ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

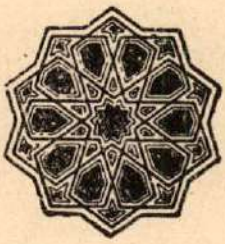
Cilt: XXX

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt: XXX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ, ANKARA - 1988

İÇİNDEKİLER

EL - MİLEL VE'N - NİHAL

(Mukaddimeler)

Yazarı : Muhammed b.Abdulkerim eş-ŞEHRİSTANÎ

Tercüme : Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

Ar. Gör. Mustafa ERDEM

Arapça Okutmanı Adem AKIN

TAKDİM

El-Milel ve'n-Nihal, XI–XII. yüzyıl Horasan bilginlerinden Ebu'l-Feth Muhammed b.Abdulkerim b.Ebubekr Ahmet eş-Şehristanî'nin eseridir. Bu eser, Felsefe, Kelâm, Mezhepler ve Dinler Tarihi sahasında kaynak kabul edilmiştir. Gerek kendi döneminde ve gerekse ondan sonraki dönemlerde ilmî çevrelerde geniş yankılar uyandırmış, sahasında tek eser olarak değerlendirilmiştir.

İslâm Dünyasında, önceleri, herhangi bir fırkanın görüşünü ihtiva eden, savunan makaleler (makâlât) ortaya çıkmıştır. Başlangıçta bu makaleler, Ehl-i Sünnet anlayışına aykırı olduğundan, yazarlarına ve onların fikirlerine karşı nefret uyandırmıştır. Bu durum, daha sonraları kitaplarda birtakım fasıllar, mustakil risaleler, İslâm Kültür Tarihinde el-Milel ve'n-Nihal diye bilinen, muhtelif fırkaların, mezheplerin, dinlerin görüşlerini ve fikirlerini ihtiva eden kitapların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çoğunluğu Ehl-i Sünnet'ten olan müelliflerin gayeleri; İslâm'ı tam olarak anladıklarını kabul ederek fikirlerini müdafaa, muhtelif fırkaların görüşlerini de çürütmek olmuştur.[1] Şehristanî ise, eserini, dünyadaki din ve mezhep sahibi insanların makalelerini inceleyip kendi kaynaklarından görüşlerini vermeye çalıştığını, "okuyanlara ibret, ibret alanlara da bir ışık olsun diye" yazdığını belirtmiştir.[2]

Şehristanî'nin Felsefe, Kelâm, Mezheplere dair eserleri vardır. Bunların en önemlileri ve en dikkate değeri de el-Milel ve'n-Nihal'dir. Müslümanlar, mezhepleri çok iyi bilmesinden dolayı Şehristanî'nin bu eserini İbn Hazm'ın "Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal"

---

1 Muhammed Tavit Tanci, "Şahristani'nin Kitabu'l-Milel ve'n- Nihal'i" (Arapça metinlerde neşredilmeyen kısımlar), İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara–1958, V/1–2.

2 Şehristanî, el-Milel ve n-Nihal, Beyrut- 1975, I/11.

adlı kitabına tercih etmişlerdir. Ayrıca bu eserde konular objektif olarak ele alınmış, fikirler tarafsız olarak ortaya konulmuştur. Bu metodun o dönemde kullanılması ilmî çevrelerce bu gün takdir edilen hususlardandır. Hayatını münakaşalar ile geçiren Şehristanî'nin eserlerinde İbn Sina ile münakaşalara giriştiği ve kendisine güvendiği görülmektedir.[3]

Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihal'de, kendisinin bu konulara yabancı olmadığını, ehliyet sahibi ve otorite olduğunu ifade eden şu cümlelere yer vermektedir: "Benim İslâm hukukçusu ve kelâmcısı olmam sizi yanıltmasın. Ben bu konunun yollarına ve törelerine bakışı yabancı değilim. Aynı zamanda bu ilmin bilgi ve işlerine de kalemim aşinadır".[4] Subkî de, el-Milel ve'n-Nihal hakkında, "Bana göre bu kitap bu konuda yazılanların en iyisidir"[5] diyerek Şehristanî'yi tasdik etmiştir. İbn Teymiyye de "Şehristanî'nin kitabı mezheplere dair yazılan kitaplardan muhteviyatı en zengin ve nakli en iyi olanıdır"[6] ifadesi ile hakkı teslim etmek istemiştir.

İlmî çevrelerde geniş yankılar uyandıran, tertib ve tasnif itibari ile de mükemmel kabul edilen el-Milel ve'n-Nihal, pek çok defa yeniden neşredilmiş ve çeşitli dillere çevrilmiştir. Latince, İngilizce, Almanca ve diğer dillerde tercümeleri bulunmaktadır. Ayasofya Kütüphanesinde Farsça eski bir nüsha mevcuttur.[7]

Şehristanî'nin bu eserinin, Nuh b. Mustafa tarafından, 1070 / 1649 da, Arapça harfleri ile Türkçe (Osmanlıca), yoruma dayalı, özet bir tercümesi yapılmıştır. Mütercim aslından çok yerleri atlamış ve kitabın bablarını bile ayrı bir tasnife tabi tutmuştur. Mukaddimeleri tercüme etmemiş, ancak bazı kısımlarını, bir birine karıştırarak vermiştir. Buna tercüme demek mümkün değildir. Zaten kendisi de yerine göre kısaltmalar, yerine göre de ilâveler yaptığını belirtmiştir.[8] Şehristanî ve eserleri konusunda Türkçe başka makaleler yazılmış ve bir doktora çalışmasına da konu olmuştur[9].

---

3 Yusuf Ziya (Yörükhan), "Şehristanî", Daru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1926, Sayı: 3, s. 266–277.

4 Şehristanı, El-Milel ve'n-Nihal, I / 33.

5 Tabakatü'ş-Şafiyye, Kahire, III / 78.

6 Minhacü's-Sünne, Bulak, III / 208.

7 Yusuf Ziya (Yörükhan), s. 277.

8 Nuh b. Mustafa, Tercüme-i el-Milel ve'n-Nihal, İst. 1279 / 1862 s. 4.

9 Y. Ziya (Yörükhan), A.g.m., Sayı, 3, s 263–314; Sayı, 5–6, s. 187–277; M. Tavit Tanci, el-Milel ve'n-Nihal, İlahiyat Fak. Der. Ankara-1958, C.V, sayı I-IV,, s. 1–16; Lutfi Doğan, "Elmilel ve Yazarı", "Beş Önsöz Tercümesi", İslâm Mecmuası, C.I, sayı 8, 9, Ankara 1956, 1957 (Bu tercüme, ilk iki mukaddime ile sınırlı kalmış, devam etmemiştir); Ö. Faruk Harman, Dinler Tarihi açısından Şehristanı ve el-Milel ve'n-Nihal (Doktora tezi); Şaban Kuzgun, Şehristanî'nin hayatı, şahsiyeti ve el-Milel ve'n-Nihal, E.Ü. İlahiyat Fak. Der. Kayseri-1985, sayı, 2, s. 179–208.

Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihal'inde, kendisinden önce aynı mevzuda eser yazmış olan müelliflerden farklı olarak, fikir ve görüşleri olduğu gibi vermiştir. Bugünki Dinler Tarihi'nin descriptif (nitelendirici) metoduna uygun bir metodu XI. yüzyılda kullanmış olması eserin önemini daha da arttırmış olmaktadır. Bu ve benzeri özelliklerden dolayı çeşitli dillere tercüme edilen bu eserin Türkçe'ye de kazandırılmasının gerektiğine inanarak tercümeye karar verdik. Bu arada eser hakkında yazılan Türkçe makaleleri de gözden geçirmek luzumunu hissettik.

Bu sahada makale yazanlardan Yusuf Ziya (Yörükhan) Daru'l-Fûnûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuasında, Şehristanî'nin eserine yazmış olduğu mukaddimeleri, öneminden dolayı tercüme ederek neşrettiğini gördük. Bu tercüme metne uygun iyi bir tercüme olmakla beraber, bazı Arapça ibareleri aynen muhafaza etmesi ve yazı şeklinin latin harfleri ile olmaması anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. O, mukaddimelerden bazısını özet olarak verirken beşinci mukaddimenin bilgilerinin bu günkü uygulamada yeri bulunmadığı için tercümeye luzum görmemiştir.

Muhammed Tavit Tancî yazdığı makalede eser hakkında genel bilgi vermiş, bu arada görebildiği nüshalarda asıl nüshada olması gereken, Zerdüştîlik gibi, bazı bölümlerin noksanlığını tesbit etmiş ve bunları Arapça olarak makalesine eklemiştir.

Biz, tercümemizde, Muhammet Seyyid Geylanî'nin tahkîkli nüshasını esas aldık. Çünkü Geylanî, Muhammed Tavit Tanci'nin göremediği yazmaları görmüş, hatta Şehristanî'nin zamanında olmayan fırkalarla ve Şehristanî'nin yer vermediği dinlerle ilgili bilgileri bu eserine bir zeyl olarak ilave etmiştir. Onun bu çalışmaları eseri daha da kıymetlendirmiştir.

Şehristanî, dinleri el-Milel ve'n-Nihal diye tasnif etmektedir. El-Milel ile Yahudi, İslâm, Hıristiyan ve Mecusî; Nihal ile de Sâbiî, Felsefî görüşler, Brahman ve Putperestleri, yani el-Milel ile ilâhî menşeli veya ilâhî menşeli olma ihtimali bulunan, en-Nihal ile de ilâhî menşeli olmayan veya olma ihtimali bulunmayan, sonradan ortaya çıkan din ve mezhepleri belirtmektedir. Ancak kendisinin de bu tasnife pek riayet etmediği dikkati çekmektedir.

