanca'daki "theos"dan, ya da Latince'deki "deus"dan türetilmiştir. Bu kelimelerden türetilen "teizm", "ateizm", "panteizm", "henoteizm", "deizm" ve benzeri terimlerin derli-toplu tanımlarını yapmanın kolay bir iş olmadığı hemen her filozof ve ilâhiyatçının itiraf ettiği bir noktadır. Söz gelimi, kime ateist diyeceğiz? Felsefe tarihinde, ateistlikle suçlanan birçok büyük düşünür, böyle bir suçu kesinlikle reddetmiştir: Fichte ateistlikle suçlanmış, ancak o, "Bir insanın gerçek anlamda ateist olabilmesi için hiçbir ahlâki ideale sahip olmaması gerektiğini" öne sürerek, kendisine yöneltilen suçu kabul etmemiştir. Spinoza'nın Tanrı kavramı, Yahova'dan daha geniş olduğu için, ateistlikle suçlanmıştır¹. Yine yüzyılımızın tanınmış Hıristiyan ilâhiyatçılarından biri olan Paul Tillich, Tanrı'yı "varlığın bizzat kendisi" veya "var olan her şeyin gerçek temeli" şeklinde tanımladığı ve O'nu evrenin dışında bulunan tek ve şahsî bir varlık olarak düşünmediği için, ateistlikle suçlanmıştır². Dahası var: Sokrates, Yunan "popüler" tanrılarını reddettiği ve bir tür monoteizme yöneldiği için, ateistlikle suçlanmıştır. Yine eski Romalılar, kendi Tanrı kavramlarını kabul etmedikleri için, ilk Hıristiyanları bile ateistlikle suçlayarak cezalandırmışlardır³.

Bu durumda kimlere ateist dendiğine bakarak, ateizmin ne olduğu konusunda birtakım ip uçları yakalamak mümkünse de terimin çeşitli kullanımlarını içerebilecek bir tanıma ulaşmak mümkün değildir. Tanımlamadaki güçlük, büyük ölçüde, ortada farklı ve çok sayıda tanrı kavramlarının, dolayısıyla buna karşılık çok sayıda ateistik anlayışların bulunmasından ileri gelmektedir. Orta ve Doğu Asya'da yaygın olan bazı dinler bir yana, tek tanrıcı dinlere mensup kişilerin zihinlerindeki tanrı tasavvurları bile bir ve aynı değildir. Öyle ise nasıl farklı teistik sistemler varsa, aynı şekilde farklı ateistik anlayışların bulunması da tabiidir.

1 Bk. E. Gilson, *God and Philosophy*, Yale University Press, 1941, s. 63 vd.

2 P. Tillich, *Shaking of the Foundations*, New York, 1948, s. 63 vd.

3 Kıp., Sidney Hook, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth*, New York U.P., 1961, s. 59.

Ateizm sözü, genellikle, bir geniş bir de dar anlamda olmak üzere iki ayrı şekilde kullanılmaktadır. Geniş anlamda ateist, sadece "teist olmayan", başka bir deyişle Tanrı'yı hayatına sokma gereğini duymayan kişi, şeklinde tanımlanabilir. Bu anlamda kullanılan ateizmdeki olumsuzluk takısı "a", tıpkı "apolitik" ve "asosyal" kelimelerinde olduğu gibi, nisbeten daha nötr bir durumu ifade eder. Dar anlamda ise ateist, düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın var olmadığını öne süren kişidir. Bazan bunlardan, ikincisine "pozitif ateist" birincisine de "negatif ateist" denmektedir. Pozitif ateist, sadece Tanrı'nın varlığına inanmamakla kalmıyor, aynı zamanda O'nun yokluğunu kanıtlamaya çalışıyor⁴. Felsefede asıl önemli olan, bu ikinci tür ateisttir. Kaldı ki geniş anlamda veya negatif anlamda ateizmin varlığı da tartışma konusudur. İnsan, apolitik ve asosyal olduğu gibi, kolayca a-teist olamaz. Özellikle tek tanrıcı dinler geleneği içinde doğup büyüyen bir insanın, ciddi olarak düşünmeden ve bir takım gerekçelere dayanmadan Tanrı'nın varlığını inkâr etmesi hiç de kolay bir iş değildir. Ashnda Tanrı'nın varlığına pek aldırış etmeden hayatlarını sürdüren kişiler için "ateist" sözünü kullanmak doğru değildir.

İmdi, kişi Tanrı'nın varlığına ya inanır ya da inanmaz. İnanma fenomeni ışığında bakıldığında, teizmle ateizm arasında orta bir yerde bulunmak pek mümkün görünmemektedir. Gerçi felsefe tarihinde teizm ve ateizm terimleri kadar, "agnostisizm" terimi de önemli bir yer tutar. Bilindiği gibi, agnostik, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında hiçbir şey bilmediğini, dolayısıyla bu konuda hiçbir şey söyleyemeyeceğini öne süren kişidir. Burada dikkatimizin bir ayırma çekilmesinde yarar vardır: Tanrı'nın varlığına inanmak başka şey, O'nun var olduğunu kanıtlamak ise daha başka şeydir. Tanrı'nın varlığını kanıtlayamamaktan agnostisizmi veya ateizmi çıkarmamız doğru olmaz. Agnostisizmin haklı olabilmesi için, şu iddialardan birinin ya da ötekinin kabul edilmesi gerekir: (a) Tanrı'nın hem var hem de yok olduğunu gösteren birtakım ipuçları vardır; (b) Tanrı'nın var veya yok olduğunu gösteren hiçbir ipucu yoktur. Agnostik birinci iddiayı kabul edemez; çünkü "orta yerde" (yani teizmle ateizm arasında) durabilmesi için, leh ve aleyhdeki ipuçlarının tam anlamıyla denkleştirmek zorundadır. Aksi takdirde ya teizme, ya da ateizme kaymadan edemez. O, ikinci iddiayı da kabul edemez; çünkü Tanrı'nın varlığı veya yokluğu hakkında hiçbir ipucu yoksa agnostisizmin dayanacağı bir temel de yok demektir. Bundan dolayı

⁴ A. Flew, *The Presumption of Atheism*, New York, 1976, s. 59 vd.

yalnız teistler değil, ateistlerin de çoğu (Marx ve Engels başta olmak üzere) agnostisizmi tutarlı ve geçerli bulmamaktadırlar.

Bu arada şu noktaya da işaret edelim ki, eğer teizmin sınırları çok geniş tutulursa, sadece agnostisizmin değil, ateizmin de imkânsız olduğu öne sürülebilir. Nitekim böyle bir iddia ile ortaya çıkan düşünürler de yok değildir. Söz gelimi, ilk hristiyan ilâhiyatçılarından Anselm, Kutsal Kitab'ın "Mezmunlar" (Psalm 14: 1/) bölümündeki şu ifadeyi tekrarlamaktadır: "Kalbinde 'Tanrı yoktur' diyen bir aptalın zihninde bile 'kendisinden daha yetkini düşünilemeyen bir Tanrı fikri' vardır." Yine tanınmış hristiyan ilâhiyatçısı, Augustine, bir duâsında şöyle der: "Tanrım, sen bizi kendin için yarattın; kalplerimiz Senin varlığında sükûn buluncaya kadar huzursuz olmaya devam edecektir!" Bu demektir ki, insan kendi hayatını er-geç dinî bir yoruma tâbi tutacak ve birtakım bocalamalar ve kuşkular geçirse bile, sonunda Tanrı'ya varacaktır. Bu görüş açısından hareket edilince, inanç konusunda içine düşülen şüphelerin ve hattâ ateizmin bile bir dinî değer taşıdığı düşünülebilir, düşünülmüştür de.. Bazıları putperestliğin her türünden arınmış ve arındırılmış bir teizm için ateizmin bir tehlike olması bir yana, yararlı bir araç olduğunu, dolayısıyla onun büyük bir dinî anlam ve değer taşıdığını öne sürmüşlerdir. Bu bakımdan birkaç yıl önce Paul Riceur ve A. MacIntyre'nin birlikte yazdıkları bir kitaba "Ateizmin Dinî Önemi" (The Religious Significance of Atheism) şeklinde oldukça dikkat çekici bir başlık koydukları görülmektedir. Ateizme dinî bir değer atfedenler, ateizmin değil, Tanrı karşısında ilgisizliğin teizm için bir tehlike olduğu görüşündedirler. Ateist, olumsuz bir açıdan da olsa, Tanrı ile ilgilenmektedir; dolayısıyla ciddi bir ateist, bir tür mistik bir tavır içinde bulunmaktadır. Bu tavır onu psikolojik olarak duyarlı bir noktaya götürebilir ve ateizm bir tür teizme dönüşebilir.

Salt ateizmin çok zor, hattâ imkânsız olduğu görüşü yüzyılımızda da birçok savunucu bulabilmiştir. Tanınmış İngiliz düşünürü John Baillie, Solipsist'in içinde bulunduğu durumundan söz ederken şöyle der: "Demeliyiz ki, solipsistler zihinlerinin ucuyla komşularının ve çevrelerindeki dünyanın gerçek varlıklarını inkâr ettikleri halde kalplerinin derinliklerinde onların var olduklarından asla şüphe etmemektedirler. O halde ateistler için niçin aynı şeyi düşünmeyelim?"⁵ Baillie'nin düşüncesine göre, ateist, her ne kadar Tanrı'nın varlığına inanmadığını açıkça söylemekte ise de, onun varlığının derinliklerinde Tanrı fikri gizlidir.

5 J. Baillie, *The Sense of the Presence of God*, Oxford, 1939, s. 4 vd. Ayrıca bk. aynı yazarın, *Our Knowledge of God*, Oxford, 1946, s. 52.

Günümüz düşünürlerinden J.A.T. Robinson, "Tam anlamıyla çağdaş olan bir insan ateist olmayabilir mi?" başlığını taşıyan bir yazısında dogmatik, başka bir deyişle düşünülmüş ve tartışılmış bir ateizmin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, insan ilâhî gücün varlığına, içinden gelen bir zorlama ile duymaktadır. Bu duyuş, tabiatın aracılığı ile, artistik ve bilimsel bir kanalla, toplumsal ilişkiler yoluyla ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda olan insan kendisini çepeçevre saran bir varlığa ne ad verebileceğini ve onu nasıl tasavvur edebileceğini bilemeyebilir, hattâ onun duygu ve düşünce dünyası tam bir karışıklık içine gömülebilir. Buna rağmen o, kendi yolunu açmak ve ilâhî sese doğru gitmek gereğini er-geç idrak eder⁶. Görülüyor ki, Robinson bir "iç zorlama"dan söz etmekte ve ateizmi bir tür "kaçış" olarak görmektedir.

Salt ateizmin imkânsız olduğu inancı, öyle sanıyorum ki, iki önemli düşünceden kaynaklanmaktadır: Bunlardan birincisi, biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, teizmin sınırlarının çok geniş tutulmasıdır. Söz gelişi Fichte, "Tanrı" terimi ile "ahlâk kanunu" terimi arasında bir özdeşlik gördüğü için, ahlâk kanununa boyun eğen herkesi Tanrı'nın sesine kulak veren kişi olarak kabul etmiştir. İkinci düşünce ise, ateizmle nihilizmin aynı şey olduğu inancıdır. Çevresinde, ateist olduğu halde nihilist ve hattâ materyalist olmayan insanların varlığına tanık olan teist, bir bakıma kolay bir çözüm biçimini seçmekte ve ateizmin imkânsızlığını öne sürerek güçlüklerden kurtulmayı denemektedir.

Kanaatimce bu, doğru ve geçerli bir çözüm şekli değildir. Ateist olduğunu söyleyen bir insanın öyle olduğunu kabul etmekten başka çıkar yol yoktur. Anlatıldığına göre, David Hume'un, onsekiz kişi ile birlikte Baron D'Holbach'ın evinde ziyafette iken, dogmatik bir ateistin gerçekten bulunup-bulunamayacağından şüphe ettiğini söylemesi üzerine, ev sahibi şöyle konuşmuştur: "Azizim Sir, şu anda bu şekilde olan onyedii kişi ile aynı masada oturmaktasınız"⁷. Sanıyorum en doğru yol, ateizm gerçeğini bir yana itmek değil, onu anlamaya ve güçlüklerini görmeye çalışmak olmalıdır.

Ateizm gerçeği, felsefe tarihindeki kökleri çok gerilere, teknik anlamda felsefenin başlangıç günlerine kadar uzanan bir olgudur. Ancak biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, bir değil birçok çeşit ateizm vardır. Antik dönemlerin ateistik fikirleri ile Orta ve Yeni çağların ateistik düşüncesi ve tutumları arasında önemli farklar bulunmaktadır. Yunan filo-

6 J.A. T. Robinson, *The New Reformation*, London, 1965, s. 117-8.

7 *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Hasting) "Theism" maddesi.

zoffları arasında tanrıların varlığını inkâr edenler çıkmıştır; ancak Yunan halk inanışları teistik bir sistem oluşturmadığı için, orada bugünkü anlamda bir ateizm yoktu. Bugünkü anlamda ateizm, teistik sistemlere bağlı olarak ortaya çıkan bir harekettir. Başka deyişle, ateizm, evreni yaratan ve onun varlığını devam ettiren, özü itibariyle aşkın fakat sonsuz gücü, bilgisi, iradesi ve sairesi ile evrende içkin olan teistik, hattâ belki de daha yerinde bir terimle monoteistik tanrı inancına karşı tepki olarak doğan bir düşünce hareketidir. Bu bakımdan düşünce tarihinin geleneksel ateizmi gidasını büyük ölçüde teizmden, özellikle de Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan felsefi kanıtlardan almaktadır.

Tanrı'nın varlığının aleyhinde öne sürülen klasik tartışmaların başında "kötülük problemi", maddenin ezeliyeti, teistik kanıtların yetersizliği, hattâ geçersizliğine ilişkin görüşlerle özellikle günümüzde büyük bir önem kazanan bazı sosyolojik ve psikolojik teoriler gelmektedir. Ayrıca Nietzsche tarafından önemle savunulan ve ateist varoluşçularca geliştirilen 'ahlâkî gerekçelere dayanarak Tanrıyı reddetme' görüşünün de günümüz ateizminde önemli bir yeri vardır. Şimdi kısaca sözkonusu bu tartışmalara bir göz atarak onların ateizm için sağlam bir temel oluşturup oluşturmadığı konusuna gelelim.

1. "Kötülük Problemi"

Teizmin aleyhinde kullanılan belki de en eski iddia, dünyadaki kötülüğün reel varlığından kaynaklanan iddiadır. "Eğer her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan bir Tanrı varsa, yeryüzündeki bu kadar kötülük nereden geldi?" sorusu düşünce tarihinde yüzlerce kez sorulmuş ve cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Kötülük, şu ya da bu yolla yaşayan her canlının hayatına girdiği için bu soru, düşünürler kadar sıradan insanları da yakından ilgilendirmektedir. David Hume, "Tabii Din Üzerine Dialog" adlı yazısında teizmin kötülük probleminde ilişkin çelişkisini şu sözlerle dile getirmektedir:

Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor; o halde O güçsüzdür.

Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor; o halde O kötü niyetlidir.

Eğer Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü ortadan kaldırmak niyetinde ise, bunca kötülük nasıl oldu da var oldu?⁸

⁸ D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Ed. N. K. Smith, New York, 1947, s. 198.

David Hume, bu çeşit bir akıl yürütme ile özellikle teistik Düzen Kanıtının geçersizliğini göstermeye çalışmaktadır.

Bazı teistler, kötülüğün reel varlığını inkâr ederek; bazıları onu insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayarak; bazıları kötülüğün Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak, bazıları da sınırlı bir tanrı kavramı kabul ederek⁹ Hume'un ortaya koyduğu dilemi çözmeye çalışmışlardır. Ancak birçok felsefe probleminde olduğu gibi, burada da kesin bir sonuca ulaşılmış olduğu söylenemez.

Kötülüğün teist için bir problem olduğu doğrudur. Bu problem, özellikle monoteist dinler söz konusu olduğunda çok daha karmaşık bir görünüm kazanmaktadır. Buna rağmen bu problem, ne teizmin geçersizliğini göstermek, ne de ateizmi kurmak gibi bir görevi yerine getirecek güçtedir. Kötülüğün varlığına rağmen insanlık, iyiye doğru ilerleyebilmiş, içinde yaşanabilir bir uygarlık düzeyine ulaşabilmiştir. Ateistik iddiaların çoğu, "dünyada gereğinden fazla kötülüğün bulunduğu" düşüncesi çevresinde dönüp dolaşmaktadır. Herşeyden önce bu "gereğinden fazla" sözü, oldukça üstü kapalı bir sözdür. Ateist, insanlık tarihi boyunca var olduğuna inandığı büyük felâketleri, doğal afetleri ve sâireyi birlikte düşünerek böyle bir yargıya varıyor olsa gerek. Oysa bizim evren hakkındaki bilgimiz oldukça yetersizdir; dolayısıyla topyekûn evrende gereğinden fazla kötülük var mı yok mu, bu konuda birşey söyleyemeyiz. Kaldı ki, kötülüğün yaygınlaşmasını Tanrı'dan çok insana atfetmek, daha akla yatkın görünmektedir. Özellikle Tanrı'ya atfedilen doğal kötülükler (deprem, su baskını v.s.) insanın çalışma ve didinmeleri sonucu büyük ölçüde önlenemez, önlenmiştir de. İnsanla daha doğrudan ilgili olan ahlâki kötülük, bugün tanıdığımız ve bildiğimiz insan yapısı söz konusu olduğu sürece, büsbütün ortadan kalkmayacaktır; ancak burada da büyük ölçüde bir azalma gerçekleştirilebilir. Bir gün bütün dünyamızın kötülükle dolup taşacağına inanmamız için akla yatkın hiçbir neden yoktur.

Kısacası, "dünyada kötülük vardır" yargısıyla, "bilgi, irade, güç ve iyilik sâhibi bir Tanrı vardır" yargısını hiçbir şekilde karşı karşıya koyup bundan bir ateizm çıkaramayız.

Leibniz'in "Theodicié"si, insanlık tarihinin gergin ve bunalmış dönemlerinde çok iyimser görünebilir. Fakat bu teodisenin ana iddiasının

⁹ Sınırlı bir Tanrı kavramından hareket ederek "kötülük problemi"ni çözmeye gayret edenlerin görüşleri için bk. E.H.Madden, "Evil and the Concept of a Limited God", *Philosophical Studies*, 18, 1967, s. 65-79.

hâlâ ayakta olduğunu kabul ediyorum. Hiç şüphesiz Tanrı, başka dünyalar da yaratabilirdi. Böyle bir imkân, bu dünyanın, "yaratılması mümkün olan dünyaların en iyisi olduğu" görüşünü savunmamıza engel olmaz. Eğer şu veya bu derecede kötülüğün bulunması, dünyanın "mümkün olan en iyi dünya" olduğu görüşüyle çatışmıyorsa ve hattâ böyle bir dünya için belli oranda kötülüğün varlığı kaçınılmaz ise, bu takdirde "dünyada kötülük vardır" ve "dünya mutlak anlamda iyi olan bir yaratıcının yönetimi altındadır" iddiaları mantıken bir arada bulunabilir. Eğer dünyada kötülük var olduğu için kişinin Tanrı'nın varlığına olan inancı sarsılsaydı, başta Peygamber Eyûb olmak üzere Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in inançları sarsılırdı.

2. Maddenin Ezelliliği ve Kozmolojik Kanta Yöneltilen Eleştiriler :

Başka önemli bir ateistik iddia da maddenin ezelliliği ve onun her şeyin kaynağı olduğu görüşünden hareketle ateizmi temellendirmeye çalışmaktadır. Bu iddianın iki önemli basamağı vardır: İlk basamakta maddenin ezelliliğinin apaçık olduğu, hattâ bunun bilimsel olarak kanıtlandığı ve maddenin, şuur dâhil her şeyin kaynağını oluşturduğu söylenmekte; ikinci basamakta ise, bu görüşün yaratıcı bir Tanrı fikrini imkânsız kıldığı öne sürülmektedir. İddiaya göre, eğer yaratıcı Tanrı fikrine yer verirse, madde miktarının ya da kütle-enerjinin sıfır düzeyde olduğu bir zamanın var olduğu düşüncesini kabul etmemiz gerekir ki, bu, fizik biliminin vardığı sonuçlar açısından mümkün değildir.

Maddenin ezelliliği görüşünü temel alan bu iddia, aslında kozmolojik kanıtın ve belli bir yere kadar da teleolojik kanıtın geçersizliğini göstermeye çalışmaktadır. Bilindiği gibi kozmolojik kanıt, dünyadaki varlıkların, var oluş nedenlerini kendi içlerinde taşımadıkları, dolayısıyla kendi varlık alanlarının dışında var olan bir nedene muhtac oldukları, bu nedenin de kendi kendine yeterli ve başka hiç bir şeye muhtac olmayan bir varlık olduğu sonucuna varmaktadır. Eğer en Son Neden kendi kendine yeterli olmasaydı, başka bir deyişle var oluş nedenini bizzat kendi içinde taşımasaydı, o zaman neden-sonuç zinciri sonsuza değin uzayacaktı ki, bu, teolojik bir deyimle "muhal"dir, yani imkânsızdır.

Bizim burada ateistik maddencilik ayrıntılı olarak ele almamız mümkün değildir. Bu konuda öne sürülen bir sürü varsayım, çözüm bekleyen bir yığın problem ve ardi arkası kesilmeyen birçok tartışmalar vardır. Ateistin iddia ettiği gibi, maddenin ezeli olduğu ve şuur dâhil her türlü canlı faaliyetin kaynağı olduğu bilimsel yöntemlerle doğrulanmış değildir. Hattâ bir an için maddenin ezeli olduğunu kabul etmek bile, bu, çe-

şitli şekillerde dile getirilen teistik anlayışların hepsinin geçersizliklerini göstermeye yetmez. Yaratma fiili için bir başlangıç tanımayan ve onun sürekliliğini kabul eden birçok teist vardır. Farabi, Muhammed İktbal, Lotze burada sayabileceğimiz birkaç örnektir. Bilimsel sonuçlar, kozmolojik kanıtın, ya da klasik İslâmi terminoloji ile "hudûs" ve "ibdâ" delillerininin formüle edildikleri dönemlerin ilkel ve zayıf bilimsel anlayışlarının geçersizliklerini, hattâ bizzat kozmolojik kanıtın geçersizliğini ortaya koyabilir; ama bunların hiçbirinden "o halde Tanrı yoktur" yargısı çıkarılamaz. Aslında Kant'ın da işaret ettiği gibi, bilimi böyle bir yargıyı vermeye zorlamak onu meşrû olmayan bir alana itmek demek olur.

3. Ateizmin Dayandığı Bazı Sosyolojik ve Psikolojik Teoriler :

Günümüzdeki ateistik görüşlerin önemli kaynaklarından biri olan ve Fransız sosyoloğu Emille Durkheim tarafından geliştirilen "sosyolojik teori"ye göre Tanrı, toplumun, bireylerin düşünce ve davranışlarını kontrol altında tutmak için farkına varmadan uydurduğu hayal ürünü bir kavramdır. Yine bu teoriye göre, insan, dini bir duyguyla kendisini aşan bir varlık karşısında korku ve ümit içinde beklerken aslında Tanrı adı verilen evrenin ötesindeki bir varlık karşısında değil, kendisini çevreleyen toplum realitesi karşısında durmaktadır. Tanrı fikri toplumun yaptırım gücü ve işlevini gösteren bir simgeden başka bir şey değildir¹⁰.

Böyle bir teoriden kaynaklanan ateizm, kozmolojik ve teleolojik kanıtlar çevresinde dönüp dolaşan ateistik tartışmalardan daha kolay anlaşılır bir niteliktedir; bundan dolayı da çok daha etkindir. Ancak bu teininin zayıflığı ortadadır. Şöyle ki:

1. Bu teori, dinî şuurun evrenselliğini açıklayamamaktadır. Söz konusu bu şuur, bireyin içinde yaşadığı toplumun çok daha ötesine gitmekte, evrensel nitelikte bağlar ve toplumsal birlikler oluşturmaktadır. Yine bu şuur, bütün insanlığa kapısını açık tutan bir özellik taşımaktadır. Eğer Tanrı, toplumun bir simgesi ise, bütün insanları içine alma zorunluluğuna nereden doğuyor? Bir bütün olarak insanlığın "toplum" olduğu söylenemez; çünkü sosyolojik teori, toplum terimini bu anlamda kullanmamaktadır.

2. Sosyolojik teori, bir dinin belli bir toplumda ortaya çıktığı sırada dile getirdiği Tanrı kavramı ile toplumsal ideallerin çok kere çatıştığını

10 E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, London, 1915, Sosyolojik görüşün eleştirisi için bk. J. Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey, 1965, s. 31 vd.

görmezlikten gelmektedir. Söz gelişi Kur'an'ın ilk inen sûrelerinde ifadesini bulan Tanrı'nın, Mekke toplumununun, özellikle Mekke aristokrasisinin ideallerinin yanında değil, karşısında olduğu bilinen bir gerçektir. İlk müslümanların kafalarına ve gönüllerine yerleştirilen dünya görüşü, Mekke toplumunun düşünce ve davranışlarının, dolayısıyla yaptırım gücünün sembolik bir ifadesi olmamış, tam tersine bu etki ve gücü temelinden sarsan bir faktör olmuştur. Eğer Tanrı, kılık değiştirmiş toplum olsaydı, tanrısal güç, her halde kendi kuyusunu bizzat kendisi kazmazdı.

Bilimsel bir temele dayandığı öne sürülen ve ifadesini özellikle Freud ve Feuerbach yazılarında bulan, günümüzde ateizme önemli ölçüde destek sağlayan "Yansıtma Din Teorisi" (The Projection Theory of Religion) de sosyolojik teorinin karşılaştığı güçlüklerle benzeyen güçlükler içinde düşmektedir. Freud'a göre, Tanrı fikri, çocuktaki baba imajının bir yansımasıdır. Tanrı fikrinin kaynağı, insan soyunun, çocukluk döneminde karşı karşıya kaldığı zorluk ve felâketler karşısında geliştirdiği zihinsel bir savunma mekanizmasıdır. Bundan dolayı din, Freud'un nazârında "nürotik bir kalıntı"dan ibarettir¹¹.

Feuerbach ise, Tanrı hakkındaki bütün konuşmaları insan hakkında konuşmaya, başka bir deyişle teolojiyi antropolojiye indirgemektedir. İnsan, kendisinde görmek istediği, fakat bir türlü görmeyi başaramadığı nitelikleri hayâli bir varlığa yansıtmakta, bunu yaptığı için de kendisini söz konusu bu varlık karşısında küçülterek öz benliğinden soğumakta ve yabancılaşmaktadır¹².

Gerek Freud'e göre, gerekse Feuerbach'a göre, insanlık büyüyüp olgunlaştıkça hayâli varlıkların yardımına ihtiyaç duymayacak ve yavaş yavaş Tanrı fikrinden kurtulacaktır.

Freud'un görüşü teizmin aleyhine kullanılabilirliği kadar ateizmin de aleyhine kullanılabilir. Herşeyden önce ateizm, bir olgunluk işareti değildir. Onda da çocukluk döneminde yer alan bir ruh halinin tekrarı söz konusudur. Babasını kıskanan, ondan korkan, onun buyraklarından memnun olmayan ve hattâ onun salt varlığından rahatsız olan çocuk, babasından kurtulmak istemekte, onun var olmamasını arzu etmektedir.

11 Freud, bu görüşlerine, *Totem ve Tabu, Bir Yazılımanın Geleceği, Musa ve Monoteizm* gibi eserlerinde geniş yer verir. Onun görüşlerinin derli toplu bir eleştirisi için bk. R.S. Lee, *Freud and Christianity*, London, 1948, özellikle Dokuzuncu Bölüm; ayrıca bk. E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Yale, U.P., 1950, s. 21 vd.

12 Feuerbach'ın görüşleri için bk. P. Mastersson, *Atheism as a Alienation*, (Penguin Books) 1973, s. 70 vd.

Buna dayanarak denebilir ki, ateizm, babanın var olmaması arzusunun bir yansıması, bir projeksiyonudur. Ancak çocuk baba imajına o kadar alışmıştır ki, onsuz edememekte, baba, dolayısıyla Tanrı otoritesi yerine bir düşünürün, bir siyasi liderin, bir partinin ve sâirenin otoritesini koymaktadır.

Feuerbach'ın yansıtma teorisine gelince bunun bazı dinler, meselâ eski Yunan ve Mısır dinleri için geçerli olduğu kabul edilse bile, her din için geçerli olduğu söylenemez. Büyük harfle yazılan İnsanı bir tarafa bırakıp, sıradan bir insanın, söz gelişi Milâddan sonra 620'lerde Mekke'de yaşayan bir Arabın ideallerinin yansıması ile Kur'an'ın Tanrı kavramı arasındaki ilişkiyi görmek, Feuerbach'ın tezinin zayıflığını ortaya koymak için yeterlidir sanıyorum. Neydi bu sıradan insanın idealleri, arayıp da bulamadığı şeyler? Bol servet, çok sayıda erkek çocuk, çok sayıda kadın v.s... Bu ve benzeri arzuların yansıması, olsa olsa muhteşem bir Arap şeyhinin özelliklerini oluştururdu, İslâm'ın Tanrı anlayışını değil.

Feuerbach, ciddi ve tutarlı çözümlenmelerle teizmin tutarsızlığını ve yanlışlığını gösterme yerine, vecize kabîlinden birtakım parlak sözlerle metafizik bir problemi psiko-antropolojik bir terminoloji içinde çözmeye çalışmaktadır. O, bize Tanrı fikrinin bir tür psiko-genesisini sunmaktadır ki, bu, savunulabilir bir ateizm için yeterli değildir. İnsan ya da insan soyu, Feuerbach'ın anlattığı yolla Tanrı fikrine ulaşmış olsa bile bu, böyle bir fikrin ontolojik bir temelden yoksun olduğunu göstermez. İnsanın Tanrı'nın varlığı fikrine nasıl vardığını açıklamakla ateizm arasında mantıksal bir bağ yoktur.

4. Tanrı'nın Ahlâki Gereksizlerden Dolayı Reddedilmesi :

Özellikle Nietzsche ile felsefe sahnesinde ön plana çıkan, Sartre ve Camus gibi ateist varoluşçularca geliştirilen bir başka önemli ateistik görüş de ahlâki bir endişede çıkış noktasını bulmaktadır. Bilindiği gibi Kant, insanın ahlâki otonomisini koruyabilmek için Tanrı'nın ahlâk alanına sokulmasına, yani teolojik ahlâka temelden karşıydı. Ancak o, buna dayanarak Tanrı'nın var olmaması gerektiğini öne sürmüyordu. Tam tersine, o, Tanrı'nın varlığını, ahlâklılığın ve mutluluğun bir arada bulunması demek olan "en yüksek iyi"nin elde edilmesi için zorunlu bir postülat olarak koyuyordu. Kant'ın tanrısı bir Ahlâk Tanrısı idi. İşte Nietzsche ve ateist varoluşçuların yıkmak istedikleri Tanrı fikri de buydu. Onların, ontolojik, kozmolojik, teleolojik kanıtların Tanrı anlayışı üzerinde hemen hiç durmamış olmaları da bunu göstermektedir. Onlar, Kant'ın çıkış noktasını benimsemekte, ama onun vardığı sonucu ortadan kaldırmak istemekteydiler.

Nietzsche'ye ve varoluşçuluğun ateist kanadına mensup düşünörlere göre, ya insanın önceden belirlenmiş bir "öz"ü vardır; ya da insan tam anlamıyla karmakarışık bir akıntı içindedir; dolayısıyla özünü kendisi oluşturmak zorundadır. Nietzsche, kısır ve sıkıcı akılcı felsefelerin insanın önceden belirlenmiş bir özü olduğu görüşüne dayandıklarını söyler. Yine insan, bu düşünörlere göre, ya kölece bir bağımlık ve bağımlılık içindedir; yahut da, Sartre'in deyimiiyle özgürlüğe mahkûmdur. İmdi eğer Tanrı, yani bir yaratıcı varsa, insanın bir özü de var demektir ve bu öz, varlıktan önce gelmek zorundadır. Başka bir deyişle eğer Tanrı varsa, özgürlük yok demektir ve insan, kendi özünü oluşturma imkân ve gücünden yoksundur. Bu imkân ve gücün olabilmesi için, Tanrı'nın olmaması gerekir. Acaba Tanrı'dan bu derece çabuk kurtulmak kolay bir iş midir? Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün ne büyük ve endişe verici bir olay olduğunu farkındadır. O şöyle der: "Dünyanın bir daha sâhip olamayacağı en kutsal ve güçlü varlık hançerlerimiz altında kana boyandı. Bu, insanlığın kaldıramayacağı kadar büyük bir olaydır".¹³ Buna rağmen Nietzsche'ye göre bu, yerine getirilmesi gereken bir işti. Eğer insan gücünün bir değeri olacaksa, sonsuzca güce sâhip olan bir varlığın olmaması gerekirdi; çünkü sonsuz-olanla sınırlı-olan, en yetkinle, yetkin olmayan, tamlı eksik bir ve aynı dünyada barmamazdı. Camus'nun deyimiiyle Sisyphus baş kaldırmalı ve her türlü tehlikeyi göze alarak özgürlüğünü ilân etmeliydi¹⁴.

Ne Nietzsche, ne Sartre, ne de Camus ve ne de onlar gibi düşünönlere yavaş yol alan, kırk kırk yaran serin kanlı bir düşünörlere gibi çıkarlar karşınıza. Onların isbat etmeye, hattâ iknâ etmeye ne vakit ne de sabırları vardı. Onlar, bir haykırış içindedirler; muhatapları ise, ne teolog, ne de filozoftur, sadece bunalım içinde olan insandır.

Bu bunalım felsefesi, "Tanrı yoktur" demekten çok "Tanrı var olmamalıdır" diyor. Bunun için gösterdiği gerekçeler ise, aşırılıklarla dopdolu. Öyle ki, bu felsefe bize iki aşırı uçtan birini seçmemizi söylüyor. Oysa böyle bir zorunluluk yoktur. Şöyle ki; (1) Ya aşırı ve katı bir rasyonalizmi, ya da irrasyonalizmi seçmek zorunda değiliz. İnsan zihninin kurduğu kavramsal yapının san'î, zorlanmış ve gelişi güzel yönleri vardır; ama bu yapının bütünüyle kötü ve güvenilmez olduğunu söylemek mümkün değildir. (2) İnsan söz konusu olunca, niçin katı ve belirlenmiş bir tür "okültöz"le başıboş bir akıntı arasında orta bir yer bulunmasını? (3) Kölece boyun eğme ile şiddete baş vurarak sürekli bir

13 *The Portable Nietzsche*, ed. W. Kaufmann, New York, 1954, s. 95.

14 A. Camus, *The Myth of Sisyphus*, İng. çev. J.O. Brien, London, 1955, s. 99.

direnış içinde bulunma arasında kalılabilecek hiçbir nokta yok mudur? Sokrates, görüşleriyle içinde yaşadığı toplumun temellerini sarsmış bir insandı; ama aynı insan ölüm cezasından kaçıp kurtulma imkânı bulunduğu halde, toplumun yasalarına uymayı -isterseniz buna bir tür muhafazakârlık da diyebilirsiniz- bir görev bilmmişti.

Madem ki bu aşırılıklardan birini ya da ötekini seçmek zorunda değiliz; "o halde Tanrı'ya öldürmeye de gerek yoktur." Ahlakî yücelişin dinin özü olduğunu söyleyen ve onu hayatın nirengi noktası haline getiren bir varlığı ahlak adına, insanlık adına öldürmek istemek, gerçekten büyük bir bunalım içinde olmanın belirtisi olsa gerektir.

5. Tanrı Kavramının Anlamsızlığı

Şimdiye kadar üzerinde durduğumuz çeşitli ateistik görüşlerin ortak bir yanı vardır. O da teizmin son derece ciddiye alınmasıdır. Aynı ciddiliği, analitik felsefe geleneğine bağlı ateist düşünürlerde ve özellikle de mantıksal pozitivizmi savunanlarda görmekteyiz. Bunlardan bazılarına göre, Tanrı, *aleyhinde bile* konuşulacak bir konu değildir; çünkü Tanrı kavramı derli-toplu bir anlam ifade etmemektedir. Bu görüşte olanların ilk ele aldıkları konu ontolojik kanıt olmuştur. Bu kanıt daha çok düşünce ve dil çerçevesi içinde kaldığından dolayı kavramsal çözümleme için verimli bir alan oluşturmaktadır. Ontolojik kanıtla ilgili tartışmalar şu ana kadar ertelememizin nedeni de budur.

Bilindiği gibi Anselm tarafından formüle edilen ve daha sonra akılcı filozoflarca geliştirilen bu kanıt, Tanrı'nın varlığı düşüncesinden O'nun varlığının gerçek ve zorunluğuna gitmektedir. Kısaca söyleyecek olursak ontolojik kanıtın temel iddiası şudur: Kendisinden daha yetkinini düşünemeyeceğimiz bir varlık kavramı vardır zihnimizde. Bu varlık, ya sadece zihindedir, ya da hem zihinde hem de zihin dışında vardır. Sadece zihinde var olan, hem zihinde hem de zihin dışında var olandan daha az yetkindir. Tanrı, terimin tanımı gereği, kendisinden daha yetkini düşünemeyen bir varlık olduğundan O'nun hem zihinde hem de gerçekte var olması zorunludur.

Biz burada bu kanıtla ilgili uzun tartışmaları bir yana bırakarak onlardan önemli olduğuna inandığımız sadece bir tekine dokunmakla yetineceğiz.

Ateist olduğuna açıkça söyleyen günümüz filozoflarından J.N. Findlay, "zorunlu varlık" kavramını çözümlyerek bir tür "ontolojik

ateistik kanıt" çıkarmaya çalışmıştır". Findlay, "Tanrı vardır" önermesinin zorunlu olamayacağını söyler. Ona göre, "zorunlu varlık" kavramı tıpkı "yuvarlak kare" kavramı gibi, bir zıtlığı içermektedir. Zorunlu önermeler totolojik yapıda olan önermeler olup bu önermelerden hiçbiri "existentielle" bir durumu içermeyiz. Zorunluluk, mantıksal çıkarımlar ve dildeki kurallar için söz konusudur. Varlığa ilişkin yargılarımız ise, zorunlu değil mümkündürler. Bu durumda "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesi kendi içinde bir zıtlığa yer vermekte, dolayısıyla anlamsız olmaktadır.

Bize öyle geliyor ki, bu tür bir çözümlemeye dayanarak ateistik bir kanıt dile getirmek kolay bir iş değildir. Şöyle ki, teist, "zorunlu varlık" kavramıyla varlığının başlangıcı ve sonu olmayan, yok edilemeyen, sınırlayıcı herhangi bir şarta bağlı olmayan bir varlığı kasetmektedir. Bu çeşit bir zorunluluğu, mantıksal zorunluluktan ayrı düşünmek gerekir. Hattâ Tanrı'nın varlığının zorunlu olması ile bizim Tanrı'nın varlığına ilişkin iddialarımızın zorunlu olup-olmadıkları hususu arasında da bir ayırım yapmak zorundayız. Gerçi bugün birçok düşünürün "zorunlu" ve "mümkün" terimlerinden hoşlanmadıkları ve onları sadece önermelerle ilgili olarak kullandıkları doğrudur. Buna rağmen hiç kimse bu güne kadar varlığa ilişkin *bütün* önermelerin, *kesinlikle* olumsal olduklarını kanıtlanamamıştır. Bu işi, şu anda üzerinde durduğumuz tartışmanın en ciddi anlamda başlatıcısı olan Kant bile başaramamıştır. Çoğunlukla "Tanrı vardır" önermesindeki "varlık"ın kenuya birşey ekmediği, dolayısıyla gerçek bir yüklem olmadığı öne sürülmüştür. Öyle sanıyorum ki, "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesi, varlığın yüklem olamayacağı iddiasının boy hedefi olmamaktadır. Tanrı, "zorunlu olarak vardır", "zorunlu olarak güçlüdür" ve "zorunlu olarak bilendir" şeklindeki önermelerde, "zorunlu varlık", "zorunlu bilme" v.s. birer yüklem olmaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse, ontolojik kanıtın birçok güçlükleri ve hattâ çıkmazları bulunabilir. Ancak ontolojik ateistik bir kanıt bulabilmenin güçlükleri ve çıkmazları kat kat daha fazladır.

Findlay'in "Tanrı zorunlu olarak vardır" önermesi hakkında öne sürdüğü çözümlemelere ve itirazlara benzer çözümlemeler mantıksal pozitivizm geleneğini sürdürenlerce hemen bütün teistik yargular için öne sürülmüştür. İlhamını Viyana Çevresi filozoflarından alan birçok düşünür, dar anlamda ele aldıkları Doğrulama İlkesini teistik önermelere

15 J.N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew ve A. Mac Intyre, London, 1955, s. 47-54.

uygulayarak onların anlamsız olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Bu tür bir doğrulama ilkesine göre, bir iddianın doğru olabilmesi için onun ya tecrübi verilerle, ya da mantık ve matematikte görülen zihinsel bir işlemle doğrulanması gerekir. İmdi "Tanrı vardır" önermesini bu yollardan biri ya da ötekiyle doğrulamak mümkün değildir; öyle ise, böyle bir iddia anlamsızdır.

Çağdaş İngiliz filozoflarından A.Flew, doğrulama ilkesinden esinlenerek bir yanlışlama ilkesi formüle etmeye çalışmış ve şöyle demiştir: Teistik iddialar doğrulanamazlar, çünkü onların yanlışlığını gösterecek hiçbir verinin bulunabileceği düşünülemez. Eğer bir iddia hiçbir şeyi inkar etmiyorsa, yanlışlamıyorsa, doğruladığı bir şey de yok demektir. Öyle ise, "Tanrı dünyayı yarattı" veya "Tanrı insanları sever" ve benzeri iddialar anlamsızdır¹⁶.

Herşeyden önce böyle bir çözümleme yöntemi ile hareket edilerek ateizmi savunmak mümkün değildir. Çünkü burada teistik iddialar kadar ateistik iddialar da anlamsız olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında "Tanrı vardır" iddiasıyla "Tanrı yoktur" iddiası aynı mantık statüsü içine girmektedirler. Bu durumda Tanrı'ya inanma veya inanmama konusu başka temellere dayanılarak verilecek bir kararın sonucu olacaktır. Kaldı ki dilci filozoflar, özellikle Wittgenstein'in hayatının son döneminde kaleme aldığı yazılarındaki "anlam kuramı"nı geliştiren filozofların da haklı olarak belirttikleri gibi, "anamlı olma" ile "doğrulanabilme"yi birbirinden ayırmak gerekir. Anamlı olup da empirik yollarla ya da zihinsel bir işlemle doğrulanamayan bir sürü önerme vardır. Söz gelişi ahlâk önermelerinin büyük bir bölümünü, katı doğrulama ilkesi ile doğrulamak mümkün değildir. Her dil biriminin, söz gelişi din dilinin ve ahlâk dilinin kendilerine özgü bir mantığı, yani işlev görme biçimi vardır. Bu bakımdan "Tanrı dünyayı yarattı", "Tanrı insanları sever" ve benzeri önermeleri empirik önermeler gibi kabul edip çözümlemeye başlarsak, daha işin başında iken çıkmaza düşeriz.

Sonuç

Gerek klasik teistik kanıtlara yapılan hücumlar, gerekse teistik iddiaların kavramsal çözümlemelerinde öne sürülen itirazlar, genellikle inancın birtakım kanıtlamalarla ayakta durduğu görüşüne dayanmaktadır. O kadar ki, bazı iddialı ateistler, Tanrı'nın varlığına ilişkin derli toplu bir kanıtın bulunmayışını ateizm için yeterli görmektedirler. Nitekim Baron D'Holbach, "Tabiat Sistemi" adlı yazısında şöyle demek-

16 A. Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 96.

teydi: Eğer Tanrı var olsaydı, bu derece akıl, bilgi ve hikmet sâhibi bir varlık, kendisi hakkında bize akıl ve mantık dışı mucizelerle değil, daha doğrudan bilgi ulaştırırdı¹⁷. Benim de şahsen dinleme fırsatı bulduğum bir BBC programında B. Russell'a şöyle bir soru yöneltilmişti: Eğer öldükten sonra bir öteki dünya var da bu dünyada varlığına inanmadığınız Tanrı, "Bana niçin inanmadın?" diye sorarsa ne cevap vereceksiniz?" Russell'ın bu soruya verdiği karşılık şu olmuştu: Tanrım, bana var olduğuna ilişkin niçin doğru dürüst bir kanıt göstermedin?

Gerek D'Holbach, gerekse Russell ve onlar gibi düşünen birçok kimse, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir tür doğrulanabilir kanıt istemektedirler. Oysa böyle bir kanıt, inanmanın özüne ters düşer. Eğer Tanrı'nın varlığı, herhangi bir empirik ya da soyut objenin varlığı gibi kanıtlanılabileseydi dindeki anlamıyla inanma yok olurdu. İnanma, bilerek düşünerek inanma, bir özgürlük, bir seçim ve bir karar verme işidir. Görünmeyene inanmanın, dini deyimle "gayba imân"ın önemi ve değeri, buradan gelmektedir. Eğer Tanrı, varlığını önümde duran şu masanın varlığı gibi bana dıştan empoze ettirseydi, eski bir deyimle Tanrı "bi-lâ hicâb tecellî" etseydi, o zaman tek alternatif inanmak olurdu. Bu ise, insan özgürlüğünün sonu demektir.

Hele Tanrı'nın varlığı için empirik ya da akli bir kanıtın bulunmamasını ateizmin yeter nedeni saymak, son derece naiv bir tutum olur. "Suçun kanıtlanmaması, kişinin suçsuzluğunun bir kanıtıdır" hükmü, yalnız mahkemede, o da sadece bir hukuk ilkesi olarak geçerlidir. "Hukuk ilkesi olarak" diyoruz, çünkü suçu kanıtlanmamış bir sürü suçlu bulunabilir ortada. Aslında kanıt yetersizliği, teistten çok, ateistin işini zorlaştırmaktadır; çünkü bir şeyin var olmadığını kanıtlamak, var olduğunu kanıtlamaktan daha güçtür. Söz gelişi, sırsız bir adaya giden bir kimse, birkaç ayak izine rastlamakla orada insanın yaşadığı ya da yaşamakta olduğu sonucuna varabilir. "Bu adada hiç kimse yaşamamıştır ve yaşamamaktadır" diyebilmek için, adanın her karış toprağının inceden inceye incelenmesi gerekir. Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar, kanaatimizce, teistin ortaya koymak istediği bazı "işaretler" ve "ipuçları"nın ötesinde fazla bir güç taşımamaktadır. O, bu ipuçları yardımıyla bir yaratıcının var olduğu sonucuna ulaşmakta veyahut bu yolla bir başka kайдan edinmiş olduğu inanımı pekiştirmektedir. Ateistin aynı çizgide yürüyerek "Tanrı yoktur" diyebilmesi için, tâbir yerinde ise bir "kozmetik beyin"e sâhip olması gerekir. Öte yandan eğer pozitivistlerin iddia ettiği gibi, "Tanrı vardır" önermesi anlamsız ise, "Tanrı yoktur" önermesi de

17 *Encyclopedia of Religion and Ethics*, "Theism" maddesi.

aynı ölçüde ve aynı nedenlerden dolayı anlamsız demektir. Ateistin hücumları teisti inancından vazgeçirecek güçte değildir. Bu hücumlar olsa olsa onu "imâncı" (fideist) bir noktaya götürür ki, fideizm, yani "inanıyorum, ama kanıtlamıyorum" görüşü psikolojik hiçbir rahatsızlığa neden olmayan bir durak noktası olabilir.

İnanan bir kimse, inancını destekleyecek bir kanıt bulamadığı için, inancından vazgeçmez. İnanmayan bir kimse de teistik kanıtlar karşısında söyleyecek hiçbir şeyi bulunmasa da inanmayabilir. Ernest Nagel'in "Ateizmin Savunması" (The Defence of Atheism) adlı yazısında da işaret ettiği gibi, ateistin, "inanıyorum ve isbat etme gereğini daymıyorum" diyen bir kimseye söyleyecek hiçbir şeyi bulunamaz¹⁵. Bınbır şüphesi olmadığı için, bınbır kanıt getirmeyi gereksiz gören "kömürçünün imânı" karşısında ateistin eli ve dili bağıdır.

Özetle söyleyecek olursak, bu yazımızda ateizmi dört görüş açısından incelemeye çalıştık: (1) Klasik teistik kanıtların eleştirisinden güç alan ateistik görüşler; (2) Bazı sosyolojik ve psikolojik teorilerden kaynaklanan görüşler; (3) Ahlâki bir ilgi ve endişeden kalkan görüşler; ve (4) Bir dizi kavram çözümlemelerinden kalkarak teistik iddiaların anlamsızlığını ortaya koymaya çalışan görüşler.

Unutmamak gerekir ki, bu görüşlerin büyük bir kısmı Batı Hıristiyan teizmi geleneği içinde doğmuş ve gelişmiştir. Hıristiyan teizmindeki Baba-Oğul teriminin önemle yer aldığı Üçleme (Trinitis) düşüncesiyle Freud'un ateizmi; İsa'nın kişiliği üzerine kurulduğu öne sürülen Hıristiyan ahlâkının "bir de yüzünün öbür yanını çevir" anlayışı ve insanın günahkâr olarak dünyaya geldiği görüşü ile Nietzsche ve Camus'un "başkaldırı"sı; köleliği ve ırk ayırımını kaldırmanın, yoksulluktan kurtulmanın, Tanrı'nın yaratma bilgisine ters düştüğünü kabul etmekle Feuerbach, Marx ve Engels'in iddiaları arasındaki ilişkiyi görmek pek zor bir iş olmasa gerek. Başka türden bir teizm karşısında bütün bu eleştiriler güçlerinin önemli bir bölümünü yitirebilirler.

Eğer taklidden, günümüzde çok kullanılan bir deyimle "kültür emperyalizmi"nden kurtulmanın ve otantik bir kişilik ortaya koymanın bir anlam ve değeri varsa, o zaman "Tanrı öldü" yargısı karşısında herkesin şu üç soruya cevap bulması gerekir: Ölen hangi Tanrıdır? Kim öldürdü onu? Ve niçin öldürdü? Eğer ölen, günahın, ümitsizliğin, korku

15 E. Nagel, "The Defence of Atheism", *A Introduction to Philosophy*, (ed. P. Edward ve A. Pop, New York, 1965), eserin içinde.

ve dehşetin kaynağı olan bir kavram ise, varsın olsun. Eğer metafizik, yüzyıllar boyunca kurduğu bir yapıyı, kendi içinden gelen bir çözüme ve nihilizm ile bugün yakıyorsa, varsın yıksın. Ama eğer öldürülmek istenen, Tevrat'ın, İncil'in ve Kur'an'ın ortaklaşa kullandıkları bir ifadeyle "İbrahim'in, İsmail'in ve İshâk'ın Rabbi" ise, buna insanlığın gücü yetmeyecektir.

DİNE VE FELSEFEYE GÖRE TANRI*

Yazan: Charles Hartsborne

Çeviren: Doç. Dr. Mehmet AYDIN

Büyük dinlerin çoğunda Tanrı, prensip olarak diğer bütün faal varlıkların üstünde tutulan bir Fâ'il-i Muhtar, Mutlak Yaratıcı ve her şeyi kontrolü altında bulunduran bir güç olarak tasavvur edilmektedir. Fakat Tanrı ne kadar yüceltilirse yüceltilsin ve bu konuda P. Tillich ve onun gibi düşünöenler ne derse desinler, O, yine de kendisine, analogi yoluyla da olsa, Kişilik atfedilen ferdî bir varlıktır. Öyle ki, insanın Tanrı suretinde yaratıldığı söylenmektedir. İnsanla Tanrı arasında bir analogiye başvurulmadığı takdirde din, sahip olduğu önemli özelliklerinden birini kaybetmiş olur. Yalnız Yahudilikten kaynaklanan inançlarda değil, Zerdüşlükte, hatta Hinduizm ve Budizmin öne sürmüşt oldukları bazı inançlarda da sözü edilen analogi önemli bir rol oynamaktadır.

Buna rağmen, Hindistanda hatta Batıda genellikle şöyle bir kanaat vardır: Her ne kadar ibadetin objesi olarak mutlak bir Kişilik kabul edilmekte ise de bu Kişilikle mutlak gerçek (realite) arasında bir ayırım yapmak gereklidir. *Işvara* veya ilâhî şahsiyet, bu görüşe göre, ne sadece gerçektir, ne de gerçek-değil. O, daha çok, sağduyunun "alacakaranlık" şeklinde nitelendirdiği orta bir durumda olup gerçeklik statüsünü kazanma noktasında bulunan bir varlıktır; yani Maya'dır. Rüya veya kuruntu dünyasıyla karşılaştırılınca *Işvara*, yani kendisine kişilik atfedilen Brahman, Saguna Brahman, gerçektir. Fakat onu, özellikleri iyice belirtmemiş olan Nirguna Brahman-ki bu, tam anlamıyla gerçektir- ile karşılaştırılınca gerçek-değildir. Bu görüşe benzer bir görüşü İngilterede Bradley öne sürmüştür.

Semitik dinlerde ve Zerdüşlükte Tanrıdan daha gerçek ve tapınmaya lâyık olan bir varlık düşünmek küfür sayılır. Benim bu konudaki görüşüm ise şudur: Tanrı Kişiliğe sahip bir varlık olup başka hiçbir varlık O'nun üstünde yer alamaz. Bazı Hindu mezhepleri de bu görüşü ka-

* Türkçe çevirisini sunduğumuz bu makale, G.N.A. Vessey'in yayınladığı "The Talk of God" (The Royal Institute of Philosophy Lectures, 1969 Vol.II.) adlı eserde yer almaktadır.

bul etmektedir. Fakat ortodoks Hindular veya Advaita Vedantistleri, kanaatimce şöyle bir görüş öne sürmekte haklıydılar: Eğer "en yüksek realite"den maksat, filozofların "mutlak" veya Aristo ve Skolastik düşünürlerin "hareketsiz muharrik" dedikleri şeyse, bu durumda kendisine Kişilik atfedilen Tanrı en yüksek realite değildir. Kişilik atfedilen varlıklarla her yönüyle mutlak, kendi kendine yeterli, sonsuz ve değişmeyen bir Varlık arasında herhangi bir analogi kurulamaz.

Bana kalırsa Ortaçağ filozofları ve birçok bakımdan bu filozofların bir devamı olan Kant, Tanrı ile diğer varlıklar arasında yukarıda temas edilen şekilde bir analogi kurmaya çalıştıkları için hata etmişlerdir. Tanrıdan daha üstün bir realitenin varlığını düşündüklerinden dolayı Vedantistler de hata etmişlerdir. Dinin Tanrısı, felsefenin "Mutlak"ından aşağı bir düzeyde bulunmadığı gibi O'nunla aynı da değildir. Hume'un Clauthe's'i kendisini bu hataya düşmekten kurtarmak üzereydi; fakat Kant, "Saf Akılın İdeali" diye adlandırdığı şeyde onu tekrar ortaya koydu. Bu görüş, günümüzde, savunma çizgisinde yer almakla beraber, hâlâ yaşamaya devam etmektedir.

Söz konusu bu hatanın kökleri, "mutlak" veya "hareketsiz muharrik" gibi ifadelerin sadece son derecede soyut olana atıfta bulunduğu takdirde açık ve tutarlı bir anlam ifade edebileceğinin anlaşılmamasında yatmaktadır. Matematikte kullanılan çarpım cetveli, yeteri kadar soyut ve sâbittir. Onu ne değiştirebilir? Tanrı, mutlaktır; fakat mutlaklık O'nun yegâne karakteri değildir. O, mutlakdan fazla bir varlıktır; mutlaklık O'nun tabiatının sadece bir yanındır. Mutlaklık kadar mutlak izafiliğin de O'na ait olması gerekir. Hatta O'nun karakteri, bir bütün olarak mutlak izafîliktir. Nasıl ki somut, soyuttan fazla bir şeyse ve onu içine alıyorsa, izafîlik de izafî-olmayandan fazla bir şey olup onu içine almaktadır. Ancak son derece soyut olan bir şey, somut olandan büsbütün bağımsız olabilir. Ashında somutla olan her çeşit ilişkiden yoksun olma, somutluğun da yoksunluğu demek olur. Somutun, hem başka somutlarla hem de soyut olanla ilişkisi vardır. Tam anlamıyla bağımsızlık olumsuzluk demektir; gerçekten yokluk demektir. İspat etmek, bilgide, bilenle bilineni ilişki içine sokmaktır. Biz, uzayın uzak köşelerinde "yaşayan"(!) çağdaşlarımızdan bağımsız olarak varız; onları tanıyamaktayız. Eğer onların varlığını ve onlara bağlı olduğumuzu farketseydik, onların bizim üzerimizdeki etkilerini hemen dayardık.

Fechner'in çok önceden müşahade ettiği gibi, Tanrıyı yücelten, O'nun değişmezliği ve kendi-kendine yeterliği değil, yaratılışın her basamağını kendi varlığına dahil ederek bütün varlıkları aşabilen yetkin bir

kapasiteye sahip olmasıdır. Bu görüşü daha ayrıntılı olarak geliştirmeye koyulmadan önce, Tanrının "Kişi" şeklinde nitelendirilen vasfını daha açık bir şekilde görmeğe çalışalım.

Tanrı-insan analogisinde, ilişkinin her iki tarafında görülen büyük farka rağmen, Tanrıdan söz ederken daha aşağı bir düzeydeki varlıklarla ilişkisi olan, onları yöneten şuurlu bir vaktan söz ederiz. Teoride olmasa bile pratik dinî hayatta bu böyledir. Akla yatkın birçok din anlayışlarında Tanrı, insanlara hiçbir konuda söz hakkı tanımayan sınırlı bir despot gibi düşünülmez. Tam tersine, O, makul bir ölçü içinde insanlara kendi başlarına karar verme imkânını tanıyan akıllı ve cömert bir yönetici, bir ebeveyn gibidir. Bu tür analogilerin yorumlanması, şüphesiz, bir takım problemler ortaya çıkarmaktadır. Fakat makul ölçüler içinde yapılabilen yorumlar sayesinde dinî bir terim olan "Tanrı"nın, ne anlama geldiği kısmen de olsa belirlenebilir. Tanrı, şahsiyete sahip bir varlık olarak sevilmelidir. Çünkü O da kendisinden, kayıtsız şartsız seven bir varlık olarak söz eder. Tanrı, bir matematikçinin sağlıklı bir muhakeme tarzını veya bir filozofun, kendi düşünce sistemini sevdiği gibi değil, bir baba, bir yönetici ve yüksek meziyetlere sahip olan bir dost gibi sevilmelidir. Acaba Tanrının insanları sevmesini nasıl ifade edebiliriz? O, yağmurun veya güneşin -ya da Platon'un İyi İdesi'nin- hiçbir amaç gütmeyen yaratıklara yarar sağladığı şekilde değil, şuurlu bir değerlendirme giderek veya yaratıkların mutluluklarını dikkate alarak sevgisini gösterir. Başka bir deyişle, sosyal anlamda sevgiyle ne anlatılmak isteniyorsa o anlamda sever.

Bir de Tanrının her şeyin yapıcısı ve yaratıcısı olduğu söylenir. Ancak bununla ne anlatılmak istendiği çok kere açık değildir. Sevginin varlığını kendi hayatımızda, yönetenle yönetilen arasında müşahade etmekteyiz. Acaba bir varlığın, diğer varlıkları yaratmasında da sevginin ortaya çıktığı söylenebilir mi? Bir örnek verelim: Çiniçi çini yapmaktadır. (Acaba Tanrının yaratması, bu türden bir yapma mıdır?) Bu analogi, problemin çözümüne pek yardımcı olmamaktadır. Her şeyden önce yapılan çini, oldukça uzak anlamda bir "fert"tir. Çini, insan gibi, hatta kendisini oluşturan moleküller gibi dinamik bir varlık değildir. Kaldı ki, çininin yapıldığı çamuru etkileyen, çiniçinin kafasından çok elleri ve kullandığı araçlardır. Tanrının eli yoktur. O, ancak saf bir ruh olarak fiziki varlıklara etki eder. Aynı problem, doğurma ve üretme analogisi için de söz konusudur. Denebilir ki, Tanrı, şekil verdiği maddenin de yaratıcısıdır. Eğer bu noktadan hareket edersek, o zaman teolojik ifadelere beşerî anlamlar vermek için kullanılan analogilerden hiçbir yardım

göremeyiz. Çinicinin elleri, kendi varlığının bir parçasıdır; (dolayısıyla oanların yardımı ile ortaya çıkan yapma fiili bütünüyle çiniciye gider). Böyle bir açıklama da problemin çözümünü kolaylaştırmamaktadır. İnsanın kafasındaki amacıyla bu amacın gerçekleşmesini sağlayan beden organları arasındaki sırlı ilişkinin mahiyeti nedir? Eğer *bunun* ne olduğunu bilebilseydik Tanrının yaratıcı gücü hakkında ortaya atılan analogiler için bazı dayanak noktaları bulabilirdik.

Bu konuyla ilgili olmasına rağmen ruh-beden ilişkisini temel alan analogi, genel olarak din dilinde pek yer almamaktadır. Bunun neden böyle olduğunu tahmin etmek zor değildir. Şöyle ki, Tanrının, yüce fakat buna rağmen yer kaplayan bir bedene sahip olan güçlü bir insan veya başka türden bir varlık gibi düşünülmesini teşvik etmemek, din için hayati bir önem taşır. Böyle bir düşünce, Tanrının dış etkenlere açık olduğunu, doğmaya, ölmeğe, hastalanmaya, rahî bozukluklara v.b. mahkûm olduğunu düşünmeğe yol açardı. Böyle bir düşünceye meydan vermemek için varlığında hütün evreni içine alan kozmik anlamda bir beden fikri icad etmek gerekirdi. Bu şekilde bir varlığın imkânından, sıradan insanlar bir yana, modern astronomi bilginleri bile söz edememektedirler. Başka canlıları gördüğümüz ve onlara dokunduğumuz gibi evreni görüp ona dokunamayız. İnsan, ne evrenin dışına çıkarak onu seyredebilir, ne de onun sınırlarını görebilir. Bundan dolayı halk seviyesindeki din anlayışında Tanrının, ruha sahip bir organizm şeklinde düşünülmemesinde şaşılacak bir şey yoktur.

Her şeye rağmen, ruh-beden analogisi, Platon ve daha sonra Hindistanda Ramanuja tarafından kullanılmıştır. Fakat bu çabalar sadece birer istisnadır. Gerçek şu ki bu analogi, bugün bile kolayca yorumlanamamaktadır. Böyle olmakla beraber ben, bu analoginin bir yana itilmesine taraftar değilim; çünkü ancak ruh-beden ilişkisinde fiziki -yani görülebilen ve dokunulabilen -bir alanla doğrudan ilgilenen ruhi bir güçle karşı karşıyayız. Ruhla fiziki şeyler arasında yer alan bütün etkiler - ruh çağırma olayında masanın hareket etmesi gibi anormal ve tartışma konusu durumlar hariç - dolaylı bir yolla da olsa, ruh-beden ilişkisi aracılığıyla faaliyet göstermektedir.

Dindeki Tanrı anlayışı için önemli olan fakat pek açık olmayan bir başka analogi de ölümsüzlük problemiyle ilgili olan analogidir. Şüphesiz Tanrı, ölüm ve yok olma karşısında bir teminat olarak düşünülen bir varlıktır. Birçok dinlere göre, insanlar da ölümsüzdür. Fakat ilk Yahudiler ve bazı Yunan düşünürleri, kendi varlıklarını gerçek anlamda ölümlü görmekte, ölümsüzlüğü ise Tanrıya ait bir imtiyaz olarak kabul

etmekteydiler. Bu şekilde düşünmek mümkün müdür? Eğer ölüm tam anlamıyla bir yokolma ise ve bütün insanlar böyle bir yokolmayla karşı karşıya iseler, onlar, gösterdikleri bütün çabalarının sonunda ne elde edeceklerdir? İnsan hayatının kahçı değeri nedir? Modern şüpheciler, "sosyal" ölümsüzlüğe veya hayatımızın, insanlığın refah ve mutluluğuna yapacağı katkıya işaret ederek bu soruyu cevaplandırmaya çalışmaktadırlar. İlk Yahudilerin, kendi toplumlarının geleceği konusunda ciddi olarak düşündükleri doğrudur. Ancak "sosyal ölümsüzlük", ölümün karşısında yeterli bir denge oluşturamamaktadır. İnsanlığın refah ve mutluluğu için yaptıklarımız, oldukça değişik ve keyfi bir durum arz etmektedir. Bu yolla, yaşadığımız hayatın geçici olmayan değerinin tam olarak ölçülebileceği oldukça şüphelidir. Kaldı ki, insan soyunun sonsuza değin sürüp gideceğine dair elimizde hiçbir kanıt da yoktur. Doğru, cins tek tek varlıklardan daha uzun ömürlüdür; fakat öyle görünüyor ki bu konuda bildiğimiz ve bilebileceğimiz tek şey de budur.

Ferdin ve insan cinsinin, kabul edilegelen şekliyle, sonsuza değin yaşayacağını düşünmeden hayata anlam vermenin bir başka yolu daha vardır. Sosyal ölümsüzlük, biz öldükten sonra yaşayacak olanların hayat tecrübelerine etki yapmak ve bu tecrübelere değer katmak demektir. Fakat bütün insanlar, hatta bütün canlılar öldükten sonra yaşamaya devam edecek olan tek varlık Tanrıdır. Tanrının bizi bildiğine ve sevdiğine inanılmaktadır. Bu demektir ki biz, ne kadar önce ölmüş olursak olalım, Tanrı bizi bilmeğe devam edecek ve bizimle ilgili her şeyi hafızasında tutacaktır. Eğer öldükten sonra geride kalan dostlarımızın bizi hatırlamalarına bir değer veriyorsak, sonsuza değin yaşayacak olan, ne olduğumuzu, ne duyduğumuzu ve ne düşündüğümüzü en iyi şekilde bilen, takdir eden Tanrının şuurunda yaşamak daha büyük bir değer ifade edecektir. Birkaç şairin bu tür bir ölümsüzlük düşüncesini terennüm ettikleri bir yana bırakılırsa, dinî düşüncenin bu yönünün genellikle ihmal edildiğini söyleyebiliriz.

Ruh-beden analogisine gelince, onun değeri, kendisi için harcanmış olan çabalarla ölçülemez. Bu analogi, Tanrıya inanmanın yanında başka hiçbir inancı şart koşmayan ve ölümün karşısında duran yegâne denge fikridir. Kabul edilegelmış olan ferdi ölümsüzlük fikri ise tam tersine insana gelecekte sürekli olan bir mutlaklık, bir sonsuzluk atfetmektedir. Öyle bir sonsuzluk ki, bu ölçü içinde ele alındığında, Tanrı bile onun ötesine geçemez. Hiç kimse sonsuzun ötesine geçerek yaşamaya devam edemez. Burada, her yönüyle zaman ve mekân içinde sonlu olan bir varlık, kendisi için müstakbel bir sonsuzluk iddiasında bulunmaktadır.

Oysa o, bir mü'min olarak bu sonsuzluğu Tanrıya atfetmelidir. Niçin insan kendisinin böyle bir sonsuzluğa lâyık olduğunu düşünmesin? İnsan nerede durmalıdır ki Tanrının karşısına bir muhalefet unsuru olarak çıkmasin?

Bütün bu söylediklerinden dolayı, ben, kendilerini ilâhî ve ölümsüz bir statüye lâyık görmeyen eski insanları çok takdir ediyorum. Herhalde onlar, açıkça olmasa da, şu şekilde bir ölümsüzlüğü mümkün görüyorlardı: Tanrı, kendilerini dünyada iken nasıl bildi ve sevdiyse ölümden sonra da aynı şekilde bilecek ve sevecektir. Tanrıya insanı unutturacak hiçbir karşı kuvvetin varolabileceği düşünülemez. O halde hem Tanrıya inanmak hem de O'nun yarattıklarına, şekli ne olursa olsun, ölümsüzlük atfetmemek mantıken imkânsızdır. Şüphesiz yalnız insan değil, hiçbir yaratık sonsuz olan ilâhî bilgi ve dikkatin dışında kalmaz. Arada bir fark varsa o da sadece insanın böyle bir sonsuzluğa şuurlu olarak inanmış olmasıdır. İnsan daha şimdiden Tanrının varlığındaki sonsuzluğu ile mutlu olabilir ve böyle bir sonsuzluğu kendi mukadderatı olarak görebilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, analogik bir ifade kullanacak olursak, Tanrı, sadece bir yaratıcı, bir yönetici, bir dost ve evrenin ruhu değil, aynı zamanda gelecekteki mutlak varolmanın ve sosyal ölümsüzlüğün gerçeklik kazandığı bir varlık sferidir. Fakat şu kadarını söyleyelim ki Tanrıya inanmanın bu yönü üzerinde pek durulmamıştır.

Bu konuyla ilgili bir başka mes'ele de genellikle tek yanlı olarak ele alınan Tanrı ile diğer yaratıklar arasındaki karşılıklı ilişkidir. Tanrının bizim için bir şeyler yaptığı kabul edilen bir gerçektir. Ancak bizde kendi sıramızda Tanrı için bir şeyler yapmakta mıyız? Bu sorunun cevabı genellikle olumsuz olmuştur. Zayıf ve muhtaç bir varlık olan insan, ancak Tanrıdan yardım isteyebilir; bu haliyle onun Tanrıya ne gibi bir yararı olabilir? Şüphesiz dinî hayatın ilk şekillerinde Tanrıya bir takım kurbanlar sunulmakta ve kurbanların, insanların Tanrıya ya da tanrılara verdikleri armağanlar olduklarına inanılmaktaydı. Hatta dinin ileri safhalarında bile Tanrıya "hizmet"ten söz edilmektedir. Eğer hizmet, hizmet edilene yararlı bir iş yapmak değilse bu kelimenin anlamı nedir? İsrarla üzerinde durulan bir başka görüş de şudur: Yaratıklar, "Tanrının iradesini" yerine getirirken aslında kendilerine ve dolayısıyla birbirlerine hizmet etmektedirler; çünkü onların yaptıklarında Tanrı bir şey kazanmaz. Fakat bu görüş dış anlamıyla alınır ve harfiyen kabul edilirse, dinin Tanrı anlayışını yıkar.

İbadet edenlerle ibadet edilen arasındaki ilişkinin tek yönlü olduğunu, Tanrının daima veren, yaratıkların ise ortaya konan değerleri kabul etmekle yetinen varlıklar olduğunu öne süren bazı felsefi görüşler bulunabilir. Fakat böyle bir görüş, dinin kabul ettiği Tanrı anlayışını dile getiremez. Buber, "I and Thou" (Ben ve Sen) adlı eserinde, haklı olarak böyle bir anlayışın dinin Tanrı anlayışını ifade etmediğini açıkça söylemiş, Berdyaev ve başka çağdaş düşünürler de aynı görüşe katılmışlardır. Fakat teolog ve din filozoflarının önemli bir kısmı, yüzyıllar boyunca Tanrı-insan ilişkisini tek yönlü bir ilişki olarak ele almıştır. Bize öyle geliyor ki bu insanlar, ibadet eden kişiler olarak değil nazariyeler kuran düşünürler olarak konuya bakmış ve ibadeti kendi önyargılarına göre yorumlamaya çalışmışlardır.

Din, yaratılanla yaratılan arasında karşılıklı olarak yer alan bir ilişki üzerinde durmakta ve sadece bir tarafın diğer taraf üzerine etki ettiği fikrine itibar etmemektedir. Dini faaliyetler arasında seçeceğimiz herhangi birine dikkat ediniz; ortada karşılıklı bir ilişkinin olduğunu hemen görürsünüz. Eğer böyle bir ilişkinin varlığını bir yana iterseniz, daha önce sözünü ettiğimiz baba, arkadaş ve ruh-beden analogileri, güçlerini tamamen yitirirler. Bütün bunları kaldırıp attıktan sonra bile hâlâ "Tanrı" kelimesini kullanmaya devam edebilirsiniz; ama artık dinî bir ifade kullanıyor sayılmazsınız. Yönetilenin, çocuğun ve dostun iyilik ve mutluluklarından samimi olarak memnunluk duymayan, onların başlarına gelecek felâketlerden acı hissetmeyen hiçbir yönetici, baba ve dost iyi olamaz. Bir şeyden memnunluk ve zevk duymak ise, bir tür yarar elde etmektir. "Acı duyma"nın ise bu durumun zıttına işaret ettiğini söylemek mümkündür, fakat bu bir şarttır. Acıyla karışık bir sevgi, umursamazlıktan daha iyi ve daha çok tatmin edici olsa gerek. Beden-ruh analogisi de aynı sonucu daha bir açıklıkla gözler önüne sermektedir. Şöyle ki, vücudumuzdaki hücrelerin sağlıklı olması, bize yarar sağlamaktadır. Şüphesiz, hücrelerin hastalanmasıyla elde edilen yararın miktarında bir azalma olur. Fakat yine de onlar, bize daima yarar sağlamaktadırlar.

Ramanuja, muayyen bir ruha ait olan bedeni, ruhun sürekli olarak yönettiği ve kontrolü altında tuttuğu şeylerin toplamı olarak tanımlar. Bu tanıma göre, Mutlak Tanrı, kozmik organizmin ruhu durumundadır. Fakat öyle görünüyor ki, Ramanuja, ruhun bedene etki ettiği gibi bedenin de ruha etki ettiğini unutmakta, hatta onu inkâr etmektedir. Bu şekilde, bazı noktaların gözden uzak tutulması veya tek yanlı bir tutumun izlenmesi, farklı dinî geleneklere bağlı filozofların belirgin bir niteliği olmaktadır.

Tanrı-insan ilişkisinin tek yanlı olarak ele alınmasının birçok tehlikesi vardır. Eğer biz, Tanrı karşısında güçsüz isek ve değerler alanına herhangi bir katkımız yoksa, eğer sadece Tanrı bizim üzerimizde faaliyet göstermekte ve biz O'nun için hiçbir şey yapamamakta isek, insanların diğer yaratıklar üzerindeki etkilerini nasıl anlayacağız? Bu, "ikinci" veya "tâli sebebler" diye adlandırılan çok eski bir felsefe problemidir. Tanrı mutlak Sebep'tir; yani sonsuz kudretiyle âlemde varolan her şeyi tespit ve tayin eden O'dur. Fakat eğer tespit ve tayin eden Tanrı ise bizim yapabileceğimiz hiçbir şey yok demektir. Malebranche ve diğer bazı filozoflar, fiziki değişmelerin sebebinin Tanrı olduğunu söylerlerken yüzyıllardır dinde zaten varolan bu tek yanlılığı daha tutarlı bir şekilde ortaya koymaktaydılar.

Günümüz felsefesinin gözde bir aracı durumunda olan dil tablilleri, bu problemi açıklığa kavuşturabilecek bir güce sahiptir. Şöyle ki, eğer Tanrı, her şeyi tespit ve tayin ediyor ve her şeye karar veriyorsa, bu durumda biz insanları kullandıkları "tespit etme", "karar verme" gibi ifadelerin anlamları nedir? Bu kelimelerin nasıl kullanılacağını Tanrının yaptıklarına mı yoksa insanın yapıp-ettiklerine mi bakarak öğreneceğiz? Eğer söz konusu kelimeleri, öncelikle insanın yapıp-etmeleri hakkında kullanmıyorsak, Tanrının fiillerinden nasıl söz edebileceğiz? Keza, eğer bu kelimelerin anlamları, insanın yapıp-etmelerinden alınıyorsa, aynı kelimeleri, bütün faaliyeti tekelinde bulandıran Tanrıya nasıl atfedebiliyoruz?

Kutsal Kitabın "Eyup Bölümü"nde ilâhî kudretin felsefi bir tartışmasının yapıldığı, en sonunda Eyup'a dünyayı yaratan ve kontrol eden Tanrı hakkında alışlagelmiş tarzda kullanılan kelimeleri anlamadığı söylenmektedir. Eyup Bölümü hakkında öne sürülen yorumlara göre, Eyup, Tanrının kudreti karşısında kendisini o kadar güçsüz ve alçak gönüllü hissetmiştir ki, ilâhî adalet meselesi üzerinde daha fazla ısrar edememiştir. Fakat böyle bir yorum, açıktan açığa olmasa da, mesele'nin çözümünde uzaklaşmaktadır. Eyup, sadece Tanrının ne büyük bir güce sahip olduğunu öğrenmekle kalmıyor, ilâhî kudretin bizimkinden tam anlamıyla farklı olduğunu ve dolayısıyla biz insanların bu kudreti anlayamayacağımızı da öğrenmiş oluyor. Eyup, güçsüzlüğünü fark ederek ilâhî adaletle meydan okumaya cesaret edemeyeceğini anladığı için değil, "Tanrı bunu ya da şunu yapar" dediğinde bunun anlamını kendi sınırlı gücüyle tam olarak anladığını sandığı ve böyle bir cesareti gösterebildiği için mağrur bir tavır takınmıştır. Burada işlenen hata, ilâhî gâye ve adalet yüzünden işlenmemiştir; çünkü kasırgadan gelen ses,

adaletten söz etmemekte, gâye hakkında ise hemen hemen hiçbir şey söylememektedir. Bu olayın sırrı, ilâhî fiillerle ilâhî adalet arasındaki ilişkide değil, bizzat bu fiillerin mahiyetinde ve hikmetindedir.

Modern terminoloji ile ifade edilecek olursa, denebilir ki, Eyup, kendi bildiği "kudret" ve "yaratma" kavramlarının, herhangi bir çıkarıma iletmeyecek kadar muğlak ve esrarengiz olduklarını anlamaya başladı. Antony Flew ve onun gibi düşünürler, Tanrı fikrinin ancak "kudret" fikriyle ayakta durabileceğini ve bu sonuncu kavramı açık ve seçik bir kavram olarak görüp ona dayanarak bazı sonuçlara varmanın mümkün olacağını öne sürmeleri, söz gelişi hasta olan bir insanın hastalığının bizzat Tanrı tarafından verildiğini veya en azından o kişinin Tanrının ihmaline uğradığını söylemeleri, doğrusu, çok tuhaf görünüyor. İnsanın hastalığı konusunda Tanrı mutlak fail olmakla beraber yegâne fail değildir. Eğer O, yegâne fail olsaydı günlük dilimizde ki "faaliyette bulunma" sözünün kullanılması mümkün olmazdı. Mutlak Fâil'in her şeyi karar verdiğini ve diğer "fâiller" in sadece verilen kararların ayrıntılarını tekrar ettiklerini" söylemek, "karar verme" sözüyle düşünmeden oynamak anlamına gelir. Eğer ben X'e karar veriyorsam, bunu kararlaştıran benim, Tanrı değildir. Eğer ben hiçbir konuda karar vermiyorsam "karar" kelimesi dilime nasıl girdi? Benim, "Kötülük Problemi" hakkında öne sürdüğüm lingüistik tahlil de bundan ibarettir. Bence bu problem, dil tahlili açısından doğru olarak ortaya konamamış bir problemdir.

Hastalığa, bakteriler dahil, birçok etkenler sebep olabilir. Mademki kudret ve faaliyet gibi ilâhî sıfatlar evrenseldir, o halde her yaratık, mütevazî bir ölçü içinde de olsa, bu sıfatlardan kendi payına düşeni alacaktır. Kudret kavramının odak noktası olan "karar verme", geniş anlamda sadece Tanrıya hasredilemez. Hatta o, ne sadece Tanrıya, ne insana, ne de diğer hayvanlara hasredilebilir; o, bütün realitenin dokusuna sinmiştir. Eğer "Mutlak Fâil daha küçük ve önemsiz faillerin insana getirecekleri zararları önleyebilirdi" şeklinde bir itiraz söz konusu olursa buna şöyle bir cevap verilebilir: Yaratıklar ne ölçüde kukla düzeyine indirilebilir ve buna rağmen yaratık olma sıfatını koruyabilirler? (Unutmayınız ki bir kuklanın molekülleri kukla değildir; kukla, faal bir fert değil sadece istatistikî bir taslaktır). Flew'in bu konuda Eyup'tan daha akıllı bir tutum içinde olup olmadığını doğrusu merak ediyorum.

Şimdiye kadar sanki bir tek dinî Tanrı fikri varmış gibi konuştum. Bazı ayrıntıları dikkate almak şartıyla ben, bunun böyle olduğuna inanıyorum. Pek tabii burada yüksek dinleri dikkate almak ve hayali

şeylerle dolu politeist şeytan ve yarı-tanrı figürlerini bir tarafa bırakmak gerekir. Bu yapıldığı takdirde, "Tanrı" kelimesinin, sanskritçedeki İşvara'nın, Arapçadaki Allah'ın ve İbranicedeki Kutsal Bir'in oldukça kesin ve evrensel bir dini anlam ifade ettiğini görüyorum. Aslında Tanrı kavramlarının çoğaltılıp yayılmasında kısmen filozoflar sorumludur. Tanrı fikri, sezgiye dayanan bir kavramdır. Felsefe, bu fikri açıklamak için bir takım şekiller ve yollar bulmaya çalışmıştır. Bu bakımdan filozofların tutumları pek şaşırıcı görülmemelidir. Dini sezgi, mantıkî şekillere sokulmak istenince bazı hatalara kolaylıkla düşülebilir. Bilindiği gibi, her zaman gerçeğe parmak basmak kolay olmuyor. Bir kez hata işlenince de onu düzeltmek büsbütün zordur; çünkü din, muhafazakâr bir nitelik taşımaktadır. Hâhiyatçılar, mensup oldukları dini, felsefî bir tarzda ifade etmeye çalışınca -ki bunu genellikle yapmışlardır- bu konuda yapılan hatalar, felsefenin ilkeleri vb. dinî geleneğin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Böyle bir durumun hem Batıda hem de Asyada ortaya çıktığına tanık olmaktadır. Gerek felsefe, gerekse din, teologların varmış oldukları sonuçlarla bugün bile mücadele edip durmaktadır.

Sözünü ettiğimiz mantıkî çözüm yolları genellikle ilk sebep, hareket etmeyen muharrik, sonsuzluk, mutlaklık, zorunluluk, yetkinlik ve yoktan varetme gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Dine göre Tanrı, gerçek anlamda Yaratıcı'dır. Filozoflar, kanaatince biraz da acele ederek, bunu, Tanrının, yaratılana nispetle İlk Sebep olduğu anlamında aldılar. Bu görüşe göre, Tanrı, evrensel Sebep, her şeyin Sebeb'i olmaktadır. Öyle görünüyor ki bu şekilde düşünülen Tanrı, gerçekte hiçbir şeye etki edemekteydi.

İncil, Tanrının yetkin bir varlık olduğundan söz etmekte ve bazı ayetlerde, O'nun hiç değişmediği ifade edilmekteydi. Filozoflar, bunu Platon'un Cumhuriyet'inde veya Aristo'nun metafiziğinde görülen "mutlak değişmelik" ve "mutlak yetkinlik" kavramlarıyla bir ve aynı şeymiş gibi gördüler. Bilindiği gibi, Platon ve Aristo'ya göre, Tanrı, elde edilmeye değer her şeye ezelden sahip olup O'nun, yaratıklardan veya başka bir kaynaktan alacağı hiçbir şey yoktur. Bu bakımdan Tanrıya değişme atfetmek anlamsız ve yararsız olur. Öyleyse bu konuda Yunan felsefesiyle Kutsal Kitabın ifadeleri arasında tam bir uygunluk vardır. Bu, ne büyük bir yanılmadır; İsa, İncilde, inananları Tanrıyı taklit etmeğe ve bu yolla mükemmel olmaya çağırırken acaba "hareket etmeyen muharrik"ten mi, yoksa hiçbir etki edemeyen bir "ilk sebep"ten mi söz ediyordu? İsa'nın yolunda giden bir kimseyi, Aristo'nun hareket etmeyen Aristokrat'ını taklit etmeğe çalışan bir kimseye nasıl benzetebiliriz?

Spinoza, bu konuda daha kestirmeden gitti. Ona göre felsefenin (o, bununla Yunan felsefe geleneğini kast ediyor) İncilde bir takım doktrinler bulmuş olması, daha için başında iken işlenen en büyük bir hata olmuştur. Çünkü her ikisinin söyledikleri birbirleriyle uzlaşamayan farklı fikirlerdir. Ben, bir Spinoza'cı değilim; fakat bana öyle geliyor ki o, bu konuda, rüya görenler dünyasında uyanık kalabilen bir insan gibidir.

Eğer Yunan felsefesinin değişmezlik ve mutlaklık kavramları, dinin Tanrı görüşünü anlatmaktan acizse, filozoflar nasıl bir yol izleyerek bu görüşe felsefi bir ifade bulacaklardır? Daha doğrusu dinin Tanrı görüşünü, mantıklı bir derli topluluk içine sokmak mümkün müdür? Belki bu konuda P. Tillich'in yaptığı gibi dini ifadeler için lafzî değil de "sembolik" bir nazariye geliştirmek zorunda kalacağız. Felsefe, dinin yararına olmasa bile, kendi yararı için Tanrı hakkında mantıklı ve lafzî bir şekilde söz edebilme ümidinden vazgeçmemelidir. Eğer bu konuda rasyonel açıdan söylenecek bir şey varsa bu işi yapacak birilerinin bulunması gerekir. Bunu filozof yapmayıpta kim yapacak?

Düşünce tarihi bize gösteriyor ki, dinin Tanrı düşüncesi, insanlığın temel bir kavramıdır. Felsefi bir teizme varma imkânı sonuna kadar denenmeden makul girişimlerden vazgeçmek uygun olmaz. Böyle bir imkân gerçekten denenmiş midir? Belki. Fakat bu standart ders kitaplarında ve tarih kitaplarında yapılmamıştır. Bu kitaplarda felsefenin değişmez varlık fikrinin, dindeki adının Tanrı olduğu şeklindeki Yunan dogması, ciddiyetle ele alınan yegâne yaklaşım olmuştur. Bu dogmanın zıttı olan sonlu ve izafî bir Tanrı görüşüne sadece birkaç yerde dokunulmuştur. Zaten bu şekilde sınırlı ulûhiyet anlayışı, yüksek dinlerin öne sürdükleri Tanrı fikrini ifade etmeğe muktedir olamamıştır.

Ben şunu teklif edeceğim: Din felsefesinin standart terimleri-mutlak, sonsuzluk, değişmezlik, ezellilik, yeterlilik, zorunluluk, evrensel sebep-dindeki Tanrı anlayışına da uygulanabilir; fakat alışlagelmiş olandan daha az iddialı olmak şartıyla. Tanrı, bir anlamda mutlak, sonsuz, değişmez ve nihai sebeptir. Fakat başka bir anlamda da "izafî", "sonlu", "değişen" ve "nihai netice"dir. Tanrı, bu aslı zıtlıkların her iki yönüyle de tavsif olunabilir. Ancak, Tanrı her iki yönde de prensip olarak diğer varlıklardan tamamen farklıdır. O, kendine özgü bir şekilde veya daha "ulvî" anlamda Sebeb'tir; aynı ölçü içinde de neticedir. O, başka varlıkların olamayacağı bir anlamda sonludur. Ben buna "ikili aşkınlık ilkesi" diyeceğim. Bu konuda ciltler dolusu şey söyleyebilirim; hatta söyledim de. Fakat "ikili aşkınlık ilkesi" son zamanlarda aklıma geldi. Bu ilke hakkında düşündüklerimin hepsini şu anda size söyleyemem.

Buna rağmen, ilgili fikirlerin oluşturduğu sistem hakkında bir iki şey söyleyebilirim.

Batılı filozof ve teologların çoğu, dünyadan habersiz, yalnız kendi bildiğini bilen (bilinen nedir o da belli değil ya) Aristo'cu Tanrı anlayışını reddetmişlerdir. O halde Tanrının dünyayı bildiğini öncelikle kabul ederek işe koyulalım. Bana öyle geliyor ki O'nun bilgisi bir anlamda sonsuz, bir anlamda da sonlu olacaktır. Şu anda varolan dünya, varolması muhtemel olan yegâne dünya değildir. Tanrı, varolması muhtemel olan dünyalardan hangisinin gerçekten varolduğunu bilir. O, mümkün olan evrenleri de bilmektedir; ama sadece mümkün olarak. Çünkü Tanrının onları varolduklarından dolayı bildiğini söylemek O'na ilim değil yamıma atfetmek demek olur. O halde Tanrının gerçek hakkındaki bilgisi, sadece gerçeklik kazanmış olanların bilgisine inhisar etmektedir. Eğer başka imkânların gerçekleşmesi söz konusu olsaydı Tanrı onları da bilecekti. Fakat madem ki ortada böyle bir şey yoktur, o halde Tanrının onları bilmesi diye bir şey de yoktur. Bu, ilâhî bilgide bir sonluğun bulunduğunu tazammun eder.

Fakat ilâhî bilgi başka bir açıdan da kesin ve kendine özgü bir şekilde sonsuzdur. Dünyanın içinde bulunabileceği bütün muhtemel durumların oluşturduğu bütünlüğü düşünelim. Eğer "sonsuz" kelimesinin ifade ettiği bir anlam varsa, bu söylediğimiz sonsuzdur. Tanrı sadece bu sonsuz bütünlüğü bilmekle kalmaz; O, eğer gerçeklik kazanacak başka bir imkân varsa onu da bilecektir. O halde O'nun *potansiyel* haldeki bilgisi, tasavvur edilebilen en kesin anlamda sonsuzdur.

Yaratıklara gelince, onların sadece bilgileri değil, muhtemel bilgileri de sınırlı olacaktır. Söz gelişi, insan, içinde yaşayamayacağı bir dünyanın durumunu bilemez. Hiç birimiz, fil olmanın ne demek olduğunu canlı ve açık olarak tasavvur edemeyiz; ama Tanrı böyle bir şeye kadirdir.

Yukarıda sonlu-sonsuz şeklinde bir zıtlık söz konusu olunca Tanrının, zıtlığın her iki yönünü de kendine özgü bir şekilde içine aldığına söyledim. Eğer Tanrının bilgisi, bizim bilgimiz gibi sınırlı ise, nasıl "kendine özgü" olabilir? Bu soruya vereceğim cevap şu olacaktır: Bizim gerçekler hakkındaki bilgimiz sadece sonlu değil, aynı zamanda bizden daha akıllı ve şanslı olanlarca daha ileriye götürülebilen türden bir bilgi; eksik, bölük-pörçük ve kesalikten uzak bir şuur halidir. Tanrının gerçek hakkında ki bilgisi ise, tam tersine, kesin ve tamdır. Çünkü O, bütün gerçekler alanını ideat bir apaçıklık içinde ihata etmektedir.

Başka bir zıtlığı, söz gelişi, sebep-sonuç, ya da etkileyen-etkilenen çiftini düşünelim. Biz yaratıklar, sadece bazı varlıklara etki edebiliriz;

bütün varlıklara değil. Hangimiz daha var olduklarını bile düşünmeğe vakit bulamadığımız ölmüş insanlara etki edebiliriz? Ya da uzayın uzak köşelerindeki çağdaşlarımıza? İlahî etkinin farklılığı, en azından onun evrenselliğinden ileri gelir; hiçbir şey bu etkinin dışında kalmaz. Acaba bu şekilde bir etki etmeye denk evrensel bir etkilenmeden de söz edebilir miyiz? Fezânın uzak köşelerindeki çağdaşlarımıza etki edemeyeceğimiz gibi onlardan herhangi bir etki de alamayız. Etki etme gücümüzle ilgili sınırlılık, etki alma durumu için de aynen geçerlidir. Ancak cehâlet ve tutarlı düşünememe, "izafi" olanı bir şey, mutlak ve bağımsız olanı da tamamen ayrı bir şey olarak görebilir. İnsan, bir tek şey karşısında olmasa bile, normal olarak hem bağımlı hem de bağımsızdır. Tanrının evrensel olarak etki etme imkânına sahip olduğu nasıl düşünüyorsak, O'nun evrensel olarak etkilenme imkânına da sahip olabileceğini de, bir an için, düşünelim. Bana öyle geliyor ki sadece Tanrı, her iki imkâna da aynı ölçüde sahip olabilir. Şimdi "ikili aşkınlık ilkesi"nin varlık istediği hedefi belki daha iyi görmekteyiz. Şuna kesinlikle inanıyorum ki, dinin Tanrı anlayışını, geleneksel olarak kabul edilmiş olan kavramlar değil, ancak "ikili aşkınlık ilkesi" teknik bir dille açıklayabilir.

Bu ilke için bir orijinallik iddia etmediğimi söylememe izin veriniz. Bu ilkeye böyle bir پایه veren kimse çıkmadığı gibi onu ayrıntılı olarak inceleyen bir kimse de çıkmamıştır. Bu fikrin özünü sayısı bir düxineyi geçen bazı filozof ve teologların eserlerinde bulmak mümkündür. Whitehead, bunlar arasında en önde gelir. Fakat ben, bu fikrin ilk ipuçlarını Harvard Üniversitesinde hocam W.H.Hocking'de ve daha sonra Alman psikologu Fechner'in eserlerinde buldum. Tarihçilerimizin dikkatlerini çekmemiş olmasına rağmen, Fechner, geçen yüzyılın en orijinal ve derin teologlarından biridir. Ayrıca Almanyada Pfeleiderer, Fransada Jules Lequier, Amerikada W.P.Montagne, Martin Buber ve daha başkaları olmak üzere en azından beş ayrı ülkede burada sözünü ettiğimiz görüşler üzerinde durulmuştur.

Şimdi tekrar Yaratıcı Tanrı düşüncesine dönelim. Söz gelişi, Tanrının, "ışık varolsun" diye buyurduğu söylenir. Eğer ilahî hayatta bir karar verme söz konusu değilse "ışık varolsun" sözünün anlamı ne olacak? Dine göre, bu karar hür bir iradeyle verilmiştir. Fakat bu, yaratıcı hürriyetle, gelişigüzel bir şekilde hareket etmeği birbirine karıştıran deterministlerin anladığı anlamda bir hürriyet değildir. Spinoza'nın aksi yöndeki iddiasına rağmen, Tanrının kararları sebep-sonuç zincirine tâbi değildir. Eğer nedensellik, klasik determinizmin anladığı şekilde değil de daha zayıf ve farklı bir anlamda alınırsa ona da bir şey diyeceğim yok. İnsanın

fikirlerinin beşerî kaynağı hakkında söylediklerim doğrusa, insanın kararlarında da Tanrımsukilere benzer bir yönün bulunması gerekir. Mütevazî bir şekilde de olsa bizim de daha önceden hiçbir sebebin (Tanrı dahil) tespit ve tayin etmediği veya zorunlu kalmadığı bir şeyi yapma gücüne sahip olmamız gerekir. Kısacası, dil tahlili açısından bakıldığında, klasik anlamda determinizmin teolojide yeri yoktur. Hatta böyle bir determinizmin varlığı fizikte bile bir tartışma konusudur. Tanrının varlığına inanan bir kimse, "ana sebep" ilkesini, sebep-sonuç ilişkisine eşitmiş gibi görmemelidir. Bir sonuç, kendisinden önce gelen sebepler zincirinden daha fazla şey ihtiva etmektedir. Akar su kendi kaynağını aşar. Sebep olma, yaratmak demektir. Gerçekler alanını zenginleştirmek, kendi kendini aşmak demektir. Kendi şartları içinde daha sonra ortaya çıkacak olan sonucu önceden göstermek, nedensellik ilkesinin sadece tâli bir yönüdür.

Yaratıcı Tanrının kararlarını, O'nun zorunlu ve sonsuz gerçekliğine eklenecek şeyler olarak görmek gerekir. Başka deyişle, ilâhî yaratmanın ilk safhası, Tanrının varlık alanı içinde yer alan bir artış olup zımnen de olsa bir değişmeğe işaret eder. Karl Barth, bu görüşü kabul edenlerden biridir. Tanrının yaratması, bir anlamda, ilâhî varlık içinde yer alan bir kendi-kendini yaratmadır. İbnatın, çok önceleri "benim Tanrım kendi varlığına şekil verir" şeklinde konuşmuştu. İspanyalıların gelişlerinden önce Meksikada yaşamış olan bir şair şöyle diyor: "Her şeyi yaratan kendi kendini yaratır." Görebildiğim kadarıyla bu konu hakkında başka bir görüş öne sürmek pek fazla bir anlam ifade etmemektedir.

İnsanın yapma fiilini ele alalım. Biz, "karar verme"den "azmetme"den söz ederiz. Yetişkin bir insanın karakteri, onun eskiden vermiş olduğu kararların toplamından başka nedir? Sartre ve Whitehead'den daha önce Lequier'in de açıkça gördüğü gibi, insanlar, büyük ölçüde kendi kendilerini yaratırlar. O şöyle der: "Tanrım, Sen beni kendi yaratıcım olarak yarattın". Lequier, bundan fazlasını da gördü. Ona göre, Tanrı, bizim hür irademizi kullanarak neye karar verdiğimizizi bildiği için bizim kararımız O'nun bilgisi dahilinde olur. Biz yalnız kendi varlığımızda değil, ilâhî varlıkta da sürekli olarak bir takım özler ve anlamlar yaratırız. Ayrıca diğer hemeinslerimizin, hakkımızda edindikleri tecrübelerle katkıda bulunuruz. O halde yaratılan her şey, başkalarının kendi kendilerini yaratmalarında önemli bir unsur olmaktadır.

Mademki Tanrı mutlak bir açıklama ilkesidir ve yaratma önemli bir ilâhî vasıftır, O'ndan gayri varlıkların da kendilerine uygun mütevazî yaratıcı güçlere sahip bulunmaları gerekir. Yaratılmış olanların

özellikleri, kaynağını ilâhî vasıflardan alan ve bu vasıflardan daha mütevazî olan yaratma şekilleridir. Bu, bazı Rönesans düşünürlerinin ve Leibniz'in üzerinde durdukları fakat yeterli ölçüde geliştirilmedikleri eski bir görüştür.

Sonsuz hürriyete yalnız Tanrı sahiptir. İnsanın hürriyeti beşeri anlamda bir hürriyettir. Bu açıdan bakılınca köpeğin de hatta atomun da kendilerine göre hürriyetleri vardır. Bugün fizikçiler bile bunu imkân dahilinde görmektedirler. Öyleyse din felsefesinin, bu gerçeği kabul etmesi gerekmez mi?

Bu doktrine göre, dünyada görülen kötülüklerden hareket ederek Tanrının, kötülüklerin ortaya çıkmasını istediği hükmüne varmak doğru olmaz. Tanrı kozmik anlamda bir yöneticidir, fakat hiçbir yönetici yönetilenlerin yerine karar vermez; yönetilenlerle ilgili somut kararları bizzat üzerine almaz. O, sadece sınırları gösterir. Yönetilenler, bu sınırlar içinde kendi kararlarını kendileri verirler. Tanrının bütün kudreti kendi tekelinde toplama arzusu, insanlarınkinden daha güçlü değildir. Dahası var: Tanrı, karar verme yetkisini isteyerek başkalarına verme konusunda önde gider.

Şimdiye kadar Tanrının varlığına inanmanın sebepleri üzerinde hiç durmadım. Bu, bir başka vesile ile ele alınması gereken bir konudur. Ancak eğer filozoflar, dinin Tanrı görüşü hakkında benim burada göstermeğe çalıştığım kadar kötü bir yanılma içinde iseler, bu demektir ki onlar çabalarında bu fikrin doğruluğunu gösterememişlerdir. Sanıyorum bu, yeniden ele alınması gereken bir konudur.

Bu konudaki kanaatimizi şu şekilde özetleyebiliriz: Dindeki Tanrı bir şahsa atfedilen vasıflara (analojik olarak) sahip bir varlıktır. Felsefenin Tanrısı ise, gayri-şahsi olup mutlaktır. Bu ikisi eşit olamaz. Mutlak, sonsuz, hareket etmeyen muharrik gibi şeyler yoktur; bunlar sadece soyut kavramlardan ibarettir Buna rağmen dindeki Tanrının mutlak ve sonsuz olan hareket etmeyen bir yönü vardır. Başka bütün varlıkların üstünde olan böyle bir Varlık'ı, en iyi "ikili aşkınlık ilkesi" ile açıklayabiliriz. Tanrı, tamamen kendi varlığına has bir şekilde bağımsız ve bağımlı, sonsuz ve sonlu, değişmeyen ve değişen, cüz'î ve evrenseldir. İzafi yön, somuttur; soyut ancak somut olanda gerçeklik kazanır. Tanrının aşkın izafiliği, O'nun bir hususiyetidir. Tıpkı başka varlıklar gibi O da kendisine yöneltilen çağrılarını mukabelede bulur. Hürriyetin ve sevginin en yüce anlamı olan ortaklaşa yaratma sürecinde Tanrı, ulvî bir ortak olarak başkalarıyla işbirliğine koyulur.

KELÂM VE İSLÂM FELSEFESİNDE HAREKET KURAMI

Doç. Dr. Mehmet DAĞ

Modera fiziğin konularından birini oluşturan hareket, bu fiziğin doğuşuna dek tabiat felsefesi içinde daha çok kuramsal olarak ele alınmış; bilim tarihi açısından önemli sayılabilecek tarihsel gelişmelere sahne olmuştur. Bu tarihsel gelişmelerin halkalarından birini hareket kavramının İslâm düşüncesindeki gelişimi oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi hareket kavramı İslâm düşüncesinde özellikle Kelâm ve İslâm Felsefesi içinde yer alan konulardan biridir. Bu iki düşünce akımı, birincisi salt din esaslarına dayanan bir sistem ortaya koymak istediği, ikincisi ise Aristo felsefe geleneğinin bir uzantısı olduğu için, temelde büyük ayrılıklar göstermektedir. Özellikle 'mütেকaddimin' (öncekiler) adı verilen Gazzâlî (ölm. 505 /1111)'den önceki kelâmîciler bir atom-araz metafiziğine dayanarak Allah'ın bu âlem üzerindeki mutlak etkinliğini kanıtlamağa çalışmışlar; cevher-i ferdî adını verdikleri atomla, yine her atoma karşılık olan araz-atomlar ve bunlarla atomlar arasındaki her türlü tabii ilişkiyi ve nedensellik bağlantısını inkar etmişlerdir. Bu görüş, temelde, yani onların bir atom-araz metafiziği kabul etmeleri bakımından, iki büyük kelâm sistemi olan *Mu'tezile* ve *Eş'ariyye* arasında ortak olmakla birlikte, bu metafiziğin mantiki sonuçlarının kabulü konusunda önemli sayılabilecek bazı ayrılıklar da bulunmaktadır. Nitekim *Mu'tezililer* 'adalet' ilkesine dayalı olarak kula sorumluluk yüklemesi açısından bazı kayıtlarla insan fiillerindeki nedenselliği kabul etmişler; bu ilkenin uygulama alanını, yine bazı kayıtlarla, doğal olaylara kadar genişletmişlerdir. Nedensellik ilkesinin bazı kayıtlarla da olsa *Mu'tezile* tarafından kabulü, onları filozoflara oldukça yaklaştırmış ve özel-

1 'Cevher-i ferdî' deyimini yanında atom karşılığı olarak başka deyimler de kullanılmıştır. Sözgelisi, *Eş'ari'nin* yaşadığı çağda kelâmîciler arasında atom sözüne karşılık olarak kullanılan başka deyimler şunlardır: el-cüz', el-cüz' ellezi lâ-yetcezzee' (parçalanmayan parça), el-cüz' el-vâhid (tek parça), el-cevher el-vâhid (tek cevher), el-cevher el-vâhid ellezi lâ-yenkasınu (bölünmeyen tek cevher). Bkz., el-Eş'ari, *Makûlât el-İslâmiyye*, Dâr el-Funûn İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1928, ss. 287, 293, 295, 297, 298, 300, 301, 303, 306.

likle onların hareket kuramı içinde kabullendikleri 'ütimad' (dayanma) görüşü filozoflara, daha sonra göreceğimiz üzere, esin kaynağı olmuştur.

Şimdi biz, önce, atom görüşünü benimseyen kelâmcıların hareket kuramı üzerinde duralım. Hareketin tanımı, niteliği, yeri ve bazı konusundaki *Mu'tezile* ve *Eş'ariyye* kelâmcıları arasında, her iki zümre de atomcu görüşü benimsedikleri için, yakın bir benzerlik bulunmaktadır. *Mu'tezile* arasında yalnız *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm* (ölm. 231/846) atomcu görüşü benimsemediği için onlardan ayrılmaktadır.

Nazzâm, özellikle *Abd el-Kâhîr el-Bağdâdî* (ölm. 429/1037)², *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî* (ölm. 478/1085)³, *eş-Şehristânî* (ölm. 548/1153)⁴, *İbn Sînâ* (ölm. 428/1037), *Nasîr ed-Dîn el-Tûsî* (ölm. 672/1273), *Fahr ed-Dîn er-Râzî* (ölm. 606/1209), *Adûd ed-Dîn el-İcî* (ölm. 756/1355), *el-Cürcânî* (ölm. 816/1413) ve *Sadr ed-Dîn eş-Şîrâzî* (ölm. 1050/1640)⁵ gibi sonraki yazarlarla cisimlerin fiilen sonsuzca bölünebileceğini ileri süren kişi olarak tanıtılır. *Cüveynî*, büyük bir yanlışya düşerek, yalnızca kuvve halinde sonsuzca bölünmeyi kabul eden filozoflara *Nazzâm*'la aynı görüşü paylaştırmakta⁶, *Şehristânî* ve *Bağdâdî* ise sadece, *Nazzâm*'ın parçalanmayan cüzün (*atomun*) reddi konusunda filozoflara uyduğunu belirtmekle yetinmektedirler⁷. Buna karşılık *İbn Sînâ*, *Tûsî*, *Fahr ed-Dîn er-Râzî*, *İcî*, *Cürcânî* ve *Şîrâzî*, *Nazzâm*'ı, cisimlerin fiilen sonsuzca bölünebileceği görüşüyle filozoflardan ayırırlar⁸. Öte yandan, ilk yazarlar *Nazzâm*'ın filozoflardan esinlenmiş olduğu, fakat sonraki yazarlardan farklı olarak fiil halinde değil, kuvve halinde sonsuzca bölünmeyi benimsediği hususunda aynı görüştedirler. Bu konuda *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî* (ölm. 324/936)'nin *Makâlât el-İslâmiyyîn*'i ve *Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât* (ölm. 290/902)'in *Kitâb el-İntisâr*'ı bize ıyık tutacak niteliktedir. *Makâlât*'da belirtildiği üzere, *Nazzâm*'a göre, "cüzü olmayan bir cüz, parçası olmayan bir parça, yarısı olmayan bir yarım yoktur; cüzün sonsuzca (ebeden) parçalanması mümkündür (câ'iz); onun parçalara ayrılmasının

2 *Cüveynî, Kitâb eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, neşr.: A.S. en-Nağâr, F.B. Ayn ve S. Muhtâr, İskenderiye 1969, s. 144.

3 *Bağdâdî, el-Farâk beyn el-Firâk*, Kahire 1328/1920, ss. 113, 123; *Usûl ed-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s.36.

4 *Şehristânî, el-Milâl ve'n-Nihâl*, neşr.: F. İbrâhîm, c. I, Kahire 1370/1951, s.81.

5 Bkz., M. Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire 1365/1946, ss. 119 vdd..

6 *Cüveynî, eş-Şâmil..*, s.144.

7 *Şehristânî, el-Milâl..*, c. I, s. 81; *Bağdâdî, el-Farâk..*, s. 113.

8 M. Ebû Rîde, *oñ geçes eser*, ss. 119 vdd.. Stâgelî, Şihâsî, *Nazzâm*'ın, cisimle sonsuzca bölünmeleri kabulü konusunda hükemşya (filozoflara) uyduğunu, fakat *Nazzâm* ve *Mu'tezile*den ötekilerin kuvve ile fiil arasında bir ayrımı gözetmediklerini belirtiyor. Bkz., *el-Eş'âr el-Erbû'a*, c. I, Tahran 1282, s. 436.

sonu yoktur"⁹. *Makâlât*'da hemen biraz sonra bazı filozofların görüşlerinden söz edilerek şöyle denmektedir: "Cüz parçalanabilir; onun parçalanmasının fiilen bir sonu (gâye) vardır; fakat kuvve ve imkân bakımından onun bölünmesinin sonu yoktur"¹⁰. Bu iki parçadan anlaşılacağı üzere, *Nazzâm*'ın görüşü ile filozoflarınki arasında hemen hemen hiçbir fark yoktur; çünkü *Nazzâm*, cüzün sonsuzca parçalanmasının mümkün olduğunu söylerken, büyük bir ihtimalle onun kuvve halinde sonsuzca bölüneceğini söylemek istemektedir.

Kitâb el-İntisâr'ın yazarı ise, *Nazzâm*'ın kuvve halinde sonsuzca bölünmeyi benimsediği düşüncesindedir; çünkü orada *Nazzâm*'ın görüşü olarak aktarılan metne göre, "her yarımın kuvve halinde iki yarısı ve her parçanın da birçok parçaları vardır"¹¹. Aynı yapıtın bir başka yerinde ise, "İbrâhîm cisimlerin, atomların biraraya gelip birleşmesinden meydana geldiğini inkar etti; onca cismin vehimde (hayalgücünde) ikiye bölünmeyen hiçbir parçası yoktur" denilmektedir¹². Bu durumda *Nazzâm*'ın, filozoflar gibi, matematikteki sürekli nicelik fikrinden hareket ederek bu sonuca ulaşmış olması gerekir.

Gerçek durum ne olursa olsun, *Nazzâm*'ın, cismin fiilen sonsuzca bölüneceği düşüncesini benimsediği genellikle kabul edilmiş ve ona yöneltilen eleştiriler bu noktada toplanmıştır. Bu eleştiriler sonsuzca bölünebilen bir mesafede hareketin imkansız olmasıyla yakından ilgilidir ve *Nazzâm* dışındaki Mu'tezilî kalâmcılarla Eş'arî kalâmcıların görüşlerinin ortaya konmasına vesile olmaktadır. Bilindiği gibi, Kelâm ilmi, açıklama olmaktan çok savunmacı bir nitelik göstermekte; açıklama genellikle savunmayı izlemektedir.

Nazzâm'a göre, hareketten başka araz yoktur¹³; bütün cisimler hareketlidir; sükun da bir harekettir; ancak o, yerdeğiştirme (*nukle*) hareketinden farklı olarak bir *itimâd* (dayanma) hareketidir¹⁴. Hareketin *Nazzâm* tarafından bu biçimde ikiye ayrılması konusuna daha sonra *itimâd* (dayanma) görüşünü ele alırken tekrar değineceğiz. Şu anda bizi ilgilendiren husus, *Nazzâm*'ın, cismin ve mesafenin sonsuzca bölünebileceğini kabul ettiği halde, hareketi mümkün görmesidir.

9 Eş'arî, *Makâlât el-İslâmiyyin*, neşr.: H. Ritter, Wiesbaden 1332/1963, s. 319. Bundan sonraki dipnotlarda *Makâlât*'ın bu baskısı kullanılmıştır.

10 Aynı eser, s. 319.

11 Hayyât, *Kitâb el-İntisâr*, neşr. ve fr. çev.: A. N. Nader, Beyrut 1957, ar. s. 32.

12 Aynı eser, ar. s. 32; fr. s. 31.

13 Eş'arî, *Makâlât*., s. 347.

14 Aynı eser, ss. 324, 346-347.

Genel olarak kelâmcılar ve filozoflar sonsuzun geçilemeyeceği konusunda aynı görüşü paylaşırlar. Eş'ari kelâmcılarından Cüveynî, bu hususu kanıtlarken diyor ki: "Basit bir cismin bir ucundan ötekine doğru bir karıncanın hareket ettiğini düşünelim. Karınca, cismin öteki ucuna varınca, biliriz ki, o cisim bir baştan bir başa geçmiştir ve cismin basit parçalarını geride bırakmıştır. Eğer cismin cüzleri sonsuz sayıda olsaydı, onu katedip, öteki ucuna vardığı düşünülemezdi". Cüveynî bu kanıtı şu soruyu ekliyor: "Eğer kateden şey sonlu, katedilen de sonsuz ise, sonlunun sonsuzu geçtiği nasıl düşünülebilir?"¹⁵. Aynı kanıtı ufak bir değişikliklerle Şehristânî'nin *el-Milel*'inde de buluyoruz. Şehristânî diyor ki: "Karınca büyük bir kaya parçasını bir baştan bir başa geçince, sonsuzu katetmiş olur; fakat sonlu olan bir şey sonsuzu nasıl geçebilir?"¹⁶. İbn Sînâ ise aynı kanıtı felsefi bir biçimde şöyle ortaya koyuyor: "Filen sonsuz sayıda parçaların kabulü hareketi imkansız kılar; çünkü sonsuz sayıda parçalardan meydana gelen bir mesafede hareketli, her parçadan önce o parçanın yarısını, bu yarının yarısını v.b. geçmek zorunda kalacak ve bu sonsuzca böyle devam edecektir. Ancak gerçekte hareketli, mesafenin iki ucunu belli bir süre içinde katettiğine göre, sonsuz yarımaları sonlu anlarda katetmiş demektir ki bu imkansızdır"¹⁷. Aslında bu eleştiriler kaynağını *Ebü'l-Huzeyl el-Allâf* (ölm. 235 /849)'ta bulmaktadır. İbn el-Murtazâ'nın anlattıklarına göre,

15 Cüveynî, *es-Şâmil*, s. 144.

16 Şehristânî, *ada geçen eser*, c. I, s. 81. Filen sonsuz cüzlerden meydana gelen bir mesafenin geçilemeyeceği hususunda Fahr ed-Din er-Râzî, *Kitâb el-Erbâ'in*'inde cevher-i ferdi kabul edenlerin görüşü olarak şunları bildiriyor: Mesafe sonsuz cüzlerden meydana gelmiş olsaydı, onun bir ucundan ötekine ulaşmak, ancak yarısına vardıktan, yarısına varmak da onun 1/4'üne vardktan sonra mümkün olurdu ki, böyle bir durum, sonsuz parçalardan oluşan mesafenin geçilemeyeceğini bize gösterir. Râzî, burada atom yanlılarının görüşlerini filozoflarına yaklaştırmak çabasıyla, "sonsuz cüzleri olan bir mesafenin sonlu zamanda geçilmesi imkansızdır" sözlerini ekliyor. (Bkz., *Kitâb el-Erbâ'in*, Haydarabad 1353, s. 259). Çünkü filozoflara göre, sonlu zaman içinde ancak sonlu mesafeler katedilir; mesafe sonsuz kabul edilince, katetme ancak sonsuz zaman içinde gerçekleşir. (Bkz., *Aristo, Fizik*, VI, 2, 233a, 32 vd.).

Râzî'nin cevher-i ferdi yanlılarına malettiği ikinci kanıt da hareketle ilgilidir. Bu kanıtta göre, eğer mesafedeki parçalar ya da kesintiler sonsuz sayıda olsaydı, süratlinin yavaş olana ulaşması imkansız olurdu; çünkü süratli olan, yavaş olan harekete geçtikten biraz sonra harekete geçerse, önce yavaş olana vardığı yere varır ki, bu arada yavaş olan, bazı parçaları katetmiştir. Daha sonra süratli olan, bu ikinci yere varır; fakat yavaş olan bu arada bir üçüncü yere gelmiştir. Bu durumda yavaş hareket eden, süratli hareket eden cismin ulaştığı her yeri daha önce geçmiş olarak ve hiçbir zaman süratlinin yavaş olana ulaşması mümkün olmayacaktır. Zenon'un Aschilleus ve Kaplumbağa örneğini hatırlatan bu kanıt, farklı hızdaki hareketlerin mümkün olabilmesi için mesafenin parçalarının sonlu olması gerektiğinin kabulünü zorunlu kılmaktadır. (Bkz., *K. el-Erbâ'in*, ss. 259-260.).

17 İbn Sînâ, *Kitâb en-Nevâir*, neşr.: Kurdî, Muar 1331, s. 164; kar., *Aristo, Fizik*, VIII, 263a, 5vd.

Nazzâm, cüz konusunda Ebû'l-Huzeyl ile tartışmada bulunmuş ve ilk olarak Nazzâm'ı şaşkırtan *karınca ve bakla* meselesini ortaya atmıştır¹⁸. Ebû Muzaffer el-İsferâ'yîni bu tartışmayı daha açık bir biçimde şöyle anlatmaktadır: "*Bu meselede Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm'la tartıştı ve dedi ki, eğer cismin her parçasının sonu olmasaydı, karınca baklanın bir ucundan ötekine varamazdı*"¹⁹.

el-Hayyât dışında, yazarların hemen hepsi Nazzâm'ın bu güçlükten "*tafra*" (sıçrama) görüşünü benimseyerek kurtulmağa çalıştığını ileri sürerler²⁰. *el-Hayyât* ise, öyle anlaşıyor ki, daha önce değindiğimiz gibi, Nazzâm'ın, cismin fiilen değil, kuvve halinde bölünebileceği görüşünü benimsediği noktasından hareket ederek, "*tafra*" gibi garip ve onu güçlükten kurtaramayacak bir kurama bağlanmadığı görüşündedir; çünkü *el-Hayyât*, "*tafra*" kuramından söz etmediği gibi, Nazzâm'ın miktar ve mesafe bakımından sonsuz olan bir şeyin geçilemeyeceği düşüncesinde olduğunu ileri sürüyor²¹. Ali Mustafâ el-Gurâbî, Nazzâm'ın düşüncesi konusunda ileri sürülen bu iki çelişik görüşü, onun İslâm düşüncesinde genellikle "*tafra*" görüşüyle ilgili görülmesi dolayısıyla, şöyle uzlaştırmağa çalışıyor: Nazzâm da, filozoflar gibi, kuvve halinde sonsuzca bölünmeyi benimsemiştir ve "*tafra*" görüşü onun için bu konuda bir engel oluşturmamaktadır; çünkü Nazzâm bu görüşü sonsuzca bölünmeyi kabul eden bir cüz tasarlandığı takdirde bir çözüm yolu olarak önermektedir; yoksa "*tafra*", Nazzâm'ın sistemini üzerine kurduğu bir görüş değildir²². Öyle görünüyor ki, Nazzâm şu ya da bu biçimde "*tafra*" görüşünü ortaya atmıştır. *Eş'ari Makâlât*'ında bunun tanımını vermektedir. Bu tanıma göre, "*tafra*", hareketli cismin, mesafenin bütün cüzlerine temas etmemesi, başka bir deyişle, bir öncekinden geçmeden bir yere varması demektir. Cismin, "*tafra*" (sıçrama) sayesinde, bir mekandan üçüncüye ikinciyi geçmeden varması mümkündür. *Eş'ari* bu tanıma verdikten biraz sonra kelâmcılardan çoğunun bu görüşü inkar ettiklerini söylüyor ve bunlar arasında Ebû'l-Huzeyfî sayıyor²³. Öyle görünüyor ki, bu konuda da Nazzâm'a karşı çıkan ilk kişi Ebû'l-Huzeyfî'dir. Daha önce de-

18 İbu el-Murtazâ, *Kitâb el-Münye ve'l-Emel*, neşr.: T. W. Arnold, Haydarabad 1316/1902, s. 29.

19 Ebû Muzaffer el-İsferâ'yîni, *et-Tahsîr f'el-Dîn*, neşr.: Kevserî, Kahire 1359/1940, s. 43.

20 *Eş'ari, Makâlât*... s. 321; *Cüvveytî, ez-Şemil*... s. 144; *Şehristânî, el-Mîlâl*... c. I, s. 81; *Bağdâdî, el-Ferâk*... s. 113, 124; İbu el-Murtazâ, *el-Münye*... s. 29; *İsferâ'yîni, et-Tahsîr*... s. 43; *Şirâzî, el-Eğâr*... c. I, s. 435.

21 *Hayyât, el-İstisâde*... nr. s. 32; fr. s. 30; ar. s. 33-34; fr. s. 33.

22 *Mustafâ Ali el-Gurâbî, Ta'rib el-Firâk el-İslâmîyye*, Kahire 1940, ss. 202, 206 ve 207.

23 *Eş'ari, Makâlât*... s. 321.

ğindiğimiz *Nazzâm*'la olan tartışmasında, o, *Nazzâm*'ın '*karınca baklanın bir bölümünü sıçrar, bir bölümünü de kateder*' sözüne karşılık '*geçilmeyen bölüm nasıl katedilir?*' sorusunu sorar²⁴.

Bu eleştiri daha açık bir biçimde *Cüveynî* ve *Şehristânî*'de yer almaktadır. Onlara göre, hareketli, bir cüze temas ederek, ötekini ise sıçrayarak ta geçse, sıçrama sırasında sıçradığı cüze paralel olması, onun hizasında bulunması gerekecektir²⁵. *Cüveynî* buna, kuşun uçarken bir mesafeyi katetmesini örnek olarak veriyor²⁶. *Cüveynî* devamla şöyle diyor: Karıncanın katettiği mesafe sonlu mudur yoksa sonsuz mu? Eğer bu mesafenin sonlu olduğu iddia edilirse, sonlu bir miktar kabul ediliyor demektir ki, bu, bizim görüşümüzle aynıdır. Eğer mesafenin sonsuz olduğu ve katedildiği söylenirse, bu mesafenin "*tafra*" (sıçrama) sayesinde geçilmesi nasıl düşünülebilir?²⁷. Öte yandan eğer bu sonsuz mesafenin "*tafra*" sayesinde hiçbir yere dokunmadan geçilmesi mümkün olsaydı, bir insanın, "*tafra*"nın süresi bulunmadığı için, son derecede küçük bir zaman anında yeryüzünü doğudan batıya ne yere, ne göğe, ne de havaya dokunmadan geçmesi mümkün olurdu ki, böyle bir şey zaruri (vasıtasız) bilgimizin inkarı demektir²⁸.

Nazzâm "*tafra*" görüşüyle ilgili olarak iki örnek vermektedir. Bunlardan birincisine göre, bir topacın üst kısmı alt kısmına nazaran daha hızlı hareket eder; başka bir deyişle, alt kısmının ve ekseninin katettiği mesafeden daha fazla mesafe kateder. Bunun tek nedeni, topacın üst tarafının bazı şeylere, önekilerin hizasında bulunmadan, temas etmesidir²⁹. *Makâlât*'da yer alan bu örnek daha sonraları '*değişimtaşması*' örneği biçiminde ifade edilmiştir. *Sadr ed-Din eş-Şirâzî*'nin anlattıklarına göre, *Sâhib b. Abbâd* (ölm. 385/995)'in meclisinde sonlu cüzleri kabul eden bir grupla sonsuzca bölünmeyi kabul eden *Nazzâm* yanlıları arasında bir tartışma olmuştur. Bu tartışma sırasında *Nazzâm* yanlıları, karşıt görüştekilere karşı değirmen taşması örnek olarak vermişlerdir. Onlara göre, değirmen taşmasının hareketi sırasında eksene uzak olan noktasının bir cüzlük (*atomluk*) bir mesafeyi katetmesiyle, eksene yakın olan cüzün (*atomun*) bölünmesi gerekecektir; çünkü eksene yakın olan atom uzak olandan daha yavaş hareket etmektedir. Bu açıklama sonlu cüzleri

24 *Ibn el-Murtazâ, el-Münye* . . . s. 29.

25 *Cüveynî, ep-Şümûl* . . . s. 145; *Şehristânî, el-Mıld* . . . c. I, s. 81.

26 *Cüveynî, ep-Şümûl* . . . s. 145.

27 *Aynı eser*, s. 144.

28 *Aynı eser*, s. 145.

29 *Eğ'arî, Makâlât* . . . s. 321.

kabul eden tartışmacılar grubunu, yavaş olanın, süratlinin hareketinin bazı zamanlarında sükun halinde bulunduğunu benimsemek zorunda bırakmıştır. Fakat böyle bir şey ancak değirmen taşının cüzlerinin (*atomlarının*), hareketleri sırasında, çözülmeleriyle mümkündür³⁰. *Fahr ed-Dîn er-Râzî* de kelâmcıların bu sorunu, değirmen taşının hareketi dolayısıyla karşılaştıklarını ve sorunu çözmek için değirmen taşının atomlarının çözümlenmesini kanıt olarak gösterdiklerini ve şöyle dediklerini ileri sürüyor: "Yüce Tanrı *fâ'il-i muhtar'dır* (dilediğini yapandır); değirmen taşının atomlarını, dönme anında, parçalarına ayırır ve sonra durduğu anda da ona birleşme ve terkibi iade eder"³¹. Aynı konudan *İbn Meymûn* (Maimonides) (ölm. 602/1205) da söz ediyor³². Nitekim *Eş'arî* kelâmcılarından *Cüveynî* bu örneği söz konusu edip, eleştirmekte ve buradaki hız farkını, *Şîrâzî*'nin de belirttiği gibi, eksene yakın olan atomların duraklamalarının çokluğuna, eksene uzak olan atomların duraklamalarının ise azlığına dayandırmakta³³ ve sorunu *Fahr ed-Dîn er-Râzî* ve *İbn Meymûn*'un anlattıkları biçimde çözümlenmektedir. Oca, değirmen taşının kenarı, eksen onu hareket ettirince hareket etmeyip, Allah'ın başlattığı hareketlerle hareket eder³⁴. Eksen hızla dönerken, belki de değirmen taşı çözülmekte ve eksenin merkezinden ayrılmaktadır³⁵. *Cüveynî* böyle bir şeyi duyularla da algıladığımızı; değirmen taşı hızla dönerken, gözlerin hareketi algılayamayacak kadar kamaştığını ileri sürer³⁶.

Nazzâm'ın "*tafra*" nazariyesi ile ilgili olarak üzerinde durduğu ikinci örnek, farklı uzunlukta iki mesafenin aynı süre içinde katedilmesi ile ilgilidir.

*Cüveynî*³⁷ ve aynı zamanda *Şehristânî*³⁸'nin aktardığı bu örneği şu şekilde özetlemek mümkündür: 100 kulaç derinliğinde bir kuyunun ortasına iki yandan tespit edilmiş bir çubuğa, kuyunun dibine kadar uzanacak uzunluktaki ipin bir ucunu bağlayalım; bu ipin öteki ucuna da bir kova bağlayıp kuyunun dibine sarkıtalım. Eğer biz yukarıdan kuyuya, ucu çengele bağlı bir başka ip sarkıtarak, kuyunun ortasındaki

30 İbn., *Şîrâzî, el-Eş'âr...*, c. I, s. 435.

31 *Fahr ed-Dîn er-Râzî, el-Erba'în...*, s. 262.

32 İbn., *İbn Meymûn, Delâlet el-Hâ'irîn*, neşr.: Prof. Dr. H. Atay, Ankara 1975, ss. 202-203.

33 *Cüveynî, es-Şâmil...*, s. 146.

34 *Aynı eser*, s. 437.

35 *Aynı eser*, s. 438.

36 *Aynı eser*, s. 146.

37 *Aynı eser*, s. 145.

38 *Şehristânî, el-Müel...*, c. I, s. 81.

çubuğa bağlı ipi bu çengel vasıtasıyla kuyunun dışına çekecek olursak, çengelin 50 kulaçlık bir mesafeyi geçtiği süre içinde, kovanın 100 kulaçlık bir mesafeyi geçtiği görülür. *Nazzâm* bu durumu çengelin saçrama sayısının kovaninkinden daha az olmasıyla açıklamaktadır. *Cüveynî* böyle bir açıklamayı aptalca bularak redetmektedir. Onca kova, hareketinin sürati ve duraklamalarının (*sükunlarının*) azlığı dolayısıyla çengelle aynı zamanda kuyunun ağzına ulaşır. Çengel ise daha yavaş hareket eder. Bu gözle de açıkça görülür³⁹.

Birinci örneğin eleştirisinde görüldüğü gibi, burada da şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Bir hareketin hızı, ondaki duraklamaların (*sükunlarının*) azlığına ya da çokluğuna göre değişir⁴⁰. Her hareket atomuna bir zaman atomu ve her sükun atomuna da yine bir zaman atomu karşılık olduğu için, aynı zaman aralığı içinde iki hareket arasındaki hız farkı, bu hareket ve duraklamaların sayısıyla belirlenir.

Ashnda bu husus *Cüveynî*'den çok daha önce *Mu'tezile* kelâmcılarından *Ebü'l-Huseyl* tarafından *Nazzâm*'ın görüşüne karşıt bir görüş olarak ortaya konmuştur. *Eş'ari*'nin *Makâlât*'ında aktardıklarına göre⁴¹, her harekette, bir noktadan ötekine geçerken, sükun anları bulunur; hareketin hızı tamamıyla bu sükun anlarının sayısına dayanır. Hareket eden bir at farkedilemeyen sükun anları geçirir; dört nala giderken de durum böyledir. At, hamle yapmak için yere basmakla bir sükun anı geçirir; bu anlar atın yürüyüş hızına göre az ya da çok sayıda olabilir. Bu sükun anları daha az olduğu zaman, bir at ötekinden daha hızlı gider. Aynı biçimde yuvarlanan bir taş da, birzce farkedilemeyen sükun anları geçirir. Daha ağır olan bir taşın, ondan daha süratli bir biçimde yuvarlanması, ondaki sükun anlarının azlığına bağlıdır. Bu görüş *Mu'tezillilerden* çoğu ve biraz önce de *Cüveynî*'de örneğini gördüğümüz gibi *Eş'ari* kelâmcılarınca da benimsenmiştir.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, atom görüşünü benimseyen kelâmcılarda hareketli cisim, katettiği mesafenin her noktasında sükun halindedir. Bu sükun hali her noktada bir ya da birden fazla an sürebilir ve bu durum hareketin hızını belirler. Onlar, bu görüşlerine uygun olarak, hareketi, filozoflardan farklı bir biçimde, bir tek kategori altında toplarlar ki, bu da yer değiştirme (*intihâl*) ya da geçip

39 *Cüveynî*, *et-Sâmi*, .. ss. 145, 146.

40 Gassendi (1592-1655) de, kelâmcılar gibi, hız farkını hareket atomları arasındaki sükun anlarıyla açıklıyor. Bu atomların sayısı bir cismin hızını belirler. Bk., *Synagoge Philosophicæ*, Opera Omnia I, Lyon 1658 ss. 341 vd..

41 *Eş'ari*, *Makâlât*, .. s. 321.

gitme (*zevâl*)'dir. *el-Bâkîllânî* (ölm. 403/1012) ve *Cüveynî, el-Cübbâ'î* (ölm. 303/915)'nin aksine, bu iki kavramı, yani intikal ve zevali birbirinden ayırmamaktadır. Onlara göre, hareket, gerçekte intikal, yani yer değiştirmedir⁴². *Makâlât*'da *Cübbâ'î*'ye yöneltilen itirazdan *Eş'arî*'nin de aynı düşüncede olduğu anlaşılıyor. *Eş'arî* diyor ki: Her hareketin zeval olduğu kabul edildiği gibi, intikal olduğu için kabul edilmesin⁴³.

Hareketin yer değiştirme (*intikâl*) ve geçip gitme (*zevâl*) olduğu biçimindeki bu tanımını, onun mesafede birbirini izleyen sükun anlarından oluştuğu düşüncesine bağlarsak, Mu'tezile ve *Eş'arî*lerin çoğunluğunca benimsenen '*cismin birinci mekandan hareketinin ikinci mekandaki sükunıyla aynı olduğu*' sonucuna varırız. Nitekim *Bağdâdî, Usûl*'ünde⁴⁴ *Eş'arî*'den şu metni aktarmaktadır: Cismin ikinci mekanda sahip olduğu ilk oluş hali (*hevn*) sükun ve birinci mekandan harekettir. *Bağdâdî*, *Eş'arî*ler arasında yalnızca *el-Kalânîsî*'yi ayırmaktadır; çünkü *el-Kalânîsî*, sükunun aynı mekanda birbirini izleyen iki oluş hali, hareketin ise biri birinci mekanda, öteki ikinci mekanda birbirini izleyen iki oluş hali olduğunu bildirmektedir⁴⁵.

Hareket hakkında *Eş'arî*ler arasında bile bu tür görüş ayrılıklarının bulunması, kuşkusuz, hareketin cevhere ne zaman girdiği sorusuyla yakından ilgilidir. *Kalânîsî* dışında bütün *Eş'arî*lere göre, cevher ilk anında sükun halindedir. Hareket ona ikinci anında ikinci mekanı işgal ettiğinde girer⁴⁶. Böylece onların neden birinci mekandan hareketi ikinci mekandaki sükunla aynı saydıkları daha iyi anlaşılacaktır. Bu noktada *Cübbâ'î*, oğlu *Ebû Hâşim* (ölm. 321/933) ve filozoflarla aynı görüşü paylaşarak, cismin ilk halinde ne sükun ne de hareket halinde olduğunu söyleyen *Ebû'l-Huzeyl* aynı görüştedir⁴⁷.

42 Cüveynî, *Kitâb el-İrşâd*, neşr.: M. Y. Müsk ve Ali Abd el-Mu'im Abd el-Hamid, Kahire 1950, s. 22.

43 *Eş'arî, Makâlât*... s. 355.

44 *Bağdâdî, Usûl*... s. 40.

45 *Aynı eser*, s. 40.

46 Bkz., örneğişi, Cüveynî, *es-Sâmîl*... ss. 432 ve 233; *el-Bâkîllânî, Kitâb el-Tembîd*, neşr.: M. Ebû Rîde ve M.M. el-Hudayrî, Kahire 1366/1947, ss. 42-43.

47 *Bağdâdî, el-Farâk*... s. 144. Cüveynî, filozofların görüşüne değinerek, Allah'ın cisim yarattığı anda, bu cismin ne hareket ne de sükun halinde bulunduğunu kabul ettiklerini belirtiyor (Bkz., *es-Sâmîl*... s. 432). Nitekim Aristo ve onu izleyen İslâm filozoflarına göre, yokluktan varlığa geçiş, yani 'oluş' (*kevn*) ne harekettir ne de sükundur; çünkü İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi, cevherlerin oluşu (*kevn*) ve bozuluşu (*fevid*) hareket olmayıp, bir anda (*defaten*) ortaya çıkar. (Bkz., Aristo, *Fizik*, V, 225a, 20-30; İbn Sînâ, *en-Nesât*, s. 171.) Cevherin ilk yaratıldığı anda hareketli olduğunu ileri sürerler arasında ise, cismin hiçbir zaman harekette bulunamayacağını ileri sürerek, sükun da bir çeşit hareket sayan Nazzâm (bkz., *Eş'arî, Makâlât*... s. 324) ve Meşşâ'î filozoflardan el-Kindî (ölm. 225/866)'yi sayabiliriz. Bilindiği gibi, el-Kindî, Mu'tezilî eğilimleri olan bir filozoftur. Nazzâm gibi, o da 'oluş' u bir hareket saymıştır. Oysa cisim varolur halinde de oluş hareketini almaz. (Bkz., *Resûl el-Kindî el-Felsefiyye*, neşr.: M. Ebû Rîde, c. I, Kahire 1950, ss. 113-114 ve 118-119.)

Cüveynî, Eş'ari ve Mu'tezilî kelâmedardan çoğunun kabul ettiği, "cismîn bir mekandan hareketi ötekinde sükundur" görüşü hakkında aydınlatıcı açıklamalarda bulunmaktadır. Cüveynî'ye göre, cevher bir mekanda bulunurken yanındaki bir başkasına hareket edince, onun ikinci mekana girmesiyle birinciden ayrılması arasında bir fark vardır; çünkü ilk mekanda bulunan cevher, kendisindeki varoluş hali (*kevn*) dolayısıyla, ondan ayrılmaz; bu mekandan ayrılınca da bu ayrılışın, onun ikinci mekanda bulunmasından başka bir anlamı yoktur. Nitekim cevherin, ikinci mekana yerleşmeden, birinciden ayrılması düşünülemez. Hareket ikinci mekandaki oluş halidir (*kevendir*) ve cevher bu oluş hali vasıtasıyla bu mekanda bulunmaktadır. Bu mekanda bulunan şey ise, ondan hareket eden şey değildir. Durum böyle olunca, ikinci mekanda bulunmak birinciden hareket, ikincide sükun demektir. İşte bu noktadan hareketle hakikat araştırmacıları (*el-muhakkikân*) her hareketin sükun olduğu halde, her sükunun hareket olmadığını söylemişlerdir, zira ikinci mekandaki ilk oluş hali birinciden hareket, ikincide sükun olduğu halde, cevher bu mekanda sürdüğü takdirde ortaya çıkacak olan ikinci oluş hali sükundur; cevherin birinci mekandan hareketiyle hiçbir ilgisi yoktur⁴⁶.

Hareketin, geçilen mesafedeki birbirini izleyen sükunlardan ibaret olduğunu ileri süren bu görüş, hiç kuşkusuz, Eş'arilerin tabiattaki nedenselliği inkar edip, olayları Allah'ın mutlak etkinliğine bağlamalarıyla uyum halindedir. Ancak Mu'tezilîlerden çoğu, aynı atomcu görüşü benimsemelerine rağmen, daha sonra göreceğimiz üzere, Allah'ın mutlak etkinliğini kabul etmekle birlikte, tabiat olaylarında ve insanın fiillerinde bir nedensellik ilişkisi bulunduğunu kabule yönelmişlerdir. Onlara göre, bu nedensellik ilişkisine rağmen, Allah her zaman tabiat olaylarına müdahale etmek ve onların seyrini değiştirmek kudretine sahiptir.

Aslında süreklilik düşüncesi nedensellik ilkesinin kabulü için çok daha elverişlidir. Nitekim Aristocu İslâm filozofları, kelâmedarın hareket kuramını eleştirirken, süreklilik düşüncesinden hareket etmektedirler. Sözgelisi, *İbn Sîna*'ya göre, hareket bölünemeyen hareket atomlarından meydana gelseydi, hareket mesafede gerçekleştiği ve ona mutabık olduğu için, mesafenin de bölünmeyen parçacıklardan meydana gelmesi gerekirdi. Oysa mesafe sürekli olduğu için sonurtu (*et-tâli*) imkansızdır, dolayısıyla önerti (*el-mukaddem*) de mümkün değildir. Öte yandan hareketin hareket atomlarından meydana gelmesi, bu hareket atomları arasında az ya da çok sükun atomlarının varlığı kabul edilmedikçe, bir hareketin ötekenden daha süratli ya da daha yavaş olmasını imkansız

⁴⁶ Cüveynî, *et-Şühûl*..., ss. 444, 445 ve 479.

kılacaktır. Sözelgesi, kuşun uçuşuyla ve atılan okun hareketiyle güneşin doğudan hareketi birbirine eşit olacaktı ki, böyle bir şey imkansızdır. O halde hareket atomları arasında sükun atomlarının bulunduğunu ve hareketin hızının bu sükun atomlarının azlığına ya da çokluğuna bağlı olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak yukarıdaki örnekte söz konusu edilen güneşin hareketinde araya giren sükun atomları hareket atomlarından daha az ise, güneşin hareketinin, kuşun ve okun hareketine nazaran, bu hareketin katından daha az olan bir fazlalığının bulunması gerekirdi; oysa bunlar arasında sayılabilir bir orantı bulunmamaktadır. O halde hareket, hareket atomlarından oluşmadığı gibi, sürat ve yavaşlık da araya giren sükun atomlarından ileri gelmeyip, hareketin sürekli olan kendi tabiatından ötürüdür⁴⁹.

Atom görüşünü kabul eden kelâmcıların üzerinde durduğu bir başka konu da, boşluğun, hareketin zorunlu koşulu olmasıdır. Başka bir deyişle, hareket ancak boşlukta mümkündür⁵⁰. Nitekim Eş'arî kelâmcılarından Cüveynî, boşluğun varlığını hareket için gerekli görmektedir: Eğer âlem cisimlerle dolu olsaydı, hareketin varlığını reddetmemiz gerekirdi⁵¹. Cüveynî bu görüşünü şöyle açıklıyor: Eğer cismin havada hareketi, havanın âlemin bütün bölgelerine yayılması ile ancak mümkündür denirse, yeryüzünün ortasında elin hareket etmesiyle âlemin bir ucundaki hava atomunun (*cüzünân*), el ile kendisi arasındaki bütün atomlar hareket ettikten sonra hareket ettiğini söylemek gerekir ki, bu, aptalca bir şeydir⁵².

Buna benzer bir kanıtı kelâmcılara atfen *Fahr ed-Din er-Râzî*'nin *Kitâb el-Erba'in*'inde buluyoruz: Eğer bir cismin hareketi, bir başka cismin yerini terketmesiyle mümkün olsaydı, âlem cisimlerle dolu olduğu için, bir pire veya karıncanın hareket etmesiyle bütün cisimler âleminin de hareket etmesi gerekirdi ki, böyle bir şey imkansızdır⁵³.

Aristo ve onu izleyen İslâm filozofları ise, üç boyutlu olmayı cisim olmakla karıştırdıkları için, üç boyutlu olarak kabul edilen boşluğa hiçbir şeyin giremeyeceği, daha doğru bir deyişle, boşluğun bulunamayacağı ileri sürerler⁵⁴. Ashında bu görüş, boşluğun cisim türünden olma-

49 İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 178-179.

50 Bkz., İbn Meymûn, *Defâlet*..., s. 201; Ebû Reşîd en-Nisâbüri (ölm. 460/1067), *Kitâb el-Mesû'ûl*, neşr.: A. Biran, Berlin 1902, ss. 24 vd.; Râzî, *el-Erba'in*, ss. 270-275; İbn Haşim (ölm. 456/1063), *el-Fisâl*, c. I, Kahire 1347/1928, ss. 25 vd.; İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 199 vd. .

51 Cüveynî, *et-Sâmil*..., s. 508.

52 *Ayat eser*, s. 599.

53 Râzî, *el-Erba'in*, s. 271.

54 Aristot., *Fizik*, IV, 8, 216b.

dağı ileri sürülerek geçersiz kılınabilir. Nitekim çoğu görüşlerinde filozoflardan ayrılan Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (ölm. 547/1154), eleştirisini bu esasa dayandırır⁵⁵. Ancak bizi burada ilgilendiren, boşlukta hareketin mümkün olup olmadığıdır. Aristocuvar boyutların *tedâhül* edemeyeceğine (birbirine giremeyeceğine) inandıkları için, mekandaki hareketi, cisimlerin yerlerini birbirleriyle değiştirmeleriyle açıklarlar⁵⁶ ve boşluğun varlığına imkan tanımazlar. Hiç kuşkusuz bu görüş, kelâmcıların yukarıda sözünü ettiğimiz itirazlarıyla karşılaşacaktır. Filozofların bu itirazı önemsemedikleri anlaşılıyor; çünkü onlar bu itiraz üzerinde hiç durmazlar. Onları ilgilendiren, boşlukta hareketin hızının ne olacağıdır. *Aristo*'ya göre, hareketin zamanını, hareketin gerçekleştiği ortamın (mesafenin) az ya da çok yoğunluğa, hareket eden nesnenin ağırlığı (tabii meyli)⁵⁷ ve bu nesneyi hareket ettiren güç belirler⁵⁸. Bu belirleyici unsurlar gözönüne alınarak *Aristo*'nun benimsediği hareket kanunları şöyle deyimlendirilebilir: *Hareket eden bir nesnenin hızı, hareket ettiren güçle doğru, hareketin gerçekleştiği ortamın (mesafenin) mukavemeti ile tersine orantılıdır*⁵⁹. Her türlü mukavemetin yokluğunda, yani boşlukta hareket bir anda gerçekleşecektir ki, böyle bir şey imkansızdır; çünkü her hareketin bir zamanda gerçekleşmesi zorunludur⁶⁰.

Bu anlayışa karşı ilk tepki, bildiğimiz kadarıyla, İskenderiyeli filozof, *Aristo*'nun şârihi *John Philoponus*'dan gelmiştir. Onca boşlukta bir cisim, çekimi (ağırlığı, tabii meyli) dolayısıyla, belli bir hızla hareket edecek; buna karşılık havada ise, bu belli hız ortamın mukavemetine oranla azalacaktır⁶¹. *John Philoponus*, bu sonuca gök cisimlerini gözlemek suretiyle ulaşıp ve böylece *Aristo*'nun yanıtız bıraktığı gök cisimleri-

55 Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâb el-Mu'taber*, neşr.: Ş. Yaltkaya, c. II, Haydarabad 1938-1939, s. 56.

56 *Aristo*, *Fizik*, IV, 8, 216a, 30 vd., 216 b, 1 vd. ve IV, 7, 214a.

57 Eş'arî, filozofları naklederken, hareketin hızını belirleyen bu iki unsura işaret etmektedir. Diyor ki: Filozoflar v.h. den çoğu, taşın yuvarlanırken duraklamalara sahip olduğunu reddederler ve derler ki, iki taş birlikte yuvarlanışında, daha ağır olan ötekini geçer, çünkü bu iki taştan hafif olanına karşı koyan engeller, ağır olanına karşı koyulardan daha çoktur; dolayısıyla bu taş, sağa, sola, öne, arkaya hareket eder. Ağır olan taş ise, yuvarlanma yönünde karşılaştığı engelleri bir anda aşarak daha süratli hareket eder. Bks., Eş'arî, *Makûlât*... es. 321-322.

58 *Aristo*, *Fizik*, IV, 8, 215 a ve 215 b; kar., Ebû'l-Berekât, *el-Mu'taber*, c. II, ss. 62-63.

59 A. C. Crombie, *Augustine to Galileo*, c. II, Londra 1964, s. 43; H. A. Wolfson, *Crescens' Critique of Aristotle*, Camb. Mass. 1929, ss. 56-57; I. Efron, *The Problem of Space in Medieval Jewish Philosophy*, New York 1915, ss. 80-81.

60 Kar., *Rûkû*, *el-Erba'ün*, ss. 273-274.

61 Crombie, *old geçen eser*, C. II, s. 51; S. Pines, *Etudes sur Aeshad el-Zamân Abû'l-Berekât el-Bağdâdî*, Revue des Etudes Juives, c. III, no. 1, (Paris 1938), ss. 14 vd..

nin yeknesak hareketlerini açıklayabilmıştır. Bu nedenle denebilir ki, *Philoponus*, *Aristo*'nun aksine, ortamın, hareketin nedeni olmayacağını gösteren ilk kişidir. İslâm ortaçağlarında ise *İbn Sînâ*, *John Philoponus*'u izleyerek, hiçbir engel bulunmadığında hareket eden nesnenin belli bir hızı bulunacağını kabul etmiş ve *John Philoponus*'un aksine, bu belli hızın sonsuzca süreceğini ileri sürmüştür. *İbn Sînâ*'nın tasavvurda da olsa kendi görüşlerinden ödün verir görüldüğü bu hususa, daha sonra "zoraki hareketleri" ele alırken, değineceğiz⁶². Endülüs'de *İbn Bâcce* (ölm. 533/1138) de hareketli cismin boşlukta belli bir hızı bulunduğu görüşünü benimsemiş ve bu belli hızı "hareketin aslı zamanı" adını vermiştir. Böylece o, ortamı (*mesafeyi*), hareketin zamanının belirleyici unsurları arasından çıkarmıştır. Önce, hareketin aslı zamanı sürekli olarak kalır ve hiç yok olmaz. Yalnızca iki hareketin zamanları arasındaki farklılığın, gerçekleştikleri ortamların (*mesafelerin*) mukavemetiyle orantılı olduğunu söylemek doğrudur⁶³.

Çoğu görüşlerinde Aristoculara karşı çıkan *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî*, ileri sürdüğü kanıtta *J. Philoponus*'u izler. O da, *John Philoponus* gibi, hareketin zamanı (*hız*) ile ilgili olarak iki unsuru birbirinden ayırır: a) Hareket ettiren gücün ve hareket eden cismin kendine özgü niteliklerinin bir sonucu olan aslı bölüm (*hisse asliyye*); b) Ortamın (*mesafenin*) mukavemetiyle belirlenen bölüm. Boşlukta hareketin zamanı (*hız*), hareketin aslı zamanına (*hızına*) eşittir. *Ebü'l-Berekât*, bu kararını desteklemek üzere, *Philoponus* gibi gök cisimlerinin hareketini örnek olarak verir⁶⁴.

* * *

62 Bkz., *İbn Sînâ, Fınn-ı Semâ'ı Tabî'i ve Arzın ve Cihân ve Keon ve Fevâid ve Künû'ü Şifâ'*, farsçaya çev.: M.A. Furûğî, Tahran 1319, s. 214. Fakat aynı eserin ss. 209-211 ve *Le Livre de Science* (Dânişnâme), Fr. çev.: M. Achena ve H. Masse, c.II, Paris 1958, ss. 25-26'da *Aristo* gibi boşlukta hareketi inkar eder: Boşluk bulunsaydı, dolu mekandaki hareketle ondaki hareket arasında bir orantı olması gerektiğini düşünür ve eleştirir bu yönde geliştirir. Önce, eğer bir cisim boşlukta hareket etseydi, bu cismin hareketi için belli bir zaman bulunmaz ve bu cisim dolu mekanda hareket ettiğinde de yine belli bir zaman bulunması gerekirdi. Eğer bir, boşluğun dolu mekana nispeti, boşlukta hareketin zamanının dolu mekanda hareketin zamanına nispeti aynı olan bir başka mekân düşünsek olursak, bu dolu mekanda cismin hareketinin boşlukta kiyle aynı zaman aralığında meydana gelmesi gerekecektir. Ancak ne böyle bir nispet söz konusu olabilir ne de mukavemetin bulunmadığı bir mekandaki hareketin zamanının, bir mukavemet bulunan mekandaki hareketin zamanına eşit olması düşünülebilir; çinkü mukavemetin bulunmaması, mukavemete ne vehimle ne de gerçekte eşit değildir. O halde boşlukta hareket yoktur.

63 S. Pines, aynı makale, c. III, no. 1, ss. 17-18; Wolfson, adı geçen eser, s. 57; Cuzahie, adı geçen eser, c. II, s. 54.

64 *Ebü'l-Berekât, el-Mu'taber*, c. II, s. 63. Kendisi de hayatının uzun bir bölümünde Yahudi olup, son yıllarında müslüman olan *Ebü'l-Berekât*'la kendisinden çok daha sonra yaşayan Yahudi filozofu H. Crescas arasındaki çarpıcı benzerlik için bkz., I. Efros, adı geçen eser, ss. 81-83; Wolfson, adı geçen eser, s. 184.

İslâm filozofları ve bu arada çoğu konularda onlardan ayrılan *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî*'ye göre, hareket, tabii cisimlerin en genel ilintisidir (*arazıdır*)⁶⁵. Kelâmcıların sadece yer değiştirme hareketine karşılık, hareketin kendine özgü dört türü vardır: a) Mekansal Hareket (*el-hareket el-mekâniyye*), b) Durumsal Hareket (*el-hareket el-vaz'iyye*), c) Nicel Hareket, yani büyüme ve küçülme hareketi, d) Değişme Hareketi ya da Nitel Hareket⁶⁶. İslâm filozofları bu sınıflamalarıyla *Aristo*'nun üç hareket türüne durumsal hareketi, yani aynı eksen etrafında dönme hareketini eklerler ve böylece onu mekansal hareketten ayırırlar⁶⁷.

Aristo, hareketi, mevzuu (içinde bulunduğu şey) açısından, 'hareketli olması dolayısıyla hareket eden cismin fiil halidir' biçiminde; sûreti açısından ise, 'kuvve halinde olması dolayısıyla kuvve halindeki şeyin fiil halidir' diye tanımlar⁶⁸.

Sınıflama ve tanımlamaya yatkın bir kafaya sahip olan *İbn Sînâ*, yaşıtlarında bir kaç biçimde ifade edilen ikinci tanımları yeğler. Hareket kuvve halinden fiil haline zamanda tetrici geçiştir⁶⁹; kuvve halinde olması dolayısıyla kuvve halinde bulunmanın fiil hali ya da ilk kemalidir (yetkinliğidir); kuvve halinde olanın ilk kemali (yetkinliği) ve kuvve halinde olanın tetrici olarak fiil haline gelmesidir⁷⁰. *İbn Sînâ* bu tanımlardan birincisini de zamanı içerdığı için pek uygun bulmaz; çünkü zaman ve hareket karşılıklı olarak birbirini gerektirir ve bunlardan birinin ötekiyle tanımlanması döngüye yol açar. Nitekim o, aynı nedenle, üçüncü tanımlardaki 'tetric' sözünün kullanılmasını da eleştirir⁷¹.

Hareket fiile çıkma sürecinde iken ona gerçekte hareket adı verilir. Bu süreç, *İbn Sînâ*'nın 'sırf kuvve hali' dediği ilk durumla 'sırf fiil hali' adını verdiği son durum arasında gerçekleşir. Bu her iki durum da önce hareket değildir⁷².

İbn Sînâ, hareketin tanımında, zaman ve tetric sözünün kullanılmasını uygun bulmuyordu. *Ebü'l-Berekât* ise, başlıca unsur olarak zamanı içinde bulundurmeyen bir hareket tanımını eksik bulmaktadır.

65 *İbn Sînâ, Fısnûn...*, s. 131; *Ebü'l-Berekât, el-Mu'teber*, c. II, s. 28.

66 Bkz., *İbn Sînâ, en-Necât*, s. 173; *Fısnûn...*, s. 179; kar., *Ebü'l-Berekât, el-Mu'teber*, c. II, s. 28; S. Afnan, *Avicenna: His Life and Works*, Londra 1955, s. 210.

67 Bkz., Afnan, adı geçen eser, s. 211.

68 *Aristo, Fizik*, III, 1, 201a, 10-11.

69 *İbn Sînâ, Fısnûn...*, s. 132; *Risâle'l'l-Hudûd*, İstanbul 1298, s. 63; *en-Necât*, s. 169.

70 *İbn Sînâ, Risâle'l'l-Hudûd*, s. 63; *en-Necât*, s. 169; kar., *Fısnûn...*, s. 132; *Aristo, Fizik*, III, 1, 201a, 10-11.

71 *İbn Sînâ, Fısnûn...*, s. 132.

72 *İbn Sînâ, en-Necât*, s. 169; *Fısnûn...*, ss. 132-133.

Böylece, o, hareketi, kıyve halinde olanın zamanda tedrici olarak fiile çıkmasıdır, diye tanımlar. *Ebü'l-Berekât*, Aristocuların, hareket zamanla, zaman da hareketle kavrandığı için, hareketin tanımında zamanın bulunmasının döngü gerektireceği ve geçerli bir tanımın tanımlanandan daha az ya da onunla eşit ölçüde bilinen bir şeyle yapılamayacağı itirazına karşı, yapılacak ilk tanımın katı bir mantıksallık içine sokulmaması gerektiğine işaret eder ve der ki: Çoğu zaman nesnelere, özet halinde, tam ve mükemmel olmayan ilk bilgi ile biliniyor; tıpkı halkın hareket ve zamanı bilmesi gibi. Bunları özet halinde, ayrıntılara girmeden, bilmeyen hiç kimse yoktur. Günler ve geceler sayılır; zaman, tam ve geçerli bir bilgiyle bilinmese de, onun gelmesi ve geleceği bilinir. O halde zaman, halkın bu bilgisi dolayısıyla, bilgilerin tam ve bilimsel tanımındaki hareketten daha iyi bilinir. Oysa tam ve bilimsel bilgide hareket, bu bilgilerden dolayı, zamandan daha iyi bilinmektedir. O halde zamanı, halk ilk bilgiyle bildiği için, hareket teriminin açıklanmasında ve tanımında kullanmakta hiçbir sakınca yoktur⁷³. Öte yandan bu tanım '*zamanda hareket*'le '*zamansız değişim*' (bir anda değişim)'yi ayırt etmek için de gereklidir. *Ebü'l-Berekât*, bu bir anda, yani zamansız, değişmeye '*mutlak değişim*' ya da '*mutlak fiile geçiş*' adını verir⁷⁴. Bir anda ya da zamansız değişim on kategorinin hepsinde de ortaya çıkar. Fakat hareket, *İbn Sînâ*'nın da dediği gibi, yalnızca mekan, nitelik, nicelik ve durum (*vaz*) da bulunur⁷⁵.

Hareket, bir dizi temaslardan ve temasların bulunmamasından meydana geldiğine göre, acaba mevcut mudur? Çünkü birinciler sükan, ikinciler ise yokluk ifade eder. *İbn Sînâ* ve *Ebü'l-Berekât* buna şu yanıtı verirler; Biz ancak bu süreci zihinlerimizde birleştirence, hareketin varlığına sahip olabiliriz; hareket, sürekli değişen bir süreçtir⁷⁶.

Onlarca hareket, şu altı koşulla gerçekleşir; a) Hareketli, b) Hareket ettirici, c) Başlama Noktası, d) Bitiş Noktası, e) Mesafe, ve f) Zaman⁷⁷. Başlama ve bitiş noktası, hareketin zorunlu unsurlarıdır (*levâzım*); ancak bunlar durumsal harekette bulunmazlar; çünkü bu hareketin başlama noktası bitiş, bitiş noktası da başlama noktası olabilir⁷⁸. *Ebü'l-*

73 *Ebü'l-Berekât, el-Ma'teber, c. II, ss. 29-30.*

74 Bu ayırım *İbn Sînâ*'da da yer alır; Aristo ise bu konuda açık değildir. *İbn Sînâ*'na görüşü için bkz., *Funûn...*, s. 131; *en-Necât*, s. 171.

75 *Ebü'l-Berekât, el-Ma'teber, c. II, ss. 29 vd.*

76 Aynı eser, c. II, ss. 30 vd.; kar., *İbn Sînâ, Funûn...*, ss. 138 vdd.

77 *İbn Sînâ, Funûn...*, s. 140; *Ebü'l-Berekât, el-Ma'teber, c. II, s. 31.*

78 *İbn Sînâ, Funûn...*, ss. 145-146; *Ebü'l-Berekât, el-Ma'teber, c. II, s. 37.*

Berekât, bunlara zamanda geçip gitmenin (*ez-zevâl fi'z-samân*) her hareketin en özel niteliği olduğunu ekler⁷⁹.

Her hareketlinin, kendisinden ayrı olan bir hareket ettiricisinin bulunması gerekir. Hareket iki nedene dayanır: a) Hareketli nesnenin kendisi olan maddî neden, ve b) hareketin var olmasına ve var olmamasına neden olan fâ'il neden. Eğer hareket hareketlinin özü dolayısıyla var olsaydı, her zaman var olması gerekecekti ki, böyle bir şey hareketin tabiatına aykırıdır⁸⁰.

Hiç kuşkusuz bu görüş, *Aristo*'nun 'kendisi hareket etmeyen hareket ettiricisine' (*muharrrik lâ-yeteharrek*) ortamı hazırlamaktadır.

Tabii nesnelere, hareket ilkesi kendilerinde bulunanlar ve kendi dışlarında bulunanlar olmak üzere sınıflandırılabilir. Hareket ilkesi kendilerinde bulunanlar ya tabiat dolayısıyla ya da irâde sayesinde hareket eder. Taşın aşağı doğru, ateşin ise yukarı doğru hareketi tabii hareket sınıfına girer. Gök cisimleri ve insan irâde ile hareket edenler sınıfındadır. Tabiat yalnızca tabii nesnelere hareket ilkesi olmayıp, aynı zamanda onların sükûn ilkesidir. Her tabii nesne tabiatı dolayısıyla kendi tabii yerine doğru hareket eder ve orada, zorla yerinden edilmedikçe, kalır. Tabii nesnelere hareketi, kendi tabii yerlerine uzanan en kısa yol olan düz bir doğrultudur⁸¹.

İbn Sînâ, hareketi, ilkeleri yönünden, üç kısma ayırır: a) Tabii Hareket, b) Zoraki Hareket, ve c) Arazî (İlintili) Hareket⁸². *Ebü'l-Berekât* ise *Aristo*'ya uyararak, değişik bir ayırım yapar: a) Özünlü (*zâât*) Hareket, b) İlintili Hareket, c) Tabiatı dolayısıyla İlintili Hareket, ve d) Parçası dolayısıyla Hareket. Birincisi için, bir bütün olarak gökyüzünün hareketini; ikincisi için, geminin hareketiyle gemideki yolcuların hareketini; üçüncüsü için, geminin hareketiyle ilintili olarak, fakat kendi işlevi dolayısıyla kendiliğinden hareket eden gemideki bir çivinin hareketini; ve dördüncüsü için de, yazma eyleminde elin hareketini örnek olarak verir⁸³.

79 *Ebü'l-Berekât, el-Mu'teber*, c. II, s. 37; kar., *İbn Sînâ, Fısn.*, s. 137.

80 *İbn Sînâ, Fısn.*, ss. 140 vd.; *en-Necât*, ss. 174-176; *Ebü'l-Berekât, el-Mu'teber* c. II, ss. 34 vd.

81 *İbn Sînâ, en-Necât*, ss. 176-178; kar., *Le Livre de Sciences*, c. II, s. 16-17, 19-20, 24; *Ebü'l-Berekât, el-Mu'teber*, c. II, ss. 193 vd.

82 *İbn Sînâ, Le Livre de Sciences*, c. II, s. 10; kar., *Fısn.*, ss. 482, 505 vd., 509 vd., 521 vd.

83 *Ebü'l-Berekât, el-Mu'teber*, c. II, s. 104. *Aristo*'nun tasnifi biraz farklıdır: a) Özünlü hareket, yani cismin bir bütün olarak bir yerden bir yere geçmesi, ve b) İlintili Hareket. Bu ikincisi de yine ilkiye ayrılır: Cismin kendi hareketi nedeniyle bir ilintisini hareketi ve bütün cismin hareketi nedeniyle cismin bir parçasının hareketi. Bk., *Wolfson, ash geyen eser*, s. 76; *Aristo, Fizik*, V, 2, 226a, 19vdd.; IV, 4, 211a, 17 vdd.; VIII, 4, 254b, 7vdd.

İbn Sînâ ve *Ebü'l-Berekât*'a göre, hareketin bölümleri arasında bulunan mekansal, durumsal ve devresel hareketlerin, tabiatları bakımından diğer bütün hareket sınıflarına öncelikleri vardır. Devresel hareket de öteki bütün hareketler arasında en yetkini, en şerefli olduğu için, mekansal ve durumsal hareketten önce gelir. Bu hareketin yetkinliği, şerefi sürekli ve kararlı bir irâde ile yönetilmesine dayanır; değişmez ve sâbit hareketiyle gözlemlenir⁸⁴.

Devresel hareketin 'mekanda hareket'ten farklı olması *İbn Rüşd* (ölm. 594/1198) tarafından kabul edilmemiştir. Onca devresel hareketin de mekansal hareket gibi sınıflandırılması gerekir. *İbn Rüşd*, aynı zamanda, tabiat ya da sûretin tabii nesnelere hareket ilkesi olduğu görüşünü de reddeder; çünkü tabiat ya da sûret cevherin maddesinden ayrı olmadığı için, maddenin fiilidir ve kendi maddesi üzerinde etkisi yoktur. *İbn Rüşd*'ün izlediği Aristocu görüşe göre, hareket ettiricinin hareketli den ayrı olması, fakat onunla temas halinde bulunması gerekir. Her hareketin sürekliliği bu şekilde mümkün olur⁸⁵. Tabii, irâdeye bağlı itintili hareketle itme ve çekmenin neden olduğu bazı zoraki hareketler söz konusu olduğunda tabiatla bu görüşü doğrulayan örnekler bulmak Aristocular için kolaydır. Fakat hareket ettiricilerinden ayrı olarak bulunan zoraki hareketler ne olacaktır? *Aristo* bu güçlüğü şöyle yanıtlamaktadır: Taşı atan el, bu taşta sadece zoraki bir hareket vermekle kalmaz, taşın hareketini sağlayan ortama da bir hareket ettirici güç aktarır⁸⁶.

Bu görüş, havayı harekette kalma gücüyle donatmakta, oysa benzeri koşullar altında aynı gücü, fırlatılan nesneden soyutlamaktadır. Bu özde çelişki, *Aristo*'nun şârihlerince hiç de başarılı olmayan bir biçimde giderilmeğe çalışılmıştır. Sözgelisi, *Aphrodisias*'lı *İskender*, *Simplicius* ve *Themistius* bu gücü ateş tarafından, ısıtınca yalnız ısıyı tutmakla kalmayıp, aynı zamanda onu başka nesnelere de aktarma gücünde olan suya aktarılan güce benzetmektedirler⁸⁷.

Bir başka nazariye ise *Eflatun*'a aittir ve 'antiperistasis' adını alır⁸⁸. Bu nazariyeye göre, fırlatılmış bir nesnenin hareketinin nedeni ön taraf-

84 *Ebü'l-Berekât, el-Mu'taber*, c. II, ss. 103 vd., ve 105; kar., *İbn Sînâ, Funûn...*, ss. 480-481; *Aristo, Fizik*, VIII, 9, 265a, 16-23.

85 E.A. Moody, *Galileo and Atomism*, *Journal of the History of Ideas*, c. XII (1951), s. 378; Wolfson, *adı geçen eser*, s. 535; S. Pines, *A Refutation of Galen*, *Isis*, c. LII, (1962), s. 40.

86 *Aristo, Fizik*, VIII, 10, 266b, 30 vd.; Duhem, *Le Système du Monde*, c. I, Paris 1913, s. 376.

87 P. Duhem, *adı geçen eser*, c. I, s. 376.

88 *Eflatun, Timaeus*, 79b; Taylor, *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, ss. 558 vd.; *Aristo, Fizik*, IV, 9, 215a; VIII, 10, 267a.

taki itilen havanın, fırlatılan nesnenin arka tarafına dolaşmasıdır⁸⁹. Bir başka açıklamaya göre ise, fırlatılan nesne önündeki havayı iter ve bu itme havanın öteki katlarına yayılarak bu nesnenin hareketini sağlar.

Fırlatılan nesnenin hareketinin sürekli olmasını sağlayan nedeni hava ile ilgili gören bu nazariyeler, ilk olarak, *John Philoponus* tarafından reddedilmiştir. O, şu soruları yöneltiyor: Eğer fırlatılan nesnenin hareketinin nedeni hava ise, eli taşa dokundurmanın ya da oku yaya yerleştirmenin hikmeti nedir? Havanın şiddetle çarpması neden taşı hareket ettirmemektedir? Ağır bir taşın hafif olandan daha uzağa fırlatılabilmesinin nedeni nedir? Neden iki cisim çarpışıp, birbirinden uzaklaşmak zorunda kalırlar da, hava vasıtasıyla çarpmadan birbirinin yanından geçmezler?⁹⁰

Philoponus'un *Ibn Sînâ*'dan sonra İslâm filozoflarının çoğunca kabul edilecek kendi görüşü ise şöyledir: Hareket ettirici, fırlatılan nesneye cisim türünden olmayan belli bir hareket ettirici güç verir; bu güç, onun hareketini sürdürmesini sağlar. Bu hareket ettirici güç, ortamın (*mesafenin*) mukavemeti ve cismin tabii meyli (*eğilimi*) dolayısıyla azalır ve sonunda bu cismin zoraki hareketi son bulur. Bu nazariye havayı hareket nedeni olmaktan çıkarmaktadır. Batı İslâm dünyasında *Ibn-Bâcce* ve öğrencisi *el-Bitrûcî*, boşlukta hareketin imkanı ile yakından ilişkili olan bu görüşü benimserler. Boşluktaki bu hareket, hareket ettirici güç tükenir tükenmez, sona erer⁹¹.

Fırlatılan nesnelere hareketi ile ilgili olan kanıtlardan bir çoğu *Ibn Sînâ* ve *Ebü'l-Berekât* tarafından söz konusu edilmiştir. Ancak *Ebü'l-Berekât*, gerekli gördüğü yerlerde köklü değişiklikler yapmıştır. Havanın hareket ettiriciden fırlatılan nesne ile birlikte bir itilim aldığı, fakat havanın fırlatılan nesneden daha süratli giderek bu nesneyi de taşıdığı kanıtı *Ibn Sînâ* tarafından şöyle geçersiz kılınır: Fırlatılan nesneden alıkonulan hareketi sürdürme gücünün aynı biçimde havadan da alıkonulması gerekir; eğer hava, hareketi devam ettirmek için, fırlatılan nesneden daha süratli hareket etseydi, duvara oktan daha derin gömülürdü⁹².

Bu tür hareketler İslâm dünyasında filozoflarca 'meyl' (eğilim) nazariyesiyle açıklanır. Bu nazariyeye oldukça yakın bir tanesi 'itimâd'

89 *Ibn Sînâ, Fısnâ..*, s. 523; *Ebü'l-Berekât, el-Mu'tabar*, c. II, s. 112; *Crombie, adı geçen eser*, c. II, s. 50; *Pines, Etudes..*, c. III, no. 1, s. 41.

90 *Crombie, adı geçen eser*, c. II, ss. 51-52; *Duhem, adı geçen eser*, c. I, ss. 350-371.

91 *Duhem, adı geçen eser*, c. I, ss. 350-371; *Pines, Etudes..*, c. III, no. 1, ss. 41-42; *Ibn Bâcce için bkz.*, *Moody, adı geçen makale*, ss. 185-186.

92 *Ibn Sînâ, Fısnâ..*, ss. 525 vd.

(dayanma, eğilim) nazariyesi adı altında belki de İslâm dünyasında ilk olarak Kelâm'da kendisini göstermiştir. Bu nazariye, hareketi de yakından ilgilendiren cismin ağırlık ve hafifliği ile ilgili görülmüştür. Eş'arî kelâmcılarından Cüveynî, bu konuda bilginler arasında iki ayrı görüşün bulunduğunu bildiriyor: a) Cevherin ağırlığı kendisidir; her cevher kendi nefsi dolayısıyla ağırdır; haşka bir deyişle, cevherin ağırlığının nedeni cevherin kendisidir. Nasıl ki iki cevherde özünü sıfatlarından ötürü bir artma düşünülemezse, onların ağırlıklarında da bir artma düşünülemez. Bu düşüncede olanlara göre, bir demir parçasının aynı büyüklükteki bir odun parçasından daha ağır olmasının nedeni, demirin atomlarının odununkinden daha fazla, fakat boşluklarının daha az olmasıdır⁹³. Bu görüşün bir benzerini, dört unsurun özünü niteliği olan ağırlık ve hafifliğin atomlar ve aralarındaki boşlukların oranına bağlı olduğunu söyleyen tabip-filozof Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'de buluyoruz⁹⁴. b) Ağırlık cevherin varlığına eklenmiş bir kavramdır (ma'nâ). Bu görüşte olanlar, bu kavrama ya da ülantiye (*araza*) 'itimâd' (dayanma, eğilim) adını verirler. Onlara göre, kendisinde aşağı doğru itimad olan cevher ya da cisim ağır, yukarıya doğru itimad bulunan cevher ya da cisim de hafiftir⁹⁵.

Böylece görülüyor ki, birinci grupta olanlar cevherin özünü aynı olan bir mutlak ağırlık düşüncesinden hareket ederek, göreceli ağırlığı cismin atomları arasındaki boşluklara bağlamışlardır. İkinci grupta olanlar ise, cismin ağırlık ve hafifliğini onda bulunan bir itimadla açıklamışlardır. Bunlara göre, mutlak ağırlık yoktur; cismin ağırlığı onda yaratılan itimadların cismine göre değişir. Bu her iki görüş de Aristocu İslâm filozoflarındakinden farklıdır. Onlara göre, mutlak anlamda hem ağırlık hem de hafiflikten söz edilebilir; ateş mutlak anlamda hafif, toprak ise mutlak anlamda ağırdır; diğer iki unsur olan su ve hava ise bunlara oranla ağır ve hafiftir⁹⁶.

İtimad (dayanma, eğilim) görüşünü kabul eden Eş'arî kelâmcıları, onu bir hareket ilkesi olarak kabul etmezler⁹⁷; çünkü böyle bir şey, onların en azından bu konuda bir nedensellik ilişkisini kabul etmelerine yol açacaktır. Bu bakımdan onlar, itimadı bir hareket ilkesi olarak kabul eden bazı Mu'tezile kelâmcılarından ayrılırlar.

Bilindiği gibi, 'itimâd' kavramı ilk olarak Mu'tezileden en-Nazzâm tarafından benimsenmiştir. Onca, daha önce de belirttiğimiz gibi, her

93 Cüveynî, *es-Sümül*., ss. 490, 491.

94 *Opera Philosophica*, negr.: P. Kraus, Kahire 1939, s. 227.

95 Cüveynî, *es-Sümül*., ss. 490-491.

96 L. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroes)*, Paris 1948, s. 115.

97 Cüveynî, *es-Sümül*., s. 497.

şey hareket halindedir. İki türlü hareket vardır: Yer değiştirme hareketi (*hareke nakle*) ve itimâd hareketi (*hareke i'timâd*); sükun bir itimad hareketidir⁹⁸. Bu görüş daha sonra Cübbâ'i ile oğlu Ebû Hâşim'in görüşlerini hazırlamıştır.

Cüveynî'nin anlattıklarına bakılırsa, Mu'tezile, daha sonra benzerini filozoflarda da göreceğimiz gibi, itimadları; a) Lâzım (*Ayrılmaz*) ve b) Mücteleb (*Kazanılmış*) olmak üzere ikiye ayırır⁹⁹. Ancak filozoflar, bunlara karşılık olarak 'meyl tabî'i' ve 'kuve müstefâda' gibi aynı anlamda farklı sözcükler kullanırlar ve bunlara bir de 'meyl nefsânî'yi eklerler¹⁰⁰.

Mu'tezileye göre, lazım (*ayrılmaz*) itimad, ağır nesnenin aşağı yöndeki, ateşin yukarı yöndeki itimadıdır. *Lazım itimad* yalnızca bu iki yönde gerçekleşir. Mücteleb (*kazanılmış*) itimad ise altı yönde de gerçekleşebilir. Bir kimse ağır bir taşı yukarıya doğru atarsa, onda kazanılmış itimadlar hasıl olur. Aynı şekilde ateşe üfleyen bir kimse de, onu yukarı doğru yükselmekten alıkoymak ister ve böylece alevleri alıkoymak ona aşağı doğru kazanılmış bir itimad vermiş olur. Cüveynî, onların bazan lâzım yerine 'tabî'i' sözcüğünü kullandıklarını da belirtiyor¹⁰¹.

Acaba söz konusu edilen bu itimadların varlığı sürekli midir? Bu konuda Basra Mu'tezilileri, özellikle Cübbâ'i ve Ebû Hâşim ayrılığa düşerler. Cübbâ'i'ye göre, itimadlardan hiçbirinin varlığı sürekli değildir; Ebû Hâşim'e göre ise, lazım ya da tabii itimadın varlığı sürekli, kazanılmış itimadın varlığı ise sürekli değildir. Bu görüş ayrılığı baba-oğul arasında burada ayrıntılarına girmemize gerek olmayan uzun tartışmalara yol açar¹⁰².

Ebû Hâşim'in lazım itimadların sürekli varlığını kabul etmesi, onu bu görüşün mantıklı sonuçları diyebileceğimiz önemli bir takım sonuçlara ulaştırır. Nitekim o, birbirine karşıt ve zıt itimadların birarada bulunup bulunamayacağını ele alırken, filozofların da benimseyebileceği bir biçimde şöyle demektedir: Ağır bir cisim yukarı doğru itimadlar kazanıp, yukarı yönde hareket eder, sonra da geriye dönerse, bu dönüş hareketini ancak kendisinde bulunan aşağı yöndeki lazım itimadlardan ötürü ya-

98 Eş'arî, *Makdûr*., ss. 324, 346-347.

99 Cüveynî, *ep-Şâmîl*., s. 496.

100 İbn Sînâ, *Funûn*., ss. 324, 366, 309; kar., *en-Necât*, s. 177; filozofların bu üçlü ayırmam bir arada Fahr ed-Dîn er-Râzî (*el-Mabâhîs el-Moğribiyye*, c. I, Haydarabad 1343, s. 287) sıklıkla kullanmıştır; Ebû'l-Berzâkât, *el-Mu'teber*, c. II, s. 113.

101 Cüveynî, *ep-Şâmîl*., s. 497.

102 Aynı eser, ss. 497-498.

par. Bir başka metinde bu husus, daha açık bir biçimde ortaya konmuştur: Bir kimse yukarıya doğru bir taş atınca, onda kazanılmış itimadlar meydana gelmiştir, ama lazım itimadlar da bulunmaktadır¹⁰³. Aynı biçimde Ebû Hâşim, karşıt yönde iki kazanılmış itimadın aynı cisimde bulunmasını da mümkün görür ve şu örneği verir: İki kişi tarafından karşıt iki yönden çekilen bir halat düşünelim; onun atomlarında biri sağda, öteki solda kazanılmış itimadlar biraraya gelir; itimadlar her iki yönden eşitse, bu, ipin dırmasını gerektirir¹⁰⁴. Daha sonra göreceğimiz üzere, *Ebû Hâşim* bu görüşleriyle *Ibn Sînâ*'dan farklı, fakat *Ebû'l-Berekât*'a benzer bir yol izlemektedir; çünkü *Ibn Sînâ* aynı cisimde birbirine karşıt ve zıt meyller (*eğilimler*) bulunmasını reddettiği halde, *Ebû'l-Berekât* böyle bir şeyi kabul etmekte ve buna örnek olarak, *Ebû Hâşim*'inkine benzer bir biçimde, birbirine karşıt iki yönden çekilen halkadaki karşıt eğilimleri göstermektedir¹⁰⁵. *Ibn Sînâ* ise, zıt ve karşıt itimadların aynı cisimde bulunmasını imkansız gören *Cübbâ'î*'ye daha yakın görmektedir.

Ebû Hâşim, lazım itimadın varlığını ve onunla birlikte kazanılmış itimadların bulunacağını kanıtlamak için şu deneyimi anlatır: Bir kimse ağır bir cisimi üst taraftan kaldıracak olursa, onun ağırlığını hisseder ve onun itimadlarının aşağı yönde olduğunu bilir. Ağır ve hafif arasındaki fark da aynı biçimde algılanır. Böylece ağır şeyin, yukarı yönde itimadlar kazanmış olsa bile, aşağı yönde lazım itimadlarının da bulunduğu açıklığa kavuşmuş olur¹⁰⁶.

Ebû Hâşim, ayrıca, itimadı hareket ve sükunun ilkesi, nedeni olarak kabul eder; çünkü önce itimad hem hareketi hem de sükunu doğurur. Babası *Cübbâ'î* ise, bunu reddederek, hareket ve sükunun ilkesinin yine hareket olduğunu ileri sürer. *Ebû İshâk b. Ayyâs* (*Cübbâ'î* ve oğlunun çağdaşı) ise her iki görüşü uzlaştırarak, 'itimad hem hareketi hem de sükunu doğurur; hareket de aynı biçimde hareketi doğurur' demektedir¹⁰⁷.

Cüveynî, Mu'tezileyi naklederken bu noktada *Ebû Hâşim*'in karşılaştığı bir güçlüğü değinir: Bilindiği gibi *Ebû Hâşim*, yukarıya doğru

103 Aynı eser, s. 498.

104 Aynı eser, s. 498.

105 *Ebû'l-Berekât, el-Ma'âber*, c. II, s. 100. *Ebû'l-Berekât*, bu görüşü büyük bir iltimalle *Ebû Hâşim*'den almış ve geliştirmiştir. Nitekim İbn Teymiyye (ölm. 728/1327), onun çoğu görüşlerinde Aristocülara karşı çıkışını bir kelâmcılar çevresinde yetişmiş olmasına bağlamaktadır. Bkz., *Minhâc es-Sünne*, c. I, Kahire 1321/1903, s. 98.

106 *Cüveynî, es-Şâmîl.*, s. 499.

107 Aynı eser, ss. 503-504.

atılan taşın, lazım itimadından ötürü, geri döndüğünü söylüyordu. Bu açıklamayı Mu'tezileden ilimde derinleşmiş olanlar yetersiz bulurlar ve yukarı doğru olan itimadlar sürekli olarak benzerlerini doğurdıklarına ve bunlardan da hareket doğduğuna göre, nasıl olur da taşın yukarı doğru hareketi sürekli olmaz? *Ebû Hâşim*'in bu soruya yanıtı yoktur. Ancak bu soruyu *Kâdî Abd el-Cabbâr* (ölm. 415/1024) yanıtlamaktadır. Önce taş, önünü sağdan ve soldan hava engellediği için, geri döner; zira havanın engellemesiyle kazanılmış itimadlar azalıp, lazım itimadlar üstün gelmiştir¹⁰⁹. *Abd el-Cabbâr*, daha sonra göreceğimiz üzere, *Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî*'ye öncülük eder.

Mu'tezile kelâmcılarının yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz bu görüşünü *İbn Sînâ* ve *Ebû'l-Berekât* şöyle özetlemektedirler: Hareketin tabiatı, kendisinden sonra bir hareketi doğurmak; itimadın tabiatı da kendisinden sonra bir itimadı doğurmaktır. Taşı fırlatanın eli ile birlikte bulunana ilk hareket yok olunca, onu, kendisinde itimâd bulunan sükun takip eder; sonra bu itimaddan, örs üzerinde çekicinin hareketinde olduğu gibi, bir hareket doğar¹⁰⁹. Bu özetleme, görüldüğü gibi, Mu'tezilenin görüşünün atomcu niteliğini gözönüne almakta ve hareketin birbirini izleyen sükun anlarıyla kesintiye uğradığını açıkça ortaya koymaktadır. *İbn Sînâ* ve *Ebû'l-Berekât*'ın eleştirisi işte bu noktaya yöneltilmiştir. Diyorlar ki: Bir başkasından doğan şey, mutlaka yok iken meydana gelir. O halde onun bir varedicisi bulunmaktadır. Bu varedici onu var iken meydana getiriyorsa, ikinci hareket birinciyle birlikte bulunuyor (zamandaş) demektir. Yok, eğer yok iken meydana getiriyorsa, onun sürekli olarak hareketin nedeni olması gerekir; dolayısıyla bir kesinti söz konusu olamaz¹¹⁰. Eğer hareketin nedeni, bu yoklukla birlikte itimadın varlığını sürdürmesi ise, hareket ilkesi fiilen mevcut olduğu ve harekete hiçbir engel bulunmadığı halde, sükun nasıl olur da hareketi kesintiye uğratabilir? Öte yandan itimadın da varlığı sürekli olmayıp, yok oluyorsa, daha önceki hareketlerle ilgili eleştiri, bunun için de geçerli olur¹¹¹. O halde araya sükun atomlarının girmesi için hiçbir neden yoktur.

Mu'tezile kelâmcılarının yukarıda sözü edilen görüşlerinin atomcu niteliğinin eleştirisi bir yana bırakılırsa, bu görüşlerin filozoflar üzerinde büyük etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim *İbn Sînâ*, bu görüşlerin ana kaynağı olması muhtemel olan *John Philoponus*'la birlikte, fırlatılan

108 *Aynı eser*, s. 507.

109 *İbn Sînâ*, *Fanûn...*, s. 525; *Ebû'l-Berekât*, *el-Mu'teber*, c. II, s. 113.

110 *İbn Sînâ*, *Fanûn...*, s. 525; *Ebû'l-Berekât*, *el-Mu'teber*, c. II, s. 113.

111 *İbn Sînâ*, *Fanûn...*, s. 525.

nesnenin hareketini şöyle açıklar: Hareketli nesne, kendisini hareket ettirenden bir meyl (eğilim) alır (*istefâda*) ve bu meyl zoraki hareketin sürekliliğini sağlar¹¹². *Ebü'l-Berekât* da aynı görüşü paylaşır¹¹³.