Tercümesini yaptığımız Geylânî'nin tahkikli nüshasının birinci cildinde el-Milel ehline yani İslâm, Yahudi, Hıristiyan, Mecusî, Seneviyye (Maniheizm, Mazdeizm) din ve fırkalarına; ikinci cildinde en -Nihal ehline, yani Sabiî, Felsefî akımlar, Cahiliyye inançları, Hind dinleri ve Putperestliğe yer verilmektedir. İkinci cildin sonuna ilave edilen Gey-

lânî'nin zeylinde ise, Şehristanî'nin temas etmediği eski Mısır dini, bazı Hind dinleri (Hinduizm, Budizm v.s.), Japon dinleri (Şintoizm) ve Şehristanî'den sonra ortaya çıkan Yezidîlik, Bahaîlik, Kadıyanîlik yeralmaktadır.

Biz bu tercümeyi devam ettirirken öncelikle, el-Milel ve'n-Nihal'in özeti ve anahtarı mahiyetinde olan ve çeşitli tartışmalara yol açan beş mukaddimesinin Geylânî'nin muhtevalı mukaddimesi ile beraber bir makale şeklinde yayınlanmasının faydalı olacağı kanaatine ulaştık. Bu kısmın tercümesini yaptıktan sonra, Yusuf Ziya'nın (Yörükhan) Şehristanî, yaşadığı çevre ve eserleri ile ilgili yazdığı geniş makalesinin 13. bölümü içerisinde, önemine binaen–yukarıda belirttiğimiz gibi–tercüme ettiğini gördük. Yaptığımız tercümeyi onunla da karşılaştırdık. Eserden herkesin istifade edebilmesini sağlamak gayesi ile cümlelerin mümkün olduğu kadar sade ve anlaşılır olmasına özen gösterdik. Ayrıca kitapta geçen hadîs ve rivâyetleri tahkîk etmeye, bulabildiklerimizin kaynaklarını dipnotlarda vermeye de çalıştık.

MUHAMMED SEYYİD GEYLANÎ'NİN MUKADDİMESİ

Muhammed b.Abdu'l-Kerim eş-Şehristanî (H. 479–548 / M. 1086 –1153).

Şâfiî Mezhebinin meşhur kelâmcı ve müelliflerinden olan Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed Ebulfeth, Horasan'ın kuzeyine düşen Şehristan'da doğmuş ve orada büyümüştür. Ahmed el-Havâfî, Ebi'l-Kasım el-Ansarî, Ebi'l-Hasen el-Medâinî ve Ebî Nasr b.el-Kâsım el-Kuşeyrî gibi çağının büyük bilginlerinden ilim öğrenmiştir. Küçüklüğünden beri onda derslere ve ilim tahsiline karşı bir eğilim görülmüştür. O, iyi anlama, araştırma, konuları derinliğine ele alarak sonuca varma ve meseleleri bütün yönleriyle ortaya koymada objektif kalabilmiş, hüküm çıkarırken aşırılığa kaçmamıştır. Bunun yanında araştırmalarındaki metodunun sağlamlığı ve konuyu bütün yönüyle kavramasıyla da kendisini göstermiştir.

Gezilerinin çokluğu, bir yerden başka bir yere gitme, o çevrelerin bilim adamı ve öğrencileriyle buluşma, çevrenin camilerinde ders toplantıları yapma gibi konularda Şehristanî, çağının bilginlerinden farklı değildir. O, Harezm ve Horasan çevresinde dolaşmıştır. Otuz yaşına geldiği zaman, h. 510 (m. 1146) yılında hac görevini yerine getirmek için Mekke'ye gitmiştir. Hac farizasını yerine getirdikten sonra Bağdat'a

gitmek üzere Mekke'den ayrılmıştır. Bağdat'ta üç yıl kalmış ve oradaki Nizamiyye Medresesinde birçok faydalı ders vermiştir. Büyük bilginler de onu dinlemek ve ondan yararlanmak için derslerine katılmışlardır.

Müslümanlar, din ve mezhep mensuplarına cevap verebilmek için Din ve Mezhep konusunda çalışmaya önem vermişlerdir. Bu konularda, bir kısmı bir gruba özel, bir kısmı da genel mahiyette olmak üzere birçok kitap yazılmıştır. Ebu'l-Hasan el-Eşarî'nin "Makalatü'l-İslâmiyyîn"i, Abdu'l-Kahir el-Bağdadî'nin "el-Fark Beyne'l-Fırak"ı, İbn Hazm ez-Zahirî'nin "el-Fasl fi'-l Milel ve'n-Nihal"ı umûmî mahiyyette; Biruni'nin "Tahkik-u Ma Li'l-Hind Min Makûletin Makbuletin fi'l-Akli ev Merzule"si husûsî mahiyette yazılmış kitaplardandır. Yahudi ve Hıristiyanlara cevap olarak yazılan veya bazı İslâmî fırkaların birinin diğerine vermiş olduğu cevapları ele alan birçok kitap da vardır.

Ancak, sahasında yazılmış tek eser olma özelliğiyle Şehristanî'nin "el-Milel ve'n-Nihal" adlı eseri bu konuda yazılan diğer eserlerden farklıdır.

Bu kitap, dinler, mezhepler ve fırkalar konusunda olduğu gibi, müellifin çağında bilinen metafizikle ilgili felsefî görüşler için de bir özet bilgi hazinesidir. Bu kitap Doğu'da ve Batı'da insanlar tarafından beğenilmiş ve takdirleri toplamıştır. Mesela: "el-Milel ve'n-Nihal" adlı kitabın tercümesinin önsözünde Alman bilgini Haarbrücker "Şehristanî'nin el-Milel ve'n-Nihal adlı kitabı ile Felsefe tarihindeki eski ile yeni arasındaki boşluğu doldurabilirsiniz" demiştir. Kendi çağındaki Yunan felsefesi mütehassıslarından olan Alman bilgini Malkh (ملخ), "Grek yazarlarının, Demokratis'ten aktardıkları sözler arasında bulamamasına rağmen, Şehristanî'nin Demokratis'e isnat ettiği sözlerin sıhhatinde şüphe yoktur" demektedir.

Ahmet Emin, "Kıssatü'l-Felsefeti'l-Yunaniyye" isimli kitabının önsözünde, Şehristanî'nin kıymetini azaltarak, ilmî değerine ta'n ederek ve şöhretini küçümseyerek aynen şöyle demektedir: "Şehristanî, Kaftî ve bunlar gibi müellifler hak ile batılı karıştırmışlardır. Çoğu zaman sözü söylemeyene atfetmişlerdir. Filozofun da hayatını yazarken sıhhatli tarihin kabul etmediği bilgiler verdiklerini ve o filozofa, putperest Yunanlı filozofların yaşantılarıyla bağdaşmayacak, kendi İslâmî hayallerini giydirdiklerini gördüm."

4 Şüphesiz ki Ahmed Emin, Şehristanî ile ilgili söylediklerinde doğruyu söylemeye muvaffak olamamıştır. Bunun delili de şudur:

Şehristanî "Tales'in Görüşü" başlığı altında aynen şöyle demektedir: "... Tales'in ilk icad edilen şeyi su olarak nakletmesi hayret vericidir. Ona göre, suyun her şekle girebilmesinden dolayı, gökte yerde ve ikisi arasındaki bütün cevherler de ondan çıkmıştır. Her var edilenin sebebi sudur. Cismi olan her unsurun bileşiminde su illeti vardır. Suyun donmasından arz; erimesinden de hava; havanın durulaşmasından ateş; duman ve buharlardan gök; esir'in[1] yanmasından da gezegenler meydana gelmiştir. Bu gezegenler belli bir sebepten dolayı tek bir merkez etrafında kendisinde meydana gelen şevkle dönmektedir."

Ahmed Emin de "Kıssatü'l-Felsefeti'l-Yunaniyye" adlı kitabının 19. sahifesinde "Tales" başlığı altında aynen şöyle demektedir: "İnsan fikri, varlığın bütün şekillerini içine alacak bir madde elde etmek istediğinde; onun o özelliklere sahip olduğunu aklın da kabul edebileceği madde türlerinin çok azıyla karşılaşabilir. İstenilen ilk maddenin türlü şekillere girebilen çok esnek bir madde olması gerekir. Herşeyi içine alabilmesi için özellik ve sıfatlarının sınırlı olmaması lazımdır. Deniz kenarında yaşayan, kendilerine denizin şekli sinmiş olan, sabah-akşam kulaklarında denizin uğultusu yereden insanlar için ilk madde hakkındaki görüşünün ne olacağını çözemez misinin? İşte o sudur.

Dünyanın tanıdığı ve bütün tarihçilerin felsefesini kabul ettiği ilk filozof olan Tales'in, bütün varlıkların kıvamı olarak suyu ilân etmesi hiç de tuhaf değildir. Bu insan, şu ağaç ve o taş arasında fark yoktur. Ancak onları meydana getiren suyun miktarı hususunda ihtilaf edilmiştir. Çeşitli şekillere dönüşüp buhar olarak havaya çıkan sonra yağmur olarak yeryüzüne inen, daha sonra da kışın soğuğu dokunduğunda kar olan su değil midir? Öyle ise su bazan gaz, bazan sıvı, bazan da katıdır. Zaten varlıktaki herşey de bu üç şeklin dışına çıkamaz."

"Tales'e göre, bütün kainatın kendisinden meydana geldiği ve tekrar ona döneceği ilk madde sudur." Öyle ise, Şehristanî'nin Tales'den
5 aktardığı ile Ahmed Emin'in aktardığı arasındaki fark nedir? Aksine Şehristanî sathî ve basit gözüken Ahmed Emin'den ibarerelerinde ve konuları ele almada daha ince ve dikkatlidir.