İbn Sînâ, daha sonra *Ebü'l-Berekât*'ın da benimseyeceği üzere, meylî (eğilimi), hareketli cisimde duyularla algılanan bir kavram (*ma'nâ*) olarak tanımlar. Bu meyl, mukavemeti ve kendisini hareket ettirmek için gösterdiği çaba sayesinde, algılanır. Sıcaklığın ateş tarafından suya aktarılması gibi, fırlatılan nesneye aktarılan bir niteliktir¹¹⁴. Meyl, hareketten, sükun halinde de bulunmasıyla ayrılır. *Ebü'l-Berekât*, bunun için, iki eşit güçle karşıt yönlerde çekilen bir halkayı örnek olarak verir; bu durumda halka, hiç kuşkusuz, sükun halindedir¹¹⁵. Ayrıca meyl, hareket ettirici güçten (*kuve muharrike*) de farklıdır; hareket ettirici güç hareketin tamamlanmasından sonra da varlığını sürdürdüğü halde, meyl sürdürmez.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, meyl üç kısma ayrılır: a) *Meyl Nefsânî*, b) *Meyl Tabîî*, ve c) *Meyl Kasrî* (Zoraki Meyl), *Meyl Garîb*, *Kurve Müstefâda* (Kazanılmış Güç). Kazanılmış gücün zoraki meyl ile aynı olduğu *Ebü'l-Berekât* tarafından da benimsenmiştir¹¹⁶.

İbn Sînâ da, *Aristo* gibi, kelâmcıların aksine, boşlukta zoraki hareketi mümkün görmez. Ancak *Aristo*'dan farklı olarak, eğer boşlukta böyle bir hareket mevcut olsaydı, bu hareketin hiçbir biçimde yokedilemeyeceğini ve kesintiye de uğramayacağını söyler. Eğer yokedilseydi, böyle bir şey ya bir dış neden aracılığı ile ya da özü vasıtasıyla olurdu. Özü vasıtasıyla olması imkansızdır, çünkü özü yokedilebilir olan bir şeyin bir an bile mevcut olması mümkün değildir. Yoketmenin bir dış neden aracılığı ile olmasına gelince, bu dış nedenin ya hareketli cisimde ya da bu cismin dışında bulunması gerekir. Eğer birinci ihtimal doğru olsaydı, bu neden hareketin başlangıcında fiilen bulunmadığı, daha doğrusu, hâkim olmadığı için, kendisinin hâkim neden olmasını sağlayacak bir başka nedene muhtaç olur ve bu böylece sonsuzca zincirleme giderdi. Eğer ikinci ihtimal doğru olsaydı, bu dış neden etkisini ya hareketli

112 *Aynı eser*, ss. 525, 526-527.

113 *Ebü'l-Berekât*, *el-Mu'teber* c., II, s. 113. *Ebü'l-Berekât* da çeşitli görüşleri anlattıktan sonra diyor ki, 'bu güçleri inceleyince, hareketlinin hareket ettiriciden meyl adı verilen bir kuvvet aldığına görüyoruz'.

114 *İbn Sînâ*, *Funûn...*, s. 525; *Kütüb eş-Şifâ*, c. II, Tahrim 1363/1886, s. 605; *Ebü'l-Berekât*, *el-Mu'teber*, c. II, s. 113; S. Pines, *Les précurseurs Musulmans de la Théorie de l'Impetus*, *Archéon*, c. XXI, (1938), s. 501.

115 *Ebü'l-Berekât*, *el-Mu'teber*, c. II, s. 100.

116 *Aynı eser*, c. II, s. 113.

cisimle temas halinde iken ya da uzaktan gösterirdi. Bu iki olasılıktan birincisi benimsendiği takdirde, söz konusu nedenin cisim olması gerekecektir. Ancak boşlukta böyle bir cisim yoktur. Eğer bu neden etkisini uzaktan yapıyorsa, o halde neden etkisini hareketin başlangıcında göstermemiştir? Bu durumda en kabul edilebilir olan görüş, fırlatılan nesneye aktarılan hareket ettirici gücü, ortamın (mesafenin) sürekli olarak birbirini izleyen mukavemetlerinin yoketmesidir¹¹⁷.

Ibn Sîna'nın ileri sürdüğü bu görüş, zoraki hareketin sona ermesi için yalnızca ortamın (mesafenin) tedrici mukavemetini neden olarak ileri sürmektedir. Bu açıdan *John Philoponus*, *Ibn Sîna*'dan çok önce bu görüşün eleştirisini yapmaktadır. Onca boşlukta, fırlatılan nesnenin tabii meylinin gösterdiği mukavemet söz konusudur; dolayısıyla orada hareket sonsuzca süremez¹¹⁸.

Ibn Sîna, ayrıca, zoraki hareketin neden başta ve sonda değil de ertada daha süratli olduğu sorusuyla da ilgilenir. Eleştirmek üzere, şu açıklamayı yapar: Bunun nedeni hareketli nesne hareket ettikçe, önündeki havanın yoğunluğunu giderek kaybetmesidir. Oysa, diyor *Ibn Sîna*, hareketli nesnenin önündeki hava yoğunluğunu ne kadar çok kaybederse, neden olduğu hareketi muhafaza etmekten o kadar âciz kahr; bu bakımdan havanın yoğunluğunun giderek kaybolması, fırlatılan nesnenin hızlanmasının nedeni olamaz. Belki de sürtüşmenin yoğunluğu giderici etkileri, hareketin başında, hareket ettirici gücün giderek zayıflamasının etkilerinden daha fazla olduğu için, cisim, hareket ettiği mesafenin ilk yarısında hızlanır; ikinci yarısında ise sürekli olarak yavaşlar¹¹⁹.

Ibn Sîna, hareket ettirici güçle nesnelerin ağırlığı (tabii meyli) arasındaki ilişkiyi araştırdıktan sonra hareketin hızı konusunda şu iki ilkeyi saptamaktadır: a) *Belli bir güçle hareket eden cisimlerin zamanları (hızları) tabii meyli (ağırlıkları) ile tersine orantılıdır.* b) *Belli bir hızla hareket eden cisimlerin havanın mukavemetine karşı katettikleri mesafe, tabii meyli ile doğru orantılıdır*¹²⁰.

Yukarıya doğru fırlatılan cisimlerin düşmesiyle ilgili olan bir başka sorun da, Latinlerin '*quies media*' adını verdikleri, cisimlerin en yüksek noktaya ulaştıklarında aşağı doğru düşmeden önce bir anlık bir sükun hali geçirip geçiremeyecekleridir. *Aristo*'ya göre, birbirini izleyen ve

117 *Ibn Sîna, Fısaln...*, s. 214.

118 Duhem, *adı geçen eser*, c. I, ss. 350-371.

119 *Ibn Sîna, Fısaln...*, ss. 526 vd.

120 *Aynı eser*, ss. 506-507; S. Pines, *Etudes...*, t. III, no. 1, ss. 60-61; Crambie, *adı geçen eser*, c. II, ss. 52-53.

birbirine karşıt olan iki hareket arasında bir anlık bir sükun halinin bulunması gerekir. Bu kural, devresel hareket dışında, bütün hareket sınıfları için geçerlidir¹²¹.

Aristo'nun bu savını *Ibn Sînâ* da benimser. Ancak İslâm dünyasında bu konuya ilk olarak Mu'tezile kelâmcıları ele alırlar. *Cübbâ'i*, yükselen taşın, ulaştığı en yüksek noktada durmak imkansız olunca, düşeceğini söylemektedir. Ancak *Cüveynî*'nin isimlerini vermediği Mu'tezile'den ilimde derinleşmiş olanların çoğu bunu reddederler; çünkü yukarıya fırlatılan taşta ya yalnızca yukarı yönde hareketi doğuran kazanılmış (müetteleb) itimad ya da düşme ve alçalma hareketini doğuran lazım itimad bulunmaktadır; her iki halde de durma söz konusu değildir¹²².

Öte yandan *Cüveynî*, Mu'tezileye ait olup, zirvedeki sükun halini kabul eden bir başka görüşten söz eder. Bu görüşe göre, kazanılmış itimadlar ağır basınca taş yükselir; bu yükselme, aşağı doğru olan itimadlar eşit oluncaya kadar sürer; bu eşitlik durumunda taşta durgunluk hasil olur; lazım itimadlar ağır basınca da taş düşer¹²³.

Ibn Sînâ'nın görüşü, bu sonuncu görüşe oldukça benzemektedir. *Ibn Sînâ* birbirini izleyen iki karşıt hareket arasındaki sükun halini kanıtlamak için bir kaç kanıt ileri sürer: a) Fırlatılan nesne, yükselmesinin sonunda, hâlâ zoraki meylinin bir bölümünü muhafaza etmektedir. Zoraki meylin bu bölümü aynı nesnenin tabii meyline eşit olduğu için, bu nesne aşağı doğru hareketine başlamadan önce denge durumunda kalır. Bu denge durumu, zoraki meylin kalıntısı tamamıyla ortadan kalkınca, sona erer. b) Zoraki sükuna tabii meylin başlangıçtaki zayıflığı neden olabilir; bu meyl başlangıçta yukarı doğru fırlatılan nesnenin aşağı doğru hareketi için yetersizdir¹²⁴. *Ibn Sînâ*, savını kanıtlamak için, yerinden itilmesi on kişiye ihtiyaç gösteren bir taşı, dokuz kişinin hareket ettiremeyeceğini örnek olarak verir. Bu kanıtla o, aynı zamanda, her meylin zorunlu olarak hareketi meydana getirmedeğini göstermeğe çabır.

Ibn Sînâ, her ne kadar sükun halindeki nesnede bir meyl bulunduğunu kabul ederse de, iki karşıt meylin bir tek nesnede bulunabileceğini kabul etmek istemez. Onca, bu nesnede yalnızca karşıt meyl doğuracak bir ilke bulunabilir. Fakat bu karşıt meyl hemen ilk hareketten sonra ortaya çıkmayıp, bir anlık bir sükunu gerektirir¹²⁵.

121 *Aristo Fizik*, VIII, 8, 262a, 10 vd.

122 *Cüveynî*, *ep-Sâmîl.*, s. 507.

123 *Aynı eser*, s. 507.

124 *Ibn Sînâ*, *Funûn.*, ss. 470-471.

125 *Aynı eser*, s. 477.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdi Aristoculardı, onlar arasında özellikle *İbn Sînâ*'nın çoğu görüşlerine karşı bir tutumu benimsemekle birlikte, onların zoraki meyl (*meyl kasrî*) ya da kazanılmış kuvvet (*kuvve müstefâda*) kavramlarını bir yana atmak niyetinde değildir. Ancak o, bu kavramları kullanarak, yeni sayılabilecek bir takım sonuçlara ulaşır. Hiç kuşkusuz o, bu sonuçlara ulaşırken, *İbn Sînâ* gibi kaynağını Mu'tezile kelâmcılarında bulan ve *John Philoponus*'a kadar dayanan, zamanında bu konuda yaygın tartışmalardan büyük ölçüde yararlanır.

'*Antiperistasis*' nazariyesine karşı o da, *İbn Sînâ* gibi, havanın oka nazaran duvarın daha derinine giremeyeceğini ve havanın ağır bir taşı taşıyıp sürükleyebildiği ya da fırtına sırasında paramparça edebildiği halde, bir oku bile taşımaktan âciz kaldığını ileri sürer¹²⁶. Yine fırlatılan nesnenin, katettiği mesafenin ortasına gelineceye kadar, giderek hızlanması konusunda havanın yoğunluğunun giderek azalmasını neden olarak gösterenleri eleştirirken de *İbn Sînâ*'yı izler. Ancak o, *İbn Sînâ*'nın görüşüne şu hususu eklemek gereğini duyar: Eğer hızlanmanın nedeni olarak yoğunluğun sürekli azalmasının doğurduğu etki kabul edilirse, fırlatılan nesne, katettiği mesafenin ortasında değil, sonunda en yüksek hıza ulaşacaktır¹²⁷.

Ebü'l-Berekât, bu sorunu çözmek için, cisme aktarılan tabii olmayan niteliğin, belli bir zaman sonunda, hareketin başında mevcut olandan daha fazla bir güç kazandığını ileri sürer. Bu hareketin niçin sona erdiğini de şöyle açıklar: Ortam (*mesafe*) ve tabii meyl bu sona ermenin tek nedenleri değildir. Bir başka neden daha vardır ki, o da, fırlatılan nesnenin sürekli olarak hareket ettiriciden uzaklaşmasıdır¹²⁸. Bu düşünce, boşlukta zoraki hareketin sonsuzca sürmesinin imkansız olduğunu ifade etmektedir.

Aynı cismin birbirine karşı iki hareketi arasında bir anlık bir sükun hâli bulunduğu görüşünü ele alırken, *Ebü'l-Berekât*, *Eflatun*'un otoritesine başvurmaktadır. Diyor ki: *Eflatun*'a göre, bir taşın yukarı doğru hareketini belirleyen tabii olmayan güç sürekli olarak zayıflarken, taşın tabii gücü giderek artar. Taş yükselmesinin en yüksek noktaya ulaşınca, hâlâ kavranamayacak kadar yavaş bir harekete sahip olacaktır. İşte bu, taşın sükun hâlinde olduğu kuruntusuna yol açmaktadır¹²⁹.

126 *Ebü'l-Berekât, el-Mu'taber*, c. II, s. 114.

127 *Aynı eser*, c. II, s. 114.

128 *Aynı eser*, c. II, ss. 114-115.

129 *Aynı eser*, c. II, s. 94. Bu nazariye *Eflatun*'da bulunmamaktadır. *Aristo*'nun düşüncesine aykırı görüşler İslâm dünyasında genellikle *Eflatun*'a atfedilir.

Ebü'l-Berekât, bu açıklamadan sonra, benimsediği bu görüşü gözleme dayanan örneklerle kanıtlamağa çalışır. Bunun için de aşağı doğru hareketi sırasında hurma çekirdeği gibi küçücük bir cisimle karşılaşan büyük bir taş örnek olarak verir. Onca, bu iki cismin çarpışması sırasında hiçbir sükun anı bulunmamaktadır. Eğer hurma çekirdeği bir sükun anı geçirseydi, büyük taşın da aynı süreyle hareketsiz kalması gereklirdi¹³⁰. Oysa İbn Sinâ, aynı örneği ele alırken, benimsediği Aristocu görüşü savunmak için, hurma çekirdeğinin bir anlık sükun-hali geçirmesinin nedenini, büyük taşın (değirmentaşının) önünde aşağı doğru sürüklediği hava akımına bağlar ve böylece hurma çekirdeğinin sükun anı sırasında değirmentaşını durdurması gibi saçma bir görüşe bağlanmaktan kendisini kurtarmağa çalışır¹³¹.

Ebü'l-Berekât, ikinci olarak, saygınlık kazanmış bazı kişilerin uyguladığı bir deneyi örnek olarak verir: Bir cetvelin (*mistarâ*) ortasına açılan delikten bir parça ip geçirip, bu ipin cetvelin üst tarafındaki ucuna bir kaşağı (*mihatt*), alt tarafındaki ucuna da bir şakülü bağlayalım. Kaşağıyı cetvelin bir ucundan ötekine doğru hareket ettirince, şakül de aşağı yukarı inip çıkacaktır. Kaşağının gidip gelme hareketi sürekli olduğuna göre, şakülün yukarı ve aşağı doğru hareketi arasında hiçbir sükun anı bulunmayacaktır¹³².

Ebü'l-Berekât, aynı türden bir üçüncü örnek daha verir: Dönen su dolabının üzerine yerleştirilmiş bir küre düşünelim. Kürenin üst tarafına da ona dokunacak biçimde basit bir düzlem yerleştirelim. Bu su dolabı döndüğünde küre, sabit olan bu düzleme bir noktada temas edecektir. Ancak dolap sürekli olarak döndüğünden, bu noktada bir sükun anı bulunmayacaktır¹³³.

Daha önce de gördüğümüz üzere, *İbn Sinâ*, aynı cismin birbirine karşıt iki hareketi arasında zorunlu olarak bir sükun anı bulunduğunu, karşıt meyllerin aynı cisimde bulunamayacağı gerçeğinden çıkarıyordu. *Ebü'l-Berekât*, bu görüşü geçersiz kılmak için, iki yandan çekilen bir halkada karşıt meyllerin birarada bulunduğunu ileri sürmektedir. *Ebü'l-Berekât*'a göre, yukarı doğru atılan nesnelere de durum böyledir. Bu nesnelere aşağı doğru olan tabii meyillerini daima mubafaza ederler. Cisimlerin tabii meyli, fırlatılan nesnelere yukarıya doğru olan hareketinin yavaşlamasının nedenlerinden bir tanesidir. Bu gerçeği kabul etme-

130 *Ebü'l-Berekât*, *el-Mu'taber*, c. II, ss. 96-97.

131 *İbn Sinâ*, *Funûn*..., s. 470.

132 *Ebü'l-Berekât*, *el-Mu'taber*, c. II, s. 97.

133 *Aynı eser*, c. II, s. 97.

den biz, aynı el ve aynı güçle yukarı doğru atılan farklı büyüklükteki iki taş arasında bir hız farkı bulunmasının nedenini açıklayamayız. Taş ne kadar büyükse, daha güçlü bir tabii eğilime sahip olduğu için, yukarıya doğru o kadar yavaş hareket eder¹³⁴.

Ebû'l-Berekât daha sonra önemli bir sorun olan, bütün güçler denk bir hale geldiğinde, karşıt iki hareket arasında bir sükun hali bulunup bulunamayacağını ele alır ve böyle bir şeyin olamayacağını daha ilk anda reddeder. Oca hareketin böyle bir sükun anı geçirerek kesintiye uğramasını açıklayabilecek hiçbir neden bulunmamaktadır. Zoraki güç, tabii meyl arttıkça, sürekli olarak azalır. Fırlatılan nesnenin yükselmesi sona erdiği an, güçlerin denk bir hale geldiği andır. Fakat bu an, sözü edilen nesnenin iniş zamanının başlamasıyla aynıdır. Güçler arasında da bir anlık bir çatışma olması için hiçbir neden yoktur, çünkü cismin yükselmesi sona erer ermez, yenik düşer ve inmeye başlar¹³⁵.

İki karşıt meylin aynı cisimde bulunabileceği ilkesinin kabulü, *Ebû'l-Berekât*'ın düşen nesnelerin hızlanması konusunu da çözümlemesini sağlar. Oca, yukarı doğru fırlatılan cismin, aşağı doğru hareket ederken de, giderek yok olan zoraki meylinin bir bölümünü muhafaza etmesi ve bu nedenle cisimlerin düşerken hızlarının giderek artması, bu hızlanmaya neden olan etkenlerden yalnızca bir tanesini açıklamaktadır¹³⁶. Zoraki meylin etkisinin tamamıyla ortadan kalkması ve yüksek bir yerden bir taşın bırakılması durumlarında olduğu gibi, bazan bu etken bulunmayabilir. Oysa her iki durumda da taş sürekli olarak hızlanır.

Ebû'l-Berekât, bu durumu da gözönüne alarak, hızlanmayı şöyle açıklar: Zoraki meyl, hareket ettiriciden ayrıldığı için, kaybedilen meyl miktarını giderebilecek birbirini izleyen meyller hasıl edemeyecek bir durumdadır; dolayısıyla bu meyl ortamın (mesafenin) mukavemetinden ötürü giderek azalır. Buna karşılık, tabii meyl cismin kendisinde bulunmaktadır ve birbirini izleyen meyller hasıl edebileceği bir durumdadır ve dolayısıyla miktarları giderek artmaktadır. İşte bu hızlanmaya neden olmaktadır¹³⁷.

Ebû'l-Berekât'ın bu görüşü, S. Pines'in de belirttiği gibi, modern hız nazariyesini hazırlamıştır. Bu nazariyeye göre, 'sürekli bir güç, hızlanan bir hareket hasıl eder'¹³⁸.

134 Aynı eser, c. II, s. 100.

135 Aynı eser, c. II, s. 102.

136 Bu nazariye daha önce Hipparchus ve Aphrodisias'lı İskender tarafından benimsenmiştir. Bkz. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, c. III, Paris 1913, ss. 57-90.

137 *Ebû'l-Berekât, el-Ma'aber*, c. II, s. 101.

138 Pines, *Études*, c. III, no. 2, ss. 11-12.

İBN SADRU'D-DİN EŞ-ŞİRVÂNİ

ve

İTİKÂDÎ MEZHEPLER HAKKINDAKİ TÜRKÇE RİSÂLESİ

Doç. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ

A) Eş-Şirvânî

Türkçe'de, İbnü Sadru'd-Din eş-Şirvânî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki ilk ve etraflı tedkik, Sayın Prof. Dr. Abdülkadir Karahan tarafından yapılmıştır¹. Biz, burada, Sayın Karahan'ın Nev'î-zâde Atâyî ile Muhammed el-Muhibbî gibi, müellifimizi bizzat tanıyan iki kaynaktan istifade ederek verdiği bilgilere yeni şeyler ekleyebileceğiz. Bu sebepten, yazarın hayatı ve eserlerini, Sayın Karahan'ın mezkûr çalışmasından hülâsa ederek nakledeceğiz.

Muhammed Emin b. Sadru'd-Din, aslen Şirvânî'dir. Önceleri bizzat babasından ders görmüştür. Yaşadığı yerler Şii-Safevîler tarafından istilâ edilince, Sadru'd-Din eş-Şirvânî ailesi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mensuplarına yapılan eziyetlerden kurtulmak için batıya göçmüşlerdir. Bir süre Haleb'de kalmışlar; daha sonra Diyarbakır'a gelmişlerdir. Diyarbakır'da vâli Nasûh Paşa, Mehmed Emin'i kendisine muallim yapmış ve ilmi sohbetlerinden faydalanmıştır. Ş â f i i i k e n t a h a n n u f eden Şirvânî, Diyarbakır'da müderrislik de yapmıştır. Nasuh Paşa'nın sadrâzâm oluşu (1611) üzerine, onunla birlikte İstanbul'a giden müellifimiz, orada tanıtıldığı ulemâ ve bilhassa Pâdişâh Birinci Ahmed (1603-1617) tarafından takdir görmüştür.

Şirvânî, 1021 Şâbân/1612 Ekim'den başlayarak 1027 Ramazan/1618 Eylül'ü arasında muhtelif medreselerde müderrislik ve kadılık yapmıştır. Daha sonra kendisine İstanbul Kadılığı emekliliği ve Gemlik kazası arpalığı bağlanmıştır.

1 Doç.Dr.Abdülkadir Karahan, *Tercümânü'l-Ümen* (İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma), İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Yay.3, İstanbul 1962, s.7-21.

2 *Hadâ'îhu'l-Habû'îk fi Tahrîri'l-Şahâ'ik*, İstanbul 1268, s. 712.

3 *Hadâ'îtu'l-Eşer fi Tahrîri'l-Karâ'îl-İhâdî -Aşer*, Mısır 1284, III, 475-6.

Mehmed Emin eş-Şirvânî, 3 Zî'l-Hicce 1036/15 Ağustos 1627 tarihinde vefat etmiş ve vasiyeti üzerine Üsküdar'da defnedilmiştir.

Derslerine birçok ulemânın devam ettiği, hattâ bir defasında meşhur Kadı-zâde Mehmed b. Mustafa (Öl. 1634)'nın da hazır bulunup sorular sorarak büyük istifâdeler sağladığı Mehmed Emin eş-Şirvânî'nin, kaynaklarda, birçok eserinden söz edilmektedir. Sayın Karahan, bunların bir kısmı üzerinde etraflıca durmuştur. Eserleri şöylece sıralanabilir: *Tefsir Hâşiyesi*, *Tefsir-i Beyzavî'ye Ta'lîkât*, *İsagoci Şerhi Üzerine Şerh*, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'z-Şemsiyye*, *Tefstrü Süreti'l-Feth*, *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, *el-Fevâ'idü'l-Hâşânıyye li-Ahmed Hânîyye'*, *Şerhu 'Akâ'idü'l-Fevâ'id*.

B) Eş-Şirvânî'nin İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Risalesi: Tercümânü'l-Ümem'.

Tire ve Bodleian nüshalarındaki başlık ifadesine göre *Tercümânü'l-Ümem* adı ile adlandırılan bu kısa eser, *Besmele*, *Hamdele* ve *Salvele*'den sonra "Mukaddime"nin bir kısmı dâhil Arapça kaleme alınmış; mütebâkisi Türk Tarihinin ilk devirlerindeki nesirler kadar kusursuz ve düzgün sayılamayacak bir Türkçe ile yazılmıştır. Ancak onun, metnin neşrinde tercümesi verilecek Arapça "Mukaddime"sinden de anlaşılacağı üzere, eserini, "faydası umûmî olsun" diye Türkçe yazdığı göz önüne alınacak olursa, nesrindeki sadelik ve süssüz anlatıyla geniş bir kitleye hitâb maksadını gütmüş olduğu tezâhür eder.

"Mukaddime"den anlaşıldığına göre:

1. Eser, âlem halkının görüşlerini ve İslâm topluluğunun muhtelif mezheplerini kısaca açıklamak için yazılmıştır.

2. Bu eserin yazılmasını, yazarın lütuf ve nimetlerini gördüğü için sözünden çıkamayacağı Sadrâzâm Mehmed Paşa istemiştir.

3. Yazar, eserini, Sadrâzâm'ın faydasının umûmîliğini teminen Türkçe olmasını emrettiği için, bu dilde yazmıştır.

4 Bu eserin bir nüshası Maciça Kütüphanesi'nde 3340 numarada kayıtlı olup, sırtı kahverengi meşin, karton kapak, muklebi kopuk şirâzesi sağlam bir cilt halinde, 197 × 120 (130 × 70)mm. ölçüsünde nestalîk ile yazılmış 164 varaktır. Sonu eksiktir. Baştan 9 varakın kenarı altın yaldızlıdır.

Bir diğer tam nüshası ise, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi yazmalar arasında 8660 numarada kayıtlıdır. Kapakları ebru ile kaplanmış kırmızı meşin ciltli, şirâzesi sağlam bir cilt halindedir. 240 × 165 (155 × 90)mm. ölçüsünde güzel bir neşh ile yazılmış olup 133 varaktır. İstinsahına, es-Seyyid Ali Zühedî b.Ahmed Hilâl Aankaravî tarafından 11 Cümâdü'l-Âhîre 1303 Çarşamba günü başlanmış ve 27 Zî'l-Hicce 1303 Cumartesi günü tamamlanmıştır.

5 Bu eserin, tarafımızdan yapılan tenkidli basımı bu dergide yayımlanmaktadır.

4. Eser, bir Mukaddime, on Bâb ve bir Hâtîme şeklinde tertîb olunmuştur.



Şîrvânî'nin sözünü ettiği Mehmed Paşa'nın kimliği hakkında, kendi kanaatlerimizi belirtmeden önce, Sayın Karahan'ın tesbîtlerini nakledeyim: "Eserin emri üzerine telif edildiği Mehmed Paşa'nın şahsiyetini kesin şekilde tesbît ve tayin kolay değildir. Fakat bazı ip uçlarına dayanarak gerçeği veya ona en yakın olanı bulmak mümkündür. *Tercümânü'l-Ümem*'in sonlarında, "Hâlâ ki 'asker-i İslâm Kızılbaş üzerine teveccüh etmişlerdür (Var. B/147 a)" denilmektedir. Bu bize, risâlenin Sadrazam Mehmed Paşa'nın İran seferine hazırlandığı bir sırada yazıldığını belirten bir delildir. Bu bakımdan müellifimizin İstanbul'da bulunduğu 15 senelik zaman zarfında (1612-27) sadrazâm olmuş Mehmed Paşalardan İranla cihada niyet ve hareket eden, şeriate bağlı, ilme meraklı bir zatı araştırmak, probleme ışık tutacaktır. Bilindiğine göre, yukarıda belirtilen devrede Sadrazamlık yapmış üç Mehmed Paşa vardır: Çerkes Mehmed Paşa, Damad Mehmed Paşa ve Gürcü Mehmed Paşa.

"Bunlardan âsi Abaza Mehmed Paşa'yı tenkîle ve İranlılardan Bağdad'ı istirdada memur edilen Çerkez Mehmed Paşa (ölm. 1625)'nin doğruluk ve adâletle muttasıf olduğu kadar, zühd ve takvâ ile de tanınmış ve ülemâya riâyethâr bir zat olduğu da mâlûmdur (Peçevî, *Tarih*, İstanbul 1283, II, 401; Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1287, II, 71; *İslâm Ansiklopedisi*, Mehmet Paşa, Çerkes (M. Cavid Baysun), VII, 580). Eser, büyük ihtimalle işte buna ithaftır. Gerçi Damad Mehmed Paşa da (ölm. 1619), Nasûh Paşa'nın idamı üzerine Sadrazam olduktan az sonra (1614) İran işinin halli ile görevlendirilmiş ise de (1615), Öküz lakabı ile çağrılan ve şeriat adamından çok tarikat ehli olarak bilinen (Mevlevî) bu vezîr-i azamın *Tercümânü'l-Ümem* telifini tavsiye eden şahsiyet olacağı hiç de tahmin edilmemek gerekir (Nâima, *Tarih*, II, 60 vd.; *İslâm Ansiklopedisi*, Mehmet Paşa, Damad mad. (Ş. Tekindağ), VII, 581-2).

"Gürcü Mehmed Paşa (ölm. 1626)'ya gelince: sadrazambîği çokça karışık bir zamana tesâdüf ettiği (1621-3) cihetle ve umumiyetle iç meselelerle uğraşmak zorunda kaldığından -ve onun günlerinde İran'a teveccüh edilmemiş olmak hasebîle- *Tercümânü'l-Ümem*'deki memduhun bu zat olacağı da en az ve en sonra hatıra gelebilir (Kâtip Çelebi, *Fezleke*, I, II, türlü sayfalar; Müneccim Başu, *Tercüme-i Sahâifü'l-Ahbâr*, İst. 1285, III, 618; *İslâm Ansiklopedisi*, Mehmed Paşa, Gürcü mad. (Fahri Derin), VII, 585).

"Bu itibarla, eldeki bilgiye dayanarak, vardığımız görüş ve kanaat şudur: İbn-i Sadriddin, *Tercümânü'l-Ümem*'i Çerkes Mehmed Paşa'nın isteği üzerine ve onun sadâretinin ilk aylarında (1624 Bahar sonları veya yaz başları) kaleme almış ve isteyene sunmuştur⁶."

Bulduğu Bodleian nüshasının istinsah târihi belli olmadığı için, Sayın Karahan'ın yukarıda aynen naklettiğimiz neticeye ulaşması ve *Tercümânü'l-Ümem*'in Çerkes Mehmed Paşa'nın sadrâzâmlığının ilk aylarında (1624), onun emri üzerine yazılıp kendisine takdim olduğu kanaatine varması tabii görülebilir.

Ancak elimizde, 1028/1618-9 târihli bir nüshanın mevcudiyeti, Sayın Karahan'ın ulaştığı kanaati temelinden sarsmaktadır; çünkü onun, "doğruluk ve adâletle muttasıf olduğu kadar, zühd ve takvâ ile de tanınmış ve ulemâya riâyetkâr bir zat" dediği Çerkes Mehmed Paşa, ancak 1624'de sadrâzâm olmuştur ve *Tercümânü'l-Ümem* ise, bu târihten en az beş-altı yıl önce yazılmış bulunmaktadır.

Bu durumda, eserin, İran meselesini çözümlenmekle vazifelenendirilmiş Damad Öküz Mehmed Paşa'nın (Ölm. 1619) emri ile yazılmış olması, akla en yakın ihtimal olarak görülmektedir. Gerçi Sayın Karahan, mezkûr Paşa'nın "şeriat adamlığından çok tarikat ehli olarak (Mevlevî)" bilinmesini ileri sürerek, "Bu vezîr-i azamın *Tercümânü'l-Ümem* telifini tavsiye eden şahsiyet olacağı hiç de tahmin edilmemek gerekir" diyorsa da, müellifimizin İstanbul'a geldiği 1021/1612 yılı ile *Tercümânü'l-Ümem*'in Tire nüshasının müsveddeden temize çekildiği 1028/1618-9 yılları arasında sadâret mevkiinde bulunan Mehmed isimli şahıslardan bir tek Damad Mehmed Paşa vardır. Ve bu zât, ilki 1614, ikincisi de 1619 yılında olmak üzere iki defa sadrâzâm olmuştur⁷. Öte yandan, Nâimâ'nın rivâyetine göre, Sadrâzâm'ın tarikat ehli olarak tanınması, böyle bir eser telifini istemesine engel olmayabilir. Üstelik Damad Mehmed Paşa da birçok mektep, medrese, çeşme v.s. yaptırmış hayırasever bir kimsedir. Gerçi yazarın, eserinin X. Bâbında "Sûfiyye'den Mevlevî, Gülşenî ve Bektâşîlerin" melâhideden olduklarını söyleyişi ve eserini ithâf ettiği zâtın da bu tarikatlardan birine temâyül gösterişi sebebiyle, eserin, mezkûr Sadrâzâm'ın emri ile yazılıp ona ithâfı mümkün görülmebilir. Ancak bize göre, dâimâ doğruyu benimsemiş şöhretli bir âlimin, Sadrâzâm'a gerçeği dolaylı da olsa hatırlatmak gibi bir niyeti söz konusu olabilir. Durum ne olursa olsun, bize göre, eserin mevcut nüshalarındaki târihler göz önüne alınarak Damad Mehmed Paşa'nın (Ölm.

6 A. Karahan, aynı eser, s. 15-6.

7 Ş. Tekindağ, Mehmed Paşa, Damad, *İslâm Ansiklopedisi*, VII/581-2.

1619) emri ile ve ona ithâfen yazıldığı kanaati, -1612-1619 yılları arasında sadrâzâmlık yapmış bir başka Mehmed Paşa bulunmadığı için-kesin gibi görünmektedir.



Şîrvânî, metnin neçrinde de görüleceği üzere, Arapça "Mukaddime"nin son kısmını Türkçe kaleme almış ve bugünkü söyleyişle ifade etmek gerekirse, "Ümmetlerin ihtilâfı ve Âdem oğlunun mezheplerinin farklılığının çok eski bir gidiş ve eski bir yol olduğunu bil" sözleriyle başlayarak, Kur'an-ı Kerim'den bu hususla ilgili deliller getirmiştir.

Bir-iki cümle ile olsa dahtı, Şîrvânî'nin, meseleyi yani insanların ihtilâfını çok eskilere götürmesi, insanlığın tabii bir vâkıası olarak mütâlele etmesi, oldukça ilgi çekicidir; çünkü çoğu mezhepler târihi yazarımız, özellikle muahhar müellifler, insanları ihtilâfa düşüp ayrı fırkalar halinde toplanışlarından dolayı suçlarken, yazarımız, bunu, Allah'ın Sünneti olarak tabii görmekte ve, "Bu sebepten de Muhammed Ümmeti çeşitli fırkalara bölünmüştür" demektedir.

Şîrvânî, bu arada, klasik "Milel ve Nihal" kitaplarındaki geleneğe bağlı kalarak Hz. Muhammed'in "73 fırka hadisi"ni, Hz. Peygamber'in mücizelerinden biri şeklindeki mütâleası ile birlikte rivâyet eder. Bilindiği gibi, bu hadîse göre, Muhammed Ümmeti itikâdî yönden 73 fırkaya ayrılacak; biri müstesnâ diğerleri cehenneme gireceklerdir. Kurtulacak fırka, Nebî (s.a.s.) ve ashâbının yoluna uyan fırkadır. Burada bir hususa işâret etmekte fayda vardır. Mezhepler târihçileri umûmiyetle, "73 fırka hadisi" yüzünden, fırkaların sayısını 73'te dondurmak endişesindedirler. Ancak bu hususta pek muvaffak olmuş sayılamazlar. Nitekim Şîrvânî de, kendini bu anlayış, endişe ve tenâkuzdan kurtarabilmiş değildir. O da, Muhammed Ümmeti'nin 73 fırkaya ayrıldığını söyledikten sonra, bugünkü söyleyişle, "Bu yetmiş fırka mezheplerin aslıdır; aralarında büsbütün ayrılıklar vardır ve gerek şüheleri gerek küçük kolları bu sayıdan da çoktur" demektedir. Bu küçük risâlesindeki verdiği mezheplerin sayısı ise, on bâbda 109 mezheptir. Maamafih Şîrvânî'nin, 73 fırkayı "usûl-ü mezâhib" görüp, bunların aralarında daha çok pek kollara ayrılmış olduklarını belirtmesi, onun, bu hususta, tenâkuzlardan kaçma konusundaki fikri teyakkuzunun ifâdesi sayılabilir.

"Mukaddime" hakkındaki bu kısa mütâleamızdan sonra ve eserin diğer bölümlerine geçmeden önce, kaynakları hakkında şimdilik bir hususa dikkati çekmek istiyoruz.

Şîrvânî, eserini tertib ederken hemen hemen baştan sona kadar Fâhr'u'd-Dîn er-Râzî'nin tesiri altında kalmıştır. O kadar ki, *Tercümâ-*

nü'l-Ümem'e, X.Bâb'ın bir kısmı hâriç, neredeyse İmâm er-Râzî'nin *F'tihâdâtü Fırak'ı'l-Muslimîn ve'l-Muğrikîn* adlı eserinin kısaltılmış bir tercümesidir, denebilir. Nitekim bu husus, biraz sonra, eserin bugünkü söyleyişle bir özetini verdiğimiz zaman açıklıkla görülecektir⁸. Ayrıca zaman zaman eş-Şehrestânî'nin *el-Milâl ve'n-Nihâl'i* ile el-Bağdâdî'nin *el-Farâğ Beyne'l-Fırak'*ından da istifade ve iktibaslarda bulunulmuştur. Şimdi eserin, bugünkü söyleyişle kısa bir özetine geçebiliriz.

I. Mu'tezile Firkaları

Bu topluluğa Mu'tezile adının verilmesinin sebebi şudur: Bu topluluğun önderi Vâsıl İbn 'Atâ, Hasan Basrî'nin Kûfe mescidindeki vaaz meclisini, "Büyük günah işleyen ne mü'min ne de kâfirdir" diyerek terkmiş ve mescidin başka bir köşesine çekilmiştir. Hasan Basrî, bu durumu görünce, "Vâsıl bizden ayrıldı", yani bizim inancımızdan ve doğruluktan hâtıla yöneldi, demiştir⁹.

Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Kâdî Abdülcebbar der ki: "Kur'an'da geçen *itizâl* kelimelerinin hepsi de bâtıldan ayrılmayı kasteder." Demek ki ona göre *itizâl*, bir "kötüleme" değil, "medh" imiş. Biz buna şu cevabı veririz: İleri sürülen bu görüş, "Bana inanmazsanız başımdan çekilin"¹⁰ âyetiyle çatışmaktadır; çünkü burada *itizâl*'den kastedilen şey, küfürdür¹¹.

Mu'tezile firkalarının hepsi de şu hususlarda birleşmişlerdir: Kadim sıfatının dışında sıfatları kabul etmezler; Kur'an yaratılmıştır¹². Allah, âhirette görülmeyecektir. "Şey"lerin güzellik ve çirkinliği akılla bilinir. Hikmete uymak ve füllerin iyiliğini gözetmek (arlah) Allah'a vâcibdir. İtâat edeni mükâfatlandırmak ve âsîyi cezâlandırmak lâzımdır.

Ancak bunlar, birbirlerini küfürle suçlayan 20 firkadırlar:

1) **Vâsiliyye:** Tuttukları yol ve inançları şudur: Allah'a kötülük yüklemek yasaktır. Küfür ile imân arasında bir yer vardır. Bunlar, Hz. Osman ile Osman'ın katillerinden herhangi bir takımı, aralarında ayırında bulunmaksızın, suçlarlar. Ayrıca Cemel vak'asından sonra Ali, Talha ve Zübeyr'in şahitliklerinin geçerli olmadığını söylerler. Hz. Os-

8 Krş.: el-Bağdâdî, *el-Farâğ Beyne'l-Fırak'*; eş-Şehrestânî, *el-Milâl ve'n-Nihâl* v.d.

9 Bu âzette, firkaların kurucularını zikretmedik.

10 *F'tihâdât*, 39'dan.

11 Duhan (44), 21.

12 Bu paragraf, Nisâ Sûresinin 99-91. âyetleri dışında aynı *F'tihâdât*, 39'dan.

13 *F'tihâdât*, 38-aynen.

man'ın ne mü'min ve ne kâfir olduğunu ve temelli cehennemde kalacağını kabul ederler¹⁴.

2) 'Amriyye: Bu topluluk 'Amr b. Ubeyd'e bağlıdır. 'Amr, hadis râvileriadendir; zühdü ile tanınmıştır. İnanıcı Vâsaliyyeniakine uygundur. Ancak o, Hz. Osman olayında, her iki takımın da fâsik olduğunu söyler¹⁵.

3) Huzeyliyye: Bu topluluk Mu'tezile'nin önderi olan Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a uyanlardır. Tuttukları yol şudur: Allah'ın yaratması öyle bir noktaya ulaşır ki, ondan sonra hiçbir şey yaratmağa gücü yetmez¹⁶. Ayrıca Allah'ın takdir ettiği şeyler son bulur. Cennet ve Cehennem ehlinin hareketleri kesilir ve sürekli olarak sükûn halinde kalırlar¹⁷.

4) Nazzâmiyye: Mezhepleri şudur: İnsanın o kadar çok şeye gücü yeter ki, -hâşâ- Allah ona ve onun benzeri şeylere güç yetiremez. İemâ, kıyas ve haber-i vâhid delil değildir. Ashâbın hepsine, hattâ Ali'ye bile söverler¹⁸.

5) Sumâmiyye: Halife Me'mûn zamanında ortaya çıkmışlardır. Fâilsiz fiilin olabileceğini söylerler¹⁹. Yahudiler, Hristiyanlar ve Zındıklar, âhirette toprak olurlar; cennet ve cehenneme girmezler, derler²⁰.

6) Bişriyye: Tuttukları yolda, Allah'ın lütufta bulunması câiz değildir²¹. Fiillerin doğumu görüşünü, bunlar ortaya atmışlardır²².

7) Mu'ammeriyye: Mezhepleri şudur: Allah, cisimlerin dışında hiçbir şey yaratmamıştır. Arazlar cisimlerin yarattığı şeylerdir. Bu, ya ateşe bağlı olarak yakıcı olur, ya da renkler gibi canlılara bağlı olarak arzuya göredir²³.

8- Muzdâriyye (Murdâriyye)²⁴: Mezhepleri şudur: İnsan, Kur'an gibi, gerek nazım gerek belâgat yönünden, belki ondan da güzel söz

14 Kır.: *F'ühûdât*, 40.

15 eş-Şehrestânî, *el-Milâl ve'n-Nihâl*, ngr. M.S. Ceylânî (Kahire 1961), 1/49; el-Bağlâdî, *el-Farâk Beyne'l-Fırak*, ngr. M.Z. Kevserî (Kahire 1948), 72.

16 *F'ühûdât*, 41-aynen.

17 *el-Farâk*, 73.

18 *F'ühûdât*, 41-2-aynen.

19 *F'ühûdât*, 42-aynen; *el-Milâl*, 1/71.

20 *el-Farâk*, 103.

21 *F'ühûdât*, s. 42. n.6-aynen.

22 Kır.: *el-Farâk*, 95; *el-Milâl*, 1/64.

23 *el-Milâl*, 1/66-aynen.

24 *F'ühûdât* (42)'ta fırkama kursensanen adı dışında, görüşleri ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur.

yazabilir. Bunlar, Kur'an'ın kadim olduğuna inananları kâfûrle suçlarlar. Zâlim idâreciye bağı kalan kimse kâfirdir; ne miras alabilir, ne de miras bırakabilir, derler. Ehl-i Sünnet ve Cemâati de kâfûrle suçlarlar²⁵.

9) **Hîşâmiyye**: Henüz cennet ve cehennem yaratılmamıştır; Kur'an'da haram ve helâle işâret yoktur, derler²⁶. Bunlar, "Allah bize yeter ve O, ne güzel Vekîl'dir" demeyi yasaklarlar ve "Vekîl kelimesinin Allah için kullanılması câiz değildir" derler²⁷.

10) **Câhuziyye**: Derler ki: Allah'ı bilmek bütünûyle apaçıktır²⁸. Cîsmîn yok olması imkânsızdır. Hayır ve şer, kulan fûlidir²⁹.

11) **Cubbâ'iyye**: Tuttukları yol şudur: Allah'ın kelâmı harfler ve seslerden mürekkeptir ve cisimden yaratılmıştır. Büyük günah işleyen kimse, tövbe etmeden ölürse, cehennemde temelli kahr. Bunlar, evliyânın kerâmet göstermesini de kabul etmezler.

12) **Hâşîmiyye (Behşemiyye)**: İnsan, her ne kadar icmâa ve hikmete aykırı olsa bile, günah işlemeden de cezâyâ çarptırılır³⁰.

13) **Ka'biyye**: Allah'ın fiili, irâdesiz olur ve Allah, İştici (Semî) ve Görücü (Bastr) değildir, derler³¹.

14) **Hayyâtiyye**: Bunlar, kulların fûllerini, kulan kendi gücüne bağılı görürler ve cisimler, yokluk halinde iken de cisimdi, derler³².

15) **Esvâriyye**: Mezhepleri şudur: Allah'ın yokluğunu bildirdiği veya ilmi ile yokluğunu bildiği bir şeye gücü yetmez; ama insanın buna gücü yeter³³.

16) **İskâfiyye**: Allah akallılara zulmetmeğe kâdir değildir; ama çocuklara ve delilere zulmetmeğe gücü yeter, derler³⁴.

17) **Ca'feriyye**: Derler ki: Bu Ümmetin fâsikları içinde, Mecûsîlerden daha ileri gitmiş kimseler vardır. İçki içmenin cezasını icmâ ile belirlemek yanlışdır; çünkü cezâ konusunda geçerli olan nasıdır. Bir tane miktarı şey çalan kimse, fâsıktır ve imândan çıkmıştır³⁵.

25 *el-Farâh*, 100; *el-Mîled*, 1/69.

26 *el-Farâh*, 99; *el-Mîled*, 1/73.

27 Son paragraf, *Fûkûdât*, 43'den aynen.

28 *Fûkûdât*, 43; Maârifin zarûrî oluşu, asaların görüşlerindedir.

29 *el-Farâh*, 105.

30 Krş.: *el-Farâh*, 112.

31 Krş.: *el-Farâh*, 109.

32 *Fûkûdât*, 44.

33 *el-Farâh*, 91.

34 *el-Farâh*, 102.

35 *el-Farâh*, 101-Câfer b. Mabeşşir'in görüşleri olarak.

18) **Hâbitiyye**: Mezhepleri şudur: Âlemin iki ilâha vardır: Biri kadim olan Allah'dır. Öteki de yaratılmış olan Mesih'dir ve insanların âhirette hesaplarını görecek olan da Mesih'dir. "Melekler sıra sıra dizilip Rabbinin buyruğu gelince. . ." (Fezr (89), 22) âyetinden murad, Mesih'dir, derler³⁶.

19) **Hadesiyye**: Bunlar tenâsühe (ruhların bir bedenden diğerine geçişine) inanırlar. Bütün canlılar, şer'i tekliflerle yükümlüdür, derler³⁷.

20) **Sâlihîyye**: İlim, kudret, semî ve basar sıfatlarının ölüde bulunması câizdir, derler³⁸.

II. Havâric Fırkaları

Bütün Hâriciler, şu hususlarda birleşmişlerdir: İnsan günah işlemekle kâfir olur. Hz. Osman, Ali, Talha, Zübeyr ve Ayşe'yi küfürle suçlarlar. Hz. Ebu Bekir ile Ömer'i yüceltirdi³⁹. Havâric 23 fırkadır:

1) **Hakemiyye**: Bu topluluk öyle bir kavimdir ki, Hz. Ali hakeme râzı olunca, ordudan ayrılp Hz. Ali ve Muâviye'yi küfürle suçlamışlardır. Ali'ye, "Eğer sen hakikaten imam idiyisen, niçin hakeme râzı oldun? Eğer, hakiki imam değil idiyisen, niçin bizi Muâviye ile harbe götürdün?" dediler⁴⁰.

2) **Ezârîka**: Derler ki: Ali, tahkimle kâfir oldu. Ali'nin katili olan İbn Mulcem haklıdır⁴¹. Sahâbilerin hepsi de kâfirdir ve temelli cehennemde kalacaklardır.

3) **Neediyye**: Mezhepleri şudur: İnsanların imama ihtiyacı yoktur; lâzım olan adâlettir.

4) **Beyhesiyye**: Mezhepleri şudur: Allah'ı bütân sıfatları ve isimleri ile muttasıf görmeyen ve bütân şer'i hükümleri bilmeyen kimse kâfir olur⁴².

5) **Acrediyye**: Tuttukları yol şudur: Müşriklerin çocukları cehennemliktir. Yûsuf Süresi Kur'an'dan değildir; çünkü bu sûrede aşk ve sevgili anlatılmıştır, Kur'an olması münâsib değildir⁴³.

36 *el-Fark*, 166; 140; *el-Milal*, 1/60.

37 *el-Milal*, 1/61.

38 *Maşâir*, 406.

39 *Fihristü*, 46-aynen.

40 *Fihristü*, 46- cümlelerle takdim-te'hirle aynen.

41 *el-Milal*, 1/120.

42 *Fihristü*, 47.

43 *Fihristü*, 47-ilk cümle hâric aynen.

6) **Salıyye**: Mezhepleri şudur: Kâfir bize katılsa, müslümanlığına hüküm olunur; ancak çocukları için bülûğ çağına kadar hüküm verilmez. Bâliğ olunca İslâm'a davet olunurlar; kabul etmedikleri takdirde öldürülürler⁴⁴.

7) **Meymûniyye**: İnsanın, kendi kızını kendine veya oğluna nikâhlanmasını câiz görürler. Hayır ve şerri Allah'dan bilmezler⁴⁵. Kâfirlerin çocukları cennet ehliendir, derler.

8) **Hamziyye**: Kâfirlerin çocukları cehennem ehlidir, derler⁴⁶.

9) **Halefiyye**: Müşriklerin çocukları, amelsiz ve şirksiz, cehennem ehliendir⁴⁷.

10) **Etrâfiyye**: Bu topluluk, âlemde şeriat bilgileri hakkında bilgisi olmayan kimseler mâzûrdur, derler⁴⁸.

11) **Şu'aybiyye**: Kul, fiilinin fâili değil kâsibidir, demekle Ehl-i Sünnet'e uyarlar. Diğer inançları Hâricilerinkine uygundur⁴⁹.

12) **Hâzimiyye**: Hz. Ali hakkında kararsızdurlar (tevakkuf)⁵⁰.

13) **Se'alibe**: Mezhepleri şudur: Çocuk, ister küçük ister büyük olsun, bülûğ çağına ulaştıktan sonra hakkı inkâr etmedikçe velî olur⁵¹.

14) **Ahnesiyye**: Kendi topluluklarından müslüman beldelerinden birinde bulunan kimseyi küfürle suçlarlar⁵².

15) **Ma'bediyye**: Tutukları yolda, kendi inançlarında olmayan kadını nikâhlamak câiz değildir⁵³.

16) **Ruşeydiyye**: Bu topluluk gökyüzünün suladığı herşeye öşr vâcibdir, derler⁵⁴.

17) **Mukremiyye**: Derler ki: Namazı terkeden kâfirdir; ama namazı terkettiği için değil, Allah'ı bilmediği için kâfirdir⁵⁵.

44 *F'âşâdât*, 48-aynen.

45 İkinci cümledeki "hayır" kelimesi hâric, *F'âşâdât*, 48'den aynen.

46 *F'âşâdât*, 48-aynen.

47 *el-Farâğ*, 57.

48 Öyle anlaşılıyor ki, Şirvânî, *F'âşâdât*'in bugün Leiden'de bulunan nüshasından istifade etmiştir. Nitekim *F'âşâdât*'in nüshâsı Ali Sâmî es-Neşar'ın gösterdiği gibi (s. 48, n. 7), "mâzur" kelimesinden sonraki "değildir" kelimesi, bu nüshada "mahzûf" olduğu için, farkımız görülmüştür. Doğru olarak nakledilmiştir. Krş.: *el-Mîlâl*, 1/130.

49 *F'âşâdât*, 49-aynen.

50 *el-Mîlâl*, 1/131-aynen.

51 *F'âşâdât*, 49-aynen.

52 *F'âşâdât*, s. 50, n.1'de Leiden nüshasından aynen.

53 *F'âşâdât*, 50-aynen.

54 *el-Farâğ*, 61'den aynen. Krş.: *F'âşâdât*, 50.

55 *F'âşâdât*, 50-51-aynen.

18) Ma'lûmiyye: Bu topluluğun tuttuğu yolda mü'min, Allah'ı bütûn ism ve sıfatlarıyla bilen kimsedir. Eğer böyle bilmezse, mü'min değil, câhildir, derler⁵⁶.

19) Mechûliyye: Bu topluluk katında bir kimse, Allah'ı birtakım isimleriyle bilirse yeterlidir ve o kimse mü'min ve âristir⁵⁷.

20) İbâdiyye: Derler ki: Ehl-i Kable'den bize muhâlif olanlar kâfirdir. Büyük günah işleyen kimse, tevhid ehlidir, mü'min değildir. Hz. Ali ve pek çok sahabiye kâfir, derler⁵⁸.

21) Asfariyye: Sözde takayye câizdir, amelde câiz değildir, derler⁵⁹.

22) Hafsıyye: Derler ki: İmân ile şirk arasında Allah'ın mârifeti bir vasıta⁶⁰. Bir kimse Allah'ı bilip O'nun dışındakileri inkâr etse kâfirdir; ama müşrik değildir⁶¹.

23) Hârisiyye: Bunlar, İbâdiyye'ye uyarlar. Ancak kulların fiilleri Allah'ın yarattığı şeyler değildir, derler. Ayrıca istitâat (yapabilme gücü), fiilden önce değildir, derler⁶².

III. Şia Fırkaları.

Onlara Ravâfız da denir. Bu topluluğa Şia demenin sebebi şudur: Kendi iddialarına göre Hz. Ali'ye taraftarlık ederler, yani ona uyarlar. Nebî (s.a.s)'den sonra hak imam, Ali ve Ali'nin çocuklarıdır, derler⁶³. Bunlara Râfızî demeğe sebep şudur: Zeyd b. Ali b. Huseyin b. Ali b. Ebi Tâlib, Hişâm b. Abdilmelik zamanında ayaklandığında, etrafında bu topluluktan onbeş bin kişi toplandı ve Hz. Ebû Bekir ile Ömer'i suçlamaya başladılar. Zeyd, bunları, bu husus için men edince, Zeyd'e kırıldılar ve hepsi de Zeyd'i terkettiler. Yanında yalnızca ikiyüz kişi kaldı. O zaman Zeyd: "Beni terkettiniz -Rafaxtumûni-" dedi. Ayrıca Hakkı terkettikleri için de Râfızî denir⁶⁴.

Şii firkalarının aslı üçtür: Zeydiyye, İmâmiyye ve Gulât-ı Revâfız. Ancak bu üç fırkanın her biri de pek çok fırkaya ayrılır. Hepsî 40 fırka, belki daha çoktur.

56 *F'isâdât*, 51; *el-Furk*, 57.

57 (18) ve (19). sıradaki firkalar, *F'isâdât*, 51'de (18). fırka olarak aynı ifadelerle anlaşılar. Krş.: *el-Furk*, 58.

58 *F'isâdât*, 51'de yalnızca fırka kurucusu var; görüşleri yoktur.

59 *F'isâdât*, 51-sayın.

60 *F'isâdât*, 51-sayın.

61 *el-Mîlâl*, 1/136.

62 Krş.: *el-Furk*, 62; *el-Mîlâl*, 1/136.

63 *el-Mîlâl*, 1/146.

64 *F'isâdât*, 52. Ayr.krş.: *el-Furk*, 25.

A) Zeydiyye: Bu topluluk, Zeyd b. Ali'ye uyanlardır. Üç fırkadırlar⁶⁵:

1) Cârüdiyye: Tuttukları yol şudur: Aî'nin imâmeti, isim olarak değil vasıflarıyla nass yoluyla sâbittir. Nassa karşı çıkarak Ali'ye uymadılar diye-hâşâ- bütün ashâbı küfürle suçlarlar⁶⁶.

2) Suleymâniyye: Tuttukları yol şudur: İmâmet, halk arasında yapılacak şurâ ile olur ve müslümanların seçilmişlerinden iki kimsenin bey'atı ile gerçekleşmiş olur. Ebû Bekir ve Ömer imamdı; lâkin Ali varken halkın onlara bey'at etmeleri hatâ idi; ama bey'at edildikten sonra, bu câiz oldu. Hz. Osman, Zübeyr, Talha ve Hz. Ayşe (r.a)'yi küfürle suçlarlar⁶⁷.

3) Betriyye: Görüşleri Suleymâniyye'ye uygundur. Ancak Hz. Osman hakkında susarlar (tevakkuf)⁶⁸.

Zamanımızda Zeydiyye, usûlde Mu'tezilî, fîrûda Hanefîlerdir⁶⁹.

B) İmâmiyye: Bu topluluk, Ali'nin imâmeti açık bir nassa sâbit olmuştur, derler⁷⁰. Diğer sahabileri küfürle suçlarlar⁷¹. Bu topluluk onüç fırkadır:

1) Bâkiriyye: Bu topluluğun inancı şudur: İmâmet Muhammed b. Ali el-Bâkır'da son buldu. O vefat etmemiştir; fakat gâibdir, derler⁷².

2) Nâvûsiyye: Bu topluluğun inancı şudur: İmam Câfer vefat etmemiştir; ama gâibdir ve imam odur, derler⁷³.

3) Eftahiyye: Bu topluluk der ki: Hak imam, İmam Câfer'in oğlu Abdullah Eftah'dır⁷⁴.

4) Mufaddaliyye: Bu topluluğun inancı şudur: İmam Câfer'den sonraki hak imam, İmam Câfer'in oğlu Mûsâ idi⁷⁵.

5) Şuntıyye: Bu topluluğun mezhebi şudur: Hak imam, İmam Câfer'in oğlu Muhammed idi⁷⁶.

65 *F'ühûdûr*, 52-aynen.

66 *el-Fark*, 22-3-aynen.

67 *el-Milâl*, 1/159-160. Kırs. *F'ühûdûr*, 52-3; *el-Fark*, 26; Zübeyr, Talha ve Hz. Ayşe'den söz edilemez.

68 *el-Milâl*, 1/161.

69 *el-Milâl*, 1/162.

70 *el-Milâl*, 162-aynen.

71 *el-Milâl*, 1/164-aynen.

72 *F'ühûdûr*, 53: "O ölmemiştir ve ölmez de, fakat gâibdir."

73 *F'ühûdûr*, 53-aynen.

74 *el-Milâl*, 1/167; *el-Fark*, 39.

75 *F'ühûdûr*, 54'de "el-İmâdiyye"den aynen.

76 *F'ühûdûr*, 54-aynen.

6) İsmâîliyye: Bu topluluk, hak imam, Câfer oğlu İsmâîl idi, derler. Lâkin İsmâîl, İmam Câfer'in hayatında vefat etti; imamet de kardeşlerine intikal etti, derler⁷⁷. Bu topluluğa Melâhide-i İsmâîliyye dedikleri gibi, Karamita da derler.

7) Mubârekiyye: Bu topluluk der ki: İsmâîl b. Câfer, babası hayatta iken vefat edince, imamet kardeşlerine intikal etmeyip kendi oğlu Muhammed'e geçti⁷⁸.

8) Memtûriyye: Bu topluluk der ki: İmam Mûsâ b. Câfer vefat etmemiş; gâib olmuştur. Bu topluluğa Memtûriyye denmesinin sebebi şudur: Görüşlerini ortaya atınca, bir kısım insanlar, bu topluluğa, "Sizler yağmura tutulmuş köpekler gibisiniz" demişlerdir⁷⁹.

9) Akta'îyye: Bu topluluk Mûsâ b. Câfer, kesinlikle ölmemiştir, derler. Onun için bunlara Akta'îyye derler⁸⁰.

10) Vâkifiyye: Bu topluluk, Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın küçük oğlu İmam Muhammed Takî'nin imâmetine inanırlar; ama Ali b. Mûsâ er-Rızâ hakkında tevakkuf ederler, imâmetine son vermezler⁸¹.

11) Câferiyye: Bu topluluk, imâmet, İmam Hasan Askerî'den sonra kardeşi Câfer'e intikal etti, derler⁸².

12) İntizâriyye: Bu takım der ki: Hak imam Muhammed b. el-Hasan el-Askerî'dir. Gâibdir, tekrar ortaya çıkması yakındır ve Beklenen'dir. Bu topluluk katında zamanın imâmı hayattadır; lakin görünmemektedir; gâibdir; ortaya çıkacaktır. Adı geçen imam, Ali oğullarının onikincisidir. Mehdi dedikleri de budur, derler: Namazda "et-Tahiyât" yerine şu duâyı okurlar (Türkçesi verilecektir): "Ey Allahım; Muhammed Mustafa, Ali el-Murtazâ, Fâtımatu'z-Zehrâ, Hatîcetu'l-Kubrâ, Hasan er-Rızâ, Kerbelâda öldürülen el-Huseyin, Zeyne'l-Âbidîn, Muhammed b. Ali el-Bâkır, Câfer b. Muhammed es-Sâdık, Mûsâ b. Câfer el-Kâzım, Ali b. Mûsâ er-Rızâ, Muhammed b. Ali et-Takî, Ali b. Muhammed en-Nakî, Hasan b. Ali ez-Zekî, Beklenen, âlemde imam olan Muhammed b. Hasan el-Askerî'ye salât eyle!"

Ravâfız, bu öndört kimseye, "Öndört Mâsûm" derler ve onikisine de "Oniki İmam" derler. İleri gelen sahabileri küfürle suçlarlar ve derler

77 *Prihâdât*, 54; *el-Farâh*, 39; *el-Mîlâl*, 1/167

78 *Prihâdât*, 54-aynen.

79 *Prihâdât*, 54-aynen.

80 *Prihâdât*, 54: "Onlar, Mûsâ b. Câfer'in davetini koverler." *el-Farâh*, 40; *el-Mîlâl*, 1/169: "Onlar Mûsâ'ı müslüman kesinlikle inanırlar." Doğrusu da budur.

81 *Prihâdât*, 55; *el-Mîlâl*, 1/169.

82 *Prihâdât*, 55-aynen.

ki: Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin, Ammâr, Selmân, Ebû Zer, Mikdâd, Bilâl ve Suheyb dışında sahabîlerin hepsi de, Peygamber (s.a.s.)'den sonra kâfir oldular.

Yine Ravâfız'dan bir topluluk der ki: Sonra Ebû Zer, Bilâl, Mikdâd ve Suheyb de -hâşâ- kâfir oldular ve Ammâr ile Selmân'dan gayri müslüman kalmadı.

İmâmîyye toplulukları, bu söylediğimiz topluluklardan ibaret değildir, daha çoktur. Hattâ İmam Fâhrü'd-Din er-Râzi buyurur ki: "Bazı Râfîzî kitapları İmâmîyye fırkasını 73 fırka olarak yazmışlardır⁸³."

C) **Gulât**: Bu topluluk 18 fırkadır. Diğer Şîî fırkaları bunları küfürle suçlarlar. Kaldı ki bütün Şîî fırkaları birbirlerini küfürle suçlarlar.

1) **Sebe'îyye**: Bu topluluk Abdullah b. Sebâ'ya uyanlardır. Adı geçen Abdullah, Hz. Ali zamanında yaşamıştır. Bir keresinde Ali'ye, "Sen, hakikaten İlähısın, ey Ali!" dedi. Bunu söylediği içindir ki Hz. Ali, adı geçenî ülkeden uzaklaştırıp Medâin'e sürdü.

Bu topluluğun inancı şudur: Hz. Ali vefat etmedi ve öldürülmedi de. Ali'nin şeklinde bir şeytan görünmüştü. İbn Mulecem o şeytânı öldürdü. Ali, hâlâ gökyüzünde, bulutlardadır. Gök gürlemesi Ali'nin sesi, şimşek de onun kamçısıdır. Ali, bir daha yeryüzüne inecek ve yeryüzünü adâletle dolduracaktır. Bu topluluk, ne zaman gök gürlese, "Selâm sana ey Ali!" derler⁸⁴.

2) **Benâniyye (Beyâniyye)**: Bu topluluk Benân (Beyân) b. Sem'an el-Yehudî'ye uyarlar. Derler ki: Allah insan sûretinde idi. Bütün organları silinip yok oldu, yalnızca yüzü kaldı. "Yeryüzünde bulunan herşey fânidir; ancak Yüce ve Cömert olan Rabbinin yüzü bâkidir"⁸⁵ buna işarettir, derler⁸⁶. Bu topluluğun inancı şudur: Allah, Ali'ye ve Ali oğullarına hulûl etmiştir. Nitekim Hz. Cibrîl, Nebî (s.a.s.)'ye Dihye-i Kelbî sûretinde gelirdi. Allah'ın da Ali oğullarının sûretinde zâhîr olması câizdir. Zamanımızdaki Ravâfız, hâlâ Allah'ın sırayla, reisleri olan dinsiz sûretinde tecelli ettiği inancıdadırlar. Onun için, mâbûd gibi ona secde ederek bütün nesnelere şâhlarına nisbet ederler. hâşâ onu tanırlırlar. Bu topluluk gibi, küfürde aşırı gitmiş bir topluluk daha yoktur. Bunlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve kâfirlerin diğer fırkalarından daha kötüdürler. Bunların ortadan kaldırılması en önemli işlerdendir. İslâm

83 Fırkaları tamamı, *Fıtkâdât*, 55-56'dan aynen.

84 *el-Farâk*, 143'den özetle.

85 *Bahân* (55), 26-27.

86 *Fıtkâdât*, 57'den aynen.

bilginleri, bütünüyle, bunların küfründe tereddüt etmemişlerdir. Bunların İslâm dinine zararları, diğer kâfirlerden çoktur. Şer'î hükümlerden hiçbirşeye aslâ inanmazlar. Bunların durumlarını bilen kimse, haklarında aslâ tereddüt etmez.

3) **Hattâbiyye:** Derler ki: Ali oğullarının hepsi de peygamber idi. Bunun yanında Allah, Ali'ye, sonra Hasan ve Hüseyin'e, Zeyne'l-Âbidin, Muhammed Bâkir ve Câfer Sâdik'a hulûl etmiştir; her biri tanrı idi. Hattâ bu mel'ûnların reisi olan Ebû'l-Hattâb, kendine uyanlarla İmam Câfer'e tanrı gibi ibadet ve secede ederlerdi. İmam Câfer bunu işitince, adı geçenlere lânet okudu. Adı geçen mel'ûn bunu görünce, İmam Câfer'e kırdı ve dedi ki: "Şimdi Allah, İmam Câfer'den çıkıp bana hulûl etti. Şu anda ben, ondan kâmil ve ibâdete müstehakım." Sonra mel'ûnu öldürdü⁸⁷. Bu takım, kendi toplulukları için yalan şâhidlikte bulunmayı câiz görürler. Cennet, dünya nimetleri; cehennem de dünyanın elemeleridir, derler.

4) **Muğiriyye:** Derler ki: Allah, nûrânî bir cisimdir; insan suretindedir ve başında nurdan bir tac vardır. "Allah Âdem'i Kendi suretinde yarattı" buna işarettir, derler⁸⁸. Bu topluluk, Hz. Ali zamanında ortaya çıktı. Hz. Ali'ye -hâşâ-, "Sen tanrısın" dediler. Hz. Ali, bunların bir kaçını tutup nefis ile ateşte yaktı⁸⁹.

5) **Mansûriyye:** Derler ki: Resuller ebediyen kesilmezler. Cennet, Allah'ın bize, Ali ve çocukları gibi, kendisine muhabbet beslememizi emrettiği kimseye mahsustur. Cehennem de Ebû Bekir ve Ömer gibi, kendisine düşmanlık ve kötülük etmeğe emrolduğumuz kimseye mahsustur⁹⁰. Bu mel'ûnlar, insan öldürmeyi, zina ve homo-seksüelliği hep mübah bilirler⁹¹.

6) **Cenâhiyye:** Bu topluluk, Abdullah b. Muâviye b. Abdillâh b. Câfer -çift kanath'e uyarlar. Bu mel'ûnlar tenâsühe inanırlar; ruhlar, bedenlerde birbirinden birbirine intikal eder, derler. Allah'ın ruhu, Hz. Âdem peygamberde idi; sonra Şit'e geçti ve sonra sırasıyla diğer peygamberlere intikal eyledi; birbiri arkası sıra tâ Ali ve onun üç oğluna geçti; şu anda da adı geçen Abdullah'a intikal etmiştir, derler⁹². Bu topluluğun

87 *Fetâvâ*, 56'den; ancak son cümle "öldürüldü" şeklindedir.

88 Krş. *el-Mîdâ*, 1/177; *el-Farâk*, 146.

89 Krş. *Fetâvâ*, 58.

90 Örnek olarak verilen isimler hüric *el-Mîdâ*, 1/179'dan aynen.

91 *Fetâvâ*, 58.

92 *el-Farâk*, 150'den.

tuttukları yol şudur: İnananın, zamanın imanı olan kimseyi tanıdıktan sonra hiç tâat ve ibâdet etmesi lâzım değildir⁹³.

7) **Mufavvıda:** Bu bir topluluktur. Tuttukları yol ve inançları şudur: Allah, önce Hz. Ali ve çocuklarını yarattı ve sonra diğer yaratılmışları bunlara havâle etti. Böylece göklerde ve yerlerde bu ikisi arasındaki bu şeylerin hepsini, Ali ve Ali oğulları yaratmıştır. Rükû'da "Subhâne Rabbiye'l-Azîm"den murad Ali'dir; sücûdda da "Subhâne Rabbiye'l-A'âlâ'dan murad Allah'tır, derler⁹⁴.

8) **Kâmiliyye:** Niçin Hz. Ali'ye bey'atı terkedip Hz. Ebû Bekir'e bey'at ettiler diye, bütün büyük sahabileri küfürle suçlarlar. Hakkını isteyip ashâbla savaşmadığı için, Hz. Ali'yi de küfürle suçlarlar⁹⁵.

9) **Çurâbiyye:** Bu topluluk der ki: Allah, nübüvvet ve risâleti, Cebrâil ile Ali'ye göndermişti; lakin Ali ile Muhammed (s.a.s.), karganın kargaya, sineğin sineğe benzeyişi gibi, birbirine benzediği için fark edemeyip, nübüvveti yanlışlıkla Muhammed (s.a.s.)'e götürdü. Bu sebepten Cebrâil'e -hâşâ- lânet ederler⁹⁶.

10) **Yûnusiyye:** Bu topluluk der ki: Cebrâil, Muhammed (s.a.s.) ile dost ve arkadaş olduğundan, Ali'nin hakkı olan risâlet ve nübüvveti kasıtlı olarak ona götürmüyüp Muhammed (s.a.s.)'e ilettiler⁹⁷. Bu topluluk da Cebrâil'e söver ve lânet ederler. Allah onlara lânet etsin. Ve bu topluluğun mezhebi şudur: Allah arş üzerinde oturur ve melekler O'nu arşıyla birlikte kaldırırlar⁹⁸.

11) **Zemmiyye:** Bu topluluk, Ali tanrı idi; Muhammed'i halkı tanırtıya dâvet için gönderdi; Muhammed ise halkı Ali'ye dâvet etmedi, kendi nefisine çağırdı, diye -hâşâ- Nebi (s.a.s.)'yi kötülerler⁹⁹.

12) **Muhtâriyye:** Bu topluluk der ki: Cebrâil, risâleti Ali'ye götürmüştü; lakin Muhammed (s.a.s.) Ali'den büyük olduğundan, Ali, Muhammed (s.a.s.)'den yardım istedi. Muhammed (s.a.s.) dâvetle meşgûl olup halkı kendisine çağırdı. Böylece bu mel'ûn topluluk da, bu yönden -hâşâ- Allah'ın Resûlü'ne dîl uzatırlar¹⁰⁰.

93 *P'ukûdât*, 59-ayeten.

94 *P'ukûdât*, 59'dan bir cümle kısaltılarak.

95 *P'ukûdât*, 60-son cümledeki "ashâbla" yerine "Ebû Bekir'le".

96 *P'ukûdât*, 59-60'dan.

97 *P'ukûdât*, 60.

98 *el-Farâğ*, 43; *el-Müel*, 1/188'den.

99 *el-Farâğ*, 153'den.

100 *P'ukûdât*, 60-sonucu sırada başkoca anlatılan firkanın aynı.

13) Nusayriyye: Bu topluluk der ki: Allah, bazı zamanlarda Ali'ye hulûl ederdi. Hayber Kal'ası fethinde, Ali, kale kapısını söktüğü zaman, Allah ona hulûl etmişti; Hayber'in kapısını Rabbânî kuvvetle söktü, beşer gücü ile değil¹⁰¹.

14) İshâkıyye: Bu topluluğa göre Allah, dâimâ Ali'ye hulûl etmişti. Sonra Ali oğullarına hulûl etti, derler. Ve derler ki: Çünkü Ali ve Ali oğulları, yaratılmışların en üstünüdür. Allah her zaman onların suretinde zâhir olur ve onların dili ile konuşur; onların elleriyle tutar. Ve Ali ve oğullarına tanrıdır, derler¹⁰². İmam Fehrü'd-Dîn er-Râzî buyurur ki: "Nusayriyye ve İshâkıyye, Haleb ve Şam'da çoktur¹⁰³."

15) Ezeliyye: Bu topluluk der ki: Ali ve Ömer, her ikisi de ezeldir; lâkin Ali hayırdır, Ömer de şerdir¹⁰⁴.

16) Kerbiyye: Derler ki: Ali'den sonra imam, Ali'nin kendi oğlu olan Muhammed Hanefiyye idi. Hâlâ hayattadır. Sağında bir arslan, solunda da bir kaplan, onu korumaktadır ve çoğunlukla dağlardadır, derler¹⁰⁵.

17) Hâşimîyye: Bu topluluk der ki: Muhammed Hanefiyye vefat edince oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed kâ'im makâm ve imam oldu. Sonra vefat ettiği zaman, "Benden sonra Muhammed b. Abdillâh b. el-Abbâs imam olsun" diye vasiyet etti. Adı geçen Muhammed'e uyanlar, Horasan'da, Sâhibu'd-Dâvet olan Ebû Muslim'in yardımı ile halkı çağırıp ayaklandılar. Hilâfeti Ümeciye oğullarından aldılar; hilâfet, Abbas oğullarına geçti ve 500 yıl süre ile Abbâs hânedânında kaldı¹⁰⁶.

18) Ravendiyye: Derler ki: İmâmet ve hilâfet, Abbas oğullarının hakkı idi; için sonunda hak, hak sâhibi olana ulaştı¹⁰⁷.

IV. Mülhidlerin (Dinsizlerin) Fırkaları

Bu topluluk çoktur; lâkin meşhur olanları yedi fırkadır:

1) Bâtmiyye: Bu topluluk, hiçbir millete (dine) bağlı değildir. Yaratıcıyı tanımazlar ve âhireti inkâr ederler. Bunların ilk ortaya çıkışı bir hikâyeye dayalıdır. Şimdi o hikâyeyi burada anlatmak uygundur:

101 *Fihrist*, 61-aynca.

102 *Ker.*: *el-Milâd*, 1/188-9.

103 *Fihrist*, 61.

104 *Fihrist*, 61'den kasıtlı olarak.

105 *Fihrist*, 62-Keysüniyye'nin birinci fırkası olarak.

106 *Fihrist*, 63-Keysüniyye'nin üçüncü fırkası.

107 *Fihrist*, 63-Keysüniyye'nin dördüncü fırkası.

Hikâye: Bazı târîh kitaplarında yazıldığına göre, Ehvâz vilâyeti halkından Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh adlı bir kimse vardı. Adı geçen Abdullah zındıklardan idi. İmam Câfer Sâdık'a ve çoğu zaman da onun oğlu İsmâîl'e hizmet ederdi. İsmâîl vefat ettikten sonra, İsmâîl'in oğlu Muhammed'i de alarak Mısır taraflarına yöneldi. Muhammed, yolda vefat etti ve bir hâmile câriyesi kaldı. Abdullah Meymûn'un da hâmile bir câriyesi vardı. Abdullah, Muhammed b. İsmâîl'in câriyesini öldürüp, kendi câriyesine, onun câriyesidir, dedi. Sonra adı geçen câriyenin bir oğlu oldu. "Bu, Muhammed b. İsmâîl'in oğludur ve zamanın imamıdır" diyerek halkı kandırdı. Ashında Accm ülkelerinin oğullarından ve İslâm dininin kalplerinde din düşmanlığı apaçık olan düşmanlarından bir topluluk, adı geçene uydular. Halkı bu yolla sapıklığa düşürüp, Mağrib ülkelerinde, Mısır'da ve İskenderiye'de bu sapıklık yayıldı. Civar bölgelere dâiler gönderdiler. İşin sonunda bu topluluktan, Mehdi adında biri Mısır'a pâdişâh oldu. Ondan sonra Kâ'im Makam adlı biri pâdişâh oldu¹⁰⁸. Nesiller sonra saltanat nâbeti Mustansır'a geldi. Mülhidlerin reisi olan Hasan Sabbah, adı geçenden izin isteyerek Accm diyarına gelip halkı küfür ve zındıklığa sevketti. İşin sonunda, Accm diyarında mülhidlerin fitnesi öyle bir noktaya ulaştı ki, İslâm sultanlarının hepsi de muhtarib oldular; çoğunluğu mülhidlere mağlûb oldu, bazıları da sulh ve sığınma yoluna tuttular¹⁰⁹. Sonuçta Cengiz oğullarından Hulâgû Han, kâfirlerle birlikte gelip İslâm ülkelerini mülhidlerden kurtardı ve adı geçenleri idam etti. Allah, öldürene de öldürülene de lânet etsin!

2) Sabbâhiyye: Bu topluluk Hasan Sabbah'a uyarlar. Bozuk inanışlarının kaynağı şu meseledir: Eğer akıl yeterli ise, o halde hiç kimseye itiraz edilemez; eğer yeterli değilse, zamanın imamına uymak lâzımdır, derler.

Cevab: Eğer akıl lâzım değilse, mücerred imamlara hak bâtıldan nasıl ayrılabilir; eğer akıl lâzımsa, imama ne ihtiyâç vardır¹¹⁰?

3) Nâsriyye: Bu topluluk Nâsır Husrev'e uyarlar. Adı geçen Nâsır, Şeyh Ebû Ali Sinaâ'nın öğrencilerindedir. Hakîm ve faziletli bir kimse idi. Şiirlerinden ilhad ve zındıklık koklandığı için, birçok kimsenin sapıklık ve imânsızlığına sebep olmuştur¹¹¹.

4) Karamita: Bu topluluk Hamdan Karmatî'ye uyarlar. Basra, Kûfe ve o civarlarda mülhidlerin dâilerinden idi. Onun yüzünden pek

108 Burada müellifin ve kaynağı *Fütûhât*, 77 târîhî bir yanlışlık yapmışlardır; çünkü gerek Mehdi, gerek el-Kâ'im Mısır'a pâdişâh olmamışlardır.

109 *Fütûhât*, 78-hemen hemen aynı.

110 *Fütûhât*, 78'den kasılarak.

111 *Fütûhât*, 78.

çok kimse ilhad ve zındıklığa düştüler. Bunlar, o bölgeleri öylesine istilâ ettiler ki, Abbâsî halifeleri bile adı geçenlerden kaç almaya kâdir olamadılar. Hattâ Karamita, bir yıl Arafat'ta hacılara saldırarak katliâmında bulundular; sonra Mekke'de Kâbe etrafında müslümanlardan pek çok kimseyi öldürdüler ve Haceru'l-Esved'i yerinden çıkarıp götürerek Kûfe'de bir çöplüğe bıraktılar. Haceru'l-Esved, 24 yıl orada kaldı. Neticede Sultan Tuğrul Beg Selçukî, Bağdad'a gelerek adı geçen Karamita'ya temizleyip Haceru'l-Esved'i yine yerine götürdü¹¹².

5) **Bâbekiyye:** Bu topluluk Bâbek el-Hurremî'ye uyarlar. Adı geçen Bâbek, aşağılık bir kimse idi. Azerbeycan'da ortaya çıktı. Zamanla kuvvet kazanıp etrafına birçok kimse topladı. Def'alarca İslâm ordularına saldırdı; büyük savaşlar oldu. Neticede Halife Mu'tasım zamanında öldürüldü¹¹³.

6) **Mukanna'îyye:** Bu topluluk Mukanna'ya uyarlar. Adı geçen Mukanna, Ebû Muslim'e uyanlardandı. Ebû Muslim'den sonra, nübüvvet iddiasında bulundu. Kendisine pek çok kimse uydu. Sonunda ilâhlik iddiasında bulundu. Zamanla fitnesi kızıştı. Neticede öldürüldü¹¹⁴.

7) **Seb'îyye:** Bu topluluk der ki: Devir yedidir. Gökler yedidir. Yeryüzü yedidir. İmam yedidir. Organlar yedidir. Bütün nebilerin devirleri de yedidir. Birincisi Âdem ve vasisi Şît; ikincisi Nuh ve vasisi Sâim; üçüncüsü İbrâhîm ve vasisi İsmâîl; dördüncüsü Mûsâ ve vasisi Hârûn; beşincisi Dâvud ve vasisi Suleymân; altıncısı İsâ ve vasisi Havâriler; yedincisi Muhammed ve vasisi Ali'dir, derler. İmam da yedidir derler: Ali, Hasan, Hüseyin, Zeyne'l-Âbidîn, Muhammed el-Bâkır, Câfer es-Sâdık, Muhammed b. İsmâîl. Ve yine derler ki: Nebilerin gönderilmesinden maksat, yaratılmışları, cismâniyet mertebesinde ruhâniyet mertebesine götürmektir. İmâmet sırası Muhammed b. İsmâîl'e gelince, âlem halkından zâhiri teklifler, oruç ve namaz gibi şeylerin hepsi de düştü. Şu andan sonra lâzım olan, içi (bâtın) düzeltmektir. Bu boş sözlerden maksatları, doğruluk kisvesine bürünerek halkı şerîat yolundan çıkarıp küfür ve dinsizliğe götürmektir¹¹⁵.

V. Kerrâmîyye Fırkaları

Bu topluluk Muhammed b. Kerrâm'a uyarlar. Adı geçen Muhammed, Sîstân vilâyetinden idi. Zühd ve takvâ suretine bürünerek halkı

112 *F'akâid*, 79.

113 *F'akâid*, 79.

114 *F'akâid*, 79-80'den aynen.

115 *F'akâid*, 80-81-aynen.

bazı bid'atlere çağırdı; ama neticede kabul etmediler, ve ona uyanlarla birlikte şehirden çıkarıp Garcistan'a sürdüler. O bölge halkı onlara tâbi oldu ve o diyarda, bu adı geçenler revâc buldular. Kerrâmiyye'nin hepsinin mezhebi şudur: Allah cisimdir, cevherdir; sonradan olanların yeridir; cihet ve mekândadır, derler. Bu topluluk birçok fırkaya ayrılmışlardır. Meşhurları şunlardır: Tarâkıyye, İshâkıyye, Hakâyikiyye, Âbidiyye, Tâniyye, Şûriyye, Heysamiyye. Bu topluluğun önde geleni Heysamiyye'dir. Kerrâmiyye'nin hepsinin davranışları, hile ve oyundur¹¹⁸.

VI. Müşebbihe Fırkaları

Bu topluluğa Müşebbihe demonin sebebi, Allah'ı yaratılmışlara benzetişleridir. Müşebbihe'nin büyük çoğunluğu, Ahmed b. Hanbel'e uyanlardır¹¹⁷. İslâm'da ortaya çıkan ilk teşbih, Ravâfız'dan çıkmıştır¹¹⁸. Allah'ı cisme benzetmekten maksatları, Ali'ye taurî demek içindi. Müşebbihe toplulukları çoktur. Meşhurları olan şu fırkalar zikredilebilir:

1) **Hakemiyye**: Bu topluluk Hişâm b. el-Hakem'e uyanlardır. Adı geçen Hişâm, "Allah cisimdir" derdi. Bazan, "O, beyaz bir kaş gibidir" derdi. Ve bazan da, "Mum gibidir; ne tarafından bakılsa yüzü sana karşıdır" derdi. Sonunda şuna karar verdi: Onun, kendi karışı ile yedi karış uzunluğu vardır ve arşa dokunmaktadır¹¹⁹.

2) **Cevâlikıyye**: Bu topluluk der ki: Allah insan suretindedir. Hattâ O'nun el, ayak, duyular, kulak ve burnu olduğunu söylerler¹²⁰.

3) **Yânuşiyye**: Allah, üst yarısı boş, alt yarısı da dolu bir cisimdir, derler¹²¹.

4) **Şeytâniyye**: Derler ki: Melckler, Allah'ı arşın üzerinde götürürler¹²². "... O gün Rabbinin arşına onlardan başka sekiz tanesi yüklenir¹²³" buna işârettir, derler.

5) **Havâriyye**: Allah'ın organı, hareket ve sükûnu bulunduğunu söylerler. Adı geçen Dâvud şöyle derdi: "Bana, Allah'ın, tenâsül organı ve sakalından başka, bütûn organlarını sorun; ama tenâsül organı ve sakalını sormak câiz değildir¹²⁴."

118 *Fihristü*, 67.

117 *Fihristü*, 66.

118 *Fihristü*, 63.

119 *Fihristü*, 64-aynen.

120 *Fihristü*, 64-5-aynen.

121 *Fihristü*, 65-a ynen.

122 *Fihristü*, 65.

123 *Hakkâ* (69), 17.

124 *Fihristü*, 65-6-aynen.

6) **Hâşeviyye**: Bu topluluk da, Allah cisimdir ve et, kan, organlar, eller ve ayaklardan mürekkeptir, derler. Ve yine derler ki: Temiz ve saf kimseler, dünyada Allah'ı ziyaret ederler ve Allahla el sıkışır ve kucaklaşırlar¹²⁵.

VII. Mürcie Fırkaları

Bu topluluğa Mürcie demenin sebebi şudur: İnanışlarına göre amel, derecesi itibariyle niyet ve inançtan sonradır; zira "recâ" geciktirmedir¹²⁶. Mürcie fırkaları beştir:

1) **Yûnusiyye**: İmân, Allah'ı tanıma ve kalbi sevgiden ibârettir; bu vasıfları taşıyan bir kimseye günah zarar vermez, derler¹²⁷.

2) **Ubeydiyye**: Allah'ın ilmi ve diğer sıfatları, bizâtihi Kendisidir; lâkin insan sûretindedir, derler. "Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı" buna delildir, derler¹²⁸.

3) **Ğassâniyye**: İmân, toptan mârifettir, ayrı ayrı bilmek lâzım değildir; imân artar; ama eksilmez, derler¹²⁹.

4) **Sevbâniyye**: Derler ki: İmânda geçerli olan şey, mârifet ile Allah ve Resullerini ikrardır. Aklen işlenmesi câiz olmayan herşeyi ikrar etmek lâzımdır; ama aklen işlenmenin câiz olduğu bir şeye imân etmek lâzım değildir, derler¹³⁰.

5) **Tûmeniyye**: Bu topluluğa göre, bir kimse puta secde etmekle kâfir olmaz; lâkin bu bir küfür işâretidir, derler¹³¹.

VIII. Neccâriyye Fırkaları

Bu topluluk Muhammed b. el-Huseyn en-Neccâr'a uyanlardır. Fiillerin yaratılması, istitâat (yapabilme gücü)'ün fiil ile beraber olması ve kulun fiilinin kâsibi bulunmasında Ehl-i Sünnet'e katılırlar. Vücûdî sıfatların nefyi, Kelâm'ın yaratılmış bulunması ve Allah'ın görülmesinin olmayacağı konularında Mu'tezile'ye katılırlar¹³². Bu topluluk üç fırkadır:

125 *el-Müel*, 1/105'den hemen hemen aynı.

126 Krş.: *el-Müel*, 1/139; *el-Farâk*, 122.

127 *el-Müel*, 1/140; *el-Farâk*, 122'den kısaltılarak.

128 *el-Müel*, 1/140-1.

129 *el-Müel*, 1/141; *el-Farâk*, 79'den.

130 *el-Müel*, 1/142; *el-Farâk*, 124'den.

131 Krş.: *el-Müel*, 1/144; *el-Farâk*, 124.

132 *P'nihâdâ*, 68; *el-Müel*, 1/89.

1) **Burğûsiyye**: Kur'an okunduğu zaman arazdır; yazılınca cisimdir, derler¹³³.

2) **Za'ferânîyye**: Bu topluluk, Allah'ın kelâmı yaratılmıştır; yaratılmamıştır diyen bir kimse, kâfirdir, derler¹³⁴.

3) **Mustedrike**: Bu topluluk der ki: Gerçi Allah'ın kelâmı yaratılmış ise de, hadîs-i şerîfde, Allah'ın kelâmının yaratılmamış olduğu söylendiği için, biz, hadîse uyarak te'vil eder ve Kur'an yaratılmamıştır, deriz¹³⁵. Bu topluluk der ki: Bize muhalif olanların görüşleri, baştan sona yalandır; hattâ muhalifimiz, "Allahtan başka ilâh yoktur" dese bile, yalandır¹³⁶.

IX. Cehriyye Fırkaları

Bu topluluğun tuttuıkları yol şudur: Kulun fiili, sırf İlâhî kudretle olur, kulun gücünün ne tesir, ne de kesh yoluyla olsun hiçbir rolü yoktur¹³⁷. Bunlar da birkaç fırkadır:

1) **Cehmiyye**: Bu topluluk Cehm b. Safvân'a uyarlar. Adı geçen Cehm, Tirmiz vilâyetinden idi. Mezhebi şudur: Kulun aslâ kudreti yoktur. Allah'ın ilmi sonradan olmalıdır. Allah'a "mevcûd" ve "şey" demek, câiz değildir¹³⁸.

2) **Durâriyye**: Bu topluluk Dırar b. Amr el-Kûfi'ye uyanlardır. Adı geçen Dırar, önce Mu'teziledendi; Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi idi. Sonra halk, amellerde ona muhalefet etti. Kabir azâbını dahi inkâr ediyordu. Kureyş'in dışında, hiç kimsenin imâmeti câiz değildir, derdi¹³⁹.

X. Süfiyyenin Mülbidleri Hakkında

Süfiler ve şeyhler kılığına bürünmüş imânsızlardan bir topluluk vardır ki, kendilerini şeyh suretinde gösterirler. Türlü divânelik ve hilelerle, halkın kalplerini, hattâ halkın ileri gelenlerini bile büyüleyip, dünyanın geçici mal ve mülküne çekerler. Belki de ileri gelenlerden çok kimseyi zındakların inançına ve dinsizliğe düşürürler. Zamanımızda Mevlevî, Gülşenî ve Bektâşî adındaki "ışıklar", çoğunlukla imânsızdırlar. Bu topluluk da birçok fırkadır:

133 *el-Fark*, 126; *el-Müel*, 1/89'dan.

134 *el-Fark*, 127; *el-Müel*, 1/89'da tam aksi görür: "Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyen kâfirdir."

135 *el-Müel*, 1/89'dan.

136 *el-Fark*, 127'den.

137 *P'rihâdât*, 68.

138 *P'rihâdât*, 68-aynen.

139 *P'rihâdât*, 69-aynen.

1) **Mubâhiyye**: Bu topluluk bir takımdır ki, kendilerini sâfiyye kisvesinde ortaya çıkarırlar; lâkin sâfiyyenin amel, davranış ve inanışından uzaktırlar. Derler ki: Şeriat hükümleri ile kayıtlanmak, sıradan halkın işidir; zîra sıradan halkın nazarı, eşyanın dış görünüşüne takılıp kalmıştır; ama üst tabakadan ve hakikat ehli olan kimseler, görünen (zâhiri) merâsimlerle kayıtlı olmayıp gayretleri iç huzurunu gözetmek olmalıdır, derler¹⁴⁰.

2) **Zanâdika**: Bu topluluk şu iddiada bulunur: "Biz, yokluk denizine dalmışız ve tevhid pınarından içiyoruz; davranışlarımız irâdemizle değildir." Bu sözlerden maksatları, işledikleri günahlar ve yasaklarda mâzûruz; ettiklerimiz, bizim isteğimizle değil, Hakkın irâdesiyledir, demektir.

3) **Kalenderiyye**: Bu topluluk Zanâdika'dan bir fırkadır. İhlâs iddiasında bulunurlar ve açıkça Hak yolundan çıkıp günahkârlık ederler. Derler ki: Maksadımız, halkın nazarlarını düşürmektir. Allah, halkın tâatından müstağnidir ve günahattan da zarar görmemektedir.

4) **Murâ'îyye**: Bu topluluk, dünya sâslerini terkedip dünyevî sebeplerin hepsinden uzaklaşır; tâ ki halkın gözünde makbûl olup, insanlar arasında üstün, itibarlı ve şeyh sıfatını kazansın ve herkes kendilerine inansın.

5) **Müstahdemîyye**: Bu topluluk bir takımdır. Hak ile hizmet noktasından alıt-verişte bulunurlar. Halka hizmet etmekten maksatları, uhrevî sevâb değil, aksine kalpleri çekmek ve dünyevî menfaatler elde etmek için, fakir ve hizmetkâr kılığında görünürler. Göz diktikleri şey, mahfiller ve toplantı yerlerinde övünmek ve öne geçmek için, makam, mal, taraftar ve eşyâ çokluğudur.

6) **Müte'abbidiyye**: Bu topluluk bir takımdır. İbâdet ederler, maksatları uhrevî sevâb değildir; halkın gözünde makbûl ve müteber olmaktır. Hattâ ettikleri ibâdeti gören olmasa, ibâdet etmezler.

7) **Hulûliyye**: Bu topluluk der ki: İnsan riyâzet ve mücâhede ile öyle bir mertebeye ulaşır ki, hakikî sevilen ile birleşir, "Fenâ fi'l-lah" olur. Allah ona hulûl eder. Acem "ışıkları" çoğunlukla bu inançta olurlar¹⁴¹.

Sonuç: Kurtuluşa Eren Fırkalar

Bu topluluk, Nebî (s.a.s.)'nin haklarında, "Onlar, benim ve ashâbımın üzerinde bulunduğumuz yolda olanlardır" buyurduğu fırkadır.

140 Kır: Fâiküddin, 74.

141 Kır: Fâiküddin, 73.

Bu topluluğa Ehl-i Sünnet ve Cemâat ederler. Maamafih bu topluluk, fûrâ ve amelî ilgili hususlarda altı fırkaya ayrılmışlardır: Hanefiyye, Mâlikiyye, Şâfiyye, Hanbeliyye, Sufyâniyye, Sevriyye. Ancak inanç esaslarında (usûl) birdirler. Bunların mezhepleri, diğer sapık fırkaların bozuk inançlarından ve bid'atlerinden uzaktır. Ehl-i Sünnet ve Cemâat'ın inancı kısaca şudur: Allah'ın dışındakiler (mâsivâllah) demek olan âlem, felsefecilerin zıddına olarak sonradan olma (hâdis)'dir, kadim değildir. "Hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölüyoruz ve yaşıyoruz; bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler"¹⁴² diyen Dehriyye'nin görüşüne zıt olarak, âlemin yapıcısı mevcuttur. "Kulların fiillerinin yaratıcısı, kulum kendisidir" diyen Mu'tezile'nin zıddına, herşeyi yaratan Allah'tır. Müşebbihe'ye zıt olarak, emsalsiz ve benzersiz bir şekilde bütün kemal sıfatları ile muttasıftır. Kerrâmiyye'nin görüşünün aksine, Allah, sonradan olanların yeri değildir. Cihet, taraf, mekân ve her türlü noksanlık izlerinden ve imkân alâmetlerinden münezzehtir; âleme ihtiyacı yoktur ve O'na hiç bir şey gerekli değildir; eğer mukâfatlandırırsa lütuf ve faziletinden dolayı yapar; cezâlandırır da adâleti ile cezâlandırır. Allah'ın işleri, ne kadar hüküm ve iş ihtivâ ederse etsin, düşüncede bile olsa eksik değildir. Cismânî dönüş, yani cesedlerin haşrı ve ruhların geri gelmesi hakdır. Sırat, mizân ve hesâb hakdır. Cennet ve cehennem, şu anda bile yaratılmıştır. Cennetlikler cennette, cehennemlikler cehennemde temeldir. Günah işleyenlerin, şefâat yolu ile bağışlanması câizdir. Nebîlerin gönderilmesi ve indirilmiş kitaplar hakdır. Peygamberlerin ilki Âdem; sonuncusu Muhammed (s.a.s.)'dir. İmam tayin etmek, mükellef üzerine vâcibdir; Allah'a vâcib değildir. Allah'ın Resûlü (s.a.s.)'nden sonra hak imam, Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali'dir. Hilâfet ve üstünlük, bu andığımız sıraya göredir. Küfre girmedikçe, Ehl-i Kible'den hiç kimse küfürle suçlanamaz. Ehl-i Sünnet ve Cemâat inancının özü budur.

Fakat bu topluluğun inancının, kesin delil ve apaçık senetlerle genişçe ortaya konması, din ilimlerinin önderi olan "Kelâm İlmî"nde açıklanmış ve delillendirilmiştir. Bu sebehten din bilginleri, İslâm pâdişâhının, kendi memleketinde her şehirde, müslümanların inancını sapık fırkaların zan ve şüphesinden saklayarak İslâm ülkelerini gizli düşmanlardan korumak üzere kelâm ilmini bilen, doğru ve bozuk inançları öğrenmiş derin bir bilgin tayin etmesinin lüzumlu olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim dış düşmanlardan, müslümanların ordularının techizi ve İslâm sınırlarının kapatılması ile korunulur. Zamanımızda,

her şehirde değil, helki ülkelerin tamamında bile, din ilimleri, âlem halkının görüşleri ve milletlerin muhtelif mezheplerine, hakkıyla muttali olup müslümanların inançlarını, bid'atçaların bozuk inanışlarından koruyacak bir kimse bulunmaz. Bunun sebebi şudur: Zamanın sultanları ve hâkimlerinde, ilme ve bu topluluğa rağbet yoktur. Âlimi câhilden ayırıp belirleme mevcut değildir. İlmî makamlar ve rütbeler, ilim adamlarına değil, câhillere tevcell olunur. Geçerli olan şahıslar değil, zamandır. Kapı kapı gezip dolaşma ve iş sâhibi olma büyüklüktür; ilme hizmet ve fazilet sâhibi olmak ise, ayıp ve noksanlıktır. Allah, daha kötüsünden saklasın. Ve bütünüyle iki eihan saâdetine ulaşma, din ve devlet nizâmına vesile sunmaktır, ki bu da Nebî (s.a.s.), Sahabe ve Selefin yolu olan Ehl-i Sünnet ve Cemâat'ın yoludur. "O halde, Haktan sonraki sapıklıktan başka nedir?" Ehl-i Sünnet'in yolu olan Muhammedi yol, ana yoldur; bu yola giren elbette istenene kavuşur; bunun dışındakiler sapıklık yoludur. Nitekim Allah şöyle buyurur: "Bu, dosdoğru olan Benim yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın."¹⁴³; "De ki: Benim yolum budur; ben ve bana uyanlar bilerek insanları Allah'a çağırırız..."¹⁴⁴. Bu yolun dostları ve bu hususta Nebî (s.a.s.)'nin vekilleri, Allah'ın seçilmiş ve beğenilmiş kulları olan Ehl-i Sünnet ve Cemâat'ın bilginleridir. "Sonra Kitâb'ı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bıraktık..."¹⁴⁵ Ümmet'in bilginleri hakkında vârid olmuştur. "Ümmetimin âlimleri İsrâil oğullarının peygamberleri gibidir" hadisi buna işârettir.

Bu sebepten geçmiş sultanlar, barış ve savaşta, derin bilginlerden ayrılmayıp, bütân güç işlerde bu yüce topluluğun doğru görüşlerinden çıkmazlardı. Ve eğer düşman, kılıç ve silaha başvurmadan önce, delil ve belge yoluna girip, "Doğru ne yanda ise ona uyulsun" denilseydi, bu hizmeti bilginlere havâle eder, onlardan yardım isterlerdi. Meselâ, şu anda, Allah kendilerine yardım etsin İslâm askeri Kızılbaş üzerine yürümüşlerdir. Eğer Acem Şâhu dese ki, "Düşmanlığım sebebi mezheplerin ayrılığıdır; mezhep araştırması yapılsın, doğru ne yanda ise, hepimiz ona uyalım ve böylece çekişme bitsin" isteğinde bulunsa ve Ravâfız'ın Çulât'ının din konusundaki bozuk şüphelerini terkedip halkın inancını sarsıntıya bıraktıklarında, bütân mezheplerin usûl ve fûrûunı bilen, kaynaklarını ve esaslarını tanıyan bir derin bilgin -bulunmaz ya-, kesin delillerle düşmanı susturmalı ve düşman mağlûb edilmelidir.

Zamanımızda bu neviden kimselere aslâ itibâr edilmemekte; nerede bir bozuk ve câhil şeyh namında bir bâtil varsa, ona itibar ve iltifat olun-

143 En'âm (6), 153.

144 Yûsuf (12), 108.

145 Fâture (35), 32.

maktadır; savaş ve barış zamanında da işlerin dönüp dolaşıp getirildiği yer, bu cinsten kimselerdir. "Ben üzüntü ve tasamı yalnız Allah'a açarım...¹⁴⁶⁷" ve O'ndan başkasından da yardım dilemeyiz.

* * *

Risâlemizin bugünkü söyleyişle özetlenmesi burada bitiyor. Görüldüğü ve daha önce de belirttiğimiz gibi, eserin on Bâb'ı hemen hemen, atıflarda bulunduğumuz kaynakların aynı veya hülâsasıdır.

Bölümlere teker teker bir göz atacak olursak, Mu'tezile, Havâric, Şia, Melâhîde, Kerrâmiyye, Müşebbihe, Mürcic, Neccâriyye ve Cebriyye fırkalarına ayrılan kısımlarda verilen bilgiler, ya *I'ti-kâdât*'tan aynen, ya da sözünü ettiğimiz diğer kaynaklardan hülâsa suretiyle nakildir. Maamafih bu durum, gerek yazarımızın gerek risâlemizin değerini düşürmemelidir; çünkü mezhepler târihinin muahhar eserlerinde hemen hemen benzeri durumlarla karşılaşmaktadır. Üstelik Şîrvânî, bu bölümler içinde, zaman zaman yeni şeyler de söylemiştir. Bunlara bir örnek olmak üzere, Şia bölümünde *Ğulât*'ın ikinci fırkası olarak anlatılan "Benâniyye (Beyâniyye)" gösterilebilir. Yazar bu fırkanın görüşünü, *I'ti-kâdât*'tan naklen bir-iki cümle ile verdikten sonra, "Zamanımızdaki Ravâfiz, hâlâ, Allah'ın, sırayla reisleri olan dinsiz suretinde tecelli ettiği inancındadırlar" demek ve devamla bu fırkanın davranışları hakkında muhtemelen müşâhedeyle dayanan bilgiler vermek suretiyle, devrindeki dinî hayata az da olsa bir ışık tutmuş olmaktadır.

Ayrıca Şîrvânî'nin Onuncu Bölüm'de ele aldığı "Sufiyye'nin Mülhidleri"nde sözünü ettiği ve Fâhrü'd-Dîn er-Râzî'nin "Ashâbu'l-İbâdât" ve "el-Hulûliyye" adıyla verdiği iki fırka hâriç, diğer fırkalar, Şîrvânî'nin devrinde mevcut olan veya hiç değilse kaynaklarının sözünü etmediği fırkalardır ve bu yönüyle orijinal sayılabilir. Ancak bu durumda da, er-Râzî'nin başlık olarak "Sâfiyyenin Halleri Hakkında" dediği bir bölüm için, Şîrvânî'nin "Sûfiyyenin Mülhidleri (Dinsizleri)" başlığını tercih etmiş olması, oldukça düşündürücüdür. Bu başlıktaki "mülhid" sözü, belki biraz da "kasten" ve "sun'îce" kullanılmış gibi görünmektedir. Maamafih XVII. Yüzyıl Osmanlı Türkiyesi'ndeki "Şeriat-tarikat", "medrese-tekke", "molla-şeyh" çekişmeleri, kavgaları ve anlaşmazlıkları hatırlanacak olursa, bu başlık yadırganmayabilir. Lâkin bu durumda, yazarın "Fî-zamâninü Mevlevî ve Gülşenî ve Bektâşi nâmına olan ışıklar ekşer melâhidelerdür" dedikten sonra, bu toplulukların inancından söz etmeyişi ve hangi noktalarda "ilhad"a düştüklerini göstermeyişi, başlığın "sun'î"liğine bir delil olabileceği gibi, devrinde

medrese "ulemâsının" artık eski itibârını yitirmesinden duyulan hâznün sert bir reaksiyonu olarak "kasten" bu başlık kullanılmış olabilir. Veya "müderrişlik" pâyesini ihraz etmiş bir medrese hocasının, şerhâtin hudutlarını zorladığı kanaatiyle, itimâd etmediği fırkalara bakış açısının ve bu husustaki titizliğinin bir tezâhürü olabilir. Bunlara ilâveten bir ihtimal üzerinde daha durulabilir. Sayın Karahan, Şîrvânî hakkında Muhibbî'den naklen şunları yazar¹⁴⁷: "Bir defasında meclisinde meşhur Kadızâde (Mehmed b. Mustafa, ölm. 1634) hazır bulunmuş, kendisinden türlü bilim konularında 30 soru sormuş ve hepsinin doyurucu cevaplarını almıştır. Öylesine ki, sorular üzerinde, ayrıca düşünmeğe lüzum görmeden ve tereddüt etmeden, verdiği bu cevapları Kadı-zâde de kabul ve tasvib etmiş, hattâ not almıştır." Bu ifadelere göre, yazarımızın, koyu bir Ehl-i Sünnet mensûbu ve müdâfî olmakta da öte, tasavvufa ve sûfilere karşı kesin cephe almış olan İbn Teymiyye (728/1263)'nin başlattığı cereyanın tesirinde kalmış olması da muhtemeldir.

Yazarımızın, anlayışı ne olursa olsun, bu konuda verdiği bilgiler, acaba devrinin müşâhedeye dayanan mahsulleri olarak değerlendirilebilir mi? Bu hususta, tarihimizin o dönemlerindeki dinî zümreler ve mezhep hareketleri hemen hemen hiç ele alınmadığı ve konulara Mezhepler Tarihi açısından bakılmadığı için, şimdilik müsbet bir kanaate varmıyoruz. Üstelik Şîrvânî'nin sözünü ettiği "Sûfiyyenin Mülhidleri"nden ve *Pitkâdâ'*'ta yer almayan fırkalardan Kalenderiyye hâriç diğerlerinin gerek mensûb oldukları tasavvuf mesleklerinden, gerek toplulukların kurucularından söz edilmeyişi, bu husustaki tereddüdümüzün sebeplerinden biridir. Öte yandan bu zümreler, zamanın müşâhedeye dayanan mahsulleri ise, doğuş sebepleri ve gelişmeleri hakkında daha vâzih mâlûmat beklenirdi. Maamafih bu hususta yazarımızın noksan olduğunu kabul etmekle beraber, bunun yalnızca Şîrvânî değil, hemen bütün mezhepler tarihi yazarlarımızın bir kusuru olduğunu da itiraf etmek zorundayız. Bilindiği gibi, istisnâsız bütün mâlî ve nihâl kitapları, mezheplerin doğuşu ve gelişmesinde târihî, siyâsî, iktisâdî ve diğer şartlar ve sebeblere aldırış etmemişlerdir. Ya meseleler esas alınmak suretiyle her fırka veya şahsın meselelere dâir görüşleri açıklanmış, ya da fırkaların kurucuları ve mensupları esas alınmış, önce şahıs veya fırka zikredilip sonra da görüşlerine geçilmiştir. Halbuki mezhep, birtakım siyâsî, ictimâî, iktisâdî olayların tarih ve coğrafya içindeki tesirlerinin mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî ve dinî tezâhürüdür. Onun için mezhebi doğuran târihî, coğrafi, siyâsî, ictimâî ve iktisâdî şartlar ve sebepleri tam olarak tanımadan, görüşleri ve davranışları sıhhatli bir

şekilde temellendirebilmek, dolayısıyla de değerlendirebilmek ve o insanları anlayabilmek hemen de mümkün değildir. Bu bakımdan mevcut "mîl ve nihâl" kitaplarındaki bu en büyük noksanlık, Şîrvânî tarafından da tekrar edilmiştir.

Bize göre bu noksanlığa, eserlerin yazılış maksatlarının sebep olduğu hususu pek muhtemel görünmektedir; çünkü mevcut eserlerin, bir-iki istisnasıyla, hemen hepsi de muhaliflerin görüşlerini reddetmek için kaleme alınmıştır. Nitekim *Tercümânü'l-Ümem* de bunlardan biridir. Gerçi *Tercümânü'l-Ümem*'in "muhtasar" bir eser olduğu ve yazarının ifadesi ile "özet yolu" kaleme alındığı için, daha fazlasını beklemenin doğru olmayacağı da bir mazeret olarak ileri sürülebilir; ama uzun ve tafsilath olsaydı bile, Şîrvânî, mezhepler tarihi yazıcılığı geleneğinin dışına çıkabilir miydi, bilemiyoruz.

Şîrvânî'nin risâlesinin "Hâtîme"sinde anlattığı "Ehl-i Sünnet ve Cemâat" görüşü, kendisinden asırlarca önce tesbât olunmuş görüşlerin kısa bir tekrarıdır. Aynı görüşleri, benzer cümlelerle İmam A'zam Ebû Hanîfe (150/767)'nin *El-Fıkhü'l'Ekber*'inden itibaren Ehl-i Sünnet kelâmelerinin eserlerinde bulmak mümkündür. Ancak burada, bir hususa dikkati çekmek istiyoruz. Belli ki Şîrvânî devrinin "sapık fırka"larından fevkalâde müstekidir. Üstelik Devlet, Ravâfız'ın "Fâsîd" inanışlarının tahrik ettiği olaylar yüzünden emniyette değildir. Bunlarla uğraşmak zorundadır. Öte yandan, nasıl dış düşmanlardan ordular aracılığı ile korunursa, iç düşmanlardan da, ancak "sahih" ve "fâsîd" inanışları iyi bilen ve müslümanları, bid'atçıların kötü akidelelerinden muhafaza edebilecek kelâm bilgileri vasıtasıyla korunular. İşte Şîrvânî, bu noktada, devrin sultanları ve ileri gelenlerinin, bu meseleyi göremediklerini söyleyerek "ulemâ" sıfatıyla nasıl geriye itildiklerini "lisân-ı münasib"le ifade eder. Ashında eserin, kültür tarihimiz bakımından, bize göre en önemli kısmı da, galiba Ehl-i Sünnet'in inanışını takib eden cümlelerde bu bakış açısı ve teklifler kısmıdır. O satırlarda, artak fazla itibâr görmeyen din âlimlerinin durumlarını ve bu durumdan pay alan yazarımızın hüznünü; Ehl-i Sünnet'e samimiyetle bağlı bir âlimin, memleketin dinî hayatında gördüğü aksaklıklar ve tekliflerini; en önemlisi de ilim adamlarının yerlerini birtakım cahillere ve günü-birlik anlayışlara terkedişini özlü ve samimî ifadeler halinde buluruz.

Türkçe'de benzerlerine henüz tesâdüf edemediğimiz bu mezhepler tarihi risâlesi, gerek Türkçe oluşu gerek sadeliği ve samimîliği ile, yalnız İslâm Mezhepleri Tarihçilerini değil, aynı zamanda Kültür tarihçilerimizi de yakından ilgilendirebilecek değerdedir.

TERCÜMÂNÜ'L-ÜMEM

Doç. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ

Sayın Prof. Dr. Abdülkadir Karahan, 1960 yılında İngiltere'de "bilimsel incelemeler ve araştırmalar" yaparken Oxford Bodleian Library'de bulduğu Türkçe bir risâleyi, 1962 yılında Türk ilim hayatına duyurmuş¹ ve bulduğu nüsbayı tavsife şu cümlelerle başlamıştı: "Değişik ellerin türlü türlü parçalarını ihtiva eden büyük bir mecmûadaki bu risâle hakkında, şimdiye kadar, -Prof. A.F.L. Beeston'un beş on kelimelik çok kifayetsiz kaydı dışında- yerli ve yabancı, biyografik ve bibliyografik kaynak ve tetkiklerde her hangi bir malûmata tesadüf etmiş değiliz. Hattâ bunun başka kütüphanelerde veya hususi ellerde diğer nüshaları bulunup bulunmadığı da -şimdilik- bilgimizin sınırları ötesindedir."²

Biraz sonra üzerinde duracağımız risâlenin müellifi İbn Şadrü'd-Dîn eş-Şîrvânî'nin, Osmanlı bilginleri arasındaki şöhretini göz önüne alarak, bu eserin Türkiye'de bazı nüshalarının bulunabileceği ihtimalini kuvvetle benimsemiştik. Nitekim İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü'nde hocalık yaptığımız yıllarda, muhtelif vesilelerle çalışmak imkânı bulduğumuz Manisa Kitap Sarayı'nda, bu risâlenin farklı isim altında kaydedilmiş bir nüshasını bulmuş; ama Sayın Karahan'ın sözünü ettiği nüsha ile karşılaştırmaya girmeksizin, sâdece not etmekle yetinmiştik. 1971 yılında Üniversite'ye intisab ettikten sonra, 1972 yılında da Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmâil Saib yazmaları üzerinde çalışırken, aynı risâlenin yine değişik isimle kayıtlı bir başka

1 Eserin bugünkü söyleyişle özeti ve değerlendirmesi ile yazarı hakkındaki bir çalışmamız, bu dergide, "İbn Şadrü'd-Dîn eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi" başlığı ile yayımlanmaktadır.

2 Doç. Dr. Abdülkadir Karahan, *Tercümanü'l-Ümem* (İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma), İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Yay.: 3, İstanbul, 1962, 46 s.

3 Aynı eser, s. 5-6. Sayın Karahan bu cümleye düştüğü notta, değerli Hocam Merhûm Prof. Muhammed Tancî'nin bu risâleyi ihtivâ eden bir mecmûaya sâhib olduğunu; ama mecmûanın Fas'taki kitapları arasında bulunduğunu söylediğini belirtir.

nüshasına daha rastlamış ve bazı zarûri çalışmalar sebebiyle üzerinde duramamıştık. Bu defa 1977 yılında İngiltere'de ihtisas yapmakta olan talebemiz Necati Öztürk'ün Sivas'ta hususî bir elde bulduğu bir mecmûâyı, birlikte gözden geçirirken yine bu risâlenin, müellifinin vefâtından onbeş yıl sonra istinsah edilmiş bir nüshasına daha rastladık. İşte o tarihten itibaren, fâsılalarla, bu nüshaları toplayıp üzerinde çalışmanın ve eseri yayımlamanın isâbetli olacağına karar verdik. Nitekim bu hususu kendilerine yazdığım Sayın Prof.Dr. Abdülkadir Karahan'ın da teşvikiyle eserin bulduğumuz nüshalarını karşılaştırmaya başladık. Çalışmamızı hemen hemen tamamlamış durumda iken, İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü İslâm Mezhepleri Tarihi öğretmeni sayın Avni İlhan, bizi, Tire Vakıf Necib Paşa Kütüphanesi'nde bulunan ve şimdilik en eski tarihli bir nüshanın daha varlığından haberdar etmek nezaketinde bulunduğu gibi, risâlenin bir kopyesini göndermek zahmetinde de bulundu. Bunun üzerine çalışmayı yeniden ele aldık ve Tire nüshasına dayalı hale getirdik.

Buna göre risâlemizin nüshalarının sayısı Sayın Karahan'ın taahhütü ve foto-kopisini yayımladığı nüsha ile beraber beşi bulmuş oldu. Bu, üzerinde duracağımız risâlenin Osmanlı devrindeki şöhretini göstereceği gibi, daha pek çok nüshasına, hattâ müellif hattı ile olan aslına bile rastlanabileceğinin açık bir işaretidir. Bu hususta sözü fazla uzatmadan, önce risâlenin adına ve nüshaların tavsifine geçelim.

I. RİSALENİN ADI

Mevcut nüshaların hiçbirinde, metin içinde, risâlenin adı belirtilmemiştir. Bu husustaki müşterek ifade, metinde:

(هذا مختصر في بيان مقالات اهل العالم والمذاهب المختلفة لطوائف الأمم)

şeklindedir. Nitekim bu yüzdendir ki, kütüphane fihristlerine veya mecmûaların kapaklarına farklı isimler altında kaydedilmiştir. Ancak, aynı nüshadan alındığına muhakkak gözüyle bakabileceğimiz Tire ve Bodleian nüshalarında, eser, "Besmele" den önce ve metnin üst tarafında:

هذا المختصر الموسوم بترجمان الأمم لاشاذ

زمانه و فريد عصره البحر المتلاطم والخبير المدقق العالم الرباني الشهير بابن صدرالدين الشرواني رحمة الله عليه رحمة واسعة. 1

1 Tire nüshasında, sondaki, "rahmeten vâs'aten" ifadeleri yoktur.

sözleriyle takdim edilmektedir. Bu ifadeler bize, eserin, kültürümüzde kazandığı şöhreti göstermektedir. Buna istinadan esere, Sayın Karahan'ın da kullandığı gibi, *Tercümânü'l-Ümem* adını vermemiz, pek isabetsiz sayılmamak icâbeder.

II. NÜSHALARIN TAVSİFİ

1) **Tire Nüshası (T):** Bu nüsha, Tire Vakıf Necib Paşa Kütüphanesi 661 numarada kayıtlı bir mecmûanın ilk risâlesi olup dört varaktır (1 b-4 a).

Mecmûa, sağlam kahverengi meşin cildli, şirâzesi sağlam ve zencireklidir. 270 × 160 (250 × 130)mm. ölçüsündedir. Tâhuk yazı ile her sahîfeye 44 satır olarak yazılmıştır. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış; âyet ve hadisler kırmızı hatla gösterilmiştir.

Müstensihî belli olmamakla beraber ferağ kaydı bellidir ve nüsha, 1028/1618-9 târihlidir. Bu husustaki ibare şöyledir:

(4 a) « تمت الرسالة بعون الله تعالى وحن توفيقه ؛ نقل من
السواد إلى البياض في سنة ثمان وعشرين و الف من الهجرة النبوية عليه
أفضل التحية و اكمل التسليم . »

Buna göre risâle, "Hicretin 1028. yılında siyahtan (müsvedde) beyaza (temize)" çekilmiştir. Bu târih, müellifimizin 3 Zil-Hicce 1036 / 15 Ağustos 1627 târihindeki vefatından tam sekiz yıl öncesini göstermektedir. Bu durumda, bu nüshanın müellif nüshası olabileceği düşünülebilir mi? Buna kesin bir cevap verebilmek pek kolay olmasa gerekir; çünkü eserin başlarında, risâleyi niçin ve kimin emriyle yazdığını açıkça bildirmiş olan müellifimiz, bu kısımda kendi adını belirtmediği gibi, sonunda da bu hususa işaret etmekten sarf-ı nazar etmiştir. Üstelik risâlenin "Besmele"den önceki kısmında, "*Tercümânü'l-Ümem* adıyla anılan bu kısa eser... İbn Sadru'd-Dîn eş-Şirvânî diye tanınan şahsındır. Allah ona rahmet eylesin." ifadeleri ve bilhassa "Rahmet" cümlesi, risâlemizin müellif nüshası olmadığı hususunda esahî bir delil olabilir. Bu başlık, muhtemelen müellifin vefatından sonra konmuş olmalıdır.

Ancak bu durumda bile, müellifin vefatından sekiz sene önce "müsveddeden temize" çekilmiş bu nüshaya, doğrudan müellifin müsveddesinden, bir müstensih tarafından alınmış ve vefatından sonra da,

kazandığı şöhrete mebnî, ismini ve müellife rahmeti ihtivâ eden başlık konmuş bir nüshadır, denebilir. Durum ne olursa olsun, biz, bu nüshayı, müellifin vefâtından sekiz yıl önceki bir târihi taşıdığı için, esas ittihaz ettik.

2) **Bodleian Nüshası (B)**: İlk defa Sayın Karahan'ın Oxford Bodleian Library'de bulunduğu bu nüsha, onun tarafından şu ifadelerle tanıtılmıştır: "Nüsha, türlü konularda derlenmiş eser ve parçalardan mürekkep bir mecmûa içinde bulunmaktadır. (MS. Türk d. 8 var. 139 b-147 a). Mecmûa: 235 × 140 (172 × 75)mm. ölçüsündedir. Kum rengindeki az saykallı kâğıda yazılar ekseriyetle ta'lik hattı ile kopye edilmiştir. İçinde manzum mensur yüzlerce parça vardır. Kağıt düz yeşil ince bez geçirilmiş mukavva ise de, geçirme ameliyesi sonradan yapılmıştır... Mecmûanın, XVII. asrın ilk yarısında, Şeyhu'l-İslâm Yahya (Ölümü 1644)'nın henüz hayatta olduğu bir sırada, tertib edildiğini düşündürecek emâreler mevcuttur¹."

Sayın Karahan, daha sonra, mecmûanın Türk Edebiyatı yönünden arzettiği önemi belirterek, *Tercümânü'l-Ümem*'in takdim sözleri ile Hâtime'sini nakletmiş; risâlenin müellifi ve eserleri hakkında, bizim kendisine fazla birşey ekleyemeyeceğimiz mükemmellikte geniş bilgiler vermiştir (s. 7-14). Bunu takiben eserin tabline geçerek risâlenin bölümlerini tanıtmıştır. Çalışmasının sonuna da, risâlenin metninin fotokopisini eklemiştir (s. 23-46). Sayın Karahan'ın verdiği bilgilere yeri geldikçe atıflarda bulunmak kaydıyla, bu nüshanın husûsiyetlerine geçelim.

Bodleian nüshası, diğer nüshalara nazaran daha muntazam ve güzel bir ta'lik hat ile istinsah edilmiştir. Peki muhtemelen Tire nüshasından veya Tire nüshası ile birlikte aynı kaynaktan alınmıştır. Tire nüshasına göre, gerek imlâ gerek ifade yönünden daha muntazam olduğu göz önüne alınır ve bulunduğu mecmûanın, Sayın Karahan'ın ifade ettiği Şeyhu'l-İslâm Yahya'nın hayatta olduğu bir sırada tertib olunduğu düşünülürse, târih bakımından Tire nüshasından çok sonra olmaması icâb-eder. Maalesef istinsah târihi belli değildir. Her sahifede 27 satır vardır.

3) **Sivas Nüshası (S)**: Bu nüsha Sivas'ta husûsi bir elde bulunan ve muhtelif konularda derlenmiş bir mecmûanın, (96 b-110 a) varakları arasındadır. Mecmûa, kahverengi meşin kaplı ve şirâzesi sağlamdır. 250 × 140 (175 × 75)mm. ölçüsündedir. Her tam sahifede 21 satır vardır. Krem renginde az saykallı kâğıda okunaklı sayılabilecek nesih

1. Aynı eser, s. 6.

hattı ile yazılmıştır. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış; âyet ve hadisler de kırmızı hatla çizilmiştir. Kenarda tashihler ve bazı şerhler vardır.

Risâlemiz, bu mecmûanın 96 b sahîfesinin ortasından başlamaktadır. Sayfanın üst tarafında, es-Sivâsî nâmîyle meşhûr eş-Şeyh Abdu'l-Mecîd' tarafından yazılmış bir risâlenin Hâtîme'si bulunmakta ve istinsah târihi olarak 1050/1640 târihi okunmaktadır².

Tedkikimize konu olan risâle ise, 1051 Hicrî yılının Muharrem ayı ortalarında (Nisan 1641) İstanbul'da 'Ömer bin el-Hâc İlyâs es-Sivâsî tarafından istinsah edilmiştir'. Hâtîme, şu ifadelerle kaleme alınmıştır:

(110 a) «تمت الرسالة على يد العبد الفقير الى الملك القدير عمر ابن الحجاج الياس السبواسي في محروسة قسطنطينية حبيت عن المكر و البلية في اواسط محرم الحرام المنسلك من شهور سنة احدى وخمسين و الف من هجرة من له العز و الشرف.»

"Bu risâle, Yüce Allah'a muhtâc bir kul olan Ömer b. el-Hâc İlyâs es-Sivâsî tarafından, hile ve felâketten korunmuş büyük şehir İstanbul (Kontantiniiyye)'da, izzet ve şerefin kendisine ait olduğu Hz. Peygamber'in Hicretinin 1051'inci yılının aylarından Muharremü'l-Haram'ın ortalarında tamamlanmıştır."

Müstensihimiz hakkında, maalesef, herhangi bir malûmâta tesâdüf edebilmiş değiliz. Ancak metne koyduğu hâşiyelere bakarak, kendisinin bu meselelere meraklı bir kimse olduğu kanaatine varılabilir. Yazısı okunaklıdır; ama ne yazık ki dikkatsiz bir müstensihtir. İmlâsında bir birlik yoktur. Meselâ, "dahî" kelimesini çok sık olarak "dâhî" şeklinde yazmış ve bu neyden farklı yazışlar, "tâ'ife - şâyife; sâ'ir - sâ-yir; derler - dîrler" ve diğer bazı kelimelerde de tekrar edilmiştir.

Müntensih, bu nüshanın kenarına, özellikle "Hâtîme"den itibaren, bir kısmı Türkçe, pek çoğu Arapça birtakım şerhler koymuştur. Bunlara dipnotlarda işaret edilmiştir.

4) **Manisa Nüshası (M):** Bu nüsha, Manisa Kitap Saray'da, 2974 numarada kayıtlı bir mecmûanın (229 b-248 a) varakları arasında, dokuzuncu sırada yer almaktadır. Mecmûa, 210 × 150 (140 × 75)mm.

1 Hk. bk.: Bursalı M. Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul 1333), 1/129.

2 Var. 96 b.

3 Var. 110. a.

ölçüsündedir ve kahverengi meşin ciltli, zencirekli ve şirâzesi sağlam olup, çeşitli kalemlerden muhtelif mevzularda derlenmiş bir eserdir.

Risâlemiz, kitabın dış kısmına ve kütüphane fişlerine "*Risâle'î Fırağ-î zâlî*" adıyla kaydedilmiştir. Okunaklı ve oldukça güzel bir nesih hatla, az saykallı beyaz kâğıda yazılmıştır. Başlıklar 237 a'ya kadar kırmızı ile yazılmıştır; âyet ve hadisler de kırmızı hatla çizilmiştir. Her sahifede 17 satır mevcuttur. Maalesef, bu nüshanın da ne müstensihî ne de istinsah târihi bellidir.

5) DTCF. İsmail Saib Nüshası (D): Bu nüsha Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmâil Saib Yazmaları arasında I/3175 numara kayıtlı üç risâleden mürekkep bir mecmûanın ilk risâlesidir. Diğerleri ikişer-üçer varaktır. Mecmûa, eski ve dağınık mukavva bir cild içindedir. Kâğıdı krem rengi samanlı ve âhârsızdır. Okunaklı ta'lik ile yazılmış bu mecmûa, 200 × 120 (170 × 75)mm. ölçüsündedir.

Risâlemizin her sahifesinde 18 satır vardır. Başlıklar kırmızı mürekkeple; hâblar ve bazı fırka adları da kırmızı nesihle yazılmıştır. Müstensihî ve istinsah târihi belli değildir.

Risâlenin ilk sahifesi (I a), tam bir "İçindekiler" şeklinde düzenlenmiştir ve şöyledir:

"Bâ risâle ânûn makâle'î dîn-i İslâm resminde olan ve Ümmet-i Muhammed 'aleyhi's-selâm isminde olan kimesnelere mezâhib-u 'âkîdelerin beyânıdır. On bâb bir hâtîme üzdürür:

Bâb. 1: Mu'tezile bâbındadır; bûnlar yigirmi fırkadur.

Bâb. 2: Havâric beyânındadır; bûnlar yigirmi fırkadur.

Bâb. 3: Şî'a beyânındadır; bûnlar otuzdört fırkadur.

Bâb. 4: Melâhîde beyânındadır; bûnlar yedi fırkadur.

Bâb. 5: Kerrâmiyye beyânındadır; bûnlar yedi fırkadur.

Bâb. 6: Müşebbihe beyânındadır; bûnlar altı fırkadur.

Bâb. 7: Mürci'e beyânındadır; bûnlar beş fırkadur.

Bâb. 8: Neccâriyye beyânındadır; bûnlar üç fırkadur.

Bâb. 9: Cebriyye beyânındadır; bûnlar iki fırkadur.

Bâb.10: Melâhîde'î Şüfiyye beyânındadır; bûnlar yedi fırkadur.

Hâtîme: Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at beyânındadır; bûnlar altı fırkadur."

İçindekileri gösteren bu sahifede verilen fırka sayılarını, metinde, pek çok Milal ve Nihal kitaplarında olduğu gibi, tam olarak bulmak, maalesef, mümkün değildir.

Öbür sahifenin başında (I b), kırmızı mürekkeple, Kütüphane kaydına eserin adı olarak geçirilen şu takdim ifadesi yer almaktadır:

« هذا رسالة في اجمال احوال المذاهب المختلفة لطوائف الامم و تباین
مشارب اهل العالم من امة محمد صلى الله عليه وسلم تسليما . »

Mevcut nüshalar içinde Bodleian nüshası, pek muhtemelen, Tire nüshasından veya her ikisi de aynı nüshadan istinsah edilmiş olabilir ve sanki tek nüsha ailesi teşkil etmektedir.

Sivas ve Manisa nüshaları da, bir dereceye kadar, aynı aileye dâhil edilebilir; fakat Manisa nüshasında, Sivas nüshasında görülen hâşiyeler yoktur. Hem bu, hem de Sivas nüshasında rastlanan “şahha” kayıtları bir delil olarak görülecek olursa, Manisa nüshasına daha önceki bir nüshadır, demek ihtimal dâhilindedir. Ancak Tire, Sivas ve Bodleian nüshalarında, “Besmele”, “Hamdele” ve “Salvele”den sonra müellifin adından söz edilmeyen, Manisa ve Dil ve Tarih-Coğrafya Kütüphanesi nüshalarında, müellif şu ibare ile zikredilmektedir:

« و بعد فيقول العبد الجاني محمد أمين بن

صدر الدين الشرواني »

Buna göre (D) ve (M) nüshaları ile (S) nüshasının aynı nüshadan alınmış olabilecekleri ihtimali vârid ise de, (D) nüshasında, diğerlerinde bulunmayan ve müstensih tarafından konulduğu âşikâr olan birtakım şerhlerin metne dâhil edilmesi, bu hususta esaslı bir tereddüt hâsıl etmektedir. Bu meseledeki mülâhazaları, dil ve imlâ hususiyetleri bakımından ele alarak ortaya çıkarmak daha isâbetli olabilir. Onun için bu hususu uzmanlarına bırakıyoruz.

Metnin neşrinde, İslâm Ansiklopedisi'nin transkripsiyon sistemine bağlı kalmıştır. Gerek metinde, gerek metnin imlâsında Tire nüshası esas alınmakla birlikte, bârix noksanlık veya hatâlar, ya diğer nüshalarla telâfi edilmiş, ya da tarafımızdan tashih olunmaya çalışılmıştır. Bu durum [] işareti ile gösterilmiştir. Gereksiz görülüp çıkarılmasının uygun olacağı kanaatinde bulunduğumuz kelimeler için < > işareti kullanılmıştır. Nüshaların sayfaları, meselâ (S/110 a) şeklinde yazılmıştır. Ayrıca metinde geçen şahıslardan, bulabildiklerimizin ölüm târihleri (Hicri/Milâdi) tarzında gösterilmiştir.

Kısaltmalar

T - Tire Nüshası

B - Bodleian Nüshası

S - Sivas Nüshası

M - Manisa Nüshası

D - Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi İsmâil Saib Bölümü Nüshası.
el-Farğ: 'Abdu'l-Kâhir b. Tâhir el-Bagdâdî (429/1037), *el-Farğ Beyne'l
 Fırak*, nşr. M. Zâhid el-Kevşerî, Kâhire 1367/1948.

İ'tikâdât: Fâhru'd-Dîn er-Râzî (606/1209), *İ'tikâdâtu Fıraka'l-Muslimin
 ve'l-Muşrikîn*, nşr. 'Ali Sâmi en-Neşşâr, Kâhire 1356/1938.

Mağâlât: Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (324/936), *Mağâlâtu'l-İslamiyyin*, nşr.
 H. Ritter, Wiesbaden 1963.

el-Milel: Muḥammed b. 'Abdi'l-Kerîm eş-Şhrestâni (548/1153), *el-
 Milel ve'n-Nihâl*, nşr. M. Seyyid Geylânî, Kâhire 1961.

••

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ¹

الحمد لله الذي جعلنا من الفرق^{1a} الناجية ، و عصمنا عن الاعتقادات الزائفة² والصلوة على سيدنا محمد الهادي إلى سبيل الرشاد و على آله واصحابه^{2a} الذين سلكوا سبيل السداد.

و بعد³ ... [فيقول العبد الجاني محمد أمين بن صدرالدين الشرواني أن] هذا مختصر في بيان مقالات اهل العالم و المذاهب

المختلفة لطوائف الامم. أوردتها على سبيل الاجمال مجتنباً

عن التطويل والاملال. أمرني بمن لايسعني الا موافقته⁴ ؛

لأنه أحاط في نعمه وملاطفته. [و هو أصدق الوزراء ديناً وأحقهم يقيناً وأوفرهم علماً و أوفرهم حليماً وأعدلهم خلقاً وأجملهم خلقاً وأكبرهم [حياء]⁵ وأكثرهم عطاءً وأحسنهم أدباً وأنسبهم نسباً⁶ وأملحهم صورة⁷ وأحلهم سيرة⁸ وأنقنهم فكراً وأطيبهم ذكراً.]⁹ أعنى الوزير الأعظم والنستور الأقمم الذي عم احسانه و فشا حضرت¹⁰ محمد پاشا اللهم اجعل شجوس دولته على فلك الوزارة مضيئة ، و بدور نفوس سائر الوزراء من انوار تديره مستضيئة . ورتبته على مقدمة وعشرة¹¹ أبواب و خاتمة .

1 S'de Besmelede'den sonra باسمين ياامين

1a D,S,M: الفرقة

2 M: الزائفة

2a D,S,M'de yok.

3 M: بعد

4 D,M.

5 T,H,S: فهذا

6 M: موافقة

7 D,M.

8 D,M: حبا

9 D,S,M.

10 D,S,M'de yok.

11 M: عشر

المقدمة ¹ (S/97 a) واعلم ² إني أمرت من ذلك الجنب المستطاب أن
 أورد ما أورده في هذا الكتاب باللسان التركي * لتعلم ³ فائدته وتكثر ⁴
 عائده و إلا فلذلك الجنب العالی (M/230 a) المحضوف بصنوف الفضائل
 و المعالی ⁵ (D/2 a) حظ أوفى في جميع الالسة كما أن له يداً طولى ⁶ في
 استعمال السيوف و الالسة فيها أنا أفيض في المقصود مستعينا من الملك
 المعبود . و بعد ⁷

1 D.M.S: مقدمة

2 S: اعلم

* Bütün nüshalarda (اللسان التركي).

3 M: (لئعلم) Sayın Karahan eseri tauturken verdiği bu kısmı (لتعلم) şeklinde okunmuştur. (Bk. s. 15).

4 M: يكثر

5 S: المعالی

6 Sayın Karahan eseri tauturken, bu kelimeden sonra bir (صالح) kelimesi eklemiştir (s. 15). Bu kelime, ne kendisinin kullandığı Bodleian nüshasında ne de bizim bulduğumuz nüshalarda mevcuttur. Üstelik bise göre, böyle bir eklemeyi gerektirecek durum da söz konusu değildir.

7 Baştan itibaren buraya kadarki Arapça metnin tercümesi şöyledir: "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla..

"Hamd, hiçi Kurtuluşa Eren Firka'dan (Firka-i Nâciye) kalan ve sapık inançlardan koruyan Allah'adır. Ye salât, doğru yolun yol göstereni Efendimiz Muhammed'e ve doğruluğun yoluna giren Alîne ve Ashâbınadır.

"Zavallı kal Muhammed Emin İbn Sadru'd-Dîn eş-Şirvanî der ki: Bu, *Makassar fi Beyanı Mahalası Ehlil-Alem ve'l-mezahibil-Makulifeti li-Tava'ifil Ummen* (Älem Halkının Görüşlerinin ve Milletlerin Çeşitli Mezheplerinin Açıklanması Hakkında Kaza Bir Eser)'dir. Onu, usun ve sukut olmasından kaçınarak özet yolu yazdım. Bunu yazmamı, bana, elimde, kendisine ay-maktan başka hiçbir şey gelmeyen kimse emretti; çünkü o, beni, nimetlere ve iltifatlara gark etmiştir. Ve o, din yönünden vesirlerin en doğrusu ve onların yakîn bakımından en haklısı, ilim cihetinden en zenginisi, hilm itihariyle en vakura, yaradış yönünden en adâletlisi, hey ve ahlâk bakımından en güzeli, hayâ yönünden en büyükü, ihsan verme cihetinden onların en çok vereni, edeb itihariyle en güzeli ve soy yönünden en soylusu ve şekil bakımından en düzgün olanı ve giliyatı yönünden en yumuşağı, fikir cihetinden en sağlamı ve analması itihariyle de onların en hoş olanıdır. Bununla kastettiğim, ihsanı yayılan ve dağılan Vezir-i Âzam ve Düstur-u Elham olan Mehmed Paşa'dır. Allah'ın onun devletinin güzellerini, vesirlik dünyası üzerinde parlar kıl ve diğer vesirlerin mülklerini de onun idaresindeki aydınlıkla parlat!

"Ve bu eserimi, Makaddime, On Bâb ve Hâtîme (Sonuç) şeklinde düzenledim.

"Makaddime: Bâl ki, bu yüce vezir tarafından, bana, bu kitapta yazacağım şeyleri, faydası umunüleşsin ve yararı yaygın olsun diye Türkçe yazmamı, emredildi. Aksi halde strafını, faziletli ve yüce kişilerden oluşan anafların çevrelediği bu yüce şahın, kılıç ve ek kullanılmakta maharetleri gibî, bütün lisanslara vakıf olmakta da bir sevkî vardır. İşte ben, gayeye ulaşmakta Yüce Ma'bud'dan yardım diliyorum. Ye sonra..."

Bilgil ki ihtilâf-ı ümem ve tebâyün-i mezâhib-i Benî Âdem sünnet-i kadîme ve târîka'î 'atîkadur. Öyle ki ¹ Rabbu'l-'İzze tebareke ve te'âlâ buyûrur ki: ((وَمَا [كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا])². Ve dağı buyûrur ki: ((وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ))³. Ve bir mevzî'de yine buyûrur:⁴ ((وَقَطَعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّةً مِثْلَهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ))⁵. Ve li-hâgâ Ümmet-i Muhammed 'aleyhi'ş-şalâtu ve's-selâm⁶ fırâk-ı muhtelifeye müteşâ'ib olmuşlardır. Öyle ki Resûl-i Ekrem şalevâtu'l-lahi 'aleyhi' buyûrmuşdur ki: ستفرق امتي ثلثا و سبعين فرقة⁷. Bû hadîs-i şerif mu'cizât-ı Nebî 'aleyhi's-selâmdandır. Zirâ haber virdükleri üzere⁸ ümmet-i Muhammed⁹ yetmiş üç fırkaya müteferriq¹¹ öldiler; cümle min haysu'l- i'tikâd ehl-i nârdur¹², illâ¹³ bir fırka ki Nebî¹⁴ 'aleyhi's-selâm¹⁵ ve şahâbe-i kirâm târîkine sâlik olmuşlardır. Ânlara¹⁶ Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at dîrler. Ve bû¹⁷ yetmiş üç fırka uşûl-i mezâhibdür ki, mâ-beynlerinde muhâlefet-i külliye vârdur ve illâ şu'abu ve fûrû'u dağı (M/230 b) ziyâdedür.

1 D'de yok.

2 Yunus (10), 19: "İnsanlar bir tek ümmet idiler, sonra ayrılığa düştüler..."

3 Hud (11), 118: "Hâlâ ihtilâf edip durmaktadırlar."

4 D: "ve buyûrur ki"; M: "ve yine buyûrur ki".

5 A'raf (7), 168: "Onları yeryüzünde bölük bölük ayırdık. Onlardan kimi iyi kişilerdi; kimi de aşağılık..."

6 B;M: 'aleyhi's-selâm.

7 D,M,S: Şalla'l-lahu 'aleyhi ve sellem.

8 "Ümmetimin yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Biri dışında hepsi de cehennemdedir. O bir fırka da, benim ve ashabımın üzerinde bulduğumuz yolda olanlardır." Bu hadîs için bk.: Tirmizî, *El-Cami'u's-Şahiî* (Kâhîre, 1292), 2/107; İbn Mâce, *Sünen İM.F.* 'Abdu'l-Bâkî negri), 2/1321-2; Ebu Davud, *Sünen (M. M. 'Abdu'l-Hamid nşr.)*, 4/198.

9 D: âzedür.

10 S: ümmetü.

11 M: müteferrika.

12 M: ehl-i nârdurlar.

13 M: ve illâ

14 S: Hzret-i Nebî

15 M,S: 'a.m.

16 M'de yok; D: ki ânlara.

17 S: bû.

I. EL-BÂBU'L-EVVEL Fİ FİRAKİYL-MU'TEZİLE'

Bü tâ'ifeye¹² Mu'tezile tesmiye itmege³ sebeb hüdür ki¹, bü tâ'ife-nüâ re'isi Vâsıl bin 'Atâ, Şeyh Hasan Başri Hâzretlerinüâ mescid-i Kûfede meclis-i va'azlarından⁴ kalķûb, "Mürtekib-i kebire ne mü'min ve ne kâfirdür" deyâ taķrîr iderek mescidde (B/140 a) bir âhar yere⁵ vâruh ôtürdi. Şeyh Hasan Başri⁶ bü hâli göricek, (قد اعتزل عنا)⁷ buyurdılar, ya'nî bizüm⁸ itikâdumuzdan (S/97 b) ve haķdan bâpıla meyl itdi, dîmekdür.

(D/2 b) Kâzî 'Abdu'l-Cebbâr, ki kibâr-ı Mu'teziledendür, dîr ki: Kur'an-ı Kerimde her maħalde ki lafz-ı itizâl vâķi⁹ olmuşdur, murâd bâpıldan [haķ cânibine]¹⁰ itizâldür; ke-ķavlihi Te'âlâ: (فَإِنْ إِعْتَزَلْتُمْ) (فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلْتُمْ) el-âyetü ve ķavlihi¹¹ Te'âlâ: (فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلْتُمْ) (فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلْتُمْ) el-âyetü ve ğayru zâlik.¹²

Pes ma'lûm öldi ki, itizâl şıfat-ı medħ imiş, şıfat-ı¹³ ğem degül imiş. El-cevâb: Biz dîrix¹⁴ ki, bü kelâm menķuzidur; bü âyet-i kerime ile¹⁵. (فَإِنْ لَمْ تُوْمِنُوا لِي فَاَعْتَزِلُونِ)¹⁶. Zira bü maħalde itizâl-den murâd küfürdür. Ve bi'l-cümle cemi' Mu'tezile egerçi müttefikler-

1 "Birinci Bâb Mu'tezile Farkaları Haklıdır".

2a T ve D nüshalarında bu kelime daima "täyfe" şeklinde yazılmıştır.

3 S'de müstensih, kenarda, "düzeltime" (neshâ) kaydıyla "ölmüğe" kelimesini verir.

4 M: bü idî ki.

5 D: Hâzretleri Kûfe mescidünde va'az iderken merķüm Vâsıl meclis-i va'âzdan.

6 D: vâruh mescidün bir kôşesine ôtürdi; M,S: maħalle.

7 D: Hasan Başri Hâzretleri

8 "O (Vâsıl) bizden ayrıldı."

9 S. bîşüm.

10 D.

11 Nisâ (4), 90: "...Eğer sizden uzak durur, sizlerle savaşmaz..." S,D'de "el-âyetü" yok.

12 D: ve ke-ķavlihi.

13 Nisâ (4), 91: "... Eğer sizden uzak durmazlar, bariy teklif etmezler..." S'de âyeti takiben "el-âyetü" yok.

14 S'de yok.

15 M: derûs.

16 D,M,S: ile ki.

17 Duħân (44) 21: "Bana insanmansanız başımdan çekilin."

dür', nefy-i şifât-ı zâyide'i kadîme itmekde; ve Kur'an² mahlûkdur³ demekde; ve Rabbu'l-İzzetü âhiretde mer'iyî(un) bi'l-başar degüldür demekde; ve husn ve kubh-i eşyâ (M/231 a) 'akıldür demekde⁴; ve ri'âyet-i hikmet ve maşâhat-ı ef'âl Allahda vâcibdür demekde; ve işâbet-i mu'tî ve 'ikâb-ı 'âsi lâzımdur demekde; lakin yigirmi fırkadurlar⁵, birbirlerin ikfâr iderler.

1) El-Fırkatu'l-Ülä el-Vâsiliyye⁶:

Bu şâ'ife Vâsıl bin 'Atâ [131/748] etbâ'dür. Mezheb⁷ ve 'akîdelerî bûdur ki, Rabbu'l-İzzetü izâfet-i şer mümteni'dür⁸; ve küfr ile¹⁰ İmân mâ-beyninde menzile gâbitdür; ve Hzret-i 'Osmân ve katele'i 'Osmândan çad-i¹¹ ferikayn lâ-'ale't-ta'yîn tahtı'e iderler¹²; ve dahî hüküm iderler ki, 'Alî ve Talha ve [Zübeyrîn]¹³ vaq'a'i Cemelden çoîra şehâdetleri maqbûle degüldür; ve dahî teovîz iderler ki, Hzret-i 'Osmân ne mü'min ve ne kâfir idî ve¹⁴ nârdâ mahalled ölmesin¹⁵ dahî teovîz iderler.

1 D, diğer nüshalardan ayrı olarak şu geniş açıklamada bulunur: "ya'ul seml' ve başlı ve 'âlem ve başlı ve mütekellim ve kâdir ve mürid degüldür; şifât-ı 'ayn-ı gâdur derler; 'âlem (un) lâ 'ilme lehu, kâdir(un) lâ kudrete lehu; murâdları hû ki şifât-ı 'ayn gâdur; felsefe dahî hû i'fakaddadurlar, helki şüfiyye hile nefy-i şifât zâyide-i kadîme itmege ve Kur'anî Ehl-i Sünnet Kur'an kadımdür edükler, ya'ul kelâm-ı İlahinû celle şikruhu ma'nûsüdur, ya'ul kelâm-ı nefî, (ان الكلام حق القواد و اما جعل السان على القواد) (Kelâm kalptedir ve lisan kalbe konmuştur) delîle(n); Mu'tezile derler ki, kelâm, ki murâd efsûdur, bâdîsür ve kelâm şifât-ı İlahiyyeden degüldür. Ehl-i Sünnet derler ki, şifâtdandır ve Kur'an mahlûk ve bâdîsür demekde ve derilleri bûdur ki: (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار) (En'am(6), 103); ve dahî: (ان ترانى) (Arâf(7), 143) den istidlâl iderler ki te'bid içündür, derler; (Len) harfî. Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at derler ki: (انكم سترون) (Kıyâme(75), 22) ve hadîs-i şerif ki: (خلق الارض حتى ياذن لى) (Ehl-i Sünnet (len) tahlîl içündür, derler. Ve Rabbu'l-İzzetü âhiretde mer'iyî(un) bi'l-başar degüldür demekde ve husn ve kubh-i eşyâ 'akıldür demekde ve ri'âyet-i hikmet ve maşâhat-ı ef'âl Allahda vâcibdür (D/3 a), ya'ul her ne klm eyüldür 'ihâduna itmek lâzımdur. Ehl-i Sünnet derler ki: Lâ şâh-ı 'âlem Bâriye vâcib degüldür, demekde. Ve işâbe'i mu'tî ve 'ikâb-ı 'âsi lâzımdur demekde; lakin yigirmi fırka derler ki, cümle birbirin ikfâr iderler."

2 S: Kur'an

3 M: mahlûk ve bâdîsür demekde

4 Bu cümle S'de önceki cümle ile yer değiştirmiştir.

5 Kır. : Fırkâdür, 40: 17 fırka; el-Fırk, 67: 20 fırka; el-Müld, 1/43-76: 12 fırka.

6 Kır. : Fırkâdür, 40.

7 M: mezheplerî

8 D,S,B: Rabbu'l-İzzetü

9 D: mümtene 'dür, ya'ul Allahdan şer gâdur ölmez. Ehl-i Sünnet başı ve şer Allahdandır.

derler: (تضل به من تشاء و تهدي من تشاء)

10 D,M: ve

11 S: vâhid-i ferikayn

12 M: mahlûk derler ve.

13 D,M, T,B ve S Zübeyr.

14 S'de yok. T'de müstensih, "kâfir" ve "nârdâ" kelimelerinin üst tarafına "bâş" kelimelerini daha küçük olarak yazmıştır.

15 M: ölmesin.

2) El-'Amriyye':

Bü tâ'ife 'Amr bin 'Ubejde mensûblardur. Mezbûr 'Amr, ruvât-ı hadîsdendir; zühd ile ma'rûfdur; lakin 'aķidesi Vâşliyye 'aķidesine mu'tâbıkdur, illâ vak'a'ı 'Osmânda' ferikayn, ikisi dâhî fâşıklar idi', dîrler.

3) El-Huzeyliyye':

Bü tâ'ife şeyhu'l-Mu'tezile olan Ebû'l-Huzeyl bin el-'Allâf [226/840]¹ etbâ'idür. Ve mezhebleri (S/98 a) bûdur ki, Hâk Subhânehu ve Te'alânuh hâlikıyyeti bir mertebeye² vâşıl olür ki, andan soıra hiç nesne bâk itmeğe kâdir olmâz. Ve dâhî maķdûrâtı'l-lah fenâ bûlür, dîrler. Ve ehl-i hulduh harekâtı munķatı'a olüb dâ'imâ (M/231 b) sükûn üzre olürlär³.

4) En-Nazzâmiyye⁴:

Bü tâ'ife İbrâhîm bin en-Nazzâm⁵ [231/845] etbâ'idür. Ve mezhepleri bûdur ki, çok nesneye insân kâdir olür⁶, hâşâ Rabbu'l-'İzze aña ve ânuh cinsine (D/3 b) kâdir olmâz⁷. Ve icmâ'⁸ ve kıyâs ve haber-i vâhid dell degüldür, dîrler. Ve [aşhâb-ı kirâmuh cümlesüne]⁹, hattâ 'Allye¹⁰ bile sebîb iderler.

5) Eş-Şumâmiyye¹¹:

Bü tâ'ife Şumâme bin Eşres [en-Numeyri]¹² [213/828] etbâ'idür. Me'mûn halife zamânında¹³ zühûr itdiler. Fî'l bi-lâ fa'îl câ'izdür, dîrler.

1 B,D,M: (العمرى) Krş.: İ'tikâdât, 40; el-Farş, 72.

2 D: Hâret-i 'Osmânda.

3 D,M: fâşıklarur.

4 Krş.: İ'tikâdât, 41.

5 B ve M'de yalnızca "Ebû'l-Huzeyl".

6 D,M,S: baddê.

7 D,M: olür. D,M,S,B'de ayrıca "dîrler."

8 Krş.: İ'tikâdât, 41.

9 D,M: Nazâm.

9a. B,D,M,S: olür ki.

10 D: ya'ni şer idemez; insân şerre kâdîrdür.

10a. D,M,S.; B,T: aşhâb-ı kirâmı ve cümlesüne.

11 D: Hâret-i 'Allye.

12 S,T,B: "et-Tumâmiyye". Krş.: İ'tikâdât, 42; el-Mîlâk, 1/79; el-Farş, 103.

13 S: Tumâm bin Esreş; T, B: Tumâme bin Esreş. İ'tikâdât'ı neçreden 'All Sâmî en-Neşâr, İ'tikâdât'ın Brill 585 numarada kayıtlı nüshasında, "Şumâmiyye" ve "Şumâme" kelimelerinin "Tumâmiyye" ve "Tumâme" şeklinde olduğunu 42. sayfa, 2 ve 4. notlarda belirttiğinden sonra, "Şumâme"yi tercih eder. Buna göre, müellifimizin Brill'deki bu nüshayı veya kopyelerini görmüş olması ve bu farkın aynı da buna uygun olarak vermiş bulunması; D ve M nüshalarının müstensihlerinin de, farkın ismini daha sonraki düzeltmelere göre metinde verdiği gibi şekilde düzeltmiş olmaları ihtimal dahilindedir.

14 D,M,S: 'aşrında.

ve Yehüd ve Naşârâ ve Zenâdika âhiretde türâba münkalib ölürlar¹, cennete ve nâra dâhil ölmâzlar², dîrler.

6) El-Bişriyye³:

Bû tâ'ife Bişr bin Mu'temir [226/840] etbâ'dür⁴. Mezhebeleründe⁵ Allah Te'âlâya luft (B/140 b) vâcib degüldür. Ve tevlid-i ef'al bûnlaruñ muhtara'laridur.

7) El-Mu'ammeriyye⁶:

Bû tâ'ife Mu'ammer⁷ bin 'Abbâd [es-] Sulemi [220/835] etbâ'idür. Mezhabeleri bûdur ki, Hâk Subhânehu ve Te'âlâ eesâmdan gayri hiç nesne halk itmemişdür; a'râz eesâm muhteri'âttdur, ya tab'a(n) iþ-râk gibi nâre nisbet, veyâ iþtiyâra(n)⁸ elvân gibi hayvâne nisbet.

8) El-Muzdâriyye⁹:

Bû tâ'ife Ebû Mûsâ ['Isâ] bin Şahlî el-Muzdâr¹⁰ [226/840] etbâ'idür¹¹. Mezhabeleri bûdur ki, Qur'an mişli belki¹² dahî ahsen nazme (n) ve belâgat(en) [kelâm te'lifine]¹³ insân dahî¹⁴ kâdirdür. Ve kıdem-i (M/232 a) Qur'âna kâ'il olanları ikfâr iderler. Ve sultâna¹⁵, mülâzım olan kimesne kâfirdür¹⁶, (لا برث و يورث منه)¹⁷ derler. Ve Ehl-i Sünnet¹⁸ ve Cemâ'atlı dahî ikfâr iderler.

1 D: ya'nî hayavanat gibi ve dahî (كنت ترابا) [Nehc'(70) 40].

2 B,D: ölmâzlar.

3 Krş.: *Fütûdât*, 42.

4 D: etbâ'idürler.

5 D,M: mezhebeleri.

6 D: Mu'ammeriyye. Krş.: *el-Müdel*, 1/65; *el-Fark*, 91.

7 D: "Mu'amer" olarak hareketli.

8 D: iþtiyâr; T,h: ya iþtiyâre (n).

9 Bütün nüshalar ve *Fütûdât*, 42'de "el-Muzdâriyye". *El-Müdel*, 1/68 ve *el-Fark*, 100: "El-Muzdâriyye", ki firkânın meşhur adı da budur.

10 Bütün nüshalarda: "Ebû Mûsâ bin Şahlî el-Muzdâr". *Fütûdât*, 42: "Ebû Mûsâ bin 'Isâ bin Meslî el-Muzdâr". *El-Müdel*, 1/68: "Ebû Mûsâ 'Isâ bin Şahlî el-Muzdâr"; *el-Fark*, 100: "Isâ bin Şahlî, el-ma'rûf bi-Ehlî Mûsâ el-Muzdâr".

11 D: etbâ'idürler.

12 S: belki.

13 D,M.

14 D ve M'de yok.

15 D: selâtime. S ayrıca şunu ekler: "ya'nî Besûlî Ekreme (alla'l-lahu 'aleyhi ve sellem." Ancak bu ilâve, anlam itibariyle doğru olmamak gerekir.

16 D: müllâzemet ileen kimesneler kâfirdür.

17 Ne miras alabilir, ne de miras bırakabilir.

18 D: Ehl-i Sünneti.

9) El-Hişâmiyye¹:

Bü tâ'ife Hişâm bin 'Amr el-Fuvaîl [226/840] etbâ'idür.² Cennet ve cehennem (S/98 b) henüz mahlûk degüldür, dîrler.³ Ve Kur'anda helâl ve harâma delâlet yôkdur, derler. Ve: (حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ) ('⁴ dîmekden men' iderler; lafz-ı vekîl Allah Te'âlâya⁵ ıtlâk itmek câ'iz degüldür, dîrler.

10 El-Câhîziyye⁶:

Bü tâ'ife 'Amr bin Baḥr el-Câhîz⁷ [256/870] etbâ'idür.⁸ Ma'arif [-i bi'l-lah]⁹ hi-esrihâ bedhiyyedür, derler.¹⁰ Ve in'idâm-ı cism mümteni'dür, derler. Ve ḥayr ve şer fi'l-i 'abdür, derler. Ve Kur'an ceseddür, târet(en) racule ve târet(en) mer'eye münkalib ölü.¹¹

11) El-Cubbâ'iyye¹²:

Bü tâ'ife Ebû 'Alî Muhammed bin 'Abdî'l-Vehhâb el-Cubbâ'i [303/915] etbâ'idür. Mezhebleri bâdur ki, kelâmu'l-lah mürekkebdür, hurûf ve eşvâtdan; ve mahlûkdur cisimden. Ve mürtekeb-i kebîre ölan kimesne tövbesiz ölse nârde muḥalled ölü. Ve kerâmât-ı evliyâyı daḥl nefy iderler.

1 Krş.: *F'ühûdûr*, 43; *el-Mîlel*, 1/72; *el-Farḥ*, 96.

2 D: etbâ'idüler.

3 D şu ilâvede bulunur: "Delîlleri bâdur ki: < عرضا كعرض السماء والأرض > [Hadîd (37), 21]. Böyle ölleak tûll ne olmak gerekdür. Pes daḥl mahlûk ölmüşdürler. Ve Ehl-i Sünnet öderler ki: (اسكن أنت وزوجك الجنة) [A'raf (7), 19] ve daḥl (اعدت للمتقين) [Ali: İmrân (3) 133] (D/4a) mâsî şgasi bedür."

4 Al-i 'İmrân (3), 173: "...Allah bize yeter ve O ne güzel vekil'dir..."

5 D.M.S: Allah Te'âlâ Hâzretlerine

6 Krş.: *F'ühûdûr*, 43; *el-Mîlel*, 1/75; *el-Farḥ*, 105.

7 T.B: 'Amr bin el-Baḥr el-Câhîz.

8 D: etbâ'idüler.

9 S.: T.B.D.M: ma'arif bi-esrihâ.

10 D: dîr; S: dîder. (Devamı olarak "dîler").

11 D'de metin içinde şu ek vardır: "Kur'an-ı 'aḥlın gâhl er şüretünde, gâhl 'avret şüretünde şâhir ölü." S ve M'de bu kısım "caḥḥa" kaydıyla kenarda şualar da vardır: "dîrler; ya'nî Kur'an-ı Şerif gâh er şüretünde ve gâh 'avret şüretünde şâhir ölü."

12 Krş.: *F'ühûdûr*, 43; *el-Mîlel*, 1/78; *el-Farḥ*, 110.

12) El-Hâşimiyye¹:

Bü tâ'ife Ebû Hâşim ['Abdu's-Selâm] ibn Ebi 'Allyyi'l-Cubbâ'² [321/933] etbâ'idür. Bi-lâ ma'şiyet insân 'ikâba müstehak ölür, diler; egerçi icmâ'a ve hikmete muhâlif dahî ise.

13) El-Ka'biyye³:

Bü tâ'ife (M/232b) Ebû'l-Kâsım Muhammed bin el-Ka'bi⁴ [319/931] etbâ'idür.⁵ Fi'l-i Rab bi-ğayr-i irâde vâkı'dür, diler.⁶ Ve Allah Te'âlâ semî' ve ba'sır degüldür, diler.⁷

14) El-Hayyatıyye⁸:

Bü tâ'ife [Ebû'l-Huseyn 'Abdu'r-Rahîm bin Muhammed bin 'Osmân el-Hayyât]⁹ [290/903] etbâ'idür.¹⁰ Ve Ef'âl-i 'ibâdî kudret-i 'abde nisbet iderler.¹¹ Ve cesâm hâl-i 'ademde yine cism idî, diler.

15) El-Esvâriyye¹²:

Bü tâ'ife ['Ali el-] Esvârî¹³ etbâ'idür. Meghebleri bôdur ki, Allah¹⁴ Te'âlâ bir şey iâ 'ademi ile¹⁵ haber vîrse, veyâ hüd 'ademine 'ilmî müte'al-hık olsa¹⁶ (D/4 b) aña kâdir ölmâzlar, ve lakin insân kâdir ölür, diler.

1 M: el-Hâşimiyye; D: el-Behşemiyye. Maamafih fırka, *F'ühûdât*, 44, *el-Mîlâl*, 1/78-9, *el-Fark*, 111'de "el-Behşemiyye" başlağı altında verir.

2 *F'ühûdât*, 44: Ebû Behşem. D: Ebû Hâşim bin Ebû 'Ali ibn el-Cubbâ'.

3 Krş.: *el-Mîlâl*, 1/76-7; *el-Fark*, 108-9.

4 *El-Mîlâl*, 1/76: Ebû'l-Kâsım bin Muhammed el-Ka'bi; *el-Fark*, 108: Ebû'l-Kâsım 'Abdu'l-İsk bin Ahmed bin Mahmûd el-Belhi el-Ka'bi.

5 D: etbâ'idürler.

6 D: şu ilâvede bulunur: "ya'ul hâşâ ne eyleyeceğini bilmez."

7 D: derler.

8 Krş.: *F'ühûdât*, 44; *el-Mîlâl*, 1/76 vd.; *el-Fark*, 107.

9 S: Ebû'l-Hasan bin Ebi 'Amr bin el-Hayyât; T.B.D.M: Ebû'l-Hasan ibn 'Amr el-Hayyât. *F'ühûdât*, 44: Ebû'l-Hasan 'Abdu'r-Rahîm el-Hayyât. Doğrusu bizim teşit ettiğimiz gibidir. Krş.: *Makâlât*, 632; *el-Fark*, 197. Maamafih *el-Mîlâl*, 1/76, Sivas nüshasına yakın bir isim verir: Ebû'l-Huseyn bin Ebi 'Amr el-Hayyât.

10 S,D,M'de yok.

11 D: ayrıca şu açıklamada bulunur: "ya'ul 'abd kendü f'linüü hâliküdür. Ebi-i Süneet diler ki, hâl dahî ve ef'allerini dahî Allah Te'âlâ halk ider."

12 Krş.: *Makâlât*, 293, 559, 562; *el-Fark*, 91.

13 Bütün nüshalarda "Esvârî".

14 D,M: Hak

15 M: 'ademle.

16 D: şu açıklamada bulunur: "adem-i imân, Ebû Leheb gibi ve Ebû Cehî gibi".

16 El-İskâfiyye¹:

Bü tâ'ife Ebû Ca'fer [Muhammed bin 'Abdi'l-lah] el-İskâfî: [240/854] etbâ'idür. Ve² dîrler ki: Allah Te'âlâ 'ukalâya şulm itmege kâdir degüldür⁴ ve şıbyân ve mecânine şulm itmege kâdirdür, (S/99a) <dîrler.>

17 El-Ca'feriyye⁵:

Bü tâ'ife Ca'fer bin Harb [236/850] etbâ'idür. Fussâk-ı ümmetde Mecûsdan⁶ eşed kimesne vârdur, dîrler. Ve hadd-i şarb icmâ'⁷ ile⁸ gâbit ölmek hatâdur, dîrler;⁹ zîrâ had bâbında mu'teber naşdur,⁸ derler. Ve sâriş-ı habbe fâşkdur ve imândan hâricdür, dîrler.^{9*}

18) El-Hâbitiyye¹⁰:

Bü tâ'ife Ahmed bin Hâbit¹¹ [232/846] etbâ'idür. Meghebleri hûdur ki, 'âlem için iki ilâh vârdur: Biri kadim^{11a}, ki Allah Te'âlâdur; ve biri¹² hâdis, ki mesîhdür,¹³ ve nâsâ âhiretde hisâbın gören Mesîh-dür.¹⁴ (M/233 a) (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَافًا صَافًا)¹⁵ den murâd Mesîhdür, dîrler.¹⁶

1 Krş.: Makûlûr, Fihrist, s. 615'de çeş. yer.: *el-Fark*, 102.

2 Bütün nüshalarda "el-İskâfî".

3 D: ve M'de yok.

4 Dğu açıklamada bulunur: "ya'nî 'ukalâ kendîlleründen yarımazı def' iderler."

5 Krş.: Makûlûr, 624-5 çeş. yer.: *el-Fark*, 101-2.

6 M: Mecûsdan.

7 D.M: icmâ'la.

8 D: naşs-ı şerif mu'teberdür.

9** işaretleri arasındaki kısım B'de yoktur.

10 S,D,M: el-Hâbitiyye. T,B: el-Hâbitiyye. Bix. *el-Fark*, 140, 166 ve *el-Mîlâl*, 1/60'dan tesbit ettik.

11 S,D,M: Ahmed bin Hâbit; B: Ahmed bin Hâ'it; T: Ahmed bin Hâyt.

11a. T: kadim.

12 S: bâr.

13 D: "Biri hûdur ki kadimdür Allah Te'âlâdur ve biri dahi hâdisdür ki Mesîhdür". M: "Ve biri hâdisdür ki".

14** işaretleri arasındaki kısım B'de yoktur. M: dîrler; D: ve kerime-i.

15 Fezr (89), 22: "Melekler sıra sıra dinlişip Râdânın buyruğına gelince...".

16 M'de "dîrler" yok.

(T/2a) 19) [El-Hadeşiyye]¹:

Bü tâ'ife Fağl [el-Hadeşî]² [257/870] (B/141 a) etbâ'îdür. Ve tenâsühlerdür.³ Ve ceml-i hayavânât tekâllf-i şer'le⁴ mükellefdür, dîrler.⁵

20) Eş-Şâlihîyye:

Bü tâ'ife [Şâlihî Kubbetü]⁶ etbâ'îdür. Ve⁷ Şıfat-ı 'ilm ve şudret ve semi⁸ ve başarı meyvit ile dahîl kâ'im ölmek câ'izdür, dîrler.⁹

II. EI-BÂBU'S-ŞÂNÎ Fİ FIRAK'UL-HAVÂRİC⁹

Cümle Havâric müttefiklerdür¹⁰ki, insân ma'siyet itmekle kâfir ötür. Ve Hazret-i 'Osmân ve 'Alî¹¹ ve Talha ve Zübeyr ve 'Ayyeş¹² ikfâr iderler. Ve Hazret-i Ebû¹³ Bekr ile Hazret-i 'Ömere ta'zîm iderler. Ve Havâric yigirmi üç fırkadur.¹⁴

1) Fırka'î Ülä el-Hakemiyye¹⁵:

Bü tâ'ife öl kavimdür ki, Hazret-i 'Alî hakeme rââil ötür ve bü tâ'ife¹⁶ askerden mufârakat idüb, Hazret-i 'Alî ve Mu'âviye¹⁷ ikfâr iddiler.¹⁸ Ve 'Alîye¹⁹ söylediler ki: "Eger sen hak imâm isen,²⁰ niçün

1 S: el-Harîbiyye; T,B,D,M: el-Hadeşiyye. Bün, el-Farq, 80, 160 ve el-Milal, 1/60'dan tesbit ettik.

2 S: Fağl Harbî; T,B,D,M: Fağl Harbî.

3 M: tenâsühlerdür.

4 D: şer'îyye ile; S: şer'ile.

5 D: şu açıklamada bulunur: "ya'nî ât ve kıtar ve kilâb mertebet-i üläda insân idler ve bunlara tekâllf-i şer'îyye lâzım idl, yine lâzımdır dîrler."

6 S,T,B,M: Şâlihî; D: Şâlih.

7 D,M,S'de yok.

8 Aynı istikametteki bilgiler için kıy.: Moğolât, 406.

9 "İkinci Bâb Hâricilerin Fırkaları Hakkındadır."

10 Kıy.: Fırkâdûr, 46; el-Milal, 1/115; el-Farq, 45.

11 D: Hazret-i 'Alî.

12 S,M: 'Ayyeş; D: Hazret-i 'Ayyeş.

13 D: Ebl.

14 Kıy.: Fırkâdûr, 46-51: 21 fırka; el-Milal, 1/115-137: 18 fırka; el-Farq, 45-67: 20 fırka.

15 D: "Fırka'î Ülä fî'l-Havâric (D/5 a) el-Muḥakkıme." Fırkayı kıy.: el-Milal, 1/115;

el-Farq, 46.

16 D,M,S: öldükde.

17 M: Mu'âviye'î; D: Mu'âviye'î.

18 M: iderler.

19 D: Hazret-i 'Alîye; M,S: 'Alîye.

20 D ve M'de "ise" yoktur. S, D,M: idü is.

hakeme râzi öldüñ? Ve eger degül iseñ,^{1*} niçün bizî Mu'aviye ile cenge getürdün?²

2) El-Ezârika³:

Bü tã'ife [Ebü Râsîd] Nâfî' bin [el-] Ezrak [el-Hanefî]⁴ [65/684 (?)] etbâ'dür. Tahkîm ile⁵ 'Alî kâfir öldi ve İbn Mulcem, ki kâtil-i 'Alî'dür, muhakkdur, derler. Ve cümle şâhabe'î kirâm kâfir ve⁶ muhalled (un) fî'n-nârdur, dilerler.⁷

3) En-Necdiyye⁸:

Bü tã'ife [Necdet]⁹ bin 'Amir [el-Hanefî] [69/688] etbâ'dür. Mezhebleri (S/99 b) bûdur, ki, nâsû'îmâma ihtiyâci¹⁰ yök'dür, lâzım olan 'adâletdür.¹¹

4) El-Beyhesiyye¹²:

(M/233 b) Bü tã'ife Ebü Beyhes bin [el-Heysam bin Câbir el-Hâricî]¹³ etbâ'dür. Mezhebleri bûdur ki, her kimesne ki¹⁴ Hâk Subhânehu ve Te'âlâyî cümle şîfât ve esmâ'ile^{14a} muttasîf bilmeye ve ceml¹⁵ ahkâm-ı şerî'atî bilmeye kâfir ölür, dilerler.¹²

1** İşaretsiz aramızdaki kısım M'de yoktur. D: "Ve eger degül idüñ ise".

2 D: getürüb bunca aşâbüñ katline harb-i Cemel ile harb-i Şiffinde sebâb öldüñ, derler.

3 S: El-Ezârikiyye. Krş.: *Fühûdât*, 46; *el-Müel*, 1/118; *el-Farâğ*, 50.

4 *Fühûdât*, 46; Ebü Nâfî' Râsîd bin el-Ezrak. Biz, *el-Farâğ*, 50 ve *el-Müel*, 1/118'den tesbit ettik.

5 M: tahkîmde.

6 S'de yok.

7 D,S,M: dilerler. D son iki cümleyi şöyle verir: "Tahkîm ile Hzret-i 'Alî kâfir diler ve İbn Mulcem Hzret-i 'Alî katline mülhem ölüb 'Alî'yi katli İtlükde muhakkdur ve cümle aşâb-ı kirâm kâfirlerdür ve 'amûm üze muhalled (un) fî'n-nârdur, derler."

8 Krş.: *Fühûdât*, 47; *el-Müel*, 1/122; *el-Farâğ*, 52 Fırkacın kaynaklardaki meşhur olmuş adı "en-Necedât"tır.

9 B. Diğer nüshalarda "Neced".

10 D,M: ihtiyâcları.

11 D: derler.

12 Krş.: *Fühûdât*, 47; *el-Müel*, 1/125; *Makâlât*, 113-4.

13 Bütün nüshalarda "Ebü Beyhes bin el-Heysam". Biz, *Makâlât*, 620; *el-Müel*, 1/125'den tesbit ettik.

14 D'de "ki" yok.

14a. D,S,M: esmâ' ile.

15 M, S'de "diler" yok. D şu açıklamayı yapar: "ya'ni imâm-ı imâ-câ'e bilhâ-Nebîyyuye diler; pes tamâm ahkâm-ı şerî'atî herkese bilmek vacibdür; bilmeye kâfirdür derler."

5) El-'Acredîyye¹:

Bü tâ'ife ['Abdu'l-Kerîm]² bin 'Acred etbâ'idür. Mezhebleri bâdur ki, eştâ'î-i müşrikîn ehl-i nârdur. Ve sûre'i Yûsuf Qur'ândan-degüldür, dîrler; zîrâ ki³ bû sûrede 'aşk-uma-şûk⁴ şerh olunmuşdur, Kur'an olmağ münâsib degüldür, dîrler.⁵

6) Es-Şaltıyye⁶:

Bü tâ'ife 'Osmân bin Ebî's-Salt⁷ etbâ'idür. [Mezhebleri]⁸ bâdur ki, kâfir gelüb bize dâhil düşse,⁹ İslâmî ile hüküm olunur; lakin [eştâ'î]¹⁰ mevkûf olunur, tâ bâliğ olunca; sonra İslâma da'vet olunur, kabûl itmeseler katl olunurlar.¹¹

7) El-Meymûniyye¹²:

Bü tâ'ife Meymûn İbn 'İmrân¹³ etbâ'idür. Kişi şulbî¹³ kızını kendüye

1 D.M: "El-'Acredî". Esasen furkanın kaynaklarıdaki meşhur adı da böyledir. Krş.: *Fihrist*, 47; *el-Milâl*, 1/122; *el-Farâğ*, 56; *Mağâlât*, 93.

2 Bütün nüshalarda "'Abdu'l-lah". Kaynaklar ittifaikle bizim verdiğimiz şekli kullanır. Krş.: *Fihrist*, 47; *el-Milâl*, 1/122; *el-Farâğ*, 56; *Mağâlât*, 93.

3 D ve M'de "ki" yok.

4 D: 'aşk ile mu'şûk.

5 D buradan itibaren şu Arapça ilave bulunur:

(وقد حكى امام النووي في اطفال المشركين ثلثة مذاهب الاكثر انهم في النار و الثاني التوقف و الثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث صلح : «كل مولود يولد على فطرة الاسلام.» و حديث رؤية (D/5 b) ابراهيم عليه السلام المعراج في الجنة دخوله اولاد الناس . وقال محمد بن الحسن : اعلم ان الله تعالى لا يعذب احداً بلا ذنب وهو (...؟) رجحه النووي ؛ و في اطفال المشركين اقوال اخرى ضعيفة لانطيل بذكرها و بالله العصمة و التوفيق) .

Krş.: En-Nevevî, *Şerhu'l-İmâm en-Nevevî 'ulu Şahîb-i İmâm Muslîm* (Muar 1203) IV/187.

6 Krş.: *Fihrist*, 48; *el-Farâğ*, 58; *Mağâlât*, 97.

7 *El-Farâğ*, 56; Şalt bin 'Osmân.

7a. D,S,M.; T.B: mezheplerinde.

8 D.M: üna.

9 D,S,M.; T.B.: eştâ'î.

10 B.D.: olunur.

11 Krş.: *Fihrist*, 48; *el-Milâl*, 1/129; *el-Farâğ*, 163.

12 *El-Milâl*, 1/129: "Meymûn bin Hâlid".

13 D: kendü şulbî.

ve' yâhûd öğluna nikâh İtmeği teevîz İderler; ve hayır ve şerri Allah Te'âlâdan bİlmezler ve e'tfâl-i küffâr ehl-i cennetdür, derler.²

8) El-Ĥamziyye³:

Bü tâ'ife Ĥamza bin Edrek⁴ etbâ'İdür. E'tfâl-i küffâr ehl-i nârdur, dİrler.

9) El-Ĥalefiyye⁵:

Bü tâ'ife Ĥalef [el-] Ĥârici etbâ'İdür. E'tfâl-i müşrikîn bi-lâ 'amel ve-lâ şirk ehl-i nârdur, dİrler.

10) El-E'trâfiyye⁶:

Bü tâ'ife e'trâf-ı 'âlemde aĥkâm-ı (M/234 a) şer'i'ate⁷ İlmî ölmayan⁸ kimesneler ma'gûrlardur, derler.

11) Eş-Şu'aybiyye⁹:

Bü tâ'ife Şu'ayb bin Muĥammed etbâ'İdür. Ve 'abd fi'qlinûn fâ'İlİ ölmayûb kâsibİdür, dİlmekte¹⁰ Ehl-i Sünnete tâbi'lerdür;¹¹ ve sâ'ir¹² İ'tikâdları, Havâric İ'tikâduna muvâfıkdur.

12) [El-Ĥâzimiyye]¹³:

Bü tâ'ife [Ĥâzim bin 'Alİ]¹⁴ etbâ'İdür. Ve bü tâ'ife Ĥâzret-i 'Alİ şânunda tevaĥĥuf İderler.

(S/100 a) 13) [Eğ-Şe'âlİbe]¹⁵:

(B/141 b) Bü tâ'ife [Şa'lebe] bin 'Âmir¹⁶ etbâ'İdür. Mezhebleri

1 S'de yok.

2 S,B,M: dİrler.

3 Krş.: F'riĥâdât, 48; el-Mİlâl, 1/129-30; el-Farĥ, 58; Maĥâlır, 93-4.

4 El-Farĥ, 58: "Ĥamza bin Ekrek."

5 Krş.: F'riĥâdât, 48; el-Mİlâl, 1/130; el-Farĥ, 57; Maĥâlır, 93.

6 Krş.: F'riĥâdât, 48; el-Mİlâl, 1/130.

7 M: şer'at.

8 B,D,M: ölmayın.

9 Krş.: F'riĥâdât, 49; el-Mİlâl, 1/131; el-Farĥ, 57; Maĥâlır, 94-5.

10 M: dİlmek.

11 D: tâbi'ler.

12a T nüshasında dâimâ "şâ'ic" şeklinde yazılmıştır.

12 Bütün nüshalarda "el-Ĥâzimiyye". F'riĥâdât, 49; el-Mİlâl, 1/131: "El-Ĥâzimiyye". Maĥâlır, 96; el-Farĥ, 56: "El-Ĥâzimiyye".

13 Bütün nüshalarda "Ĥâzim bin 'Âşım", BİR, el-Mİlâl, 1/131'den tesbit ettik.

14 S: et-Taĥlebiyye; T,B: et-Tegâlibiyye; D: et-Tegâlibe; M: et-Te'âlİbe. Fırkânın İsmi ve görümlerini krş.: F'riĥâdât, 49; el-Mİlâl, 1/131; el-Farĥ, 60; Maĥâlır, 97.

15 S,T,B,D: Taĥleb bin 'Âmir; M: Taĥleb bin Câmir; F'riĥâdât, 49; Şe'lebe bin 'Âmir; el-Farĥ, 60; Şe'lebe bin Miĥkân.

bûdur ki, tıfl eger şağır ve¹ eger kebîr,² elbette vell ölür, meger ki ba'de'l-bülûğ inkâr eyleye.³

14 El-Ahnesiyye⁴:

Bû tâ'ife Ahnes bin Kaşıs⁵ etbâ'idür. Ve⁶ kendü tâ'ifeleründen⁷ (D/6 a) bir kimesne bilâd-ı müsliminde olsa, ikfâr iderler.

15) El-Ma'bediyye⁸:

Bû tâ'ife Ma'bed bin 'Abdi'r-Rahman⁹ etbâ'idür. Mezhebeleründe¹⁰ kendü dñleründe ölmeyân¹¹ 'avretî nikâh itmek câ'iz degüldür.¹²

16) Er-Ruşeydiyye¹³:

Bû tâ'ife [gök yüzünüñ şulâdıği] her şeyde¹⁴ 'öşr vacibdür, dñler.

17 El-Mukremiyye¹⁵:

Bû tâ'ife Mukrem [bin 'Abdi'l-lah el-] 'İcl¹⁷ etbâ'idür. Târiku'ş-şalât kâfirdür, dñler; amma terk-i şalât itdüğleñn degüldür, belki Haş Te'älâyı bilmedüğü için, derler.^{17a}

18) El-Ma'lümiyye¹⁸:

Bû tâ'ifenüñ mezhebünde¹⁹ mü'min öl kimesnedür ki, Haş Te'älâyı

1 M'de "ve" yok.

2 D: kebîrdür. Bu nüshada bir sonraki kelime "elbette" yoktur.

3 S,D,M: inkâr-ı haş eyleye.

4 M: Ahnesiyye. Farkası krş.: *P'ühdüt*, 49; *el-Müel*, 1/132; *el-Farş*, 60; *Mübâlüt*, 97.

5 M: Ahnes bin Kaşıs.

6 D'de "ve" yok.

7 M: tâ'ifelerinden.

8 M: el-Ma'bediyye. Farkası krş.: *P'ühdüt*, 50; *el-Müel*, 1/132; *el-Farş*, 69; *Mübâlüt*, 98.

9 M: Ma'bed bin 'Abdi'r-Rahman.

10 D: mezhebeleri bûdur ki; M: mezhebelerinde bûdur ki.

11 S,D,M: kendü.

12 M: ölmeyen.

13 S'de ayrıca "dñler".

14 Krş.: *P'ühdüt*, 50; *el-Müel*, 1/132; *el-Farş*, 61; *Mübâlüt*, 99-100.

15 M: şey'e.

16 S'de harekeli olarak "el-Mukremiyye".

17 S: Mukrem. *P'ühdüt*, 50'de de aynıen böyle. M: Mukrem. Bin *el-Müel*, 1/132'den teşhîh ettik.

17a. S,D,M: bilmedüğüdür dñler.

18 Krş.: *P'ühdüt*, 51; *el-Müel*, 1/133; *el-Farş*, 57-8.

19 S,D,M: mezhebelerinde.

cümle esmâ¹ ve sıfâtı ile² bile; eger böyle bilmeye³ mü'min degüldür, câhıldür, dîrler.

(M/234 b) 19) El-Mechüliyye⁴:

Bü tâ'ifeñü⁵ katında bir kimesne Haq Te'âlâyı ba'ân esmâ ile bilse⁶ kifâyet ider, ol kimesne⁷ mü'min ve 'arif öler.

20 El-İbâziyye⁸:

Bü tâ'ife 'Abdu'l-lah bin İbâz etbâ'idür. Ehl-i kâbleden bize muhâlif olanlar kâfirlerdür dîrler⁹. Ve mürtekib-i kebîre muvañhid ve gayr-i mü'mindür, derler.¹⁰ Hazret-i 'Ali ve ekşer şahâbe'i kirâm kâfirlerdür,¹¹ derler.¹²

21) El-Aşfariyye¹³:

Bü tâ'ife Ziyâd bin [el-] Aşfar etbâ'idür. Kavilde takıyye câ'izdür; 'amelde câ'iz degüldür, dîrler.

22 El-Hafsiyye¹⁴:

Bü tâ'ife Ebu Hafş bin Eb'l-Mikdâm¹⁵ etbâ'idür. İmânla¹⁶ şirk mâbeyninde ma'rifetu'l-lah vâştadur, dîrler. Bir kimesne 'arif bi'l-lah ölüb mâsivâyâya münkir olsa kâfirdür, müşrik degüldür, dîrler.