Şehristanî, Tales'in su hakkındaki görüşleriyle, onun çağından önceki Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümündeki konu arasında şöyle bir bağ kurmuştur: "Yaratılışın başlangıcı Allah'ın yarattığı bir cevherdir. Sonra Allah ona heybetle baktığında bütün cüzleri eriyerek su

1 Eskilere göre dokuzuncu felek olan esir, tortuya girmeyen, cisimlere nufuz edebilen, ses ve ısının dalgalanma kanalıyla uzantısı olan bir maddedir. (Çev.).

olmuştur. Sonra sudan buhar gibi duman çıkmıştır. Ondan gökleri ve deniz köpüğü gibi su yüzüne çıkan köpüklerden de yeryüzünü yaratmış; sonra, dağlarla da onu sabitleştirilmiştir."[2]

Halbuki Ahmed Emin Tales'in su hakkındaki görüşünü şöyle yorumlamıştır: Bu filozof deniz kenarında oturur, sabah-akşam su sesini işitirdi. Bu bozuk görüşe şöyle cevap verilebilir: Tales'in oturduğu aynı şehirde, deniz kenarında, oturan filozoflar vardır. Ancak onlar bütün varlıkların sudan çıktığını ve suyun ilk icad edilen olduğunu söylememişlerdir.

Şehristani'nin "Anaksigoras'ın Görüşü" başlığı altında ele aldığı şu konuya bakınız: "Varlıkların başlangıcı, cüzleri birbirine benzeyen ilk cisimdir. Onlar his ve aklın anlayamadığı latif cüzlerdir. Aşağıda ve yukarıdaki varlıklar ondan meydana gelmiştir. Bileşik şeyler kendilerinden önceki basit şeyler, karışık şeyler de aynen öyle kendilerinden önceki birbirine benzeyen şeylerdir. Çünkü terkipler, kendilerinden önceki basit şeylerken, karışıklar da kendilerinden önce birbirine benzeyen cüzlerdir."

Forforyus'un Anaksigoras'tan aktardığına göre; "bütün şeylerin aslı tek cisim olup, herşeyin konusudur ve sonu yoktur. O, cismin ne olduğunu açıklamamıştır. Cisim unsurlardan mıdır? Yoksa ondan başka birşey midir? Bütün cisimler, cismanî güç, tür ve çeşitler ondan çıkmıştır".

Bu husus Ahmet Emin'de[3], sahife 22 de, şöyle belirtilmiştir: "Hayır! Varlığın aslının su olması mümkün değildir. Suyun esnekliği ve şekil alma kabiliyeti ne kadar yüksek olursa olsun, onlar belirli bilinen vasıflar olup diğer maddelerden ayrılması mümkündür... Ancak varlığın aslı,
6 şekli, sonu ve sınırı olmayan bir maddedir."

Şehristanî, "Anaksimenes'in Görüşü" başlığı altında aynen şöyle demektedir: "Anaksimenes'den aktarıldığına göre ilk yaratılan şeylerin birincisi havadır. Dünyadaki bütün yerdeki ve gökteki (ulvî-süflî) oluşumlar da ondan meydana gelmiştir."

"Bozulmayan, çürümeyen, ruhî letafet saf havadan oluşur ve o, kiri ve pisliği kabul etmez. Bozulan ve çürüyen fiziki yoğunluk havanın bulanıklığından oluşur ve o, kiri ve pisliği kabul eder. Havanın üstündeki âlemler havanın duruluğundan oluşmuştur; bunlar ruhlar âlemidir.

---

2 Yukarıda yaratılışla ilgili olarak bahsedilen bilgiler Kitab-ı Mukaddesi Tekvin 1. Bab'dadır. (Çev.).

3 Kıssatü'l-Felsefetü'l-Yunaniyye.

Havanın altındaki alemler ise havanın bulanıklığından oluşmuştur ki o da cisimler âlemidir. Ruhî dünyadaki varlıklardan ilk yaratılanların birincisi unsur olduğu gibi, cisimler dünyasındaki varlıklardan ilk yaratılanların birincisi de hava olmuştur."

"Anaksimenes de Tales'in yolunu takip etmiştir. Tales unsur ve suyu karşılıklı iki esas olarak kabul ederken, Anaksimenes de unsur ve havayı karşılıklı iki esas olarak kabul etmiştir."

Ahmed Emin adıgeçen eserin 24. sahifesinde şöyle demektedir: "Tales'in öngördüğü gibi varlığın aslı su olsaydı, bu aklı tatmin etmezdi. Çünkü su bütün dünyayı içine alacak kapsamda değildir. Şekli ve sınırı olmayan Anaksimondros'un maddesi tenkitden kurtulamadığı için, Anaksimenes de, suyun kapsayamadığı, Anaksimondros'un maddesinin ihtiyaç duyduğu sıfatları içine alan üçüncü bir madde olarak havayı seçmiştir. Havanın bilinen ve inkar edilemeyen bir çok sıfatları vardır. Aynı zamanda hava, varlığın her tarafına yayılır. Yeri kapladığı gibi göğün etrafını da doldurur. Hattâ nekadar ince olursa olsun eşya ve canlıların içine nufuz eder. Hayat, özünde, göğüste alınıp verilen havadan oluşan nefesler değil midir? Öyle ise, yoğunlaşarak, bazan da boşluklara girecek başka şeylerin meydana geldiği, kâinattaki bütün şeylerin kendisinden çıktığı ilk cevher odur. Hava iyice sıkıştığında ateşe dönüşür. Ateş de yükseldiğinden güneşleri ve ayları oluşturur. Hava yoğunlaştırıldığında buluta dönüşür, sonra bulut suyu indirir, suyun don-
7 masından da toprak ve kayalar oluşur."

Bu örnekler Yunan felsefesi konusunda, doğruyu yanlışla karıştırmıştır diye itham ettiği Şehristanî hakkında Ahmed Emin'in nasıl bir cinayet işlediğini göstermeye yeterlidir.

Şehristanî'nin pekçok eseri vardır. Bunlardan bazılarını aşağıda belirteceğiz:

1. el-Musaraa: İbn Kayyım el-Cevziyye, İgasetü'l-Lehefan, Mustafa el-Babî el-Halebî, 1961, II / 263'de, bu eser hakkında şöyle demektedir: "Muhammed eş-Şehristanî, İbn Sina ile 'el-Musaraa' diye isimlendirdiği kitabıyla fikir münakaşasına girmiştir. Şehristanî bu kitabında, İbn Sina'nın alemin kadîmliğini savunan, ahireti, Allah'ın ilmini, kudretini ve O'nun dünyayı yaratışı konusunu inkar eden görüşlerini çürütmüştür. İnkar taraflarlarından birisi de Şehristanî'nin "el-Musaraa" kitabına cevap olarak "Musaraatü'l-Musaraa" kitabını yazmış ve ona cevap vermeğe çalışmıştır. Biz bu iki kitabı da gözden geçirdik. el-Musaraatü'l-Musaraa adlı kitapta Allah'ın yeri ve göğü altı

günde yaratmadığı, hiçbir şeyi bilmediği, kendi gücü ve iradesi ile bir şey yapmadığı ve kabirlerdekini tekrar diriltemeyeceği ileri sürülmüştür. İbn Kayyım'ın yukarıda inkar taraftarı olarak belirttiği kişi, Nasîruddin et-Tusî'dir.

2. Nihayetü'l-İkdam Fi İlmi'l-Kelâm: Bu kitabı İngiliz şarkiyatçı Alpherd Guillaume, 1934 yılında, neşretmiştir.

3. el-Cüz'ül-Lezi La Yetecezzeu: Alpherd Guillaume bu kitabı bir öncekine ilâve olarak yayınlamıştır.

4. el-İrşadü ilâ Akaidi'l-Ibad: Şehristanî bu kitabını Nihayetü'l-İkdâm'da zikretmiştir.

5. Şübühatü Aristo, Tales, İbn Sina ve Nakziha: Şehristanî bunu da zikretmiştir.

6. Nihayetü'l-Evham: Şehristanî Nihayetü'l-İkdâm adlı kitabında buna da işaret etmiştir.

Bazı tarihçiler Şehristanî'ye başka kitaplar da atfetmişlerse de biz onlara rastlayamadık.[4]

El-Milel ve'n-Nihal adlı kitap, Farsça, Türkçe[5] ve Almanca dillerine çevrilmiştir. Aynı zamanda Avrupada birkaç kez olmak üzere İran, Hindistan ve Türkiye'de basılmıştır. Mısır'da birkaç baskısı görül-
8 düğü gibi bazıları da onu neşr, tahkîk etmiş ve yorumlamışlardır.

Bu kitabı tahkîk etmeyi düşündüğümde; Daru'l-Kutubu'l-Mısrıyye, Timur Kütüphanesinde, Ezher Üniversitesi Kütüphanesinde ve

---

4 Tarihçilerin zikrettiği başka eserleri de vardır. Bunlar:

a) Kitabü'l-Uyun ve'l-Enhar: Beyhakî, Lübavü'l-Ensab, Mushed Kth. No. 5730 V. 138.

b) Kıssatü'l-Musa ve 'l- Hıdır: Beyhakî, A.g.e.

c) Kıssatü'l-Menahic ve'l-Ayat: Beyhakî, A.g.e.

d) Şerh-i Sure-i Yusuf: Yakut, İrşadü'l-Erib İla Ma'rifeti'l-Edib, Leiden, 1910, III / 66.

e) Tarihu'l-Hukema: Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunun, I / 291.

f) Telhisu'l-Aksam li Mezahibi'l-Esnam fi'l-Kelam: Kâtip Çelebi, A.g.e. I / 472.

g) Kitabü'l-Mebde've'l-Mead: Yakut, A.g.e.

h) Gayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelam: Yakut, A.g.e.

i) Kitabü't-Dekaikı'l-Evham.

j) Mefatihü'l-Esrar ve Mesabihu'l-Ebrar: GAL-S, 1 / 763.

k) Mecalis-i Mektube: Beyhakî, A.g.e.

l) el-Aktar fi'l-Usul: Yakut, A.g.e. (Çev.).

5 Mütercim pekçok yeri atlamış, tercüme ettiği yerlerde değişiklik ve ilâveler yaparak özet halinde neşretmiştir. (Çev.).

Camiatü't-Düveli'l-Arabiyye'deki (Arap Devletleri Birliği) yazma nüshaları gözden geçirmeyi uygun buldum.

Arap Devletleri Birliği Kütüphanesinde Fatih 3151 numara ile kayıtlı mikro film, çekimi sırasında meydana gelen arızadan dolayı, işe yaramaz olduğunu öğrendiğim için bakmadım. Bazan da onlar okuma aletlerinin bozuk olduğunu söylüyorlardı. Halbuki yurt dışına memurların gönderilmesi, oradan ham bantlar getirtilmesi, yazma eserlerin bu bantlara kaydedilmesi ve adı geçen kütüphanedeki memurların maaşları için büyük paralar harcanmaktadır. Bütün bunlardan sonra fertler ve toplum için ilmî yararlar beklersin, ne çok ne de az hiç bir şey bulamazsın.

Ancak 1117 H. (1705 M.) yılında yazılmış olan Daru'l-Kütübü'l-Mısrıyye'deki nüshaya gelince eksiklik, ibarelerde oynama, yer değişikliği ve okuma hatası vardır. Timuriyye nüshası ise, yazısı iyi olup, sonunda 1184 H. (1770 M.) yılında Daru's-Saltanat el-Aliyye'de yazıldığı belirtilmiştir.

Camia'l-Ezheriyye (Ezher Üniversitesi) kütüphanesindeki nüsha ise, 1089 H. (1678 M.) yılında, 598 H. (1201 M.) yılında yazılan nüshadan aktarılmıştır. Bu kütüphanede iki ayrı nüsha daha olup yazılış tarihleri bilinmemektedir.

Dipnotlarda belirttiğim bazı faydalı kitaplardan yararlandım. Mesela: Ebu'l-Hasan el-Eşarî'nin "Makalatü'l-İslâmiyyin"; Abdu'l-Kahir el-Bağdadî"nin "El-Fark Beyne'l-Fırak"; Birunî'nin "Tahkiku Mali'l-Hind Min Makule"; "el-Kâmil Li'l-Mübred" ve okuyucunun da göreceği gibi, W. Cureton'un ve eş-Şeyh Muhammed Fethullah Bedrân'ın baskılarından da çok yararlandım. Şehristanî'nin yapmış olduğu, Kitabın bablara ve fasıllara ayrılması ve bir çok başlıkların konulması,
9 okuyucuya kolaylık olsun diye, tarafımdan yapılmıştır.

Şehristanî'nin kitabında bahsetmediği, eski Mısırlıların, Çin ve Japon dinleri gibi eski dinlerden de, müellifin hatırasını canlı tutmak gayesiyle, onun takip ettiği yol ve metodu izleyerek, kitabın sonuna özet bir ek (zeyl) yapmayı uygun gördüm. Yeni çıkan Bahâîlik ve Kâdiyanîlik gibi fırkaları da ele alıyorum. Başarı ve yardım Allah'tandır.

Muhammed Seyyid GEYLÂNÎ

10 Kahire, 25 Muharrem 1381 H.

8 Temmuz 1961 M.

Rahmân ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Allah'ın bütün övgü sıfatlarıyla kendisine şükredenlerin hamdiyle Allah'a, bütün nimetlerine, Allah'ın lâyık olduğu mubarek ve güzel hamd ile hamdederim. Allah'ın bütün duası, Peygamberlerin sonuncusu, rahmet elçisi, Muhammed Mustafa'ya, O'nun güzel ve temiz ehline olsun.

Bu duanın bereketi kıyâmete kadar devam etsin. Allah'ın İbrahim'e ve onun ehline yaptığı dua gibi, O, Hamîd ve Mecid'dir.

Daha sonra Allah bana, dünyadaki din, millet, arzu ve mezhep sahibi insanların "makalelerini" inceleme imkânı verdiğinde; onların kaynaklarına, çıkış yerlerine, sağlam kaynaklı bilgileriyle meşhur olanlarına vakıf olduğumda, bunları din sahibi insanlarla mezhep sahibi insanların hepsini içine alan, okuyanlara ibret, bundan ibret alanlara da bir ışık olsun diye, bir özette toplamak istedim.

Asıl konuya girmeden önce beş mukaddimeyi sunmam gerekmektedir:

I. Mukaddime: Bir bütün olarak dünya insanlarının kısımlarının açıklanması hakkındadır.

II. Mukaddime: İslâm fırkalarının sayısının yapıldığı bir kanunun belirtilmesi hakkındadır.

III. Mukaddime: Yaratılmış olanlarda meydana gelen ilk şüphenin açıklanması, kaynağının kim olduğu ve kimin ortaya çıkardığı hakkın-
11 dadır.

IV. Mukaddime: İslâm milletinde meydana gelen ilk şüphenin açıklanması, onun bölümlere nasıl ayrıldığı, kaynağının kim olduğu ve kim tarafından ortaya çıkarıldığının açıklanması hakkındadır.

V. Mukaddime: Bu kitabın matamatik metodu üzerine tertip edilmesinin sebebinin açıklanması hakkındadır.

I. MUKADDİME

Bütün dünya insanlarının bir bütün olarak taksiminin açıklanması hakkındadır.

1. Dünya insanlarını yedi iklime göre bölenler vardır. Onlar, renklerin ve dillerin belirttiği, tabiat ve kişiliklerin değişikliklerine göre iklime ayrı bir yer vermişlerdir.

2- Bunlardan bazıları da Doğu, Batı, Güney, Kuzey gibi dört yöne ayırmıştır. Tabiatların değişikliğine, kanunların farklılıklarına göre her yönün hakkını vermişlerdir.

3. Bazıları da milletlere göre bir ayırıma giderek büyüklerini Arap, Acem, Rum ve Hint olarak dörtte toplamışlardır. Sonra her iki milleti birbiriyle eşleştirmişlerdir. Eşyaların özelliklerini meydana çıkarma, meselelerin mahiyet ve hakikatlarına, ruhanî meseleleri kullanma durumlarına göre hüküm vermede Araplarla Hintliler bir mezhep üzerine yaklaşmaktadır. Eşyanın tabiatına, kemiyet ve keyfiyet durumlarına göre hüküm verme ve fizikî meseleleri kullanma eğilimleriyle de Rum ve Acemler bir mezhep üzerine yakınlık göstermişlerdir.

4. Bazıları da görüş ve mezheplere göre sınıflandırmışlardır. Bu kitabı yazmadaki amacımız da budur. Onlar, birinci doğru sınıflandırdırmaya göre, dinler, milletler, kendi fikir ve görüşlerine uyanlar olarak
12 bölünmüşlerdir.[1]

Genel olarak Mecûsî, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar din ehli olanlardandır. Filozoflar, Dehrîler,[2] Sâbiîler, Gezegen ve Putlara tapanlarla Brahmanlar da kendi fikir ve görüşlerine uyanlardır.

Onlardan her biri gruplara ayrılır. Kendi fikir ve görüşlerine göre hareket edenlerin "makale"leri belirli bir sayı ile sınırlandırılamaz. Gelen haberlere göre din mensuplarının mezhepleri sınırlanmıştır. Mecûsîler yetmiş; Yahudiler yetmişbir; Hıristiyanlar yetmişiki; Müslümanlar da yetmiş üç gruba ayrılmıştır. Bu gruplardan kurtulan sadece birisidir. Birbirine zıt iki mesele bir noktada karşılaştığında, karşıtlık esasına göre, iki zıt meselenin birleşmesi mümkün değildir. Bunlardan biri doğru ise diğer yanlıştır. Zaten hak bunlardan sadece biriyle beraber olur. Mâkul meseleler esasına göre iki zıt görüşteki tezin ikinsinin de haklılığına ve doğruluğuna hüküm vermek imkânsızdır. Her aklî meselede hak bir olduğuna göre, bütün meselelerdeki hakkın bir grup ile birlikte olması gerekir. Bizim nakil yoluyla bildiğimiz bu meseleyi Allah Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde haber vermektedir: "Yarattıklarımızdan bir ümmet vardır ki hak ile doğru yolu bulurlar ve onunla doğru hüküm verirler."[3] Hz. Peygamber de bir Hadîsinde "Ümmetim yetmişüç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan kurtulan yalnız biridir. Geriye kalanlar helâk olacaktır.

---

1 "el-Milel" kelimesi ilâhî menşeli dinler karşılığında; "el-Ehva ve'n-Nihal" de kendi fikir ve görüşlerine uyanlar karşılığında kullanılmıştır. Biz bundan sonra bu iki kelimeyi kullanacağız. (Çev.)

2 Zamanın bâkîliğine inanıp, âhirete de inanmayanlardır.

3 Araf, 181

Kurtulan hangisidir? Diye sorulduğunda, Ehli Sünnet ve'l-Cemaattir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat hangisidir? Denildiğinde, bugün benim ve sahabemin içinde bulunduğu fırkadır" buyurmuştur.[4]

Bir başka Hadîsinde Hz. Muhammed: "Ümmetimden bir taife kıyâmet gününe kadar hak üzere görünmeye ve hakkı desteklemeye devam edecektir."[5]

Yine bir başka Hadîsinde Hz. Peygamber (S.A.V.) "Benim ümmetim
13 sapıklık üzerine birleşmez"[6] buyurmuştur.

II. MUKADDİME

İslâm gruplarının sayımının yapıldığı kanunun belirtilmesi hakkındadır.

İslâm gruplarının sayımı ile ilgili makale sahiplerinin metodlarının asıl ve metne dayalı bir kanunu olmadığını; varlığından haber veren bir kural üzerinde de bulunmadığını biliniz. Bu müelliflerin, fırkaların sayımında bir metod üzerine birleştiklerine de rastlamadım.