23) El-Hârişyye¹⁷:

Bü tâ'ife Ebü Hâriş ibn Dellân¹⁸ etbâ'idür. Ve İbâziyyeye muvâ-

1 D: esmâ.

2 S: sıfâtla.

3 D: bilmeye.

4 Krş.: *F'âşüdât*, 51; *el-Mîlel*, 1 / 133; *el-Farâğ*, 57-8.

5 S,D,M: tâ'ife.

6 S: bilse; D: esmâ'ile bilse; M: esmâ'ile bîle.

7 S'de yok.

8 T: el-İyâziyye ('Abdu'l-lah bin İyâz). Krş.: *F'âşüdât*, 51; *el-Farâğ*, 61.

9 S'de yok.

10 B,D,M; S: dîrler. D şu açıklamayı ekler: "ya'ni Allahı bilfir, anamü imânü kâmil degüldür."

11 D: kirâm için kâfirlerdür; M: kâfirdür.

12 S,D,M: dîrler.

13 Krş.: *F'âşüdât*, 51; *el-Mîlel*, 1 / 137; *el-Farâğ*, 54: "eş-Şafriyye".

14 S,M: el-Hafsiyye; B,D: el-Hafsiyye. Krş.: *F'âşüdât*, 51; *el-Mîlel*, 1 / 135; *el-Farâğ*, 62.

15 S: Ebü Hafş bin el-Mikdâm; D: Ebü Hafş bin Eb'l-Mikdâm; M ve *F'âşüdât*, 51: Ebü Ca'fer bin Eb'l-Mikdâm.

16 S,D,M: imân ile.

17 Krş.: *el-Mîlel*, 1 / 136; *el-Farâğ*, 62.

18 S,D,M: Ebü Hâriş.

fıkıldur, illâ ef'al-i'ibâd Hâk Te'alânâ (S/100 b) ma'hlûkî degüldür, derler. Ve isti'tâ'at kable'l-fi'î degüldür, dilerler.

III. EL-BÂBU'S-ŞALİŞ Fİ FIRAKİ'Ş-Şİ'A

Va yukâlu lehum er-Revâfîz eyza(n).¹ Ammâ² bû tâ'ifeye Şî'a dîmege vech-i tesmiye³ bûdur ki, kendü za'malarınca Hâzret-i 'Alîye müşâye'at, ya'nî (D/6b) mütâbe'at iderler. Ve imâm bi'l-hâk, Nebî 'aleyhi's-selâmdan soûra 'Alî⁴ (M/235 a) ve evlâd-ı 'Alîdür, dilerler. Ve bûnlara Râfîzî dîmege sebeb bûdur ki, Zeyd bin 'Alî bin Huseyn bin 'Alî [bin Ebî Tâlib r.a.]⁵, Hişâm bin 'Abdî'l-Melik 'arında burûc idüb⁶, bû tâ'ifeden üzerine, ön beş bîn âdem cem'ölüb.⁷ Hâzret-i Ebû Bekire ve 'Ömere⁸ ta'n ider⁹ öldüler. Zeyd bûnları bû şuşûş için¹⁰ men' İtdükde¹¹, Zeyde rencide ölüb cümlesi Zeydi bırâkdılar; ancak İki yüz kimesne [yânunda]¹² kaldı. Ol vakit Zeyd dîdi ki: "Rafaâtumünî"¹³, ya'nî ben¹⁴ terk İtdünüz, tenhâ bırâkdünüz.¹⁴ Ve dahî Hâkîki terk etdükleriçün de¹⁵ Râfîzî dînür.¹⁶

Ve uşûl-i fırak-i Şî'a üçdür: Zeydiyye ve İmâmiyye ve Gulât-ı Revâfîz. Ammâ bû fırak-ı selâse herbiri niçe fırkadur.¹⁷ Cümle kırk fırka, belki dahî ziyâde ölürlar.

A) EZ-ZEYDİYYE: Bû tâ'ife Zeyd bin 'Alî etbâ'idür ve üç fırkadurlar:¹⁸

1 M: "el-Bâbu's-Şalîs min Fırakî'ş-Şî'a". "Üçüncü Bab Şîi Fırkaları Hakkındadır ve onlara, er-Revâfîz da denir."

2 D'de yok.

3 D'de "tesmiye" yok. M: "vech-i münâsebet".

4 D: Hâzret-i 'Alî ile.

5 S,D,M.

6 D: İtdükde; S,M: İtdükde.

7 S,D,M: ökl.

8 D: Hâzret-i Ebî Bekir ile Hâzret-i 'Ömere ra'îya'l-lahu 'anhumâ; M: Ebî Bekir ve 'Ömere.

9 D: ta'n ve la'n ider.

10 D: şuşuşda.

11 D: İtdüğü için; S,M: etdükde.

12 D.

13 S,M,D: ya'nî benî rafî İtdünüz.

14 S,M: bırâkdünüz; D: İtdükünüz. İsmi verilîş sebebi için bk.: F'âkâdüt, 52.

15 S: İtdükleri için; B: etdükleri için de; M: İtdükleri için.

16 S,D,M: dînür.

17 D: bu cümleyi şöyle verir: "Ammâ bû üç fırkânı her birisi niçe fırkaya müteferrik olmuşturlar."

18 Krş.: F'âkâdüt, 52; el-Mîlâl, 1/154; el-Farâğ, 22.

1) El-Cârüdiyye:

Bü tâ'ife Ebî'l-Cârüd² etbâ'idür. (B/142 a) Mezhepleri bûdur ki, 'Allnûn imâmeti naşş ile şâbitdür; lakin vaşfa(n), lâ isme (n). Hâşâ cümle aşhâb³ inkâr iderler ki, naşşa muhâlefet⁴ idüb 'Allye⁵ iktidâ itmediller⁶

2) Es-Suleymâniyye⁷:

Bü tâ'ife (D/7a) Suleymân bin Cerir etbâ'idür. Mezhepleri bûdur ki, imâmet cümle halk mâ-beyninde şürâdur;⁸ ve hayâr-ı müsliminden (M/235 b) İki kimesnenûn bey'att ile mün'aqid ölür. Ve Ebû Bekir ve⁹ 'Ömer imâm¹⁰ idî; lakin 'All mevcûd iken halk ânulara bey'at itmek hatâ idî; (S/101 a) ammâ ba'de'l-yukû' câ'iz öldi.¹¹ [Ve Hazret-i 'Osmân ve Zübeyr ve Talha ve 'Ayşe razıya'l-lahu 'anhum hazretlerini ikfâr iderler].¹²

3) El-Butriyye¹³:

Bü tâ'ife [El-Ebter lakabl Keşîra'n-Nevâ']¹⁴ [169/785] etbâ'idür. Suleymâniyyeye muvâfıqlardur, illâ Hazret-i 'Osmân şânında mutevaşşıflardur.¹⁵ Ammâ¹⁶ fi-zamâninâ Zeydiyye uşûlde Mu'tezill ve fîrû'da Hanefilerdür.

B) EL-İMAMİYYE:¹⁷ Bü tâ'ife imâmet-i 'All¹⁸ naşş-ı cell ile şâbit olmuştur, dîrler. Ve şâ'ir şâhâbeyi¹⁹ ikfâr iderler. Ve bü tâ'ife ön üç fırkadur.

1 M: el-Hârüdiyye. Farkayı kıy.: Fîkâdüt, 52; el-Mîlâl, 1/157; el-Fark, 22.

2 T, B şâha doğru olarak "Ebû'l-Cârüd" şeklinde verir; M: Ebû Hârüz.

3 D: cümle aşhâbî hâşâ.

4 D: naşşa şerife muhâlefet.

5 D: Hazret-i 'Allye.

6 S: "cüyü" D: dîrler.

7 Kıy.: Fîkâdüt, 52; el-Mîlâl, 1/159; el-Fark, 24.

8 D: şürâ hadür.

9 D: İle.

10 D, M: imâmlar.

11 D: cüyündür.

12 B, S, M, D bu cümleyle şöyle verir: "Ve Hazret-i 'Osmân ve Talha ve Zübeyr ve 'Ayşe Şaddika'ı ikfâr iderler."

13 S, T, B: el-Beyteriyye; D: el-Buteyriyye; M: el-Bhriyye. Kıy.: El-Mîlâl, 1/161, el-Fark 24: el-Butriyye.

14 S, T, B: Beyter; D: Buteyr; M: Butir.

15 S'de kenarda, "neseha" kaydıyla "müttefiklerdür" steü de yazılmıştır.

16 D'de yok.

17 Kıy.: Fîkâdüt, 53; el-Mîlâl, 1/162; el-Fark, 34.

18 D: imâmet-i Hazret-i 'All; M: imâm 'All.

19 D: aşhâb-ı kirânü; M: aşhâbe'i.

1) El-Bâkırıyye¹:

Bü tâ'ife'nüñ i'tikâdî² bûdur ki, imâmet Muhammed bin 'Ali [el-] Bâkırdâ [114 / 732] hatm öldi. [Mezkûr]³ vefât itmemişdür; belki⁴ gâ'ibdür, derler.⁵

2) [En-Nävüsiyye]⁶:

Bü tâ'ife i'tikâdî⁷ bûdur ki, İmâm Ca'fer [148 / 765] vefât itmemişdür; belki gâ'ibdür ve imâm ânıardur⁸.

3) [El-Efşâbiyye]⁹:

Bü tâ'ife dîrler ki, imâm 'ale'l-hâk¹⁰, İmâm Ca'fer ögll 'Abdu'l-lah Efşâbdur.¹¹

4) El-Mufazâliyye¹²:

Bü tâ'ife'nüñ i'tikâdî¹³ bûdur ki, İmâm Ca'ferden soñra imâm bi'l-hâk, İmâm Ca'ferüñ ögll Mûsâ [183 / 799] idl.¹⁴

5) Eş-Şumtıyye¹⁵:

Bü tâ'ife'nüñ mezhebî¹⁶ bûdur ki, imâm 'ale'l-hâk¹⁶ İmâm Ca'ferüñ ögll Muhammed idl.

1 Krş.: Fühûdât, 53; el-Mûlel, 1/165; el-Farâk, 38.

2 D, M: İtikâdları.

3 D.

4 S; lakin

5 B, D, M, S: dîrler; D: gâ'ibdür ve imâm ânıardur dîrler.

6 S: el-Fâdüsîyye; T, B, M: en-Nâdüsîyye. D bu fırkayı atlamıştır.

7 M: İtikâdları; B, S, D, M: tâ'ife'nüñ İtikâdî.

8 D, M, S: dîrler.

9 Bütün nüshalarda "el-İmâdîyye". El-Farâk, 39: "El-'Anmârîyye: Bunlar, kendî arzâlarındaki 'Anmâr denen bir başkama mensuplardır. İmâmeti Ca'fer eş-Şüdk'a götürürler. Sonra şu iddîada bulundular: Ca'ferden sonra imâm, onun oğlu 'Abdu'l-lah idl. O, onun büyük oğlu idl ve dürtahan idl. Onun içindir ki, ona şyanlara el-Efşâbiyye denir." Ayr. bk.: El-Mûlel, 1/167: el-Efşâbiyye.

10 M: imâm 'alâ bi-hâk.

11 S'de ayrıca "dîrler."

12a T: el-Mufazâliyye.

12 D, M: İtikâdları.

13 Fühûdât (s. 54) bu bilgileri, "El-İmâdîyye" başlığı altında verir. El-Farâk (s. 39) ve el-Mûlel (1/166) ise, "El-Mûseviyye" başlığı ile anlatırlar. El-Mûlel ayrıca "El-Mufazâliyye"yi de ekler. Öte yandan bu son iki kaynak, bu fırkaya, "El-Memûrâ" denildiğini de belirtirler. Oysa risâlemin müellifi eş-Şirvânî, aynı bilgileri "El-Memûrâ" başlığı altında ayrı bir fırka hüviyetiyle nakletmektedir.

14 Bütün nüshalarda ve Fühûdât, 54: "Eş-Şumtıyye". Ancak fırkanın meşhur olmuş adı "Eş-Şumcıyye"dir. Krş.: El-Mûlel, 1/167; el-Farâk, 39.

15 D, M: mezhebleri.

16 M: bi'l-hâk.

6) El-İsmâ'îliyye:

Bü tâ'ife¹, imâm 'ale'l-hak (M/ 236 a) Ca'fer oğlu İsmâ'îl idi, dirlir. Lakin İsmâ'îl, İmâm Ca'fer hayatunda vefât İtdükde² imâmet kıardâşuna^{3a} intikâl İtdi³, dirlir. Bü tâ'ifeye Melâhîde'i İsmâ'îliyye derler; ve dahî Kıarâmıta⁴ dirlir.⁵

7) El-Mubârekiyye⁶:

Bü tâ'ife derler ki:⁷ İsmâ'îl bin Ca'fer vâlidinün hayatunda (D/ 7 b) vefât İtdükde,⁸ imâmet birâderlerine intikâl etmedî; belki şulb⁹ öglî Muhammede intikâl eyledi.¹⁰

8) El-Memşûriyye¹¹:

Bü tâ'ife dirlir ki, İmâm Mûsâ bin Ca'fer vefât etmemişdür;¹² belki gâyibdür.¹⁴ Ve bü tâ'ifeye (S/ 101 b) Memşûriyye dîmege sebeb hûdur ki, mezheblerin âşikâre¹³ İtdükde,¹⁶ bir kıavim¹⁷ bü tâ'ifeye¹⁸ İtdiler ki:¹⁹ (ما اتم الا كلاب مطورة)²⁰ ya'nî[sız]²¹ rekâket-i mezhebde yağmârda yâş ölmüş İtler giblsüz, dîmekdür.

1 S: tâ'ifenün İ'tikâdi.

2 S: İtdi. Masmafih Sivas nüshesinde, "neseha" kaydıyla, kenarda "İtdükde" kelimesi de konmuştur.

3a S, D, M: kıarındaqlarına.

3 S: İtdi.

4 M: Kıarâta.

5 D: ve dahî Kıarâmıta dahî dirlir. Fırkayı kıy.: İ'tikâdât, 54; el-Müel, 1/167; el-Farş, 39.

6 İ'tikâdât, 54 ve el-Farş, 40. fırkayı ayat bilgileri ayrı başlıklar altında incelerler, El-Müel, 1/162 ise, "El-İsmâ'îliyye" içinde ayrıca ele alır.

7 B'de bu kelime yoktur.

8 B, M: İtdükde; D: İtdükde.

9 B, S, D: İtmedî.

10 M: sofrıa.

11 S: İtdi.

12 Kıy.: İ'tikâdât, 54; el-Müel, 1/169; el-Farş, 40; El-Müsevviyye'nin sonunda "el-Memşûriyye" adıyla.

13 B, D, S: İtmemişdür.

14 D, M: gâyibdür dirlir.

15 B, D: âşikâr.

16 B, M: İtdükde; D: İtdüklerinde.

17 D: kıayıfe.

18 D: kıavime.

19 M: dirlir.

20 "Sizler ancak yağmura tutulmuş köpeklersiniz."

21 S, M, D.

9) El-Akta'iyye¹:

Bü tâ'ife Mûsâ bin Ca'fer kat'a(n) vefât itmemişdür, derler. Âniâcün bünlâra² Akta'iyye³ dîrler.

10 El-Vâkıfiyye⁴:

Bü tâ'ife İmâm Muḥammed Taḳî, ki 'Aḥ bin Mûsâ er-Rizânû⁵ küçük öglüdür, imâmetine kâ'illerdür; amma 'Aḥ bin Mûsâ [er-Rizâ]⁶ şânında tevaḳḳuf iderler, imâmetine kat' itmezler.⁷

11) El-Ca'feriyye⁸:

Bü tâ'ife İmâm Ḥasan-ı (T/2b) 'Askeriden soñra imâmet, birâderi Ca'fere intikâl itdi, dîrler.

12) El-İntizâriyye⁹:

Bü tâyife¹⁰ derler ki: (M/236 b) İmâm bi'l-ḥaḳ Muḥammed bin el-Ḥasan el-'Askeridür; gâyibdür; ħurûcî [müterakḳab¹¹ ve muntazardur].¹² Bü tâ'ife katında imâm-ı zamân (B/142 b) ħayâtdadır; lakin zâhur degüldür, gâyibdür, zuḥûr itse gerek.¹³ Ve mezbûr imâm,¹⁴ evlâd-ı 'Aḥ-nûâ ön İkinelsidür. Mehdi didükleri bûdur, derler. Ve namâzda teşeh-hüdde Et-¹⁵ Tahıyyât yerine bûnîl öḳûrlar: اللهم صلى على محمد المصطفى وعلى المرتضى وفاطمة الزهراء وخديجة الكبرى والحسن الرضا والحسين المقتول بكر بلاء و زين العابدين ومحمد بن [على] الباقر وجعفر بن محمد الصادق و موسى بن جعفر الكاظم وعلى بن موسى الرضا و محمد بن على

1 Kaynaklardaki meşhur adı: "El-Kat'iyye". Krş.: *El-Farḳ*, 40; *el-Müel*, 1/169 "El-Müseviyye" içinde; *F'ühûdû*, 54, "Mûsâ bin Ca'fer'in davetine son verdiler" der ki, bu yanlıştır.

2 S: bülâra.

3 M daha doğru olarak, "Kat'iyye".

4 Krş.: *F'ühûdû*, 55; *el-Müel*, 1/169.

5 D: 'Aḥ Mûsâ er-Rizâ Ḥakretlerinin.

6 S.

7 D: kat'i esam itmezler.

8 Krş.: *F'ühûdû*, 55; *el-Müel*, 1/171: El-İsnâ-'Aşeriyye içinde üçüncü fırka olarak.

9 Krş.: *F'ühûdû*, 55- hemen hemen aynı hüğüllerle; *el-Müel*, 1/169 vd.

10 B: hünler; S: kavim.

11 T: müterakḳabdur; D: yine şuhûri müterakḳabdur.

12 S, M'de yok. Yerine B'de, "bü tâ'ife" sözlüğü, müstensah tarafından iki defa yazılmıştır.

13 D, M: gerektür.

14 D: imâm-ı meḳkûr.

15 S'de yok.

التقى وعلی بن محمد التقى والحسن بن علی الزکی و محمد بن [ا] ²
حسن العسکری الامام فی العالم المنتظر ³

Ve Revâfîz bâ ün dört kimesneye, (çehârde معصوم) ⁴ dîrler; ve ün İkîsîne, (دوازده امام) ⁵ dîrler. Ve cümle şaḫābe'î 'iḡām⁶-riwānu'l-lahi 'aleyhim ecma'in⁷ -ikfâr iderler; ⁸ ve derler ki: "Cümle şaḫābe' Peygamber 'aleyhi's-selâmdan¹⁰ (S/102 a) şoûra kâfir öldilar, illâ 'Ali ve Fâtıma ve Ḥasan ve Ḥuseyin¹¹ ve 'Annâr ve Selmân ve Ebû ve Zer¹² ve Mikdâd ve Bilâl ve Şuheyb." Ve bir¹³ şâ'ife [yine]¹⁴ Revâfîzdan

1 B'da "ün" yok.

2 M.

3 T, B bu kısmı şöyle bitirir: "dur ve de...". D farklı olarak şunu verir:

(اللهم صلى على محمد المصطفى وعلى المرتضى و البتول فاطمة الزهراء
و خديجة الكبرى و السبطین الحسن الرضا و الحسين الشهيد بكر بلاه صلى على
زين العباد و الباقر محمد و الصادق جعفر و الكاظم موسى و الرضا على و التقى
محمد و التقى على و الزکی العسکر الحسن و صلى على حجة الله القايم الخلف
(D/8 a) الصالح الامام المنتظر المرضی صاحب الزمان و قاطع البرهان و خليفة
الرحمن و مظهر الايمان و سيد الانس و الجن صلوات الله و سلامه على
نبينا محمد و آله اجمعين الطيبين الطاهرين و سلم تسليماً كثيراً كثيراً .)

Metne aldığımız dudum Türkçesi şöyledir: "Ey Allah'ım! Muhammed Mustafa Ali el-Murtazâ, Fâtımatu'z-Zehrâ, Hâcicetu'l-Kubrâ, Ḥasan er-Rızâ, Keḫelî'da öldürülen el-Hüseyn, Zeyne'l-Âbidîn, Muhammed b. Ali el-Bâkır, Câfer b. Muhammed es-Sâdık, Mûsâ b. Câfer el-Kâzım, Ali b. Mûsâ er-Rızâ, Muhammed b. Ali et-Takî, Ali b. Muhammed en-Nakî, Ḥasan b. Ali er-Zekî, beklenen âlemde imam olan Muhammed b. Ḥasan el-Âskerî'ye selât eyle!"

4 "Çehârde ma'sûm" - "Öndört mâsûm".

5 "Duvânde imâm"- "Önlki İmam".

6 D: ve cümlet(en) aşḫâb-ı kirâmî riwânu'l-lahi te'âlâ 'aleyhim ecma'in.; S: "ḫatret-lerin". Ayrıca "ecma'in"den sonra bir daha tekrar eder.

7 M'de yok.

8 D: İdîh kâbüsuna la'n iderler.

9 D: aşḫâb.

10 D'da yok; M: 'aleyhi's-salâtu ve's-selâmdan.

11 D: İmâm Ḥasan ve İmâm Ḥuseyn.

12 D: Ebû Zec Cûfâl.

13 M: bâ.

14 S, M.

dirler ki:¹ "Şöara Ebû Zer (M/237 a) ve Bilâl ve Mikdâd ve Şubeyb dağıl -hâşâ- kâfir öldüler; ve 'Ammâr ile Selmândan gayri müslümân kâlmadı".²

Ve tavâ'if-i İmâmiyye bû mezkûr olan tavâ'ife münhâşır degüldür [ve]³ dağıl ziyâdedür; hattâ İmâm Fahrü'd-Dîn Râzî hâzretleri buyürür ki:⁴ "Ba'âi kütüb-i Revâfîsâda fırka'î İmâmiyye yetmiş üç fırka yâzmışlardır."⁵

C) Emmâ'l-GULÂT:⁶ Bû tâ'ife ön sekiz fırkadurlar. Sâ'ir fırak-ı Ş'âa bünları⁷ ikfâr iderler; belki cemî'⁸ fırak-ı Ş'âa birbirin ikfâr iderler. (لَعْنَمُ اللّٰهِ وَاَعْدَلَهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَائِتِ مَصِيْرًا)⁹

1) Es-Sebe'iyye⁹:

Bû tâ'ife 'Abdu'l-lah bin Sebâ etbâ'idür. Ve mezbûr 'Abdu'l-lah, Hâzret-i 'Alî 'aşrında idî. Bir kerre 'Alîye¹⁰ dîdî ki: (يَا عَلِيَّ أَنْتَ الْاَلِ) Öyle dîdikde,¹¹ mezbûrî Hâzret-i 'Alî¹² nefy-i beled idüb,¹³ Medâyine¹³ (D/8 b) sürdü.

Ve bû tâ'ifenün i'tikâdları¹⁴ bûdur ki, Hâzret-i 'Alî vefât etmedi.¹⁵ Ve mahtûl dağıl ölmadı. Ve 'Alî şüretünde bir şeytân muşavver ölmüş

1 D bu cümleyi farklı verir: "Ve bünlerden bir tâ'ife dağıl dirler ki."

2 D: "ve 'Ammâr" şeklinde başlayan cümleyi farklı verir: "aşhâb-ı kühür ve 'umûm en-sâirden ancak Selmân ile 'Ammâr islâm üzere kâldılar."

3 D, M.

4 Krş.: *Ferîkâda*, 56.

5 M: yâzmışlar.

6 "Gulât'a (Ağrılar) gâlluce..".

7 S, D, M: hülâfî.

7a B, S, M, D: cümle.

8 "Allah onlara lânet etmiş ve onlara cehennemi hazırlamıştır; ve orası ne kötü bir dâ-nîş yeridir!" Krş.: *Fetih*(48), 6.

9 Krş.: *İhtûdât*, 57; *el-Mîlâl*, 1/174; *el-Farâk*, 143.

10 D: Hâzret-i 'Alîye.

11 "Ey Alî! Sen gerçekten tanrısın."

12 D'da yok; M: dîdî ki; B, S: dîdî.

13 D: "Hâzret-i 'Alî mezbûrî hizmetünden dâr eyledi". Müstensih, "eyledi" kelimesinin hemen altına, bir de "idüb" kelimesini yazmıştır.

14 D: idî ve.

15 B: Medâyineye.

16 D, S, M: i'tikâdî

17 B, D, S: İtmedi.

İdi: İbn Mülcem öl şeytânî katli eyledi Ve 'Alî, hâlâ cevî-i semâda, sihâbdadır. Ve ra'd 'Allnüû şavtidur; ve berk anuû sûtîdur.' Ve 'Alî yine bir dahî arzâ nuzûl itse gerek;⁴ ve vech-i arât 'adl ile mâ-lâ-mâl itse gerek⁵. (M / 237 b) Ve hû tâ'ife her kaçan gök gürlese,⁶ (عليك السلام) ('با علی' dirlir.

2) El-Benâniyye:

Bû tâ'ife Benân bin Sem'ân el-Yehûdî⁸ etbâ'idür. Bû tâ'ife dirlir ki: Hağ Te'âlâ insân şüretünde İdi. Cümle a'zâsi fenâ ve ma'dûm⁹ öldi, illâ yüzü kaldı. (كل من عليها فان ويبقى وجهه) (A / 102 b) (ربك ذو الجلال والاكرام)¹⁰ bûna¹¹ işaretdür, dirlir. Ve i'tikâdları bûdur ki, Allah Te'âlâ, 'Alide ve evlâd-ı 'Alide hulûl itmişdür.¹² Hazret-i Cibrîl¹³ nitekim¹⁴ Dihyo'î Kelbî şüretünde Nebî 'aleyhi's-selâm¹⁵ hazretlerine¹⁶ gelürdi. Hağ Te'âlâ¹⁶ dahî evlâd-ı 'Alî şüretünde zâhir olmak câ'izdür. (B / 143 a) Ve hâlâ fi-zamâninâ olan Revâfız bû i'tikâd üzrelerdür¹⁷ ki, 'an'ane ile hâlâ Hağ Te'âlâ şâhları¹⁸ ölon mülbid şüretünde tecelli ider. Anuûcün ma'bûd gibi [a'na]¹⁹ secde iderler ve²⁰ ceml' nesneyi²¹ şâhlarına nisbet iderler; bâşâ ânî

1 D, M: olmuşdi.

2 D: Hazret-i 'Alî.

3 S, M, D: ya'nî kaçmışdır.

4 D: gerekdür.

5 D, S: gerekdür.

6 D: bu kısmı şöyle vecir: "Her kaçan gök gürlese bû tâyife..."

7 "Selâm sana olsun ey Alî!"

8 Fıkranın ve kuratıcısının kaynaklardaki meşhur adı "El-Beyâniyye" ve "Beyânînin Sem'ân et-Tenîfî"dir. Krş.: *El-Mîdâl*, 1/152; *el-Farâğ*, 145. Öyle görünüyör ki, müellifimiz, Fahrü'd-Dîn er-Râzî'nin verdiği "El-Benâniyye" ve "Benân bin İsmâ'il el-Hîndî" şeklini tercih etmiştir. Bk.: *Fühûdât*, 57.

9 B: mü'adin.

10 Bahmân(55), 26-27: "Yeryüzünde bulunan her şey fanîdir; ancak Yüce ve cömert olan Rabbinin yüzü (varlığı) köklüdür."

11 D: bû ma'nôya.

12 M: etmişdür.

13 D, S: 'a.m.

14 D: nitekim Hazret-i Cibrîl'i 'aleyhi's-selâm; S, M: nitekim.

15 D: Hazret-i Resûl-i Ekrem salla'l-lahu 'aleyhi ve sellem hazretüne.

16 D: Hağ Subhânehü ve Te'âlâ.

17 S: şeredür.

18 D: bâşâ şâhları.

19 S, M, D.

20 S, M, D: İddî.

21 S, D: nesne'i.

tengri¹ bilürler. Ve bu tâ'ife gibi eşedd-i küfr(an)² hiç bir tâ'ife yökdur. Yehüd ve Naşarâ ve sâ'ir fırak-ı kefereden bünlar eşedlerdür. Ve bünlaruñ izâlesl chemm-i mühimmât-dandır.³ Ve 'ulemâ'î İslâm bi-esrihim⁴ bünlaruñ küfründe⁵ tevağkuf itmemişlerdür.⁶ (D/9 a) Ve bünlaruñ⁷ dîn-i islâma zararlarl, sâ'ir kefereden ziyâdedür. Aşlâ ahkâm-ı şer'iyeden bir nesneye kâ'il degillerdür.⁸ (M/238 a) Ve bünlaruñ⁹ şhvâlüne vâkıf olan kimesne aşlâ şânlarında tevağkuf itmez.¹⁰

3) El-Ĥaṭṭabiyye¹¹:

Bu tâ'ife Ebû'l-Ĥaṭṭâb el-Esedî etbâ'idür. Dirler ki: Evlâd-ı 'Alî cümle enbiyâ idî.¹² Ve ma'a-huzâ Allah Te'âlâ 'Alîde ve soñra¹³ Ĥasan ve Ĥüseyninde ve Zeyne'l-'Âbidinde ve Muĥammed Bâkırdâ ve Ca'fer Şâdıkdâ ĥulûl itmiş idî¹⁴; her birî tengri¹⁵ idî, ĥattâ Ebû'l-Ĥaṭṭâb, ki bu¹⁶ melâ'inûñ re'isî idî, etbâ'î ile¹⁷ İmâm Ca'fere tengri¹⁸ gibi 'ibâdet ve secde iderler idî.¹⁹ İmâm Ca'fer bünî istimâ' etdükdü,²⁰ mezbûrlara la'net öküdl.²¹ Mel'ûn mezbûr bünî görlecek, İmâm Ca'fere rencide öldü²² ve didî ki: Şimdi²³ Allah Te'âlâ (S/103 a) İmâm Ca'ferden ĥurûc etdü;²⁴ baña ĥulûl etdü.²⁵ Ĥâlâ ben ândan kâmil ve müsteĥakk-ı

1 S, M, D: tañri.

2 S: eşedd-i küfr; M: eşedd-i keferâ.

3 D: chemm-i mühimmât-ı dîndendir; M: chemm-i mühimmât-ı dîndür.

4 B: bi-esrihim.

5 D: küfürlerinde.

6 M: itmemişlerdür.

7 S'de devamla "vücûdî".

8 D: olmazlar.

9 M: bünlaruñ.

10 D: itmâz; M: etmez.

11 Keş: *Pühâdûr*, 50; El-Ĥaṭṭabiyye; *el-Müdel*, 1/179 ve *el-Furâk*, 150; El-Ĥaṭṭabiyye.

12 D, M: idiler.

13 D: 'Alîden soñra.

14 M: etmişdi; S, D: itmışdi.

15 S, M: tañri; D: bünlaruñ herşerî tengri.

16 S, M'de yok.

17 D, M: etbâ'ile.

18 S, M: tañri.

19 S, M: iderlerdi.

20 D: idükde; B, S, M: idükde.

21 B, S, M, D: öküdl.

22 D: öldü.

23 D'de yok.

24 B: idî; D: idüb.

25 B, D: idî.

'ibâdetüm, dîdî. Sofra mel'ûnî katl etdiler.¹ Bû kavim kendü tâ'ifeleri için² şehâdet-i zürî³ tevîz iderler. Ve cennet, na'îm-î dünyâ ve cehen-nem, âlâm-ı dünyâdur, dlrler.

4) El-Mugiriyye:

Bû tâ'ife Mugîr [e] bin Sa'îd el-İelî⁴ etbâ'idür. Dlrler ki: Allah Te'âlâ cism-i nûrânîdür; insân şüretündedir; ve bâşunda nûrdan bir tâc vârdur. (خلق الله آدم على صورته)⁵ bûña işâretdür, dlrler. Hâzret-i 'Alî zamânında bû tâ'ife zuhûr itdi.⁶ Hâzret-i 'Alîye - hâşâ -, "Sen⁷ taûrisun"⁸ (M / 238 b) dldiler. Hâzret-i 'Alî bûnlaruñ bir kâçını tûtüb⁹ neft ile âteşe yâkdı.

5) El-Manşûriyye¹⁰:

Bû tâ'ife Ebû Manşûr el-İelî etbâ'idür. Dlrler ki: Rusul ebede(n) munkaşı¹¹ ölmâz.^{10a} Ve cennet öl [kimesneyedür]¹¹ ki, Allah Te'âlâ bize aña muhâbbet itmek¹² emr etmişdür,¹³ 'Alî ve¹⁴ evlâdı gibi; (D / 9 b) ve nâr öl [kimesneyedür] ki,¹⁵ biz aña 'adâvet¹⁶ ve buğz itmege me'mûruz, Ebû Bekir ve 'Ömer gibi. Ve bû melâ'în katl-i nefsi ve zinâ ve livâta'¹⁷ mübâh bilürler.¹⁸

6) El-Cenâhiyye¹⁹:

Bû tâ'ife 'Abdu'l-lah bin Mu'âviye bin 'Abdu'l-lah bin Ca'fer g'l-

1 S, B: katl etdi; D, M: itdiler.

2 S: tâ'ifelerleçin; D, M: tâ'ifelerleçin.

3 B: şehâdet-i zürî; M: şehâdet-i zürî.

4 D: Mugîr bin Sa'îd bin el-İelî. Krş.: *Fikâdât*, 58; *el-Mîlâl*, 1/176; *el-Farâğ*, 146.

5 "Allah, Âdem'i Kendi suretinde yarattı." Bu, aslında hür Tevrat cümlesidir. Bk. Tekvîn, 1/27. Ayr. Krş.: Buḥârî, *İstisnâ* (İst. 1315), 7/125; Muslim, *Şifâni'l-Cenne* (İst. 1333), 8/149; İbn Kuteybe, *Te'sîlâ Muḥsilü'l-Hadis* (Beirut 1972), 6.

6 T, M: etdi.

7 B, D, M.

8 B, D: tevgriün.

9 D'de yok.

10 Krş.: *Fikâdât*, 58; *el-Mîlâl*, 1/176; *el-Farâğ*, 149.

10a B, S, M, D: ölmâz.

11 S, M, D: kimesnenüdür; T, B: kimesnedür.

12 S, M: itmege.

13 B, S, D, M: itmüşdür.

14 S, M'de yok.

15 T, B: kimesnedür ki: ** işaretleri arasındaki kısm M'de yok.

16 D: 'adâvet itmege.

17 S, M, D: livâta'î cümle.

18 M: bilür.

19 Krş.: *Fikâdât*, 59; *el-Farâğ*, 150.

cenâbeyn etbâ'idür. Ve bû melâ'ın tenâsühlerdür, ya'nî ervâh ebdânda birbirinden birbirine intikâl iderler, derler.¹ Ve râhu'l-lah Hzret-i Âdem nehîde idî; şoñra Şİçe² intikâl eyledi; ve³ şoñra sâ'ir enbiyâya [⁴'ale't-tertib] intikâl eyledi; vâhîde(n) ba'de vâhid(in) tâ 'Alî ve evlâd-ı [çelâgesine]^{4a} müntakîl öldi, hâlâ mezbûr 'Abdu'l-laha intikâl itmişdür⁵, derler. Ve bû tâ'ifenün meğhebî bûdur ki, insân imâm-ı zamân olan kimesneye ma'rifet hâşıl etdükdən⁶ şoñra, hîç şâ'at⁷ ve 'ibâdet etmek⁸ lâzım degüldür, <dirler.>^{8a}.

(B/143 b) 7) El-Mufavvîza⁹:

Bû bir (S/103 b) kavimdür. Meğheb¹⁰ ve i'tikâdları bûdur ki, Rabhu'l-İzzet evvelâ¹¹ Hzret-i 'Alî ve evlâdını halk etdi¹²; ve¹² şoñra sâ'ir mañlûkât bunlara¹³ tefvîz itdi.¹⁴ Pes semâvât ve arzın ve mâ-fihimrâ bû cümle'i 'Alî ve [evlâd-ı]¹⁵ 'Alî halk etmişdür.¹⁶ Rükû'da (سبحان ربى العظيم) (سبحان ربى) den murâd¹⁷ 'Alldür¹⁸; ve sücûdda (M/239 a) (سبحان ربى الاعلى) dan murâd Rabhu'l-İzzedür, dirler.

8) El-Kâmilîyye¹⁹:

Bû tâ'ife Ebû Kâmil etbâ'idür. Cümle şahâbe'i 'izâmî²⁰ ikfâr iderler ki, niçün Hzret-i 'Alî'nün bey'atını terk idüb Hzret-i Ebi Bekire bey'at

1 D: iderler; B, S, M: ider dirler.

2 B, M: Şİte; D: Hzret-i Şİçe.

3 S'de yok.

4 D.

4a T: selâsine.

5 M: etmişdür.

6 D: İtdükden; M: İtdükde.

7 D: şâ'at.

8 M: etmek.

8a B, S, M, D'de yok.

9 M: el-Mu'avvîyye. Krş.: İ'tikâdât, 59; el-Farh, 153.

10 D: bû kavimün meğhebleri.

11 M: evvel.

11a B, S, M, D: İtdi.

12 D, S'de yok.

13 S, M: bunlara.

14 B, S: İtdi.

15 B, S, D; M: evlâdî; T: evlâ.

16 S: İtmışdür; D: İtmışlerdür.

17 D'de yok.

18 S, D, M: 'Alldür.

19 Krş.: İ'tikâdât, 59; el-Farh, 152.

20 D: kihâri.

etdiler¹. Ve Hzret-i 'Alîyi de² ikfâr iderler ki, niçün hakkım³ taleb idüb aşhâb ile cenk etmedi, dîrler.⁴

9) El-Curâbiyye⁵:

Bü tâ'ife derler ki⁶: Hak Te'âlâ (D/10 a) Cebra'îl⁷ ile nübüvvet ve risâlet⁸ Alîye göndermiş idi; lakin 'Alî ile Muhammed 'aleyhi's-selâm⁹ birbirine¹⁰ şehih olmağla¹¹; nitekim¹² gurâb gurâba ve zebâb zebâba¹³ şehihdür; fark idemeyüb sehve(n) nübüvveti Muhammed 'aleyhi's-selâma¹⁴ götürdü. Ânünâçün Hzret-i Cebra'île¹⁵ hâşâ la'n iderler¹⁶.

10) El-Yûnusiyye¹⁷:

Bü tâ'ife dîrler ki: Cebra'îl¹⁸ Muhammed 'aleyhi's-selâm¹⁹ ile döst ve muşâhib olmağla²⁰ kaçde(n) risâlet ve nübüvveti,²¹ ki 'Allnûn hakkı idi, ândan şarf idüb Muhammede ilettdi. Bü tâ'ife dağl Cebra'île²² sebb ve la'n iderler. (لعنهم الله)²³. Ve bü tâ'ifenûn meğhebi bûdur ki, Hak Te'âlâ 'arş üzerinde otürür, ve²⁴ melâ'ike anı 'arş ile bile²⁵ kâldürürler²⁶.

1 B, S, D: İtdiler.

2 D: dağl.

3 D, M: hakkın.

4 B, D: İtmedi; S, M: "dîrler" yok.

5 Krş.: *F'ühüdür*, 59; *el-Ferâk*, 152.

6 D: dîr ki; T: derler ki.

7 M: Cebra'îl; B, S, D: Cibril.

8 M: رسال له (?).

9 S: 'a.m.

10 D: birbirlerini.

11 S: ölmek ile; B: olmağla.

12 D: nitekin; S: nitekim; B: nitekim.

13 M: ذبَاب ذبَابَه

14 D: Hzret-i Muhammed şalla'l-lahu 'aleyhi ve sellem.

15 B, D: Cibril; M: Cebra'îl.

16 B: ider.

17 Sivas nüshasında kenarda "El-Yûnusiyye". Ama metin içinde "El-Burusiyye". *F'ühüdür* (s. 60), aynı bilgileri farka adı vermeksizin nakleder. Ayr. Krş. *El-Müel*, 1/180; *el-Ferâk*, 43.

18 M: Cebra'îl; S, D: Cibril.

19 S, M: 'a.m.

20 S: ölmek ile; D: olmağla.

21 S, M: nübüvvet.

22 B: Cibril; D: hâşâ Cibril.

23 M: la'anahumu'l-lahu Te'âlâ. (Allah onlara lânet etsin!).

24 M'de yok.

25 S'de yok.

26 D: kâldürürler dîrler.

11) Ez-Zemmiyye¹:

Bü tâ'ife -hâşâ- Nebî 'aleyhi's-selâmi' gemm iderler ki, 'Ali tengri² idî. Muhammedî gönderdi ki halkı³ (M/239 b) tañriya⁴ da'vet ide. Muhammed halkı 'Aliye da'vet etmedi,⁵ kendî⁶ nefsiine da'vet etdi, dirler⁷.

12) El-Muhtariyye⁸:

Bü tâ'ife dirler ki: Cebra'îl⁹ risâleti¹¹ 'Aliye götürmüş idi;¹² lakin Muhammed¹³ 'Aliden büyük olmağa¹⁴ (S/104 a) 'Ali Muhammedden mu'avenet taleb eyledi. Ve Muhammed da'vete¹⁵ meşgûl olub, halkı kendüye (T/3 a) da'vet itdi.¹⁶ Pes bü tâ'ife'yi mef'ûn¹⁷ dağl, bü cihetden¹⁸ -hâşâ- Resûl¹⁹ 'aleyhi's-selâma itâle-i lisân²⁰. iderler²¹.

13) En-Nuşayriyye²²:

Bü tâ'ife dirler ki: Allah Te'âlâ ba'zı²³ evkâtta 'Alide²⁴ hulûl ider idî²⁵. Hayber kal'ası fethünde, ki 'Ali²⁶ kal'a kapûsunî kal' eyledi, (D/10 b) ol vakit Allah Te'âlâ aña hulûl eylemiş idi,²⁷ kuvvet-i Rabbâniyye ile kal'i bâb-ı Hayber²⁸ eyledi, ve illâ maqdûr-i beşer degül idî, dirler²⁹.

1 D, M: el-Mogemmiyye. Krş.: *el-Fark*, 153.

2 M: Nebî 'a.n.; D: Hâkret-i Resûl-i Ekremî.

3 S, M: tañri.

4 M: ki bü halk.

5 B, D: tengriye.

6 B, S: itmedi; D: itmeyüb.

7 S, M, D: kendî.

8 D, S: itdi; M, S'de "dirler" yok.

9 *Fihristü'd-dîn*, 60'da baskıca onuncu sırada.

10 M: Cebra'îl; S, D: Cihel; S'de ayrıca "a.n."

11 B, D: götürmüşdi.

12 B: Muhammed 'aleyhi's-selâm; D: Muhammed sin haselî ile.

13 S: olmağla; B: olmağla.

14 D, M: da'vet ile.

15 M: etdi.

16 S: mef'ûn.

17 "Bü cihetden" D'de yok.

18 S: Resûl-i İlah; M: Resûl 'a.n.; D: Hâkret-i Resûl-i Ekreme şalla'l-lahu 'aleyhi ve selleme.

19 S, M, D'de yok.

20 D: iderler idî.

21 M: en-Nuşayriyye. Krş.: *Fihristü'd-dîn*, 61; *el-Müel*, 1/188.

22 B: ho'ûn; D: ekger.

23 D: Hâkret-i 'Alide.

24 S: iderdi.

25 D: Hâkret-i 'Ali.

26 D: itmişdi.

27 D: kal'i bâb-ı Kala' Hayber.

28 S: degüldi; D, M: degüldür. D ayrıca şu ilâvedebulur: "ve hi'l-cümle 'Aliyi Allah bülürler. Galât-ı Revâfiada Nuşayriyyeden şedd tayıfe ve el'ân kavim nâdirdür."

14) El-İshâkıyye¹:

Bü tâ'ife katında Allah Te'âlâ² da'imâ 'Alide hülûl İtmışdi derler³. *Ve soñra evlâd-ı 'Alide hülûl etdi⁴ dñrler⁵. Ve dñrler ki: Çün⁶ 'Alî ve evlâd-ı 'Alî ef'âl-ı hâlâyık⁷dur. Hemîşe Hağ Te'âlâ ânlaruñ⁸ şüretünde gâhîr ölü⁹; ve ânlaruñ¹⁰ lisânî ile tanaçtık¹¹ İder; ânlaruñ ellerile tütâr. Ve bi'l-cümle 'Alî¹² ve evlâduñ tañrîdur,¹³ derler.^{13a} İmâm Fağru'd-Dîn Râzî hazretleri buyürur ki¹⁴: "Nuşayriyye ve İshâkıyye Haleb ve Şâmda çökdür¹⁵."

15) El-Ezeliyye¹⁶:

Bü tâ'ife dñrler ki: 'Alî ve 'Ömer İkiside kadîm ve ezeldür;¹⁷ (M/240 a) lakin 'Alî hayrdur¹⁸ ve 'Ömer şerdür,¹⁹ derler^{19a}.

(B/144 a) 16) El-Kerbiyye²⁰:

Bü tâ'ife Ebû Kerb [Eâ-] Zârîr²¹ etbâ'idür. Dñrler ki: 'Aliden soñra imâm, 'Alînuñ şulbî öğlî ölan²² Muhammed Hanefiyye²³ İdi. Halâ²⁴ he-

1 D: El-İshâkıyye. Krş.: *F'ühûdüt*, 61; *El-Müsl*, 1/188; *el-Farğ*, 130 vd.

2 D: Subhânehu ve Te'âlâ.

3 B: İdi dñrler ve; M: etmiş İdi dñrler ve; D: İdi dñrler; s: İtmışdi derler.

4 B,M: İdi.

5 ** İşaretleri arasındaki kısım D'de yoktur.

6 S: çünki.

7 D: hâlâyık⁷dur.

8 D: ânlaruñ.

9 M: ölmek e'nedür.

10 D: ânlaruñ.

11 S: nuçk.

12 B: 'Alî.

13 B,D: tañrîdur.

13a B,S,M,D: dñrler.

14 D: buyürur¹⁴lar ki. Bk.: *F'ühûdüt*, 61.

15 D bu cümleyi şöyle verir: "Nuşayriyye ve İshâkıyye eçed-i küfre(n) vâhî' öñü Haleb İle Şâmda İbî İyife çökdür." Bu rivâyetteki "küfrün çokluğu" hususu *F'ühûdüt*'da söz konusu edilmemektedir.

16 Krş.: *F'ühûdüt*, 61.

17 D: 'Alî İle 'Ömer İki İde ezeldürler.

18 D: hayr-ı mahâdur.

19 S,D: şerdür.

19a B,S,M,D: dñrler.

20 Krş.: *F'ühûdüt*, 62; *el-Farğ*, 62.

21 D,M: Ebû Kerb Hayri.

22 M: ölan.

23 D: Hanefî.

24 D: hâlâyî.

nüz hayâtdadır; bir arslân¹ şâgında ve bir kaplân şölunda muhâfaza² iderler; ve ekşer tâglarda ölür, dîrler.

17) El-Hâşimiyye³:

Bü tâ'ife dîrler ki: Muhammed Hanefiyye⁴ vefât etdükte⁵, öglü Ebû Hâşim 'Abdu'l-lah bin Muhammed kâ'im makâm ve imâm öldi. Soñra vefât itdükte⁶ vaşyyet etdiki,⁷ benden soñra Muhammed bin 'Abdi'l-lah bin [el]-'Abbâs⁸ imâm olsün. Ve mezbûr Muhammedüa ethâ⁹ Horasânda, Ebû Müslim şâhib-i da'vet⁹ idî, âdi ile,¹⁰ halkı da'vet (S/104 b) idüb hurûc etdiler¹¹. Hîlafeti Benî Umeyyeden intizâ¹² idüb¹¹ hîlafet (D/11 a) Benî 'Abbâsa¹² intikâl etdi,¹³ ve beş yüz yıl mîkdârî hîlafet hânedân-ı 'Abbâsda¹⁴ kaldı.

18) Er-Ravendiyye:

Bü tâ'ife Ebû Hureyre Ravendi¹⁴ ethâ'idür. Dîrler ki: İmâmet ve hîlafet, evlâd-ı 'Abbâs hakki idî; âşiru'l-emr hak müstehakkına vâşıl öldi¹⁵.

IV. EL-BÂBU'R-RÂBİ' Fİ FIRAKI'L-MELÂHİDE¹⁴

Bü tâ'ife çöğdür; lakin meşhûr olan¹⁷ yedi fırkadur:

1) El-Bâşmiyye¹⁸:

Bü tâ'ife hiç bir millete¹⁹ tâbi¹⁵ degüldür. Nefy-i Sâni¹⁶ ve inkâr-ı

1 B: arslân.

2 D: şölunda ölüb âdi muhâfaza.

3 Krş.: *F'ühûdüt*, 63; *el-Mîlâd*, 1/150; *el-Ferâh*, 26 vd.

4 D: Hanîfe; M: Hanefî.

5 D: İtdükde; S: İtdükde.

6 B: İtdüğü; D: İtdükde; S: etdüğü zamânda.

7 B,S,D,M: İtdük.

8 S,D,M.

9 S,M,D: şâhibu'd-da'vet.

10 S,B,M,D: imdâdî ile.

11 B,D: İtdiler.

12 D: İddüb ânden.

13 D: Benî-'Abbâsa.

14a. S,M,D,B: İtdi.

15 D: 'Abbâsiyyede hâki.

16 Krş.: *F'ühûdüt*, 63.

17 D: hak merkezünde karar hüldi.

18 "Dördüncü Baş Mühâdîlerin Fırkaları Hakkındadır".

19 S,M: meşhûrî; D: meşhûr.

20 Krş.: *F'ühûdüt*, 76.

21 M: millet.

haşr iderler. Ve bünlarıñ¹ ibtidâ zuhûri¹ bir hikâyete (M/240 b) mebnîdür. Pes münâsib öl hikâyeti bû maqâmda irâd etmekdür².

Hikâyet: Ba'â tevârlîhde³ böyle mestürdür ki, Ehvâz nâm vilâyet halkundan bir kimesne vâridi, 'Abdu'l-lah el-Meymûn el-Şaddâh nâm. Ve mezbûr 'Abdu'l-lah zenâdîkadan idi. Ve İmâm Ca'fer Şadîkân öglli İsmâ'ile hizmetünde ölür idi ve ekşer evkâtda⁴ Ca'fer Şadîkân öglli İsmâ'ile hizmet ider idi⁵. Ve İsmâ'îl vefât etdükden şoñra⁶ İsmâ'îlün öglli Muhammedî bile kâldürub Mışır cânibine müteveccih öldi. Ve yolda mezbûr Muhammed vefât eyledi ve⁷ bir hâmile⁸ câriyesi kâldi. Ve 'Abdu'l-lah meymûnuñ dâhi bir⁹ hâmile¹⁰ câriyesi vâridi. Mezbûr 'Abdu'l-lah, Muhammed bin İsmâ'îl¹¹ câriyesün katli idüb, kendi câriyesün¹² anuñ câriyesidür, öldi. Şoñra câriye'i mezbûrenün bir öglli mütevellid öldi. "Bû, Muhammed bin İsmâ'îl¹³ ögllidir ve imâm-ı zamândur," deyü¹⁴ halkı igvâ etdi¹⁵. Ve bir cemâ'at-ı a'dây-ı dîn-i islâmiyyeden ki, ağılda mü'lük-i 'acem [evlâdından idiler];¹⁶ ve 'adâvet-i dîniyye kalbleründe râsih idi, mezbûre tâbi¹⁷ öldilar. Ve halkı bû tarik ile izlâl idüb, diyâr-ı Mağribde ve Mışırda ve İskenderiyyede bû âzalâet şâyî¹⁸ öldi; (S/105 a) ve ecrâf-ı 'âleme¹⁹ (D/11 b) dâ'iler perâkende eylediler. Âhîru'l-emr bû tâ'ifeden (M/241 a) Mehdî nâmında bir kimesne [Mışırda]²⁰ şâh öldi.²¹ Ândan şoñra Kâ'im²² Maqâm nâm bir²³ kimesne pâdişâh öldi²⁴. Nesle(n) ba'de nesl(in) tâ növbet-i saltanat Müstenşıra geldi. Hasan Şabbâh, ki

1 D: bünlarıñ.

2 D: zuhûrileri.

3 B,S,M: itmekdür; D bu cümleyi şöyle verir: "Bû takdirde öl hikâyeti irâd ilâkumdur".

4 S,M,D: ba'â tevârlîh-i mu'teberede.

5 B,S'de cümle başından bu kısma kadarki ifade yok.

6 S,M: iderdi.

7 D: itdikiden şoñra; T'de "şoñra" mükerrer.

8 S'de yok.

9 S,M: hâmil

10 M'de yok.

11 D,M: Muhammedün

11a B,S,M,D: kendii câriyesünl.

12 M: Muhammedî İsmâ'îlün; D: Muhammed bin İsmâ'îl bin İmâm Ca'fer.

13 S: dîyâ.

14 B,S,D: itdi.

16 S,M,D: T,B: evlâdından; "idiler" yok.

17 S,M: 'âleme.

18 S,D: T,B'de yok; M: Mışırda.

19 S,M,D: pâdişâh öldi.

20 S,D,M: kâ'im.

21 B'de yok.

22 M: bu cümleyi şöyle verir: "Ândan şoñra Kâ'im nâmında bir kimesne pâdişâh öldi."

re'isi melâhîde idî, mezbûrdan icâzet taleb idüb, diyâr-ı 'aceme gelüb halkı küfür ve zendaçaya¹ irşâd eyledi. Âhiru'l-emr diyâr-ı 'acemde fitne'î melâhîde bir mertebeye vâsıl öldi ki,² selâtn-ı islâm cümle muhtarib³ ölüb, ekşeri melâhîdeye mağlûb⁴ ve ha'âsî dâhi tarik-i şulh ve⁵ müdâheneye sâlik öldüler. Âhiru'l-emr Hülâgü Hân Cingizî⁷ ma'a keferde gelüb, diyâr-ı islâmî melâhîdeden istiğlâç⁸ (B/144 b) ve mezbûrları istiğâl eyledi. (لعن الله القاتل والمقتول)⁹.

2) eç-Şabbâhiyye¹⁰:

Bü tâ'ife Hasan Şabbâh¹¹ etbâ'idür. İ'tikâdât-ı fâsidelerünün menbâsi hü mes'eledür ki¹², derler ki¹³ eger 'akl kâfidür,¹⁴ pes hiç kimseye¹⁵ i'tirâz vârid degüldür; eger kâfi degül ise,¹⁶ pes [imâm-ı zamâna]¹⁷ ihtidâ lâzımdur.

El-Cevâb¹⁸: Eger 'akl lâzım degül ise, mücerred imâm ile hâk bâpıdan niçe mütemeyyiz ölür; eger 'akl lâzım ise, imâma ne ihtiyâc?

3) En-Nâsriyye:

Bü tâ'ife Nâsır Hüsrev etbâ'idür. Mezbûr Nâsır, Şeyh Ebû 'All Sınâ şâgirdleründendir. Hâkım ve fâzil idî¹⁹. Eç'arundan [râyiha'î]²⁰ ilhâd ve zendaça istişmâm olunmağla²¹ çok kimesnenün (M/241 b) zâlâl²² ve ilhâduna bâ'is olmuşdur²³.

1 D: zendaça ve ilhâda.

2 D: vâsıl ki.

3 S,D,M: muhtarib.

4 B: mağlûb ölüb.

6 D'de yok.

7 M: Çingiz.

8 M: istiğlâç.

9 "Allah, öldürüne de öldürülüne de lânet etsin".

10 S: "eç-Şuâl eç-Şabbâhiyye fi firâkı'l-melâhîde." Farkıy: krp.: İ'tikâdât, 78.

11 B: Hasan bin Şabbâh.

12 M'de "ki" yok.

13 B: derler ki; S: derler; D ve M'de "derler ki" yok.

14 D,M: 'akl eger kâfidür.

15 B: kimseye; D,M: kimesneye.

16 D,M: degüldür.

17 S,M,D: B: imâm-ı zamân evlâdına; T: imâm-ı zamân ölin.

18 D: El-Cevâb bir diriz ki...

19 D: hâkım idî ve hüğüyet fâzil idî; S'de "ve" yok.

20 S,D,M: râsiha'î.

21 S: olunmağla.

22 D: zâlâletine; M: zâlâlete.

23 Krp.: İ'tikâdât, 78;

4) El-Şarâmiya¹:

Bü tã'ife Hamdân Karmaş² etbâ'idür. Başra ve Küfe³ ve öl cânib-lerde [du'at-ı]¹⁸ melâhideden idl⁹. Halk-ı keşir amû⁵ sebebl ile ilhâd ve zendaçaya zâhib öldiler. Ve öl diyâra⁶ (D/12 a) bir mertebe müstevlî öldiler ki, hülefâ'i 'Abbâsiyye bile, (S/105 b) mezbûrlardan⁷ aḫz-u-intikâma kâdir olmadılar; hattâ Şarâmiya bir sene vârüb 'Arâfâtta hüccâet başüb⁸ katl-i'âm etdiler⁹ vârüb Mekkede¹⁰ Beyt-i Şerif eḫrâfında, müslümânlardan halk-ı keşir¹¹ katl idüb, Haceru'l-Esvedî yerinden çıkârüb, götürüb¹² Küfede bir mezbeleğe bırâkdılar. Yigirmi dört yıl Haceru'l-Esved ânda kaldı. Âhîru'l-emr Sultân Tuğrul Beg Selcûkî¹³ Bağdâda¹⁴ gelüb, mezbûr Şarâmiya'î müste'şal idüb, Haceru'l-Esvedî yine ma-ballüne¹⁵ naḫl eylediler¹⁶.

5) El-Bâbekiyye¹⁹:

Bü tã'ife Bâbek [el-Hurreml] etbâ'idür. Mezbûr Bâbek, bir ednâ kimesne idl. Azerbâycânda zuhûr eyledi¹⁹. Mürûr-i eyyâm ile²⁰ kuvvet bülüb, âzerine cem'-i keşir cem'²¹ öldi²². Defe'âtle²² 'asker-i islâm vârüb²³,

1 Krş.: F'âhâdât, 79.

2 S: Karmaşî; M: Şarâmiya.

3 B: Küfede.

3a H,S,D,M,T: tuğüt-ı.

4 D: idler.

5 D: ânlarañ; S: ânû.

6 D,M: diyârda.

7 S,D,M: mezbûrundan.

8 B: başüb.

9 B: iddiler; S,D,M: idüb.

10 D: Mekke'i Mükerrerede.

11 D,M: cemm-i ḡafir.

12 S, götürüb.

13 D: Selcûkî

14 D: Bağdâd.

15 M'de "yine" yok; D: yine yerine.

16 D: eyledi; S: etdiler. S,M ayrıca şunu ekler: Naḫl olunür ki, Haceru'l-Esvedî Şarâmiya Küfeye İttükleründe, kırk deve ḫamlinde 'âcız öldi; maḫallüne naḫl olundukda, bir deve âşu ḫamı idl.

18 Krş.: F'âhâdât, 79; el-Fark, 161.

19 D: bu cümleyi şöyle verir: "Azerbâycânda Merûğa cânübünde zuhûr idl."

20 M: eyyâmı.

21 D: bir cem'i keşir müctemî'şüb.

22 S,D,M: defa'âtle.

23 M: âzerine vârüb.

ceng-i 'azîm öldi¹. Âhîru'l-emr Mu'taşım hâlfî zamânunda² katl olundu.

6) El-Mukanna'îyye³:

Bû tâ'ife Mukanna' etbâ'idür. Mezbûr Mukanna', Ebû Müslim, [şâhibu'd]-da'vet etbâ'undan⁴ idl. Ebû Müslimden soâra nübüvvet da'vî⁵ eyledi. Çök⁶ kimesne kendüye tâbî' öldi⁷. Âhîru'l-emr⁸ ulûhiyyet (M/242 a) da'vâstn⁹ eyledi. Yevme(n) fe-yevme(n) fitnesi¹⁰ müştedd¹¹ öldi. Âhîru'l-emr¹² katl olundu.

7) Es-Seb'îyye¹³:

Bû tâ'ife dîrler ki: Devr yedidür, ve semavât yedidür, ve arz yedidür, ve¹⁴ imâm yedidür¹⁵, ve a'zâ yedidür, ve cemî' enbiyânuh devrî yedidür;¹⁶ evvel Âdem ve vaşîsî Şî;¹⁷ ikinci Nûh ve vaşîsî Sâm; üçüncü¹⁸ İbrâhîm ve vaşîsî İsmâ'il; dördüncü Mûsâ ve vaşîsî Hârûn; beşinci Dâvud ve vaşîsî Suleymân; âltıncı İsa ve vaşîsî Havâriyyûn; yedinci Muhammed ve vaşîsî 'Alîdür, derler¹⁹. (S/106 a) Ve e'imme dahl yedidür, derler: 'Alî ve Hasan ve Hüseyin ve (D/12 b) Zeyne'l-'Âbidîn ve Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer eş-Şâdik ve Muhammed bin²⁰ İsmâ'il¹⁹. Ve dahl derler ki: Mağşûd-i²⁰ bi'get-i enbiyâdan, hâlâyıkî mertebe'î cismâ-

1 D: üzerine vâcibliklarında inhiâm vâdî.

2 S,M,D: zamanî.

3 Krş.: F'ühâdât, 79; el-Fark, 155.

4 M: etbâ'iden; T: Ebû Müslim ed-da'vet etbâ'idinden.

5 D: da'vâ-y-i nübüvvet.

6 D: ve çök.

7 D: tâbî' idl.

8 M'de yalnızca "âhîr".

9 T,M: da'vâstn; D: da'vâstna başladı.

10 M'de yok.

11 M: müştet.

12 D: soâra.

13 Krş.: F'ühâdât, 80.

14 S'de yok.

15** işaretleri arasındaki kısım D'de yoktur.

16 B, M: Şî.

17 B,M: ve üçüncü.

18 a. B,D,S,M: dîrler.

19 M'de "İbn" yok.

19 D bütün isimlerin başında birer "imâm" kelimesi eklenmiş ve aralarında, sonuncu isme gelece kadar "ve" ile ayırmamıştır. Ayrıca şu ilâvede bulunur: "Ve dahl Fâtîha yedidür ki seb'u'l-megşâidür."

20 M'de yok.

niyyeden¹ meritebe² rûhâniyyeye³ işâl itmekdür. Ve növbet-i imâmet, ki⁴ Muhammed bin İsmâ'ile geldi,⁵ halk-ı 'âlemden (B/145 a) tekâlif-i zâhiriyye⁶ şavm ve şalât gibiller⁷ cümle sâkıt öldi.⁸ Hemân lâzım olan şimdi⁹ taşih-i bâtin itmekdür. Ve makşûdları¹⁰ bû makûle-i ebâ'ûdan bûdur ki, şüret-i hakdan ve tezvîr ve telbîs ile halkı câdde¹¹ i şer'¹² i şerifden¹³ ihrâc idüb, küfür ve¹⁴ ilhâda hurâkdılar¹⁵.

V. EL-BÂBU'L-ÛAMİS Fİ FİRAK'IL-KERRÂMIYYE¹⁶

Bû tâ'ife Muhammed bin Kerrâm etbâ'idür. Mezbûr Muhammed, Sîstân vilâyetünden idl. Şüret-i zühd (M/242 b) ve takvâda, halkı ba'îz bid'atlere da'vet eyledi. Âhiru'l-emr kabûl itmediler. Ve etbâ'ile¹⁷ ihrâc idüb¹⁸ Garcistâna nefy eylediler. öl diyâr halkı kendülere tâbi¹⁹ olub, öl diyârda²⁰ bû meğheb revâe bûldi. Ve cümle Kerrâmiyyenüñ meğhebi bûdur ki: Hak Te'âlâ cisimdür ve cevherdir ve mahall-i havâdiğdür ve cihet ve mekândadur, dirlir. Ve bû tâ'ife çok fırkaya münşâ'ib olmuşlardır. Meşâhîri²¹ bûnlardur²²: Tarâkıyye²³, İshâkıyye, [Hakâyıkiyye]²⁴, 'Âbidiyye, Tûniyye²⁵, Şûriyye, Heyşamiyye. Bû tâ'ifenüñ²⁶ eşbehi Heyşamiyyedür. Ve cümle Kerrâmiyyenüñ medâr-ı emirleri zer' ve telbîsdür.

(عصمتا الله من شرورهم)²⁷

1 S: cismâniyyetden.

2 S,D,M: rûhâniyyete; D: derece'i rûhâniyyete; M: rûhâniyyet meritehesüne.

3 D: çün növbet-i imâmet.

4 M: Muhammed İsmâ'ile ki geldi.

5 D: zâhiriyye'i.

6 D,M: gîbî.

7 D: idl.

8 S,M,D: şimdiden soñra.

9 M: makşûdların.

10 D: câdde'i şer'den.

11 M'de "ve" yok; D: vâdiy-i küfür ve"

12 S: hurâgalar; D,M: hurâkalar.

13 M: "El-Bâhu Hâmîs...". "Beşinci Bab Kerrâmiyye Fırkaları Hakkındadır." Kır.: Fîrâkâât, 67; el-Mîtel, 1/108; el-Fark, 130.

14 S: etbâ'ile.

15 D ve M'de "ihrâc idüb" yok.

17 D: vilâyetde.

18 D: ve meşâhîri.

19 M: bûlardur.

20 M: Tarâkıyye.

21 S,D: T,B,M: Hakâkıyye.

22 M: Nûsiyye.

23 D,M: tavâ'üfün.

24 "Allah hizi onların kötülüklerinden korusun!" M: عصمتا الله تعالى شرورهم ؛ D: عصمتا الله من شرورهم وانقسام.

VI. EL-BÂBU'S-SÂDİS Fİ FİRAKİL-MÜŞEBBİHE¹

Bü tâ'ife Müşebbihe² dımege sebeb bûdur ki, Hâk Te'âlâyi³ ma'hlûkâta teşbih iderler⁴. Ekşer Müşebbihe İmâm Ahmed bin Hanbel⁵ etbâ'idür. (D/13 a) Ve ibtidâ teşbih⁶, ki İslâmda zahir öldi, (T/3 b) Revâfiâdan zâbir⁷ öldi. Ve ma'şûdları, Hâk Te'âlâyı (S/106 b) cisme teşbih etmekden⁸ 'Alıye taürü⁹ demek için İdl¹⁰. Tavâ'if-i Müşebbihe¹¹ çökdür; meşâhîri bülârdur¹² ki, zıkr olunur:

1) El-Hakemiyye¹³:

Bü tâ'ife Hişâm bin el-Hakem etbâ'idür. Mezbûr Hişâm, Allah¹⁴ cisimdür, dirdi¹⁵. Gâh dir İdl ki, sebke'i beyzâ gibidür; ve gâh dir İdl ki, şem¹⁶ gibidür, ki her cânibünden (M/243 a) na'zar olınsa, yüzl sa'adur. Âhîru'l-emr re'yi bûna karar hûldi ki, kendü efile¹⁷ yedi kârüş tall vâre¹⁷ 'arşa mûmâsdür.

2) El-Cevâlikıyye¹⁸:

Bü tâ'ife Hişâm bin Sâlim el-Cevâllkı etbâ'idür. Dırler ki: Allah Te'âlâ insân şüretündedir; hattâ el ve ayâk ve havâss ve kûlâk [ve bürün]¹⁹ işbât iderler.

3) El-Yûnusıyye²⁰:

Bü tâ'ife Yûnus bin 'Abdi'r-Rahman [el-Şummî] etbâ'idür. Dır-

1 "Altınca Bab Müşebbihe Firkaları Hakkındadır". M: Müşebbihe. Krş.: *F'âhâdât*, 63 vd.; *el-Mîlâd*, 1/103; *el-Farâk*, 138.

2 M: Müşebbihiyye.

3 M: Te'âlâ.

4 B: İder.

5 S: İmâm Ahmed Hanbelî

6 M: ibtidâ'i teşbih.

7 D, M'de yok.

8 S, D, M: İtmekden; B: İtmekden murâd.

9 D, D: tengri.

10 B: İçüml.

11 M: Müşebbiyye.

12 D: bunlârdur.

13 D harekeli olarak "El-Hakemiyye". Krş.: *F'âhâdât*, 64; *el-Farâk*, 40, 139; *el-Mîlâd*, 1/104.

14 S, M'de "te'âlâ"

15 S, D, M: dir İdl.

16 S, D: eli ile.

17 S, D, M'de yok.

18 Krş.: *F'âhâdât*, 64; *el-Mîlâd*, 1/184; *el-Farâk*, 139.

19 S, B, D, M.; T: mezburân.

20 Krş.: *F'âhâdât*, 65; aynı bilgilerle; *el-Farâk*, 43; *el-Mîlâd*, 1/168.

ler ki: Allah Te'âlâ bir cisimdir ki, nişf-ı a'lâsî mücevvedür ve nişf-i esfelî muşmetdür.

4) Eş--Şeytâniyye¹:

Bü tâ'ife Muhammed bin [en-]Nu'mân, ki [Şeytânü't-Tâk] ile ² mullağkab idî, ânun³ etbâ'idür. Dîrler ki: Melâ'ike Allah Te'âlâyî 'arş üzerinde götürürler⁴. (يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ)⁵ bûna işaretdür, dîrler⁶.

5) El-Havâriyye⁷:

Bü tâ'ife Dâvud [el-] Havârî⁸ etbâ'idür⁹. Allah Te'âlâya a'zâ ve hareket ve sükûn işbât iderler. Ve mezbûr Dâvud söylerdi¹⁰ ki, Hağ Te'âlânun cümle a'zâsını benden su'al idün¹¹, illâ fercini ve şakâhını, ki [ânlardan]¹² su'al câ'iz degüldür, dîr idî¹³.

6) El-Haşeviyye¹⁴:

Bü tâ'ife Allah Te'âlâ¹⁵ cisimdir; ve lahm ve dem ve a'zâ (D/13 b) ve cevârihden mürekkebdür, dîrler. Ve dahî dîrler ki¹⁶: (B/145 b) Muğ-liğün olan kimesneler dünyâda¹⁷ Allah Te'âlâyî (M/243 b) ziyâret iderler ve Allah¹⁷ ile muşâfaha ve mu'ânağa iderler.

1 Krş: *F'ühûdûr*, 65; *el-Müel*, 1 / 186; en-Nu'mâniyye adıyla; *el-Farğ*, 131.

1a. B,S,M,D.; T: Şeytânü't-Tâk (2).

2 S: ânun.

3 S,M: götürürler.

4 T: tahmîl. *Hâğğa* (69), 17: "... O gün Rabbinin arşını onlardan başka sekiz tanece yüklerir."

5 D: bû ma'nâya işaretdür.

6 Krş: *F'ühûdûr*, 65.

7 *F'ühûdûr*, 65. ayne; *el-Müel*, 1 / 187 ve *el-Farğ*, 140; Dâvud el-Cevârih.

8 D: etbâ'îlülür.

9 S,D,M: söyler idî.

10 D: eyleñ.

11 S,D.: M'de yok; T,B: ândan.

12 D: degüldür deyü söyler idî.

13 el-Haşeviyye.

14 D'de yok.

15 M'de "ki" yok.

16 S: ({ج د }).

17 D: Allah Subhânahu; S,M: t.'a.

VII' EL-BÂBU'S-SÂBİ' Fİ FIRAKTL-MÜRCE'

Bü tâ'ife Mürci'e dımege¹ bâ'iz hüdür ki, i'tikâdlarında 'amel bi-hasebi (S/107 a) r-rütbe, niyyet ve i'tikâddan mu'ahhârdur; zîrâ recû te'hîrdur, derler². Ve fırak-ı Mürçi'e beşdür³:

1) El-Yânuşiyye⁴:

Bü tâ'ife Yânuş Nehri⁵ etbâ'idür. Derler ki: [İmân]⁶ ma'rifetu'l-lah ve muhâbbet-i kâlbîyye [den]⁷ şibâretdür. Bir⁸ kimesne bü şîfat ile muttaşîf olsa, aña ma'şiyet zarar itmez.

2) El-'Ubeydiyye:

Bü tâ'ife 'Ubeyd Kozgâb¹¹ etbâ'idür. Dirler ki: Haq Te'âlânun ilmi ve sâ'ir şîfatı 'ayn-î zâtdur ve lakin şüret-i insândadır. (خلق الله آدم على صورة) ¹²
(صورة büña delıldür, dirler.

3) El-Ğassâniyye¹³:

Bü tâ'ife Ğassân [el-]Küfi¹⁴ etbâ'idür. Dirler ki: İmân ma'rifet-i

1 "Yedinci Bab Mürcie Firkaları Hakkındadır". Krş.: *Fâkâdüt*, 70; *el-Mîlâl*, 1/139; *el-Fark*, 122. Risâletünün Sivas nüshasının müstensihî 'Ömer bin el-İlâc İlyâs es-Sivvâî, Mürcie konusuna başladuktan sonra, çığır yeri belirtmeksizin, sayfadan (S/196 b) sonunda, alt kenarda ve öteki nüshalarda bulunmayan şöyle bir ilâvede bulundu: "Mür'ci'eden murâd şöl tâ'ifedür ki, küfr ile tû'at bî'de vürmedigi gibi imân ile ma'şiyet zarar vürmez diyü kâ'il oldılar.. min Tercemati'l-Mîlâl ve'n-Nihâl."

Burada sözü edilen el-Mîlâl ve'n-Nihâl tercümesi, pek muhtemelen, müstensihin, daha sonra (109 a) da yine kenarda kullandığı "el-Mevlâ Ya'kûb bin 'Abdül-La'if" e ait "Tercemati'l-Mîlâl ve'n-Nihâl" adlı, bizim teşhîtime muvaffak olamadığımız eser olsa gerektir.

2 D; dirler.

3 B,S,M,D'de "desler" yok.

4 S: bîddür.

5 D: el-evvel el-Yânuşiyye.

6 Krş.: *Fâkâdüt*, 70; Yânuş bin 'Avn; *el-Mîlâl*, 1/140, *el-Fark*, 122; Yânuş bin 'Avn cü-Numeyri.

7 M'de "ki" yok; B,S,D: dirler ki.

8 D,M.

9 D,M.

10 M: her

11 *El-Mîlâl*, 1/140: 'Ubeyd el-Makte'ib.

12 "Allah, Âdem'i Kendi suretinde yarattı." B,S,D,M: خلق الله آدم على صورة الرحمن.

Ashında bir Tevrat örneğidir. Bk.: Tekvin, 1/27. Ayr. krş.: Boğazi, *İstisâa*, 7/125; Müslim, *Sıfatü'l-Cenâs*, 8/149; İbn Kuteybe, *Te'alla Madâli'ü'l-Hodâğ*, 8.

13 M: el-Ğâniyye.

14 Krş.: *Fâkâdüt*, 70; Ğassân el-Hurremî; *el-Mîlâl*, 1/141; Ğassân el-Küfi; *el-Fark*, 123; Ğassân el-Murci'l.

icmâliyyedür; tafşil lâzım degüldür. Ve¹ ziyâde ölü, lakin nâkış ölmâz, dîrler.

4) E₂-Şevbâniyye:

Bü tâ'ife Şevbân [el-Mürcei']² etbâ'idür. Dîrler ki: İmânda mu'teber ma'rifet³ ve ikrâr-ı bi'l-lah ve bi-rusulihidür⁴. Ve her ne ki 'akle(n) ânî İtmek câ'iz ölmaya⁵, aña dahî ikrâr lâzımdur; ammâ bir nesne ki 'akle(n) ânî İtmek⁶ câ'izdür, aña i'tikâd lâzım⁷ degüldür, dîrler.

5) Et-Tümeniyye:

Bü tâ'ife [Ehl] Mu'âz [et-] Tümeni⁸ etbâ'idür. Bü tâ'ife katında bir kimesne şaneme secde etmek⁹ (M/244 a) ile kâfir ölmâz; lakin 'alâmet-i küfürdür, dîrler⁹.

VIII. EL-BÂBU'Ş-ŞÂMİN Fİ FIRAKI'N-NECCARİYYE¹⁰

Bü tâ'ife Muhammed bin el-Huseyn en-Neccâr¹¹ etbâ'idür. (D/14 a) Halk-ı ef'alde ve istiğâ'at ma'a'l-fi'l ölmâkda, ve 'abd fi'qinûn kâsibi ölmâkda, Ehl-i Sünnete muvâfıqlardur¹². Ve nefy-i şifât-ı vücûdiyyede, ve hüdûs-i kelâmda ve nefy-i rü'yetu'l-lahda, Mu'tezileye muvâfıqlardur¹². Ve bü tâ'ife üç fırkadur.

1) El-Burgügiyye¹³:

Bü tâ'ife derler^{12a} ki: Kur'an tilâvet ölundükda¹⁴ 'arâzdur; kitâbet ölundükda cisimdür.

1 D: ve İmân gütükes.

2 Keç.: F'ühûdât, 70; el-Müel, 1/142; el-Farâ, 124.

3 S'de yok.

4 B'de "li" yok.

5 S: ölmüsa.

6 S,D,M: eylemek.

7 M: câ'iz.

8 D: Ehlü Mu'âz Tümeni; M: Ehlü Mu'âz Tümeni; S: Ehlü Mu'âz Tümeni.

9a. T: etmek.

9 D: derler.

10 "Sekizinci Bab Necârîyye Fırkaları Hakkındadır". D,M: "El-Babu'ş-Şâmîn fi'N-Neccârîyye".

11 F'ühûdât, 68; el-Müel, 1/88; el-Farâ, 126: "El-Huseyn bin Muhammed en-Neccâr".

12** işaretleri arasındaki kısım D ve M'de yoktur.

13 Keç.: El-Farâ, 126-7; el-Müel, 1/88-9.

13a. B,D,S,M: dîrler.

14 M: ölundu.

2) Ez-Za'ferāniyye¹:

Bü tã'ife dirdler ki: Kelâmu'l-lah mañlûkdur. Bir kimesne gayr-i mañlûkdur, dişe kâfirdür².

(S/107 b) 3) El-Mustedrike³:

Bü tã'ife dirdler ki: Egerçi kelâmu'l-lah⁴ mañlûkdur; lakin hadî-i şerifde vâki⁵ olmağla⁶, ki kelâmu'l-lah gayr-i mañlûkdur, biz hadise mutâbe'at idüb, te'vil iderüz⁷, ya'ni hü tertib üze gayr-i mañlûkdur, dlmekdür. Ve hü tã'ife dirdler ki: Bize muhâlif olanlaruñ akvâli cümle kizbdür⁸; hattâ⁹ "Lâ-ilâhe illa'l-lah"¹⁰ dañl derse⁹, muhâlifimüz yine kizbdür¹⁰.

IX. EL-BÂBU'T-TÂŞİ¹¹ Fİ FIRAKIL-CEBRİYYE¹¹

Bü tã'ifenün mezhebi bûdur ki: Fi'î-i 'abd mañzâ kudret-i ilâhiyye ile¹² vâki'dür; 'abdün aşlâ kudretinün medhaliyyeti¹³ yökür, ne te'gir ile ve ne kesh ile. Bünlar¹⁴ dañl bir kâç fırkadur¹⁵:

1) El-Cehmiyye:

Bü tã'ife Cehm bin Şafvân¹⁶ (M/244 b) etbâ'idür. Ve mezbur Cehm,

1 Krş.: *El-Farğ*, 127; *el-Milal*, 1/127.

2 D: "Bir kimesne gayr-i mañlûkdur kâfirdür dirdler." M ise bu cümleyi bazı ilâvelerle verir: "Bir kimesne gayr-i mañlûkdur; lakin hadî-i şerifde vâki⁵ olmağla, ki kelâmu'l-lah gayr-i mañlûkdur, hadî-i şerife mutâbe'at idüb te'vil iderüz ki, ya'ni hü tertib üze gayr-i mañlûkdur dlmekdür. Ve hü tã'ife dirdler ki; bize muhâlif dişe kâfirdür."

Öyle görünüyör ki, M nüshasının müstensihî, bir sonraki farkama görüñü ile bu farkama-kileri karıştırmıştır.

3 B,T ve *F'ühüdü*, 69; *El-Mustedrikiyye*. Krş.: *El-Milal*, 1/89; *el-Farğ*, 127.

4 D: kelâm.

5 B: olmağla; S,M: ölmek ile.

6 S,D,M'de "ki".

7 T,B: kizbdür; D: kâzibdür.

8 S'de yok.

9 B,M: dırse; D: dirderse; S: dır ise.

10 S: kizbdür; B: kizbdür; D: yine kizbdür. M bu farkayı noksan olarak şöylece verir: "El-Mustedrike: Bü tã'ife dirdler ki: Egerçi kelâmu'l-lah mañlûkdur, akvâli cümle kizbdür; hattâ (Lâ ilâhe illa'l-lah) dişe muhâlifimüzdür, yine kizbdür."

11 "Dokuzuncu Bah Cehriyye Firkaları Hakkindadır." Krş.: *F'ühüdü*, 68; *el-Milal*, 1/85; *el-Farğ*, 128.

12 M: ايله (?)

13 D: medhali

14 S,M: bülür.

15 D: fırkadurlar.

16 Krş.: *F'ühüdü*, 60; *el-Milal*, 1/86; *el-Farğ*, 128.

[Tirmizî]¹ vilâyetünden² İdl. Meghebi bûdur ki: 'Abd için ahlâ kudret yökür. Ve 'ilmu'l-lah hâdîdür. Ve³ Hağ Te'âlâya mevcûd ve şey di-mek câ'iz degüldür, dîrler⁴.

2) Ez-Zürâriyye:

Bü tâ'ife Zûrâr bin 'Omer el-Küflî⁵ ethâ'îdür. (B/146 a) Mezbûr Zûrâr, evvel Mu'tezile⁶ İdl; Vâsıl bin 'Atâ şâgirdlerinden⁷ İdl. Şoâra hâğ' a'mâlde nâa muhâlefet İdl⁸. Ve 'azâb-ı kabri dağî⁹ münkir İdl. Ve Kureyşden gayri kimesneye imâmet câ'iz degüldür, dîr İdl.

(D/14 b) X. EL-BÂBU'L-ÂŞİR Fİ MELÂHİDETİ'Ş-ŞÜFİYYE¹⁰

Şüfiyye ve meşâyih ziyyinde melâhideden bir tâ'ife vârdur ki, kendülerin meşâyih şüretünde gösterürler. Envâ'i şeyd ve zerğ¹¹ ile, kulüb-i 'avâm, belki ekâbir-i enâm olan kimesneleri, teşhîr İdlüb celb-i hutâm-ı dünyâ¹² İderler. Ve¹³ belki çok kimesne'î ekâbirden¹⁴ i'tikâd-ı¹⁵ zendağa ve ilhâda birâğûrlar¹⁶. Fî-zemâninâ Mevlevî ve Gülşenî ve Bek-tâşî nâmına olan ışıklar ekger melâhidedelerdür. Ve bü tâ'ife (S/108 a) dağî çök fırkadur:

1) El-Mubâhhiyye¹⁷:

Bü tâ'ife bir kavimdür¹⁸, kendülerin şüfiyye libâsunda izhâr İderler¹⁹:

1 Bütün nüshalarda "Tirmid". Bk. : *Fitkâdât*, 68, n. 4; *el-Mîlâl*, 1/86.

2 M: vilâyetünde.

3 D'de yok.

3a. B,S,M,D'de yok.

4 S,M: Zûrâr bin 'Amr el-Küflî Krş.: *Fitkâdât*, 69; *el-Mîlâl*, 1/90; *el-Ferâğ*, 129.

5 D: Mu'tezilî; S: Mu'tezileden.

6 S,M,D: şâgirdl.

7 M: hâğl.

8 S: etdl.

9 M'de yok.

10 "Onuncu Bab Şüfiyyenin İnançsızlıkları Hakkindadır." Krş.: *Fitkâdât*, 72 vd.

11 D: rızğ.

12 D: dünyâ içln.

13 S: "ve" yok.

14 D: kimesne kısm-ı ekâbir ve k'yonndan.

15 B: İtikâd ve.

16 B: hâğkûrlar; M: hâğkûrlar; D: zendağa ve ilhâd İtikâdına döğürürler.

17 Krş.: *Fitkâdât*, 74.

18 S'de "ki".

19 D: İdlb.

lakın şüfiyye¹ a'mâl ve ef'âl-u-² 'akâyidünden 'arilerdür³. Ve diler ki: Ahkâm-ı şer'at ile tekeyyüd 'avâm vazifesidür⁴; zîrâ 'avâmuñ nazari⁵ zevâhir-i eşyâya (M/245 a) maşşûrdur; ammâ havâşş ve ehl-i hakîkat olan kimesneler, rûsûm-i zâhireye⁶ muşayyed ölmayüb, ihtimâmları murâ'ât-ı huşûr-ı bâtın olmağ gerek⁷, diler.

2) Ez-Zenâdîka:

Bü tâ'ife da'vî iderler ki: "Biz bañr-i fenâda müstağrak ve 'ayn-ı tevâhidde müstehliklerüz⁸; harekât ve sekenâtumuz irâdemüzle⁹ degüldür." Ve bü sözlerden¹⁰ maşşûdları, etdükleri me'âşî ve menâhilde maşşûdlaruz; [İtdügümüz]¹¹ irâde-i¹² Hâkladur¹³, ihtiyârumuz ile degüldür, dîmekdür¹⁴.

3) El-Şalenderiyye:

Bü tâ'ife Zenâdîkadan bir fırkadur ki, da'vây-ı¹⁵ ihlâş iderler; ve 'alâniyet(en) fışk ve fücürî¹⁶ mürtekib ölürlar. Ve diler ki: Maşşûdimuz¹⁷ ishkât-ı¹⁸ (D/15 a) nazâr-ı halkdür. Ve Hâk Sübhânehu¹⁹ halkuñ tâ'atundan müstağüldür ve maşşiyetden mutazarrar degüldür.

4) El-Murâ'îyye²⁰:

Bü tâ'ife ziynet-i dünyâviyye²¹ terk idüb, eshâb-ı dünyeviyye²² cem'inden irâz iderler, tâ nazâr-ı halkda maşşûl ölüb, beyne'n-nâs

1 D: şüfiyyesüñ.

2 S, M: ahvâl ve.

3 D: cümlet(en) 'arilerdür.

4 D: vazife'i 'avâmlar.

5 D: nazarları maşş.

6 B'de "ile" yok; S, M, D: zâhireyye ile.

7 D: gerekdür.

8 S, M: müstehliklerüz.

9 D, M: irâdemüz ile.

10 S, M, D: sözden; M: degüldür deyü sözden.

11 D.

12 S, D, M: irâdet-i.

13 S, D, M: Hâk Hedür.

14 D: diler.

15 D: da'vâ'i.

16 S, D, M: fücürü.

17 S, M: maşşûdimuz.

18 M: ishkât.

19 S: "ve Te'âlâ".

20 B: el-Murâ'îyye.

21 D: dünyâyi; S, B, M: dünyeviyye'i.

22 M: dünyâ.

mürecca^c ve mu'teber ve şeyh nâmına ölüb,¹ herkesi kendülere mu'tekid kılmagıçün².

5) El-Müsta'hdemiyye:

Bü tâ'ife bir kavimdür. Halk ile makâm-ı hizmetde³ mu'amele iderler. Ve ma'şûdları⁴ halka hizmet etmekden sevâb-ı uhrevî degüldür; belki isticlâb-ı kalüb için ve ta'şîl-i menâfi'-i dünyeviyye etmek⁵ için ziy-y-i fukarâ ve hüddâmda görünürler. Ve ma'şûh-ı (M/245 b) nazarları⁶, taleb-i câh ve mâl ve keşret-i^{6*} etbâ⁷ ve eşya'adur, tâ me'hâfil ve mecâmi'de bünüâla müfâharet ve te'kaddüm ideler.

6) El-Müte'abbidiyye⁸:

Bü tâ'ife (S/108 b) bir kavimdür ki, 'ibâdet iderler, ma'şûdları sevâb-ı uhrevî degüldür, belki nazâr-ı halkda ma'kbül ve mu'teber olmakdur; hattâ⁹ İtdükleri⁹ 'ibâdete gayr-i mu'tabî^c olmasa 'ibâdet itmezler¹⁰.

7) El-Hulûliyye¹¹:

Bü tâ'ife diler ki: İnsân riyâzet ve mücâhede ile bir mertebeye vâsıl olur ki, ma'sûk-ı hakîkî ile müttehid olur, fenâ fi'l-lah olur¹², Allah aña hulûl ider. Ve 'Acem ışıkları ekşer bü i'tikâdda ölürler¹³.

1 M'de yok.

2 S, M: herkes kendülere mu'tekid ola; D: ölüb kendülerine mürid ve mu'tekid olalar.

3 M: halkı ile hizmetde.

4 S, D, M'de "ve" yok; B: me'şûdleri.

5 M'de yok.

6** işaretleri arasındaki kısım M'de yok.

7 S, M: El-Musta'hdemiyye. Kır.: *Fühûdât*, 72; Aşhâbu'l-'İbâdât.

8 M'de yok.

9 D: İtdükleri; S, M: etdükleri.

10 D: ayrıca şu ilâvede bulunur: "Ve enâr-ı halâyıkıla 'ibâdeti kati, 'arâ ve tavil iderler; mitekim Mevlânâ Câmî hoşûtur ki, beyt:

کلید در دوزخ آن نماز — که در چشم مردم کزاری در آرز

(Halkın gözüne uzun gelen namaz, senin için cehennem kapısının anahtarıdır.)

11 Kır.: *Fühûdât*, 73.

12 D: ölürler.

13 D son cümleyi şöyle verir: "Acem diyârında olan ışıkları a'lebi i'tikâdınca böyledür."

EL-ÜHÂTİME Fİ'L-FIRAĞIN-NÂCİYE¹

Bü tâ'ife öl fırkadur ki, Nebî² 'aleyhi's-selâm ânlaruñ hakkında buyürmuşdur³: (B/146 b) (هم الذين ما انا عليه واصحابي). (D/15 b) Ve bü tâ'ifeye Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at dirler. Egerçi bü tâ'ife⁴ fûrû⁵ ve 'ameliyâtda âlti fırkaya müteşâ⁶ab olmuşdur⁶: El-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve's-Şâfi'iyye ve'l-Hambeliyye ve's-Sufyâniyye ve's-Şevriyye⁷. Ammâ uşûl-i i'tikâdiyâtda⁸ müttefiklerdür⁹. Ve bûnlaruñ¹⁰ mezhebleri

1 D: "El-Ühâtîme fi Fırâkı'n-Nâciyye". "Sonuç: Kurtuluşa Eren Fırkalar Hakkındadır." Krş: *El-Fırâk*, 139 vd.

Sivas nüshasının müstensihisi 'Ömer b. el-Hâc İlyâs es-Sivâsî, "El-Fırkatu'n-Nâciyye"ye başladuktan sonra, çıkış yerini belirtmek üzere, sayfasını (S/108 b) üst kenarında (109 a, 109 b, 110 a) sayfalarında da devam eden ve bir kısmı Türkçe, diğerleri Arapça birtakım notlar eklemiştir. Diğer nüshalarda bulunmayan bu notlardan Türkçe olan kısmını burada, Arapça olanlarını da ileride not olarak vereceğiz:

"(Var. 108 b- üst kenar) Fırka'î Nâciyyeden marûd Resûlû'l-lah 'aleyhi's-selâm hatretleri, dahî şühâbî sâlik öldüğü ahkâmı sâlik olan tâ'ifedür. Ve fırka'î Nâciyye gâlib oldukları ahkâmından ha'snî ölür ki, 'âlem bâdiş ölüb Bâri Te'âlâ mevcûd ola. Ve Hâk Te'âlâdan gayri hâlik olmaya. Ve kadim ölüb, 'ilm ile ve kudret ile ve sâ'ir şifât-ı celâl ile muvâfî ola ve mişîl ve teşriki ve ziddi olmayüb beşerde hâfîl (S/109 a) eylemeye. Ve Hâk Te'âlânın güti ile hâdiş-i kâ'im olmaya. Ve Hâk Te'âlâ mekânında cihette olmaya. Hareket ve intikâl ve cehâl ve kişî ve sâ'ir şifât-ı nakşılan münezzeñ ola. Ve âhiretde mer'î ola. Ve irâdeti bir şey'in vücûduna te'âlâk itdüğü takdirce, mevcûd ölüb, te'âlâk itmedüğü takdirce, öl şey mevcûd olmaya. Ve ceml-i esyâdan müstağnâ ola. Ve usûrundan bir emir Hâk Te'âlânın üzerine vâcib olmaya. Ve ef'âl me'al-lelet(en) hî'l-a'râk olmaya. Ve müteşâ'az ve mütecezzî olmaya. Ve kendünün hâdîl ve mühâ-yeti olmaya. Ve ziyâde ve noksân Hâk Te'âlânın mahbûkâtında ola. Ve me'âd-i cismânî gâbit ola. Ve mücâzât ve hisb ve sırât ve mükân ve cemnet ve ceennem ve ehl-i ceannet ceannette ve ehl-i ceennem ceennemde mahallid olmak ve 'âşlerden 'afv cû'iz olmak ve şer'at hâk ve sâ-bit ölüb, dahî ehl-i bey'at-ı Râzân ve ehl-i Bedr ehl-i ceannetden ölüb ve mükellefün üzerine imâm nâsh eylesmek vâcib ola. Ve Hâzret-i Resûlû'l-lahdan soñra imâm-ı hak Ehbâ Bekir ölüb, undan soñra Hâzret-i 'Ömer, undan soñra Hâzret-i 'Osmân, undan soñra Hâzret-i 'Ali ola. (Nukile min tercemeti'l-müel ve'n-Nihâl İfî-Mevlâ Ya'kûb bin 'Abdî'l-leşîf)".

2 D: Hâzret-i Nebî.

3 D: ki.

4 "Onlar, benim ve ashûlümün üzerinde bulunduğuy (yolda) olanlardır."

5 D: tâ'ife'î Nâciyye.

6 M: olmuşlardır; D: olmuşlardır; bü vech üzere.

7 D: El-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye ve'l-Hambeliyye ve'l-Mâlikiyye ve's-Sufyâniyye ve's-Şevriyye. M'de bu son iki fırkının yerleri değişiktir.

8 S: uşûl ve i'tikâdiyâtda.

9 D: cümlesâ bârîhîrle müttefiklerdür.

10 S, M: hâllârun.

sâ'ir' furağ-ı zâllenün 'akâyid-i' fâside ve hid'atlerinden hâldür. Ve mücmel 'akâyid-i'² Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at bôdur ki: 'Âlem, ki' mâ-siv â'l-lahdur, hâdisdür, kadim degüldür; hilâfe(n) li'l-felâsifeti. Ve şâni'-i 'âlem mevcüddür; hilâfe(n) (T/4 a) li'd-Dehriyye, ki dîrler³:
 [وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ]⁴

Ve⁵ hâliku kulli şey' Allahdur; hilâfe(n) li'l-Mu'tezile, ki (M/246 a) dîrler ki⁶: Ef'âl-i 'ibâduâ hâliki 'abd kendüsüdür. Muttaşıfdür⁷ cemî' şifât-ı kemâl ile⁸, bi-lâ şebih⁹ ve lâ-naşır; hilâfe(n) li'l-Müşebbihe. Zât-ı¹⁰ Bâri-i Te'âlâ¹¹ maâll-i havâdis degüldür; hilâfe(n) li'l-Kerrâmiyye. Cihet¹² ve hayyiz ve mekândan ve hi'l-cümle simât-ı¹³ [naşır]¹⁴ ve emürât-ı¹⁵ imkândan münezzehdür; şaniyy(un) 'ani'l-'âlemindür; lâ yecibu 'aleyhi şey'dür; eger işâbe iderse¹⁶ faîl ile ider; eger şikâb iderse¹⁷ 'adl ile¹⁸ ider. Ef'âlu'l-lah¹⁹ mu'allel (A/109 a) bi'l-farâ degüldür; her çend müstemil-i hüküm ve meşâlih ise. Ve me'âd-ı cismânî, ya'nî haşr-ı eesüd ve i'âde'i ervâh hâkdur. Ve şurât ve mizân ve hisâb hâkdur. Ve cennet ve cehennem ef'ân maflûkdur. Ve ehl-i cennet cennetde ve ehl-i nâr nârde muhalledür. Ve müznibinden şefâ'at

1 D'de yok.

2 B, D, M: 'akâ'id.

2a B: 'akâ'id.

3 D'de "ki" yok.

4 D: ki derler ki.

5 Nûshalarda (أَنْ هِيَ) Câziye(45), 24: "Hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ötürüz ve yaşarız; hiçi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler, dediler."

6 D: ve dahl dîrler ki.

7 S, M: "ki" yok.; D: şıklar dîr ki.

8 D: ve dîrler ki muttasıfdür.

9 D: kemâlile.

9a B, S, M, D: şibh.

10 D: ve dîrler ki güt-e.

11 D: Te'âlâ Celle ve 'Alâ.

12 D: ve dahl dîrler ki cihet.

13 M'de "simâtıda".

14 S, D.: T, B, M: naşır.

15 M: emürât ve.

16 S: ider; D: ider ise.

17 D: ider ise.

18 M: 'adl ile.

19 M: ef'âl.

İle 'afv câ'izdür. Ve bi'şet-i enbiyâ ve kütüb-i münzele hakdur. Evvel-i enbiyâ (D/16 a) Âdem 'aleyhi's-selâmdur' ve hâtem-i enbiyâ Muhammed 'aleyhi's-selâmdur. Ve naşb-ı imâm, mükellefe vâcibdür; Allah Te'âlâya vâcib degüldür. Ve imâm bi'l-hak Hzret-i² Resulu'l-lah şallâ'l-lahu'aleyhi ve sellemden soñra Ebü Bekirdür,³ soñra 'Ömer, soñra Osmân, 'soñra 'Alidür⁴; ve⁵ (M/246 b) hilâfet ve efzâliyyet, tertîb-i mezkûr üzredür. Ve ehl-i kibleden bir kimesne ikfâr olunmâz, meger iltizâm-ı küfr îde. Bûdur mücmel-i 'akâyid-i⁶ Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at'. Ammâ tafşîl üzre dellîl-i kâpî ve burhân-ı sâpî ile, bû⁷ kavmüâ 'akâyidünüâ⁸ beyânî, 'ilm-i kelâm, ki re'îs-i 'ulûm-i dîniyyedür⁹, âada mübeyyen ve müberhendür. Ânûñcündür¹¹ ki, 'ulemâ'î dîa ittifaq itmişlerdür ki, pâdişâh-ı islâma lâzımdur ki, memleketünde her şehirde bir 'âlim-i mütebahhîr naşb îde ki, 'ilm-i kelâma 'ârif ölüb, akâyid-i¹² şâhîha ve fâsideye muhtâlî' ola, tâ ki¹³ 'akâyid-i müslimînî fırağ-ı zâllenüñ şükûk¹⁴ ve şübühünden maşûn idüb, havze'î islâmî a'dây-ı bâhmiyyeden hıfz eyleye. Nitekim techîz-i cüyüş-i müslimîn ve sedd-i şugûr-i islâm ile¹⁵ a'dây-ı zâhireden şâynet olunür. Ve fi zamânınâ, her şehirde degül, belki mecmû'î memâlikde bir kimesne bulunmaz ki, 'ulûm-i dîniyye¹⁶ ve makâlât-ı ehl-i¹⁷ 'âleme ve mezâhib-i muhtelife'î ümeme, kemâ huve hâkkıhî muhtâlî' ölüb, 'akâyid-i¹⁸ müslimînâ, mübtedi'ânüâ (B/147 a) 'akâyid-i fâsidesünden¹⁹

1 S, M'de yok.; D: 'aleyhi's-selâm.

2 S'de yok.

3 D: Ehlü Bekir.

4 M: rivânu'l-lahi Te'âlâ (M/246 b) 'aleyhim cema'in.

5 S, M'de yok.

6 B: 'akâ'id.

7 D, M: mücmel 'akâyid-i Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at hükûd.

8 D: bir.

9 B: 'akâ'idünüâ; D: 'akâyidünüâ.

10 S: dîniyye.

11 S: ânûñcündür.

12 S'de yok.

13 S, M, D'de "ki" yok.

14 M: şükûkl.

15 D: islâmle.

16 D: dîniyyeye.

17 M'de "ehl-i" yok; D: halk-ı 'âleme.

18 B: 'akâ'id.

19 D: 'akâyid-i fâside'î mübtedi'adan.

(M/247 a) şıyânet ide. Bûna sebeb bûdur ki, selâtin-i zamân (S/109 b)¹ ve hükâm-ı devrânda 'ilme ve bû tâ'îfeye² râğbet yökür; ve ['âlimi câhilden]³ teşhîs ve temyiz yökür;⁴ menâşib-ı 'ilmîyye⁵ ehl-i 'ilme⁶ tevcih olunmaz^{6a}, cebeleye tevcih olunur⁷. Mu'teber, zât degüldür, zamândur; ve modâr-ı devr-i ebvâb ve mülâzemet kibârdur; hüdmet-i 'ilm ve faâilet şâhîbî ölmak, 'ayüb ve nakîşadur; bündan bed-teründen Allah⁸ şaklaya⁹. Ve bi'l-cümle sa'âdet-i dâreyne vuşül ve nizâm-ı dîn ve devlete¹⁰ zerî'a münhaşırdur. Târîka'i Ehl-i Sünnet ve Cemâ'ate, ki târîka-i¹¹ Nebî 'aleyhi's-selâm ve târîka'i şâhâbe ve selef-i şâlihîndür, (فإننا بعد الحق إلا الضلال)¹². Ve târîka'i¹³ Muhammediyye, ki târîka'i Elhî-Sünnetdür, târîk-i câddedür¹⁴; sâlikî ölan elbette maflûba vâşıl ötür;

1 Sivas nüshasının müstensihî bu sayfayın başında, üst ve yan kenarda, çıkış yeri belirtmek üzere şu Arapça notları eklemiştir:

(ولو اطال الركوع لادراك الجسائي لاتقرب الله تعالى [üstte : 109 b])

فهو مكروه وفي الذخيرة و البدائع وغيرهما . قال أبو يوسف مثالت أبا حنيفة عن ذلك . فقال : احتسب عليه امرأ عظيماً ، يعني الشرك - بحر الرائق شرح الكنز) .

[Yanda : 109 b] سيد القوم نخادمهم - عن أبي قتادة - الخطيب في

التاريخ عن يحيى بن اكرم عن المأمون عن الرشيد عن المهدي عن المنصور عن ابيه عن عكرمة عن العباس - جمع الجوامع) .

2 D: 'ilme ve 'ulemîya.

3 D.

4 D: temyiz ve teşhîs yökür.

5 B: 'ilmîyyete.

6 D: ehlüne.

6a S, M: olunmaz.

7 D: ekşer cebeleye vürülür.

8 S, M, D: Hak Te'âlâ.

9 D bu cümleyi farkh, asma hize göre daha doğru olarak şöylece verir: "Bir kimesnenin gâtına nazâr itmesler, zamânına nazâr iderler ve bû devirden, devr-i ebvâb idenler mağbûl-i müte'âlik; (D/16 b) ve 'ilm ve ma'ârifet meşgûl ölanlar mahrum ve melûm ve bi'l-cümle bû zamânla şâhîb-i ma'rifet ve hayriyet ölanlar ma'yûb ve mezmûm; 'ilm ve faâl 'ayüb ve nakîs ve 'ür; ve hamik ve celâl bâ'îq-i 'iszet ve iftîhâr. Hak Şühûncü 'azze şânuhu dahî bed-teründen şaklaya."

10 D: dîn-i devlete.

11 S, M: târîkat-ı.

12 "Doğruluktan sonraki, sapıklıktan başka nedir?"

13 M: târîkat-ı.

14 D: tamâm câdde ve şârhîndür.

ve¹ ma'adâsi tarîka'î zalâldür. Nitekim Rabbu'l-'İzze buyûrur ki:² (M/247 b) *هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَيْنَكُمْ عَنِ سَبِيلِهِ*.³ Ve⁴ bû tarîkuñ aşhâbl ve Nebi 'aleyhi'ş-şalevât⁵ hazretleriniñ bû huşûşda nüvvâbl, 'ulemâ'î Ehl-i Sünnet ve Cemâ'atdur, ki Haq Te'alânuñ⁶ muştafâ ve bir güzide kullarıdır.⁷ (ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا)⁸ 'ulemâ'î ümmet şânında vârid olmuştur⁹; (عليه آية كاتيباء بن اسرائيل)¹⁰ hadîsi şerifi bûna işâretdür¹¹. Ve li-hagâ selâtin-i sâlife, hazâr ve seferde, 'ulemâ'î mütebağ-hîrînden¹² münfek olmayüb, cemi¹³ müşkilât-ı umûrda, bû tâ'ife'î 'aliy-yenüñ re'y-i şavâbdildeleründen¹⁴ 'udâl itmezler idî¹⁵. Ve eger haşım, kable istimâli's suyuñ ve's-sinân, hüccet ve burhân tarîkine sâlik olüb, "Haq ne cânibde ise aña tâbi¹⁶ olunsün" dinilee idî¹⁷, bû hüdmet¹⁸ (S/110 a)¹⁹ 'ulemâya tefvîz (M/248 a) idüb, ânlara istigâşe iderler

1 D: hândan.

2 S, M: buyûrur; D cümleyi Arapça verir: (Ke-mâ kâle Te'alâ).

3 En'âm(6), 153: "Bu, doğrudur olan benim yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın."

4 Yûsuf (12), 100: "De ki Benim yolum budur; ben ve bana uyanlar bilerek insanları Allah'a çağırırım..."

5 D'de yok.

6 S, M, D: 'aleyhi'ş-şalât ve's-selâm.

7 D: aşhâbl ve Hazret-i Resûlün.

8 M: Haq Te'alâ Hazretleriniñ; D: Haq Subhûnehu ve Te'alânuñ.

9 D: bir güzide ve istifi olunmuş kullarıdır, ke-mâ kâle Te'alâ.

10 Fâtur(35), 32: "Sevga Kitâb'ı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere müasır bırakmışızdır..."

11 Âyetten sonraki cümle D'de yoktur.

12 "Ümmetimin âlimleri, İsrâil oğullarının peygamberleri gibidir." İlk.bk.: el-'Aclünâ, Keşf'ul-Ğıfû (Haleb, tez.), 2/83.

13 D: bû ma'ânye delîldür.

14 D: 'ulemâ'î mütebağhîrînin şâhbetünden.

15 M: dedükleründen.

16 S, M: itmez idler; D: itmez idl.

17 D: diler idl.

18 M: hüdmet.

19 Sivas nüshasının müstensihî bu sayfanın (S/110 a) başında, üst ve sol yan kenarda, çıkış yeri belirtmekalâin şu Arapça notları eklemiştir:

(و ان قال والله لا اكلم الدهر معروفاً او منكراً فهو على مانوى و ان لم يكن له نية ففى المعرف يقع على الابد ذكره فى الجامع الكبير، وهو الصحيح؛ و فى المنكر يقع على سنة اشهر عندهما. وقال نوح رضى الله عنه = لا ادرى يعنى دهرأ منكراً و توقف ابو[حنيفة] رحمه الله فى فئانى

مسائل ، احديها هذه و في ان الملائكة افضل ام نبي آدم من الانبياء عليهم السلام ؛ و في اطفال المشركين و في الخنى المشكل و في وقت الختان و في الكلب متى يصير معلماً و في الجلالة متى يطيب لحمها و في سؤر الحمار و التوقف عن ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسائل من نهاية معرفته في الاحكام و غاية ورعه في الدين اذ لولاح له وجه جلى يحكم بها ويتلقاها الناس منه يا لسمع و الطاعة كما تلقوا منه سائر الاحكام و اقتدوا به و ما من احد من الناس احاط بالعلوم كلها كما نطق به الكتاب : ﴿ وما اوتيتم من العلم الا قبلا ﴾ : و لان هذه من سنن الانبياء عليهم السلام ، الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن افضل البقاع . قال : لا أدري حتى هبط عليه جبريل عم فاجبره بان افضل البقاع المساجد . وكذلك سئل عن اولاد المشركين . قال عليه السلام : اليه اعلم - من المضممرات المشكلا شرح القدورى . سيد الادم في الدنيا و الآخرة اللحم و سيد الشراب الماء و سيد الرياحين في الدنيا و الآخرة القساغية - و في لفظ و سيد الرياحين اهل الجنة القساغية - هب عن بريدة - جمع الجوامع . سيد الشراب في الدنيا و الآخرة الماء و سيد الطعام في الدنيا و الآخرة اللحم ؛ ثم الارز في تاريخه عن صهيب - جمع الجوامع .

idî. Meçlâ (D/17 a) hâlâ ki 'asker-i islâm naşarahumu'l-lahu Te'âlâ², Kızılbaş üzerine teveccüh itmişlerdir. Eger Şah-ı 'Acem dîse ki, "Bâ'is-i 'adâvet muhâlefet-i mezhebdür; tabkîk-i mezheb ölünsün, Hâk ne tarafda ise, cümlemüz aña tâbî' ölsün³, bû nîzâ⁴ def' ölsün" diyü taleb itseler⁵, ve Gulât-ı Revâfîzûn bâb-ı dînde ölan şübhe'⁶ fâsîdelerin ilkâ idüb, 'akîde'⁷ 'avâma tezelzül birâksalar; bir 'âlim-i mütebahhîr ki cemf⁸ mezahibûn uşûl ve fûrû'una [muhtâlî]⁹ ve me'hağ ve mebdâline vâkıf¹⁰ ola¹¹, [bühunmaz ki]¹² ec'ille'i kâti'a ile haşmî ilzâm eyleye, mağlûb-ı¹³ haşmî olmak lâzım gelür.¹⁴ Fî zamâninâ bû mağûle kimesnelere ağıl i'tibâr ölmeyüb, ne yerde¹⁵ bir fâsîd ve câhil şeyh nâmına bir bâtıl vâir ise, aña i'tibâr ve iltifât olunüb, sefer ve hâzarda medâr-i¹⁴ umûr bû mağûle kimesnelerdür¹⁵.

(إِنَّمَا أَشْكُوا بِنْتِي وَحِزْنِي إِلَى اللَّهِ) ¹⁴ وَلَا نَسْتَعِينُ إِلَّا بِإِذْنِهِ .¹⁷

«تمت الرسالة بعون الله تعالى وحسن توفيقه نقل من السواد إلى
البياض في سنة ثمان وعشرين وألف من الهجرة النبوية عليه افضل
التحية واكمل التسليم .¹⁸»

1 S, M; ider idiler; B: idilerdi.

2 S, M: "Te'âlâ." yok.

3 D: öhalim ve.

4 D: bû nîzâ' (. . . ?) ref' ölsün deyü tâlib-i cümle-i Hâk ölsa.

5 D: şübühât-ı.

6 D'de yok.

7 T, B, D, M.

8 D'de yok.

9 B: ölmeye ki; T: olmasa.

10 D, M, T, B'de yok. S: "ölmeler ki".

11 M: pes mağlûb-ı.

12 D son cümleyi şöyle verir: "Bû taqdîre bi-şübhe mağlûb-ı haşmî olmak lâzım gelür."

13 D: i'tibâr ve iltifât olunmayüb künde..

14 D: ekşer medâr-ı.

15 D: kimesnelere mufavvâzîder ne diyellm.

16 Yûsuf (12), 86: "Ben üsüntü ve tasam yalnız Allah'a açarım. . .".

17 D: (إِنَّمَا أَشْكُوا) Âyetin devamının Türkçesi: "Ve O'ndan başka kenden yardım dilemeyiz."

18 "Bu risâle, yüce Allah'ın yardım ve hüsn-i tevfiği ile, övgülerin en üstünü ve teslimin en mükemmeline kendisine olduğu Nehdün Hicret'in 1028'inci yılında sıyahdan (müsvede) beyaza (temize) nakledildi."

MU'TEZİLE'NİN İLK KURUCUSU VÂSİL B.ATÂ VE BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

Doç. Dr. Kemal IŞIK

Mu'tezile'nin ilk kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ ile İslâm düşüncesi tarihini uzun zaman meşgul eden ve çeşitli fikir akımlarının ortaya çıkmasına, özellikle Mu'tezile gibi, akli düşüncenin gelişmesine önemli ölçüde etki eden bir sistemin doğuşuna neden olan büyük günah konusunu incelemeğe geçmeden önce, bu sistemin ortaya çıkışına ve nedenlerine kısaca değinmekte yarar görmekteyiz.

Mu'tezile adının ortaya çıkışı ve nedenleri :

Mu'tezile'nin, İslâm düşüncesinde belirli prensip ve görüşlere sahip veya dini anlamda bir ekol olarak ortaya çıkış tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bununla beraber, bu konuda İslâmî kaynaklardan elde edebildiğimiz bilgiye göre, bu sistemin ilk defa Basra'da Vâsıl b. Atâ'nın, büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında ders vermekte olan Hasan el-Basri'nin meclisinden ayrılmasıyla başlamış olmasıdır. Kaynaklardan öğrendiğimize göre Hasan el-Basri H.110/M.728 tarihinde vefat etmiştir¹. Mu'tezile fırkasının kurucusu olan Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in doğum tarihleri ise, H. 80/M.699 yılı² olduğuna göre, böyle bir fikri harekete yirmi yaşından önce başlamış olmaları düşünülemez. Buna göre Mu'tezile'nin, bir dini sistem olarak Hicri İkinci yüzyılın başlarında, büyük bir ihtimalle Hicri 100-110, Milâdi 718-728 yılları arasında doğmuş olması gerekmektedir³.

Bununla beraber, bu tarihi daha da ileriye götürerek Hz.Peygamber'e kadar dayandırmak isteyen Mu'tezile bilginleri de vardır. Bu düşüncüyü savunanların başında İbnu'l-Murtadâ gelmekte ve buna delil olarak da, Vâsıl'ın Hz.Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (ölm. H.81/M.700 yılından sonra) tarafından yetiştirildiğini ve dolayısıyla

1 Bk. İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, C.I, s. 355, Kahire, 1367/1948.

2 Bk. İbn Hallikân, *ansan eser*, C.III, s. 132; Yâkûti'l-Hamavi, *Mu'cem el-Ude'dâ*, C. XIX, s. 243, Kahire 1357/1938; Zuhdi Hasan Cürrellah, *el-Mu'tezile*, s. 113, 114, Kahire 1366/1947.

3 Bk. el-Makrezi, *Kitâbu'l-Hatâ el-Mahrûsiyye*, C. IV, s. 183, Kahire 1324-1326; Dr. Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 50, Ankara 1967.

Kelâm ilmini, özellikle itizâl fikrini ondan almış olduğunu ileri sürmektedir⁴. Hernekadar el-Hârizmî (ölm. H.383/M.993) de bu görüşü teyid eder gibi görünüyorsa da⁵, aslında böyle bir görüşün doğruluk derecesi hususunda haklı olarak şüpheyeye düşmekten kendimizi alamıyoruz. Çünkü bu görüş kabul edildiği takdirde Muhammed b.el-Hanefiyye'nin ölüm tarihi ile Vâsıl'ın doğum tarihi arasında çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi Vâsıl, H.80/M.699 yılında doğmuş, İbn el-Hanefiyye ise H.81/M.700 ile H.83/M.702 yılları arasında ölmüştür. Hatta bu tarihin H.72/M.691 veya 73/692 olduğunu ileri sürenler de vardır⁶. İşte tarihler arasındaki bu çelişik durum göz önüne alınsa takdirde, İbnu'l-Murtadâ'nın, Vâsıl'ın Kelâm ilmini veya itizâl fikrini İbn el-Hanefiyye'den aldığına dair sözünün doğru olmadığı gerçeği kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Bununla beraber, daha sonra Şehristânî'nin de kaydettiği gibi⁷ mutlaka İbnu'l-Murtadâ'nın görüşünün kabul edilmesi gerekiyorsa, Vâsıl'ın itizâl fikrini bizzat İbnu'l-Hanefiyye'den değil, oğlu Ebû Hâşim Abdullâh'dan almış olması akla daha uygun gelmektedir.

Dial anlamda veya inançla ilgili bir sistem olarak Mu'tezile deyiminin ortaya çıkışı, genel olarak üç nedene dayandırılmaktadır. Kelâm'la ilgili çoğu kaynakların da değindiği bu üç nedeni şu şekilde özetlememiz mümkündür:

1) Vâsıl b. Atâ'nın, Basra Mescidinde büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında ders vermekte olan Hasan el-Basri'nin meclisinden ayrılarak, arkadaşı Amr b.Übeyd ile, böyle bir kimsenin, ne mu'min, ne de kâfir olduğunu, onun ancak iman ile küfür arasında orta bir yerde (*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*) bulunduğunu söylemeleri üzerine, Hasan el-Basri'nin bunlar hakkında, "Müslümanların görüşünden ayrıldılar" anlamında "*kad i'tezelâ karle'l-umme*" veya "Vâsıl bizden ayrıldı" mânasında "*kad i'tezele anna'l-Vâsıl*" demiş olması, gerek Vâsıl b. Atâ, gerekse Amr b.Übeyd ve onlar gibi hareket eden ve düşünenlere "*i'tizâl edenler*" anlamında "*Mu'tezile*" denmesine neden olmuştur⁸.

4 Bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtadâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Susanna Diwald-Wilner neşri, s.7, Beyrut 1380/1961.

5 Bk. Ebu Bekr el-Hârizmî, *Resûlu'l-Hârizmî*, s. 50, Kahire 1312/1894.

6 Bk. İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, C. III, s. 312.

7 Bk. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abd'l-Kerim b. Ebi Bekr eş-Şehristânî, *el-Müel ve n-Nihâl*, C.I, s. 49, Kahire 1331/1961.

8 Geniş bilgi için bk. İbnu'l-Murtadâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 3; Ebû Mansûr Abdül-Kâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Ferah*, s. 71, Kahire 1367/1948; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tahrîr fi'd-Dîn*, s. 64-65; Kahire, 1359/1949; eş-Şehristânî, *el-Müel*, C.I, s. 48; Muhammed b. en-Nu'mân el-Mufîd, *Evâilu'l-Mahdât fi'l-Mesâhib ve'l-Maharât*, s. 4-7, Tebriz

2) İbnu'l-Murtadâ ise, Mu'tezile deyiminin ortaya çıkışını başka bir nedene dayandırmaktadır. Ona göre Vâsıl ve arkadaşlarına bu adın verilmesi, daha çok onların, büyük günah işleyenler hakkında öne sürülen birtakım sapık düşünce ve görüşlerden uzaklaşmış olmalarından ileri gelmektedir⁹. Kaynaklardan öğrendiğimize göre meselâ Mürcie, büyük günah işleyen kimsenin mü'min olduğunu kabul etmekle beraber, bu konudaki kesin hükmü âhirete ertelemeyi daha uygun görmektedir. Oysa Haricilerin bazı kolları, özellikle Ezârika bu hususta çok ileri giderek onun kâfir olduğunu söylerken, Hasan el-Basrî de böyle bir kimsenin münâfık olduğu görüşünü ortaya atıyordu. İşte Vâsıl b.Atâ'nın, "büyük günah işleyen ne mü'mindir, ne de kâfirdir, o ancak fâsıktır" demek suretiyle, en azından bid'atlıkla vasıflandırılması mümkün olan bu tür görüş ve düşüncelere karşı çıkması, kendisine ve kendisi gibi düşünelere Mu'tezile adının verilmesine neden olmuştur.

3) el-Mes'ûdi (ölm.H.345/M.956) ise, bu deyimnin ortaya çıkışını başka bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre, bu fırka mensuplarının Mu'tezile adıyla anılmasının gerçek nedeni, büyük günah işleyen kimsenin mü'minlerden ve kâfirlerden ayrılıp, iki yer arasında bir yerde "*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*" bulunduğunu söylemeleridir¹⁰ ki, ashında İbn Mes'ûd'un bu görüşü, diğer görüşlere oranla gerçeğe daha yakın olarak görünmektedir.

Goldziher, Ahmed Emin ve benzeri bazı çağdaş bilginleri de, bu deyimnin ortaya çıkışını, Vâsıl ve Amr b. Ubeyd gibi, bu fırkanın ilk kurucularının insanlardan ve dünya nimetlerinden tamamiyle uzaklaşarak zahidâne ve sade bir hayatı tercih etmiş olmaları veya bu ismin ihtida etmiş Yahudî kaynaklarından gelmiş olabileceği¹¹, gibi gerçekten uzak bir takım nedenlere bağlama çabasına düşmüş olarak görmekteyiz.

Mu'tezile, uzun bir süre kendilerine verilen bu ismi benimseyememiştir. Dolayısıyla, "*Ehlu'l-Adl ve't-Tevhid*" gibi bir ismi kendilerine

1371; Hasnâ'l-Fâhâf ve Hallû'l-Cerr, *Târîhu'l-Felsefe el-Arabîyye*, C.I, s.140-141, Beyrut 1957; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 288 vd., Kahire 1370/1950; Prof.Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu, *Mu'tezile ve Akıl Meselâsı*, A.U.İlahiyat Fak. Der., s. 51, Ankara 1964; Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, s. 209 vd., Etdinbergh 1973; Dr. Kemal İpek, *Mu'tezile'nin Düşüncesi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 50 vd.

9 Bk.: İbnu'l-Murtadâ, *Talâhu't-Tevzile*, s. 5.

10 Bk.: Ebu'l-Hasan Ali el-Mes'ûdi, *Murâcu'z-Zehab ve Maâdin el-Cesher*, C. III, s. 235, Kahire 1367/1948.

11 Bk.: Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 289; Ignaz Goldziher, *el-Ahîde ve'ş-Şer'ia fi'l-İslâm*, Arapçaya çevirenler: M. Yûsuf Mîsâ, A. Hasan Abdu'l-Kâdir ve Abdu'l-Azîz Abdu'l-Hakk, s. 190 vd., Kahire 1959; Zahîd Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 3-4.

yakıştırma çabasına düşmüşler, fakat zamanla bu isimden kurtulma ümitlerini yitirince, bunun savunmasını yapmak zorunda kalmışlardır.

Mu'tezile deyiminin ortaya çıkışı ve nedenleri hakkındaki bu kısa bilgiden sonra, şimdi de esas konumuzu teşkil eden bu sistemin ilk kurucusunu inceleyelim.

VÂSİL B. ATÂ

Hayatı ve Kişiliği

Genel olarak tarihle ilgili kaynaklar, Vâsil b. Atâ el-Gazzâlî'nin¹² Medine'de Hicrî 80, Milâdî 699 yılında doğmuş ve Hicrî 131, Milâdî 748 yılında da Basra'da ölmüş olduğunda ittifak etmişlerdir. Bununla beraber İbn Hallikân gibi ünlü bir tarihçi de, onun Hicrî 180, Milâdî 796 yılında ölmüş olabileceğini söylemiştir¹³ ki, bu duruma göre Vâsil'in yaklaşık olarak yüz yıl yaşamış ve dolayısıyla Abbâsî devrinin de bir bölümünü idrâk etmiş olması gerekmektedir. Bu ise, İslâmî kaynakların birleştiği Tarihe aykırı düşmektedir. Dolayısıyla biz de onun, Emevî devrinin son yılı olan H.131/M.748'de ölmüş olmasını akla daha uygun görmekteyiz.

Vâsil, Medine'de Dabba Oğulları (Benû Dabba)'nın başka bir rivâyete göre de Mahzûm Oğulları (Benû Mahzûm)'nın kölesi olarak doğmuştur¹⁴. İbnü'l-Murtadâ ise, onun, Hâşim Oğulları (Benû Hâşim)'nin kölesi olduğunu söylemektedir¹⁵ ki, büyük bir ihtimalle bu görüşün, köle de olsa, şerefli bir ailenin kölesi olarak Vâsil'in onurlandırılması amacından ileri geldiği düşünülebilir. Görüldüğü gibi, köle olarak doğmuş ve yetişmiş olan Vâsil'in, bu durumunun daha sonraları değişip değişmediği, başka bir deyişle, köleliğinin devam edip etmediği hususunda kaynaklarda aydınlatıcı bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Bununla beraber, kendisi büyük bir furkanın kurucusu ve sahibi olabilecek kadar bilgi sahibi olma ve bu bilgisini, zamanının en ünlü bilginlerinin bilgisi

12 Vâsil'a Gazzâlî (doküman) lâkabının verilmesi, sadaka ve yardımlarını vermek için fakir ve yardıma muhtaç, iyi ahlâk sahibi kadınları tanıyabilmek amacıyla zamanının çoğuna dokümanlarına, özellikle kaşın kumaşı dokuyanların yanında geçirmesinden ileri geldiği söylenmektedir. Bk. Şehristânî, *el-Mîsâl ve'n-Nihal*, C.I, s. 46; H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 631.

13 Bk.: İbn Hallikân, *Fefeydu'l-A'yân*, C.II, s. 223; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve'l-Tebayün*, Abdüsselâm Hürûn neşri, C.I, s. 14, Kahire 1367/1948.

14 Bk.: H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 631, Leiden 1961; Ali Mustafâ el-Gârâhî, *Târîhu'l-Firak el-İslâmiyye*, s. 74, Kahire 1378/1959.

15 Bk.: İbnü'l-Murtadâ, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 17, Haydarâbâd 1216/1902.

seviyesine, hatta daha da ileriye götürebilme olanağını elde edebildiğine göre, şüphesiz onun daha sonraları azat edilmiş ve hür bir hayat yaşamış olması gerekmektedir. Bundan başka, Vâsıl'ın, yoksullara yardım edebilecek, zekât ve sadaka verebilecek, hattâ çeşitli bölgelere ve ülkelere yeni mezhebine davet için gönderdiği kimselerin her türlü masraflarını karşılayabilecek ölçüde büyük bir servete sahip bulunması da, bu gerçeği daha belirgin bir şekilde kanıtlamaktadır.

Vâsıl, hayatının uzun bir devresini Medine'de geçirdi. Yetişme çağı sayılan bu devrede, ilmini bu şehirde bulunan büyük İslâm bilginlerinden aldı. Kur'an-ı Kerim'in ışığı altında bilgisini geliştirdi. Bundan dolayı, daha sonraları kurduğu sistemin prensiplerini savunurken, delillerini daha çok Kur'an-ı Kerim'e dayandırdığını görmekteyiz. Vâsıl, hayatının geri kalan bölümünü geçirmek üzere Irak'a hicret etti¹⁶. Bilindiği gibi, o günlerde çeşitli insan topluluklarının bir araya geldiği, değişik inançların ve beşeri bilgilerin yaygın bulunduğu önemli bir kültür merkezi durumunda idi. İşte Vâsıl'ın, daha önce hocası Hasan el-Basri'nin de yaptığı gibi, doğduğu ve yetiştiği yeri terkedip, bu ülkeye hicret etmesinin başlıca nedeni de bu idi. Vâsıl Irak'a gittikten sonra Basra şehrine yerleşti ve Hasan el-Basri'nin Basra Mescidindeki derslerine devam etmeye başladı. Bu durum, *Mürtekeb-i Kebire*, büyük günâh işleyen kimsenin durumu hakkında hocası ile ihtilâfa düşmesine kadar devam etti. Bu fikir ayrılığının bir sonucu olarak Vâsıl'ın, hocasının meclisini terketmesi ve Mescid'in diğer bir köşesinde bir halka kurup kendi görüş ve düşüncelerini taraftarlarına anlatmağa başlamasıyla da, daha sonraları İslâm düşüncesi tarihinde büyük rol oynayacak ve aklî düşüncenin gelişmesinde önemli etkileri görülecek olan meşhur Mu'tezile sisteminin doğuşunun ilk adımları atılmış oldu¹⁷.

16 Burada hemen şunu açıklamamız gerekir ki, onun bu hicretinin hangi tarihte gerçekleştiğine veya hayatının ne kadarını Medine'de, ne kadarını da Irak'ta geçirdiğine dair elimizde kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Edilen elimizdeki kaynaklarda, gerek Vâsıl, gerekse Amr b. Ubeyd hakkında geniş ve tatmin edici bir bilgiye de rastlamak mümkün değildir. Bununla beraber biz, Mutezile sisteminin bu iki büyük lideri ve kurucusu hakkında çeşitli kaynakların satırlarına serpiştirilmiş dağınık bilgileri bir araya getirmek suretiyle bu yazıyı hazırlamağa ve dolayısıyla bu konuyla ilgilenenlere biraz olsun yararlı olmağa çalıştık.

17 Geniş bilgi için bk.: İbnü'l-Murtadâ, *el-Ma'nye ve'l-Emel*, s. 17-18; el-Câhiz, *el-Beyân ve'l-Tahyîr ve'l-İhtilâf-ül-Massallâ*, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid neşri, C.I, s. 216 vd., Kahire 1369/1950; Ahmed Enân, *Feyra'ül-İslâm*, s. 283 vd.; Ignaz Goldziher, *el-Akkâbe ve'l-Şer'atü'l-İslâm*, Arapçaya çevirenleri: M. Yusuf Müsâ, Ali Hasan Abdü'l-Kâdir ve Abdü'l-Asis Abdü'l-Hakk, s. 100 vd., Kahire 1959; *et-Selâstân*, *el-Müslî ve'n-Nihâl*, Muhammed Seyyid Ceylân neşri, C.I, s. 43, 46 vd., Kahire 1381/1961; H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, s. 631; Zuhdi Hasan Cürâllâh, *el-Mu'tezile*, s. 113, 114; Mustafa el-Gurâbî, *Târîhu'l-Firak el-İslâmiyye*, s. 74-76; Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, s. 209 vd..

Vâsıl, zamanında bulunan bütün mezhep veya fırkaların görüşlerini en ince noktalarına kadar çok iyi bilen, çeşitli ilim dallarında otorite sayılan ünlü bir bilgindi. Ayrıca, hazır cevaplılığı, irticâli konuşma yeteneği, üstün bir zekâyâ sahip bulunması ve özellikle cedel kabiliyeti ile de büyük bir ün yapmıştı. Şairliğinin yanı sıra, edebiyatın hertürlü inceliklerini gayet iyi bildiği gibi, bir konu hakkında tartışmaya giriştiği zaman, karşısındakini hemen etkisi altına alabilecek nitelikte büyük bir iknâ gücüne de sahipti. Mezhebinin esaslarını yaymak için gece gündüz demeden çalışırken, ayrıca bunları kuvvetli nakli delillerin yanı sıra inkârî güç birtakım akli delillere de dayandırmaya büyük bir özen gösterirdi. Bütün bunlara rağmen çok konuşmayı da sevmezdi. Hattâ bazan o kadar uzun bir süre konuşmadığı ve sustuğu olurdu ki, onu bu durumda görenler, kendisini dilsiz sanırlardı. Nitekim bundan dolayı ona dilsiz diyenler de olmuştur¹⁸.

Vâsıl'ın her ne kadar bize kadar intikal etmemiş ise de, birçok ilmi eser yazdığı söylenir. Bu cümleden olarak tarihçiler onun Mâneviyye fırkasına karşı yazdığı "*el-Elf' Mesele*" adlı eserinin yanı sıra "*Asnâfu'l-Murcie*", "*Kitâbu Maâni'l-Kur'an*", "*Kitâb fi't-Tecebe*", "*es-Sebil ilâ Ma'rifeti'l-Hakk*", "*Tabakât Ehli'l-İlm ve'l-Cehl*", "*Kitâb Mâcerâ Beynehu ve Beyne Amr b. Ubeyd*", "*Kitâb fi'd-Da've*", "*el-Hutab fi't-Tevhid ve'l-Adl*" ve "*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*" gibi eserlerinin de varlığından bahsederler¹⁹.

Vâsıl, ashında zühhd ve takvâ sahibi ve Allah'tan çok korkan bir insan olmasına rağmen, hasımlarından kendisini Hâricî veya Cehmî, hattâ daha da ileri giderek kâfir olmakla suçlandıranlar olmuştur²⁰. Kanıtızca, Vâsıl gibi müctehid derecesine ulaşmış, Tabiînden veya Tabâ-i Tabiînden olan bir kimse hakkında gerçeğe uymayan bu tür suçlamaların yapılması doğru değildir. Kelâm ya da Mezhepler Tarihi yazarlarından bazılarının, ictihadında hata yapmış olsa da, bir sevap alır, denen

18 Bk.: İbnü'l-Murtadâ, *el-Munye ve'l-Emel*, s.17; Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe, *Kitâbu Uyûni'l-Ahbâr*, C.I, s. 196, Kahire 1343-1349/1925-1930; Ali Mustafa el-Gurâbî, *Târîhu'l-Fırak el-İslâmiyye*, s. 77.

19 Bk.: İbnü'l-Murtadâ, *el-Munye*, s. 21; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, C.I, s. 63, 64; Prof.Dr. Nejet Çağatay ve Prof.Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 113, Ankara 1976; el-Gurâbî, *Târîhu'l-Fırak*, s. 78.

20 Bu bakış açılar için bakınız: Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-Fırak*, Muhammed Zühûd el-Keveî neşri, s. 70-71, Kahire 1367/1948; Ebu'l-Muzaffer el-İsferîyîni, *et-Tahîr fi'd-Dîn*, s. 41, Kahire 1359/1940; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eğ'arî, *Kitâbu'l-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 41, Haydarâbâd 1367/1948; el-Hâfiz Şemseddin es-Zebîbî, *Misânu'l-Fitvâ fi Nakâli'l-Ricâli*, C. III, s. 267, Kahire 1325/1907.

bir müctehidi fâsık veya kâfir olmakla itham etmelerinin gerçek nedenini anlamak mümkün değildir.

Bütün bunlara rağmen, kısaca şunu söyleyebiliriz: Vâsıl, akale bir sistem olan Mu'tezile mezhebinin ilk kurucusu ve bu sistemin, *et-Tevhid, el-Adl, el-Va'd ve'l-Vaid, el-Menzile beyne'l-Menzileteyn* ve *el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker*, gibi, tüm mensuplarının birleştikleri ana görüşlerini oluşturan beş prensibin koyucusu olarak, akli düşüncenin gelişmesine ve özellikle nasların yanı sıra, akla ve akli delillere de gereken önemi ve değeri vermek suretiyle İslâm inancına en büyük hizmetlerde bulunan, daha sonra da adına nisbetle *Vâsiliyye Fırkası*'nın doğmasına neden olan önemli bir düşünür ve belirgin niteliklere sahip bir kelâmedir.

Görüşleri:

Vâsıl b. Atâ'nın itizâli görüşlerini şu dört noktada toplamak mümkündür:

1- Büyük Günah İşleyen Kimsenin Durumu :

Vâsıl'a göre "*Mürtekb-i Kebire*" yani büyük günah işleyen kimse, ne mü'mindir, ne de kâfirdir. O, ancak fâsıktır. Hasan el-Basri ise, daha önce de gördüğümüz gibi, böyle bir kimsenin münâfık olduğunu söylemiştir. Vâsıl, işte bu yüzden hocasının meclisinden ayrılarak, İslâm tarihinde ilk defa "*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*", başka bir deyişle "iki yer arasında bir yer" nazariyesini ortaya atmıştır. Bu görüşe göre, büyük günah işleyen kimse, imân ile küfür arasında orta bir yerdedir ki, bu da fısktır. Böylece Vâsıl, fısık, imân ile küfür arasında müstakil üçüncü bir derece olarak kabul etmiş olmaktadır. Buna göre, büyük günah işleyen kimse, yani fâsık, ölmeden önce tevbe ederse, tekrar imân makamına dönecek ve mü'min olarak ölecektir. Tevbe etmeden önce ölürse, imân derecesinden daha aşağı, küfür derecesinden daha yüksek olan fısık, tamamen kâfre dönüşecek ve kâfir olarak ölecektir. Böyle bir kimsenin âhiretteki yeri ise, Cehennem olup, ebedî olarak orada kalmaktır. Şu kadar var ki, fâsığın Cehennemdeki derecesi, daha dünyada iken, her ne kadar tevbe etmemiş ise de, imânını tam olarak yitirmemiş olduğundan kâfirin derecesinden daha üstün ve azap derecesi de, ondan daha hafif olacaktır²¹.

Vâsıl, "*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*" görüşünü, ilk defa İslâmi kaynaklardan almış olarak görünmektedir. Çünkü, gerek Kur'an-ı

21 Bk. et-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, C.1, s. 46; Zuhâlî Hasan Cüvâhid, *el-Mu'tezile*, s.54 vd.

Kerim'de, gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde bu kavramın ifade ettiği "Orta Yol" a delâlet eden pek çok âyet ve hadislere rastlamak mümkündür. Meselâ Kur'an-ı Kerim, insanların bütün işlerinde Orta Yolu seçmeleri gerektiğine işaret ederek şöyle demektedir: "Böylece, sizi insanlara örnek olmanız için tam ortada bulunan bir ümmet kıldık. Peygamber de size örnektir"²². "Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma, yoksa pişman olur, açıkta kalırsın"²³. "Ey Muhammed; Namaz kılarırken sesini yükseltme, gizli de okuma, ikisinin ortasını bul"²⁴. Bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber de "Her şeyin en hayırlısı, ortasıdır"²⁵ demiştir. Diğer bir rivâyete göre de, Hz. Peygamber sahabeyle bulunduğu bir sırada yere bir çizgi çizmiş, daha sonra da bu çizginin sağında ve solunda olmak üzere iki çizgi daha çizdikten sonra elini ortadaki çizgiye koyarak, "Allah'ın yolu veya Allah'a ulaştırın yol, işte budur"²⁶ demiş ve sonra da şu âyeti okumuştur: "Bu, dosdoğru yoluna uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara sapmayın. Allah size bunları sakınasınız diye buyurmaktadır"²⁷. Bu âyeti Kerime'de Yüce Allah'ın, kullarının uymalarını istediği "dosdoğru yol", aslında bu şekilde daha birçok yerlerde geçen "orta yol" dan başka birşey değildir. İşte Vâsıl da, bu meşhur nazariyesini ortaya atarken, büyük bir ihtimalle bu ve benzeri âyet ve hadislerin etkisi altında kalmış olacaktır.

Kaynağı veya dayanağı ne olursa olsun, Vâsıl'ın böyle bir tezle ortaya çıkışı, müslümanların bunu yadırgamalarına, hattâ büyük tepkilerle karşılamlarına neden oldu. Çünkü onlara göre bu, daha önce duymadıkları yeni bir görüş, yeni bir iddia idi. Zira gerek Hz. Peygamber, gerekse Hulefâ-i Râşidîn devrinde insanları, mü'minler, kâfirler ve mü'nâfiklar olmak üzere ancak üç gruba ayırmanın mümkün olabileceği düşünülüyordu ki, bunların niteliklerini kısaca şu şekilde açıklayabiliriz:

a- Mü'minler :

Bunlar, dış görünüşü ile içi bir olan, kalpleri ve amelleri ile İslâmiyete tam olarak bağlı, imân esaslarını eksiksiz yerine getiren ve bunlara bütün kalpleriyle inanan kimselerdir.

22 Bakara Sûresi, âyet: 143.

23 İsrâ Sûresi, âyet: 29.

24 İsrâ Sûresi, âyet: 110.

25 Bk. Ebu'l-Hasan Ali el-Mev'ûdî, *Murûcu'c-Zehâb ve Maddinu'l-Cezer*, C. IV, s. 172, Paris 1278-1293/1961-1976; Zuhall Hassan Cürullah, *el-Mu'emmile*, s. 54.

26 Bk. İbn Mâce, *es-Sünen*, C.I, s. 5, Kahire 1313/1995.

27 En'âm Sûresi, âyet: 153.

b- *Kâfirler* :

Bunlar, kalplerindeki bâtil inanca uygun olarak hareket eden, İslâmiyeti ve getirdiği hükümleri açıkça inkâr eden ve bu yüce dini yıkmak için müslümanlarla da savaşmaktan çekinmeyen kimselerdir.

c- *Münâfiklar* :

Bunlar ise, gerçekte kalpleriyle inanmadıkları halde, kübhetan kendilerini kurtarmak, canılarını emniyet altına almak, dünyada müslümanlar gibi muamele görmek ve onların faydalandıkları bütün nimetlerden faydalanmak için müslüman gibi görünen ve onlarla beraber ibadet eden kimselerdir ki, bunların âhiretteki yeri, ebedî olarak Cehennem'de kalmaktır. Orada en büyük azabı da bunlar görecektir²⁸.

Görüldüğü gibi, İslâmiyetin ilk devirlerinde anılan bu üç sınıf dışında Vâsil'in anladığı anlamda fâsıklıkla vasıflandırılacak bir sınıf yoktu. Bu da büyük bir ihtimalle, o devrin müslümanları arasında İslâm dinine ve öğretilerine aykırı davranışlarda bulunabilecek bir kimsenin bulunmaması veya bulunsa da, sayılarının pek az olması, ya da bu tür davranışın pek seyrek görülmesinden ileri geliyordu. Ashında Kur'ân-ı Kerim'in de, büyük günah işleyenler hakkında Vâsil'in ortaya attığı fâsik deyimini kullanmış olması, seyrek de olsa, daha o devirlerde bile bu tür müslümanların bulunabileceğine kesin bir kanıttır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim bu çeşit müslümanlarla ilgili olarak şöyle demektedir: "*Na-muslu ve hür kadınlara zinâ isnâd edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen deynek vurun. Onların obediyyen şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar fâsikların tâ kendileridir*"²⁹.

Bu âyet-i Kerime'de de görüldüğü gibi, iffetli bir kadına zinâ isnâd edip, sonra da bunu dört şahitle ispatlayamayan kimse, fâsik sayılmıştır. Bununla beraber Kur'ân, böyle bir kimsenin inanç durumu veya derecesi hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Acaba bu kimse, fâsıktan dolayı tamamen imândan çıkıp kâfir mi, veya imâniyle birlikte fâsik, başka bir deyişle mü'min ve fâsik mi olmuştur; ya da imân derecesinden çıktığı halde, kâfir de mi olmamıştır? İşte bu konu, Peygamberin vefatından bir müddet sonra, müslümanlar arasında, bir takım düşünce ayrılıklarının ve tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur ki, biz bu düşünce ayrılıklarına geçmeden önce, İslâmî açıdan

28 Bk. Ali Mustafa el-Gurûbî, *Târîhu'l-Firak el-İslâmiyye*, s. 82-83; Prof.Dr. Neşet Çağrıtay ve Prof. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Meşhepleri Tarihi*, s. 112-114.

29 *Nûr Sûresi*, âyet: 4.

söz konusu büyük günah'ın ne olduğunu kısaca açıklamakta yarar görmekteyiz.

İslâm bilginleri büyük günah (*kebire*)'ın, "*Kebire-i Mutlaka*" yani mutlak büyük günah ve "*bunun dışında kalan büyük günahlar*" olmak üzere iki kısma ayrıldığında ittifak etmişlerdir.

1- Allah'a ortak koşmak :

İslâm inancına göre en büyük günah, Allah'a şerik (ortak) koşmaktır. Bu tür bir günaha biraz önce de değindiğimiz gibi, "*kebire-i mutlak*" yani mutlak büyük günah denmektedir³⁰. Böyle bir günahı işleyen kimse, Allah'ın rahmet ve bağışlamasından yoksun olarak ebediyen Cehennem'de kalacak ve en büyük azabı çekecektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim bu gerçeği şu şekilde açıklamaktadır: "*Allah, Kendisine ortak koşmayı bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse şüphesiz büyük bir günahla iftira etmiş olur*"³¹. Hz. Peygamber de, bir hadisinde bu ayeti te'kidlen, "*Allah'a ortak koşar olduğu halde ölen kimse ebedi olarak Cehennem'de kalacaktır*"³² demiştir. Yine en büyük günahın ne olduğu kendisine sorulduğunda "*Allah'a ortak koşmak*"³³ olduğunu söylemiştir.

2- Ortak koşmanın dışında kalan büyük günahlar :

Bunlar, Hz. Peygamberin birçok hadislerinde de görüldüğü gibi³⁴, kasden insan öldürme, zinâ etme, ana-baba hakkına, yetim malına tecâvüz, yalan yere şahitlik, faiz yeme ve benzeri fiillere uyan günahlardır. Barada hemen şunu açıkça belirtmeliyiz ki, kasden insan öldüren ile zinâ eden kimsenin günahı ve cezası, diğerlerine oranla daha büyüktür. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in "*O kimseler ki, Allah'ın yanında başka Tanrı ediniş ona yalvarmazlar, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar, zinâ etmezler. Bunları yapanlar, büyük günaha girmiş olurlar*"³⁵ demek suretiyle bu iki hususu, hemen Allah'a ortak koşma fiilinden sonra zikretmiş olması, bu gerçeği açıkça ortaya koyan kesin bir kanıttır.

Büyük günahın mahiyetiyle ilgili bu kısa açıklamamızdan sonra, şimdi de İslâm fırkalarının bu konudaki görüşlerini ana hatlarıyla belirtmeğe çalışalım.

30 Bk.: Ömer en-Nesefî, *el-Ahûdâ'n-Nesefiyye*, s. 117; Kahire 1319.

31 Nisâ Sûresi, âyet: 48.

32 Bk. Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâk b. Müslim el-Kuşeyri en-Nisâbüri, *el-Cümia's-Salîh*, C.I, s. 65, İstanbul 1329-1333.

33 Bk. *Aynı eser*, C.I, s. 63.

34 Bk. *Aynı eser*, C.I, s. 63-64.

35 Fırkân Sûresi, âyet: 68.

Ehli Sünnete göre, şirk'in dışında büyük günah işleyen kimse mümindir. İşlediği büyük günah onu imandan çıkarmadığı gibi, küfre de sokmaz. Çünkü hâlâ kendisinde imânın esasını oluşturan tasdik mevcuttur. Dolayısıyla o, sadece günahının büyüklüğü oranında ceza görecektir. Ehli Sünnet buna delil olarak da, tevbe etmeden önce ölen büyük günah sahibi bir kimse için dua edilmesi ve durumu bilindiği halde, müslüman mezarlığına konulması hususunda Ümmet'in ittifak etmiş bulunmasını ve özellikle Kur'an-ı Kerim'in de, "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. . ."³⁷, "Ey imân edenler! Yürekten tevbe ederek Allah'a dönün ki, Rabbiniz kötülüklerinizi örtsün, sizi, işlerinden ırmaklar akan Cennetlere koysun"³⁸ demek suretiyle, isyân eden ve günahkâr olan kimseler hakkında "mü'min" deyimini kullanmış olmasını göstermektedir³⁹.

Hariciler ise, Ehli Sünnetin bu görüşüne karşı çıkarak, büyük veya küçük, mutlak surette günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu ve küfüründen dolayı da ebedî olarak Cehennem'de kalacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, iman ile amel bir hütün olup, birbirinden ayrılmaları imkânsuzdur. Amel, imânı tamamlayan bir eüz olduğundan, amele bağlı olmayan bir imanın da hiçbir kıymeti yoktur. Bu genel hükme rağmen Haricilerin, bu konuda kendi aralarında da bazı düşünce ayrılıklarına düştükleri görülmektedir. Örneğin bunlardan Ezârika'ya göre, büyük veya küçük günah işleyen kimse müşrik olup, kendisiyle birlikte ailesinin ve çocuklarının da öldürülmesi zorunludur. Çünkü, müşrikin çocukları da müşriktir. Safariyye, genel olarak Ezârika'nın bu görüşünü paylaşmakla beraber, çocukların öldürülmesi konusunda onlardan ayrılıyorlar. Necedât ise, işlenen günahın tahrimi konusunda ümmet icmâ etmiş ise, bu günahı işleyenin kâfir ve müşrik olduğunu; böyle bir icmâ olmayıp ihtilâf konusu ise, bu konudaki kesin hükmün fakihlere terkedilmesi ve kendi ictehadlarıyla verecekleri ahkâma göre hükmedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür⁴⁰.

Mürcie ise, mürtekib-i kebîre hakkında yeni bir tezle ortaya çıkarak dinin esasının ve temelinin iman olup, amel olmadığını, işlenen günahla imana bir zarar gelmeyeceği gibi, yapılan taatın da inanmayana

36 Bk. Neseî, *el-Ahûd*, s. 117-118; Zuhdî Hasan Cârullah, *el-Mu'tazile*, s. 15.

37 *Bakara Sûresi*, âyet: 178.

38 *Tahrîm Sûresi*, âyet: 8.

39 Bk. Neseî, *el-Ahûd*, s. 118.

40 Bk.: Ebû Muhammed Osman b. Abdillâh b. el-Hasan el-İrakî el-Hanefî, *Târîhu'l-Fırak el-İslâmiyye*, var. 13 b., Süleymaniye Kth. Yazma No: 791; Neseî, *el-Ahûd*, s. 117-118; Hammâ'l-Fâbirî ve Halîl el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefe el-Arabîyye*, C.I, s. 137-138, Beyrut 1957; Zuhdî Hasan Cârullah, *el-Mu'tazile*, s. 16; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 79.

bir faydası olmayacağını söylemiştir. Buna göre, büyük günah işleyen kimse mü'mindir. Mürcie bu hükmü vermekle beraber, büyük günah işleyene verilmesi gereken cezayı açıklamaktan kaçınmış ve bunu âhirete ertelemeyi, başka bir deyişle, bu kimse öldükten sonra Allah'ın onun hakkında vereceği hükme bırakmayı daha uygun bulmuştur⁴¹. İşte bundan dolayı da, bu fırkaya ve mensuplarına, erteleyenler anlamında Mürcie denmiştir.

Vâsil, büyük günah işleyen kimsenin durumu ile ilgili olarak ortaya atılan bu görüşlerin hiçbirini yeterli ve tatmin edici bulmadı. Çünkü, Ehli Sünnetin hükmünde görülen yumuşaklığa karşı, Haricilerin görüşü çok sert ve ağır bir hüküm niteliğini taşıyordu. Mürcie ise, bu konuda kesin bir hüküm vermekten kaçınıyor ve bu işi sadece Allah'a havale etmekle yetiniyordu. Ayrıca, Hasan el-Baeri'nin bu kimsenin münâfık olduğu yolundaki görüşü de, yetersiz ve dayanaksız bir hüküm olarak nitelendiriliyordu. Vâsil, işte bu nedenlere dayanarak, konunun halledilmesi için başka bir yol arama çabasına düştü. Çünkü ona göre amel, imanın bir eûz'ü olup, onu tamamlayan bir unsurdur. Dolayısıyla mü'minler, kâfirler ve münâfıklarla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçen hükümlerin, büyük günah işleyen kimse hakkında da uygulanması mümkün değildir. Çünkü bu gibi insanlar, söz konusu hükümlerin kapsamına girmemektedir. O halde bunlar hakkında, kendi durumlarına uyan başka bir hüküm vermek gerekmektedir ki, Vâsil bunların ne mü'min, ne de kâfir olduklarını, ancak iman makamı ile küfür makamı arasında üçüncü bir makamda bulduklarını söylemek suretiyle, bu konuda en doğru hükmü vermiş olduğunu ileri sürmüştür. Vâsil bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: İmân, hayırlı bir takım niteliklerden oluşmaktadır. Bu nitelikleri kendisinde toplayabilen kimseye mü'min adı verilmektedir. Bu ise, övme anlamını taşıyan bir isimdir. Fâsık ise, bu niteliklerden yoksun olduğu için, övülmeye lâyık değildir. Ayrıca böyle bir kimse mü'min olmadığı gibi, kesin olarak kâfir de değildir. Çünkü kendisinde hâlâ imân ve bunun gereği olan diğer bazı iyi ameller bulunmaktadır. Bununla beraber, bu kimse, tevbe etmeden önce öldüğü takdirde, işlediği büyük günahdan ve bunun sonucu olan fıskından dolayı ebedî olarak Cehennem'de kalacaktır. Çünkü âhirette "insanların bir bölümü Cennet'e, bir bölümü de çılgın alevli Cehennem'e girecektir"⁴². Bu

41 Bk.: eŞ-Şehristânî, *el-Mümel ve'n-Nihâl*, C.I, s. 139; Zuhdî Hasan Cürullah, *el-Ma'tesile*, s. 16.

42 Şûrâ Sûresi, âyet: 7; Kezâ tafsilât için bk.: Ebu'l-Huseyn b. Osman el-Hayyât, *Kıtabu'l-İntisâr*, s. 164-166, Kahire 1344/1925; eŞ-Şehristânî, *el-Mümel ve'n-Nihâl*, C.I, s. 48, 139; en-Nesefî, *el-Ahâid*, s. 117-119; Dr. Kemal Işık, *Ma'tesile'nin Değuş ve Kelâmî Görüşleri*, s. 31-33.

iki yerin dışında insanların âhirette kalabilecekleri üçüncü bir yer yoktur. Dünyadaki yerleri ise, imân ile küfür arasında kalan üçüncü bir yerdir ki, bu da fiaktır. İşte bunun bir sonucu olarak da, İslâm düşüncesi tarihinde ilk defa Vâsıl'ın şahsında Mu'tezile'nin beş ana prensibinden biri olan meşhur "*el-Menzile beyne'l-Menziletayn*" nazariyesi ortaya çıkmış oldu.

Ancak Vâsıl, bir taraftan bu nazariyeyi ileri sürerken, başka bir deyişle, büyük günah işleyen ne mü'mindir, ne de kâfir, o ancak fâsıktır derken, diğer taraftan Hâricîlerin görüşüne uyarak bir kimsenin ebedi olarak Cehennem'de kalacağını söylemekle, kendi kendini makzetmiş olmaktadır. Büyük bir ihtimalle kendisi de daha sonra bu çelişikliği kavramış olacak ki, böyle bir kimsenin Cehennem'deki azabının kâfirinkinden daha hafif, derecesinin de onun derecesinden daha üstün olacağını söylemek gereğini duymuştur. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Vâsıl'ın büyük günah işleyen kimse hakkındaki bu görüşü, diğer görüşlere nazaran ilk anda her ne kadar akla daha uygun gibi görünüyorsa da, aslında bunun, Kur'an-ı Kerim'de geçen Allah'ın dilediğini bağışlayacağına dair âyetlere aykırı düştüğünü veya en azından Allah'ın sonsuz rahmet ve bağışlamasını daraltan bir anlam taşıdığını da kabul etmek gerekmektedir⁴³.

II- Hilâfet Meselesi :

Vâsıl, bu görüşünü hilâfet konusunda tartışan taraflara da tatbik etti. Bilindiği gibi, o sırada müslümanlar arasında gerek Cemel Vak'asına (H.36/M.656) gerekse Siffin savaşına (H.37/M.657) katılanlar hakkında da büyük düşünce ayrılıkları vardı. Bu konuyla ilgili olarak çeşitli fikirler ortaya atılıyordu. Meselâ bir taraftan Hz.Âli taraftarları, ona karşı gelenleri, kendisiyle savaşanları ve dolayısıyla hakkı olan hilâfet makamından kendisini alıkoyanları şiddetle yererek, onları küfür ve zıdıklıkla itham ederlerken, diğer taraftan da Muâviye taraftarları camilerde Âli'ye karşı en büyük ithamlarda bulunuyor, hattâ onu lânetlemekten dahi kaçınmıyorlardı. Hâricîler ise, Cemel Vak'asında Âli'ye karşı savaşanların kâfir olduklarını, Âli'nin onlarla savaşmakta hakkı bulunduğunu, fakat Siffin vak'asında başlangıçta hakkı olmasına rağmen, daha sonra "*tahkîm*" meselesini kabul etmekle, onun da kâfir olduğunu ileri sürüyorlardı. Ayrıca, Hz.Âli'nin yanısıra Hz.Âişe, Zübeyr ve Talha gibi tanınmış kişilerin de küfre sapsmış olduklarını iddia ediyorlardı.

43 Allah'ın rahmetinden ve bağışlamasından bahseden âyetler için bakınız: Nisâ Sûresi, âyet: 48, 64, 116; Zümer Sûresi, âyet: 53; Yâsuf Sûresi, âyet: 87. Kezâ bk.: Prof. Dr. Neşet Çağatay ve Prof. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Meshepleri Tarihi*, s. 114-115.

Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşü ise, her iki vak'ada savaşılan iki tarafın da müslüman olduğu ve Ali'ye karşı harbedenler arasında asi veya hataya düşmüş insanların bulunmasına rağmen, onların bu hata veya isyanlarının küfre ya da fıska neden olamayacağı merkezinde idi. Dolayısıyla onlar, bu hareketleriyle imândan çıkmış olmadıkları gibi, İslâm kanunlarına göre şehadetleri de geçerlidir.

Mürce'ye gelince, onlar, savaşa katılan her iki tarafın da müslüman olduğunu söylemekle beraber, bunlar hakkında verilecek kesin hükümün büyük günah işleyenlerle ilgili görüşlerine uygun olarak, âhirete ertelenmesi gerektiğine inanıyorlardı.

Vâsıl, hütün bu görüşlere karşı çıkarak, gerek Cemal Vak'asına, gerekse Sıffin savaşına katılan taraflardan birinin muhakkak surette hata işlediğini ve dolayısıyla fâsik olduğunu söyledi. Ona göre, hangi tarafın hata yaptığını kesin bir şekilde tâyin etmek güç olduğundan, savaşa katılan her iki tarafın da, en azından şehadetlerinin kabul edilmemesi gerekir⁴⁴. Vâsıl'ın en yakın arkadaşı ve Mu'tezile'nin ikinci reisi Amr b. Ubeyd bu konuda daha da ileriye giderek, her iki tarafın da fâsik olduğunu ve dolayısıyla şehadetlerinin kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmüştü⁴⁵r. Ayrıca Vâsıl'ın, Hz.Osman ve onu öldürenler hakkında da aynı görüşü ileri sürerek, bizzat Hz.Osman'ın veya onu öldürenlerin hata işlediğini ve dolayısıyla bunlardan birinin fâsik olduğunu söylediğini iddia edenler de vardır⁴⁶. Bununla beraber biz, Vâsıl gibi bir insanın bu tür bir hataya düşüp, Hz.Ali ve Hz.Ösman gibi güzide sahabeler hakkında böyle bir şeyi söylemesinin veya onların fâsıklıkla nitelendirilmelerine cevaz vermesinin mümkün olabileceğine inanmamaktayız. Kanımızca bu, daha çok muhalifleri tarafından kendisine ve kurduğu büyük sisteme isnad edilen birtakım asılsız ve dayanaksız iddialardan başka bir şey değildir.

Vâsıl, sadece hilâfet için savaşılan taraflar hakkındaki düşüncesini belirtmekle kalmayıp, ayrıca müslümanlar arasında bir takım ayrılıklara, hattâ savaşlara sebep olan hilâfet konusunu da kökünden halletmek istemiştir. Bilindiği gibi, Hz.Peygamberin vefatından sonra müslümanların karşılaştıkları en önemli ihtilâf konularından biri de, İmâmet

44 Bk.: eç-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, s. 49.

45 Bk.: el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 72; Zuhdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 19; eç-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, C.1, s. 49; Ali Mustafa el-Gurâbî, *Târîhu'l-Fırak el-İslâmiyye*, s. 93-94.

46 Bk.: el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 71, 72; el-İsfarâyînî, *et-Ta'bir fi'd-Din*, s. 63-66; eç-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, C. 1, s. 49.

meselesi olmuştur. Peygamberin vefatından hemen sonra, yeni halifeyi seçmek üzere "*Sakîfe Beni Saide*" mevkiinde toplanan müslümanlar arasında bu konuda yapılan tartışmalar o kadar şiddetli bir şekilde cereyan etmiştir ki, hattâ bir ara kılıç çekenler bile olmuştur. Bu durumu haber alan Ebû Bekir ile Ömer'in toplantı yerine yetişmeleriyle, daha Hz. Peygamber'in cenâzesi bile kaldırılmadan, müslümanlar arasında patlak verecek olan büyük bir tehlikenin önüne geçilmiş oldu. Ebû Bekir'in büyük dirâyeti sayesinde tehlike atlatılmış ve Hz. Peygamber'in "*İmamlar Kureyşlilerden olur*"⁴⁷ anlamındaki bir hadîsine uyularak, Ebû Bekir'e biat edilmiştir⁴⁸. Bununla beraber bu mesele, daha sonraları yeneden alevlenmiş ve müslümanları ençok meşgu eden bir konu hâline gelmiştir. Hattâ zaman zaman devletin başına büyük gâileler açtığı ve onu çok tehlikeli durumlara soktuğu da olmuştur.

Bunun bir sonucu olarak da, İslâm fırkaları imâmet konusunda birbirleriyle çelişen birtakım fikirler ortaya atmaya başlamışlardır. Meselâ Ehl-i Sünnet'e göre, halifenin mutlaka arap asıllı Kureyşlilerden olması ve halifelik makamına gelebilmek için de, ümmetin seçilen kimseye biat etmesi ve ona uyacağını belirtmesi gerekmektedir. Şiiler ise, imâmetin sadece Fâtımâ'dan doğma, Hz. Ali'nin evlâtlarına ilâhî bir emirle tahsis edildiğini, dolayısıyla bunların dışında kalanların imamlıklarının câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hâricilere gelince, onlar daha değişik bir fikir ortaya atarak, halifenin zorunlu hallerde ümmet tarafından seçilmesi, hattâ bu Yüce makama gelmenin, Habeşli bir köle de olsa, her müslümanın hakkı bulunduğunu söylemişlerdir.

Vâsıl ise, imametle ilgili bütün bu çelişik görüşleri göz önüne alarak, bunları birleştiren, özellikle Şiilerle Hâricilerin aşırı nitebekteki görüşlerinin dışında, bütün müslümanların kabul edebileceği ve dolayısıyla bu problemin de esasından çözümlenmesini sağlayabilecek bir orta yolun izlenmesi gerektiği düşüncesini ortaya atmıştır. Vâsıl'a göre imam, ancak ümmetin ihtiyarıyla, seçmesiyle tayin olunur. Buna delil olarak da ancak belirli bir kimsenin imam olabileceğine dair Kur'ân-ı Kerim'de ve hadîslerde herhangi bir nassa rastlanmamış olmasını, hattâ müslümanların dahi bu konuda birleşmemiş olmalarını göstermektedir. Vâsıl bu görüşüyle de, bir bakıma Ehl-i Sünnet'in ve Hâricilerin görüşüne uy-

47 Bk.: Müslim, *el-Câmi'in's-Sahîh*, C. VI, s. 2-4; Ebû Abdîlâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Bekâ'î*, C. VIII, s. 104-105, İstanbul 1315.

48 Bk.: el-Eş'arî, *Makûlâtü'l-İslâmiyyîn*, C.I, s. 30-41; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebîyye*, C.IV, s. 306-312; eş-Şehristânî, *el-Mîlâl ve'Nihal*, C.I, s. 24; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 15.

muş olmaktadır. Ona göre, iman ve adâlet sahibi olması şartıyla, ister Kureyşlilerden, ister başkalarından olsun, her müslümanın imam olarak seçilmesi mümkündür. Vâsıl, bu görüşüyle, Hâricilerin rızasını kazanmış olduğu gibi, her asırda mutlaka bir imamın seçilmesi gerekir⁴⁹, demek suretiyle de, ister hazır, ister gâib olsun, her zaman bir imamın var olduğuna inanan Şiilerin de görüşüne yaklaşmış olmaktadır.

III- Allah'ın Sıfatları :

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'la ilgili bazı sıfatlar zikredilmiştir. Allah'ın "en güzel" diye nitelendirilen isimlerinden⁵⁰ her biri, bu sıfatlardan birine delâlet etmektedir. Genel olarak selef bu isim ve sıfatların kadim olup, hâdis olmadıklarına inanıyor ve bu konuda herhangi bir tartışmaya girişmekten de şiddetle kaçınıyordu. Bununla beraber daha sonraları, bu konunun yavaş yavaş tartışma konusu yapılmağa başlandığını görüyoruz. Meselâ İmam Ahmed b. Hanbel (ölm.H.241 /M.855), Allah'ın isim ve sıfatlarının yaratılmamış olduğunu söylerken⁵¹, daha sonraları İbn Hazm (ölm.H.456 /M.1063), aslında sıfat sözcüğünün Allah hakkında kullanılmasının dahi doğru olmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre Kur'ân-ı Kerim, bu meseleye temas etmediği gibi, ne Hz.Peygamber'in, ne de sahabenin ve tâbûnin seçkinlerinden hiçbirinin, bu konuda bir şey söylediği görülmüştür. Bundan başka İbn Hazm, Allah'ın âlim, kâdir, gören, işiten gibi isimlerinin, O'nun zâtî sıfatlarından çıkmış olduğu düşüncesine de katılmamaktadır. Ona göre sıfatlar hakkında fikir yürütmek, kötû bir bid'attir. Bu yol, ilk defa Mu'tezile ile Râfıziler ve onlara tâbî olarak da Ehl-i Sünnet'in yolundan ayrılan Kelâmecular tarafından izlenmiştir⁵². Bu görüşüne delil olarak da, "*Cinleri O yaratmışken, kâfirler Allah'a ortak koştular. Körü körüne O'na oğullar ve kızlar aydurdular. Hâşâ O, onların vasıflandırmalarından yücedir*"⁵³. "*Eğer yerle gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, her ikisi bozulurdu. Arşın Rabbi olan Al-*

49 Bk.: Ebû'l-Hasan Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zekâ ve Maddin el-Cevho*, C.I, s. 71, C.VI, s. 24; Zuhdî Hasan Cürullah, *el-Mu'tazile*, s. 19-20.

50 Kur'ân-ı Kerim bu konuda şöyle diyor: "*En güzel isimler Allah'ındır; e hâldi O'na, o isimlerle dua edin. O'nun isimleri kamusunda eşrîliğe sapanları bırakın. Onlar yaptıklarının cesûsuna görecektürler*". *Arâf Sûresi*, âyet: 179. Hz. Peygamber de, buna te'kidin bir hadisinde şöyle diyor: "*Yâse Allah'ın dokuz ismi vardır. Bunları söyleyenler Cennet'e görecektürler*". *Sâhîbu'l-Buhârî*, C. VIII, s. 159.

51 Bk.: Ebû'l-Hasan el-Es'âri, *el-İbtisâ fî Usûli'd-Diyâne*, s. 34, Haydarâbâd 1367/1948.

52 Bk.: Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Kitâbu'l-Fiedl fî'l-Milâl ve'l-Ahrâd*, ve *n-Nihâl*, C. II, s. 95-96, Kahire 1347/1928.

53 *En'âm Sûresi*, âyet: 100.

lah, onların vasıflandırmalarından münezzehtir"⁵⁴. "Allah'ı bırakıp tap-tığınızız, sizin ve babalarınızın adlandırdığı, putlardan başka bir şey değildir. Allah onları destekleyen bir delil indirmemiştir"⁵⁵ âyetlerini göstermiştir.

Selefin sıfatlar konusundaki bu tutumlu ve çekingen davranışına rağmen, daha sonraları bu yol terk edilmiş ve Allah'ın isim ve sıfatları, müslümanlar arasında en çok tartışılan ve çeşitli görüşler ileri sürülen bir konu haline gelmiştir. Bununla beraber, bu konuyla ilgili olarak İbn Hazm'ın ileri sürdüğü fikri, yani bu meselemin ilk defa Mu'tezile tarafından ortaya atıldığı şeklindeki düşüncüyü de kabul etmek mümkün değildir. Çünkü, bu sistemin ilk kurucusu Vâsıl'ın dahi, sıfatlar konusundaki görüşlerini tam olarak belirlemek mümkün olamadığına göre, ancak başkaları tarafından bu konu ortaya atıldıktan sonra, Mu'tezile de bununla ilgili görüşlerini açıklamak ve bunları savunmak durumunda kalmış olacaktır. Nitekim, bu konuyu ilk defa ortaya atıp, müslümanlar arasında tartışma konusu yapanların, Ca'd b. Dirhem⁵⁶, Cehm b. Safvân⁵⁷ ve Gaylân ed-Dimaşki⁵⁸ olduğunda hemen bütün kaynak eserler ittifak etmiş bulunmaktadır.

Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın sıfatları kabul etmemesi, Allah ile kulları arasında benzerliğin nefyedilmesi esasına dayanmaktadır.

54 *Enbiyâ Sûresi*, âyet: 22; *Mü'minân*: 92; *Sâffâr*: 159, 160.

55 *Yâsuf Sûresi*, âyet: 40.

56 *Nem Sûresi*, âyet: 23.

57 Ca'd b. Dirhem, Kur'an'ın mahlûk (yaratılmış) olduğunu ileri sürmesinden dolayı, Hişam b. Abdül-Melik (Hilâfet süresi: H. 105-125/M. 729-742) zamanında, Irak valisi Halid b. Abdillâh el-Kasrî tarafından Halife'nin emriyle H. 124/M. 741 yılında öldürülmüştür. Tafsilât için bk.: İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, C.V, s. 704, Mısır 1348 ve Leiden 1283-1293 baskısı; İbn Nübâte, *Şerhu'l-Uyûn Şerh Risâle İbn Zeydân*, s. 159, Kahire 1278/1861; A.S. Tritton, *Muslim Theology*, s.54-55, London 1947; İbnü'l-İmâd el-Hanbellî, *Şerhu'l-Zohab fi Ahbâri men Zohab*, C.I, s.169, Kahire 1350/1931.

58 Cehm b. Safvân aslen Horasanlı idi. Kûfe'de bulunduğu sırada Ca'd b. Dirhem ile karpışmış ve onun bazı fikirlerini almıştır. Makrizî'ye göre, Horasan'da ilk defa Allah'ın sıfatlarının nefyi fikrini yayan Cehm b. Safvân'dır. Bir süre el-Hâris b. Sureye'nin vezirliğini yapmış ve daha sonra da Horasan'da Hâris'in önderliğinde Enevlere karşı girişilen ayaklanmaya iştirak etmiş olduğundan, Enevliler tarafından H. 128/M. 745 yılında öldürülmüştür. Tafsilât için bk.: İbn Nübâte, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 159; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C.I, s. 86-87; el-Makrizî, *Kitâbu'l-Hinâ el-Merâziyye*, C.IV, s. 184, Kahire 1324-1326, el-Bağdâdî, *el-Furâk beyne'l-Fırak*, s. 128; Ahmet Emîn, *Ferâid-İ-Jalân*, s. 286-287; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-Lohûn*, M. Hâmîd el-Fakî neşri, C.II, s. 177, Kahire 1939.

59 Gaylân ed-Dimaşki'nin babası, Osmân b. Affân'ın kölesi idi. Kendisi Hişam b. Abdül-melik'in hilâfeti sırasında Şam'a girmiş ve daha sonra da Kader'i inkâr etmesinden dolayı, Hişam tarafından eleri, ayakları kestirilerek ve Şam kâposunda çarımha gerdelenmek suretiyle öldürülmüştür. Bk.: İbn Kuteybe, *Kütübu'l-Ma'rif*, s. 166, Kahire 1300/1882; Ahmed Emîn, *Ferâid-İ-Jalân*, s. 285, A.S. Tritton, *Muslim Theology*, s. 55-59; İbn Nübâte, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 157-158.

İşte bu nedenle, Allah'ın fiil (yapma) ve halk (yaratma) sıfatlarının dışında kalan diğer bütün sıfatlarını kabul etmemişlerdir. Onlara göre, her şeyi halkeden, yaratan sadece Allah'tır. Bu sıfat yalnızca O'na has olduğundan, bununla başkalarının vasıflandırılması mümkün değildir. Bunun gibi, her şeyin gerçek fâili (yapıcısı) de, sadece O'dur. Bu sıfat, Allah'tan başka hiçbir kimseye verilemez. İşte bundan dolayı da, insan fiillerinde mecbur olup, bunları yapma veya yapmama hürriyetine sahip değildir. Fiillerin insana nisbeti ise, sadece mecâzî anlamda bir nisbet olup, gerçek bir nisbet değildir.

Gaylân ed-Dimaşkî'yi ise, sıfatlar konusunda daha çok Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmış olarak görmekteyiz. Mu'tezile Allah'ın, ilim, kudret ve irâde gibi subûtî sıfatlarını kabul etmediği gibi, Gaylân da bunları kabul etmemiştir. Çünkü bunlar, gerçekte Allah'ın Zâtı'nın ayıdır. Dolayısıyla bunların, Allah'ın Zâtı'nın dışında başka anlam taşıdıklarını ileri sürmek mümkün değildir.

Vâsıl'ın sıfatlar konusundaki görüşüne gelince, daha önce de değindiğimiz gibi, bunu tam olarak belirlemek mümkün olamamaktadır. Çünkü elimizdeki kaynaklarda Vâsıl'ın bu konudaki görüşlerine gereği kadar yer verilmemiş, ya da hiç değinilmemiş olduğunu görüyoruz. Bunun için biz de, sadece Şehristânî'nin verdiği kısa bilgiye dayanarak, Vâsıl'ın bu konudaki görüşlerini açıklamaya çalışacağız. Şehristânî'ye göre Vâsıl'ın sıfatlarla ilgili görüşü başlangıç olarak, olgunlaşmamış bir görüş niteliğindedir. Bu da, bütün müslümanların açıkça belirttikleri, kadim, öncesiz iki ilah'ın varlığının imkânsızlığı esasına dayanmaktadır⁶⁰. İşte bu esasa veya ilkeye dayanarak Vâsıl'da, Allah'ın kademi, öncesizliği dışındaki diğer bütün sıfatlarını nefyetmiştir. Aksi takdirde, öncesiz olan Allah'ın sıfatlarının da öncesiz olması gerekecektir. Çünkü Allah'ın hâdis yani sonradan var olan şeylerle vasıflandırılması imkânsızdır. Allah'ın zâtına ilâveten kadim olan birtakım sıfatların kabul edilmesi ise, birçok kadim varlıkların var olmasını gerektirecektir ki, böyle bir şeyin düşünülmesi imkânsızdır. Çünkü bu, Allah'a ortak koşmak demektir. Allah'a ortak koşmak ise, küfürdür, Allah'ı inkârdır. Bunun cezası da, ebedî olarak Cehennemde kalmaktır⁶¹. Vâsıl'ın bir başlangıç olarak basit veya Şehristânî'nin deyişiyle olgunlaşmamış, kemâle ermemiş gibi görünen bu görüşü, daha sonraları Mu'tezile tarafından geliştirilmiş ve büyük çapta yabancı düşüncelerden, özellikle Yunan felsefesinden ya-

60 Bk.: eş-Şehristânî, *el-Milâl ve'n-Nihal*, C.I, s. 46

61 Bk.: Zuhdî Hasan Cürâllah, *el-Mu'tezile*, s. 63; Ali Mustafa el-Gurâbî, *Târîhu'l-Firok el-İslâmiyye*, s. 95-96.

rarlanmak suretiyle, sıfatlar konusuna başka çözüm yolları aranmağa başlanmıştır. İşte bunun bir sonucu olarak da bu mesele, Mu'tezile'nin titizlikle üzerinde durduğu en önemli bir konu haline gelmiştir.

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Acaba Vâsîl, Allah'ın, kademi dışındaki bütün sıfatlarını nefy etmekle, bunların gereği olan kemâl sıfatlarını da mı nefyetmiş olmaktadır? Kanaatimce Vâsîl'in böyle bir şeyi amaçlamış olabileceğini düşünmek doğru değildir. Çünkü Vâsîl gibi, bütün delillerini Kur'ân'a dayandıran ve ona tüm kalbiyle inanan bir insanın, kemâl sıfatlarını içeren "... Doğrusu Allah, her şeyi Bilen'dir"⁶², "Allah işlediklerinizi Görendir"⁶³ anlamlarındaki âyetleri ve bunlara benzer daha birçok âyeti inkâr etmesi düşünülemez. Aksine o, Allah'ın her türlü kemâl sıfatıyla muttasıf bulunduğunu kabul etmekte, ancak kadim anlamında bir sıfatın, O'na verilemeyeceğini söylemektedir. Şüphesiz bu da, onun, Allah'ın gerçek birliğini ve öncesizliğini, O'ndan başka ilâhların varlığının düşünülemediği gerçeğini kanıtlama çabasından ileri gelmektedir.

IV- İnsanın İradesi veya Kader Meselesi :

İnsanın fiillerinde hür olup olmadığı meselesi, daha Hz. Peygamber devrinde bazı müslümanlar arasında tartışma konusu yapılmaya başlanmıştır. Acaba insan fiillerinde hür olup, herhangi bir dış etken bulunmaksızın bunları sırf kendi iradesi ve isteği ile mi veya kaderin baskısı altında mecbur olarak mı yapmaktadır? İşte bu sorunun cevabını arama çabasına düşen bazı müslümanlar, Allah tarafından önceden tayin edilen "alın yazısı" anlamına gelen "kader" konusunu, Hz. Peygamber henüz aralarında olmasına rağmen, tartışmaya başlamışlardır. Fakat Hz. Peygamber'in her fırsatta müslümanları, aralarında fitne ve fesat tohumlarının saçılmasına, dolayısıyla tesis edilmiş olan birlik ve beraberliğin bozulmasına neden olabilecek bu gibi itikâdi konularda tartışmaya girişmekten şiddetle menetmesi⁶⁴, bir başlangıç mahiyetinde görünen bu tür tartışmalarda müslümanların daha da ileri gitmelerini önlemiştir. Bununla beraber, Hz. Peygamber devrinden sonra da, bu konu zaman zaman ortaya atılmış ve müslümanlar tarafından tartışma konusu yapılmak istenmiştir. Fakat Hz. Peygamber'i takip eden Halifelerin de,

62 Mücadele Sûresi, âyet: 7.

63 Mü'minkine Sûresi, âyet: 3.

64 Bu konu için bk.: İbnü'l-Arabî, Şe'k Sahîbi'l-Tirmizî, C. II, s. 9, Müsr 1350-1352; Senenü Ebî Dâvûd, C. II, s. 175, Kesteliye husûsü, tarihîs; e-Şevkânî, Fehru'l-Kadir, C. VIII, s. 120, Müsr 1349; el-Hemvî, Zemmu'l-Kelâm ve Ehlîhi, C.I, Var. 14 A, İlah. Fak. Ktb., Yazma No: 7614.

bu konudaki sert tutumları karşısında müslümanlar, inançla ilgili meselelerde fazla birşey söyleme imkânını bulamamışlardır.

Emevi devrinin ortalarına doğru ise, itikâdî konular, özellikle kader meselesi müslümanlar arasında en çok tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak da, bu konuda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır ki, bunları kısaca şu iki noktada toplamamız mümkündür:

1- İnsan kesinlikle ilâhî takdîrin dışına çıkamaz. O, daha önce takdir edilen fiilleri yapmak zorundadır. Bunları yapma veya yapmama irâdesi ve hürriyeti yoktur. Fiillerin ona isnadı ise, sadece mecâzî anlamda bir isnad olup, gerçek bir isnad değildir.

2- İnsan hür bir irâdeye sahiptir. Bir şeyi yapma veya yapmama ancak onun dileğine ve irâdesine bağlı olan bir husustur. Allah'ın takdiri, insanı, istemediği bir şeyi yapmağa zorlayamaz. Mükellef kıldığı şeyleri serbestce yapabilmesi için Allah insana hür bir irade ve kudret vermiştir. İşte bununla insan sevaba nasıl olacak veya cezaya çarptırılacaktır.

İnsanların hür bir iradeye sahip olmalarıyla ilgili bu görüşü ilk defa ortaya atanlar, Ma'bed el-Cuhani⁶⁵ ve Geylân ed-Dimaşki idi. İşte Vâsıl da, kader meselesinde bunların yolunu izlemiş ve insanların fiillerinde hür bir iradeye sahip olduğu görüşünü benimsemiştir. Vâsıl'a göre Allah, âdildir; her şeye hâkim olandır. O'na, insanların iyi veya kötü, işledikleri fiillerinde hür olmadıklarını ileri sürmek suretiyle, şer ve zulüm isnad etmek mümkün değildir. Zira böyle birşey Allah'ın şânına, adaletine yakışmaz. O halde insanlar, Allah'ın kendilerine verdiği irade hürriyeti vasıtasıyla bizzat kendi amellerini, başka bir deyişle, hayrı, şerri, imanı, küfrü, itaatı, isyana, sevâbı ve günâhı yaratmaktadır. Allah kendilerine bunları yapma veya yapmama gücü vermiştir. O'nun, kullarını, yapmayacakları veya kudretlerinin dışında kalan şeylerle mükellef kılması düşünülemez⁶⁶. Vâsıl bu görüşünü şu âyetlere dayandırmaktadır: "*Allah, kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, işlediği kötülük de aleyhinedir*"⁶⁷. "*Bu dünya hayatında sarfettiklerinin*

65 Ma'bed el-Cuhani'na, kader meselesini ilk defa Basra'da ortaya attığı söylenir. Kaderle ilgili tartışmalar büyüyüp, müslümanlar arasında birtakım fitne ve ciddi ayrışmalar yaratmağa başlayınca, kendisi Halife Abdülmelik b. Mervân'ın emriyle Haccâc tarafından H. 80/M. 699 yibodu çarınla gerilmek suretiyle öldürülmüştür. Bk.: el-Hâfiz Şemseddin ez-Zebcî, *Mizânü'l-Fitâil fî Nebî'î-Ricâil*, C. III, s. 183, Kahire 1325/1997; Ahmed Enba, *Ferû'ü'l-İslâm*, s. 285; el-Makrizî, *el-Hüsn*, C. IV, s. 181 vd.

66 Bk. Ali Musatafa el-Gurâbî, *Târîhu'l-Ferâk el-İslâmiyye*, s. 97-99; eş-Şchristânî, *el-Müdel ve'n-Nihal*, C. I, s. 47.

67 Bakara Sûresi, âyet: 286.

durumu, kendilerine zulmeden kimselerin ehlinlerine isâbetle kavurup mahveden soğuk bir rüzgârın durumu gibidir. Allah onlara zulmetmedi, onlar kendilerine zulmettiler"⁶⁸. "...Rabbin kimseye zulmetmez"⁶⁹. "Allah, onlara zulüm ediyor değildir. Fakat onlar kendi kendilerine zulüm ediyorlar"⁷⁰. "Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şeyde zulüm etmez. Lâkin insanlar kendi kendilerine zulmederler"⁷¹. "Herkes sadece kendi kazancına bağlıdır"⁷².

Vâsıl'ın, Allah'ın adaleti prensibinden hareket ederek ortaya attığı hürriyet fikri, başlangıçta her ne kadar ciddi bir tepkiyle karşılanmamış ise de, daha sonraları, fiilleri külli iradesiyle Allah'ın yarattığını ve insanların da o yaratılmış fiilleri keşbettiğini ileri süren Eş'arîlerin sert tenkitlerine mâruz kalmıştır. Hatta Eş'arîler daha da ileri giderek, Vâsıl'ı bu düşüncesinden dolayı tekfir etmişlerdir. Bununla beraber, biz burada hemen şunu belirtelim ki, aslında Vâsıl bu görüşü ile, İslâm âleminde serbest düşüncenin gelişmesine büyük ölçüde yardımcı olmuş ve özellikle, her şeyi Allah'ın takdirine, dileğine bağlamak suretiyle, kulların sorumsuzca hareket etmelerinin veya tembellik, miskinlik gibi kötü davranışların İslâmiyet'te yeri bulunmadığını kanıtlamıştır.

68 *Al-i İmrân Sûresi*: 117.

69 *Al-i İmrân Sûresi*, âyet: 117.

69 *Kahf Sûresi*, âyeti: 49; *Yânuz*: 44; *A'râf*: 176.

70 *Nisâ Sûresi*, âyet: 40.

71 *Taûbe Sûresi*, âyet: 70.

71 *Taûbe Sûresi*, âyet: 70; *Râû*: 9.

72 *Tûr Sûresi*, âyet: 21.

ANADOLU SELÇUKLULARI DEVRİNDE TİCARİ HAYAT

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU

Türklerin Anadolu'ya yerleşip vatan edinmelerinden sonra yeni bir devir başlar. Anadolu'nun müslüman ve hristiyan kavimler arasında bir köprü vazifesi görerek dünya ticaretine açılması Selçuk İstilasının mesut bir sonucu olmuştur. Anadolu Selçukluları tarihine dair kaynakların, sonraki devirlere ait kaynaklara nisbeten az olduğu bilinmektedir. Bu devrin siyasi tarihine dair kaynaklar bilindiği ve kullanıldığı halde iktisadi ve ticari hayatına dair kaynaklar henüz yeterince araştırılıp kullanılmamıştır. Böyle olduğu halde mevcut vesikaların memnuniyet verici ve özellikle zaman zaman çıkmakta olan yenilerinin de ümitlendirici olduğuna söyleyebiliriz.