Herhangi bir konuda veya sahada bir makale ile başkasından ayrılan kişinin makale sahibi olmadığı kesin olarak bilinmektedir. Aksi takdirde makaleler sayılmaz hale gelirdi. Cevherlerin hükmü hakkında bir meselede ayrıcalık gösteren kişi, makale sahipleri sırasına girmiş sayılırdı. Öyle ise, temel ve asıl olan meselelerde bir kurala ihtiyaç vardır ki, bu kurallardaki ihtilaf makale; bu görüşün sahibi de makale sahibi sayılabilsin.

Makale sahiplerinden bu kurala uyan hiç bir kimseyi görmedim. Ancak onlar, belirtilmiş bir kanun üzere olmaksızın, bir dinin mezheplerini geniş bir şekilde kendilerine nasıl uygun gelmiş ve nasıl bulmuşlarsa, devam eden bir geleneğe uygun olarak ele almışlardır. Ayarlayabildiğim ve elde edebildiğim kadarıyla bunları dört büyük temel kaide içinde toplamağa çalıştım. Onlar da esas büyük mezheplerdir.

İlk kural: Sıfatlar ve sıfatlardaki vahdaniyet. Bu sıfatlar bir grubun kabul edip diğer grupların kabul etmediği ezelî sıfatlar konusunu ele almaktadır. Zatî sıfatlar ve fiilî sıfatların açıklanmasıyla Allah için nelerin vacip, caiz ve muhal olduğu açıklanmış olacaktır. Bu konularda Eşariyye, Kerramiyye, Mücessime ve Mu'tezile arasında ihtilaf vardır.

---

4 Darimî, Siyer-75 (Çev.).

5 Buharî, İğtisam 10; Müslin, İman, 247, İmaret, 180, 181, 183 (Çev.).

6 İbn Mace, Fiten, 18 (Çev.).

İkinci kural: Kader ve kaderdeki adalet. Bu da, bazılarının kabul ettiği, bazılarının kabul etmediği, kaza, kader, cebir, kazanç, hayır ve şerri dileme, takdir olunan ve bilinen konuları içine almaktadır. Bu
14 konuda da Kaderiyye, Neccariyye, Cebriyye, Eşariyye ve Keramiyye arasında ihtilaf vardır.

Üçüncü Kural: Va'd,[7] Vaîd,[8] isimler ve hükümler. Bunlar da, bir grubun bir yönünüyle kabul ettiği, diğerinin reddettiği iman, tevbe, korkutma, tehir etme, düşünme ve saptırma gibi konuları içine almaktadır. Bu konularda Mürcie, Vaîdiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye, Keramiyye arasında ihtilaf vardır.

Dördüncü Kural: İşitme, akıl, peygamberlik ve imamet. Bunlarda; tahsin (güzelleştirme), takbih (çirkin gösterme), iyi ve en iyi, lütuf ve peygamberlikteki masumluk gibi meseleleri içine almaktadır. İmametin şartları bir gruba göre nassa, bir başka gruba göre de icmaya dayanmaktadır. Nassı kabul eden mezhebe göre, bunun nasıl geldiği; icmayı kabul eden mezhebe göre de bunun nasıl isbat edildiğidir. Şia, Hariciler, Mu'tezile, Keramiyye, Eş'ariyye arasında bu konuda ihtilaf vardır.

Millet imamlarından birini tek başına bu konularda bir makale sahibi olarak bulduğumuzda, o kişinin makalesini mezhep, cemaatını da fırka olarak kabul ederiz. Bir meselede ayrı kalan birini bulursak, onun ne makalesini mezhep, ne de cemaatını fırka olarak kabul ederiz. Böyle birini, başkasının makalesine uyum gösteren ve aynı konuda makalesi bulunan birinin grubu içinde kabul ederiz. Onun diğer makalelerini tek başına mezhep sayılmayan dallara iade ederiz. Makaleler sonsuza kadar gitmez. Anlaşmazlık kurallarını teşkil eden meseleler belirlendiğinde İslâm fırkalarının bölümleri açıklık kazanmaktadır. Bunların büyükleri de bir biriyle kaynaştıktan sonra dört olarak sınırlandırılmıştır.

İslâm Fırkalarının Büyükleri Dörttür:

1- Kaderiyye, 2- Sıfatiyye, 3- Hariciyye, 4- Şia.

Daha sonra bu fırkalar birbirleri ile birleşmektedir. Her fırkada kendi içinde sınıflara ayrılmaktadır. Böylece bunlar yetmişüç fırkaya
15 ulaşmaktadır.

Makale kitapları olanların sıralamada iki metotları vardır:

1- Meseleleri bir esas olarak koyup, o meseleleri her mezhebin fırka ve taifelerine göre ele almak.

---

7 İyiyi söz vermek.

8 Kötü sonuçtan korkutmak.

2– Adamları ve makale sahiplerini esas olarak kabul edip, sonra onların mezheplerini mesele mesele ele almak.

Bu özetin sıralanmasını, bölümlerin daha sağlam ve hesap bakımından daha düzenli olduğu için, bu son metod üzerine tertip ettim.

Benim bu çalışmamda koyduğum şart; her fırkanın mezhebini kendi kitaplarında bulduğum şekliyle, onların ne yanında ne de karşısında olmaksızın, doğrusunu yanlışından, hakkı batılından ayırmaksızın ele almaktır. Zaten hak ve batılın ışıkları aklî deliller çerçevesinde zeki insanlar için bilinmektedir. Başarı Allah'tandır.

II. MUKADDİME

Yaratılışta meydana gelen ilk şüphe, onun başlangıçtaki kaynağının ve sonra ortaya çıkaranın kim olduğunun açıklanması hakkındadır.

Yaratılışla ilgili ilk şüphenin, Allah'ın laneti üzerine olsun, İblis tarafından meydana getirilen şüphe olduğu bilinmektedir. Bunun kaynağı, İblis'in nas karşısında kendi görüşünden başka birşey kabul etmemesidir. Allah'ın emrine karşı kendi arzusunu seçmesi, kendisinin yaratıldığı madde olan ateşi, Hz. Adem'in yaratılmış olduğu topraktan üstün görerek kibirlenmesidir.

Bu şüpheden ortaya çıkan yedi kol, bid'at ve dalâlet mezheplerine dönüşünceye kadar, yaratılanlar arasında yayılarak insanların zihinlerine geçmiştir. Bu şüpheler Luka, Markos, Yuhanna ve Matta adı verilen dört incilin açıklamalarında ele alınmıştır. Tevrat'ın çeşitli yerlerinde de, Şeytan'ın (Hz. Adem'e) secde ile emredilmesinden ve
16 onun bundan kaçınmasından sonra meleklerle ikisi arasında, münazaralar şeklinde zikredilmiştir.

O tartışmalardan biri şöyle nakledilmiştir: Ben Yüce Yaratıcı'nın, benim ve bütün yaratılanların tanrısı, âlim, kâdir, kudretinden ve iradesinden sorulmayan, ol dediği zaman her istediği olan, her şeyi yerine uygun bir şekilde yerleştiren olduğunu kabul ederim. Ancak hikmetinin tecellisine yönelen bazı sorular vardır. Melekler de onlar nelerdir ve kaçtır diye sordular? Allah'ın laneti üzerine olsun (Şeytan) yedidir dedi:

1– Beni yaratmadan önce, benden ne gibi davranışın çıkacağını ve benden neyin meydana geleceğini biliyordu. Öyle ise, beni niçin ilk olarak yarattı? Beni yaratışındaki hikmek nedir?

2– O (Allah), beni kendi isteği ve iradesi gereğince yaratmıştır. Öyle ise, niçin beni kendisini tanımak ve itaat etmekle mükellef kıldı?

Kendisi bir itaattan yararlanmadıktan ve kötülükten zarar görmedikten sonra bu teklifteki hikmet nedir?

3– Allah beni yarattı ve mükellef kıldı. Ben de bilerek ve itaat ederek onun teklifine bağlı kaldım, O'nu tanıdım ve itaat ettim. Öyle ise niçin beni Hz. Adem'e itaat ve secde etmekle mükellef kıldı? Benim Allah'ı tanımamda ve ona itaatımda hiçbir şey artıracak olmadığı halde özellikle bu teklifteki hikmet nedir?

4– Beni mutlak olarak yaratıp mükellef kıldı. Özellikle de bu teklifi yerine getirmemi istedi. Bundan dolayı Hz. Adem'e secde etmediğimde beni niçin lanetleyerek Cennetinden çıkardı? "Ben senden başka kimseye secde etmem" sözünden başka bir kötülük işlemediğim halde bundaki hikmet nedir?

5– Beni mutlak ve özel olarak yarattı ve mükellef kıldı. Niçin benim yolumu Hz. Adem'e uğratarak onu benim Cennetten çıkışıma vesile yaptı da ben de ikinci defa Cennete girerek vesvesem ile onu aldattım? Böylece o yasaklanan ağaçtan yedi. Bunun üzerine (Allah) benimle beraber onu da Cennetten çıkardı. Bundaki hikmet nedir? Allah benim Cennete girmemi engelleseydi Hz. Adem de orada dinlenir ve sonsuza kadar kalırdı. Bundaki hikmet nedir?

6– Allah beni umûm ve husûs olarak yarattı ve mükellef kıldı, lanetledi ve sonra da yolumu Cennete uğrattı. Bu da Hz. Adem ile benim aramda düşmanlığa sebeb oldu. Öyle ise benim onları görüpte, onların beni görmediği halde, benim vesvesem onlara etki ettiği, onların çabaları, kuvvet, kudret ve imkanları bana tesir etmediği halde Allah niçin beni
17 Adem'in zürriyetine musallat etti? Şayet onları bundan çeviren olmaksızın bir fıtrat üzere yaratsaydı, onlar temiz (emri) işiten ve itaatkâr olarak yaşarlar, bu da onlar için iyi ve hikmete daha uygun olurdu. Bundaki hikmet nedir?