Önce Selçuklular zamanında Anadolu'nun iktisadi ve ticari hayatı ile ilgili araştırmaları burada anmak faydalı olacak. Bunlar mevcut kitap ve belgelere dayanılarak yapılan belli başlı araştırmalardır. Bunların başında, basımından bu yana bir yüzyıllık zaman geçtiği halde halen yararlanan W. Heyd'in klasik eseri olan "*Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*" gelir. G.İ. Bratianu'nun Cenevizlerin Karadeniz ticaretine dair "*Le Commerce Génois dans la Mer Noire*" adlı araştırması önemli olmakla birlikte batı kaynaklarına dayanmaktadır. F. Köprülü'nün "*Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*" adlı eserinde genel hatlarıyla bir bölüm ve Claude Cahen'in "*Le Commerce Anatolien au Debut du XIIIe Siecle (XIII.y.y. Başında Anadolu'da Ticaret)*" konumuzla doğrudan doğruya ilgilidir. O. Turan'ın *Belleten*'de yayımlanan "*Selçuk Kervansarayları*" adlı makalesi ve "*Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*" adlı kitabı başta tetkikleri teşkil eder. Bunlar bu konu ile ilgilenenlerin ilk başvuracakları araştırmalardır.

XIII. yüzyılın başlarında Anadolu'da artık teşekkül etmiş bir devletin bulunuşu Orta-Doğu ticaretine yeni bir unsur katar. Gerçekten Yukarı Orta-Çağda Bizanslılar ile Sasaniler arasında vukubulan rekabet ve mücadeleler Uzak-Doğu ve Orta-Asya ticaret yolunun Anadolu'dan

geçmesine engel olmuştur. İslâm-Bizans savaşları da aynı durumun devamına sebep olmuştur. Arkasından Haçlı Seferleri Batı'nın Doğu'yu yakından tanımmasına ve ilgisine rağmen Anadolu için tahripkâr bir sonuç vermiştir. Böylece önce fetihler, sonra Haçlı Seferleri ve iç müdaceleler Türkiye'nin bir yüzyıl boyunca, yani 1071 Malazgirt zaferinden sonra yine Bizansa karşı 1176'da kazanılan Myriokephalon zaferi arasındaki devrede ticari yönden faaliyetleri, sınırlı kalmıştır. Haçlı Seferleri sonunda Batı ile Doğu arasında ticari ve iktisadî münasebetlerin gelişmesi Batı'yı Doğu'ya bağlayan en kestirme yol üzerinde bulunan Anadolu'nun değerini ister istemez artırmıştı. Şu halde Anadolu, Batı'dan Doğu'ya, Güney'den Kuzey'e uzanan kervan yolları üzerinde çok mühim bir köprü durumunda idi. Bu köprüden, transit ticareti bakımından, faydalanmak gerekirdi. Ancak, Batı'dan Doğu'ya ve Güney'den Kuzey'e giden yolların nihayet bulduğu sahiller Selçuklu Türklerinin elinde değildi. Devletin Anadolu transit ticaretinin tam olarak faydalanabilmesi için, sahillerin de Türk hâkimiyetine geçmesi gerekirdi. Sahillere hâkim olan yabancılarla yapılan ticari anlaşmalar, siyasi münasebetler bozulduğu zaman, işlemiyordu ve kervanlar yollarda yığılıp kalıyordu¹.

İşte Selçuklu Sultanları hem siyasi üstünlük sağlamak ve hem de deniz aşırı ülkelerle ticaret yapabilmeyi kolaylaştıracak yollar aramışlardır. Birçok kervansaray'ın Konya'dan başlayarak Antalya'ya doğru yapılması 12. yüzyılda Güney-Kuzey ticaret yolunun çok önemli olduğunu göstermektedir. O zaman Kıbrıs, Batı-Doğu ticaretinin antreposu haline gelmişti. Kıbrıs'tan gemilerle Antalya'ya gelen ticaret malları kervanlarla Konya'ya, buradan da Kuzey'e, Sinop ve Samsun'a doğru akıyordu. Ticaretin gelişmesi için sahillere sahip olmanın değerini takdir eden II. Kılıç Arslan daha 1182 yılında Antalya'yı kuşatmış fakat alamamıştı. Daha sonra oğlu I. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında, İstanbul'da Latin'lerin bir haçlı devleti kurmalarından sonra, tıpkı Karadeniz Marmara sahillerinde olduğu gibi, Akdeniz sahillerinde de hâkimiyet mücadelesi başlamıştı. Meselâ Antalya'yı Aldobrandini adlı bir İtalyan eline geçirmişti. Bu mücadeleler sırasında Antalya limanının ve onu Anadolu içlerine bağlayan ticaret yolunun emniyeti bozulmuştu. Şehirde oturan Mısır'dan ve Avrupa'dan gelen tâcirler soyutmuştu. Bunun üzerine ordusunu toptayan I. Gıyaseddin Keyhüsrev, Antalya'yı kuşattı. 1191 yılında Kıbrıs'a yerleşmiş olan Haçlıların Antalya'yı himaye ve yardımları yüzünden birinci kuşatmada başarı kazanamadı ise de asker-

¹ M.A.Küymen, *Türklerin Anadolu'da denize ilk ulaşımları ve Türk Dehanı'nın Jeopolitikten faydalanarak medeniyet kurmada gösterdiği üstünlük*, *Millî Kültür*, C.I. sayı 3, mart 1977, s.11.

lerini dağlara ve yollara yerleştirerek, Antalya'yı uzaktan baskı altında tuttu. Lâtinlerin idaresinden ve kuşatılmış durumdan şikâyetçi bulunan rumlar sultana gizlice adam göndererek, kendisine yardımcı olacaklarını bildirdiler. Bu suretle rumlar ve frenkler arasında şüphe ve ayrılık girince G. Keyhüsrev harekete geçerek şehri kuşattı ve 1207 tarihinde şehrin kapıları Selçuklulara açıldı². Böylece Selçuklular ilk kez açık denizlere kavuşma özlemine eriştiler.

Bu siyasetin tabii neticesi olarak, dışa giden kervan yollarını açık tutmak için, savaş dahil, her türlü tedbire başvurmakla kalmayan Gıyaseddin Keyhüsrev, Venedikliler ve Kıbrıs Kralı ile ilk ticaret anlaşmaları yaptı. İçte ve dışta alınan tedbirlerle Anadolu, daha bu büyük hükümdar zamanında, milletlerarası bir ticaret ve transit ülkesi haline geldi. Taşdığı ünvanlara "*Sultanü'l Berr ve'l-Bahr*" (Karanın ve Deniz'in Sultanı, yani Anadolu ve Akdeniz'in Sultanı) ünvanını eklemesi yaptığı için önemine ait bir delildir.

Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümü üzerine yerine geçen oğlu I. İzzeddin Keykavus (1211-1220) zamanında, Anadolu üzerinde yoğunlaşan milletlerarası ticaret yollarının gereklerine ve babasının güttüğü ekonomik siyasete uygun olarak, ticarî amaçlar, Selçuklu dış siyasetinin temeli olmuştur. Nitekim ülkenin iç meselelerini yoluna koyar koymaz yani 1213 ve 1214 yıllarında Kıbrıs Kralına gönderdiği mektuplarla, Anadolu ve Kıbrıs arasında ticarî münasebetlerin gelişmesini sağlayan anlaşmalar yaptı. Bu anlaşmalara göre, Antalya'nın I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından 1207 yılında fethedilmesinden sonra yapılan anlaşmanın ve kurulan dostluğun yürürlükte olduğu, her iki taraf tacirlerinin birbirlerinin ülkelerine serbestçe girip çıkacakları kabul ediliyor; ayrıca, korsanların hücumlarına uğrayan tüccarlara sığınma hakkı tanınması ve ölen tüccara ait malların mensup olduğu devlete geri verilmesi karşılıklı olarak taahhüt ediliyordu. Böylece yalnız Kıbrıs ile değil, Avrupa ticaretine de bir konak vazifesi gören bu ada vasıtasıyla Avrupalılarla da ticarî ilişkiler düzene konmuş oluyordu. Bununla getinmeyen sultan I. İzzeddin Keykavus biraz sonra üzerinde duracağımız gibi, Venediklilerle de aynı maksatla ve benzer şartlarla bir ticaret anlaşması yaptı³. Daha sonra türklerin Karadeniz'de ticaret yapabilmeleri için Sinop ve Samsun limanlarının fethedilmesinin gerektiğine karar verdi. O zaman İznik Laskaris'leri ile Trabzon Komnenos'ları arasında mücadele sahası olan Ana-

² O. Tutan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Siyasî tarih Akademi'den Osman Gazisiye (1071-1318), İstanbul 1971, s. 283 v.d.

³ A.g.e., gösterilen yerler.

dolu'nun bu sahil bölgelerinde sık sık asayiş bozuluyor yollar kapanıyordu. Ayrıca Anadolu Selçuklu Devleti kuzeyden tehdide uğruyordu. Adı geçen iki rum devletinin birbiriyle uğraşmasından ve İznik Devleti'nin İstanbul ile meşgul olmasından yararlanan İzzeddin Keykavus Sinop'a sefer yaptı. Üç tarafı denizle kaplı ve etrafı surlarla çevrili şehri sultan karadan ve denizden kuşattı. Şehir, 3-kasım-1214'de Selçukluların hâkimiyetine geçti. Böylece Sinop ikinci defa ve kesin olarak sultan İzzeddin Keykavus tarafından türk ülkelerine katıldı. Sultan Sinop'un fethini bir fetihname ile bütün devletlere, bu arada Abbasi halifesine, bildirdi. Bu fetihden sonra sultanın ünvanlarına "*Sultanü'l Berr ve'l-Bahreyn*" (Karanın yani Anadolu'nun ve iki denizin yani Karadeniz ve Akdeniz'in Sultanı) ünvanını ilâve etti.

Büyük kardeşi İzzeddin Keykavus'un yerine Selçuklu tahtına geçen Alaeddin Keykubat (1220-1237) Anadolu Selçuklu Devleti'nin en büyük hükümdarıdır. O, güneyde kurduğu deniz kuvvetleri ile denizden ve karadan harekete geçerek kuşattığı Kalonoros'u fethetmek suretiyle, haleflerinin açık denizlere ulaşma politikasını sürdürdü. Bu şehire, kendi Alaeddin lakabına nisbetle, Alaiyye adını verdi ve burada bir tersane inşa etti. Alaeddin Keykubat'ın bir başarısı da Kırım'daki Suğdak şehrini fethetmesidir. Moğolların yaptıkları baskın üzerine Suğdaklı birçok zenginler ve tacirler kıymetli mallarını ve servetleri gemilere yükleyip, Anadolu sahillerine çıktılar ve Selçuklulara sığındılar. Bunun üzerine Alaeddin Keykubat Selçuklu tarihinde ilk defa deniz aşırı bir sefere karar verdi. Kastamonu uç beyi Hüsameddin Çoban'ı Kırım'a giden güçlerin komutanlığına seçti. Türk donanması karşı sahile çıkıp Suğdak şehrini teslim aldı (1227)⁴. Ayrıntılarına burada giremeyeceğimiz bu seferin Sinop'un fethinden takriben oniki yıl sonra başarı ile sonuçlanması türk donanmasının kısa zamanda güçlendiğini gösterir.

Böylece denizlere açılan türkler, yabancıların limanlarına ticaret için gelmelerine müsaade etmişlerdir. Keyhüsrev Antalya fethini müteakip Kıbrıslılarla bir ticaret anlaşması aktederken, diğer taraftan aynı maksatla Venediklilere de Türkiye'de ticaret yapabilmeleri için bir ferman vermiştir. Oğlu İzzeddin Keykavus da ikinci bir fermanla bunu teyid etmiştir. Her iki ferman da Venediklilere Türkiye'de ticaret serbestisi vermekte, onların bu ülkede seyahat ve ticaret yaparken himaye edileceklerini ifade etmekte ve emtialarından % 2'den fazla gümrük resmi alınmayacağı hükmü taşımaktadır. Ayrıca altın, gümüş, mücevharat ve zahirenin vergiden muaf tutulduğunu emreder ki, **Beylikler**

⁴ A.g.e., s.359.

Devrinde de bu siyaset muteber olup bu kıymetli maddelerin harice çıkarılmasına müsaade olunmuyordu.

Bu antlaşmadan sonra Venedik ve Fransız tüccarları Türkiye'de daha faal bulunuyor; bir takım ticari müesseseler kuruyorlardı. Kıbrıs Kralı Henri'nin Marsilya, Provence ve Montpellier tüccarına verdiği fermanla Türkiye'den gelen ve cinsleri gösterilen mallardan % 1 oranında resim ahndığı kayıttır. Keykubat'a gelen bir Venedik elçisinden bahsedilmektedir. 1229'da imzalanan bir antlaşmaya göre Venedikliler bir yandan Asya ülkelerinin mahsüllerini alıyor, öte yandan da bu sıralarda Venedik'te gelişmeye başlayan sanai ürünlerini Türkiye'nin sanai ürünleri, kokulu maddeleri, kumaşları ve ipeği ile mübadele ediyordular. Alaeddin Keykubat bu ticareti teşvik bakımından çeşitli tedbirler almıştı. Yolların emniyetine rağmen, zengin ticari mallar taşıyan büyük kervanların karalarda düşmanlar veya türkmenler ve denizlerde yabancı korsanlar tarafından tecavüze uğraması halinde, bunların zararları devlet hazinesinden tazmin ediliyor ve bir nevi devlet sigortası tatbik ediliyordu.⁵

Venedikle yapılan Muahedenâmede Selçuklu ve Venedikli tacirlere, mallarına ve gemilerine gösterilecek kolaylık, yardım, himaye ve iltica hususlarını karşılıklı olarak, iki tarafın taahhüt eylediğini birer birer zikretmektedir. Buna göre iki tarafa mensup tüccarın kaybolan eşyaları, ölülerin terekesi karşılıklı olarak iade edilirken bu hakuk, o zamanın cari adeti hilafına batan gemilere de teşmil ediliyordu. Zira bir devletin sahillerinde hasara uğrayan veya batan gemilerle, içlerinde bulunan mallar ve hatta insanların o sahile sahip hükümdara aidiyeti kaidesi kaldırılıyordu. Başka bir madde ile Selçuklulara ve Venediklilere mensup gemiler bir düşman takibine maruz kalırsa bunları kurtarmaya yardım, kendi sahil limanlarına sığınmalarını sağlamayı taahhüt ediyordu. Muahedenamede Selçukluları değil Venediklileri ilgilendiren bir madde vardır ki önemlidir: Eğer Venedik tabiyetinde bulunan bir kimse "gurur ve sadakatsizlik dolayısıyla akılsızlık edip mezkûr yer ve ülkelerde (Venediklilere ait) Sultanın tebasından birine, karada ve denizde, bir ziyan verir veya onu taciz ederse efendim (yani Venedik dukası) tarafından layikiyle tatmin ve telafi edilecek ve ahnan şeyler, tahkikattan sonra iade edilecektir. Eğer suçlu yabancı bir ülkeye kaçır ve kendisini yakalamak mümkün olmazsa suçunun araştırılması gerekmez"⁶.

⁵ A.g.e., s. 396; F.Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1959, s. 53.

⁶ O. Turan, *Türkiye Selçukluları hakkında resmî vesikalar, metin, tercüme ve Araştırmalar*, Ankara 1958, s. 126.

Türkiye'de ticaret yapan Venedikli, Pizalı ve sair latinler arasında vuku bulan hukuki ihtilaflar kendileri tarafından hususi bir mahkeme (Jury) veya onların Konya, Sivas gibi şehirlerde bulunan konsoloslukları vasıtasıyla hallediliyordu. Yalnız hırsızlık ve katil vakaları Selçuklu kadılarının selâhiyetine bırakılmıştı⁷. Yabancılar verilen bu hukuki imtiyazlar daha sonraki kapitülasyonlarına temeli gibi görülebilir. Fakat aslında bu bir hukuki imtiyaz olmayıp Ortaçağda yabancıların kendi ülkeleri dışında, kendi hukuklarına tabi olma kaidesi icabıydı. Türk mahkemelerine intikal eden olaylarda, kadıların bulunduğu şer'i mahkemelerden ziyade, hükümet merkezinde örfi davalara bakan Divan-ı adl veya diğer adıyla Divan-ı mezalim vardı. Selçuklu sultanları, frenk korsanlarının, ermeni krallarının tecavüzlerine uğrayarak soyulan türk ve yabancı tüccarların şikâyetlerini bu divanda dinlemişlerdi. Alaeddin Keykubat zamanında bu divana Emir-i dâd veya Emir-i adl ünvanını taşıyan bir devlet adamı bakardı.

Muahedonamede Selçuklu tebası lehinde, tek taraflı bir madde de Keykubatın fermanından alınarak kaydedilmiştir. Buna göre: "Pek yüksek sultanın topraklarında yaşayan kimseler (yani Selçuk tebaası) adı geçen yer ve ülkelere girerken kendi gemileri veya yabancı gemileri limana sokulurken bizimkiler (yani Venedikliler) tarafından selamlanacaklardır". Müteakabiliyet esasına dayanmayan bu madde Alaeddin Keykubat'ın yabancı devletler nezdinde kudret ve nüfuzunu göstermektedir. Sonra Venedik dukası muahedeye uymayı hristiyan mukaddesatına yemin ile teyit ettiği halde türk sultanı bu hususta emir ve ferman vermekle yetinmektedir⁸.

Selçukluların bu denizlere ve ticaret siyaseti kısa zamanda meyvelerini vermeye başladı. Anadolu'da Güney-Kuzey istikametinde yoğunlaşan bir transit ticaretine Batı-Doğu istikametinde ikinci bir faaliyet yolu eklendi. İşte bugün ayakta duran Selçuklu kervansarayları o zaman için askeri bakımdan taşıdıkları önemin dışında ticarî siyaset gözönünde bulundurulularak inşa edilmişlerdir. Anadolu şehirlerini o zaman birbirine ve dışarıya bağlayan ticaret yolları şöyle bir görünüm arzeder: Kuzeye doğru yönelen Antalya ve Alâiye limanlarından gelen bir yol Konya üzerinden Aksaray, Kayseri, Sivas, Erzincan, Erzurum üzerinden İran ve Gürcistan'a; bu yolun Sivas'tan güneydoğuya ayrılan bir kolu Malatya, Diyarbakır, Mardin, Musul üzerinden Bağdat ve Basra'

7 O. Turan, *Selçuklu Türkiyesi ve Dünya Ticareti*, Türk Yurdu, sayı : 10, s.6.

8 O. Turan, *Resmî Vesikâler* s. 134.

ya varır⁹. Antalya ve Alâiye'den gelerek merkez Konya'dan geçen Konya-Akşehir yönündeki ikinci derecedeki bir yol İstanbul'a ve Batı Anadolu vadilerine ulaşır. Sivas coğrafi konumu dolayısıyla çeşitli ticaret yollarının kesiştiği bir yer idi. Suriye, Elcezire ve Konya'dan gelen zengin müslüman tacirler ve Ceneviz tacirleri buraya yerleşmişlerdir. Bu tacirler Sivas'tan Karadeniz limanlarına, Trabzon'a, bilhassa Samsun ve Sinop'a kervanlar gönderiyorlardı¹⁰. Daha sonraları, Ceyhan nehrinin biraz doğusunda bulunan Yumurtalık limanı Antalya'ya rakip olmuş, birinci derece bir antrepo haline gelmişti. Yumurtalık'ı Sivas yolu ile Tebriz'e bağlayan büyük ticaret yolu, İtalyan Seyyahı Pegolotti tarafından mükemmelen tarif edilmektedir.

İşte bu belli başlı yollar üzerinde kurulan kervansarayların birkaçını ismî analım: Alâiye civarında Şerefzâh Han'ından kuzeye doğru menzil menzil sıra ile Evdir Han, Kırkgöz Hanı, Susuz Han ve İncir Han, Uluborlu yakınında Er-Tokuş, Akşehir'in batısında İshaklı Han, Akşehir ile İğın arasında Altunaba (Argıt Han) gibi kervansaraylar vardır. Konya, Aksaray ve Kayseri arasında Zencirlü, Obruk, Kaymaz, Zazâdin, Alaeddin Han; Aksaray-Ürgüp arasında Hoca Mesud, Pervâne, Ağzıkara, Lâtif kervansarayları bulunmaktadır. Doğuya giden yol üzerinde Kayseri'den 40 km. ileride Karatay, Kayseri-Sivas arasında Sultan Han, Sivas ile Tokat arasında Yeni Han, Çiftlik Han, Tokat-Zile arasında Hatun Hanı ve daha ileride Azine-Pazar Hanı gibi meşhur kervansaraylar mevcuttur¹¹. Bunların hemen hepsinin xiii. yüzyıla ait olması bu devrin iktisadî ve ticarî durumunun ne kadar önemli olduğunu göstermeye yeter. Ordulara konaklama yeri olarak da kullanılan bu yerlerin başlıca iki fonksiyonu vardır: Birincisi, zengin ticarî mallar nakleden kervanlara, hudut bölgelerinde düşman çapulcularından, göçebe ve eşkiya baskınlarından koruyacak omniyetli konak yerleri sağlamak, ikincisi, yolcuların kourdıkları ve geceledikleri yerlerde her türlü ihtiyaçlarını temin etmektir. Gerçekten bu maksatla kervansaraylarda vücuda getirilen tesisler çok dikkate şayandır. İçlerinde yatakhaneleri, aşhaneleri, erzak anbarları, ticarî eşyayı koyacak depoları, yolcuların hayvanlarını koyacak ahırları, samanlıkları, yolcuların ibadet etmeleri için mescitleri, misafirlerin yıkanması için hamamları, şadırvanları, hastahaneleri ve hat-ta kayıtlardan çıkarabileceğimize göre, eczahaneleri, yolcuların ayakkabı-

9 O.Turan, *Selçuk Kervansarayları*, *Bülten* sayı 33, 1939, Bu makaledeki yeri için bkz. *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul 1971, s. 97; M. Akdağ, *Türkiyenin İktisadî ve İçtimâl Tarihi* C.I, İstanbul 1974, s. 34.

10 F.Köprülü, *A.g.e.* s. 55.

11 O.Turan, *Selçuk Kervansarayları*, s. 97.

larını tamir ve fakir yollara yenisini yapmak için ayakkabıcıları, hayvanları nallamak için nalbantlara varıncaya kadar her ihtiyacı karşılayacak teşkilat ve tesisleri ve bütün bunları ve bunlara dair gelir ve masrafları idare edecek divan ve memurları vardı. Bu büyük yollar üzerinde yapılan ve genellikle yapıları Selçuk sultanları ve devlet adamları olan bu muazzam kervansaraylar hep vakıf idiler ve maddi büyüklükleri ve teşkilatları nisbetinde de zengin vakıflara malikteler. Bu suretle bu kervansaraylara inen tüccar ve sair yolcu, zengin olsun fakir olsun orada her türlü ihtiyacını görebilirdi¹².

Devletin ticari faaliyetleri korumak için aldığı bir takım tedbirler vardı. Zengin ticari emtiayı taşıyan kervan kafilelerine başlarında kervansular veya kervan-başı bulunan bir askeri kuvvet katırdı. Bazen bunlar 100 veya 200 silahlıdan müteşekkil bulunurdu. Bu hizmete karşılık tüccarlar önceden tesbit edilen miktara göre kervanbaşına bir kervansalârlık resmi öderlerdi. Bir başka emniyet tedbiri ise yol üzerinde sabit askeri kıtalar bulundurmaktır idi. Bu türlü kıtaların başında bulunan kumandana yol muhafızı manasında Râhdâr veya Tutgâvul adı verilirdi. Bunlar da kanunen tayin edilen miktar ve yerlerde bâcrâhdârlık veya tutgavulluk adı altında bir resim alırlardı ki bu tabirlere Avrupa seyahatlarının eserlerinde sık sık rastlanır. Hususi şahısların seyahatları da genellikle bu kervanlara katılmak suretiyle vukubuhurdu.

Şehirlerdeki ticarete ve ticaret erbabına gelince: Büyük şehirlerde latinlere, yahudilere, iranlılara, araplara ve yabancı türklere (mesela İdil Bulgarlarına) ait koloniler ve onlara mahsus hanlar ve mahalleler vardı. Latinlerin Konya, Sivas ve sahil şehirlerinde teşekkül eden konsoloslukları da bu kolonilerin işlerine ve davalarına bakarlardı. Bu şehirlerde ve hatta yollar boyunca onlara ait kiliselere rastlanmıştır. Selçuklu devri kaynakları ve özellikle vakfiyeleri en fazla türkleşen Orta Anadolu'da Konya ve Kayseri illerinde, önemli bir hristiyan nüfusun yaşadığını göstermektedir. Bunların ödediği vergiler büyük bir yekun tutmaktadır. Hatta bir Selçuk Vekayi-namesinde "Rum kanunlarının en büyük fahiş eziyettir" ibaresi bulunmaktadır¹³.

xiii üncü yüzyılda Sivas birçok kavimlere mensup tüccarın yerleştikleri ve oradan her tarafa kervanlar hazırladıkları bir merkez haline geldi. Bundan dolayı şehirde türlü milletlere mensup tüccar kolonileri toessüs etti. Cenevizliler burada bir konsolosluk kurdular. Cenevizlilerin bir kısmı şehirdeki hanlarda oturuyordu ki Kemaleddin fundağında uzun zaman kalmış olduklarını orada bir kilise yapmış olmaları dolayı-

12 O.Turan, *Selçuk Kervansarayları*, s. 100.

13 O.Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-Islam medeniyeti*, Ankara 1965, s. 257-8.

siyle anhyoruz. Diğer yandan şehirde ticaret yapan bir miktar da yahudi vardı. Sâhibiye medresesine ait vakfiyede Sivas'ta bir yahudi mahallesinin mevcut olduğu görülür. Kuzey ülkeleriyle yapılan ticaret dolaşısıyla Volga bölgelerinden gelen Türk Bulgarlar da şehirde yerleşmişlerdi. Aynı vakfiyede bunlara ait bir Medrese-i Bulgarî'den bahsedilir¹⁴.

Bütün Ortaçağ Türkiye şehirlerinde olduğu gibi meselâ Sivas'ta da her ticaret ve sanat erbabına mahsus çarşılar olduğunu Gökmedrese Vakfiyesinden öğreniyoruz. Burada adı geçen çarşıların isimleri şunlardır: Bakkallar, kasaplar, attarlar, aşçılar, demirciler, iplikçiler, bezzâzlar, terziler, üsküfçüler gibi. Şüphesiz, Sivas gibi büyük bir şehirde daha birçok meslek erbabının bulunduğu çarşılar vardı ki bunların hepsini tesbit edecek belgeler bugün elimizde mevcut değildir. Sarraf, kayumcu, kürkçü gibi kıymetli eşya satan bazı tüccar daha emin yerler olan hanlarda oturur ve oralarda ticaret yaparlardı. Bununla birlikte, Sahtıyan Hanı, Pamuk Hanı, Şekerciler Hanı, Bezzâzlar Hanı adını alan hanlarda daha başka tüccar da bulunuyordu¹⁵.

Bilindiği gibi Ortaçağ şehirlerinde hemen bütün iş hayatı, işlenen eşyanın cinsine göre sıkı kâidelere tâbi birtakım lonca-korporasyonlara ayrılmıştı. Bugün esnaf dernekleri dediğimiz bu müesseseler, her zanaat şubesinde çalışan insanları bir "pir" in manevî, dinî kudsiyetine inandırarak onları, bu zanaatın tarikati içinde, sâdik ve mesleğin bütün kaidelerine candan bağlı müritler haline getiriyordu. Her zanaat içerisinde çırak, kalfa ve usta mertebeleri vardı. Birinden diğerine geçmek için belirli şartları doldurmak gerekirdi. Aşağı yukarı her şehirdeki bütün zanaatlarının insanları aynı tarz teşkilata sahiptiler. Bir şehirde bulunan çok sayıda "ihvan" yani ahiler ve "serverân" yani yiğitbaşlar emirlerindeki teşkilatlı işçi kitleleri sayesinde, siyasî-içtimai olaylarda, hükümet idaresinde söz sahibi idiler¹⁶.

Ticari faaliyetler Konya, Sivas, Kayseri gibi birinci sınıf merkezlerde çok genişlemiş, Antalya, Sinop, Erzurum, Malatya, Diyarbakır, Mardin ve Ahlat şehirleri onları takip etmiştir. 1253 yılında II. Keykavus zamanında Konya'yı ziyaret eden Guillaume de Rubrouek bu şehirde ticaret yapan birçok Venedik ve Cenevizliye rasladığını, Cenevizli Nikola ile Venedikli Bonafatius adlı iki tacirin bir şirket kurarak bütün Türkiye şaplarını tekellerine aldıklarını, sultanın (anlaşmaya göre) bun-

14 O.Turan, Selçuklular zamanında Sivas şehri, *D.T.C.F.Dergisi* C. IX 4 1951. Buradaki yeri için bkz. *Selçuklular ve İslamiyet* s. 120.

15 O.Turan, Sivas şehri, s. 121.

16 M.Akdağ, *Türkiyenin İktisadî ve İhtimalî Tarihî*, C.I, s. 18.

lardan başkasına şap satamadığı için bu maddenin normal fiyatı 15 altın (besants) iken 50 ye çıktığını söyler. Öte yandan yine Konya'da, Tebriz'den gelen tacirlerin bulunduğunu H.598/M.1202 tarihli *Altun-Abu Vakfiyesinden* öğrenmekteyiz¹⁷. Yabancı tüccarın uğrak yerlerinden biri de Alanya idi. xiv. yüzyılda İbn Battûta'nın bu yer için yazdıkları, daha öncesi için de geçerli idi. İbn Battûta'nın ifadesine göre: Alanya deniz kıyısında bir şehir olup, ahalisi türkmendir; Kahire, İskenderiye ve Suriye tacirleri bu şehre gelip alış veriş ederler. Kerestesi pek bol olmak itibarıyla buradan yüklenen hamule İskenderiye, Dimyat ve öteki Mısır limanlarına gönderilir. Limanın üzerinde sağlam ve haşin bir kale vardır ki, Büyük Sultan Alâeddin-i Rûmî'nin eseridir¹⁸.

xiii. yüzyıl başlarında Antalya ve Sinop'un alınmasının, Türkiye'yi dış ticaret ile doğrudan doğruya temasa getirdiği bir gerçektir. Ama türklerin, ticaret filoları kurarak Akdeniz ve Karadeniz'e sahilleri olan komşu memleketlerine kendilerinin gittiklerine dair bilgimiz yoktur. Yalnız İstanbul'da ve diğer Bizans şehirlerinde türk kolonilerinin bulunduğunu biliyoruz ki bu da eskiden beri türklerle bizanslıların iç içe yaşamaya alışmalarından ileri gelmekteydi. Bizans şehirlerinde türk kolonisinin bulunuşu, iki devlet arasındaki münasebetlerin önemini ve dolayısıyla, ileride türkleri bütün Bizans'a hakim olacak bir vaziyete getiren tarihi sebepleri izah eder¹⁹.

Şehirleri ve limanları zengin bir manzara arzeden Anadolu'yu Ömeri isabetli bir görüşle "ticaretin genişliği, gümrüklerin azlığı, istihsalin bolluğu, otlak ve hayvanların çokluğu ve memleketin denizlerle çevrili" olmasıyla izah eder.

Ticareti yapılan mallara gelince hiç şüphesiz bunların başında tarım ürünleri ve hayvancılık gelmektedir. İbn Battûta Antalya körfezinden Mısır'a kereste ihraç edildiğini, coğrafyacı İbn Said, Kastamonu'dan Sinop'taki tersanelerde kullanılmak üzere kereste gönderildiğini yazarlar. Ülkenin yapısına ve iklim şartlarına uygun olarak bol buğday, pirinç ve pamuk tarımı yapıyor; Akdeniz ürünlerinden limon, portakal, muz yetiştiriliyordu. Hayvancılıkta at ve sığırın önemli yeri vardı. Koyun, keçi çok yaygın idi. Tiftik keçisi adı verilen bu sonuncu İslam ülkelerine ihraç ediliyordu²⁰. Türkmen halkın ve çiftlik sahibi devlet ricali ile âyan'

17 O. Tuzun, *Şemseddin Abuh-Abu vakfiyesi ve hayatı*, *Belleken* sayı 42, 1947, s. 207.

18 İbn Battûta, *Seyahatnamesinden seçmeler*, yay. I. Parmaksızoğlu, İst. 1971 s. 5.

19 M. Akdağ, *Türkiyenin İktisadî ve İhtimalî Tarihi* C.I, s. 33; Claude Cahen, *Commerce Anatolien au début du xiii. siècle (Melanges Louis Halphen)* s. 92.

20 Claude Cahen, *Prentissman Turkey*, London 1968, s. 158.

ın geniş meralarda besledikleri hayvanlar (bilhassa koyun sürüleri) ve bir de kasabalarda şehirlerde pek moda olan meyve ve bağcılık geçim kaynağı idi²¹. Anadolu'da bal ve şekerin de bulunduğunu Ömeri kaydeder. Yalnız bu bir refah işareti sayılamaz.

Bu devirde işletilen madenler hakkında da bilgimiz vardır. Sivas yakınlarında demir, Kastamonu ve Diyarbakır civarında bakır vardı. Daha rezervi bol olmayan birçok yerde demir madeni bulunuyordu. Bayburt, Gümüshacıköy ve Kütahya havalisinde gümüş madenleri çıkarılıyordu. Gümüş devlet için önemli idi. Para darbetmek için kullanılıyordu. Özellikle Ortaçağ endüstrisinde kullanılan şap eskiçağdan beri bilinmekteydi. Bilindiği gibi xii. yüzyıl başından xv. yüzyıl ortalarına kadar tekstil endüstrisi Batı'da ihtiyaç duyuların şabın hemen hemen tamamı Anadolu'dan temin ediliyordu. Bu konudaki ticaretin de Cenevizlilerin tekelinde olduğunu biraz önce söyledik. Az bilinen bir husus ta Batı'nın xii. yüzyılda Mısır'dan şabı temin etmeğe çalışmasıdır. Her ne olursa olsun Anadolu'da üretilen şabın büyük kısmı Avrupalılar tarafından alınıyor, çok azı ülke endüstrisinde kullanılıyordu. 1255 yılında şap ticaretiyle İtalyanlar uğraşıyorlardı. 1236 yılında Marsilya kenti Kıbrıs kralından ticaret ruhsatı sağlayınca dolaylı olarak Anadolu'dan gelen şap Kıbrıs vasıtasıyla temin edilmekte idi²².

İbn Battûta ve **Marko Polo**'nun Anadolu'ya uğradıkları zaman, ünlü bir endüstrinin ihtiyacını temin eden bakır madenlerinden söz edilmez. Bugün olduğu gibi, daha önce **Amid** yani Diyarbakır'ın kuzey-batısında **Ergani**'de önemli bakır madenleri vardı. Bu madenlerin çalıştırılmasının ülke Selçukluların eline geçtiğinde durdurulması için hiçbir sebep yoktur. Birçok yer maden ismini taşırlar, fakat onların kullanım tarihini belirlemek mümkün değildir. Madenlerle ilgili ikinci bir kategori teşkil eden tuz, çivîd, safran da bulunmaktadır²³. Bu üretilen maddelerin bir kısmı da ihrac edilmekteydi. **V. de Beauvais** Anadolu'da sekiz tuzla olduğunu kaydeder, ki bunlardan Sivas'a ait birinin vakfiyesi elimizde-dir²⁴.

Hahçılık ve **dokumacılık**ta Selçuk Anadolu'sunun şöhreti bilinmektedir. Çoğu göçbeler tarafından yapılan **Aksaray**, **Erzurum** ve **Uşak**'a nisbet edilen nefis halılar yalnız Avrupaya değil İslam ülkelerine de sevkediliyordu. İran hahçılığı ise Selçuklulardan çok sonra ancak xvi. yüz-

21 M. Akdoğan, *A.g.e.*, s. 23.

22 Cl. Cahen, *A.g.e.*, s. 160.

23 Cl. Cahen, *Le commerce Anatolien*, s. 91.

24 Ö. Turan, *Selçuklular zamanında Türk-İslam medeniyeti*, s. 266.

yılda şöhret kazanır. xiii. yüzyıl başlarında Sivas hahlarının **Bağdath** tüccarlar tarafından arandığı o devrin bir yazarı tarafından belirtilmektedir. xiv. yüzyılda **Denizli**'de rumlar, xiii. yüzyıl sonlarından itibaren **Erzincanda Ermeniler** ilgi çekici güzel dokumalar yapıyorlardı²⁵. Bu dokumalar öyle görünüyör ki halkın eski geleneğini devam ettiriyordu veya canlandırıyor. Ermenilerin daha sonraki yıllarda yaptıkları hahlar ün kazanmıştı. Bazı metinler bu hahların türklerin Anadolu'ya gelmeden 1 veya 2 yüzyıl önceden mevcut olduğu izlenimini verirler. Orta-Asya dışında elimizde bulunan ilk hahlar xiii. yüzyılda **Konya** bölgesinden kaynaklanmaktadır. Bu husus bize, düğüm atılarak dokunan hah tekniğinin göçleri sırasında türkler tarafından tanıtıldığı izlenimini kuvvetlendirmektedir. Yün ve tiftik bol olan Anadolu'da dokuma endüstrisi de gelişmişti. Keykubad'ın Venediklilerle yaptığı ticari müabedede ve Pegolotti'nin eserinde ham ve işlenmiş ipek de ihraç malları arasında zikredilmekte ve ticarete "Türkiye ipekleri" (Seta Turchia) adıyla tanınmakta idi. Aksaray'ın halıdan başka denize örtüleri de çok meşhur olarak ihraç ediliyordu. Antalya Kemba (ipekli)ları, Erzincan buharinleri, Mardin ve Muş pamukluları, Karaman'ın renkli kumaşları, Denizli'nin altın işlemeli (ak-alemlü) bezleri, Ankara ve Sivas'ın yünlü kumaşları, Diyarbakır ve Kastamonu'nun sahtiyanları pek meşhur olup Avrupa'ya ve Şark'ın sanayi ileri beldelerine ihraç ediliyordu. Orleans dukası Louis, Türkiye'den oniki kadifeli halı getirtmişti. Alâeddin Keykubad'a âit olduğu yazılarından anlaşılan ipek üzerine altın tel ile işlenmiş nefis bir halı bu münâsebetle Fransa'ya gitmiş ve bu Sivas'ta satılmıştı. Konya, Sivas, Kırşehir boyahâne, cendrehâne ve sabunhâncileri kumaşları boyuyor veya boya imal ediyor, halkın evlerini aydınlatmak için kullandığı nebâti yağlar bezirhânelerde çıkarılıyor, sabun imalatı da buralarda yapılıyor.

Selçuk Türkiyesi bu üretim ve ihracatına karşılık İslam ülkelerinden, kuzeyde Bulgar ve Kıpçak eli (Deşt-i Kıpçak), Bizans ve Avrupa'dan geniş ölçüde ithalat yapıyordu. O zaman için lüks bir gıda maddesi olan şeker Mısır, Şam ve Irak'tan geliyor; yüksek ve zengin tabaka tarafından tüketiliyordu. Halk şeker ihtiyacını bal, pekmez ve meyvelerden alıyordu. Bununla birlikte İbn Bibi, Alâiyye düzlüğünde bir "şeker-hâne" olduğunu ve Alâeddin Keykubad tarafından yaptırıldığını kaydeder. Ülkeye ayrıca Mısır, Bağdad, Şam, Tebriz'de imal edilen kumaşlar ve kuzey türkleri tarafından ticarete sevk edilen kürkler, rus ketenleri geliyordu. Öte yandan gerek ham deri, gerekse mamul deri maddeleri ihraç

²⁵ O.Turan, A.g.e., 266 v.d.

ediliyordu, ki bunlar arasında **Kastamonu marokenleri** meşhur idi. **Irak'tan cam ve avizeler** geliyor; **Erzincan'da kandiller** yapıyordu. Bizansın **İstanbul ve başka şehirlerinde dokunan ve Rûmî adını alan dîbâ atlas ve iskarlâtları** yüksek muhitlerde pek rağbette idi.

Türkler asker bir millet olarak ata çok kıymet vermişlerdir. Bu sebeple at türkler arasında destânî bir varlık olmuş ve bir at kültürü doğmuştur. Türkler bu kültürü Orta-Asya'dan beraber getirmişlerdir. Anadolu'da atın nisbeten bol olması Bizans'a ait bir miras olarak kabul edilemez. Öte yandan kendi ülkelerinde taşınacılığı develerle yapan komşu İslâm ülkelerinden gelenler Anadolu'da kağınların kullanıldığını görünce hayrete düştüler²⁶.

Milletlerarası ticaretin genişlemesi Anadolu'da birtakım milletlerarası pazar (panayır-foire)ların teşekkülüne sebep oldu. Bu pazarlar genellikle şehirlerin uzağında, yabanda kurulduğu için **yabanlu(ğ)** adını alıyorlardı. **Kayseri-Elbistan** arasında, **Anadolu ile Suriye ve Irak** kervanlarının işlediği milletlerarası büyük bir kervan yolu üzerinde bu havâlide, **Karahisar ovasında** bulunan **Yabanlu Pazarı** çok meşhur idi. Buraya "Doğu-Batı, Kuzey-Güney uzak diyarlardan" yabancı tüccarlar büyük bir coşkuyla gelir; **Doğu'dan gelenler** **Batı'nın, Avrupadan gelenler de Şark'ın, kezâ Kuzey ve Güney'den gelenler de mallarını birbirlerine satarlardı**²⁷. Bu pazarda başlıca Türk, Rum köle ve cariyele, güzel at ve katırlar, atlas, saklâtun kumaşlar, kunduz ve samur kürkleri satılırdı. Bu büyük ticaret ve kalabalık dolayısıyla hanlar, dükkanlar açılarak bu pazar yerleri şehir haline geliyordu. **Mardin'in güneyinde Koçhisar** (Dunaysir, Kızıltepe) böyle bir pazar olarak gelişmiş ve bir şehir haline gelmişti. Artuklular zamanında burada hanlar, hamamlar, çarşılar, funduklar, medreseler inşa edilerek çok ma'mur olmuş idi. **Dunaysir pazarına Suriye, Anadolu ve Diyarbakır taraflarından çok insan gidiyordu.** Yine **Kırşehir-Kayseri yolu üzerinde** kurulan **Ziyâret Pazarı** da bu suretle bir kasaba haline gelmiş; **Kırşehir Selçuklu valisi** burada bir bezzazlar hamamı inşa etmişti. Bugün mevcut olmayan bu kasabanın vergileri İlhâniler devrinde 14.000 dinar tutuyordu. **İlgin (Âb-ı Germ) kasabası** da sıcak su banyoları ve pazar kurulan yer olması (Yılgin bazar) sayesinde teşekkül etmişti. **Amasya-Tokat arasında Azine pazarı, Germiyan'da Ale-müddin pazarı** Anadolu pazarlarının en meşhurları idi. Şehirlerin kapılarında da pazarlar kuruluordu. **Yakın-Doğu'da çok türkmen göçebe**

26 G. Cahen, A.g.e., s. 159.

27 R. Brunschwig, *Coup d'œil sur l'histoire des foires à travers l'Islam, Recueil de la Société Jean Bodin*, V, 1953. Buradaki yer için bkz. yazara *Études d'Islamologie*, C.I. s. 27.

yaşadığı için bunların bazıları türkmenlerin hayvan mahsüllerini sattıkları ve ma'mul madde aldıkları pazarlar idi. Bu sebeble bunlara "Türkmen Pazarı" adı verilirdi. Kırşehir'de, Halep'te, Musul'da meşhur türkmen pazarları (sük-ut-terâkime) vardı²⁸.

Gerek mahalli ihtiyaç için şehrin içinde veya dışında kurulan pazarlar, gerek daha geniş bir mübadele ihtiyacını tatmin eden panayırlar devletin himayesi ve kontrolü altındadır. Devlet bütün bu muamelelerden belirli bir vergi alır. Bilhassa panayırları göçebelerin veya serserilerin baskılarından korumak için oldukça mühim bir askeri kuvvet hazır bulundurularda²⁹.

Pazarlardan alınan vergiden başka, şehre giren ve çıkan belirli eşyadan belirli vergi alınır ki, şehir vergisinin en mühim kısmını teşkil eder. İlhaniler devrinde şehir vergilerine tamga denirdi ki, gerek bu deyim gerek İlhanilerin şehir vergisi sistemi, Anadolu'da, hiç olmazsa bazı sahalarında, uzun müddet devam etmiştir³⁰.

Para iktisadiyatına da bir-iki cümle ile temas etmek istiyoruz. xii. yüzyılın başlarına kadar Selçuk Türkiyesinin bir altın ve gümüş sıkıntısıyla karşılaştığı anlaşılıyor. Bu münasebetledir ki, gümüş para II. Kılıç Arslan, altın para ise, Selçukluların en parlak devri olan, Alüeddin Keykubad devrinde basılmıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi her cins altın ve gümüşün girişine serbestiyet tanındığı halde çıkışına izin verilmemiştir³¹. İlk Türkiye Selçuk sultanları zamanında Bizans ve İslam memleketlerine ait sikkeler Anadolu'da tedavül etmekte iken, Selçukluların iktisadi yükselişleri ile müvazi olarak, gümüş ve altın paralar basılmış, ayarlarının yüksekliği dolayısıyla Türkiye altın ve akçe (dinar ve dirhem)lerinin yabancı memleketlerde rağbetle aranmasına ve oralara doğru akmasına mucip olmuştur. O şekilde ki Beylikler devrinde ve Osmanlıların ilk zamanlarında artık bu Selçuk altınları ortadan kaybolmuş; Türk Beğleri tarafından yenileri basılmamış ve yerine Avrupa'dan gelen altınlar ve meselâ floriler kâim olmuştur³².

Yukarıdan beri söylediklerimizi özetlersek Selçuklular, iktisadi ve ticari faaliyetleri artırmak için çeşitli vasıtalara, birçok koruyucu ve teşvik edici tedbirlere başvurmuşlardır. Denizlere ulaşmak için fethedi-

28 O.Turan, *Selçuklular zamanında Türk-İslam medeniyeti* s. 270.

29 F.Kâğırdılı, *A.g.e.*, s. 62.

30 F.Kâğırdılı, *A.g.e.*, s. 63.

31 O.Turan, *Selçuklu Türkiyesi ve dünya ticareti*, *Türk Yurdu*, sayı: 10, s. 6.

32 N.Akdoğan, *Türkiyenin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, C.I., s. 41-42; O.Turan, *Resmî vesikalar*, s. 131.

len Sinop ve Antalya gibi ülkenin giriş ve çıkış limanlarında, ticari mübâdeleleri kolaylaştırmak ve geliştirmek için bu şehirlere büyük sermayeli tüccarlar yerleştirdiler. Türkiye'ye gelen yabancı tüccarlara imtiyazlar verdiler, en az bir gümrük tarifesi uyguladılar. Yollarda herhangi bir zarar gören, soyguna uğrayan veya malları denizde batan tüccarın malları devlet hazinesinden tazmin edilmekte idi ki, bu Selçuk devletinin bir devlet sigortası uyguladığını gösterir. Ayrıca ticaret kervanlarının, bazı yollarda, askerî müfrezeler idaresinde sevk edilmesi, tenha yerler ve geçitler gibi tehlikeli sahalarda muhafız kuvvetler bulundurulması keyfiyeti dikkate şayandır. Selçuklu Türkiye'si'nin, müslim, gayri müslim; zengin, fakir herkese kapılarını açtığı kervansaraylar bu yoğun ticaret faaliyetinin şahitleri olarak bugün bile, bir kısmı, gözlerimizin önüne serilmektedir.

İSLAM HUKUKUNDA İCTİHAD VE TAKLİD PROBLEMİ

Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER

Burada biz, önce icthad ve taklid'in kısa bir tanımını yapmak, sonra da İslam hukuku tarihinde icthad'ın geçirdiği devirler, taklid'in hüküm sürmeye başlama nedenleri, müctehidlerin tabakaları ve konumuzla ilgili tartışmalar üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

"İctihad" (اجتهاد) sözü Arapça "c-h-d" (جهد) kökünden gelir ve güçlük demektir. Aynı kökten gelen "cuhd" (جهد) kelimesi ise takat, güç demektir. Sözlük yönünden icthad, çalışmak ve elden gelen çabayı harcamak, cuhd ve gayret etmek anlamlarına gelir.

Terim olarak *icthad*'ı, İslam hukukçuları genellikle, "Fakih'in şer'i-ameli bir hükmü ayrı ayrı delilleriyle ortaya koymak için veya şer'i-ameli bir hüküm üzerinde kesin bir kanaata varmak amacıyla bütün gücünü sarfetmesidir." biçiminde tanımlamaktadırlar. İmam Şafii ise, hukuki istidlal prensiplerinden biri olan kıyası icthadla aynı saymış ve "icthad kıyastır" demiştir¹. Bilindiği gibi, icthad yapan bilğine de "müctehid" denilmektedir.

"Taklid" (تقليد) sözü de Arapça "k-l-d" (كَلَد) kökünden türetilmiştir. Bu terimin sözlük anlamı ise, kişinin boynuna gerdanlık ve kılıç gibi birşey asmaya veya takmasıdır. İslam hukuku terminolojisinde *taklid*, "kişinin doğrudan doğruya başkasına uyması veya bir delile dayanmaksızın şer'i -ameli bir konuda başkasının görüşünü benimsemesidir." Bu şekilde başkasının görüşünü benimseyen kimseye de "mukallid" denir.

Genellikle hukukun kaynakları, yazılı ve sözlü olmak üzere, ikiye ayrılır. Kanunnameler, tüzük ve yönetmelikler yazılı kaynakları; örf ve âdetler ve icthada dayanan, yani yazılı olmayan hususlar da sözlü kaynakları teşkil ederler. İlk devirler için İslam hukukunun yazılı diyebile-

¹ Şafii, *er-Risale*, Kahire 1940, s. 477.

ceğimiz kaynaklarını Kur'an-ı Kerimin ahkâm âyetleriyle Hz. Peygamber'in hukukî konularla ilgili bir kısım hadisleri ve yazılı olarak verdiği talimatlar teşkil eder ki bunlara İslam hukuk literatüründe "nass" (نص) denilmektedir. İslam hukukunun yazılı olmayan kaynakları arasında ictehad, ilk yeri işgal eder. İcmâ' ve kıyas gibi öteki istidlal metodlarını da, ictehad'a indirmek bir dereceye kadar mümkündür.

İslam hukukunun gelişme ve tedvin sürecinde ictehadın şöylece dört devreye ayrıldığını söyleyebiliriz:

- 1) Hz. Peygamber devri,
- 2) Sahâbiler devri,
- 3) Tâbiiler devri,
- 4) Müctehid imamlar devri.

Birinci devir, Hz. Peygamber'in bi'setiyle vefatı arasındaki 610-632 m. yıllarını teşkil eder. İkinci, üçüncü ve dördüncü devirleri kesin olarak birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ancak bu devirlere damgasını basmış olan şahsiyetleri gözönüne alarak, diyebiliriz ki aşağı yukarı ikinci devir 11-40/632-660, üçüncü devir 40-120/660-738 ve dördüncü devir de 120-310/738-923 yıllarına tekabül etmektedir.

Şimdi bu devirlerde ictehadın arzettiği durumu kısaca ele alalım.

1) Hz. Peygamber çağında ictehad vardı, fakat sınırları oldukça dardı; çünkü vahiy devam ettiği için geniş çapta ictehad gerek duyulmuyordu. Sahâbiler, Hz. Peygamber'den uzakta buldukları zaman ictehadı başvuruyorlardı. Bu konuda Mu'az b. Cebel ile ilgili olan meşhur hadisi burada tekrar etmek için gerek yoktur sanırım. Hadis ve fıkıh kitaplarında Hz. Peygamber devrine ait pek çok ictehad örnekleri vardır. Hz. Peygamber kendileri de bazan ictehadta bulunuyorlardı. Ancak burada, Hz. Peygamber'in ictehadının sünnet sayılıp sayılmayacağı hususundaki tartışmalara, yerimiz müsait olmadığı için, girmek istemiyoruz.

2) Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslamiyet, büyük bir hızla yayılmış ve Sahâbiler devrinde İran, Suriye ve Mısır gibi eski kültür ve uygarlıkların beşiği olan ülkeler açılmış; değişik hukuk kuralları, örf ve teamülleri olan bu ülkelerdeki insanlara İslam hu-

2 Bak. Şafii, *el-Umm*, Bolak-Mısır 1321-1325, c. VII, s. 273; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Kahire 1313, c. V, s. 230, 236, 242; Tirmizî, *el-Cami's-s-Sahih*, Kahire, 1937-1962, c. III, s. 616 (Ahkâm: 3); Ebu Davud, *Sağat*, Kahire 1260, c. II, s. 75, 76; Darimî, *Sünen*, Şam 1349, c. I, s. 60; Serahel, *el-Mebsût*, Kahire 1324-1331, c. XVI, s. 69, 70.

kuk ilkelerinin uygulanması ve beşeri ilişkilerin düzenlenmesi için bir takım yeni ictehad ve yasamalara gerek duyulmuştur. Nitekim bilgin Sahâbiler, özellikle Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi idari sorumluluk yüklenen Sahâbiler, ilmi ve kazai ictehadlara başvurarak, cesaretle birçok hukuki kural koymuşlardır. Yine fıkıh, hadis ve İslam tarihiyle ilgili kaynak eserlerde bu devre ait pekçok ictehad örneklerini bulabiliriz³.

3) Sahâbilerin birçok rivayet ve ictehad miraslarına sahip olan Tâbîler de, hakkında nass bulunmayan konularda kendi re'yleriyle ictehad yapıyorlardı. Bazı Tâbîler ise, re'yden ziyade hadisleri toplamaya çalışıyorlar ve ictehadlarında bunlara ağırlık veriyorlardı. Böylece İslam hukukçuları, genellikle re'y ve hadis taraftarları olmak üzere iki eğilimi temsil etmeye başlamışlardı. Daha çok re'y taraftarları Irak'ta, hadis taraftarları da Hicaz'da dikkati çekiyorlardı. Ancak her iki tarafta da değişik ölçüde hadis ve re'ye başvuruluyordu. Re'y ile ictehad, genellikle Irak'larda kıyasa, Hicazlılarda da maslahata, yani kamu yararına dayanıyordu⁴.

Tâbîlerin bilginlerinden herbirinin kendine göre bir mezhebi vardı. Her memlekette onlardan bir imam bulunmaktaydı. Meselâ, Medine'de Saîd b. el-Museyyib, Salim b. Abdillâh b. Ömer, Zuhri, Yahya b. Saîd, Rabî'a b. Ebi Abdîrrahman; Mekke'de Atâ' b. Ebi Rabah; Kûfe'de İbrahim Naha'i ve Şa'bi; Basra'da Hasan el-Basri; Yemen'de Tâvus b. Keysan vardı⁵. Bunlar arasında Saîd b. el-Museyyib, ictehad ve fetvâ konusunda atılganlık gösterdiği için "Cesaretli Saîd" diye anılıyordu⁶.

İşte müctehid imamların yetişmelerinde bu Tâbî bilginlerinin etkileri büyük olmuştur.

4) Tâbîlerden sonra talebeleri gelmektedir ki bunlara "Teba-i Tâbîn" (Tâbîlere tâbi olanlar) denilmiştir. Fikihî mezheplerin kuruluşu bunların çağlarına rastlar. İmamların en yaşlısı Teba-i Tâbîn'den Ebu Hanîfedir. Onun bütün hocaları, İbrahim Naha'i, Şa'bi, Hammad b. Ebi Süleyman, Atâ' b. Ebi Rabah gibi yaşlı ve genç tâbîlerdir. Müctehid imamların bir kısmı doğum ve zaman itibarıyla Sahâbe devrine yetiştikleri için tâbî iseler de, daha çok ilimlerini başka bir tâbîden almışlar-

3 Bak. M. Ebu Zehra, *İslamda Fikihî Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdulkadir Şener, 2. bası, İstanbul 1973, s. 24 vd.; Yazıcı, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah*, Ankara 1974, s. 53-57.

4 Esat Kâhçer, *İslam Fihhında Re'y Taraftarları*, Ankara 1961, s. 35; M. Ebu Zehra, *age.* s. 41.

5 Şafî, *el-Umm*, c. VII, s. 258.

6 M. Ebu Zehra, *age.*, s. 47, 264.

dır. Sözcüğü, Ebu Hanife, Hammad'dan tahsil görmüş; Malik b. Enes, Abdullah b. Ömer'in talebelerinden ilim almıştır. Yani İmam Malik, Abdullah b. Ömer'in oğlu Salim'den, onun azatı Nâfi'den ve diğer Medineli *Yedi Fakih*'ten ve bunların öğrencilerinden tahsil görmüştür⁷.

Tâbiiler devrinde müslümanların Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Hariciler ve Şiiiler gibi adlarla anılan çeşitli fırkalara ayrılmış olmaları, bir kısım koyu fırkacıların kendi görüşlerini desteklemek için ortaya birtakım uydurma hadisler atmaları, gerçekçi İslam bilginlerini bir yandan hadis rivayetine, sahih hadisleri tesbite ve bir yandan da hukuk alanında ictihada ağırlık vermeye sevk etmiştir⁸. Fıkıh ve hadis kitaplarının tertip ve tedvinini, işte bu mütehid imamlar devrinde hızlanmıştır. Bu devirdedir ki fıkıh ve hadis kitapları, bölümlere ayrılarak, günümüze kadar gelen klasik tasnif ve sistematiklerine kavuşmaya başlamıştır.

Bu devirde mezheplerin teşekkül etmesiyle artık taklidin yavaş yavaş sözkonusu edilmeye başladığını görüyoruz. Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel gibi mütehidlerin, Sahâbilerin taklid edilmelerini prensip olarak kabul ettiklerini biliyoruz. Ebu Hanife'nin, "Sahâbilerden inikal eden görüşlerin gözümüz üstünde yeri vardır; fakat iş Hasan ve İbrahim'e gelince, onlar da insan biz de insanız; yani Tâbiiler nasıl icihad yapmışlarsa biz de öylece icihad yaparız." sözü meşhurdur⁹.

Bir süre sonra da mütehid imamların kendilerinin taklid edilmeye başlanmış olmaları dikkatimizi çekmektedir. Önceleri delillerini ikna edici bularak üstâdlara tâbi olma (ittiba etme) fikri, takriben hieri dördüncü (miladî onuncu) yüzyılın başlarından itibaren, çağımıza kadar, yerini taklid'e bırakmış; hatta icihadın artık imkansızlaştığını ileri süren sakat bir düşünce, İslam dünyasında etkin bir egemenlik kazanmaya başlamıştır.

Ehl-i Sünnet mensupları arasında böylesine taklid'e itibar edilirken, Şiiiler, Zahiriler ve Haricilerde icihad daha çok rağbet görmüştür. İbn Hazm (ö.456/1064) ve Şevkânî (ö.1250/1834), Sahâbileri taklid'e dahi karşı çıkmışlardır¹⁰. Öyle ki Zahiriler, her müslümanın icihad yap-

7 M. Ebu Zehra, *age.*, s. 45.

8 Muhammed el-Hudari, *Tarîhu'l-Teşî' el-İslami*, Kahire 1939, s. 87; M. Ebu Zehra, *age.*, s. 48, 49.

9 Hatib el-Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, Kahire 1931, c. XIII, s. 368; M. Ebu Zehra, *age.*, s. 238, 265 ve *İslam Hukuku Metodolojisi*, Çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1973, s. 210, 212.

10 İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-İhkâm*, Misr 1345-1352, c. II, s. 146; M. Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 213.

ması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Halktan bir kimsenin nasıl ictehad yapacağı sorulduğunda, Zahiriler, böyle bir kimsenin bir bilgine başvurabileceğini, ancak hiç olmazsa aldığı karşılığın dayandığı şer'î delilin ne olduğunu öğrenmek için çaba harcaması gerektiğini, işte bunun da onun için bir ictehad sayılacağını söylerler¹¹.

Öte yandan Hanefî, Şafîî ve Maliki mezhebî mensupları, *فاستلوا* *أهل الذکر ان کتم لا تعلمون* "Bilmeyorsanız bilenlere sorun." (Nahl, 43; Enbiya', 7) mealindeki âyet-i kerîmeye dayanarak, fikhî meselelerde taklidin caiz olduğunu kabul ederler. Bu görüşü benimseyenler, biraz sonra değineceğimiz nedenlerle ictehadı ikinci plana bırakarak, taklid'e kapı açmakla kalmamışlar; ayrıca kişiler için taklidin zorunlu olduğunu bile söylemişlerdir. Oysa takdir edileceği gibi, geniş anlamıyla bu âyet-i kerîme, insanların bilmediklerini bilenlerden sorarak öğrenmelerini istemektedir. Bilinmeyen şeylerin sorularak öğrenilmesiyle bilginlerce yapılması zorunlu olan ictehadın terk edilmesi aynı şey değildir. Üstelik bu âyet-i kerîmede Hz. Peygamber'den önce de birçok peygamber gönderildiği, bu gerçeği bilmeyenlerin, kendilerine kitap indirilen kavimlerden sorarak öğrenmeleri bildirilmektedir. Nitekim bu husus, Kur'an-ı Kerîmin iki yerinde geçen bu âyetin baş tarafı gözönüne alındığı zaman açıkça anlaşılmaktadır.

Hanbelîler ise ictehad kapısının aslâ kapanmayacağını ileri sürmüş olmalarına rağmen, aşağı yukarı İbn Teymiyye (ö.728/1327)'den başka kendisini mutlak müctehid olarak gören dişe dokunur bir bilgin çıkarmamışlardır.

Fıkıh usûlü ile de uğraşmış olan Mu'tezilîler, bu konuda daha da ileri giderler. Onlara göre bir müctehidin görüşünün kabul edilebilmesi için onun, mesele sorulduğu zaman mevcut ve ictehadta muktedir olması şarttır. Herhangi bir meselede *ölmüş* olan bir müctehidin görüşüyle amel edilemez¹². Bu demektir ki her devirde re'ylere başvurulabilecek müctehidlerin bulunması gereklidir.

Burada, İslam dünyasındaki siyasi durum, ictehad yapacak kişileri yetiştirecek ilmi çevrelerin zayıflaması, hazır fikhî hükümlerin çoğalması, mezhepçiliğin artması ve medrese zihniyetinin güçlenmesi gibi taklid ve taassuba yol açan nedenler arasında, bir bilginde ictehad yapılabilmesi için

11 M.Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 390; *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 443.

12 Ebu'l-Huseyn el-Ba'ri, *el-Mu'tamed fi Usul'i'l-Fıkıh*, Şam 1964-1965, c.II, s. 933. Ahmed b. Hanbelî'nin de buna yakın bir görüşü olduğu söylenbilir (Bak. M. Ebu Zehra, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 374).

aranan şartların ağır oluşu da dikkatimizi çekmektedir¹³. İmam Şafî'nin "kıyas" için ileri sürdüğü şu şartlar, aşağı yukarı İslam hukukçuları tarafından ictehad için de ileri sürülmüştür:

- 1) Arapçayı incelikleriyle bilmek,
- 2) Kur'an-ı Kerimi bilmek,
- 3) Sünneti bilmek,
- 4) Üzerinde icmâ' edilen konularla ihtilaf edilen konuları bilmek,
- 5) Kıyası bilmek,
- 6) Hükümlerin amaçlarını bilmek,
- 7) Doğru anlayış ve iyi değerlendirme gücüne sahip olmak,
- 8) İyi niyetli ve sağlam bir inanç sahibi, yani dindar olmak¹⁴.

Bunlara ilaveten, genellikle İslam hukukçuları, hukuki sorulara verilen cevaplardan ibaret olan fetvâları da ictehad sayarlar ve gerçekte müftünün, içinde yaşadığı toplumun siyasi, içtimai ve iktisadi durumlarıyla fetvâ isteyeninin halini de iyice bilmesi gerektiğini söylerler.

Zamanla, müctehid olarak ortaya çıkmak isteyen bilginlere karşı güvensizlik bağgöstermiş, onların ictehadın bu ağır şartlarını taşıyıp taşımadıkları tartışma konusu olmuş ve özellikle taklid devri hüküm sürmeye başlayınca, kimsenin bu şartları kendisinde toplayamayacağı görüşü galebe çalmıştır. Günümüzde de bu kanaat yaygın olup hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir.

İslam hukuk tarihinde ictehadın arzettiği durumun daha iyi anlaşılması için burada müctehidlerin tabakalarına da işaret etmek faydalı olur sanırım. İslam hukukçuları, müctehidleri genellikle yedi tabakaya ayırırlar:

1) *Şeri'atta müctehid olanlar* : Bunlara müstakil veya mutlak müctehid de denir. Kitab ve Sünnet gibi ilk kaynakların ışığı altında kıyas yaparak ve çeşitli istidlal yollarına başvurarak hükümleri ortaya koyanlar bunlardır. Sa'd b. el-Museyyib, İbrahim Naha'i, Ca'fer es-Sadık, Ebu Hanife, Malik b. Enes, İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel, Evza'i, Leys b. Sa'd ve Sufyan es-Sevri gibi müctehid imamları bunlar için örnek olarak anabiliriz. Hanefi imamlarından Ebu Yusuf, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani ve Zufer b. el-Huzeyl de bu tabakaya dahildir. Gerçi 19. yüzyılın ünlü Hanefi hukukçusu İbn Âbidîn (ö.1252/1836), *Şerhu*

13 Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, s. 169 vd.

14 Şafî, *er-Risale*, s. 508 vd.; *el-Hudari*, *age.*, s. 368 vd.

Ukûdi Resmî'l-Mufti adlı eserinde bu son üç imamı, müctehidlerin ikinci tabakasına dahil etmiştir¹⁵.

Yukarıda işaret ettiğimiz Şiller ve Zahiriler gibi Hanbelliler de, prensip olarak bu tür müctehidlerin her çağda bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hanbellilere göre her türlü icthad kapısı açıktır. Mademki insanların akıl ve idrakleri değişiktir, mademki herkes müctehid olacak kudrete sahip değildir ve herkesin ilmi ve akli seviyesi ayrı ayrıdır; o halde hiçbir kimse icthad kapısını kapatamaz ve hiçbir kimse yalnız kendisinin icthad için ehliyetli olduğunu iddia edemez. Böyle bir iddiada bulunan kimse, ilim ve icthad sahibi olmak şöyle dursun, dini konuda itimada bile lâyık değildir. Böylece Hanbelliler, icthad kapısını açmakla kalmazlar, her asırda bir mutlak müctehidin bulunmasını da zaruri görürler. Hanbeli fakihlerinden İbn Ukayl, bu görüşü savunurken, her asırda mutlak müctehidin bulunup bulunmayacağına dair eskiler (mütekaddimîn) arasında herhangi bir ihtilafın mevcut olduğunu hilmiyoruz, demiştir¹⁶. Hierî 7. yüzyılda yaşamış olan Hanbelî bilgini İbn Hamdan da şöyle der: "... Hadis ve fıkah tedvin edilmiştir. İctihadla ilgili âyetler, hadisler, fıkah usûlü ve Arapça gibi ilimler üzerinde sayısız eserler yazılmıştır. Fakat himmetler kısalmış, rağbetler sönmüş, ciddiyetle çalışma aşkı yok olmuş; taklidlerle yetinme, yorucu çalışmalardan kaçınma, sıkıntıdan uzak durarak vaziyete göre ayak uydurma, az emekle gayeye ulaşma arzusu egemen olmuştur. Halbuki icthadda bulunmak bir farz-ı kifayedir. Bilginlerimiz bunu, ne yazık ki, ihmal etmişler ve yerine getirmek için gayret göstermemişlerdir"¹⁷.

Gerçekten hierî 6., 7. ve 8. yüzyıllar, fikir ürünlerinin çokluğu ile değil, bilgi dolu ansiklopedik mahiyetteki eserlerin çokluğu ile öteki yüzyıllardan ayrıyordu. Fakat bu eserlere hâkim olan anlayış, taklid ve önekilere bağlı kalmaktı; bağımsız tefekkürün pek yeri yoktu.

2) *Müntesib müctehidler*: Bunlar, hüküm çıkarırken mutlak müctehidin koyduğu usûle uyarlar ve furu'da ona muhalefet ederler. Çoğu zaman bunlar, furu' meselelerinde mutlak müctehidin ulaştığı neticelere yakın sonuçlar çıkarırlar. Bunların ekserisi, mutlak müctehidle sohbeti ve devamlı ilgisi olan kimselerdir. Hanefî mezhebinde Halid b. Yusuf es-Semî, Hilâlî'r-Ro'y, Hasan b. Ziyad el-Lu'lu'i; Şafîî mezhebinde el-

15 İbn Abîdîn, *Şerhu Ukûdi Resmî'l-Mufti (Mecca'atu'r-Rasûl, c.1, s. 9-52)*, İstanbul 1325, s. 11.

16 M.Ebu Zekra, *İslamda Fihî Mezhepler Tarihi*, s. 114.

17 İbn Hamdan, *Sifatu'l-Fetvâ ve'l-Muftî ve'l-Mustafî*, Şam 1280, s. 17.

Muzenî; Maliki mezhebinde Abdurrahman b. Kasım, İbn Vehb, Eşheb, İbn Abdilhakem bu tabakayı teşkil eden müctehidlere misal olabilirler.

Müctehid imamları takip eden ilk asırların hemen hepsinde bu tür müctehidler vardı. Bunlara misal olarak Tahavî, Kerhî ve Ebu Bekr el-Asamm'ı da zikredebiliriz. Bunlardan Kerhî, evlenmede denklik (kefaet) meselesinde Hanefilerden ayrıyordu. Ebu Bekr el-Asamm da erginlik çağına gelmemiş küçükler üzerinde evlendirme velayetini kabul etmeme konusunda Hanefi mezhebine ve fakihlerin büyük çoğunluğuna muhalefet etmiştir. Tahavî ise Hanefi mezhebinin metoduna uyardı; fakat kimi hallerde Şafîî mezhebinin görüşlerini tercih ederdi.

Kısaca, bu tabakaya mensup olan müctehidler, bir mezhebin usûlünü kabul edip fer'i meselelerde ictehadlarda bulunmuşlardır. Bunlar bazan mezheb imamlarına muvafakat, bazan da muhalefet etmişlerdir. İmamların ictehadta bulunduğu veya hiç dokunmadığı meseleler hakkında ictehadlar yapmışlardır. Bunlara "müntesib müctehidler" adı verilmesinin sebebi, furu'da müstakil oldukları halde, usulde belli bir mezhebe bağlı oluşlarıdır.

3) *Mezhebe müctehid olanlar* : Bunlar, hem usulde hem de furu'da bir mezhebin imamına tâbi olan ve hiçbir meselede ona muhalefet etmeyen kimselerdir. Bunların ictehadları, mezheb imamının fikir beyan etmediği fer'i meselelerin hükümlerini ortaya koymaktan ibarettir. Bu tür müctehidler, mezhebe bir hükme bağlanmamış meselelerde pek az ictehadta bulunmuşlardır. O da, örf, yakut çağın icaplarına göre eski müctehidlerin görüşlerini yeni bir izaha tâbi tutmaktan öte gitmez.

Bu tabaka mensupları; mezheplerin fıkhını yazan ve onların gelişmesini sağlayan prensipleri koyan, görüşler arasında karşılaştırmalarda bulunarak bazı görüşleri destekleyen, bazı görüşleri zayıf olarak kabul eden ve mezheplerin fıkhî yapılarını keskin çizgilerle belirleyen müctehidler teşkil ederler.

4) *Tercih sahibi müctehidler* : Bunlar, sadece hakkında mezheb imamlarının ictehadları bulunmayan fer'i meselelerin hükümlerini belirten, hükmü hiç açıklanmamış olan meselelere dokunmayan bilginlerdir. Bu tabaka mensupları, üçüncü tabakanın tesbit etmiş olduğu tercih esaslarına göre mevcut görüşlerden bazılarının dayandığı delilin kuvvetli oluşu veya uygulama yönünden çağın icaplarına elverişli bulunuşu nedeniyle ötekilerden üstün olduğunu belirtmişlerdir.

Nevevî, Şirazi'nin el-Mubezzeb'ine şerh olarak yazdığı el-Mecmu'un mukaddimesinde bu tabaka ile bundan önceki tabakayı birleştirmiş;

İbn Âbidîn ise *Şerhu Ukûdi Resmî'l-Muftî*'sinde bunları ayrı tabakalar halinde ele almıştır¹⁸.

5) *İstidlal yapan müctehidler* : İbn Âbidîn'in beşinci tabaka olarak zikretmiş olduğu bu tür müctehidler, mevcut görüş ve rivayetleri seçmeye tâbî tutma bakımından pek az ictehad yapmışlardır. Bunlar, mezheplerinin sınırları içerisinde birtakım yorumlarda bulunmuşlardır. Taklid izlerinin işte bu tabakada daha çok belirmeye başladığını görüyoruz.

6) *Hafızlar tabakası* : Bu tabaka mensupları mukallid olup öncekilerin yapmış oldukları ictehad ve tercihleri iyi bilen kimselerdir. *el-Kenz, ed-Durru'l-Muhtar, el-Vikaye* ve *el-Mecma'* gibi muteber eserlerin yazarları bu tabakaya girerler. Hayruddin er-Remlî, bunlarla ilgili olarak "Kuşkusuz ki çeşitli görüş ve rivayetlerin hangilerininin tercih edildiğini ve sadece bunların zayıflık veya sağlamlık bakımından derecelerini bilmek, ilim yolunda ciddi çabalar harcamış olanların sonunu gösterir" demiştir¹⁹.

7) *Mukallidler tabakası* : Bu tabaka mensuplarını müctehidlere dahil etmek, elbette imkansızdır. Bunlar, sadece ellerindeki fıkıh kitaplarını anlayan, fakat mevcut ictehad ve görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmayan kimselerdir. İbn Âbidîn, bunlar hakkında şöyle der:

"Onlar, doğru ve yanlış, sağ ve solu birbirinden ayıramamışlar; hattâ gece odun toplayanlar gibi ellerine geçen herşeyi biraraya getirmişlerdir. Bu tür mukallidleri taklid edenlere yazıklar olsun"²⁰.

Aslında müctehid imamların hiçbirisi kendilerininin taklid edilmesini istemiş değildiler. Sözgelisi, Ebu Hanîfe'nin, görüşlerini yazan ünlü öğrencisi Ebu Yusuf'a, "Bunları niçin yazıyorsun? Biz bugüne göre ulaştığımız en iyi neticeyi söylüyoruz. Yarın belki daha başka sonuçlara varırız. Kim bizden daha iyi bir görüşe ulaşırsa bize değil, ona tâbî olsun." dediği kaynaklarda yazılıdır²¹. İmam Şafî de kendisininin körükörüne taklid edilmesini istemezdi. Şafî, "Sahih bir hadis bulursanız, bana değil, ona uyun; çünkü benim mezhebim işte odur." derti²². Dolayısıyla, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, müctehid imamları taklid işi, birden bire başlamamış; önce imamların ileri sürdüğü delilleri yeterli görerek on-

18 İbn Âbidîn, a.g.e., s. 12; M. Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 336.

19 Hayruddin er-Remlî, *el-Fetâvâ el-Hayriyye*, Bulak-Mısır 1300, c. II, s. 32.

20 İbn Âbidîn, a.g.e., s. 12.

21 Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdad*, c. XII, s. 402; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Musabihîn*, Zekî Ferencullah taba, Kahire, c.1, s. 86; M. Ebu Zehra, *İslamda Fihhî Meshebler Tarihi*, s. 222, 223.

22 M. Ebu Zehra, *İslamda Fihhî Meshebler Tarihi*, s. 330.

lara tâbi olma, ittiba etme düşüncesi yerleşmiştir. Bu konu ile ilgili olarak el-Muzenî ve Nevevî şöyle der: "Arkadaşlarımız, Şafii mezhebini taklid suretiyle değil, onun ictehad ve kıyas metodunu doğru ve sağlam buldukları için ictehad konusunda ona uymak, ittiba etmek zorunda kalmışlardır".²³ Bu görüş, belki doğrudur ve öteki mezhebler için de geçerlidir; fakat zamanla ilmi çalışmalar gerilemeye başlayınca taklid düşüncesi ortaya çıkmış ve ilgi görmüştür.

Ancak İslam hukuk tarihinde bu taklid tezine karşı ictehadı savunanlar ve İslamın öz kaynaklarına dönülerek yeniden ictehadı başvurulmasını ileri sürenler de vardır. İctihad-taklid konusunda büyük tartışmalara giren ve bu hususta eserleriyle nirengi noktalarını teşkil eden bilginler şunlardır:

İbn Hazm (ö.456/1064), İbn Abd'î-Berr (ö.463/1071), İbn Teymiyye (ö.728/1327), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), Şah Veliyullah Dehlevî (ö.1176/1762), Şevkânî (ö.1250/1832), Salih b. Muhammed el-Fulanî (el-Fullanî, ö.1218/1803), Muhammed Sıddîk Hasan Han (ö.1307/1889) ve Muhammed Reşid Rıza el-Huseynî (ö.1354/1935)²⁴.

Muhammed Abduh (ö.1905) ve Cemaleddin el-Afganî (ö.1897)'nin de etkisiyle 19. yüzyılın sonlarına doğru ve 20. yüzyılın başlarında İslam dünyasında ictehad hareketlerinin yeniden canlandırılması için bir takım çebaların sürdürüldüğünü görüyoruz. Dolayısıyla İslam hukukunu yenileştirmek ve çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek biçimde kanunlaştırmak, tedvin etmek için taklidi bırakıp yeni ictehadlarda bulunma düşüncesi ve bu arada telifik, yani mezheb farkı gözetmeksizin mevcut ictehadlardan uygun olanları alma eğilimi güçlenmiştir.

Yurdumuzda da merhum Mehmet Akif Ersoy,

"Doğrudan doğruya Kur'andan alıp ilhamı,

Asrın idrakine söyletmeliyiz İslamı."

Derken sanırım biraz da bu düşünceinin etkisinde kalmıştır. Ancak bütün bu çabalara rağmen, genellikle İslam dünyasında çağımızın başlarında yaygın olan anlayışa göre, âdetâ dogmatik bir nitelik kazanmış bulunan fıkıh kitapları varken, Kur'an ve Sünneti inceleyerek yeni ictehadlar yapmaya gerek yoktur; çünkü her şeyin hükmü fetvâ mecmu'

23 Subhî Mahmasani, *Felsefetu't-Teşri' fi'l-İslam*, Beyrut 1947, s. 159; M.Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 384; el-Muzenî, *el-Mukhtasar* (Şafii, el-Umm'un kenarında), Kahire 1321-1325, c.1, s.2.

24 Bak. Hareddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 206.

alarıyla fıkah kitaplarında belirtilmiştir²⁵. Mezheb imamlarının ictehadları arasında karşılaştırmalar yaparak, telifika gitmek veya bir ictehadın ötekisinden üstün olduğunu söylemek de, müctehid imamlara karşı saygısızlık olur²⁶. Hatta fıkah kitaplarında yer alan bir hüküm, çağın ihtiyaçlarına aykırı düşmek şöyle dursun, Kur'an ve Sünnete muhalif görünse bile, bizim için o hükme uymak gerekir; çünkü fakihler, müctehidler, Kur'an ve Sünneti bizden daha iyi biliyorlardı; gerçekte Kur'an ve Sünnete aykırı düşseydi öyle bir hüküm veya kural, fıkah kitaplarına girmezdi²⁷. Dolayısıyla yeni ictehadlara kalkışmak veya fıkihtaki hüküm ve kuralları tenkid etmek, dini bozmaktır; en azından haddini bilmezliktir; mezhebsizliktir.

Halbuki İslam hukuku, ictehad ve re'ye açık olduğu içindir ki çağlar boyunca müslüman milletlerin içtimai hayatlarını kolayca düzenleyebilmiştir. Elbette önceki ictehadlardan ve emsal teşkil eden kararlardan yararlanması doğaldır. Gereklikçe yeni ictehadlara gidilmesi de aynı derecede doğal olarak kabul edilmelidir.

Mecelle'nin 16. maddesinde, "İctihad ile ictehad nakzolunmaz." denilmiştir. Ali Haydar Efendi, bu maddenin şerhinde iki gerekçe ileri sürer:

1) İkinci ictehad, birinciden daha kuvvetli değildir.

2) İctihad ile ictehad nakzolunursa, hükümler istikrarsızlaşır ve bu da güçlüğü yol açar.

Yalnız adıgeçen şârih, bu ikinci esasın bazı istisnâları olabileceğini kabul eder; örneğin bir müctehidin ictehadı uygun görülerek benimsendikten sonra, başka bir müctehidin buna muhalif olan görüşünün insanlara ve kamu yararına daha elverişli olduğu görülürse, bu ikinci müctehidin görüşüyle amel edilmesi için irade-i seniyye istihsal edilebileceğini söyler²⁷.

Görüldüğü gibi burada mevcut ictehadlardan birisinin tercih edileceği ileri sürülür, yeni bir ictehadla aslâ yavaşılmaz. Bize göre sözü edilen Mecellenin 16. maddesi, ictehad kapısını kapatmak için değil, tersine, bu kapının açılması için sevk edilmiş olmalıdır. Ancak daha sonra kurulan

25 Karş. Seyyid Nesib, *Fıkıh-ı Hanefinin Esasları ve Kıyas*, İstanbul 1339, s. 16.

26 Karş. Ahmed Davudoğlu, *Bulûğu'l-Mevam Tercemesi*, İstanbul 1968, c.I, Mukaddime, s.E.F.

26a Karş. Mahmud Es'ud, *Tefsîr-i Usûl-i Fıkıh*, İzmir 1313, s. 599; *Tarih-i İlm-i Hukuk*, İstanbul 1332, s. 223; H. Karaman, a.g.e., s. 194.

27 Ali Haydar, *Dururu'l-Hukûm Şerhu Mecelle'ti'l-Ahkâm*, 2. bası, İstanbul 1330, c.I, s. 70.

Mecelle Tadil Komisyonu, yeni ictehadlardan ziyade, mezheplerin mevcut ictehadlarından ihtiyaca uygun olanların alınmasını, yani telifi, hattâ diğer hukuklardan da yararlanılmasını prensip olarak kabul etmiştir.

Yurdumuzda, henüz ictehad konusundaki eski anlayış pek değişmiş değildir. Esasen yeni Türkiyemizde hukuk devrimi gerçekleştirildikten sonra İslam hukukundaki ictehad-taklid tartışmalarının pratik değeri azalmakla birlikte, nazari alanda bu konu hâlâ canlılığını korumaktadır. Bir kısmı seviyeli ise de, ne yazık ki çoğu seviyesiz eser ve tartışmalar, müslümanların zihinlerini oldukça meşgul etmektedir. İslam hukukunu tamamen veya kısmen uygulayan bazı İslam ülkelerinde ise konu, pratik yönden de etkinliğini ciddi olarak sürdürmekte, bu ülkelerde, özellikle çahıs ve aile hukuku alanında bir kısım yeni kanunlar çıkarılırken önemli telifik ve ictehad hareketleri göze çarpmaktadır.

Sonuç :

İslam hukuku, ilk devirlerde büyük ilgi gören ilmi ve kazai ictehadlar sayesinde gelişmiş, canlılık kazanmış ve yeni durumlara kolayca uygulamaya kabiliyeti göstermiştir. Hz. Peygamber'in, *إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران و إذا حكم و انطأ فله أجر* "Hâkim ictehad yaparak hükmedip isabet ederse onun için iki ödül vardır ; böyle hükmedip yanlırsa onun için de bir ödül vardır."²⁸ hadisine rağmen, sonraki İslam hukukçuları taklidi benimsemişler ve bu yüzden İslam hukuku duraklamaya başlamıştır. İslam hukukunun eskisi gibi başarı gösterebilmesi için taklidçiliğin bir yana bırakılması, yeniden ilmi ve kazai ictehadlara kapıların açılması gereklidir. Yalnız bu ictehadlar, günümüzde belirli kişilerce değil, bir komisyon marifetiyle yapılırsa, belki daha isabetli olur ve daha çok itibar görür düşüncesine biz de katılıyoruz²⁹.

İlmi ve kazai ictehadlara kapalı bir hukuk sistemi düşünülemez. Nitekim Türk Medeni Kanunu'nun I. maddesinde, "Hakkında kanunî bir hüküm bulunmayan meselede hâkim örf ve âdete göre, örf ve âdet dahi yoksa kendisi vâzı-ı kanun olsaydı bu meseleye dair nasıl bir kaide vaz'edecek idiye ona göre hükmeder." denilmiştir. Aksi takdirde kanundaki boşlukların doldurulması güçleşir, hatta imkansızlaşır. Oysa hâkim, ben bu olayın hükmünü bilmiyorum, onun için bu davaya bakamayacağım, diyemez. Mevcut ilmi ve kazai ictehadlardan yararlanır,

²⁸ Şafî, *el-Umm*, c.VII, s. 254; *er-Risale*, s. 477.

²⁹ Karş. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 234, 235.

gerek duyarsa kendisi de ictehad yapar. İslam hukuku dahil, her hukuk sisteminde durumun böyle olması gerekir.

Herkes müctehid olamaz ama farz-ı kifaye olan ictehad görevini yerine getirecek sorumlu kişilerin bulunmaları da zorunludur. İctihad akli bir faaliyettir. Hukuk normlarının, naklin amaç ve inceliklerini anlamak ve ihtiyaçlara göre yeni hükümler vaz etmek için elbette akla başvurulacaktır. İslam açısından da aklın önemi büyüktür Hattâ aklı olmayanlar, hukuki tekliflere muhatap bile değildirlen. Bunun içindir ki Hz. Peygamber, "Akl olmayanın dini de olmaz." buyurmuştur.

TÖVBE HAKKINDA BAZI MESELELER

Doç. Dr. Cihad TUNÇ

İslâm Dini, insanı mükellef tutarken, mukaddes emâneti¹ kendisine vereceği bu varlığı diğer yaratıklar arasından seçip çıkarmış² ve onu yer-yüzünde halife³ kaldığını haber vermişti. Çünkü kendisine verilen aklı-selâm, irade ve temyiz kudreti sayesinde her söyleneni anlayabilecek, mes'uliyetini idrak edip verilen mukaddes emâneti yüklenebilecek, faydası olan iyiyi, güzeli ve hayırlı işleri, zararı dokunan kötüden, çirkinden ve şerden ayırdedebilecek bir olgunluk derecesine ulaşacak duruma gelecekti. Bununla beraber o, kendisinde meydana gelen bu mes'uliyet şuurunun neticesi olarak yaptığı iş ve davranışlarından bizzat kendisi sorumlu tutulacaktı. Bir başkasının yaptığı iş ve davranıştan kendisi mes'ul olmadığı gibi, kendi yaptığından da bir diğeri sorumlu olmayacaktı. Nitekim Yüce Allah İsrâ suresinin 15. âyetinde "kimse, kimsenin günahını çekmez" diye buyurmaktadır.

Ayrıca Yüce Rabbimiz: "İnsana ancak kendi yaptığına karşılığın verilir"⁴; "Allah kimseye gücünün yeteceğinden başkasını yüklemez. Herkesin yaptığı iyilik kendi lehine, işlediği kötülük ise kendi aleyhinedir"⁵; "Ey insanlar, Rabbinize karşı gelmekten sakının! Babanın oğlu için, oğlun da babası için bir şey ödeyemeyeceği günden korkun"⁶; "İnanmış olarak sâlih amel (yararlı işler) işleyenin ameli (yaptıkları) inkar edilmeyecektir, Biz onu yazmaktayız"⁷; "Onların işlediklerinden

1 33. Ahzâb/72: "Doğrusu Biz, sorumluluğu göklerle, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklemekten çekinmişler ve oodan korkup titremişlerdir. Pek zâlim ve çok câhil olan insan ise onu yüklenmiştir."

2 95. Tin/4: "Biz insanı en güzel şekilde yarattık."

3 2. Bakara/30: "Rabbim meleklere: Ben yer-yüzünde bir halife varedeceğim demişti"

...

4 53. Necm/39.

5 2. Bakara/286.

6 31. Lokmân/33.

7 21. Enbîyâ/94.

hiç bir şeyi eksiltmeyiz. Herkes kendi kazancına bağlıdır (kendî kesbet-tiğine bir rehinedir)⁸; "Kim zerre ağırlığınca bir iyilik yaparsa, onu görür; kim de zerre ağırlığınca bir kötülük yapmışsa, onu görür"⁹, bu-yurmaktadır.

Şu halde Allah'ın emirlerine ve yasaklarına muhatap olan insan, ancak kendi düşünce ve davranışlarından, bizzat kendisinin yaptığı iş-lerden sorumlu olacaktır. Kendisine verilen kudret ve iradesiyle iyi ve kötü, faydalı ve zararlı karşısında durumunu tetkik eder ve bu araştır-ması neticesinde hür ve serbest olarak hareket eder. Bununla beraber o, bu hareketleri ve tercih ettiği sırasında bir takım kusur ve kabahatlerden, hata ve sürçmelerden de tamamen uzak kalmaz.

Hatta, bu saydıklarımız insanın yaratılışında mevcuttur; nitekim 'Hatasız insan olmaz' sözü de bunu açıkca ortaya koymaktadır. Ancak bu hatanın, hata olduğunu hilip hemen ondan dönmek, bu kusur ve ka-bahatta ısrar etmemek, yani tövbe etmek lâzımdır. Hiç kusur ve kabahat işlememek meleklerin vasfı olduğu gibi, yalnız kötülük için çabşmak, zararı telâfi etmek yoluna gitmemek diğer bir deyişle, zararı kâra dönüştürmemek de Şeytan'a mahsustur. Düştüğü kötülüğten sonra hemen iyi-liğe yönelen ise, insan oğludur. İnsan tabiatına şehvet ve gazab gibi şey-ler de yerleştirilmiştir ki, bunlar kötüye kullanılıldığında insan kusur ve kabahat işleyerek günaha girmiş olur. Ayrıca insanın tabiatında hayvanîyet¹⁰ ve melekîyet diyebileceğimiz iki özelliği daha vardır ki, her insan bunlardan melekîyet vasfını tercih ederek nefsini temizleyip artırarak ken-dini meleklerle veya Hz. Âdem'e nisbet edebilir, veyahut da nefsini kö-tülüklere gömerak Şeytan'a nisbet edebilir. Diğer bir deyişle işlediği ku-surdan tövbe eden Hz. Âdem'in evladı olduğunu göstermiş olur; zira Hz. Âdem "ze11e"¹¹ denilen kabahatı işledikten sonra hemen pişman oldu, yani işlediği işin kabahat olduğunu, günah işlediğini anlayıp ka-bul etti, kabahatını itiraf edip bu işin kendisini Rabbinden uzak kılan bir hareket olduğunu idrak ederek nâdim oldu ve bu nedamet ateşiyile yamp dururken tövbe etti; sonra Rabbi de onu bağışladı. Â'râf suresininin 23. âyetinde Hz. Âdem'in bu pişmanlığı şöyle ifade edilmektedir: "Rab-bimiz kendimize yazık ettik, bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, biz kaybedenlerden (zarara uğrayanlardan) oluruz." Demek ki, Hz.

8 52. Tûr/21.

9 99. Zâzâ/7-8.

10 91. Şems/7-9: "Kişiyi ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki, kendini artıran saadete ermiştir."

11 2. Bakara/36: "Şeytan oradan ikisinin de ayaklarını kaydurttu.".

Âdem, âyette ifade edildiği gibi yaptığı işin kabahat olduğunu, Allah'ın emrine karşı geldiğini anlayıp kabul ve itiraf ederek Rabbine yönelip tövbe etti. İşte bundan sonradır ki, Yüce Allah Bakara suresinin 37. âyetinde Hz. Âdem'in tövbesini kabul ettiğini haber veriyor: "Âdem Rabbinden emirler aldı, onları yerine getirdi, Rabbi de bunun üzerine tövbesini kabul etti, şüphesiz O, tövbeleri daima kabul edendir, merhametli olandır."

Fahreddin er-Râzi (ö.606/1209), *Tefsir-i Kebir*'inde bu âyetteki "Emirler aldı" cümlesini şöyle dört şekilde açıklamaktadır: "1- Buradaki "emirler" doğrudan doğruya tövbenin hakikatını öğretmeyi murad etmek değil, belki de işlenmiş günah üzerine tenbihdir ki, bu suretle Hz. Âdem açığa tövbe edenlerden oldu. 2- Yüce Allah ona, tövbenin vücûbiyetini ve kabul olunacağını, büyük veya küçük günah işleyen bir kimse gibi öğretti; sonra Hz. Âdem yaptığına pişman oldu ve o günaha dönmemeye azmetti ve O'na tövbe ettim dedi. Allah da ona: *فقلتى آدم من ربّه كلمات* buyurdu, yani kelimeler alıp kabul etti ve onunla gerekeni yaptı. 3- Yüce Allah büyük nimetleriyle ona hatırlattı, işte bu tövbe etmeye kuvvetli bir sebep oldu. 4- Allah ona kelâmı öğretti, sanki onunla tövbe hasıl olsun ve bu tövbenin kemâline sebep olsun"¹².

Dğer taraftan kusur ve kabahatinde ısrar eden, kendini Şeytan'a uymakla tescil ettirmiş olur¹³. Sırf iyilik yapmakla meleklerle nisbet edilmeye gelince, bu pek kolay bir iş değildir. Çünkü **Gazzâlî**'nin (ö.505/1111) *İhyâ*'da¹⁴ belirttiği gibi Hz. Âdem'in hamuru sağlam bir şekilde iyilik ve kötülük¹⁵ macunıyla mayalanmıştı. İnsan oğlunu bu kötülükten ya pişmanlık ateşi veya Cehennem ateşi kurtarır. Şeytan'ın kötülüğünden insan cevherini kurtarmak için ateşte yanmak zaruri görünüyor; ama insana düşen vazife bu iki ateşten kolay olanı tercih etmektir. Ölümle insanın iradesi veya tercih hakkı elinden alınmadan önce, bu iki ateşten kolay olanını seçip, tövbe ve pişmanlık tarafını tercih ederek, bunun ateşinde yanması gerekir. Çünkü iradesi dışında kalan ve tercih hakkı tanımayan âhirete intikal ettikten sonra, artık insanın elinde bir şey kalmaz; bundan sonra, ya yaptıklarının mükafatını görüp saadete erer veya yaptıklarının cezasını çekmek üzere Cehennemde azabla karşı karşıya

¹² Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihü'l-gayb* (veya et-Tefsiru'l-Kebir), III, s. 19, Msar 1938.

¹³ Z. Bakara/34: "Meleklerle, "Âdem'e secde edin" demiştik, İblis müstesna hepisi secde ettiler, o ise kapandı, büyüklük tasladı ve inkar edenlerden oldu".

¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmü'd-dîn*, IV, s. 4, Kahire 1967.

¹⁵ 91. Şems/7-9.

kalır. İşte bunun içindir ki, şöyle denilebilir: Bir bakıma insanın hem dünyada hem de âhirette mutlu olabilmesi kendi elindedir, zira tövbe kapısı daima açıktır. Yeter ki, insan uyanık olup bundan faydalanmasını bilsin.

İslâm Dini kişinin sadece zararı ihtiyaclarını kabul ederek ruhi ve nefsi ihtiyaclarını da göz önünde tutup bunları düzene sokmakla kalmaz, o kişinin yanlış günah işleyebileceğini de kabul eder. Yanılarak ve unutarak gaffletle yapılan hataları kasd olmadıkça bağışlayıp affeder. Nitekim: "Ümmetimden unutkanlık ve yanlışlık mes'uliyetleri kaldırılmıştır"¹⁶ hadisi bunun açık bir delilidir.

Günah'a¹⁷ gelince, tövbe kapısı her an için, nedamet duyup pişman olan herkese sonuna kadar açıktır. Onları bu kapıdan hiç kimse geri döndüremez. Allah ile kul arasında kapalı bir kapı bulunmadığı gibi, bu kapıyı aralayacak bir aracı da yoktur. Günah işleyen bir kimse zulmet içinde kalmaya mahkum edilmiş, lanetlenmiş, islâmın ışığından uzak bir yaratık değildir. Kim olursa olsun, pişman olup tövbe ederse, Yüce Allah'ın huzuruna vasıtasız olarak girebilir. Yüce Rabbimiz ona rahmet ve affını ihsan ederek sâlih, temiz mü'minler sınıfına girmeyi nasib eder. Yeter ki, kul günahında hâlâ ısrar edip durmasın ve başka başka yeni günahlar, kabahatlar işlemesin. İşte Cenab-ı Hak bu mânada "Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin, doğrusu kâfirlerden başkası Allah'ın yardımından ümidini kesmez"¹⁸ buyurmaktadır. Tövbenin müslümanlara tanıdığı bu imkanları kullanmamak, hata ve günahında ısrar edip duranların işidir. Bu kurtuluş kapısını çalmamak akıl ve idraktan yoksun olanlara mahsus olsa gerektir. Halbuki Yüce Allah; "Ey inananlar! saadete ermeniz (yani korktuğunuzdan emin ve umduğunuza nâil olmak) için hepiniz tövbe ederek Allah'ın hükmüne dönün"¹⁹, "Rabbimiz inandık, artık bizi bağışla, bize acı, Sen acıyanların en iyisisin"²⁰ buyurmakla tövbe etmenin gerekli olduğunu, affedip bağışlayanın da ancak ve ancak Kendisi olduğunu haber vermektedir. Sevgili Peygamberimiz de: "Âdem oğlunun hepsi hata edicidir; hata edenlerin en hayırlısı tövbe edenlerdir"²¹, diyerek tövbenin lüzumuna işaret etmektedir. Ayrıca Ebû Hureyre, Rasûlullâhın şöyle dediğini rivayet ediyor: "Nefsim elinde bu-

16 İbn Mâce, Sunen, I, s. 659, Fuad Abdü'l-Bâki neşri, Mısır 1952-53.

17 Bu hususta "Kelâm İlmünde Büyük Günah Meselesi" adlı, Hâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIII, s. 325-342, Ankara 1978'deki makalemize bakınız.

18 12. Yûsûf/87; 39. Zümer/53.

19 24. Nûr/31.

20 23. Mu'minûn/109.

21 İbn Mâce, Sunen, II, s. 1426.

lunan Allah'a yemin ederim ki, eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah muhakkak sizleri yok ederdi de, fertleri günah işleyip Allah'tan mağfiret dileyecek ve Allah'ın da kendilerine mağfiret edeceği bir millet getirirdi".²² Öyleyse insana düşen, hemen tövbe edip Allah'a dönmek ve O'ndan rızasını ve bağışlamasını dilemektir. İşte bu ve benzeri pek çok hususlardan dolayı dinimizde tövbenin yeri ve ünü pek büyüktür.

Tövbenin Tarifleri

Yaptığımız bu kısa "Giriş" bölümünden sonra tövbenin tarifleri üzerinde durmak isteriz:

a) Lügat mânası: tvb üçlü kökünden gelen tövbe kelimesi: rücu etmek geri dönmek, pişman olmak nedamet duymak, yaptığı günahı bırakıp Allah'a yönelmek mânalarını ifade eder. Asıl anlamı rücu etmek, dönmek olan tövbe kelimesinin kökünden türeyen ve Kur'an-ı Kerimde geçen "Tevvâb" kelimesi, tövbe işini çok çok yapan anlamındadır. Yüce Allah'ın sıfatı olarak "et-Tevvâb" ise, itaata yönelerek Allah'a dönen kişinin istediği bağışlanmayı kabul edip onu huzuruna alan ve onu affeden mânasınadır. Bu itibarla tövbe kul hakkında günahlardan dönmeyi, Yüce Rabbimiz hakkında da cezalandırmaktan dönmeyi ifade eder, yani kul Rabbine döner, Rabbi de onun bu yönelişini kabul eder ve onu cezalandırmaktan vaz geçer. İşte bu mânada et-Tevvâb sıfatı, kullarının tövbelerini her yönelişlerinde rahmet ve mağfiretiyle kabul eden demektir. Tövbe (تَابَ) fiili hem geçişsiz, hem de 'alâ edatı ile geçişli olarak kullanılır. Allah ve kul hakkında müşterek olan tövbe tâbiri işte bu farkla birbirinden ayrılır ki, Allah hakkında her zaman 'alâ edatıyla kullanılır: meselâ, تاب الله على العبد denince, "Allah kulunu tövbe etmeye muvaffak kıldı, kul da tövbe etti" demektir. Nitekim Tövbe suresinin 117. âyetinde «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ...» ve aynı suresinin 118. âyetinde «... تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا...» görüldüğü üzere fiil mef'ûlüne 'alâ edatıyla geçmekte ve birinci âyette: "Andolsun ki Allah Peygamberin, muhâcirlerle ensârın tövbelerini kabul etti", ikincisinde de: "Allah tövbe ettikleri için onların tövbelerini kabul etmiştir, çünkü O, tövbeleri çok çok kabul eden ve merhametli olandır" anlamına gelmektedir.

Bu fiil "Allah'a tövbe etmek" anlamında ya doğrudan doğruya kullanılır, veya ilâ edatıyla kullanılır: misâl, Nisâ suresinin 18. âyetinde

22 Müslim, el-Câmi'u's-Sahih, VIII, s. 240 (M. Sofuoğlu tercemesi), İstanbul 1970.

قال إني تبت الآن "Şimdi tövbe ettim, diyenler..." ve Nahl suresinin 119. âyetinde .. ثم ان ربك للدين عملوا سوءا بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك .. "Nitekim Rabbin, bilmeyerek kötülük işleyip ardından tövbe eden ve islâh olanlardan yanadır" ibarelerinde olduğu gibi geçişsiz şekli görülmektedir.

Şu âyetlerde de ilâ edatıyla geçmektedir: Furkân suresi 71. âyet: "Şüphesiz O, gereği gibi Allah'a yönelmiş (tövbe etmiş) olur" ve Nûr suresi 31. âyet: "... وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ... "Hepiniz tövbe ederek Allah'ın hükmüne dönün....".

Türkçe sözlükte de tövbe kelimesinin karşısında şu açıklamayı buluyoruz: "İşlenmiş bulunan bir günah veya suçu bir daha işlemeyeceğini kararlaştırıp söylemek; 'Tövbeler olsun, tövbeler tövbesi' gibi deyimler ise, bir kimsenin yaptığı bir işten çok pişman olup bir daha yapmamak kararında olduğunu anlatır."

b) Dinî mânası: yapılan kötülüğü, işlenen günahı veya kabahatı Allah yönünden, affedip bağışlamak; kul yönünden, yaptığının kabahat veya günah olduğunu bilip, onu bırakıp terkederek Allaha dönmek, yani O'nun emirlerine uymak ve yasak ettiği şeylerden kaçınmak suretiyle Allah'a sığınarak O'ndan affetmesini, bağışlamasını dilemek, yaptıklarından pişman olduğunu da belirterek yalnız O'na yalvarmak demektir. İşte bu mânada tövbe sırf Allah'ın rızasını kazanmak için yapılır. Meselâ bir kabahatı, sözgelisi içki içmeyi sırf bedenine yapmış olduğu bir zarardan dolayı veya mahna yahut da şerefine zararı dokunduğu için terketmekte olduğu gibi, Allah rızası ve Allah korkusu düşünülmeyecek olursa, bu gerçek mânada tövbe sayılmaz; çünkü yaptığı işin günah olduğunu, kusur veya kabahat olduğunu, suç işlediğini kabul etmekle tövbe başlar. İşte bu mânada tövbe, bir ibadet olarak da Yüce Rabbimize tahsis edilmelidir. Bunun içindir ki, kul Allah'a itaat etmeye yöneldiği zaman, onun hakkında "tövbe etti" denir, zira burada isyan halinden itaat haline bir dönüş olabileceği gibi, bir taat halinden daha mükemmel bir taat haline dönüş de söz konusu olabilir. Tövbe suresinin 117. âyetindeki Hz. Peygamberin Yüce Rabbimiz tarafından kabul buyrulduğu haber verilen tövbesi, böyle mükemmel bir taat cinsinden olmalıdır.

Bazı Âlimlere Göre Tövbe Anlayışı

Gazzâlî'ye göre tövbe, ilim, hâl ve fiil gibi sırasıyla birbirini gerektiren üç şeyin birleşmesinden meydana gelen değişmez ilâhî bir sünnettir.

İlimden maksat, günahların ve büyük zararların, kul ile Allah'ın rahmeti arasında, Allah ile kulu birbirinden ayıran bir perde teşkil ettiğini bilmektir. Bunu böylece insan kâlbinde ve zihninde kesin olarak kavrayınca, sevgilisini kaybettiği için bir elem ve acı duyar. Çünkü sevgilisini kaybeden gönül veya kâlb, mutlaka acı duyup üzülecektir. Hele kusur ve kabahat kendi tarafında ise, bu üzüntüsü, elem ve ızdırabı daha da çoğalacaktır. İşte sevgilisini kaybetmesine sebep olan bu kusur ve kabahatından dolayı duyduğu acı ve çektiği eleme pişmanlık veya nedamet denir. Bu acı ve elem kâlbini ve gönülünü iyice kapladığı zaman, yeni bir durum ortaya çıkar ki, bu da Şimdiki, Geçmiş ve Gelecek zamanla alakalı olan bir işi tasarlayıp kast ve niyet etmektir. Şimdiki zamanla alakası, yapmış olduğu kabahatı hemen terkedip bırakmaktır. Gelecek zamanla alakası, kendisini sevgilisinden ayıran bu kötülüğü veya kabahatı ömrünün sonuna kadar asla yapmamaya azimli ve kararlı olmaktır. Geçmiş zamanla alakası ise, kaybettiğini, zararını iyilik etmekle veya kazâ etmekle telâfi etmeye çalışmaktır. İşte ilim burada tövbenin birinci unsurudur ki, bundan da maksat imân ve yakındır. Çünkü imân, günahların öldürücü bir zehir olduğunu akla gösterip kâlb ve gönüle tasdik ettirir. Yakın ise bu tasdiki daha da kuvvetlendirip şüpheyi ve zannı ondan uzaklaştırarak kâlbte onu tam mânasıyla yerleştirir. Bu imânın nuru kâlbde parladığı an, orada pişmanlık ateşini yakar. Kâlb bu imân nuru sayesinde sevgilisinden uzaklaştığını anlayınca acı duyar ve elem çeker. Nasil ki, karanlıklar içerisinde bocalayan bir kimseye Güneşin doğuvermesi büyük bir sevince ve kurtuluşa sebep olursa, veya sevgilisinin bir tehlike de olduğunu uzaktan görüveren kimse, bu çaresizlik içinde, heyecanından yokolaverecek bir duruma gelirse, tövbe eden kimsenin de kâlbini bu sevgi ateşi öylesine yakmalıdır ki, bu ateşin verdiği heyecanla kaybettiğini tekrar elde etmeye yönelsin.

Şu halde ilim, pişmanlık ile Şimdiki ve Gelecek Zamanda bu işi yapmamaya azimli olmak ve geçmişteki zararı da telâfiye çalışmak gibi birbirini takip eden üç unsurdur ki, hepsine birden tövbe denir. Çok kere yalnız geçmişte olan bir işe pişman olmaya tövbe demişlerse de, ilim onun evveli ve öncesidir, kabahatı bırakıp terketmek de onun neticesidir. İşte bu mânada sevgili Peygamberimiz ²³ الندم توبة Pişmanlık tövbedir, buyurmuştur. Çünkü pişmanlık, pişman olmayı gerektiren ve onu neticeye götüren ilimden ve onu takibeden azim ve irade gücünden uzak olamaz. İlimsiz ve azimsiz pişmanlık mümkün değildir. Bundan dolayı

23 İbn Mâce, Sunen, II, s. 1420.

tövbenin tarifinde "geçmiş hataların verdiği bir iç sancısıdır" denilmiştir, zira bu yalnız içteki, gönüldeki acı ve elemle ilgilidir. Diğer bir tarifte de kötülükleri terketme anlamı göz önünde tutularak: "Eziyet veren elbiseyi atıp faydalı elbiseyi giymektir, denmiştir²⁴.

Sehl b. 'Abdillâh et-Tusterî (ö.283 /886) tövbeye, pişman olmayı dâhil ederken şu açıklamayı yapmaktadır: "Többe kötü hareketlerden kaçınıp Kitap ve Sünnette methedilmiş olan iyi hareketlere yönelmektir. Helâl yemedikçe, o kul için többe hatasız değildir. Helâl yemenin doğru olması da Yüce Allah'ın hukukunu gözetip onları edâ etmekle mümkün olur. Bu söylediklerimizden her biri, kulun Allah'a sığınıp O'ndan yardım dilemesiyle mümkündür", demiştir. Bunun üzerine, **Ey Sehl**, kul bunlara nasıl ulaşır?, diye sorulmuş, o da cevaben: "Şu beş şeyle mümkündür", demiştir. Bunlar: "1- Sonunda dışkı olarak çıkacak yemede ve içmede, 2- Mahvolup eskিয়েcek olan elbisede, 3- harabe haline gelip yıkılacak olan binada, 4- miras olarak kalacak olan malda 5- sonunda toprak olacak olan hayatta zühd ile olur"²⁵. Bize göre Sehl, saydığı bütün bu hususlarda aşırı gitmeyip orta yolu tercih etmeyi, ihtiyacından fazlasına rağbet etmemeyi, bu hususlarda hırslı olup Allah'ı ve Âhireti unutmamayı kastedmiş olmalıdır.

Fahreddin er-Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb adlı* tefsirinde *el-Kaffâl'*den (ö. 507 /1113) naklen többe için gerekli olan şeyleri şöylece sıralıyor: İşlediği bu günahını terketmek, geçmişte, yani önceden yapmış olduğu bu işden dolayı pişman olmak, bu günahın bir benzerine asla bir daha dönmemeye azmetmiş olmak ve bütün bu şeylerin hepsini bir daha yapmaktan korkup çekinmek többe için muhakkak lâzımdır. Terk, şunun için gereklidir, zira kul o işi terketmezse, yapıyor demektir ki, bu durumda többe etmiş olmaz. Pişmanlık şu bakımdan lâzımludur, çünkü pişmanlık duymazsa, yaptığı işe rızası var demektir. Bir şeye razı olmak ise, çok kere onu yapmayı gerektireceğinden yine többe etmiş olmaz. İşlediği günahın bir benzerine dönmemeye kararlı ve azimli olmak şunun için gereklidir, zira yaptığı iş günahdır, günaha tekrar niyet edip azmetmek de günahdır. Korkuya gelince, bu insana többe etmeyi emreder ve többe ederek bu işi kesip atmaktan başka yol olmadığını hatırlatır²⁶.

İşte Yüce Allah'ın Zümer suresinin 9. âyetinde buyurduklarını,

24 İhyâ, IV, 4-5; Kâf. Râzî, Mefâtih, III, s. 20.

25 Sehl b. 'Abdillâh et-Tusterî, *Kitâbu'l-Mu'irada*, (1st. Köprülü Kütüphanesi Yazmaları) nr. 216b-217a; Kâf. Cihad Tunç, *et-Tustari und Die Sâlimiya*, (metin kısmı) s. 15, Nr. 59, Bonn 1970.

26 Râzî, Mefâtih, III, s. 20-21.

kanaatımızca bu mânada anlamak gerekir: "Gecceleyin secde ederek ve ayakta durarak boyun bükün, âhiretten korkup çekinen ve Rabbinin rahmetini dileyen kimse, inkar eden kimse gibi olurmu? Ey Muhammed! de ki, bilenlerle bilmeyenler bir olurmu? Doğrusu ancak akıl sahipleri öğüt alırlar."

Görülüyor ki, burada el-Kaffâl - her nekadâr Gazzâlî' ile aynı devirde yaşamış ise de - Gazzâlî'ninkinden daha etraflı olarak işe korkuyu da açıkca dâhil etmektedir ki, bize göre bu husus gerçekten isabetli bir ilâvedir. Çünkü korku ve çekinme sayesinde insan kendine hâkim olup, nefsinin dizginlerini elden bırakmaz. Mutlak bir hürriyete sahip olmadığını, burada yaptıklarının mükafatını göreceği veya cezasını çekeceği bir âhiret âleminin var olduğunu ve orada ilâhî adaletin mutlaka tecelli edeceğini düşünüp taşınarak, bu türlü bir korku içinde Allah'a yönelir, O'ndan yardım ve mağfiret dilerse, Allah'ın sevgisini, rızasını yeniden kazanır ve bu sevgiyi yitirmekten korktuğu için de bir daha günah işlemekten ve kötülük yapmaktan uzak durur.

İnananlar (mü'minler) İçin Tövbenin Gerekliliği

Yüce Allah Nûr suresinin 31. âyetinde: "Ey inananlar! hepiniz Allah'a tövbe edin ki, korktuğunuzdan emîn olup umduğunuza kavuşasınız" buyurmaktadır.

Burada tövbenin bütün inananlara emir ve tavsiye edilmesinin sebebini Zemahşerî²⁷ (ö.538/1144) ve ondan nakleden Fahreddin er-Râzî²⁸ şöyle açıklıyorlar: Öncelikle, zayıf yaratılıştaki kullar, Allah'ın her hususta olan tekliflerini, yani emirlerini ve yasaklarını -kendilerine hâkim olup gayret etseler bile- gereği gibi yerine getiremezler ve böylece kendilerinin sebep olduğu kusur ve kabahatlerden de uzak duramazlar. İşte bundan dolayı tövbe ve istiğfar etmeyi Yüce Allah inananların hepsine emir ve tavsiye ediyor; tövbe edip bağışlanmayı diledikleri zaman, kurtuluşa ulaşarak saadete ereceklerini ummalarını da öğütüyor. Ayrıca İbn 'Abbâs bu âyeti: "Cahiliye devrinde yapmış olduğunuz günahlardan tövbe edin, bu suretle dünya ve âhirette mutlu olursunuz" şeklinde açıklamıştır²⁹.

Burada insanın aklına şu sorular gelebilir: İslâmiyeti kabul etmekte tövbe edilmiş olmaz mı?, İslâmiyeti kabul etmekle insanın daha önceki günahları silinip yok olmaz mı? ve buradaki tövbenin mânası nedir?

27 Zemahşerî, Keşşâf, III, s. 233, Beyrut 1917.

28 Râzî, Mefââtih, XXIII, s. 210.

29 Zemahşerî, Keşşâf, III, s. 233.

Zemahşeri bu sorulara bazı âlimlerden naklen şöyle cevap veriyor: Bir günah işleyen kimse, sonra bundan tövbe ederse, günahını her hatırlayışında tövbesini yenilemesi gerekir, çünkü onun Allah'ına kavuşana kadar (yani ölene kadar) bu pişmanlık ve nedametinde sabit ve kararlı olması lâzımdır³⁰.

Burada âlimlerin kasdettikleri husus kanaatımızca şu olmalıdır: Bir kimse bir günah işler ve sonra töve ederse, günahını her hatırlayışında tövbesini yenilemesi gerekir. Çünkü Rabbinde kavuşana kadar, yaptığı bu önceki işin yanlış olduğunu bilip, pişmanlık duygusunda azimli, kararlı ve sebatlı olması gerekir. Yani, ben bu günahı bir zamanlar işlemiştim, fakat o günkü şartlar böyle yapmamı gerektiriyordu, başka türlü yapamazdım, diye kendini haklı çıkarma yollarına giderse, bu düşünce tarzı, yaptığından dönmek ve pişman olmak değildir; ve o işe, o şartlar altında hâlâ gönüllü yatkın ve rızası var demektir. Böyle olunca da o kişi tövbe etmiş olmaz. İşte bu bakımdan burada her ne kadar islâmiyeti kabul etmekle tövbe etmiş oluyorsa da, yaptığı o evvelki kötülükleri hatırladıkça, 'gerçekten ben haksızlık ettim, bu yaptığım işler doğru değildi, Allah'ın emirlerine ve yasaklarına karşı geldim', diye düşünür ve cidden pişmanlık duyarsa ve bunları bir daha yapmamaya azmeder ve kararlı olursa, işte bu onun tövbesini yenileyip durduğuna, tövbesini gereği gibi yaptığına ve Allah katında da kabul olduğuna işarettir.

İnananların Tövbesi Nasıl Olmalıdır?

Bu konuda da Yüce Allah'ın Tahrîm suresinin 66. âyetinde buyurdıklarına dikkat edelim. Âyetin meâli şöyledir: "Ey inananlar! yürekten tövbe ederek (nasûh tövbe ile) Allah'a dönün ki, Rabbiniz kötülüklerinizi örtsün ve sizi içlerinde ırmaklar akan Cennetlere koysun".

Bu âyette geçen "yürekten, ihlasla tövbe edin" sözlerini Zemahşeri şöyle açıklamıştır: "Tövbeyi kendilerine tavsiye edenler, günahları mahvedecek ve aşırılıkları telâfi edecek şekilde tövbe ederler. Kötülüklerden tövbe etmeleri, o şeylerin kötû olduğu içindir. Yaptığına pişman olmak da çok şiddetli bir şekilde üzülme demektir. Kötülüklerden birine bir daha dönmemeye azmetmek de, sağlanmış olan sütün hayvanın memesine dönmesi nasıl mümkün değilse, öylece o günaha bir daha dönmemek anlamınadır³¹. Bütün bunları böylece içine sindirmek, yürekten tövbe etmek demektir.

30 Râzî, Mefâtih, XXIII, s. 210.

31 Zemahşeri, Keşşâf, IV, s. 569.

Fahreddin er-Râzî ise, "nasûh" kelimesinin mübalağa ifade eden tövbe kelimesinin sıfatı olduğunu ve mânasının da tövbe edenin tövbe ettiği şeye tekrar dönmeyi bırakmasının pek faydalı olduğunu ve tövbenin, tövbe edenin kendisine tavsiye ettiği hâlis bir sadakat olduğunu söyler³².

Zemahşerî ve ondan Şevkânî'nin (ö. 1172/1758) naklettiği gibi, aslında bu âyette tövbe eden kimsenin sıfatı açıklanmaktadır ki, bu da tövbe sayesinde işlediği günahı terketmeye azimli olmayı kendisine tavsiye eder, anlamındadır. Başka bir deyişle, inananlar bir daha o günaha dönmeyiz; aksi halde tövbe etmemiş olacaklardır, demektir. Tövbe burada kişiyi günaha yönelmeye karşı bağlayıcı ve alkoyucu bir rol de oynamaktadır.

el-Kelbî'ye (ö. 146/763) göre tövbe-i nasûh, kâlb ile pişman olmak, dil ile istiğfar etmek, beden ile de onu terkederek yapmamak ve ondan uzak durmaktır. Ayrıca pişmanlığından dönmek üzere gönül rahatlığına kavuşmaktır. Bunun üzerine Saîd b. Cubeyr, işte bu kabul edilen tövbedir, demiştir³³.

Gazzâlî'ye göre de âyette geçen "nasûh" kelimesi nasihat kelimesiyle ilgili bir sözdür. Her türlü şâibeden uzak olarak tam bir ihlâs içerisinde Yüce Allah'a tövbe etmek anlamındadır³⁴.

Ayrıca Bakara Suresinin "Hiç şüphesiz Allah hem çok tövbe edenleri, hem de çok temizlenenleri sever" mealindeki 222. âyeti de tövbenin lüzum ve faydasına işaret etmektedir. Yine Sevgili Peygamberimiz başka bir hadisinde "Tövbe eden Allah'ın sevgilisidir, günahlardan tövbe eden, hiç günah işlememiş gibidir"³⁵ buyurmuştur.

Görülüyor ki, bu anlayış ve ihlâs içerisinde yapılan tövbenin, yukarıda araştırmamızın "Âlimlere göre tövbe anlayışı" kısmında açıklandığı üzere, bir takım şartları da ihtiva etmesi söz konusu olmaktadır. Şöyle ki, yapılan tövbenin geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla ilgili olması lâzımdır; çünkü önce geçmişte işlenmiş olan günah ve kabahatlara pişman ve nâdim olup Allah'a yönelmekle işe başlanır, sonra içinde bu-

32 Râzî, Mafâtih, XXX s. 47.

33 Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, V, s. 247.

34 İhyâ, IV, s. 6.

35 *هو التائب من الذنب كمن لا ذنب له* hadîsin birinci kısmını İbn Ebî'd-Dunyâ rivayet etmiş; ikinci kısmı: İbn Mâce, Sunen, II, Kitâbu'n-Zuhd, Bâbu't-tevbe, Nr. 4259, s. 1429.

lunduğumuz zamanda, bu günah ve kabahat olan işler hemen terk edilir, daha sonra gelecek zamanda da günah ve kabahat olan bu işlere ve benzerlerine bir daha dönmemeye ve bu gibi işleri bir daha yapmamaya karar verilip azmedilir. Böylece bu üçlü zaman içerisinde tövbe etmiş olan kişi, tövbesini hiç hatırlımdan çıkarmayacak ve tövbesini yenilemeye de ihtiyaç duymayacaktır, zira tövbeyi yenilemeye ihtiyaç duymak ya yine o günahı işlemekle veya başka günah işlemekle olur. Halbuki tövbesini daima hatırlımda tutan kişinin bir daha günah işlemesi mümkün değildir.

Bakınız, tövbenin nasıl olması hususunda 'Ali b. Ebi Tâlib'den şöyle bir rivayette bulunuluyor: Bir gün bedevlerden biri Hz. Peygamberin mescidine girer ve "Allah'ım, şüphesiz ben Sana tövbe ve istiğfar ediyorum", der ve namazını kılar. Bunu gören ve duyan Hz. 'Ali, adam namazını bitirince, ona: "Ey kişi! yalnızca dil ile sür'atle yapılan tövbe, yalancaların tövbesidir; halbuki senin bu tövben, tövbeye muhtaçtır", dedi. Bunun üzerine o kişi: "Ey mü'minlerin emiri, o halde tövbe nedir?" diye sordu. Bunun üzerine Hz. 'Ali: "Şu altı şeyle tövbe mümkün olur" dedi: 1- Geçmişte işlenmiş olan günahlardan vazgeçip pişman olmak ve yerine getirilmemiş olan farzları iade etmek, 2- başkalarına haksızlık ve eziyet etmeyi bırakmak, 3- hasûmet ve düşmanlığı kaldırmak, 4- günah ve kabahatlar içerisinde büyüyen nefsi, Allah'a olan itaat içerisinde küçültüp ona hiçliğini kabul ettirmek, 5- itaatsizlik ve günah işleminin sözde tadını çıkararak nefse, itaat edip günahlardan uzak durmanın acılığını da tattırmak, 6- gülüşlerinden her birine bedel olmak üzere, ağlamak³⁶.

Hal böyle olunca, şartlarına uygun olan bir tövbe aynı zamanda Allah için yapılmış bir ibadettir. Böyle olduğu için de kabûle şayan olması gerekir. Nasıl ki, şartlarına uygun olarak yapılan ibadetlerin kabûlü hususunda tereddüde düşmüyorsak, şartlarına uygun bir tövbenin kabûlü için de tereddüt gösterilmemesi gerekir.

Öyleyse Allah'a imân etmiş kişiler bilerek veya bilmeyerek günah işledikleri zaman, hemen Allah'a yönelip tövbe etmekten çekinmemelidirler; çünkü Yüce Allah, bu âyet ve hadislerden anladığımızı göre samimiyetle şartlarına uygun olarak yapılan tövbeleri kabul eder ve kullarını bağışlar. Ayrıca günahları bırakıp Kendisine yönelenleri de sever, zira günahkârlar için Yüce Allah'ın rahmet, mağfiret ve kereminden başka bir sığınak yoktur. Bu bakımdan inananların tövbe etmekten korkmamaları, yaptıkları büyük veya küçük günahları ne zaman olursa

36 Kış. Zemahşeri, Keşşûf, IV, s. 222; Bâzî, Mefâtih, XXVII, s. 168.

olsun, geçiktirmeden hemen bırakıp Rablerine yalvarmaları, Allah'a olan bu inançlarının bir gereği olmalıdır.

Tövbenin Zamanı ve Tövbe Etmenin Faydaları

Günah işler işlemez hemen tövbe etmenin gerekli olduğunda şüphe yoktur; çünkü Allah'ın emir ve yasaklarına karşı itaatsızlık ederek isyan etmenin az da olsa, imânı sarsacağı bilindikten sonra, tövbenin de günah işledikten hemen sonra yapılmasında şüpheye düşülmez, zira bu suretle Yüce Allah'ı hemen hatırlayan kimse, bu vesileyle imânına dönmüş ve onu kuvvetlendirmiş gayretine girmiş olur. Nitekim Yüce Rabbimiz Âli İmrân suresinin 135. âyetinde "Onlar fena bir şey yaptıklarında (yani çirkin bir günah işlediklerinde) veya kendilerine zulmettiklerinde Allah'ı anarlar, günahlarının bağışlanmasını dilerler. Günahları Allahtan başka bağışlayan kim vardır. Onlar yaptıklarında bile bile direnmezler" ve Nisâ suresinin 17. âyetinde: "Allah, kötülüğü bilmeyerek yapıpta, hemen tövbe edenlerin tövbesini kabul etmeyi üzerine almıştır. Allah işte onların tövbelerini kabûl eder, Allah bilendir, Hakîmdir" ve ayrıca Furkân suresinin 71. âyetinde de: "Kim tövbe edip güzel, yararlı işler işlerse, şüphesiz o, Allah'a gereği gibi yönelip tövbe etmiş olur", buyuruyor.

Görülüyor ki, kötülükleri çoğaltacak işler yapılır yapılmaz veya günah işlenir işlenmez hemen Yüce Rabbimizi anıp O'na yönelmemiz, O'na iltica edip günahlarımızı affetmesi için O'na yalvarmamız, yaptığımız bu kötü işlerden dolayı O'ndan utanıp korkmamız gerekmektedir. Ayrıca bu yaptığımız şeylerde ısrar edip direnmemek lâzımdır. Eğer böyle yaparsak, hem günahlarımız bağışlanır, gönlümüz rahat ve huzura kavuşur, hem de bu anlayış ve inanç sebebiyle başka kötü bir şey yapmaktan uzak dururuz. İşte bizde hasıl olan bu şuur ve kuvvetli imân, bizi isyan etmekten ve tekrar günah işlemekten alıkoyacaktır; ve böylece bir daha Tövbe etmeye de ihtiyaç duymayacağız. Ancak Allah katında daha da yüksek derecelere ulaşmak için, şükreden bir kul olarak O'na sığınıp yalvaracağız. Günahın hemen akabinde tövbe edip ısrar etmemenin zorunlu olmasındaki fayda ve hikmetler açıkca görüldüğü gibi kısaca şunlardır:

Bir defa günahlara dalarak Yüce Yaradanını unutmuş olan kul, Tövbe etmekle Allah'ını hatırlamış ve O'nun emirlerini yerine getirip, yasaklarından kaçınmayı zorunlu bir vazife bilerek, bu şuur içerisinde Allah'a olan inancını yeniden kuvvetlendirmek suretiyle, bu inancının gereği olan iş ve davranışları da yerine getirmeye başlamıştır. İkinci

olarak bu kul, işlemiş olduğu günahlarına bakarak, "Ben Allah'ın kötü kulu oldum" düşüncesiyle ümitsizliğe kapılarak daha fazla günah işlemekten kurtulur ve bu yeni ümit ve inançla Rabbinin daha fazla bağlanıp yaklaşarak emirlerini yerine getirmeye ve yasak ettiklerinden kaçınmaya son derece gayret gösterir. Çünkü insan oğlu geleceğe dönük olan ümit ve hayalleriyle hayatını devam ettirmektedir. Bu ümit ve hayalleri yıkılmış bir insanın, dünyanın çeşitli dertleri ve zorlukları altında hayatını sürdürmesi gittikçe zorlaştığı için, ya devamlı olarak başkalarına zararlı olmakta veya kendi canına kıymaktadır. Pekâlâ bilinir ki, insanların hayata bağlayan unsurların başında ümit ve inanç gelmektedir. İşte tövbe eden kişi yitirdiği bu ümit ve inancını yeniden kazanarak hayata bağlanmakta ve yaşayışında ortaya çıkan acı ve tadlı durumlara katlanma konusunda yerine göre sabredip, yerine göre mutlu olmasını başarabilmekte ve başkalarına da her bakımdan faydalı olmaya çalışmaktadır. Nitekim Âli İmrân suresinin 136. âyetinde Yüce Rabbimiz bu hususu şöyle müjdelemektedir: "Onların hareketlerinin (yani tövbelerinin) karşılığı Rablerinden bağışlanma ve içlerinde ırmaklar akan, temelli kalacakları Cennetlerdir. Böyle yapıp iyi davrananların mükafatı ne güzeldir".

Görüldüğü gibi Yüce Rabbimiz gereği gibi tövbe edenlerin tövbesini kabul edip onları mükafatlandıracağını, böyle davrandıkları takdirde yarınlarından emin ve güvenli olacaklarını, yitirdikleri ümitlerini yeniden ele geçireceklerini açıkca haber vermektedir. Rabbimizin böyle bir mükafatına kavuşmak insanı hayata bağlayan ne büyük bir mutluluktur.

İşte bu bakımlardan tövbe etmenin insan hayatındaki rolü pek büyüktür. Onu yeniden hayata bağlayan, ona ümit ve yaşama isteği veren, onu Allah'ına yöneltip inanç ve imânını kuvvetlendiren, onu toplum içinde, Allah'tan korkup Peygamberini seven ve Onların istediği gibi hareket eden kullarıyla birlikte mutlu olarak güven içinde yaşamaya sevkeden, doğru dürüst bir insan olarak herkesin hakkını gözeten ve kendi hakkettiğine razı olan, haksızlığa uğramalarına sebep olduğu kişilere haklarını iade edip onlarla helallaşarak onların dostluğunu kazanan bir kişi haline gelmesi tövbe etmesiyle mümkün olmaktadır.

Yine bu cümleden olarak Yüce Rabbimiz tövbesi kabul edilmeyenler hakkında da Nisâ suresinin 18. âyetinde şöyle buyuruyor: "Kötülükleri işleyip dururken, ölüm kendisine geldiği zaman: "Şimdi tövbe ettim" diyenler ile kâfir olarak ölenlerin tövbesi makbul değildir. İşte onlara elem verici azab hazırlamışsınız".

Bu Ayetten anlaşıldığına göre, kötülükleri işlemeye devam etmek suretiyle günahlarını çoğaltıp duran ve bu durumda iken ölüm kendisine gelip çatınca, "Yarabbi, işte şimdi tövbe ettim" diyen kimse ile inkarcı bir kişi olduğu halde tövbe ederek imân etmeden ölen kimseler aynı değerdedirler ve bunların tövbeleri Allah tarafından kabul edilmez. Bunların her ikisi de Allah'ın şiddetli azabıyla karşı karşıya kalacaklardır, fakat çekecekleri azabın derecesi belki birbirinden farklı olacaktır.

Ölüm anı kendisine gelip çatıncaya kadar tövbesini geçiktirip tövbe etmeyenin kâfir olarak ölenle bir tutulması kanaatinizce şu sebebe dayanmaktadır: çünkü ölümün gelip çatması âhiret hallerinin ilkidir. Pek kısa bir süre sonra ruhunu teslim edip âhirete geçecek ve iyi veya kötü bir iş yapmaya ne fırsatı ne de gücü olacaktır. Bunun böyle olduğunu haber veren pek çok âyet vardır: Meselâ; 23. Mu'minûn suresi 99-100. âyetlerde: "Onlardan birine ölüm gelince, "Rabbim beni geri çevir, belki yapmadan bıraktığımı tamamlar iyi iş işlerim" der. Hayır, bu söylediği sadece kendi lafidir. . ." diye haber verilmektedir. Ayrıca: 40. Mu'min / 185; 10. Yûnûs / 90-91; 63. Munâfikûn / 10 âyetleri de bu mânadadırlar. Bunlardan başka Ebû Eyyûb, Hz. Peygambardan şöyle bir rivayette bulunuyor: Peygamberimiz buyurdular ki: "Yüce Allah kulunun tövbesini, ölüm anında bağazında hurultı başlamadıkca, yani bağazında ruhu gidip gelmeye başlamadıkca, kabul eder"³⁷.

İşte Yüce Allah, böyle bir durumda tövbeyi kabul etmeyeceğini, bunun dışındaki hal ve durumlarda tövbeyi kabul edeceğini haber vermektedir. Öyleyse tövbeyi geçiktirmek bu bakımdan hiç te doğru değildir. Aynı surenin (Nisâ / 17) bir önceki âyetinde görüldüğü gibi, günahların hemen akabiinde tövbe etmek inananların lehine olmakta ve böyle bir tehlike söz konusu olmamaktadır. Pekâlâ bilindiği gibi, ölümün ne zaman ve nerede gelip çatacağı bizce malum değildir. Bundan dolayı tövbe konusunda acele etmek yine insanların yararına değildir.

Tövbenin Felsefesi

Tövbenin kabûlüyle ilgili olarak bilindiği üzere mezhepler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları başlıca iki grupta ele almak mümkündür. Birinci grup diyebileceğimiz Eş'ari ve Mâturidilerin meydana getirdikleri Ehl-i Sünnete göre, tövbenin kabûlü Yüce Allah'ın meşîetiyle ilgili bir husustur; O dilerse kabûl eder, dilerse etmez. "Cenab-ı Hak tövbeyi kabûl etmeye mecburdur", denemez, zira O, yaptığı hiç bir

37 Kef. İbn Mâce, Sunen, II, Nr. 4253, s. 1429.

şeyde zorunlu değildir; aksine O bunları Fâil-i Muhtâr olarak kendi irade, kudret ve hikmetiyle yapar.

Buna karşılık Mu'tezile mezhebi mensubları, hemen aşağıya meâl-lerini yazacağımız âyetlere dayanarak tövbeyi kabul etmenin aklen Yüce Allah'a vâcib olduğunu iddia ettiler. Bu âyetler şunlardır: 4. Nisâ / 17: "Allah kötülüğü bilmeyerek yapıp da hemen tövbe edenlerin tövbelerini kabul etmeyi üzerine almıştır. Allah işte onların tövbesini kabul eder. Allah Bilendir, Hakîmdir". 42. Şûrâ / 25: "Kullarının tövbesini kabul eden, kötülükleri affoden, yaptıklarınızı bilen O'dur".

Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirinde Nisâ suresinin zikri geçen 17. âyetini açıklarken, Mu'tezile mezhebinin ileri gelen âlimlerinden Kâdi 'Abdu'l-Cebbâr'ın (ö. 415/1024) bu konudaki fikirlerini şöylece naklediyor: Kâdi 'Abdu'l-Cebbâr'a göre bu âyet, tövbeyi kabul etmenin aklen Yüce Allah'a vâcib olduğuna iki sebepten dolayı delil getirilir. Birincisi: "Allah tövbeyi kabul etmeyi üzerine almıştır: ﴿ إِنَّمَا ﴾" ibaresindeki *إِنَّمَا* kelimesi vâcib içindir ve bu aklen tövbeyi kabul etmenin Allah'a vâcib olduğunu gösterir. İkincisi: Şayet biz Yüce Allah'ın *إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ* şeklindeki sözlerini mücerred bir kabule hamlederek yorumlarsak, âyetin bu kısmıyla "İşte Allah onların tövbesini kabul eder: ﴿ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾" şeklindeki ikinci kısmı arasında bir fark kalmaz, çünkü bu ikinci kısım işin vukû bulunduğunu, yani tövbenin yapıldığını ve kabul olunduğunu haber vermektedir; fakat birinci kısım tövbenin kabulünün vâcib oluşuna, ikinci kısım da işin vukû bulduğuna (yani tövbenin yapıldığına ve kabul olunduğuna) yorumladığımız zaman, âyetin bu iki kısmı arasındaki fark açıkça ortaya çıkar ve tekrar gerekmez³³.

Fahreddin er-Râzi, Kâdi 'Abdu'l-Cebbâr'ın bu görüşüne itiraz ederek cevaben şöyle diyor: Bize göre bu âyette tekrar yoktur, çünkü Yüce Allah âyetin birinci kısmında tövbeyi kabul buyurma işinin kendine ait olduğunu haber vererek, bilmeyerek kötülük işleyenlerin hemen tövbe ettikleri takdirde tövbelerini kabul edeceğini, günahların hemen arkasından tövbe etmenin zaruretine işaret ederek bunu bir şart olarak vaz-ediyor. Sonra da âyetin devamında; işte böyle tövbe eden kimselerin tövbelerini kabul eder, demekle bu şekilde yapılan tövbeyi kabul edeceğini haber veriyor. Bu durumda iki söz arasındaki fark yine bâriz olarak

³³ Râzi, *Mefâtih*, X, s. 2.

ortadadır, çünkü birincide tövbeyi kabul etme işinin Kendine ait olması açıklanıyor, ikinci kısımda da şartlarına uygun bir tövbe yapılırsa, onu kabul buyuracağını haber veriyor. Yoksa buradaki vücûbiyeti, "Biz tövbe ettik de, onun için Allah, bunu kabule zorlandı" şeklinde değil de, Kendisi tövbeyi kabul edeceğini bildirdiği için, kabul eder, şeklinde anlamak gerekir³⁹.

'Abdu'l-Cebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde Râzî'nin yukarıda bu âyetle ilgili olarak 'Abdu'l-Cebbâr'a istinaden naklettiklerini bulamadık. Yalnız bu eserin son bölümünde yer alan tövbeyle ilgili kısımda aşağıdaki kayda değer malumatı buluyoruz: 'Abdu'l-Cebbâr'a göre mükellefin durumu şu üç hususun her birinden başka bir durum değildir. 1- ya onun sevabı günahından daha çoktur, 2- veya günahı sevabından daha çoktur 3- veyahut da günahı ve sevabı birbirine eşittir; fakat bu üçüneü hususun sebebi üzerinde ihtilaf edildiği için böyle olması câiz olmaz. Şayed sevabı günahından daha çok ve günahı da küçük günah ise, bu kişinin aklen tövbe etmesi gerekmez, fakat naklen tövbe etmesi gerekir⁴⁰. Ebû Ali el-Cubbâi (ö. 303 /915) küçük günahlardan tövbe etmek aklen de naklen de gerekir derken, Ebû Hâşim el-Cubbâi (ö. 321 /933) ise ancak naklen gerekir, diyor. 'Abdu'l-Cebbâr da bu ikinci görüşte olup bunun doğruluğunu şöyle isbata çalışıyor: Çünkü tövbe nefisteki (kişideki) zararı defetmek için gereklidir, küçük günah da zarar yoktur ve onun için gerekmez.

Günahı sevabından daha çok olan bu kişi, büyük günah işlemiş ise, tövbe ona gerekir, çünkü böylece ceza olarak hakettiği şey onun üzerinden düşmüş olsun. Bu da işlediği kötülükten dolayı pişman olmak ve bu kötülüğün bir benzerini yapmamaya azimli ve kararlı olmakla olur.

Mu'tezile mezhebinin ileri gelenlerinin yukarıdaki bu görüşleri kendi mezheplerinin beş prensibinden "*Allah'ın Adaleti*" ve "*Va'd ve'l-Vaid*" prensiblerinin bir neticesidir. Bağdad'lı mu'tezililer, tövbenin cezayı kaldırmakta bir tesiri olmadığını, ancak tövbe sonunda cezasının kaldırılmasının Allah'ın bir fazlı olduğunu söylediler. 'Abdu'l-Cebbâr'a göre, tövbe cezayı kaldırır, çünkü tövbe özür beyan etmeye benzer. Bilinir ki, bir suç işleyen kimse, suç işlenene karşı doğru ve gerçek bir özür ile özür dilerse, suçu bağışlanır. İşte bu husus, yani özür dileme, suç işlemesinden dolayı hakettiği cezanın kaldırıldığını gösterir. Bu iş özür dilemede böyle olunca, tövbede de aynı olur⁴¹.

39 Râzî, *Mefâih*, X, s. 2-3.

40 Yukarıda: "İnananlar İçin Tövbenin Gerekliliği", kısmına bakınız.

41 Kâdi 'Abdu'l-Cebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 790.

'Abdu'l-Cebbâr'a göre, tövbenin iki şartı olan pişmanlık duymakla azimli olmanın beraber olması gerekir ki, yapılan tövbe sahih bir tövbe olsun. Şayet pişmanlık duyup da azimli olmazsa, veya azimli olup pişmanlık duymazsa, o kişi tövbe-i nasûh ile tövbe etmiş olmaz. İşlenilen kötülük için pişman olmak, o işin kötü olduğu içindir ve yine o kötülüğün bir benzerine dönmemek de onun kötü bir şey olduğu içindir. Şayet başka bir şeyden dolayı pişman olup azimli ve kararlı olmuş ise, yine o, tövbe-i nasûh ile tövbe eden bir kişi değildir⁴².

Şayet tövbe hususunda esas olan pişman olmak mı, yoksa azimli olmak mıdır? veya bunlardan hangisi esas olmakta diğerinden önce gelir, diye sorulursa, pişman olmak esastır, azimli ve kararlı olmak ise tövbenin şartıdır, diye cevap verilir diyen 'Abdu'l-Cebbâr şöyle devam ediyor: Şayet bu iki hususla tövbe tamam olmaz mıydı? bunu da nereden çıkarırdın? denilirse, deriz ki, çünkü tövbe mâzideki bir şeyle ilgilidir ve mâzi ile alakalı olan işin esas olması gerekir. Bu iki husustan mâzi ile alakalı olanı da pişman olmaktan başkası değildir. Yaptığı kötü işin bir benzerini yapmamaya azimli ve kararlı olmak elbetteki mâziyle ilgili değildir, daha çok istikbale dönüktür⁴³.

Yukarıda zikri geçen Nisâ suresinin 17. âyetini itikatda mu'tezill ve amelde hanefî olan Keşşâf isimli tefsir sahibi Zemahşerî şöyle açıklıyor: "Allah kötülüğü bilmeyerek yapıp da, hemen tövbe edenlerin tövbesini kabul etmeyi üzerine almıştır", demek; Allah tövbe eden kimse- nin tövbesini kabul etmeyi üzerine aldığı zaman, onu bağışlar, yani tövbe- beyi kabul etmek ve kulunu affetmek Yüce Allah'a vâcibtir, anlamında- dır." Allah tövbe- yi kabul etmeyi üzerine almıştır: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَىٰ

« sözlerinden sonra, "Allah işte onların tövbesini kabul eder: « فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ » diye tekrarlamının faydası nedir? diye sorulursa, şöyle cevap verilir: Bu, Allah'a itaat etmenin kula vâcib olması gibi, tövbe- yi kabul etmenin de Allah'a vâcib olduğunu haber vermek içindir. "Allah işte onların tövbesini kabul eder" demek, Allah Kendine vâcib ettiği şeyde vefalı olmaya hazırdır, demektir. Bu da, kulun tövbe ederek üzerine vâcib olanları yerine getirmeye dönmesindeki vefalı ve kararlı oluşu gibi, sanki kulu bağışlamının da kaçınıl- maz olduğunu belirtmektedir⁴⁴.

42 Kâdî 'Abdu'l-Cebbâr, a.g.e., s. 791.

43 Kâdî 'Abdu'l-Cebbâr, a.g.e., s. 792.

44 Zemahşerî, Keşşâf, I, s. 488.

tövbe eden kullarının büyük günahlarını bağışlarken, Allah'ın rahmeti gazabından önce gelir⁵³.

Fahreddin er-Râzi, tefsirinde 42. Şûrâ suresinin 25. ayetini açıklarken, Mu'tezile mezhebi mensublarının, tövbeyi kabul etmenin aklen Allah'a vâcib olduğunu iddia ettiklerini söyleyerek onlara şöyle cevap vermektedir: Bize göre hiç bir şey Allah'a vâcib olmaz ve O, yaptığı her şeyi kerem ve fazıyla yapar. Bu sözümüzün doğru olduğuna biz, bu âyeti delil getiririz; çünkü bu âyette Allah tövbeyi kabul etmekle övünmektedir. Şayed bu kabul vâcib olsaydı, bu büyük övünme hâsil olmazdı. Bir kimse haksız yere insanları dövmemekle ve onları öfkeyle öldürmemekle övünürse, bu az (basit) bir övünme olur, (zira böyle davranmak normal bir vazifedir). Halbuki o, "Ben insanlara bana vâcib olmadığı halde iyilik ederim" derse, bu bir övünme ve övgüye lâyık olma olur⁵⁴.

Râzi'nin bu hususta sıraladığı delillerden bir kaçını burada zikretmenin meseleye açıklık getirmek bakımından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Râzi'ye göre birinci delil: Malumdur ki, Allah'a vücûbiyet iddia etmek yanlıştır ve bu bir kaç şekilde isbat edilir. 1- vücûb gerekli olunca, bu vücûbiyet terkedildiği takdirde, zemmedilmeye (yerilmeye) düçar olur, yani yapmamazlık edemez, demektir. Bu ise Allah hakkında ya imkansızdır veya imkansız değildir. Yüce Allah'ın zemmedilmeye sebep olması, yani yapmamazlık edememesi, imkansızdır, çünkü vâcibi terketmek yerilmeyi gerektirir, halbuki Allah'ın yerilmesi muhaldir. O halde bu terkin Allah'a isnadının imkansızlığı gerekir. Terk etme hususunun Allah'a isnad edilmesi aklen imkansız olunca, o işi yapmanın, yani tövbeyi kabul etmenin Allah'a isnad edilmesi vâcibtir. Bu takdirde Yüce Allah, kendi hür iradesiyle yapıp işleyen değil de, bizâtîhi zorunlu olarak gerektiren olur ki, bu da yanlıştır.

Yüce Allah'ın yerilmeye sebep olması, yani yapmazlık edememesinin imkansız olmasına gelince, mümkün olan her nesnenin meydana gelebileceğini farzetmek imkansız değildir. Bu durumda Allah'ın -Allah olması şartıyla- yerilmeye hak kazanmakla nitelenmesinin câiz (mümkün) olması gerekir ki, bu da yanlıştır, akıllı kimse bunu söylemez; (çünkü vâcibu'l-vücûd olan Allah, mümkün olan bir sıfatla nitelenemez). Bu iki şekilde getirilen delillerle, bu iki kısım da yanlış olunca, Allah'a bir şeyin vâcib olduğuna söylemenin de yanlış olduğu anlaşılır.

53 Zemahşerî, Kesâf, IV, s. 337.

54 Râzi, Mefâtih, XXVII, s. 160.

İkinci delil: Tövbe işini yapıp yapmamak hususunda kulun güc sahibi olması ya eşit derecededir, veya değildir. Şayet eşit derecede ise, bir sebep olmaksızın tövbe etmeyi, tövbe etmemeye tercih edebilmek imkansızdır. Sonra bu sebep ihdâs eden olmadan (sebebsiz yere) meydana gelecek olursa, Allah'ın nefyedilmesi gerekir. Şayet bu sebep kulun kendisinden meydana gelecek olsa, bu durumda yine aynı noktaya gelinir. Eğer bu sebebi Allah yaratmışsa, bu takdirde kul, Allah'ın yardımı ve inayetiyle tövbe etmeye girişmiş olur ki, işte bu tövbe, Allah'ın kuluna bir nimet ve ihsandır. Yüce Allah'ın kuluna nimette bulunması, ona başka bir nimette bulunmasını zorunlu kılmaz. Böylece sabit olmuştur ki, tövbenin doğrudan doğruya kuldaki çıkması, tövbenin Allah tarafından kabulünü zorunlu kılmaz. Şayet kulun tövbe gücü, etmeye veya etmemeye uygun değilse, bu durumda zorlama (cebr) olmuş olur. Durum böyle olunca da, tövbeyi kabul etmenin Allah için zorunlu olması keyfiyetinin yanlış ve bätıl olması daha açıktır.

Üçüncü delil: Tövbe, geçmişte yapılan pişmanlık ve gelecekte de yapmamaya azmetmek demek olduğuna göre, pişmanlık ve azim nefret etme (kerâhet) ve irade gurubuna girerler. Nefret etmek ve azmetmekle bir şeyi istemek (kerâhet ve irade) kulun ihtiyarıyla olmaz; ancak onların meydana gelmesinde başka bir iradeye ihtiyaç duyar ki, böylece teselsül gerekir. Durum böyle olunca bu pişmanlık ve azmin, Yüce Allah'ın hâlis yaratmasıyla olduğu ortaya çıkar ve Allah'ın fiili, Allah'a başka bir fiili zorunlu kılmaz. Böylece vücûbiyet iddiası, yani Allah'ın tövbeyi kabul etmesi vâcibtir, demek yanlış olur²⁵.

Râzî'nin bu konudaki delilleri ve görüşleri bu şekilde devam edip gitmektedir. Biz buraya bir fikir vermesi bakımından bir kaçını alabildik. Bize öyle geliyor ki, Mu'tezile mezhebi mensupları Nisâ suresinin yukarıda zikri geçen 17. âyetine istinaden: "Tövbeyi kabul etmenin Allah'a vâcib olacağı" şeklindeki bu görüşlerini ileri sürerlerken, Râzî'nin buradan hareketle ortaya attığı neticelerin hiç birini herhalde kasdetmemişlerdir. Belki de Yüce Allah'ın, bildirdiği şartlara uygun olarak kulları tarafından yapılan tövbelerin kabulü hususunda Ehl-i Sünnetin öne sürdüğü "Allah dilerse kabul eder, dilerse kabul etmez" şeklindeki görüşlerine karşılık, hakkıyla tövbe eden bir kulun tereddüdünü izâle edip ona kuvvetli bir ümit vererek her zaman Allah'a yönelip ölmeden önce tövbe etmesini temin etmek ve tövbe etmeden günahların bağışlanmıyacağını vurgulamak içindir.

²⁵ Râzî, Mefââtih, X, s. 2-3.

Bakınız, Râzî'ye göre Nisâ suresinin: "Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse, şüphesiz büyük bir günahla iftira etmiş olur", anlamındaki 48. âyeti büyük günah işleyenin affedileceğine dair en kuvvetli delildir. Allah bu kulunu fazlıyla affeder. Ona göre Allah, bu âyette yasakları iki kısma ayırmıştır ki, bunlardan biri şirk (Allah'a ortak koşmak), diğeri şirkin dışındakiler. Bu şirkin dışındakilere tövbeden önceki büyük günah, tövbeden sonraki büyük ve küçük günah girer. Sonra da şirkin asla affedilmeyeceğine ve fakat Allah'ın dilediği kimse hakkında şirkten başkasını affedeceğine hükmedilir. Onun nazarında bu âyet şirkten başka her şeyin affedileceğine işaret ettiği için, tövbeden önce büyük günahın da affedilmesi gerekir: *«وَجِبَ أَنْ تَكُونَ الْكَبِيرَةَ قَبْلَ»* "توبة أيضاً مغفورة».

Aynı âyeti açıklayan Zemahşerî şöyle bir anlayış içerisindedir: Şayet, Yüce Allah'ın şirkinden vaz geçip tövbe eden kimseyi affedeceği, şirkin dışındaki büyük günahları da ancak tövbe ile affedeceğinin sâbit olduğu bilindiğine göre, Rabbimizin "Allah kendine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar" sözünün gayesi nedir? diye sorulursa, derim ki, menfî ve müsbet bir işin (yani şirki affetmemek, şirkten başkasını affetmek keyfiyeti) bir arada zikredilmesinin sebebi Allah'ın *«بِإِذْنِ يَشَاءُ»* sözüyle ilgilidir. Sanki o söz, "Yüce Allah, kendisine ortak koşmayı istediğine elbette bağışlamaz, ortak koşmanın dışındakileri istediğine bağışlar" demektir; ve birinciden maksat, tövbe etmiyeni bağışlamaz, ikinciden maksat da tövbe edeni bağışlar, demektir. Böylece birinciler menfî, ikinciler de müsbet olur. Bunun bir benzeri, senin: Hükümdar bir dinar bile vermez, istediğine kantar kantar verir, demen gibidir. Bundan maksat: Hükümdar haketmiyen kimseye bir dinar bile vermez, hakeden kimseye de kantar kantar verir, demektir⁵⁶.

Görüldüğü gibi, Zemahşerî burada daha değişik bir görüş ile karşımıza çıkıyor. Ona göre tövbe etmek -az da olsa- bağışlanmayı hak etmek demektir, fakat bunu: "Ben tövbe ettim, bağışlanmayı hakettim, işte onun için Yüce Allah beni affetti", şeklinde bir sebche bağlayarak anlamamak gerekir. Önce Yüce Rabbimize yönelip O'ndan af dileyelim ki, ondan sonra bağışlanmayı hakedip ümit bağlayalım. Hiç tövbe etmeden âyetin sadece, "Allah dilerse bağışlar" anlamındaki ibaresine bağlanarak tövbe etmeden ölmek, her halde kul açısından Mu'tezile mezhebinin bu

56 Râzî, Mefââtih, X, s. 124-25.

57 Zemahşerî, Keşşûf, I, s. 519-20.

konudaki görüşünü böylesine tenkid etmekten daha acı olsa gerektir. Çünkü Yüce Allah, inananları da tövbe etmeye çağırırken, bu işin bir emir olarak yapılmasını da istemektedir. Böyle olunca, tövbe edip günahları affettirmek veya günahları olmayanlar için de daha büyük ecir ve mükafata nâil olmak da Allah'ın kullarına bir teklifidir. Öyleyse bu emri yerine getirmeden affedileceğini ummak pek kuvvetli bir delile sahip olmak değildir. Şayet günahsız bir kul ise ve fazlasını istemiyorsa, helki o zaman bu anlayış onun hakkında geçerli olabilir.

Kaldı ki, şartlarına uygun olarak yapılan bir tövbe hakkında: "Yüce Allah dilerse kabul eder, dilerse kabul etmez" demek de meseleye kanaatımızca hiç bir açıklık getirmemektedir. Halbuki yukarıda misallerini verdiğimiz âyetlerde Yüce Rabbimiz: "Tövbeleri kabul eden, merhamet eden, bağışlayan, affeden, şartlarına uygun olarak yapılan tövbeleri kabul etmeyi üzerine alan" olduğunu da açıkca haber vermektedir. Ayrıca günahlarımızı Kendisinden başka affedecek kimse olmadığını da haber veren Yüce Allah'ın, günahkâr kullarının sığınacağı, yalvarıp özür dileyeceği, günahı olmayanların da şükreden bir kul olarak hürmet ve tâzimle bağlanacakları yegâne Rabbimiz olduğunu bilmek islâm inancının temel şartlarından. Bu bakımdan Yüce Allah, dilerse tövbeyi kabul eder, dilerse etmez, diye bir hükümda bulunmak, bilhassa günah işlemiş müslümanlar açısından -tâbir hoş görülsün- meseleyi sallantıda bırakmaktan başka bir şey değildir. Onları bu eziklikten kurtarıp tekrar kazanmak için mümkün merteye bir ümit vermenin daha iyi ve faydalı olacağı kanaatindeyiz. Kaldı ki, tövbe etmeden de Yüce Allah'ın bağışlayacağını benimseyen Ehl-i Sünnetin⁵⁸, şartlarına uygun bir tövbeden sonra da kulunu bağışlayacağı fikrini de haydi haydi benimsemesi daha kolay olmalıdır; fakat bunu Allah hakkında bir zorunluluk (vücûbiyet) olarak anlamamak gerekir. Madem ki, tövbenin de Allah için yapılan bir ibadet olduğunu, başka art bir niyyetin bulunmadığını kabul ettiğimize göre, diğer ibadetler gibi bunu da Rabbimizin, Kur'anda haber verdiği "tövbeleri kabul eden, merhamet edip bağışlayan, kusurları örten ve benzeri isim ve sıfatlarının bir neticesi olarak kabul edeceğini benimsemenin daha doğru olacağı görüşündeyiz. Pek tabiidir ki, en doğrusunu Yüce Rabbimiz bilir, şüphesiz biz, "O'nun ilminden, dilediğinden fazlasını kavrayamayız"⁵⁹.

Başarı Yüce Allah'tandır.

58 Rûz, Mecûth, X, s. 124-25.

59 2. Bakara/235: "... Onların işlediklerini ve işleyeceklerini bilir, dilediğinden başka ilminden hiç bir şeyi kavrayamazlar. ...".

T A S A V V U F

Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Bu yazımda, hakkında pek çok şey yazılan tasavvufu, herkesce bilinen yönleri yanında, değişik açılardan- tarihî, felsefî ve psikolojik bir fenomen olarak- incelemeye çalışacağız.

Mutasavvıflarca, içinde bulunulan hâl ve makam gereği olarak, çeşitli biçimlerde tarif edilen tasavvuf, ilâhî kaynaklı bir hükmetin bu düşünce sistemine katılmış olanlar tarafından yeni gelenlere onu aktarma geleneğidir. Böylece tasavvuf, hem zaman içinde sürüp gitme hem de sonsuz kaynağı ile ilişkisi nedeniyle aralı arkası kesilmeden devam eden bir yenilenmedir. O, aynı zamanda, islâmiyetin içe dönük, *batîni* ve "*esoterik*" bir yönü olarak dışa dönük, *zâhiri* ve "*ekzoterik*" Islâm'dan ayrı olarak kendini gösterir; aynı şekilde, manevî, Allah'la ilgili gerçeklerin doğrudan gözlemi insanlığın bazı döneminin şartları ile uyuşan kişisel düzende, tanrısal gerçekleri yorumlayan kanunların uygulanmasından ayrılır. İnananların ortak yolu, Allah'ın gönderdiği kitaplarda buyurulan ibâdetlerle, dolaylı ve sembolik bir şekilde, tanrısal Gerçek'lere beraberce katılma gereği olarak erişilebilen, ölümden sonraki mutlu bir halin veya yaşayışın elde edilmesine yönelik olduğu halde, tasavvufun amacı, hizzat kendisindedir, şu manada ki, o, sonsuzun vasıtasız bilgisine girişi sağlayabilir.

Tasavvuf, bir manada deneysel bir bilim ve insanın kendi ruhunu incelemesi yöntemidir; bu yönden o, her zaman bulunması gerekli elemanlar olarak, bir öğreti (*doctrine*), bu doktrinin öğretimi (veya *süluk*) ve pek tabii olarak manevî bir yöntemi bünyesinde bulundurur. Doktrin ulaşılmak istenen bilginin sembolik olarak önceden bildirilmesi biçimidir ve meydana çıkması anında bu bilginin bir meyvesidir. Doktrinin öğretilmesi veya "*süluk*", manevî bir etkinin aktarılmasından ibarettir; bu aktarma işlemi muhakkak tarikat zincirinin temsilcilerinden biri tarafından verilmiş olmalıdır. Manevî yönüme gelince, bu, genel olarak, manevî konsantrasyon yollarını öğreten, yöntemlerini bildiren ve müri-

din yeteneğine göre yöntemi de öğreten bir şeyh tarafından aktarılmaktadır¹.

Tasavvuf, zihnin manevî olaylara yönelmesi, bir ruh hâli ve eşyanın zevkle kavranması olarak, tıpkı bütün diğer manevî yollar gibi, tabiatı gereği, bilgisizliğin yok edilmesini öğretir, yani bir tek "Gerçek" olmayan her şey hakkında "*alimane cahâlet*" (docte ignorance) ile bilgisizliğin yok edilmesini salık verir².

Bütün şüphe ve bilimler hakkında deneyden sonra tasavvufta karar kılan Gazzalî'ye göre, tasavvuf, bir araç olarak, ne bir son, veya bir teknik ve ne de, en güzel ifade ile, bir bilgi veya maarifetin bir kaynağı ve ilkesi değildir; fakat o, takip edilecek ve uygulanacak bir yöntemdir. O, bir taahhüt etme, yerine getirilmesi gerekli ilkelerin uygulanmasına verilen söz hâlidir. Ona giren herkes bir zühd hâli içindedir, fakat tasavvuf bu zühd hâli de değildir; belki zühdden daha ilerdedir. Çünkü, zühd dünyadan vazgeçme hâlidir, tasavvuf ise Allah'tan başka her şeyden bağları koparmaktır, o şekilde ki, her şey yok olur, sadece Allah kalır³. Hatta Gazzalî'ye göre, tasavvuf, kendisini meydana getiren temel ilkelerinde tam bir ifade ile, "gerçek bilgi" de değildir, onunla uygunluk da sağlayamaz; bu yönden o, bilmin kaynağı ve nedeni, "yakın"ın objesi değildir, sadece diğer vasitalardan daha güvenilir bir şekilde yol gösteren basit bir araçtır. Onun diğer yollardan daha güvenilir olması, hiç yanılmaz demek değildir⁴.

O halde tasavvuf, her kişinin samimiyet derecesinin değerlendirilmesi üzerine kurulmuş olarak, kendisine gelenleri (veya ilhâm edilenleri) aynen gösteren her şuru imtihan eder. Yaşanılan hayatı inceden inceye gözden geçiren çok sıkı bir araştırmaya, tasavvufu ve onun ilkelerini öğrettiklerini söyleyenlerin bıraktıkları eserlere dayanmaksızın tasavvuf hayatında ilerleme gerçekleşemez.

Tasavvufun bu biçimde anlaşılması olması haline gelinceye kadar, geçirdiği evrim hakkında çok kısa bilgi vermek konunun daha iyi anlaşılması yönünden yararlı olacaktır.

Hız. Peygamber zamanında, her hangi bir zorlukla karşılaşan inanlar topluluğu problemlerini çözmek için, ona başvuruyorlardı,

1 Bkz. Buechardt (Titus), *Introduction aux Doctrines Esoteriques de l'Islam*, Paris 1969, s. 22.

2 Schaya (Leo), *La Doctrine Soufrique de l'Unité*, Paris 1972, s. 29.

3 Gazzalî, *al-Munkis min ad-dalâl*, çev.A.S.Furat, İstanbul 1972, s. 59.

4 Jabre (Farid), *La Notion de Certitude selon Ghazali*, Paris 1968, s. 219.

böylece de İslâm'ın gösterdiği doğru yolda ilerliyorlardı. Hz. Peygamber öldüğü zaman, kendisine inananlara, başvurabilecekleri iki kaynak bıraktı: Kur'an ve sünnet. Müslümanlar karşılaştıkları zorlukları bir taraftan bu iki destek sayesinde çözümlerken, diğer taraftan da Hz. Peygamberin sahabilerinin yardımlarından faydalanıyorlardı. Hierî II. yüzyıla doğru İslâm topluluğu içerisinde bazı farklı inanışlar belirlemeye başladı. Kısa zamanda gerçekleşen fetihler, ekonomik ve siyasal bazı etkiler sonucunda, halk, zenginliğe, paraya ve dünya mallarına yöneldi. Buna karşılık, müslümanlardan bazıları kendi inandıkları temiz akideyi aynen devam ettirmek ve Allah tarafından vahyedilmiş olanın dışına çıkmaksızın Hz. Peygamberin yolunda gitmeyi üstün tuttular. Özellikle İslâm'a özgü bir yaşayış biçiminde hayatlarını devam ettirmeye başladılar⁵. İbn Haldun'un dediği gibi, bütün bunlar peygamberin sahabileri ve ilk müslümanların yaşayışlarında olduğu gibi idi⁶.

Bir hadise göre, İslâm'da üç derece vardır: *İslâm*, *İman* ve *İhsan*. Bu sonuncusu, kendisi görülüyorsa da her şeyi gören Allah'ı görülmüş gibi ibâdet etmekten ibârettir⁷. İhsan derecesine yükselmiş bir müminin ahlâkî ve fiziksel davranışları aynılık gösterir. Çünkü ihsan diğerlerine göre çok yüksek bir derecedir. Bu yüzden imanla amel birbirine paraleldirler. Bu inanıştaki sahabiler en üstün derecelere erişmek istediğinde idiler. Çünkü Kur'an-ı Kerim, herkesin ameline göre ödüllendirileceğini ve Allah'ın âdil olarak hükmedeceğini bildiriyor⁸. Bu şekilde düşünerek hareket edenler zühd akımının doğmasına sebep oldular⁹.

Sufiler Kur'an'a ve sünnete uygun olarak yaşadıklarını ve Peygamberin hayatını yaşamaya çalıştıklarını ileri sürüyorlardı¹⁰. Gerçekten de, vahyden önce olduğu gibi sonra da, Hz. Peygamber basit ve gösterişsiz bir hayat sürüyordu. Onun devlet başkanı olması hiç bir şeyi değiştirmede. Peygamber ve devlet başkanı olarak görevlerini düşünür, alçak sesle konuşurdu; onda en güzel ahlâkın bütün izleri görülürdü. Kaynaklar, yünden ve yamalı elbiseler giydiğini kaydederler. Kendi işlerini bizzat kendisi yapar, hizmetçileriyle beraber yemek yerdi. Hiç kimseye kötü bir söz söylemez, hasır üstünde yatardı. Bütün hayatı boyunca ha-

5 bk. İ. (Mahir), *Tasavvuf*, İstanbul 1969, s. 21.

6 *Muhaddise*, fran.çev. V. Monteil, Beyrut 1967, s. 1005; türkçe çev. C.2, s. 540; bk. Massignon, *Essai*, s.57.

7 Müslim, I,1; Buhârî, II, 37-1; Krş. Schaya, a.g.e., s. 17.

8 Zilzal, 7-8; Hucurât, 3; Nisâ, 40 77; Mumin, 20.

9 Çubukçu (I. Ağâh), *İslâm'da Tasavvuf*, A.U.İlahiyat Fak.Dergisi içinde mak., C.VII, Ankara 1961, s. 105.

10 Kuşeyri, *Risale*, çev.T. Yamaç, İstanbul 1966, s. 66.

reketlerinde ölçülü idi. Sahabileri de tıpkı onun gibi alçak gönüllü olup ona benzemeye çalışıyorlardı¹¹.

Şurası bir gerçek ki, Hz. Peygamber, her konuda, aşırı gidenlere ölçülü olmayı öğütüyordu. Bu konuda Müslim ve Buhari'de kaydedilen bir hadis yeterli kanıttır¹².

Böylece davranışlarına göre, önceleri "abidân" ve "zühhâd", daha sonraları ise "sufî" ve "mutasavvif"¹³ olarak adlandırılan kişiler gerçek manada bir akım kurucuları ve temsilcileri oldular. Sufî namıyla ilk olarak adlandırılan Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767)dir¹⁴. Sufî kelimesinin kaynağı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür¹⁵. Bir çeşit nefis, ruh ve zihin hayatı olan tasavvufun tanımı ise, kişilere ve zamana göre değişmekteydi¹⁶. Meselâ bunlardan biri, Muhammed b. el-Nuri (ö.295/907-8) tasavvufun nefis ait bütün zevklerin terkedilmesinden ibaret olduğunu söylerken Cüneyd Bağdadî (ö.297/908-910), onu aç durmak, dünyayı terketmek, alışlagelen ve hoş giden şeyleri kesip atmak¹⁷ olarak tanımlıyordu¹⁸. İbn Haldun da, onu dünyanın terki ile Allah'a yönelme ve halkın rağbet gösterdiği her şeyden uzaklaşma olarak tanımlıyordu¹⁹.

İşte böylece başlayan bu akım, müslüman topluluğunun hızla yayılması ve bunun sonunda meydana gelen çeşitli etkiler, siyasal çekişmeler ve idarocilerin baskıları ile gelişiyor, insanlar arasında zühd eğilimi artıyordu. Buna bağlı olarak zühd hareketinin tasavvuf tarihinde önemli bir yeri bulunur. En geniş manada, zühd hareketi, nefsi yaratılmış her türlü bağdan koparmaktır. Töbe, yenilerini kurmak üzere eski

11 Bkz. Arberry (A.J.), *Le Sufisme*, fran. çev. J.Couillard, Paris 1962, s. 62. Peygamberin sahabilerinden biri olan Ebu Ferve her zaman Allah'ı anardı. Bir gün O'nu anmayı unutarak uzanca müddet yürüdü. Sonra birden hatırlayarak yürümeye başladığı yere geri döndü ve Allah'ı anarak yeniden yürümeye başladı ve şöyle yalvarış: "Ey Allah'ım Ebu Ferve'yi unutma, çünkü o Seni unutmuyor".

12 Bkz. Müslim, *rikâb*; Tercid-i Sarîh Tercemesi, C.II, s. 253.

13 Sufî ve mutasavvif arasındaki fark için Bkz. Çubukçu, a.g.e., ayrıca bk. Guennon (René), *Esoterisme Islamique*, l'Islam et L'Occident, içinde mak. cahier de Sud MCMXLIII Viyana 1967, s. 154; Zâhid, *ibid*, *mutasavvif*, vs. gibi topluluklar hakkında ilgi çekici bilgiler için ayrıca bk. Lami Çelebi, *Nefûsan'ı-Üns Tercümesi*, İstanbul 1971, s. 29vd.

14 Massignon, *tasavvuf*, IA: Ix, a.g.e., s. 83; Çubukçu, a.g.e.

15 Aynı eserler.

16 Aynı eserler; Kuşeyri, a.g.e., vs. 35, 68, 72vs.; Arberry, a.g.e., s. 73.

17 Belki bunu doğrulamak içindir ki, çok uzun müddet kuzu eti yemek isteyen Hâlâc bu isteğine karşı gelerek onu yemeli (Kırş. Massignon, *Akâbir ul-Halâfî*, Paris 1965, s. 144.

18 Kuşeyri, a.g.e., s. 68.

19 *Muhaddîme*, türkçe çev. Z.K.Ugan, İstanbul 1970, s. 544.

düşüncelerle kurulmuş olan kötü inançları silip süpürmüş olduğundan, şimdi de zühd, insan nefsinin, Allah'tan başka her türlü bağdan kopmuş olarak düzeltir, iyileştirir, tabir yerinde ise, onu cilalar. Artık yeni bir hayat başlamıştır. Değerler, fikirler, düşünceler, görüşler değişmiştir. O andan itibaren etkiye verilen tepki eskisinden farklıdır. Tek cümle ile insan yaşayış ve zihniyet itibariyle başkalaşmıştır. Hasan Basri (ö. 110/728) den Hallac (ö. 309/922) a kadar, bütün sufiler zühdün ölüme kadar devamlı olması gereğini öğrettiler. Madem ki, bir hadise göre, dünya Allah katında bir sıvrisinek kanadı kadar bile gelmez ondan vazgeçme (*zühd*) sufiler için kolaydır²⁰. Pek çoklarıncı zühd bu şekilde anlaşılıyordu. Bazı mutasavvıflara göre, bu dünyadan kaçmak olan zühd, manevî hayatı yaşayanların ulaştıkları makamlar arasında yüksek bir derecedir. Bütün makamlar gibi, o da bilim, hâl ve amelden meydana gelir. Tasavvufun başlangıcı kabul edilen zühd konusunda metinlerde rastlanan söylentiler (rivayetler) hicri 2. yüzyıla kadar çıkar²¹. Bu tarihten itibaren, bu akımı bilen birçok kimse, Basra, Kufe, Hicaz ve Horasan'da sistemlerini yayabilmek için merkezler kurdular. Bu eğilimi ilk kez uyguladığı bilinen Hasan Basri (ö.110/728) sufilerin bu konuda büyük bir şeyhi oldu ve bu eğilimin tasavvufa dönüşü onunla başladı. Hemen sonra zikir meclileri ve tekeler kuruldu²².

Arnaldex'in de belirttiği gibi²³, her ne kadar İslâm her şeyde ölçülü bir dîal hayat öğütleyorsa da, Kur'an-ı Kerim'in buyraklarına çok titiz bir şekilde uymayı bir davranış çizgisi olarak kabul edip inananlar tasavvufun meydana çıkmasına neden oldular. Bu tür bir düşüncenin karşısında Massignon ve Arberry gibi oryantalistlerin sözlerini görüyoruz. Onlara göre, tasavvuf, kaynağında ve gelişmesinde, tekrar tekrar okunup üzerinde derin derin düşünülen Kur'an-ı Kerim'den ileri gelmiştir²⁴.

20 Aehlül, *Keşfe'l-Hafâ*, Halep tahrîsî, 1/490; Kuşeyri, a.g.e., 233 vd.

21 Zühhd konusunda bize kadar ulaşan ilk eserler şunlardır: Zeyn el-Abidin b. Ali b. el-Hüseyn (ö.92/710)'in "*el-Sahîfe fi ez-Zühd*"ü (bu eser Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Kulânî'nin *el-Kaflî fi İlmü el-Dîn*" adlı eserindedir; bu kişi ise imaniyyenin önemli âlimlerinden sayılır); bundan başka Abdullah b. Mübarek'in (ö.191/797) "*Kitâbu'r-Zühd ve'r-Rak'ât*", Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in "*Kitâbu'r-Zühd*"ü, Câhiz (ö.255/868) in "*el-Beyan ve'l-Bab'ün*" içindeki "*Kitâbu'r-Zühd*"ü sikredilebilir. (Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Arberry, *La première époque de dévotion dans le mysticisme Islamique*, *Sehbet* dergisinde mak. çev. H.Sibel, s. 6, s. 12).

22 Massignon ilk Tekke nin Abd el-Vahid İbn Zeyd'in öğrencileri tarafından kurulduğunu kaybeder.

23 a.g.e.

24 *Essai*, ss.104, 139; Arberry, *Soufisme*, s. 21; Krp. Waardenburg (J.J.), *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris 1962, s. 164.

P.Nwya da aynı düşünceyi paylaşarak tasavvufun İslâm'a özgü benzersiz bir özelliğe sahip olduğunu söyler²⁵. Bu fikirleri doğrulamak ve tasavvufta dıştan etkilerin olduğu yolundaki iddiaları yalanlamak için²⁶ Ogan, ileri sürülen etkileri kabul etmeyerek belki tasavvuftaki *zühd* ve *uzlet* ile Budizmin ve Hıristiyanlığın bazı ilkeleri arasında, "*gayba ve ittisal*" ile gene Budizm ve İskenderiye felsefesi arasında, "*vahdetü'l-vücut*" ile Hind dinlerinin Nirvana'sı arasında benzerlik olabileceğini, ancak bu halde bile, bu benzerliğin görünüşte ve şekli olduğunu, fakat asla temelde olmadığını arada derinliğine çok farklar olduğunu söyler²⁷.

Bu şekilde başlayan tasavvufi hareketin gelişmesi ve yayılması konusunda kısaca şunlar söylenebilir. Hicri 2. yüzyılda mutasavvıflar ölçülülüğe (*ittidal*) sahiptiler; inanç sistemleri Allah'ın birliği (*terhid*) üzerine bina edilmişti. Genel olarak veed halini amaç edinmiyorlardı. Hicri 3. yüzyılda ise "*vahdetü'l-vücut*"²⁸ denilen yeni bir doktrin ortaya çıktı. Böylece sistemleşen tasavvufta beraber mutasavvıfların sayısı da arttı. Denilebilir ki, tasavvufun temelini Mısır'da atan Zu'n-nun el-Mısri (ö.245 /859)'dir. O sıralarda, artık şeyhler, müridler ve bu şeyhler tarafından öğretilen tasavvufi ilke ve âdetler görülmeye başladı. Müridler şeyhlerine kayıtsız şartsız bağlanmak zorunda idi. O şekilde ki, Beyazid Bestami (ö.245 /859), "eğer bir kimsenin şeyhi yoksa, onun yol göstericisi şeytandır"²⁹ diyordu.

Mutasavvıflardan bazıları, tasavvufun "*sülûka ait ilkelerinin*" önemi üzerinde dururken bir kısmı da "*değrudan sezgi*", "*kişisel çaba*" ve "*taarrisal veri*"nin daha değerli olduğunu savunuyorlardı³⁰. İlahî gerçeklerden ilk defa bahseden Seri es-Sakatî (ö.253 /867) idi; Yahya b. Muaz er-Razi (ö.253 /871) ise Allah'ın birliği konularında dersler veriyordu. Daha sonraları Ebu Hamza el-Bağdadi (ö.269 /882) insanlara tasavvufi konferanslar vermeye başladı. Tasavvufi kavramları ve onların açıklamalarını ilk defa ortaya koyan ise Cüneyd el-Bağdadi (ö.298 /910) oldu.

25 Exégèse coranique et langage mystique, Beyrut 1970, s. 13.

26 Öyle ki, şarkiyatçılar yeterli delil bulamadıkları halde tasavvufta dış etkilerin varlığından söz ediyorlardı. (Bkz. Borekhardt, a.g.e., s. 17).

27 *İslâm Tasavvufunda Ecnebi Din ve Felsefelerin Tesiri Var mıdır?* mak.İslâm Dünyası, içinde sayı 7, İstanbul 1952, s. 6.

28 bk. Gardet-Anawati, a.g.e., s. 125.

29 Çubukçu, a.g.e., s. 106; Vezvani (V.), *Mysticisme dans le Monde*, Paris 1955, s. 144; Zu'n-Nun el-Mısri'nin "şeyhe itaat etmenin Allah'a itaat etmekten iyi olduğunu" iddia ettiği söylenir. Çubukçu, aynı eser.

30 bk. Derminghem (E.), *Vies des Saints Musulmans*, Alger tarihsiz, s. 202.

Anlattığımız şekilde gelişen tasavvuf, bilhassa Gazzali'nin eserlerinden sonra birdenbire yayıldı³¹. Çünkü Gazzali, tasavvufa islamiyet içinde yasallık kazandırdı³². Kuşeyri³³ den Sühreverdi (ö. 587 /1191) ye kadar, sosyo-kültürel topluluk olması itibariyle müslüman topluluğunu mal olan tasavvuf, artık bir bilim, bir yaşayış biçimi, bir anlayış türü ve ilâhî gerçeklere erişmek için bir yöntemdir. Önceleri kişisel bir çehre gösteren tasavvuf, hicri 2. ve 3. yüzyıla doğru, başlangıçları Hz. Peygambere kadar çıkan tarikatlarıyla³⁴ kolektif bir sistem haline geldi.

Zu'n-Nun el-Misri'ye göre, tarikat (veya tasavvuf)³⁵, iteri sürülenlerin aksine, şeriatı kaldırmak yerine, ona en olgun ve en gerçek uygulamayı ve tamamlanmış olma sıfatını veriyordu³⁶. Tarikata girenler, tasavvuflı deneylerini tarikat tarafından verilen psikolojik bir metot sayesinde, dört derecede tamamlıyorlardı: a) *talib*, b) *mürid*, c) *salik*, d) *vası*³⁷.

Ruhî hayatın tasvirleri ve içebakışa ait çözümlenmeler olan yukarıda sıraladığımız sınıflama ve derece sırası tasavvuf üzerine yazılmış ilk kitap "Ri'aya"nın³⁸ sahibi Muhasibi (ö.243 /837) ile başladı ve Ensari, İbn el-Arif ve daha sonrakilere kadar devam etti. Bu sonuçular ayrıca men-

31 Ona göre, mutasavvıflar yaratılmış hakikatine sahip buluyorlar; ve şöyle ilâve ediyor: "onların tuttıkları yol, bana açıklıkla ve gereklilikle peygamberliğe hakikatini ve onun ayırdedici niteliklerini gösterdi" (*Munkı*, s. 66). Mutasavvıflara yöntemini beğenen ve osaylayan Gazzali, onları bazı noktalarda beğenirken bazı noktalarda da eleştirir ve şöyle der: "mutasavvıflar devamlı surette Allah'ın zikri içinde yaşarlar, akla muhalefet ederler ve dünya zevklerinden yüz çevirerek Allah'a giden yolda yürürler."

32 Gardet-Anawati, a.g.e., s. 188; Rondot (P.), *L'Islam*, Paris 1965, s. 73.

33 İbn Haldun, tasavvufun her ne kadar daha önceleri şeyhlerin ağzından öğretilmiş idiyse de, Kuşeyri'den sonra tefsir, hadis gibi bir ilim haline geldiğini yazar (a.g.e., s. 545; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1928, 1143).

34 Köprülü, a.g.e., Her ne kadar bazı eserlerde tarikatlar Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ali'ye kadar çıkarılıyor onlara atfediliyorsa da, Hüseyin Vais Kaşifi'ye göre, hepsi Hz. Ali'den itibaren yayılırlar. İz, a.g.e., s. 118; Massignon, *Essai*, s. 128.

35 Şapolyaya göre, İslâm dünyasında önce 13 tarikat vardı. Daha sonraları bu rakam 204 (a) e yükseldi ki, bunlardan pek çoğu öncükilerin kolları idi ve nitelikleri yönünden dörde ayrılıyorlardı: 1. sünnî, 2. şii, 3. mesleki, 4. ihtilâli. Birinciler Yeseviyye, Mevleviyye, Nakşibendiyye vs.; ikinciler Kızılbaşlık, Tahtaçlık, Bektaşılık, üçüncüsü Ahilik ve dördüncüsü Babalılık ve Simavilik. (Bkz. *Menâkıb ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964, s. 61.)

(a) Massignon, sünnî ve şii 182 tarikat kaydeder. Krş. *Tarikat*, İA., Leyden yay. 1934.

36 Dormenghem, a.g.e., s. 131.

37 bk. Safa (Peygamber), *Mistikizm*, İstanbul 1961, s. 87; Massignon, a.g.mak.

38 Haris b. Esad el-Muhasibi'nin tasavvufu ile ilgili iki önemli eseri vardır: "*Ri'aya ü Hükû-kilâk*" ve "*Kitâb el-Vesâyâ*"; bunların yanında onun "*Risâletü'l Müstercidin*" adlı eseri de önemlidir.

zillerden (*menâzil*) veya *Makâmât*'tan bahsediyorlardı. Makamların düzen ve sıralanma listesi yazarlara göre değişecektir. Her ne kadar Şekik el-Belhî, tasavvuf hayatında, katedilen yoldaki "*makâmât*"ı Zu'n-Nun el-Misri tarafından belirtilen dört "*menzil*" olarak (*zühd, hafv, cennet isteği ve muhabbet*) belirtirken Sarrâc (ö.378/988) "*Kitab el-Lumâ*"ında yedi "*menzil*" sıralar: *töbe* (yazarların pek çoğu bunu listenin başına kor), *verâ'*, *zühd, fakr, sabr, tevekkül, rıza*³⁹. Her derece bir üst makamın görünüşüdür ve ancak kişisel çabalarla elde edilir⁴⁰.

Hiç şüphesiz, kişisel çabalarla elde edilen bu makamlar yanında ilâhî rahmetin bir lütfu olan halleri (*ahvâl*) buluyoruz. Bu haller şimşek çakışı gibi bir anda gelir ve giderler, yani geçicidirler⁴¹. Bir başka deyişle, bu haller Allah'ın lütufları (*merâhib*) olup kendisine bir hâl gelen, içinde bulunduğu hâlin üstüne yükselir. Köprülü'nün eflatunca fikirlerle benzerlik hatta aynılık bulduğu "*ahvâl*" vecd hâlinde nefsin olabileceği hâllerin ortaya çıkmasıdır. Mistiklerin, gerçeğin en üstün sezgisini buldukları bizzat vecd hâli, *fenâ, bıkâ* vs. birer tasavvufî hâldir. Sarrâc bunlardan on tanesini sıralar: "*murakabe, kurb, muhabbet, hafv, recâ', zevk, üns, tumanina, müşahede ve yakin*"⁴². Bu haller "*râk*"e bağlı olarak gelişme gösterirler, yani hallerin dinamik bir karakteri vardır ve tasavvufî, manevî yükselişin gerçek hareket ettiricileri (muharrik)dir.

Bunun gibi, hâller içinde yaşayan kimsenin bir amacı vardır ve bu sonuçla ilgilidir: Allah'ın birliği üzerine düşünerek, nefsi aşırı isteklerin zorakî baskılarından kurtarmak, O'nu zikrederek insanı suçlandırarak eğilimlerden nefsi kurtarmak ve böylece kalbe sadece Allah'ın yer etmesini sağlamaktır. Her zaman söylenildiği gibi, insanla Allah arasında daima karşılıklı ilişkiler vardır; bu ilişkilerin sonunda, kul gerçekten inanan kişi haline gelir, kalbini temizleyerek Allah'ın hoşnutluğunu kazanır. İşte bu hâller, bu rızayı kazanmaya doğru götüreren işaretlerdir.

Kendilerine has bir sistemleri, "*ahvâl ve makâmât*"ı olan sufiler, aynı zamanda, bunları ifadede kullandıkları özel bir "*anlatım yolu*" (langage) na da sahip bulunuyorlardı. Bu anlatım yolu öyle özel idi ki, tasavvufî konularda konuşurken kendi arkadaşları tarafından anlaşılacak bir sufi, tarikatın dışında herhangi bir kimse tarafından anlaşılıyordu. Bunun, niçin böyle olduğunu soranlara İbn Ata (ö.309/921) şöyle cevap veriyordu: "Biz bunu yalnız bizim gözümüzde çok kıymetli olan sistemimiz için

39 Ebl Nâse es-Sarrâc et-Tasî, Lumâ, Bağdad 1960, s. 65 vdd.

40 Kuşeyrî, a.g.e., s. 139.

41 bk. Arnaldez (Roger), *Hallaj ou Religion de la Croix*, Paris 1964, s. 61.