7– Bütün bunları kabul ediyorum. Mutlak ve mukayyet olarak beni yarattı ve mükellef kıldı, itaat etmediğimde Allah beni lanetledi ve kovdu. Cennete girmek istediğim zaman bana imkan verdi ve yolumu da oraya uğrattı. Görevimi yaptığımda da beni çıkararak Adem oğullarına musallat etti. Ben ondan mühlet istediğimde bana niçin mühlet verdi? Ben Allah'dan "insanlar dirilinceye kadar bana mühlet vermesini"[9] istedim. O da "belirli bir güne kadar sen mühlet verilenlerdensin dedi."[10] Allah beni hemen helâk etse idi, Hz. Adem ve insanlar benden rahat

9 Araf, 13.
10 Hıcr, 37-38.

eder, dünyada hiç bir kötülük kalmazdı. Bundaki hikmet nedir? Dünyanın kötülük ile karışmasından hayır düzeni üzerine kalması daha iyi değil mi idi?

(Şeytan), her konuda ileri sürdüğüm delilim bunlardan ibarettir, dedi.

İncili şerheden dedi ki: Allah Meleklere (A.S.) şöyle söyleyin diye vahyetti: Ey Şeytan! Sen ilk teslimde ben; senin ve bütün yaratılanların ilâhı olduğumda sadık ve samimî değildin. Eğer benim âlemlerin Rabbı olduğumu gerçekten tasdik etseydin benimle "niçin" meselesi üzerinde mahkemeleşmezdin. Ben öyle bir Allah'ım ki benden başka hiç bir tanrı yoktur, yaptığımdan sorulmam, yaratılanlar ise yaptığından sorulur. Bu zikrettiğim Tevrat'ta bulunduğu gibi İncil'de de belirttiğim şekilde yazılıdır.

Bir müddet şöyle düşünüyor ve diyordum ki: Şüphesiz olarak bilinmektedir ki, âdemoğlu için var olan bütün şüpheler; taşlanan şeytanın saptırmaları, onun vesveseleri ve ondan doğan şüphelerden gelmiştir. Eğer şüpheler yedi olarak sınırlandırılmışsa, bid'atların büyükleri ve sapıklıklar yediye döner. İbareler değişse metotlar ayrılsa bile dalâlet, küfür ve eğrilik (Haktan sapma) fırkalarının şüpheleri bu yediyi aşamaz; bunlar dalâlet türlerinin tohumları gibidir. Hepsi hakkı itiraf ettikten
18 ve nas karşısında arzuya yöneldikten sonra emrin inkarına döner.

Bunlarla beraber Allah'ın duası hepsinin üzerine olsun, Nuh, Hud, Salih, İbrahim, Lut, Şuayb, Musa, İsa ve Hz. Muhammed ile mücadele edenlerin hepsi şüphelerini ortaya çıkarmada ilk mel'unun (şeytan) yolunu takip etmişlerdir. Bunun neticesi, kendi sorumluluklarını atarak, yasa sahiplerini ve onların sorumluluklarının hepsini inkar etmeye yöneliktir. Onların "İnsanlar mı biz doğru yola götürecek"[11] sözleriyle şeytanın "Senin çamurdan yarattığına mı secde edeceğim"[12] sözü arasında fark yoktur. Cenab-ı Allah'ın şu âyetinde "Kendilerine hidayet geldiği halde insanları iman etmekten, ancak "Allah, Peygamber olarak insanı mı gönderdi?"[13] demeleri dışında hiçbir şey engel olmamıştır. Görüş ayrılığının temelini teşkil eden bu âyetin anlamının inanmalarına engel olduğu açıktır. Şeytan, başlangıçta (Allah'ın) "Sana emrettiğim halde secde etmene ne engel oldu (sorusuna), ben ondan daha üstünüm, beni ateşten onu da çamurdan

11 Teğabun, 6.

12 İsra, 61.

13 İsra, 94.

yarattın diyerek"[14] cevap vermiştir. Şeytanın yolunu takip edenler de aynen şeytan gibi "nerdeyse ne istediğini bile açıklayamayan ve zayıf olan birinden ben daha üstünüm"[15] demişlerdir. Biz öncekilerin sözlerini sıra ile gözden geçirdiğimizde sonrakilerin sözlerine uygun olduğunu buluruz. Allah, "Onlardan öncekiler de tıpkı onların söyledikleri gibi söylemişlerdir. Onların kalpleri de birbirine benzemektedir"[16] buyurmuştur. Bir başka âyet de "Onların daha önce yalanladıkları şeye iman edici olmadıkları"[17] belirtilmektedir.

İlk lânetlenen şeytan, aklı, muhakeme yapılamayacak şeyde muhakeme için esas aldığında, yaratıcının hükmünü yaratılanlara, yaratılanların hükmünü de yaratıcıya uygulaması lâzım gelir. Birincide yaratıcının hükmünü yaratılanlara vererek kul için aşırılığa, ikincide de yaratılanların hükmünü yaratıcıya vererek yaratan için eksiltmeye gitmiştir.

İlk şüpheden doğan mezhepler şunlardır: Hulûlîyye, Tenasuhîyye, Müşebbihe ve Rafızîlerin aşırılarıdır. Bunlar insanlardan birini tanrılık vasıfları ile niteleyerek aşırılığa kaçmışlardır.

İkinci şüpheden de Kaderiyye, Cebriyye, Mücessime mezhepleri meydana gelmiştir. Bunlar da Allah'ın vasıflarında eksikliğe kaçarak yaratıkların sıfatları ile O'nu nitelemişlerdir.

Mu'tezile fülleri benzetici, Müşebbihe ise sıfatlarda hulûlîyecidir. Bunlardan her birinin bir tarafı eksiktir. Ondan gelen iyi ise bizimki de iyidir. Bizimki kötü ise O'nunki de kötüdür diyen, yaratanı yaratılana
19 benzetmiş olur. Yüce Yaratıcının nitelendiği şey ile yaratılan da nitelenir veya yaratılanın nitelendiği şey ile Yüce Yaratan da nitelenir diyen, haktan ayrılmış olur. Kaderiyyenin aslı; her şeyde illiyet (sebep) aramasıdır. Bu da ilk lânetlinin (şeytan) aslındandır. O önce yaratılanda sebebi, ikinci olarak da yükümlülükte hikmeti, üçüncü olarak da Adem'e (A.S.) secde yükümlülüğündeki yararı istemiştir. Bundan da Hariciler mezhebi ortaya çıkmıştır. Allah'ın dışında kimseye hüküm yoktur, biz insanları da hakem olarak kabul etmeyiz diyenlerin bu sözleri ile; Senden başka kimseye secde etmem diyen şeytanın sözü arasında fark yoktur. "Kurutulmuş ve şekil verilmiş çamurdan yarattığın beşere secde mi edeyim?"[18] Özet olarak "Bu meselelerin iki ucu da kötüdür". Sıfat-

---

14 Araf, 12.

15 Zuhruf, 52

16 Bakara, 118.

17 Yunus, 74.

18 Hıcr, 33.

ların inkarı konusunda iptale varan Mu'tezile, yanlış zanlarının neticesi olarak, vahdaniyette aşırılığa kaçmıştır. Müşebbihe de, yaratıcıyı cisim sıfatları ile nitelendirerek eksiltmeye gitmiştir. Rafızîler ise, peygambelik ve imamet konularında ileri giderek hulûle ulaşmışlardır. Hariciler de insanların hakemliğini kabul etmeyerek eksiltmeye gitmişlerdir.

İnsan bu şüphelere baktığında hepsinin kaynağının melun şeytanın şüphelerinden olduğunu görür. Kur'ân-ı Kerîm "Sizin açık bir düşmanınız olan şeytanın adımlarını takip etmeyiniz"[19] buyurarak bugün görünen şeylerin kaynağının başlangıçta şeytanın yaptıkları olduğuna işaret etmiştir.

Hz. Peygamber "Kaderiler bu ümmetin Mecusîleri[20], Müşebbihe bu ümmetin Yahudileri, Rafzîler ise Hıristiyanlarıdır" diyerek, bu ümmetin sapıklıkta olan her bir fırkasını, geçmiş ümmetlerin sapıklıkta olan bir ümmetine benzetmiştir.

Hz. Peygamber özet olarak şöyle buyurmuştur: "Siz, okun tüyleri ve ayakların birbirlerini takib ettiği gibi, sizden önceki ümmetlerin yol-
20 ları, onlar kertenkelenin deliğine girseler bile takip edeceksiniz".[21]

IV. MUKADDİME

İslâm milletinde meydana gelen ilk şüphenin açıklanması, nasıl dallandığı, ilk kaynağı ve ortaya çıkaranın kim olduğu hakkındadır.

Son zamanlarda meydana gelen şüphelerin eskiden meydana gelenlerin aynısı olduğunu ele almıştık. Her peygamber zamanını, her şeriat ve millet devrini şöyle açıklayabiliriz: Her ümmetin son zamanında meydana gelen şüpheler, o milletin ilk zamanında çoğu münafık olan, kâfir ve inkarcılar tarafından meydana gelen şüphelerden doğmuştur. Her ne kadar zaman uzaklığı sebebi ile geçmiş ümmetlerdeki durum bize gizli kalmışsa da, bu ümmetteki şüphelerin tamamının peygamberimiz zamanındaki münâfıklardan kaynaklandığı bu ümmete gizli değildir. Onlar, Hz. Peygamberin emrettiği ve yasakladığı şeylerdeki hükmüne razı olmadılar. Fikir yürütülmesi mümkün olmayan konulara girerek kendilerini ilgilendirmeyen, içine girmeleri ve soru sormaları istenilmeyen konularda sorular sorarak, esasen istenilmeyen alanlarda batıl ile mücadele ettiler.