42 a.g.e., s. 82 vd. Ayrıca bk. Arberry, a.g.e., s. 9.

yapıyoruz, tâ ki, bizim mektebimiz dışında hiç kimse bu konuda bir şey ileri sürmesin"⁴³. Esasen onlara göre, kelimeler, sadece, duyumla algılanan nesnelere bir başka yere aktırılmış imajları veya akıld kavramların kuruluş şeması olmayıp, manevî gerçekler ve insanı kutsallaştıran faziletleri belirten çok yüksek ölçüdeki "imâ veya telmih"lerdir. Sözü geçen fazilet ve gerçeklerin bulunabilmesi, ancak, beraberce karar verilip yaşanmış bir hayat ilkelerinin ısrarlı ve sürekli uygulaması sayesinde, onları derece derece kazanarak sağlanır. Tasavvufi kelime hazinesi, rahatca, bir yazardan diğerine değişerek, tıpkı bütün mistik hallerin kavramlaştırılması çabalarında olduğu gibi, terim olarak daha kuvvetli ve daha sağlam bir durum alacaklardır. Tasavvufi bütün kavramların bir kelime veya varlıkta tipik bir şekilde canlandırılmasının kaynağında Kur'an-ı Kerim bulunur. Tasavvufi anlatım biçiminin gelişip kişilik kazanması sırasında Hz. Âdem, Hz. İbrahim, ve Hz. Musa'nın davranışları çok önemli rol oynamışlardır⁴⁴.

Yukarıda belirtilen hâllere uğrayan mutasavvıf bu hâli açıklayamamaktadır; çünkü "sözle açıklanamaz" olmak mistik hallerin özelliklerindendir; açıklamak isteyince de onu bir şekle sokarak, mecaz ve üstü örtülü sözlerle anlatmaktadır. Bu da tasavvufi anlatım tarzının (*istihlaların*) çıkışı olmaktadır.

Bazı yüzyıllarda tasavvuf şiddetli bir yayılma gösterdi ve kimi mutasavvıflar islâmî inançlara ve şeriata zıt olmaksızın, dış davranışlara hükmeden ulemâyâ ters düşen özellikleri bile isteyerek açıklamakta sakınca görmediler. Bu, toplumsal psişizmden ve zihni alışkanlıklardan kurtulup kaçma şekli idi. Sonuç olarak, kalbe, ruha, nefse ve Allah'ın ilham ettiği bilme önem verenlerle resmi İslâm'ı temsil eden ve dış görünüşe, zahire önem veren hukukçular arasında anlaşmazlık ortaya çıktı. Bunlardan en önemlisi, IX. yüzyılda Bağdat'ta hanbelilerle sufiler arasında olanıdır⁴⁵. Özellikle Hallâc, bu anlaşmazlıkların kaynağı olan "Allah aşkı" (*muhabbetullah*) kavramı konusunda çok önemli bir tar-

43 Kalâbüâl (Ebu Bekr Muhammed ibn İshak el-Buhârî), *Kitâbu'l-Tarâif li mezâhibi Ahl'i-Tasavvuf*, Mısır 1933, s. 60; ayrıca bk. Nwyia, a.g.e., s. 20; Kry. Massiqnon, *Akâbir*, s. 112.

44 Gerçekten mutasavvıflardan kimileri, bir safide Hz. İsmail'in teslimiyeti, Hz. Davud'un sıkırtıya katılma gücü, Hz. İsa'nın fakrı ve Hz. Muhammed'in ihlâsının bulunması gerektiğini söylüyorlardı. (Nwyia, a.g.e., s. 70; İa, a.g.e., s. 57). Mutasavvıflar, bu şekilde bir "ilk (veya ideal) örnek" kabul etmeleri nedeniyle bir çeşit eflütüme kabul etmek mümkündür.

45 Dikkat çekicidir ki, sufilerden Ensârî, Herrevî ve Abdülkâdir Geylânî hanbelî mezhebîndendirler.

tışmayı tahrik etti⁴⁶. İşte bu şekildeki anlaşmazlıklar sonunda, Mısır'da Zu'n-Nun'a zulmedildi; "murakebe" ve nefis muhasebesi ustası Muhasibî Kufe'da yarı sürgün hayatı yaşadı; felsefeci İbn Kerrâm hapsedildi ve Sehl Tusterî Basra'da sürgünde öldü⁴⁷.

Psşik bir hayat türü, sosyo-kültürel bir etki unsuru olan tasavvufun –en uygun tabiriyle– nazariyecelerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu konuda şöyle bir sıralama yapılabilir:

Tabakât (biyografi) ve mutasavvıfların sözlerinin toplandığı kitaplar:

Hicrî dördüncü yüzyılın başında:

– Ebû Said ibn el-Arabî (ö.341/952) ve *Tabakât el-Nussâh*'ı,

– Ebû Hamid el-Huldî (ö.348/959) ve *Hikâyât el-Evliyâ*'sı,

Dördüncü yüzyılın sonlarında:

– Abdurrahman Sülemî (ö.412/1021) ve *Tabakât el-Sufiye*'si, (bu eser 123 mutasavvıfın adlarını, ölüm tarihlerini, vatanlarını, şeyhlerini, müridlerini ve sözlerini objectif olarak kaydeder).

– Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö.430/1038) ve *Hilyat el-Evliyâ*'sı,

Beşinci yüzyılın sonlarında

– Abdullah Ensâri (ö.481/1088) ve *Tabakât el-Sufiye*'si,

– Feridüddin Attâr (ö.627/1229) ve *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sı,

– Molla Câmî (ö.898/1492) ve *Nefehatü'l-Üns*'ü, bu bölümde gösterilebilir.

Tasavvufun İslâm'la uyduğuna gösteren kişiler ve öğretici (didaktik) eserleri:

– Ebû Nasr el-Sarrâc (ö.378/988) ve *Kitabu'l-Luma' fî'l-Tasavvuf*'u, (bu konuda çok önemli bir eserdir),

– Ebû Talib el-Mekkî (ö.386/996) ve *Kât el-Kulûb* (tasavvufun gerçekten islâmî olduğunu gösterir) ve *İlm el-Kulûb*'u,

– Ebû Bekr el-Kalâbâzî (ö.390/999) ve *Kitabu'l-Ta'arrûf li Mezheb Ehl el-Tasavvuf*'u (ahvâl ve makâmât ve "tasavvufî istilahlar" konusunda bilgi verir),

⁴⁶ Bu yazılı anlaşmazlığın Hallâc'î darağacına kadar götürdüğü çok iyi bilinmektedir. Bkz. Massignon, *Akhbar al-Hallaj*; Arnaldéz, *Hallaj ou la Religion de la Croix*; Köprülü, a.g.e.; Gardet-Anawati, a.g.e., ss.66, 77, 80, 161, vs.

⁴⁷ Gardet, *Islam*, s.235.

Beşinci yüzyılda ikisi çok önemli dört yazar ve eserleri:

— Ebû'l-Kasım Abd el-Kerim el-Kuşeyrî (ö.465 /1072) ve *Risâle'si*,

— Ebû'l-Hasan Ali el-Hücvîrî (469 /1077) ve *Keşfü'l-Mahcûb li Erbâbu'l-Kulûb'u*,

— Abdullah Ensârî (ö.481 /1088) ve *Kitab menâzil el-Sâirîn'i*,

— Ebû Hamid Gazzalî ve eserleri. Bunlardan Kuşeyrî ve Gazzalî tasavvufun en önemli teorisyenleridir. Bu arada ünlü eseriyle,

— İbn Abdullah Sühreverdî (ö.563 /1166) ve *Avârifü'l-Ma'arif'i*, kayda değer.

Üçüncü grupta ise Kur'ân-ı Kerim'in tasavvufî tefsirleri kaydedilebilir:

— Süleimî'nin tefsiri (*Hakâiku't-Tefsir*),

— Kuşeyrî'nin tefsiri (*Latâifu'l-İşârât*),

— Ensârî'nin tefsiri (*Keşfü'l-Esrâr ve İddetü'l-Ebrâr*⁴⁸).

Birçok düşünürün dediği gibi, tasavvuf ve yöntemleri, kişinin insanî karakterini düzenleyerek hatta bir bakıma onu yok ederek, çeşitli eğilimlere mütenazır bir karakterde bir tek amaca yönelirler.

Gerçekten, tasavvuf, insanı Allah'a yönelten ve onu manevî birleşmeye hazırlayan belirli bir temizlenmeyi gerektirir. Bu yönden, yaşanan çöşkun manevî hayat -İslâm'ın ölçülü bir hayatı emretmesine rağmen- tasavvufun sayesinde gerçekleşmiştir.

48 Mahasibî'nin eserleri daha önce yapıldığı için burada tekrarlanmadı. (bk.s.7). Kitaplar konusunda, Massignon'un "Lexique", Arberry'nin "Le Soufisme", Gardet-Anawati'nin ortak "Mystique Musulmane" ve R. Caspar'ın "Cours de Mystique Musulmane", Roma 1968 adlı eserlerinde açıklamalı bilgiler bulmak mümkündür. Biz burada sadece tasavvufun ilk zamanlarına mahsus önemli eserleri kaydettik yoksa benzer daha pek çok eser mevcuttur.

OSMANLI PADİŞAHLARI

Ass. Münir ATALAR

Osmanlı hükümdarları, ilk zamanlarda, buldukları yerin şöhretli kişileri, Anadolu Beylerinin, Bizans İmparatorlarının, Sırp ve Bulgar krallarının kızlarıyla evlendiler. Bu evlenmeler, hissi olmaktan çok siyâsî idi. Osmanlı Devleti, akrabalık yoluyla kuvvetlenmeye veya karşısındakinden miras isteyerek topraklarını ele geçirmek amacını güdü-yordu. İsfendiyaroğulları'ndan kız alarak Trabzon Rum İmparatorlu-ğu'na ve Akkoyunlu Devleti'ne, Germiyanoğulları'ndan kız alarak Ka-ramanoğulları'na, Dulkadroğulları'ndan kız alarak Memlûklar'a karşı dost, akraba bir beylik araya perde olarak konmuş oluyordu. Bulgar ve Sırp Kıralları ile yine siyâsî sebepler yüzünden akrabalıklar kurulmuştu. Bununla beraber, câriyelerle de evlenmeye devam ediliyordu.

Burada yalnız bir nokta dikkati çekiyor. Padişahların Bizans İm-paratoru, Sırp ve Bulgar Kıralları ailesinden aldıkları prenslerin adla-rını değiştirmedikleri olduğu gibi bırakmış olduklarıdır: Tamara (Mara), Teodora, Aspurça, Despina (Maria-Olivera) Mara gibi.

Bu evlenmelerin, Bizans İmparatorluğunun yıkılmasına kadar de-vam ettiğini görüyoruz. Osmanlı haremünde devşirme sistemi, Fâtih Sultan Mehmet ile başlamış, hanedanın yıkılmasına kadar, padişahların câriyelerle evlenme usûlü devam etmiştir. Padişahların, bu sistemdeki evlenmelerinde, şeriatın hükümlerine uyularak nikâh yapılmamıştır. Esasen buna gerek de yoktu. Çünkü şeriat hükümlerine göre, câriye pa-dişahın malı idi, ona istediği gibi tasarruf edebilirdi¹.

Osmanlılar da ilk zamanlarda, tıpkı Selçuklularda olduğu gibi ka-dınlarına ve kızlarına *Hotun* diyorlardı. Genellikle bu terim XVI. yüz-yıla dek kullanıldı, bundan sonra daha çok Kadın ve Kadın Efendi te-rimleri kullanıldı.

Osmanlı tarihinde *Sultan* adı ile anılan ilk kadın Yavuz'un karısı, Kanunî'nin aunesi Hafsa Sultan'dır. Bu tarihten sonra, yalnız padişah

1 Uluçay, Çagatay: *Harem II.*, Ank., TTK.Bsm., 1971, s. 39-40.

annelerine Sultan denilmiştir. Kimilerinin sandığı gibi, erkek doğuran Kadın Efendilere *Sultan* adı verilmemiştir. Bunun istisnaları da olduğu görülmektedir. Kimi padişah anneleri, oğullarının hükümdarlığından önce ölmüşler, *Kadın Efendi* diye anılmışlardır. Fakat oğlu padişah olunca isimleri derhal *Sultan*'a çevrilmiştir.

Analıklar için Sultan terimi kullanılmamıştır. Son Sultan Kadın Efendi, Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Vâlide Sultan'dır.

Osmanlı haremının en yüksek makâmı, valde sultanıktır. Murad III. zamanına dek *Mehd-i ulya* denirmiş. Bu hükümdar, saygı ile "*valde sultan*" demiş, bundan sonra da hep öyle denilmiştir².

İlk Osmanlı padişahlarının kızlarına tıpkı Anadolu Selçukluları'nda olduğu gibi "*Hatun*" deniliyordu. Fâtih'ten sonra "*Sultan*" denildi. Yine bu zamanda bazı sultanların adları bilinmemekte, onun yerine "*Devlet Hatun*" gibi terimler kullanılmaktadır.

Osmanlı padişahlarının kızlarına daha çok Arapça isimler veriliyordu. Ayrıca Farsça isimler verildiği de görülmektedir. Şehzadelerde "*Sultan*", ismin önüne geldiği (konulduğu) halde, kızlarda isimden sonra gelirdi. Eğer bir sultan küçük yaşta ölürse, ondan sonra doğan kız çocuğa da aynı ismin verildiği görülmektedir. Hatta birçok padişahlar bunda ısrar etmişler, birkaç kızlarına aynı ismi vermişlerdir. Bu geleneğin, tarihin cereyan edişine göre Ahmed III. ile başladığı anlaşılıyor³.

(37) Osmanlı padişahının (Halife Abdülmecid II. de dâhil) toplam olarak 265'i erkek, 245'i kız olmak üzere 510 çocukları olmuştur.

"Osmanlı padişahlarının Osman Gazi'den Kanûnî'ye dek hepsinin anneleri ve birinci kadınefendileri Anadolu Türkmen kızları idi. Bunlar *Hatun* adı ile anılmışlardır. Anası ve babası Türk olmayanları Kanûnî'ye dek tahta çıkarmamışlardır.

Bu göreneği Kanûnî, Hürrem Sultan'ı sevmesi yüzünden bozmuştur. Kanûnî'den Ahmed I.'e dek padişah kadınları Hristiyan câriyelerinden idi. Bunlara *Sultan* ünvanı verildi. Ahmed I.'den sonra padişahlar müslüman Güreü kızları almağa başladılar.

Ruslar Kafkasya'yı istilâ ettikten sonra, buradan Türkiye'ye göç eden müslüman Çerkez kızlarını eş almağa başladılar. Bunlara da "*Kadınefendi*" ünvanı verildi⁴.

² a.g.e., s. 61.

³ a.g.e., s. 67.

⁴ Şapolyo, Enver Behnan: *Osmanlı Sultanları Tarihi*, İst., 1961, s. 11-12.

Osmanlı hânedanında padişahlık Osman II.'a dek yalnızca babadan oğula geçti. Osman II.'nin kardeşi Mustafa I.'nin tahta geçmesinden itibaren hânedanın en yaşlı ve en olgun erkek mensubunun padişah olması esası uygulandı. Kimi Osmanlı padişahları ikişer def'a hükümdarlık ettiler: Murad II., Mehmed II., Mustafa I. gibi. En uzun süre hükümdarlık yapan Kanûnî (46 yıl), en kısa padişahlık yapan Murad V.'tir. (90 gün). *Fetret* devrinde (1402-1413) Bayezid I.'in üç oğlu (Mehmed, İsa, Süleyman (sonradan yerine Musa geçti) ayrı ayrı bülcelerde aynı zamanda hüküm sürdüler. Osman II. ve Selim III. öldürülmüşlerdir. Bayezid II., Osman II., İbrahim, Mehmed IV., Ahmed III., Selim III., Mustafa IV., Abdülaziz ve Abdülhamid II.'in hükümdarlığı tahtın indirilmeleriyle sona ermiştir.

Osmanlı padişahları içinde 23 tanesi divân sahibi, büyük şâir; 12 tanesi ünlü hattat ve 8 tanesi müzisyen ve bestekârdır. Ressamlar ve değişik sanatlarda bilgisi olanlar da vardır. İlmî eser yazan da vardır. İçlerinde sefere çıkan, ülkeler ve kaleler fethedenleri 14'dür.

Padişahlardan çoğunun (28'inin), saltanatlarının son bulması ile ölüm tarihleri aynıdır. Ancak dokuzu (I. Bayezid, I. Mustafa, IV. Mehmed, III. Ahmed, III. Selim, V. Murad, II. Abdülhamid, VI. Mehmed ve II. Abdülmecid), saltanatları son bulduktan sonra da, daha bir süre yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu süre, 1 yıl ile 33 yıl arasında değişmektedir.

Padişahlardan *ilk altısının* mezarları Bursa'da, 7. ile 35. padişah arasında kalan 29'unun mezarı İstanbul'da Vahdoddin'inki Şam'da ve II. Abdülmecid'inki ise Medine'dedir.

Osmanlı padişahlarının sıra ile ve toplu olarak saltanat ve yaşam süreleri ile ölüm nedenlerini⁵ gösteren bir listeyi aşağıda sunmayı yararlı görüyoruz:

5 Prof. Dr. Bedi. N. Şehvaroğlu, "Osmanlı Padişahlarının Hastalıkları ve Ölümleri" *Hayat Tarih Mecmuası*, Yıl: 13, sayı: 12, s. 36-39'da şöyle demektedir: "Şehnâmeler ve vak'anüvisler, Osmanlı Padişahlarının "Nikris-Danda" adı verilen iraf bir hastalığa müptelâ bulduklarını ve çoğunun bu sebeple öldüğünü ileri sürmüşlerdir. Ancak, dikkatli bir inceleme iddiasına yanlışlığı ortaya çıkarabilir. Mâverrihler ya umûmî kültürlerinin sayıfılığınan veya padişahların husûsî hayatlarını gözlemek endişesinden "nikris" müsterek tâbirini kullanmışlardır"... "Bize göre, bütün bu kayıtlarda devrin mahdûd teşhis imkânları yüzünden "Nikris" müsterek tâbiri kullanılmıştır".

OSMANLI PADİŞAHLARI

Adı:	Sultanatı:	Yaşamı:	Ölüm nedeni:
1- Osman (Gazi)	1299-1324	1258-1324	Kalb ve dolaşım sistemi
2- Orhan Gazi	1324-1362	1261-1362	Bedenin çöküşü/ " " "
3- I.Murad (Hüdâvendîğâr)	1362-1389	1326-1389	Katli*
4- I.Bayezid (Yıldırım)	1389-1402	1360-1402	İntihar (sehrleme ile)
5- I.Mehmed (Çelebi)	1413-1421(1)	1379-1421	Beysin kanaması
6- II.Murad (Gazi)	1421-1444(2) 1445-1451(3)	1404-1451	" " "
7- II.Mehmed (Fâtih)	1444-1445(2) 1451-1481(3),(4)	1432-1481	Diyâbet (Şeker)
8- II.Bayezid (Veli)	1481-1512	1447-1512	Kalb ve dolaşım
9- I.Selim (Yavuz)	1512-1520(5)	1470-1520	Kanser (Şişmanlık)
10- I.Süleyman (Kanûnî)	1520-1566	1495-1566	Kalb ve dolaşım sistemi
11- II.Selim (Sarı)	1566-1574	1524-1574	Beysin kanaması/İçki
12- III.Murad	1574-1595	1546-1595	İnme/Böbrek rahatsızlığı
13- III.Mehmed	1595-1603	1566-1603	Kalb ve dolaşım sistemi
14- I.Ahmed	1603-1617	1590-1617	Tifüs
15- I. Mustafa	1617-1618(2) 1622-1623(3)	1592-1639	Ruhsal ve fiziksel çöküntü
16- II.Osman (Genç)	1618-1622	1603-1622	Katli
17- IV.Murad	1623-1640	1612-1640	Kuraciğer ve romatizma
18- İbrahim (Deli)	1640-1648	1615-1648	Katli
19- IV.Mehmed (Ave)	1648-1687	1642-1693	İnme/Bedenin zayıflaması
20- II.Süleyman	1687-1691	1642-1691	Böbrek ve idrar yolları
21- II.Ahmed	1691-1695	1543-1695	İstisikâ, düşkünlük/İnme
22- II.Mustafa	1695-1703	1664-1703	İstisikâ
23- III.Ahmed	1703-1730	1673-1736	Doğal ve genel rahatsızlık
24- I.Mahmud	1730-1754	1696-1754	Kalb ve dolaşım sistemi
25- III.Osman	1754-1757	1699-1757	" " " "
26- III.Mustafa	1757-1774	1717-1774	Beysin kanaması
27- I.Abdülhamîd	1774-1789	1725-1789	" "
28- III.Selim (Şehid)	1789-1807	1761-1808	Katli
29- IV.Mustafa(Mektûl)	1807-1808	1779-1808	Katli
30- II.Mahmud (Adil)	1808-1839	1785-1839	Verem (Tüberküloz)
31- I.Abdülmecid	1839-1861	1823-1861	" "
32- Abdülaziz	1861-1876	1830-1876	İntihar (damarlarını keserek)
33- V.Murad	1876	1840-1904	Şeker hastalığı (Diyâbet)
34- II.Abdülhamîd	1876-1909	1842-1918	Pnömoni
35- V.Mehmed (Reşad)	1909-1918	1844-1918	Şeker hastalığı
36- VI. Mehmed (Vahdeddîn)	1918-1922	1861-1926	Kalp yetersizliği
37- II. Abdülmecid	1922-1924(6)	1862-1944	" "

* Katli kelimesiyle, eskilerin ceel-i kaza dedikleri şehadet, idam, katil ve kaza sebebiyle ölüm anlatılmak istenmiştir.

1 Yıldırım Bayezid'den sonra II (onbir) yıl süresince, oğullarından Süleyman, Mustafa, İsa, Musa ve Mehmet Çelebi'ler arasında saltanata geçme ve üstünlük kurma çabaları sürmüştür.

2 İlk kez tahta geçiş yılı.

3 İkinci kez tahta geçiş yılı.

4 1481'de Fâtih'in oğlu Cem, saltanata varis olduğu iddiasında bulunmuştu.

5 İlk halifedir (1516).

6 Yalnızca halifelik süresidir.

1- OSMAN GAZİ

- Ünvanı : Lakabı Fahreddin'dir. Gazi ve Osmancık olarak da bilinir. Eski tarihlerin bazılarında Kara Osman Bey, Osman-Şah Bey şeklinde geçmektedir.
- Doğ. tarihi, yeri : 656/9 Mayıs 1258, Söğüt
- Öl. tarihi, yeri : 727/1 Ağustos 1326, Söğüt (Önce Söğüt'e, sonra da Bursa'ya gömüldü.)
- Ölüm sebebi : Kalb ve dolaşım sistemi hastalığı
- Tahta çıkışı : 699/1299
- Tahtan inişi : 725/1324
- Babası : Ertuğrul Gazi
- Annesi : Hayma-ana Hatun (Osmanlı)
- Eşleri : Mal Hatun (Malhun) binti Ömer
Bâlâ (Râbia) Hatun
Kameriye
- Oğulları : *ORHAN* * (1281-1362)
Alâeddin Ali (1290-1331)
Pazarlı
Çoban
Melik
Hamid
Savcı
- Kızı : Fatma Hatun

2- ORHAN GAZİ

- Ünvanı : Gazi, Şücaeddin, Hüdâvendigâr
- Doğ. tarihi, yeri : 680/1281-82, Söğüt
- Öl. tarihi, yeri : 763/Mart 1362, Bursa
- Ölüm sebebi : Kalb ve dolaşım sistemi
- Tahta çıkışı : 725/1324
- Tahtan inişi : 764/1362
- Babası : Osman Gazi
- Annesi : Mal Hatun binti Ömer (Osmanlı)
- Eşleri : Nilüfer (Lülüfer, Ülüfer) Hatun
Asporça Hatun (Andronikos III.'ün kızı)
Bilun (Beyalun, Suyun)
Theodora (Maria), Kantakuzenos'un kızı

* Oğullar içinde tahta geçen veya geçenler, büyük harfle ve italik olarak yazılmıştır.

- Oğulları : *MURAD II.* (1326-1389)
 Halil (1347-1360)
 İbrahim (1310-1360)
 Kasım (Öl.1347)
 Sultan Bey (1324-1347)
 Gazi Süleyman Paşa (1316-1359)
- Kızları : Fatma Hatun
 Hatice Hatun

3- *MURAD I.*

- Ünvanı : Hüdâvendigâr, Gazi Hünkâr, Şehid. Sikke ve kitâ-
 belerinde el-Melikü'l-Âdil'dir. Lâtin kaynaklarda
 ise Amurad olarak geçmektedir.
- Doğ. tarihi, yeri : 726-7 /1326-7, Bursa (?)
- Öl. tarihi, yeri : 791 /20 Haziran 1389, Kosova
- Ölüm sebebi : Öldürülmüştür (Katl)
- Tahta çıkışı : 764 /1362
- Tahtan inişi : 791 /1389
- Babası : Orhan Gazi
- Annesi : Nilüfer Hatun (Yar-Hisar tekfurunun kızı), Yu-
 nanlıdır.
- Eşleri : Gülçiçek (Gökçiçek) Hatun,
 Mara (Tamara) Prenses (Bulgar Kralı Şişman'ın
 kızkardeşi)
- Oğulları : *BAYEZİD I.* (1360-1403)
 Yakub (1362?-1389)
 Savcı (1364?-1385)
 Yahşi
 İbrahim (1366?-1385?)
- Kızları : Nefise Melek (1360?-?)
 Sultan
 Özer Hatun
 Er-Hundi

4- *BAYEZİD I.*

- Ünvanı : Yıldırım (Babasına karşı isyan eden kardeşi Savcı
 Bey'in te'dib ve katlinde rol oynamış ve 1386'da
 Konya muharebesinin kazanılmasında âmil ol-
 muştur. Bu hususlardaki sür'at ve celâdetinden

dolayı kendisine bu ünvan verilmiştir.), Gazi, Celâleddin.

- Doğ. tarihi, yeri : 762 /1360, Edirne(?)
 Öl. tarihi, yeri : 806 /1403, Akşehir
 Ölüm sebebi : İntihar etmiştir (zehirle).
 Tahta çıkışı : 791 /1389
 Tahtan inişi : 13-14 Şaban 805 /8-9 Mart 1403
 Babası : Murad I.
 Annesi : Gülçiçek Hatun, Yunan
 Eşleri : Devlet Hatun; Sultan Hatun (Bu ikisinin aynı şahsiyet olup olmadığını şimdilik saptamak olanak dışıdır.)
 Angelina,
 Maria(Macar)
 Despina (Maria, Olivera)
 Hafise (Hafsa)
 Maria (Rum)
- Oğulları : *MEHMED I.* (1379-89(?)-1421)
 Hasan, İsa, Korkud, Ömer, İbrahim, Yusuf,
 Ertuğrul (1376-1393)
 Emir İsa (1379?-1404)
 Kasım (1390-1417)
 Emir Musa (1388?-1413)
 Mustafa Düzmece (1380-1422)
 Emir Süleyman (öl.1411)
 Musa (öl.1402)
- Kızları : Hundi Hatun
 Fatma Hatun (1393?-?)
 Paşa-Melek Hatun (1392?-)
 Uruz Hatun
 Hatun (1391?-)

5- *MEHMED I.*

- Ünvanı : Kirişçi (Çocukluğunda yaycılıkla uğraştığı için),
 Gayâseddin, Pehlivan (Güreşçi), Çelebi
- Doğ. tarihi, yeri : 781 /1379, Edirne(?)
 Öl. tarihi, yeri : 824 C. Evvel sonları /26 Mayıs 1421, Edirne
 Ölüm sebebi : Beyin kanaması

Tahta çıkışı	: 2 C. Âhir 816/30 Ağustos 1413
Tahtan inişi	: 824/1421
Babası	: Bayezid I.
Annesi	: Devlet Hatun b. Abdullah (Şimdiye kadar zannedildiği gibi, Germiyan hükümdarı Süleyman Şah'ın kızı (Devlet Hatun) annesi değildir.)
Eşleri	: Emine Hatun, Şehzâde Hatun
Oğulları	: <i>MURAD II.</i> (1404-1451) Ahmed (1402-1429) Mahmud (1413-1429) Mehmed (1402-1415) Mustafa (Küçük) (1411-1423) Yusuf (1411-1429) Kasım (öl.1406) Orhan
Kızları	: Hatice Sultan Ayşe Sultan (1400?-1475) Hafsa Sultan (1411-?) İnci Sultan Selçuk I. (1408-1485) Hace Selçuk II. (öl.1485) Fatma Sultan

6- *MURAD II.*

Ünvanı	: Muradi, Koca Murad Gazi, Hüdâvendigâr, Gıyâseddin, Ebu'l-Hayrat (Muazzam eserleri dolayısıyla).
Doğ. tarihi, yeri	: 807/Haziran 1404, Amasya
Öl. tarihi, yeri	: 855/3 Şubat 1451, Edirne
Ölüm sebebi	: Beyin kanaması
Tahta çıkışı	: 824/25 Haziran 1421/848/1444 (I.def'a) 850/Ağustos 1446-855/18 Şubat 1451 (II.def'a)
Tahtan inişi	: 855/18 Şubat 1451
Babası	: Mehmet I. (Çelebi)
Annesi	: Amasya âyanından Divitdar Ahmed Paşa'nın kızı olan Şehzâde Hatun'dur.

- Eşleri : Mara (Sırp Despotunun kızı)
Hüma
Hadice (Halime)
Hundi
- Oğulları : *MEHMED II. (Fâtiḥ)* (1432-1481)
Alâeddin Ali (1425-1443)
Ahmed (Büyük)
İsfendiyar
Hasan
Orhan (Bu son dört şehzade, 1432'den sonra doğmuş, 1450'den önce ölmüşlerdir.)
Ahmed (Küçük) (1450-1451)
- Kızları : Hadice (1425?-?)
Fatma (1430?-?)
Şehzâde (1440?-21.X.1480)

7- *MEHMED II.*

- Ünvanı : Fâtiḥ, Ebû'l-Feth, Gazi Hünkâr. Fâtiḥ ince ruhlu bir şâirdi. "Avnî" mahlasıyla şiirler yazmıştır.
- Doğ. tarihi, yeri : 836/30 Mart 1432, Edirne
- Öl. tarihi, yeri : 4 Rebiülevvel 886/3 Mayıs 1481, Maltepe/Gebze
- Ölüm sebebi : Diyâbet (Şeker)
- Tahta çıkışı : 848/1444 Ağustos-850/1446 Ağustos, (I.def'a)
16 Muharrem 855/18 Şubat 1451-886/1481, (II. def'a)
- Tahtan inişi : 886/3. Mayıs 1481
- Babası : Murad II.
- Annesi : Huma Hatun, orijini:?
- Eşleri : Gülbahar (öl.1492),
Gülşah (öl.1474)
İrene (öl.1453)
Çiçek (öl.1498)
Siti Mükrime (öl.1467)
Anna (öl.1470) (Eğriboz valisinin kızı)
Anna (Trabzon-Rum İmparatorluğundan)
Tamara (doğ.1441)
Helen (1442-1470)
Akide, Esmahan, Maria ve ismi saptanamayan 5 tane daha.

- Oğulları : *BAYEZİD II.* (1447-1512)
Cem (1459-1495)
Mustafa (1450-1474) (Ortaçağ'da doğan son Osmanoğlu)
Nureddin
- Kızları : Gevherhan (1458?-?) (Yeniçağ'da doğan ilk Osmanoğlu)
Ayşe

8- *BAYEZİD II.*

- Ünvanı : Veli, Sofu, "Adli" mahlası ile Türkçe ve Farsça şiirleri, şu'arâ tezkirelerinde ve matbû divançesinde görülür.
- Doğ. tarihi, yeri : 851/Arahk 1447, Dimetoka
- Öl. tarihi, yeri : 10 R. Evvel 918/26 Mayıs 1512, Çorlu/Dimetoka
- Ölüm sebebi : Kalb ve dolaşım
- Tahta çıkışı : 22 R.Evvel 918/21 Mayıs 1481
- Tahtan inişi : 918/24 Nisan 1512
- Babası : Mehmed II. (Fâtih)
- Annesi : Gülbahar Hatun, Osmanlı
- Eşleri : Ayşe (ö.1512)
Gülrûh, Mühürnaz, Şirin, Bülbul, Hüsnüşah, Nigâr... (?)
- Oğulları : *SELİM I.* (1470-1520)
Ahmed (1465-1513)
Alemsah (1466-1512)
Korkud (1470-1513)
Şahinşah (1460-1511)
Mehmed (1475-1507)
Mahmud (1476-1507)
Abdullah (1465?-1483)
- Kızları : Gevher-Mülük (1466?-?)
Selçuk (1465?-1512)
Sufiye Fatma
Aynî Şah
Ayşe (1472?-1525?)
Hundi (1473?-1525?)
Hüma, İlaldı
Kamer, Fatma, Hadice (Aynişah)
Şehzade (1474?-1534?)
Üç kız çocuğunun da ismi saptanamamıştır.

9- SELİM I.

- Ünvanı : Yavuz: Bu ünvan hem korku, hem hayranlık ifade eder. Ancak ikinci anlamı daha ağır basar, Selimi.
- Doğ. tarihi, yeri : 871-75/1466-70, Amasya
- Öl. tarihi, yeri : 9 Şevval 926/22 Eylül 1520, Sırt Köyü/Çorlu
- Ölüm sebebi : Sırtındaki Şirpençe çibanından veya Kanserden
- Tahta çıkışı : 7 Safer 918/24 Nisan 1512
- Tahtan inişi : 927/22 Eylül 1520
- Babası : Bayezid II.
- Annesi : Ayşe (Dulkadir-oğlu Alâe'd-Devle'nin kızı), Osmanlı
- Eşleri : Hafise (Hafsa)
Taclu
Ayşe
Bir dördüncüsünün ismi saptanamamıştır
- Oğulları : SÜLEYMAN I. (1494-1566)
Abdullah (öl.1514)
Mahmud (öl.1514)
Murad (öl.1514)
Üveys Paşa (öl. 1546)
Selçuk (1487-1524)
Ahmed
Şehinşah, Korkut
- Kızları : Fatma (öl. 1553)
Hafsa (öl. 1538)
Şah (Şâh) (öl. 1572)
Hanım Sultan (Hatice) (1498-1582)
Devlet-Şahi (1516-1527)
Gevher Han Sultan
Yeni Han Sultan

10- SÜLEYMAN I.

- Ünvanı : Osmanlı kaynakları ve umûmî efkârı, kanun koyuculuğu özelliğinden dolayı "Kanunî" nâmı ile, batı kaynakları ve dünyası ise "Muhteşem", "Büyük" adları ile isimlendirirler. Sahib-i Kıran, Sahibü'l-Aşeret el-Kâmile, Gazi, Şehid, "Muhibbi" mahlası ile divan tertip etmiştir.

- Doğ. tarihi, yeri : 6 Safer 900/6 Kasım 1494, Trabzon
 Öl. tarihi, yeri : 947/7 Eylül 1566, Sigetvar
 Ölüm sebebi : Kalb ve dolaşım sistemi
 Tahta çıkışı : 17 Şevval 926/30 Eylül 1520
 Tahtan inişi : 974/7 Eylül 1566
 Babası : Selim I. (Yavuz)
 Annesi : Hafise (Hafsa), Osmanlı/Çerkez
 Eşleri : Hürrem Sultan (öl.16 Mart 1558)
 Gülbahar
 Mahidevran (öl.1518)
 Cülfem
 Roxelana (1554-1558)
 Oğulları : *SELİM II.* (1524-1574)
 Abdullah (1522-1526)
 Bayezid "Şâhî" (1525-1561)
 Cihangir (Eğri) (1531-1553)
 Mahmud (Veliadh) (1512-1522)
 Mustafa (1515-1553)
 Murad (1519-1521)
 Mehmed (1521-1543)
 Mahmud (1554?-1562)
 Kızları : Mihr-i Mâh Sultan (1522-1578)
 Tasasız Râziye
 Bir de ismi belirlenemeyen

11- *SELİM II.*

- Ünvanı : Sarı, Sarhoş (Mest). Selim II.'in şiirlerinde kullandığı mahlas "Tâlîbî" idi.
 Doğ. tarihi, yeri : 26 Receb 920/30 Mayıs 1524, İstanbul
 Öl. tarihi, yeri : 28 Şaban 982/14 Aralık 1574, İstanbul. (İlk def'a İstanbul'da doğan ve ölen Osmanlı padişahıdır.)
 Ölüm sebebi : Beyin sarsılması/Alkollü içki
 Tahta çıkışı : 9 R.Evvel 974/24 Eylül 1566
 Tahtan inişi : 982/14 Aralık 1574
 Babası : Kanûnî Sultan Süleyman
 Annesi : Hürrem Sultan, Cârîye=Tutsak (Köle) (Çekoslovak)?

- Eğleri : Nurbânû Hatun (Şehzâde Murad'ın annesi)
Kale Kartanou
Bir de ismi belirlenemeyen.
- Oğulları : *MURAD III.* (1546-1595)
Mehmed
Süleyman
Mustafa
Cihangir
Abdullah*
Osman (ö.l.1572)
Ali (ö.l.1574'den önce)
Mahmud
Bayezid, İshak, Hasan
Hüseyn, Dâvud, Selim
Alimşah, Ahmed, Korkud
Alâeddin, Ömer, Yâkub
Yusuf, Abdurrahman
- Kızları : Esmihan (1546-1585)
Şah (1544-1580)
Hâce Gevher-Han (Gevher-Mülûk) (1547-1580)
Fatma (1548?-1580)

12- *MURAD III.*

- Ünvanı : "Murâdi" mahlası ile daha çok din ve tasavvuf vâdisinde şiirler yazmıştır.
- Doğ. tarihi, yeri : 5 C.Evvel 953 /4 Temmuz 1546, Manisa/Bozdağ
- Öl. tarihi, yeri : 6 C.Evvel 1003 /16 Ocak 1595, İstanbul
- Ölüm sebebi : Felç/Mesane'de kum hastalığı (Prostat).
- Tahta çıkışı : 8 Ramazan 982 /22 Aralık 1574
- Tahtan inişi : 1003 /1595 (16.I.1595)
- Babası : Selim II. (Sarı)
- Annesi : Nurbânû Sultan, Venedikli
- Eğleri : Safiye Vâlide Sultan
Mihriban, Fahriye, Naxperver, Şahhuban

* Mehmet, Süleyman, Mustafa, Cihangir ve Abdullah, Ağabeyleri Murad III.'ün tahta çıktığı gün (yani 22 Aralık 1574'de) öldürülerek, babalarının türbesine defnedilmişlerdir.

- Oğulları : *MEHMED III.* (1566 /1603)
 Abdullah (1585-1595)
 Bayezid (1586-1595)
 Cihangir II. (1587-1595)
 Alâüddin (Mahmud) (1582-1595)
 Mustafa (1585-1595)
 Selim (1567-1595)
 Abdurrahman (öl.1595)
 Alemşah "
 Ali "
 Hasan "
 İshak "
 Korkud "
 Hüseyin "
 Ahmed "
 Osman "
 Ömer "
 Yakub "
 Yusuf "
 Davud* "
 Cihangir I. (1585-1585)
 Süleyman "
- Kızları : Ayşe (1570?-1605)
 Fatma (1580?-1610?)
 Hüma (1584?-?)
 Hadice (1589?-?)
 Fahriye (1590?-1640?)
 Mihr-i Mâh (1592?-?)
 Fethiye
 Ve ismi belirlenemeyen üç kızı

13- *MEHMED III.*

- Ünvanı : Eğri seferine çıkmış ve tarihe "Eğri Fâtihi" olarak geçmiştir. "Adnî" mahlası ile şiirler yazmıştır.
- Doğ. tarihi, yeri : 13 Zilkâde 973/1 Haziran 1566, Manisa
- Öl. tarihi, yeri : 17 Receb 1012/22 Aralık 1603, İstanbul
- Ölüm sebebi : Kalb ve dolaşım sistemi

* Murad III.'ün, Abdalâh ile Davut arasındaki bu 19 peşvâdesi boğdurulmuştur.

- Tahta çıkışı : 8 C.Evvel 1003/19 Ocak 1595
 Tahtan inişi : 1012/21 Aralık 1603
 Babası : Murad III.
 Annesi : Safiye Vâlide (Venedikli Baffa (Bafo)'nın kızı)
 Eşleri : Handan Vâlide Sultan (öl.1605)
 Mahpeyker
 İki tanesinin de ismi belirlenememiştir.
 Oğulları : *AHMED I.* (1590-1617)
MUSTAFA I. (1592-1639)
 Cihangir (1581-1596)
 Mahmud (1587-1603)
 Selim (1580-1597)
 Süleyman (öl. 1603)
 Kızları : Hadice (1590?-?)
 Sevgilim
 İsimleri belirlenemeyen beş kızı daha

14- *AHMED I.*

- Ünvanı : Şiirle uğraşarak "Bahti" mahlasını almış ve bir Di-
 van tertibine muvaffak olmuştur.
 Doğ. tarihi, yeri : 22 C.Âhir 998/18 Nisan 1590, Manisa
 Öl. tarihi, yeri : 23 Zilkâde 1026/22 Kasım 1617, İstanbul
 Ölüm sebebi : Tifüs: 50 gün süren ateşli bir mide hastalığından
 hayatını kaybetmiştir.
 Tahta çıkışı : 18 Receb 1012/22 Ocak 1603
 Tahtan inişi* : 1026/22 Kasım 1617
 Babası : Mehmed III.
 Annesi : Handan Valide Sultan
 Eşleri : Mahfirûze (Hadice) (öl.1621)
 Mahpeyker (Kösem) (Anastasya)
 Fatma
 Oğulları : *OSMAN II.* (1604-1622)
MURAD IV. (1609-1640)
İBRAHİM (1615-1648)
 Bayezid (1612-1635)
 Hüseyin (1613-1617)

* Ahmed I.'in 14. Padışah olup, 14 yaşında tahta geçmesi, 14 yıl saltanat sürdükten sonra tahttan inişi ve de 14'ün iki katı olan 28 yaşında ölmesi, ilginç bir sayısal rastlantıdır.

	Kasım (1613-1638)
	Mehmed (1605-1621)
	Selim (1611-1635)
	Süleyman (1611-1635)
	Hasan (ö.l.1612)
	İkisinin de adı bilinmiyor
Kızları	: Ayşe (1605-1656)
	Fatma (1606-1670)
	Gevherhan (1606?-1660?)
	Kösem (1606-1612)
	Hanzâde (1609?-1650)
	Burnez Atike (1614-?1674?)
	Abide (1618?-1648?)
	Zeynep
	Ubeyde

15- MUSTAFA I.

Ünvanı	: Deli
Doğ. tarihi, yeri	: 1000-1001 /1591-1592, Manisa
Öl. tarihi, yeri	: Ramazan 1048 /20 Ocak 1639, İstanbul
Ölüm sebebi	: Akli, düşünsel ve fiziksel yönlerden bedenini âni olarak zayıf düşmesi ve gücünü kaybetmesi.
Tahta çıkarılışı*	: 23 Zilkâde 1026 /22 Kasım 1617-26.11.1618, (I. kez) 9 Receb 1031 /20 Mayıs 1622-10.9.1623) (II. kez)
Tahtan inişi	: 1033 /10 Eylül 1623
Babası	: Mehmed III.
Annesi	: Handan Vâlide Sultan
Medeni durumu	: Bekâr, evlenmemiştir.

16- OSMAN II.

Ünvanı	: Genç, Şehid. "Fârisî" mahlası ile şiirler yazmıştır.
Doğ. tarihi, yeri	: 10 C.Âhîr 1012 /15 Kasım 1603, İstanbul
Öl. tarihi, yeri	: 1032 /10 Mayıs 1622, İstanbul
Ölüm sebebi	: Katledilmiştir
Tahta çıkışı	: 1 R.Evvel 1027 /26 Şubat 1618
Tahtan inişi	: 1032 /19 Mayıs 1622

* Osmanlı tahtına çıkarıldı diyormuz, Çünkü bu cülûsan mahiyeti ve nedenleri henüz az-çok karanlıktır.

Babası	: Ahmed I.
Annesi	: Mâhîfirûze (Hatice) Sultan, Yunan (?)
Eşleri	: Âkile (Ukayle) Meylişah Bir de ismi belirlenemeyen
Oğulları	: Emir (1621-1622) Mustafa
Kızı	: Zeynep Sultan

17- MURAD IV.

Ünvanı	: Bağdat Fâtihî: Bu sıfatı 26 Aralık 1638'de kazanmıştır. "Murâdî" mahlası ile şiirler yazmıştır. "Şah Murad" mahlasını bestelerinde kullanmıştır. Sahib-i Kıran ve Gâzi diğer ünvanlarıdır.
Doğ. tarihi, yeri	: 28 C.Evvel 1021 /27 Temmuz 1612, İstanbul
Öl. tarihi, yeri	: 1049 /8 Şubat 1640
Ölüm sebebi	: Karaciğer ve had mafsıl romatizması
Tahta çıkışı	: 14 Zilkâde 1032 /10 Eylül 1623
Tahtan inişi	: 1049 /8 Şubat 1640
Babası	: Ahmed I.
Annesi	: Kõsem Mahpeyker, Yunan
Eş(ler)i	: Safiye
Oğulları	: Ahmed (doğ.1627) Süleyman (doğ. 1631) Mehmed (doğ. 1633) Alâeddin (doğ. 1635) Mahmud (?-1640)*
Kızları	: Kaya Esmâ-Han (1633-1659) Rukiyye (1640?-1716) Gevherhan (doğ. 1630) Ayşe Fatma Hafise Safiye Hanzâde Rukuye Esmahan İsmi belirlenemeyen iki kızı daha**

* Şehzâdelerin hepsi de henüz babaları hayatta iken ölmüşlerdir (Ölümleri: 1640)

** Evliyâ Çelebi çocuklarının sayısını 32 olarak göstermekte ise de (Seyahat-nâme, I, 225) saptanabilenler, 5'i erkek olmak üzere, 17 kadardır.

18- *İBRAHİM*

- Ünvanı : Deli: Bu ünvanının şuur bozukluğu ile ilgisi yoktur.
Aşırı ve taşkın hareketlerinden dolayı denmiştir.
- Doğ. tarihi, yeri : 12 Şevvel 1024/4 Aralık 1615, İstanbul
- Öl. tarihi, yeri : 28 Receb 1058/18 Ağustos 1649, İstanbul
- Ölüm sebebi : Katledilmiştir
- Tahta çıkışı : 16 Şevvel 1049/8 Şubat 1640
- Tahtan inışı : 18 Receb 1058/8 Ağustos 1648
- Babası : Ahmed I.
- Annesi : Kösem Mahpeyker, Yunan
- Eşleri : Hatice Turhan
Hatice Muazzez
Saliha Dilâşub
Şivekâr, Şekerpâre, Poliye, Sakızula,
Telli (Hümâşah), Zafire, Hûbyâr, Saçbağlı,
İki tanesinin de ismi belirlenmiyor
- Oğulları : *MEHMED IV.* (1642-1693)
SÜLEYMAN II. (1642-1691)
AHMED II. (1643-1695)
Bayezid (1646-1646)
Cihangir (1646-1648)
Murad (1643-1644)
Orhan (1648-1650)
Osman (doğ. 1644)
Selim (1644-1699)
- Kızları : Ümmügülsüm (1642-1655)
Fatma (1642-1682?)
Ayşe (1646?-?)
Beyhan (1645-1700)
Atike (1646-1686)
Gevherhan (1646-1694)
Kaya
İki kızının da ismi saptanamamıştır.

19- *MEHMED IV.*

- Ünvanı : Avcı
- Doğ. tarihi, yeri : 30 Ramazan 1051/2 Ocak 1642, İstanbul
- Öl. tarihi, yeri : 28 R.Âhîr 1104/6 Ocak 1693, Edirne

Ölüm sebebi	: Felç /Bedenin zayıf düşmesi /Zehirlenme(?)
Tahta çıkışı	: 18 Receb 1058 /8 Ağustos 1648
Tahtan inişi	: 1 Muharrem 1099 /7 Kasım 1687
Babası	: Sultan İbrahim
Annesi	: Hatice Turhan, Rus (?)
Eşleri	: Râbia Gülnûş (Emetu'llah) (1642-1715) Gülbeyaz Afife Hatice Güneş
Oğulları	: <i>MUSTAFA II.</i> (1664-1703) <i>AHMED III.</i> (1673-1736) Bayezid (1678-1769) Süleyman (doğ. 1681)
Kızları	: Hatice (1662?-1743) Fatma (1681?-1700) Ümmügülsüm (1680?-1720) Gevher Küçük Safiye
Gözdeleri	: Cihanşah Dürriye Nevruz

20- SÜLEYMAN II.

Doğ. tarihi, yeri	: 15 Safer 1052 /15 Nisan 1642, İstanbul
Öl. tarihi, yeri	: 26 Ramazan 1102 /22 Haziran 1691, Edirne
Ölüm sebebi	: İstiska illeti: Böbrek ve idrar yolları rahatsızlığının neticesi olarak bedeninin her hangi bir yerine fazla sulu madde birikmesidir. (Süleyman II., bu hastalığını iki yıl çekmiştir. Ancak rahatsızlığı süresince büyük gayret ve metânet göstermiştir.)
Tahta çıkışı	: 2 Muharrem 1099 /8 Kasım 1687
Tahtan inişi	: 1103 /22 Haziran 1691
Babası	: Sultan İbrahim
Annesi	: Saliha Dilâşub (öl. 22 Safer 1101 /14 Ekim 1689)
Eşi	: Şahhuban Sultan
Oğulları	: İki şehzâdesi vardır. (Adları belirlenememiştir.)
Kızı	: Yoktur.

21- AHMED II.

- Doğ. tarihi, yeri : 6 Zilhicce 1052/25 Şubat 1643, İstanbul
 Öl. tarihi, yeri : 22 C.Âhir 1106/6 Şubat 1695, Edirne
 Ölüm sebebi : İstiska illeti: Bedenin herhangi bir yerine fazla sulu madde birikmesidir. Bu rahatsızlığı nedeniyle bünyenin çok zayıf düşmesi. Ayrıca Felç de ölüm sebebi olarak gösterilmektedir.
- Tahta çıkışı : 26 Ramazan 1102/23 Haziran 1691
 Tahtan inişi : 1107/6 Şubat 1695
 Babası : Sultan İbrahim
 Annesi : Hatice Muazzez
 Eşleri : Râbia Sultan (öl. 1713)
 Şâyet (öl. 1710)
 Oğulları : İbrahim (6 Ekim 1692-4 Mayıs 1714)
 Selim (1692-1693)
 Kızları : Asiye (öl. 1694)
 Atike (doğ. 1694)
 Hatice

22- MUSTAFA II.

- Üvanı : Şiirlerinde "İkbâlî" ve "Meftûnî" mahlasını kullanmıştır.
- Doğ. tarihi, yeri : 1075/5 Haziran 1664, Edirne
 Öl. tarihi, yeri : 1115/29 Aralık 1703, İstanbul
 Ölüm sebebi : İstiskâ illeti: Bedenin herhangi bir yerine fazla sulu madde birikmesidir.
- Tahta çıkışı : 21 C.Âhir 1106/6 Şubat 1695
 Tahtan inişi : 10 R.Âhir 1115/23 Ağustos 1703
 Babası : Mehmed IV. (Avcı)
 Annesi : Râbia Gâlnûş (Emetullah), Hristiyan)
 Eşleri : Sâliha (öl. 1739)
 Şehsuvar (1676-1756)
 Âlicenab (öl. 1679)
 Hafise (doğ. 1683)
 Hatice (Mahfirûse), Hafiten ve bir de ismi belirsiz
- Oğulları : MAHMUD I. (1696-1754)
 OSMAN III. (1699-1757)

Ahmed (a) (1699-1699)
 Mehmed (1698-1703)
 Süleyman (1703-1710)
 Ahmed (b) (1703-1703)
 Hasan (1699-1733)
 Murad (a) (1702-1703)
 Hüseyin (1699-1700)
 Murad (b) (1703-1703)
 Selim (1699-1701)

Kızları : Ayşe (10 Nisan 1696-13 Aralık 1754)
 Emine (1 Eylül 1696-1739)
 Safiyye (13 Aralık 1696-15 Mayıs 1778)
 Rukiye (a) (öl. 1703)
 Ümmügülsüm (1700-1701)
 Rukiye (b) (öl. 1698)
 Fatma (öl. 1699)
 Zeyneb (öl. 1705)
 Esmâ
 Emetullah (1704-19 Mart 1729) (Babasının ölümünden sonra doğmuştur.)

23- AHMED III.

Ünvanı : Kuvvetli bir şairdi. "Necîbî" mahlası ile birçok şiirler yazmıştır.

Doğ. tarihi, yeri : 1084/31 Aralık 1673, Hacıoğlu Pazarı
 Öl. tarihi, yeri : 1149/1 Temmuz 1736, İstanbul
 Ölüm sebebi : Tabii ve genel rahatsızlık
 Tahta çıkışı : 10 R.Evvel 1115/23 Ağustos 1703
 Tahtan inişi : 1143/1 Ekim 1730
 Babası : Mehmed IV. (Avcı)
 Annesi : Râbia Gülnûş (Emetullah), Hıristiyan
 Eşleri : Mihrişah (Mihrimah, Emine)
 Râbia Şermi
 Ayşe (Hâce)
 Gülnûş
 Hüsnüşah (öl.1733)
 Ümmügülsüm (öl. 1768), Şahin (öl. 1732)
 Fatma Hümâşah (öl.1742)

- Hatice (öl.1712)
 Hatem (öl. 1772)
 Müslime (öl. 1749)
 Rukiye, Ümmetullah, Bânû
 Zeyneb (öl. 1757)
- Oğulları** : *MUSTAFA III.* (1717-1774)
ABDÜLHAMİD I. (1725-1789)
 Abdullah (1710-1719)
 Abdülmecid (1709-1710)
 Abdümelik (1709-1711)
 Ali (1706-1706)
 Bayezid (1718-1771)
 İbrahim (1720-1721)
 Mahmud (öl. 1756)
 Mehmed (a) (1697-1703)
 Mehmed (b) (1705-1706)
 Mehmed (c) (1712-1713)
 Mehmed (d) (1717-1756)
 İsa (1706-1706)
 Murad (a) (1707-1707)
 Murad (b) (1708-1708)
 Numan (1723-1764)
 Selim (a) (1706-1708)
 Selim (b) (1715-1716)
 Seyfeddin (1728-1732)
 Süleyman (1710-1732)
 Hasan
- Kızları** : Ayşe (Küçük) (1715-1775)
 Emine (a) (öl. 1720)
 Emine (b) (öl. 1732)
 Esmâ (a) (öl. 1788)
 Esmâ (b)
 Atike (1712-1737)
 Fatma (1704-1733)
 Ferdâne (öl. 1817)
 Hatice (a) (1707-1708)
 Hatice (b) (doğ. 1710)
 Hatice (c) (1719-1738)
 Nâile (1725-1726)
 Nazife (1725-1764)

Râbia (a) (1727-1728)
 Râbia (b) (1719-1722)
 Reyhâne (öl. 1720)
 Rukiye (a) (1707-1707)
 Rukiye (b) (1712-1714)
 Sabiha (1726-1726)
 Ümmügülsüm (1708-1732)
 Ümmühabibe (öl. 1730)
 Ümmüselma (a) (öl. 1719)
 Ümmüselma (b) (1732-1732)
 Zeyneb (a) (1708-1708)
 Zeyneb (b) (1710-1710)
 Zübeyde (1728-1756)
 Saliha (1715-1778)
 Ümmetullah (a) (doğ. 1719)
 Ümmetullah (b) (1723-1724)
 Zeyneb Âsime

24- MAHMUD I.

Ünvanı : "Sebkati" mahlası ile şiirler yazmıştır. Başka bir ünvanı ise "Kambur"dur.

Doğ. tarihi, yeri : 3 Muharrem 1108/2 Ağustos 1696, İstanbul

Öl. tarihi, yeri : 1168/13 Aralık 1754, İstanbul

Ölüm sebebi : Kalb ve dolaşım sistemi bozukluğu

Tahta çıkışı : 19 R.Evvel 1143/1 Ekim 1730

Tahtan inışı : 1168/13 Aralık 1754

Babası : Mustafa II.

Annesi : Sâliha Sultan

Eşleri : Hatem (öl.1769)
 Ayşe (Hâce) (öl. 1746)
 Hatice Râmi (öl. 1780)
 Râziye
 Tiryal (öl. 1789)
 Verdinaz (öl.1804)

Çocukları : Çocuksuz

25- *OSMAN III.*

Doğ. tarihi, yeri	: 30 C.Âhir 1110/2 Ocak 1699, İstanbul
Öl. tarihi, yeri	: 16 Safer 1171/30 Ekim 1757, İstanbul
Ölüm sebebi	: Kalb ve dolaşım sistemi
Tahta çıkışı	: 28 Safer 1168/14 Aralık 1754
Tahtan inişi	: 1171/30 Ekim 1757
Babası	: Mustafa II.
Annesi	: Şehsuvar Sultan, Rus
Eşleri	: Leylâ Sultan (öl. 1794) Zerki
Çocukları	: Çocuksuz

26- *MUSTAFA III.*

Ünvanı	: "Cihangir" mahlası ile şiirler yazmıştır.
Doğ. tarihi, yeri	: 14 Safer 1129/28 Ocak 1717, İstanbul
Öl. tarihi, yeri	: 8 Zilkâde 1187/21 Ocak 1774, İstanbul
Ölüm sebebi	: Beyin kanaması
Tahta çıkışı	: 16 Safer 1171/30 Ekim 1757
Tahtan inişi	: 1188/21 Ocak 1774
Babası	: Ahmed III.
Annesi	: Mihrişah Sultan
Eşi	: Mihrişah
Oğulları	: <i>SELİM III.</i> (1761-1808) Mehmed (1766-1767)
Kızları	: Hatice (a) (doğ. 1766) Hatice (b) (1768-1822) Hibetullah (1759-1762) Mihrümah (1760-1764) Mihrişah (1762-1769) Şah (1761-1803) Beyhan (1766-1824) Esmâ Fatma

27- ABDÜLHAMİD I.

- Doğ. tarihi, yeri : 5 Receb 1137/20 Mart 1725, İstanbul
 Öl. tarihi, yeri : 10-11 Receb 1203/6-7 Nisan 1789, İstanbul
 Ölüm sebebi : Beyin kanaması
 Tahta çıkışı : 8 Zilkâde 1187/21 Ocak 1774
 Tahtan inişi : 1204/7 Nisan 1879
 Babası : Ahmed III.
 Annesi : Râbia Şermi Kadın
 Eşleri : Ayşe Sineperver (öl. 1828)
 Nakşidil (öl. 1817)
 Ayşe (a) (öl. 1784)
 Fatma (Şebsefa) (öl. 1805)
 Hümâşah (öl. 1778)
 Nûkhetsezâ (öl. 1850)
 Ayşe (b) (öl. 1825)
 Beynaz (öl. 1823)
 Hatice (öl. 1807), Ruşşah (Ruşşan)
 Oğulları : **MUSTAFA IV.** (1779-1808)
MAHMUD II. (1785-1839)
 Abdullah (1775-1775)
 Abdürrahim (1777-1777)
 Abdülaziz (1779-1779)
 Ahmed (1776-1778)
 Alemşah (1784-1786)
 Mehmed (1776-1781)
 Murad (1783-1785)
 Nusret Mehmed (1783-1785)
 Süleyman (1779-1786)
 Selim (doğ. 1779)
 Kızları : Dürrüşehvar (1774-1826)
 Ayşe (1777-1777)
 Emine (1788-1791)
 Aynişah (1780-1780)
 Esmâ (a) (doğ. 1778)
 Esmâ (b) (1782-1848)
 Fatma (1782-1785)
 Hatice (doğ. 1784)
 Hibetullah (1789-1841)
 Melikşah (1781-1781)
 Râbia (a) (1780-1780)
 Râbia (b) (1786-1786)
 Sâliha (1786-1787)
 Zekiye (öl. 1787)

28- SELİM III.

- Ünvanı : Şiirlerinde "İlhâmi" mahlasını kullanmıştır. Şehid ve Cihandar diğer ünvanlarıdır.
- Doğ. tarihi, yeri : 27 C.Evvel 1175/24 Aralık 1761, İstanbul
- Öl. tarihi, yeri : 14 C.Âhir 1223/29 Temmuz 1808, İstanbul
- Ölüm sebebi : Katledilmiştir
- Tahta çıkışı : 11 Receb 1203/7 Nisan 1789
- Tahtan inişi : 21 R.Evvel 1222/29 Mayıs 1807
- Babası : Mustafa III.
- Annesi : Mihrişah Sultan, Gürcü
- Eşleri : Âfitâb (öl. 1813)
Nefizar (öl. 1792)
Tabusefa (öl. 1854)
Hasanmah (Hüsnümah) (öl. 1814)
Nûr-i Şems (öl. 1826)
Refet (1780-1870)
Zibifer (öl. 1817)
Pâkize
- Çocukları : Yoktur

29- MUSTAFA IV.

- Ünvanı : Maktûl
- Doğ. tarihi, yeri : 26 Şaban 1193/8 Eylül 1779, İstanbul
- Öl. tarihi, yeri : 28 Ramazan 1223/17 Kasım 1808, İstanbul
- Ölüm sebebi : Katledilmiştir
- Tahta çıkışı : 21 R. Evvel 1222/21 Mayıs 1807
- Tahtan inişi : 1223/28 Temmuz 1808
- Babası : Abdülhamid I.
- Annesi : Ayşe Sine-Perver
- Eşleri : Şevkinur (öl. 1812)
Dilpezir (öl. 1809)
Seyâre (öl. 1817)
Peykidil (öl. 1808)
- Oğulları : Yok
- Kızı : Emine

30- MAHMUD II.

- Ünvanı : "Adli" adı ile anılmaktadır.
 Doğ. tarihi, yeri : 1199/20 Temmuz 1784, İstanbul
 Öl. tarihi, yeri : 1255/1 Temmuz 1839, İstanbul
 Ölüm sebebi : Verem (Tüberküloz)
 Tahta çıkışı : 4 C.Âhır 1223/28 Temmuz 1808
 Tahtan inişi : 1255/1 Temmuz 1839
 Babası : Abdülhamid I.
 Annesi : Nakş-i Dil Vâlîde Sultan, (Avrupalılar annesinin Fransız olduğunu ortaya atarlar.
 Eşleri : Bezmiâlem (öl. 1853)
 Pertevniyal (öl. 1883)
 Nûr-i tâb (öl. 1886)
 Âşûb-i Can (öl. 1870)
 Lebrîz Felek (öl. 1865)
 Nevi Fidan (Nevfedâ) (öl. 1855)
 Pervîz Felek (öl. 1863)
 Zer Nigar (öl. 1832)
 Perestev (1803-1866)
 Âlicenab, Tiryal (öl. 1883)
 Fatma, Mislinayab
 Hûşyâr, Gülcemal
 Kerime, Ebr-i Reftâr (öl. 1825)
 Hüsn-i Melek (öl. 1886)
 Oğulları : *ABDÜLMECİD I.* (1823-1861)
ABDÜLAZİZ (1830-1876)
 Abdülhamid (1) (1913-1825)
 Abdülhamid (2) (1827-1829)
 Abdullah (öl. 1820)
 Ahmed (1) (1814-1815)
 Ahmed (2) (1819-1819)
 Ahmed (3) (1819-1819)
 Ahmed (4) (1822-1823)
 Ahmed (5) (1823-1823)
 Bayezid (1812-1812)
 Kemâleddin
 Mahmud (1822-1829) /
 Mehmed (1) (1814-1814)
 Mehmed (2) (1822-1822)

	Murad (1812-1813)
	Nizâmeddin (1835-1838)
	Osman (1813-1814)
	Süleyman (1818-1819)
Kızları	: Âdile (1826-1899)
	Atiye (1824-1850)
	Ayşe (1809-1810)
	Emine (1813-1816)
	Esmâ
	Fatma (1) (1809-1809)
	Fatma (2) (1811-1825)
	Hatice (1825-1842)
	Hamide (1) (1817-1817)
	Hamide (2) (1818-1819)
	Hayriye (1) (1831-1831)
	Hayriye (2) (1833-1833)
	Mihrimah (1812-1838)
	Müntre (1824-1825)
	Sâliha (1811-1843)
	Zeyneb (öl. 1816)
	Şah

31- ABDÜLMECİD I.

Ünvanı	: Gâzi
Doğ. tarihi, yeri	: 11 Şaban 1283/23 Nisan 1823, İstanbul
Öl. tarihi, yeri	: 15 Zilhicce 1277/25 Haziran 1861, İstanbul
Ölüm sebebi	: Verem (Tüberküloz)
Tahta çıkışı	: 19 R.Âbir 1255/3 Temmuz 1839
Tahtan inişi	: 1278/27 Haziran 1861
Babası	: Mahmud II.
Annesi	: Bezmiâlem, Gürcü
Eşleri	: Şevkefzâ (1820-1889)
	Tirimüjgân (1819-1853)
	Gülcemâl (1826-1851)
	Gülüstü (Gülistan) (öl. 1861)
	Bezmi, Şâyeste
	Düzdîdil (öl. 1845)
	Navek-Misâl (öl. 1854)

Nesrin (öl. 1853)
 Nukhetsezâ (1827*1850)
 Rusdîl (1824-1887)
 Servetsezâ (öl. 1878), Perestû
 Şemsinûr, Serfiraz
 Zerrin-Melek (öl. 1842)
 Ceylângâr (öl.1855)
 Nâlandil (1829-1890)
 Nergiz (öl.1848)
 Neveser (öl.1889)
 Verd-i Cinan (1826-1889)

Oğulları

: MURAD V. (1840-1904)
 ABDÜLHAMİD II. (1842-1918)
 MEHMED V. (Reşad) (1844-1918)
 MEHMED VI. (Vahideddin) (1861-1926)
 Ahmed (1845-1845)
 Kemâleddin (1847-1905)
 Bahâeddin (öl.1852)
 M.Abdüssamed (öl. 1854)
 Mehmed Âbid (1848-1848)
 B.Burhâneddin (1849-1876)
 Mehmed Fuad (1848-1848)
 M.Nizâmeddin (1850-1853),
 Mehmed Rüşdü (1852-1852)
 Mehmed Vamık (1850-1850)
 M.Ziyâeddin (1846-1849)
 Nureddin (1851-1855)
 Osman Seyfeddin (öl. 1855)
 Süleyman (1861-1909)

Kızları

: Behiye (1848-1876)
 Cemile (1843-1915)
 Behice (1848-1876)
 Fatma (1840-1884)
 Fehime (1) (1855-1856)
 Fehime (2) (1861-1861)
 Hatice (1842-1842)
 Mediha (1856-1928)
 Mevhibe (1840-1841)
 Mukbile (1850-1853)
 Münire (1844-1862)

Şehime (1855-1856)
 Sabiha (1848-1849)
 Refia (1842-1879)
 Neyire (1841-1844)
 Nâime (1840-1843)
 Nâile (1856-1882)
 Sâmiye (1845-1845)
 Seniha (1852-1931)
 Semiha (doğ.1877)
 Zekiye (öl.1856)
 Rukiye
 Aliye (1842-1844)
 Bedihe (öl.1853)

32- ABDÜLAZİZ

- Ünvanı : "Şehid"
 Doğ. tarihi, yeri : 15 Şaban 1245/9 Şubat 1830, İstanbul
 Öl. tarihi, yeri : 1293/4 Haziran 1876, İstanbul
 Ölüm sebebi : İntihardır; (Abdülaziz, sakabını düzeltmek bahânesi ile, vâlidesinden aldığı ucu sivri bir makas ile kollarının damarlarını keserek intihar etmiştir.
 Tahta çıkışı : 17 Zilhicce 1277/25 Haziran 1861
 Tahtan inişi : 1293/29-30 Mayıs 1876
 Babası : Mahmud II.
 Annesi : Pertevniyal Vâlide Sultan
 Eşleri : Hayrânîdil (1846-1898)
 Dürr-i Nev (1835-1892)
 Gevheri (1856-1884)
 Mihrîşah
 Yıldız
 Edâ Dil (öl.1875)
 Nesrin (Neş'e-rek) (öl.1876)
 Oğulları : ABDÜLMECİD II. (1868-1944)
 Yusuf İzzeddin (1857-1916)
 Mahmud Celâleddin (1862-1888)
 Mehmed Seyfeddin (doğ. 1894)
 Mehmed Selim (1866-1867)
 Mehmed Şevket (1872-1899)

- Kızları** : Emine (1) (1866-1867)
 Emine (2) (1875-1920)
 Esmâ (1870-1899)
 Fatma (1874-1874)
 Münire (1877-1877)
 Sâliha (1862-1941)
 Nâzime (doğ. 1867-1947)

33- MURAD V.

- Ünvanı** : Adı Mehmed olup, mahlası Murad'dır.
Doğ. tarihi, yeri : 24 Receb 1287/21 Eylül 1840, İstanbul
Öl. tarihi, yeri : 17 C. Âhîr 1322/28 Ağustos 1904, İstanbul
Ölüm sebebi : Şeker hastalığından ölmüştür. (Diyabet)
Tahta çıkışı : 7 C.Evvel 1293/30 Mayıs 1876
Tahtan inişi : 10 Şaban 1293/31 Ağustos 1876
Babası : Abdülmecid I.
Annesi : Şevkefza Valide Sultan, Çerkez
Eşleri : Cevher-riz
 Reftâr-ı Dil (1838-1936)
 Nev-Dürr
 Remiş-nâz
 Filiz-ten
 Şahcan (Şâyân) (1853-1945)
 Meyl-i Servet (1854-1903)
 Rezan (1866-1910)
 Eleron (Mevhibe?) (1835-1936)
Oğulları : Mehmed Selâhaddin (1861-1915)
 Seyfeddin (doğ.1872)
 Süleyman (doğ.1866)
Kızları : Aliye (doğ.1879)
 Fatma (1879-1932)
 Fehime (1875-1929)
 Hatice (1870-1938)

34- ABDÜLHAMİD II.

- Ünvanı** : Kanlı, Bedros
Doğ. tarihi, yeri : 16 Şaban 1258/21 Eylül 1842, İstanbul
Öl. tarihi, yeri : 28 R.Âhîr 1336/10 Şubat 1918, İstanbul
Ölüm sebebi : Pnömoni

Tahta çıkışı	: 10 Şaban 1293/31 Ağustos 1876
Tahtan inişi	: 1327/27 Nisan 1909
Babası	: Abdülmecid I.
Annesi	: Tîr-i Müjgân (öl. 1849), Çerkez
Eşleri	: Bedr-i Felek (1851-1930) Bidar (1858-1918), Sâzkâr (d.1875), Emsâlinur (doğ. 1866/1950), Peyveste (doğ. 1873), Sâliha Nâciye (1887-1923), Sâfinaz, Nurefzun, Dilpesend (1865-1903), Nâzikedâ (öl. 1895), Mezide (1869-1908), Müşfikâ (1867-1961), Behice (doğ. 1882), Fatma Pesend, Dürdâne (1867-1955)
Oğulları	: Selim (1870-1937) Abdülkadir (1878-1945) Ahmed Nûri (1878-1945) Burhâneddin (1885-1945) Abdürrahim (1894-1954) A.Nüreddin (1901-1950) M.Bedreddin (1901-1904) Mehmed Âbid (öl.1904)
Kızları	: Ulviye (1868-1872) Zekiye (1872-1950) Nâime (1876-1945) Nâile (1884-1957) Şâdiye (doğ.1886) Ayşe (1887-1960) Refia (1891-1938) Hatice (1897-1953) Sâmiye* (1907-1908)

35- MEHMED V.

Ünvanı	: Reşad
Doğ. tarihi, yeri	: 1260/2 Kasım 1844, İstanbul
Öl. tarihi, yeri	: 1337/3 Temmuz 1918, İstanbul
Ölüm sebebi	: Şeker hastalığı (Diyabet)
Tahta çıkışı	: 6 R.Âhir 1327/27 Nisan 1909

* Çocuklarından üçü şehâdetliğinde, kalan 14'ü ise hükümdarlığı zamanında olmuştur.

Tahtan inişi	: 1373 /3 Temmuz 1918
Babası	: Abdülmecid I.
Annesi	: Gülcemâl (1826-1851)
Eşleri	: Mihrengiz (1869-1938) Dürr-i Adn (1860-1910) Kâm-res (1855-1921), Nâz-Perver, Dil-Firib
Oğulları	: Mahmud Necmeddin (1878-1913) Mehmed Ziyâdeddin (doğ.1873) Ömer Hilmi (doğ. 1888)
Kızı	: Yoktur.

36- MEHMED VI.

Ünvanı	: Vahideddin, Kara
Doğ. tarihi, yeri	: 1278 /14 Ocak 1861, İstanbul
Öl. tarihi, yeri	: 1345 /16 Mayıs 1926, San Remo
Ölüm sebebi	: Kalb yetersizliği
Tahta çıkışı	: 25 Ramazan 1336 /3 Temmuz 1918
Tahtan inişi	: 1341 /18 Kasım 1922
Babası	: Abdülmecid I.
Annesi	: Gülüstü, Çerkez
Eşleri	: Nâzikedâ (doğ. 1866) İnşirah (1887-1930) Meveddet (1893-1951) Nevzat (doğ.1902) Nevâre (doğ. 1901) Nühibe
Oğulu	: Mehmed Ertuğrul (1912-1944)
Kızları	: Fatma Ulviye (1892-1967) Rukiyye Sabiha (1894-1971) Fanire (doğ.1888)

37- ABDÜLMECİD II*

Ünvanı	: Halife
Doğ. tarihi, yeri	: 1285 /29 Mayıs 1868, İstanbul
Öl. tarihi, yeri	: 1364 /23 Ağustos 1944, Paris

* Yalnız halifedir. (17 Kasım 1922'de Vahideddin yurtdışı terk etmişti. Osmanlı Hânedânı'nın o tarihte yaşta en büyük temsilcisi olan Abdülmecid Efendi, 18 Kasım 1922'de BBMM tarafından halife seçildi. Saltanatın kaldırıldığı 1 Kasım 1922, halifeliğin kaldırıldığı ise 3 Mart 1924'dür.)

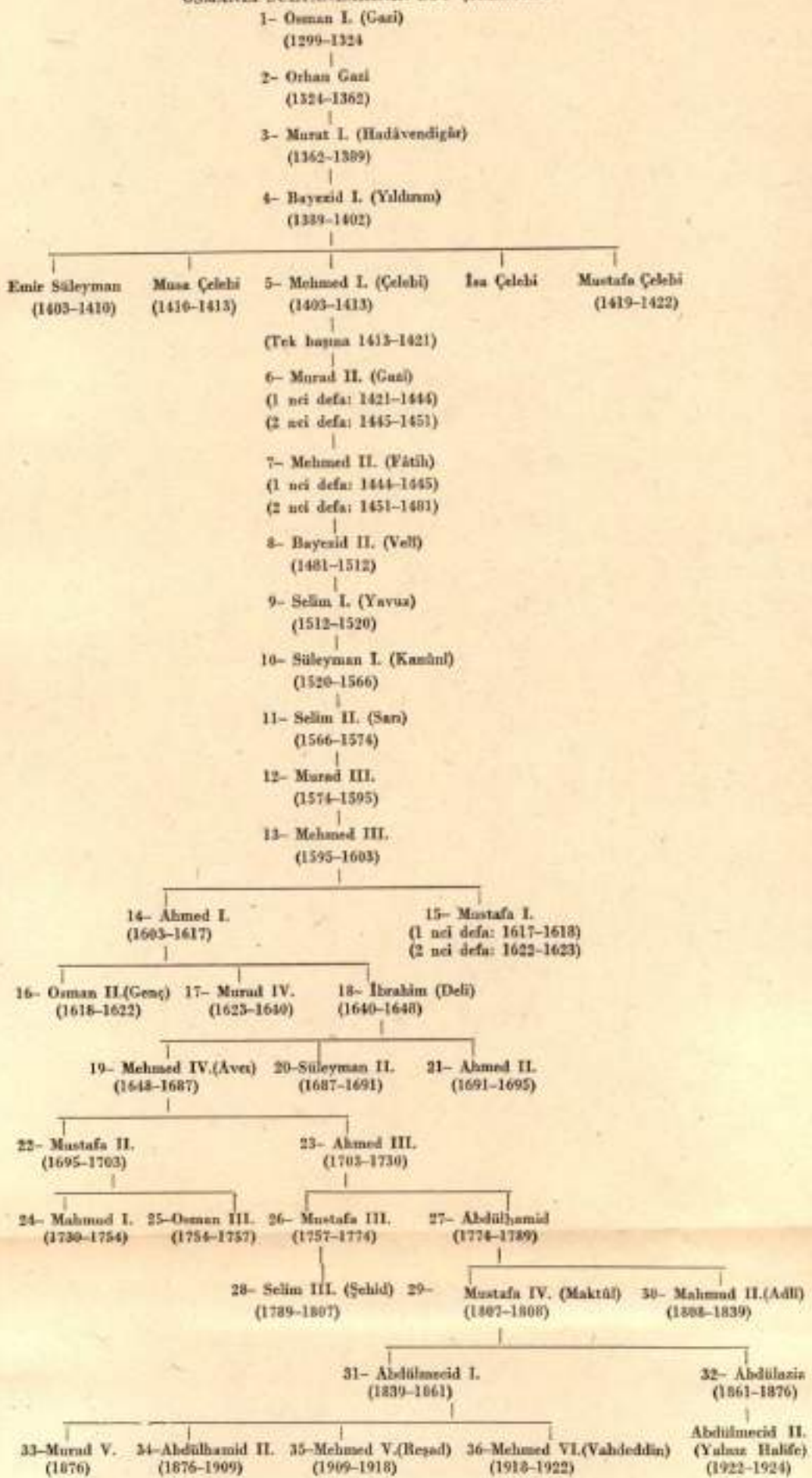
Ölüm sebebi	: Kalb yetersizliği
Tahta çıkışı	: 29 R.Evvel 1341 /19 Kasım 1922
Tahtan inışı	: 1343 /3 Mart 1924
Babası	: Abdülaziz
Annesi	: Hâyrânidil
Eşleri	: Bih-rûz (doğ.1903) Atiyye Mehisti (doğ. 1892-1964) Hayrûnnisa (doğ.1876-1936) Şehsuvar (doğ.1881-1945)
Oğlu	: Ömer Fâruk (Dâmâd) (1898-1969)
Kızları	: Dürr-i Şehvar (doğ. 1913) Hatice (doğ. 1914) Hayriye (doğ.1914) Ayşe (doğ.1914)

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmet Refik: *Kadınlar Saltanatı*, 4 cilt, İst., 1332.
- Alderson, A.D.: *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford, 1956, Clarendon Press.
- Danışmend, İsmail Hâmi: *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 4c., İst., 1971.
- Halil Edhem Eldem: *Düvel-i İslâmiyye*, İstanbul, 1345.
- Gövsâ, İ.Alâettin: *Meşhur Adamlar Ansiklopedisi*, 4c., İst., 1933.
- Gövsâ, İ.Alâettin: *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Hey'et: *Hayat Tarih Mecmuası* (Değişik sayılar)
- Hey'et: *İslâm Ansiklopedisi*, 1-12 cilt, İst., 1970.
- Hey'et: *Meydan Larousse*, 1-12 cilt, İstanbul, 1969-1973.
- Hey'et: *Tarih III, Yeni ve Yakın Zamanlarda Osmanlı-Türk Tarihi*, İst., Devlet Matbaası, 1931.
- Hey'et: *Türk (İnönü) Ansiklopedisi*, 1-23 c., Ank., 1946-....
- Kocatürk, V.Mahir: *Osmanlı Padişahları*, Ank., 1957, (3.Bsm.)
- Koçu, Reşat Ekrem: *Osmanlı Tarihinin Panoraması*, İst., 1964.
- Koçu, Reşat Ekrem: *Türk Tarihinin 50 Büyük Adama*, İst., 1958.
- Mehmed Süreyya: *Sicill-i Osmânî*, 4 cilt, İstanbul, 1308.
- Mehmed Tâhir (Bursalı): *Osmanlı Müellifleri*, 3 cilt, İst., 1333-1342.

- Oktay, Afşin: *Biyografiler Ansiklopesidi*, Ankara, 1958.
- Öztuna, Yılmaz: *Büyük Türkiye Tarihi*, 1-14 cilt, İst., 1977-79.
- Pakalın, Mehmed Zeki: *Muktul Şehzâdeler*, İstanbul, 1336.
- Şapolyo, Enver Behnan: *Osmanlı Sultanları Tarihi*, İstanbul, 1961.
- Şehsuvaroğlu, Bedi, N.: "Osmanlı Padişahlarının Hastalıkları ve Ölüm-leri", *Hayat Tarih Mecmuası*, Yıl: 13, sayı: 12, s. 36-39. Ayrıca aynı yazarın aynı konuda bir başka yazısı için, bkz. *V. Türk Tarih Kongresi*, Ank., 1960, s. 392-411.
- Şemsettin Sâmî: *Kâmûs el-A'lâm*, İst., 1306-1316, 1-6 cilt.
- Taşköprülü-Zâde: *Şakâyik-i Nu'mâniye* (Çev: Mehmed Vecdî), İst., 1269.
- Uluçay, M.Çağatay: *Taht Uğrunda Baş Veren Sultanlar*, İst., 1961.
- Uluçay, M.Çağatay: *Harem II.*, Ankara, 1971. (TTK. Basımevi).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara, 1945. (TTK. Basımevi).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Tarihi*, 4 cild, TTK.Basımevi.
- Yücebaş, Hilmi: *Şâir Padişahlar*, İstanbul, 1960.

OSMANLI SULTANLARININ SOY ÇİZELGESİ



YENİ FELSEFE VE YENİ FELSEFECİLER

Dr. Mehmet BAYRAKDAR

F.Brentano ile başlayan ve E.Husserl'de kurallaşan belirginolay bilimi (phenomenologie) nden, S.Kierkegaard'ın öncülüğünü yaptığı ve K. Jaspers, G.Marcel ile dini karakterde sürdürülmüş olan, ve M. Heidegger ile varlık ilmi (ontologie) ne, J.P. Sartre ile ise tanrı tanımazlığı (atheisme) a uygulanmış olan varoluşçuluk (existentialisme) tan, ve son olarak E.Mounier ile başlayan çağdaş şahsiyetçilik (personnalisme) ten sonra, felsefe tarihi, günümüzde, Fransa'da yeni bir felsefi akıma şahit oldu: Yeni Felsefe (la Nouvelle Philosophie).

Biz, burada, bu akımı derinliğine ele almaktan ziyade, onu çok kısa olarak türk felsefe çevrelerine tanıtmak istedik.

Dini ve ideolojik akımlar gibi, bazan felsefi akımlar da, toplumun, her türlü sarsıntılar sonunda, yeni yönelişlere başladıkları veya öyle sandıkları anlarda ortaya çıkarlar veya kendilerini yenilerler.

İşte, 1968 Mayısında Fransa çok yönlü bir, özellikle siyasi ve iktisadi, patlamalar yaşadı ve aynı zamanda, toplumu bunalımdan kurtarmak için de, yeni yeni çareler aranmaya başlamıştı. Kimileri Fransızlaştırılmış bir komünisizm ve sosyalistçilik birliğini, kimileri ılımlı toplumsal bir kapitalistçiliği, kimileri de yeni daha başka eklektik bir çözüm ortaya attılar.

1968 Mayısından sonra başlayan ve oluşumunu felsefi içerikte yaklaşık olarak sekiz yılda tamamlayan bu eklektik çözüm yolu, 1976'nun 10 Haziranında, "La Barbarie A Visage Humain" adlı kitabın yazarı ve bir bu yeni akım yanlısı olan, Bernard-Henri Lévy tarafından "Yeni Felsefe" diye adlandırıldı'.

Ve bundan böyle, yeni felsefeyi kalemle savunan bazı Fransız düşünürlerine de, "Yeni Felsefeciler" (Les Nouveaux Philosophes) dendi.

1 Les Nouvelles Littéraires, No. 2536, 10 Juin 1976, Dossier "Les Nouveaux Philosophes", ve L'Esprit, Bernard-Henri Lévy, No. 33, Mai 1978.

Genel olarak, bu yeni felsefeyi, felsefe yönünden bir ruheu metafizik, siyâsî yönden, temelinde hristiyan din ahlâkına dayalı toplumsal bir kapitalizçilik diye tarif edebiliriz. Yeni felsefe, felsefi, siyâsî, ekonomik anlamda çeşitli sol akımlara mensup bazı militanların, 1968 olaylarından sonra, dindar çevrelerle barışmaları sonucu felsefi ve siyâsî içerikli olarak, ortaya koydukları bir akımdır. Bu yeni akımın temeli bir yandan diyalektik ve tarihi maddeciliklerin insan ve onun tarihi gayesini açıklamaya yetmezliği tezine, diğer yandan katı kapitalizçiliğin eleştirisine yaslanır.

Kısaca tarihten sonra, yeni felsefecilerin kimler olduğuna görelim: Çeşitli Fransız dergi ve basınında çeşitli listelerde ve hepsinde ortak olarak sık sık zikredilen isimler şunlardır: Jean-Marie Benoist, Jean-Paul Dollé, Michel Guerin, Christian Jambet, Guy Lardreau, Françoise Lévy ve Philippe Nemo².

J-M. Benoist, Marx est mort, La Revolution Structurale, Tyrannie Du Logos, Pavane Pour Une Europe Défunte gibi eserlerin; J-P. Dollé, Le Désir De Révolution, Haine De La Pensée, Voie D'Accés Au plaisir gibi eserlerin; M. Guerin, Lettres A Wolff, Nietzsche Socrate Héroïque gibi eserlerin; Ch. Jambet, L'Ange, L'Apologie De Platon gibi eserlerin; F. Lévy, Karl Marx Histoire D'Un Bourgeois Allemand gibi eserin; Ph. Nemo, L'Homme Structural gibi eserin; G. Lardreau, L'Ange, Le Singe D'Or gibi eserlerin sahipleridirler.

Bu Felsefecilerden hemen hepsi 1968 Mayıs olaylarında yirmi, yirmi beş yaşlarında siyâsete kendilerini kaptırmış maddeci militan idiler.

Bunlardan Ch. Jambet ve G. Lardreau stalinci militan, J-M. Londra'da da diplomat ve hristiyan solcu, J-P. Dollé maoocu ve fransız komünis partisi militanı ve diğerleri de çeşitli sol akımlara meyyal militan idiler⁴.

1968 den sonra, bu felsefeciler, militanlık psikolojisinden sıyrılmaya başlayınca şimdiye kadar "gerçek" adına konuşan ve "gerçek" adına yapmanın sadece K. Marx, Mao olmadığını anladıkları zaman ve özellikle hristiyan yazar ve düşünürlerden La Cuisinière ve Le Mangeur D'Hommes adlı eserin sahibi Andre Glucksmann ve Dieu est Dieu, Nom De Dieu, Ce que je Crois adlı eserlerin sahibi Maurice Clavel ile tanıştıktan sonra

² Le Nouvel Observateur, No. 611, 12 Juillet 1976.

³ Les Nouvelles Littéraires, No. 2536, 10 Juin 1976.

⁴ Aubral F. ve Deleourt X., Contre La Nouvelle Philosophie, Gallimard, Paris, 1977, s. 20-21, 48.

bir yandan hepsi dine ve hristiyan kültürüne diğer yandan, Lardreau, Rousseau'yu, Jambet, Eflatun'u, Guérin Nietzsche'i, Dollé, Heidegger ve Heraklitos'u, Benoist, Descartes'i metafizik yönde güncelleştirmeye ve yorumlamaya başladılar ve yeni felsefeyi yaptılar.

Şimdi bütün bu felsefecilerin ortak özellik ve sıfatları olarak şunları sıralayabiliriz:

- 1- 1968 olayının mirasçıları,
- 2- Metafizikçiler,
- 3- Yeni ruhbatçılar ve mistikler,
- 4- Hristiyanbğa dayalı ekonomik mânada toplumcu kapitalistler,
- 5- Komünistliğe ve maddeciliğe karşıdılar.

Ve ortak sloganları:

- 1- Marxçılık bir barbarlık,
- 2- Herşey sadece bir nutuk,
- 3- Herşeyi politikalaştırmaktan kaçınmak,
- 4- Sosyalistler aldatıcılardır⁵.

Bugün Fransa'da çoğunluğun benimsediği ve okuduğu bu düşüncüler ve onların düşünceleri, kendileri de belirttikleri gibi, gerçekte ne bir ekol ne de, felsefe tarihi içinde, bir yenilik olmadığı halde⁶ niçin "Yeni" sıfatı ile hem kendileri, hem de düşünceleri sıfatlandı?

Bilindiği üzere düşünce tarihinde, felsefe gerek bir genel metodoloji, gerekse gerçeğin ve bilginin teorisi olarak, zaman zaman çeşitli kimselerin eleştirilerine uğradığı gibi, Fransa'da da gerek sağdan gerek soldan bazı kimseler felsefe ve onun eğitimine karşı çıkmışlar idi: Ve bu karşı çıkışı doğru bulmayanlardan ve felsefeyi ve felsefe yapmayı savunanlardan, daha önce ismini zikrettiğimiz bir Bernard-Henri Lévy herşeye rağmen, felsefenin yeniden yapıldığını göstermek için bu ilgi çeken düşüncüleri ve onların düşüncelerini "yeniden felsefe" anlamında "Yeni" sıfatı ile sıfatlandırmıştı⁷.

Şimdi, bu kısa bilgidен sonra, yeni felsefecilerin Gerçek, İlim, Tarih, Din, Siyaset hakkında kısaca görüşlerini özetlemeye çalışalım.

⁵ Bernard-Henri Lévy, "La Polle-Maurice-Clavel" Le Nouvel Observateur, No. 598 26 Avril 1976.

⁶ Lire, No. 33 Mai 1978 "Bernard-Henri Lévy S'Explique."

⁷ Bak: A.g.e.

Gerçek ve Yeni Felsefeciler:

Yeni felsefeye göre Gerçeğin ne olduğunu tarif etmezden önce, yeni felsefecilerin Gerçeği nerede aradıklarını belirtelim. Gerçeği gerçek olarak nerede aramalıdır?

Kişisel yaşanması mümkün olan veya olmayan düşünce, veya düşünceler sahasında mı, yoksa toplumsal olarak yaşanan olaylar sahasında mı? Başka bir deyişle, Gerçek tarihi mi yoksa ilimimizdir?

Bazıları, "her gerçek olan aklı, her akıl olan gerçektir" diyen ve mutlak akılcılığı savunan Hegel gibi, Gerçeği akılda, bazıları da onu tarihte ve ilimde aramışlardır. Yeni felsefeciler de bu sonuçlardandırlar.

Onlara göre, Gerçek "Nutuk" (Discours) dan ve "Tarihten" başka birşey değildir. Lardreau, bu konuda şöyle der: "Ben, Gerçeğin Nutuk'tan başka birşey olmadığını söylüyorum".⁸ Aynı şekilde herşeyin Nutuk'ta olduğunu ve görünen şeylerin gerçeklikleri kendilerinde ve kendilerine göre ne olursa olsun, insan için gerçekleri ancak insanın onlar üzerine olan nutuklarındadır. Ve onların gerçekliklerini Nutuk'da aramalıdır. Ve aynı felsefeci bunu şöyle vurgular: "Ben, tabiatın olmadığını, sadece tabiat üzerine nutukların olduğunu söylüyorum".⁹

Mademki, yeni felsefeciler Gerçeği tarihte ve Nutuk'da arıyorlar onlar Gerçeği varlık olarak gerçek değil psiko-sosyolojik "olay" olarak anıyorlar ve onu Nutuk olarak sembolleştiriyorlar. Toplumsal Nutuk olan olaydan metafizik Nutuk'a çıkmak ve varlıksal Gerçeği bu şekilde anlamak istiyorlar. Yeni felsefecileri bu görüşe iten etkin neden, herhalde, onların marxcı özgeçmişleridir. Çünkü, Marx'a göre başlangıcı geçmişe dayalı tarihi maddecilik geleceğin Gerçeğine yön verir ve onu belirler. Tüm gerçeği yapmak için tarihi bilmek gerekir. Yeni felsefeciler diğer yandan Gerçeğin sözle ifadesi ve Gerçeği sözde arama görüşleri ile de sofistlerden farksızdırlar. Fakat onların sofistlikleri eski Yunan sofisteliğinde olduğu gibi şahsi menfaate değil, belki bir kültürün ve ideolojinin savunuculuğuna dayanır. Son olarak onlara, göre Gerçek hıristiyanlık, hıristiyan kültürü ve hıristiyan kelâmıdır¹⁰.

İlim ve Yeni Felsefeciler:

Gerçek felsefeci, az çok müsbet ilimle ilgili olan felsefecidir. Eflatun'un "Geometri bilmiyorsa, hiç kimse buraya giremez" inden, Husserl'

8 Guy Lardreau, L'Ange, s. 18.

9 Bak: A.g.e., s. 18.

10 Auzral F. ve Delcourt X., Contre La Nouvelle Philosophie, Gallimard, Paris, 1977 s. 70.

in "Felsefe kesin ilim olarak" sözüne kadar felsefeciler müsbet ilimle olan münasebetlerini sürdürdüler. Fakat günümüzde ilim ve bilginin teknoloji olarak uygulanması ve insan hayatını tehdit eder duruma gelmesi ile, haklı veya haksız olarak, bugünün düşünürlerinde ilme karşı bir kuşku belirdi ve uzun zamandır ilimden beklenen "herşey"e sırt çevrilmeye başlandı. Ve yeni felsefeciler de insan varlığı için zararlı olan teknolojik anlamda bir ilim anlayışına karşı çıktılar.

Bizim Fuzulî'nin Aşk adlı şiir parçasında "Allah'ım.. ilmi kötülük olanlara, yardım et, . . ." diyerek XVI. yüzyıldaki kötü ve zararlı ilme karşı olan husumeti, "Bilgi kötülüktür, o vücuda kötülük yapıyor" diyen bir yeni felsefeci Dollé¹¹ ve "Biz ilim için bütün saygımızı kaybettik" diyen bir yeni felsefeci Lardreau¹², arasında ne kadar benzerlik vardır. Evet, yeni felsefeciler, gayesi ve sonu insanı "yiycen" ve "tehdit" eden bir ilim ve ilim anlayışına karşıdır.

Onlara göre, İlimin bir kuşku ve korku hâline dönüşümü, ilmini ve teknolojisini siyâset ve ideolojiye tathik eden bazı ilimciler tarafından olmuştur. "Bilginler mutlak hegemonyayı arzularlar. İyi hükmetmek için, bilgiyi iyi tanımak, iyi bilmek ve iyi kullanmak. İşte onların yönelimleri"¹³.

Diğer yandan; ilimde olması gereken bir ilim ahlâkının yokluğu da ilmi bu hale getirmiş, Lardreau'ya göre, gerçek ilim ve gerçek gelişme ahlâk ve iman ile yoğrulandır¹⁴.

Bu son, ilme ahlâkı değerler sokulmalıdır görüşü ile, yeni felsefeciler, Kant ile başlayan ilmi bilgi ile ahlâki değerlerin sahalarının ayrılığı, ayrımı fikrine zâd bir görüş getiriyorlar ve ilmin ancak ahlâki değerlerle birlikte ve onlara göre kullanıldığı taktirde insanlara faydalı olacağını söylüyorlar.

Tarih ve Yeni Felsefeciler:

Tarih, acaba yapılmış şeylerin mi, yoksa şimdi yapılan veya yapılacak şeylerin mi tanımı olmalıdır? Başka bir deyişle, zaman noktayı nazarından, geçmişe mi, yoksa geleceğe mi tarih demeliyiz?

"Esas olarak, Tarih, bir şeyin değişmezliği değil, çünkü gelecek bir mümkünün imkânîyeti değil, fakat o sadece kabuledilebilirler zincirinin akışıdır kuranının mantığıdır¹⁵.

11 Dollé J-P., *Voie D'Accés Au Plaisir*, s. 239.

12 Lardreau G., *Le Singe D'Or*, s. 82.

13 Bak: A.g.e., s. 20.

14 Lardreau, G., *Le Singe D'Or*, s. 88-89.

15 Dollé, J-P., *Halas De La Pensée*, s. 64.

İşte bir yeni felsefecinin tarihi tanımı. Buna göre Tarih geleceğe dönük, fakat gelecekte bir ihtimaller mantığı değil; zıddına önceden öngörü ve bu öngörünün kesin olarak yapılmasıdır. Böylece Tarih ileriye dönük kabul edilmiş bir bilgi ve aynı zamanda onun metodudur. Tarih öteyandan, özleyiş ve arzu değil fakat, "bir özgerçekliktir"¹⁶.

Görülüyorki, geçmiş yeni felsefeciler için bir Tarih değil, fakat belki bir Kültürdür. Diğer bir deyişle, Tarih, şimdiki zamanın tarihi, geçmişin inkârıdır. "Sadece şimdiki zaman vardır, geçmiş yoktur"¹⁷.

Yeni felsefeciler için Tarih diğer yandan kişisel değil ancak siyasi ve toplumsaldır, ve Tarih otorite ile vardır.

Bu otorite Devlettir. "Tarih ancak Devlet olarak vardır"¹⁸. Bu tez, Engels'in meşhur "Devlet, bir sınıfın hâkimiyetinin ifadesidir" ine karşı tezdır. Ve Tarih yeni felsefecilere göre, çoğunluğun üsdat kabul ettiği kimsenin sözü ve ona karşı olan isyanla çarpışma, böyle iki zıddan birinin galibiyetidir¹⁹. Bu manada Tarih tamamen siyâsidir ve bir siyasi tezin oluşumu ve gerçekleşmesidir.

Siyâset ve Yeni Felsefeciler:

Yeni felsefecilerin siyâset ve iktisat alanındaki görüşleri genel olarak Marxçılık ve ondan türeyen diğer görüş ve sistemlerin inkârı bir yandan, diğer yandan da Adam Smith'in mutlak kapitalizmi yerine, hem siyasette hem de iktisatta ılımlı bir kapitalistçiliğe dayanan bir görüşü savunuyorlar. Ve buna "Yeni Sağcılık" dendi. "Bu kişiler bir yeni siyasetin icadı esasındadırlar. Onlar geleneksel solcu siyasetin tarihini ikiye ayırmıyorlar²⁰. Yeni sağa karşı olan François Maspéro da aynı gerçeği alaylı bir şekilde şöyle dile getirir: "İşte yeni sağ. On yıl önce, onlar Marx ve kokakolanın çocukları idiler"²¹.

Görüldüğü gibi, yeni sağcılık eski solculuğun inkârıdır. Ve bu noktada, Soljenistyne'ın yeni felsefeciler üzerine etkisi inkâr götürmez bir şeydir²². Yeni felsefecilere göre, zamanımızın mutlak kötülüğü marxçılıktır ve hatta K. Marx bizzat kendisi günümüzün marxçılığına göre bir karşıt marxçıdır²³.

16 Lardreau, G., L'Ange, s. 29.

17 Bak: A.g.e., s. 21.

18 Dollé J-P., Haine De La Pensée, s. 64.

19 Lardreau, G., L'Ange, s. 22.

20 Lévy B-H. ile J. Psagan'ın "Parti pris" adlı Franco-Culture'deki 15 Nisan günü konuşmaları.

21 Maspéro F., Le Nouver Observateur, 27 Septembre 1976.

22 Le Quotidien De Paris, 31 Mai 1974.

23 Glucksmann A; La Coisnière Et Le Mangeur D'Hommes, s. 15.

Yeni felsefecilerin pratikte, bugünkü giscardcı politikayı destekledikleri bir gerçektir. Bunun için Jambet "1968 Mayısından sonra siyasi ve idari devrimi gerçekleştirdik. Herşeyden önce giscardcılığı ima ederim"²⁴. Herne kadar pratik siyasette giscardcılığı savundular ise de, gerçekte ve idealde daha iyi bir idare, belki sloganları olan hristiyan solculuğu uygulamak isterler. Bunun için yeni felsefe reklamcısı ve hararetli savunucularından M. Clavel şöyle der: "Tek bir kelime ile, işçi sınıfı için Giscard'ın idaresinden daha iyi bir idare yoktur. Bizim yıkmak istediğimiz de odur"²⁵. Onlar için Giscardcılık kendi idealleri için, belki bir geçiş devresi olabilir. Ve yeni felsefeciler, yeni sağcılığın, marxcılıktan ve kapitalistçilikten daha iyi olduğunu söylüyorlar. Çünkü onlara göre, gerçekte, bugünkü marxcı solculuk kapitalistçiliğin bir başka tarafını ifade eder. Bunun için Dollé "Kapitalistçilik, değişe değişe marxcılığın gerçeği oldu"²⁶.

Yeni felsefecilere göre, her şey siyasetleştirildiği halde, Allah'ın siyasetleştirilmediği yani siyasette ve siyasi teorilerde suistimal ve alet etmeden Allah'ın referans olarak kullanılmadığını söylerler. Bu noktada kendileriyle bazı düşmanları alay eder ve onları "iyasi teolojiler diye adlandırırlar"²⁷.

Din ve Yeni Felsefeciler:

Bir yeni felsefeci Françoise Lévy'e göre, kendisi bizzat "Din" haline dönüştürülen ve peygamberi Marx, kitabı "Das Kapital" olan marxcılık, gerek yeni felsefecilerin gerekse başkalarının gözünde, tarihte dinin zıddına yapılan herşey gibi, marxcılıkla din olmaya dönüştü²⁸.

Biz burada komünistliğin şu veya bu manada bir din olup olmadığını tartışmayacağız; fakat burada şunu ifade etmek gerekirkî, yeni felsefeciler gibi bazı batılı din tarihçileri özellikle B.W. Cherratt ve D.J. Hawkin, Paul Tillich'in Dynamics of Faith adlı kitabındaki dinlerin sınıflamasını dikkata alarak marxcılığın seküler bir din olacağı üzerinde dururlar²⁹.

Dini inkar eden pozitivistliğin babası A. Comte, bizzat kendisini peygamber ilan ederek pozitivist dini kurdu. (Catachisme Positiviste).

24 Ch. Jambet'in "Génération Perdue" adlı France-Culture'deki konuşmasından.

25 Clavel M. Journal Lui, No. 55 Decembre 1966.

26 Dollé J.-P. Voie D'Accée Au Plaisir. s. 229.

27 Roger Ph. ve Compagnon A. Un Ange Passe, Tel que, No 67 Automne 1976.

28 Levy, F., Karl Marx Histoire D'Un Bourgeois Allemand, s. 144-153.

29 Cherratt B.W. ve Hawkin D.J., Gods And Men, London, 1972, s. 246-247.

İnanca "haram bir hastalık diyen"³⁰ ve meşhur "Allah öldü" sözüyle nihilisme'i en son noktasına vardırان Nietzsche bile, yeniden bir "allah" yaratmanın ve inanmanın zorunluğunu "İnsan üstü" teorisi ile yeniden ortaya koydu. Hatta M.Guerin Nietzsche'in nihilisme'ine amentüsü olmayan bir din olarak bakar. Aynı yolla Heidegger'in meşhur "Tanrı var, fakat yok"³¹ sözü ile ortaya koyduğu olumsuz inancı da dinin insan için ne kadar lüzumlu olduğunu gösteren modern felsefedeki isteklerdir. İşte yeni felsefecilerin de yeniden dine ve dini yaşayışa dönüşlerini bu noktada aramak gerekir.

Bunun için, B-H. Lévy şöyle diyor: "Dini yaşayışa karşı olan terörcülüğü yenmek lazım"³², ve aynı kişi "sosyalistlik adına, dini yaşayış silip atma ve onu örtbas etmeyelim"³³.

Yeni felsefecilerin dine dönüşlerinde, bir hıristiyan solcu ki, maddeci solculukla ekonomik alandaki solculuğu iyi ayırabilen ve "Ben (Je) imanun bir parçasıdır"³⁴ diyen M. Clavel'in etkisi çok olmuştur.

Jambet ve Lardeau din ve inancın basit vicdan işi olmadığını, her konuda ve her işte, insanın işi ile inancı arasında uygunluğu araması lazımdır diyerek "biz sulh için gelmiyorduk fakat, babayı oğluna, kızı aneye karşı çıkarmak için kılıcı getiriyorduk; her Fransız ailesinde, her konuda İsa'ya baş vurulmasının gerekliliğini getiriyorduk"³⁵ diyorlardı.

Nemo için, din ve inanç en geniş sosyolojik manası ile bir ahlak ve etikdir. Ona göre insan Allah'a inanmalı ve inancını yaşamalıdır. Allah ve insan birbirlerine çok yakındırlar ve Allah, insanı her yönü ile kuşatmıştır. "İnsan ruh olarak Allah'ın zamandadır, kendini çevreleyen Allah'ın oğludur"³⁶.

Netice olarak derizki, kısaca tauntmaya çalıştığımız bu yeni felsefe, ashnda doktrinler manada bir yeniliği olmayan, maddeci ve Tanrı tanımaz felsefeye karşı, metafizik ve bir inanç felsefesini, felsefi, sosyal ve politik açıdan da ele alarak, Eflatun, Descartes, Leibniz, Pascal'lardan hat-ta Nietzsche ve Heidegger'den bile esinlenerek eklektik olarak yeni metafizik ve yeni ruhculuk şeklinde ortaya konmuştur; siyasette, özgürlükçü, ılımlı bir sosyalistlik ve ılımlı bir kapitalistliktir.

30 Nietzsche F., *Fragments Posthumes*, Automne 1887, s. 76.

31 Heidegger M., *Question I*, s. 35.

32 Lire, B-H. Lévy S'Explique No. 33, Mai 1978.

33 A.g.e.

34 Clavel M., *Ce que Jecrois*, s. 140.

35 Ashral F. ve Delcourt X. *Contre La Nouvelle Philosophie*, s. 154.

36 Némo Ph., *L'Homme Structural*, s. 234.

DİN EĞİTİMİNİN GENEL EĞİTİMDEKİ YERİ

Doç. Dr. Beyza BİLGİN

EĞİTİM

İnsan, önce biyolojik bir varlık, bir organizmadır. Bir dizi tabii ihtiyaçlar ve kahtsal güçlerle doğar. Bunların bir kısmı, onun varlığını sürdürebilmesi için, organizmayı harekete getireci içgüdüler, dürtülerdir: Açıkma, korunma, sevmeye sevilme vb. Doğuştan sahip olduğu bu özellikleri ile insan, hayvan ve bitki tabiatının sınırları içinde düşünülebilir. Onlardan pek fazla ayrılık göstermez. Diğer bir kısmı ise ona, birinci tipteki özelliklerini yüceltecek biyolojik temeli sağlar: Yüksek seviyede gelişmiş sinir sistemi, dik yürüme, başparmak özelliği, zihinsel güç v.s. Bu güçler sayesinde insan, doğal ihtiyaçlarını gidermede içgüdüden gelen davranışların yerine, sonradan kazanılma davranışları geliştirir. Yalnız eli ile iş gören insan, baltayı, ok ve yayı bulur. Yalnız çıplak gözle bakan insan, dürbünü bulur. Açlığını gidermek yolundan sofraya geçmektedir. Bunları diğer insanlarla paylaşır ve kendinden sonrakilere bırakır. Artık her insan, kendisinin de katkıda bulunabileceği bir miras devralır. Giderek zenginleşen bu mirasın içinde teknoloji, adetler, gelenekler, değerler, inançlar vb. her şey vardır. Buna "kültür" diyoruz. Böyle hazır bir muhtevada doğan insan, onu alıp benimsemekle ve onu aşabilecek faaliyetleri ile artık hayvan ve bitki tabiatını aşar. Bu, insanın insanlaşmasıdır. İnsan, kültürün hem yapıcısı, hem ürünüdür. Kültür sayesinde yenilenen, gelişen insan, kültürü yeniler, geliştirir.

Bu kendiliğinden kültürlenme ve kültürü yapma sonucu kültürün gittikçe gelişmesi ve çeşitlenmesi, giderek insanı, onun bütününe kavuşturmaya, kavramaya güç yetiremez hale getirir. Küçük ve sade toplumlarda, günlük yaşamın gereği, kültürün bütünüyle temas edilebilir ve onu alan insan, büyük ve karmaşık toplumlarda onun karşısında şaşkınlıkla karşılaşabilir; bütünü hakkında fikir edinemeyince, parçaları bütün olarak değerlendirebilir; olumsuz etkilenme sonucu, istenmeyen yönde gelişme gösterebilir. Böyle bir durumda kültürün düzene sokulması, ayıklanması, yeni yetişenlerin gelişmesinde olumlu etkiler yapacak, evrensel ve

makbul yönlerinin bulunup tesbit edilmesi sorunu ortaya çıkar. Bu sorunun çözümlenmesi, toplumdaki topluma değişebilir. Bu ayıklamayı yapacak olanlar, kültürün evrensel ve makbul yanlarını tesbit edecek olanlar kimlerdir ve bunu hangi ölçülere göre yapacaklardır? Bu ayrı bir konudur. Çağımızda bütün bunlar araştırma konusu yapılmış, felsefeler geliştirilmiştir. Fakat felsefelerin seçimi de bir sorundur. Burada da eğitim politikası işe karışır v.s. Biz konumuza dönelim.

Başlangıçta, bütün varlıklarla ortak olarak yaşamaya başlayan evrensel insan, kültürü geliştirip, eleyip düzene sokarak gelişmekte olan nesle sunmak çabasını gösterince, işte böyle bir noktada kültürleşmenin sınırlandığı ve ona özel bir isim verildiğini görüyoruz: Eğitim. Gerçekte bütün sınırlama ve düzenlemelere rağmen, insanı bu sınırların dışındaki etkilerden uzak tutamayız. O, yine onların da etkisi altında kalmaya devam edecektir ve eğitim bu yönü ile bütündür. Fakat eğitimi, hayat alanındaki etkileşim, kültürleşme ve kültür yapma olarak böyle çok geniş anlamıyla alacak olursak, onu hükmümüz altına alamayabiliriz. Bu nedenle, pratikte eğitimi, kasıtlı ve plânlı etkileme çabaları olarak tanımlarız.

Eğitimin bu kasıtlı ve plânlı etkileme çabalarından amacı nedir acaba? Şüphesiz önce insanın organizma olarak doğuştan getirdiği yetenekleri, olabildiğince geliştirmek. Onu beden, ruh ve zihince yetkinleştirmek, yüceltmek. "Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur." Fakat insan, önce bedensel gelişmesini tamamlayıp sonra duymaya, düşünmeye başlamıyor ki; İnsan bir bütündür ve gelişmesini bu bütünlük içinde sürdürüyor. Öyleyse eğitim de buna paralel olarak insanın bütün ihtiyaç ve yeteneklerini, sıra ile değil, birlikte ele alarak doyurmak ve geliştirmek durumunda. Bireyin ihtiyaçları ve yetenekleri ise ancak belli bir toplumun içinde, o toplumun kültürüne göre doyurulup geliştirilecektir. İnançlar ve dolayısıyla din, kültürün öğelerindendir. Bunu işaret edelim.

GENEL EĞİTİM

Toplumun içinde yaşayan kişilerin kazanması gerekli olan nitelikler genellikle iki açıdan düşünülür: a) Toplumun bütün kişilerinde ortaklaşa bulunması gerekli olan nitelikler, b) Kişiden kişiye değişen nitelikler. Birinciler toplumun dilini, inanışlarını, ahlak, siyaset, iktisat vb. alanlardaki değer ve alışkanlıklarını bilmek ve benimsemek; ikinciler ise, iş bölümü sonucu kazanılması gereken, özel meslek bilgisi ve alışkanlıklarıdır. Buna bağlı olarak eğitim de iki açıdan değerlendirilir. Genel eğitim, özel eğitim.

Genel eğitim, aileden, okuldan ve çevreden gelen, bilinçli olsun olmasın, kişide bir değişikliğe sebep olabilecek her türlü etkiyi kapsamına alır. Amaç kişiyi o toplumun kişisi yapmaktır. Türk'ü Türk gibi yapmaktır. Öyle ki, konuşmasından ve davranışından Türk olduğu anlaşıl-sın. Türklüğü sevsin, problemlerini tanısin, onlara çözüm bulmak için çabalasın. Bu eğitimin önceki bölümde söz konusu olan kültürlemeden farkı, birincinin evrensel, ikincinin toplumsal oluşudur. Bu amaç Millî Eğitim Temel Kanunumuzda, "Genel Amaçlar" bölümünde belirlenmiştir.

Genel eğitimin alındığı ve verildiği ilk ve en etkin yer ailedir. "Yedi-sinde ne ise yetmişinde odur" atalar sözü hiç eskimemiş, hiç unutulma-mıştır. İnsanların terbiye ve bilgi alma yetenekleri, belli bir yaştan sonra değil, aksine hemen ilk yaştan itibaren çalışma halindedir. Bu nedenle terbiye için, bir başlama yeri ve zamanı belirlenememektedir. Doğuştan itibaren, hatta yeni görüşlere göre doğuştan önceki oluş devresinden itibaren, çocuk çok yönlü olarak etkilenmektedir.

Aileden sonra en önemli terbiye çevresi okuldur. Okul gerçi hiçbir zaman ailenin eğitim ve öğretim alanında bırakmış olduğu boşluğu dolduramaz, fakat bu eğitim ve öğretimi tamamlar, düzenler, aklıleştirir.

Eğitim, ailenin ve okulun dışında da devam eder. Sokakta, alışverişte, otobüs ve dolmuşta, kahvehanelerde, sinema ve televizyon seyredirken, parkta gezinirken, her yerde olumlu veya olumsuz yönden etkilenmekteyiz.

Sonuç olarak genel eğitim, hem örgün hem yaygın eğitimin ürünüdür. Örgün eğitimde, eğitim programları ile gerçekleşir, yaygın eğitimde ise kitle yaygın araçları ve diğer bütün kaynaklar yolu ile. Ziya Gökalp "Maarif ve Hars"¹ isimli yazısında genel eğitimin bu iki yoluna şöyle göstermiştir:

"Bir millette, yaygın eğitim (müteşeyyi terbiye) yolu ile toplumdan bireye geçen fikirlerin ve hislerin bütününe 'kültür' adı verilir. Meselâ her milletin konuştuğu samimi bir dili vardır ki, toplumdan bireye terbiye ile geçer. Yine her milletin türkülerinde, koşmalarında kullandığı samimi bir vezin vardır ki, bu da dil gibi yaygın eğitimle geçer. Yine her milletin, canlı ve vecdli olarak yaşadığı bir dili vardır ki, bu da terbiye ile geçer. Milletın ahlâk ve güzellik duyguları da bireylerde bu yolla oluşur. Birey, milletın hukuk ve iktisat örflerini, felsefi ve ilmi eğilimlerini de böylece kazanır."

1 Yeni Mecma, Sayı 52.

"Fakat konuşulan bir dil olduğu gibi, yazılan bir dil de vardır. Yukarıda saydığımız bütün kurumların, kalplerde yaşanan kısımları olduğu gibi, kitaplarda yazılı olan kısımları da vardır. Birinciler bireye yaygın, ikinciler ise örgün eğitimle (müteazzi terbiye) geçer."

Genel eğitimde amaca ulaşılabilmesi, toplumun gerçek bir üyesi, iyi insan, iyi vatandaş yetişmesi, fikirlerde ve ruhlarda, daha iyi, daha güzel özlemi yerleşmesi için, ailenin, okulun ve her türlü çahşma kurumlarının fikir ve el birliği yapmaları gerekir².

DİN

Din, tarifi en güç kavramlardan biri olarak kabul edilir. Her tarif, ona bakış açılarından biri olmaktan öteye geçmemektedir, denilebilir. Bununla birlikte biz burada onun en genel ve en özel özelliği üzerinde duracağız. Onun sosyal bir olgu oluşu ve insana ait bir özellik, bir ihtiyaç oluşu üzerinde. Din-dil-sanat, bu üç kuvvet, etnoğrafyanın bildirdiği en ilkel topluluklarda bile bulunmuştur. Onun için, I.H.Baltacıoğlunun dediği gibi, "din denilen varlığı, tapınlara kapanmış insanlardan, törenlerden ibaret saymak dar bir anlayıştan başka bir şey değildir. Din, her şeyden önce bir bilinç-altı varlığıdır. . . Kurumlaşma ancak toplumların yerleşik hayata geçişinden ve iş bölümünün doğuşundan sonra olmuştur"³.

İnsan, insanlık özelliği olarak, her devirde kendisi üzerinde düşünmüş (çağdaş felsefede "kendisi üzerinde düşünme"nin, insana has bir nitelik olduğu kabul edilmektedir), nereden geldiğini, nereye gittiğini, niçin var olduğunu sormuştur kendi kendine. Max Scheler insana, bu özelliği nedeniyle "Tanrıyı arayan varlık" demiştir. 18. yüzyıl Fransız filozofu Diderot da insanın bu özelliğini şöyle ifade etmiştir: "İnsan, ne olduğunu, nereden geldiğini, nereye gittiğini, dünyaya niçin geldiğini bilmeksizin mutha yaşamının yolunu bir bulabilse"⁴. İnsanın kendisi hakkındaki bu soru, aslında daha büyük bir sorudur. Kâinatın neliğini, nereyeliğini, nedenini sormaya kadar uzanır. Burada bir gözlemimi aktarmak istiyorum:

Geçen yıl, ilkokul ikinci sınıf öğrencisi olan kızım ve bir sınıf arkadaşı ile ilkokul üçüncü sınıf öğrencisi iki arkadaşı daha birlikte çalışıyor ve sohbet ediyorlardı. Bir ara her biri, o sırada üzerinde araştırma yaptığı konudan söz etmeye başladı. Bu büyük konuşmaya kulak kabart-

2 I.H.Baltacıoğlu, Terbiye ve İman, İst. 1336.

3 I.H.Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, İst. 1966.

4 Diderot, Filozofça Düşünceler, Çev. İsa Östürk, İst. 1963.

tım. Biri "Bermuda Üçgeni" ile ilgili araştırma yaptığını söyledi. Bir diğeri de evrenin oluşunu araştırdığını, bunun için annesinin kitaplarını taradığını, fakat bir yanıt bulamadığını, ansiklopedilerde de zaten böyle önemli konuların yer almadığını, bir de babasının kitaplarını (annesi ile babası, her ikisi de doktordur) tarayacağını anlattı. Bu konuyu öğretmenine de sormuş. Fakat öğretmeni, böyle soruların henüz erken olduğunu, bunları ilerde öğreneceklerini söylemiş. Ders kitaplarındaki bilgi de yetersizmiş. Orada, hiç bir şey yokken, sadece bir toz bulutunun dönmekte olduğunu, bunun seğuyarak katılaştırmadan gezegenlerin oluştuğu yazıyormuş. Çocuk diyordu ki: "İşte ben asıl bu toz bulutunun nereden geldiğini merak ediyorum. Öğretmene tekrar soracağım."

Çağımızda "Çocuğun Antropolojisi" veya "Pedagojik Antropoloji" gibi bilimler, planlı ve metodlu eğitimi mümkün kılacak görüşlerin ve tecrübelerin belirlenmesine çalışmaktadır. Pedagoglar ve psikologlar bu arada, din eğitimi ve teolojiden bağımsız olarak, "çocuğun din problemi" ni de keşfetmektedirler. Bunlardan Hollandalı pedegog Langevelt, çocuğun dini üzerine görüşlerini şöyle belirtmektedir⁵: "İnsan, hatta insan yavrusu, dini varsayıyor, ileri sürüyor. İddia etmiyorum ki, o, Hıristiyan dinini ileri sürüyor... Fakat inanıyorum ki, çocuğun antropolojisi bize, çocuk hayatında varsayım olarak dinin gerekliliğini açık olarak gösterebilecektir. Bütün hayat çocuğa, kavramlarının, anlayışlarının, çözümlenmelerinin kesin olmadığını göstermektedir. Ona, çalışmanın tamamlanamazlığını göstermektedir. Aynı ihtiyaçların ve gereklerin sürekli geri geldiğini göstermektedir. En önemli kararları akılcı, tam güvenilir nedenlere göre düzenlemenin imkansızlığını göstermektedir." Langevelt şöyle devam ediyor: "... Fakat insanın bu kaosu rahatlıkla kabul etmesi, ona katlanabilmesi acayıptir. Az sayıda intihar edenler hariç, normal varsayım 'herşeyin nihayet aslına döneceği'dir".

Bazıları derler ki: "Bilinmesi benim için imkânsız olan şeyi, hayatım boyunca bilemeyeceğim. Bundan üzüntü de duymayacağım. Bu benim kabahatim değildir. Nasıl ki arkamda da bir gözüm veya uçmak için kanatlarım olmadığına da üzülmiyorum." Böyle bir düşünce bir grup insanı geçici olarak rahatlatırsa bile, insanlar bütünüyle böyle düşünemez ve rahatlayamazlar. İnsan, bu soruların cevaplarının, bilinmesi imkânsız şeyler olduğunu da kesinlikle bilmemektedir ki, düşünmekten, araştırmaktan, inanmaktan uzak kalabilsin. Ayrıca insan, arkada gözü olmaksızın arkasını görebilmeyi, kanatları olmaksızın uçabilmeyi başarmıştır. İnsan, basite indirgenecek bir varlık değildir. O, felsefenin deyi-

⁵ Hans Joachim Dörger, *Religionsunterricht in der Schule*, Kohlhammer 1976, s. 78.

miyle "bir imkânlar alanı"dır. Her yeni buluşla, yeni imkânlarla kavuşmakta, yeni imkânlar onu yeni buluşlara yöneltmektedir. Eğer insan, bir temele, bir düzene inanıyor ve güveniyorsa, bu onun artık bu yoldaki araştırmalarına devam etmeyeceği anlamına da gelmez. Aksine, emin olmak için bile olsa, aramaya devam edecektir. İnsan, bir temele ve düzene, en azından, ona ihtiyacı olduğu için, onu karışıklıktan daha anlamlı bulduğu için inanmakta ve güvenmektedir.

Bugün insanın Allah sorusu yeniden zorlaşmış durumdadır. Fakat bu zorlaşma iyi de olmuştur. Çünkü bu yolla, Allah sorusunun bilgi objesi olmadığı açıklığa kavuşmuştur. Allah, gerçi bilimsel "problem çözme" yöntemleri ile bilinmemektedir. Fakat O, büsbütün bilinemez değildir. Ne zaman ayrıntılarla değil de bütünlü, "İnsan nedir? hayat nedir? nereye gidiyoruz?" gibi mânâ ile ilgili bir soru sorulsa, karşınıza Tanrı çıkmaktadır. Demek ki biz O'nu büsbütün bilmiyor da değiliz. O, bilinen ile bilinmeyen arasında bizi sürekli olarak meşgul etmektedir. Sanki unuttuğumuz bir tecrübedir de hatırlamaya çalışıyoruz; sanki dilimizin ucundadır da söylemek istiyoruz, fakat söyleyemiyoruz.

Bugün "Tanrının ölmüş veya öldürülmüş" olduğu da söylenmektedir. Böyle bir ifade kanımca, Zeus'un (bir Yunan ilâhı idi) ya da Uzza'nın (bir Arap ilâhı idi) ölümü veya öldürülmesi gibi birşeydir. Ölen veya öldürülen, insanın bilemediği, fakat varlığını, bilgi dışı olarak, sezgi ile vahiy yolu ile hissedip, haber alıp inandığı büyük gerçeğe, varlığının mânâsına verdiği isim anlamındaki Tanrı değil, fakat bu kavramı, giderek özünden saptıran sonraki eklemeleridir. Filozofun dediği gibi, "eğer insan Tanrının varlığından şüphe ederek işe başlarsa, bu sınavdan kurtulabilecek konu kabır mı?" Schleiermacher'ın şirli deyişiyle "din, ebediyetin anlamı ve tadıdır".

DİN EĞİTİMİ

Din eğitimi, din kültürünün verilmesi, din kişiliğinin kazandırılması demektir. Bu işi yapacak olanlar, ailede anne-baba veya onların yerini tutan yakın kişiler, okullarda din dersi öğretmenleri, camilerde din görevlileridir. Din ve eğitim, olay olarak ele alındıklarında, onların insanla başladıkları öne sürülebilir. Bununla birlikte dinin ve eğitimin kendisi üzerinde düşünmenin, din eğitiminin bilimselleşmesinin, ancak yakın tarihin ürünü olduğunu söylemek durumundayız. (18. yüzyılın sonu 19. yüzyılın başı). Din eğitiminin problem olarak ele alınması, eğitim biliminin ve modern anlamda teolojinin kurulmasından sonradır. Din eğitimi çalışmalarının, her iki bilimin imkânlarından yararlanması

bir sorumluluktur. Bu sorumluluk, din bilimleri (teoloji, ilâhiyat) ile eğitim bilimini, kendilerine has başlıklarına ilişmeden birbirine yaklaştırmış ve işbirliğine sokmuştur. Bu çalışmaların ürünü olarak gelişen yeni bilim "Din eğitimi Bilimi" olmuştur. Türkiye'de böyle çalışmaların yapılmamış olduğuna görüyoruz.

Eğitim bilimleri ile din bilimleri arasındaki işbirliğinin Batı'da da kolay kurulmuş olduğu söylenemez. Orada sorun, okul ile kilisenin ayrıştı sonucu okulun din derslerinin kiliseden bağımsızlaştırılması ile ortaya çıkmış, çalışmalar böyle başlamıştır. Alman din eğitim bilimcisi R. Kabisch'in ifadesi ile:⁴ "Kilise dersleri öğrencileri, kiliseye ve Hıristiyan dinine bağlamak üzere eğitirken, okulun din dersleri onları sadece dinden haberdar kılmak amacını güdüyordu. Daha sonra muhteva da paylaşıldı. Önceleri İncil'in hikâyeleri 'dogmatik' sayılmayarak okullarda okutuldu. Bu hikâyelerle meşgul olmanın, hür düşünceli olmaları gereken öğretmen ve öğrenciler için bir sakıncası olmayacağına inanılıyordu. Dogmatik inanç bilgisi ise okullarda yer almıyor, onlar kilise görevlilerine bırakılıyordu.

"Din derslerini okullardan bütün bütün kaldırmak isteyen, küçük bir aşırı ilerici grup da vardı. Öğretmenlerin büyük çoğunluğu din dersini bilinçli olarak tutuyordu. Fakat onun, bilimsel verilere, özellikle İncil'e dayalı bilimsel çalışmalarla ve modern okulun öğretim amaçları ile uyumlu duruma getirilmesini de istiyordu. Bu konudaki yorumlar o kadar değişik ve geniş kapsamlı idi ki -din duygusu vermekten, İncil tarihi dersine ve maneviyat eğitimine kadar - 19. ve onu izleyen 20. yüzyıl için, din-eğitim-kültür-bilim-ilericilik kavramlarından gerçekte ne anlaşılması gerektiği bir problem olarak önem taşımaya başlamıştı."

"Okullardaki din derslerini şüphe ile karşılayanlar da vardı. Onlar bu dersin, dini yavaş yavaş zayıflatarak nihayet büsbütün ortadan kaldırmak amacını taşıdığını iddia ediyorlardı. Gerçekten de uygulamaya yönelik araştırmalar, din derslerinin okullarda pek ciddiye alınmadığını, öğrencilerin ilgisini ve sevgisini yeterince çekmediğini göstermişti. Hatta, din bilgilerinin günlük hayatta uygulama alanı bulamamasından ötürü, din dersinin, önem verilme açısından, derslerin en sonunda yer aldığı ortaya çıkmıştı."

Böyle bir dönemde bu problemin çözümlenmesi yolunda çalışmalar yapılmış, din öğretiminin, öğrencilerin ilgisini ve sevgisini çekmesi için nelerin yapılabileceği konusunda denemelerde bulunulmuştur.

4 Kurt Febr, Grundriss der Religionspädagogik, 1975.

Bu aşamada "din öğretilir mi?" sorusu ortaya çıkmıştır. Çalışmalar ve tartışmalar bu soru üzerinde yoğunlaştırılmış; dini, okula uygun, nesne olarak anlaşılır, öğrencinin düşünce biçimi ile işlenebilir hale getirmek denemeleri yapılmıştır. İşte böyle bir noktada "Din Eğitimi Bilimi" doğmuştur. Din Eğitimi biliminin görevi, okulda ve ibadet evinde, uygulamaya eleştireci bir biçimde katılmak ve bilimsel önerilerde bulunmaktadır. Buna "pratiğin teorisi" veya "davranış geliştirme" çalışması denilebilir. O, uygulayıcıya bir baskı yapma niyetini taşımaz. Fakat onu, imkânlarının bilincine vardırmayı ve tasarılarını eleştirmeyi amaçlar. Ona, işlerini bilimsel bir biçimde, teolojik ve didaktik tasarılarla plânlamak ve yürütmek yeteneğini kazandırmak ister. Bilim ile uygulama arasında aracılık yaparak, yalnız uygulamanın teorî ile değil, teorinin de uygulamadan gelen tecrübe ile denetimini sağlar. Böylece donmuş öğretim kanaatleri ile davranış zorlamalarının yerine esnekliği getirerek, yeni katkıları da garanti etmeye çalışır.

Din eğitiminin, ancak belirli bir din'in, yani doğruluğuna inanılan dinin eğitimi olabileceği konusu ise, uygulamadan çıkabilmiştir. Nötr bir din dersi, din farkı gözetmeyen bir din dersi, dinin özüne uymamıştır. İçinde yaşadığımız çağda yaşayan veya tarihin herhangi bir çağında yaşamış olan bir diâden, onun doğuşundan, yayılışından, etkilerinden söz etmek, ancak Dinler Tarihi çalışmalarını nakletmek olabilir. Din eğitimi açısından ise fazla bir anlam ifade etmez. Din eğitimi kavramı içinde din, peşin olarak tekil anlaşılmak durumundadır.

Şu halde biz din eğitimi deyince, İslâm dininin eğitimini kastedeceğiz. İslâm Dininin, onun kutlu kitabı Kur'an-ı Kerim'in ilk ve son amacı, bir tek Allah'a inandırmaktır. Bununla birlikte onun ilk sözü, "oku"dur. Okunacak şey, önce Kur'an-ı Kerim'dir. Bu "oku" emri, müslümanlığı benimseyenlerde bir okuma seferberliği, okuma aşkı ve okuma geleneği doğurmuştur. Müslümanlar, eski çağın medeni milletlerine egemen olduklarında, onların da bilim, felsefe ve kültürlerini okumuşlardır. Fakat Kur'an dâima egemen durumda kalmıştır. Yeni ilimlerin ve düşüncelerin hepsi, Kur'an-ı daha iyi anlamak ondan daha çok yararlanmak ve daha çok zevk almakta birer araç olarak kabul edilmiştir. İslâm dünyasında bütün ilimler bu ruh içinde doğmuş, gelişmiş; İslâm medeniyeti bu ruhla oluşmuştur. Kur'an ruh, bütün diğer ilimler ham madde olmuştur.

Müslümanların hepsi, Kitab'ı hem okuyup anlamak, hem okutup anlatmakla görevlidir. İlim öğrenmek, kadın-erkek her müslümana farz

kılınmıştır'. Bunun yanısıra sırf öğretim işi ile uğraşacak bir grup "bir eğitimciler grubu"da tavsiye edilmiştir⁷.

Eğitim-öğretim işi giderek kurumlaşmış, bu kurumlaşmada Müslüman Türklerin katkısı büyük olmuştur. Burada şunu bir talihsizlik olarak belirtmek gerekir. Osmanlı Türkleri, devleti kurarken, resmîyette Türk dilini esas almalarına, Türkçe kanunlar yapmalarına rağmen, yüksek eğitim kurumlarında Arapçayı esas almışlardır. Gerçi bu, o çağın bir özelliğidir, modasıdır. Hıristiyan dünyasının öğretim dili Latince, İslâm dünyasındaki Arapçadır. Fakat bu tutum, Kur'an'ın ruhuna aykırı olarak, onun getirdiği dünya görüşünün, millî dilde, yaşanan hayatla birlikte yaşayıp gelişmesini engellemiştir.

Kâtip Çelebi, çağın ders verme yöntemini düzeltmeye çalışmış, asıl metni anlamadan, yıllarca şerh ve hâşiyelerle vakit ve hayatı boşa geçiren medreselere karşı çıkmış olmasına rağmen, ne yazık ki kendisi de Arapça yazmıştır.

Kâtip Çelebi, 16. yüzyıldan sonra yaratıcı düşünce hareketinin durmasını, Kanunî devrinden itibaren felsefenin öğretimden kaldırdığını görmesine bağlar. Muallim Cevdet onun bu iddiasını kabul etmez. Çünkü felsefe öğretimden hiçbir zaman kalkmış değildir. Ona göre asıl sebep⁸, "Felsefenin birinci kısmını teşkil eden ilâhiyat, tabiiyat ve riyaziyattan yalnız riyaziyat kısmının üç şubesi olan hesap, hendese (geometri) ve heyetin (astronomi), Kanunî'den sonra ve özellikle Takîyüddin rasathanesinin yıkılışından sonra, itibardan düşmüş olması ve vaktiyle medrese öğretim üyeleri, bu dallarda öğrenim görmeden mezun olmazken, giderek yalnız edebiyat ile şer'iyattan şehadetname almakla yetinmeleridir. Sonuç şu olmuştur: Şeriatın birçok kısımları, riyaziyatsız anlaşılammış, cahilane taassup başlamıştır. Hatta mantık derslerinin riyaziyatla ilgili yanları bütünüyle karanlık kalmıştır."

"Tabiiyata gelince: Tabiat olaylarının incelenmesi, Allah'ın işine karışmak gibi bir anlayışa doğru gitmiş, eski İslâm âlimleri, Allah'ın tabiatındaki işlerini pek iyi açıklayan bu bilime yaklaşmak yolu ile, daha kuvvetli müslüman yetişeceğine inanırken sarakiler, tabiiyat okuyanlara hakarete başlamışlardır. Hatta Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd'ü tekfir etmişlerdir. (Bununla birlikte tabiiyat öğretilmekte devam etmiştir). Bu dönem Türk müderrislerinin onda dokuzu riyaziyat şubesine girme-

7 Sünnü İbn Mâre, Mukaddime, 17.

8 Tevbe, s. 122.

9 Muallim Cevdet, derleyen Erdoğan Erüz, İstanbul, 1978.

den edebiyat ve şer'iyat sınıflarından mezun olmuştur. İşte müteceddidleri (yenilikçileri) tekfir eden İslâm ulemâsı bunlardır."

Ziya Gökalp¹⁰, bütün bunların gençlik arasında din buhranının doğmasına sebep olduğunu, okullarda din eğitimi verenlerin gerçek islâmiyeti bilmediği gibi, müsbet bilimleri okutan öğretmenlerin de bilimlerin özünü kavrayamamış, yani felsefeden yoksun kalmış olduğunu; gençliğin bu iki etki arasında düşünmeye başlayınca, zorunlu olarak, bir yanda dinle akıl arasında, diğer yanda dinle örf arasında uyumsuzluk olduğuna inandığını söylemektedir. "Oysa islamiyette öyle iki kural vardır ki, bunlar sayesinde o, yalnız bugünkü akıl ve örf'e uygun olmakla kalmaz, belki kıyamete kadar oluşacak her türlü toplumsal hayatların doğuracağı müsbet bilimler ve sosyal örflerle uyum sağlar. Bu iki ilke şunlardır:

1. Kelâm ilkesi: Akıl ile nakil çatırsa, nakil akılla tevil edilir. Bu ilke, İslâmiyetin beynelmünel akla verdiği önemdir.

2. Fıkıh ilkesi: Örf'e bağlı naslarda itibar örfedir. Bu ilke değer hükümlerini esas almıştır. Sosyoloji bilimine göre de değer hükümlerinde örf baskındır. Kur'an-ı Kerim "Örfü emrediniz", "Ma'rufu emir, münkeri nehyediniz-iyiyi emrediniz, kötüyü yasak ediniz"¹¹ diye tavsiye etmiştir.

"Avrupa henüz bu düzeye ulaşamamıştır"

Gökalp'e göre, bu iki kural sayesinde, Müslüman milletlerin çağdaşlaşmasına hiçbir engel yoktur. Yeter ki İslâmiyet, alışıldığı gibi değil, olduğu gibi öğretilsin. Aydınlar İslâmiyeti böyle, bütün gerçekliği ile duymaya ve anlamaya başladıkları gün artık din buhranı diye birşey kalmayacaktır.

I.H. Baltacıoğlu'nun deyişiyle, "Gökalp, din hastalığına el koymuştur, onu teşhis etmiştir."

Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün, dini yaşanan hayata aktif ve anlaşılır biçimde katma çabaları sonuç vermemiştir. Din derslerinin ve öğretmenlerinin giderek itibardan düşmeleri sonucu, dinin genel eğitimden bütünüyle uzaklaştırılması 1949'a kadar sürmüştür. 1949'dan itibaren başlayan yeni girişimler, henüz din eğitimi bilimselliğe kavuşturacak, araştırmaların bulgularına dayanılarak geliştirilecek teori ve önerileri uygulamada denemeye koyacak düzeye erişmemiştir.

10 Dine Doğru, Küçük Mec. 3 Tem. 1338.

11 Lokman s. 17.

DİN EĞİTİMİNİN GENEL EĞİTİMDEKİ YERİ

"Eğitim" bölümünü bitirirken, bireyin ihtiyaçlarının ve yeteneklerinin ancak belli bir toplumun kültürüne göre doyurulup geliştirilebileceğine, inançların ve dolayısıyla dinin, kültürün öğelerinden olduğuna işaret etmiştik. "Genel Eğitim" bölümünde, insanın bedensel, ruhsal, zihinsel vs. bütün ihtiyaç ve yeteneklerinin, insanın bütünlüğünü bozmadan, dengeli bir biçimde doyurulmasının ve geliştirilmesinin esas olduğunu söyledik.

"Din" bölümünde, Tanrı'yı aramanın ve bir dine bağlanmanın, insanın insanlık özelliklerinden olduğundan söz ettik. "Din Eğitimi" bölümünde ise, bütün müslümanların din'i öğrenmek ve öğretmekle, Kur'an-ı okumak ve okutmakla görevli olmalarının, dinin gereği olduğunu ilâve ettik.

Şu halde, yetişmekte olan nesli gerçek bir insan yapma yolundaki her çabaya katılma, din eğitiminin hakkıdır ve görevidir. Genel eğitimin bütün insanlara karşı sorumluluğu olduğu gibi, din eğitiminin de bütün insanlara karşı sorumluluğu vardır. Bu yönü ile "Din Eğitimi", Genel Eğitime ayrılmaz bir parçasıdır. Burada itiraz olarak, Tanrı'nın rahmetinden ve öğretisinden bütün insanların haberdar edilmesi görevinin, vicdanı ilgilendiren, imana dayalı bir konu olduğu söylenebilir. Fakat buna karşılık, daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, şu da söylenebilir ki, her eğitsel teori ve uygulama, temelde, bir dünya görüşünden, yani insanın menşei ve geleceği üzerine verilmiş, bilimlere aşan, bir başka çeşit inanmaya dayalı cevaplardan kaynaklanmaktadır. Bu türlü eğitsel önerilerin yanında, dinî inanmaya dayalı eğitim, temeldeki ayrılma nedeniyle onlardan kesin çizgilerle ayrılmakla birlikte, bir seçenek getirerek, onların kritiğinin oluşturulmasına yardım edecektir. Bu, din eğitiminin vazgeçemeyeceği görevlerinden olduğu gibi modern eğitimin de önem verdiği konulardandır.

Ayrıca din eğitimi, Anayasa'nın vicdan özgürlüğü prensibi ile ve İslâm Dini'nin, inanmamakta direnenlere karşı "Sizin dininiz size, benim dinim bana", "Dinde zorlama yoktur" vb. ilkeleri ile sınırlı olduğundan, zaten vicdanı ilgilendiren bir konudur.

Türkiye, Din Eğitimi Genel Eğitimin dışında tutmanın tecrübesini de yaşamıştır. Din eğitiminin, ilgili bölümde ifade ettiğimiz gibi, büyük çoğunluğu ile ağır bir cehalet içinde bulunan anne-babalara bırakıldığı dönemde bu eğitim durmamış, aksine "gizli ve kaçak olarak, çok

kötü şartlar ve pek ilkel metodlarla, olumsuz yönde gelişme göstermiştir".¹²

Toplumumuz bu hazursuzlukların olumsuz sonuçlarını görmüştür. Din eğitimi adı ile milletin birliğini ve bütünlüğünü zedeleyici cereyanlar ortaya çıkmış, devlet bunları izlemek zorunda kalmıştır. Bu sırada görevlilerin din konusundaki yetersizliği, bir cereyana bağlı olanlar, normal ibadetini yapan müslüman bir vatandaşı ayırdedememiş, zararlı yayın şüphesi ile toplattırılan kitaplar arasında Kur'an-ı Kerim ve ilmihal kitabı bulunabilmiştir.

Dinin, politikacıların elinde, sömürü aracı olmaktan kurtulamaması da, Türkiye'nin bitip tükenmemiş problemlerinden biridir. Siyaset, bugün bütün dünyada olduğu gibi, bizim gençlerimizde de giderek ilgisini toplamaktadır. Siyasetin bir kitle uğraşı haline gelmesi, bütün vatandaşların siyasal yönelimleri üzerinde durulmasını zorunlu kılmaktadır. Ülkemizde ise "lâiklik" ve "din" arasındaki çözülmemiş olumsuz ilişki, bu konuda, din yönünden mümkün olan olumlu girişimleri engellemekte, meydan olumsuz girişimlere kalmaktadır. Lâik din anlayışını benimsemiş olanlar, aydınlık bir görüşü savunmamaktadırlar. Onlardan bazılarına göre: Din sosyal bir kurumdur, eğitimimizde yer alması gerekir. Aydın din adamı yetiştirilmelidir. Bazılarına göre ise: Aydın din adamı demek, dini çok iyi bilen adam demektir. Böyle bir adam, dinin bir inanç sistemi olduğu kadar bir siyasal sistem, bir hukuk ve yaşayış sistemi olduğunu da bilecektir. . . Böylece din devleti telkini kendiliğinden gelecektir.

Din eğitiminin genel eğitime bu yönden katkısı, onun bu yamanın yok sayılarak hiç sözünün edilmemesi yerine ortaya konularak eleştiri konusu yapılması ile mümkün olacaktır.

Din eğitimi içinde siyasal eğitim, Kur'an âyetleri ışığında, hüküm verme, davranışta bulunma yeteneğini kazandırma ve buna hazırlık yapmakla olabilir.

Gencin ve yetişkinin, içinde yaşadığı, gözünün önünde olan olaylar üzerinde, din bilgilerine dayanılarak derinlemesine çalışmalar yapmak şüphesiz, ancak yüksek öğretim içinde, yaygın eğitimde de kitle yaygın araçları yolu ile mümkün olabilir. Orta öğretimin yüksek sınıflarında ise, öğretmenle öğrencinin birlikte çalışması, kaynak ve haber toplaması, onları tartışması ve değerlendirmesi ile küçük çapta başarılabilir. Bunun için gruplar oluşturmak, her gruba, üzerinde çalışmak istedikleri konu-

12 İ. Parmaksızoğlu, Türkiye'de Din Eğitimi, M.E.B.

ları vermek, konulara Kur'an âyetlerinin hangi yolla girdiğini, ne gibi çözüm yolları önerdiğini, bunların nasıl ve kaç türlü yorumlanabileceğini düşündürmek gerekecektir. Şüphesiz öğretmenin ve öğrencinin büyük çabalarını, geniş zamanını ve derinleşme eğilimini gerektiren bir uğraş. Fakat denenebilir.

Din, kendi içinde de eleştiri konusu yapılabilir. İnsanın kendini koruma, yüceltme, yaratıkları ilâhlaştırma eğilimi vardır. Bu eğilim, "yaradılıştaki dinselliğin doyurulmamış yanı olarak" tarih içinde ve günümüzde konu edilebilir. Tarihte, toplumun ve bireylerin yaşantısında dinin yararı ile birlikte zararının da yanyana yer aldığı olayların eleştirisi, anlaşılması ve anlatılması kolay bir konudur. Bu yolla, dinin kişileri hür yaptığı gibi, onlar üzerinde baskı aracı olarak kötüye kullanılabilmesine de işaret edilmiş olacaktır. "Din, özgürleştirir de, köleleştirir de" bunlar bugün artık örnekleri ile ve bütün açıklığı ile konuşulabilir konulardır. Bunların üzerinde cesaretle konuşulabilir, hatta bunun yanı sıra felsefi, marksist ve psikoanalitik din eleştirileri (Feuerbach, Marx, Freud vb.) ile onların zamanımıza uzanan etkileri de tartışma konusu yapılabilir.

Değişik alanları inceleme konusu yaparak, benzer incelemeler için yeti kazanan, kendi dinindeki sağlam bilgiyi, özünü çıkarabileceğini öğrenen genç ve yetişkin, rahat bir imana kavuşabilir.

Dua konusunu da burada anmalıyız. Dua, Allah ile doğrudan ilişkidir ve insanın, kendisini aşmasının başlangıcıdır. Olgun yaşa geldiği halde, nasıl dua edeceğini bilemeyen pek çok insan vardır. Bu durumu tecrübe ile biliyoruz. Oysa kendi başına Allah'la ilişki kurmayı, O'na yönelmeyi öğrenmemiş kişinin, bağımsızlığı söz konusu olabilir mi?

Türkiye'nin dini ve genel eğitimi ilgilendiren bir başka problemi de, Mezhep ayrılıklarının çatışmalara dönüşebilecek derecede hoşgörüsüzlük içinde bulunuşudur. İslâm Dini, Allah'a ve Ahiret gününe inanmada, bütün insanları birleştirmeyi amaç ediyen bir dindir. Müslümanların, bir olan Kur'an-ı Kerim'i okuyup, onun üzerinde birleşmeleri yerine, onun yorumlarından doğan ayrılıklara bağlanarak, mezheplere bağlılığı dine bağlılıktan adeta üstün tutmaları, hatta bu uğurda özüne aykırı davranışlarda bulunabilmelerinin sebeplerinden biri de, mezhepler konusundaki bilgisizlik, belirsizlik, yani eğitimsizlik ve dolayısıyla bu konuların sömürüye açık bulunuşudur.

Başka dinlere karşı nasıl tavır takınılacağı da benzer bir konudur. Gerçekliğine inandığımız İslâm dininin, bununla birlikte, yine de,

yeryüzünde yaşayan dinlerden biri olduğu bilinecektir. Her din, bağlarına göre en gerçek dindir. Bu duyguya saygı gösterilecektir. Kendi dinine beklediği anlayış ve saygıyı kişi ancak bu yolla sağlayabilir. Bu demek değildir ki, dini yayma çalışmaları duracaktır. Aksine devam edecektir. Fakat bunun, çok dikkat edilmesi gereken, nazik bir konu olduğu, sempati ararken antipatiye sebep olunabileceği unutulmaması gereken noktalardandır.

Genel eğitimin, dine ilişkin bir başka sorunu da günlük dilde çokca kullandığımız, aynı veya benzer anlamları yüklediğimizi sandığımız, fakat ayrı anlamlarda kullandığımız kavramlar sorunudur. Bu konuda, iki yetişkin arasında geçen, kulak misafiri olduğum şu konuşmayı aktarmak istiyorum. Konu dini nikâhtır:

- Dini nikâhımız kıyılmadığı, geciktik,
- Belediye nikâhı kıydırdınız ya,
- Evet ama o şeriata uygun nikâh değil ki,
- Peki senin şeriat dediğin nedir?
- Dine uygun kanunlardır.
- Kanunlar, halkın inancına ve vicdanına aykırı olabilir mi?
- Olamaz.
- Şu halde bu kanunlar da şeriata uygundur.

Dil yönünden durum, bugün için, bir yandan sürekli anlaşma ve değişme, diğer yandan dinle ilgili konuların uzun bir süre ailede ve toplumda çekingenlik yaratmış, açıkça tartışılıp konuşulamamış olması sonucu tipik bir görünümüdür. Bu durum, dinle ilgili yayınların, artık pek eskimiş bulunan deyimleri ile bir kat daha problemleşmektedir.

“Dil sosyolojisinin” bulgularına göre, çocuğun yakın çevresi ile iletişimi sonucu kazandığı ilk konuşma biçimi ve kavram bilgisi, onun daha sonraki tutum ve davranışlarında önemli rol oynamaktadır. Şu halde çocukların, gençlerin ve yetişkinlerin birlikte düşünülmesi söz konusudur. Sözlüklerimizin din yönünden yeterli olduğunu söyleyecek durumda değiliz. Hâhiyatçılardan ilgililerin, dilbilimcilerle ortak çalışmalar yaparak, din diline gerekli kelimeleri, dilimizin özüne ve âhengine uygun biçimde üretmeleri bir ihtiyaçtır. Bu demek değildir ki, her bilimin olduğu gibi din biliminin de kendine has terimleri, bütün bütün kullandıktan uzaklaştırılacaktır. Tam tersine bunlar kalacaktır. Fakat bunlara, bugünkü kullanış ve anlaşışları dikkate alınarak, açıklık getirici karşılıklar bulunacaktır.

Cinsel eğitim konusu da din eğitimine girebilir. Şüphesiz yalnız bir yanı ile. Bu konu bugün toplumumuzun acele çözüm bekleyen sorunlarından. "Bastırıcı" cinsel eğitim ile "ilerici" diyebileceğimiz cinsel eğitim arasında gençlerle aileler bunalım geçirmektedir. Bu eğitim birçok derslere dağıtılacak bir sorumluluktur. Din eğitiminin, cinsel eğitime yardımı, diğer derslerinkinden ayrıdır. Onun görevi, biyolojik-tıbbî açıklama ve bu yolla aydınlatma değildir. Onun görevi, cinsel davranışın düzenlenmesi yolunda Kur'an-ı Kerim âyetlerinin ışığı altında, kapsamlı bir sosyal ahlâkın telkinidir. Bu davranışlar arasında önde geleni, sevgi ile yöneliş, eşe sorumluluk, onun özgürlüğüne ve onuruna saygı, çocuğa sorumluluk ile bağdaşan bir arkadaşlık ilişkisidir.

Kadın ve erkeğin, İslâm dinine göre bir tek nefisten, özden, yaratılmış oluşu ve bunun sonucu eşdeğerliliği, evlilik ve evliliğe hazırlık, cinsel arzuların normal ve kötü kullanılması, reklâm yolu ile ticaret aracı yapılması vb. konuların işlenmesi, cinsel alanda yapılabilecek eğitsel yardımlardır.

Bugün toplumumuzda, dünya toplumlarında olduğu gibi, yalnız din değil, genel olarak sosyal bilimlerin alanında yeni yönelişler bulunmaktadır.

Bilim ve teknolojinin, insanların koşar adımlarla dahi yetişemediği hızla gelişmesi, yetişemeyenleri yabancılaştırmakta, yalnızlaştırmaktadır. Bu durumun yeni problemler yaratması, insan faktörünün çok yönlü ele alınmasının ihmale gelemeceğini ortaya çıkarmıştır. Yeni eğitimin parolasının "yeniden dengeli insana doğru" olması dileğimizdir.

15. YÜZYILDA ARAPÇA MUSİKİ TERİMLERİ VE TÜRKÇE KARŞILIKLARI

Asistan Ruhi KALENDER

15.yüzyıl kültür ve sanat hayatı, tek kelime ile medeni hayat bakımından da ilerleme yüzyıldır. 13 ve 14. yüzyıllardaki türkçeye dönüş hareketi, bu yüzyılda yavaşlamıştır. Bilhassa ilim ve edebiyat dilinde, Arapça ve Farsça kelimeler rağbet görmeye başlamıştır. Bu hareket Türk aydınlarının, Arap ve İran dillerine dönüşü manasında değildir. Büyük bir İmparatorluk kuran Türk İslâm Devleti'nin hâkim bulunduğu sahalara söz geçirecek derecede, zengin bir dile dayduğu ihtiyaçtandır. Kısaca yeniden bir imparatorluk dili olmasındandır. Çünkü bu yıllarda türkçeye giren kelimeler yalnız Arap ve Acem dillerinden gelen sözler değildir. Özellikle Balkan dillerinden Yunanca, Latince ve İtalyanca'dan da kelimeler gelmiştir. Bu dillerin konuşulduğu yerlere hâkim ve sahip olan Türkler, bir yandan oralara sözler götürmüşler, diğer yandan buralardan kelimeler almışlardır. Yeni gelen kelimeler Türkçe'nin kendi bünyesinde gelişmesine mani olmuş; fakat dilimize daha geniş bir ifade kolaylığı vermiştir. Aynı yüzyılda bir kısmı şair ve diğer bir kısmı da hem şair, hem de musikişinas bestekâr olan Osmanlı Hükümdarları'nın emriyle sade ve güzel halk türkçesiyle halka halk diliyle hitabeden eserler yazılmıştır. Nesirle yazılmış olan ve birer destan değeri taşıyan bu tür eserlerin, Osmanlı İmparatorluğu'nu geniş halk kütlelerine tanıtmak ve sevdirmek gibi bir amaçları da vardır. Bu nedenle İslâm Medeniyeti'nde söz sahibi olmasını sağlayacak bir kelime zenginliği ve ifade üstünlüğüne ulaşan Osmanlı Türkçesi, yukarıda adı geçen bütün dilleri ikinci plâna düşüren milli bir zafer kazanmıştır¹.

İlim ve Edebiyat dilinde klâsik bir görüşle ve ortak bir İslâmî Kültür icabı olarak, bazı müellifler Musiki İlmi hakkındaki eserlerini arapça, Farsça bazıları da türkçe olarak telif etmişlerdir. Söz konusu eserlerden topladığım bir kısım Arapça Musiki Terimleri ve Türkçe Karşılıkları bir çizelgede gösterilmiş ve ayrıca özet halinde açıklamaları da yapılmıştır.

¹ Banarlı, Nihat Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, II. cilt İstanbul 1971, s. 437

ARAPÇA MUSİKİ TERİMLERİ	TÜRKÇE KARŞILIKLARI
1- En-nağmetu	nağme
2- El-lahnü	lahn
3- El-müstakıyya	musiki
4- El-musikaru	musikar
5- El-lehvu	lehiv
6- El-bu'du	buud
7- El-ikâ'u	ika
8- En-nakaratu	nakarar
9- El-mülâ'imu	mülâyim
10- El-mütenâfiru	mütenâfir
11- El-veteru	veter
12- El-mücennebu	mücenneb
13- Eş-tanıniyyu	tanini
14- El-bakıyyetu	bakıyye
15- Aynı anlama gelmekte olan dört terim:	
a- El-makâmu	makam
b- El-avâzu	avâze
c- Eş-şu'betu	şube
d- Et-terkîbu	terkîb
16- Zü'l-hamsi	zü'l-hams
17- Zü'l-erba'i	zü'l-erbaa
18- Zü'l-küllü	zü'l-küll
19- El-hâbitu	habîb

AÇIKLAMALAR

1- Nağme: "yekdiğerine münasebet-i tammesi olan birkaç perdenin bir arada icra-yı terennümüne denür" [Uz, Kâzım, Musiki Istilahatı, Ankara 1964, s.47] Yılmaz Öztuna: "ashında ses demektir. Türkçe ezgi, ır, Farsça neva, Yunanca melos, Fransızca melodi, İngilizce melody, Almanca melodie v.s. diye tanımlamakta. [Türk Musikisi Ansiklopedisi, II.cilt, İstanbul 1974, s.62] Mehmet Çelebi (Ladikli) "Zeynü'l-Elhan" adlı a.y. eserinde, nağmeyi, bahsedilen bir zamana bağlanan bir sesdir diye tarif ediyor.

2- Lahn: nağme, ezgi demektir. [Develiöğlü, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik lughat, Ankara 1971, s. 256] Mehmet Çelebi (Ladikli) "Zeynü'l-Elhan" adlı a.y. eserinde lahni, güzel nağme, sevilen bir

tertipte pes ve tizlikde muhtelif olan nağmelerdir. Yani beste anlamına gelmekte olduğunu açıklıyor.

3- Musiki: "İtalyanca, İspanyolca; Music, Fransızca Musique, İngilizce Music, Almanca Musik" İslâm Kültürüne bağlı bütün dillerde aynı teleffuzla yer almış, belki de tek yunanca kelimedir. J.J.Rousseau da (1712-1778), "Musiki sesleri kulağa hoş gelecek şekilde uyarlamak sanattır" diyor. Kant (1724-1804), "Bir sıra hoş duyguları seslerle ifadelendirmek sanattır" diye tarif etti. [Gazimihal, Mahmut R, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s.160] Yılmaz Öztuna ise; "Ses üzerinde kurulmuş bir sanat ve güzel sanatların en mühimi ve en güçlülerinden biri" olduğuna söz konusu ediyor. [Türk Musikisi Ansiklopedisi, II.cilt İstanbul 1974, s.42].

4- Musikar: "Musiki kelimesinin bu kelimeden tahrif olunduğu rivayet olunmaktadır. Adı anonim bir Edvar-ı ilm-i musikide geçen makam" diye tanımlanmaktadır. [Uz, Kâzım, Musiki İstilahatı, Ankara 1964, s.45] Yılmaz Öztuna; "Eski Arap Musikisi'nde tegannî eden sanatkâra verilen adlardan biri ve Türk Musikisi'nde nefesli bir sazdır" diye tanımlamaktadır. [Türk Musikisi Ansiklopedisi, II. cilt İstanbul 1974, s. 42]

5- Lehiv: Oyun eğlence ve faydasız iş demektir. [Develioğlu, Ferit, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat, Ankara 1971, s. 652] Bu açıklama, Mehmed Çelebi (Ladikli)'nin "Zeynü'l-Elhan" adlı a.y. eserinde aynen yazılmıştır.

6- Buud: "Alat-ı musikiyenin perdelerini vukua getiren tel veya kirişlerin boyuna denürki buna fasıla dahi denür" [Uz, Kâzım, Musiki İstilahatı, Ankara 1964, s. 14].

7- İka: "Safi-ü'd-din Abdü'l-Mü'min'in lisan-ı farisi üzre olan telifatından olup, Sultan Murad Han-ı sani bin Saltan Mehmed hazretlerinin emr-i hümayunlarla "Ahmet oğlu Şukrullah" adlı musikîşinasın tercüme ettiği bir edvarda nağmenin birbirine muvafık veya muhalif olmasına "telif" ve nağme arasında bulunan zemana da "ika" denildiğini ve bir nağmede hasıl olacak mülayemet ve münafereti anlamak İka ile hasıl olduğunu boyan etmektedir. [Uz, Kâzım, Musiki İstilahatı, Ankara 1964, s. 36].

8- Nakarat: "Şarkıların dördüncü mısralarına denür" [Uz, Kâzım, Musiki İstilahatı, Ankara 1964 s. 47].

9- Mülâyim: Kulağa hoş gelen hece ve kelimelerin meydana getirdiği ses demektir. [Develioğlu, Ferit, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat, Ankara 1971, s.859].

10- Müteâfir: Kulağa hoş gelmeyen hece ve kelimelerin meydana getirdiği ses demektir. [Aynı eser, s. 1291].

11- Veter: Yay çilesi, giriş ve çalgı teli anlamına gelmektedir. [Aynı eser, s. 1381].

12- Mücenneb: Tanınan küçük bakıyyeden büyük iki aralığın ortak adı. Bunlardan biri küçükce büyük ikili (182 cent) dir ve "büyük mücenneb" adı ile anılır. Öteki büyükçe küçük ikili (112 cent) olup "küçük mücenneb" diye bilinir. [Uz, Kâzım, Müsiki İstılahatı, Ankara 1964, s. 45].

13- Tanîni: Büyükçe büyük ikili (204 cent) adı verilir. [Aynı eser, s. 70] Mehmet Çelebi (ladikli)'nin "Zeynü'l-Elhan adlı a.y. eserinde; tanîni aralığını, verilmiştir. Aralığın nağmalarının sınık vızaltısına benzemesi nedeniyle bu ad verilmiştir. Nisbeti 9/8 dir. Buna bugün 9 komalık aralık da denmektedir.

14- Bakıyye: "artık, artmış, arta kalan," Türk Müsikisi'nde 4 komalık aralığa verilen ad, buselik (si)-çargâh(do), mahur(fa diyez)-gerdaniye(sol), düğâh(lâ)-kürdi(si bemol) gibi. [Öztuna, Yılmaz, Türk Müsikisi Ansiklopedisi, I. cilt, İstanbul 1970, s. 96].

15- a) Makam: yer, mahal, mevki, musikide bilim terimi olarak, aşk, ezginin durağı, başka bir deyişle ezginin dayandığı tek perde için kılamlıştır. Bir şeyin durduğu ya da kaldığı yer, duruş yeri, durma yeri, belirli yer, bir konuyla ilgili yer, bir yazı içinde belirli yer, durma, durma süresi, bulunma bir yerde oturma, toplumsal mevki, makam, rütbe, bir şeyin saygınlığı demektir. [Oransay Gültekin, die melodische Linie und der Begriff Makam, s. 71].

b) Avaze: "sada manasındır" XIII-XVI. yüzyıl yazarlarına göre makamların ayrıldığı dört türden biri, Urumiyeli Safiyüddin (1250 yılları) ve Hızır bin Abdullah (XV. yüzyıl ilk yarısı) altı avaze (1. geveşt, 2. gerdaniye, 3. nevrüz, 4. selmek, 5. maye, 6. şehnaz) Kırşehirli Yusuf (XV. yüzyıl başı) ve Ladikli Mehmed ise (XV. yüzyıl sonu) öncekilerin altısına bir de hisarı katarak yedi avaze sayarlar. [Uz, Kâzım, Müsiki İstılahatı, Ankara 1964, s. 10].

c) Şube: XIX. yüzyıldan beri tümüne "makam" denilen kuralların belli bir takımına XV.XVI. yüzyıllarda verilen ad, sayıları kimi edvarda (örneğin Kırşehirli Yusuf'da) dört kiminde ise (örneğin Sultan Mehmed için yazılan edvarda) yirmi dört olarak ayrıldı. [Aynı eser, s. 68].

d) **Terkib:** "Bir kaç makamdan mürekkebe olan makama denür. Çünkü makam-ı mezkûr, çargâh, büzûrk, maye, pençgâh, rehavi, nü-hüft, uzal makamlarının yekdiğerini müteakiben icra edilmesiyle hasıl olacağından bu gibi, bir iki makamdan mürekkebe olan makamata terkib tabir olunur. [Aynı eser, s. 70].

16- **Zü'l-hams:** Tam beşli aralığı demektir. [Sürelsan, Baha İsmail, Dini Türk Musikisine giriş "T.R.T. Muzik Dairesi Yayınları" Ankara 1971, s. 24] ve [Çelebi, Mehmed, (ladikli) Zeynü'l-Elhan a.y.]

17- **Zü'l-erbaa:** Tam dörtlü aralığı demektir. [Aynı eserler]

18- **Zü'l-küll:** Tam sekizli aralığı demektir. [Çelebi, Mehmed, (ladikli) Zeynü'l-Elhan a.y.]

19- **Habit:** "Alaturka'da bemol mahallinde müstemeldir" [Uz, Kâzım, Musiki Islahatı, Ankara 1964, s. 29]

Kısaltmalar ve Transkripsiyon işaretleri.

a.y = Arapça yazma

s = Sahife

ğ = غ

b = ب

k = ك

c = ع

t = ط

â = ا

İSLÂMDA AİLE PLÂNLAMASI

Dr. M. Esad KILICER

I- Diğer Dinlerde Aile Planlaması :

Dünya üzerinde yaşamış ve tarihe mal olmuş birçok milletler vardır. Bu toplumların hemen hepsinde, nüfus problemi, idare edilenleri ve idarecileri meşgul etmiştir. İlim adamları da, nüfusun artması veya gebeliğin önlenmesi konularında ilmi görüş ve tecrübelerini açıklamışlardır. Mesela M.Ö. 1850 yıllarında Mısır'da yazılmış Petri Pa'irüsünde, yine M.Ö. 1550 tarihli Ebers papirüsünde gebeliğin önlenmesinin çeşitli vasıtaları anlatılmıştır. Bunların çoğu, hernekadar kocakarı ilâçları ise de, bir kısmı da kıymetlidir. Eski Yahudi yazmaları da, gebeliği önleyici çeşitli vasıtaları ileri sürmektedir¹.

M.Ö. 4. asırda yaşayan Aristo, eski Yunanda, gebeliğin önlenmesini anlatan ilk yazardır. Büyük bir jinekolog olan Efesli Soranus M.S. 2. asırda, yazılarında gebelikten korunma hakkında fevkalâde açık ve teferruath metotları açıklamıştır. Gebeliğe engel olan şeylerle, çocuğu düşüren şeylerin farklarını açıkca belirtmiştir.

Buradan şu delili çıkarıyoruz ki, eski Yunan ve Romada kadının sıhhatinin korunmasında ve koruyucu hekimlik konusunda, gebeliğe mâni olma çareleri önemli bir yer tutmaktaydı. Fakat bu çareler çok mahdut bir çevrenin faydalanabildiği yollardı. Herkesin bu usullerden faydalanması 19. asra kadar mümkün olmamıştır. Bu uzun arada, eski Yunanda görülen gebeliğe mâni olma teknolojisi -güvenilir fiziki ve kimyevi metodları ihtiva etmek üzere- gerçekte mevcut, fakat insanların çoğunluğunca bilinmez ve kullanılmaz bir halde kalmıştır².

İslâmdan önceki semavi dinlerden birisi olan Yahudilikte, daha çok, nüfusun artmasının övüldüğünü ve bunun bir kuvvet ve hâkimiyet kaynağı sayıldığını görmekteyiz. Tevrat'ta şu cümleleri okuyoruz: "Ve Allah Nuhu ve oğullarını mübarek kılıp onlara dedi: "seni ziyadesiyle

1 *Encyclopedia Britannica*, Birth control md. c. 3, s. 705, A.B.D. 1970.

2 *Ayat coet*, c. 3, s. 705.

mübarek kılacağım ve senin zürriyetini, göklerin yıldızları gibi, deniz kenarında olan kum gibi ziyadesiyle çoğaltacağım³.”

Aile plânlamasının yollarından biri olan azil (geri çekme) metodunun yahudilerce bilindiğini yine Tevrat'tan öğreniyoruz. Fakat bu yol kötülenmektedir: “Ve Yahuda Onan'a dedi: kardeşinin karısının yanına gir ve ona kayın biraderlik vazifeni yap ve kendi kardeşine zürriyet yetiştir. Ve Onan o zürriyet kendisinin olmayacağını bildi, ve vaki oldu ki, kardeşinin karısının yanına girdiği zaman, kardeşine zürriyet vermesin diye yere dökerdi. Ve yaptığı şey Rabbin gözünde kötü oldu; ve onu da öldürdü⁴. Yine Tevrat'ta, kadınların hâmile kabp çocuk doğurmamaları için Rabbin bütün rahimleri kapattığından da bahsedilmektedir⁵.

Yahudiler arasındaki üç felsefe ekolünden sonuncusunu teşkil eden İsiyim irken yahudidirler. Tam azizane bir hayat yaşarlar, evlenmeyi hor görürler⁶. Kabil olduğu kadar evlülükten ve cismani zevklerden kaçınarak göklerin surlarına vâkıf olmaya ve beklenen mesihin ne zaman geleceğini öğrenmeye uğraşırlardı. Sebt (Cumartesi günü) yasaklarına uymakta o kadar hassas davranırlardı ki, çocuk sebt'de doğarak kutsal günde çıkmak zorunda kalmasın diye, Çarşamba günleri dışında cinsi temasta bulunmaktan kaçınırlardı⁷.

Hıristiyan mezheplerinin aile plânlamasına karşı tutumları değişik olmuştur. Protestan ve Anglikan mezhepleri, doğum kontrolüne katolik mezhebinden önce ve kolaylıkla müsaade etmişlerdir.

Doğum kontrolü hareketi Avrupa'da 18. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Bu fikri ilk defa İngiliz iktisatçısı Malthus ortaya atmıştır. O devirde İngiliz milleti, içinde bulunduğu refah ve saadette iktisadî imkânların genişliği yüzünden normalden fazla bir çoğalma gösteriyordu. İşte bu yüzden Malthus, yeryüzünün ve geçim kaynaklarının hudutlu bulunduğuna, artan insan kitlelerinin beslenmesine bir gün yetmeyecek duruma geleceğini ileri sürdü. Çare olarak da, insanların çoğalmalarını geçim kaynaklarına göre ayarlamalarını gösterdi⁸.

³ *Eski Ahit, Tolein*, 22/15-17. Ayrıca bk. *Tolein*, 15/5, 16/10, 26/24, *Tasniye*, 6/3, 7/13, *Çıkış* 32/13, *İsaya*, 54/3, 66/22.

⁴ *Tolein*, 38/8-10. Avrupalılar, Beni İsrail'in Yahuda oğullarından olan Onan adlı bu kimseye el ile meni getirmek demek olan istimsayı nisbet ediyorlarsa da bu yanlıştır. Tevrat onan azil yaptığına bildiriyor. bk. *Mesâr dergisi*, c. 18, s. 359.

⁵ *Tolein*, 20/18.

⁶ Doç.Dr. Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 175, Ankara 1965.

⁷ Aynı eser, s. 173.

⁸ Ebu'l-Ali el-Mevdûdi, *İslâm Nazarında Doğum Kontrolü*, s. 9-10, İstanbul 1967.

Anglikan kilisesinin papazlarının katıldığı 1908 tarihli Lambeth Konferansı, İngiltere'de ve batı ülkelerinde nüfusun azalması konusunu ciddi olarak inceleyen ilk Anglikan teşekkülü olmuştur⁹.

Amerikalı katolik bir doktor olan John Rock, 1963 de "vakit geldi" adıyla bir kitap yayınlamış ve kitabın adını "Bir katolik doktorun doğum kontrolüne karşı savaşın sona ermesi için teklifleri" cümlesi ile açıklamıştır. Yazar, doğum kontrolü konusunda kilisenin tutumunu anlatıyor ve şöyle söylüyor: "Papa Pius XII, 1951 Ekiminde, ebelerle ilgili bir toplantıda, belirli durumlar karşısında evli çiftlerin, normal ana-babalık sorumluluklarından muaf tutulabileceklerini ifade etmiştir. Bundan bir ay sonra, Papa, aile ile ilgili bir teşkilatta şöyle konuştu: "Biz, gerçekte çok geniş bir zürriyet tanziminin meşru oluşunu ve Allahın kanunu ile uygunluğunu tasdik ediyoruz. Bu, adına "doğum kontrolü" dedikleri şeye benzemez. Hatta bir kimse, ilmin, böyle mübah bir ritim metodunu, yeterli derecede emniyetli esaslarla temine muvaffak olmasını ümit eder"¹⁰.

Yazar, kitabının 10. bölümüne "Küçük düşmekten sonra gülünlüğe" başlığını koymuş ve A.B.D. Connecticut eyaletindeki doğum kontrolü yasağını tenkit etmiştir. Bu kanuni yasa ile pratik ve diğer bölgelerden farklı bir sonuç alınmayacağını yazar şöyle anlatıyor: "Connecticut'ta hayatın gerçekleri, herkesin görebileceği kadar basittir: 1- Connecticut'ta doğum hızı, herhangi bir eyaletten bariz bir fark göstermez. 2- Gebelikten koruyucu maddeler, eczanelerde ve toptancılarında tıpkı diğer eyaletlerdeki gibi açıkca satılmaktadır. 3- Özel doktorlar, kendi hastalarına gebeliği önleyici ilaç ve vasıtaları, tıbbi yönden tavsiyeye şayan gördüklerinde tereddütsüz vermektedirler. Hastalarla birlikte suç ortağı olma durumunu hiç düşünmezler. 4- Connecticut'lu vatandaşlar, hukuku az ihlâl eden diğer vatandaşlar derecesinde, gebeliği önleyici vasıtaları açıkca kullanmaktadırlar.

Time dergisi (10 Mart 1961) bu durumu şöylece özetlemiştir: "Connecticut'ta bütün şehirlerde ve kasabalarda gece geç vakit ışıklar söner ve onbinlerce vatandaş zevkle kanunu ihlâlâ başlarlar"¹¹.

Barada, doğum kontrolü ile ilgili gördüğümüz ve Hind yarımadasında doğmuş bir görüşten bahsetmek istiyoruz. Bu görüş, Hindistanın

9 Jean Medawal and Davit Pyke, *Family Planning*, P. 195, England Aylesbury Books 1971.

10 John Rock, M.D. *The Time Has Come A Catholic Doctor's Proposals to End the Battle over Birth Control*, P. 35, New York 1963.

11 Aynı eser, p. 199.

milli ve dinî lideri Mahatma Gandhi (1869-1948) tarafından "Sıhhat" adlı kitabında ileri sürülmüştür. Cayna dinine mensup olan Gandhi, kitabının "evlenme" bölümünde, rahbâniyete yakın bir yaşayış tarzını şu cümleleriyle tavsiye etmektedir: "Sağlığın korunmasında en büyük anahtar "tecerrüt"tür. Tecerrüt erkek ve kadının birbirlerinden uzaklaşması, fikren bile cinsi zevkleri akallarına getirmemeleridir¹²." Gandhi, bu kitabında, evlilerin bile, cinsi yaklaşımlarının sağlığa, zihni faaliyetlere ve dindarlığa zarar verdiğini ileri sürmekte ve ısrarla "tecerrüt"e riayet edilmesini tavsiye etmektedir. Tecerrüde riayet ederek kuvvet toplayan eşler-eğer gerçekten çocuk istiyorlarsa - dört veya beş senede bir kere bu durumdan çıkabilecekler, şehvetlerinin kulu olmadan ve biriktirdikleri kuvveti kaybetmeden, çocuk sahibi olmak ve nesli devam ettirmek için cinsi birleşmede bulunabileceklerdir¹³.

II- İslamda Aile Planlaması :

Doğumun kontrol altına alınması konusundaki düşünce ve yayımlar ilk önce batı ülkelerinde başlamıştır. İslâm ülkeleri matbuatında bu konudaki yazıları ancak 20. yüzyıla başlarından itibaren görebiliyoruz. 19. yüzyılın son yıllarında (Kahire 1897) yayına başlamış olan el-Menâr dergisinde ve başka dergilerde nüfus plânlaması ile ilgili yazılara ve fetvalara rastlamaktayız. Dr. Muhammed Tefvik Sıdkî, yayınladığı seri makalelerinin birinde "axil islâm dininde mekruttur" demiştir¹⁴. Mecelletu'l-Ezher'de de bu konu ile ilgili makale ve fetvalar yayımlanmıştır. Bu dergide, Taha Habib imzası ile "neslin sınırlandırılması" konusunda şu fetvayı okumaktayız: "Fakirlik ve besleyememek korkusundan dolayı, neslin tahdidine gitmek, dinimize göre bahis konusu olamaz. Fakat hâmilelikten veya başka hususlardan dolayı, kadına birtakım zararlar ulaşırsa, her olayın ayrı hükmü olur. Zaruretler de kendi miktarlarına göre değerlendirilir¹⁵."

Daha sonra göreceğimiz gibi, bu fetvalar yıllar ilerledikçe eşlerin durumlarına göre daha kolaylaştırıcı ve ihtiyaçlarına cevap verir hale gelmişlerdir.

12 Menâr mecmuası, c. 27, s. 265. Hindistan devletinin kurulmasında büyük çaba harcayan Hind lideri Mahatma Gandhi'nin "Sıhhat" isimli eseri, Abdüvezzak el-Melikâbâdî tarafından uruççaya çevrilerek Menâr mecmuasında yayımlanmıştır.

13 Aynı mecmua, c. 27, s. 267.

14 el-Menâr dergisi, Mahâdurât ilmiyye tıbbiyye İslâmiyye, c. 18, s. 359, Kahire 1915.

15 Mecelletu'l-Ezher, c. 4, sayı 5, s. 359, Kahire 1933 bk. Abdülmeccid Selim, Arlin dindeki hükmü (fetva) aynı dergi, c. 18, sayı 3, s. 471, Maar 1948. Mahmut Şelât, Neslin tanzimi, aynı dergi, c. 32, sayı 10, s. 1170, Mart 1961.

Çocuk kimin hakkıdır?

Karı ve kocanın evlenerek aile müessesesini kurmalarından sonra iki çeşit sorumluluk başlamaktadır. İlk olarak eşler birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getireceklerdir. İkinci görevleri ise cemiyete karşı olacaktır. Bu da karı kocanın cemiyete verecekleri çocukların ne kadar olacağıdır.

Bir kısım âlimler, çocuğu sadece babanın hakkı olarak görmüşler, baba isterse çocuk sahibi olmak için çalışır, istemezse, çocuk olmaması için gerekli tedbirleri alır demişlerdir. Bu görüşte olanlar arasında İmam Gazzali de vardır. Bir kısım âlimler ise, çocuk anne ve babanın ortak hakkıdır görüşündedirler. Hanefi fakihleri bu görüşe katılırlar. Üçüncü gurup âlimler ise, çocuk millet ve ebeveyn arasında ortak bir haktır, fakat anne ve babanın ondaki hakkı daha kuvvetlidir diyorlar. Bu âlimler arasında Şafililer, Hanbeliler ve diğer mezhep âlimlerinin çoğunluğu yer almıştır. Çocuk konusunda, milletin hakkı ebeveynin hakkından daha kuvvetlidir diyen âlimler de vardır. Hadis ehlinde bir kısım âlimler bu son gruba dahildirler¹⁶.

İslamiyet Kuvvetli Çokluk İster :

Bir milletin kuvvetini koruyarak devamlı yaşaması gereklidir. Bu arada, nüfusun çokluğunun korunması ve milletin gelişip ilerlemesi de temin edilmelidir. Bu prensiplerin gerçekleşmesi için, cemiyetin çekirdeğini teşkil eden ailenin, maksada uygun bir şekilde tanzimi ve planlanması zarureti vardır.

İslâm dini, kuvvetli olmak ve bu gücü korumak konusunda müslümanları teşvik etmiştir. Şerefli kişiler olmak, dünyayı imar etmek, kuvvetli devlet kurmak, çalışan nüfusun çok olması ve toplum hayatının ilerlemesi dinimizin teşvik ettiği gayelerdir. Kur'anda, harp hazırlığı konusundaki ayette bile, hayır yolunda cihatta bulunulması, insanların gerçeğe çağırılması ve ıslahı için çaba harcanması emredilmiştir¹⁷.

Peygamberimiz, evlenmenin sünnetinden olduğunu ve ahiret gününde ümmetinin çokluğa ile övüneceğini açıklamıştır¹⁸. Bu hadislerinde O, ümmetine evlenmelerini ve çoğalmalarını tavsiye etmiştir. Fakat Hz. Peygamberin burada istediği şey, sadece sayı bakımından bir çokluk değil, kaliteli bir çokluktur. Sağlıksız, bilgisiz, fakir ve görgüsüz kişiler-

16 Mahmud Şeltut, *el-İslâm Ahide ve Şeria*, s. 219-20.

17 Enfü'l, 60.

18 *Sunenu İbni Mâce*, c. 1, s. 592.

den meydana gelmiş çok nüfuslu bir toplumun ne kadar değeri ve gücü olabilir? Kur'anda, kuvvetli imana sahip az sayıda kimselerin, Allah'ın izni ile çok sayıdaki topluluklara üstün geldikleri bildirilmiştir¹⁹. Peygamberimizin arzuladığı islâm toplumu, imanlı, şuurlu, dünya ve ahiret işlerini iyi kavramış kişilerden meydana gelebilir. Bu toplum, ilim, teknik ve iktisat alanlarında da gelişmiş olacak ve diğer toplumlara iyi bir örnek teşkil edecektir. Başkalarına el açacak ve onlara bağlı olarak yaşayacak bir toplumun, İslâmı gereği gibi temsil edemeyeceği de bir gerçektir.

Bir müslümanın, iman ve irade kuvvetinin yanısıra, vazifelerini yapabilmesi için vücudunun da kuvvetli ve sağlıklı olması gereklidir. Güçlü ve kuvvetli olmak, ancak iyi bir beslenme ile gerçekleşebilir. Peygamberimiz bu konuda şöyle buyurmuştur: "Kuvvetli mümin, Allah indinde zayıf müminden daha hayırlı ve daha sevimlidir"²⁰.

Aile Planlamasının anlamı:

İçinde yaşadığımız çağda, dünya nüfusunun hızla artmakta oluşu, bütün ülkelerin hükümetlerini ve düşünürlerini meşgul eden bir konudur. Bu hızlı nüfus artışından doğan ve doğacak olan meselelerin nasıl çözümleneceği her yerde münakaşa edilmekte ve bu hususta alınması istenen tedbirler ortaya konmaktadır.

Aile plânlaması veya doğum kontrolü tabirlerinden anlayacağımız mana ne olmalıdır? Acaba bu konuda umumi bir kanun çıkarıp, peşi-peşine doğum yaparak, hâmilelikteki sütü ile önceki çocuğunu emziren bir kadınla, seyrek doğum yapan, fakat çocuklarını sağlıklı olarak besleyip büyüten bir kadına: "şu kadar çocuk yapacaksınız" diye aynı mecburiyeti mi yükleyeceğiz? Veya halî vakti iyi olan ailelerle, fakir ailelere aynı kısıtlayıcı maddeleri mi uygulayacağız? Balasız hastahği olan ana babalarla, sıhhatli ve zengin olup, ne kadar çocukları olursa olsun, hepsini iyi yetiştirip terbiye edebilecek kimseleri aynı bağlayıcı "doğum kontrolü" kanununa mı tabi kılacağız? Böyle geniş anlamlı bir "doğum kontrolü"nü kimse istemeyecektir. Dünya yüzünde yaşamak isteyen herhangi bir millet de böyle bir duruma düşmeyi arzu etmeyecektir²¹.

Aile plânlamasının bir adı da "nüfus plânlaması"dır. Birçok hükümetler, nüfus plânlaması konusunda kanunlar çıkarmışlar, bu kanun-

19 Bakara, 249.

20 Sunenu İbnü Mâce, c. 1, s. 31.

21 Mahmud Şeltut, *el-Fetâvâ*, s. 295-6.

lardaki hükümler gereğince nüfus meselelerini halletme yoluna girmişlerdir.

Yurdumuzda 1.4.1965 tarihinde kabul edilen 557 sayılı "Nüfus Planlaması Hakkında Kanun" iki maddeden ibarettir. Kanunun birinci maddesi, nüfus plânlamasının manasını da açıklamaktadır:

Madde 1- Nüfus plânlaması, fertlerin istedikleri sayıda ve istedikleri zaman çocuk sahibi olmaları demektir. Bu husus, gebeliği önleyici tedbirlerle sağlanır. Tıbbi zaruretler dışında gebelik sona erdirilemez veya sterilizasyon veya kastrasyon ameliyesi yapılmaz²².

Kanunun bu maddesinin belirttiği husus, aile plânlamasının karı koca arasında olacağı ve bu işin de eşlerin arzularına bırakılmış olduğudur. Buna göre, doğum kontrolünü, evli kadınların özel durumlara göz önüne alınarak yapılan bir tanzim manasında anlamak daha uygun olur. Çok sık gebe olan hanımlarla, bulaşıcı bir hastalığı bulunanlar ve çok çocuğun sorumluluğunu taşıyamayacak durumda olanların, kendilerine uygun olacak tedbirleri alabilecekleri şekilde bir doğum kontrolü, ferdi bir plânlama olmaktadır. Böyle bir plânlama ile doğacak nesillerin daha sağlıklı ve sağlam olacağı şüphesizdir. Böyle bir aile plânlaması insan tabiatına aykırı olmadığı gibi, millî anlayışa da karşı değildir. İslâm dini de böyle bir plânlamayı yasaklamaz. Kur'an, annelerin çocuklarını emzirme süresini tam iki yıl olarak belirtmiştir²³.

Peygamberimiz de, bir çocuğun hâmile olan bir kadın tarafından emzirilmesinden kaçınılmasını tavsiye etmiştir. Bu, emzirme süresince kadının hâmile kalmamasının mübah olduğunu gösterir. Yezid'in kızı Esmâ'dan gelen rivayette şöyle deniliyor: "Allahın elçisinin, çocuklarınızı gizlice öldürmeyin, gebe kadının sütü süvariye tutar atından düşürür buyurduğunu duydum"²⁴.

İşte kitap ve sünnette gelen bu tavsiyelerden fakihler, karı koca arasında geçici olarak gebeliğe mâni olmanın mübah olduğu hükmüne varmışlardır. Eğer eşlerin birinde veya her ikisinde çocuklarına geçecek

22 Resmî Gazete, 15 Nisan 1965. Aynı yıl Kasım ayında Mısırda "Birleşik Arap Cumhuriyeti Aile Plânlaması Kanunu" adıyla iki maddelik bir kanun çıkarılmıştır. Bu kanun gereğince, Kahire'de özel hüviyete sahip bir Aile Plânlaması Yüksek Kurulu teşkil edilmiş ve kurulun ödevleri de kanunda belirtilmiştir. İsk. İsmail Ersoy, *Aile Plânlamasına İlişkin İslâmî Görüşler*, s. 102, Ankara 1971.

23 Bakara, 233.

24 Doç. Dr. Hüseyin Atay, *Kur'an ve Hadîste Aile Plânlaması*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 18, s. 16 Ankara 1972.

bir hastalık varsa, o zaman devamlı olarak gebeliğe mâni olmaları da mübah olur²⁵.

Peygamberimizin sünnetinde gelmiş olan "neelin çoğalmasını teşvik" evlilerin hürriyetlerini bağlayıcı bir vâcip değildir. Bu, sadece bir teşvik olup, sağlkh ve zenginlikleri elverişli eşler bu tavsiyeye uyarlar. Bu şartları haiz olmayanlar -meselâ çocuklarına hastalıklarının geçmesinden korkanlar ve çocuklarının çokluğundan dolayı geçim sıkıntılarının artmasından korkan fakirler- mutlak bir hürriyet içinde, aile plânlaması yapabilirler. Bu iş, eşlerin arzusunun bırakılmıştır. Bu hükümlerin hepsi, İslâm'daki hürriyet anlayışından gelmektedir²⁶.

Ezher Üniversitesi rektörlerinden rahmetli Mahmud Şeltût, "İnanç ve Şeriat olarak İslâmiyet" adındaki eserinde, aile plânlamasının gereklerini ve dinimize uygunluğunu şu cümleleriyle açıklamaktadır:

"Anne, doğurmuş olduğu çocuğunu, tam ve saf bir şekilde emzirebilmek için, geçici olarak, tekrar gebe kalmamaya çalışabilir. İslâm dini, emzirme süresini tam iki yıl olarak sınırlandırmıştır. Bu sürede gebe kalmak önlenir. Böylece dinlenmiş olur. Gebelikte ve doğumda azalmış olan kuvvetini yeniden kazanır. Çocuğunu aşk ve şevkle terbiye etmek ve onu, gebe iken verilen sütün tesirinden uzak olarak emzirmek imkânını bulur. Peygamberimiz, gebe kadının çocuk emzirmesine "süvariye atından indirip onu helâk eden gayl" adını vermiştir²⁷.

Karı kocadan birisinde, doğacak çocuklara geçecek şiddetli bir hastalık varsa, eşler hiç gebe kalmamak için gerekli tedbirleri alırlar. Karı koca bundan kaçınırlarsa, fertlere ve müllete zararlı olacak bir şeyi yasaklamak yetkisini haiz olan idareciler, onların aralarını ayırabilirler. Anne ve babadan çocuklara geçen tehlikeli hastalıklar, verem, cüzam ve benzeri hastalıklardır.

Bir de, çocuklarının terbiyesini gereği gibi veremeyeceğinden ve onlarla meşgul olamayacağından ve onlara karşı ödevlerini yapmak isterken, sinirlerinin zayıflayıp, sağlığını yitireceğinden korkan kimselerin durumunu düşünmek gereklidir. Acaba böyle kimselerin çocuk sayısını

25 Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 296-7.

26 Dr. Ahmet Şerehâzî, *ed-Dîn ve Tenzihü'l-Urre*, s. 80 (Tırahîl müftüsü Nedâm el-Cisr'in tehlâğinden naklen).

27 Gayl (الغيل) veya gile (الغيلة) tâbirlerinin diğer anlamı, çocuğa süt emziren kadınla yapılan cinsel temastır. Hz. Peygamber, bu durumda süt emen çocuğun zarar göreceğinden endişe ettiği için gile'den ümmetini yasaklamayı düşünmüş, fakat bunu yapan Bizanslıların ve İranlıların çocuklarına bir zarar vermediğini hatırlayarak böyle bir yasaklamadan vaz geçmiştir. *Bk. Sühûku Müslim*, II, s.1066.

sınırlaması, veya kendilerini sıkıntıya sokmayacak bir sayıya indirmeleri mubah olur mu? Sıkıntıya düşme korkusu, dinimizde vaciplerin terkedilmesine cevaz verir mi?

Bizim görüşümüze göre, bütün muhtemel durumları içine alabilmesi bakımından, şimdi sözünü ettiğimiz hal çaresine bir unsurun daha eklenmesi gereklidir. Bu da, sosyal ve mali bazı tedbirlerin alınması için çalışmaktan ibarettir. Bu tedbirler, sağlıklı fakir ailelerin çocuklarının terbiyesinde ve onların öğrenimlerinde yardımcı olacağı gibi, kötü beslenme ve echalet sebebiyle, maddi hayatın kişileri içine sürüklediği sıkıntuları da ortadan kaldıracaktır. Çocuklar üzerinde milletin hakkı vardır. Millet, hayatında kişilerden faydalanmaktadır. Hükümet de gayelerini gerçekleştirmek için bu tedbirleri almakla mükelleftir.

Bu şekilde gebeliğin tanzim edilmesi teklifimizde sosyal bir problemin halledilmesi ihtimali de vardır. Bu problem, milleti korkutan ve hükümeti de yoran, terkedilmiş başıboş kimselerle, sokaklara meydanlara ve kahvehanelere dağılmış sakatlar ve işsizler problemidir. Bunlar dilenerek yardım isterler ve halkı üzüntüye sürüklerler. Hükümetin onlara barınacak yerler yaptırması bu derdi ortadan kaldırabilir²⁸.

Doğum kontrolünün veya gebeliği önlemenin birçok yolları vardır. Doç. Dr. Ümid Kırdar, bu konuda yazdığı kitabında bu yolların on iki kadarını açıklamıştır. Bunlardan iki tanesine "modern usuller" adını vermiş olup, bunlar, kadının ağızdan aldığı haplar ve rahim içi araçlarıdır. Geriye kalan gebeliği önleme yollarını da "geleneksel usuller" başlığı altında açıklamıştır. Hadis ve fıkıh kitaplarında ve diğer eserlerde, gebeliği önlemenin başlıca yolu olan azil (geri çekme) usulüne, geleneksel usuller arasında yer verilmiştir²⁹. Bu usullerin bir kısmı, ilim ve teknolojinin gelişmesi sayesinde keşfedilmiş çarelerdir. Kaput, takke, kapak (diyaf-ram) hazne kremleri ve köpük tabletleri, süpozituarları ve takvim usulünü bunlar arasında sayabiliriz. Diğer usuller, iptidai tarzda da olsa çok eskidenberi taşvurulan gebeliği önleme yollarıdır.

Araştırmamızın bundan sonraki kısmında, islâm eserlerinde birçok bahsi geçen azil (geri çekme) usulü ile gebeliği önleyici diğer yolları sırasıyla görmeye çalışacağız.

²⁸ *el-İslâm Ahide ve Şeria*, s. 232-4.

²⁹ Dr. Ümid Kırdar, *Aile Planlaması Cinsiyet Meseleleri ve Gebeliğin Önlenmesi*, s. 70-71, İstanbul 1968. Yazar bu usulleri şöyle sıralıyor: "Bu sınıfta rahim ağzına takke veya kapak (diyaf-ram) erkek için kaput (prezervatif), hazne kremleri, hazne köpük tabletleri ve süpozituarlar, takvim usulü veya tehlikesiz zaman, geriçekme, sirke veya tuzlu suya batırılmış sünger veya tampon, haznenin yıkanması ve lavaj yer almaktadırlar."

Azil (geri çekme) :

Azil, "kadının gebe kalmaması için meninin ondan uzaklaştırılmasıdır" diye tarif edilmiştir¹⁰. Gelmesi hissedildiği anda meninin kadının rahminden uzağa atılması anlamında olan azil, gebeliği önlemenin basit bir yolu olarak atalarımız tarafından başvurulmuş olan bir methodur. Şimdi ise bu metod zamanla geliştirilmiş ve aynı gaye için uygulanan çok çeşitli yeni metodlar bulunmuştur. Bu yeni metodlar, herne kadar yüzde yüz başarılı değil iseler de, eskilerine nazaran daha modern ve çok daha az mahzurludurlar. Bu metodların hiçbirisi, kadını devamlı olarak kısırlaştırıcı mahiyette olmayıp, metodu kullanmaktan vazgeçildiği takdirde, gebelik normal olarak yine meydana gelmekte ve dolayısıyla uygulanan bütün metodlar, gebeliği istenilen zamanlarda önleyen birer tedbir niteliği taşımaktadırlar.

İslâm dini ve aile plânlaması konusunda çeşitli makale ve kitapları bulunan çağdaş Mısırlı âlim Dr. Ahmed Şerebâsi, gebeliğin önlenmesi konusunda şöyle diyor: "Çağımız fakihlerinden Ahmed İbrahim'e"¹¹ göre, eski din âlimlerinin de bu konuda görüşleri müsbettir. Bu âlimler gebe kalmak istemeyen kadınların, hazneye bir çeşit kimyevi madde koyarak, erkek tohum hücrelerinin öldürülmesinin ve hattâ gebelik meydana geldikten sonraki ilk dört ay içinde bunun sona erdirilmesi için ilâç kullanılmasının câiz olduğunu kabul etmişlerdir. Bu son durumda zarurî bir özür bulunmadır. Eski din âlimleri, gebelikten korunmak isteyen bir kadının, kocasının rızasını alması şartıyla erkek tohum hücrelerinin rahime geçmesini önleyen özel bir araç bile kullanmasının caiz olacağını belirtmişlerdir¹².

A- Azli ve aile planlamasını kabul edenler :

Erkeğin, azil yaparak hanımının gebe olmamasını sağlamasının dinimizce yasaklanmadığını ve böyle hareket etmenin caiz olduğunu kabul eden âlimler çoğunluktadır. Bu bakımdan önce, azli ve bu yolla

30 Seyyid Şerif Gürcüni, *et-Ta'rih*, s. 100. İstanbul 1318. Dr. Ümid Kırdar, "çok eski olan bu usule çeşitli adlar verilmiştir" diyor ve geriçekme, çekilme, dikkatli olma ve kask cinsî münasebet gibi isimleri sayıyor. Türkçe literatürde de kullanılan "azil" tabiri de bu adlar arasında yer almayı daha uygun olurdu kanısındayız.

31 Şeyh Ahmed İbrahim, Said Mustafa Said'in "*Fi Medâ İstimali'l-Hakiki'z-Zevciyye*" adlı eserine bir mukaddime yazmış, bu fikirlerini orada söylemiştir. Biz bu kitaba temin edemediğimiz için, bu cümleleri Dr. A. Şerebâsi'nin kitabından naklettik.

32 Prof. Dr. Ahmet Şerebâsi, *el-Din ve Tenzimu'l-Urs*, s. 72-3 Mısır 1966. Aynı müellifin, *Islam and Family Planning* adlı eseri, s. 56, Kahire 1969. İsmail Ersoy, *Aile Plânlamasının İslâmî Görüşler*, s. 53.

aile plânlamasını kabul edenlerin kimler olduğunu ve dayandıkları rivayetleri görmek uygun olacaktır.

Kur'an'da azil hakkında herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Bu durum da azlin caiz olduğuna bir delil olarak ileri sürülmüştür. Peygamberimizin sahabilerinden Câbir, "Kur'an nazil olduğu sırada biz azil yaptık" demiştir. Bu hadisin ravilerinden Süfyan ise "eğer azilde yasaklanacak bir şey olsaydı Kur'an bize onu yasaklardı" demiştir³³. Burada rivayetini naklettiğimiz Câbir İbnu Abdillâh'dan başka, azlin yani aile plânlamasının lehinde olan diğer sahabiler şunlardır: Hz. Ali, Sa'd İbnu Ebî Vakkâs, Zeyd İbnu Sâbit, Ebû Eyyûb el-Ensâri, Abdullâh İbnu Abbas, Hasan İbnu Ali, Habbâb İbnu Erett, Ebû Said el-Hudri, ve Abdullâh İbnu Mes'ud³⁴.

Hz. Ali'nin azil hakkındaki kanaatını Ensardan Ebû Rifâa'nın şu rivayetinden öğreniyoruz: "Peygamberin eshabı Hz. Ömer'in yanında azil hakkında konuştular ve anlaşamadılar. Hz. Ömer onlara: "Siz Bedir'de bulunmuş hayırlı kişiler olduğunuz halde anlaşmazlığa düştünüz. Sizden sonraki insanların hali nice olur?" dedi. O anda iki kişi gizli olarak konuşuyordu. Hz. Ömer, bu gizli konuşma nedir? diye sorunca, onlardan biri, "Yahudiler azlin, çocuk öldürmenin küçük şekli olduğunu söylüyorlar" deyince, orada bulunan Hz. Ali ona, "hayır, azil böyle değildir. Şu ayetteki yedi merhaleyi geçmiş olan çocuk düşürülürse öyle olur" cevabını verdi ve "Biz onu çamur bir sülâleden yarattık, (Mü'minûn, 12) ayetini okudu. Hz. Ömer, onun sözlerini beğendi ve "ey Ali, Allah sana çok hayırlar versin dedi"³⁵.

Ebû Said Hudri'den rivayet edilen bir hadise göre, Peygamberimize bir şahıs gelip: "Ey Allahın elçisi, benim bir cariye var. Ben ondan azil yapıyorum, gebe kalmasını istemiyorum. Erkeklerin hoşuna giden benim de hoşuma gidiyor. Yahudiler bunun (çocukları diri diri gömmenin küçüğü) olduğunu söylüyorlar" dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz: "Yahudiler yalan söylüyor, eğer Allah o çocuğu yaratmayı dilerse, sen onun dünyaya gelmesine engel olamazsın" buyardı³⁶. Yine Ebû Said Hudri diyorki, "Benû Kaynuka pazarına bir cariye götürdüm. Bir yahudi geldi ve - Bu cariye nedir? diye sordu. "Benim cariye" diye

33 *Sahiha Muslim*, c.2, s.1065.

34 Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed İbnu Kayyum el-Cevriyye (Ö. 751 H.) *Zâdu'l-Maâd fi Hedyi Hoyri'l-İbâd*, c. 2, s. 321, Muar 1324 H. bk. Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dini Esaslar İnceleme Kurulunun 19.12.1960 tarih ve 538 sayılı kararı.

35 *Müşkilü'l-Asâr*, c. 2, s. 375.

36 Ebû Dâvûd Süleyman İbnu'l-Ef'as es-Sicistânî, *Sunenu EM Dâvûd*, c. 1, s. 503, Muar 1952. *Müşkilü'l-Asâr*, c. 2, s. 371.

cevap verdim. "Ona yaklaşıyor musun? dedi. Ben de evet, dedim. Karında senden bir çocuk olmasın? dedi. "Ben ondan azil yapıyordum" dedim. O yahudi; işte bu, diri diri çocuk gömmenin küçüğüdür dedi. Peygamberimize geldim, ve olayı anlattım. "Yahudiler yalan söyledi" buyurdular³⁷.

İmam Malik, Sa'd İbn Ebi Vakkâs'ın oğlu Amir'den, babasının azil yaptığını rivayet etmektedir. Ebû Eyyûb Ensârî'nin bir ümmü veledinden de, onun azil yaptığını naklediyor ve yine sahabelerden Zeyd İbnü Sabit ile bir öğrencisinin azil hakkındaki düşüncelerini belirten şu rivayete geçiyor: "Haecâc İbnü Amr, Zeyd İbnü Sâbit'in yanında oturuyordu. Ona, Yemenli bir şahıs olan İbnü Kahd geldi ve" ey Ebû Saîd, benim cariyelerim var. Onlar bana, bağırma bastığım hanımlarımdan daha hoş geliyor. Fakat hepsinin benden gebe kalmalarını istemiyorum. Azil yapayım mı?" diye sordu. Zeyd İbnü Sâbit, "ey Haecâc, ona fetvasını ver" dedi. Ben de "Allah seni bağışlasın. Biz senden ilim öğrenmek için burada bulunuyoruz" dedim. Fakat o tekrar "ona fetvasını ver" dedi. Ben de adama "o cariyeler senin tarlandır, tarlamı istersen sularsın, istemezsen susuz bırakırsın. Ben Zeyd'den bunu böyle daydım" cevabını verdim. Zeyd bunun üzerine "doğru söyledi" dedi³⁸.

İmam Malik, Zefif adlı bir kimseden şöyle rivayet ediyor: "İbnü Abbas'dan azil soruldu. O da kendisine ait bir cariye için çağırıldı ve "onlara azli anlat" dedi. Cariye utandı için cevabı kendisi vererek, "işte bana gelince, ben azil yapıyorum" dedi. İmam Malik, burada "kişi, hür kadından izni olmadıkça azil yapamaz. Cariyesinden izinsiz azil yapmasında bir beis yoktur. Başkasının cariyesi ile evli olan kimse, cariyesinin sahibinin izni olmadıkça ondan azil yapamaz" diye azil hakkındaki kanaatını da eklemektedir³⁹.

Abdullah İbnü Muhayriz, Ebû Saîd Hudri'den naklettiği hadiste şöyle diyor: "Ben ve Ebû Sırme, Ebû Saîd'in yanına girdik. Ebû Sırme ona, ey Ebu Saîd, Allahın elçisinin azilden bahsettiğini duydun mu? diye sordu. O da "evet duydum" dedi ve şöyle anlattı: "Allahın elçisi ile Mustahk oğullarına karşı savaşmaya gittik. Güzel arap kadınları hissemize düştü. Bekârlık süremiz uzamıştı, fakat fidyeyi de arzuladığımız için, hissemize düşen kadınlarla temasta azil yapmayı istedik. Sonra, Allahın elçisi aramızda iken niçin ona sormuyoruz? dedik ve kendilerin-

37 Aynı eser, c. 2, s. 372.

38 el-Muraste, c. 2, s. 595.

39 Aynı eser, c. 2, s. 596.

den sorduk. O, "isterseniz yapmayın, Allahın kıyamete kadar yaratacağını yazdığı her nefis meydana gelecektir" buyurdu⁴⁰.

Câbir'den rivayet edilen bir hadiste deniliyor ki: Bir kimse, Allah'ın elçisine geldi ve "bize hizmet eden ve hurmaları sulayan bir cariye var, ona yaşıyorum, fakat gebe kalmasını istemiyorum" dedi. Hz. Peygamber, "istersen ondan azil yap, ona ne takdir edilmişse o olacaktır" dedi. O şahıs bir süre sonra geldi ve cariye gebe kaldı dedi. Hz. Peygamber bunun üzerine: "Ona ne takdir edilmişse o olacaktır diye sana haber vermiştim" buyurdular⁴¹.

Câbir İbn Abdillah diyor ki, Allah'ın elçisi zamanında azil yapardık, bu Hz. Peygambere ulaştı, fakat bizi menetmedi"⁴². Tabiiin büyüklerinden Said İbn Müseyyeb, Ensârın azil yapmakta bir sakınca görmediğini söylemiştir. İbrahim Nahaî ise, Alkama ve Abdullah İbn Mesûd'un arkadaşlarının azil yaptıklarını nakleder⁴³.

Âmir İbn Sa'd'dan nakledildiğine göre, Üsâme İbn Zeyd, Sa'd İbn Ebi Vakkâs'a şöyle haber vermiştir: "Bir kimse Allahın elçisine gelerek, "ben hanımından azil yapıyorum" dedi. Allahın elçisi ona, "niçin böyle yapıyorsun?" diye sordu. O kimse "onun çocuğuna veya çocuklarına acıyorum" cevabını verdi. Bunun üzerine Allahın elçisi "öyle ise yapma, çünkü o İranlılara ve Bizanslılara zarar vermemektedir" buyurdu⁴⁴.

Ukkaşe'nin kız kardeşi, Vehb'in kızı Cüdâme'den nakledilen bir hadiste, Cüdâme şöyle diyor: "bir gurup insanla bir arada olan Allahın elçisinin yanında bulundum, şöyle diyordu: "emzikli kadınla temasta bulunmayı menetmeye karar vermiştim, bir de baktım ki Bizanslılar ve İranlılar emzikli kadınlarıyla temasta bulunuyorlar ve bu hal çocuklarına zarar vermiyor." Sonra ona azil yapmayı sordular. Allahın elçisi "bu çocuk öldürmenin gizli şeklidir" dedi⁴⁵.

Buraya kadar zikrettiğimiz hadislerde ve rivayetlerde önemli bir husus dikkatimizi çekmektedir. O da şudur: Peygamberimizin arkadaş-

40 Sahîhu Müslim, c. 2, s. 1061. Süsunu Ebi Dâvud, c. 1, s. 501.

41 Sahîhu Müslim, c. 2, s. 1064.

42 Aynı eser, c. 2, s. 1065.

43 Hüseyin Atay, Kur'an ve Hadiste Aile Planlaması, s. 16. (İbn Ebi Şeybe'nin Musenaf (vr. 32 b)ından naklen). Abdullah İbn Mes'ud'un talebesi ve fıkhında Küfe Mektebi diye anılan Re'y ehli ekolünün kurucuları Alkama ve arkadaşları hakkında fazla bilgi için, İslâm Fıkhihinde Re'y Taraftarları (s. 31-8, Ankara 1961) adlı kitabımıza başvurulabilir.

44 Sahîhu Müslim, c. 2, s. 1067.

45 Aynı eser, c. 2, s. 1067.

ları ve çağdaşları olan müslümanlar, yapmakta oldukları bazı fiillerin doğru olup olmadığını düşünüyorlardı. Doğruluğunda şüpheye düştükleri hareketlerini Allahın elçisinden soruyorlardı. Konumuza teşkil eden azil de bunlardan biridir. Bir kısım sahabiler, bazı psikolojik, sosyal ve bilhassa iktisadi sebeplerden ötürü yaptıkları bu azil içinin, kendilerini sorumlu ve günahkâr bir duruma getirip getirmediği konusunda şüpheye düşmüşlerdir. Yaptıkları bu hareketin, Allahın iradesine, takdir ve yaratmasına karşı bir meydan okuma niteliğinde olabileceğinden endişe etmişler, Allaha karşı her müminin göstermesi gerekli olan tevekkülü bozacak bir davranışta bulunmamak istemişlerdir. İşte Hz. Peygamber, azil konusundaki hadisleriyle, müminleri bu sıkıntıdan kurtarmak istedi. Onların başvuracakları tedbirler ve tevessül edecekleri sebeplerin, kendilerine gizli olan, Allahın iradesinde bir değişiklik yapamayacağını ve kişinin giriştiği teşebbüsün başarısının, ancak, fiilen Allahın iradesine uygun olacağını kendilerine anlatmaya çalıştı. Peygamberimiz, bu konu kendilerinden soruluncaya kadar susmuşlardır. İslâm hukukuna göre, konuşulması gerekli olan yerde susmak, ikrar anlamındadır. Peygamberimiz soru mercii olduklarından, azil yapmakta bir mahzur olsaydı onu mutlaka açıklarlardı⁴⁶.

Azil konusunda müslüman âlimlerin bir fikir birliğine varamamış olduklarını müşahade ediyoruz. Büyük çoğunluğa teşkil edenler, azlin yasak olmadığını kabul ediyorlar. Bu konudaki rivayetlerin az çok birbirinden farklı olması, bazı sahabilerin anlayış ve tatbikatının, çoğunluğun kabul ettiğinden değişik oluşu, bu durumu meydana getirmiştir.

Konuya biraz daha açıklık getirmek için, çeşitli mezheplere mensup âlimlerin, azil konusundaki görüşlerine ayrı ayrı temas etmeyi yararlı görüyoruz.

a- Hanefîlerin azil hakkındaki görüşleri :

Mısır'da yetişmiş Hanefî fakihlerinin en büyüğü olarak kabul edilen Ebû Cafer Tahavî, Peygamberimizin bu konudaki hadislerini göz önüne alarak, azil yapmanın mekruh olmadığını, bunu kendilerine anlattıklarında onları yasaklamadığını ileri sürmektedir. Peygamberimizin sadece "azil yapmamanızda bir sakınca yoktur. O ancak kadere

46 Dr. Muhammed Sellâm Medkûr, *el-Cevâb ve'l-Âhkâmü'l-Muteallika bihi fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 316, Mısır 1969. Yazar, bir makalesinde de aynı konuyu ele almış ve sonuç olarak; "Fakihler, Peygamberimizin bir yasaklamasının olmayıp, gebeliği önlemek için azil yapmanın mübah oluşuna delil seymişlerdir" demiştir. bk. *el-Fa'yül-İslâmî*, sayı 100, s. 42, Kuveyt, Mayıs 1973.

bağlıdır" dediğini nakleden fakih, bunun manasını şöyle açıklıyor: "Eğer Allah, çocuk olmasını takdir etmişse, azil yapmak buna engel olmaz. Allah, çocuk olacağını takdir ettiği azıcık bir suyu yerine ulaştırır ve çocuk olur. Ama bir sudan çocuk olmasını takdir etmemişse, o suyun yerine ulaşması ile azil yapmak arasında bir fark yoktur".

Yine Tahavi başka bir eserinde: "Cüdame hadisi, önce ehli kitaba uygun olarak yapılan amele göre söylenmişti. O hususta bir vahiy nazil olmamıştı. Hakkında hüküm olmayan bu meselede Hz. Peygamber, Yahudilere uyararak azli yasakladı. Sonra Allah hükmü bildirdi ve Yahudileri söyledikleri hususta yalanladı" diye açıklamada bulunuyor⁴⁷. Bu, gerçek olmaktan uzak gibi görünmektedir. İbnu Rüşd ve İbnu'l-Arabî de Tahavi'nin isabet etmediğini ileri sürüp, Peygamberimizin Yahudilere tabi olarak bir şeyi haram kılmıyacağını ve sonra da o hususta onları yalanlamış olamayacağını beyan etmişlerdir⁴⁸.

6. Hicri asır âlimlerinden Alâuddin Kâsânî ise bu konuda şöyle söylüyor: "Kocanın hür karısından izin almadan azil yapması mekruhtur. Çünkü, inzal vâki olması çocuk olmasının sebebidir. Kadının da çocuk olmasını istemeye hakkı vardır. Azil yapılırsa, çocuk olmayacak ve böylece kadının da hakkı kaybolacaktır. Ama koca, kadının rızası ile azil yaparsa bu mekruh değildir. Bu durumda kadın hakkından kendi rızasıyla vazgeçmiştir. Peygamberimizden şu hadis rivayet edilmiştir: "Onlardan azil yapın veya yapmayın, Allah bir insanı yaratmayı isterse onu yaratır"⁴⁹.

Sivas'ta doğmuş, Mısırda yaşamış olan İbnu Hümam da bu konuda bize şu bilgiyi veriyor: "Bir kimse cariyesinin iznini almadan ondan azil yapabilir, karısının iznini almadan ondan azil yapamaz. Çünkü Peygamberimiz, hür kadının izni olmaksızın ondan azil yapmayı yasaklamıştır. Cariye sahibi olan bir kimseye de "istersen ondan azil yap" demiştir. Çünkü cinsî yaklaşma, hür kadının şehvet duyması ve çocuk doğurması için onun bir hakkıdır. Bundan dolayı hür kadına, cinsî kudreti olmayan bir erkekten ayrılma hakkı tanınmıştır"⁵⁰.

Hind Sultanı Alemgir Evrengzib (1618-1706)'ın emri ile Hindli âlimlerce hazırlanan Fetâvâyı Hindîyye'de azil konusunda şu bilgiyi

47 Ebû Cafer Ahmet Tahavi (229-321/853-933), *Şerhu Maâni'l-Asâr*, c. 2, s. 20, Laknev 1302.

48 Ebû Cafer Tahavi, *Müşkilü'l-Asâr*, c. 2, s. 372-3.

49 Muhammed İbn Ali Şevkânî, *Neyhü'l-Estâr*, c. 6, s. 210.

50 Beddyine-Sandyl, c. 2, s. 334, *el-Hidyye*, c. 4, s. 65.

51 Kemâleddin İbnu Humâm (798-861) H., *Şerhu Fethi'l-Kadir*, c. 7, s. 472.

buluyoruz: "Bu zamanda doğacak çocuk kötü olur korkusu ile bir kimse, karısının izni olmaksızın ondan azil yapsa, İmam Kudûri'nin kitabının ifadesine göre, buna hakkı yoktur⁵². Burada biz, kocanın buna hakkı olduğuna söylemekteyiz. Bunun sebebi de, içinde bulunduğumuz zamanın kötülüğüdür. el-Fetâvâ'l-Kubrâ⁵³ adlı kitapta da aynı hüküm vardır. Erkeğin, azil yapmasını isteyen karısını menetmek hakkı vardır. İmam Muhammed el-Kerderî⁵⁴ (599-642 H.)'nin el-Veciz adlı kitabında da hüküm böyledir⁵⁵.

b- Şâfiîlerin azil hakkındaki görüşleri:

İmam Şâfiî azil konusunda görüşünü şöyle açıklıyor: İbnü Mes'ud'dan "azil gizli çocuk gömmedir" diye bir rivayet gelmiştir. Biz bu görüşü kabul etmiyoruz. Sahabîler azil konusunda bir sakınca görmezlerdi. Hz. Ali'den azli mekruh kabul ettiği rivayet edilmiştir. Biz, sahâbîlerden rivayet ediyoruz ki, Peygamberimize azilden sorulduğunda, onu yasaklayıcı bir söz söylemedi. Cabir "biz, Kur'an nazil olduğu zamanlarda azil yapardık" demiştir⁵⁶.

Şâfiî mezhebine mensup ünlü İslam âlimi Gazzâlî, İhyâ'u'l-Ulûm adlı eserinde bu konuya geniş olarak yer vermiş ve şöyle söylemiştir: "Kişinin azil yapmaması ve çocuk yetiştirmeye çalışması uygun bir harekettir. Peygamberimiz, "Allah istediği bir kimseyi mutlaka yaratır" diye buyurmuştur. Bir kimse azil yapacak olursa, onun bu hareketinin mübah veya mekruh olduğu hususunda âlimler dört gruba ayrılmışlardır.

Birinci grup âlimler, yapılan iş her halde mübahdır diyorlar.

İkinci grup âlimler, nasıl olursa olsun bu iş haramdır demişlerdir.

Üçüncü grup âlimler, kadının rızası olursa azil yapmak helâldir, rızası olmazsa haram olur diyorlar. Sanki bunlar, azli değil, fakat kadına sıkıntı etmeyi haram kılmaktadırlar.

Dördüncü grup âlimler, cariyyeden azil yapmak mübahdır. Hür kadından azil yapmak mübah değildir diyorlar. Bize göre doğrusu, azil

52 Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Muhammed Kudûri (362-428 H.), *Kütübü'l-Makassır*, s. 182, Mısır 1948. Emîr Fehîm Paşa, *Kudûri Tercemesi Asasiyye*, s. 354, İstanbul 1304. Burada şöyle deniliyor: "Ve dahî cariyyesinden recül azil eder, cariyyeden izinsiz. Ve zevcesinden azil etmez, meğret zevcesinin izniyle ol."

53 Hüsmüddîn Ömer İbn Abdillâziz (Ö. 536 H.), *el-Fetâvâ'l-Kubrâ*, bk. *Kefus-Zunûn*, s. 1222, 1228.

54 Abdülhâyy Lakanavî, *el-Fetâvâ'l-Behiyye*, s. 176-7, Mısır 1324.

55 *el-Fetâvâ'l-Alamîyye* (veya *el-fetâvâ'l-Hindîyye*) c. 5, s. 356, Mısır 1310.

56 *Kütübü'l-Ussm İhtilâfı Ali ve Abdillâh İbnî Mes'ud*, c. 7, s. 160.

yapmanın mübah olduğudur. Mekruh adı, haram olan yasağa verildiği gibi, tenzihen mekruh olana da verilir. Faziletli olan bir şeyi yapmamak da, üçüncü anlamda mekruhtur. Meselâ, bir kimsenin camide namaz ve zikirle meşgul olmayarak boş oturması veya Mekke'de oturduğu halde heryıl hacetmemesi bu üçüncü anlamda mekruhtur. Bu, sadece daha iyi ve faziletli olanı yapmamaktır. Azilde de çocuk sahibi olmanın fazileti terkedilmiş olmaktadır. Biz, azilde kerahet yoktur derken, onun hem tahrimî hem de tenzihî olanını anlatmak istedik. Çünkü yasaklığın sabit olması, ya bir açık hüküm (nass) ile veya kıyas ile olur. Bu konuda nass bulunmadığı gibi, kendisine kıyas edilecek bir asıl da mevcut değildir. Aksine, nikâhı terketmek veya evlendikten sonra münasebette bulunmamak veya münasebette meninin inzaliaden vazgeçmek hususunda kıyas yapılacak "asıl" mevcuttur. Bunların hepsi, daha faziletli olanı terketmekten ibaret olup, bir yasağı yapmak demek değildir. Çocuk, meninin rahime ulaşması ile hasıl olup, bunun da dört sebebi vardır; nikâh, birleşme, inzal için sabretme ve meninin rahime dökülmesi için bekleme. Dördüncüden çekinmek, üçüncüden çekinmek gibidir. İkinciden çekinmek birinciden çekinmek gibidir. Bunların herhangi birinden kaçınmak, çocuk düşürmek veya çocuğu diri diri gömmek gibi değildir. Çünkü bu son iki fiil, mevcut bir varlık hakkında işlenen iki cinayettir⁵⁷.

Gazzâlî, daha sonra kişiyi azil yapmaya yönelten sebeplerin açıklanmasına geçiyor ve diyor ki: "Ben, azil yapmayı gerektiren sebeplerin beş tane olduğunu söylüyorum:

Birinci sebep köleler hakkındadır. Kişi kölesinden azil yaparken, malını korumak arzusu ile hareket eder. Efendi, cariyesinin kendisinden çocuk doğurmasını ve böylece azat edilerek mülkiyetinden çıkmasını istememektedir. Onun bu yolda bir tedbire başvurması yasak bir fiil değildir.

İkincisi, kadının güzelliğini ve şişmanlığını korumak istemesidir. Bu durumda kadın kendi yararını düşünmekte, doğum sıkıntılarını da hayatı için bir tehlike saymaktadır. Bu yapılan iş de yasak değildir.

Üçüncüsü, çocukların çok olmasından dolayı sıkıntı ile karşılaşmak korkusu ve ihtiyaçları gidermek için kazanç yollarında yorulmaktan ve kötü işlere girmekten kaçınmaktır. Bu da yasaklanmış değildir.

Dördüncüsü, kız çocuğu doğması korkusudur. Kız çocuğunun evlendirilmesi bir sıkıntı ve bir ayıp sayıldığından, araplarda bu yüzden

57 *Ihyâ Ullmî'd Din*, c. 2, s. 42.

kız çocukları öldürülürdü. Bu, şüphesiz çok kötü bir düşüncedir. Bu yüzden evliliğin ve onun gereklerinin terkedilmesi günahtır.

Beşincisi, kadının temizlikte ileri gitmesi ve titizliğinden dolayı doğum, nifas ve emzirme işlerinden kaçınmasıdır. Bu, Haricilerin kadınlarının âdeti idi. Onlar çok fazla su harecarlardı. Hayız günlerinin namazlarını kaza ederler, helâya da çıplak girerlerdi. Bu hareketler bid'at olup fâsittir ve sünnete aykırıdır.

Eğer, Peygamberimiz üç kere (من ترك النكاح مخالفة العيال فليس منا) "Ailesini geçindirememek korkusu ile evlenmeyi terkedenden bizden değildir" diye buyurmuştu diyecek olursan, söyle cevap veririm: Azil, nikâhu terketmek gibidir. Peygamberimizin "bizden değildir" sözü "bize, sünnetimize ve yolumuza uygun değildir, sünnetimiz daha faziletli olanı işlemektir" manasındadır.

Yine Peygamberimizin azil hakkında: (ذلك الوأد الحنفى) "Bu canlı çocuk gömmenin gizli şeklidir" buyurduğu ve (وإذا المؤودة سئلت بأى ذنب قتلت) "Kız çocuğun hangi suçtan ötürü öldürüldüğü kendisine sorulduğu zaman" (Tekvir, 8-9) ayetlerini okuduğu sahihtir dersin, biz de "evet, sahih olarak bize ulaştı haberler de azlin mübah olduğunu bildirmektedir" deriz. Peygamberimiz "canlı çocuk gömmenin gizlisi" sözü, Peygamberimizin "gizli şirk" sözü gibidir. Bu da mekruh olmayı gerektirir, yoksa haram oluşu gerektirmez". Gazzalî, bu konudaki sözlerini, bizim yukarıda naklettiğimiz rivayetlerden Câbir'in üç rivayetini zikrederek bitirmektedir⁵⁸.

c- Hanbelîlerin azil hakkındaki görüşleri :

8. Hicri asırda yaşamış Hanbelî âlimlerinden İbnu Kayyim Cevziyye, İmam Ahmed İbnu Hanbel'den azil hakkında şu rivayetin geldiğini bildiriyor: "Eğer hür kadın izin verirse, kocasının ondan azil yapması mubahtır, kadın izin vermezse haram olur. Şayet kişinin karısı cariye ise, onun efendisinin izni ile, azil yapması mübah olur, eğer cariyenin sahibi izin vermezse, azil mübah olmaz. İmam Ahmed'in mezhebinden "azil hiçbir şekilde mübah değildir" diyenler olduğu gibi, tam bunun aksini söyleyenler de vardır. Bir kısım Hanbelîler de, "zevce ister hür olsun, ister cariye olsun izin verirse azil mubahtır, izin vermezse mübah olmaz" demişlerdir. Azlin mutlak olarak mübah olduğunu kabul edenler bu konudaki hadisleri delil olarak gösteriyorlar ve ka-

⁵⁸ Aynı eser, c. 2, s. 43.

dının hakkının inzalde değil, cinsi yaklaşımadaki zevkte olduğunu ileri sürüyorlar.

Azlin mutlak olarak yasak olduğunu kabul edenler ise, Müslim'in Cüdâme'den rivayet ettiği hadise dayanıyorlar ve bu hadis azli mubah kılan haberleri neshetmiştir diyorlar. İnsan fiillerinde esas kaide ibaha olduğundan, o hadisler azla mubah olduğunu bildirmiştir. "Azil çocuk gömmenin gizli şeklidir" ibaresini ihtiva eden Cüdâme hadisi ise, bu ibahayı yasaklığa çevirmiştir. Bunu Kur'an ayeti bildirmemişse de, kendisine Kur'an nazil olan Hz. Peygamber bildirmiştir⁵⁹ diye açıklamada bulunuyorlar.

Ünlü Hanbeli fakihlerinden İbnu Kudâme, azil konusunda şu bilgiyi vermektedir: "Azil mekruhtur. Kerabeti Hz. Ömer, Ali, İbnu Ömer, İbnu Mes'ud, ve Hz. Ebu Bekir'den rivayet edilmiştir. Çünkü azilde neslin ve hanımın duyacağı lezzetin azaltılması vardır. Halbuki bu iki şeyi Peygamberimiz teşvik etmiştir. Ancak dâri harpte bulunmak gibi bir durum varsa, erkek o zaman ihtiyacı gidermek için evlenir ve kadından azil yapar. el-Hırakî bu durumu zikretmiştir. Veyahut adamın karısı cariye olur ve çocuğunun köle olmasını istemezse azil yapabilir. Yahut cariyesi ile münasebette bulunmaya ve onu satmaya ihtiyacı olursa, ondan azil yapabilir. Hz. Ali'den cariyelerinden azil yaptığı rivayet edilmiştir. İhtiyacı olmaksızın azil yapmak mekruh ise de böyle bir hareket haram değildir. Azil yapma ruhsatı Hz. Ali'den, (burada isimlerini yukarda saydığımız sahabilerin yedisinin ismi sayılıyor) Said İbn Müseyyeb, Tâvûs, Atâ, İbrahim Nebaî, Mâlik İbn Enes, Şâfi ve Re'y taraftarlarından rivayet edilmiştir⁶⁰."

Hanbeli âlimlerinden Şeyhülislam İbn Teymiye bu konuda şöyle diyor: "Azle gelince, onu bir kısım âlimler haram saymış ise de, dört imam, kadının izni olmak şartıyla caiz olduğu görüşündedir⁶¹."

d- Maliki, Caferi ve Dürzi mezheplerinin azil hakkındaki görüşleri :

İmam Mâlik'in azil hakkındaki görüşünü, azil yapan bazı sahabeler hakkında rivayetleri onun kitabından nakledeırken görmüş bulunuyoruz. Beşinci hicri asırda yaşamış maliki âlimlerinden İbnu Abdilberr ise bu konuda şöyle diyor: "Hür kadının izni olmadıkça ondan azil yapılamıyacağı konusunda âlimler arasında bir anlaşmazlık yoktur. Zira

59 İbnu Kayyim el-Cevziyye, *Zâda'l-Ma'id*, c. 2, s. 221.

60 Abdullah İbnu Ahmed İbni Kudâme (541-620), *el-Muğni*, c. 7, s. 23. Mısır 1367 H. Bu kitap, hanbeli fakihî Ömer İbn Hüseyin (Ö. 334 H.) tarafından yazılan ve *Mabtasaru'l-Hırakî* diye tanınan eserle şeklidir. bk. *Kefuzzanun*, s. 1626.

61 A. Şerebiel, *ed-Din ve Tansimu'l-Ure*, s. 176.

cinsî temas kadının haklarından. Onu istemek hakkıdır. Bilinen cinsî temasta ise azil yoktur.

Bir ismi de Hâdeviyye olan İmamiyye veya Caferiyye mezhebinin, Şafiiler gibi, kadına cinsî münasabette bir hak tanımadıklarını görüyoruz. Onların bu sözlerinden, hür kadının izni olmaksızın kocasının kendisinden azil yapılabileceği anlaşılabilir. Fakat Caferiyye mezhebi kitaplarında "hür kadının rızası olmadıkça ondan azil yapılamaz" diye açıklamalar da bulunmaktadır⁶².

Çağdaş Lübnanlı şii âlim Muhammed Mehdi Şemsüddin bu konuda şöyle söylüyor: "Şii İmamiyye mezhebinde, hanımın rızası olmaksızın yapılan azlin haram olduğuna fetva verenler olmuşsa da, esas hâkim görüş bu halde yapılan azlin mekruh olduğudur. Neslin çoğalması konusunda gelmiş olan teşvik edici açık hükümler nazara alınarak bu hükme varılmıştır. Bu meseledeki açık hükümleri ve kanaatları düşündükten sonra biz "çocuğun, milletin ve ana babanın ortak bir hakkı" olduğu görüşünü benimsiyoruz⁶³.

Dürzî mezhebi âlimlerinden Lübnan Dürzî Yüksek İstinaf Mahkemesi başkanı Halim Takiyyüddin, ailenin büyüklüğü konusunda şöyle diyor: "Dürzî mezhebi, ailelerin az sayıda çocuğa sahip olmalarının, iyilik ve takvaya daha yakın olduğu görüşündedir. Özellikle fakirlerin az çocuğu olmalıdır. Allah şöyle buyurmuştur: (وليستغف الذين لا يجنون) "Evlenemeyenler Allah kendilerini lütfu ile zenginleştirene kadar iffetli davranınsınlar" (Nûr, 33). Geçmiş büyüklerden de "çocukları az olanların ahirette işleri çok kolaylaşır" sözü bize ulaşmıştır. Mezhebimizde şu içtihat vardır; fakir olan iki sağlıklı çocukla yetinecek, zengin olan ise dört sağlıklı çocukla yetinecektir. Bu miktardan daha fazla çocuk olması fuzûlî bir davranıştır⁶⁴.

Bir kısım müslüman âlimlerin aile planlaması konusunda verdikleri fetvalar ve görüşleri :

Aile planlaması, nüfus artışı, kalkınma ve milletlerin refahı gibi konularla yakından ilgili olduğu kadar, din ve ahlâkla da ilgisi olan bir

62 Neyla'l-Estür, c. 6, s. 210.

63 Muhammed Mehdi Şemsüddin, *el-İslâm ve Tansimül-Umûr*, c. 2, s. 75, Beyrut 1973. İki cilt olarak yayımlanan bu kitap, 24-29 Aralık 1971 tarihlerinde Fas'ın Rabat şehrinde toplanan, Doğurganlığın tanzimî kongresine sunulan tebliğleri ve kongre sabelarını ihtiva etmektedir. Adı geçen âlimin tebliği "İslâm ve doğurganlığın tanzimî" (s. 68-95) adını taşımaktadır.

64 Aynı eser, c. 1, s. 124-5. Yazarın tebliği, "Gelişen Toplamda İslâmın Aile Görüşü" (s. 118-125) adını taşımaktadır.

konudur. Bu bakımdan, din yetkililerine her zaman bu konu sorulmuş ve karşılığında birçok fetvalar verilmiştir. 1937 tarihini taşıyan eski Mısır müftüsü Abdülmecid Selim'in fetvasından başlayarak, tarih sırasıyla bazı fetvalardan önemli gördüğümüz bölümleri veriyoruz:

Abdülmeccid Selim'in fetvası :

Komisyonumuza sunulan soruyu okuduk. Yukarıda belirtilen durumlarda doktor tarafından tavsiye edilen bazı doğum kontrolü usullerinin uygulanması Hanefi âlimlerince caiz görülmüştür. Meselâ, erkek tohum hücrelerinin (sperm) kadın rahmine geçmesini önleyecek ilaç ve araçların kullanılması veya rahim ağzının özel bir alet ile kapatılması gibi. Sonuç olarak şunu belirtelim ki, kadın ve erkeğin birlikte karar vermeleri şartı ile, doğum kontrolüne başvurmaları caizdir. Hanefi mezhebinin son âlimlerine göre, ortada geçerli sebepler mevcut olduğu müddetçe tek taraflı dahi karar vermeleri mümkündür.

Bize göre, gebe kalan bir kadın şayet çocuk emzirmekte ise ve gebelik sebebiyle çocuğunu memeden kesmek durumunda kalacağından, ayrıca babanın da bir süt anne tutmaya maddi imkânı yok ise, mevcut çocuğun hayatı gözönüne alınarak düşük yapması caizdir. Fakat ana rahmindeki çocuğun hayatıyet kazanmasından (gebeliğin dördüncü ayı) sonra şartlar ne olursa olsun düşük yapmak dizimizce kesinlikle günahdır ve yasaktır⁶⁵.

Ezher Üniversitesi Fetva heyetinin kararı :

İmam Şâfiî'nin bu konuya ilişkin görüş ve kanaatlarına göre, meşru sebeplerden dolayı, gebeliği geçici zamanlar için önleyecek ilaç ve araçların kullanılması caizdir. Toplumun refahı, fazla çocuk yüzünden ailelerin ve çocukların sıkıntı çekmemeleri, sık doğumlar yüzünden anne sağlığının bozulmaması esas alınarak, gebeliği geçici olarak önleme hususu caiz görülmüştür.

Gebeliği devamlı olarak önleyen, yani kısırlığa sebep olan ilaçları kullanmak dinimizce günahdır⁶⁶.

65 Olivia Schieffelin (toplayan ve basan), *Muslim Attitudes toward Family Planning*, P. 11-2, Newyork 1972. *Islam and Family Planning*, P. 134-40, Cairo 1969. İsmail Ersoy, *aile planlamasına ilişkin İslami görüşler*, s. 92-3, Ankara 1970. Bu fetva, Mısır Tıp Cemiyeti Balteninin Temmuz 1937 tarihli 7. sayısının 54-56. sayfalarında yayımlanmıştır. Bundan 11 yıl sonra 1948 de (Mecelle'tü'l-Ezher, c. 13, s. 471) aynı komisyonun başkanı Abdülmecid Selim imzası ile "azlin dindeki hükmü" isimli bir fetva yayımlanmıştır. Burada sonuç olarak "azildir aslanan, mahsuru olubudur. Eger ortada mucip bir sebep varsa o zaman muhah olmaktadır" denilmektedir.

66 *ed-Din ve Tamsinu'l-Uşve*, s. 191-2. Bu fetva, ilgili heyetin başkanı Abdülfettah el-İnânî tarafından 6746 nolu soruya karşılık olarak 10.3.1953 tarihinde verilmiştir. bk. İsmail Ersoy a.g.e., s. 94-5.

Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dini Eserleri İnceleme Kurulunun Kararı:

Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı Sağlık İşleri Umum Müdürlüğünün, ilkaha mâni tedbir alınmanın İslâmiyet noktai nazarından caiz olup olmadığı hakkındaki 13.12.1960 tarih ve 10456 sayılı yazısı Yüksek Başkanlıktan 16.12.1960 tarih ve 35739 sayı ile kurulumuza havale buyurulmakla keyfiyet incelendi:

İlkahı önleme tedbiri diye ifade edilebilecek olan azil -ashabdan bazıların ve onlara tabi olan bazı âlimlerin kerih görmüş olmalarına-rağmen-içlerinde Hz. Ali, Sa'd İbnu Ebi Vakkâs, Zeyd İbnu Sâbit, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Câbir, İbnu Abbâs, Hz. Hasan, Habbâb İbnu Erett, Ebû Saïd el-Hudri, Abdullah İbnu Mes'ud gibi zevatın da dahil bulunduğu ulema-i ashab ve onlara ittiba eden cumhuru İlema tarafından caiz görüldüğünün,

Ve şu kadar ki, ilkaha mâni tedbir almakta kadının rızası şart olup, zaman icabı çocuğun kötü yetişmesi, harp veya sefer içinde bulunmak ve benzeri sebeplerle bu şartın da sâkıt olacağını söz geçiren bakanlığa cevaben bildirilmesinin uygun olacağını yüksek başkanlığa arzına karar verilmiştir⁶⁷.

Ezher Rektörü Hasan Me'mun'un görüşü:

Aile plânlamasına ilişkin İslâmi görüş ve kanaatlar gayet açıktır. Zannedersem bu konuda sizin zihinlerinizi kurcalayan husus şu olmalıdır: İslâmiyet evlenmeyi, çoğalmayı ve hattâ doğurgan kadınlarla evlenmeyi teşvik ederken, doğum kontrolünün dinimizce günah sayılmayacağı hususa ne derece doğrudur ve bu konudaki İslâm ananeleri nelerdir? Bu konuya allerji duyan bazı kimseler, İslâmiyette bu hususlara ilişkin başka bilgilerin mevcut olmadığına inanmaktadırlar veya öyle görünüyorlar. Mademki aile plânlaması konusunda dini bir açıklama yapacağız, o halde bu konuyu başka bir görüş açısından, akla ve mantığa uygun bir şekilde izah etmemiz gerekmektedir. İslâmiyetin ilk yıllarında, evlenmeyi, çoğalmayı ve güçlenmeyi teşvik etmekten daha man'uci bir şey olamazdı. Çünkü bu devirde İslâm toplumu çok tanrılı diğer toplumlar arasında yabancı bir aile gibi idi. Sayıca çok az olan müslüman-

67 İsmail Ersoy, a.g.e., s. 96. "Nüfus plânlaması" SSBY Nüfus plânlaması Genel Müdürlüğü Yayınları No: 10.19. 12. 1960 tarih ve 538 sayılı, bu müşavere kurulu kararının altında şu dört üyenin imzaları vardır; Hasan Hüsnü Erdem, M. Şehid Oral, Ahmed Hamdi Kasapoğlu, İsmail Hakkı Gürsoy, O zaman Diyanet İşleri Bakanı olan rahmetli Ömer Nasuhi Bilmen'in de kararına altında "uygundur" diye mütalası ve imzası bulunmaktadır.

lar diğer kavimler arasında güçsüz ve tesirsiz bir durumda iciler. Bu halde müslümanların çoğalmasını istemekten daha tabii bir şey olamazdı. Bu çoğalma, hem İslâmın yayılması, hem de Peygamberimizin faaliyeti engelleyen güçlü düşmanları yenmek için zaruri idi.

Şimdi ise bu durumlar değişmiş bulunuyor. Bugün İslâm ülkelerinde arzu edilenden çok nüfus meydana çıkmış bulunmaktadır. Sorumlu kişiler ile hükümetler, doğum kontrolü şeklinde bir çareye başvurmak durumunda kalmışlardır. Yeryüzünün en son dini olan İslâmiyet, hiç bir zaman insanlığın yararına, refah ve saadetine ilişkin hususları yasaklamamıştır. Benim kanaatime göre, şayet doğum kontrolü fertler ve aileler tarafından lüzumlu görülüyorsa, toplumun tasvibini almışsa, uygulanacak metodlar zararsız ve meşru ise, uygulanmasında dinî bakımdan hiçbir sakınca yoktur⁶⁸.

Ürdün Başmüftüsü Abdullah el-Kalkılı'nın doğum kontrolü konusundaki görüşü :

Nûr suresinin 33. ayetinden ve Peygamberimizin "ey gençler sizden evlenmeye gücü yetenler evlensin, gücü yetmeyenler oruç tutsun, zira oruç şehveti kesicidir" hadisinden, doğum kontrolünün -eğer bu konuda toplumun ve ferdin yararı varsa- evleviyetle meşru olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu ayet ve hadis, evlenme için gerekli mali güç bulunmadığı müddetçe evlenmeyi yasaklıyor. Evlenmeyince çocuk sahibi olunamayacağı meydandadır. Evlenerek az sayıda çocuk sahibi olmak, evlenmeyerek hiç nesil yetiştirmemekten daha iyidir. Bundan dolayı, evlenmeyi iyi gördüğü halde, doğum kontrolünü tereddütle karşılayanlara şaşmamak elde değildir. Doğum kontrolü yollarının mubah olduğunu öldiren sahih hadisler gelmiştir. Azlin mubah oluşu da bu meydandadır. Fıkıh mezheplerinin imamaları da bu konuda ittifak halindedir. İçimiz rahat olarak, doğum kontrolünün caiz olduğuna fetva veriyoruz⁶⁹.

İranlı alimlerden Ayetullah Bahauddin Mahallati'nin görüşü :

Soru: İnsanın fazla çoğalmasına engel olmak için, geçici olarak bir tabibin gebeliğe mâni olan ilaçları vermesini ve bazı araçlara başvurmasını uygun buluyormusunuz ve bu meşru mudur?

Cevap: İnsanın doğurganlığını tanzim için, özellikle geçici olarak gebeliği önleme maksadıyla ilaçlar ve araçlar kullanmak dinimize göre

⁶⁸ Rektörün bu açıklaması, günlük Ahbâru'l-Yevm gazetesinin 22 Ağustos 1964 tarihli nüshasında neşredilmiştir. bk. *ed-Din ve Tanzimu'l-Umre*, s. 165-6. İsmail Ersoy, a.g.e., s. 90-1.

⁶⁹ *ed-İslâm ve Tanzimu'l-Umre*, c. 2, s. 554-5. Bu fetva ilk önce, 16.11.1964 tarihli *ed-Dîfâ* dergisinde yayımlanmıştır. bk. aynı eser, c. 2, s. 552.

gayri meşru değildir. Yeterki bunlar kadının doğurganlığına zarar vermek suretiyle onu kısır hale getirmesin⁷⁰.

İslam Araştırmaları Kongresinin doğum kontrolü konusundaki görüşü :

1- Eğer doğum kontrolünü gerektiren şahsi bir zaruret varsa, karı koca bu zarurete göre hareket ederler. Bu zaruretin değerlendirilmesi feridin din ve vicdanına bırakılmıştır.

2- Ne şekilde olursa olsun, insanları mecburi doğum kontrolüne zorlayacak kanunlar koymak dinen caiz değildir.

3- Doğum kontrolü maksadıyla çocuk düşürmek veya bu amaçla kısırlıkla sonuçlanacak bir takım araçlar kullanmak, karı-kocanın veya başkalarının dinen yapmaları caiz olmayan bir iştir. Kongre, vatandaşlara uyanık olmalarını ve doğum kontrolü konusunda, açıklanan hususlarda kendilerine yardıma hazır olduğunu bildirir⁷¹.

Dr. Süleyman Ateş'in azil hakkındaki görüşü :

Yazar, bu konuda yayınladığı makalesinde azil hakkındaki hadisleri ve bazı fakihlerin görüşlerini naklettikten sonra şöyle diyor: "Bütün bu hadislerden ve bilginlerin mütalaalarından, azlin caiz olduğu neticesine varıyoruz. O zaman ancak azil yoluyla doğumu kısmak, kontrol altına almak mümkün oluyordu. Resuli Ekrem bunu teeviz etmiştir. Bugün kalkıp da ille de doğumu kontrol altına almanın haram olduğunu iddia etmek, Resulün verdiği ruhsatı kaldırmak olur. Hz. Peygamberin müsaadesine kimsenin engel olmağa, onun helâl kaldığını haram kılmağa hak ve salahiyeti yoktur. Bir ayeti kerimede, o şöyle tavsif edilmektedir: "Onlara güzel şeyleri helâl kılar, pis şeyleri haram kılar. Onların üzerine çöken ağırlıkları ve bağları kaldırıp atar" (A'râf, 157). Bir ayette de, "Ey iman edenler, mallarınız ve çocuklarınız sizi Allahı anmaktan geri bırakmasın" (Münafıkûn, 9) buyurulmuştur. Demek ki kalbi meşgul edecek şekilde fazla çocuk sahibi olmak, insana fitne olmaktadır. Hele bugünün şartları altında fazla çocuğun insan için ne büyük bir yük olduğu herkesçe malumdur. O halde yeterinden ve istenenden fazla çocuk olmasını önlemenin dinen bir mahzuru yoktur⁷².

70. *Muslim Attitudes toward family Planning*, P.1. *el-İslâm ve Tanzimü'l-Umre*, c. 2, s. 559. Bu fetva, Dr. Muhammed Sarrâm'ın 12.11.1964 tarihli yazısına cevap olarak verilmiştir.

71. Aynı eser, c. 2, s. 569-70. Bu karar ve tavsiyeler, adı geçen kongrenin 1964 yılında Kahire'de yaptığı birinci toplantısında alınmıştır.

72. Dr. Süleyman Ateş, *Azil veya doğum tahdidi*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XVI, s.129-30, Ankara 1970.

Dr. Hüseyin Atay'ın aile planlaması hakkındaki görüşü :

Yazar, 1971 yılının son günlerinde Rabat'ta toplanan kongreye sunduğu "Kur'an ve Hadiste Aile Planlaması"⁷³ adlı uzunca tebliğine "İslâmın ana ilkeleri"ni anlatarak başlıyor. Daha sonra ailenin önemi üzerinde duruyor ve aile planlamasının anlamını şöyle açıklıyor: İslâm'da ailenin tanzimi ve planlanması deyiminden biz, ailenin sağlık, sosyal, iktisat, öğretim ve eğitim yönünden aileyi toplumun tutulan, beğenilen, sayılan bir ailesi ve bir çekirdeği durumunda tutmayı veya öyle bir duruma yükseltmeyi anlıyoruz. Bunun için sağlam bünye ve sıhhat bakımından kuvvetli bir soy yetiştirmek gerekir. Doğurduğu çocuğun hastalıklı cılız ve toplumun başına bir dert olmasını ne ana ve ne de baba arzu eder. Sâri hastalıklara yakalanmış karı kocanın, ister biri ister ikisi de hastalıklı olsun, çocuk yapmalarının mahzurlu olduğunda şüphe yoktur. Hatta böyle sâri hastalıklara yakalananların, hastalıkları geçene kadar evlenmeleri de yasaklanabilir⁷⁴.

Yazar, aile planlaması konusundaki hadislerin açıklamasını genişçe yaptıktan sonra, kürtaj konusuna geçiyor. (S. 18) İlkah edilmiş kadın yumurtasının tahrip edilmesi anlamında olan kürtajın, doğum kontrolündeki önemine de değinen yazar şöyle diyor. "Buna göre azli ikiye ayırmak icabediyor. Biri, nutfe ile kadının yumurtasının birleşmesine mâni olmaktır. Diğeri, yumurta aşılandıktan sonra, insan olma yoluna girmiş bulunan nutfeyi rahimden söküp atmaktır. Bu da, nutfenin maddi tekamülünü tamamlayıp, ruhun kendisine üfleneceği zamana ulaşmasına engel olmaktır."

Yazar, sonuç kısmında şöyle diyor: "Aile planlaması doğrudan doğruya insanı ilgilendirir. İslâm dininin ikinci ana kaynağı olan sünnet, bu hususta daha tafsilatlı bilgi vermiş ve hükümler getirmiştir. Fakat bunların bir kısmı doğum kontrolünü meşru sayarken bir kısmının da onu meşru saymadığı görülmektedir. Bize göre bu değişik hükümleri bir tek hükme irca etmeden olduğu gibi bırakmak yerindedir. Bunlardan herhangi birini uygulamak ferde ve topluma göre değişebilir olmalıdır"⁷⁵.

Dr. Lütü Doğanın aile planlaması konusundaki görüşü :

Rabat kongresine "Doğum kontrolü hakkında" isimli tebliği ile katılan yazar, günümüzde toplumun şartlarının değiştiğini, anne ve ba-

73 Aynı dergi, C. XVIII, s. 1-22, Ankara 1971. İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi C. V, cüz. 1-4, s. 229-63, İstanbul 1973, *el-İslâm ve tanzimü'l-Üsre*, c. 2, s. 166-189, Beyrut 1973. Tebliğin sırapça adı "Tabîtu'l-Üsre kemâ verede fî'l-Kur'an ve'l-Sunne"dir.

74 Aynı makale, s. 5.

75 Aynı makale, s. 21.

haların güçlerinin yettiği kadar iyi bir nesil yetiştirmek arzusuna duyduklarını söylüyor ve şöyle ilâve ediyor: "İşte anne ve babaların bu arzusu, çocuklarını henüz daha doğmadan önce, belirlenmiş bir plâna göre toplama takdim etmeye onları zorlamaktadır. Baba ve anaların "çocuklarımızın istikbali acaba ne olacak?" diye birbirlerine sorduklarını hepimiz biliyoruz.

Yukarıdaki soruya doğru bir cevap bulmak için, çok sayıda çocukları olmasından dolayı sefâlet, cehalet ve fakirlik içinde yaşayan bir ailenin durumunu düşünelim. Onların çocuklarını yetiştirip terbiye edecek malî güçleri yoktur. İşte bu sebeblerden ötürü, bir ailenin kendi gücünün yetiştirebileceği kadar çocuk sahibi olabilmesi için bir plânlama yapması gereklidir. Böyle bir plânlama, fertleri mahvetmek, neslin devamını önlemek ve Allahın insana verdiği, evlenerek şehvi hislerini tatmin etme duygusunu yok etmek anlamına gelmez. Biz aileye sırf bu açıdan bakmıyoruz. Biz ailenin, fertleri ve hattâ yararlı nesilleri terbiye edebilecek bir güç olduğunu kabul ediyoruz. Eğer aile, bütün bu görevlerini gerçekten yapabiliyorsa ona bütün kapılar açıktır. Yok eğer buna gücü yetmiyor, çocuklarının öğretimini, ahlâkî ve manevî eğitimlerini sağlayamıyor, onların islâm ve insan toplumuna, iktisadi cihetten de faydalı birer unsur olmasını temin edemiyorsa, o zaman doğum kontrolüne başvurmak zorundadır⁷⁶.

Doğumun kontrolü, günümüzün aktüel konularından bir tanesidir. Bu bakımdan yayın organlarında çeşitli yazılar⁷⁷ çıkmakta, seminerlere ve açık oturumlara, doğumun kontrolü meselesi konu teşkil etmektedir. Burada, aile plânlamasına lehinde olan âlimlerin görüşlerinden önemli

76 *el-İslâm ve Tausîmu'l-Uare*, c. 2, s. 197-8.

77 bk. Prof.Dr. Necip Bilge, *İslamîk ve Doğum, Aile Plânlamasına İlişkin İslamî Görüşler*, s. 74-8.

Yazar, kürtaj ile doğum kontrolünün aynı şeyler olmadığını açık olarak, İslâm dininin doğum kontrolüne müsaade ettiğini anlatmaktadır. "*İslâm'da Helâl ve Haram*" adlı kitabın yazarı Yusuf el-Karadâvî de doğum kontrolünü kabul etmekte ve şöyle demektedir: "İslâm da neslin çokluğunu sevdimiş, kız olsun, erkek olsun çocukları yüceltmıştır. Fakat bunlarla beraber makul bazı sebebler ve mâneber bazı zaruretler icabı müslümanın doğum kontrolüne uymasına müsaade etmiştir." bk. *İslâm'da Helâl ve Haram*, s. 210-1. Mısırî âlim Behiy Hülli de, aile ve doğum kontrolüne taraftarıdır. Şöyle diyor: "Genellikle İslâm, neslin çoğalmasında teşvik eder. Fakat bazı durumlarda fertlerin gebeliği önleyici tedbir almalarına da cevaz verir. "Yazar daha sonra asıl mübah kılan sebebleri sıra ile anlatıyor. bk. *Aile ve Toplumda Kadın*, çevirenler: Abdullâh İşler ve Eyyüh Samay, s. 102-105, Ankara 1972. Bekir Topaloğlu da şu cümleleri ile aile cevaz vermektedir: "Netice olarak asıl, dinen haram değildir. Fakat hiçbir mahzarı bulunmayan bir helâl de değildir. Kadının müsaadesi alınmak şartıyla helâle yakın bir mekrûhlar, denülebilir." *İslâm'da Kadın*, s. 93.

bölümleri nakletmiş bulunuyoruz. Şimdi de azli ve aile plânlamasını kabul etmeyenlerin görüşlerini kısaca nakletmek istiyoruz.

B- Azli ve aile planlamasını kabul etmeyenler :

Aile plânlamasının yollarından biri olan azlin mubah olmadığını anlatan bazı rivayetlere de rastlamaktayız. Peygamberimizin sahabilerinin bir kaç tanesinin azil yapmadıkları ve onu kötü gördükleri nakledilmiştir. Daha önce Hanbelilerin görüşünü açıklarken, İbnu Kudame'nin, bir sözünü nakletmiştik. Orada, Hz. Ebu Bekir, Ömer, Ali, İbnu Mes'ud ve İbnu Ömer'den azlin mekruh olduğuna dair rivayet gelmiştir deniliyordu. İmam Malik, "Abdullah İbnu Ömer azil yapmazdı ve onu kötü gördü diye rivayette bulunmuştur". İbnu Hazm ise, "Ömer, azil yaptıkları için oğullarından bazısını dövmüştür. Said İbnu Müseyyeb'in dediğine göre; Ömer İbnu Hattâb ve Osman İbnu Affân azli kötü görürlerdi". Burada ismi geçen Hz. Ali ile Abdullah İbnu Mes'ud'un azli caiz gören on sahâbi arasında bulduklarını daha önce görmüştük.

Mustahik oğulları ile yapılan savaş sonunda, sahabilerden bir kısmının hisselerine düşen kadınlardan azil yapmak istemeleri ve bunu Hz. Peygambere sormaları üzerine, O, *(ما عليكم ان لاتفعلوا ما من نعمة)* "İsterseniz yapmayın, Allahın kıyamete kadar yaratacağını yazdığı her nefis meydana gelecektir" buyurmuştu. Buradaki "isterseniz yapmayın" sözü, azil yapmanızda bir sakınca yoktur anlamındadır. Fakat, İbnu Abdî'l-Berr'in anlattığına göre, Hasan Basrî "bu cümlenin anlamı azlin yasak olduğudur" demiştir⁷⁸.

Zahiri mezhebinin azil hakkındaki görüşü :

Zâhiri mezhebinin kurucusu, Dâvûd ez-Zâhiri (202-270 H.) "kişinin ömründe bir kere nikâhlanması vaciptir" demiştir. Böylece herkesin evlenmesinin bir ödev olduğunu ileri süren bu âlimin, aile plânlamasının karşısında olduğunu kabul edebiliriz⁷⁹.

Zâhiri mezhebinin ünlü âlimi İbnu Hazm ise, azlin helâl olmadığını görüşündedir. Delil olarak, Cüdâme Bintu Vehb'den nakledilen hadisin sonundaki, "azil çocuk öldürmenin gizli şeklidir" cümlesini ileri süren

78 el-Muvattâ, c. 2, s. 595.

79 el-Muhallâ, c. 10, s. 71.

80 Sahîhu Muslim, c. 2, s. 594. (Nâzir Muhammed Fuâd Abdülhâkî'nin açıklaması.)

81 Şerîf Radî (359-406 H.), el-Mecâzû'n-Nebriyye, s. 78, Mısır 1937.

İbnu Hazm, "bu çok doğru bir haberdir" diyor. Kendi görüşünün aksini kabul edenleri de şöyle anlatıyor: Azlin mübah olduğunu kabul edenler, Ebu Said Hudri'den gelen hadisi delil gösteriyorlar. O haberde "isterseniz yapmayın" sözü vardır. Bu söz, yasaklamaya daha yakın bir anlamdadır. Cüdâme hadisi, rivayetlerin hepsine muhalif düşmektedir. "Allah, yeryüzündeki herşeyi sizin için yarattı" (Bakara 29) ayeti gereğince, her şeyde aslolanın ibâha olduğunu iyice biliyoruz. Buna göre, hakkında haram hükmü nazil oluncaya kadar her şey helâldir. Allah Taâla, "Allah size haram olanları uzun uzun anlattı" (En'am, 119) buyurmuştur. Daha önce geçen ve azli mübah kılan bütün haberleri, Cüdâmenin rivayet ettiği haberin neshetmiş olduğu bizce gerçekleşmiştir. Azil hakkında, Cabir İbnu Abdillâh, İbnu Abbas, Sa'd İbnu Ebi Vakkâs, Zeyd İbnu Sâbit ve İbnu Mes'ûd'dan gelen haberler onun mübah olduğunu bildirmektedir. Azli yasaklayan haberler de Hammad İbnu Seleme, Abdullah İbnu Ömer ve Nâfi'den gelmiştir. Abdullah İbnu Ömer, azil yapmazdı ve "eğer çocuklarımdan birinin azil yaptığını bilseydim onu muhakkak cezalandırırdım" derdi⁸².

Geçen asır âlimlerinden Şevkânî (Ö. 1250 H.) İbnu Hazm'ın azil konusundaki tutumunu şöyle anlatıyor: "İbnu Hazm, Cüdâme hadisi ile amel etmeyi tercih etti. Çünkü ondan başkalarının hadisleri azlin mübah olduğunu ifade ediyor. Cüdâme hadisi azlin yasak olduğunu anlatmaktadır. Azlin yasaklanmasından sonra mübah kıldığını ileri süren kimsenin bu iddiasını ispatlaması gerekir. Fakat İbnu Hazm'ın bu görüşünü doğru bulmayanlar; Cüdâme hadisi azlin yasak olduğunu ifade etmekte açık değildir. Çünkü, benzetme yolu ile "azil gizli çocuk gömmedir" demek, onun haram olduğunu göstermez" diyerek ona cevap vermişlerdir⁸³."

Ebu'l-Alâ Mevdûdi'nin doğum kontrolü hakkındaki görüşü :

Pakistan'ın siyasi ve dini liderlerinden Ebu'l-Alâ Mevdûdi, dilimize de çevrilmiş olan eserinde, doğum kontrolünün İslam dini ile bağdaşmayacağını savunmaktadır. Yazar, En'am Suresinin 140. ayetinde geçen (وحرموامراز فيهم الله) cümlesini şöyle açıklamaktadır: Eski Kur'an tefsircileri bu ayeti "Onlar Allahın helâl ettiği yiyecekleri haram ettiler" manasında anlamışlardır. Bunun sebebi, onların zamanında doğum kontrolü diye bir meselenin mevcut olmayışıdır. Rızık kelimesi ile arapçada bütün nimetler ifade edilir. Ayetin anlamı "zulüm ve cehaletle evlatla-

⁸² el-Muhallâ, c. 10, s. 70-1.

⁸³ Neylu'l-Estâr, c. 6, s. 210.

rını öldürenlerin hüsrana uğrayacağı gibi, kendi kendilerini çocuk nimetinden mahrum edenler de hüsrandırlar” demektir.⁸⁴ Beydâvi tefsirinde “Kızlarını, esir düşmeleri veya fakirlik korkusu ile öldüren araplar gerçekten hüsrana uğramışlardır. Onlar bu işi akıllarının azlığından ve çocuklarını rızaklandıracak olanım-kendileri değil- Allah olduğunu bilmemelerinden dolayı yapmışlardır. Allahın kendilerine rızık olarak verdiği, kulağı kesik develeri ve benzerlerini haram kılmaşlardır” denilmektedir. Burada eski müfessirlerce “develer ve benzeri nimetler” diye anlaşılan ayeti Mevdûdî, “çocuk nimeti” olarak anlama yoluna gitmiştir.

İsrâ Suresi 31. ayette “evlatlarınızı fakirlik cadişesi ile öldürmeyin, onları da sizi de biz rızaklandırırız. Hakikat onları öldürmek büyük bir suçtur” buyurulmuştur. Mevdûdî bu ayete de şu anlamı veriyor: “Bu ayeti kerimeden de anlaşılacağı üzere, fakirliği yani içinde bulunulan mâlî güçlükleri hesap ederek besleyemem korkusu ile hareket edip, çocuk sayısını azaltmaya kalkışmak büyük bir suçtur⁸⁵.” Burada yazar, diri diri çocukları öldürmekle, kadının hâmile kalmaması için alınacak tedbirleri bir saymaktadır. Bu iki hususun ayrı ayrı şeyler olduğunu anlamak zor olmasa gerekir.

Mevdûdî, azille ilgili olarak rivayet edilen hadisleri naklettikten sonra şöyle diyor: “Bu sebeble müslümanlardan ancak bir kaç kişi, o da şahsen ihtiyaç duyup, zaruret hissettikleri özel durumlarda böyle bir davranış gösterdiklerinden, Peygamberimiz azli kesin olarak yasaklamamıştır. Yoksa, eğer kendi zamanlarında gebeliği önlemek suretiyle doğumun kontrolü, ümmet çapında girilmiş genel bir cereyan olsaydı, hiç şüphesiz bu hareketi şiddetle yasaklardı⁸⁶.”

Yazar, bazı şartlarla gebeliğin önlenebileceğini şu cümleleriyle ifade ediyor: Günümüzde meydana çıkan doğum kontrolü hareketi ve gebeliği önleyici bir takım usul ve çarelerle “azil” arasında bir mukayese yapacak olursak, diyebiliriz ki, şeriat, eğer azli kesin olarak yasaklamamışsa, bu daha ziyade insanın bazı hallerde gerçekten azil yapmak ihtiyacı ve zorunda kalabileceği hikmetine mebni olup, ona bu özel hallerde hareket hürriyeti tanıyıp serbestlik imkânı vermek içindir.

Meselâ: bir kadının, gebe kaldığı takdirde ölüm tehlikesi geçirmesi ihtimali, yahut kendisi veya memedeki yavrusu için olağanüstü bir zarardan korkulması halî olabilir. Bu ve buna benzer hallerde, bir insanın

84 Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *İslâm Nazarında Doğum Kontrolü*, s. 74, İstanbul 1967.

85 Aynı eser, s. 94.

86 Aynı eser, s. 127-8.

doktorla görüştüktan sonra, gebeliği önleyici bir tedbire başvurmasında, bundan önce de söylediğimiz gibi, İslâm nazarında asla bir beis yoktur. İslâm ile çatışıp onun prensipleri ile taban tabana zıt olan, azil veya gebeliği önleyici herhangi bir usul ve çarenin, bütün millete teşmili ile, "nüfus plânlaması" "doğum kontrolü" gibi yaftalar altında nesli sınırlamak için, milli bir politika haline getirilip tatbik edilmesidir. Ortada gebeliği önleyecek bir sebep olmadan, insanları nesillerini sınırlamaya çağırıp teşvik eden ve buna zorlayan her türlü hareket ve fikir cereyanı İslâmın ruh ve temel prensiplerine tamamen aykırı bir davranıştır⁸⁷.

Mevdudî, yine yukarıdaki düşüncesini kitabının sonlarına doğru (S. 146-7) tekrar etmekte, cemiyet olarak doğum kontrolü tatbik edilince, nüfus azlığı, ahlâk düşüklüğü ve fuhuş bolluğu gibi âfetlerden yakamızı kurtaramayacağımızı yazmakta, din âlimlerinin müsaadelerinin, evlilerin şahsî ve özel durumlarıyla sınırlı olduğunu belirtmektedir. Yukarıda Mahmud Şeltut'un görüşlerini anlatırken onun da bu duruma dikkati çektiğini ve geniş anlamli bir doğum kontrolünün, bir milletin hayatının devamlılığı ile bağdaşamayacağını söylediğini görmüş idik. Bu bakımdan Mevdudînin kitabını okuduktan sonra, insan, bu kitabın, sırf dinî hükümlerin açıklanması amacıyla daha çok, siyasî bir görüşün telkini için yazılmış olduğu kanaatına varmaktadır.

Mehmed Zihni de doğum kontrolüne taraftar görünmüyor. Fakat, yetişecek nesillerin keyfiyet yönünden üstün olmasını istediği de şu cümlelerinden açığa çıkmaktadır: "Keşki, müteaddit zevce idaresine muktedir erler olsa da, nesillerin yetişme yeri olan birçok kadınlar, evlerde -muattal- kalarak kocamasalar. Kızın bulduğundan sonra evde kalması, kendisi için ne kadar zararlı ise, nesilden kesilmesi de milletin tezayüt edememesi noktasından da zararı az sayılmaz"⁸⁸.

Dr. O. Nuri Koçtürk de yayınladığı kitaplar ve makalelerinde Türkiyemiz için bir doğum kontrolüne gerek olmadığını, dış etkilerle böyle bir yola girmenin zararımıza olacağını ısrarla ve sert bir dille açıklamıştır⁸⁹. Yazar, Sessiz Savaş adlı kitabında şunları söylüyor: "İstanbul'da yapılan ve Prof. Taylor'un da davetli bulunduğu seminerde yerli oto-

87 Aynı eser, s. 123.

88 *Nimet-i İdam*, 3. Kısım *Münâhâhât ve Müfârahât*, s. 7. Çağdaş Suriye'li âlim Abdurrahman Hayyir de, "İslâmın çocuk düşürme ve kısırlaştırma hakkındaki görüşü" adlı tebliğinde, doğum kontrolünün lehinde ve aleyhindeki rivayetleri ve mütalaaları naklediyor, birkaç istisnai durum hariç, dinimizin doğum kontrolüne izin vermemiş olduğunu ileri sürüyor. bk. *el-İslâm ve Tanzimil-Umm*, c. 2, s. 375-391.

89 Dr. O. Nuri Koçtürk, *Sessiz Savaş*, İstanbul 1969. *Açlık Korkusu*, Ankara 1970. *Kanser Yaşıyor mu? Barış Gazetesi*, 26.12.1972.

ritelerin yaptıkları açıklamalar Sağlık Bakanlığı yetkililerini bir defa daha hüsrana uğratmıştı⁹⁰. Diyanet İşleri Reisliğinin Müşavere heyeti tarafından hazırlanmış 538 sayılı 19.12.1960 günlü karar sureti ise işe bir aydınlık getirmemekte ve fakat başvuru yolu ne kadar gayri tabii olduğunu açıklamaktadır⁹¹.

Yazarın yukarıya aldığımız cümlelerinden, kendisinin bu konuya, tarafsız ve ilmi bir metotla eğilmek istemediğini ve peşin hükümlerle hareket ettiğini hemen anlıyoruz. Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Kurulunun kararı, Koçtürk'ün düşüncelerini çürütecek mahiyette olduğundan, yazar onu okuyucuya açıklamıyor, sadece karanlık ve gayri tabii olmakla suçluyor. Hemen iki sayfa sonra, Papa VI. Paul ile Ortodoks Patriği Athenagoras'ın doğum kontrolünü yasak ve günah ilân etmelerinin, işi bütün çıplaklığı ile ortaya koyduğundan söz ediyor (S. 193). Yazar, burada papaya yanlış beyanat isnat etmektedir. Zira VI. Paul, 1967 yılındaki beyanında şöyle konuşmuştur: "Ana babalar, meseleyi iyice idrak ederek, sahip olacakları çocuk sayısına kendileri karar vermelidir. Bu kararlarını verirken, Allah'a, kendilerine, dünyaya getirdikleri çocuklarına ve mensup oldukları topluma karşı olan sorumluluklarını da gözönünde bulunduracaklardır"⁹².

Bu cümlelerden, doğum kontrolünün yasak ve günah olması anlamından daha çok, doğum kontrolünün evlilerin vicdanına bırakılmış olduğu manası anlaşılmaktadır.

Prof.Dr. Sabahaddin Zaim doğum kontrolü konusunda şöyle diyor: "Buna karşılık gelişen ülkelerin aydınlarına düşen görevler de vardır. Bu görev; bugün moda haline getirilen doğum kontrolü ve nüfus artışının durdurulması fikirlerinin hangi kaynaklardan beslendiği ve bu fikirlerin arkasında yatan siyasi sebeplerin de bilimesi ve kısa ve uzun dönemde nüfus siyasetinin buna göre düzenlenmesi zaruretidir. Esasında gelecek nesilleri, çalıştıkları halde yeteri kadar beslenemeyecekleri tatsız bir dünyada yaşamaya mahkûm görmek, insan olarak herkesi üzer. Fakat nüfus siyaseti, İktisadi, sağlık ve ana sağlığı gibi açılardan incelenirken, konunun umumiyetle ihmal edilen siyasi yönlerinin de gözden uzak tutulmaması gerekir"⁹³.

90 O. N. Koçtürk, *Sessiz Savaş*, s. 188.

91 Aynı eser, s. 191.

92 *Encyclopaedia Britannica*, c. 3, P. 706, U.S.A. 1970.

93 Prof.Dr. Sabahaddin Zaim, *Siyasi İktisadi ve Sosyal Yönleriyle Türkiye'de nüfus meselesi*, s. 36, İstanbul 1973.

Prof.Dr. İsmail Kayabak da, bir maksadesinde, yurdumuzun kalkınmasının doğum kontrolü ile nüfusu azaltarak değil, sağlık, ziraat, ulaşım, eğitim ve mesken problemlerinin çözümünü ile sağlanacağını belirtmektedir⁹⁴.

Doğum kontrolü konusunda İlahiyat Fakültesinde iki lisans tezi de yazılmıştır. Bu iki tezde, İslâm dininin bu konudaki tutumu anlatılmakla beraber, doğum kontrolünün karşısında olan görüşlere daha çok yer verilmiş bulunmaktadır⁹⁵.

Prof. O. Acıpayam'ın kitabında, "gebelikten Korunma Çareleri" başlığı altında çok çocuklu ailelerin daha fazla çocuk yapmamak için başvurdukları tedbirleri anlatmadan önce şöyle diyor: "Bu tedbirler, gebe kalmak maksadıyla yapılanların yanında hiç deneyecek kadar azdır. Hatta öyle yerler vardır ki buralarda böyle bir tedbire dahi mütacaat edilmez (Alacahöyük - Çorum)"⁹⁶.

Kısırlaştırma :

Doğum kontrolünün yollarından biri de kısırlaştırmadır. Kısırlaştırma -erkek veya kadın olsun- insanı geçici veya devamb olarak, çocuğu olmaz bir duruma getirmektir. Bu da ilaçla, devamb bir engel koymakla veya bir ameliyatla gerçekleştirilebilir. Kur'anda ve sünnette kısırlaştırmayı açıkca yasaklayan bir hüküm olmamakla beraber, müslümanların büyük çoğunluğu, bunun haram ve dinen yasak bir iş olduğu görüşündedirler. Kur'andaki (وَلَا مَرْهَمٌ فَلْيَغَيِّرْنَ خَلْقَ اللَّهِ) "Şeytan, Al-laha yemin ederek demiştir ki, ve elbet emredeceğim Allahın yarattığını değiştirecekler" (Nisa, 119) ayetinde "erkekleri iğdiş edip kadını ağası yapacaklar, organlarını yaratılış ödevlerinin aksine kullanacaklar, nikâh yerine sifahi edecekler, temiz birakıp pisliklere koşacaklar" manası anlaşılmıştır⁹⁷. Peygamberimizin bir hadislerinde (سوداء ولودخير من حسانا عقيم)

94 Dr. I. Kayabak, Türk Kültürü, Sayı 114, s. 337-50, Ankara Nisan 1972.

95 Nurullah Öskan, *İslâmde Doğum Kontrolü Tarihi*, İlahiyat Fak. Ktp. 15763, 30 sh. 1972. M. Şakir Öztürk, *İlahî Dinlerde Doğum Kontrolü ve Üreme*, İlahiyat Fak. ktp. 18009,83 sh. 1973.

96 Prof.Dr. Orhan Acıpayam'ın, *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, s. 23-4, Ezenurcu 1961. Çocuk doğumuna mani olmak amacıyla yapılan pratikler arasında, kadını cinsiyet uzvuna konan maddelerin çoğu anne sağlığına zararlıdır. Bu pratikler arasında, ağız yapmasını akredilmemiş olduğum da müşahade etmekteyiz.

97 *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 2, s. 1472-3. *Envâr-ı-Tenzil*, c. 1, s. 304. Kâdi Beydavî, "ayetin genel anlamı, kısırlaştırmayı mutlak olarak yasaklamaktadır, fakat fakihler, ihtiyaçtan dolayı hayvanların kısırlaştırılmasına izin vermişlerdir" demektedir.

"doğuran bir siyah kadın, kısır olan güzel bir kadından daha hayırlıdır" diye buyurduğunu gözönüne alanlar bu görüşe varmışlardır.

Yukarıda anlattığımız görüşü kabul etmeyen ve zaruri durumlar karşısında insanın kısırlaştırılmasının caiz olduğunu ileri sürenler de vardır. Bu fakihler şöyle diyorlar: "eğer insanda tedavisi imkânsız ruhi veya zührevi ve çocuklarına geçecek bir hastalık varsa, bundan dolayı o kimsenin kısırlaştırılması caizdir." Bu hükmü Kur'andaki şu ayetlerden çıkarıyorlar: *يَسِب لِمَن يَشَاءُ إِنَاءً وَيَسِب لِمَن يَشَاءُ الذَّكَورَ أَوْ بُرُوجَهُمْ* (يَسِب لِمَن يَشَاءُ إِنَاءً وَيَسِب لِمَن يَشَاءُ الذَّكَورَ أَوْ بُرُوجَهُمْ) "Allah, dilediğine kız çocuk, dilediğine de erkek çocuk verir. Yahut hem kız hem erkek çocuk bağışlar. Dilediğini de kısır kılar." (Şûra, 49-50). Bu ayette belirtildiği gibi, bir hikmetten dolayı Allah bazı kişileri kısır kıldığına göre, bazı zaruretlerden dolayı fertlerin veya toplumun yararı için, insanların da bu işi yapmaları dine aykırı olmasa gerektir. Modern ilim kesinlikle ispatlamıştır ki, baba ve annede bulunan bazı hastalıklar, büyük bir ihtimalle çocuklara ve torunlara geçmektedir. Bu durumu İslâm âlimleri farketmişlerdir. İmam Şâfiî "cüzam ve baras hastalığı olanların evliliği feshedilir" derken, bu iki hastalığın doğacak çocuklara geçme ihtimalini sebep olarak gösteriyordu⁹⁸.

20. asrın başında yaşamış Mısırlı fakih Ahmet İbrahim, böyle bulaşıcı hastalıkların nesillere geçmemesi için şu kanaati ileri sürmüştür: "hangi yolla olursa olsun erkeğin cinsel yaklaşımdan önce kendisindeki ilkaı edici maddeyi, o işi yapamaz bir duruma getirmesi haram değildir. Erkek menisinin yolunu kesmek veya herhangi bir vasıta ile onu bertaraf etmek veya aşılama özelliğini ortadan kaldırmak da buna dahildir. Kadının da yukarıda anlatılan yollarla, kendisini ilkaı kabul etmeyecek bir hale getirmesi haram değildir. Çünkü böyle bir harekette herhangi bir suç yoktur. Zaten evlenmemek, cinsel yaklaşma sonucu azil yapmak veya rahimde çocuk teşekkül etmeden önce onu bertaraf etmek sonuç olarak aynı şey değildir? Bu yollardan herhangi birisini haram kılan açık bir hüküm gelmemiştir. Ben kısırlandırmada bir dinî engel görmüyorum. Çünkü bu, âdet gereğince, mucip sebehini bertaraf ederek çocuk olmasını önlemek işlemidir. Bu, meydana gelmiş bir varlık, hayat âlemine çıkmak üzere olan veya ona hazırlanmış bir canlı nefis hakkında işlenmiş bir cinayet değildir. Bu yönden durum açık olup, bunun muhak ve caiz olduğu konusunda tereddüt göstermek uygun değildir⁹⁹.

98 *ed-Dîn ve Tanzîmu'l-Uşre*, s. 86-7.

99 *Ayna eser*, s. 87-8.

Kısırlaştırma, geçici ve daimi olmak üzere iki çeşittir, geçici kısırlaştırmada, kişinin çocuk sahibi olma kabiliyeti ortadan kalkmamakta, çocuk istenmediği müddetçe bu kabiliyet engellenmektedir. Çocuk olması arzu edildiğinde bu kısırlık ortadan kaldırılarak, çocuk edinme imkânı yeniden kazanılmaktadır. Dr. Medkûr bu konuda şöyle diyor: "Biz, İslâmın kaidelerinin böyle bir kısırlaştırmayı yasaklamadığı kanaatindeyiz. Çünkü bu, doğum kontrolü yollarından birini teşkil etmektedir. Bu da meşru ve caizdir. Sünnetten ve sahâbenin haberlerinden rivayet edilen birçok hükümler, bunun caiz olduğunu göstermektedir¹⁰⁰. Şafii fakihlerinden Süleyman Buceyrimî "gebeliği tamamen önleyen birşeyi kullanmak haramdır. Fakat böyle yapıyarak sadece gebeliği geciktiren bir şeyi kullanmak haram değildir. Aksine, önceki çocuğu terbiye etmek gibi bir özürle bu geciktirme yapılmış olsa, bu mekruh bile olmaz" demektedir. Buna benzer ifadeler Hanefî, Malîkî, Hanbelî, Zeydi, Caferî ve İbâzî kitaplarında da bulunmaktadır. Bu eserlerde, mezheplere göre konu geniş olarak incelenmiştir. Hepsi de bu işi kadının iznine bağhyorlar. Hanbelî âlimlerinden İbnü Kudâme, bazı fakihlere dayanarak, ihtiyaç olmaksızın azil yapmanın mekruh olduğunu fakat haram olmadığını nakletmiştir¹⁰¹.

Daimi kısırlaştırma ise, eşlerden her ikisinin veya birinin, artık hiç çocuğu olmayacak bir şekilde kısırlaştırılmasıdır. Buna ancak, kişide bulunan akli veya zührevi bulaşıcı bir hastalığın çocuklarına geçeceği tıbben sabit olunca başvurulabilir. İlaç ve tedavi ile iyileşme imkânı olmayan hastalıklar sebebiyle daimi kısırlaştırma yapmak caiz olur. Değilebilir ki, İslâmın genel prensiplerine göre böyle hallerde, hastalıklı, zayıf akıllı ve sakat nesillerin yetişmesini önlemek için, daimi kısırlaştırmaya başvurmak sakıncalı değil arzu edilir bir durumdur¹⁰².

Zaruret olunca, kısırlaştırmamaktan doğacak zararı gidermek için, kısırlaştırmak daha uygundur. Bunda da geçici kısırlaştırma yolunu, yani gerekince kaldırılıp eski duruma dönülebilecek metodu uygulamadır. Öyle hastalıklar vardır ki bugün henüz tedavi edilememektedir. Fakat ileride onlar da tedavi edilebilir. O zaman kısırlık sebebini ortadan kaldırabilelim. Buna göre, kısırlaştırma gereği duyulduğu sürece kısırlık devam eder, hastalığın iyileşme ümidi oldukça o kişinin eski durumuna gelme imkânı da devam etmiş olur¹⁰³.

100 *el-İslâm ve Tercüme'l-Ussâ*, c. 2, s. 289.

101 Aynı eser, c. 2, s. 290-1.

102 Aynı eser, c. 2, s. 291-2.

103 *İslam And Family Planning*, P. 68.

Nüfusu çok, buna karşılık beslenme imkânları yetersiz olan ülkelerde, aile plânlaması çalışmaları arasında kısırlaştırmaya başvuran ülkeler de vardır. Hindistanda 1967 yılına kadar 2.771.000 erkek kısırlaştırılmıştır. 60 milyondan fazla müslümanın yaşadığı Hindistanda kısırlaştırılanların bir bölümünü de müslümanlar teşkil etmektedir. Ford müessesesi aile plânlaması araştırmaları için 15 milyon dolar harcamaya karar vermiştir¹⁰⁴.

1971 yılı sonunda toplanan Rabat kongresinde Dr. M. Sâdık Fûde'nin açıkladığına göre, Hindistan ve Pakistan'da kısırlaştırılanların toplam sayısı 6 milyonu bulmuştur¹⁰⁵. Pakistan'da aile plânlaması çalışmalarında kısırlaştırma metodu ailelerin isteklerine göre serbest bırakılmıştır¹⁰⁶.

Çocuk düşürme:

Aile plânlaması ile ilgili konulardan biri de çocuk düşürme veya kürtajdır. Annenin rahmindeki ceninin, doğmasına imkân vermeden olduğu yerden çıkarılmasına çocuk düşürme veya tıbbî tahliye adı verilmektedir. İslâm öncesi semavî kitaplardan Tevrat'ta da çocuğun düşmesinden bahsedilmektedir¹⁰⁷.

Hanefî fakihlerinden Şam müftüsü Muhammed Haskefi (1025-1088 H.) şöyle diyor: Fakihler, kadının dört aylıktan küçük olan çocuğunu kocasından izin almaksızın düşürmesinin muhah olduğunu söylemişlerdir. Yine bir Hanefî olan İbnü Abidin, bu sözü şu cümlelerle açıklıyor: en-Nehr adlı kitapta şu soru ve cevabı yer almıştır: -Kadın gebe kaldıktan sonra onu düşürmesi muhah mıdır? Evet, çocuğun organları henüz belli olmamışken onu düşürmek muhah'tır. Çocuğun organlarının belirmesi de gebeliğin 120. gününden sonradır. Onlar, "organların belirmesi" veya "yaratılma" sözünden çocuğa ruh verilmesini kastetmişlerdir. Yoksa böyle bir ifade yanlış olurdu. Çünkü, yaratılmanın bu müddetten

104 Famine in Retreat, the fight against hunger a study and a strategy, *Alimu'l-fikr* (üç aylık dergi) c. 3, sayı 1, s. 269-282. Kuveyt 1971. Hindistan hakkında yayınlanmış bir kitapta şu bilgiyi buluyoruz: "Hindistan'da 1796 tanesi şehirde ve 24 182 tanesi diğer yerlerde olmak üzere "Aile Müthuluk Merkezleri" mevcuttur. Şimdiye kadar takriben 5,5 milyon kısırlaştırma işlemi yapılmıştır." bk. *Hindistan* 72, s. 106, Ankara 1972.

105 *el-İslâm ve Tazîmu'l-Usre*, c. 2, s. 480.

106 Milli Davâ, aylık sağlık gazetesi, sayı 1, s. 20, Ankara 1972.

107 *Tevrat Çıkış*, 21/22-25. Burada şöyle deniliyor: Ve eğer adamlar kavga edip bir gebe kadını çarparslar ve onun çocuğu düşürse, ve bir zarar olmazsa, kocasının kendi üzerine tayin edeceği gibi tazmin edecek ve hakimler vasıtası ile verecektir. Fakat zarar olursa, o zaman can yerine can, göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere vereceksin.

önce gerçekleştiği müşahade ile sabit bulunmaktadır. el-Feth adlı kitapta da "henüz 120 günlük olmayan çocuğun düşürülmesi konusundaki ifadenin mutlak oluşu, kocanın izni alınmış olması şartı ile, bu süreden önce çocuğun düşürülmesinin caiz olduğunu açıkıyor" denilmiştir¹⁰⁸.

Hanefî fakihlerinin yukarıdaki sözlerinden, gebeliğin 4. ayın bitmesinden önce, özürsüz veya özürsüz sona erdirilmesinin mübah olduğunu açıklayan bir içtihadın bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine Hanefilerden bu işin bir özür bulunmadan yapılmasının mekruh olduğunu kabul edenler de vardır. Bilindiği gibi mekruh, derece olarak haramdan daha aşağıda olup, ondan daha hafiftir. Bu somuncular, ilk dört ay içinde, ancak bir özür varsa çocuğun düşürülebileceğini kabul etmişlerdir. Kadının, gebelik sıkıntılarında dolayı uğrayacağı zayıflık ve duyacağı güçsüzlüğü de bu özürlerden saymışlardır.

Malikîler bu konuda Hanefilerden çok şiddetli davranmışlar, hattâ gebeliğin 40. gününden önce bile bertaraf edilmesini yasaklamışlardır. Malikî fakihlerinin bir kısmı, bu süre içinde çocuğu düşürmenin mekruh olduğunu kabul etmiştir. Özür olmaksızın, çocuğa ruh verildikten sonra onun düşürülmesinin haram olduğunda bütün Malikîler birleşmiştir. Malikî fakihlerinden Dirdir ve Düsûki bu konuda şöyle diyorlar: Rahimde oluşmuş menînin 40 günden önce bile olsa çıkarılması caiz değildir. Ona ruh verince, yerinden çıkarılması icmâen haramdır. Düsûki, Dirdir'in "40 günden önce bile olsa" sözünü şöyle açıklıyor: "doğruluğuna güvenilecek görüş budur. Ceninin 40 günden önce çıkarılmasının mekruh olduğu da söylenmiştir. Bu Dirdir'in "caiz olmaz" sözünden "haramdır" anlamını kastetmiş olduğunu gösterir. Bu cümleler, Malikîlerin, çocuğa ruh verilmezden önce onun çıkarılmasının mübah olacağına dair hiçbir içtihatları olmadığını göstermektedir¹⁰⁹.

Rahimde oluşmuş (mütekevven) deyimini, spermle birleşmiş yumurtanın, rahimde yerleşip yapışmasından önce dışarı çıkarılmasının caiz olduğunu ifade etmektedir. Nutfenin, yani dâllenmiş yumurtanın, rahim kanalımda iken veya rahimde yerleşip onun cidarına yapışmadan önce bertaraf edilmesi caizdir. Malikî fakihlerinden Kurtubî'nin şu sözleri buna ışık tutmakta ve onu kuvvetlendirmektedir: Nutfe rahimde yerleşmeden önce, kadın onu dışarı atarsa buna hiçbir hükâm gerekmez. Bu durumda, nutfenin erkeğin vücudunda durması arasında bir fark

108 Muhammed Emin İbnü Abdîn. *Raddü'l-Muhtar ale'd-Dürcü'l-Muhtar*, c. 2, s. 411-2, Misr 1307, *el-İskân ve Tanzîmu'l-Utra*, c. 2, s. 29 5-6.

109 Aynı eser, c. 2, s. 297-8.

yoktur¹¹⁰. Bu hüküm, kadının, rahime yerleşmemiş nutfeyi herhangi bir yolla dışarı atabilme yetkisini açıkça göstermektedir. Bu durumda kadına da bir günah gerekmez.

Maliki fakihlerinden İbnu Rüşd, İmam Mâlik'in ceninin düşürülmesinde keffâret ödenmesini iyi gördüğünü rivayet etmiştir. O, düşürmenin kasıtlı veya hatâen olmasında tereddüt ettiği için keffâreti vacip kılmamıştır. Keffâret ödenmesinin iyi görülmesi, günahın gerçekleşmesi ile ilgilidir. Buna göre İmam, çocuca ruh verildikten sonra onu düşürme durumunda keffâret ödenmesini iyi görmektedir, fakat İbnu Rüşd'ün ifadesi genel olup 40 günden önceyi de sonrayı da içine almaktadır¹¹¹.

Kur'anda insanın yaratılmasının şu yedi safhadan geçtiği anlatılmaktadır: 1- Toprakta elde edilen gıda, 2- Gıdanın nutfe olarak emniyetli bir yere yerleştirilmesi, 3- Nutfenin yapışkan kana (alaka) çevrilmesi, 4- Yapışkan kandan ete (mudğa) çevrilmesi, 5- Eten kemikler (ızâm) yapılması, 6- Kemiklere et giydirilmesi, 7- Başka bir yaratılış (insanı ruhun verilmesi) safhasıdır¹¹². İşte Hz. Ali bu ayetleri okuduktan sonra "çocuk bu ayetlerdeki yedi safhadan geçmedikçe, onu bertaraf etmek insanı öldürmek olmaz" demiştir. Ceninin canlı bir varlık olması, bu 7. safhadan yani gebeliğin 120. gününden itibaren başlamaktadır.

Mısırlı âlimlerden Haseneyn Muhammed Mahlûf, çocuk düşürme konusunda şu fetvayı vermiştir: "Bazı mezhepler çocuk düşürmeyi mutlak olarak yasaklarlar. Ceninin rahimde ruh verilmemiş halde olması veya diri bulunması farketmez. Çünkü o canlı bir maddedir. Onu yerinden çıkarmak, cenin için diri diri gömmek demektir. Bu da dinen yasaktır. Diğer imamlar ise, kadının karınıdakinin, ruh verilmediği müddetçe düşürülmesinin mübah olduğuna hükmettiler. Bu öyle bir zamandır ki, mütehasıs tabiplerce cenin o zaman ruhsuz olarak bilinir. Din âlimleri bu süreyi dört aya kadar olan müddettir diye hesaplamışlardır. Bu içtihada göre, dinen meşru bir zaruret olmaksızın çocuk düşürmek caiz değildir. Gebelik hâmile kadının sağlığına çok zararlı ise, yani gebelik ağırlaşınca veya doğum olunca kadın için ölüm tehlikesi varsa, o zaman çocuğu almak caizdir. Zaruri durumlar dışında çocuk düşürmek mübah değildir. Cenin din nazarında muhteremdir ve koru-

110 Muhammed İbnu Ahmed el-Kurtabî (Ö.671 H.), *el-Câmi li-Abhâmi'l-Kur'an*, c. 12, s. 8, Misr, 1967.

111 Dr. Medkûr, *et-Ta'kim ve'l-İbâz min vicheti nazari'l-İdâm (el-İslâm ve Tansimu'l-Uste*, c. 2, s. 298).

112 Mû'minûn, 12-14. Buradaki yedinci safha Hicr suresinin 29. ayetinde şöyle açıklanıyor: "Ona o kable verdikten sonra ruhundan üfledim."

nur. Zinadan doğan çocuk da böyledir. Peygamberimizin, zina yaparak gebe kalan bir kadına ceza vermeyip doğuruncaya kadar beklediği, bir rivayete göre ise, doğumdan sonra çocuğa bakması için bir müddet geçtikten sonra cezasını verdiğine dair sünneti bunun delilidir. Ceninin zinadan olması onu düşürmeyi gerektirmez¹¹³.”

İslâm dini kadının katnındaki çocuğun düşürülmesini bir cinayet saymış, bu suçu işleyenin cezalandırılmasını istemiştir. İşlenen cinayet fiili, babadan, anadan veya başkasından olabilir. Cani kim olursa olsun cinayetinden sorumludur. Suç için tesbit edilmiş cezayı görmesi bakımından sıfatının bir tesiri yoktur¹¹⁴. Peygamberimiz Beni Lihyân kabilesinden bir kadının, ölü olarak düşürdüğü ceninden dolayı, bir erkek köle veya cariye “gurre”si ile hükmetmiştir. Bu gurrenin kıymeti, anenin diyetinin onda biridir. Hanefilere göre hür müslüman bir kadının diyeti ise 50 devedir. Bu da 500 dinar veya 5000 dirheme eşittir. Erkeğin diyeti ise bu miktarın iki katıdır. İmam Malik, gurreyi 600 dirhem kabul etmiştir. Hanefiler ise şöyle demişlerdir: Çocuğun sağ doğup yaşaması kat'i olmadıktan, kıyasa göre hiç gurre gerekmezdi. Fakat biz, gelen rivayetleri kabul ettik ve kıyası terkettik. Peygamberimizden rivayet edilen “erkek olsun kız olsun gurrenin miktarı 500 dirhemdir” hadisini kabul ettik¹¹⁵.

Rabat'ta 24-29 Aralık 1971 tarihlerinde toplanan kongrenin kararlarından konumuzla ilgili üç maddeyi buraya alıyoruz:

1- İslâm dini çocuk doğurmada, çocukların sayısının çok veya az oluşunda, kısırlığı tedavi ettirmede, iki gebelik arasındaki sürenin ayarlanmasında ve bunun için meşru ve emin çarelere müracaat etme hususunda müslüman ailenin istediği gibi hareket etmesini mubah addetmiştir.

2- Kongre kısırlaştırma konusunda Ezher Üniversitesindeki İslâm Araştırmaları Kongresinin görüşünü kabul etmiştir. Bu da, eşlerin veya başkalarının kısırlığı sonucunu doğuran araçların kullanılmasına dinimizin cevaz vermemiş olmasıdır.

113 Mecelle'tü'l-Ezher, c. 30, sayı 7, s. 544, Aralık 1959.

114 Abdulkadir Udeh, *et-Teşrih'ül-Cinâyya'ül-İslâmi*, c. 2, s. 294, Mayıs 1963.

115 *Kitabu'l-Umm*, c. 6, s. 89-90, *el-Muavatta*, c. 2, s. 856. *Şerhu Fesbi'l-Kadir*, c. 9, s. 232-4. Kadın, çocuğunu ölü olarak düşürdükten sonra, darbenin etkisiyle kendisi de ölürse, buna sebep olan kimse, kadın için diyet, çocuk için de gurre öder. Eğer kadın darbenin etkisi ile ölür, sonra çocuk sağ olarak çıkar ve daha sonra ölürse, sebep olan kimse iki diyet öder. Çünkü bu durumda iki kişinin katili olmuştur. bk. aynı eser, c. 9, s. 237. *Hukuku'l-İslâmiyye ve İstihlâhu Fâhiyye Komusu*, c. 2, s. 152-164.

3- Kürtaj konusunda ise kongrenin görüşü şudur: Bütün müslüman fakihler 4. aydan sonra çocuğun düşürülmesinin haram olduğunu kabul ediyorlar. Ancak annenin hayatının kurtarılması çocuğun alınmasına bağlı ise, bu zaruretten dolayı kürtajın mübah olduğunu söylüyorlar. Fakat bu müddetten önce kürtaj hususunda birçok fikhî görüşler bulunmasına rağmen, doğru görüş, gebeliğin hangi devrinde olursa olsun kürtaja mâni olmak gerektiği şeklindedir. (bk. *el-İslam ve Tanzimü'l-Usre*, c.2, s. 526).

SONUÇ

İslâm dini, toplumun çekirdeğini meydana getiren aileye gereken önemi vermiş ve onun sarsılmaz temeller üzerine kurulmasını sağlayacak kaideleri de koymuştur. Evliliğin, bekârlığa göre daha iyi olduğunu anlayan bir müslüman, onun sorumluluklarını yerine getirecek mall ve ahlâkî gücü kazanınca evlenme yoluna gidecektir. Dinimizin tavsiyesi gereğince, kendine uygun bir eş seçme hakkı her müslümана tanınmıştır. Evlenecek olan erkeğin, hanımına denk (küfûy) olması şartı da, kadının hayat boyu sürecek olan aile birliği içinde mutlu olmasının psikolojik bir dayanağıdır. Şahitler önünde, hür iradelerini açıklayarak evlenen eşler, kurdukları aile çerçevesinde birçok sorumluluklar yüklendikleri gibi, içinde yaşadıkları topluma karşı da bazı görevleri yerine getirmeye söz vermiş olmaktadırlar. Nikâh ile kurulan evlilik birliği içinde, karı kocanın ve aile fertlerinin birbirlerine karşı olan yükümlülükleri, dinimizce açıklanmış bulunmaktadır. Karşılıklı hak ve ödevleri içine alan bu yükümlülükleri titizlikle yerine getiren her aile, şüphesiz mutluluktan payını alacaktır.

Bir milleti teşkil eden ailelerin, içinde yaşadıkları topluma karşı yüklenmiş oldukları görevlerin başında o topluma verecekleri çocuklar ve onların yetiştirilmesi gelmektedir. Çocukların doğması, bir bakıma evliliğin gayesi ve tabii bir sonucu olarak görülmektedir. Doğan çocuklar sayesinde fertler adlarını ebedileştirdikleri gibi, milletler de devamlılık kazanmaktadırlar. Bu dünyada her kişinin, kendinden sonra adını yaşatacak olan çocuklarının iyi kimseler olmasını istemesi tabii bir hakkıdır. Bilgili, iyi ahlâkî ve sağlıklı kişilerin yetiştirilerek topluma verilmesi ise, bugün her ailenin kolayca başaramayacağı bir görev olarak görünmektedir. Allah, insanlara ancak kudretleri kadar sorumluluk yükleyeceğini beyan buyurmuştur. Öyle ise her ailenin iktisadî gücünün yeteceği ve terbiye edebileceği sayıda çocuk sahibi olmak için bazı ted-

birlere baş vurmaı dinimizce sakıncalı olmasa gerektir. Yeter ki bu tedbirler dinimizce yasaklanmış bulunmasın.

Bu araştırmamızda İslâm ailesinin dünyaya getireceği çocukların sayısı bakımından alabileceği tedbirlerin incelenmesi esas konumuzu teşkil etmiştir. Yeteri kadar çocuğa sahip olan aileler, daha fazlasını yetiştirmeyi kendileri için imkânsız veya çok zor görüyorlarsa, kadının artık gebe kalmaması için bazı meşru tedbirlere baş vurulabilirler. Böyle bir hareketin mubah olduğu ve sadece daha faziletli olanı terketmek anlamına geldiği İmam Gazzali tarafından da ifade edilmiştir. Kadının sağlık durumunun kötüleşmesi bahis konusu ise, yine onun gebe kalmaması için bazı tedbirlere başvurmak caizdir. Bu tedbirlere baş vuran eşlerin kendilerini günahkârlık duygusuna kaptırmalarına gerek bulunmamaktadır.

Bu anlattıklarımız, sadece gebelik meydana gelmeden önce alınacak tedbirlerle ilgili bulunmaktadır. Fakihlerin en çok sözünü ettikleri gebeliği önleme yolu da, "azil" yani "geri çekme" usulüdür. Kocanın prezervatif veya kaput kullanması da azil usulü gibidir. Gebeliğe karşı korunmak zorunluluğu ile karşılaşan çiftlere tavsiye edilebilecek en uygun yolun bu sonuncu usul olduğu kanısındayız.

Kadın gebe kaldıktan sonra yapılacak en doğru iş, çocuğu doğurması ve onu topluma faydalı bir unsur olarak yetiştirmeye çalışmasıdır. Birçok İslâm hukukçusu, gebeliğin, annenin sağlığı için tehlikeli olması halinde, 120 günlükten küçük çocukların düşürölmesinin caiz olacağı hükmünü vermişlerdir. Ama anne için çok büyük bir tehlike bulunmadığı hallerde kürtaj yoluna baş vurmamalıdır. Aile plânlaması veya doğum kontrolü ile, tıbbi bir gerek olmaksızın çocuk düşürme veya kürtaj arasında hiçbir ilgi ve alâka mevcut değildir. Aile plânlaması gebelikten önce ve gebeliği önlemek için alınan tedbirler demektir. Fakat çocuk düşürmek veya kürtaj yaptırmak, gebelik meydana geldikten sonra yapılan bir iş olduğu için dinimizce günah ve kanuna göre de bir suçtur.

İslâm'da aile plânlamasının yolları arasında, hiç evlenmeyerek bekâr olarak yaşamayı, geç evlenmeyi ve bir hanımla evlenmeyi de sayabiliriz. İmam Şâfiî "eğer aralarında adalet yapamamaktan korkarsanız bir hanımla yetininiz" (Nisâ 3) ayetinden "bir hanımla evlenmek daha faziletlidir, fazla çocuk olup aile efradınız ve sıkıntınız artmasın diye" anlamını açıklamıştır. İmam Ebû Hanife ise talebesi Ebû Yusuf'a şu öğütte bulunmuştur: Önce ilim öğren, sonra helâl mal kazan, ondan sonra evlenirsin. İlim öğrenmeden önce kadınlarla meşgul olmaktan kaçın. Çünkü

bu sâna zaman kaybettirir. Çocukların ve aile efradın çoğahr. Onların ihtiyaçlarını gidermeye çabalarken, ilimle uğraşmaktan ve mal kazanmaktan geri kalırsın¹¹⁶.

Son olarak çurasını belirtelim ki biz, bu çalışmamızda, konumuzla ilgili fıkıh hükümlerini açıklamaya gayret ettik. Türkiyemizin, şimdiki nüfusunun birkaç katını daha besleyip besleyemeyeceği konusunda ileri sürülen görüşleri eleştirmeyi konu harici olarak kabul etmiş bulunuyoruz.

116 el-Muvaffak İbnü Ahmed Mekki, *Menâzihü'l-İmâni'l-Asım Ebi Hanife*, c. 2, s. 114, Haydarâbâd 1321 H.

ŞİA'NIN SAHABİLER HAKKINDAKİ BAZI GÖRÜŞLERİ

Dr. M. Cemal SOFUOĞLU

Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki ihtilâfî konulardan biri de Sahabîlerin adaleti meselesidir. Ehl-i Sünnet inancına göre bütün sahâbîler âdildirler. Hadîs ravîlerinde bulunması icâbeden sıfatların onlarda da bulunup bulunmadığı tetkik konusu değildir. Aşağıda zikredeceğimiz âyetler bunun sebeplerini bize açık bir şekilde göstermektedir.

"Muhammed Allah'ın resûlüdür, onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında ise, merhametlidirler. Onları rukua varırken, secde ederken, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk isterken görürsün. Onların alâmetleri yüzlerindeki secde eseridir. İşte bu onların Tevrat'ta anlatılan vasıflarıdır. İncildeki vasıfları da böyledir. Filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, ziraatçıların hoşlandığı ekin gibidirler. Allah bunları böylece çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendir. Allah imân edenlere, hayırlı iş işleyenlere büyük ecir vaad etmiştir!"

"İyilik yarışında öncelik kazanan muhacirler, Ensar'dan ve onlara bu yolda tabî olanlardan Allah razı olmuştur. Onlar da Allah'dan razı olmuşlardır. Allah onlara, altından nehirler akan, içinde ebedî kalacakları Cennetler hazırlamıştır. İşte en büyük kurtuluş budur!"

"(Ey Muhammed) Allah, muhakkak ağaç altında sana bey'at eden mü'minlerden hoşnud olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş ve onlara güvenlik ve yakın bir zafer vermiştir!"

"Biz sizi, işte böylece insanlara, Resûl'de size bir nümüne olsun diye vüs'ât (âdil ve güzide) bir ümmet kıldık!"

"Ey Peygamber, Allah sana ve sana tabî olanlara yeter!"

1 Feth, 29.

2 Tevbe, 106.

3 Feth, 18.

4 Bakara, 143.

5 Enfal, 64.

Kur'an-ı Kerim'in muhtelif sûrelerinde yer alan bu âyetler, sahâbilerin Allah katındaki yüksek derecelerini açıklamaktadırlar. Âyetlerde de görüldüğü gibi Allah onlardan hoşnud olmuş, onlar da O'ndan razı olmuşlardır.

Ehl-i Sünnet inancına göre Kur'an-ı Kerim'in sahabeyle ilgili bu şehadeti onların adâleti hakkında açık bir nass olarak kabul edilmiştir. "Kur'anın nassı mevcud iken herhangi bir kimsenin Sahabeyi ta'dili, Kur'an'ın ta'diline ilâveten onlara hiçbir şey kazandırmayacağı gibi, bir kimsenin onları kötölemesi de Kur'an'ın ta'dilinden sonra onların derecesinden hiçbir şey eksiltmez". Bundan başka, Kur'an âyetlerinin yansıma Sahabeyi öven, onları tebçil eden birçok salûh hadis vardır. "Ümmetimin en hayırlısı kendi asrım, daha sonra onu takibedenler...".

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber de Sahâbilerinin faziletinden bahsetmekte, onları övmektedir. Ehl-i Sünnet inancında Sahabenin adaleti Kur'an ve Sünnet ile sabittir. Yine İema ile sabittir, ki, fitne olayına karışmaları adaletlerine bir mani teşkil etmez.

Seyfuddin el-Amidi (ö.685/1286) Sahabenin adaleti mevzuundaki görüşleri naklettikten sonra şöyle diyor: "Fitnelere karışan Sahâbiler hakkında yapılacak şey, kendi aralarında cereyan eden olayları en güzel şekilde hamletmektir. Çünkü onları buna sevkeden, her grubun inancına göre icthadlarıdır. Bu durumda her müctehid ya isabet edecek, ya da yanılacaktır".

Sahâbilerin adaleti konusunu Amidi'ye yakın bir şekilde ele alan başka müellifler de vardır. Muhibullah b. Abdül-Sekur bu konuyu inceleyen Mugire b. Şu'be (ö.50/670)'nin Muaviye (ö.60/679) safında yer aldığını, halbuki onun Hudeybiye'de bulunanlardan olduğunu, bey'at-ı rıdvana katıldığını, bey'atı rıdvana katılanlar hakkında ise âyet bulunduğunu⁶ söylemektedir.

Ehl-i Sünnet'in Sahâbiler hakkındaki görüşünü özet olarak belirttikten sonra, Şîa'nın bu konudaki görüşünü incelemeye geçebiliriz.

Şîi bilginler Sahabenin tarifini Ehl-i Sünnet'ten farklı bir şekilde yapmamaktadırlar⁷. Ancak Hz. Peygamber'le sohbetin az da olsa o

6 Hadis Tarihî, 41.

7 Camius's-Sahâb, Kitabu Fadaîlü ashâbir-Nebîy Kütübü Sittinin Sahâbilerle ilgili bölümlerinde bu mevzuada pek çok hadis vardır.

8 Tederübü'r-Râvî, II. 214.

9 el-İhkâm, II. 129.

10 Şehin Musellimî's-Sübât, II. 156. (Mustafa ile birlikte).

11 Tenkîhü'l-Makâl, I. 123.

Sahabiye masumluk kazandırmayacağını -ehl-i sünnetten masumluk kazandırır diyenler bulunmadığı halde- söylemektedirler¹².

Şii müellifler genellikle sahabenin adaleti mevzuunda bazı mezheplerin aşırı gittiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre bu hususta üç görüş vardır:

a- Sahabenin tümü âdildir, onlardan sâdır olan her şey bir ictihada dayanır.

b- Sahabiler'de diğer insanlar gibidirler. İçlerinde âdil olanlar bulunacağı gibi, fâsık olanlar da vardır, amellerine göre değerlendirilirler. İyilik ve kötülükleri dikkate alınır.

c- Sahabenin hepsi kâfir olmuştur, onlar da İslâm'dan bir eser kalmamıştır¹³ diyenler.

Şia uleması bu üç görüşten en mutedil olan ikinci görüşün sahibi olduklarını söylemektedir.

Onlara göre Kur'an-ı Kerim âyetleriyle sabittir ki; Sahabe arasında fâsıklar ve münâfıklar vardır. Hatta Hz.Peygamberin sağlığında ve ölümünden sonra irtidad edenler olmuştur. Sahabilerin arasında savaştan kaçıp büyük günah işleyenler vardır. "Andolsun ki Allah size birçok yerlerde, çokluğunuzun sizi böbürlendirdiği, fakat bir faydası olmadığı, yeryüzününün geniş olmasına rağmen size dar gelip de bozularak arkanıza döndüğünüz Huneyn gününde yardım etmiştir¹⁴." âyeti buna işaret etmektedir. "Onlara döndüğün zaman senden özür dilerler¹⁵." meâlindeki âyet, Tebük seferine katılmak istemeyen seksen kadar sahabe hakkında nazil olmuştur¹⁶. Ayrıca ganimetlere tama' eden, cihaddan kaçan, dinde fitne çıkaranların ve kötü niyetlilerin bulunduğuna dair birçok âyet vardır. Hal böyle olunca hütun sahabilerin âdil olduğuna hükmetmek yanlışır¹⁷.

Şii anlayışa göre Hz.Peygamberin sağlığında saf ve temiz olan birçok sahâbi O'nun ölümünden sonra bu hallerini muhafaza edememişlerdir. Ebû Said el-Hudri'den Hz.Peygamberin ölümünden sonra sahabenin neler yapacağını bilmediğine ve bu yüaden hepsine şefaât etmek istemenin hatalı olduğuna dâir bir hadis rivayet edilmektedir dolayısıyla

12 Ebu Hüreyre, Ünsür.

13 İmam Sâdık, II. 592.

14 Tevbe. 25.

15 Tevbe. 94.

16 Dîrasat., 77.

17 Teskilu'l-Makal, I. 213.

H.z. Peygamberin sağlığında âdil olan bir sahabî, O'nun ölümünden sonra bu sıfatını koruyamamış olabilir.

Tevâtüren sâbittir ki H.z. Peygamber Ali b. Ebî Talib'e "ahdini bozanlarla, dinden çıkanlarla, haktan ayrılanlarla savaşmasını"¹⁸ emretmiştir. Buharî ve Müslim de rivayet etmektedirler ki "İki müslüman çarpıştıkları zaman ölen de öldüren de Cehennemdedir"¹⁹. Bu hadis diğer fırkanın küfrüne delâlet eder. Ali'nin safında yer alıp da karşılarındakini öldürenlerin Cehennem ehlinde olması düşünülemez, bu, icma ile sâbittir²⁰.

Şii müellifler, Buharî ve Müslim'in naklettikleri hadisi mezhep anlayışlarına göre yorumlamaktadırlar. Halbuki Ali b. Ebî Talib'in safında yer alanlar H.z. Peygambere ne kadar yakın idiyeler, karşılarındakilerin arasında da H.z. Peygamberin yakın arkadaşlarından bir kısmı bulunuyordu. Bilhassa H.z. Peygamberin zevcesi Âişe'nin onların başında bulunduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.

Sahabenin tümünün âdil olamayacağı konusunda A. Mamekânî delil olarak şu hadisi ileri sürmektedir. Bir hadiste H.z. Peygamber "As-habum arasında oniki münâfık vardır, bunlardan sekizi deve iğne deliğine girinceye kadar Cennete giremeyeceklerdir"²¹. demiştir. Mamekânî, bu oniki kişinin Akabe bey'atında bulunanlardan olduğunu ileri sürmekte, kişinin sahabî olması onun adâletini isbat etmediği gibi, bey'atı rıdvandan olması da yine âdil olduğunu göstermez. Ehl-i Sünnet yukarıdaki âyette bütün sahabenin âdil olduğu kanaatine varmıştır. Akıl zarurî olarak Allah'ın razı olduğu kimselerin adline hükmeder, Allah'ın razı olduğu kimseler elbette Cennetlik olacaklardır, fâsık insan Cennetlik olamaz. Beyatı rıdvandan bahseden âyeti indiren Allah'tır, "Muhammed ancak bir Peygamberdir, ondan önce de peygamberler geçmiştir, O ölür, yahut öldürülürse vaz mı geçecekler"²² âyetini vahyeden de Allah'tır. Allah sahabeden irtidad edeceklerin bulunduğunu bu âyetle haber vermektedir. Allah'ın razı olduğu bir kimsenin Cehennemlik olması düşünülemez. Öyleyse Allah'ın razı olması o anda yaptığı işlerden dolaydır, istikbâlde yapacaklarından dolayı değil, H.z. Peygamberin ölümünden sonra bazı sahabîlerin irtidad ettiklerini biliyoruz. Gadir günü²³,

18 Aynı yer.

19 Müstedrek, III. 139; Üsdü'l-Gabe, IV. 114.

20 Buharî, Camiu's-Sahih, Kitabu'l-İmân, 23; Müslim, C. Sahih, K. Fiten, 14.

21 Tenkihü'l-Makal, I. 214.

22 Âl-i İmrân, 144.

23 Gadir günü hakkında tafsilâhî bilgi için bkz.: İslâm Ansiklopedisi Gadir maidesi; Şiimo hadîs anlayışı adlı Doktora tezi, 24 (basılmamış).

Ali'ye bey'at ettikleri halde Hz. Peygamber'in ölümünden sonra bu akidelerine uymamışlar, irtidat etmişlerdir. İrtidat etmeyen ancak bir kaç sahâbî vardır²⁴ demektedir.

Şii müellifler sahâbenin adâleti konusunda mutedil bir yol tuttuklarını söylerken, bu naklettiğimiz görüşleriyle hiç de mutedil olmadıklarını göstermektedirler. Onlara göre irtidat etmeyen bu bir kaç sahâbînin en meşhurları Ebû Zerr el-Gıfari (6.31/651), Ammar b. Yasir (6.87/70) ve Selmân el-Farisi (6.35/655) dir.

Şii müellifin Müslim'den delil olarak zikrettiği hadisin zehrinde Nevevî, bunun meşhur Akabe bey'atına katılanlar olmadığını kaydetmektedir²⁵.

Sahabe arasında münâfıkların bulunduğu bir gerçektir. Ancak sahâbî sıfatını taşıyabilmenin şartlarından biri de Hz. Peygamberi müslüman olarak görüp onunla sohbet etmektir. Kalben müslüman olmayan bir kimseye ne derece müslüman denilebilir²⁶. Ayrıca sahâbînin müslüman olarak ölmesi şarttır. Yoksa dininden dönen bir kimse sahâbî sayılmaz. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki Şii müellifin burada kasdettiği irtidat bizim anladığımızdan çok farklıdır.

Sünnî müelliflerin sahâbenin adaleti konusunda kaydettikleri "zamanların en hayırlısı benim zamanımdır" hadisi, Şii yazarlara göre bu konuda delil olarak zikredilemez. Aksi takdirde birinci asırda yaşayan her feridin İbn Sirin ve Ömer b. Abdü'l-Aziz gibi kimselerden daha âdil ve efdal olması icap edecektir ki bu düşünülemez²⁷.

Ehl-i Sünnet kaynaklarında sahabe ile ilgili bilgiler gayet açık bir şekilde verilmiş ve sahâbîler derecelerine göre sınıflandırılmış olmalarına rağmen Şii müellifler bunu anımsamaktan görünmektedirler. Bir Sahâbînin âdil olması demek, hadis rivâyetinde dürüst davranması, Hz. Peygamber'e yalan isnâd etmemesi demektir. Sahâbîler de diğer insanlar gibidirler. Onlar da günah işleyebilirler. Nitekim bu durumda olan bazı sahâbîlerin Hz. Peygambere gelerek vaziyetlerini anlattıklarını biliyoruz. Onların hata edip, günah işlemeleri hiç bir zaman hadis rivâyetinde hile yaptıkları anlamına gelmez. Herkes gibi onlar da unutulabilir, yanlışlanabilirler. Ama kasıtlı olarak Hz. Peygambere yalan söz isnâd edemezler.

24 Tenkihu'l-Makal, I. 214-216.

25 Camiu's-Sahih, Nevevî ile birlikte, XII. 126.

26 Hucurat, 14.

27 Kitabu'n-Nasayih, 131.

Onlar İslâm'ın yayılmasında ve gelişmesinde çok büyük vazifeler yüklenmişlerdir. Allah yolunda cihad etmişler, muhacirleri barındırmışlar ve gerçekten mü'min olmuşlardır.

KAYNAKLAR

- ALEVİ, Muhammed Ukayl, Kitabu'n-Nasihu'l-Kâfiye limen Yetevellâ Muaviye, Haydarâbâd, tarihsiz.
- AMİDİ, Seyfüddin, el-İhkâm, Kahire 1914.
- BUHARİ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Camiu's-Sahih, İstanbul 1315.
- HAKİM NEYSABURİ, el-Müstedrek ale's-Sahihayn, Beyrut, tarihsiz.
- HASENİ, Haşim Maruf, Dirasat fi'l-Kâfi li'l-Küleyni ve's-Sahih li'l-Buhari, Beyrut 1968.
- HAYDAR, Esed, el-İmam es-Sadık ve'l-Mezahibu'l-Erbaa, Beyrut 1969.
- İBN KESİR, el-Baisu'l-Hasis, Tah. A.M.Şakir, Kahire, tarihsiz.
- KOÇYİĞİT, Prof.Dr.Talât, Hadis Tarihi, Ankara 1977.
- MAMEKÂNİ, Abdullâh, Tenkihu'l-Makal fi Ahvali'r-Ricâl, Nacef 1349.
- MUHİBBULLAH b. Abdus-Şekûr, Şerhu Musellemis-Subut Kahire 1322 (Mustasfa ile birlikte)
- MÜSLİM b. Haccac el-Kuşeyri, el-Camiu's-Sahih, Mısır 1373.
- SUYUTİ, Celâlu'd-Din, Tedrihu'r-Râvi, Kahire 1966.
- ŞEREFU'DİN Abdu'l-Huseyn, Ebu Hureyre, Nacef 1964.

İSLAMİYETİN İLK ZAMANLARINDA ZÜHD

I. GOLDZİHER

Çev. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Bazı tarihsel belgelere göre, Hz. Peygamberin ilk ümmetinin kimi kesimlerinde, Peygamberin öğrettiklerinden çok, dünyadan elini eteğini çekmiş hıristiyan din adamı ve keşişlerinden esinlenmiş, nefse ceza verme ve onu öldürme uygulamalarına yönelik bir eğilim vardı. Esasen Hz. Peygamber, her türlü keşişsel eğilimlere ve *rahbanîyete* karşı idi¹.

Bu rivayetlerin her yönden uydurma oldukları kabul edilemez. Hz. Muhammed tarafından yapılan serzeniş ve kesin yasaklamaların bu konuyla ilgili olarak her zaman ileri sürülmeleri yeterli değildir. Aksine, daha sonra, sufiler ve dervişlerle gelişen zühd hareketlerinin İslâm'ın tabii elemanlarından biri haline geldiği zaman, İslâm'da görülen keşişlik ile, açıkça bunun aleyhinde olan aslı inanışın, uydurma hadisler aracılığıyla uzlaştırılması gereği sık sık duyuldu. Bu yapay gerçekleştirmede hadisin rolü, Süleyman b. İsa el-Sencari tarafından yayılmış Peygambere ait olduğu söylenen bir sözde açıkça ortaya çıkıyordu. Yaşadığı zamanı bilmediğimiz bu hadis uydurmacısı, düzenli bir isnad zinciri ile Hz. Peygamberden (merfuun) şu söylentiği yayıyordu: "Ümmetimin üzerinden üç yüz seksen yıl geçtiği zaman, dağların tepelerinde bekâr yaşamak ve dünyadan elini eteğini çekmeğe izin verilmiş olacaktır." Ebû Talib el-Mekkî (ö.386/996) tarafından kaleme alınmış, "*Kalblerin Cıdası*" adı altında tanınmış, zühd sistemini yansıtan eserde bekârlığa delil olarak aktarılan aynı hadisin bir başka anlatım biçimi (varyantı) hieri 200 tarihini vermektedir; bu hadiste, bekârlığın belirtilen tarihten itibaren Allah tarafından hoş karşılanacağı bildirilmektedir². Gerçek olmayan bu geleneksel hikmet anlayışı, uzun zamandan beri hieri dördüncü yüzyılın zahitler topluluğu tarafından kabul edilmişti. Elbette, bu hareketin, Hz. Peygamberin eski hadis ve inançlarının aksine, o sıralarda yeni

1 Krş. *Revue*, C.XVIII, s. 192-196.

2 *Ex-Zehabî, Mîsân al-İtidâl*, I, s. 377.

3 *Kât el-Kulüb*, Kahire 1310, II, s. 259.

yeni önem kazanan sufizm ve zahidliğe islâmî inançlara uygun bir temel sağlamaktan başka bir amacı yoktu. Hiç şüphesiz, bu yersiz, kötü kurnazlık daha fazla çoğalmadı; fakat, daha önce sık sık belirttiğimiz kavramın delilinden başka, bize bir örnek daha sağladı. Söz konusu olan şudur: İslâm'ın gelişmesi sırasında ortaya çıkan eğilim ve davranışlar kendilerini onaylatmak için, Peygamberin açık sözleriyle olsun, üstü örtülü sözleriyle olsun, var güçleriyle çalışarak, Hz. Peygamberin öğretilerine kendilerini bağlamak istemişlerdir.

Şimdi de, zahidliğin tamamlayıcı bir eleman olarak İslâm'a girmesinden önce, bu dinin ilk zamanlarından⁴ bize kadar getirilen tövbe ve istiğfara ait bir kaç uygulamayı inceleyeceğiz.

Behlül b. Zu'eyb adında biri, günahlarının şuurunda ve bunun etkisinde, Medine yollarındaki dağlara çıkar; bütün insan topluluklarından uzak orada yaşar, kıldan⁵ elbiseler giyer, ellerini arkasına zincirle bağlayarak durmadan şöyle haykırır: "Allah'ım, Yâ Rabbi; İşte Behlül, elleri bağlanmış ve zincirlenmiş, sana günahlarımı itiraf eder haldedir."⁶

İki yüzlülüğe karşı yapılan sitemlere gereklilik göstermek için, Benû Kurcyzalerdeki görevi sırasında gereken her şeyi yapan *Ebu Lubâbe* vicdan azabından sarsılıyor ve vücudunu caminin sütunlarından birine bağlama ve Allah'ın kendini affettiğini belirten görünür bir işaret gelinceye kadar bu şekilde kalmak cezasını nefesine zorla kabul ettiriyor⁷. Müfessirler, 9. surenin 103. âyetinin tefsirini yaparken Hz. Muhammed zamanında, bazı kişilerin herhangi bir bahane ile savaşa katılma görevinden kaçmış olmalarından ötürü kendilerini aynı nefis cezasına çarptırdıklarını hadislerle dayanarak bildiriyorlar. Bu çeşit bir nefis

4 Krş. Kramers, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, s. 52 vd.

5 Mîsh. Bu elbiseler (çoğunlukla olarak alışlagelen *masûb*) hıristiyan keşişlerin (*rahbân*) özelliğini belirtir; Krş. Georg. Hoffmann, *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft*, içinde, C.XXXII, s. 760. Benzer elbiseleri taşıyan kadın keşişler de vardı. *colbasas al-musak* (Hasan, *Divân*, Tunus bas., s. 25, 7-İbn Hişâm, 1026, 7, aynı eserde *al-mebadil yazar*): *Cesir* (İbn Hişâm, s. 385, 4) keşişi şöyle adlandırır: *zu-l misahayni fi-l-hus* = hücrede kıldan iki elbiseli adam. Bu ikili ile Maverî'deki (Enger yay., s. 277, 12) A-şa'nın bir şiirinde geçen "sarîyeli (keşişin iki elbisesine yemin ederik ki" (*halefilü bi sebey rahibi'l-Şamî*) yemini arasında bir münasebet kurulabilir. Eski ve yeni yeminin esrarlı bir formülü "Valid'in iki elbisesine yemin ederim ki" İbn Rüşd, de goege yay., s. 191, 12) hâlâ bir açıklama bekliyor. Tekrar Krş. Yakut, II, s. 101, 8; Yahyî arayırsa, İdil papazından iki elbise alıyor. Bu çeşitli örneklerdeki iki elbisenin devamı sikri, M.Wellhausen'ın açıkladığı söz kuruluşu ile aynı tertibden gibi görünmüyor. *Heidentum*, I. bas. s. 117.

6 *Üsd el-Gâbe*, I, s. 211, 3 vd.

7 İbn Hişâm, s. 686, aşağıda. El-Zürkânî, (*Muvatta* üzerine, II, s. 342) bu konuda çeşitli hadisleri topladı.

cezası, İslâm'ın ilk zamanlarında, çeşitli biçimler altında kendini göstermektedir. Böylece, iki insan, biri diğerine bağlanmış olarak görülebiliyor. Rivayet edilir ki, Hz. Muhammed, islamiyeti kabul etmiş olan *Bişr b. Ebi Halîfa*'yı oğluyla beraber bağlanmış olarak gördü. Bişr, eğer Peygamberin ordusu tarafından ele geçirilen mallara ve çocuklarına yeniden sahip olursa islamiyeti kabul ederek Kabe'yi oğluyla bağlanmış olarak tavaf edeceğini adanmıştı. Onun islamiyeti kabulü kaybettiklerini geri verdirmesi sonucuyla neticelendi ve Bişr adağını yerine getirdi. Fakat, nefse her türlü cezayı reddeden Hz. Peygamber, onları bağlayan ipleri kesti, "Tavafı bu bağsuz yap, bu biçimde yapmak şeytandır" dedi⁸. Kendi inancının aksine, bütün zahidlere yaraşır nefis cezalarını önlemek için Hz. Peygamber tarafından kullanılan ifade diğer şartlarda da aynıdır. Meseîâ, bekârlığın terkedilmesi hususundaki isteklendirmelerinden birinde de onun aynı şekilde ifadesini görüyoruz. Maddî yönden çok iyi bir durumda bulunmasına rağmen bekâr olarak yaşamayı tercih eden Akkâf b. Vada'a el-Hilâlî'ye⁹ şu şekilde hitap etmiştir: "Bekâr yaşamakla şeytanın kardeşlerinden oluyorsun (*min ihvâni's-şeytân*). Veya hıristiyan keşişlerinden biri olmak istiyorsan (*min ruhban en-nasârâ*); öyle ise, açıkça git onlarla birleş veyahutta bizden ol; bizden olduğun takdirde bizim yaptığımızı yapmalısın. Bizim sünnetimiz, evlenmektir. Sizin aranızda en kötüleriniz bekârlarınız ve ölümlerinizi aranızda en sefillerinizi¹⁰ bekârlardır¹¹."

Aynı biçimdeki bir başka nefse eziyet uygulaması şair *Ferezdek* (ö. 728)'in hayat hikayelerinde bulunur; gerçekte *Ferezdek*'in özel olarak dinî nitelikte hiç bir yönü yoktu. Bu şair, nefse eziyetle onu terbiye etme konusunda, ayaklarını bağlamayı ve Kur'an-ı Kerim'i tamamen ezberlemeden önce onları çözmeyeceğini adar¹². 15. yüzyıl ortalarının ünlü gezgini, *İbn Batûta*'nın naklettiği bilgilerle karşılaştırılırsa bu hikayenin yararı daha da fazlalaşır; *İbn Batûta*, *Ferezdek* tarafından nefse eziyet yerine kullanılmış bu işlemin Yukarı Nil müslümanları tarafından, pedagojik düzenleyici ceza olarak kullanıldığını görmüştür. *Batûta*

8 *Üsd el-Gâbe*, I, s. 185.

9 *İbn el-Cevâlî* (Leyden yazması, Warner, no. 1772, fol. 154 b) aynı hikayeyi kaydeder ve bu kişiyi *Bişr*'in oğlu *Akkâf* olarak adlandırır.

10 *Arâizü'l-mestoküm*. Manası şudur: bekâr olarak ölenler âhirette çok az kıymetlendirileceklerdir.

11 *Üsd el-Gâbe*, IV, s. 3. *İbn el-Cevâlî*'de (anılan eser) Hz. Muhammed'in kinması şu kelimelerle tamamlanır: "O halde, şeytana satılmak ister misiniz?"

12 bk. "Husey'a divân"ına yazılan giriş yazısı (Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesells., C. XLVI, s. 22, not 1.

şöyle anlatır: "Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek için büyük çaba sarfediyorlar. Bayram günü kadıya gittim; çocuklarını zincirlenmiş görünce ona dedim ki: "Onları serbest bırakmayacak mısın?" Şöyle cevap verdi: "Onları Kur'an-ı Kerim'i ezberden öğrendikleri takdirde serbest bırakacağım"¹³.

Söz konusu edilen örneklerden biri, bizi şu şekilde düşünmeye yöneltmektedir: hac mevsimi, zahidliğe eğilimli dindarlar ile, nefse eziyetle onu terbiye etmek isteyenler için, zahidlere yaraşır isteklerin tatmine elverişli en iyi zaman olarak kabul edilmektedir. Öyle görünüyor ki, İslâm'dan önce de görülen, en yayılmış adak şekillerinden biri de, bazı uzak bölgelerden hareketle yaya olarak Mekke'ye gitme girişimidir. Benzer adaklar, sonraları İslâm'da daha sık görülen bir çehreye büründüler ve bu adakların yerine getirilmelerine dair hükümler gerçek bir "casuistique" ortaya çıkardılar¹⁴. Birçok seneler, kesintisiz, haccı yaya ve çıplak ayakla yapma¹⁵, esirlerin boşanması veya serbest bırakılmaları adakları yanında, bir yeminle kutsallaştırılmış olan vaadlerin bozulmaları halinde yapılan tövbe gibi kabul edilir. Böyle bir adak, aynı cinsten olan diğer adaklara nazaran, bozulmaması en çok gereken, fakat aksine yapılması daha çok zorunlu hâl olarak bilinmektedir¹⁶.

İslâm tarihi, Kabe'yi tavaf ederken burnuna bir halka geçirmek suretiyle kendilerini deve gibi yöneten kişileri de tanımıştır. Benzer halkaları kullandıkları yularlarla tesbit etmek için, ilk önce burnu delmek (sakatlamak) gerekiyordu. Hz. Peygamber, şöyle diyerek bu deve yularını kendi eliyle koparmıştır: "Allah'ın, kendisine duyulan aşk için, insanların kendilerini bu biçimde sakatlamalarına ihtiyaç yoktur"¹⁷. Emevi halifesi Abdülmelik (684-705)'in zamanına uygun düşen hikâyelerin bazısında bu çeşit sakatlanmaların gerçekten uygulandığına dair bazı kanıtlar bulunabilir. Bedevi bir arap şeyhi, Çöl hayatından vazgeçtikten sonra, kendisini ve arkadaşlarını, daha önce yaptığı kötülükler için tövbe etmek ve nefislerine eziyet için de burnularında deve halkaları ve yünden elbiselerle (tövbe giysisi), hac yapmaya zorlar¹⁸. Bu garip ve gülünç kıyafetlerle kutsal evi tavaf ederler.

13 *Voyages d'Ibn Batuta*, Defremery et Sanguinetti yay., IV, s. 422.

14 *Musanna*, II, s. 332-337. Bu ada formülüne (dört adımda Kâbe) *Üsd el-Gâbe*, V s. 537'de de rastlanır.

15 Yakûbî, *Tarih*, Houtsma yay. II, s. 505, 13; 509, 14-Ağûl, X, s. 141, 10.

16 Taberî, III, s. 603.

17 Buharî, *K. el-İman*, 29. Hz. Peygamber aynı sözleri, böyle bir adak sonucu yaya olarak ve oğulları tarafından böylece yönetilen bir ihtiyara da yöneltmiştir. (Tirmidî, I, s. 290).

18 Ağûl, XI, s. 61-Krş. Nöldeke, *Zeitschr. für die d. deutschen morgenl. Ges.*, XLVIII, s. 64, sufi kelimesi hakkında.

Bu zamanın tövbeyle ilgili uygulamaları arasında bir diğeri ilginçtir çekmektedir: *sukût adağı*. Bize, çok muhtemel olarak, tıpkı *rahbaniye*¹⁹ nın diğer uygulamaları gibi, zahidlere yaraşır bir davranış olan bu söz söylemekten çekinmek adağı da hristiyan kaynaklıdır. Hz. Muhammed'in bile ona görmüş olması muhtemeldir. İslâm'daki Hz. İsa'nın doğumunu anlatan hikâyelerden çıkartılabilecek olan şudur: Hz. Muhammed, Hz. Meryem'e bu tür bir susma adağı nisbet etmektedir; öyle ki, Meryem yeni doğan çocuk üzerine sorulan sorulara kendisi cevap veremez; sadece çocuğu gösteren işaret yapar ve çocuk insanlarla konuşur²⁰. Zâhidlerce önerilen bu az konuşmanın lehindeki hükümler²¹, bu konuda isteyerek yapılan bir şey olmaksızın daha çok Hz. İsa ile ilişkilidir. "Hz. İsa'ya denildi ki, gerçekten cennete ulaşmak için bize bir yol göster; ve o, şöyle cevap verdi: bütûn hayatınız boyunca, kendinizi konuşmaktan alkoyunuz (*lâ tentikû ebeden*)". Hz. İsa kendisine inananlara şöyle dedi: "Allah'a ibadet (*el-ibâde*) on kısımdır, onun içinde dokuz tanesi vardır ki sükût (*el-samt*) la elde edilir, bir tanesi de insanlardan uzaklaşmakla kazanılır (*el-fırar min en-nas*)"²².

Şimdide bu konu ile ilgili olarak İslâm'ın en eski zamanlarından alınmış bir kaç misâli görelim: Hz. Peygamber zamanında *Ebû İsrail* adında bir adam zühd eğiliminin ilk temsilcisi olarak gösteriliyor. Bu hadisin acâipliği ve bu kişinin gerçek adı konusundaki birbirine zıt veriler, *Ebû İsrail*'in gerçek bir şahsiyet olmasından daha ziyade zâhid tipi olabileceğini farzettiriyorlar. Her ne olursa olsun, deniliyor ki, bir gün Hz. Peygamber sahabîleriyle konuşurken diğer insanlarla birlikte gölgede durmayıp aksine güneş altında ayakta duran bir adam gördü. Bu acâip adamın kim olduğunu sorduğunda kendisine onun *Ebû İsrail* olduğu ve devamlı olarak oruç tutmayı, hiç konuşmadan güneş altında ayakta durmayı adadığını ve bunun için böyle davrandığını söylediler. Hz. Peygamberin hadislerine ait belgeler, böyle durumlarda Hz. Peygamberin zâhidlere yaraşan adakların yapılmasında onu yapan sahabîlerine karşı bu davranışı şiddetle reddeden sözlerini kapsar²³.

19 Hristiyan kesilerinin hayatındaki bu çile uygulamalarına ait islenimler için bk. Leckl, *History of European Morals*, II, s. 23.

20 *Kur'an-ı Kerim*, Meryem 27-30.

21 Hiç şüphesiz bu buyruklarla, edebî açıdan toplanmış bulunan ve daha ziyade İran etkisinden gelen büyüklerin sözünü ayırdetmek gerekir; bu sözler arap edebiyatında oldukça çok miktarda bulunur, aynı cinsten olan ata sözleri ve deyimler gibi, meselâ kont H. de Castries'in *Les Gnomes de Sidi Abd er-Rahman el-Rahman el-Medjedoub'u* (Paris 1896), s. 57-68.

22 Gaztali, *İhyâ, Ulûm ed-Din*, III, s. 108 in sonunda.

23 *Murâta*, II, s. 337; *Buhârî, K. el-İman*, no. 29; *Süneni, Ehl Davûd*, II, s. 195; *Dürri*, s. 39; *Nevevî, Wüstenfeld yay.*, s. 650.

Enes b. Malik, cuma günleri oruç tutmanın²⁴ ve konuşmaktan çekinmenin (*velâ ukellim ehaden*) iyi olup olmadığını sorduğu zaman, Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Ramazan orucu günlerine rastlamadıkça cuma günleri oruç tutmayacaksınız²⁵. Az konuşmaya gelince, senin insanları faziletle davranışlara, hayırlı işlere teşvik etmen, kötülenmiş, Allah'ın istemediği hareketlerden onların korunmasını sağlaman, onlarla konuşmamaktan daha iyi, daha hayırlıdır²⁶."

Arapların cahiliye çağına kadar varan âdetlerin hâlâ yaşayışlarıyla ilgili hadisleri topladığı bir bahiste, Buhârî, şunları kaydeder: Hz. Ebu Bekir, Zeyneb adında, Ahmas kabilesinden olan ve Mekke'de ikâmeti sırasında hiç bir söz söylemeksizin kesintisiz bir sükût hali yaşadığı söylenen bir kadından konuşulduğunu işitti. Bu kadın hac sırasında konuşmayacağını (*haec musmütaten*) adanmıştı. Ebu Bekir, bunun bir dinsizlik âdeti (*min amel el-cahiliyye*) olduğunu söyleyerek kınadı²⁷.

Hattâbî (ö.998) de cahiliye devri araplarının "i'tikaf"²⁸ sırasında yirmi dört saat müddetle²⁹ konuşmama ilkesini kabul ettiklerini nakleder; fakat bu bilginin gerçekten doğru olduğunu kabul etmek mümkün görünmüyor.

Yukarıda aktarılan örneklerden sonuç olarak şunlar çıkartılabilir: Zühde ait çekinmeler ve İslâm'ın başlangıcında dindar kişiler tarafından uygulanan, nefse eziyetle onu terbiye etme çabaları arasında konuşmaktan çekinmek de bulunuyordu; bunun için en uygun zaman hac ibadeti idi. Gerçekte bu ibadet, başlangıcından itibaren çeşitli cins zühd hareketlerine ortak edildi³⁰. Hatta daha sonraki zamanlarda da görülen, hac sırasında konuşmama zühdü tamamen ortadan kaybolmadı. *İbn Batuta*, Mekke'ye seyahati sırasında, Mekke'ye hacı olmak için gelmiş ve yıllarca kimse ile konuşmadan orada kalmış ve bu yüzden *el-samit* lakabını almış Ebu Bekir el-Şirâzi adında birinden bahsediyor³¹. Burada, Ahmas kabilesinden olan Zeyneb'in gecikmiş bir taklitçisini görmekteyiz.

24 İslâm'ın ilk zamanında, bazı kereceler bir zühd hareketi olarak et yememe davranışını görüyoruz. Taberi'de çok ilgi çekici bir örnek vardır, I.C., s. 2924, 9. Peygamberin sahabilerinden biri âdi el-lâhım (eti reddeden kimse) olarak adlandırılır. *Usd el-Gâbe*, V, s. 286.

25 Bu konuyla ilgili olarak bk. *Review des Etudes Juives*, XXVIII, s. 83.

26 Râğb el-İsfahânî, *Mubâderât el-Udebi'*, Kahire 1287, II, s. 266.

27 *Kitâb el-Mendûkib el-Esnâir*, 26 (Krehl yay., III, s. 117).

28 Kremer, *Herr schenke Ideen des Islam*, s. 55.

29 nakl. Nevevî, *Kitâb el-Esbâb*, Kahire 1312, s. 180.

30 Hac ibâdetine ortak edilen bu tür uygulamaların, dîni özellikleri üzerine, Robertson Smith'in *Lectures on the religion of the Semites*, içindeki teorisine bakınız (I, s. 481-485).

31 *Voyages d'Ibn Batouta*, I, s. 357.

Hatta zâhid topluluklarının dışında, dindar kişilerin biyografilerinde az konuşan olmak en üstün fazilet olarak sık sık görülmektedir. Onlarda şu sıfat sık sık bulunur: *kesir el-samt* (çok sessizlik). Halife I. Muaviye'nin çağdaşı ve zamanında en büyük kul olarak değerlendirilen³² dindar ilâhiyatçı Rebîb Huseym, yirmi yıl müddetle dünyaya ait hiç bir söz (*kelâm el-dünya*) kullanmadığından ve her gün kullandığı kelimeleri en iyi bir biçimde kaydederek, kullanmasında kendini özgür hissettiği çok az sözün de titizlikle hesabını tuttuğundan ötürü övülür³³. Benzer davranışlar, daha sonraları, dindar insanların ve meşhur sufilerin biyografilerinde de bulunur. Onlardan en meşhurlarından bir tanesini belirtmek için, 13. yüzyıl başlarının müslüman Mısır'ının büyük şeyhi Ahmed el-Bedevi³⁴yi zikretmek kafidir. Bedevi Nil deltasında, Tanta'da açtığı işyerinden önce, gençliğinden itibaren halkla yaptığı ticaretten uzaklaşmıştı; gözlerini göğe dikmiş bir halde bakardı, çok gerekli haller hariç konuşmak için ağzını açmıyordu; başkalarıyla ilişkisi sadece işaretlerle idi³⁵. Sufilerin hayatlarından bahseden kitaplar benzer misâllerle doludur.

Bununla birlikte, başka birçok konularda bir kısım insanları diğerlerini geçmeye teşvik eden mutasavvıf ahlâkçılar³⁶ bu konuda, olgunluğa yönelen insanlara, hayattan uzaklaşmanın yanında, olgunluğa (*ke-mâl*) ulaşmada en üstün bir araç olarak devamlı sessizliği (*sükût*) salık verirlerse de³⁷, bu, onlarda asla "bir tarikatın belli başlı bir ilkesi" haline gelmemiştir. Konuşmaktan devamlı olarak çekinme hali tarikatların hiç birinde, bu şekilde hiç bir yerde bulunmaz. Tarikatlara giren birçok müridlere görev olarak düşen "murakabe"nin özel tabiatı ise, sadece, zaman zaman, belirli bir sürede bütün toplumsal hayattan uzak kal-

32 İbn Cüreyc, *Kitâb el-İstikâk*, s. 112.

33 Gazzalî, *İhya*, III, s. 108. Bu, R. Bahya İbn Pakûda'nın "*Hobos heltebabos (ferâs el-kulûb)*" adlı kitabında belirttiği davranış kuralları ile aynı manada anlaşılabilir bir tesadüfün sonucu değildir: "gün boyunca ticaret ve insanlarla ilişkide ağzından çıkan her şeyi hatırlama-tut ve eğer onları bir tarafa kaydedebilersen yaz". O. Kaufmann ve Rosin'in gösterdikleri gibi R. Bahya pek çok kere Gazzalî'ye bağlıdır. Burada da buna dair bir delille sahip oluyuz.

34 Krş. *Revue*, C. II, s. 303.

35 Ebu'l-Feth el-Avfi, *İbtığa el-Karba* (sufilerin biyografileri), Layıpsig Üniversite kitaplığında yazma, D.C. No. 145, fol. 151 b.

36 İmameddin Ümevî (ö. 1307), sufilerin el kitabında, sükûttan salık verilmesine karp çıkar. Bu konuda, Ebu Ali el-Dekkak'ın şu sözlerini nakleder: "Sükût eden ve hakikati söylemeyen dilâs, Şeytan gibidir". "İyiliği söylemek veya kötülüğü söylemek, ikisinde birdir". *Haçet el-Kulûb* (Kût el-Kulûb'un arkasında basılmıştır) Kahire 1310, C. II, s. 233.

37 Gazzalî, *Bidayet el-Hidaye*, aynı kişinin *Minhâc el-Abidin* adlı eserinin sonunda, Kahire 1306, s. 27: *el-Uşet ve Mülâzemet el-Samt*.

mayı gerektirir (meselâ, çile). Halvetî dervişlerinin tarikati, adını bu tür bir yere kapanmadan (*halvet*) almaktadır. Bu tarikata katılanlar bazan kırk günlük bir süre müddetince hücrelerine çekilirler ve bu süre içinde her gün oruç tutarlar. Bu tarikatın Mısır'da bulunan diğer müridleri ise, üç günlük bir "*halvet*"e çekilirler. Bu "*halvet*", tarikatlarının kurucusu Şeyh el-Demirdaşı'nın doğum yıldönümüne (*mevlid*) rastlar ve aynı kişinin mezarına ait caminin bitişiğinde bulunan hücrelerde geçer. Bu zaman içerisinde, onlar, sadece beş vakit namaz için camide görünürler; ibadet ve tarikat gereği sözlerin dışında konuşmaktan kendilerini alkoyarlar. Eğer bir başkası onlara soru sorarsa "*Lâ ilâhe illallah*" tan başka bir şeyle cevap vermezler. Aynı şey, kırk günlük "*halvet*" sırasında da olur³⁸. Diğer taraftan, halvet haline ve o halde kullanılan yönteme karşı gelen tarikatlar da vardır³⁹. Bilgilerimize göre, bu tarikatların hiç birinde haristiyân "Trappist" tarikatlarındaki gibi sükût kaidesine rastlanmaz.

Bununla birlikte, bu tarikatlarda, kendi otoriteleriyle fazladan bir ilkeyi tarikat müridlerine kabul ettiren kişiler bulunabilir. Şam'da 1873 yılı sonbaharında rastladığım bir dervişin çok canlı hatırasını unutmuyorum. Bu uzun, bakımsız saçları çıplak vücuduna inen bir kişi idi. Her sabah Ümeyye camii yakınındaki pazarda görünüyordu; herkes ona bol bol sadaka veriyor ve azda olsa korkulu bir saygı gösteriyorlardı. Onu diğer dilenci dervişlerden ayıran şey, namazda kullanılan kutsal kelimeler dışında *Allah* kelimesinden başka bir kelime söylemeyişi idi. Bu birçok yıllar böyle sürdü. O sadece bu *Allah* kelimesini çok çeşitli şekilde, çeşitli makamlarla söylüyordu; bu söyleyiş şekli bazan bir istek, bazan bir çağlık veya bir rica veyahutta bir red anlamında idi. Dış dünya ile olan bütün ilişkileri bu bir tek kelimedeki özetleniyordu.

38 Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, 5. bas., I, s. 209.

39 Bu konuda Muhammed el-Arahlî İbn el-Sâih'in *Bunyas el-Müstefid* (Kahire 1364, s. 20-21) adlı eserinde çok ilgi çekici hususlar vardır.

HZ. İBRAHİM (A. S.)

Yazan: Afif Abdü'l-fettah Tabbara

Ter. Doç. Dr. Mehmet AYDIN

(Dinler Tarihi Kürsüsü)

HZ. İbrahim'in, gerek yahudilikte gerek hıristiyanlıkta ve gerekse islamiyette büyük bir mevkii vardır. Onun ismi, daima dua ile, cömertlikle ve ta'zimle geçer. Çünkü O, Allah'a ibadet ve onun birliği konusunda cihada girişmiş ve inandığı akide uğrunda nefesini ölüme atmasını bilmiştir. HZ. İbrahim'in hayatı rabbisi için fedakârlıklar zinciri olmuş, hareketleriyle kendinden sonraki bütün insanlığa ihlas ve Allah muhabbetinde çok canlı bir misâl teşkil etmiştir.

Yine HZ. İbrahim'in mevkii ve durumunun yüceliği içinde "Peygamberlerin Babası" olma durumu gizlidir. HZ. İbrahim'den sonra, Peygamberlerden kime kitap indirildi ise, O mutlaka HZ. İbrahim'in zürriyetindendi veya kabilesindendi¹. HZ. İbrahim'in bu mevkii'nin üstüne başka bir şey çıkamaz.

HZ. İbrahim'in iki meşhur oğlu vardı: İsmail ve İshak. İshakında yakub isminde bir oğlu vardı ki, O israil diye lakablanmış ve diğer israil oğulları boyları da ona dayandırılmıştır. Bu boylardan birçok Peygamberler gelmiş ve Meryem oğlu İsa ile de bu boyların peygamberi son bulunmuştur. Bunun için HZ. İsa kendine tabi olanlara şöyle demiştir. "Bahamız İbrahim benim günümü göreceği için mesrur oldu. Gördü ve sevindi²."

HZ. İbrahim'in büyük oğlu İsmail ise HZ. Muhammed (A.S.)³ in ve Arapların ceddidir. Hicaz Araplarının nesebi HZ. İsmail'in oğullarına dayanmaktadır: NABİT ve KAYZAR⁴.

* Bu yazı Afif Abdülfettah Tabbara'nın "el-Yehüd Fi'l-Kur'an" adlı eserinin 1974 basımındaki ilaveden tercüme edilmiştir.

1 İbn Kesir, el-Bidayet ve'n-Nihaye Maar 1932, 1 Cilt sh.167.

2 Yuhanna incili Bah 8/56.

3 Neseb ilmiyle uğraşanlar, Allah Resulü'nün nesebini Edet oğlu Adnana Adnanada İbrahim oğlr İsmaille bağhyolar.

4 El-Bidaye ve'n-Nihaye, 1. cilt sh: 193 et-Taberi, Tarihu't-Taberi, Kahire, 1967 1. cilt, sh: 314.

Kur'an-ı Kerim, Arapların babası olan Hz. İbrahime işaret eder, ve mu'minlere hitaben şöyle buyurur" Din (İşlerin)de üzerinize hiç bir güçlük de yükledi. (Tıpkı) Babanız İbrahimin (Tevhid) dininde olduğu gibi, size daha evvel (Gönderdiği kitaplarda) da, bu (Kur'anda) da müslüman adını vermiştir".⁵

Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim Hz. İbrahimin peygamberler için de babahğına işaret buyurur: "Biz ona İshak ile Yakubuhihsan ettik ve her birini hidayete (Nübüvete) erdirdik. Daha evvelde Nuhu ve onun neslinden Dâvuda, Süleymanı, Eyyubu, Yusufu, Musayı ve Harunu hidayete (Nübüvete) kavuşturduk. Biz iyi hareket edenleri işte mukafatlandırırız, Zekeriyaya, Yahyaya, İsayı, İlyasa'da (Böyle hidayet verdik) (Onlara) hepsi salihlerdendir. İsmaili, Elyası, Yunusu, Lûtü da (Hidayete ilettik) herbirine âlemlerin üstünde yüksek meziyetler verdik".⁶

Bu Kur'anî Nas'dan anlaşıldığına göre Hz. İbrahim, yahudilerin, Hristiyanların ve müslümanların ceddidir. Bu üç dinin Peygamberi nesbe de birleşiyorlar ve onların hepsi bir kökten gelmektedirler. Hepsisinde gayesi, bir tek Allah'a ibadet olan, Allah'ın tavsiyelerinin icrasındır.

1- HZ. İBRAHİMİN DOĞUŞU

Arkoloji bilgilerinin buluşları ile Tevratın tekvin bölümünde gelen haberler arasındaki yakınlıktan İbrahim (A.S.) in Hz. İsa'dan seneler öncesi değilde, M.Ö. ikinci bin yılında geldiği ortaya çıkıyor. Bir başka görüşe göre de Hz. İbrahimin M.Ö. Ondokuzuncu asır veya daha doğrusu 17. ci asırda yaşadığı tahmin ediliyor⁷. Hz. İbrahim keldânilerin UR şehrinde doğmuştur. Bu gün burası MUÇİR diye adlandırılan Dicle ile Fırat nehirlerinin güneyinde bulunan bir yerdir. TEKVİN'in haber verdiği göre Hz. İbrahim Babası ile birlikte iki nehrin batıda en uzak ucunda bulunan HARRAN yakınlarına Hicret etmiştir. Arab kaynakları ise Hz. İbrahimin doğumunun BABİL'de olduğunu zikrederler⁸ Tarihçi Yakut, Babilî şöyle vasıflandırır: Orası Dicle ile Fırat'ın arasındadır ve oraya SİVAD denilir. Hz. İbrahim *kuş b'ken'an* b. Nemrudun krallığı zamanında doğmuştur. Tarih Hz. İbrahimin yaşadığı zamanda Irak'ta, Babil medeniyetinin hakim olduğunu tesbit etmiştir.

5 el-Hacc: 78.

6 el-Es'am: 84-86.

7 Dâiretül-Maarif, İbrahim maddesi, kabire 1933 I. cilt s. 143.

8 Tarihü't taberi I. cilt sh. 233.

2- HZ. İBRAHİM VE BABİL İLÂHLARI

Babilin dini inancı neydi? Onları bilmek, Hz. İbrahim'in kavminin inançlarını vasfederek Kur'an ayetlerini iyi anlamamıza yardım edecektir. Babilîler için birçok ilahlar vardı. . . Böylece her şehir için onu koruyan bir RAB mevcuttu. Her nekadar resmen en büyük ilaha tapınılıyorsa da bölgeler ve köyler için kendilerine ibadet edilen küçük ilahlar da vardı. Daha sonra küçük ilahlar büyük ilahların sıfatları ve şekilleri olarak tefsir edilince, gittikçe küçük ilahların sayıları azalarak, MARDUK neticede Babil ilahlarının en büyüğü oldu.

Krallar ihtiyaçları nisbetinde ilâhların gufranlarını istiyorlardı. Bunun için onlara heykeller dikmişler onlara birçok yiyecek, eşya, Üzüm ve hurma suyu takdim etmişlerdir⁹.

Politeizm inancının hakim olduğu ve sayısız ilahlara heykeller dikildiği bu ortamda; Allah Hz. İbrahime istikamet ve büyük hakikat lutfetmiştir. O da isabetli görüşü ve Allah'ın vahyi ile bu kainata hakim olan bir tek Allah'ın varlığına kanaat getirmiştir. Bunun içinde kavminin hidayetini ve onların batıl inançlarından kurtulmasını niyet ederek onlara nasihata yönelmiş içlerinde bulunan ortamdaki onları uzaklaştırmaya çalışmıştır. Allah bu konuda şöyle buyurur. "Andolsunki biz daha evvel İbrahime de rüşdünü verdik ve biz onun (Buna ehil olduğun) bilenlerdendik. O zaman o babasına ve kavmine sizin tapmakta olduğunuz bu heykeller nedir demişti onlar; Biz atalarımızı bunların tapıcıları olarak bulduk dediler (İbrahim) dedi; Andolsun sizde atalarınızda apaçık bir sapıklık içindediniz- onlar; sen bize gerçeğimi getirdin? yoksa sen çakaclardanmısın? dediler -oda: "Hayır dedi sizin rabbiniz hem göklerin hem yerin rabbidir, ki bütün bunları o yaratmıştır ve ben de bunu yakın hasıl edenlerdenim"¹⁰.

Görülüyorki bu kavmin putlara ibadet etmelerinin nedeni, babalarını o putlara ibadet eder bulmaları olaydır. onlar, bunun için babalarına uymuşlardır.

Bu her zaman müfsitlerin, islahatçılara karşı öne sürdükleri zayıf bir delildir. Delil yönünden ondan daha zayıf bir delil de yoktur. Onlar akıllarını onunla boşa harcıyorlar ve hayvanlar gibi geçmişlerini taklid ediyorlar.

Hz. İbrahim, kavmini putlara ibadetten, esatir ve hurafeye çağıran inançlardan kurtarmak, ve onları yer yüzünden her insanın ara-

9 Will Durant, *Kesatü-l Hadara*, kabire 1965, 1. cilt 2. cüz sy. 211.

10 el-Ebriya süresi 51-56.

ması gereken en büyük hakikata ulaştırmak için gayret sarfetmişti. O en büyük hakikat da sadece Allah'a ibadetti. . . .

Hz. İbrahim'in kavmini çağırdığı şey şu idi:

"(İbrahim) şimdi gördünüz mü dedi gerek sizin gerek daha evvel atalarımızın neye tapmakta olduğunuzu? işte onlar benim muhakkak düşmanumdur. Fakat alemlerin Rabbi öyle değil (O Rabb) ki, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir, bana yediren bana içiren odur. Hastalandığım zaman bana şifa veren odur, beni öldürecek, sonra beni diriltecek olan odur, ceza gününde kusurlarımı yargılayacağını umduğumda odur"¹¹.

İşte Hz. İbrahim'in imanı budur. . . . uzuvlarından her biri ile rabbine teslim olmuş bir iman. . . . iman, nefislerden kederleri, üzüntüleri süpürüp çıkarır, ona mutlak huzuru ve saadeti bahşeder. O iman ki, nefsi hırsafelere ve vehimlere sevk eden rükünlere, teslimiyetten kurtarır. . . . Alemlerin rabbi olan Allah'tan başka günahları bağışlayan, öldüren diriltiren şifa veren rızık veren hiç bir varlık yoktur."

3- HZ. İBRAHİM, BABASINI PUTLARINI TERKE ÇAĞIRIYOR.

Hz. İbrahim'in babası puta tapanların öncülerindendi. Hatta onun bizzat put yaptığı ve sattığı nakledilir. Hz. İbrahim, Babasının bu durumuna üzülüyor ve ona acıyordu. Çünkü o kalbine, insanların en yakınıydı. Bundan dolayı ona nasihat etmeyi ve onu küfürünün sonucundan sakındırmayı bir vazife telâkki etmişti.

Fakat Hz. İbrahim, babasına nasıl hitap etmişti? Hz. İbrahim babasına içinde edep ve zerafet üslupları olan ve putlara ibadeti hükümsüz bırakan akli delillerle hitap etmişti. Bu keyfiyeti Kur'an-ı Kerim şöyle açıklar: "Kitapta İbrahimide an. Çünkü o, sıtka bütün bir peygamber idi, bir vakit o, babasına (Şöyle, demişti: Ey babam işitmez, görmez, sana hiç bir faydesi olmaz şeylere tapıyorsun? Ey atam bana muhakkakki sana gelmeyen bir ilim gelmiştir. O halde bana uyda seni dümdüz bir yola çıkarayım-Ey babam, şeytana tapma, çünkü şeytan hakkıyla esirgeyen (Allaha) çok asi olmuştur-Ey Babam, hakikaten korkuyorumki çok esirgeyen (Allah) dan sana bir azap gelip çatar da şeytana yarolmuş olursun (Babası) dediki: Ey İbrahim, sen benim tanrılarımıdan yüzümü çeviricisin? Andolsun ki vazgeçmessen muhakkak taşlarım uzun bir müddet benden ayrıl git (İbrahim şöyle) dedi: Üstüne salamat senin için

¹¹ eş-Şuara sûresi: 73-82.

Rabbime istiğfar edeceğim, çünkü bana latufkardır, sizi ve Allah tan başka tapıklarınızı bırakıp çekiliyorum, Rabbime dua ediyorum. Umulurki Rabbime dua sayesinde sizin gibi bedbaht olmam¹².

Bu hitap, dinleyenleri hislendirir. Hz. İbrahim, her nasihata başladığında babasının diyerek başlıyor ve hütün edep üsluplarıyla ona seslenerek hislerini kazanmak istiyor.

Hız İbrahim, babasına akli delilleri sıralamaya şöyle başlıyor. "İşitmez, görmez, sana hiç faidesi olmaz şeylere neye tapıyorsun" Sonra Hız İbrahim, babasına acıdığı halde HAKKA çağırılmaya devam ediyor. Babasının bunu bir deneme telakki edipte kendisinden yüz çevirmesinden korktuğu için, onu asla cehaletle vasıflandırmıyor. Babasının kendisinden nefret etmemesi içinde kendi nefsinin üstün ilim sahibi olarak vasıflandırmıyor. Bunun için babasına şöyle hitap ediyor: "İlimden bende bir şey varki o ilim bana Allah'tan gelmiştir. Sana onun gibi bir ilim gelmesi mümkün değildir. Benim nasihatlarıma uy. Sana gerçek yolu göstereyim. Muhakkakki şeytan Rabbime isyan etmiştir. O senin de düşmanıdır. O, seni Allahın azabına götürün bu dalalette aldatandır.

Fakat babası ona şöyle diyerek cevap vermişti:

"Ey İbrahim, ne garip şey, sen putlara ibadetten yüz çevirip ayrılıyormusun, putlara ibadetten uzaklaşmanız konusunda içinde bulunduğunuz halde dönmezsen seni muhakkak taşlatırım. Eğer hayatını kurtarmak istersen gözümde kaybol ve benden uzaklaş."

Hız İbrahim ise babasının bu tehdidine sadece (Selâmet üzerine olsun) diyerek mukabelede bulunmuştu. Bunun ise anlamı şuydu: Benden sana kötülük, hiçbir eziyet gelmez, ayrıca Allaha seni cezalandırmaması ve affetmesi için de dua edeceğim. Rabbim bana ikram etmeyi ve dualarımı kabul etmeyi lütfetmiştir. Benim varlığım, seninle olduğu ve seni imana davet ettiğim zaman bu, sana eziyet veriyorsa senden de kavminden de Allah'tan başka çağırdığım ilahlardan da ayrılacağım ve sadece Allaha kulluk edeceğim. Umulurki bu ilahlara ibadetinizde sizin gibi çalışması boşa gitmiş bir bedbaht olmam.

Hız İbrahim, vaadettiği gibi babasına istiğfar etti. Fakat onun (Allah düşmanı) olduğu ve putlara ibadeti terk etmeyeceği iyice belli olduktan sonra, ondan Kur'an-ı Kerimde beyan edildiği şekilde uzaklaştı. "İbrahim Babasına olan istiğfarı ancak ona ettiği bir vaaddan dolayı idi, yoksa onun, Allahın bir düşmanı olduğu kendisince hesabelli olunca,

12 Meryem Suresi: 41-48.

ondan uzaklaştı. İbrahim cidden pek çok tazarru ve niyaz eden, gerçekten sabırlı idi¹³.

4- HZ. İBRAHİM PUTLARI KIRIYOR

Hz. İbrahim kavminin ibadet ettiği putlara kötülük yapmayı tasarlamış ve onları kırmaya yemin etmişti. Böylece O, "Tatbiki bir şekilde" kavmine, O putların zarar ve fayda vermediğini ve hatta kendisine zararı dokunana bile kötülük yapmaya güçleri yetmediğini açık bir delille göstermeyi amaç edinmişti "tatbiki şeklin" nefse, irşad ve vaazdan daha büyük bir tesiri vardır.

Hz. İbrahim niyetinin tahakkuku için münasib vakti gözlemeye başlamıştı. Nihayet bir Bayram günü Babası, İbrahime şöyle demişti: İbrahim: bugün Bayramdır. Eğer bizimle beraber çıkarda ihtifale katılırsan kalbine sevinç dolar. Bunun üzerine Hz. İbrahim de onlarla beraber ihtifale çıkmıştı. Sonra onu geride bırakacak bir özür bulmuştu. Yıldızlara bakarak şöyle demişti. Falımda *TAUN* hastalığına tutulacağımı okudum. Bunun üzerine kavim, hastalığın kendilerinde geçeceğinden korkarak İbrahimi terketmişlerdi. İbrahim de doğru putların bulunduğu yere yönelmişti daha öncede onlara bir tuzak kurmaya yemin etmişti.

Nihayet Hz. İbrahim, kavminin putlarının bulunduğu *ma'bede* varmış, büyük put önde olmak üzere putları yan yana bulmuştu, putların önlerinde de halkın onlara ikram ettiği yiyecekler, içecekler vardı. Hz. İbrahim putlara alayla şöyle seslenmişti. Sonra da şöyle demişti. Size ne oluyorki konuşmuyorsunuz? daha sonra da üzerlerine yürüdü ve sağ eliyle onlara vurdu, sonrada balta ile onların hepsini kırdı onları küçük parçalar haline getirmişti. Sadece büyük putu bırakmış baltayıda onun eline asarak çekip gitmişti.

Kur'an-ı Kerimde bu konuda şunları okuyoruz:

"Şüphesiz İbrahimde onun fırkasındandı. Çünkü O, Rabbine tertemiz bir kalb ile gelmişti -O Zaman babasına ve kavmine demiştiki? Siz nelere tapıyorsunuz? Yalancılık etmek içinni Allahı bırakıp düzme tanrılar diliyorsunuz? Âlemlerin Rabbine zannınız nedir (Böyle) Derken yıldızlara bir nazar atfeddi de -Ben hakikat hastayım dedi- O vakit ona arkalarını dönüp uzaklaştılar, Bunun üzerine o da kurnazca onların düzme tanrılarına varıp dediği, "Hani Yemek yemiyorsunuz? Ne oluyor size konuşmuyorsunuz? Nihayet gizlice onları sağ eliyle bir vurup kırdı"¹⁴."

13 et-Tevbe: 114.

14 es-Saaffat Sûresi: 83-93.

Yine Kur'an-ı Kerimde şöyle buyrulmuştur:

"Allaha yemin ederim ki siz arkanızı dönüp gittikten sonra ben putlarınıza elbette bir tuzak kuracağım. Derken O, bunları parça parça etti, Yalnız onların büyüğünü bıraktı, belki ona müracaat ederler diye"¹⁵

Hz. İbrahim putları kırmakla kavmine şöyle bir delil getirmiş oluyordu: Eğer bunlar hakiki ilâhlâr olsalardı kendilerini müdafaa ederlerdi ve onlara kötülük yapmak isteyen kimseye zarar verirlerdi, Bu hakikati Japon imparatoru Hiyyuyisi de ifade etmiştir:

Bu Japon imparatoru Budda için büyük bir heykel dikmişti, yapımı tamamlanmadan 1596 senesinde olan bir zelzele bu heykeli yıkmıştı.

Rivayet edildiğine göre Hiyyuyisi kırılmış olan putu azarlayarak, ona ok atmış ve ona şöyle demişti: Seni buraya birçok servetlerle dikmiştim. Sen ise mabedini himaye etmekten âciz kaldın"¹⁶.

5- HZ. İBRAHİMİN YARGILANMASI.

Bayramlarını kutladıktan sonra halk, putların başına geleni görmüşlerdi. Bu manzaradan korkarak, mukadderatlarına el uzatan bu zalim yapıcıyı araştırmaya başlamışlardı, içlerinden bazıları şöyle demişlerdi: İbrahim denilen bir genç işittik ki putlara kötü şeyler söylüyormuş ve onları ayıplamak ve onlarla alay etmek onun âdetlerindenmiş, Bu işi yapmanın onun olduğunu tahmin ederiz.

Putlara yapılan düşmanlık haberi hâkimlere ulaşınca; hakimler askerlerine şöyle demişlerdi: İbrahimi getirin onu insanların huzurunda mahkeme edeceğiz. Ondan kim putları ayıplayan ve onlara kötülük vaa-deden bir söz duyduysa şahidlik yapsın.

Hz. İbrahim getirilmişti. Hakimler ona şöyle sormuşlardı (İlâhlâ-rımıza bunu senmi yaptın ey İbrahim) Hz. İbrahim ise gayesini tebliğ için beklenen zamanın geldiğini hissetmiş ve hakim bir üslupla putları kıranın "En büyüklerinin" olduğunu söylüyerek cevap vermişti. Bu hadiseyede diğer putların şahid olduğunu belirtmiş ve şöyle devam etmişti: "eğer konuşurlarsa onlara sorun, bence büyük put, diğer küçük putlara ibadet edilmesine kızarak onların hepsini kırmıştır."

Halk, düşünce-siz ve şuursuz bir şekilde Hz. İbrahim'in ittiği kaygan-lıktan kayarak birbirlerine şöyle demeye başlamışlardı. "Siz konuşma-yan İlâhlâra ibadet etmekle zâlimlerden oluyorsunuz. Ve Yine İbrahimi

15 el-enbiya Suresi: 57-58

16 Kessatül Hadıca 5 cilt sh. 133

itham etmekle zâlimlerdensiniz, Fakat hakikat daha sonra akıllarına gelivermişti ve onlar mahcubiyetlerinden başlarını eğmişlerdi. Daha sonra, İbrahime şöyle diyerek mücadeleye başlamışlardı: "Sen bu putların konuşmadığını bildiğin halde bizden nasıl onlara sormamızı istiyorsun? İşte O zaman Hz. İbrahim'in, kulaklarını tıkayıcı, delillerini susturucu belîğ cevabı ortaya çıkıvermişti: "Öyleyse Allahu bırakıp da size hiç bir şeyle ne faide ne zarar yapmayacak olan (Bu put)lara haala tapacak mısınız? yuf size ve Allahu bırakıp tapmakta olduklarınıza, akıllanmayacaksınız siz".

Bu ayet-i Kerime her asırda, putları takdîr edenlerin ve Allahtan başka ilâhlara tapanların basitliğini, kulaklara takdim ediyor.

Fakat, cehalet nefislerde olgunlaştığı, kör taassub kalblere nufuz ettiği zaman, olayların sıhhati konusunda nefisleri çok hâkir seviyelere düşürüyor. Bundan dolayı Hz. İbrahim'in kavmi, Ma'lûb olduklarını görünce durumlarının açıklanmasından korkmuşlar ve ileri sürecek hiç bir delilleri kalmamıştı. İşte o vakit fikri mücadele ve münakaşadan dönmüşler kötülüklerini örttükları kuvvete, niyet etmişler ve Hz. İbrahimi yakarak öldürmeye karar vermişlerdi. Fakat Allah, İbrahimi, ateşten, kudreti ile kurtarmıştır. Ve Ateşe şöyle demişti: (Ey ateş İbrahime soğuş ve ona karşı selâmet ol) Ateşte aynı şekilde soğuştu ve Hz. İbrahime karşı selâmet oldu bu konuda şöyle bir fikir beyan edildi: Eğer Allah ateşin soğumasını selâmete tabi kalmasaydı, soğuk'un şiddetinden Hz. İbrahim ölecekti. Bu konuda Kur'an-ı Kerimde şöyle buyrulur: "Dediler: (O halde onu insanların gözleri önüne getirin, olur ki onlarda (Aleyhinde) şahidlik ederler ey İbrahim, dediler, senmi tanrılarımıza bu işi yaptın? dedi: Belki bu işi onların şu büyüğü yapmıştır. O halde (Başlarına geleni) onlara sorun, eğer söylerlerse - Bunun üzerine vicdanlarına dönüp (birbirlerine) dediler ki, "Hiç şüphesiz (Asıl) zâlimler sizsiniz, siz, sonra yine (Eski) kafalarına döndürüldüler. Andolsunki bunların söz söylemeyeceğini sen de bilirsin." Dediler. İbrahim dedi, "öyleyse Allahu bırakıpta size hiç bir şeyle ne faide, ne zarar yapamayacak olan (put)lara hâlâ tapacak mısınız? yuf size ve Allahu bırakıp tapmakta olduklarınıza: Akıllanmayacak mısınız siz? dediler: Onu yakın -(Bu suretle) tanrılarınıza yardım edin. Eğer (Bir iş) yapanlarsanız-Bizde dedik: "Ey ateş, İbrahime karşı serin ve selâmet ol".

Beliğ bir icazla Allah, Hz. İbrahim'in muhakemesi hakkında şöyle buyurmuştur. "Derken (Kavmi) koşarak onun önüne çıktılar. İbrahim

17 el-Enbiya Suresi: 66-67.

18 el-enbiya Suresi: 61-69.

dediki kendi (Elinizle) yontmakta olduğunuz şeyleremi tapıyorsunuz? halbuki sizide, (Elinizle yapabildiğiniz şeyleride) Allah yaratmıştır. Dediler, onun için bir bina yapımda Alevli ateşe atın onu. Bunun üzerine ona bir tuzak kurmayı arzu ettiler (Bilakis kendilerini (Zeliller ve sefiller ettik)¹⁹).

Aziz okuyucu şu ayet-i kerimenin karşısında birazcık dur: (kendi elinizle yontmakta olduğunuz şeyleremi tapıyorsunuz?) Acı bir boyanla ve müthiş bir icazla Kur'an-ı Kerim putlara ibadetin boşluğunu açıklamıştır. Görüldüğü gibi, Sadece Kur'an-ı Kerimin özelliklerinden olan bi icazla açıklamaya, hiçbir edip ve belîğ ulaşmamıştır.

Bu anlamda, meşhur Çin atasözlerinden bir söz vardır: "Put yapanlardan hiç kimse ilahlara ibadet etmezler. Çünkü onun hangi madde- den yapıldığını bilirler" Fakat Kur'an-ı Kerimin belagati ile Çin darb-ı meselenin belagati arasında ne kadar fark var. Kur'an-ı Kerim özlü l'caziyla mânâ yönünden daha açıktır. İşte bu açıklık onun ilâhî vahiy olduğuna bir delil teşkil eder.