---

19 Bakara, 168.

20 Ahmed İbn Hanbel, Müsnet; II / 8b, V / 407; Ebu Davud, Sünnet, 17.

21 Ahmed İbn Hanbel, Müned 4 /,175, Buhari, Enbiya, 50.

Zi'l-Huveysire et-Temîmî'nin: "Adil ol ey Muhammed, çünkü sen adaletli davranmıyorusun" sözüne itibar edilmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ben adil olmaz isem kim adil olur" buyurmasına karşılık melun; "Bu, Allah'ın rızası kasdedilmeyen bir paylaştırmadır" diyerek ona karşılık vermiştir. Bu ise Hz. Peygambere açık bir karşı gelmedir. Hak imama itiraz eden bir kişi harici olduğuna göre, Hz. Peygambere itiraz eden harici olmaya daha lâyıktır. Bu söz; aklı ölçü kabul ederek bir işi iyi veya kötü göstermek, nas karşısında arzuya göre hüküm vermek, yine aklı ölçü alarak emre karşı kibirlenmek değil midir? Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bu adamın aslından bir kavim çıkacak ki, bu kavim okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkacaktır."

Uhud harbinde münafıklardan bir grubun durumu nazarı itibara
21 alınarak Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulmaktadır: "Bu işten bize bir şey var mı?"[22] "Eğer bu işten bize bir şey olsaydı burada öldürülmüş olmazdık"[23] dediği, bir başka grubun da, "Biz, Allah'ın dilediği zaman doyurabileceği kimseleri mi doyuralım?"[24] dediklerini Kur'an-ı Kerim haber vermektedir ki bunlar cebrin dışında bir açıklama mıdır?

Allah'ın azametini düşünerek ve fiillerindeki tasarrufu ile ilgili olarak O'nun zâtı hakkında mücadele edenler şu Âyet-i Kerîme'de korkutulup bundan yasaklanmışlardır: "Allah'ın zatında münakaşa edenlere Allah yıldırımlar göndererek dilediğine onu isabet ettirir. Allah intikam alma gücü kuvvetli olandır."[25] Bu düşmanca münakaşalar, Hz. Peygamberin gücü, kuvveti ve beden sağlığı yerinde olduğu zaman ortaya çıkmıştır. Münâfıklar ise Müslüman görünüp inkârlarını gizleyerek aldatıyorlardı. Onların iki yüzlülükleri her zaman Allah'ın hareket ve duruşlarına itiraz ile ortaya çıkıyordu. Bu itirazlar tohum gibi olup, şüpheler de tohumlardan çıkan bitkiler gibidir.

Ancak Hz. Peygamber'in hastalığı zamanında ve vefatından sonra sahabe arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar ise, denildiği gibi, içtihadî fikir ayrılıkları olup bundan amaçları; İslâm yasalarının uygulanması ve din metodlarının devamını sağlamaktı.

İmam Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî'nin Abdullah ibn Abbas (R.A.) isnadı ile verdiği habere göre, Rasulullah'ın hastalığında ortaya çıkan ilk tartışma şudur: Rasulullah'ın ölümü ile neticelenen hastalığı şiddetlendiğinde: "Benden sonra dalâlete düşmeyesiniz diye yazı yazmam için bana bir kağıt kalem getirin" buyurdu. Hz.

22, 23 Al-i Imran, 154.
25 Yasin, 47.
25 Ra'd, 13.

Peygamberin ağrıları arttığı zaman Hz. Ömer'in "bize Allah'ın kitabı yeter" demesi üzerine gürültü çoğalmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Benim yanımda tartışılmaması gerekir" buyurmuştur. Bu haberin neticesinde İbn Abbas (R.A.), iyiliklerin hepsi, bize ulaşamayan Hz.
22 Peygamberin yazacağı şeyde idi, demiştir.

İkinci görüş ayrılığı: Hz. Peygamberin hastalığı esnasında "Usame'nin ordusunu hazırlayınız. Allah'ın laneti onun ordusuna katılmayanın üzerine olsun" emri üzerine çıkmıştır. Usame Medine'den çıktığı zaman bir grup Hz. Peygamberin emrine uymamız gerekir derken, diğer bir grup da Hz. Peygamberin hastalığı artmıştır, bizim kalplerimiz onun ayrılığına dayanamaz, sabrederek durumun ne olacağını görelim demiştir.

Muhaliflerin din işlerinde etkili olan görüş ayrılıklarını taşırmış olabileceklerinden dolayı değil; kalplerin zelzele geçirdiği ve işlerin karıştığı bir anda, İslâm yasalarının uygulanmasında ortaya çıkmış olan etkili fitnenin bastırılması için karşıt iki görüşü burada ele aldım.

Üçüncü görüş ayrılığı: Hz. Peygamberin vefatı konusudur. Ömer İbn Hattab, "Kim Hz. Muhammed öldü derse onu bu kılıcımla öldürürüm, ancak Hz. İsa'nın göğe kaldırıldığı gibi o da göğe kaldırılmıştır" dedi. Ebu Bekr ibn Kuhafe de, "Kim Muhammed'e tapıyorsa Muhammed ölmüştür, kim Muhammed'in Tanrısına tapıyorsa O diridir, ölmemiştir ve kesinlikle ölmeyecektir" dedi ve şu Âyeti okudu: "Muhammed Resul'den başka birşey değildir. Kendisinden önce de Resuller geçmiştir. Ölür veya öldürülürse arkanız üzere döner misiniz? Kim arkası üzere dönerse Allah'a hiçbir şey zarar veremeyecektir ve Allah şükredenleri mükafatlandıracaktır."[26] Müslümanlar Ebu Bekr'in sözüne dönmüşler ve Hz. Ömer de "Ebu Bekr okuyuncaya kadar sanki ben bu Âyet-i Kerîme'yi hiç duymadım" demiştir.

Dördüncü görüş ayrılığı: Hz. Peygamberin defnedileceği yer konusundadır. Mekkeli Muhacirler Hz. Peygamberin doğduğu, canının ısındığı, ayağının bastığı, ailesinin vatanı ve gezindiği yer olduğu için Mekke'ye iadesini istemişlerdir. Medineli Ensar ise, Hicret diyarı, yardım aldığı yer olduğu için Medine'ye defnini istemişlerdir. Bir başka grup ise peygamberlerin defnedildiği yer olduğu ve oradan göğe çıktığı için Bey-
23 tü'l-Makdis'e nakledilmesini istemişlerdir. Hz. Peygamberin "Peygamberler nerede ölürlerse oraya defnedilirler" hadisine dayanarak Medine'ye defnedilmesinde ittifak etmişlerdir.

---

26 Al-ilmran, 144.

Beşinci görüş ayrılığı: Msülümanlar arasında en büyük görüş ayrılığı, imamet konusundadır. Bu konuda çekilen kılıç, hiçbir zaman İslâm'ın diğer bir kuralı için çekilmemiştir.

Muhacirlerle Ensar, bizden bir emir, sizden bir emir diyerek görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ensar, başkanları olan Sa'd b. Ubade el-Ensarî üzerinde anlaşmaya varmıştır. Tam bu arada Ebu Bekr ile Ömer Benî Saîde Çardağına gelmişlerdir. Hz. Ömer bu husûsu şöyle anlatmaktadır: "Yolda kendi kendime konuşacağım şeyi düşünerek çardağa gelip konuşmak istediğimde Ebu Bekr: Sus ey Ömer!' diyerek Allah'a övgü ve senada bulunduktan sonra benim düşündüğüm şeyleri gaybdan haber verircesine ele aldı. Ensar'ın bu konuşmayla ilgilenmesinden önce ben Hz. Ebu Bekr'in elini sıkdım, insanlarda elini sıkarak bey'at ettiler. Allah bu işi başlangıçta böyle kolaylaştırarak fitneyi dindirmiş oldu. Bunlardan anlaşılacağı gibi, Hz Ebu Bekr'e biat çok ani olmuş, bundan doğacak şerden de Allah Müslümanları korumuştur.

Hz. Ebu Bekr'in Hz. Peygamberden rivayet ettiği "imamlar Kureyştendir" hadisi üzerine Ensar davasından vazgeçmiştir. İşte Çardak'ta cereyan eden bey'at da budur. Hz. Ebu Bekr camiye geldiğinde Haşim Oğullarından bir grup, Ümeyye Oğullarından Ebu Süfyan hariç, bütün Müslümanlar etrafına yığılarak ona bey'at etmişlerdir. Bunun yanında Hz. Ali de, Resulullah'ın emri üzerine, onun techizi, defni ve kabri başında
24 bulunmakla meşgul olduğundan bu tartışma ve savunmalardan uzak kalmış ve Hz. Ebu Bekr'e bey'at edememiştir.

Altıncı görüş ayrılığı: Fedek[27] meselesi ve Hz. Peygamberden miras olarak devri konusundadır. Bazan veraset bazan da mülkiyet konusundaki Hz. Fatma'nın davası, Hz. Peygamberin "Biz Peygamberler miras bırakmayız, bizim bıraktığımız sadakadır" meşhur hadisi ile reddedilmiştir.

Yedinci görüş ayrılığı: Zekât vermeyenlerle savaş konusundadır. Bir grup, zekât vermeyenlerle, kafirlerle savaştığımız gibi savaşmayız derken, diğer bir grup hayır, onlarla savaşırız demiştir. Hz. Ebu Bekr de Resulullah'a verdiklerini bana vermekten çekinenler ile savaşırım demiştir. O bizzat böyleleri ile savaşa katılmış ve sahabenin hepsi de onu desteklemiştir. Halifeliği sırasında, Ömer İbn Hattab'ın ictihadı da,

---

27 Medine'nin kuzeyinde bir Yahudi köyü olup, Hayber Yahudileri yenilgiye uğradığında, Fedek Yahudileri de kendilerinden korkarak, köylerini savaşsız olarak Hz. Peygambere bırakmışlardır. Hz. Peygamber de kendisi ve Haşim Oğullarınadan bazı muhtaçlara buranın gelirinden harcamıştır.

esirlerin ve alınan mallarının kendilerine iade edilmesini, hapishanedekilerin ve esirlerin serbest bırakılmasını sağlamıştır.