Daha sonra (Sizide yaptıklarınızı da Allah yarattı) ilâhî beyanını düşün, yani Allah, insanda birçok kudret ve kabiliyet yaratmıştır. Tıpkı putların yapıldığı maddeyi yarattığı gibi, o halde, Allah için yaratılmış olan insan, kendisi gibi olan puta nasıl ibadet eder. İnsanın yaratılmış olan puta değil, yaratıcı Allaha ibadet etmesi daha lâyıktır.

6- KUR'AN İÇİN İLMİ BİR FETİH

Zikrettiğimiz ayet-i kerimleri düşünen kimse, görecektir ki, bu ayetler, ilmin ortaya koyduğu gerçek tarihi olayları ifade etmektedir.

Meselâ Kur'an-ı Kerim, Hz. İbrahim'in başını göğe kaldırdığını zikreder (Yıldızlara bir bakış baktı ve ben hastayım dedi) Yani Hz. İbrahim yıldızlara bakar ve orada kendisine hastahgim geldiğini görür. Bu ayet-i kerimeden Hz. İbrahim'in kavminin münecimlikle meşgul olduğu anlaşılıyor. Böylece Hz. İbrahim onlara inandıkları bir özürle geliyor. Will DURANT Kıssatü'l-Hadara adlı kitabında şöyle diyor²⁰: Babilîler yıldızları, gemilerin ve kabilelerin yürümesine yardım eden haritaları çizmek için değil, insanların akibetlerinden ve istikballerinden haber vermek için okuyorlardı. Böylece onlar, astronom olmaktan çok münecim-diler, yıldızların hareketlerinden istikbal ilmini elde etmek için Babilîlerin büyük bir gayret gösterdiği; meydana çıkıyor.

19 el-Saffat Sûresi: 94-98.

20 Kıssatü'l-Hadara: 2. cilt sh. 112.

Kur'an-ı Kerim Hz. İbrahim kavminin ilâhlarına kurbanlar takdiminden de bahseder. (Bunun üzerine oda kurnazca onların düzme tanrılarına varıp dediği, hani yemek yemiyorsunuz?)"

Bu Ayet-i kerime, Hz. İbrahimin, içinde kavminin ilâhları bulunan mabede vardığında onların yanında yiyecekler gördüğünü zikrediyor ve ona yemesi için onlara teklifte bulunuyor.

Kıssatü'l-Haddara "Kitabında Will DURANT şöyle der":

Krallar şiddetle ilâhların gufranlarını hissediyorlardı. Bunun için o ilâhlara heykeller dikmişler, onlara eşya ve yiyecek takdim etmişlerdir. Onlarında ençok rızası yiyecek ve içeceklerle kazanılıyordu²¹.

Yine Kur'anı Kerim Hz. İbrahimin, büyük put hariç diğerlerini kıldığından bahseder: (Derken o bunları parça parça etti. Yalnız onların büyüğünü bıraktı).

Bu Kur'anî Nas'dan, Hz. İbrahim kavmi için birçok ilâhların olduğu ve onların yanında bir de büyük ilâhın mevcudiyeti anlaşılıyor. Hz. İbrahim bu büyük İlahı kırmamıştır. Yine Will DURANT, kıssatü'l-Haddara" adlı eserinde MARDUK adlı ilâhın, Babillilerde ilâhların büyüğü telakkî edildiğini ve bu ilâhın yanında daha birçok ilâhların olduğunu zikreder.

Kur'an-ı Kerimin tek başına zikrettiği bu hakikatleri, ilim de artık itiraf etmiştir. Bu durum, Kur'an-ı Kerim için ilmi bir zaferdir. Bu hakikatler Hz. Muhammedin devrinde ve toplumunda bilinmiyordu. Onların sırları ancak yakın bir zamanda, arkeoloğların BABİL'de yaptıkları kazılar neticesinde, çivi yazısıyla bulunan levhaların okunmasından sonra keşfedilebilmiştir.

7- HZ. İBRAHİMİN POLİTEİZMİN HÜKÜMSÜZLÜĞÜNE DELİLİ

Tarihi araştırmalar Hz. İbrahimin yaşadığı zamanda insanların, güneşe aya ve yıldızlara kulluk ettiklerini ortaya çıkarmıştır.

Sadece Allaha iman eden Hz. İbrahim, bulunduğu her fırsatta kavmi ile tartışıyor ve ma'budları konusunda onlarla mücadele ediyordu. İşte bu konuşmaların birinde yıldızlara, aya, güneşe, ibadetin boş olduğunu açıklamak ve hakiki ma'budun tek olan Allah olduğunu göstermek istemişti. Bu konuda Allah şöyle buyurur: (Biz İbrahime hakikati nasıl öğrettiysek, istidlâlde bulunması ve) kesin ilme erenlerden olması

²¹ Kıssatü'l-Haddara Sh. 112.

için göklerin ve yerin büyük mülkünü de öylece gösteriyorduk. İşte o, üstünü gece, bürüyüp örtünce bir yıldız görmüş "bunu benim rabbim demiş;" o sönüp gidince ise şöyle söylemişti:

"Ben böyle sönüp batanları (Tanrı diye) Sevmem. Sonra ayı doğar halde görüncede: Bunu benim rabbim? demiş, fakat o da batıp gidince Andolsun demişti, Eğer rabbim bana hidayet etmemiş olsaymış muhakkak sapanlar gurubundan olacaktım, -Sonra güneşi doğar vaziyette görüncede:

"Bunu imiş benim rabbim, bu hepsinden büyük; demiş, batıncada (Şöyle) söylemişti (Ey kavmim, ben sizin) (Allaha) eş kata geldiğiniz nesnelere uzağım. Şüpesizki ben, bir muvahhid (Allahu) bir tanıyıcı) olarak yüzümü o gökleri ve yeri yaratmış olan Allaha yönelttim. Ben müşriklerden değilim"²².

Ayet-i kerimelerin anlamı şudur: Cenabı Allah, Hz. İbrahime imanda yakın ehlinden olması ve putperest kavmine karşı delil getirmesi için rahliğuna delâlet eden melekettünün surlarından bir kısmını göstermişti. Bu durum şöyle ceryan etmiştir:

İbrahim kavminden bir cemaatin arasında iken, gece karanlığı başlamış, sohbeti devam ediyordu. Bu sırada Hz. İbrahim kavminin taptığı gökte parlayan yıldızlardan birine göz ucu ile bakmış ve orada onlara şöyle demişti onlara uygun olarak, işte bu benim rabbim.

Fakat bu yıldız gündüz gözlerinden kaybolmuştu. İşte o zaman Hz. İbrahim kavmine, görülen sonradan kaybolan bir Ma'buda iman etmediğini ve onu sevmediğini bildirmişti.

Hz. İbrahimin burada seçtiği metod çok hâkimane bir metoddü, o onların mabudlarını hakir görmemiş ve onların inançlarıyla başlangıçta alay da etmemişti. Böyle yapsaydı ondan hemen nefret ederler, düşmanlık yaparlardı, onun delillerini dinlemezlerdi. Bundan dolayı Hz. İbrahim onların güvenini kazanmak ve sözünün onların nefislerine tesir etmesi için onların inançlarına uygun davranmıştı. Böylece, o onların kalbine nüfuz edecek ve inançlarında ki hataları açıklayacaktı. Onların inancında öyle bir hata vardıki bu sonradan olan bir şeye inanmayı içinde gizliyordu. Sonradan olma ise, bir şeyin Allah olmasını imkansız kılıyordu.

Hz. İbrahim bir başka toplulukta ayın ufkun arkasından doğarak karanlığı yarıdığını görür orada da Hz. İbrahim onların inançlarına uygun

²² el-Enam Suresi: 75-79.

olarak işte benim rabbim der, Fakat bir müddet sonra ayda gözden kaybolur o zaman Hz. İbrahim şöyle der "Beni yaradan Allah beni hidayete erdirmeseydi muhakkak sapıtan bir kavimden olacaktım Hz. İbrahim bu itirafta ile iki şeyi elde etmiş oluyordu: *Birincisi* Aya yapılan ibadeti yıkmak; *İkincisi* nefisleri hidayete sevk eden ve kalplere şek ve şüphe gösteren şeylere mani olan, tek Allah'ın varlığını duyurmak.

Ertesi gün güneş doğuyor ve Semanın ortasında tutuşan bir halde görünüyor, O zaman Hz. İbrahim etrafındakilere şöyle diyor: "İşte benim rabbim, Bu en büyük, yani güneş, Yıldızlardan ve aydan da büyük. Böylece Hz. İbrahim, Onların ilâhlarını inkar ettikten ve geçmişteki sataşmadan sonra: Kendini dinlemeleri için onlara taviz vermişti. Fakat güneşin batmasından sonra, Hz. İbrahim maksadını açıklamıştı. Bu ifşaatin hedefi, Hz. İbrahim'in, onların taptıkları ilâhlardan uzak olduğunu belirtmekti. Çünkü bu yıldızlar doğuyor sonrada gizleniyordu. Sadece bu durum bile onlar için bir yaratıcının olduğunu ortaya koyuyordu. O da sadece Allâhtı.

Hız. İbrahim onların ma'budlarından uzaklaştıktan sonra onlara şöyle hitap ediyor: Muhakkakki ben, sizin batıl ilâhlarınızdan ve sapıklıktan uzaklaşarak, yeri ve göğü yaratan, tek olan Allaha ibadete yöneldim. Allah ile beraber bir diğer ilâhada tapmak suretiyle ben müşriklerden olmadım.

Yukarıda zikredilen ayet'i kerimeyi düşünen kimse, orada, kur'an için ilmi bir hakikat görecektir. Kur'an-ı Kerim, Hz. İbrahim devrinin ilâhları olan yıldızlardan, aydan ve güneşden bahsediyor. Bunlar eski devirlerin inançlarıdır. Bu inançların varlığı, Arkoolejik kazılar ve bulunan eserler vasıtasıyla geçmiş milletlerin tarihi *tekkik* edildikten sonra ortaya çıkmıştır.

Hız. İbrahim devrinde, UR'da Aya ibadet ediliyor ve ona NANAR ismi veriliyordu. Güneşede ibadet ediliyor onada ŞAMAS adı veriliyordu, yine o devirde yıldızlarada ibadet ediliyordu. Onların en meşhurları İŞTAR adını alan zühre ile MARDUK adını alan Merihtî²⁵:

Gördüğümüz gibi Kur'an-ı Kerim, Peygamberinin lisanı ile gerçek tarihi bir olaya işaret ediyor. İşte bu tarihi hakikatler, Allah Rasûlünün asrında gaybî haberlerden telakki edilir ve onlar, Kur'an'ın vahyi İlahî olduğuna şahadet eder.

²⁵ Abbas Mahmud el-Akkad, İbrahim Ebu'l Enbiya Mısır sh. 168-169. Kassata'l-Hadara 2. Cilt sh. 214.

8- YALNIZ ALLAHIN RABLİĞINA DELİL

Ulûhiyet iddia eden NEMRUD, Hz. İbrahim devrinde melikti. Yalnız Allaha ibadete dayanan ve diğer ilâhları inkar eden Hz. İbrahimin daveti Nemruda ulaşmıştı. Bunun üzerine melik, Hz. İbrahimi çağırması ve aralarında Kur'an-ı Kerimin bize anlattığı şu konuşma geçmişti: (Allah kendisine mülk verdiği için (şumararak) İbrahim ile Rabbi hakkında çekişeni görmedin mi? haui İbrahim: "Benim Rabbim hem diriltir, hem öldürür" deyince o ben de diriltir, öldürürüm demişti. İbrahim: "Allah güneşi doğudan getiriyor. Haydi sen de onu batıdan getir." deyince ise, o kafir çasırtıp kalmıştı. Allah zalimler gurubunu muvaffak etmez²⁴:

Bu ayet-i kerimenin anlamı şudur: İmân delillerinden gözleri kör olan, Rabbimın ulûhiyeti hakkında Hz. İbrahimle mücadele eden kimseyi görmedin mi? Bu mücadelenin sebebi, Allahın ona dünya saltanatını vermiş olmasıdır. Böylece o, onun gurura kapılmasına ve gücüyle öğünmesine sebep olmuştur.

Nemrud, Hz. İbrahimden, davet ettiği rabbimın sıfatlarını soruyor. Hz. İbrahimde şöyle cevap veriyor. "Onun Rabbi diriltir ve öldürür O, hayatın menşei ve icad edicisidir. O öyle bir Allah ki Öldürür" Fakat azgın Nemrud, Hz. İbrahime şöyle cevap verir: Ben de diriltir ve öldürürüm. Bunun üzerine Hz. İbrahim bu nasıl olur demişti? Nemrud ise şöyle cevap vermişti.

Ölüme mahkum edilmiş iki adam abırım. Onlardan birisini öldürürüm. Böylece onu öldürmüş olurum. Diğerini de afv ederim. Böylece onu diriltmiş olurum.

Nemrudun bu sözünde hakikate karşı mağalata yapılmıştır. Çünkü, hakiki diriltme, yokluktan bir canlı yaratmakla olur. Hz. İbrahim, Nemrudun demogoji yaptığını görünce münakaşayı başka bir şekle döndürerek Nemrudu susturacak daha güzel bir yol seçiyor ve şöyle diyor. "Allah güneşi doğudan getiriyor, haydi sende onu batıdan getir" Nemrud bende diriltirim, öldürürüm derken Allaha ortak olduğunu iddia etmiş oluyordu. Ortaklık ise kudrette eşitliği gerektirir. O halde Ulûhiyet iddia eden Nemrudun, güneşin, gelişini değiştirmek suretiyle kudretini göstermesi gerekir. İşte Hz. İbrahimin bu teklifinin karşısında Nemrud, susturulmuş, muzdarip olmuş, hiç bir cevap verememişti.

24 el-Bakara Suresi: 258.

Yukarıdaki Kur'anî ayetin, açık olarak ülûhiyet iddia eden melikten bahsetmesi Kur'an-ı Kerim için ilmi bir fetihtir. Babilde yapılan kazılarda çıkan levhalardan, Babile hükmeden ailelerin isimleri öğrenilmiş, şimdi bu levhalar İngilterede Eşmol Müzesindedir. Babillilerin İnançına göre, Babil Kralları, Allah tarafından yeryüzü temizlendikten sonra gökten inmiştir ve yeryüzünün idaresi onlara verilmiştir. Bu krallar gök ehlinin Rablarıdır. O halde krallara ibadet etmek gerekir.

Muhakkakki bu hadise Kur'an-ı Kerim için ilmi bir fetih özelliği taşır, çünkü bu mesele, Hz. Peygamberlerin yaşadığı toplumda bilinmiyordu. Halbuki Hz. İbrahim'in yaşadığı toplumda on dört asırdan beri krallar ülûhiyet iddiasında bulunuyorlardı. Kur'an-ı Kerimin böyle bir olaydan bahsetmesi, sadece onun vahyi ilâhi olduğunu isbatlar.

9- ÖLÜLERİ DIRİLTMEDE ALLAHIN KUDRETİ

Ahiret gününe, orada hayır ve şerre olan cezaya, Allahın ölüleri diriltmesine inanç; en önemli iman konularındandır.

Materyalistler, İman zaafiyetiyle dinleri inkara sebep olan bir takım şüpheleri bu konu etrafında yaymaya çalışıyorlar. Kur'an-ı Mubin, Ahiretin varlığını uzak görenlerin şüphelerini birçok yerlerde, red eder. Allahı hiç bir şey âciz bırakamaz o herşeye kadirdir. Allah, nasıl insanı başlangıçta yarattıysa, kıyamet gününde de onu diriltmeye kadirdir. Kur'an-ı Kerimde Allahın kudretini tasvir konusunda şöyle buyrulur: "Mahlukatı ilkin yaratıp sonra onu diriltecek olan o dur."

Hz. İbrahim (A.S.) kıyamet gününde Allahın ölüleri diriltme kudretine inanıyordu. Fakat kalbinin idminana gelmesi için görülen bir misal istemişti. Allah da kudretini göstermiş ve isteğine cevap vermişti. Bu olayı Kur'anı Kerim şöyle nakleder: "Hani İbrahim: (Ey rabbim, ölüleri nasıl dirilteceğini bana göster, demiş (ALLAH) Buna İnanmadımı yoksa" demiş o da İnanırım. Fakat kalbimin (Gözümle görerek) yatışması için (İstedim) diye söylemişti. (Allah) dedi ki: "Dört kuş tut onları kendine alıştır. Sonra kesip hamur yapıp) her parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonrada onları çağır. Koşarak sana geleceklerdir." Bilki şüphesiz Allah bir Kadir'i mutlaktır. Tam bir hüküm ve hikmet sahibidir²⁵.

Bu ilâhi sözü düşünen görecektirki Hz. İbrahim Allahın kudretine İmanda ve ölüleri kıyamet günü diriltmede şüphe içinde değildir. Fakat o bununla yakın bir inanma istiyor ve Rabbinden nasıl diriltiyorsun

diye soruyor ve "Diriltiyormusun" diye sormuyor. Hz. İbrahim'in bu suali, nefsinin şüpheye yer bırakmayan bir durumda tadmîn etmek isteyen akli bir sualdir.

Hz. İbrahim'in suali, hakikatin açıklanmasında istenecek cevap vermek üzere sorulan akli bir sualdir. Böylece Hz. İbrahim, Rabluna akılla sual soruyor, yine cevabı akılla almış oluyor.

Fakat, Rabbinin ona cevabı nasıl olacaktı. Allah ona şöyle hitap etmişti: "Dört adet canlı Kuş al. Onları kendine abıştır. Kestikten sonra onları parçala komşu dağlardan her birine ondan bir parça koy. Sonra onları çağır. Onlar koşarak önceki hayatta oldukları gibi gelecekler. Bilki Allah hiçbir şeyden âciz değildir. O her işte yüce hikmet sahibidir."

er-Razi bu Kıssayı şöyle diyerek açıklar: Bundan maksad, Ruhların cesedlere kolaylıkla dönmesinin hissedilen bir misalle açıklanmasıdır.

10- HZ. İBRAHİM VE İSMAIL

Hz. İbrahim HARRAN da oturmuş, bu esnada amcasının kızı SARE ile evlenmişti. Fakat O, bu ülke ehlinin kendisine uymasına görememişti. Burada ancak LUT (A.S.) ve onun cemaatından az bir kişi Hz. İbrahime iman etmişti. Bunun üzerine Hz. İbrahim oradan hicret etmiştir. Kur'an-ı Kerim bu hadîseye Şöyle işaret buyurur: (Ben Rabime hicret edeceğim, muhakkakki, o Aziz ve Hâkimdir)

Bu hicretin sebebi, Hz. İbrahim ve ona iman edenlere iman davetinden sakınan Putperestler arasında meydana gelen şiddetli düşmanlıktı. Bundan dolayı Hz. İbrahim onlardan uzaklaştı ve onlardan yüz çevirdi.

Hz. İbrahim (A.S.)'ın bu mevkiini ve ona uyan müminlerin halini Allah Kur'an-ı Kerimde şöyle över: "İbrahim de ve onun mahiyetini de sizin için hakikatten güzel bir örnek vardı. Hani onlar kavimlerine" Biz sizden ve Allahı bırakıpta tapmakta olduğunuz nesnelere katıyken uzağız. Sizi inkar ettik. Siz Allaha bir olarak iman edineceye kadar bizimle aranızda ebedi düşmanlık ve buğuz belirtmiştir." Demişlerdir²⁶.

Hz. İbrahim ve ona iman edenler, arz-ı kenan denilen ŞAMA doğru yönelmişler ve orada kısa bir süre kalmışlardı. Daha sonra ŞAMA açlıkla tehdik eden bir geçim sıkıntısı gelmişti. Bunun üzerine Şam sakinlerinden bir çoğu ot ve mer'a aramak üzere oradan uzaklaşmışlardı. Hz. İbrahim de ayrılanlardan olmuş ve Mısra yönelmişti.

11- MISIR KRALI, HACERİ, SÂRÂYA HEDİYE EDİYOR.

O zaman Mısır tahtında, azgın bir kral bulunuyordu. Halkın arasında olup, bitenleri tesbit için casuslar dağıtmış, gözetleyiciler göndermişti. Bir gün ona adamlarından biri gelerek, İbrahim diye anılan ve yanında güzel bir kadın bulunan bir adamın Mısıra geldiğini haber verir. Hoşuna giden bütün kadınları haremine kapatmakla tanınan bu kral, haberi abunca, Hz. İbrahimi çağırtmıştı. Hz. İbrahim kralın huzuruna çıkınca, Kral, hemen suali kendisine refakat eden kadına getirmişti, kralın maksadını anlayan Hz. İbrahim, yakın tehlikeyi idrak etmiş ve şöyle cevap vermişti. O benim kardeşimdir. Hz. İbrahim bununla kalbinin derinliklerinde onun *iman kardeşi* olduğunu kastetmişti. Hz. İbrahim, kralın Sareye sahip olmak için, kendisini öldürmesinden korkarak Sare'nin karısı olduğunu saklamak istemişti. O zaman kral, İbrahimden, SARE'yi kendisine hazırlamasını istemişti.

Bunun üzerine Hz. İbrahim Sare'ye dönmüş ve kralla aralarında geçeni ona anlatmıştı. İbrahim, Sare den, krala gitmesini istemiş ve her ikisi de, bu azgının ferrinden uzaklaşmak için Allah'a dua etmişlerdi.

Sâre Melikin yanına girince, onu yanına oturtmuş ve kendisine doğru çekmeye yeltenmiş ve eli kurumuştur. Kral bu durumunun Sareden geldiğini anlayarak şöyle demişti: "Elimin iyi olması için Allaha dua et." Buna karşılık Sare Allaha dua etmiş ve kralın eli iyileşmişti, Kral vadedenden dönerek İkinci Def'a kendisine çekmeyi arzu etmiş, Fakat yenden eli kurumuştur. Tekrar Sareden Allaha dua etmesini istemiş, kendisine ebediyyen dokunmayacağına ve ihsanda bulunacağına dair söz vermişti. Sare de Allaha dua etmiş ve kralın eli iyi olmuştu. O zaman Sareyi Hz. İbrahime geri vermişti²⁷. Ve Saraya de Hacer isimli bir cariye hediye etmişti.

12- HZ. İBRAHİMİ İSMAİL'LE RIZIKLANDIRILİYOR.

Hz. İbrahim Mısır dan çıkarak Filistine yerleşmişti. İbrahimin gönlü bir erkek çocuk istiyordu. Bundan dolayı Allah'a, iyi zürriyet vermesi için dua etmişti.

Hz. İbrahimin karısı SARE, sanki Hz. İbrahimin hatırından geçeni hissetmiş gibi Hz. İbrahime şöyle demişti: Rab, çocuğu bana haram kıldı.

²⁷ Arabça kaynaklar Saremın durumunu ve Hz. İbrahime geri verilmesini ibtilaflarla naklediyorlar. Tekvinde ise bu konuda şöyle denir. Ve Rab Abrahamın karısı saraydan dolayı, firavunu ve onun sarayını büyük vuruşlarla vurdu. Firavun Abrahamı çağırıp dedi: Bana bu yaptığın nedir? Bu senin karın olduğunu bana söylemedin. Ve şimdi, işte karın, al git (Tekvin 12/17-19).

Senin, Cariyem Hacerle evlenmeni düşünüyorum. Belki Allah, sana ondan bir çocuk verir, Sare kısır olarak yaşı ilerlemişti. Bundan dolayı çocuğu olmasını Ümid etmiyordu.

Bunun üzerine Hz. İbrahim, Hacerle evlenmiş Hacerde ona İsmaili doğurmuştu. Bu olayı Tekvin şöyle anlatır²⁸:

"Ve İsmaille gelince seni işittim. İşte onu mübarek kıldım ve onu semareli edeceğim. Ve onu ziyadesiyle çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak ve onu büyük millet yapacağım."²⁹

İşte bu Hz. Muhammed'in ümmetinin müjdesiydi. Hz. Muhammed İsmail'in neslindedir. Hicaz Arablarında böyledir. Bu vaad, İsmailin neslinden ancak Hz. Muhammed'in ve ümmetinin eliyle tahakkuk etmiştir.

13- HZ. İBRAHİMİN, OĞLU İSMAILLE MEKKE VADİSİNE HİCRETİ.

Hz. İbrahimin Hacerden bir oğlu olduktan sonra; bu, büyükmeyi ve çocukla üstünlüğü ortaya koymuştu. Bundan dolayı da Sârenin gönlündeki çocuk hasreti iyice uyanmış ve kıskançlık ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine SÂRE, Hz. İbrahimden onları uzaklaştırmasını, çünkü hayatının Hacerle birlikte çekilmez olduğunu söylemişti.

Allah, Sârenin arzusuna İlâhî hikmetince cevap vermiş, Hz. İbrahime Hacerle İsmaili almasını ve o ikisini mekkeye götürmesini vahyetmişti. O zaman İsmail süt çocuğuydu.

Hz. İbrahim çocuğu ve annesini alarak irade-i ilahiyyenin irşadınca yürüdü ve Allah'ın durmasının emrettiği bu gün Beytullah'ın bulunduğu, gayrimeskûn yere kadar yolculuk uzadı.

Hz. İbrahim, Hacerle oğlunu, içinde su olmayan ıssız bir yere indirmişti. Onları orada terk ederek gerisin geriye dönmüştü. Hacer onu takip etmiş ve İbrahime şöyle demişti, nereye gidiyorsun bu ıssız çölde bizi kime terk ediyorsun? Hz. İbrahim ise yoluna devam ediyordu. O zaman Hacer şöyle demişti: Allah'ımı böyle emretti? Hz. İbrahim, evet demişti. Hacer, öyleyse Allah bizi yalnız bırakmaz, diyerek barakıldığı yere dönmüştü.

Hz. İbrahim, karısından ve oğlundan ayrılmanın üzüntüsü ile yola devam etmişti Fakat, Allahın iradesi, kendi iradesine galib gelmiş ve Allaha, Kur'an-ı Kerimin bize bildirdiği kelimelerle dua ederek iltica etmişti:

28 Tekvin, Tevratın 1. kitabıdır. (Mütercim).

29- Tekvin-Bah: 17/29.

"Ey Rabbimiz, ben evlâdlarımdan kimini senin mukaddes olan evinin yanında ekimsiz bir vadiye yerleştirdim. Sebebi şudur ki, Rabbimiz, dosdoğru namazlarını kulsınlar, Artık sen insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir. Onların şükretmeleri malûm olduğu için kendilerini bazı meyvelerle, rızıklardır. Ey Rabbimiz, ne gizler ne açıklar şek şüphe yok ki sen bilirsin. Zaten yerde ve gökte hiçbir şey Allaha gizli kalmaz."³⁰

Ayet-i kerimenin anlamı şudur: "Ey Rabbimiz, ben zürriyetimden bir kısmını sana yapacağım beytin yanında, içinde ekin olmayan bir yere yerleştirdim. Oraya taarruz etmek, ve saygısızlık etmek haram edilecektir. Ey Rabbimiz ben onları o vadiye, beytinin yanında namazlarını kulsınlar, yalnız sana olan ödevlerini eda etsinler diye yerleştirdim. Ey Rabbim, insanlardan bir kısmını onlara meylettir. Onların şükretmeleri için kendilerini bazı meyvalarla rızıklandır. Ey rabbimiz, sen gizlediğimizi de açıkladığımızı da bilirsin. Zürriyetimden ayrıldığım için gizlediğim hüznü de sen bilirsin. Yerde olsun, Semâda olsun, ne kadar küçük olursa olsun senden hiç bir şey gizli kalmaz.

14- ZEMZEM SUYUNUN ÇIKMASI.

Hâcer, Allahın emrine uymuş ve sabra sarılmış olarak Hz. İbrahim kendilerine bırakmış olduğu azığı, bitinceye kadar yemeye ve içmeye devam etmişti. Yanlarındaki su tükenince Hacer ve oğlu susamışlardı. Bunun üzerine Hacer, susuzluktan başını bükken oğluna bakmaya başlamıştı.

Bu üzücü manzaraya tahammül edemeyerek yerinden sıçramış olan Hacer, önüne doğru şaşkın olarak yürümeye, sağa sola koşmaya başlamıştı. Az kalsın şuurunu kaybedecekti.

Hacer, belki su görürüm ümidiyle SAFA diye bilinen bir tepeye çıkmış fakat hiç birşey görememişti. Oradan gayretle MERVE denilen tepeye kadar gelmişti. Fakat oradada su namma bir şey görememişti. Sonra yine SAFA'ya dönmüş yine bir şey görememişti. Hacer bunu yedi defa tekrar etmişti.

Nihayet son olarak MERVE'ye yaklaştığı zaman bir ses işitmiş ve hemen dönmüştü. Bir de ne görsün, bir melek zemzemin bulunduğu yerde kanadıyla su arıyordu. Nihayet su çıkmıştı.³¹

³⁰ İbrahim Suresi: 37-38.

³¹ Diğer bir rivayete göre Hz. İsmail ayağı ile veya eliyile yeri kazıyordu. Su böylece çıkardı.

Hacer bu manzarayı görünce, hemen sevinmiş ve sudan avuçlayarak oğlunu sulamaya başlamış, kendisi de iyice suya kanmıştı.

Su çıkınca, kuşları kendine çekmişti. CURHUM kabilesi yakından geçerken, kuşların oranın etrafında döndüklerini görmüşler ve birbirlerine şöyle sormuşlardı. Bu kuş, su üzerinde halkaları. Bu vadide su varmı biliyormusunuz? Dediler ki: Hayır bunun üzerine içlerinden birini haber getirmek üzere göndermişler, o da suyun müjdesini vermek için koşarak dönmüştü. Bunun üzerine Hâcere gelmişler şöyle demişlerdi: Bizim seninle ünsiyet etmemizi ve yanında olmamızı istersen suyun yine senindir. Hâcer ise onları hoş karşılamış ve kabul etmiştir. Artık onlar Hacerle beraber olmuşlar, ismail orada büyümüş, Curhum kabilesinden evlenmiş ve onlardan Arapça öğrenmişti.

15- HZ. İSMAİLİN KURBAN EDİLMESİ.

Hz. İbrahim, oğlu ismaili mekkede bırakmıştı ama, hiçte unutmamıştı. Onu zaman zaman ziyaret ediyordu.

Bu ziyaretlerinden birinde Hz. İbrahim rüyasında, Allahın Hz. İsmaili kurban etmesini emrettiğini görmüştü. Peygamberlerin rüyası haktır. Çünkü o Allaktan vahiy mesabesinde. Bundan dolayı Hz. İbrahim, Allahın emrini yerine getirmek için niyet etmişti. Onu niyetinden, İsmailin tek oğlu olması ve kendisinin de çok yaşlı olması bile döndürmemişti. Bu olayı, Kur'anı Kerim şöyle nakleder:

"(İbrahim): Ben dedi doğrusu Rabbime gidiciyim. O, bana yol gösterir. Ey Rabbim, bana salihlerden (Biroğul) ihlan et diye dua etti. Bizde ona çok uysal bir oğul müjdesini verdik. Artık o (Oğul İbrahimin) yanında koşmak çağına erince (Babası)" oğulcağızım, dedi, ben seni Rüyamda boğazhyorum, görüyorum. Bak artık ne düşünürsün" (Oğul) dedi: Babacığım, sana edilen emir ne ise yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın. Vaktaki bu suretle ikiside (Allahın emrine râm oldular. (İbrahim) onu alını üzerine yıktı Biz ona Ya İbrahim rüyana sadakat gösterdin. Şüphesiz ki biz iyi hareket edenleri böyle muafakatlandırırız diye nidâ ettik. Hakikat, bu apaçık ve kati bir imtihandı ona büyük bir kurbanlık fidye verdik sonra gelen (Peygamberler ve ümmetler) arasında ona iyi bir nâm bıraktık. Bizden Selâm İbrahime. Biz iyi hareket edenleri işte böyle muafakatlandırırız-Hakikat O, mümin kullarımızdandı ona salihlerden bir peygamber olmak üzere İshak'ı müjdeledik³²."

Bu ayetlerde, Hz. İbrahim'in; yurdundan hicret ettiği zaman, Allahın kendisine bir çocuk vermesini istemesinden cembü hak bahsediyor. Allah Hz. İbrahime bu isteğini, ilk çocuğu olan İsmaille vermiştir.

Vaktaki İsmail büyüüp de babası ile yürümeye başlayınca Hz. İbrahim rüyasında, Allah'ın, oğlu İsmaili kurban etmesini emrettiğini görmeye başlamıştı. O zaman Hz. İbrahim'in, İsmail tek oğulcağıydı. Hz. İbrahim, oğlunun imanını denemek ve ona kurban işinin kalbine daha tatlı gelmesini temin etmek, zorla kurban etmektense kolaylıkla bu işi icra etmek için Allah'ın kurban emrini teklif etmişti. Bu teklife İSMAIL' (A.S.) şöyle cevap vermişti. "Ey Babacığım, Allahın sana emrettiği şekilde yap. İnşallah beni Allahın iradesine razı olan sabırlardan bulacaksın..."

Her ikisinde Allahın hükmüne teslim olarak, onun emrini yerine getirmek üzere niyet etmişler, Hz. İbrahim de oğlunu cusesinden boğazlamak için yüzü üzerine yatırmıştı. Bıçağı boynuna çekmişti. Fakat bıçak kesmemişti. Tam bu sırada Allah, Hz. İbrahime nida ederek şöyle buyurmuştu. Ey İbrahim Oğlunu kurban etmekten vaz geç senin açımdan iş tamam. Biz sende Rabbinin, emrini yerine getirmek üzere koşmaya tam arzu ve taat bulduk. Bu bizim senin imanını denediğimiz büyük bir deneme idi. Sen muhakkak kurtulanlardan oldun. Şu Koç'u al, oğluna fidye olarak onu boğazla.

16- KURBAN EDİLEN KİM?

Kur'an-ı Kerim Kurban edilecek olanın Hz. İsmail olduğunu belirtir. Çünkü Kur'an-ı Kerim, önce kurban olayını zikrediyor sonra Allah, Hz. İbrahime ismi İSHAK olan bir diğer çocuk müjdeliyor. "Ona salihlerden bir peygamber olmak üzere de İSHAK'ı müjdeledik"³³.

İshakla Müjdelenne olayının kurban kıssasından sonra gelmesi Hz. İbrahim'in kurbanla denendiği çocuğun İshaktan başkası olduğunu açıklar.

Fakat yahûdiler, kurbanla muhatap olanın İSHAK olduğunu iddia ederler. Tekvin, kurban kıssasını zikreder. Ve Rabbin İbrahime dediğine, işaret eder. "Ve dedi: Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak-ı al Moriye diyarına git. Ve orada sana söylediğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdimet..."³⁴.

³³ es-Saffat Suresi: 112.

³⁴ Tekvin Bab 22/2.

İmam İbni Kesir bu iddiayı şöyle red eder: "Buraya İshak kelimesi körü körüne sokulmuştur. Çünkü o, Hz. İbrahim'in tek ve İlk çocuğu değildir. Bu ancak İsmail'dir. Yahudiler bunu, Araplara olan kiskançıklarından sokmuşlardır. Çünkü, Hz. İsmail, Hicazda oturan ve Allah (C.C.) Rasülünün içlerinden çıktığı arapların babasıdır. Yahudilerin bağlandıkları İSRAIL denen Yakub'un babası ise İshak'tır bundan dolayı yahudiler şerefine kendilerine ait olmasını istemişler ve Allah'ın (C.C.) kelâmını tahrif etmişler ve ona ilaveler yapmışlardır¹⁵.

17- HZ. İBRAHİM VE İSMAİL'İN ZEVCESİ

Bir gün Hz. İbrahim Mekkeye gelerek, İsmail'in evine uğrar İsmail'i bulamaz evde İsmail'in karısı vardır. O ise Hz. İsmail'in babasını tanımaz. Hz. İbrahim ondan oğlu İsmail'i sorar, O da İsmail'in aya çıktığını haber verir. Daha sonra Hz. İbrahim, genel hallerinden sorar. Kadında, darlık ve sıkıntı içinde olduklarını bildirir. Hz. İbrahim şöyle mukabele eder: Misafir kabul edermisin; Yiyecek ve İçecek şeyin varmı? Kadın ise şöyle der. Evimde hiç bir şey yok. Bu haliyle o, Hz. İbrahim'in gözüne pek hoş görünmedi. Çünkü Allah'ın (C.C.) taksim ettiği şeye karşı ve kocasıyla beraber olmaya bir isteksizlik birde kendisini ikram etmemeye sevk eden bir cimrilik görmüştü. Bunun için Hz. İbrahim kadına şöyle demişti: Kocan gelince Selâmını söyle ve Ona kapının eşiğini değiştirmesini bildir.

Hız. İbrahim oradan ayrılır ayrılmaz İsmail gelmişti. O yokluğu anında bir işin olduğunu hissetmiş gibiydi. Bunun için şöyle demişti. Sana birisi geldimi? Kadın: Evet şöyle şöyle vasıfta bir ihtiyar geldi, senden sordu, bende durumunu haber verdim. Hz. İbrahim, Sana bir şey tavsiye ettimi, demişti. Kadında, evet, sana selâmını tebliğ etmemi ve kapının eşiğini değiştirmeni tavsiye etti. Hz. İsmail şöyle demişti: Bu gelen babamdır. Senden ayrılmamı emretmiş. Bunun üzerine Hz. İsmail o kadını boşamış bir başka kadınla evlenmişti.

Hız. İbrahim, İsmail'den bir müddet ayrı yaşadıkdan sonra yeniden Mekkeye gelmiş ve fakat yine İsmail'i bulamamıştı. Evde de İsmail'in yeni karısı vardı. Kadın Hz. İbrahim'i karşılamış ve Ona ilgi göstermişti. Hz. İbrahim Ona da misafir kabul edermisiniz, demiş kadın, evet diye cevap vermişti. Ve Hz. İbrahimi misafir ederek ona ikramda bulunmuştu. Daha sonra Hz. İbrahim, Genel hallerinden sormuş, kadın da şöyle cevap vermişti. Allah'a Hamdolsun bolluk içindeyiz. Bu cevap karşısında

Hız İbrahim, kadına şöyle demişti. Kocanı geldiği zaman Ona selâmını söyle, Ona kapısının eşikini sabit tutmasını tebliğ et. Sonra Hız İbrahim oradan ayrılmıştı.

Akşam eve dönen Hız İsmail'e karısı, kendisinin yokluğunda eve gelen ihtiyarı haber vermiş ve onun vasıflarını bildirmiş ve söylediği vasiyyeti de ona haber vermişti. Hız İsmail de ona şöyle demişti, Gelen Benim babamdır. Bana seni muhafaza etmemi ve senden ayrılmamamı emretmiş. Hız İsmail de ömrü boyunca o kadını tutmuş ve çocuklarının anası olmuştu.

18- HIZ İBRAHİM İLE İSMAİL KABEYİ YAPIYORLAR.

Hız İbrahim (A.S.) oğlundan bir müddet ayrı yaşadıkdan sonra, ona bir iş için, yeniden gelmişti. Allah İbrahime, Mekke'de, Allaha ibadet için ilk ev olacak olan kabeyi yapmayı emretmişti.

Hız İbrahim oğlu İsmaili, zemzemin yanında ok yontarken bulmuştu. Hız İsmail babasını karşılamak için koşmuş ve sevgi ve muhabbet duyguları içinde kucaklaşmışlardı.

Hız İbrahim, oğluna kavuşmanın neşesi içindeyken, Allahın "İbadet için" buraya bir bina yapılmasını emrettiğini ona bildirmişti. Kabenin inşa edileceği yer yüksekce bir yerdi. Hız İsmail şöyle mukabelede bulunmuştu. Rabbinin emrettiğini yap. Bende sana bu büyük iş için yardımcı olurum. Böylece, Hız İbrahim, İsmailin de yardımı ile kabeyi yapmaya başlamıştı. Sonra Hız İbrahim, İsmail'e şöyle demişti: Bana güzel bir taş verki onu duvara insanlar için bir işaret olsun diye koyayım... O esnada Cebrail (A.S.) "Hacer-i Esvedî" haber vermişti. Hız İbrahim o taşıyerine koymuştu. Kabenin yapımı bitince, Allaha şöyle dua ediyorlardı: Ey Rabbiniz, bizden şu hizmeti kabul buyur şüphesiz hakkıyla işiten, kemaliyle bilen sensin sen³⁶.

Bina yükselince, Hız İbrahim taşları kaldıramaz olmuş ve bir taşın üstüne çıkmıştı. İşte bu taş Makam-ı İbrahim adı verilmişti³⁷. Duvarın bir tarafı bitince diğer tarafa geçiyorlar ve üstüne çıkma taşı da oraya naklediyorlardı. Kabenin duvarları bitince, taşında nakli sona ermiş oluyordu. Makam-ı İbrahim denilen bu taş uzun zaman kâbe duvarına bitişik kalmıştı. Bu taş kabenin duvarından Hız Ömer biraz geriye çekilmişti. Çünkü namaz kılanlara mani oluyordu.

36 el Bakara: 127.

37 İbn esir, El Kamil Fî tarih, Beyrut 1965, 1. cilt sh. 106.

Kur'anı Kerim kabenin yapımına şöyle işaret buyurur:

"Hani beyti şerifi insanlar için bir toplantı yeri ve emin bir mahal yapmıştık. Siz de İbrahim'in makamından bir namazgâh edinin." İbrahim ile İsmâile de "evimi tavaf edenler (İbadet kasdiyle orada) kalanlar, rükû ve sucut eyleyenler, için titizlikle temizleyin, diye kuvvetli emir vermiştik. Hani İbrahim ya Rab, burasını emniyetli bir şehir yap ve ahalisinden Allaha ve ahiret gününe inananları (Yemiş hububat gibi) mahsüllerle rızıklandır demişti. (ALLAH'da) kafir olanı dahi kısa bir zaman için (yaşadığı müddetçe) faidelendireceğim, sonra onu cehennem azabına icbar edeceğim. Varacağı yer ne kütüdür." Buyurmuştu. Hani İbrahim o beytin temellerini (Yahut duvarlarını) İsmail ile birlikte yükseltiyordu da ikiside şöyle dua etmişlerdi: Ey Rabbimiz, bizden (Şu hizmeti) kabul buyur. Şüphesiz hakkıyla işiden, kemaliyle bilen sensin sen³⁸.

Bu ayetlerde Allah, Müslümanlara bu nimetleri hatırlatıyor. Bu nimet beytül haramın bir toplantı yeri yapılması ve ibadet için oraya yönelmesidir. Yine, Allahın orayı, her korkan için emniyetli bir yer yapması Harem-i Şerife girene hiç kimsenin kötülük yapmaması da bu nimetlerdendir. Bu durum, hiçkimsenin tecavüz edemeyeceği bir kutsalıktan dolayı çok eski çağlardan beri, harem-i şerif üzerinde varılan bir antlaşmadır.

MAKAM I- İBRAHİM: Allahın namaz kılmak için emir buyurduğu yer ashnda, Hz. İbrahim'in binayı yaparken üzerine çıktığı taşın bulunduğu yerdir Bazıları, Makam-ı İbrahîm'den maksadın Harem-i Şerifin tamamı olduğunu söylemişlerdir³⁹.

Allah Hz. İbrahime ve Hz. İsmâile kâbeyi her türlü maddi ve manevi pislik olan şirkten temizlemelerini ve oranın gerek tavaf edenlere ve gerekse içinde ibadet için itikafa girenlere, Allaha secde ve Ruku edenlere karşı temiz olmasını emretmiştir.

Yine Kur'an-ı Kerim, Hz. İbrahim'in; Allahtan bu beldeyi emniyetli bir belde yapmasını ve Allaha ve ahiret gününe inanan o beldenin insanlarını, yeryüzünün meyveleri ve hayırlarıyla rızıklandırmasını, isteyen duasına işaret eder. Ve yine Allahın onun duasını kabul ettiğini ve ona bu dünyada kafirlere bile rızık bakımından gaddar davranmıyacağını, Fakat onları cehennem azabına sokacağını haber vermiştir.

38 el-Bakara sûresi: 125-127.

39 Makam-ı İbrahîm: Hz. İbrahim (A.S.) Kabeyi yaparken insanları hacca davet ederken üzerine çıktığı taşın bulunduğu yerdir. Bugünde buraya Makam-ı İbrahîm denir. Tavaf namazı orada kılınır (Mütercim).

Evet, Allah, Hz. İbrahim'in duasını kabul etmiş, Mekkeyi emniyetli bir helde kılmış, ona hacum edenleri Allah daima helak etmiştir. Aynı şekilde oraya rızık göndermekle de duasına cevap vermiştir. Bütün meyveler, yeryüzünün bütün bölgelerinden oraya toplanmaktadır.

Son olarak da Allah Hz. İbrahim ve İsmail'in Kâbeyi yapmalarına, onun duvarlarını yükseltmelerine, bu büyük ameli kabul buyurması için Allaha yalvarmalarına işaret ediyor.

19- HZ. İBRAHİM KISSASINI TAKDİMDE KUR'AN İLE TEVRATIN MUKAYESESİ.

Hız İbrahim hakkında Ahd-i Atik (Tevrat) da gelenlerle, Kur'an-ı Kerimde gelenleri mukayese eden bir kimse, derhal aradaki büyük farkı görecektir. Tevratın Hz. İbrahim'in hayatını ve onun hayatında olan göçleri, hadiseleri ve Allah tarafından Hz. İbrahime ve onun nesline yeryüzünde verilecek olan vaadleri bildirdiğini görüyoruz. Halbuki Kur'an-ı Kerimin, Hz. İbrahim'in hayatından kısaca bahsettiğini, Fakat Kur'an-ı Kerim, bunu yaparken çok önemli olan diğer meseleri belirtmiş olduğunu görüyoruz. Hz. İbrahim'in Rabbi yanındaki mevkiini ve İbrahim'in Allah yanındaki cihadını, onun ve onda olan yüce ahlak karakterini, Fedakarlık duygusunu Kur'an-ı Kerim tahlil eder yine onun tevhide davetinden putlara ibadeti hükümsüz kılmak için zikrettiği akli delillerden, onun Allah korkusundan, Allaha yaptığı dualardan, İmanın derinliğinden, Tevrat'ta bulamadığımız ihlasından Kur'an-ı Kerim bize daima bahsetmektedir. İşte bu durum, Hz. İbrahim'in hayatından bahsedilen diğer semavi kitapların ulaşamadığı önemli bir mevki Kur'an-ı Kerime sağlamış oluyor.

20- HZ. İBRAHİMİN MEVKİİ

Aziz okuyucu, Hz. İbrahim'in Kur'an-ı Kerimde gelen bir kısım sıfatları ile, Allah Hz. İbrahimi, Şükre, İtaat Hidayet için tam bir örnek göstermiştir. Bu konuda Allah (C.C.) Şöyle buyurur. "Hakikatten İbrahim (Başbağına) bir ümmetdi: Allaha itaatkardı (Batıl dinlerden uzak ve muhavvid) bir müslümandı. O, hiç bir zaman müşriklerden olmamıştır. O, Allahın nimetlerine şükreden (Bir zât idi) Allah onu, beğenib seçmiş, kendisini doğru yola iletmişti. Biz ona dünyada bir güzelliği iyi bir hal ve mevki vermiştik. Şüphesizki, O, Ahirette mutlaka salihlerdendir⁴⁰."

⁴⁰ en-Nahl süresi: 120-122.

Hız İbrahim, bütün güzel faziletleri üzerinde topladığı için, o tek olduğu halde, Allah onu bir ÜMMET olarak vasıflandırmıştır. Bu kelime Hz. İbrahim'in methi hakkında takdim edilmiş bir sözdür. İnsanlarda temiz huy, güzel ahlak olarak dağınık bulunan şeyleri, Allah, Nebisi İbrahimde toplamış, o da bu meziyetlerle kendisine uyulan bir imam olmuştu.

Allah onu (Muhavvid) Olarak vafediyor. Yani Hz. İbrahim, Allahın yarattığı hiç bir şeyi Allaha şirk koşmayarak, sadece Allahtan korkmuş ve onun emrine itaat etmişti. Yine Hz. İbrahim, Allahın kendisine lutfettiği nimetlere şükredici idi. Bunun içindirki, Allah (Onu beğenip seçmiş, kendisini, doğru yola iletmişti.) Yani Allah risaletini vermek için onu seçmiş ve Allahın rızasına götürün hak yola girmesine muvaffak kalmıştı. Nihayet Allah şöyle buyurmuştu: (Biz ona dünyada da bir güzellik vermiştik. O, ahirette de mutlaka salihlerdendir.) Yani Allah, ona dünyada iyi bir anış vermişti. Hz. İbrahim, Ahirette de, Allahın rızasına ve cennetine nail olmuş salihler zümresinden olacaktır.

Yine Kur'an-ı Kerimde Allah, Hz. İbrahimi şöyle vasıflandırır: "Ve hatırlayın o zamanı ki Rabbi İbrahimi bir takım kelimelerle (Emirleriyle) imtihan edip de o, bunları tamamen yerine getirince" seni insanlara imam (Rehber) yapacağım" buyurmuş, (İbrahim) "zürriyetimden de" demiş, Allah ise zalimler ahidine (Rahmetime imametime, taatima) eremez demişti⁴¹.

Bu ayet-i kerimede Allah (C.C.) Hz. İbrahimi bir takım şeri emirlerle, imtihan ettiğini ve İbrahim de o emirleri hakkıyla yerine getirdiğini ve bunun içinde kendisine hitaben şöyle dediğini bize gösteriyor "Seni, sana uymak ve tabi olmak üzere insanlara imam yapacağım." "Allahın bu beyanı üzerine Hz. İbrahim, Allahtan "Zürriyetinden de bazılarını" İmam yapmasını istemiştir. Allah da bu imamet görevine zalimlerin asla ulaşamayacağını bildirmiştir. Bundan, Hz. İbrahim'in zürriyetinden iyileri de çıkacağı kötülerin de çıkacağı sonucu çıkmaktadır. Görülüyor ki Allah, Hz. İbrahime, zalimlerin imamete nail olamayacağını haber veriyor. Çünkü zalimler, kendilerine uymaya layık değildirler. Böylece Allah, insanların işlerini zalimlere vermemelerini, onlardan nefret etmelerini belirtmiş oluyor. Kur'an-ı Kerim nazarında zulüm Allahın sınırlarına tecavüz etmek ve onun talimlerini almamaktır. Allah bunu şöyle beyan eder: "Kim Allahın indirdiği ile hükmetmezse, onlar zalimlerdendir." Yine Kur'an-ı Kerimde şöyle buyrulur: "Kitap da, İbrahimi, zikret, çünkü, o, sıddıyk (Doğru) bir nebiydi."

Bu ayetin ifadesi şudur: Ey Muhammed (A.S.) kâfirlere Hz. İbrahim'in kıssasını da zikret. Belki onlar, ondan ibret alırlar. SİDDİK doğrulukta ifrata gitmek demektir. Hz. İbrahim, aşırı doğruluğundan dolayı bu "SİDDIYK" lakabına lâyık olmuştur. Ayet-i Kerimede nübüvvet kelimesinden önce "SİDDIYK kelimesini kullanan Allah, doğruluğun önemini bize göstermiştir. Çünkü doğruluk, nübüvvetin üstünde durduğu direklerdir.

Allah Kur'an-ı Kerimde Hz. İbrahimi şöyle vasıflandırır: (İbrahim görevini tam olarak yaptı) yani o Rabbinin, İmanının hususiyetlerinden ve kısımlarından kendisine emrettiği bütün şeyleri tam olarak yerine getirdi. Bunun içindir ki, hiçbir büyük iş onu diğer önemli bir işten ve hiçbir büyük bir hal, diğer küçük bir halden onu geri bırakmadı.

Yine Allah, Hz. İbrahim'in mevkiiini şöyle zikreder: "Allah İbrahimi dost edindi" *Halil*: sevgisinde zayıflık olmayan sevgidir. Hillenin, muhabbetin en son derecesini ihtiva ettiği söylenmiştir. Allah ise, kullarından ancak ruhen temiz olanları sever. Hz. İbrahim, Allah için sevgide kemale ermiştir. Bunun içindir ki, Rabbinin yolunda babasına ve kavmine düşman olmuştu. Allah da bundan dolayı İbrahimi sevmiş ve onu dost edinmişti.

21- HZ. İBRAHİMİN DUÂLARINDAN

İslâm'da Dûa, ibadetin beyni olarak bilinir. İnsan, nasıl beyni ile hayatta kalabilirse, ibadette ancak dua ile varlığını devam ettirebilir.

Dua, insanın imanını, Allaha kulluğunu ve onun emirlerine uymasını ilk gösteren şeydir. Dua ile, istediği maddi nimetler veya ruhi mevkiler yönünden insanın hakikati keşfediler. Kur'an-ı Kerim bize, Hz. İbrahim'in dilinden çıkan bir kısım duaları zikretmiştir. Bunlardan okuyucu Hz. İbrahim'in bulunduğu yeri, ve Allahın yanında sevgili olmasını sağlayan durumu çıkarabilir. Hz. İbrahim dualarında, dünya mah istemiyor, onun duası, Allahın dışında herşeyi hakir gören bir mu'minin duasıdır. Hz. İbrahim, imanın tadını tadmış ve onun çoğalmasını istemiştir.

Ruhi yükseklik için tath misaller olarak, Hz. İbrahim'in dualarından bir kaçını sunacağız: "Rabbim, bana bir hüküm İhsan et ve beni salihler (Zümresine kat (benden) sonrakilere için de benim için bir Lisan-ı Sıdk ver. Beni naim cennetinin varislerinden kıl. Babamı da yarlığa çünkü o sapıklardandır. (kulların) kabirlerinden kaldırılabilecekleri gün beni rüsvay etme. O günde ki ne mal faide eder, ne de oğullar moğerki Allaha (Küfrü nifaktan) tamamen salim bir kalb ile gelenler ola⁴²."

42 et-Şuara sûresi: 83-89.

Hız İbrahim (A.S.) bu ayetlerde, Allahın kendisine doğru kıymetleri bilmesi için bir hikmet vermesini, yahud da insanlarda hakla hükmeden bir hakem olmasını istemişti. Yine o Allah'tan, salihler zümresine girmek için salih amellerde muvaffak kılmasını ve ölümünden sonra isminin iyi alınmasını, Ahirette de naiym cennetine nail kılmasını, Allahın rızasına nail olanlardan eylemesini ve babasını da içinde bulunduğu küfür ve delaletten dolayı bağışlanmasını istemişti. Yine Hz. İbrahim, insanların dirildikleri günde Allahtan kendisini rezil ve rusyay etmemesi için de dua ediyor. O günde günahkara toplandığı mal faide vermeyecektir. Nasıl ki, çocukları salih bile olsalar da ona fayda vermeyeceklerse; malda onu kurtarmayacaktır. Her türlü kötü huylardan, nifaktan küfürden uzak olan Salim kalb ile rabbine kavuşursa kurtulabilir.

Ey Rabbimiz, ikimizi de sana teslimiyette sabit kıl, soyumuzdan da (Yalnız sana boyun eğen) Müslüman bir ümmet (Yetiştir) Bize ibadet edeceğimiz yerleri (Hac amellerini) göster, öğret, Tövbemizi kabul et. Çünkü tövbeleri en çok kabul eden (Ve müminleri hakkıyla esirgeyen sensin sen. Ey Rabbimiz, onların (müslüman olan ve soyumuzun) içinden onlara senin ayetlerini okuyacak, onlara kitabı (Kur'an-ı) hikmeti (ondaki hükümleri) öğretecek, onları (şirkten) iyice temizleyecek bir peygamber gönder. Şüphesiz yegane galip (sonun da) tam hikmet sahibi sensin sen⁴³:

Ayetlerin anlamı şudur: Ey Allahım, bizleri sadece senin emrine boyun eğmiş olmamız için muvaffak kıl. Bizim soyumuzdan, da sadece senin yolunda olan bir topluluk çıkar. Bize, sana ibadet etme yollarını öğret tövbelerimizi kabul et. Çünkü sen, tövbe eden günahkarların tövbesini kabul edersin sen yarattıklarına karşı merhametlisin. Ey Rabbimiz bizim soyumuzdan onlara senin varlığını, birliğini, zatını yüceliğini delalet eden ayetlerini okuyacak bir peygamber gönder içinde kendileri için senin şeriatının bulunduğu kitaptan ona vahyettiğini onlara öğretmesi, şeriat hükümlerinin sırları olan hikmeti, onun gayesini, içinde bulunan hayır veya şerrin hertürlü kötü sıfatlardan ve adi adetlerden onların nefislerini temizlemeyi, onlara anlatması için o peygamberi gönder.

Allah, Hz. İbrahimin ve İsmailin davetini kabul buyurarak onların nesillerinden Hz. Muhammedi gönderdi. Bu durumu Hz. Peygamber şöyle açıklamıştı: "Ben İbrahim (A.S.)ın duasıyım, İSA (A.S.) ın müjdesiyim⁴⁴."

43 el bakara Suresi: 128-129.

44 Ahmed b. Hanbel, Müsnet, Beyrut, (tarihiz), 4. cilt, sh: 127.

Hız. Muhammed (A.S.) Arapların nesillerini kötü hareketlerden temizleyerek onlara Kur'an-ı sünneti nebeviyyeyi öğretmiştir. Araplar şer meydanlarına atılan, rezilet bataklıklarında serbestçe dolaşan dağınık bir ümmet iken, Hız. Peygamber onları, dünyanın en üera köşelerine fazilet ve hayır saçan samimi bir cemaat haline getirmişti.

Şu da Hız. İbrahim'in dualarındandır:

"Ey Rabbimiz, ancak sana güvenip dayandık. Ve yalnız sana yöneldik. Son dönüş de ancak sanadır. Ey rabbimiz bizi o küfredenler için bir fitne (mevzum) yapma. Bizi yarhğa rabbimiz. Çünkü hakikat gaalib-i mutlak yegane hüküm ve hikmet sahibi sensin sen"⁴⁵.

Ayeti kerimenin anlamı şudur:

Ey Rabbimiz işlerimizin tasarrufunu sana verdik. İbadetde de sadece sana yöneldik. Çünkü kıyamette dönüşde sadece sanadır. Ey rabbimiz, küfredenler için bizi bir fitne ve imtihan konusu yapma. Sonra onlar bize eziyet ederler. Yahut bizi senin yolundan uzaklaştırırlar. Yahut o küfredenlere biz, kötü, hak ve hidayet üzere olmaları gereken şeyden sapmalarına sebep olan bir fitne içinde olmayalım. Ey rabbimiz işlediğimiz günahlardan bizi yargıla çünkü sen içlerinde yegane hakim olan ve aziz olansın.

22- HZ. İBRAHİM HANİF MÜSLÜMANLARDANDIR.

Birçok insanlar İSLAMIN Hız. Peygamberin kendi dinine kullandığı bir ifade olduğunu ve ilk defa da bu ismi onun ihdas ettiğini kabul ederler. Şüphesiz ki bu anlayış yalııştır. Kur'an-ı Kerim Allah'ın bütün peygamberlerinin müslüman olduğundan bahsetmiştir⁴⁶, ki o peygamberlerin öncülerinden olan Hız. İbrahim (A.S.) kendi dini için islam ismine razı olmuş, onu tabilerine kullanmış ve kendi zürriyetine tavsiye etmiştir. Hız. Peygambere inanan ve islamı kabul edenlere hitaben Kur'an-ı Kerim şöyle buyurur. "Din işlerinizde de üzerinize hiçbir güçlükde yüklemeydi. (O tıpkı) babanız İbrahim'in Tevhid dininde olduğu gibi sizi daha evvel (gönderdiği kitaplarda) da, bu (Kur'an da) da, müslüman (adını) peygamber sizin üzerinize şahid olsun, sizde (Bütün) insanların üzerine şahidler olasınız diye (Allah) vermiştir"⁴⁷.

⁴⁵ el Mumtehine: 4-5.

⁴⁶ Bu bahis için Bak. Afif Abdulfettah Tahhara Rubu'd Dün'l-Islami Beyrut 1973, Sf. 13-17.

⁴⁷ el Hacc süresi: 78.

Hız. Muhammed (A.S.) tek Allah'a ibadet esasına dayanan Hız. İbrahim'in dinine uymaya memur edilmişti sonra (Habibim) sana "Muvahhid bir müslüman olarak İbrahim'in dinine uy. O, hiçbir zaman müşriklerden olmadı" diye vahettik⁴⁸.

23- İSLAMIN ANLAMİ:

Fakat İslam nedir? Allah'ın peygamberlerinin olmadığı manasının hakikati nedir? İslam'ın tarifi konusunda İbn Teymiyye şöyle der "İslam, insanın sadece Allah'a teslim olması Allah'a hiçbir ortak koşmadan Allah'a ibadet etmesi, yalnız Allah'a güvenmesi, sadece Allah'tan istemesi ve ondan korkması, Allah'ı sevdiği gibi hiçbir mahluku sevmeyen Allah'ı tam bir muhabetle sevmesi sadece Allah için sevmesi Allah için bugzetmesi, Allah için dost olması Allah için düşman olması demektir. Kim Allaha ibadetten kendini büyük görürse, o müslüman değildir. Kim Allah ile beraber başka bir varlığa ibadet ederse o müslüman değildir⁴⁹.

İşte İslam ve onun anlamı: İslamı bu mana ile alanları ve babaları Hız. İbrahim'e bağlananları Allah'ın övmesinde hiçbir gariplik yoktur. (İyilik yapan bir insan olarak tam bir hulus ile) kendisini Allaha Teslim eden İbrahim'in Allahı bir tanıyıcı dinine tabi olan kimseden daha güzel kimdir. Allah İbrahim'i bir dost ediniştir⁵⁰.

Kendini Allah'a teslim eden kimse ibadetini Allah için yapmış, ameliyle de Allah'ın rızasını istemiştir. Muhsin ise, işini güzel yapan ve hasenat yapan kimsedir. Hasenat ise, iyi amellerin ta kendisidir.

İslam bir vasiyyet ve bağdır ki insan onunla ruhunu nefisini, kalbini, sözünü, arzularını, kinini ve rızasını Allah'ın terazisine kor.

Hız. İbrahim kavmine şöyle diyordu, "Bir tek Allah'a iman edinceye kadar aramızda düşmanlık buğz meydana gelmiştir." Yine Hız. İbrahim şöyle devam etmiştir. "Şüphesiz ki ben bir muvahhid (Allah'ı bir tanıyıcı) olarak yüzümü o göklere ve yeri yaratmış olan Allah'a yönelttim. Ben müşriklerden değilim⁵¹. İy Hz. İbrahim'in kabul ettiği İslam buydu. Allah İslam olması nedeniyle ona kendini seçmişti. Bu konuda Allah şöyle buyurur "Kendisini bilmeyen başka kim İbrahim'in dininden yüz çevirir? And olsun ki biz onu dünyada beğenip seçmişizdir. O,

48 en-Nahl süresi: 123.

49 Kitabın'ın Nebavat Sf. 87.

50 en-Nisa süresi: 125.

51 el-Enam süresi: 79.

şüphe yokki Ahirette de muhakkak salihlerdendir. Rabbi ona (Kendini haka teslim et.) dediği zaman o "Alemlerin rabbine teslim oldum" demişti³²."

24- HZ. İBRAHİM'İN CÖMERTLİĞİ

Lût kavminin işlediği misilsiz kötülükten dolayı Allah'ın iradesi onların helakine hükmetmişti. Lut kavminde erkekler homoseksüellik illetine düşmüşlerdi. Bundan dolayı Allah'tan üzerlerine azap haklanmış, Allah'ta onları helak için melekler göndermişti. Fakat melekler, azabdan önce, iki genç sürretinde Hz. İbrahim'in misafiri olmakla emrolunmuşlardı.

Hız. İbrahim misafire ikram konusunda çok meşhurdur. On beş gecedir Kendisine misafir gelmediği için içi sıkılmıştı. Hız. İbrahim onları görünce çok sevinerek hemen bir buzağı getirmiş ve ateşte onu güzelece kızartarak onlara takdim etmişti.

Fakat, misafirlerin eli buzağıya uzanmamıştı. Hız. İbrahim de onlarda yemeğe karşıda bir arzu görmemişti. Bunun üzerine Hız. İbrahim, onların durumlarından şüphelenmiş, buzağıdan yedikleri için de içine korku düşmüştü. Bu durum karşısında onlar Hız. İbrahime Melek olduklarını, SADUM ve AMURA halkından intikam almak için gönderildiklerini bildirmişlerdi. Kur'an-ı Kerimde bu halktan LUT kavmi diye bahsedilmmişti.

Hız. İbrahimin karısı SARA bu misafirlerin hakikatlerini öğrendiği ve onların SARA'ya Allah'ın İSHAK isminde bir oğul ihsan edeceği ve ondan da oğlu Yakub'un doğacağı müjdesi üzerine, SARA gülmüştü.

SARA, bu müjde karşısında hakikaten hayret etmiş ve onlara şöyle demişti. Ben yaşlı olduğum, kocam da ihtiyar olduğu halde mi ben doğuracağım. SARA o vakit Doksan, Hız. İbrahim de yüzyirmi yaşlarında idi. Fakat melekler ona şöyle cevap vermişlerdi. Bu müjdeye hayret mi ediyorsun. Muhakkaki o, hiçbir şeyin aciz bırakmadığı Allah'ın kudretidir. Allah'ın rahmeti ve bereketi İbrahim Ailesinin üzerine olsun. Hız. İbrahim misafirlerin hakikati konusunda tatmin olduktan ve oğlu İshak ve torunu YAKUP hakkında müjde aldıktan sonra rabbine Lut kavmine merhamet etmesi için yalvarmaya başlamıştı. Bundan Kur'an-ı Kerim şöyle bahseder "Andolsun elçilerimiz, İbrahime müjde ile gelip" selam dediler. O da "Selam" dedi ve eğlenmeden gidip (onlara) kızartılmış bir buzağı getirdi. (İbrahim) ellerinin buna uzanmadığını

görünce onların "(durumundan) hoşlanmadı, onlardan kalbine bir nevi korku gizledi. Onlar korkma dediler çünkü biz lut kavmine gönderildik. (İbrahim'in karısı (hizmet için ayakta idi) (Bu söz üzerine) biz de ona İshak'ı İshak'ın ardında da (torunu Yakup'u müjdeledik) (kadın) vay dedi. Kendini bir kocakarı şu zevceimde bir ihtiyar iken ben ne doğuracağım? bu cidden pek şaşılacak bir şey" (elçi melekler) "Allah'ın emrine mi şaşıyorsun" ey ehli beyt Allah'ın rahmeti bereketleri sizin üzerinizdedir. Şüphe yokki o asil hemde hayru ihsanı çok olanıdır." dediler. Vaktaki İbrahim'den o korku gitti. Kendisine bir müjde geldi (şimdi o) Lut Kavmi hakkında (adeta) bizimle mücadele ediyordu. Çünkü İbrahim cidden yumuşak huylu yüreği yanık, kendisini tamamen Allah'a vermiş biriydi. Ey İbrahim (dediler) bundan (bu mücadeleden) vazgeç. Zira hakikat şudur. Rabbinin emri gelmiştir. Onlara muhakkak reddolunmayacak bir azab gelip çatacaktır⁵³.

25- HZ. İBRAHİM BÜYÜK KALB SAHİBİDİR.

Hız. İbrahim, mü'minlerin ve Allah'ın peygamberlerinin her asırda kendisini müşid tanıdıkları bir nur kaynağıdır. Allah, Hız. İbrahim'i bütun insanlığa en yüce bir örnek yapmıştır.

Hız. İbrahime bir sıfat vermek istediğimiz zaman onun "Büyük kalb sahibi" olduğunu belirtmekten daha ince, daha ulvi bir sıfat bulamayız. Bu öyle bir kalbtir ki, hassasiyetle şefkatle, merhametle, kin ve kötü hasletlerden uzaklıkta tam bir numune idi. Hız. İbrahim' "kalbi selamete" çağırıldığı halde nasıl böyle bir kalbi taşımış olmaz. Kıyamet gününde insanın dönüşünden şöyle bahseder "O günde ki, ne mal faide eder, ne de oğullar. Meğer ki Allah'a (küfrü nifaktan) tamamen salim bir kalb ile gelenler ola⁵⁴."

Bu ne ulvi sözdür. Onun üstüne hiçbir felsefi nazariye ve hiçbir ahlaki ekol çıkamaz. Çünkü bu söz, insanın ehedi saadeti ve insanın yücelmesi, konusunda insan oğlunun gözlerinin önüne koyması gerektiği gayeyi tayin etmektedir. Dikkat edilmelidir ki bu gaye kalblerin selametini, ve kalblerin her türlü pislik ve kirden temizlenmelerini amaç edinmektedir.

Hız. İbrahim'in en büyük tarafı, bütun insanları içine alan kalbinin büyüklüğüdür. Çünkü o, kendini, kendine yakın olsun veya uzak olsun, insanların saadetlerine adanmıştı. Hız. İbrahim'in en büyük emeli, hayrı

53 Hud suresi: 69-76.

54 Şuara suresi: 81-89.

onlara ulaştırmak ve onların arasına yayılan putlara tapınma adetinden onları kurtarmaktı. Çünkü putperestlik onların akıllarını mahkum etmiş ve onları hurafelelerin avı yapmıştı. Bu putperestlik, onların kabiliyetlerini zayıflatan husran verici teklifler yüklemiş onlar da yiyecek, içecek ve hayvan boğazlama gibi boşa giden kurbanlar taktim etmişlerdi. Yine putperestlik, Allaha ibadetten, işitmeyen ve akıl almayan cemaata ibadete onları sevkettiği için, mutlak olan Allahın gazabını onlara dokundurmuştur.

Hız İbrahimin kalbi, babasını dalalete sapsmış ve putlara ibadete dalmış görmeye takat getiremeyecek kadar büyüktür. Bunun için o, babasını akılla, mantıkla hidayete getirmeye çabmış, fakat aklı taşlaşmış olan bu baba, İbrahime karşı tehditle ve taşlamakla mukabele etmişti. Bunun üzerine ise oğlu İbrahim, babasına şöyle cevap vermişti "Üstüne selamet, senin için Rabbime istigfar edeceğim".

Hız İbrahimin babasından tehdidi aldıktan sonra ona karşı istigfarının temizliğine bir delil teşkil eder. Tıpkı şefkat, merhamet, sevgi ile çarpan büyük kalbini ortaya koyduğu gibi...

Hız İbrahim büyük kalb sahibiydi. Çünkü o oğullarını da putlara ibadetten kurtarmak için Allaha yalvarmaya yönelmişti. (İbrahim, ya Rabbi Bu beldeyi emniyetli kıl. Beni ve oğullarımı putlara ibadetten koru demişti).

Kan bağı ile bağlı olduğu zürriyetine de acması yönünden Hız İbrahimin kalbi büyüktü. Çünkü onlar için de hayır ve yücelik istemişti. Allah kendisine "imamet" lütfettiği zaman, bu meziyete tek başına sahip olmak istememiş, Rabbine dua ederek aynı meziyetin zürriyetine de verilmesini istemişti" (Allah) ben seni insanlara imam kıldım dedi. Hız İbrahim de: "Zürriyetimden de demişti."

Hız İbrahimin kalbi büyüktü. Çünkü o kalb, onu Allahtan "Namaz kılmayı" istemeye sevketmişti. Namaz ise insanı Allaha yaklaştıran en önemli bir husustu. Sonra da Hız İbrahim bununla iktifa etmemiş, zürriyetini de duanın içine sokmuştu. (Ey Rab, Beni ve Zürriyetimi namaz kılanlardan kıl. Ey Rabbimiz duamızı kabul et).

Hız İbrahimin kalbi büyüktü. Çünkü o kalb, kavmi ona işkence ve ayrılık yaptığı halde o kavmine merhamet ediyor. Onların helakini istemiyor, onların başına azabın sur'atle gelmesini arzu etmiyor ve onları Allahın gufranına ve affına emanet ediyordu (Kim bana tabi olursa o

bendendir. Kim de bana isyan ederse muhakkakki sen acıyanlardansın) Hz. İbrahim'in kalbi velev ki azaba layık olsun hiç kimseye azabın gelmesine tahammül edemiyordu. İşte melekler, Hz. Lut'un kavmine azab indirmek üzere gelmişlerdi. Bunun üzerine Hz. İbrahim'in kalbi, Lut kavmine azab isabet edeceği için titremiş ve yerinden oynamış, Allah'tan bu asi kavme rahmet koparmak ümidiyle bir hayli uğraşmıştı. Bu konuda Allah şöyle buyurur "Lut kavmi hakkında bizimle mücadele ediyordu, çünkü İbrahim cidden yumuşak huylu, yüreği yanık, kendisini tamamen Allaha vermiş biri idi."

26- ŞECEATTA DERS.

Hız. İbrahim'in hayatında, şecaat, yiğitlik, inanç, dava uğrunda ölmek konusunda çok önemli dersler vardır. Hz. İbrahim putperest kavminin karşısına durarak, onların inançlarını kabul etmemiş ve onları delillerle, akli prensiplerle putlara ibadetten terke çağırmıştır. Fakat dünyada bundan daha zor bir iş de yoktur. Çünkü insana, nefesine yerleşmiş, orada kutsal bir mevkii almış olan İnançların değiştirilmesinden daha zor hiçbir şey gelmez, insanı inançlarını tanımamaktan daha çok hiçbir şey kızdıramaz.

Bunun için Hz. İbrahim'in görevi zordu. Bu görev cesaret, teenni ve kavminin cezalarını sabırla karşılamayı gerektiriyordu. Bu cezalardan ilkinin babası şöyle açıklamıştı. "Andolsun ki vazgeçmezsen seni muhakkak taşlarım, Uzun bir müddet benden ayrıl git."

Hız. İbrahim, kavminde davetini dinleyen kulaklar bulamamış aksine düşmanlık ve yüz çevirmekle karşılaşmıştı. Fakat bu hal onu niyetinden çevirmemiş, kalbine zaafiyet sokmamış, bil'aki o, kavminin yüzüne en kuvvetli silahı çekmişti. Bu öyle bir silahtı ki kavminin inançlarını yıkmış, mukaddesatlarının temellerini sarsmıştı. Bu silah, batıla karşı elle mukavemeti, fayda vermeyen sözle mukavemet etmekten daha etkili daha geçerliydi. Bu ameli bir silahtı ki onunla, onların putlarını kırmıştı. Bu davranışının neticesi ise açıktı: ya ölümdü... veyahut kavmini putlara ibadeti terke ikna etmekte...

Hız. İbrahim'in seçtiği bu tatbiki metoden anlamı şudur: Bu putlar kendilerini bile korumaktan acizken, nasıl oluyorda sizden şerri uzaklaştıracak veya size hayrı gönderecek.

Hız. İbrahim bu tek yolla, onların, mabudlarının işitmediğini, görmediğini, konuşmadığını onlara göstermek istemişti. Bunun için Hz. İbrahim'den putları kimin kıracağı sorulduğu zaman şöyle cevap vermişti.

"Belki bu işi onların şu büyüğü yapmıştır. O halde (babalarına geleni) onlara sorun, eğer söylerlerse".

İşte bu hareket Hz. İbrahim'in kavminin ceza vermesini iyice alevlemiş, onlarda Hz. İbrahimi muhakeme etmişler ve yakarak öldürme hükmünü vermişlerdi.

Fakat Hz. İbrahim korkmamış, çuvarunu kaybettirecek bir çöküntüye düşer olmamıştı. Bilakis akibetinden emin olarak, Allaha güven kendisini kaplamış olduğu halde, manasız bir topluluğun önüne çıkmıştı.

İslahatçılara burada çok büyük bir ders vardır. Bu ders onların nefislerine kuvvet verir, onlarda bulunan acizlik, korkaklık, tereddüt durumlarını kuvvetli ve cüretli nefisler olmaya yaklaştırır.

27- NEFSİ FEDA ETMEK VE ALLAH YOLUNDA ÇOCUK.

Allahın Hz. İbrahime emretmiş olduğu fedakarlık, oğlu İsmail'in boğazlanmasıydı. Hz. İsmail bu ilahi emre gönül rızası ile hoşnudlukla cevap vermişti. Bu hadise tarihin kaydettiği en büyük ve en parlak olaylardan biridir. Meseleye, bilhassa bu fedakarlığı ihata eden şu zaviyelerden bakıldığı zaman durum daha da büyük, Hz. İbrahim'in ihtiyarlık devrinde bir çocukla rızıklanmış olması ve onun hayatının ümidi isminin varisi olması ve netice itibarıyla Hz. İbrahim'in denenmek üzere oğlunu kurban etmekle emredilmesi....

Hız. İbrahim bu tehlikeli durumdan oğluna bahsettiği zaman azkalsın kalbi kederden duracaktı. Fakat Hz. İsmail şöyle cevap vermişti. "Ey babacığım emrolduğunu yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın"

Allah yolunda nefis fedakarlığı ile tam bir rıza içinde temsil edilen bu ulvi sözün muhteviyatını ifade etmekten kalem aciz kabıyor.

Burada görülen fedakarlığın iki yönü vardır. Babanın çocuğu ile yaptığı fedakarlık ve çocuğun kendi nefsi ile yaptığı fedakarlık.

İnsanlık tarihinde bu, imanın en yüksek ve en parlak şekillerinden biridir. İman dillerin çiğnediği iddialar değildir. İman, bir şeyin yokluğunda hüznüleri teselli eden şeyde değildir. İman, aklın surlarını keşfetmeye çalıştığı nazariyeler de değildir. İman, amellerde, Allahın iradesine tam olarak teslimiyettir. Ve Allahın yolunda en yüce şeylerle fedakarlık yapmaktır.

Mahın, kadının ve çocuğun, insan sevgisini kapladığı ve bu sevgiyi herşeye tercih ettiği ve hatta onun için onların Allahdan başka mabutlar olduğu şu zamanda bu derse ne kadar ihtiyacımız var. İnsan, fani dünya

hayatının süslerine bağlandığı ve hayatının devamının kaynağı ve varlığının sebebi olan ebedi hakikatı terkettiği zaman nekadarkı hakir oluyor.

28- PUTLARA VE BENZERLERİNE İBADET.

Hız. İbrahimin putlara ibadete karşı "takriben otuz yedi asırlık çağırısı Babili yerinden oynatmıştı. Bu çağrı her asırda ve toplumda hala tazeliğini korumaktadır. Çünkü, putperestlik, içinde beşeri aklı küçümsemesi bulunan hakir bir ibadettir. Esasında putperestlik, batılların, vehimlerin, hurafetlerin mahsulüdür. İlim ve Nur asrı olan yirminci yüzyılda bile, insanı nefsinde putperestliğin halkaları hala takıdır.

Dünyada hala bazı dinler, mukaddesadlarının bir remzi olarak, gök cisimlerinden başlayarak kır hayvanlarına, kuşlara, maymunlara, filere, ineklere varıncaya kadar, putlara tapmaktan geri kalmıyorlar.

Fakat insan aklının rüşde erdiği bu zamanda hala putperestliğin devamının asıl sebebi nedir? Bu konuda gizli olan nedenleri meydana çıkarmaya giriştiğimiz zaman göreceğiz ki, insanlığın putperestiğe devamı, sadece ecdadı taklide yönelmelerinin bir sonucudur. Kur'an-ı Kerim, Hız. İbrahimin asrından bahsederken, onların arasında putperestliğin yayılmasını ve bunun sebeplerini açıkca on üç asırdan beri kati olarak ortaya koymuştur. Bu konuda Allah şöyle buyurur "Onlara İbrahime aid dosdoğru haberi de oku-Hani o, babasına ve kavmine" siz neye tapıyorsunuz? demişdi. Dediler "Putlara tapıyoruz. Onun için bütün gün onlara vakt-i hizmet etmekte sabit ve daimiz (İbrahim) siz dedi. Çağırduğumuz vakit onlar sizi duyuyorlar mı? Yahud size (taparsanız) bir faide veya (tapmazsanız) bir zarar yapıyorlarmı" dediler ki Hayır biz habalarımızı böyle bulduk (onlarda) böyle yapıyorlardı."

Hız. İbrahim kavminin cevabı, putlara ibadet etmelerinin hakiki sebebi olarak habalarını taklid etmiş olmalarını açıklamak olmuştur. Onlar zimnen putların fayda ve zarar vermediğini itiraf etmişler, putperest olmanın başka bir sebebi olmadığını göstermişlerdir.

Onların puta tapmalarının başka bir sebebini Kur'an-ı Kerim şöyle zikreder "Dedi ki: "Siz dünya hayatında birbirinizle (müşriklik hususunda) dost olduğunuz için Allahı bırakıp ancak putlara tutundunuz"."

Bu ayet-i kerimenin ifade ettiğine göre, Hız. İbrahim kavmine şöyle diyor: "Siz, Allahtan başka tapdığınız putlara inanmayarak, onlara ka-

36 eş. Şuara suresi: 69-74.

37 el-Ankebut suresi: 25.

naat da getirmeyerek sadece aranızdaki dostluğun devamı için onları ilah edindiniz.”

BİBLİYOGRAFYA

- 1- Kur'an-ı Kerim.
- 2- Kitabı Mukaddes.
- 3- Dairetu'l-Maarifi'l İslami, Kahire 1933.
- 4- İbn Esir, El Kamil Fi't-Tarih Beyrut 1965.
- 5- Ahmet b. Hanbel, Müsned, Beyrut (Tarihsiz).
- 6- Afif Abdu'l-Fettah Tabbara, Ruhu'd-Dini'l-İslâmi Beyrut 1973.
- 7- İbn. Kesir, El Bidaye ve'n-Ninaye Mısır 1932.
- 8- et-Taberi, Tarihu'l-taberi, Kahire 1967.
- 9- Will Durant, Kıssat'ul-Hadara, Kahire 1956.
- 10- el-Akkad, Abbas Mahmud, İbrahim Ebu'l-Enbiye, Mısır. (Tarihsiz).

ERGENLİKTE DİN*

Yazan: Antoine Vergote

Çev.: Dr. Erdoğan FIRAT

Zekânın gelişmesi, dostluğun uyanması, cinsel dürtülere bağlı suçluluk, bağımsız olma krizi ve benliğin uyanması, ergenin dinini derin bir şekilde belirleyecektir. Bu unsurlar dini vaziyet alışı kuvvetli bir biçimde kamçulamaktadır; fakat, bunlar, aynı zamanda dini vaziyet alışı, suçluluk sıkıntıları ve iman şüpheleri ile sarsmaktadır.

Allah Kavramı :

Çocukların ve ergenlerin zihin âleminde "Allah" kelimesinin ortaya çıkardığı farklılıkları serbest birlikler metoduyla (la méthode des association libres) açıkladığını belirten çok iyi yapılmış bir araştırma sonunda, Denonchy¹, erkek çocuklarda Allah fikrinin gelişmesinde üç kuvvetli zamanın birbirinden ayırdedilebileceği sonucuna varmıştır. Birincisi, 9-10 yaşlarına doğru en yüksek noktasına ulaşan "vasıf verme dönemi" dir. Çocuk bu dönemde Allah'ı, dini telkin formasyonu sırasında aldığı vasfa ait veriler yardımıyla düşünür. Vasfa ait çeşitli temalar üç merkez etrafında düzenlenirler; objektif vasıflar: büyüklük, herşeyi bilirlilik, her yerde hâzir ve nâzir olma, mânevîlik . . . dir; sübjektif vasıflar: lutufkârlık, adalet gibi Allah'ın ahlâki nitelikleri, kuvvetlilik ve güzellik gibi duygusal vasıflardır. Duygusal vasıfların merkezi, çocuğu inancının ikinci etabına geçiren dinamik faktör olarak görünmektedir. 12-13 yaşlarına doğru vasıflık eğilimi Allah'ın aşkınlığını ifade etmek için artık yetmez. Böylece, ergenlik öncesindeki kişi Allah'ı şahıslaştırma dönemine girer. Bu dönemde Rab Allah, Kurtarıcı Allah, Baba Allah temaları üzerine daha çok önem verilir. Bu üç tema, zayıflamaya ve özelliklerini kaybetmeye yüz tutar. Nihayet, şahıslaştırma dönemi yerini, 15-16 yaşlarına doğru en yüksek noktasına ulaşan derûnileştirmeniinkine bura-

* Antoine Vergote'un "Psychologie Religieuse" adlı eserinin 309-320 sayfalarına tercümesidir. Bruxelles 1966 (Deuxième édition).

1. *L'idée de Dieu entre 7 et 16 ans : base sémantique et résonance psychologique*, Lumen Vitae, 1964, p.277-298.

kacaktır. Sübjektif temalar Allah kavramını bütünüyle kaplarlar: aşk, dua, itaat, karşılıklı itimat, şüphe, terkedilmişlik duygusu ve korku. En etkili temalar karşılıklı itimat ve korkudan olanlardır; fakat sadece birincisi, bütünüyle dinî tekamülde Allah kavramının sübjektif gelişimine bağlanmasında yardım eder görünmektedir. Korku ve şüphe daha çok bozucu elemanlar olurlar.

İnanıyoruz ki bu üç dönem, bütün süjelerde belirli bir biçimde beraberce bulunmuşlardır ve kronolojik mihvare göre süjelerin ifadeleri ergenin duygusal gelişmesini iletirmektedir. Birbirlerini takip etmeleri bize son derece anlamlı görünmektedir. Bu konuya yeniden döneceğiz. Deconchy'yi takip ederek şunu da kaydedelim ki, ergen hemen hemen vasfi temaları ve sübjektif temaları asla aynı zamanda göstermez. Aksine, vasfi temalar çok sık olarak şahıslaştırıcı temalarla ilişkilidirler, halbuki bu şahıslaştırıcı temaların derûnileştirici temalarla daha güçlü bağları vardır². Bu suretle vasif verme ile derûnileştirme arasında kronolojik bir bağ oluşturan şahıslaştırma temaları, objektif vasıflarda olduğu gibi, aynı şekilde derûni Allah'ı objektif Allah'a yeniden bağlar. Ekseriya işaret ettiğimiz büyük bir dinî zorluğa burada parmak basmak gerekir. İnanan kimsenin kendisinin düşündüğü Allah ile kendine öğretilen Allah'ı birleştirmede büyük zorluğu vardır; o, metafizik bir düşüncece basitleştirilmiş din ile güvensizlikle biten derûni bir din arasında tereddüt etmektedir. Şahıslaştırıcı temalar aynı anda objektif ve kişisel bir dinî temin etmelidirler. Fakat Deconchy'nin dediği gibi, bu temalar kendileri de ister mücerret bir düşünceye dahil edilsinler ister tamamiyle sübjektif deneyin kategorisinde dağılsınlar, uzayıp gideceklerdir. Bu konuda, Allah'ın babalık sembolü dediğimiz şeyi hatırlayalım: ergenlik çağında Baba Allah, Kurtarıcı Allah temaları hâla tamamiyle süjelerin duygusal ihtiyaçlarının işaretleridir, bu temaların dinî dayanakları izafidir.

Ergenin dinî gelişiminin itinaah bir tablosunu çizmek istemek cüretkârlık olurdu; bu konudaki araştırmalar daha birçok noksanlıklarla doludur. O halde bize düşen şey, ergenin dinî vaziyet alımında faaliyet gösteren birkaç psikolojik faktörü işaret etmektir, bunlar ergene özel bir yön vermektedirler ve geçirmeye mecbur olduğu ardarda gelen krizlerde etken olarak görünmektedirler.

Dostluğun Uyanması ve Dinin Derûnileşmesi :

Ergenlik buhranı insanı, bizzat kendine keşfettirir. Ergen yalnızlık tecrübesi geçirir; bundan acı duyar ve aynı zamanda bunu ister, zira

² Anılan makale, p. 286.

yalnızlık, öz benliği keşfettirir. Hayallerinde ve murakabesinde iç dünyasında bulunmayı arzular. Aynı zamanda, dünyaya ve diğer şeylere katılmadan dolayı iç dünyasına bir hasret duygusu uyanır.

Yalnızlık tecrübesi dostluğun keşfine eşlik eder ve evrene duygusal ve sembolik olarak katılma isteğini ortaya çıkarır. Bu psikolojik unsurlar kızlarda erkeklere göre, klâsik edebiyat formasyonu alan erkeklerde de teknik formasyon alan erkeklere göre daha belirgindir.

Bütün bu yeni duygusallık, bu yaşın dinini de derinden etkilemektedir. Yukarıda daha önce temas ettiğimiz unsurları kısaca hatırlayalım: Allah kavramı şahıslastırılır ve derûnleştirilir. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi, ergenin, şahıs olarak düşündüğü Allah, ahlâki ve günlük hayata ait zorluklarında onu koruyan, ihşanda bulunan bir Allah'tır. Ergen duygusal yalnızlığının acısına cevap veren Allah dostluğuna özellikle hassasiyet gösterir. Aynı şekilde 15-16 yaşındaki erkek çocuk kendi iç dünyasındaki konuşmalarında her şeyden evvel Allah'ı sırdaş olarak görür. Belçikalı yüzlerce ergen erkek ve ergen kıza uyguladığımız anketler göstermektedir ki, onların Allah ve İsa'da önem verdikleri ilk nitelik kendi anlayışlarıdır. Onlar kabul edildiklerini hissederler, bu, onların dostlukta aradıkları ilk niteliktir. Ekseriya ergen, evrene duygusal bir tarzda katılmayı ister. Daha önce, Klâsik Beşeriyet Grubunda duygusal bir birleşmeyi arama ile, ona eşlik eden kudsîyet hissine dikkat çekmiştik. Bu manevi hava panteist karakterde bir dindarlığın ortaya çıkmasını çoğu zaman kolaylaştırır: Allah, o zaman, tabiatla birlikte hissedilmiş ve evrenin sembolik uygulamaları kutsalın bir halesiyle kuşatılmışlardır.

Ergeni karakterize eden ikinci çizgi şudur: Dostlarını ve kendisine örnek aldığı yetişkinleri idealize eder. Onlarda keşfettiği üstün olgunluk gerçekte kendisinde bilinçsiz olarak meydana gelen ideal imajın aksinden başka bir şey değildir. Psikanaliz bunu çok iyi göstermiştir. İdealizasyon duygusal narcissisme'den kaynaklanır: bizzat kendi için arzu edilen olgunluk başka biri üzerine transfer edilir; bu suretle, kendisiyle aynılaşmak arzu edilen bir model vasıtasıyla veya kendisiyle yüksek seviyede diyalog kurulabilen bir arkadaş vasıtasıyla olgunluk kazanılır. İdealizasyon, psikolojik gelişimin kuvvetli bir faktörüdür; fakat çoğu zaman kine dönüşebilecek bir hayal kırıklığı tohumunu da içinde taşır. Ergenin dini bu duygusal oluşumdan uzak kalamaz. Erkek çocuk için, dinî idealizasyon, ideal bir modelin hazırlığı çizgisinde daha fazla mey

dana gelir: Allah orada, tarihi sağlamlığı ve şahsî gerçeği açısından saf ve mükemmel bir varlıktır. O benliğin mutlaklığı olmuştur. Kız, daha çok sevgi ilişkileri manasında idealizasyonda bulunur; Allah, herşeyi anlayan ve kendini tamamiyle veren ideal sırdaştır. Bu iki idealizasyon yolu kız ve erkeğin kendine has çizgileriyle uygunluk halindedir. Erkek çocuk kişiliğini ideal bir imaj vasıtasıyla realize etmeye yönelir, kız çocuğa gelince o, duygusal eksikliğini küllî bir varlıkla doldurma yollarını arar. Ergenlik çağından sonra dinî hayatın zayıflaması, diğer sebebler yanında, duygusal idealizasyonun gerilemesi ile ve süjelerin çevrelerine tamamen girmelerinden itibaren insanlara yönelmesiyle açıklanır.

İsa figürü, idealizasyona destek vazifesi görmeye özellikle uygundur. Ergenlerin sempatisinin İsa'nın hangi niteliklerine ait olduğunu bilmek çok yararlı olurdu. Bu konuda kendi merkezimizde yapılmış henüz olgunlaşmamış sadece bir ön ankete sahip bulunuyoruz⁴. 13 den 17 yaşına kadar, fazla bir değişme olmaksızın ergenler, bir dost için hayatını tehlikeye atan, kapalı ve kendinden emin bir kişilik gösteren İsa'ya, Kahraman İsa'ya, günahkârlara merhametli ve şefkat dolu olan İsa'ya sempati göstermişlerdir. Aksine, İsa'nın mümtaz dostlukların sahibi olabilmesi, düşmanların dostluğunu istemesi, bazan korkutucu olması, şeytan tarafından aldatılmaya teşebbüs edilmiş olması ve aynı zamanda, zamanının âdetlerini alt üst etmesi hadisesine artık önem vermezler. Bu belirtiler ergenin duygusal eğilimlerini iyice ortaya koymaktadır. Bu, İsa'nın beşerüstü bir model olmasını, günahkârlar hakkında bile anlayış evrensel ve mükemmel bir dost olmasını istemek demektir.

Suçluluk ve Dinî Ahlâklılık :

Daha önce suçluluk psikolojisi hakkında söylediklerimizi özetleyerek başlıyoruz. Masturbasyon problemleri ile cinsel uyanış, tamamen psikolojik olan, gözden düşme ve toplumdaki uzaklaşma duyguları ile karakterize edilmiş bir suçluluk duygusunu meydana getirir.

Erkek çocuk, kız çocuğa nazaran bu yönden daha çok acı çekmektedir. Bir taraftan geleneğin gerekliliğine (l'exigence de la loi) duyarlığı pek fazladır, diğer taraftan, saldırganlıkla ve erotik zevk aramayla çok belirgin bir şekil altında cinsel arzuyu denemektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu ahlâka dair kaygılar, dinî pratiklerin yoğunlaşması sonucunu doğurur. Fakat, aynı zamanda bu pratik, ahlâkî problemlerin

4 P. Babūn, anlaşılan eseri, p. 229.

5 X. Viejo, *L'attitude des adolescents devant le Christ*, Louvain, 1965, (Psikoloji dalında yapılmış mezuniyet tezi).

çözümüne doğru yöneldiği için merkezinden oldukça sapsmış ve tamamen dini olan hedefi hayli azalmıştır. Eğer bu ahlâki dönem günah duygusunun uyanmasını kolaylaştırıyorsa, duygusal ağırlık orada o kadar çoktur ki ergenlikten çıkış çoğu zaman derin pişmanlığa karşı bir duygusuzlukla beraberdir. Bu aynı zamanda savunmanın sağlam bir reaksiyonu olabilir. Erkek çocuk, kendine göre kabul edilemez hale gelen bu suçluluk duygusunu duyduğu anda, suçluluğunun temelini kuran dinden kendini kurtarır. Zaten bazı ergenler katı ahlâkçılık ve serbestilik (laxisme) gibi iki zıt davranış arasında bocalamaktadır.

Ergenlerin ahlâki kaygıları gerçekten suçluluk duygularını çoğaltır. Ergen, çok özel ahlâki bir davranışla ve ben ahlâkının idealini gerçekleştirme kaygısıyla da kendini gösterir. Bu ahlâki yöneliş, kendisi de etrafına dinin kristalleştiği bir kutup oluşturur.

Ergenin dini dünyası birçok merkezlere sahiptir: dostluk, mukadese az çok panteist olan bir iştirak arama, suçluluk ve ahlâki ideal.

Ergenlik, ödipien yapının ikinci bir dönemi gibi görünür. Ödip kompleksinin bütün fenomenleri duygusal bir deney ve zihni bir bilinç seviyesinde yeniden meydana gelir, bundan sonra kendilerini açıkça belirtir ve gösterir. Bundan dolayı ergenin ahlâki tavrının bizzat süjenin olgunluğu üzerine net olarak merkezileşmesi normaldir, voya teknik ifadesiyle kuvvetli olarak daha çok narcissique (özseverlik) üzerine merkezileşir. Ergenliğin, dini bir ölçüde bu ahlâki eğilime girer. Bu, ahlâki bir olgunluğu arayan güçlü motifler getirir. Diğer taraftan ahlâki ideal, dine hatırı sayılır bir destek kazandırır. Çünkü o, süjenin ahlâki yetkinliğinin hizmetine konulmuştur, ergenin dini gerçek ve önemli olarak görünür. Fakat, ahlâki yönelişini ona ileten fonksiyonel karakteri ergenin dinini kısmen beşeri bir hedefe sevkeder; bir ölçüde ergen ideal benliğinin realizesinde Allah'ı kullanır. Normale oturan bu dinî gelişmeyi şüphesiz, kötü görmemek gerekir. Ancak, kaçınılmaz sınırlarını da anlamak lazımdır. İnananlardan bir çoğu ergenliklerinden sonra keşfederler ki, beşeri bir ahlâk kullanılması, uygun bir beşeri teşebbüsü ortaya koyar ve böylece onlar zorunlu olarak dine dayanmamış olurlar. Bu esnada, önce gördüğümüz gibi, onların arasından bazıları beşeri bir ahlâk araştırmasıyla çok sıkı bir surette aynı olarak gördükleri bir imandan vazgeçmektedirler. İnsan, nesilden nesile, dinle ahlâki birbirinden ayırmaya başlamış olan ve insanın bizzat kendisinin kendi beşerliğini kurmaya kabiliyetli olduğunu göstermiş bulunan ve modern zamanların başında insanlığın geçirmiş olduğu dinî bir krizden geçmek zorundadır.

Ahlakçılık teriminin kendi içinde hiç de kötileyici birşey yoktur; o, sadece, ergenin dinî-ahlâkî vaziyet alışını etkileyen çifte sınırlamayı ifade eder. Bu, bir ben idealinin yerleştirilmesiyle kuvvetlenmiş olan henüz narcissique (özeverlik) ahlâk tabiata ve ahlâkî bir realizasyona yönelik dinin, kısmî kutuplaşmasıdır.

Müeyyide ve mecburiyet rollerinin içinde yoğunlaşmasının biçimine göre ahlâkî ideal araştırması, farklı alanlarda daha da değişir. Fransa'da bu böyledir. P. Babin, katolik öğrenimi gören ergenlerde dinî ahlâkın mecburiliği karakterinin açık olarak daha belirgin anlayışı bulunduğunu tesbit etmiştir. Resmî öğretimde ise, aksine, zorlayıcı ahlâk daha çok ikinci derecede görünmektedir. Birincilere göre Allah, kendi emirlerine uyarak ona dönmek isteyenlere hayatın başını ve sonunu kabul ettirir. Aksine, zihinlerini ahlâkî idealleri için ne kadar kullanırlarsa kullansınlar, resmî öğretim alan ergenler kalbi kanıtlara (aux raisons du coeur) büyük bir önem vermektedirler. Ahlâkî gidişatını kurmak için başvurulacak olan açık motif Allah'la insan arasında sübjektif hatta sempatik denilebilecek bu uyum zorunluluğu olacaktır. Kalp, zatî niteliği iyilik olup, mutlak kadreti olmayan Allah'la uyum sayesinde gerçekleşecek bir yaşama isteğini de kabul ettirmeyi ister görünmektedir⁶.

Şimdilik hülâsa ederek diyebiliriz ki, en mütecanis ve kendi içinde en kapalı bütün dinî alanlarda kişisel ilişki üzerine kanunun aynı üstünlüğü görülecektir. Hatta, dinî hayatın diğer verileri gereğince bu hadisenin yorumunu inceden inceye belirtmek gerekir. Zira daha önce gördüğümüz gibi, katolik öğrenimi gören ergenlerde bile, Allah ve İsa, herşeyden önce, karşılıklı olarak dile getirilen bir dostluğun sırdaşlarıdır. Kanun üzerinde bulunan vurgunun zaten olumsuz sonuçlarından başka bir şeyi yoktur. Kanun, dinî oluşum için olduğu gibi, hayatın beşerileştirilmesi için kaçınılmaz yapıcı bir fazilet meydana getirir; kanun, baba sembolünün gerçeğine aittir. Fakat aşırı vurgusu baba sembolünün içine aldığı diğer unsurları karanıkhlaştırır ve insanı Allah'a yabancı ve düşman bir irade olarak bağımlı kılmaya kadar uzanır.

Dini Şüpheler :

Çok sayıdaki anketler⁷ gün ışığına çıkarmıştır ki, ergenlik, imanda

⁶ Andon eser, pp. 249.

⁷ Bkz. Starbuck, *The Psychology of Religion*, 1899, pp. 232 vd.; W.H. Clark, *The Psychology of Religion*, 1959, pp. 137 vd.; G. Allport, *The Individual*, pp. 99 vd.; P. De Loos, *Une enquête sur la Foi des Collégiens*, Bruxelles, 1951; Aynı yazar, *La foi des jeunes filles de l'enseignement secondaire catholique en Belgique*, Bruxelles, 1957; A. Gesell, *L'adolescent de 10 à 16 ans*, Paris, 1959, pp. 497 vd.

şüphe yaşadır. Erkek çocukların % 75'i ve kız çocukların % 50'si bunu yaşamışlardır: kızlar 12 ile 15 yaş arasında, erkek çocuklar 13 ile 16 yaş arasında. Kiliseden kopan ve imanını yitiren 350 kişi üzerinde yapılmış sosyolojik bir araştırmada Desabie⁸ bunlar arasında en büyük kısmının 15 ile 19 yaş arasında imanlarını yitirdiğini ortaya koymuştur. (% 46'sı bu yaşta kiliseye inancını kaybetmişti ve % 53,2'si Allah'a imanını yitirmişti.)

Ergenlerde dini şüpheler son derece duygusaldır. Hepsinin karakteri daha önceden buna tanıklık eder. W. Smet⁹'in Belçikalı geniş bir katolik ergen toplumu üzerinde gerçekleştirmiş olduğu bir anketine göre, % 44'ünün şüpheleri Allah'ın varlığı, % 27'sinin genel olarak katoliklik, % 15'inin bazı özel dogmalar hakkındadır.

Ergenin dini şüpheleri görünürde üç ana kaynağa sahiptir. İç dünyanın keşfinde krizlerle dolu olan genç bağımsızlığını aramaktadır. Bütün önceki hayatı çocuksal bağımlılığın çizgisi altında yaşamış olduğu gibi, ekseriya bütün himayelerden kurtularak sadece bağımsızlığa ulaşma duygusunu taşımaktadır. Fakat açıkça ona din, her ahlak ve otoritenin başvurduğu basit bir olayın, bağımlılığın, son temeli ve en önemli alameti olarak görünebilir. Kendi bağımsızlığını tasdikte ergenin eğilimi o zaman, otoriteyi reddeden isyankâr bir şekil alabilir. Fakat az şiddetli bir tarzda da kendini gösterebilir, söz konusu otoriteyi yeniden yerine koymayı sınırlayabilir. Ergen artık yetişkinlere aynı itimadını göstermez ve onların otoritesinin azalması, o zamana kadar büyük ölçüde otorite üzerinde yerleşmiş olan ergenin dinini, zorunlu olarak zayıflatır. Hayatın sentezini, varlığında ilk defa tenkidî bir tarzda bizzat kendisi yapmak zorunda olduğu zaman ergen, dini inançlarını yeniden düşünmeye mecbur kalır. Tereddüt anlarını tanımaksızın buna serbestçe razı olmaz. Tenkidî serbestliğin uyanması zorunlu olarak, onun için dini gerçeğin artık pek açık olmadığını gösteren tecrübesini içine alır. İman şüphesi, çocukluk inancından kişisel tasdiğe geçirir. Aynı zamanda, kendine has iç dünyasının çok duygusal keşfine bağlı olsa bile, söz konusu köklü karakteri nedeniyle, bütünüyle şüphenin üstünlüğü anlaşılır.

Cinsel heyecanların şiddeti ikinci bir şüphe faktörü olarak kendini gösterir. Zira, bunlar, ekseriya canlı bir suçluluk duygusunun belirmesi sonucunu doğururlar, ayrıca, bir zevk bütünlüğünün, bir kendi kendini içte bulmanın, başkasıyla duygusal birliğin umudunu taşırlar. O halde

⁸ *Le recensement de pratiques religieuses dans la Seine, Paris, 1950.*

⁹ *Godsgeloof in de jeugd, Louvain, 1959, pp. 223 vd. (Pedagoji alanında yapılmış doktora tezi).*

bunlar, sadece ahlâkî saflık meselesiyle bir tutulamaz. Çoğu zaman gele-nekçi olan bunca eğitimciden az da olsa, ergenin, cinselliğini uyandıran duygusal güçleri nasıl ayıracağını bilmediğini söylemelerine rağmen, ergen, duygusal zenginliklerinin normal gelişimini bilinç altına iter gibi görünen basit bir sebeble, dinî ve ahlâkî kanunu reddetmeyi tecrübe etmektedir. S.de Beauvoir'ın tesbiti, cinselliğin uyanışının meydana getirdiği dinî bir krizin dokunaklı kanıtını ortaya koymaktadır. Ergende, sa-fiyet icaplarını tatmin etmek için, güçsüzlüğünden dolayı birçok defa denenmiş olması nedeniyle ortaya çıkan bunaltıcı bir suçluluk duygusu-nun, iman şüphelerinin tohumunu atabileceğini hatırlayalım.

İman şüphelerinin, buluş çağıının duygusal fırtınalarını geçiren bir-çok ergenin genel inanç krizinde bir başka kaynağı daha vardır¹⁰. Baş-kalarının, ebeveyninin, öğretmenlerinin, arkadaşlarının ve dostlarının kendisine besledikleri sevgiden şüphe ederek iç barışında karışıklık olan ergen, bazan hayatın mantıksızlığının güçlü hissini duyar. O halde biz burada, dinî inancın ancak bir nevi huzur duygusunun temeli üzerine yerleşebileceği üzerinde ısrar ettik. Hiç şüphesiz, hayatın anlamsızlığı, manasızlık karşısındaki sıkıntı ergende, Allah'ta bir umut bulma hare-ketini uyandırabilirler. Fakat, tecrübe, genelleşmiş boş bir duygudan başlayarak, insanın çok nadir, dinî hayat yolunu bulduğunu bize öğret-miştir. İnsan sevgiyi, şöyle veya böyle hissedebilmeye mecburdur, be-şeri düzenin ona, müsbet bazı çıkış yolları göstermesi gerekir. Burada, bu konuda ortaya çıkan dinî tecrübe analizimize mücracaatımızı salık veririz. Üniversite öğrencileri arasındaki deneyimiz ekseriya bize gös-termiştir ki, gençlerin dinî krizi ebeveynlerle bir çatışmadan kaynakla-nır; bu çatışma otoriteye karşı bir isyanı uyandırır. Fakat, bilhassa, dinî atitudün içine sokulmuş olan inanç hamlesini yıkan genel bir disphorie duygusuna sebep olur. Fakat, en azından anlamsızlığın biraz patolojik olmadığı zaman, ve genelleştirilmiş bir duyguyla sonuçlanmadığı za-man, bu noktada ısrar etmek gerekir, iman şüpheleri, dinî saflaştırıcı bir tecrübeyi oluşturur. Delecoz'un bir anketi¹¹ aynı şekilde, dinî şüphelerle dinin ruhanileşmiş ve incelmış motivasyonları arasında hafifçe müsbet bir korelasyonun bulunduğunu ortaya koyabilmiştir.

15 yaşına doğru şüpheler azalmaya başlarlar. Ergenler "fikirleri reddetmektense kararsızlıkta yarar ararlar: yarısına inanıyorum, gibi."

10 Fr. Metzka (*Die Glaubenskrise im Seelenleben*, Innsbruck, 1928, p. 20) dinî şüphelerde duygusal motiflerin çok sık olduğu kanastındedir.

11 Bkz. *La foi des Jeunes filles...*

12 A. Gesell, *uclan eseri*, p. 529.

Genel olarak, 16-17 yaşına doğru şüpheler yatışmıştır, ergen tercihini yapmıştır. Daha sonra şüpheler yeniden görünür, fakat daha ziyade zihnidirler. Ama bu, şüphelerin daha az yoğun olduğunu ifade etmez. Fakat ergenlikten sonra, inanan genç, daha serbest olarak varhgm manasına kafa yorar. Dünyanın zihni sentezini yapmaya başlar. Kendi merkezinden daha sapsmş ve daha önce bilinçle beşeri topluma bağlanmış olarak o, kendi kendine, ona anlatılan çeşitli hayat görüşleri üzerine, dine ait imanın beşeri zorunluluğu üzerine, müesseseleşmiş bir dinin manası üzerine sorular sorar. Daha objektif olarak, miras olarak aldığı dini, bizatihi deruhte etmek için, bu yeniden meseleyi ortaya koyuş, kendi gayretinin bir parçasıdır. O halde insan, şahsî ve aşkın gayesi içinde bilinen gerçek dini imana ancak 30 yaşlarına doğru ulaşır. Müşterek tecrübe bunu isbat eder, ergenlikten sonra bütün dini formasyon yeniden yapılır görünür. Çocuk veya ergenin kesin olarak dindar olmadıkları söylenemez. Çünkü insan, böyle şahsî bir tercih için ve yetişkin hayatına girişinden önce gerçeği tanıması konusunda gerekli olgunluğa girmez.

Yetişkinlerin dini atitüdü üzerine toplu bir bakışla bu genetik denememizi bitirmeyeceğiz. Dini atitüd hakkında daha önce söylediklerimizden başlıca çizgiler ortaya çıkmıştır; bunlar: yaratıcı hürriyet, değişmesi içinde bilinen bir başka'ya giriş, uzlaşma ve bağlılık, beşeri sağlanlık, Allahla karşılıklı ilişkisinin sağlanmaşması ve cismanî bağlantı'dır. Seksüel bağın oluşması, ana-baba hakkındaki tecrübe, mesleki sorumluluk... gibi hayat şartları sayesinde kendiliğinden meydana gelen bir gelişme içinde, yetişkin'in dini atitüdünün teşekkül ettiğini düşünmek haksızlık olurdu. Bu hadiseler sadece, beşeri vasıtalarının tam bütünleşmesine ulaşan insanın dininin, serbest olarak kendini gösterme imkanı bulan bir ortam meydana getirirler.

Fakat gerçekte, yetişkin denilen şey, tam manasıyla psikolojik olan kriterler düzeyini aşar. Şöyle ki, her şeyden önce, psikoloji normları yetişkin insanı tarif etmeye kafi gelmez, ayrıca normal insanı tarife de yetmez. İki unsur gerçekten, yetişkini esas olarak karakterize etmeye yardım ederler: yaratıcı hürriyet ve başkası'ın ve gerçeğin tanınması. Bu demektir ki, açıkça, yetişkin, psikolojik determinizminin belli bir ölçüsünde bağımsızlığa erişen, iç dünyasının ötesine geçen, duygusal dilek ve dürtülerine uyan insandır. Daha doğrusunu söylemek gerekirse yetişkin, psikolojizm duvarını aşar. Yukarıda da belirtildiği gibi, dini atitüd, Başka'da var olmak olarak yaşandığı andan itibaren psikolojik motivasyonları aşarak geçer, bu, değişmedir, tahkiktir. İhtiyaçların, sıkıntılarının ötesinde yeni bir ilgi kurmaktır. Olgun din, insanın psişik hare-

ketleri ile Allah arasındaki kopmaları ortadan kaldırır, psikolojik dindarlığı yüceltir.

O halde bunu, yetişkin insanı ve dinini küçültmeye teşebbüs eden psikolojik mitlerin serabına terketmekten sakınalım. Yetişkin yaşa kadar dinî gelişmenin eğrisini takip ederek, psikoloji nihayet, insan ve Allahın birleşmesine serbest bir saha bırakmak zorundadır.

BİD'ATLAR*

II

Yazan: Muhammed Talbi

Çev.: Dr. Mehmet ŞİMŞEK

Bid'atların ortaya koyduğu problemlere paralel olarak, gittikçe ağırlık kazanan "ihtiyaca göre ayarlama ve birliği sağlama" endişesinden hareketle, *islâm hukûku* da, daha önce belirtmeğe çalıştığımız iki ana eğilimin birisinden kaynaklanan çözüm yolları düşündü.

İlk olarak el-Şâfi'î (150-204/767-821), kendi metodolojisi çerçevesinde meseleyi fıkah plânında kesin şekilde çözüme bağladı. Yeninin iyi olabileceğini kabul ederek, lüzumlu tasnifi yapmaya yarıyacak bir ölçü arama yoluna gitti ve "*u,ûl el-fikih (fondements du droit)*" kendisine bu ölçüyü temin etti. Böylece aşağıdaki kurah açıkça ortaya koydu ki onda bid'at sözü, özellikle kabih bid'atlar diğerlerinden ayırılarak ve teknik terim olarak -her bid'atın Cehennem mahkûm edilmiş bir dalâlet şeklinde itham edildiği hadis içindeki kesin rolünü gözden uzak tutmadan- dikkatle kullanıldı: "Yenilikler (muḥdeşât) iki kısımdır. Bir kısmı Kur'âna, Sünnete, bir eser¹ veya icmâa muhâlif olarak (dîne) sokulanlar: Bunlar sapıklık olarak (*fe hâzihî el-bid'a el-dalâle*) vasıflandırılan bid'atlardır. İkinci kısım yenilikler, bu konuda hiçbir itiraza yer vermeyecek şekilde iyilik kasma ile (dîne) sokulanlardır: Bu çeşit yenilikler (*fe hâzihî muḥdeşe ğayri mezmûme*) çirkin değildir²." Böylece bid'at tâbirinin taşıdığı mânâyı kısıtlayan bir târif ile zorluk giderilmiştir. Bu tâbir, hakkında kullanılan bir şeyi, bir fikri veya bir şahsı itibarsız kalması için oldukça pejoratif (müstehziyâne, kötüleyici) mânâda, II/VIII. yüzyılın sonundan itibaren, halk arasında ve polemik (cedeli-

* Bu tercümenin birinci kısmı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XXIII, ss. 445-460'da yayımlanmıştır. Diğer taraftan, birinci bölümde yazının transliterasyon usûlüne sadık kalurak *ç: k, ş: q, ğ: q* harflerini şeklinde kullanmıştık. Bu bölümde, türk alfabesinin özelliklerine daha uygun olduğu düşüncesi ile, *ç: k, ş: q, ğ: k* şeklinde kullandık.

1 Râvî ikinci Hz. Peygamber kadar çıkmayan, fakat bir sahâbî veya tâbiinden birisinde kesilen hadîs.

2 İbn 'Asâkir, *Tebîyân keşîb el-muḥferî*, Şam 1347, s. 97'de el-Şâfi'-nin Mavri talebesi el-Beḥî' b. Süleymân el-Caî (öl. 256/869-70)'ye göre: Goldziher, a.g.e., s. 29.

yât) lisanında epeyce yayılmıştır. Sâhasını ve kullanış şekli keskinlikle tesbit ederek, tâbirin bu mânâya tahsisini resmen doğrulama ihtiyacı da buradan geliyor. Her bid'atın kötü olduğu kabul buldu; fakat her yeni, yani her muhdeş bid'at değildir. Böylece, *bid'at hasene* fikrine karşı olan ve her zaman öncülüğünü Şâfi'ilerin yaptığı, ehl-i sünnet, "muhdeş"i bid'attan ayırarak "yeni"yi, onları en aşırı sınıflandırmalara kadar götüren *bid'atlar doktrinine* hapsedme tehlikesinin bulunduğu, *bid'atin* dar çemberi dışına atarak mütedil bir çıkış yolu buldular.

El-Şâfi'nin benimsediği bu çözüm şüphesiz çok başarılı oldu. Bu çözüm sayesinde *bid'at*, fıkıh usûlüne muhâlif olan, yani pratikte ehl-i sünnet tarafından tasvib edilmeyen şeye eş anlamda kullanılmaya başladı. "Bu açıklamalarımızdan açıkça anlaşılıyor ki -İbn el-Cevzi (öl.597/1200-1201)'nin de ısrarla belirttiği gibi- *ehl-i sünnet* kendinden öncekilerin yolunu tâkip edenler (*el-muttebi'ün*), *ehl-i bid'at* ise evvelce görülmeyen (selefin yapmadığı) ve bir asıl ve esasa dayanmayan (lâ müstened lehu) şeyleri yapan kimselerdir." Yazarın bu formüleleşmiş prensibi, el-Muhâsibî³, el-Gazâlî⁴ ve ehl-i sünnetin dışında yer alan veya kendisinin dışında bıraktığı herkesi takbîh ve tenkidlerine dâhil ederek, değişik tasavvufî fikirleri ve mezhepleri birer birer mahkûm ediyor. Böylece, *Telbîs İblîs*'in yazarı tarafından anlaşıldığı şekilde, daha doğrusu geniş anlamı ile, ehl-i sünnete uygun olmayan her şey, Şeytanın eserleri ve doğru yoldan saptırma ve desiselerinin sayısız tezâhürleri olan bid'atlara dâhil ediliyor. Bazı ince ayrıntılar müstesnâ, bu tutum genel olarak ehl-i sünnetin görüşünü teşkil etti. Ehl-i sünnet ulemasının eserlerinde *mübtedi'* ve aynı kökten türeyen eş mânâlı terimler de genellikle ehl-i sünnetin zıddı ve sapık anlamına kullanıldı.

Kısacası, bid'atlar meselesine ve onların, gerek inanç ve ibâdetin sıhhati mevzûunda, gerek lüzumlu gelişmelerde celbettikleri tehlikeye şâfilerce bulunan çözüm şekli, akidevî gayelerle daha da istismar edilmiştir. Bilhassa muhdeş ve *bid'at* arasındaki mühim farkın üzerinde sonunda durulmaz oldu. Belki de bu ayırım tam olarak anlaşılmadı ve bu sebeble de -az çok bilerek- benimsememiş ve görmezlikten gelinmiş olabilir. Ashûda münâkaşaya dahil edilmesi muhtemel olan bu nüans engelleyici idi. Gerçekte bu ayrıntıya baş vurma misâlleri var⁵, fakat

³ İbn el-Cevzi, *Telbîs İblîs*, Kâhîre 1927, s. 17.

⁴ Aynı eser, s. 167.

⁵ Aynı eser, s. 165.

⁶ İbn Hanbel'e Kur'an'ın makâmı okunması (recitation chantée) konusunda sorulduğu zaman, sozradan ortaya çıkan bir şeydir diye dikkatlice bir cevap vermiştir. Bakı: *Taştîbî*, a.g.e., s. 76.

genel olarak ihmâlinin tercih edildiğini görüyoruz. Bu nüans polemikğin zarûri dalgalanmasına ve en son hedef olan kesin hüküm yerine erkenden verilen mahkûm edişin geçerliliğine hâlel getiriyordu. Bu sebeble, *bid'at* deyimini uygulamada, bu şekilde reddedilen her şeye ve diğer grubların temsilcilerine karşı sadece bir takblh ve lânetleme olarak tanıtılmağa ve kullanılmağa devam etti. Hakikaten bu deyim, bâzan, bilhasna eserlere verilen isimlerde, *havâdis* (sonradan ortaya çıkanlar) ile karıştırıldı. Fakat bu durumda, bu iki tâbir (*bid'at* ve *muħdes*) aynı mânâda kullanılmıştır, aslında ise bu mânâ yakınlığı tamâmen arap stiline has karakterin basit bir benzerliğinden başka bir şey değildir. Bununla beraber, bu meselede el-Şâfi'i'nin tutumunu hatırlatan İbn 'Asâkir (öl. 571 /1175-76), İslâm'da bid'atlarla ilgili inanç konusunda yeni fikirleri ile, bid'at deyimini yeni bir anlamda kullanmayı başlatma suçlamalarına karşı, zâten *Eş'ariler* tarafından ortaya atılan *bid'at hasene* deyimini benimseyerek, el-Eş'ari'nin fikirlerini savunmanın zarûretine inandı. O, her bid'at dalâlet olarak tavsif edilemez diyor. *Bid'at*, aslında, eskinin değiştirilmesi veya yeni bir şeyin ihdâs edilmesidir ki bunun iyisi (*hasene*) olduğu gibi, fenâsı (*hobîh*) da olabilir. Bu konuda *cumhûrun* hiçbir itirazı yoktur⁷. Böylece, yazarın ve muhtemelen *eş'ari* çoğunluğun tefsirinde, kapalı bir şekilde *icmâ'a* baş vuruldu.

Böylece, mesele her şeye rağmen su götürür ve münakaşalı olunca, fakihler tamâmen yeni başka çözümler değilse bile, en azından *selefi* titiz bir şekilde araştırma veya meseleyi onların ölçüsünde doğrulama düşüncelerini sürdürdüler. Görüşleri talebesi el-Karâfi ve İbn Hacer el-Heytemî⁸ tarafından benimsenen İbn 'Abd el-Selâm (öl. 660 /1261-62), bid'atları fıkıh tutarlı ve genel sistemi içinde eriterek, onlara fıkıhın beşli tasnifini uyguladı ve şu ölçüyü koydu: "Bid'at, Rasûlullah (S.A.V.) zamanında emsâli bulunmayan bir işi yapmaktan ibâret olup, *bid'at vacibe*, *bid'at muħarreme*, *bid'at mendûbe*, *bid'at mekrûhe* ve *bid'at mubâha* olarak beşe ayrılır. Böyle bir tasnif şekli, her bid'atı *Şer'at*'ın temel prensiplerine has ölçülere dayandırmaktan ibâret oluyor (*en tu'raða el-bid'a 'alâ kavâ'id el-şer'ia*)⁹." Görülebildiği kadarıyla bu durumda, daha teferruath ve daha gelişmiş bir şekilde, el-Şâfi'i'nin görüşüne mecbûri olarak başka bir açıdan bakarak bir yenilenme söz konusudur. Böyle olunca, meselâ: Dilbilgisi, Kur'an ve Sünnet'in daha iyi anlaşılması için lüzumlu sözlük bilgisi, fıkıh bilgisi, hadiste cerh ve ta'dil

7 İbn 'Asâkir, a.g.e., s. 97.

8 *Fetâvâ*, el-Takaaddüm mathaba, kâhire, tarihîze, ss. 109-110.

9 Ebû Muhammed 'Izz el-Dîn b. 'Abd el-Selâm, *Karâ'id el-ahkâm fi meşâlih el-enâm*, II, s. 172; İbn el-Hâc, *el-Medfûl*, Kâhire 1348/1929, II, s. 257

(tenkid, critique) *vâcib bid'at*lardan; *cebriye*, *kaderiye* ve diğer chl-i sünnet dışı veya sapık mezheplerin akideleri *haram bid'at*lardan; ribat, köprü ve medreseler inşâ etmek *mendûb bid'at*lardan; câmileri ve Kur'an ciltlerini süslemek *mekrûh bid'at*lardan; musâfaha yapmak veya sofrâ zevkine düşkünlük *mubâh bid'at*lardandır¹⁰. Bu şekilde mesele, fıkıh çerçevesinde ve tamâmen bir sistem dâhilinde, açıklığa kavuşmuş oldu. Böylece *bid'at kavramı*, yalnızca geçmişte mevcut olmama işinin tesbiti düşüncesine dayalı hissi muhtevâdan arınmış gibi görünüyor. Hüküm verme sorumluluğu, dîni usûllere uygun tavsif ve hayat tarzı ile ilgili olan her şeye karşı takınılacak tavır, bundan böyle, fıkhî bırakılmış oluyordu. Artık, Sünnet her şeyin ölçüsü ve tek düsturu olarak düşünülmez olmuştu. Sünnet yorini, şüphesiz mühim fakat yegâne olmayan, bir unsur olmağa devam ettiği fıkhî bırakılmıştı. Diğer taraftan, fıkıh Sünnet'in sâdik bir yorumcusu ve temsilcisi olarak telâkkî edildiği için, neticede, Sünnet için uygun görülen uydurmaçlık elbette devam etmişti. Buna rağmen yine de, hadisçilerin meşhur olduğu devirden itibaren çok belirgin bir gelişme tesbit edilmişti. Bu gelişme, genellikle, değişik *bid'at* çeşitlerini ayırdetmek ve İslâm'da kaçınılmaz ve çoktan gerçekleşmiş olan gelişmeleri kabul etmek için gerektiğinde fikhî beşli tasnife baş vuran fakihlerin¹¹ hoşuna gidebiliyordu.

Bununla beraber, bir *bid'atı* vâcib, mendûb hattâ sadece mubâh olarak nitelemek, çoğunlukla şiddetli bir muhâlefet sebebi olmağa devam etmişti. Aslında tâbir, mahkûm etmek ve kötölemek için, o kadar çok kullanılmıştı ki ona pejoratif olmayan bir mânâ vermek zorlaşmıştı. Hadislerden elde edilen diğer mânâlar da buna muhâlif idi. Bunun için *bid'at*ların İbn 'Abd el-Selâm ve el-Karâfi tarafından beş grupta tasnifi, *Itisâm*unda ilk sapık mezheplerle ilgili *bid'at*lar konusunda bize mükemmel bilgiler vermiş olan, el-Şâtîbî¹² tarafından sert bir şekilde tenkid edildi. "Bu tasnif, hiçbir şer'î delile dayanmayan uydurma bir şey (emr muhterâ) dir. Üstelik bu ayırım dâhill bir tenâkuz üzerine binâ ediliyor, zira târifinde bile *bid'at*, ne prensip (kavâ'id) olarak ne de metin olarak, hiç bir şer'î delile dayandırılmıyor. Aslında şer'î *hukûka* vâcib, mendûb veya mubâh karakterini doğrulayan bir şey olsaydı bile, o yine *bid'at* olarak kalacaktı. O zaman, (içinde *bid'at*ın açıkça görüldüğü) yapılması istenen (farz) veya kişinin ihtiyârına bırakılan (nâfile) ibâdet mükelleflerden sâkit olacaktı¹³." El-Şâtîbî, aynı kararlılık ve mantıklı

10 İbn 'Abd el-Selâm, a.g.e., II, ss. 172-74.

11 Meselâ bak: Vâsıfî, a.g.e., no. 40 ve 87.

12 A.g.e., I, ss.147 vd.

13 A.g.e., I, s.151.

incelikle, *bid'at hasene* deyimini de reddediyor. Ustaca, daha doğrusu doğru gibi görünen fakat tamamen geleneklerde mevcut bir tefsir edişle, mükâfât vâdeden "سُنَّةٌ حَسَنَةٌ" hadisindeki "سُنَّ" fiiline "Sünnete uymak" mânâsı veriyor¹⁴. Nitekim, "İyi veya kötü olarak nitelemek (*el-tahsîn ve el-tahbîh*) şer'i hukûka aittir. Akıl ona müdâbele edemez¹⁵." diye ilâve ediyor. Burada, iyi bilinen bir mâlikî düsturu (axiome) söz konusudur.

Selefleri tarafından benimsenen çözümlere el-Şâtîbî'nin yönelttiği bu tenkidler onu, hayli geri düşünceli mutaassıp birisi gibi gösterebilir. Aslında bu tenkidler, eserini baştan sona dolduran fikir bütünlüğü içinde, onda samimî hattâ muhafazakâr bir arzunu bulduğunu gösterir. gerçekte bid'atlar konusunun en zor meselesi, her şeyden önce, değişik devirlerin ve bilhassa değişik kaynakların mütenâkız görüşlere göre değişen hadisler görünümünde yansıyan ve zamanla birikmiş olan ihtilâflar meselesidir. *İ'tisâm*'ın yazarı bu durumu farketmemişti; ve zâten bunu farketmeğe ve düşünmeğe muktedir de değildi. Hiçbir fakih *Sünnet*'i tenkide tâbî tutmayı göze alamıyordu. Bundan dolayı, bid'atlar meselesinin her türlü çözümü, halledilmesi imkânsız bir problemin çözümü kadar zordu. Ancak bazı hadisleri bilmeden veya başka hadisler lehine bilmezlikten gelerek veya akalheca tefsirlere başvurarak içinden çıkarılabilecek fâsit bir dâireye girildi. El-Şâtîbî'ye göre, bütün güçlükler yanında, hiçbir tefsirin kolaylaştıramadığı, anlaşılması güç bir nokta vardı: Her bid'atı, Cehenneme götüren bir dalâletle aynı görmekten doğan zorluk. Onun sıkı muhafazakârlığı, İbn 'Asâkir gibi, bu iddiânın haklılığını inkâr etmeğe engel oluyordu. O şunu, hayli cesâretle, itiraz götürmez bir şekilde açıklayarak, kesin ve temel bir düstur gibi benimsedi: "Her bid'at bir dalâlettir ve bunda hiçbir şüphe yoktur¹⁶."

Böylece yeniden çıkış noktasına, tâviz vermeyen hadisçilerin başlangıçtaki durumuna dönüyoruz. Halbuki, o zamandanberi hayat çok değişmişti ve artık hiç kimse bu gelişmenin geri dönülmez bazı şeylerinden kendini kurtaramıyordu. Yeniden bir çıkış yolu bulmak gerekiyordu. El-Şâtîbî, bid'at kavramının hayli tutucu bir târifinde o çıkışı buldu -ki zaten doktrininin esas temeli bu çıkışa oturur-. O, bid'atı şöyle târif ediyor: "Dinde, Şerif'ata benzemeye kalkışan ve Allah'a ibâdetinde mübâlağayı benimseyen, ayduruşmuş, ifratçı bir yoldur"; veya, eğer bundan

14 A.g.e., I, s.142.

15 A.g.e., I, s.144.

16 A.g.e., I, s.20.

muâmelât anlaşılıyorsa: "Dinde, Şerî'ata rekâbet eden ve Şerî'at yolunu aynı hedeflere yöneltmek isteyen, ayduruşmuş bir yoldur"¹⁷. Netice itibâriyle, Şerî'at ile çatışma ve rekâbet olunca bu bid'attan başka şey olmaz. Eserinin her yerinde olduğu gibi aşağıdaki açıklamalarda da yazar, bazı yerleri üstü kapalı geçmek ve zihinde bazı tereddütler uyandırmakla beraber, terehini iki târiften daha sınırlı olan birincisi için kullanıyor. Demek oluyor ki, ona göre uygulamada bid'at, ibâdet sâhası gibi iyice belirlenmiş ve sınırları tesbit edilmiş bir alanda, veya, İbn el-Cevzî'nin aksine ve üstün bir mevki vermeden tasavvufun mütedil şekillerini kabul edince de, özel bir netlik görülmeyen sâhada bulunur¹⁸.

Böylece sınırları belirlenmiş bid'at, hakiki (*bid'at hakîkiyye*) ve izâfi (*bid'at idâfiyye*) olmak üzere ikiye ayrılır¹⁹. El-Şâtîbî, *hakîkî bid'atlar*, üzerinde durulmayacak kadar yeterince tanıyan sapık mezhepler gibi, kesinlikle bid'at olanlardır. *İzâfî bid'atlar*, ancak bulunduğu şartlar nisbetinde bid'at olanlardır. Zühd hayatı bid'attan başka bir şey değildir, çünkü gerekli şartlara uymamaktadır²⁰ diyor; üstelik ayrı ibâdet uygulamaları da aşırılığa sapar sapmaz bid'at oluyor²¹. Bid'atların tasnifine gelinece, bopsinin kaçınılması gerekenler sınıfına girdiğinden şüphe yoktur. Bazıları -kolayca anlayacağımız bir misâlle- İslâm'dan önceki putperestlik veya İslâm'ın ilk yıllarındaki münâfikların tutumu gibi açık küfürdür; bir kısmı, *hâricîye* ve *mürce* gibi bazıları tarafından meâsî, bazıları tarafından da küfr sınıfına dâhil edilenler gibi münâkaşa konusu olur; bir kısmı da mümkün olduğu kadar münâkaşaya yer bırakmayan basit meâsîlerdir ki nefsin köreltem düşüncesiyle güneşin altında oruç tutma veya cinsî isteklerini yok etmek için kendisini iğdiş etme bu sınıfa girer; diğer bir kısmı da, meselâ Ramazan orucunu tâkiben Şevvâl ayında altı gün daha oruç tutmak gibi, sâdece mekrûh olanlardır²². Uşnân ile el yıkama veya una elemek için elekten faydalanma alışkanlığı gibi alışlagelen işlere ve günlük hayata giren değişikliklere gelinece, yanlış olarak bid'atlara dâhil edildiler. Ashında, bunlar hiçbir engel tanımayan *meşâlih mürsele* (umum veya şahıs yararına işler) ye dâhildirler²³. Böylece, alan daraldığı anda fıkıh müdâhele ediyor veya -bâzen küfre, bâzen meâsiye bâzende mekrûhun muğlak alanına sokularak-

17 A.g.e., I, s.19.

18 A.g.e., I, ss.63 vd.

19 A.g.e., I, s.232.

20 A.g.e., I, ss.233-42.

21 A.g.e., I, ss.243 vd.

22 A.g.e., II, ss.32 vd.

23 A.g.e., II, ss.99 vd.

tâmmamen fıkıhın içinde kayboluyor; veya hiç değilse, birkaç muğlak ikaz ve oldukça üstü kapalı birkaç tâlimat dışında hiçbir bağ kurulmayan *meşâlih mürselse* içinde tasnif edilerek onun etki alanı dışında kalıyor. El-Şâtîbî'nin sisteminde *bid'at*, artık kendine has özellikleri ve niteliği olan müstakil bir kavram olarak hemen hemen yok gibiydi. Hayatı kolları arasında her ân boğabilecek ejderhâ zaht-u rabt altına alınmıştı. Çok sıkı prensiplerden hareket eden el-Şâtîbî'nin tezi, uygulamada seçileyecek reformcular tarafından hayranlıkla karşılandığı görülen, çok müsâmahakâr bir tutuma ulaşıyor²⁴ ve kendini kabul ettiren bir kâide getiriyor. Bid'atlar konusunda ileri sürülen çözümler ve takımlar tavrılar elbette farklı hattâ mütenâkızdırlar -zira bu konuda tek bir görüş yoktur²⁵- fakat bu çözümler ve bu tutumlar arasında umûmun görüşü büyük bir yumuşama istikâmetinde gelişiyor ve bu mânâda el-Şâtîbî her şeye rağmen daha da ileri gidiyor.

Aynı eğilim uygulamaya dayalı durumlarda, belki daha net bir şekilde, kendini gösteriyor. Muayyen doktrinler dışında, bu gâyeye uygun bir hadisle²⁶ geçmişe âit (Hz. Peygamber devri) tabii kudsîlikler atfedilen ve eskidenberi devam edegelen bazı bid'atları, faydacı (pragmatique) bir düşünüşle, İslâm dini ile uzlaştırmak için *icmâ'*, *istihsân*, *maşlahat* hattâ *zarûret*²⁷ başvuruluyor. Câmileri süslemek, herkese göre, çirkin bir *bid'at idi*. Bununla beraber, bu durum gelenek hâline gelmişti, hattâ bir zaman sonra, gerçek bir sünnete dönüş bir *bid'at* gibi görülebilecekti²⁸. Böyle bir *bid'at ezân* konusunda uygulandı ve *bid'at hasene* adı altında meşrûlaştırıldı²⁹ ve böylece eski bir *bid'at* yeni bir *ehl-i sünnet* yolu oluyordu. Bu şekilde *bid'atın* yeni bir *sünnet* olarak ortaya çıkışı konusunda, *mezlûde* olduğu gibi³⁰, başka misâller de zikredilebilir.

Bununla beraber, *Şer'atın* temel emirleri ile bağdaşabilen daha yumuşak bir bid'at anlayışına ulaşmak için II /VIII. yüzyılın sonundan itibaren birçok İslâm hukukçusunun seyri değiştirilemeyen bir hayat anlayışı lehine harcadığı bu fütursuzca çabaya mukâbil, daha önce de

24 A.g.e., M. Beğit Rızâ'nın "giriş"i.

25 Bu konuda bk: R. BRUNSCHVIG, *Perspectives*, XI, I, özellikle ss. 12-13.

26 İbn 'Asâkir, a.g.e., s. 199, meselâ kelâm ümûnin meşrûluğunu bu hadisle destekliyor.

27 Böylece meselâ İbn Teymiyye "çok yumuşak bir bid'at anlayış"na varıyor. Bak: H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taht-i-Dîn & Ta'imiyu*, ss. 243-49; GOLDZİHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Fr. terc., F. Azin, ss. 213-17.

28 Meselâ İbn 'Arâfa'nın bu konudaki görüşü için bk: R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie Orientale sous les Hafside*, II, s. 299.

29 R. BRUNSCHVIG, a.g.e., II, s. 300.

30 Bak: GOLDZİHER, *Le Dogme*, s. 215.

değmildiği gibi, katı görüş sâhipleri düşüncelerinden aslâ vaz geçmiyordu. En tanınmış bid'at kitaplarının bize ulaştırdığı ve o anlayışın tipik misâlleri olarak kabul edilen görüş de bunun aynıdır. Gerek III / IX. asırda telif edilen İbn Vađđâh'ın kitabında, gerek VI / XII. asırda telif edilen Turtûşî veya Ebû Şâme'nininde ve gerek VIII / XIV. asırda İbn el-Hâcc'ın kitaplarında bir devamlılık hâkimdir: "Sünnet" özlemi ve "yeni"nin reddi. Turtûşî uzlaşmak istemiyor. "Geçmiş olmayan, geçmişte emsâli görülmeyen, eski bir modeli taklid etmeyen her şey" bid'attır, arzulara göre icad edilen, lisanın rastgele söylediği veya uzuvların isteklerine uyularak yapılan işler" olsa bile³¹. İbn el-Hâcc fıkıh prensiplerine uygun olarak yapılan bid'atların beşli tasnifine sadece geçici bir ilgi gösteriyor³². Bütün bu kitaplarda örnek alınacak şahsiyetler "altın çağ (âge d'or)" ve "zamanların en hayırlısı (meilleur de tous les temps)"nın mensupları, yani Şahâbîler, Tâbi'ün ve Tebe'u't-tâbi'in arasından seçilmiş kimselerdir. Nitekim bu kitaplarda bid'atlar konusunu işlemek düşünülüyor fakat onlara karşı mücadele ediliyor. Bunun için bu eserler, ne tam teshit edilmiş bir plan ve ne de ehemmiyet sırasına göre bir silsile-i merâtib (hiérarchie) bulunmayan fakat sosyologlar kadar tarihçiler için de son derece faydalı bir iş olan, kötü görülen geleneklerin ve kaçınılması gereken şeylerin zengin listelerini yapmak gibi bir tutum içine giriyor. Onlar umutsuz mücadeleyi temsil ediyor, hayatın akışına ve canlılığına karşı sadece vicdâna dayalı kalarak hangi noktaya kadar götürüldüğü bilinmiyor.

Bid'atlara karşı mücadele her şeyden önce, şüphesiz, bir sosyal muhafazakârlık âmili ve hâdisesidir. Bununla beraber, bu durum bâzan ilâdeme sebebi olabilir. Bid'at ve Sünnet ile ilgili kavramların ve bunların bütün müslümanlarda bıraktığı tesirlerin temsil edildiği sertlik taraftarı modern reformcular onu, peşin hükümlerin hâkim olduğu cemiyetin hürriyetini engelleyici bir silâh olarak kullandılar. Vahhâbîlerin gayretkeşliği, halkı tahrip eden kabir ziyareti ve aşırı evliyâ sevgisine karşı kendini göstermişti. Muhammed 'Abduh'un hoşgörülü reformcu tutumu, fıkıhçuları, "halkın, ibâdete mekrûh bid'atlar sokmasına müsaade etmiş olmalarından dolayı"³³, tenkid etti. Reşid Rızâ'nın muhafazakâr reformculuğu, İslâm'ın bid'atların istilâsına uğramasındaki durğunluğunun sırrını keşfetti ve son çareyi selefın temsil ettiği şekliyle Sünnete dönüştürdü. İyinin ve hayırlı reformlarına sebebi olan din

31 Turtûşî, a.g.e., ss.34-35.

32 Medhal, II, s.257.

33 Bak: L. Gardet ve M.M.Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1943, s.

fesad ve zilletin kaynağı olamaz, zira kaynak ayındır ve bundan mütenâkız neticeler çıkamaz. O halde, eğer İslâm dini hâl-i hâzırdaki nesillerin (*halef*) kötû durumunda dahil varsa, bunun geçmiş nesillerin (*selef*) durumları üzerinde iyi etkileri olandan başka bir cihetten geçmiş olması gerekir. Bu sebep, cemiyeti parçalayan ve onu doğru yoldan saptıran bid'atlar ve (Hz. Peygamber'den) sonra ortaya çıkan şeylerden (muhtezât) başka bir şeye bağlı değildir. Bu sebeble, bid'atların ortaya çıkardığı meselelere ve bid'at çıkarma konusuna tahsis edilecek yazılar, dünya ve ahiret hayatı ile ilgili her konuda, müslümanlar için çok faydalıdır ve islâmî reformculuk yolunda çahşanlara gayretlerinde en büyük yardımcıdır³⁴."

Böylece modern reformculuk, Sünneti yaşatma ve bid'atı yoketme (*ihyâ' el-sünne ve imâdet el-bid'a*) sancağı altında, islâm cemiyetinin yeni bir ruhla dirilmesi için mücâdeleye girişti. Aynı düşünce, daha birçok başka reformcuya canlandırdığı gibi, vaktiyle İbu Tûmart'ı da gayrete getirmişti. Farklı telakkiler ve görüş ayrılıkları arasında -onu icad eden muhaddislere göre muhâfazakârhân ve İslâm'ın ilk asrında yaşayan en güzel örnek şahsiyetlerin hayat tarzlarının körükörüne ve en ince teferuatına kadar taklidin kaynağı; onun ahlını ortaya koyan ve bir kısmı aklı tenkidlerden çekinmeyen modern reformculara göre de yenilenme âmili olup, bâtil fikirlere ve ibâdetin temelsiz saptırılmalarına karşı koyan³⁵- Sünnet, İslâm düşüncesinin temel karakterini teşkil eder. Bunun için Reşid Rızâ'nın, bütün fenahkların sebebi olan, bid'atlara karşı çağırısı benimsendi. Bid'at edebiyatı yeniden bir başarı ve canlılık kazandı. Mısır'da, "el-cem'iyye el-selefiyye li ihyâ' el-sünne el-muhammediyye" nin teşviki ile, bid'atlara karşı birçok risâle telif edildi. *Kitâb red' el-mübtedâ' bi zikr el-vârid fi zemm el-bidâ'*, *Bidâ' el-salarût ve el-ezkâr* ve aynı düşünce ile kaleme alınmış diğer bazı eserleriyle, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. 'Abd el-Selâm emsâli arasında meşhur oldu. Cezâyir'de bid'atlara karşı mücâdeleyi, *Risâlet el-şirk ve mezâhirih*³⁶ adlı eseri cemiyetin muhâsibi (trésorier) Muhârek b. Muhammed el-Millî'ye borçlu bulunduğumuz, "Cem'iyyet el-'Ulemâ"³⁷ canlandırdı. Bütün bu yazılanlara bakarak hüküm vermek gerekirse, Ezher ulemâsından el-Şeyh Ali Mahfûz'un *İbdâ' fi medâr el-ibtidâ'*³⁸ -ki dolgun ve tam

34 El-Şâhibî'nin *P'risâm*'ına "giriş"inde, ss.II-III.

35 Meselâ Muhammed 'Abdül gibî. Bak: H. LAOUST, s.g.e., s. 551.

36 Cezâyir 1356/1937. Yazın orada özellikle Cezâyir'in bûşca derli olan evliyâ türbelerine ağır hürmet (maraboutisme) e hücum ediyor. Burada, dikkatimi bu eser üzerine çeken meslekdaşım C. Bouyahya'ya samimî teşekkürlerimi sunarım.

* Doğrusu: "*el-İbdâ' fi medâr el-ibtidâ'*" olmalı, (Çeviren).

bir modern etüddür- adlı eserini tahsis ettiği bid'atlar konusu henüz kapatılacağına benzememektedir. İncelenen meselelerin tabiatında da bu sebehten dolayı bir çeşit devamlılık mevcuttur -nitekim çok taneli tesbih bid'atı üzerinde münakaşa devam etmektedir³⁷. Bununla beraber görüş açısı genel olarak değişmiştir. İbâdetin saflığı konusunda elbette münakaşa edilmiyor. Fakat diğer taraftan, artık ne selefin hayat tarzının titiz bir şekilde taklid edilmesi -selefiye nazarında büyük bir itibar kazanan el-Şâfiî meselesinin imkânsızlığını daha önce zımnen kabul ediyordu- ne de İslâm Cemiyetinde görünen sapmalara karşı tesirli bir mukâvemet sağlamaya elverişli gerekçelerin selefin idealleştirilmiş örneklerinden alınması söz konusudur. Bundan böyle ulaşılmak istenen hedef, İslâmın itibarını onu donuklaştırmış bid'atlardan temizlemek, Sünnetin saf kaynağına dönerek, onun donmuş müesseseleri uyumsuzluktan kurtarmaya, yeni bir enerji bulmaya ve islâmî mânâda sağlıklı bir gelişmeyi (évolution) devam ettirmeye muktedir olduğunu göstermektir.

Görüllüğü gibi, araştırmalarımız sırasında *bid'at* bize, târifini güçleştirecek birçok yanları ile göründü.

Kesin olan bir şey varsa o da, İslâmın ilk devirlerinden zamanımıza kadar bid'atın dâima ittifakla reddedildiğidir. Hattâ bid'atlara uymamak bir imân konusu oldu ve meselâ el-Eş'ari³⁸ ve İbn Ebî Zeyd³⁹'in imân esaslarına dâhil edildi. Şüphesiz her zaman aynı şey söylenmiyordu, fakat dâima aynı tâbir kullanılıyordu. Yalnız olarak (sıfatsız) kullanıldığında bu tâbir, her zaman "takbih etmeme" yi ihtivâ eder. Halbuki kök bakımından (étymologiquement)⁴⁰ hiçbir şey onu böyle bir mevkîe çıkarmıyor ve bilhassa takbihte ona böyle bir husûsiyet bahşetmiyordu: Onun bir ilâhiyat meselesi olacağı hiç de tahmin edilmiyordu. Bizzat tâbirin kendisi, sahiplik konusunda arzettiği güçlükler sebebiyle, meşgul olduğumuz sâhada başvurulamayacak olan hadisler hariç, Kur'ân'ın hiçbir yerinde mevcut değildir. Aynı kökten türemiş tâbirler Kur'ân'da yoktan var etme mânâsında kullanılıyor: "Göklerin ve yerin yaratıcısı... إِبْدِيعَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِينَ" ⁴¹; turedî mânâsında: "De ki: ben

37 İbn 'Abd el-Selâm, *Kütüb el-minâha el-muhammedîyye fî beyân el'atâhu el-şer'îyye min el-bid'îyye*, Menâr matbaası 1346/1927, s.55.

38 Bakı: L. GARDET ve M.MANAWATI, a.g.e., s. 144.

39 *El-Risâle*, arapça metni ile neşredilen fe. tercüme, L. Bercher, Cezâyir 1945, s. 27.

40 Bakı: *el-Lisân*, Sâdir neşr., VIII, s. 6.

41 Kur'ân, II/117 ve VI/101. Âyet tercüme: R. Blachère, *Le Coran*, 2. baskı, Paris 1957.

peygamberler içinden bir türedî değilim... قُلْ مَا كُنْتُ بَدْعًا
 مِنَ الرُّسُلِ⁴² veya ibâdetle ilgili, fakat tamâmen Allah'ın hoşlan-
 madığı mânâsına gelmeyen icâd etme mânâsında: "...bir de on-
 ların icâd ettiği ruhânîlik, biz onu üzerlerine farz kılmamıştık. Ancak
 Allah rızâsını aramak için yaptılar... [وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا...]
 "مَا كَتَبْنَا هَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ
 hiçbir sağlam temeli olmadığına göre, küfr, fişk veya ilhâd⁴³ kavramı-
 nın aksine, hızzat bid'at kavramı bir bakıma, bir bid'at sayılabilir⁴⁴.

Burada, kavramın tebellür ettirilmesinde, nihassa arap toplumunun
 devam edegelen ve daha sonra İslâm dîninin çok taraflı yorumlanması
 sebebiyle zamanla yeni şekiller olacak olan muhâfazakârlığının psiko-
 sosyal tezâhürünü görmek lâzımdır. Bu durum, bir taraftan bid'at fikri-
 nin kalblere iyice yerleşmesinin, diğer taraftan da aynı, zıd veya muhâ-
 lif yönlerde değişik fikirlerin hızla çoğalmasının sebebinin açtıkça gösterir.
 Bundan dolayı bid'atın Sünnete zıd mânâda ve onu imân, ibâdet veya
 muâmelât sâhasındaki her türlü icad ve yenilikle bir tutan klâsik târifi
 -her ne kadar pratik bir çözüm ise de- oldukça yetersizdir; zira bu târif
 onun târihî gelişiminin karmaşıklığı içinde çok daha zengin ve çok daha
 karmaşık târiflerinin bulunduğu hakikatını yeteri kadar dikkate almı-
 yor. Bid'at bir yenilik veya bir icad mıdır? Her zaman değil, zira, daha
 önce de belirttiğimiz gibi, "o eski bir uygulamayı da temsil ettiği halde
 İslâm ile ilgisi yokmuş gibi görülebilir⁴⁵." İslâmiyete uygun olmayana
 karşı bir mücâdele midir? Tamâmiyle değil, zira herkesin kabul edebi-
 leceği bir otoritenin yokluğunda hangi kâide seçilir, dinde gerçek doğru
 yol nasıl târif ve tesbît edilir? İbn el-Cevzî'nin iddiâ ettiği gibi, meselâ
 Gazâlî İslâm'a bâzı bid'atlar soktu mu? Bu durumda, bid'at konusu ile,
 hakkında kesin söz söylenemeyen değişken bir sâhada bulunuyoruz. Bâ-
 zen imân, ibâdet veya pratik hayat (muâmelât) ile sınırlanarak, bâzen

42 Kur'an, XLVI/9.

43 Kur'an, LVII/27. Şöyle bir tefsir de mümkündür: "...bir de onların icâd ettiği ruhânî-
 lik, biz ancak onlara Allah'ın rızâsını aramada farz kıldık...". Bak: R. Blachère, *Le Coran*, s. 580.

44 Bak: B. Lewis, *Some observations on the significance of heresy in the History of Islam*, 51,
 I, ss.45-65.

45 Şüphesiz bu görüş, meselâ fitneden kaçınmanın teşvik edildiği ve dînin tanımlanması-
 nın söz konusu edildiği bazı âyetleri öne sürerek bid'atlar doktrinine Kur'an'a dayalı bir temel
 bulmaya çalışan, fakihlerin görüşü değildir. Bak: el-Şâtîhî, a.g.e., s. 32; el-Vançarîl, a.g.e., no.
 48.

46 R. BRUNSCHWIG, *La Berbérie...*, II, s. 296, not 3.

bu sâhaların iki veya üçüne birden yayılarak o, muhtevâsı ve sınırları bakımından oldukça akıcı bir şey oluyor. Aslında onun muhtevâsı dikkatlice incelenip çözümlenmiş ve muayyen bir söz gelişine bakarak zorlama ile târif edilmiş olamaz. Bir Ebû el-Derdâ', bir Eş'arî, bir Şâtîbî veya bir 'Abduh'un ağzında *bid'at*, daha önce de görüldüğü gibi, ne aynı mantıkî bağları ihtivâ ediyor ne de aynı gâyeyi güdüyor. O halde *bid'at* fikrinin gerçekçi muhtevâsı daha değişken olup, bir düşünceye, muayyen gelişme zamanında belli bir mezhebe veya birkaç fakihin iddiâlarına göre değişen bir açıklamaya dayanarak kesin târifi yapılamaz.

Öyle ise *bid'at*, kendisinin doldurduğu oldukça karmaşık bir alana dayandırılarak târif edilemez. Onun târifi, daha kolay olarak, mahkûm eden otoritenin niyetine göre yapılabilir. Bilhassa *bid'at* adına mahkûm ederken o (otorite), onun uydurma veya âdet olmamış, İslâm'ın aslına, düşünce sistemine ve ruhuna aykırı karakteri sebebiyle -hakkı veya haksız olması önemli değil- mahkûm edilen şeyin *bid'at* olduğuna dikkati çekmek istiyor. Netice olarak *bid'at*, ilk defa ortaya çıkan veya İslâm dışı görünen fikir ve yaşayışların tesiri altında bir nevi yoldan (Sünnetten, prensip olarak selefin yolundan) sapma teşbitidir.

İmâna tatbik edilince sapıklık gibi görülebilir, fakat bir taraftan müslüman ve hristiyanların kullandıkları bu tâbir üzerinde anlaşamıyorlar -bu da görüş açısı ile ilgili kesin farktan ileri geliyor-, diğer taraftan bu şekilde anlaşılabilen yalnızca *bid'at* kelimesi değildir. Daha büyük bir tehlikelilik ve daha kesin bir mahkûm ediş nüansı ile bir başka kelime onunla birlikte kullanılmıştır. Eğer imanla ilgili *bid'at*, boykot gerektiren şeye eş mânâda bir sapıklık olarak telâkki edilseydi⁴⁷, *küfr*'ün afaroza yol açan bir "İslâmî inkâr" edişe ve küfrü sâbit olanın kanunun helâl olmasına denk olarak telâkki edilmesi gerekirdi. Sertlikleriyle mütenâsip olarak fakihler -meselâ *kaderiye* ve *mürce* gibi- bu veya şu sapık mezhebi *bid'at* veya *küfr* damgası vurarak ilân edeceklerdir⁴⁸. Gazâlî, *Tehâfütünde* filozofların yanlış görüşlerini sıralayarak, onlardan *bid'at* ihtivâ eden on altısını ve küfr ihtivâ eden dördünü açıklıyor⁴⁹.

*Bid'at*larla ilgili eserler, her ne kadar değişik nisbetlerde fırkalarla ilgileniyor olsalar da, yine de tam anlamıyla fırka kitapları (oeuvres d'hérésio-graphie) değildirler. Bu fırkalar genellikle, bu konuda ihtisaslaşmış eserlerde, şu isimler altında incelenmişlerdir: *el-Mîllet ve el-Nihâl*. El-Eş'arî'nin hasımlarına karşı yazdığı *el-Luma' fî el-redâ' alâ ehl el-zeyğ*

47 Bak: İbn Vaddâh, a.g.e., ss. 47-53; İbn Elâ Zeyd, a.g.e., s. 301.

48 Bak: el-Şâtîbî, a.g.e., II, s. 32.

49 Bak: L. GARDET ve M.M. ANAWATL, a.g.e., s. 440.

ve *el-bida*⁵⁰ ve Ebû el-Hasan Muhammed el-Malaî el-Şâfi'î (öl.377/987-88)'nin mezheplerle ilgili *el-Tenbih ve el-redd 'alâ ehl el-ehvâ' ve el-bida'* adlı eserleri benimsenmeyen bir eğilimi tasvir ederler. Demek ki bid'at, ekseriya ibâdet veya ahlâka tatbik edilerek, İslâma aykırı ve yeni tesirlerden neşet etmiş olarak görülen bir sapma mânâsındadır. Fakat bid'at kitaplarında, ibâdetle ilgili daha ciddi değişiklikler yanında kryâfet veya sofra âdâbı konusundaki basit bir değişikliğin de, bir kelâm meselesi gibi aynı seviyede mütâlaa edilmesinin nasıl bir tehlike teşkil ettiği bir türlü kavranamıyor.

Bu bulanıklık belki de tesâdüfi değildir. Bu durum kökleri İslâm'dan önceki devreye uzanan bid'atlar doktrininin rûhuna da bağli oluyor. Muhâfazakârlik veya gelişme âmili olarak o, cemiyeti, çok küçük de olsa, "Sunet yolu"ndan her türlü sapmaya karşı, korumak istiyor. İşte onun bünkarakteri, modern reformculara göre bile, beradan, yani geleceğe örnek gösterilen geçmiş üzerine sâbit hakîştan, ve cemiyetin tabii değişiminin ters anlaşılmasından ileri geliyor. *Hisbe* gibi, zaman zaman müdâhele ettiği sahalarda⁵¹ bu doktrin, sapmaların kabul edilemez fenalıklarını sayıp dökerek müslümanca yaşama tarzını, cemâatin sapık fikirlerle sarsılan birliğini ve yeniliklerle tehlikeye düşen şahsiyetini korumaya çalışıyor. Onun hedefi cemiyetin hüviyetini aynen korumaktır.

MAKÂLENİN GENEL TENKİDİ*

Her şeyden önce yazarın, İ. Goldziher'in İslâm anlayışı paralelinde bir görüşe sahip olduğu ve bilhassa sahâbe hakkında ve hadislerin rivâyeti, tedvini ve muhtevâları konularında hemen hemen aynı görüş ve usûlü benimsediği açıkça görülmektedir. İ. Goldziher'in tenkidini, bu genel tenkidin hacmini açacağını düşünerek, burada yapamıyoruz⁵².

Makâleyi incelediğimiz zaman tenkide değer diğer hususları şöyle sıralayabiliriz:

50 C.R. in MIDEO, III, s. 295.

51 Meselâ bak: Vanşarî, a.g.e., no. 66, 88, 95.

* Birinci kısmı A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisinin XXIII. sayısında çıkan ve "tenkit edilmeye değer bazı hususlar olmasına rağmen çağdaş sırap düşüncesini tanıma bakımından" terâmesini tenkitsiz olarak neşrettiğimiz bu makalenin kısa ve genel bir tenkidinin tercüme ile birlikte yayımlanmasını uygun olacağını düşünerek, bu ikinci ve son kısmına böyle bir tenkit eklemeyi gerekli gördük.

52 Bu konuda daha fazla bilgi için bak: Prof.Dr. Talat Koçyiğit, "İ. Goldziher'in hadislerle ilgili görüşlerinin tahlil ve tenkidi", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XV, 1967, sa. 43-55.

1- Yazar, "bid'at" tâbirini, makâlenin başından sonuna kadar "yeni" ve "yenilik" in karşılığı olarak kullanmakta ve makâledeki tahlil ve tenkitleri bu görüşe binâ etmektedir. Halbuki "bid'at" deyimini İslâm'ın ilk asırlarında tamâmen sapık fırkalar veya İslâm'ın inanç sistemine yeni görüşler getiren veya bu sistemin bazı unsurlarını değiştirmeyi hedef alan "İslâm dışı" fikir ve görüşler için kullanılmıştır. Yazar, bid'at deyimini yeni ve yeniliğin karşılığı olarak kullanırken, sanki İslâm'ın yeniliğe karşı olduğu mânâsını çıkarmaktadır. Halbuki, ... "مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً..." hadisinde de görüldüğü gibi, her yeni reddedilmemiş, İslâm'ın prensiplerine uygun olan "yeni" tervie edilmiştir.

2- Yazar, cemiyetin tabii gelişmesi neticesi bazı yenilikler olabileceğini kabul ettiği halde, bid'at fikrinin doğuşunu tabii olarak karşılamıyor. Halbuki bid'at fikrinin doğuşunu, gelişmesini ve sistemli bir şekilde Sünneti korumak kasdı ile, ilk sapık fırkaların ortaya çıkışı hazırladığı gibi, Hz. Peygamber'in ... "كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ..." hadisi de daha Hz. Peygamber devrinde bir bid'at fikri ve tâbiri olduğunu ortaya koymaktadır.

3- Yazar bir taraftan "İslâm'ın ilk asrına atfedilen bilgilerin çoğunun uydurma, pek azının da doğru olduğunu, o devirle ilgili rivâyetlerin emniyetsizlikten başka bir şey telkin etmediğini" söylerken, bir taraftan da "hadisler bize çok kesin şeyler öğretmiyor ve onlar ihtiyaçlara ve şüpheli durumlara göre söylendiler" diyerek hadis rivâyetini kalpazanlıkla ithâm ediyor. Bu konularda yazarın tamamen Goldziher'in tesirinde olduğunu ve onun görüşlerini yansıttığını görüyoruz. Bu konuda bir fikir vermek için Goldziher'in şu görüşlerini nakletmeyi uygun gördük: "Peygamberin vefâtından sonra, O'nun zihniyetine göre ifade edilmiş olarak gördükleri, veya yüksek kurtarıcı vasıflarından emin oldukları tâlimle ilgili bir yığın sözü kendiliklerinden onlara ilâve etmişlerdir. Bununla beraber, bunları O'na isnad etmekte herhangi bir endişeye de kapılmadılar¹³." "Rivâyetlerin asıllarına uygunlukları üzerinde, hattâ Peygamber'den hemen sonra gelen nesille ilgili olanlar hakkında az çok doğru olabilecek bir görüş beyânına kalkmak, emin vesûkaların yokluğu yüzünden tesâdüfî olacaktır. Hadislerin heyet-i mecmuası ile olan devamlı ülfet bizi, o kadar ihtimamla tasnif olunmuş kitaplardaki yığılı

13 I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, fr. terc., L. Bercher, Paris 1952, s. 5.

malzeme hakkında, nikbin bir itimaddan ziyâde şüphe ile dolu bir temkine götürecektir⁵⁴.”

Halbuki hadîs rivâyeti ve tenkidi konusunda İslâm ulemâsının uyguladığı usûl, o devir için, çirşilmesi imkânsız bir ilmî seviyede olduğu gibi, bugün dahi bütün ilim çevrelerinde sağlamlığı ve gerçekliği tam olarak kabul edilmektedir. Ayrıca hadislerin tedvini sırasında muhaddislerin tenkit hususunda ne kadar titiz davrandıkları bugün bütün kaynaklar tarafından tevsik edilmiş durumdadır.

4- “İslâm hukûkunun mükemmel urf ve âdetleri sistemleştirmesi yerine, ona muhâlefet eden dinî bir ideal adına uygulama yaptığı” belirtilerek İslâm'ın cemiyet için gönderiliş gâyesi görmezlikten geliniyor. Halbuki İslâm eski câhiliye ve müşrik urf ve âdetlerini ortadan kaldırıp kendi prensiplerinin tatbik edilmesi için vaz' edilmiştir. Eğer câhiliye devrinin gelenekleri aynen devam etseydi o zaman İslâm'ın geliş sebebi askıda kabir ve gâyesine ulaşamazdı.

İSLÂM "DİN İLİMLERİ" İÇİNDE İLM-İ KELÂMİN YERİ ÜZERİNDE BAZI DÜŞÜNCELER*

Yazan: Louis GARDET Çeviren: Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

İslâm'da bir din ilmi olan *İlm-i Kelâm* veya *ilm-i tevhid*'i "teoloji" diye adlandırmak batılı araştırmacılarca bir gelenek haline getirilmiştir. Bunun sebebini anlamak zor değildir. Şayet "dini inançlar" (*akâid*) konusunda çeşitli ekol veya eğilimler arasındaki görüş ayrılıkları takip edilmek istenirse şüphesiz ilk bakılacak kelâm'a dair yazılmış el kitaplarıdır. Basra veya Bağdad mutezileleri gibi ilk kurulan ekoller, vaziyet abşlarını Allahın birliği, ilâhî adalet, "isimler ve hükümler" (mü'minin, günahkârın, dinsizin kaderi), iman ile küfür arasındaki "geçici durum", "iyiliği emir ve kötülükten yasaklama" görevi olarak şöhret bulmuş "beş prensip" etrafında merkezileştirirler¹. Şayet her ne kadar eş'arî ve mâturidî kelâm kitapları bu problemlerin sırasını değiştirmişler, yeni bazı noktalar üzerine dikkatleri çekmişlerse, yine de problemlerinde, mücadele ettikleri mutezileye ait meseleler yer almıştır. İbn Haldun tarafından "modera"² olarak adlandırılan mâturidî ve eş'arîlerin en gelişmiş el kitapları değişmez bir plânla yetinirler: 1- Allahın varlığı ve sıfatları, 2- Yaratacının fiili (insânî hürriyet probleminin üstün ilâhî güç karşısındaki durumu), 3- Peygamberlik, 4- Mükâfat ve ceza (*sa'd ve'l va'id*), 5- İsimler ve hükümler (iman bahisleri), 6- İmamet ve "iyiliği emr." Bu maddeler İslâm akaidinin altı büyük "teolojik problemleri" diye isimlendirebileceğimiz bir bütünü teşkil ederler.

Bununla beraber burada tarihi bir gerçek kendini belli ediyor: İslâm düşüncesinin gelişmesinde kelâm, hıristiyanlıkta teolojinin aldığı ilk sırayı almaktan uzaktır. Şüphesiz onun müntesipleri onu, İslâm dün-

* Bu makale, George MAKDISI tarafından yayına hazırlanan "Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb" (E.J. Brill, Leiden, 1965, ss. 258-269) adlı eserden tercüme edilmiştir. (Quelques réflexions sur la place de 'İlm al-Kalâm dans les "Sciences Religieuses" Musulmanes).

1 Krş. H.S. Nyberg'in "*al-Matuzila*" adlı makalesi, *İslâm Ans.*

2 *Mukaddime*, Kûhire, al-Bahîya, ss. 326-327.

yasının geniş bölgelerinde –bilhassa şafii ve hanefi, daha sonra da malikilerin ortamında– yüceltmeyi³ ilke olarak kabul etmişlerdir. Kelâm büyük cami-üniversitelerin programlarında mecburi ders olarak da yer almıştır. Fakat sadece kendilerini gönüllü olarak sapıklıkla suçlayan felsefeciler değil, fakat imanlarının içtenliğine inanan mü'minler gibi her zaman çetin karşı koyucuları da olagelmıştır. Öyle ki o kadar çok müslüman düşünürün, onu ancak şüphe ile ele aldığını ve araştırmalarını da o nisbette daralttığını göreceğiz. Günümüzde Selefiye ve diğer çeşitli reformcu eğilimler tarafından ortaya atılan yenilik isteğinde, kelâmı olduğu gibi yeniden bir ele alış ve bir gençleştirme arzusuna çok az yer verildiğini ilâve etmeye gerek var mı?

Diğer taraftan, şayet kelâm kitaplarının muhtevasını yakından inceleysek, akli delillerin kullanılması neticesinde çoğukez çok geçerli analizler taşıyan, fakat herşeyden önce savunmacı, çok ileri bir noktaya götürülen bir dialektiğin hayli ağırlaştığını kabul etmek zorunda kalırız. Bu dialektik aynı zamanda bizzat inançların özüne inme girişimini nâdiren aydınlatan, (ad hominem) deliller ile beslenmektedir. İşte bunun içindir ki biraz önce kelâmı yaklaşık bir şekilde sadece bir teoloji olarak değil de “savunmacı bir teoloji”⁴ olarak tarif etmeyi teklif etmiştik. Fakat bizzat bu görüş açısında, savunmacı kelâmın asırlar boyunca problematliğini hiç de yenilemediği hususu hayal kırıklığının mevcudiyetini belirler. Şahsi bir düşünencenin ürünü olan son eserler 14. veya 15. yüzyıldan damgasını taşırlar ve ondan sonrakiler, aynı delil ve çatışmaları hiç bırakmaksızın işleyeceklerdir. Tek çağdaş yenileme girişimi, Muhammed Abdüh'un “*Risâletü't-Tevhid*”i, birçok soruyu çözümleyemeden bırakmış olup, şimdiye kadar bu girişimin göze batan devam ettiricilerinin bulunduğu dair bir işaret de yoktur⁵.

Bu karamsar tablonun yakında gerçeklerle yalanlanması arzulanabilir. Fakat hangi şartlarda? Bu sahifelerde, herşeyden önce cevaplamamız gereken ve önceden sorulan bir soru üzerinde bazı açıklamalar sunmak istiyorum: Niçin İslâm'da kelâmın pozisyonu kapalı bir şekilde ola-

3 Bak. Şerk el-Mesâkıf, İc'ünin Cür'ânî tarafından yapılan şerhi, 1, Kahire, 1325/1907, ss.44-61.

4 Krş., Gardet ve Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, 1940, s. 313 ve değişik yerler.

5 Abdüh, kelâmın objesi, “dini sağlamlaştırmak ve muhafazasına çalışmak” hedefi ile “din inançları tespit ve peygamberliğin inahıdır” diyor. *Risâletü't-Tevhid*, Kahire, 1353 H., s. 5. Michal ve Abdel Rızak'ın fransızca tercümesi, Paris, 1925, s. 5. Ayrıca 14-15. yüzyıllardan sonra “bu ilimdeki gelişmenin durduğuna” işaret ediyor. A.g.e., 21/17.

gelmiştir? Kelâmın oynadığı savunmacı tavır, gerçekten, İslâm kelâmı diye anılan ilimle bağdaşır mı? Veyahut İslâm kelâmı deyimi hangi manada anlaşılmalıdır?

İslâm "dîn ilimleri" (*Ulûm ed-Dîn*) nin kendi tarihi, kelâmın güç ve tartışmalı durumunu aydınlığa çıkaracaktır.

Sık sık üzerinde durulan bir husus, iman verileri üzerindeki ilk düşüncelerin, doğmakta olan İslâm toplumunun politik problemleri hakkında olduğudur. Bunu biraz açıklayacağım: "Politik problemler"den ziyade, sosyal ilişkilerin, insanın davranış kurallarının, ibadetle ilgili kuralların ve inançların toplandığı Kurânî hayat düsturuna bağlı olarak, bizzat toplumun varoluş şartlarından bahsetmeyi tercih edeceğim⁶. İlahî yüce kudret karşısında insanın fiili problemi ile, "isimler ve hükümler" in kökeninde bulunan şey, halife ve onun meşruluk şartları etrafındaki tartışmalardır. Burada ilk Cebriye, Kaderiye ve Mürcie tarafından ortaya konan görüşlerle karşılaşırız. Bundan sonra Yunan felsefesinin istilâsı ile, mutezile tüm Müşebbiheye karşı dikilmiş ve Allahın birlik ve adaletini savunmuştur. Mutezile "dîn adamları" ilk plânda eski edebî üslup ile hayal kırıklığına uğrayan ve "yabancı ilimlerle" yoldan çıkarılan zihinleri korumayı amaçlıyorlar. Şayet onlar akh şeriatın ölçüsü (*mîzan eş-şer'*) yapmışlarsa, bu her şeyden önce zanâdika'ya (hür düşünürler) kendi öz silâhları ile cevap vermek için idi. Hierî 4. yüzyıldan itibaren eş'ari ekolü mutezileye şiddetle karşı koyuyor ve, ilâhî birliğin hizmetinde olarak, şeriatın mutlak üstünlüğünü savunuyordu. Fakat o da şeriate hasımları gibi bir yer veriyor ve onlar gibi dialektik defillerinin aleti olarak kullanıyor.

Kelâmın ve diğer "dini ilimlerin" tarihi seyirlerini takip etmeyi istemeksizin, burada bazı noktaları hatırlatmanın yararlı olacağına inanıyorum. Kelâmın bellibaşlı tenkitçileri, felsefe ve "selofiyeye" gibi birbirinin hasmı iki çıkış noktasına göre ayrılırlar. Daha çok tanınmış olan felsefecilerin karşı koyması, belki de İslâm düşünce tarihinde en etkili olanı değildir. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse, o ancak sünî İslâmın bizzat felsefeye karşı hücumunun geç kalmış bir karşı koyması olmuştur.

İlk "filozoflar" kelâmıla uyuşmakta idiler. Ebu Yusuf el-Kindî'nin aynı zamanda filozof ve mutezili olduğu söylenebilmiş olduğu halde,

6 Bu, Gazâlî ve İbn Teymîye tarafından aydınlığa kavuşturulan *ahkâd, ibâdât, ahkâk ve muamele* arasındaki meşhur ayırmadır.

7 Krş. Ahmed Emin, *Düha'l-İslâm*, Kahire, s. 704.

bana göre, farklılıklar belirtilmelidir⁸. Fârâbî'nin *Ihsâ el-Ulûm*'u, kelâma fıkıhla dar bir bağlantı içinde yer veriyor ve öyle görünüyor ki Fârâbî için fıkıhtan çok kelâmın temelleri ele alıyor⁹. Bu konuya tekrar döneceğim. Buna karşılık *Ihvân es-Safâ*'nın (ve ondan ilham alan bazı İsmâîliye cereyanlarının) ilimleri tasnifi kelâma yer vermiyor. Bildiğimiz kadarı ile, acaba İbnî Sinâ bunun için mi ondan hiç bahsetmiyor? Kelâmın belli başlı konuları, Allah ve onun yaratıcı gücü, peygamberlik vs., onun tarafından işlenmiş fakat eksiksiz ve tamamen başka bir problematik açılarından ele alınmıştır.

Kelâmcıların felsefecilere karşı yoğun hücumu bir asır sonra başlamış olup ünlü "*Tahâfût* tartışması"nın birinci bölümü de bu asıra teka-bül etmektedir. Felsefenin sırtını yere yapıştıran kişi olarak tanınan Şehristânî'nin tenkidi de daha sonra sünni düşüncesine damgasını vurmuştur. Gazâlî'nin *Makâsüd el-Felâsife*'sinin açık özetine ve *Tahâfût*'ündeki kinama ve tartışmalarına geri dönmeyen bir manası yoktur. Fakat burada şunu belirtmemiz gerekir ki, Gazâlî hücumunu ilm-i kelâm adına değil, fakat imanın gerçekleri ve onun manevî değerleri adına, daha dolaysız ve geniş olarak yapıyor. Cüveynî'nin talebesi olan Gazâlî bize *el-İhtisâd* gibi küçük ve mükemmel bir kelâm kitabı bırakmıştır. İşte bu kitabın giriş kısmında, açıklayacağı disiplinin "tedavi edici" rolüne dikkatleri çekiyor: Kelâmın tek faydası şüphecileri şüphelerinden kurtarmak ve inkârcıların inkârlarını reddetmektir¹⁰. *Ihyâ* kelâmı, "toplum için mecburi", fakat her müslüman için zorunlu olmayan bir ilim gibi takdim ediyor¹¹. Zira kelâm öğrenimi, imanına iyice sadık basit biri için tehlikeli olacaktır.

Öyle ki, bu açıdan bakınca, Gazâlî'nin gelecekteki hasmı İbn Rüşd üzerindeki şüphesiz dolaysız bir şekilde olan etkisinden bahsetmenin hiçbir şekilde lüzumsuz olduğuna inanmıyorum. İbnî Rüşd'ün hangi sertlikte kelâmcıların dialektik oyunlarının geçersizliğini ortaya koyduğu ve bilhassa onları, seçime tabi tutmaksızın, herkese ulaştırma eğilimleri biliniyor. İmanın basit ve sağlam olduğu "sade vatandaşlar" (*arâm*), makul gerçeklere yükselen "derin ilim sahipleri" (felsefeciler kastediliyor)

8 Krş. Ebu Rıza, *Introduction aux Rasâil el-Kindî*, I, Kahire, 1369/1950, Richard Walzer, *New Studies on al-Kindî, Greek in to Arabic*, Oxford, 1962, meselâ hak, s. 195; ve bizim "*Le Problème de la Philosophie Musulmane*" adlı etüdümüz, *Mélanges Étienne Gilson* içerisinde, Toronto ve Paris, 1959, ss. 269-276.

9 *Ihsâ el-Ulûm*, Palencia baskısı ss. 56,77

10 *El-İhtisâd fi'l-Fîkâd*, Kahire, ss. 7, 8; veya Çubukçu ve Atay baskısı, Ankara, 1962, ss. 11-15.

11 Bak. *Ihyâ Ulûm ed-Dîn*'de hakuk açısından ele alınan ilimlerin tasnifi, I, 3. bölüm.

sağlıklı zihinlere sahiptir. Kelâmın savunucuları "hasta zihinler" olup metotları ve münakaşaları ile "dini şeriatı parçaladılar ve insanları tamamen guruplara ayırdılar"¹².

Doğu felsefesinin bilmediği böyle bir karşı koyma, çok sonraları ancak bir kendi kendini müdafaa olarak ortaya çıkmış, fakat zafer'e ulaşmaktan uzak kalmıştır. Hatta belki tasavvufi yönü olan Gazzâlî'nin kelâma beslemiş olduğu kuşkuya benzediği ölçüde belli bir seviyede kalmıştır.

Oysa ilk ve en etkili hücum büyük Hanbeli bilginleri tarafından yüksek düzeyde temsil edilen "selef" soyundan gelmişti. Hanbelliler, ilâhî kelâma atfedilen mutlak değer adına hareket ederek, imanı ilgilendiren şeylerde, akli delilleri ve dialektiği kullanmayı hemen hemen bir dinsizlik olacağı gerekçesi ile reddediyorlar. Mütevekkil döneminde, o anda var olan tek ilm-i kelâm akımı olan mutezileye karşı zafer kazanmışlardır. Ebul Hasan el-Eş'arî'nin reformu boşuna İbni Hanbelî'e dayanmak istiyordu. Hanbeli ve eş'ariler, bazen o kadar şiddetle birbirlerine karşı koyuyorlardı ki bu çatışmalar bir ayaklanma (*fitne*) halini almış ve Eş'arî'nin mezar taşı, ölümünden kısa bir süre sonra Bağdad mezarlığında yıkılmıştır. 11. asırda hanbelî mistiği Ensârî *Zemmül-Kelâm*'ında bu "din ilmi"ne ait elimizdeki en etkili reddiyelerinden birisini ele almış ve bunda başarılı da olmuştur. Şayet katı hanbelîliğin Sünnî vahhabiliği üzerindeki etkisi ve çağdaş reformcuların (selefiyeciler) İbni Teymiye ve onun talebesi İbn Kayyim'a olan içten sevgileri düşünülecek olursa, "selefiye"nin davranışının İslâm düşüncesinin belli başlı kesimlerindeki etkisinin ne kadar canlı olduğu kolayca görülebilir.

Şunu da ilâve edelim ki Endülüslü İbni Hazm (H.5. yüzyıl/M.11. yüzyıl) ilm-i kelâmın prensibini dahi reddetmiştir. İbni Hazm zahiri idi ve zahirilik fıkıh ekolleri arasında kesinlikle kabul edilmiş değildi. Onun metne olan katı bağlılığı veya daha ziyade "vahiy" mahsulü dilin kurallarına bağlı anlamı adıcılığı (semantik nominalizmi), İbni Hazm'a dialektiğin kurnazlıklarını reddettirmiştir. Fakat bunu yaparken, -reddiyelerinde bile- birçok defa daha ileri giden analizlere varmış, hatta hasımlarından daha akıllıca, bazı problemleri daha ileri götürmeye yetenekli olduğunu kanıtlayan bir tavır takınmıştır¹³.

12 İbn Rüşd, *Fasl el-Makûl*, I. Gauthier tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Ceair, 1942, s. 29, Kay., *Kesf el-Menâhic... Felsefatü İbn Rüşd*, Kahire, 1325 H., s. 60.

13 İnsan fiili hakkındaki *istitâ'a* (güç yetleme) ya ait analizlerinde olduğu gibi, *el-Fisâl f'el-Milâl*, Kahire, 1347 H., III, ss. 21-26 ve 31.

11. yüzyıldaki zahiri İbnü Hazm veya 14. asrın hanbelisi İbnü Teymiye de kelâmın düşmanlarıdır. Fakat hiç şüphe yok ki herbirisinin eserlerinde Allah, insanın davranışı ve peygamberlik gibi konular üzerinde, kelâmî oldukları rahatlıkla söylenebilen ileri fikirler göze çarpar¹⁴.

Bir dil problemini açıklığa kavuşturalım.

İslâmî bir ortamda "teoloji" kelimesini nasıl anlamak lazımdır? Bizzat kelimenin tam bir karşılığı yoktur. Aristo'nun teolojisinin ismi *Usûluciya Aristotâlis* şeklinde, tercüme değil transkribe edilmiştir. Kelimesi kelimesine en iyi tercüme şüphesiz "Allah'a ait şeyler" diyebileceğimiz ilâhiyat olacaktır. Bu, çok tanınmış teknik bir terimdir. Önce (tabii teoloji) felsefenin metafiziğinin doruğunu gösterir. Kelâm kelime bilgisine göre "Allah'ın varlığı ve sıfatları" (*vücûd Allah ve sıfâtuhu*) hakkındaki tek kitabı belirtmek için ilâhiyatı kendi hesabına alacak. Buna bazan "Allah Tealâ'nın fiilleri" bölümü de ilâve edilmektedir.

Hıristiyan ortamında "teoloji"nin ilim ve teşkil edilmiş hikmet olarak en basit ve en güzel tariflerinden biri, şüphesiz aziz Augustin'in onu "imanın zihni kavranışı" (*intellectus fidei*) olarak tanımladığı cümledir. Burada söz konusu olan, daha sonraki dilin "tabiat üstü teoloji" diye adlandıracağı şeydir; zira onun objektif aydınlığı, ifşa eden ve edilen Tanrıdır. Teologun kalbinde iman tarafından çok parlak hale gelen bir akıl ona cevap verecektir. Yaratması ile tanınan Tanrı'nın varlığını inceleyen felsefenin son bölümü de "teoloji", fakat "tabii" bir teoloji olacaktır (veya Leibnitz'in ortaya attığı terime göre "ilm-i ilâhî" olacaktır). Şu halde teoloji, "imanın zihni kavranışını", dolaysız olarak Allah'ı ve şüphesiz onun vahyedilmiş sırrını inceleyecektir. Fakat aynı zamanda kurtuluşun tüm kutsal düzenini ve bunun neticesi olarak da Allah tarafından istenen (moral teoloji) insânî davranışı da incelemek durumundadır. Hıristiyan düşüncesinin kendiliğinden devamlı olarak atıfta bulunduğu kavram işte budur. Bu kavram şimdi hıristiyanlığın bir sonucu bile olsa, hıristiyanlıktan çıkmış bir ortamda zımnen ve açıkça ortada durmaktadır.

İmdi -yaptığımız tarihi hatırlatmaların gösterdiği gibi- ne kapsam ve ne de gelişme yönünden kelâmın tam görünümü bu değildir. Gelişme yönünden baktığımızda; sayet İslâmî sahada yazılan kitapların muhte-

14 Geçen nottaki karakteristik metinden ayrı olarak *Fisâl'den* daha birçok örnek çıkartılabilir. İbnü Teymiye için Henri Lamm'un "*Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Tabî ed-Dîn Ahmad b. Teymiye*, Kahire, IFAO, 1939; çeşitli yerlerdeki özet, notlar ve bilhassa 153-203 sahifelerine müracaat edilebilir.

vasını incelediğimiz zaman, onların imanın "zihnen anlaşılması"ndan çok, bir "savunma" endişesi içinde olduklarını görüyoruz. Hıristiyanlıkta "imanın bu müdafaası" sanki teolojiye girişin bir tenkidi gibidir. İslâm'da ise, bizzat yazarların itiraflarına göre kelâmın asıl objesi oluyor¹⁵. Bu durumda onların tüm savunmalarında birçok güçlüklerle karşı karşıya kalmaları şaşırtıcı değildir. Bu andan itibaren, münakaşalarda son bulmayan kurnazlıklar, insan inancı ile ilgili (*ad hominem*) delillerin bazen aşırı olarak kullanılması, aktüel olan fakat ancak geçmişe ait bir değer taşıyan fikir münakaşalarına gömülmeden onu kurtarmak için, yönlendirici ve durmaksızın özleştirici, daha geniş kapsamlı bir "teoloji" bulunamıyor. Meselâ burada, mutezile'nin çeşitli kollarına ait, sonu gelmeyen, çoktandır sömürsüz ve "modern" denen çağa ait bazı eserlere şiddetle çatmaya devam eden reddiyeleri düşünüyorum.

Muhammed Abdüh tarafından girişilen yenileme hareketi, bu aynı savunmacı plân üzerinde kurulmuştur. O, özellikle çağdaş düşüncenin tarihini olduğu kadar, akılcı girişimleri de hesaba katmıştır. Şurası kayda değer ki, bu savunmacı yenileme hareketi, "imanın zihni kavranışına" uygun düşen bir gayretle asla uyuşmuyor. Meselâ "*Risâletü'l-Tevhid*"deki peygamberlik bahsi, kendi öz tabiatı içinde, bizzat kendisi için çok az incelenmiştir. O her şeyden önce cismâni (maddî) şehirlerin teşkilâtlarının onu mecbur bıraktığı gelişmelere göre tasarlanmaktadır¹⁶. İnsan hürriyeti ve ilâhî yüce kudret problemindeki akli güçlüklerle gelince, Abdüh onlarda varlığı doğrulamakla yetinir ve açıklamalarla ilgili tüm araştırmaları reddeder¹⁷. Hıristiyan kelâmında ilk sırada yer alan aydınlatıcı rol, sır olarak sır alemine dalmak için iman tarafından aydınlatılan zihni gayret ve vahyedilmiş olan verinin makul bağlantısını sezebilmek için, kelâm'da ancak bir parıltı halinde görünüyor. O bizzat kendisi için istenmiş değildir. Kelâm, müslümanı, imanının metnî ve akli doğruluğuna inandırmak için, hasma veya şüpbe içinde bulunan mü'mine hitabeder.

Kelâmın ve hıristiyan teolojisinin sahaları gelişme yönünden de uyuşmuyor. İlk yaklaşımda, ancak aceleci bir denklekle, islâmî bir ortamda kelâmın problematiği, hıristiyan ortamında teolojiye benzeyebilir. Burada, sadece imanın verilerindeki farklılığı değil, fakat Kur'anın tüm tekliflerine nüfuz ederek, islâm imanının şahadeti, bu "yeryüzüne ait

15 "Kelâm delilleri getirerek ve şüpheleri gidererek dinî inançları sağlam bir şekilde ortaya koyan bir ilimdir", İsl-Cârcûd, a.g.e., ss.34, 35. Yukarıda geçen nottaki Muhammed Abdüh'un tarafı ile de karşılaştırınız.

16 Meselâ bk. *Risâletü'l-Tevhid*, s. 110, (Fransızca tercümesinde, s. 78.)

hayat kanununu", insanlar arasından ortaya çıkmış olan toplumun en iyisini" düşünüyorum¹⁷.

Şüphesiz İslâm'da Allah sırdır ve sırrını ifşa etmez. Asin Palacios'un teşebbüs ettiği gibi "*De Incarnatione*" ile peygamberlik (*nübüvet*) bahsi veya "*De Summa Pontifice*" ile *imamet* bahsi arasında bir denklik sergilemeyi istemek, ancak itibârî bir şey olabilir. Buna karşılık İslâm veya Peygamberin toplumundaki (*el-cemaat el-İslâmiye, ümmet el-nebî*) müminin hayat şartları ile "zorunlu inançlara" olan imanın tasvibi (*tasdik*) arasındaki münasebetler sıkıdır. Kelâm'da "moral teoloji"nin gerçek bir karşılığı yoktur. Oysa ki gelecek amacı ile Allah tarafından empoze edilen insânî davranış kuralları, burada aynı anda moral, sosyal ve adli, geniş anlamı ile başka bir disipline, özellikle fıkıh usulüne ait olan bir sahayı kapsar. Fıkıh usulü kendi hesabına sosyal ve moral plândan daha az olmamak üzere inanç ve bilhassa ibadetlere ait fiiller plânında geleneksel ve metne ait verilerin geliştirilmesini gerektiriyor. İslâmın ibadete ait kuralları, yalnız tatbikatta değil fakat imanla olan ilişkilerinde dahi "hukukun kaynaklarına" (ve dallarına) bağlıdır.

O halde, dil kolaylığı için, kısaca nasıl kelâmî teoloji kelimesi ile tercüme ediyorsak, fıkıh da islâm hukuku olarak tercüme edersek: şurası açık bir gerçektir ki fıkıh ilmi, huristiyanlıktaki "kilise hukukunu" fazlasıyla aşar. İslâm'da tabiidir ki "imanın zihin sahasında anlaşılmasının" bir aksiomatığı olan fıkıh usulü'nün bağlı olduğu geniş bir "teoloji" sahası, bîzatihî iman kavramından dolayı, imanın muhtevası, şu veya bu dinî ortamda, iman fiilinin tabiatı dolayısı ile, huristiyanlıkta olduğu gibi olmayacaktır¹⁸.

Bu iki disiplin (fıkıh ve kelâm) arasındaki ilişkiler hakkında, asırlar boyunca yapılagelen analizler bu işaretlerimizi aydınlatıcı mahiyettedir. Oysa İslâm'da birinci derecede ehemmiyeti olan fıkıh ilmidir. Bunu A.W. Wensinek daha evvel belirtmişti. Ayrıca bay Hamilton A.R. Gibb'in *Structure of Religious Thought* adlı eserinde bu konudaki ısrarı isabetlidir¹⁹. *Law and Theology* hakkındaki tüm paragraf, üzerinde düşünül-

17 "Öbür dünyada, gerçekliğin bize gösterdiği, insanın serbest faaliyeti ile ıspat edilen Allah'ın irade ve her şeyi bilmesini bağdaştırmayı istemek demek, ilâhî kaderin esârına girmeyi aramak demektir. Ancak bu uçuruma dalmak ve aklın hemen hemen kavramaktan aciz olduğu şeylerle meşgul olmak bize yasaklanmıştır", s.2.c., s. 61; Fransızca tercümesi, s. 43.

18 Kur'an, III/110 (ve buna paralel metinler).

19 Şu araştırmamıza karşılaştırmız: "*Les noms et les Statuts*", le probleme de la foi et des oeuvres en Islam", *Studia Islamica* içinde, Paris, 1956.

20 Krş., H.A.R.Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, 1962, bölüm 11/3, ss. 196-207.

lecek mahiyette olup, özellikle bizim yukarıda geçen sözlerimizi doğrular niteliktedir. Şunu ilâve etmekle yetineceğim ki, tüm karışıklıkları önlemek için, "teoloji" teriminin müsteşrikler arasında ilm-i kelâmın tam bir tercümesi olarak mütalâa edilmesi artık bitsin ve asla unutulmasın ki, İslâm şeriatı dini değerlerde zımni birçok manalar ihtiva etmektedir. Gerçekten de İslâm toplumu, vahyedilmiş kanun (*şer'*) olarak Kur'ânî metin üzerinde merkezleşmiştir. Kelâmda hatta felsefede ortaya konan problem iman ve akıl değildir; söz konusu olan -burada ayırım çok mühimdir- aklın şeriate karşı oynadığı roldür. Çağdaş dil dahi bu görüş açısına sadık kalmıştır. İslâm ülkelerindeki modern üniversitelerde, fıkhan gerçekten büyük bir yer işgal ettiği şeriat fakültesi "Dini Bilimler Fakültesi" olarak anlaşılmalıdır.

Netice olarak, fıkıh usûlü sahasında gerekli bilgileri edinmeden İslâm "teolojik" düşüncesinden hiçbir şey anlayamayacaktır. Veyahut daha ziyade şöyle diyeceğim: teoloji ismini almaya en fazla hak kazanan özetlemeler, içinde *usul-i fıkıh* ve kelâmın birbirine kavuştuğu *Usûl ed-Din* diye adlandırılmış olanlardır.

Şüphesiz Fârâbî "*İlimlerin Sınıflanması*" adlı kitabında kelâmın prensiplerinin tetkikini fıkıhın kullanılışının ve incelenmesinin bir neticesi olarak görmüştür: "*mütakellim* (kelâmcı) *fakih*'in temel olarak kullandığı prensipleri hakim kılıyor"²¹. Fakat bu görüş biraz kısmî, iki disiplinden birini diğerine bağli kılmak için hayli endişeli bir fikir olarak kalmayacak mıdır? Kelâmın fonksiyonunu fıkıh usûlü tarafından belirlenen prensipleri müdafaa etmektir diye belirterek, sebep-netice bağını ters çevirmek güç olmayacaktır. Bu durumda kelâm usûl-i fıkıha göre ikinci derecede bir yer işgal eder.

Burada bize şunu hatırlatmak gerekir ki, kelâmın savunucuları ve yıkıcıları, büyük fikhî ekoller haline gelen anlayış guruplarına göre bölüşülüyorlar ve bu tespit sünnilîğin sınırlarını taşıyor. Şia, hariciye, Bağdatta mahkum edilen mutezile gibi hak mezhepler dışına taşan bir kısım çevrede, etkilerini icra etmeye devam ediyorlar. Sünnilikte eş'arî eğilimleri, şafîilerin tercihli ilgilerine sahip olmuşlar; sonraları bir muhalefet dönemini müteakip kuzey Afrika malikilîği içinde yaşama haklarına sahip olmuşlardır. Hanefîliğe gelince, *Mâturidî* denen ekol onun kökenlerine o derece bağli kaldı ki gerçekten bir *hanefî-mâturidî* kelâmından bahsetmek daha doğru olur. Bu ekolün büyük temel metinleri hanefî "*akide*"leridir ki onlar Wensinek tarafından çok iyi tetkik edilmişler-

21 Fârâbî, *İhsâ el-Ülüm*, sikri geçen iktibas.

dür²². Öyle görünüyor ki Wensinck Semerkandlı Mâturidî'nin (zaten az tanınan) eserlerini daha dolaysız olarak incelemiştir. Hanbeli akımı ve geçici zahiriye, iki fıkah ekolü olarak kendilerini takdim ederler ve böylece ilm-i kelâmın meşruluğunu bile kabul etmeyi reddederler.

Kısaca; zatlaşma olduğu zaman; (hanbeliye, zahiriye gibi) çok şöhretli olan *akide* türleri üzerine dayanan usûl-i fıkah kitapları, hasımla sadece münakaşa dialektiği metodunu saf dışı bırakarak, kelâmda ele alınan problemleri kendi hesaplarına gelecek şekilde sorumluluğu üzerlerine alırlar. Uyuşma olduğu zaman ise, (hanefiye, şafiiye ve bir noktaya kadar malikiye) kelâm ilmi "hukuk kaynakları" tarafından başlatılan birçok araştırmaların kendi kendini müdafaasının kullanılması ve bunun bir uzantısı haline gelir.

Bu durumda her şey, incelenen yazarların şahsî düşünce güçlerine bağlıdır. Büyük hanbelilerin çıkarı, bir yandan onların içe dönük araştırmaları, diğer taraftan bu araştırmanın halkın dindarlığı üzerindeki etkisindedir. Bu açıdan profesör Henri Laoust'un İbni Batta ve İbni Teymiye üzerindeki araştırmaları, profesör George Makdisi tarafından İbni Akil üzerinde yapılan çalışmalar, batılı anlamda hiç de sadece fıkah veya hukuk araştırmaları değildir. Bu şekilde tabliye tabi tutulmuş metinlere başvurmadan, islâm düşüncesinin iman değerleri üzerinde verimli bir şekilde düşünölebileceğini hiç sanmıyorum. Meselâ bir İbni Teymiye'nin eserleri bir "teoloji" den çok Sanûsî, Bâjurî ve diğerleri gibi sonraki mütekellimlerin kitaplarından çok daha toplayıcı niteliktedir.

Fakat bu birkaç düşünceden hareket ederek, ilmi kelâma ait belli başlı eserleri incelemenin faydasız ve yararsız olduğu sonucuna varılmamalıdır. Bilâkis bu tür araştırmalar islâm ülkelerinin dini zihniyetini kavramak isteyen için kaçınılmazdır. Islâm düşüncesinin tarihi gelişimini takip etmek, ancak bize kalan mutezili metinlere ve meselâ Eş'ari ve Bâkallâni'nin eserlerine başvurmakla mümkün olacaktır. Cüveynî, bilhassa Şehristânî, Fahreddin Râzî (*el-Muhassel*) Cürcânî ve Taftâzânî'de felsefenin, karşı koyanları üzerinde ıera ettiği etkinin payını hissettiğimiz gibi, bazen -özellikle söz konusu olan Râzî ise- tamamen "teolojik" olarak adlandırabileceğimiz dolaysız bir açıklama gayretinin ortaya çıktığını da hissedebiliyoruz.

Kelâmı sadece kendi plânında tesbit etmek uygun olur: iman inançlarını doğrulama ve müdafaâ etmek ve onu, fırsat düştüğünde, ona en çok ters düşen diğer akım ve disiplinlerle tamamlamayı bilmek gerekir. Şa-

22 *The Muslim Creed* içinde, Cambridge, 1932.

yet devamlı olarak "kelâm"ı hristiyanlıkta aldığı manaya göre "teoloji" terimi ile karıştırmaya bir son verirsek, işte o zaman kelâmın islâm düşüncesinde oynadığı sınırlı fakat gerçek rol bize daha iyi kavranabilir. Çağımızda ona karşı belli bir soğukluğun gün yüzüne çıkması şüpheli bir olgu değildir. Öyle görünüyor ki iki sebep bunu izah edebilir: İmanın gerekçe ve muhtevasını arayan, onu derünl ve ayı bir hareketle, mü'min ve peygamber ümmetinin bir üyesi yapan şey hakkındaki bilgisini derinleştirmek isteyen bir müslüman, kelâm kitapları tarafından ancak hayal kırıklığına uğratılır. Zira bu durumda kelâmdan, ona vermeye yetkilendirilenden çok daha fazla şey istenmiş olur. Hatta kelâma savunmacı plâni yönünden müracaat edilse bile, yine hayal kırıklığına uğranmış olacaktır. Çünkü bu durumda problematiğin yenilenmeyişi ve zamanın problemlerine uygulanamayışı tesbit edilmiş olacaktır.

Kelâmın uyarlanabileceği ve bilhassa orada "hukukun kaynaklarının" rahatça yerlerini bulacağı geniş bir *Usûl ed-Din* bütünlüğü çerçevesi içinde yerini alabileceğini söylemek bize düşmez. Din ilimlerinden herhangi birinin uyanışının şartlarını belirlemek, sadece islâm düşüncesine ait bir husustur. Burada söylenebilecek şey, "savunmacı bir kelâmın" hayatiyetine ve durmaksızın yenileşme kapasitesine bağlıdır. Fakat tüm yayılışı içinde, imanın verisini kendi hesabına geçirerek, geniş anlamda tamamen bir "teoloji" ye bağımlıdır. Böylece keşfedilen saha islâmı ve hristiyanlıkta aynıdır.

Özet olarak: Kelâm ilmi asırlar boyunca geliştirildiği şekli ile çok geçerli bir araştırma alanıdır. Onsuz, islâm dini düşüncesinin bir bölümü gözümüzden kaçacaktır. Şu kadar varki, kelâm ve teolojiyi, bu kelimenin hristiyanlıkta ve hatı dillerinde aldığı manada eş anlamlı görmekten kaçınmalıyız. Bir taraftan, incelediği dini inançların muhtevası herşeyden önce bir savunma veya doğrulama açısından kavranmıştır. İmdi bu imanın verisi ve hatta muhtevası, usul-i fıkıh ortaya koyduğu zihni davranışlara ve birçok kavramlara yerleşmiştir. Bu noktadan bakınca, birçok defa kelâmın bazı hasımları bize şu veya bu mütekellimden daha çok yol gösterici olacaklardır.

KİTAP TANITMA

Manfred Ullmann, ISLAMIC MEDICINE, Islamic Surveys 11, Edinburgh University Press, 1978, 138 p., in 8.

Yazara göre bu terimin içine IX. yüzyılda arap ülkelerine sokulan ve ortaçağdan yeniçağlara kadar uygulanan tıbbi sistem girer. 'Arabian Medicine' terimi içinde **Râzi**, **Macûsi**, **İbn Sina** gibi arap olmayan kişiler olduğu gibi ayrıca **Hunayn b. İshak** gibi hristiyan, **Meymuni** gibi Musevi kimseler de vardır. Bu bilginler İslam kültürü çevresinde yaşadılar. İslam tıbbı, arap toprakları üzerinde doğmadı. Daha çok, Eski-Yunan tıbbının ix. yüzyıldan itibaren Akdenizin güneyinde ve batısında arapça ile ifadesiyle başlamıştır. (s. xı).

Tıp alanında henüz yayınlanmamış birçok elyazması kaynaklar bulunduğunu belirten yazar **Manfred Ullmann**, **E.G. Brown**'ın 55 yıl önce belirttiği gibi "basılanların yeniden düzeltilmesi ve basılması" gerektiğini ifade etmektedir. Bundan sonra Batı'da bu konuda en çok bilinen ve kullanılan eserleri sıralıyor. Bunlar: **Lucien Leclerc**'in, *Histoire de la Medecine Arabe* (Paris 1876; 2. baskı Newyork, tarihsiz, 1960?); **E.G. Browne**'in *Arabian Medecine* (Cambridge 1921); **Cyril Elgood**'un, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year A.D. 1332* (Cambridge 1951), Yazarımızın, *Die Medizin im Islam* (Köln-Leiden 1970), Arapça tıp literatürü için **Fuat Sezgin**'in *Geschichte des Arabischen schriftums*, 3. cild, 1971.

Bu küçük kitapta, işin tarihi yönü bir tarafa bırakılmıştır. Klinik ve hastahane kurumları, tabibin sosyal durumu, hasta tabib münasebetleri, tıp öğretimi bu kitapta konu edilmemiştir. Burada daha çok vurgulanan, İslam tıbbının geleneği yönü ile Yunan tıbbına bağlı olduğu ve bilimsel-aklı tıp ile büyü, münecimlik arasındaki ilinti konu olmuştur. Ayrıca ortaçağda bir doktorun insan fizyolojisi üzerine neler bildiği belirtilmiştir.

Kitabın içindekiler:

I. Bölüm : İslam öncesi Arabistanda ve Emeviler döneminde tıbbi durum (s.1-7).

II. Bölüm : Tercümeleler çağı, Yunanca, Süryanice, Eski-Farsça, Hintçe eserler (s. 3-7), Sonuçları (s. 20), Kaynaklarda yanlışlar (s. 24), Bilimsel terminolojinin özümlemesi (s. 27), Bazı Yunan görüşlerinin İslamlaştırılması (s. 30), Kaybolmuş Yunan metinlerinin yeniden düzenlenmesi (s. 31).

III. Bölüm : Arap tıp tarihine genel bir bakış, Arap tıbbının Batı'ya etkisi (s. 52).

IV. Bölüm : Fizyoloji ve Anatomi, Unsurlar (s. 56), Mizaç-Dört unsur (kan, salya, safra, dalak) (s. 57), Melekeler (yetenekler) (s. 60), Doğal, hayvansal, fiziksel ruhlar (pneumata) (s. 62), Özet (s. 63), Kan dolaşımı (s. 64), Anatomi (s. 70).

V. Bölüm : Patoloji (s. 72).

VI. Bölüm : Hastalığın bulaşması ve veba (s. 86).

VII. Bölüm : Perhiz bilgisi ve İlaç bilgisi (s. 97-103).

VIII. Bölüm : Tıp ve gizli (occult) bilimler (s. 107), Tıp ve Astroloji (müneccimlik) (s. 111-115).

Bir kısa ana bibliyografyadan sonra, her bölümün dip notları ayrı ayrı tasnif edilerek bunun kitabın sonuna konulması tercih edilmiştir. Böylece, süratle, genel bilgi edinmek isteyenlerin yanı sıra, daha geniş bilgi edinmek isteyenlere konu ile ilgili kaynaklar tanıtılmak istenmiştir. Ayrıca çeşitli müze ve kitaplıklardan alınan sekiz adet resim, çeşitli konuları daha iyi sergilemeye yardım etmektedir. Kitap genel bir dizin ile sona ermektedir (s. 131-138).

'*Islamic Medicine*', İslam tıbbı hakkında, bilimsel, genel bilgi edinmek isteyenler için çok yararlı bir kitap niteliğini taşımaktadır.

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU

el-Cubûri, Dr. Abdullah Muhammed, *Fikhu'l-İmam el-Evzâ'i. Evvelu Tedvin li-Fikhi'l-İmam*, Matba'atu'l-İrşad, Bağdad 1977, c.I: 107 + 544 s., c.II: 618 s.

Abdurrâhman el-Evzâ'i (ö.157)'nin fıkını tesbit etmek amacıyla yazılmış olan bu eser, Irak Cumhuriyeti Vakıflar Bakanlığınca yayımlanmış olup 27 seri numarasını taşımaktadır.

Yazar, eserini iki cilt halinde kaleme almış ve birinci cildi ibadetlerle, ikinci cildi de muâmelâtla ilgili hükümlere ayırmıştır.

Yazarın "Ahkâmu'l-İbâdât" adını verdiği birinci cildin başında kendi imzasını taşıyan bir takdim yazısı vardır (s. 3-8). Bu yazıda müellif, eseri hangi amaçla hazırladığını ve bu araştırmasında hangi kaynaklara başvurduğunu belirttiğinden sonra şöyle demektedir:

"Bu araştırmamı iki kısma ayırdım: 1) Tarihi kısım. Bu kısımda İmam el-Evzâ'i'nin hayatı ve çağını ele aldım. 2) Fikhi kısım. Bu kısımda da el-Evzâ'i'nin fıkını ve ictehadî görüşlerini ele alarak, ona ait olan bulabildiğim bütün fikhi meseleleri topladım ve meşhur fıkıh konuları (babları) na göre tertip ettim" (s.6, 7)*.

Eserde, her mesele hakkında İmam el-Evzâ'i'nin görüşleri verildikten sonra ünlü dört mezhep imamlarından ona katılanların ictehadları, çoğunluğun ona uyan veya ondan ayrılan görüşleri, dayandıkları delillerle birlikte karşılaştırmalı olarak ele alınmış; müctehidlerin ileri sürdükleri hadislerin sağlamlık ve zayıflık yönünden, dereceleri belirtilerek, değerlendirilmesi yapılmıştır.

Günümüzde yaşamayan Evzâ'i mezbebiyle ilgili hiçbir fıkıh ve hadis kitabı bize kadar ulaşmadığı için, yazar, el-Evzâ'i'nin görüş ve ictehadlarını toplarken:

* Aynı tarzda karşılaştırmalı başka bir çalışma, daha önce Dr. Haşim Cemil Abdullah tarafından Sa'id b. el-Museyyib (el-Museyyeb)'in fikhi görüş ve ictehadlarını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Her iki çalışmayı da Cami'atu'l-Ezher Külliyyetu'l-Şer'iyye ve'l-Kamun'un Fıkıh Usûlü Bölümü Başkanı Prof.Dr. Abdülgani Muhammed Abdülhâlik yönetmiştir. Dr. Haşim'in özünü ettiği eser, *Fikhu'l-İmam Sa'id b. el-Museyyib. Evvelu Tedvin li-Fikhi'l-İmam Muâmelâtin li-Fikhi Gayrihî minâ'l-Ulema'* adını taşımakta olup Irak Cumhuriyeti Vakıflar Dıvanı Bakanlığınca dört cilt halinde yayımlanmıştır (Matba'atu'l-İrşad, Bağdad 1974).

a) Tefsir kitaplarından Kurtubî'nin *el-Camî'li-Ahkâmî'l-Kur'an'ı*, Taberî'nin *Camî'u'l-Beyan an Te'vîlî'l-Kur'an'ı*, Cassas'ın *Ahkâmü'l-Kur'an'ı*, İbn Kesîr'in *Tefsîr'i*, İbnu'-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an'ı* gibi eserleri;

b) Hadis kitaplarından İbn Hacer'in *Fethu'l-Bâri'si*, Aynî'nin *Umdetu'l-Kâri'i*, Nevevî'nin *Sahîb-i Müslim* şerhi, Hattâbî'nin *Moâlimu's-Sünen'i*, Süddik-âhâdî'nin *Avnu'l-Ma'bûd'u*, Mubarekfûri'nin *Tuhfetu'l-Ahvesi'si*, Zeynüddin el-İrakî'nin *Tarhu't-Tesrib'i*, el-Bâcî'nin *el-Muntekâ'* adlı *Muvatta'* şerhi, Zerkânî'nin *Muvatta'* şerhi, İbn Abdilberr'in *el-İstiskâr* ve *et-Temhid* adlı eserleri, Tahâvî'nin *Şerhu Maâni'l-Asâr'ı*, Şevkenî'nin *Neylu'l-Evtâr'ı* ve San'ânî'nin *Subulü's-Selam'ı* gibi kaynakları;

c) Fıkıh kitaplarından da Şafî'nin *el-Umm'u*, Nevevî'nin *el-Mecmu'u*, İbn Kudâme'nin *el-Muğni'si*, İbn Hazm'in *el-Muhallâ'sı*, Tahâvî'nin *İhtilafu'l-Fukahâ'sı* ile Taberî'nin *İhtilafu'l-Fukahâ* adlı eseri, İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Muctehid'i*, İbnu'l-Munzir'in *el-İşraf* ve *el-Evsaf'ı*, es-Serevî'nin *İhtilafu's-Sahâbe ve't-Tâbiin...*'ni, Ebu Ubeyd'in *el-Emval'i*, San'ânî'nin *Ravdu'n-Nadîr'i* gibi önemli eserlere başvurmuştur.

Birinci cildin Giriş (Mukaddime) kısmında (s.11-107), el-Evzâ'î'nin hayatı ve çağı üzerinde durulmuştur. Bu arada Evzâ'î mezhebinin özellikleri, nerelerde yayıldığı, İslam hukukunun el-Evzâ'î yoluyla Roma hukukunun etkisinde kaldığı ileri sürülenlerin görüşlerinin değeri, el-Evzâ'î'nin eserleri, sünnet ve fıkhın tedvini gibi konular ele alınmıştır.

Birinci ciltte Giriş'ten sonra gelen ve "Ahkâmü'l-İbâdât" unvanını taşıyan kısım (s.1-500) 10 bölüme ve her bölüm de ayrıca alt bölümlere ayrılmıştır. Burada biz, sadece ana bölümlere işaret etmekle yetinmek istiyoruz.

- 1- Temizlikle ilgili hükümler (Ahkâmü't-Tahârat).
- 2- Namazla ilgili hükümler (Ahkâmü's-Salât).
- 3- Cenazelerle ilgili hükümler (Ahkâmü'l-Cenâiz).
- 4- Zekatla ilgili hükümler (Ahkâmü'z-Zekât).
- 5- Oruçlarla ilgili hükümler (Ahkâmü's-Sıyâm).
- 6- İ'tikâfla ilgili hükümler (Ahkâmü'l-İ'tikâf).
- 7- Haccın hükümleri (Ahkâmü'l-Hacc).
- 8- Kurbanlarla ilgili hükümler (Ahkâmü'l-Udhıyye ve'l-Akika).
- 9- Av, hayvan kesme ve yiyeceklerle ilgili hükümler (Ahkâmü's-Sayd ve'z-Zebâih ve'l-At'ime).

10- Yemin ve adaklarla ilgili hükümler (Ahkâmu'l-Eymân ve'n-Nüzûr).

Bu birinci cildin sonunda ayrıntılı bir konu fihristi (s. 501-540) ile bir yanlış-doğru cetveli (s. 541-544) yer almaktadır.

İkinci cilt ise "Ahkâmu'l-Muâmelât" adını taşımakta olup metin kısmı 530 sayfadan ibarettir. Bu kısım, 8 ana bölüme ve bunlar da ayrıca alt bölümlere ayrılmıştır. Eserin bu kısmının ana bölümleri şunlardır:

1- Evlilikle ilgili hükümler (Ahkâmu'n-Nikâh). Bu bölümde evlenme, boşanma, nafaka ve süt kardeşliği gibi konular ayrıntılı olarak incelenmektedir.

2- Miras ve vasiyetlerle ilgili hükümler (Ahkâmu'l-Mevâris ve'l-Vesâyâ).

3- Satımla ilgili hükümler (Ahkâmu'l-Buyû'). Bu bölümde faiz (ribâ), para peşin ve mal veresiye satış (selem), borç (karz), şuf'a, rehn, kefalet, vekâlet, bazı şirketler, kira (icâre), âriyet, vedîa, tarım ortaklığı, hibe, vakıf, hacr, iflas, buluntular (lukata ve lakit) konuları da ele alınmıştır.

4- Cinayetlerle ilgili hükümler (Ahkâmu'l-Cinâyât). Bu bölümde kısas, diyet ve keffâret gibi konulara yer verilmiştir.

5- Hadd cezaları ile ilgili hükümler (Ahkâmu'l-Hudûd).

6- Yargı ve tanıklıkla ilgili hükümler (Ahkâmu'l-Kadâ' ve'ş-Şehâdât).

7- Kâlelerle ilgili hükümler (Ahkâmu'r-Rakik).

8- Devletler hukuku ile ilgili hükümler (Ahkâmu's-Siyer). Savaş, barış, ganimet, zimmi ve esirlerin durumları gibi konular bu bölümde incelenmiştir. Bu bölümün "Hâtîme" başlıklı son kısmında, yalnızca el-Evzâ'i ile dört mezhep imamlarının değil, aynı zamanda öteki İslam hukukçularının görüşleri de belirtilmiştir.

Bu ikinci cildin sonunda ise (s. 533-568) tefsir, hadis ve mezheplere göre ayrı ayrı tasnif edilmiş fıkah kitaplarıyla diğer kaynakları içeren çok zengin bir bibliyografya, ayrıntılı konu fihristi (s. 569-616) ve bir yanlış-doğru çizelgesi (s. 617-618) bulunmaktadır.

İslam hukuk tarihinde önemli bir yer tutan, Suriye ve Endülüs (İspanya)'da yaklaşık olarak iki yüzyıldan fazla yaşamış bulunan Evzâ'i mezhebiyle İmam el-Evzâ'i'nin görüşlerini ortaya koymak için böylesine yorucu bir çalışmayı üzerine atıp başarıyla sonuçlandıran sayın Dr. Abdullah Muhammed el-Cubûrî'yi burada takdir ve tebrik etmek isterim.

Dr. Abdulkadir ŞENER

Chikh BOUAMRANE, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Problemi* (Mutezile Çözümü), "Le Problème de la Liberté Humaine dans la Pensée Musulmane" (Solution Mutazilite); Roger ARNALDEZ'in önsözü ile, Etudes Musulmanes serisinden, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1978, 377 sayfa.

Chikh Bouamrane'nin bu eseri, Sorbonne (Paris IV) Üniversitesi profesörlerinden Roger Arnaldez'in bir önsözü ile başlamaktadır. Arnaldez önsözünde, insan hürriyeti kavramının, felsefecileri olduğu kadar kelâmcıları da meşgul ederek, insan düşüncesinin, üzerinde çok fazlası ile durduğu bir konu olduğuna dikkatleri çekiyor. Yazarın, büyük mutezili bilginlerinin elde mevcut eserlerine dayanarak, kesin ve net sonuçlara vardığına işaret ederek, bazı müsteşriklerin fikirlerini reddettiğini de kaydediyor.

Eser başlıca 5 ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm giriş mahiyetinde bazı mülahazaları (Considerations Preliminaires, ss. 15-103) ihtiva etmektedir. Beş kısma ayrılan bu bölümün birinci kısmında tarihi bazı malûmatlar veren yazar, harici, mürcii ve cebriye'nin tavırlarını belirledikten sonra, mutezilenin doğuşu ile mutezile-emeviye ve mutezile-hâşimiye arasındaki ilişkilerden bahsediyor. İkinci kısımda cebriye, hanbeliye, eş'ariye ve sufiye gibi çeşitli doktrinlerin kaynakları hakkında bilgiler verdikten sonra üçüncü kısımda dış tesirleri inceler. Mutezile ekolü üzerindeki yunan felsefesi, hıristiyan tesiri ve düalistlerin doktrinleri ile olan ilişkilerden bahseder. Dördüncü kısımda mutezile'nin metodolojisini tetkik eden yazar, İslâm düşüncesini çok etkileyen bu ekolün metotlarını, çeşitli yönleri ile ele almaktadır. Beşinci ve son kısımda da temel metinler üzerinde durur. Mutezili ve mutezili olmayan temel metinleri iki bölüm halinde inceleyen yazar, eserinde bu temel metinlerden çok istifade etmektedir.

İkinci bölümde, insanın davranışlarında baskı altında olmadığı hususunu inceler (L'homme n'est pas contraint d'agir, ss. 105-171). Yazar bu bölümün birinci kısmında kaza mefhumunun tenkidini yapmaktadır. Kader üzerindeki hadislerin tahlili ve davranış hürriyeti ile

İlgili ayetler de bu kısımda incelenmektedir. İkinci kısımda keşî teorisi üzerinde durulmakta, bu husustaki mutezile ve eş'ariyenin anlayışları tahlile tabi tutulmaktadır. Üçüncü kısımda kötü ve doğrulanışı ele alınmakta, kötünün insan fiili olduğu ve Allahın kötü bir fiilde bulunmaya gücünün olup olmadığı sorusu incelenmektedir. Dördüncü kısım da ıstırap ve izahına ayrılmıştır. Bu bölümün son kısmında da sorumsuz varlıklar incelenmektedir. Uyuyan ve dalgın bir insanın durumu ele alındığı gibi, delinin durumu da incelenmektedir.

Üçüncü bölüm insanın davranışlarında hür olduğuna dairdir. (L'homme est libre d'agir, ss. 173-229). Bölümün birinci kısmında davranışın kapasitesi üzerinde durulmaktadır. İkinci kısımda Allahın ve insanın karşılıklı güçleri incelenmekte olup, üçüncü kısımda da irade ve hürriyet kavramları üzerinde durulmaktadır. Allahın iradesinin analizi ve muhtevası incelendikten sonra, dördüncü kısımda hür seçim konusu işlenmektedir. Seçimdeki hürriyet çeşitli yönleri ile ele alınmaktadır. Beşinci kısımda insanın fiilleri ve durumu üzerinde durulmakta, bu arada fiillerin niteliği ile iradeye taalluk eden ve etmeyen fiiller üzerinde durulmaktadır.

Dördüncü bölümde de hürriyet ve sorumluluk (Liberté et Responsabilité, ss. 231-294) incelenmektedir. Bu bölümün birinci kısmında akıl ve ahlâk düşüncesi üzerinde durulmaktadır. İkinci kısımda sorumluluk ve viedan hürriyeti üzerinde duran yazar, üçüncü kısımda bilgi ve günah kavramları üzerinde izahatlar veriyor. Dördüncü kısımda hürriyet ve yardım, beşinci kısımda da hürriyet ve müeyyide hususlarında aydınlatıcı malumatlar verilmektedir.

Beşinci ve son bölümde mutezileinin yayılması incelenmektedir (Diffusion du mu'tazilisme, ss. 297-350). Bu bölümün birinci kısmında mutezile ile sünnilik arasındaki ilişkiler incelenmektedir. Hanbeli ortamının açılışı, eş'ariliğin gelişmesi ve mutezile dışındaki diğer sünni ekoller incelenmektedir. İkinci kısımda da mutezile ve ondan ayrılan diğer ekoller üzerinde durulmaktadır. Bu kısımda mutezile ve şîa, mutezile ve hariciler, mutezile ve sufiler üzerinde durulmaktadır. Üçüncü kısımda mutezile ve felsefe konusu işlenmektedir. Burada İbni Rüşd'ün mutezileye ait eserleri tanıyıp tanımadığı sorusuna açıklık getirilmeye çalışılmış, mutezile ve hıristiyan düşüncesi ile mutezile'nin çağdaş felsefe karşındaki duruma ele alınıp incelenmiştir. Dördüncü kısımda mutezilenin yenilenmesi üzerinde durulmaktadır. İlk neo-mutezili eğilimlerden sonra, Muhammed Abduh ve mutezile ile Muhammed İkbâl ve mutezile incelenmiş; İkbâl sonrası felsefe ile mutezile arasındaki ilişkiler tetkik

edildikten sonra yazar, mutezile üzerindeki araştırmalarda görölen gelişmeler üzerine dikkatleri çekmiştir. Beşinci ve son kısımda da sonuç ve perspektifler ele alınmıştır. Bu kısımda yazar mutezileye yöneltilen tenkitlerden, yapılan olumlu katkılardan ve mutezilenin aktüalitesinden bahsederek bu bölümü bitirmektedir.

Bibliyografya ve kısaltmalardan sonra (ss. 351-357) özel isim endeksi (ss.359-366), teknik terim endeksi (ss. 367-368), Kur'an ayetleri endeksi (ss. 369-372) ile eser son bulmaktadır.

Şunu belirtmek gerekir ki, yazar eserinde Mutezileyi çok yüceltmekte ve İslâm düşüncesindeki yenileşme hareketinin, Mutezile düşüncesinden kaynaklanabileceği görüşünde olduğunu hissettirmektedir. Probleme bu tarz bir bakışın, ilmi objektiflikle nasıl bağdaştırıldığı, üzerinde düşünülecek bir husustur.

Herşeye rağmen ihtiva ettiği konular bakımından hayli enteresan bir araştırma olan bu eser, son zamanlarda mutezile üzerinde yapılan ilginç çalışmalardan birisidir. Buhunan son mutezili kaynakları da gözden geçiren yazar, "insan hürriyeti" gibi zor ve karmaşık bir konuyu sistematik bir şekilde ve kolay anlaşılabilir bir üslupla ele almış ve bu konuda çok faydalı bir eser meydana getirmiştir diyebiliriz.

Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

— FAKÜLTEMİZ KÜTÜPHANESİNE GELEN
KİTAP VE DERGİLER

1978

Hazırlayan: Ahmet KOCA
Kütüphane Müdürü

- AL-ABBADİ, ABD ALLAH ABD AL-RAHİM: min al-Âdâb va'l-ah-
lâk al-islâmiyya. I.bs. Kahira 1396/1976, Matbaat al-Saada. 372
s. 8°. Y. 19485.
- ABD AL-RAHMAN B.ABD AL-AZİZ AL-DAVUD: al-Ukubat fi'l-
İslâm. Riyad 1973, Lîl-tibaa. 439 s. 8°. Y. 19107.
- ABU DAVUD SULAYMAN B.AŞ'AS B.İSHAK AL-AZDİ AL-Sİ-
CİSTÂNİ: Sunan. Cilt: 1-2. Ta'likât: Şayh Ahmed Sa'id Ali. Mısır
1952/1371, Şirket Matbaa ve Mustafa al-Babî al-Halabî. 8°. Y.
19488/1-2.
- ABU AL-MAKARİM, Dr. ALİ: Usûl al-tafkir al-nahvî. Bayrut 1973,
Matabî' Dâr al-Kâlâm. 439 s.8°. Y. 19108.
- AFFİFİ, EBU'L-ALA: Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi.
Çev.: Dr. Mehmet Dağ. Ankara 1975, Ankara Üniversitesi Bası-
mevi. 189 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları
No: 127. Y. 18961.
- AHMED HULUSİ: Din-Bilim ışığında ruh, insan, cin. Spiritizmin iç-
yüzü. İstanbul 1972, Ahmet Sarı Matbaası. 181 + 2 s. 8°. Y. 19186.
- AHMED MİDHAT: Denizci Hasan (Hasan Mellâh). 2 cilt. 1. bsk. Sa-
deleştiren: Prof.Kenan Akyüz. İstanbul 1975, Millî Eğitim Bası-
mevi. "Kültür Bakanlığı 1000 Temel Eser, 75" Y.19320/1-2.
- Dr. AHMED MUHTAR UMAR: an-Naşatu's-sakafi fi Libya. min al-
Fath al-islâmi hattâ bidâyati'l-asrî't-Türki. Bayrut 1971, Matbaat
Dâr al-Kutub. 302 s.8°. Y. 19106.

- Dr. Ahmet Recai Seçkin'e armağan.* Ankara 1974, Sevinç Matbaası. XXXVI + 925 s., 8°. 1 resim. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 351. Y. 18832.
- Ahsan mâ kara'tu anî'l-İslâm I.* Makalât va dirâsat al-kibâr al-ulâmâ va'l-udabâ. İntikâha: Dr. Salahuddin al-Munaccad. Bayrut 1971, Dâr al-Kitâb al-Cadîd. 114 s., 8°. Y. 19096 /1.
- AKARSU, DOÇ.DR. BEDİA: Max Scheler'de kişilik problemi. İstanbul 1962, Edebiyat Fakültesi Basımevi. VIII + 160 s., 8°. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 976. Y. 19070.
- AKÇURA, PROF. YUSUF: Siyaset ve iktisat hakkında birkaç hitabe ve makale. (16 Eylül 1335-23 Nisan 1340). İstanbul 1924-1340 Yeni Matbaa. 221 s., 8°, Y. 19192.
- AKÇURA, YUSUF: Üç tarz-ı siyâset. Ankara 1976, Türk Tarih Kurumu Basımevi. 55 s., 8°. 1 portre. Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi Sayı: 73. Y. 19180.
- AKDEMİR, RIZA: Billûr damlalar. Manzum öğütler dinî şiirler. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 63 s., 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 161. Y. 18839.
- AKDER, PROF. NECATİ: Bilim davası ve örf korkusu. Ankara 1976, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 36 s., 8°. Y. 19175.
- AKINCI, DOÇ.DR. SIRRI: İnançtan bilime. İstanbul 1977, Hilâl Matbaası Koll.Şti. 260 s., 8°. "Çağdaş Yayınları". Y. 19416.
- AKINTÜRK, PROF.TURGUT: Aile hukuku. Genişletilmiş 2. bs. Ankara 1975, Sevinç Matbaası. XLII + 460 s., 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 346. Y. 18967.
- AKİPEK, PROF.DR.JALE G.: Türk eşya hukuku. (Aynı haklar). Üçüncü kitap. Mahdut aynı haklar (Menkul rehini hariç). Ankara 1974, Sevinç Matbaası. XXX + 299 s., 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 350. Y. 18835 /3.
- AL-AKKAD, ABBAS MAHMUD: Haka'ik al-İslâm ve abatil husûmihi, al-Kahira (1972), Dâr al-İslâm. 275 s., 8°. Y. 19010.
- AKYAY, DR. NECMETTİN: Tıbbî mikrobiyoloji ve enfeksiyon hastalıkları bibliyografyası. (1801-1971). Kitap-risale-makale-broşür-monografi ve hütün yayınlar. Ankara 1972, Ankara Üniversitesi Basımevi. XVI + 548 s., 8°. = Ankara Üniversitesi, Diyarbakır Tıp Fakültesi Yayınları No: 3. Y. 18828.

- AKYOL, TAHA: Sovyet Rus stratejisi ve Türkiye. Cilt: 1-2. İstanbul 1976, Yüksel Matbaası. 744 s. 8°. "Ötüken Yayınevi, Kültür Serisi: 12" Y. 19404/1-2.
- AKYÜZ, PROF.KENAN: Encümen-i dâniş. Ankara 1975, Ankara Üniversitesi Basımevi. 67 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 50. Y. 19245.
- AKYÜZ, DOÇ.DR.YAHYA: Türk kurtuluş savaşı ve Fransız kamuoyu. (1919-1922). Ankara 1975, Türk Tarih Kurumu Basımevi. X + 247 s. 8°. 5 plâns. Türk Tarih Kurumu Yayınları XVI. Dizi - Sa. 27. Y. 19017.
- ALİEFENDİOĞLU, DR. YILMAZ: Türk vergi sisteminde verginin kaynakta kesilmesi (stopaj). Açıklama, enson yargı kararları, eleştiri, kavramlar. Ankara 1975, Doğu Ltd. Şti. Matbaası. XXIII + 214 s. 8°. Y. 19019.
- ALİ KEMAL: Paris müşahabeleri. 2 cilt. İstanbul 1329, 1331, Matbaa-i İkdâm. 8°. Y. 19191/1-2.
- ÂLİ, MUSTAFA B. AHMAD GELİBOLULU: The conditions of Cairo concerning her actual customs. (Halât al-Kahira min al-'ûdât al-tahira?) 1959. Translation of the text: Andreas Tietze. Wien 1975, (Druck: Ernst Bevar). 177 s. 4°. 89 plâns. "Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische klasse Denkschriften, 120. Band." Y. 19446.
- ALKAN, DOÇ. DR. CEVAT - DOÇ.DR. HIFZI DOĞAN - DR.S.İLHAN SEZGİN: Meslekî ve teknik eğitim prensipleri. Ankara 1976, Kalite Matbaası. XI + 303 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 61. Y. 19253.
- ALPARSLAN, KÂZİM: Büyük Türk Mutasavvıflarından Hazreti Üftâde. II. bs. Bursa 1966, Özkardeşler Matbaası. 16 s. 8°. "Üftâde Cami ve Türbesi Onarım ve Yaptırma Derneği Neşriyatı, No: 1." Y. 18856.
- ALPARSLAN' KÂZİM: Büyük Türk Mutasavvıflarından Emir Sultan ve Asâ'i Şerif. Bursa 1966, Yeşil Bursa Basımevi, 32 s. 8°. Emir Sultan Kur'an Kursu Öğrencilerini Koruma Derneği. Y. 18855.
- ALPAY, DOÇ.DR.MERAL: Harf devriminin kütüphanelerde yansması. İstanbul 1976, Edebiyat Fakültesi Basımevi. IX + 139 s. 8°. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2084, Kütüphanecilik Bölümü Yayınları No: 2. Y. 19353.

- ALSTON, WILLIAM F.: Religious belief and philosophical thought. Readings in the philosophy of religion. New York 1963, Harcourt, Brace World. XIII + 626 s.8°. Y. 19052.
- ALTUĞ, PROF.DR.YILMAZ: Biraz hürriyet. Sovyet Rusya'da aydınların insan haklarının ihlâline karşı mücadelesi. İstanbul 1974, Güryay Matbaacılık 194 + [3] s. 8°. "Boğaziçi Yayınları 19". Y. 19370.
- ALYAN, DR.RUŞDU MUHAMMAD ARSAN: al-Akl inda'l-Şia al-İmamiyya. Bahs mevzu-i li'l-Delîl al-Rab'î min adilla al-Ahkâm al-Şariyya mukarin bi-Ara' al-mezahib al-İslâmiyya. Bağdad 1971, Matbaa Dar al-Salâm. 476 s. 8°. Y. 19037.
- AL-ANDALUSİ, AL-MAGRİBİ AL-FASİ AL-MARRAKUŞİ ABU ABD ALLAH MUHAMMAD B.ABD AL-VAHHAB B.ABD AL-RAZZAK: Azb al-Zulâl fi mabahis Ru'yat al-Hilâl. Cilt: 1-2. Hak-kakahu va race'ahu hadim al-ilm: Abd Allah b. İbrahim al-Ansari. (Katar) [1977, Matbuat idarat al-şuûn al-Diniyya]. [IV] + 834 h. 4°. Y. 19474/1-2.
- AL-ANİ, PROF. ABD AL-KAHHAR DAVUD: Durâsât fi ulam al-Kur'ân. Bağdad 1972, Matbaat al-Maarif. 197 s.8°. Y. 19044.
- Ankara Hukuk Fakültesi Ellinci Yıl Armağanı (1925-1975)*. Cilt: I. Ankara 1977, Sevinç Matbaası. I. Cilt: IV + 410 s. II. Cilt: [6] + 240 s. (boşanma Hukuku Haftası). 8°. "Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 406-407". Y. 19341/1-2.
- Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi onuncu yılına armağan 1965-1975*. Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi, XIII + 528 s. 8°. NOT: Eğitim Fakültesi Dergisi'nin 1975 /8 ci cildi yerine yayımlanmıştır. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 58, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi 10. Yıl Yayınları No: 2. Y. 19228.
- ARAZ, NEZİHE: Anadolu evliyalari. 4. bs. Resimleyen: Sabiha Bozcalı. İstanbul 1975, Üçler Matbaası. 463 s. 8°. 16 resim. Y. 19357.
- ARBERRY, PROF. A. J.: Religion in the Middle east. Three religions in concord and conflict. Volume: 1-2. London 1976. Cambridge University Press. 8°. Vol.I: Judaism and Christianity. XII + 595 s. 8°. 8 plâns. Vol.II: İslam. XII + 750 s. 8°. 8 plâns. Y. 19352/1-2.
- ARGYLE, MICHAEL - BENJAMİN BEİT HALLAHMİ: The social psychology of religion. London 1975, Routledge Kegan Paul. X + 245 s. 8°. Y. 19161.

- ARMAOĞLU, PROF.DR.FAHİR H.: Siyasî tarih (1879-1960). 2.bs. Ankara 1973, Sevinç Matbaası. XVII + 819 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 362. Y. 18975.
- ARON, RAYMOND: Demokrasi ve totalitarizm. Çeviren: Vahdi Hatay. I. bs. İstanbul 1976, Millî Eğitim Basımevi. XVI + 330 s. 8°. "Devlet Kitapları, Kültür Bakanlığı, Kültür Serisi: 3" Y. 19319.
- ARSAL, ORD. PROF.SADRI MAKSUDİ: Milliyet duygusunun sosyolojik esasları. 3. bs. İstanbul 1975, Yüksek Matbaası. 200 s. 8°. "Ötüken Yayınevi No.: 43, Kültür Serisi: 2". Y. 19419.
- ASRAR, N.AHMET: Kanunî Sultan Süleyman devrinde Osmanlı Devletinin dinî siyaseti ve İslâm âlemi. (Doktora tezi). İstanbul 1972, İleri Sanat Matbaası. 390 s. 8°. Y. 19317.
- ATAMAN, ASİS.DR.AYŞEGÜL - ASİS.ZAHİT DİRİK - ASİS.NİZAMETTİN KOÇ (Hazırlayanlar): Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Mezunları, "Lisans düzeyinde" 1965-1975. Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi. 85 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 60. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi 10. yıl Yayınları, No: 4. Y. 19229.
- ATAÖV, DOÇ.DR.TÜRKKAYA: Afrika ulusal kurtuluş mücadeleleri. Ankara 1975, Ajans-Türk Matbaacılık Sanayii. XXIII + 705 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 383. Y. 19118.
- ATASOY, NURHAN: 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa sanatı. İstanbul 1976, Edebiyat Fakültesi Matbaası. [5] + 210 s. 8°. 10 plânş. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2161. Y. 19215.
- ATILGAN, RAMAZAN: Höyük. Piyes. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 136 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 167. Y. 18846.
- ATTAR, AHMAD ABD AL-GAFUR: İbn Saud va kazıyya Falastin. Bayrut 1974, Maktabat al-Asriyya. 366 + [2] s. 8°. Y. 19008.
- ATTAR, FARİD AL-DİN MUHAMMAD B. ABİ BAKR İBRAHİM: Tazkiratu'l-avliya. (Memoirs of the saints) Cilt: 1-2. Etided in the original persian, with preface, indices and variants by: Raynold A. Nicholson with Critical introduction by: Mirza Muhammad b. Abd al-Wahhab-ı Qazvini. London 1905, 1907, Librairie et Imprimerie E.J. Brill. 8°. Y. 19458/1-2.

- AYAS, NEVZAD: Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi, kuruluşlar ve tarihçeler. Ankara 1948, Milli Eğitim Basımevi. XV + 745 s. 8°. Y. 19074.
- AYDIN, DR. ALİ ARSLAN: İslâm inançları ve felsefesi. (İlm-i Kelâm). I. cilt. Ankara [1974], Elif Matbaacılık Sanayii. 337 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 154. Y. 18848/1.
- AYDIN, DR. HÜSEYİN: Muhasibî'nin tasavvuf felsefesi. İnsan-psi-kolojisi-bilgi-ahlâk görüşü. (Doktora tezi). Ankara 1976, Pars Matbaası. 192 s. 8°. Y. 19224.
- AYİTER, PROF. DR. NUŞİN: Eşya hukuku (Kısa ders kitabı). Ankara 1977, Sevinç Matbaası. XXIII + 199 s. 8°. "Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 412" Y. 19343.
- AWFİ, MUHAMMAD: Lubâbu'l-Albab. Cilt: 1-2. Edited in the original persian, with indices, persian and English prefaces, and notes, critical and historical, in persian by: Edward G. Browne - Mirza Muhammad İbn Abdü'l-Wahhab- Qazwini. London 1906 (2. cilt 1903) Printed by E.J. Brill - Leyden. 8°. Y. 19457/1-2.
- AYVERDİ, SAMİHA: Edebî ve mânevî dünyası içinde Fâtih. İstanbul 1974, Baha Matbaası. 334 s. 8°. "İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Negriyatı: 19" Y. 19378.
- BÂCÛDA, DR. HASAN MUHAMMAD: al-Vahda al-mavzuiyya fi sûrat Yûsuf A.S., Kahira 1974, Matbaat Hassan. 552 s. 8°. Y. 19009
- BAKIRER, ÖMÜR: Onüç ve ondördüncü yüzyıllarda Anadolu mihrabları. Ankara 1976, Türk Tarih Kurumu Basımevi. XXX + 342 s. 3 levha, 46 plânş. 4°. "Türk Tarih Kurumu Yayınları VI. Dizi - Sa. 17". Y. 19501.
- BALİC, DR. İSMAİL: Avusturya ve İslâm kültür mirası. Ankara 1975, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 24 s. 8°. Muslimische Bibliothek. Y. 19123.
- BANGUOĞLU, PROF. TAHSİN: Türkçenin grameri. İstanbul 1974, Baha Matbaası. 630 s. 8°. Y. 19083.
- AL-BARGUSİ, DR. ABD AL-LATİF MAHMUD: al-Tarih al-Libî al-kadîm. min akdemil-usur hatta al-Fath al-İslâmî. Bayrut 1971, Dâr Sâdır. 751 s. 8°. 17 plânş. Y. 19111.
- AL-BARGUSİ, DR. ABD AL-LATİF MAHMUD: Tarih Libya al-İslâmî min al-Fath al-İslâmî. Hattâ bidayat al-Asr al-Osmanî. Bayrut 1967, Dâr Sâdır. 699 s. 8°. 3 Harita. Menşuratu'l-Camiati'l-Libya. Y. 19110.

- BARTHOLD, PROF.W.W.:** Turkistan-nama. Turkestan der-Ahd-i hucum-u Mogul. 2 Cilt. (Turkestan down to the Moğol invasion). Terceme: Kerim Keşaver. İran 1963, Çaphane. 8°. "Menahi", Tarih-Coğrafya-ı İran 56". Y. 19499/1-2.
- BAŞARAN, İBRAHİM ETHEM:** Eğitim psikolojisi. Modern eğitimin psikolojik temelleri. 4. bs. Ankara 1974, Yargıçoğlu Matbaası. 456 s. 8°. Y. 19064.
- AL-BAYHAKİ, ABU'L-FAZİL MUHAMMAD B. HUSAYN:** Tarih-i Bayhaki. Bakuçeş: Dr. Muhammad Debir Siyaki. Taheran 1348 Ş. Çaphane (ofset). [36] + 196 s. 8°. Y. 19491.
- BAYKARA, HÜSEYİN:** Azerbaycan istiklâl mücadelesi tarihi. İstanbul 1975, Gençlim Basımevi. 331 s. 8°. Azerbaycan Halk Yayınları. Y. 19124.
- BAYRAV, PROF. SÜHEYLÂ:** Filolojinin oluşumu. Çağdaş bilim-eleştiri sorunları. İstanbul 1975, Edebiyat Fakültesi Basımevi. VIII + 159 s. 8°. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 2051. Y. 19156.
- BECKWITH, BURNHAM P.:** Religion, philosophy and science. New York 1957, Philosophical Library Publishers. [X] + 241 s. 8°. Y. 19160.
- BEKTÖRE, SAADET:** Volga kızıl akarken. Anlatan: Şevki Bektöre. (6.bs.), İstanbul 1974, İrfan Matbaası. 271 s.8°. Y. 19411.
- BELDİCEANU, NİCOARA:** Recherche sur la ville ottomane au XV^e siècle. Paris 1973, Imprimerie A. Bontemps. 466 s. 8°. Bibliotheque Archeologique et Historique de L'Institut Français D'archeologie D'Istanbul. Y. 19463.
- BENDERLİOĞLU, ABD AL-LATİF:** Umadu'd-din Nesimi al-Bağdadî. Araştırma ve seçilmiş şiirleri. Bağdad 1973, al-Zaman Basımevi. 224 s. 8°. Kültür Yayınları Dizisi No: 6. Y. 18806.
- BENDERLİOĞLU, ABD AL-LATİF:** Gurgur baba. Bağdad 1973, al-Zaman Basımevi. 48 s. 8°. Kültür Yayınları Dizisi: 4. Y. 18808.
- BERGER, PETER L. - BRIGITTE BERGER:** Sociology. A biographical approach. Second, expanded edition. New York 1975, Printed in the United States of America. X + 406 s. 8°. Y. 19338.

- BERKES, NİYAZI:** İslâmlık, ulusculuk, sosyalizm, Arap ülkelerinde gördüklerim üzerine düşünceler. 2. bs. Ankara 1975, Bilgi Basımevi. 248 s. 8°. "Bilgi Yayınları, Bilgi Dizisi: 29." Y. 19079.
- BERKES, NİYAZI:** Türk düşününde batı sorunu. Ankara 1975, Bilgi Basımevi. 304 s. 8°. Bilgi Yayınları, Bilgi Dizisi: 22. Y. 19082.
- BERKES, NİYAZI:** Türkiye'de çağdaşlaşma. Ankara 1973, Bilgi Basımevi. 559 + [XV] s. 8°. Y. 19075.
- BERKİ, A. HİMMET (Derleyen ve Çev.):** 250 Hadis. Terceme ve izahı. 3. bs. Ankara 1974, Emel Matbaacılık Sanayii. 207 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları - Sayı: 125. Y. 18847.
- BERKİ, PROF.DR.ŞAKİR:** Miras hukuku. Ankara 1975, Sevinç Matbaası. XVI + 296 s. 8° Y. 18970.
- BEYATLI, YAHYA KEMÂL:** Aziz İstanbul. 3. bs. [İstanbul] 1974, [Baha Matbaası]. 206 + [2] s. 8°. 12 plânuş. "Yahyâ Kemâl Külliyyatı: 5" Y. 19465.
- BEYATLI, YAHYA KEMAL:** Çocukluğum, gençliğim, siyâsi ve edebî hatıralarım. 2. bs. İstanbul 1976, Baha Matbaası. 286 s.8°. Yahya Kemal Külliyyatı'nın 10. kitabı olan bu eser, Yahyâ Kemâl Enstitüsü'nün 14. ve İstanbul Fetih Cemiyetininin 68. kitabıdır. Y. 19374.
- BEYATLI, YAHYA KEMÂL:** Edebiyâta dair. İstanbul 1971, Baha Matbaası. 366 s. 8°. Yahyâ Kemâl Külliyyatı'nın 9. kitabı olan bu eser, Yahyâ Kemâl Enstitüsü'nün 13. ve İstanbul Fetih Cemiyeti'nin kitabıdır. Y. 19376.
- BEYATLI, YAHYA KEMÂL:** Eğil dağlar. İstiklâl harbi yazıları. 3.bs. [İstanbul] 1975, [Baha Matbaası]. 336 s. 8°. Yahya Kemal Külliyyatı'nın 6. kitabı olan bu eser, Yahya Kemal Enstitüsü yayınlarının 9. ve İstanbul Fetih Cemiyeti neşriyatınının 55. kitabıdır. Y. 19377.
- BEYATLI, YAHYA KEMAL:** Kendi gök kubbemiz. [İstanbul] 1974, [Baha Matbaası]. 176 s.8°. 19394.
- Beyruni'ye armağan.* Ankara 1974, Türk Tarih Kurumu Basımevi, VI + 301 s. 8°. 7 fotokopi. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII. Dizi - Sa. 68. Y. 18809.
- la Bible de Jerusalem.* Paris 1973, Maury-Imprimeure S.A. a Malesherbes. 1844 s. 8°. 4 Harita. "Les Editions du Cerf." Y. 18986.

- BİGİ, FİLOZOF MUSA CARULLAH:** Uzun günlerde Oruç. İçtihat kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlarla işleyen: Yusuf Uralgiray. Ankara 1975, Ayyıldız Matbaası A.Ş. XXVI + 242 s.8°. Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları. Y. 19142.
- BİLMEM, ÖMER NASUHI:** Mülkhas ilmi tevhid akaidi islâmiye. İstanbul 1962, Ahmed Said Matbaası. 95 s. 8°. Y. 19204.
- BİNARK, İSMET - NEJAT SEFERCİOĞLU:** Fevziye Abdullah Tansel bibliyografyası. Ankara 1975, Güven Matbaası. X + 32 s. 8°. Y. 19129.
- BİNBAŞIOĞLU, CAVİT:** Genel öğretim bilgisi. Öğretimin ilke, yöntem ve teknikleri. Ankara 1977, Yargıçoğlu Matbaası. VIII + 348 s. 8°. Y. 19612.
- 1968 yılı öğrenci hareketleri (*Dünyada ve Türkiye'de*). Ankara Üniversitesi, Eğitim ve Toplum Araştırmaları Enstitüsü tarafından 25-27 Kasım 1968 tarihleri arasında düzenlenen SYMPOSIUM. Ankara 1969, Başnur Matbaası. XI + 344 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 7, Eğitim ve Toplum Araştırmaları No: 2, Y. 19230.
- I. Uluslararası Türk folklor kongresi bildirileri.* Cilt: 2-4. Ankara 1976, Ankara Üniversitesi [ve] DSİ Basımevleri. 8°. Kültür Bakanlığı, Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları 19 Seminer Kongre bildirileri Dizisi: 4-6. Y. 19326 /2-4.
- BOLAY, DR. SÜLEYMAN HAYRİ:** Aristo metafiziği ile Gazzali metafizisinin karşılaştırılması. [Doktora tezi]. Ankara 1976, VIII + 327 s. 8°. Kültür Bakanlığı Yayınları: 242" Kültür Eserleri: 11 Y. 19318.
- BOLAY, SÜLEYMAN HAYRİ:** İçki. 2.bs. Ankara 1970, M.Çevik Matbaası. 72 s.8°. Nuhoğlu Kitabevi Yayınları, Nu: 3." Y. 18842.
- BOLAY, SÜLEYMAN HAYRİ:** Türkiye'de ruhçu ve maddeci görüşün mücadelesi. İstanbul 1967, Nurgök Matbaası. 308 s.8°. Yağmur Yayınları: 27. Y. 18843.
- BOWKER, JOHN:** The Sense of God. Sociological, anthropological and psychological approaches to the origin of the sense of God. Oxford 1973, Clarendon Press. XII + 237 s.8°. Y. 18976.
- BROWN, J.A.C.:** Beyin yıkama ve ikna metodları. 3.bs. Çeviren: Behzat Tanç. İstanbul 1976, Güryay Matbaacılık. 253 s. 8° Y. 19368.

- BRUNSCHVİC, LEON: la Raison et la religion. Nouvelle édition. Paris 1964, Presses Universitaires de France. 204 s. 8°. Y. 18998.
- AL-BUHARİ, ABU ABD ALLAH MUHAMMED B. İSMAIL AL-CUFİ: Edebu'l-müfred. "Ahlâk Hadisleri", 2 cilt. Terceme ve Şerh: A. Fikri Yavuz. İstanbul 1974, Ahmed Said Matbaası. 8°. Sönmez neşriyat A.Ş. Yayınları: Umûmî neşriyat: 40, Kur'an ve Hadis İlimleri, Hususî, No: 14. Y. 19356 /1-2.
- BULUTAY, TUNCER - YAHYA S. TEZEL - NURİ YILDIRIM: Türkiye millî geliri (1923-1948). Ankara 1974, Sevinç Matbaası. XVII + 181 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 375. (NOT: Tablolar ayrı bir ciltte toplanmıştır). Y. 18976.
- DE BURGH, PROF. W.C.: From morality to religion. London 1970, Kennikat Press, XXII + 352 s. 8°. Y. 19159.
- BURSALIOĞLU, DOÇ.DR.ZİYA: Eğitim yöneticisinin davranış etkenleri. Ankara 1972, Sevinç Matbaası. XI + 88 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 31. Y. 19236.
- BURSALIOĞLU, DOÇ.DR.ZİYA: Eğitim yöneticisinin sistemi değerlendirmesi. Ankara 1973, Hacettepe Üniversitesi Basımevi. IX + 98 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 33, Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan Y. 19237.
- BURSALIOĞLU, DOÇ.DR.ZİYA: Eğitim yöneticisinin yeterlikleri. İlköğretmen okulu müdürlerinin yeterliklerine ilişkin bir araştırma. Ankara 1975, Kalite Matbaası. XVII + 263 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 51. Y. 19238.
- BURSALIOĞLU, DOÇ.DR.ZİYA: Eğitim yönetiminde teori ve uygulama. Genişletilmiş 2. baskı. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası. VII + 124 s. 8. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 42. Y. 19239.
- BURSALIOĞLU, DOÇ.DR.ZİYA: Okul yönetiminde yeni yapı ve davranış. Genişletilmiş 4. be., Ankara 1976, Kalite Matbaası. X + 284 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 60. Y. 19254.
- CAHEN, PROF.DR.CLAUDE: Pre-Ottoman Turkey. A general survey of the material and spiritual culture and history c.1071-1330. Translated from the French by: J.Jones - Williams. New York 1968, Taplinger publishing Company. XX + 458 s.8°. 2 Harita. Y. 19053.

- AL-CAHİZ, ABU USMAN AMR B.BAHR: Fi'r-Rad ala'n-nasara. Ka-hira 1344, al-Matbaat al-Salafiyya. 20 vr. "Eser fotokopi". Y. 19671.
- CAMAL, AHMAD MUHAMMAD: Muhâzarât fi'l-sakafât al-İslâmiyya. 2. bası. Bayrut 1394/1974, Dâr al-Fikr. 374 s. 8°. Y. 19013.
- CAMCUM, AHMAD SALÂH: al-Bank al-İslâmî. [Cidda] (1392/1972), [Matabi' Dâr al-İsfahani]. 33 s. 8°. Y. 19097.
- CARNEY, JAMES D.: Fundamentals of logic. 2. édition. New York 1974, Macmillan publishing, Co. XI + 427 s. 8°. Y. 18861.
- CARREL, DR. ALEXİS: Dûa. 2. bs. Çev.: M. Alper Yüceltürk. İstan-bul 1967, Ahmet Sait Matbaası. 43 + 3 s. 8°. "Yağmur Yayınları: 5. Cep Kitapları: 2" Y. 19195.
- CEM, DR.CEMİL: Türk kamu kesiminde üst düzey yöneticileri. Nitelik-leri, işlevleri, eğitim sorunları. Ankara 1976, Sevinç Matbaası. XV + 238 s. 8°. Türkiye ve Orta Doğu Âmme İdaresi Enstitüsü Ya-yınları, No: 153. Y. 19167.
- CERAM, C.W.: Gods, Graves and scholars. The story of archeology. Translated from the German, by: E.B. Garside - Sophie Wilkins. England 1967, Penguin Ltd. The Chaucer Press. 473 s. 8°. Y. 19059.
- CERRAHOĞLU, PROF.DR.İSMAİL: Tefsir usûlü (İlmü usulî't-tefsir) 2.bs. Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi, 352 s. 8°. Anka-ra Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 132. Y. 19170.
- AL-CEZAIRİ, ABU BAKR CÂBİR: Minhaeu'l-Muslim. Aka'id ve adâb va ahlâk va ibâdât va mu'âmâlât. 8.bs. Madina 1976. 488 s. 8°. Y. 19486.
- CİN, DOÇ. DR. HALİL: Eski hukukumuzda boşanma. Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi. 156 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 398. Y. 19342.
- CİSİR, NEDİM: İlim, felsefe ve Kur'an ışığında imana dönüş "Kı-satü'l-imân, beyne'l-felsefeti ve'l-İlmi ve'l-Kur'an". Çeviren: Remzi Barışık. İstanbul 1974, Otağ Matbaası 8°. Y. 19449/1-2.
- CLAPAREDE, EDOUARD: Çocuk ruhiyatı ve tecrübi pedagoji. Çev.: Mustafa Rahmi [Balaban]. İstanbul 1342-1339, Matbaa-i Âmire. 171 + [2] s. 8°. "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti Maarif Vekâleti Neşriyatından, Aded: 32." Y. 19187.
- COLES, PROF.PAUL: Avrupa'da Osmanlı tesirleri. Tercüme: Vecdi Bürün. İstanbul 1975, Yüksel Matbaası. 232 s. 8°. "Ötüken Ya-yınları: 83, Kültür Serisi: 5". Y. 19364.

- COMTE, AUGUSTE: Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle. Rio de Janeiro 1957, [12] + 553 s. 8°. Edition Apostolique. Y. 18824.
- Croyants du Canada français*. Recherches sur les attitudes et les modes d'appartenance. Des opinions et des attentes. Kısım: 1-2. Montreal 1971-1972, Les Presses Elite. 8°. Commission d'étude sur les Laïcs et L'église. Y. 19002/1-2.
- AL-CUBÛRÎ, ABD ALLAH: Fahras al-mahtutat al-arabiyya fi maktabat al-avkaf al-amma fi Bağdad. 4 cüz. Bağdad 1973-1974, Matbaat al-İrşâd. 8°. "al-Cumhuriyya al-İrakiyya Riyasat al-Divan al-Avkaf. Y. 19024/1-4.
- AL-CUBÛRÎ, ABD ALLAH: Fahras al-mahtutat al-Turkiyya al-mahfuza fi maktabat al-avkaf al-amma. Bağdad 1392/1972. 59 s.4°. Y. 19025.
- AL-CUBÛRÎ, PROF. ABU'L-YAKZAN ATIYYA: Dırasat fi't-tafsir ve ricaluha. Kahira 1971, al-Matbaat al-Arabiyya al-hadis. 268 s. 8°. Y. 19098.
- AL-CUBÛRÎ, ABU'L-YAKZAN ATIYYA: Hüküm al-miras fi şariat al-İslâmiyya. Bağdad 1969, Dâr al-Naziru'l-Tıbaat. 139 s. 8°. 1 plâş. Y. 19026.
- CUMALIOĞLU, DR.FEHMÎ: İman milletlerin kaderini çizen Hak'ka ve bâtıla dayalı inanışlar. İstanbul 1968, Yaylacık Matbaası. 260 s. 8°. Y. 19200.
- CUNBUR, MÜJGÂN: Ali Kuşçu Bibliyografyası. Ölümünün 500. yıldönümü dolayısıyla. Ankara 1974, Başbakanlık Basımevi. XVI + 46 s. 8°. Kültür Bakanlığı, Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü Yayınları. Y. 19119.
- AL-CURR, PROF.DR.HALİL: Larousse (Arapça lügat). al-Mucam al-Arab al-Hadis. Paris 1973, Imprimerie Larousse. [20] + 1307 + [12] s. 8°. Y. 19151.
- CUVAYNÎ, ALA AL-DİN ATA' MALİK B.MUHAMMAD: Tarih-i cihan-guşay. Cilt: 1-3. Edited with an introduction, notes and indices from several old Mss.: Mirza Muhammad İbn Abdu'l-Wahhab-ı Gazvini. Leyden 1912, 1916-1917, Imprimerie Orientale. 8°. Y. 19294/1-3.
- ÇAĞATAY, PROF.DR.NEŞET - PROF.DR.İBRAHİM ACÂH ÇUBUKÇU: İslâm mezhepleri tarihi. 2. bs. Ankara 1976, Ankara Üni-

versitesi Basımevi. XII + 263 s. 8°. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, 131". Y. 19316.

ÇAĞATAY, PROF.DR.TAHİR: Kapitalist içtimai nizam ve bugünkü durumu. İstanbul 1975, Yüksel Matbaası. 277 s. 8°. "Ötüken Yayınevi: 81, Kültür serisi: 3" Y. 19150, 19391.

ÇAĞATAY, PROF.DR.TAHİR: Kızıl emperyalizm (Sovyet tenkitlerinin cevabı) IV. Ankara 1969, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 64 s. "Yaş Türkişten Yayını, Sayı: 19. Y. 18811 /1-4.

ÇAĞATAY, DOÇ.DR.TAHİR: Türkiştan kurtuluş hareketiyle ilgili olaylardan sahneler. İstanbul 1959, Kâğıt ve Basım İşleri A.Ş. 48 s. 8°. "Yaş Türkiştan Yayını." Y. 18812.

ÇAĞATAY, DOÇ.DR.TAHİR: "Türkiştan Seyahatnâmesi"nin ortaya koyduğı gerçekler. İstanbul 1960, Kâğıt ve Basım İşleri A.Ş. 77 + [1] s. 8°. "Yaş Türkiştan Yayını". Y. 18813.

Çağdaş Türkişmen şairleri. I. cild. Bağdad 1973, Zaman Basımevi. 208 s. 8°. "Kültür Yayınları dizisi: 5. Y. 18807.

ÇAĞLAR, DOĞAN: Geri zekâh çocuklar ve eğitimi. Ankara 1974, Kalite Matbaası. XVI + 432 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 39, Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan. Y. 19244.

ÇAĞLAR, DR.DOĞAN: Ortopedik özürli çocuklar ve eğitim. Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi. 166 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 56. Y. 19255.

ÇAĞLAR, DR. KEMAL: Uyumsuz çocuklar ve eğitimi. Ankara 1974, Ankara Üniversitesi Basımevi. 300 + [4] s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 45. Y. 19265.

ÇAKAN, İSMAİL LÜTFİ: Örnekleriyle - Uygulamalı dini hitâbet. Türleri, hazırlanış ve sunuluş usûlleri. Ankara 1975, Elif Matbaacılık. 168 s. 8°. Y. 19134.

ÇAVIŞ, ŞEYH ABD AL-AZİZ: Anglikan kilisesine cevap. Çev.: Mehmet Âkif. Sadeleştiren: Süleyman Ateş. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 169 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, No: 161. Y. 18838.

ÇİÇMAN, DR.M.KENAN: Kazâ-kader, hayır ve şer. Rızık, ecel ve tevekkül. [Ankara (t.y.), Pars Matbaası]. VIII + 303 s. 8°. Y. 19435.

- ÇUBUKÇU, PROF.DR.İBRAHİM AGÂH:** İslâm felsefesinde Allah'ın varlığının delilleri. 3. bs. Ankara 1978, Ankara Üniversitesi Basım-
evi. 96 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları,
No: 142. Y. 19622.
- ÇUBUKÇU, PROF.DR.İBRAHİM AGÂH:** İslâm'da ahlâk ve manevî
vazifeler. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 122 s. 8°. "Diyaret
İşleri Başkanlığı Yayınları, No: 162" Y. 18850.
- ÇULPAN, CEVDET:** Türk taş köprüleri. Ortaçağdan Osmanlı devri
sonuna kadar. Ankara 1975, Türk Tarih Kurumu Basımevi. XXIII
+ 257 s. 164 levha 4°. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VI.
Dizi - Sa. 16. Y. 19139.
- DANIŞMEND, İSMAİL HAMİ:** Garb menbalarına göre eski Türk se-
ciye ve ahlâkı. İstanbul 1961, Yeni Matbaa. 200 s. 8°. Y. 19196.
- DANIŞMEND, İSMAİL HAMİ:** Türk ırkı niçin müslüman olmuştur?
İstanbul 1959, Hayrı Zorlutuna Matbaası. 218 s. 8°. Y. 19197.
- DANIŞMEND, İSMAİL HAMİ:** Türklük meseleleri. 2. bs. İstanbul
1976, Fatih Yayınevi Matbaası. 288 s. 8°. "İstanbul Kitabevi Ya-
yınları: 42; Türkoloji Tetkikleri: 1". Y. 19409.
- DARBAZ, FERİDUN:** Temel bilgilerle beraber tonal-modal-ölçü ve
biçim bakımından Türk ve Batı müziği. İstanbul 1973, Hüsnü
tabiat Matbaası. XII + 317 s. 8°. Musiki Kültür Derneği Yayınları
No: 1. Y. 19669.
- DARGA, DR.A.MUHİBBE:** Eski Anadolu'da kadın. İstanbul 1976,
Edebiyat Fakültesi Matbaası. XVIII + 118 s. 8°. 19 levha. İstan-
bul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 2033". Y.
19217.
- DARKOT, ORD.PROF.DR.BESİM - DR.GUİSEPPE MOTTA:** Mo-
dern büyük atlas. Edütör: R.Gökalp Arkin. Son değişikliklere göre
düzeltilmiş, genişletilmiş yeni baskı. Novada (İtalya) 1976, Insti-
tuto Geografica de Ağostini. (2) + 112 + 35 s. 4°. Arkin Kitabevi
Yayıncı. Y. 19464
- DAVER, PROF. DR. BÜLENT - DOÇ.DR.METİN KIRATLI - DR.
ALAATTİN ŞENEL - DR.İLKAY SUNAR:** Siyaset biliminde
seçilmiş eserler bibliyografyası. Ankara 1973, Sevinç Matbaası.
XI + 89 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Ya-
yınları, No: 359. Y. 18820.

- DELIÖRMAN, ALTAN: Türklere karşı Ermeni komitecileri. Yeniden gözden geçirilmiş ilâveli 2. bs. İstanbul 1975, Seda Matbaası. 360 s. 8°. "Bağaziçi Yayınları: 2" Y. 19408.
- DEMİR, HASAN: Kâle kadın. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 221 s. 8°. "Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınları No: 163. Y. 18852.
- DEMİRSİPAHI, CEMİL: Türk halk oyunları. Ankara 1975, [Türk Tarih Kurumu Basımevi]. [Birinci baskı, 1975]. XX + 424 + 23 + [285] s. 4°. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 148, İş Bankası Kültür Yayınları Folklor Serisi: 2. Y. 18943.
- DERVAZE, MUHAMMED İZZET: al-Kur'ân va'l-Mulhidûn. Dımaşk 1973, al-Maktabal-İslâmî. 423 s. 8°. Y. 19281.
- DEWEY, JOHN: Çocuk ve mektep. Çeviren: Mustafa Rahmî [Balaban]. İstanbul 1339, Matbaa-i Âmire. 116 s. 8°. Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti Maarif Vekâleti Negriyatından. Aded: 34. Y. 19184.
- [DİKER, ORD.PROF.DR.] MUSTAFA HAYRULLAH: Yarımın hâkimlerine tabebet-i adliyye ve ruhiyye dersleri. İstanbul 1928, Cihan Matbaası. 313 + [5] s. 8°. Y. 19193.
- DİNÇER, NABİ - TURAN ERSOY: Merkezi hükümet teşkilâtı araştırma projesi (MEHTAP) tavsiyelerinin uygulanma durumunu değerlendirme araştırması. Ankara 1974, Sevinç Matbaası. VIII + 366 s. 8°. Türkiye ve Orta Doğu Âmme İdaresi Enstitüsü, No: 143. Y. 18801.
- DOĞAN, HÜSNIYE (Derleyen): Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi (Faculty of Education - Ankara University Faculté de l'Education de l'Université d'Ankara). Araştırma ve İncelemeler bibliyografyası. (Research and Inquiries - Recherches et Etudes 1975-1976. Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi, VII + 94 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 59. Y. 19227.
- DOWNEY, FAIRFAX: Kanuni Sultan Süleyman (Salimen la Magnifique). Fransızcaya çeviren: S.M. Guillemen. Türkçeye çeviren: Enis Behiç Koryürek. I. bs. İstanbul 1975, Milli Eğitim Basımevi. [4] + II + 322 s. 8°. Devlet Kitapları, Kültür Bakanlığı, Kültür Serisi: 1. Y. 19321.
- DROWER, LADY: al-Şabiâtü'l-mindaiyyun. I. cilt, Terceme: Naim Badavi - Gazhân Rûmî. Bağdad 1969, Matbaat al-İrşad. 398 s. 8°. Y. 19102/1.

- AL-DUMEYİNİ, MUSFİR GARAM ALLAH: al-Cinaya bayn al-fıkh al-İslâmî va'l-kanun al-vadî. Riyad 1393 H./1973, [Li'l-Tibaa]. 163 [5] s. 8°. Y. 19104.
- AL-DURİ, KAHTAN ABD AL-RAHMAN: al-İhtikâr ve asaruhu fi'l-fıkh al-İslâmî. Bağdad 1974, Matbaat al-Umma. 232 s. 8°. Y. 19034.
- AL-DURİ, KAHTAN ABD AL-RAHMAN: Safvat al-ahkâm min nayli'l-avtar va subul al-salâm. Bağdad 1974, Matbaat Dâr al-İslâm. 320 s. 8°. Y. 19033.
- AL-DURİ, KAHTAN ABD AL-RAHMAN: al-Şura' bayn al-nazariyyat va'l-tatbîk. Bağdad 1974, Matbaat al-Umma. 375 s. 8°. Y. 19027.
- DÜREN, DOÇ.DRAKIN: İdare malları. Ankara 1975, Sevinç Matbaası. XI + 144 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 373. Y. 18969.
- DÜZDAĞ, MEHMET ERTUĞRUL: Şeyhülislâm Ebussud Efendî fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı. İstanbul 1972, Hikmet Gazetecilik Ltd. Şti. 245 s. 8°. Y. 19062.
- EBU ŞAME, AL-MAKDİSİ ŞİHAB AL-DİN ABD AL-RAHMAN B. İSMAIL B. İBRAHİM: al-Murşidu'l-veviz. Hazırlayan: Tayyar Altıkulaç. Beyrut 1975, Dâr Sader. 40 + 288 s. 8°. Y. 18836.
- ELÇİN, PROF.DR.ŞÜKRÜ: Halk edebiyatı araştırmaları. Ankara 1977, DSİ Basım ve Foto-Film İşletme Müdürlüğü Matbaası. V + 367 s. 8°. Kültür Bakanlığı, Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 24, Halk Edebiyatı Dizisi: 3. Y. 19448.
- ELİSSEEF, NİKİTA: Nûr ad-Din un grand prince Musulman de Syrie au temps des croisades (511-569 H./1118-1174). Tome: 1-3, Damas 1967, Achévé D'Imprimer sur les Presses de L'Imprimerie Catholique. 8°. Y. 19462/1-3.
50. *Yıla armağan*. Ankara 1973, Kalite Matbaası. VIII + 334 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 36. Y. 19241.
- ENÇ, DR.MİTAT: Görme özürlüler. Gelişim, uyum ve eğitimleri. Ankara 1972, Sevinç Matbaası. XI + 188 s. 8°. "Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 30." Y. 19245.
- ENÇ, DOÇ.DR.MİTAT - DR.DOĞAN ÇAĞLAR - DR.YAHYA ÖZSOY: Özel eğitime giriş. Ankara 1975, Kalite Matbaası. 402 s. 8°. "Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 49." (NOT:

Eğitim Fakültesi öğrencilerinin 2. sınıfta özel eğitime giriş dersi kitabı olarak hazırlanmıştır.) Y. 19257.

ENÇ, DR.MİTAT: Üstün beyin gücü (Gelişim ve eğitimleri). Ankara 1973, Kalite Matbaası. 355 s. 8°. "Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 35." Y. 19268.

ENGİN, MUHABAY - FERİT AĞI - NADİR DEVLET - ALİ AKIŞ: Kazak ve Tatar Türkleri. İstanbul 1976, Güryay Matbaası. 255 s. 8°. 1 Harita. "Boğaziçi Yayınları: 35." Y. 19418.

ERALP, DR.ZİYA: Turizmin toplumsal değişimine sosyo-ekonomik etkisi. Karşılaştırmalı bir araştırma. Ankara 1974, Ankara Üniversitesi, Basımevi. XVII + 306 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 374. Y. 18978.

ERDBRINK, G.R.BOSSCHA: At the threshold of felicity: Ottoman-Dutch relations during the embassy of cornelis calkoen at the sublime porte 1726-1744. Ankara 1975, Türk Tarih Kurumu Basımevi. VIII + 326 s. 8°. 8 plâns. Y. 19055.

ERDENTUĞ, PROF. DR. NERMİN: Hal Köyü'nün etnolojik tetkiki. 3. bs. Ankara 1975, Ankara Üniversitesi Basımevi. 115 + [7] s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 48. Y. 19246.

ERDENTUĞ, PROF. DR. NERMİN: Türkiye Türk toplumlarında kültürel antropolojik (etnolojik) incelemeler. Ankara 1972, Ankara Üniversitesi Basımevi. 103 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 29. Y. 19260.

ERDİL, KEMALETTİN (Araştıran): 9. cu Milli Eğitim Şûrası. İmam-Hatip okulları ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın istihdam-ihtiyaç sorunu. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 32 s. 8°. Y. 19144.

ERGIN, PROF.DR.MUHARREM: Osmanlıca dersleri. 3. bs. İstanbul 1975, Edebiyat Fakültesi Matbaası. VI + 124 + 236 + 16 s. 8°. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 785. Y. 19158.

ERGIN, OSMAN: İstanbul mektepleri ve ilim, terbiye ve san'at müesseseleri - dolayısıyla - Türkiye Maarif Tarihi. Cilt: 1-5. İstanbul 1939-1943, Osmanbey Matbaası. 8°. Y. 19220 /1-5.

Etudes d'orientalisme dédiées a la Memoire de Lévi - Provençal. Tom: 1-2. Paris (1962) G.P. Maisonneuve et Larose. 8°. Y. 19616 /1-2.

- EZHERLİ, İSMAİL: Zekât. Ankara (t.y.), Elif Matbaacılık Sanayii. 64 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, No: 155. Y. 18854.
- AL-FASAVİ (BASAVİ) ABU YUSUF YA'KUB B. SUFYAN B. CAVVN AL-FARİSİ: Kitâb al-Ma'rifa va'l-tarih. 3 cilt. Rivâya: Abd Allah b. Cafer b. Durustavay al-Nahvi. Tahkik: Dr.Ekrem Ziya Umari. Bağdad 1974, Matbaat al-İrşâd. 774 s. 8°. al-Cumhuriyyat al-Irakîyya, Riyasat Divan al-Avkaf. Ibya al-Turas al-İslâmi. Y. 19113/1-3.
- Ferâiz-i Sîrâciye Tercemesi.* 13 × 18,4 (13,5 × 18,5), Yazı: Hareketli Nesih. 148 Vr. 17 st. İstinsah: Muhammed b. Zeyni'l-Arab. Kahira 786. (Eserin baş kısmı noksan). Y. 19673.
- FERRE, FREDERİK: Basic modern philosophy of religion. London 1967, George Allen Unwin Ltd. VIII + 464 s. 8°. Y. 19328.
- FINDIKOĞLU, ORD.PROF.ZİYAEDDİN FAHRİ: Karl Marx ve sistemi. İstanbul 1975, Yüksek Matbaası. 395 + [2] s. 8°. Ötüken Yayınları, Yayın No: 82, Kültür Serisi: 4. Y. 19080, 19392.
- FİŞEKÇİ, OYA (Derleyen): Kuruluşunun 50. yılı dolayısıyla Ankara Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi ve yardımcıları bibliyografyası 1925-1975. Ankara 1977, Ankara Üniversitesi Basımevi. XXVII + 535 + [2] s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 402; Kütüphanecilik Çalışmaları No: 4. Y. 19348.
- FLEW, ANTONY(Edited): Body, mind and death. 7. edition. New York 1974, Macmillan Publishing Co. XI + 306 s. 8°. Problems of Philosophy series Paul Edwards, General Editor. Y. 19049.
- FOOT, PHILIPPA (Edited): Theories of ethics. Oxford 1974, Oxford University Press. 188 s. 8°. Y. 19337.
- FORSTREUTER, KURT: Der deutsche orden am Mittelmeer. Bonn 1967, Druck Georg Hartmann K.G. 286 s. 8°. Y. 18987.
- FOULQUIÉ, PAUL: Dictionnaire de la language philosophique. 2. bs. (Deuxième Edited Revue et Augmentée). Paris 1969, Imprimerie des Presses Universitaires de France. XV + 778 s. 8°. Y. 19460.
- FREYER, HANS: Sosyolojiye Giriş. Çeviren: Dr. Nermin Abadan I.bs. Ankara 1957, Ajanstürk Matbaası. VIII + 200 s. 8°. Ankara

Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınlarından, No: 71-53.
Y. 19270.

- GALLOWAY, PROF.DR.GEORGE: The philosophy of religion. Edinburgh 1960, T.T.Clark. VII + 602 s. 8°. Y. 19006.
- GARDET, LOUIS: Les Hommes de l'Islam. Approche des mentalités. [Paris] 1977, Hachette. 445 s. 8°. Y. 19617.
- AL-GAZZALİ, MUHAMMAD: Hulak al-muslim. 9.bs. Katar 1394/1974, Matabi' Katar. 239 s. 8°. Y. 19477.
- AL-GAZZALİ, ABU HÂMİD MUHAMMAD B. MUHAMMAD: İhyau Ulûmi'd-din tercümesi. Cilt: 1-4. Tercüme eden: Ahmed Serdaroğlu. Önsöz: Ubeydullah Küçük. Eserin takdimi: Ahmed Davudoğlu. İstanbul 1395/1975, Eskin-Yaylaçık Matbaaları. 8°. Y. 19213/1-4.
- AL-GAZZALİ, ABU HÂMİD MUHAMMAD B.MUHAMMAD: al-Reddu'l-Cemil 174 varak. 8°. Fotokopi. Y. 19339.
- AL-GAZZALİ, ABU HAMİD MUHAMMAD B.MUHAMMAD: Risala Tahkik al-Ruh (Ruh Risalesi) Li'l-Fazıl Muhammad al Nehir. 17 Varak 8°. Fotokopi. Y. 19340.
- GAZZALİ, ABU HAMİD MUHAMMAD B.MUHAMMAD: Tasavvufun Prensipleri. Tercüme: Remzi Barışık. Ankara (t.y) (Emel Matbaacılık Sanayi Ltd. Şti) 256 s. 8°. Y. 19450.
- GEACE, PETER: God and the soul. London (1969), Routledge Kegan Paul. XXI + 138 s. 8°. Y. 18949.
- GERÇEKER, MUSTAFA FEHMİ: Hilyet-i Fahr-i Âlem. İstanbul (1944, İstanbul, Gün Matbaası) 175 s. 8°. Y. 19147.
- GERVAIS, S.J., EMİLE: Les six. Montréal 1965, Les Presses de L'Imprimerie du Messager. 122 s. 8°. Y. 18999.
- GILSON, ETIENNE: God and philosophy. 15. edition. London 1967, Yale University Press. XVIII + 147 s. 8°. Y. 18948.
- GOLDSTEIN, DR.KENNETH S.: Sahada folklor derleme metodları. Çeviren: Prof.Dr.Ahmet E. Uysal. Ankara 1977, Başbakanlık Basımevi. VIII + 128 s. 8°. Kültür Bakanlığı, Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 23, Klavuzlar, el kitapları, tarihçeleri dizisi: 3. Y.19447.
- GOLVIN, LUCIEN: Essai sur l'architecture religieuse musulmane. Toma: 1-2. [Paris] 1970-1971, (Achève d'Imprimer sur les presses). 4°. Archéologie Méditerranéenne: V. Y. 19273/1-2.

- GÖÇER, PROF.DR.ERDOĞAN: Devletler hususî hukuku. (Kanunlar ihtilâfı). 3. bs. Ankara 1975, Sevinç Matbaası. XVI + 370 s. 8°. "Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 356." Y. 18831.
- GÖÇER, PROF.DR.ERDOĞAN: Hukuk başlangıcı dersleri. 1-2 cilt. 3.bs. Ankara 1974, Sevinç Matbaası. XI + 256 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 353-399. Y. 18833, 19344.
- GÖKALP, ZİYA: Makaleler - I. Diyarbakır-Peyman-Volkan gazetelerindeki yazılar. 1.bs. Hazırlayan: Şevket Beyzanoğlu. İstanbul 1976, Millî Eğitim Basımevi. II + [4] + 149 s. 8°. Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları: 12, II. Seri: 1. Y. 19324.
- GÖKALP, ZİYA: Türk medeniyeti tarihi. Birinci kısım: 1.bs. Hazırlayanlar: Kâzım Yaşar Koprıman-Afşar İsmail Aka. İstanbul 1976, Güneş Matbaacılık T.A.Ş. 416 s. 8°. Kültür Bakanlığı I. seri: 8, Ziya Gökalp Yayınları. Y. 19325.
- GÖKBERK, PROF. MACİT: Felsefe tarihi. 3.bs. Ankara 1974, Bilgi Basımevi. 503 s. 8°. "Bilgi Yayınları, Özel Dizisi: 1." Y. 19065.
- GÖLPINARLI, ABDÜLBÂKİ (Hazırlayan): Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli "Vilâyet-Nâme". İstanbul 1958, Nurgök Matbaası. XXXVI + 164 s. 8°. 55 tıpkıbasım. Y. 19143.
- GÖLPINARLI, ABDÜLBÂKİ: Mevlâna müzesi yazınlar katalogu. 3 cilt. Ankara 1967, 1971-1972, Türk Tarih Kurumu Basımevi. 8°. Millî Eğitim Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Seri: III, No: 6, 8, 9. Y. 18858/1-3.
- GÖLPINARLI, ABDÜLBÂKİ: Sosyal açıdan İslâm tarihi. Hz. Muhammed (S.A.V.) ve İslâm'ın ilk devri. İstanbul 1975, İnkılâp ve Aka Basımevi. 478 + [2] s. 8°. Y. 19081.
- GÖLPINARLI, ABDÜLBÂKİ: Tasavvuf'tan dilimize geçen deyimler ve atasözleri. İstanbul 1977, Dilek Matbaası. XVI + 419 s. 8°. Y. 19424
- GÖNEY, DOÇ.DR.SÜHA: Adana ovaları I. İstanbul 1976, Edebiyat Fakültesi Matbaası. 179 s.8°. İstanbul Üniversitesi Yayınları, No: 2162, Coğrafya Enstitüsü Yayın No: 88. Y. 19216/1.
- GÖNLÜBOL, PROF.DR.MEHMET - PROF.DR.ŞÜKRÜ ESMER - PROF.DR.HALUK ÜLMAN - DR. ÖMER KÜRKÇÜOĞLU: Olaylarla Türk dış politikası (1919-1973). Genişletilmiş 3. bs. An-

- kara 1974, Sevinç Matbaası. XVI + 587 s. 8°. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 279. Y. 18819.
- GÖZE, ERGUN: İçimizden 30 kişi. İstanbul 1975, Seda Matbaası. 191 s. 8°. Y. 19382.
- GÖZÜBÜYÜK, PROF.DR.A.ŞEREF: Kamu yönetimi hukuku. Ankara 1976, Sevinç Matbaası. XIII + 207 s.o°. Türkiye ve Orta Doğu Âmme İdaresi Enstitüsü Yayınları, No: 151. Y. 19165.
- GRAMSCI, ANTONIO: Felsefe ve politika sorunları. Fransızcadan Çeviren: Adnan Cemgil. İstanbul 1975, Hilâl Matbaacılık Kollektif Şirketi. 360 s. 8°. Payel Yayınları: 42; Bilgi Dizisi: 23. Y. 19078.
- GRAND'MAISON, JACQUES: Nationalisme et religion. Tom: I. Nationalisme et révolution culturelle Montréal 1970, Librairie Beauchemin Limitée. 221 s.8°. Y. 18997/1.
- GRAND'MAISON, JACQUES: La seconde évangélisation. 2 cilt. Montréal 1973, Les Presses Elité, 8°. Y. 18991/1-2.
- GREGOIRE, FRANÇOIS: Les grands problèmes métaphysique. Paris 1969, Presses Universitaires de France. 124 + [4] s. 8°. Y. 19146.
- GRIESBACH, HEINZ - DORA SCHULZ: Deutsche Sprachlehre für ausländer. Grundstufe in einem band. München 1967, VIII + 256 s. 8°. "Max Hueber Verlag" Y. 19795.
- GRİZE, JEAN - BLAISE: Logique moderne. Fascicule: I. Logique des propositions et des prédicats déduction naturelle. Deuxieme édition. Paris 1972. Mouton/Gauthier-villars. 90 s. 8°. Y. 18996.
- GRUNEBaum, GUSTAV E. VON: L'identité culturelle de l'Islâm. Traduit de l'anglais par Roger Stuvéras. Gallimard 1973. XV + 294 s. 8°. Y. 18994.
- GÜNDAy, DÜNDAR: Arşiv belgelerinde siyakat yazısı özellikleri ve divan rakamları. Ankara 1974, Türk Tarih Kurumu Basımevi. [8] + 259 s. 4. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VII. Dizi, Sa. 57. Y. 18859.
- GÜNERİ, DR.HASAN: Türk medenî kanunu açısından vakıfta amaç kavramı ve amacına göre vakıf türleri. Ankara 1976, Sevinç Matbaası. XLVII + 334 s. 8°. Y. 19223.
- Güney-Doğu Avrupa araştırmaları dergisi*, 2-3. [İstanbul] 1974, Edebiyat Fakültesi Basımevi. VII + 531 s. 8° 2 harita. Y. 18965/1-7.

- GÜNGÖR, DOÇ.DR.EROL:** Türk kültürü ve milliyetçilik. 2.bs. İstanbul 1976, Yüksel Matbaası. 272 s. 8°. "Ötüken Yayınevi, Yayın No.: 108, Kültür Serisi: 14". Y. 19422.
- GÜRATA, MİTHAT:** Müslümanlık nedir? Ankara 1973, Tisa Matbaacılık Sanayii. 120 s. 8°. Y. 18814.
- GÜRATA, MİTHAT:** Unutulan âdetlerimiz ve loncalar. Ankara 1975, Tisa Matbaacılık Sanayii. 151 s. 8°. Y. 19004.
- GÜRBÜZ, YILMAZ:** Balkan acısı. İstanbul 1975, Yüksel Matbaası. 400 s. 8°. Ötüken Yayınevi, Yayın No: 94, Edebi Eserler: 45. Y. 19366.
- GÜVENÇ, BOZKURT:** İnsan ve kültür. 2. bs. İstanbul 1974, Yükselen Matbaacılık Kollektif Şirketi, Remzi Kitabevi. XVI + 424 s. 8°. Remzi Kitabevi Yayınları, Büyük Fikir Kitapları Dizisi, 20, Y. 19068.
- HACIEMİNOĞLU, DOÇ.DR.NECMETTİN:** Türkçenin karanlık günleri. 3.bs. İstanbul 1976, İrfan Matbaası 191 s. 8°. İrfan Yayınevi, No: 41, Edebi Eserler Serisi: 3. Y. 19406.
- HACK, PROF.ROY KENNETH:** God in Greek philosophy to the time of Socrates. 2. edition. Cincinatti, 1969, Princeton: Princeton University Press. IX + [2] s. 8°. Y. 19051.
- AL-HADİDİ, DR.ALİ:** al-Adabu va banau'l-insan. Bayrut 1393 H./1973, Matbaat dâr al-Kütüp. 334 s. 8°. Y. 19112.
- AL-HAKİM, AL-NİSÂBURİ ABU ABD ALLAH MUHAMMED B. ABD ALLAH:** al-Mustedrek alâ'l-sahihayn (fi'l-Hadis). 1-4 cilt. Haydarâbâd-Dakkan 1335-1342, Matbaatu Dâri'l-Maarif an-Nizamiyya. 4°. (Eserin Ziyinde Hâfız al-Zehabi'nin "Telhis" i var.). NOT: Eser 1335 tarihli Haydarâbâd baskısından ofset. Y.18940/1-4
- AL-HAKAMİ, AHMED B. HAFİZ:** al-Kasas al-İslâmiyya fi ahd al-Nubuvvat va'l-Hulafa-i Raşidin. Cüz: 1. Beigraf Dr. Abd al-Rahman Re'fet Bâşâ. [Riyâd] 1396/1976, [al-Matabi 'al-Ehliyeti'l-Ofset]. [11] + 470 s. 8°. Y. 19479/1.
- HAMİDULLAH, PROF.DR.MUHAMMED:** İslâm Peygamberi. Hayatı ve Eserleri. 2 Cilt. Türkçesi M. Said Matlu - Doç.Dr.Salih Tuğ. İstanbul 1. cilt, 3.bs., 1972; 2. cilt: 1969, İrfan ve Ahmed Said Matbaası. Y. 19202/1-2.

- HAMİDULLAH, PROF.DR.MUHAMMED:** Resûlullah Muhammed. "İslâm Elçisinin hayatı ve faaliyeti üzerine mücmel bir tetkik." Mütercimi: Doç.Dr.Salih Tuğ. İstanbul 1973, İrfan Matbaası. 342 s. 8°, 1 Harita. İrfan Yayınevi No.: 48. Y. 19401.
- HANÇERLİOĞLU, ORHAN:** İnanç sözlüğü. Dinler-mezhepler-tarikatlar-efsaneler. İstanbul 1975, Yükselen Matbaacılık Limited Şirketi, Remzi Kitabevi. 861 + [I] s. 8°. Remzi Kitabevi Yayınları, Büyük Fikir Kitapları Dizisi, 23. Y. 19067.
- HÂRİZMÎ AL-HVARİZMÎ, ABU ABD ALLAH MUHAMMAD B. AHMED B. YUSUF:** Mafatih al-Ulûm. Terceme: Husayn Hidivcim. Tahran 1347 Ş., Der-Çaphâne. [14] + 330 s. 8°. "İlm Der-Iran 7." Y. 19494.
- HARRIS, GEORGE S.:** Türkiye'de komünizmin kaynakları. 2.bs. Çeviren: Enis Yedek. İstanbul 1976 Güryay Matbaacılık. 230 s. 8°. "Boğaziçi Yayınları: 27" Y. 19407.
- HAVENS, GEORGE R.:** Fikirler çağı (the age of ideas). On sekizinci yüzyıl Fransa'sında reaksiyondan revolüsyon'a. Çev.: Dr. Behzad K. Yeğen. İstanbul 1971, Millî Eğitim Basımevi. VIII + 446 s. 8°. Sosyal İlimler Komisyonu Yayınları, 7. Y. 19066.
- HEMMERLE, JOSEF:** Die Deutschordens-ballei böhmen. In ihren rechnungsbüchern 1382-1411. Bon 1967, Druck George Hartmann G.G. 193 s. 8°. Y. 18988.
- HEYD, PROF.W.:** Yakın-doğu ticaret tarihi. Cilt: I. Türkçeye Çeviren: Ord. Prof.Enver Ziya Karal. Ankara 1975, Türk Tarih Kurumu Basımevi. XXX + 647 s. 8°. Türk Tarih Kurumu Yayınları X. Dizi - Sa. 6. Y. 19247.
- HEYKEL, MUHAMMED HASANEYN:** 1973 Arap-İsrail savaşı ve Ortadoğu. Türkçesi: Melek Ulagay-Nakiye Boran. İstanbul 1977, Zafer Matbaası. 403 + [9] s. 8°. Üçüncü Dünya Yayınları: 3; Belgesel Dizi: 3. Y. 19414.
- HİCK, JOHN (Edited):** The existence of God. New York 1964, Macmillan Publishing Co., XIV + 305 s. 8°. Problems of philosophy series Paul Edwards, General Editor. Y. 19048.
- HİLAV, SELAHATTİN:** 100 soruda felsefe el kitabı. 2. bs. İstanbul 1975, Ze ve Met/Er Matbaası. 191 s. 8°. Gerçek Yayınevi, 100 soruda dizisi: 20. Y. 19088.

- HOC AOĞLU, K. MEHMET: Abdülhâmit Han'ın Muhtıraları. (Belgeler). İstanbul (t.y.), Özdemir Basımevi. 240 s. 8°. Y. 19362.
- HOC AOĞLU, MEHMET: Arşiv vesikalarıyla tarihte Ermeni mezâlimi ve Ermeniler. İstanbul 1976, Er-Tu Matbaası. XXX + 866 + [6] s. 8°. Y. 19399.
- HOO K, SİDNEY (Edited): Religious experience and Truth. 3. bs. New York 1974, New York University Press. XIII + 333 s. 8°. Y. 19050.
- AL-HORASÂNİ, MUKATİL B.SULAYMAN: Kitâb al-tafsir al-khams mia ayah min al-Kur'ân. London (t.y.). 133 vr. 8°. British Museum Photographie Service London. Oriental: 6333, Order: 5180. Y. 19116.
- AL-HUDARİ, PROF.MUHAMMAD: İslâm Hukuku tarihi. Çev.: Haydar Hatiboğlu. İstanbul 1974, Ahmed Sait Matbaası. 375 s. 8°. Y. 19023.
- HUDSON, PROF.DR.W.D.: Reason and right. A Critical examination of Richard Pricés moral philosophy. London 1970, Macmillan and Co.Ltd. XII + 205 s. 8°. Y. 19054.
- AL-HÜSEYİNİ, M.REŞİD RIZA: İslâm'da birlik ve fıkıh mezhepleri. Mezâhibin telfiki ve İslâmın bir noktaya cem'i. Çeviren: Ahmed Hamdi Akseki. Notlar ekleyerek sadeleştiren: Hayreddin Karaman. Ankara 1974, Türk Tarih Kurumu Basımevi. 250 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Sayı: 157. Y. 18851.
- AL-İRAKÎ, ZAYN AL-DİN [ABU'L-FAZL] ABD AL-RAHİM B. HUSAYN B. [ABD AL-RAHMAN]: al-Takyid va'l-izâh şarh Mukaddima İbn al-Salah. Tabkik: Abd al-Rahman Muhammad Usman. Madina 1389/1969, Mabaat al-Asıma. 489 s. 8°. Y. 19489.
- IZUTSU, DR.TOSHİHİKO: Kur'ân'da Allah ve insan. Çev.: Doç.Dr. Süleyman Ateş. Ankara 1975, Ankara Üniversitesi Basımevi. 231 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları: 126. Y. 18959.
- İBN AL-ADİM, KAMAL AL-DİN ABU'L-KASİM UMAR: Buğyat at-Talab fi tarih Halab. Selçuklularla ilgili haltercümeleri. Yayınlayan: Prof.Dr. Ali Sevim. Ankara 1976, Türk Tarih Kurumu Basımevi. 131 + 24 + 417 s. 8°. Türk Tarih Kurumu Yayınları XIX. Dizi - Sa. 5 Y. 19430.

- İBN AL-ASİR, MACD AL-DİN ABU'L-SAADAT AL-MUBARAK B. MUHAMMAD AL-ŞAYBANİ AL-CAZARİ: al-Murassa. Fi'l-Âbâ va'l-Ummuhât va'l-Banin va'l-Banât va'l-Azva' va'z-Zavât. Tahkik: Dr.İbrahim Samarraî. Bağdad 1391/1971, Matbaat al-İrşâd. 461 s. 8°. al-Cumburiyyat al-İrakiyya Riyasât Dıvan al-Avkaf, İhya al-Turas al-İslâmiyya. Y. 19101.
- İBN BÂBEVEYH SADUK EL-KUMMÎ, EBU CÂFER MUHAMMAD B.ALİ: Risâletu'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye (Şîh İmâmiyye'nin inanç esasları). Önsöz ve notlarla Çev.: Doç.Dr.Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara 1978, Ankara Üniversitesi Basımevi. 158 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 141. Y. 19263.
- İBN AL-CAVZİ, ABU'L-FAZA'İL-CEMAL AL-DİN ABU'L-FARAC ABD AL-RAHMAN B.ALİ B.MUHAMMAD: (Kitâbu) Mavzû'ât. Cilt: 1-3. Takdim ve tahkik: Abd al-Rahman Muhammad Usman. [Kahira] (1386/1966), Matbaat al-Mecidd. 8°. H. 19480/1-3.
- İBN FAZLAN, AHMED B.EL-ABBAS B.RAŞİD B.HAMMAD: Onuncu asırda Türkistan'da İslâm seyyahı. İbn Fazlan seyahatnâmesi tercümesi. Hazırlayan: Ramazan Şeşen. İstanbul 1975, Sebât Matbaası. 160 s. 8°. Y. 19438.
- İBN TAYMİYYA, ŞAYH AL-İSLÂM TAKİYY AL-DİN AHMAD B. ABD AL-HALİM AL-HARRANİ: İslâm hidayeti. Terceme eden: Celâl Yıldırım. İstanbul 1969, Yaylacık Matbaası. 202 s. 8°. Y. 19201.
- İBN USFUR, ALİ B.MÜ'MİN: al-Mukarrib. 2 cilt. Tahkik- Abd Allah al-Cuburi - Ahmad Abdu's-Settar al-Cıvari. Bağdad 1971-1972, Matbaat al-Anî. 8°. al-Cumburiyyat al-İrakiyya Reasetü Dıvanü'l-Evkaf. İhya al-Turas al-İslâmî. Y. 19029/1-2.
- İBRAHİM HAKKI ERZURUMÎ: Marifetnâme, 1-4 cilt; (1, 4. ciltler 2.bs. 2-3.ciltler 3.bs.). Sadeleştiren: Turgut Ulusoy. İstanbul 1974, Ahmed Said ve Matsan Matbaaları. 8°. Hasankale İbrahim Hakkı Hz.lerinin Cami ve Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği Neşriyatı: 1-2,4. Y. 19437.
- İBRAHİM RIFAT HİLMİZEDE: Hazret-i Ömer ve adaleti. İstanbul 1326, Bâb-ı Âli Caddesinde 33 numaralı Matbaada tab' olmuştur. 15 s. 8°. Y. 19189.
- DOÇ.DR.İBRAHİM VECİH MAHMUD: al-Furuk al-fardiyya fi'l-Kadarâti'l-akliyya. Trablus 1973, 250 s. 8°. Y. 19117.

- İÇDEMİR, ULUĞ** (Hazırlayan): Heyet-i temsiliyye tutanakları. Ankara 1975, Türk Tarih Kurumu Basımevi. XIII + 182 s. 8°. Türk Tarih Kurumu Yayınları XVI. Dizi - Sa. 26. Y. 18946.
- İÇDEMİR, ULUĞ**: Yılların içinden, Makaleler, anılar, incelemeler. Ankara, 1976, Türk Tarih Kurumu Basımevi. X + 426 s. 8°. Türk Tarih Kurumu Yayınları XVI. Dizi - Sa. 31. Y. 19428.
- İMER, MUSTAFA KUBİLÂY**: İslâmiyet ve sosyalizm. Ankara 1976, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 207 s. 8°. "Ekonomik ve sosyal yayınları A.Ş. Sosyal Yayınlar Serisi Yayın No: 10." Y. 19389.
- İNAL, DOÇ.DR.GÜNER**: Türk İslâm Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara kadar). Ankara 1976, 144 + 34 y. 4°. Y. 19670.
- İNAN, AFET A.**: Piri Reis'in hayatı ve eserleri. Amerika'nın en eski haritaları. Ankara 1974, Türk Tarih Kurumu Basımevi. [IX] + 89 + LIX s. 8°. 2 Plânş. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII. Dizi - Sayı: 69. Y. 18802.
- İSLAMOĞLU, MAHMUT**: Kıbrıs Türk folkloru. Kıbrıs 1969, [Halkın Sesi Matbaası]. 71 s. 8°. Y. 19157.
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*. Ankara 1976, Türk Tarih Kurumu Basımevi. XLIV + 494 s. 8°. 5 portre, 52 plânş, 5 plân. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII. Dizi, Sa. 70 Y. 19179.
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi. Sayı: 1-9*. İstanbul 1970-1975, Edebiyat Fakültesi Matbaası. 8°. Y. 19225 /1-9.
- İZ, MAHİR**: Din ve cemiyet. İstanbul 1973, İrfan Matbaası. 223 s. 8°. Y. 19375.
- İZ, MAHİR**: Yılların izi. İstanbul 1975, İrfan Matbaası. 448 s. 8°. Y. 19412.
- JANKELEVİTCH, VLADİMİR**: Le Je-Ne-Sais. Quoi et le Presque-Rien. Paris 1957, Presses Universitaires de France. 266 s. 8°. Y. 18995.
- JASCHKE, COTTARD**: Yeni Türkiye'de İslâmîlik. Çev.: Hayrullah Örs. Ankara 1972, Bilgi Basımevi. 169 [4] s. 8°. + "Bilgi Yayınları, Özel Dizi: 10." Y. 19076.
- JERSILD, PROF.DR.ARTHUR T.**: Çocuk psikolojisi. I-III cilt (birarada). Çev.: Prof.Dr.Gülseren Günçe. Ankara 1976, Ankara Üni-

versitesi Basımevi. XIV + 703 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınlarından, No: 62. Y. 19233/1-3.

- KAM, PROF.ÖMER FERİT:** Dini felsefi sohbetler. Notlar ilâve ederek sadeleştiren: S[üleyman] Hayri Bolay. Ankara [1974], Elif Matbaacılık Sanayii. 187 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 158. Y. 18841.
- AL-KANDEHLEVİ, MUHAMMAD YUSUF:** Hayatı's-Sahabe. Cilt: 1,3-4, [Bayrut] 1394/1974 [Dâr al-Fıkr]. 8°. Y. 19478/1,3-4.
- KANDEMİR, M.YAŞAR:** Gönül doktoru. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası. 232 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 168. Y. 18844.
- KANDEMİR, M.YAŞAR:** Mevzû hadisler. Ankara 1975, Elif Matbaacılık Sanayii. 215 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 173. Y. 19152.
- KANTEMİR, ENİSE:** Yazılı ve sözlü anlatım - I. Yazılı anlatım. Ankara 1972, Sevinç Matbaası. XI + 313 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 26. Y. 19269/1.
- KARADENİZ, DOÇ.DR.ÖZCAN:** Iustinianus zamanına kadar Roma'da iş ilişkileri. Ankara 1976, Sevinç Matbaası. XIII + 295 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 396 Y. 19347.
- KARADENİZ, DOÇ.DR.ÖZCAN:** Roma'da kamulaştırma ve "Kamu Yararı" kavramı. Ankara 1975, Sevinç Matbaası. VIII + 69 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 366. Y. 18973.
- KARAHAN, PROF.DR.ABDÜLKADİR:** Dr.Muhammed İqbal ve eserlerinden seçmeler. Dr.Muhammad Iqbal and selections from his works. İstanbul 1974, Gençlik Basımevi. XXXII + 231 s. 8°. 4 resim. "Türkiye Cumhuriyeti'nin 50.Kuruluş Yıldönümüne Armağan olarak Merkezî Andlaşma Teşkilâtı (CENTO) tarafından bastırılmıştır." Y. 19020.
- KARAMAN, HAYREDDİN:** Başlangıçtan zamanımıza kadar İslâm Hukuk Tarihi. İstanbul 1975, İrfan Matbaası. 248 s. 8°. İrfan Yayınevi- No. 63 Y. 19469.
- KARAMAN, HAYREDDİN:** Hadise dâir ilimler ve hadis usûlü. İstanbul 1971, Anmed Said Matbaası. VII + 175 s. 8°. Y. 19198.
- KARAMAN, HAYREDDİN:** İslâm hukukunda ictehad. Ankara 1975,

- Elif Matbaacılık Sanayii. 260 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, No: 172. Y. 19022.
- KARAMAN, HAYREDDİN:** Mukayeseli İslâm Hukuku. İstanbul 1974, İrfan Matbaası. 480 s. 8°. 1 levha. İrfan Yayınevi- No: 57. Y. 19470.
- KARASAR, DOÇ.DR.NİYAZI:** Araştırmalarda rapor hazırlama yöntemi. Kavramlar, ilkeler, teknikler. Ankara 1976, Pars Matbaacılık ve Ambalaj Sanayii. XVI + 142 s. 8°. Y. 19174.
- KARATEKE, OSMAN NURİ - AYKUT KUTLAY:** Yargıtay ceza genel kurulu ve ceza daireleri kararları. Ankara 1974, Üç Hilâl Matbaası. 385 s. 8°. Y. 18803.
- KARAYALÇIN, DR.YAŞAR:** Hukukda öğretim-kaynak-problem çözme. Ankara 1977, Sevinç Matbaası. IX + [1] + 66 + [1] s. 8°. "Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 410." Y. 19345.
- AL-KARDAVİ, YUSUF:** Fıkh al-zekât. 2.bs. Cilt: 1-2, Bayrut 1973, Matabi Dâr al-Kalem. 8°. Y. 19476/1-2.
- KAYA, DR.YAHYA KEMAL:** İnsan yetiştirme düzenimiz. Politika-eğitim-kalkınma. Ankara 1974, Nüve Matbaası. IX + 432 s. 8°. Y. 19069.
- KAVAKÇI, DOÇ.DR.YUSUF ZİYA:** Hisbe teşkilâtı. Bir İslâm hukuku ve tarih müessesesi olarak kuruluş ve gelişme (Doçentlik Tezi). Ankara 1975, Baylan Matbaası. XIX + 150 s. 8°. Atatürk Üniversitesi Yayın No: 431, İslâmî İlimler Fakültesi Yayın No: 2. Y. 19130.
- KAVAKÇI, DOÇ.DR.YUSUF ZİYA:** Suriye-Roma kodu ve İslâm hukuku. (Macmu' al-Fıkh sistematigile). Ankara 1976, Baylan Matbaası. XI + 78 s. 8°. Atatürk Üniversitesi-İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları: 3. Y. 19138.
- KAVCAR, ASİS.DR.CAHİT (Derleyen):** Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi 1975-1976. Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi. 143 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 57. A[nkara] Ü[niversitesi] Eğitim Fakültesi 10. Yıl Yayınları No: 1. Y. 19226.
- KAVCAR, ASİS.DR.CAHİT:** II.Meşrutiyet devrinde edebiyat ve eğitim 1908-1923. Ankara 1975, Ankara Üniversitesi Basımevi. 287 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 41. Y. 19247.

- KELEŞ, PROF.DR.RUŞEN** (Derleyen ve Hazırlayan): Toplum bilimlerinde araştırma ve yöntem. Ankara 1976, Sevinç Matbaası. XV + 419 s. 8°. Türkiye ve Orta Doğu Âmme İdaresi Enstitüsü Yayınları, No: 152. Y. 19166.
- KIRBOĞA, MEHMED ALİ (ALATALI)**: Kâmusu'l-Kütüp ve mevzûati'l-müellefât. Konya 1974, Yeni Kitap Basımevi. XXIV + 624 s. 8°. Y. 19171/1.
- KISAKÜREK, ASİS.MEHMET A.**: Türkiye yüksek öğretim bibliyografyası (1933-1971). Ankara 1972, Sevinç Matbaası. VI + 113 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 32. Y. 19261.
- KISAKÜREK, DR.MEHMET A.**: Üniversitelerimizde yenileşme. "Programlar ve öğretim açısından". Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi. X + 236 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 54. Y. 19266.
- KİP, TARIK** (Hazırlayan): TRT Türk sanat musikişi sözlü eserler repertuarı (Alfabetik). Ankara 1976, Afşaroğlu Matbaası. 246 s. 4°. "TRT Müzik Dairesi Yayınları: 17" Y. 19442.
- KİTAPÇI, DR.ZEKERİYA**: Türklerin İslâm tarihinde (İslâm medeniyetindeki) yeri. Ankara 1974, Başbakanlık Basımevi. 20 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, No: 146. Y. 19443.
- KOCA, AHMET - REŞAT ÇELİK -- LATİF KÖKSAL** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası. Ankara, 1978, Ankara Üniversitesi Basımevi XI + 157 S, 8°, Y. 19797.
- KOÇER, DOÇ.DR.HASAN ALİ**: Eğitim tarihi - I (İlkçağ). Ankara 1971, Sevinç Matbaası. VIII + 246 s. 8°. "Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 19". Y. 19235.
- KOÇER, DOÇ.DR.HASAN ALİ**: Türk Millî Eğitim teşkilâtı, I. Ankara 1975, Ankara Üniversitesi Basımevi VI + 329 s. 8°. 4 plâns. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 47. Y. 19259/1.
- KOÇYİĞİT, PROF.DR.TALÂT**: Hadis tarihi. Ankara 1977, Ankara Üniversitesi Basımevi. 295 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 134. Y. 19467.
- KOÇYİĞİT, PROF.DR.TALÂT**: Hadis usûlü (İlmu Mustalabi'l-Hadîs). İkinci baskı. Ankara 1975, Ankara Üniversitesi Basımevi. 172 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları: 129. Y. 18957.

- KOÇYİĞİT, DOÇ.DR.TALÂT:** Hadislerin ışığında imân, ibâdet, ahlâk. Ankara 1974, Elif Matbaacılık. 281 + [4] s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, No: 165. Y. 18845.
- KOSCHAKER, ORD.PROF.DR.PAUL:** Modern husûsî hukuka giriş olarak Roma husûsî hukukunun ana hatları. Çev.: Prof.Dr.Kudret Ayiter. Ankara 1975, Sevinç Matbaası. XXIV + 370 s. 8°. Y. 18972.
- KOŞAY, HÂMİT ZÜBEYİR:** Makaleler ve incelemeler. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. VIII + 388 s. 8°. Etnografya, Folklor, Dil, Tarih v.d. konularda. Y. 19436.
- KÖPRÜLÜ, ORD.PROF.DR.FUAD:** Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar. 3. bs. Gerekli sâdeleştirmeler ve bazı notlara ilâvelerle yayımlayan: Dr.Orhan F.Köprülü. Önsöz: Fevziye Abdullah Tansel. Ankara 1976, Türk Tarih Kurumu Basımevi. XXXI + 415 + [18] s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 118. Y. 19423.
- KÖYMEN, PROF.DR.MEHMET ALTAY:** Tuğrul bey ve zamanı. 1.bs. İstanbul 1976, Millî Eğitim Basımevi. IV + 170 s. 8°. 1 plâş, 2 tablo. Kültür Bakanlığı, Kültür Eserleri: 4. Y. 19323.
- EL-KURTUBÎ, MUSA İBN MEYMUN:** Delâletu'l-hâirîn. Giriş ve notlar ekleyerek Arapça ve İbranca asıllarını karşılaştıran müellifin naklettiği İbranca metinleri Arapçaya çevirerek tenkitli basıma hazırlayan: Prof.Dr.Hüseyin Atay. Ankara 1974, Ankara Üniversitesi Basımevi. XXXVIII + 772 + XXXVI s. 8°. 6 plâş. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 93. Y. 18857.
- KURU, PROF.DR.BAKİ:** Medenî usul hukuku ders kitabı. Ankara 1975, Tisa Matbaası. XXX + 598 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 354. Y. 18834.
- KUTUB, PROF.MUHAMMED:** İslâm'ın etrafındaki şüpheler. 3. bs. Mütercimi: Ali Özek. İstanbul 1973, İleri Sanat Matbaası. 316 s. 8°. "Cağaloğlu Yayınları No: 18". Y. 19388.
- KUTUB, MUHAMMED:** Tekâmül mü? Soysuzlaşma mı? 2 cilt. 1.bs. Çeviren: Salih Uçan. İstanbul 1971, 1972, Lâtin Matbaası. Y. 19207/1-2.
- KUTUB, PROF.MUHAMMED:** 20.asır câhiliyeti. 2 cilt. 2.bs. Mütercimleri: Ali Yakub Cenkeiler-Osman Öztürk. İstanbul 1971, Ahmet Sait Matbaası. 8°. "Cağaloğlu Yayınları No: 21". Y. 19413/1-2.

- KUTUB, PROF.DR.SEYYİD:** Dîn dediğin budur! Arabçadan tercüme eden: Mehmed Hasan Beşer. Ankara 1964, Türkiye Basımevi. 116 s. 8°. Y. 19194.
- KUTUB, SEYYİD:** Hâzâ huve'l-tarik. Nâşir: Muhammed Sâlim. Cidda, 1388 Hicrî. 36 s. 8°. Muhtârât. Y. 19095.
- KUTUB SEYYİD:** İslâm ve medeniyetin problemleri. Arapçadan çeviren: Mustafa Varlı. Ankara 1967, Türkiye Basımevi. 213 s. 8°. Y. 19203.
- KUTUB, PROF.SEYYİD:** İslâm'da sosyal adâlet. 5.bs.Çevirenler: Yaşar Tunagür - Dr.M.Adnan Mansur. İstanbul 1976, Fatih Gençlik Vakfı Mathaa İşletmesi. 320 s. 8°. Çağaloğlu Yayınları No: 11. Y. 19387.
- KÜÇÜKAHMET, DR.LEYLÂ:** Öğretmen yetiştiren kurum öğretmenlerinin tutumları (Program geliştirme açısından bir yorum). Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi. XIII + 218 s. 8°. 11 levha. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 55. Y. 19256.
- KÜTÜKOĞLU, MÜBAHAT S.:** Osmanlı - İngiliz iktisâdî münâsebetleri Cilt: II. (1838-1850). İstanbul 1976, Edebiyat Fakültesi Basımevi. XVI + 151 s. 8°. 15 plân. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 1997. Y. 19221/2.
- LABİB AS-SA'İD:** The Recited Koran. A history of the first recorded version. Translated and adapted by: Bernard Lewis, M.A.Rauf - Morris Berger. New Jersey 1975, The Darwin Press, 156 s. 8°. Y. 19061.
- Le Laïc dans l'église Canadienne - Française de 1830 A nos Jours.* Montreal 1972, Les Presses Elite. 223 s. 8. Y. 19003.
- LAOUST, HENRI:** Les Gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans (658-1156/1260-1744). Traduction des Annales D'Ibn Tûlûn et D'Ibn Cum'a. Damas 1952, Imprimerie Protat Féreeres. XXIII + 288 s. 8°. Institut Français de Damas. Y. 19461.
- LEWIS, BERNARD (Edited):** Islam from the Prophet Muhammed to the capture of Constantinople. 2 cild. New York 1974, Harper Row Publisher s. 8°. Y. 19057/1-2.
- LEWIS, PROF.BERNARD:** Le Monde de l'Islam. Paris 1976, Imprimerie en Allemagne et aux Pays. 367 s. 4°. Y. 19620.

- LEWIS, H.D.: Our experience of God. 2. edition. London 1974, Collins Clear-Type Press. 360 + [6] s. 8°. The Fontana Library of theology Philosophy. Y. 18950.
- L'incroyance au québec. Approches Phénoménologiques, théologiques et pastorales.* Montréal 1973, Les Presses Elite. 400 s. 8° Y. 18992.
- LUTFİ PAŞA: Asâfuâme. [İstanbul] 1326, Matbaa-i Âmedi. 26 s. 8°. Y. 19089.
- Macallat kulliyat al-Adâb al-İnsaniyyat va'l-Ulûm al-İctima'îyyat.* Bağdad 1975, Matbaat al-Maarif. 264 + [1] s. 8°. "Aded-i Sâmen aşere". Y. 19482.
- MACINTYRE, ALASDAIR - PAUL RICOEUR (Neşredenler): The religious significance of atheism. New York and London 1969, Columbia University Press. 98 s. 8. Y. 18955.
- PROF.MAHMUD AHMED: İslâm iktisadı. (Mukayeseli bir tetkik). Mütercim: Doç.Dr.Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul 1975, Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi. 192 s. 8°. Çağaloğlu Yayınları: 22. Y. 19384.
- MAHMUD ES'AD B.EMİN [SEYDİŞEHİRİ]: Tarih-i ilm-i hukuk. Hukuk Fakültesinde taktır edilen dersleri muhtevidir. İstanbul 1331, Matbaa-i Âmira. 279 s. 8°. Y. 19155.
- Prof.Dr.Mahmut Koloğlu'ya 70 nci yaş armağanı.* Ankara 1975, Sevinç Matbaası. VII + 739 s. 8°. 1 resim. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 367. Y. 18971.
- MAHMUD MATLUB: Abû Yusuf hayatuhu ve asaruhu ve ara'uhu al-Fihriyya. Bağdad 1972 = 1392, Matbaat dâr el-İslâm. 467 s. 8°. Y. 19036.
- AL-MAHZUMİ, ABU'L-HACCAC MUCÂHİD B.CÂBİR AL-TÂBİ AL-MAKKİ: Tafsîr Mucahid. Kaddema lahu va hakkakahu va allaka havaşiyya: Abd al-Rahman al-Tahir b.Muhammad (Serveti?) Duba 1976, [Matabi' al-Duha al-Hadis]. 798 + [3-] s.4°. Y. 19473.
- Making Moral Decisions. Open lectures delivered at Cambridge during the lent term 1968.* D.M. Mackinnon (Editor). A. Leslie Banks - J.W. Bowker - Michael Howard. London 1969, The Talbot Press (S.p.c.k.) [6] + 91 s. 8°. Y. 19334.

- MARCH, JAMES G. - HERBERT A.SIMON: Öğütler, Çevirenler: Ömer Bozkurt - Oğuz Onaran. Ankara 1975, Sevinç Matbaası. VII + 304 s. 8°. Türkiye ve Orta Doğu Âmme İdrası Enstitüsü Yayınları No: 144. Y. 18966.
- MARDİN, ŞERİF: İdeoloji. Ankara 1976, Sevinç Matbaası. 151 s. 8°. Sosyal Bilimler Derneği Yayınları: G-6. Y. 19433.
- MARTIN, BY C.B.: Religious Belief. London 1974, Cornell University Press. IX + 168 s. 8°. Y. 18954.
- MARTINON, DR.PH.: Comment on parle en français. Le langue parlée correcte comparée avec la langue littéraire et la langue a familière. Paris 1927, Librairie Larousse. 600 s. 8°. Y. 19212.
- MARZUK, DR.ABD AL-SABUR: al-Gazy al-fikri. Ahdafuhu va vasailuhu. [Makka] 1394, Muassasat Makka li'l-Tıbaat va'l-İlâm. 116 s. 8°. Y. 19007.
- AL-MAVERDÎ, ABU AL-HASAN ALİ B. MUHAMMAD B.HABİB: Âdâb al-Kâzî. Cilt: 1-2. Tahkik: Muhyi Hilâl al-Sarkan. Bağdad 1972, Matbaat al-İrşâd [va] Matbaat al-Üni. 8°. Y. 19032/1-2.
- AL-MAVERDÎ, ABU'L-HASAN ALİ B. MUHAMMAD B.HABİB: el-Ahkâmü's-Sultaniyye (tercümesi). İslâm'da Hilâfet ve devlet hukuku. Çeviren: Dr. Ali Şafak. İstanbul 1976, Doyuran Matbaası. XVI + 292 + [10] s. 8°. Y. 19120.
- MAZHAR: Mishah'ül-felâh. Mufasssal ilm-i hâl. Mekâtib-i Rüşdiyye-i Askeriyye ikinci ve üçüncü senelerinde tedris edilme üzere. I.cilt. İstanbul 1312, Âlem Matbaası. 247 s. 8°. Y. 19190/1.
- Medenî kanun'un 50.yılı. Bilimsel hafta: 15-17 Nisan 1976. Ankara 1977, Sevinç Matbaası. [2] + 335 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 408. Y. 19349.
- MEHMED İZZET: Rehberi umuru beytiyye. Cilt: I. İstanbul 1319/1901, Feridiye Matbaası. 527 s. 8°. Y. 19208/1.
- MEHMED TEVFİK [PAŞA]: Esâtir-i Yunaniyan. Lbs., İstanbul 1329, Mekteb-i Harbiyye Matbaası. 762 s. 8°. Y. 19210.
- Al-Menâhic al-Dirâsiyya li-Kulliyati'l-Lugati'l-Arabîyya. Riyadh 1394/93 H. [al-Matabî' al-Ahliyyati'l-Ofset]. 141 s. 8°. Y. 19483.
- MENGÜŞOĞLU, TAKİYETTİN: Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann. İstanbul 1976, Edebiyat Fakültesi Matbaası. XVI + 231 s. 8°. Y. 19218.

- MERAY, SEHA L.: Lozan'ın bir öncüsü Prof.Ahmet Selâhattin Bey (1878-1920). Ankara 1976, Türk Tarih Kurumu Basımevi. VIII + 104 s. 8°. 1 portre, 1 plânş. Türk Tarih Kurumu Yayınları XVI. Dizi: - Sa.30. Y. 19178.
- MERİÇ, CEMİL: Bir dünyanın eşğinde. 2. bs. İstanbul 1976, Yüksek Matbaası. 344 s. 8°. Ötüken Yayınları No: 106; Kültür Serisi: 13. Y. 19369.
- MERİÇ, CEMİL: Bu ülke. İlävelerle 3.bs. İstanbul 1976, Yüksel Matbaası. 244 s. 8°. Ötüken Yayınları No: 68; Kültür Serisi: 1. Y. 19372.
- MERİÇ, DOÇ.DR.ERDOĞAN: Fars Atabegleri Salgurlular. Ankara 1975, Türk Tarih Kurumu Basımevi. XVI + 162 s. 8°. 1 harita. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından XIX. Dizi - Sa. 6. Y. 19176.
- MERİÇ, DR.ÜMİD: Cevdet Paşa'nın cemiyet ve devlet görüşü. (Doktora tezi). İstanbul 1975, Yüksel Matbaası. IX × 160 s. 8°. 1 plânş. Ötüken Yayınları, Yayın No: 98; Kültür Serisi: 9. Y. 19077.
- MERT, HAMDİ: Bizi yaşatanlar. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 280 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 164. Y. 18840.
- METİN, ABDÜLLATİF - A.N.FIELD - JOHN N.MOORE: İlmî gerçekler ışığında Darwinizm. Tercüme: Halûk Avanoğlu. İstanbul 1976, Otağ Matbaası. 174 s. 8°. Otağ Yayınları: 29; İlmî Eserler Serisi: 1. Y. 19434.
- MIHÇIOĞLU, PROF.DR.CEMAL: İşe giriş yarışma sınavları (1965-1974). Çeşitli öğretim kurumlarının başarı durumları üzerinde karşılaştırmalı bir araştırma. Ankara 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi. 76 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 52. Y. 19249.
- MIHÇIOĞLU, PROF.DR.CEMAL: Üniversiteye girişin yeniden düzenlenmesi. Bugünkü durum ve öneriler. [Ankara] 1974, Ankara Üniversitesi Basımevi. 57 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 40. Y. 19267.
- MILLER, JEAN BAKER (Edited): Psychoanalysis and women. 2. edition. England 1974, Published by Penguin Books Ltd. XV + 415 s. 8°. Y. 19060.
- MINORSKY, PROF.V.: The Chester beatty library a catalogue of the Turkish Manuscripts and miniatures. Introduction: J.V.S.Wilkin-

- son. Dublin 1958, Printed in Great Britain Letterpress at the University Press, Oxford). XXXV + 145 s. 4°. 42 plâns. Y. 18941.
- MITCHELL, BASIL (Neşreden): Faith and logic. 3. bs. London 1968, George Allen Unwin Ltd. 222 s. 8°. Y. 18947.
- AL-MUBARAK, MUHAMMAD: Nizam al-İslâm, al-Hukm va'l-davla. Bayrut 1974, Dâr al-Fikr. 149 s. 8°. al-Sakafat al-İslâmiyya. Y. 19012.
- MUGHUL, DR.MUHAMMAD YAKUB: Kanuni Devri Osmanlıların Hint Okyanusu politikası ve Osmanlı-Hint müslümanları münasebetleri 1517-1538. Giriş: Prof.Dr.Halil İnalcık. İstanbul 1974, Fatih Yayınevi. 256 s. 8°. Y. 19149.
- MUHAMMAD B.ABDULVAHHAB: Hz.Muhammed'in hayatı "Muh-tasar Sirat al-Resûl." Ankara 1977, Güven Matbaası. 224 s. 8°. Y. 19432
- MUHAMMAD B.İBRAHİM: Selçukiyan va Guzz dar Kermân. Edited by: Dr.Bâstânî Pârizî. Tehran 1964, Çaphane 269 s. 8°. Iranian Culture and literature: 29. Y. 19496.
- MUHSİN, ABD AL-HAMİD: al-Razî mufassıran (Doktora tezi). Bağ-dad 1974, Dâr al-Hurriyya li'l-Tibaa. 348 s. 8°. Y. 19099.
- MUMCU, DOÇ.DR.AHMET: Hukuksal ve siyasal karar organı olarak Divân-ı Hümayun. Ankara 1976, Sevinç Matbaası. XXIII + 187 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 394. Y. 19346.
- MUMCU, DR.AHMET: Osmanlı devletinde siyaseten katl. (Doktora tezi). Ankara 1963, Ajans-Türk Matbaası. XXIII + 260 s. 8°. 21 tıpkıbasım. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınlarından No: 180. Y. 19072.
- AL-MUNACCİD, DR.SALAH AL-DİN: Rasûil ilâ şâbi mütaşakkil. 2. bs. Bayrut 1971, Matabi' dâr al-Kalam. 92 s. 8°. Dâr al-Kitâb al-Câdid. Y. 19093.
- MÜDERRİSOĞLU, HAKKI: Son değişiklikleriyle birlikte emeklilik mevzuatı ve ilgili Danıştay kararları. Ankara 1969, Eser Matbaası. 386 s. 8°. Y. 18982.
- AL-NACCAR, ABD AL-VAHHAB B.AHMAD: Kısas al-Anbiya. 2.bs. Bayrut 1934, Dâr İhya' al-Turas al-Arabî. [14] + 468 s. 8°. Y. 19444.

- AL-NACCAR, AHMAD MUHAMMAD ABD AL-AZİZ: *Bunûk bilâ favâid kaistiraticiiyya lit'tanmiyyat, iktisadiyya va'l-ictimaiyya fi'd-duval al-İslâmiyya*, Macmu'a Muhazarât. Cidda 1972, Matbuat Cami'at al-Malik Abd al-Aziz. [2] + 104 s. 8°. Y. 19015.
- AL-NADAVİ, AL-SAYYİD ABU'L-HASAN ALİ AL-HASANİ: *Mâzâ Hasıra'l-Âlem bi İnhitati'l-Müslimîne*. 10.bs. Duha, 1394/1974, Matabi' Ali b.Ali al-Davla. 324 s. 8°. Y. 19484.
- Nadvat al-muhâzarât*, Mavsim Hacc 1973, Cidda 1974, Dâr al-İsfahani. 288 s. 8°. Rabit al-Âlâm al-İslâm. Y. 19014.
- AL-NAHİ, PROF.DR.SALAH AL-DİN: *Nusus'un kanuniyya va şar'iyya*. 2.bs. Bağdad 1390 H./1971 M. Matbaat al-Eyman. 480 s.8°. *Dirasât-ı İslâmiyya*: 3. Y. 19040.
- NASUHOĞLU, PROF.DR.İLHAMİ: *Tıp tarihine kısa bir baktış*. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 101 s. 8°. Diyarbakır Tıp Fakültesi Yayınlarından No: 9. Y. 18829.
- NERVAL, GERARD: *Muhteşem İstanbul*. Çeviren: Refik Özdek. İstanbul 1974, Güryay Matbaacılık. 204 s.8°. Boğaziçi Yayınları: 20. Y. 19398.
- NIAZI, KAUSAR: *Fundamental truths*. Lahore 1974, Ferozsons Ltd. VI + 124 s. 8°. Y. 18825.
- NİZÂM AL-MULK, HASAN B.ALİ B. İSHAK AL-TUSİ: *Sıyar al-Mulûk (Siyasat Nama)*. Edited with critical notes and commentary by: Prof.Hubert Darke. Tehran 1962, Printed in Bank-e Melli Printing House. VIII + 386 s. 8°. Persian texts séries, No: 8. General Editor E. Yar-Shater. Y. 19493.
- NİZAMİ ARUZİ, AHMAD B.UMAR B.ALİ SAMARKANDİ: *Çahar makala*. 3.bs. Tibki nusha-i ba-say va ihtimam ve tashih-i Muhammad Kazvini. Ba-sâl-i 1327 Hierî Kamari Dar Kahira çap şıda. Ba tashih-i mucaddad va şarh-ı lugat va ibarat-ı tavzih-i nikat-ı âdâb-ı ba küşş Prof.Muhammad Mu'in. Tahran 1333 H.Ş., Kitab furuşi zuvvar hıyabansah âbâd. 627 + 5 s. 8°. Y. 19495.
- Nouveau testament*. Paris 1973, Imprimerie Saint Paul. 826 s. 8°. Y. 19000
- [OLGUN], TAHİR'ÜL-MEVLEVİ: *Edebiyat Lügati*. Neşre hazırlayan: Kemâl Edib Kürkçüoğlu. İstanbul 1973, Ahmet Sait Matbaası. 184 s. 8°. Enderun Yayınları: 3. Y. 19455.

Prof.Dr.Osman F.Berki'ye armağan. Ankara 1977, Sevinç Matbaası. XXXVI + 958 s. 8°. 1 resim. "Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 411." Y. 19350.

ÖKÇÜN, A.GÜNDÜZ - AHMET R.ÖKÇÜN: Türk antlaşmaları rehberi (1920-1973). Ankara 1974, Sevinç Matbaası. XII + 558 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 372. Y. 18822.

ÖNDER, MEHMET - İSMET BİNARK - NEJAT SEFERCİOĞLU: Mevlâna bibliyografyası. 2 cilt: [I.c.: Başmalar (Kitap-Makale), II.c.: Yazmalar]. Ankara 1973-1974, Tisa Matbaacılık Sanayii. 8°. 3 resim. "Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları Edebiyat Dizisi: 34". Y. 18942/1-2.

ÖNEN, ASAF: Alparslan. Piyas, Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 135 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 166. Y. 18837.

ÖNER, PROF.DR.NECATİ: Fransız sosyoloji okuluna göre mantığın menşei problemi. 2.bs. Ankara 1977, Ankara Üniversitesi Basımevi. 119 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 139. Y. 19466.

ÖNER, OĞUZ: Türkiye'yi uluslararası ekonomik kuruluşlara üye yapan antlaşmalar. Ankara 1974, Ankara Üniversitesi Basımevi. X + 360 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 376. Y. 18977.

ÖZBEK, MEHMET: Folklor ve türkülerimiz. İstanbul 1975, Yüksel Matbaası. 572 + [2] s. 8°. Ötüken Yayınları No: 91; Kültür Serisi: 7. Y. 19380.

ÖZBUDUN, ERGUN: Siyasal partiler. İkinci bası. Ankara 1977, Sevinç Matbaası. VII + 183 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 409." Y. 19351.

ÖZCAN, HÜSEYİN: Ansiklopedik hukuk sözlüğü. 4.bs. İlaveli 13500 kelime. Ankara 1975, Yeni Desen Matbaası. XV + 740 s. 8°. Y. 19451.

ÖZDEK, REFİK: Siyasî vasiyetnameler. İstanbul 1975, Güray matbaacılık. 189 S. 8°. Y. 19403.

ÖZGÜÇ, ÂDİL: Batı Trakya Türkleri. İstanbul 1974, Yüksel Matbaası. 223 s. 8°. Kutluğ Yayınları. Y. 19367.

- ÖZOĞLU, DOÇ.DR.SÜLEYMAN ÇETİN:** Liselerde sosyal bilimler öğretimi. Çeşitli değişkenlere göre liselerde sosyal bilimler öğretimi sorunları araştırması. Ankara 1974, Kalite Matbaası. X + 352 s. 8°. A.Ü. Eğitim Fak. Yay. No: 38. Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan. Y. 19252.
- ÖZOĞUZ, YÜKSEL:** Max Frisch'de hayat ve insan sorunu. (Stiller ve homo faber romanlarında). İstanbul 1975, Edebiyat Fakültesi Matbaası. 138 s. 8°. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2027. Y. 19355.
- ÖZSOY, YAHYA:** Konuşma özürflü çocuklar ve eğitimleri. Ankara 1971, Ayyıldız Matbaası A [nouim] Ş [irketi]. VIII + 210 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 21. Y. 19251.
- ÖZTÜRK, ALİ:** Ötüken Türk Kitâbeleri. İstanbul 1973, Doyuran Matbaası. 234 s. 8°. 3 plâş. Ötüken Yayınları No: 65; Araştırma Eserleri Serisi No: 2. Y. 19421.
- ÖZTÜRK, OSMAN - BEKİR TOPAOĞLU:** Cumhuriyet devrinde yayımlanan İslâmî eserler bibliyografyası (1923-1973). Ankara 1975, Nüve Matbaası. VII + 171 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Y. 19439.
- PAGEAU, RENE:** Antoine Bernard. Canada 1971, Imprimerie des Editions Paulines. 156 s. 8°. Y. 18985.
- PAULHAN, FR.:** Ahlâkın ahlâksızlığı. (La morale de l'ironie) adındaki kitabın tercümesidir. Çeviren: Mehmet Naci Ecer. İstanbul 1956, Ahmet Sait Matbaası. 157 s. 8°. Kültür Serisi: 13. Y. 19182.
- PEL, MARIO:** Ususu ilm al-Luga. İngilizceden Arapçaya Çeviren: Dr. Ahmad Muhtar Umar [Tarablus] 1973. 306 s. 8°. Y. 19105.
- PELLAT, CHARLES:** Introduction a l'arabe moderne. Paris 1974, Librairie d'Amerique et d'orient Adrien Maissonneuve. V + 242 s. 8°. Y. 18993.
- PELLAT, CHARLES:** İbn al-Muqaffa. Mort vers 140/757 "Conseiller" du Calife. Paris 1976 G.-P. Maissonneuve et Larose. 110 s. 8°. Publications du Departement D'Islamologie de L'Universite de Paris-Sorbonne. Y. 19618.
- PENELHUM, TERENCE:** Problems of religious knowledge. (London 1971, The Macmillan Press Ltd. IX + 186 s. 8°. Y. 18952.

- PETERS, PROF.RICHARD S.: Reason, morality and religion. London 1972, Friends Home Service Committee (FHSC). 101 s. 8°. Y. 19336.
- PICKEN, DR. LAURENCE E.R.: Asian music, Perspectives on Asian music essays in Honor. Vol: VI, Sayı: 1-2. New York 1975, All Rights Reserved. [4] + 230 s. 8°. Journal of the Society for Asian Music. Y. 19274/6.
- PIKE, PROF.NELSON (Edited): God and Evil. Reading on the theological problem of Evil. New Jersey 1964, Prentice - Hall, Inc. Eagle-wood Cliffs. VIII + 114 s. 8°. Contemporary perspectives in philosophy series. Y. 19330.
- PLANTINGA, ALVIN: God and other minds. A Study of the rational Justification of Belief in God. 4. edition. London 1975, Cornell University Press. IX + 271 + [3] s. 8°. Y. 19332.
- PUCETTİ, PROF.ROLAND: Persons. A Study of possible moral agents in the Universe. London 1968, The University Press. 145 s. 8°. Y. 18951.
- RADLOF, WILHELM: Sibirya'dan seçmeler. 1.bs. Çeviren: Prof.Dr. Ahmet Temir. İstanbul 1976, Millî Eğitim Basımevi. XIII + 408 s. 8°. 1 harita, Kültür Bakanlığı, Kültür Eserleri: 3; Devlet Kitapları. Y. 19322.
- AL-RAHBI, ABD AL-AZİZ B.MUHAMMAD AL-HANEFİ: Fıkh al-mulûk va miftah va al-ritac al-mursad (muvassad) alâ huzânâ kitâb al-harâc bi Abî Yusuf. 2 cilt. Tahkik: Dr.Ahmed Abdî'l-Kabisi. Bağdad 1973, 1975, Matbaat al-İrşâd. 8°. Y. 19030/1-2.
- RAHMETULLAH EFENDİ DELHİLİ: İzhârü'l-Hak tercemesi. Mütercimleri: Ömer Fehmi Efendi (Ankara) - Nüzhet Efendi. İstanbul 1972, Yelken Matbaası. XVI + 983 s. 8°. Sönmez Neşriyatı, İslâmî Tetkikler: Hususî No: 10. Y. 18984.
- RAMSEY, PROF.IAN T. (Edited): Christian ethics and contemporary philosophy. 2. edition. London 1973, SCM Press Ltd. 399 s. 8°. Y. 19333.
- RAMSEY, IAN (Neşreden) Prospect for metaphysics. London 1961, George Allen Unwin Ltd. 240 s. 8°. Y. 18953.
- RAZON, DR.NORMA: Okuyamayan çocuklarda disleksi belirtilerinin araştırılması. İstanbul 1976, Edebiyat Fakültesi Matbaası. [2]

- + 126 s. 8°. 50 tablo. "İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2031". Y. 19222.
- RIZA KULIHAN HİDAYET: Tazkira riyaz al-Arifin. Ba küşş-i mahir Ali Gurgâni ez-İntişarât-ı kitabfuruşî Mahmudi. [Taharan] 1344 H.Ş., der Çaphane). [4] + 631 s. 8°. Y. 19497.
- RICHARDSON, G.B.: İktisad teorisi. Çevirenler: Dr. Tamer İsgüden - Dr.Ömer Faruk Batirel. İstanbul 1975, Met/er Matbaası, 211 s. 8°. İstanbul İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi Yayını. Y. 19131.
- ROBINSON, RICHARD: An Atheist's Values, Oxford University Press. 256 s. 8°. Y. 19327.
- ROBINSON, MAXİME: İslam et Capitalisme. Paris 1966, Imp. Offset - Aubin. Editions du Sevil. 307 s. 8°. Y. 19445.
- Rölöve ve restorasyon dergisi*. Yıl: 1, Cilt: I. Ankara 1974, Pan Matbaası. 212 s. 4°. Y. 18805/1.
- RUMLU, HASAN: Absanu't-Tavarih. (A Chronicle of the early Safawis). Vol: 1. Edited by: C.N.Seddon. Baroda 1931, Printed by P. Knight at the Baptist Mission Press. 505 + 36 s. 8°. Gaekwad's oriental series. Y. 19456.
- RUSSELL, BERTRAND: Human society in ethics and politics. 4. edition. London 1971, George Allen Unwin Ltd. 239 s. 8°. Y. 19056.
- RUSSELL, BERTRAND: İlim, cemiyetler ve insanlığın geleceği. Çeviren: İlhami Kaya. İstanbul 1974, Güryay Matbaacılık. 175 s. 8°. Boğaziçi Yayınları: 23. Y. 19383.
- AS-SÂDİ, ABD AL-RAHMAN B.NASIR: Bahçeden güller. Ankara 1976, Elif Matbaacılık Sanayii. 166 s. 8°. Y. 19125.
- SAFA, PEYAMİ: Objektif 1-2, 4-8. ciltler. İstanbul 1976, Yüksel Matbaası. 8°. Y. 19400/1-2, 4-8.
- SAFA, PEYAMİ: Sosyalizm. 2.bs. İstanbul 1966, Türkiye Basımevi. 5/101 s. 8°. Ötüken Yayınları: 7. Y. 19206 (NOT: Baştan 5 sayfa eksik).
- SA'İD B.AL-MUSAYYİB: Fıkh al-İmam Sa'id b.al-Musayyib. Avvalu tadvin bi fıkh al-İmam mukara(nan) fi fıkh gayrihi min al-ulama. 2 cilt. İ'dâd: Dr.Huşim Cemil Abd Allah, Bağdad 1974, Matbaat al-şâd. 8°. Y. 19031/1-4.

- SAKHAROV, ANDREİ: Memleketim ve dünya. Çeviren: Ferda Koray. 1976, Altınok Matbaası. 70 s. 8°. Y. 19133.
- ES-SALİH, PROF.DR.SUBHİ: Hadis ilimleri ve Hadis istilâhları. 2.bs.Mütercimi: M.Yaşar Kandemir. Ankara 1973, Türk Tarih Kurumu Basımevi. XIII + 362 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarından No: 131. Y. 19431.
- AL-SAMARKANDİ, ABU'L-LEYS NASR B.MUHAMMAD B.AHMAD B.İBRAHİM: Hızanatu'l-Fıkh va uyuni'l-masail. Cilt: 1-2. Çeviren: Dr.Salah al-Din al-Nahî. Bağdad 1385 H./1965 M. The National Printing and Publishing Co. W.L.L. Y. 19028/1-2.
- AL-SAN'ÂNİ MUHAMMAD B.İSMÂİL: Subul'us-Selâm şarh bulugu'l-Merâm min cem-i edillet'il-Ahkâm. Cilt: 1-4. Kahira (t.y.), Matbaa Atuf va Sayyid Taha va Şirketi. 8°. Y. 19487/1-4.
- SARAL, OSMAN YAVUZ: Kaybettığımız Rumeli. İstanbul 1975, Güryay Matbaacılık. 265 s. 8°. Boğaziçi Yayınları: 26" Y. 19393.
- SARAN, PROF.DR.NEPHAN: Üniversite gençliği. Öğrencilerin sosyo-ekonomik yapısı ile öğrenci hareketlerinin teorik ve deneysel seviyede açıklanması. İstanbul 1975, Edebiyat Fakültesi Matbaası. 163 s. 8°. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2032, Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü Yayınları No: 3. Y. 18979.
- SARAY, MEHMET: Rusya'nın Türk illerinde yayılması. İstanbul 1975, Güryay Matbaası. 230 s. 8°. Boğaziçi Yayınları: 33. Y. 19402.
- AL-SAVVÂF, MUHAMMAD MAHMUD: Uddat al-muslimin fi ma'ani al-Fatiha ve kisas al-suvar min kitab Rabb al-Alâmin. [Cidda] 1388/1968, Dâr al-Suudîyya. 301 s. 8°. Y. 19091.
- SAYYID ABU BAKR HASANAYN DR.: Mukaddimat fi'l-hidmet al-içtimaiyya. Libya 1974, Matabu' al-Şuruk. 359 + [6] s. 8°. Y. 19103.
- SCELLES, MILLIE, J.: Pierres d'attente entre le Christianisme et l'Islam. [Paris, t.y., Ğ.-P. Maissonneuve et Larose]. 32 s. 8°. Cette brochure reproduit le texte de deux articles parus dans Pythmes du Monde. t. VIII (1960) p. 180 et t. IX (1961) 0.48. Y. 19619.
- SCHACHT, PROF.JOSEPH: İslâm Hukukuna Giriş (= An Introduction to Islamic Law). Çevirenler: Doç.Dr.Mehmet Dağ - Dr.Abdulkadir Şener. Ankara 1977, Ankara Üniversitesi Basımevi. 336 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 136. Y. 19468.

- SEPETÇIOĞLU, MUSTAFA NECATİ: Anahtar. [Roman]. 4. baskı. İstanbul 1975, İrfan Matbaası. 319 s. İrfan Yayınevi, No: 43; Edebi Eserler Serisi: 2". Y. 19363.
- SEPETÇIOĞLU, MUSTAFA NECATİ: Bu atlı geçide gider. İstanbul 1977, İrfan Matbaası. 319 s. 8°. "İrfan Yayınevi, No: 68; Edebi Eserler Serisi: 7". Y. 19371.
- SEPETÇIOĞLU, MUSTAFA NECATİ: Çatı. 3.bs. İstanbul 1975, İrfan Matbaası. 400 s. 8°. İrfan Yayınevi, No: 58; Edebi Romanlar Serisi: 5. Y. 19373.
- SEPETÇIOĞLU, MUSTAFA NECATİ: Dede Korkut. 2.bs. İstanbul 1975, Zafer Matbaası. 192 s. 8°. Toker Yayınları, 100 Büyük Edip, 100 Büyük Şair No: 5. Y. 19415.
- SEPETÇIOĞLU, MUSTAFA NECATİ: Kapı. 5.bs. İstanbul 1976, İrfan Matbaası. 385 + [15] s. 8°. İrfan Yayınevi, No: 47; Edebi Romanlar Serisi: 2. Y. 19390.
- SEPETÇIOĞLU, MUSTAFA NECATİ: Kilit. 6. bs. İstanbul 1976, İrfan Matbaası. 287 s. 8°. İrfan Yayınevi, No: 54; Edebi Romanlar Serisi: 4. Y. 19396.
- SEPETÇIOĞLU, MUSTAFA NECATİ: Konak. 4. bs. İstanbul 1976, İrfan Matbaası. 320 s. 8°. İrfan Yayınevi, No: 53; Edebi Romanlar Serisi: 4. Y. 19397.
- SEPETÇIOĞLU, M[USTAFA] NECATİ: Türk destanları. 2.bs. İstanbul 1976, Hamle Matbaası. 216 s. 8°. Toker Yayınları, 100 Büyük Edip, 100 Büyük Şair, No: 6". Y. 19405.
- SEPETÇIOĞLU, MUSTAFA NECATİ: Üçler-Yediler-Kırklar. İstanbul 1975, İrfan Matbaası. 399 s. 8°. İrfan Yayınları, No: 62; Edebi Romanlar Serisi: 6. Y. 19410.
- SERİN, DOÇ.DR.NEÇDET: Eğitim ekonomisi. Ankara 1972, Sevinç Matbaası. X + 216 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayını No: 25. Y. 19234.
- SİDDİKİ, PROF.DR.SELİM A.: İslâm devletinde malî yapı. Türkçesi: Rasim Özdenören. İstanbul 1972, Fatih Matbaası. 270 s. 8°. Fikir Yayınları. Y. 19148.
- SİDAL, HULUSİ: Gümrük politikası ve tatbikatı. Cilt: 1. İstanbul 1966, Berksoy Matbaası. XX + 524 s. 8°. İstanbul İktisadi ve Ticarî İlimler Akademisi Yayını No: 39-166. Y. 18964/1.

- SMART, PROF.NINIAN: Philosophers and religious truth. 2.bs. London 1975, CSM Pres Ltd. 189 s. 8°. I- Miracles and David Hume, II- Kant and Human Freedom, III- Aquinas and God's Existence, IV- Rudolf Otto and Religious Experience, V- F.R.Tennant and the Problem of Evil. Y. 19335.
- SOFUOĞLU, M.CEMAL - MÜCTEBA UĞUR: Sahih-i Buhârî muhtasarı tecriid-i sarîh tercemesi klavuzu. Ankara 1975, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 519 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 174. Y. 19361.
- SOLMAZ, N.MEHMED - İLLÜTFİ ÇAKAN: Kur'an-ı Kerim'e göre peygamberler ve Tevhid mücadelesi. Ankara 1974, Ayyıldız Matbaası. VIII + 278 s. 8°. Y. 19132/1.
- SOLMSEN, PROF. FRIEDRICH: Plato's theology. 2. edition. New York 1967, Cornell University Press. IX + 201 s. 8°. Y. 19004.
- SOURIAU, PROF. ETIENNE: L'Ombre de dieu, Paris 1955, Presses Universitaires de France. 376 s. 8°. Bibliothéaue de Philosophie Contemporaine. Y. 19272.
- STACE, W.T.: Mysticism and philosophy. London 1973, The MacMillan Press Ltd. 349 s. 8°. Y. 19005.
- SUNAR, PROF.DR.CAVİT: Ana hatlarıyla İslâm tasavvufu tarihi. Ankara 1978, Ankara Üniversitesi Basımevi. 132 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları: 143. Y. 19621.
- SUNAR, PROF.DR.CAVİT: Melâmilik ve Bektâşçılık. Ankara 1975, Ankara Üniversitesi Basımevi. 196 s. "Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları: 125". Y. 18960.
- SUNAR, PROF.DR.CAVİT: Tasavvuf tarihi. Ankara 1975, Ankara Üniversitesi Basımevi. V + 228 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları: 130. Y. 19090.
- SUNAR, PROF.DR.CAVİT: Varlık hakkında ana düşünceler. Ankara 1977, Ankara Üniversitesi Basımevi. 310 s. 8°. "Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları: 138". Y. 19471.
- AL-SUYUTİ, CALÂL AL-DİN ABU'L-FAZL ABD AL-RAHMAN B. ABİ BAKR KAMÂL AL-DİN B.MUHAMMAD: Husn al-muhadara fi ahbar Mısır va'l-Kahira. Mısır 1299, Matbaat İdarât al-Vatan. 334 s. 8°. Y. 19173.

- AL-SUYUTİ, CALAL AL-DİN ABU'L-FAZL ABD AL-RAHMAN B.ABİ BAKR: Tarih al-Hulâfa. [Bayrut] 1974, Dâr al-Fikr. 484 s. 8°. Y. 19490.
- AL-SÜLEMİ, ABU ABD AL-RAHMAN B.MUHAMMAD B.HUSAYN B.MUSA AL-AZDİ AN-NİSABURİ: Mukaddima fi't-tasavvuf. 18 Vr. (NOT: Eser fotokopi). Y. 19114.
- AL-SÜLEMİ, ABU ABDİR-RAHMAN B. MUHAMMAD B. AL-HUSAYN B.MUSA: Tasavvufta Fütüvvet. Çeviren: Doç.Dr.Süleyman Ateş. Ankara 1977, Ankara Üniversitesi Basımevi. 96 + 115 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 135. Y. 19472.
- AL-SÜLEMİ, ABU ABD AL-RAHMAN MUHAMMAD B.HUSAYN B.MUSA AL-AZDİ AN-NİSABURİ: Uyûb al-Nafs va mudavatuha. 20 Vr. 8°. (NOT: Eser fotokopi). Y. 19047.
- SÜLEYMAN FİKRİ: Antalya livası tarihi. İstanbul 1340-1338, Matbaa-i Âmiri. 193 + [3] b. 8°. 1 harita. Y. 19209.
- SÜMER, PROF.DR.FARUK: Oğuzlar (Türkmenler). Tarihleri-boy teşkilâtı-destanları. 2.bs. Ankara 1972, Ankara Üniversitesi Basımevi. XXV + 532 s. 8°. 5 plânş. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları: 170. Y. 19071.
- SÜMER, PROF.DR.FARUK: Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü (Şah İsmail ile halefleri ve Anadolu Türkleri). Ankara 1976, Güven Matbaası. IX + 265 s. 8°. 4 plânş. Y. 19440.
- ŞAFAK, DOÇ.DR.ALİ: Mezheplerarası mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku. Erzurum 1977, Atatürk Üniversitesi Basımevi. [10] + 199 s. 8°. Atatürk Üniversitesi Yayınları No: 503, İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları No: 5, Ders Kitapları Serisi No: 1. Y. 19615.
- ŞAHİNKAYA, PROF.DR.REZAN: Psiko-sosyal yöleriyle aile. 2.bs. Ankara 1975, Kardeş Basımevi. V + 269 s. 8°. Bu kitabın ilk baskısı A.Ü.Ziraat Fakültesi Yayınları: 287, Ders Kitabı 102 olarak 1967'de yapılmıştır. Y. 19137.
- AL-ŞARAVİ, MUHAMMAD MUTAVALLİ: al-İsrâ' va'l-Mi'râc. Kahira 1973, Matabi' al-Ahram al-Ticariyya. 128 s. 8°. Y. 19092.
- AL-ŞAYBİ, DR.KÂMİL MUSTAFA: Dıvan al-Dubeyt fi'l-şi'ir al-arabî (fi aşeretü kurân). Bayrut 1972, Dâr al-Kalâm. 754 s. 8°. Manşurat al-Camiat al-Lıbya Kulliyat al-Tarbiyya. Y. 19109.

- AL-ŞAYH, HASAN ABD ALLAH: Havâtır caria'. Cidda (t.y.) lî'l-tıbaa, 108 s. 8°. Maktabat al-Fikr lî'l-Naşr va'l-Tavzi va'l-İllân Y. 19094.
- ŞEBBENDER-ZADE, FİLİBELİ AHMED HİLMİ: Amâk-ı hayâl. İstanbul 1971, Çevik Matbaası. 175 s. 8°. Y. 19185.
- ŞEKER, MEHMET: Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması. İstanbul 1973, İrfan Matbaası. 179 s. 8°. Ötüken Yayınları No: 62; Araştırma Eserler Serisi No: 1. Y. 19379.
- ŞEMADAN-I ZÂDE, FİNDİKLİLİ SÜLEYMAN EFENDİ: Mürî'at tevarih. İ.c. [Tashiheden: Ahmed Tevhid]. İstanbul 1338. 509 s. 8°. (Kâtip Çelebi'nin Takvim'üt-Tevârih'ini 1191 [1777] yılına kadar zeyletmiştir. Maarif Nezareti tarafından neşredilmiştir. No: 2-3 ciltler çıkmamıştır.) Y. 19154/1.
- ŞEMİN, REFİA: Okulda başarısızlık. Sosyo-kültürel açıdan şansız çocuklar. İstanbul 1975, Edebiyat Fakültesi Matbaası. 113 s. 8°. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2035. Y. 19354.
- ŞENALP, LEMAN (Hazırlayan): Cumhuriyetimizin 50. yılı bibliyografyası ve ellinci yılla ilgili çalışmalar. İstanbul 1975, İstanbul Matbaası. [6] + 182 s. 8°. T[ürkiye] C[umhuriyeti] İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Yayın No: 2070. Y. 19128.
- ŞENALP, LEMAN (Hazırlayan): İstanbul Üniversitesi yayımları bibliyografyası (Eserler ve Makaleler). Yıl: 1973, İstanbul 1975, İstanbul Matbaası. XIV + 206 s. 8°. Y. 18206.
- AL-TABARİ, ALİ B.RABBAN (ZAYN): al-Radd ala'n-nasara da Ali at-Tabari. Edite par: A.Khalife-W.Kutsch. Beyrouth 1959, Imprimerie Catholique. 35 Vr. 8°. (NOT: Eser fotokopidir.) Y. 19672.
- AL-TAHA, AHMED HASAN: Mada hurriyyat al-zavcayn fi't- tafrik kazaan. Bahs mukar (an) fi's- şaria al-İslâmiyya va'l-kanûn. Bağdad 1975, Matbaat al-Anî. 512 s. 8°. Y. 19046.
- AL-TAHAVİ, ABU CAFAR AHMAD B. MUHAMMAD: al-Şurûr al-sağîr muzayya(lan) hima usira aleyhi min aş-şurur al-kabir. 2 cilt. Tabkik: Ruhî Özcan. Bağdad [1394, Matbaat al-Anî]. 8°. Cumhuriyyatu'l-Irakıyya. Riyasat Divan al-Avkaf. İhya al-Turas al-İslâmi. Y. 19038/1-2.
- TAN, DOÇ.DR.TURGUT: Plânlamanın hukukî düzeni. Kalkınma plânının hukukî niteliği konusunda bir deneme. Ankara 1976, Sevinç

- Matbaası. VIII + 287 s. 8°. Türkiye ve Orta Doğu Âmme İdaresi Enstitüsü Yayınları No: 154. Y. 19168.
- TANSEL, FEVZİYE ABDULLAH:** Mehmet Âkif, hayatı ve eserleri. Düzeltme ve eklemelerle 2. bs. İstanbul 1973, İrfan Matbaası. XIV + 291 s. 8°. 1 resim. "İrfan Yayınları, Edebi Eserler Serisi: 4". Y. 18983.
- TANYU, [PROF.DR.] HİKMET (Hazırlayan):** Kızılalma. (Ziya Gökalp: Doğumunun 100. yılında "1876-1976" bütün eserleri). Ankara 1976, Saim Toraman Matbaası. VIII + 230 s. 8°. Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları: 2, I.Seri: 2. Y. 19358.
- TANYU, PROF.DR.HİKMET:** Tarih boyunca Yahudiler ve Türkler. 2 cilt. İstanbul 1976, Ahmed Said Matbaası Y. 19360/1-2.
- TANYU, DOÇ.DR.HİKMET:** Tevfik Fikret ve din. İstanbul 1972, İrfan Matbaası. 360 s. 8°. İrfan Yayınları, No: 39; Edebi Eserler Serisi: 2. Y. 19359.
- TAPLAMACIOĞLU, PROF.DR.MEHMET:** Din sosyolojisi (ikinci baskı). Ankara 1975, Ankara Üniversitesi, Basımevi. XX + 420 s. 8°. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları: 121. Y. 18958.
- AL-TAYYİBİ, AL-HUSAYN B.ABD ALLAH:** al-Hulasatu fi usûl al-Hadis. Tahkik: Subhi al-Samarrâi. [Bağdad] 1971, [Matbaatu'l-İrşâd]. 178 s. 8°. Cumhuriyetu'l-İrakiyya, Riyasatu' Divanu'l-Evkaf İhya al-Turas al-İslâmi. Y. 19043.
- TEKİN, DR.HALİL:** Eğitimde ölçme ve değerlendirme. Ankara 1977, Mars Matbaası. XIII + 287 s. 8°. Y. 19614.
- TEPEDELENLİOĞLU, NİZAMETTİN NAZİF:** Ordu ve politika. İstanbul 1967, Garanti Matbaası. 387 s. 8°. Y. 19205.
- TEZİBAŞI, ATÂ:** Kerkük hoyratları ve manileri. İstanbul 1975, Yüksel Matbaası. 599 s. 8°. Ötüken Yayınları, No: 95; Kültür Serisi 8°. Y. 19395.
- TEZCAN, ASİS.MAHMUT:** Kan gütme olayları ve sosyolojisi. Ankara 1972, Ankara Üniversitesi Basımevi. 193 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 24; Eğitim ve Toplum Araştırmaları Enstitüsü Yayınları No: 4. Y. 19250.
- TEZCAN, DR.MAHMUT:** Türklerle ilgili stereotipler (kalıp yargılar) ve Türk değerleri üzerine bir deneme. [Ankara] 1974, Ankara Üni-

versitesi Basımevi. XVI + 418 + [3] s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 44; Eğitim ve Toplum Araştırmaları Enstitüsü Yayınları No: 5." Y. 19264.

THOMAS, FELİX: Aile içinde terbiye. Ebeveynin günâhları. Oğullarımız. Mütercimi: Hüseyin Cahit [Yalçın]. İstanbul 1924, Tanin Matbaası. 304 s. 8°. Y. 19188.

AL-TİRMİZİ, ABU İSA MUHAMMAD B.İSA SAHL AL-SAVRA: al-Cami' al-Sahih. (al-Sunan) Cilt: 1-5. Hakkakahu ve Sahhahahu: Abd al-Vahhab al-Latif - Abd al-Rahman Muhammad Usman. Kahira 1384/1964, Matbaat al-Medeni. 8°. Y. 19475/1-5.

TOPALOĞLU, BEKİR: İslâm kelâmcılarına ve filozoflarına göre Allah'ın varlığı. (İsbât-ı vâcib) Ankara [1974], Elif Matbaacılık. 207 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 169. Y. 18849.

TOYNBEE, PROF.DR.ARNOLD: Tarih bilinci (resimli). 1.cilt. Çeviren: Murat Belge. Yazar ve Jane Caplan tarafından gözden geçirilmiş ve kısaltılmış yeni baskı. İstanbul 1975, Karar Matbaası. 289 s. 4°. "E Yayınları". Y. 19441/1.

TUĞLACI, PARS (Hazırlayan): Okyanus. Ansiklopedik sözlük. 1-6 cilt. İstanbul 1972, Sermet Matbaası. 4°. Pars Yayınları, Sözlük Dizisi: 8. Y. 19420/1-6.

TUNALI, İSMAIL: Grek estetik'i. Genişletilmiş 3.bs. İstanbul 1976, Edebiyat Fakültesi Matbaası. VIII + 123 s. 8°. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2153. Y. 19214.

TURAN, PROF.DR.OSMAN: Selçuklular ve İslâmiyet. İstanbul 1971, İstanbul Matbaası. XV + 206 s. 8°. Turan Neşriyat Yurdu Umûmi Seri No: 9; İlmî Seri No: 4. Y. 19426.

TURAN, PROF.DR.OSMAN: Selçuklular zamanında Türkiye. Siyasî tarih. Alp Arslan'dan Osman Gaziye (1071-1318). İstanbul 1971, Turan Neşriyat ve Matbaacılık Kollektif Şirketi, İstanbul Matbaası. XXXII + 752 s. 8°. 1 plâş. Turan Neşriyat Yurdu, Umûmi Seri No: 10; İlmî Seri No: 5. Y. 19073.

TURGUT, PROF.DR.M.FUAT: Eğitimde ölçme ve değerlendirme metotları. Ankara 1977, Nüve Matbaası. XI + 287 s. 8°. Y. 19613.

TUTUM, DR.CAHİT: Personel yönetimi. Ankara 1976, Sevinç Matbaası. VIII + 286 s. 8°. Türkiye ve Orta Doğu Âmme İdâresi Enstitüsü Yayınları No: 149. Y. 19136.

- TÜLEK, YUSUF ZİYA:** Rumuzlu rüya ansiklopedisi. 1-3 Cilt. Ankara 1976, Cihan Matbaası, 8°. Y. 19163/1-3.
- TÜMER, DR.GÜNAY:** Birûnî'ye göre dinler ve İslâm Dini. Ankara 1975, Ayyıldız Matbaası A.Ş. VIII + 163 s. 8°. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No: 178. (Doğumunun bininci yıldönümü dolayısıyla). Y. 19126.
- Türk dünyası el kitabı.* Ankara 1976, Ayyıldız Matbaası A [nonim] Ş[irketi]. VIII + 1452 s. 4°. 1 harita. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 45, Seri: I - Sayı: A 5. Y. 19425.
- Türk meslekler sözlüğü. Ana grup 7/8.* [Ankara 1975, Akın Matbaası]. 327 + [1] s. 4°. 1- Bu kitap. Ana Grup 7/8'in sadece 7 sinde derlenen mesleklerin kod, unvan ve tariflerini kapsamaktadır. İş ve İşçi Bulma Kurumu Genel Müdürlüğü Yayın No: 122. Y. 19211.
- Türk üniversitelerinde yapılan araştırmalar (1970-1971 ve 1971-1972).* [Ankara 1975]. TBTAK Fotoğraf ve Klise Laboratuvarları ve Ofset Tesisleri. XXXIV + 846 s. 8°. DPT Yayınları No: 1331 - SPD - 261. Y. 19140.
- ULUDAĞ, SÜLEYMAN:** İslâmda mürşid ve irşâd faaliyetleri. İstanbul 1975, İrfan Matbaası. 204 + [4] s. 8°. Y. 19386.
- ULUKOL, CEMALETTİN:** İcraat ve uzman muhasebecilik. Ankara 1970, Balkanoğlu Matbaacılık Ltd.Şt.XXVI + 266 s. 8°. Ankara Muhasebe ve Mali İşler Yayınları No: 1. Y. 18981.
- ULUTAN, BURHAN,** İslâm medeniyeti ve akılcı felsefe. İstanbul 1976, Yüksel Matbaası. XII + 276 s. "Ötüken Yayınları, No: 99; Kültür Serisi: 10". Y. 19417.
- UNAT, FAİK REŞİT:** Hicri tarihleri Milâdi tarihe çevirme klavuzu. Ankara 1943, Maarif Matbaası. VIII + 108 s. 8°. Y. 18860.
- UŞŞAKİ (İBN AL-UŞŞAKİ) İBRAHİM [HARİB] B.ABD AL-BAKİ:** Zayl-i şakaik (Zeyl-i şaqa'iq). Lebensbeschreibungen berühmter und Gottesmänner des Osmanischen reiches im 17. Jahrhundert. Şâir: Hans Joachim Kissling. Wiesbaden 1965, Otto Harrassowitz. LIX + [15] + 710 s. 8°. 1 plâş. Y. 19500.
- AL-UTAYBİ, MUTLAK B. BADI:** Mulahhas al-Tarih al-İslâmî. I. cüz. al-Dammâm, 1394 H. [Şirkât Matabî'al-Matu'a]. 253 s. 8°. Y. 19016.

- UYGUR, PROF.DR.NERMİ: 100 soruda Türk felsefesinin boyutları. İstanbul 1974, Yelken Matbaası 176 s. 8°. Gerçek Yayınevi, 100 Soruda Dizisi: 42. Y. 19429.
- UYSAL, DOÇ.DR.ŞEFİK: Bireysel ve toplumsal faktörlere göre lise öğrencilerinin meslek seçimleri. Ankara 1970, Yeni Desen Matbaası. XVI + 193 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 12. Y. 19231.
- UYSAL, DOÇ.DR.ŞEFİK: Sosyal bilimler öğretimi üniversitesi lisans seviyesine ilişkin sorunlar. Ankara 1974, Kalite Matbaası. XV + 217 s. 8°. Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 37; Cumhuriyetin 50. yıla armağan." Y. 19258.
- UZUNÇARŞILI, ORD.PROF.İSMAIL HAKKI: Çandarlı vezir ailesi. Ankara 1974, Türk Tarih Kurumu Basımevi. IV + 125 s. 8°. 20 resim. "Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII.Dizi - Sa: 66." Y. 18810.
- ÜÇÖK, PROF.DR.COŞKUN: Hukuk Fakültesi öğrencileri için siyasi tarih (1789-1960). Ankara 1975, Sevinç Matbaası. XVI + 333 s. 8°. "Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 369." Y. 18974.
- ÜLKEN, ORD.PROF.HİLMİ ZİYA: İlim felsefesi I. [Ankara] 1969, Başnur Matbaası. VIII + 293 + 1 s. "Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınlarından No: 10." Y. 19248/1.
- ÜLKEN, ORD.PROF.HİLMİ ZİYA: Sosyoloji sözlüğü. İstanbul 1969, Millî Eğitim Basımevi, II + 428 s. 8°. "Taliim-Terbiye Dairesi Yayınları, 9; Sözlük Serisi: 1". Y. 19181.
- ÜLKÜTAŞIR, M.ŞAKİR: Cumhuriyet'le birlikte folklor ve etnografya çalışmaları. Ankara 1974, Başbakanlık Basımevi. 10 / b. 8°. "Millî Folklor Enstitüsü Yayınları, 6. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyetin 50.yıldönümünü yayınları, I." Y. 19162.
- ÜNER, SUNDAY: Nüfusbilim sözlüğü. Ankara 1972, Mars Matbaacılık Ticaret ve Sanayii. A.Ş. Matbaası. 145 s. 8°. "Hacettepe Üniversitesi Yayınları D-17." Y. 19169.
- ÜNLÜ, DEMİRHAN (Hazırlayan): Kur'an-ı Kerim'in tecvidi. Genişletilmiş 2.bs. Ankara 1975, Elif Matbaacılık Sanayii. 191 s. 8°. Y. 18962.
- ÜNVER, ORD.PROF.DR.A[HMET] SÜHEYL: İstanbul'un muth

- askerleri ve şehit olanlar. Ankara 1976 Türk Tarih Kurumu Basımevi. XIII + 160 s. 8°. 18 plâns. "Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi - Sa. 72." Y. 19177.
- Vâiz'in el kitabı.* Ankara (t.y.), Elif Matbaacılık Sanayii. 150 s. 8°. "Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınları No: 171." Y. 19021.
- VANIER, JEAN: Eruption to hope. Toronto 1971, The Alger Press Limited. 105 s. 8°. Y. 18989.
- VANIER, JEAN: In weakness, strenght. Toronto 1971, Published by Griffin Press Limited. 66 s. 8°. Y. 19001.
- VARDAR, DOÇ.DR.K.TURGUT - DR.M.TAHİR HATİBOĞLU - AHMET ÇİMEN: Anatomi terimler sözlüğü. Ankara 1973, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 196 s.8°. "Ankara Üniversitesi, Diyarbakır Tıp Fakültesi Yayınlarından Sayı: 8". Y. 18827.
- VARET, PROF.DR.GILBERT: Manuel de bibliographié philosophies. Cilt: 1-2. Paris 1956, Imprimerie Presses Universitaires de France. 8°. I.c.: Les philosophies classiques. II.c.: Les sciences philosophiques. "Logos introduction aux etudes philosophiques". Y. 19459 /1-2.
- VARIŞ, DOÇ.DR.FATMA: Ergenin gelişimine etki yapan kültürel faktörler. Ankara 1968, Ankara Üniversitesi Basımevi. 175 + 1 s. 8°. "Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 5." Y. 19242.
- VARIŞ, DOÇ.DR.FATMA: Türkiye'de lisans-üstü eğitim. "Sosyal bilimlerde". Ankara 1973, Kalite Matbaası. 296 s.8°. "Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 34". Y. 19263.
- VARIŞ, PROF.DR.FATMA: Eğitimde program geliştirme "Teori ve Teknikler". Genişletilmiş 2.bs. Ankara 1976, Kalite Matbaası. 424 + [3] s. 8°. "Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları No: 53." Y. 19240.
- WARD, PROF.KEITH: Ethics and Christianity. London 1970, George Allen Unwin Ltd. New York Humanities Press Inc. 290 s. 8°. Y. 19329.
- WEHR, HANS: Arabisches Wörterbuch. Für die schriftsprache der gegenwart. Leipzig 1956, Veb Otto Harrassowitz. XI + 986 s. 8°. Y. 19452.
- WICKER, BRIAN: God and modern philosophy. A discussion of the traditional arguments for God's existence in the light of contemporary. London 1966, Darton, Longman Todd Ltd. 63 s. 8°. Y. 19331.

- WORTABET, PROF.WILLIAM THOMSON: Arabic - English dictionary "Kamus Arabî - İngilizî". 2.bs. Beyrout 1893, Matbaat al-Emir. 14 + 803 s. 8°. Y. 19454.
- YAKUBOĞLU, ENVER: Irak Türkleri. İstanbul 1976, Güryay Matbaacılık. 98 + [4] s. 8°. Boğaziçi Yayınları: 39. Y. 19381.
- YALT, A[Lİ] RIZA: Grand Dictionnaire Français - Turc. Fransızca - Türkçe Büyük Sözlük. İstanbul 1971, Çınar Matbaası. 1246 s. 8°. NOT: F harfi ve sonrasının basıldığı ve dizildiği yer: "Dilek Matbaası"dır. 50.000 kelime - 10.000 deyim - Lâtincede deyimler - Atasözleri. Y. 19453.
- DR.YASİN HALİL: Mantık al-Bahs al-İlmi. Tahlül mantıkıy lîsöl al-Fikri al-İlmiy va-turuk al-İlmiyya fi dav-i an-Nazariyyat al-Muassırat. [Bayrut] 1974, Matbaat Dar al-Kutup. 359 s. 8°. Y. 19041.
- DR.YASİN HALİL: Nazariyyat Aristo al-mantıkıyya. Bağdad 1964, Matbaa-i Es'ad, 192 s. 8°. Y. 19042.
- YAVUZ, PROF.FEHMİ - PROF.DR.RUŞEN KELEŞ - DOÇ.DR. CEVAT GERAY: Şehircilik. Sorunlar- Uygulama ve politika. Ankara 1973, Sevinç Matbaası. 948 s. 8°. 1 harita. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 358. Y. 18821.
- YEPREM, M.SAİM - M.TALAT KARAÇİZMELİ: Mufassal Hac rehberi ve kurban hükümleri. Ankara 1973, Ajans-Türk Matbaası. 287 s. 8°. 1 harita. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, No: 150. Y. 18853
- YILDIRIM, DOÇ.DR.CEMAL: 100 soruda bilim felsefesi. İstanbul 1973, Yelken Matbaası. 271 s. 8°. Gerçek Yayınevi, 100 Soruda Dizisi: 37. Y. 19087.
- YILDIRIM, PROF.DR.CEMAL: 100 soruda bilim tarihi. İstanbul 1974, Yelken Matbaası. 255 s. 8°. Gerçek Yayınevi: 100 Soruda Dizisi: 43". Y. 19086.
- YILDIRIM, PROF.DR.CEMAL: 100 soruda mantık el kitabı. İstanbul 1976 - Dizgi: Gül Matbaası. Baskı: Yelken Matbaası. - 272 s.8°. Gerçek Yayınevi, 100 Soruda Dizisi: 46. Y. 19085.
- YILDIRIM, DOÇ.DR.HAKKI DURSUN: İslâmiyet ve Türkler. İstanbul 1976, Edebiyat Fakültesi Matbaası. XXXV + 203 s. 8°. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2154. Y. 19219.
- YILMAZ, M.A. EJDER (Derleyen): Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi sistematik yayın kataloğu. Ankara 1974, Ankara Üniver-

sitesi Basımevi. 134 + [1] s. 8°. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları No: 349. Y. 19830.

ZAHEER, EHSAN ELAHI: Qadiyaniat. An Analytical survey. 3.bs. Lahore 1975, Printed at Wifoq Press. 361 s. 8°. Y. 19135.

AL-ZAMALKÂNİ, KEMAL AL-DİN ABD AL-VAHİD B.ABD AL-KERİM: al-Burhan al-Kâgîf an İcâz al-Kur'ân. Tahkik: Dr. Hadice al-Hadisi - Dr.Ahmad Matlub. Bağdad 1394/1974, Matbaat al-Âni. 432 s. 8°. Y. 19035.

ZAYDAN, PROF.DR.ABD AL-KARİM: al-Madhal li-dırasat li-şariat al-İslâmiyya. 4.bs. Bağdad 1969, Matbaat al-Âni. 424 s. 8°. Y. 19045.

EZ-ZERGA, PROF.DR.M.AHMET - PROF.DR.A.MUHAMMED ABD AL-AZİZ EN-NACCAR: İslâm'a göre faizsiz banka kalkınma ve sigorta. Çeviren: Hayreddin Karaman. İstanbul 1976, Yelken Matbaası. 235 s. 8°. Kalem Yayınevi, Kültür Serisi: 1. Y. 19385.

[ZORLUTUNA, GENERAL] VECİHİ: Filistin ric'ati. İstanbul 1337, Matbaa-i Askeriye. 90 s. 8°. Cihân Tarihine aid hatıralarımdan. Y. 19188.

AL-ZUBAİR B.BAKKAR, ABU ABD ALLAH B.AHMAD: al-Ahbar al-Muaffakiyyat. Tahkik: Dr. Sami Makki al-Âni. Bağdad [1972], Matbaat al-Âni. 719 s. 8°. Y. 19039.

AL-ZUNNUN HASAN ALİ: Falsafat al-Kanun. Bağdad 1975, Matbaat al-Âni. 272 s. 8°. Y. 19465.

REVIEW OF THE FACULTY
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXIV

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı : 500 Lira