Sekizinci görüş ayrılığı: Hz. Ebu Bekr'in ölüm anında Hz. Ömer'i halife olarak göstermesi[28] hakkındadır. İnsanlardan bazılarının, kaba ve sert bir adamı üzerimize vali yaptın demeleriyle ortaya çıkan görüş ayrılığı, Hz. Ebu Bekr'in "bana kıyamet günü Rabbım bu soruyu sorsa ben; onların üzerine onlar için en hayırlı olanı seçtim derim" sözü üzerine kalkmıştır.

Hz. Ömer zamanında dedenin, kardeşlerin, ölüp de babası ve oğlu olmayanların mirası (kelale) meseleleriyle, parmağı kesilenlere ödenen mali tazminat, diş diyeti ve hakkında yasal hüküm bulunmayan bazı suçların hadleri (cezaları) meselelerinde birçok ihtilaf çıkmıştır. Onların
25 en önemli işleri Rumlar ve Acemlerle savaşmak olmuştur. Allah Müslümanlara birçok fetihler nasip etmiş, esir ve ganimetler artmış ve bütün bunlar Hz Ömer'in görüşünden kaynaklanmıştır. İslâm davası ortaya çıkmış ve yayılmış, Arapların hepsi boyun eğmiş ve Acemler de yumuşamıştır.

Dokuzuncu görüş ayrılığı: Şûra ve şûradaki görüş ayrılıkları hakkındadır. Onların hepsi Hz. Osman'a bey'at konusunda iftifak etmişlerdir. Onun zamanında işler yoluna girmiş ve dâvâ devam etmiştir. Fetihler çoğalarak devlet hazinesi dolmuş, (Hz. Osman) insanlara en güzel ahlâkî kurallar üzerine davranmış, onlara en mütevazi şekilde muamele etmiştir. Ancak onun Ümeyye Oğullarından akrabaları tehlikeli işlere giriştiler ve onların neticesi de Hz. Osman'a maledildi. Zulmettiler, Hz. Osman'ın kendisine zulmedildi. Onun zamanında pek çok görüş ayrılıkları olmuş, Emevîler'e maledilen bütün olaylar Hz. Osman'ın üzerine yıkılmıştır.

Hz. Peygamberin Medine'den kovduğu ve kendisine "Resulullah'ın kovduğu adam" denilen, Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'den yardım isteyen ancak her ikisi tarafından da onun bu isteği reddedilen, hatta Hz. Ömer'in Yemendeki makamından kırk fersah uzaklığa sürdüğü Hakem b. Ümeyye bunlardan biridir.

Hz. Osman'ın Ebu Zerr'i (R.A.) Medine köylerinden birisi olan er-Rebeze'ye sürmesi; kızını Mervan b.el-Hakem'e vermesi ve ona ikiyüzbin dinar tutarındaki beş Afrika ganimetini teslim etmesi; Hz. Peygamberin

---

28 Bu konuda Hz. Ebu Bekr'in sözü için "el Kâmil li'l-Müberred" isimli kitabın Mustafa Halebî tab'ının I/8 sahifesine bakınız.

kanını helal kıldığı, kendisinin de süt kardeşi olan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i himaye altına alıp, onu Mısır'a vâli olarak göndermesi, orada ortaya çıkan olayların müsebbibi olan Abdullah b. Âmir'i de Basra'ya vâli tayin etmesi bunlardandır. Bu ve bunun gibi olaylar kendisine düşmanlık edilmesine yol açmıştır. Şam vâlisi olan Muaviye b. Ebî Süfyan, Kûfe'ye Sa'd b. Ebî Vakkas'ın yerine tayin edilen Velid b. Ukbe ve Said b. el-As, Basra vâlisi Abdullah b. Âmir, Mısır vâlisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh gibi ordu komutanları, onu mahcup etmiş ve emirlerini yerine getirmeyerek evinde mazlum olarak öldürülmesi ile neticelenen kaderinin tecellisine sebeb olmuştur. Onun şahsında meydana gelen zû-
26 lümden de fitne çıkmış ve ondan sonra da bir daha dinmemiştir.

Onuncu görüş ayrılığı: Kendisi üzerinde anlaşmaya varıldıktan ve bey'at edildikten sonra Emir-l-Mü'minin Ali zamanında ortaya çıkmıştır. Talha ve Zübeyir'in Mekke'ye gitmesi, Hz. Aişe'nin Basra'ya yönelmesi ve sonra da Hz. Ali ile Cemel harbi olarak bilinen savaşa girmesi bunların ilkidir. Gerçek şudur ki; kendilerine bir mesele hatırlatıldığında onlar da hatırlamış ve tevbe ederek dönmüşlerdir. Zübeyir ise ayrılırken, Hz. Peygamberin "Safiyye'nin oğlunu öldüreni ateşle müjdeleyiniz" hadisi gereğince cehennemlik olan Cermuz'un attığı bir okla öldürülmüştür. Talha ise savaşmak istemeyip dönerken Mervan İbn el-Hakem'in attığı bir okla yere düşüp ölmüştür. Hz. Aişe de istemeyerek girdiği savaştan tevbe etmiş ve geri dönmüştür. Hz. Ali ve Muaviye arasındaki ihtilaf, Sıffın Savaşı, Haricilerin karşı çıkmaları, Hakemlik olayı, Amr İbnü'l-As'ın Ebu Musa el-Eş'ari'yi safdışı etmesi gibi görüş ayrılıklarının Hz. Ali'nin ölümüne kadar devam ettiği meşhurdur. Aynı zamanda, Hz. Ali ile kendimizi Allah'a adadık, diyen Nehrevan'lı zındıklar arasındaki ihtilaf da ahit ve söz olarak mevcut olup, bizzat Hz. Ali'ye karşı açıkca savaştıkları da bilinmektedir. Netice olarak, Ali b. Ebî Talib hakdan yana, hak da kendisinden yana olmuştur. Hz. Ali döneminde açıkca aşırılığa kaçan el-Eş'as b. Kays, Temimli Mes'ud b. Fedekî, Tay kabilesinden Zeyd b. Husayn ve diğer haricîler ortaya çıkmıştır. Yine onun zamanında Abdullah b. Sebe' ve cemaatı da Hz. Ali hakkında abartılmış bir şekilde aşırılığa kaçmıştır. Bu iki gruptan da bid'at ve sapıklık başlamıştır. Hz. Peygamberin Hz. Ali'yi kasdederek söylediği "onu sevmekte ve buğzetmekte aşırı giden her iki grup da helaktadır" sözü doğru çıkmıştır

Hz. Ali'den sonra da biri İmamette diğeri de usûlde olmak üzere
27 iki görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.

İmametteki görüş ayrılığı iki husustadır:

1- İmametin ittifak ve seçimle olması,

2- Nas ve tayin ile yapılması.

İmametin ittifak ve seçimle olacağını söyleyenler, imamet için ümmetin tamamı veya onun ileri gelenlerinden bir grubun ittifakı şarttır demişlerdir. Şöyleki; bunlardan bir grup ya genel ya da Kureyşî olma şartını ararken, diğer bir grup Haşimî olma şartını ileri sürmüşlerdir. İleride geleceği gibi başka şartları da vardır.

Birinci görüşte olanlar Muaviye'nin ve çocuklarının imameti ile, onlardan sonra da Mervan ve oğullarının hilafetini kabul etmişlerdir.

Hâriciler, (halife olacak kişinin) herzaman kendi inançları doğrultusunda kalması ve işlerinde adalet yolunu tutması şartıyla onlardan birisi üzerinde birleşirler. Aksi takdirde suçlayıp aşağılayarak görevden alırlar, belki de öldürürler.

İmamet nas ile sabit olur diyenler ise, Hz. Ali'den sonra, görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bunlardan bir grup olan el-Keysanî'ler Mu-Muhammed b.el-Hanefiyye'nin nassan imam olarak tayin edildiği görüşündedir. Bundan sonra ihtilaflar olmuş, bazıları onun ölmediğini, tekrar dönerek yeryüzünü adaletle dolduracağına inanırken, bazıları da öldüğünü ve imametin kendisinden sonra onun oğlu Ebu Haşim'e geçtiğini kabul etmişlerdir. Sonra bunlar ayrılarak, bazıları imametin Hz. Ali'den sonra birinden diğerine vasiyet yoluyla geçtiğini söylerken, bazıları da bir başkasına geçtiğini söylemişler ve (o başkasına intikal etti dediklerinde) o başkada da görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan bazıları onun Bennan b. Sem'an en-Nehdi olduğunu söylerken bazıları da Ali b. Abdullah b. Abbas olduğunu ileri sürmüşlerdir. Birkısmı onun Abdullah b. Harb el-Kindi, birkısmı da Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer İbn Ebi Talip olduğunu belirtmişlerdir. Bunların hepsi, dinin bir adama itaat olduğunda birleşmişlerdir. Mezheplerinin, bilahare geleceği gibi, İslâm yasası hükümlerinin hepsini belirli bir şahısta te'vil etmişlerdir.

Muhammed b.Hanefiyye'ye hilafetin nasla sabit olmadığını ileri sürenler el-Hasan ve el-Hüseyin için nas olduğunu belirterek şöyle demişlerdir: el--Hasan ve el-Hüseyin dışında iki kardeşin imam olması mümkün değildir. Sonra bu konuda da ihtilafa düşülerek bazıları imamlığın el-Hasan'ın oğullarında devamını uygun görerek, ondan sonra oğlu el-Hasan'ın imamlığını, sonra onun oğlu Abdullah'ı, daha sonra onun oğlu Muhammed ve onun kardeşi İbrahim'in imamlığını savunarak

ortaya çıktıklarından Mansur zamanında öldürülmüşlerdir. Bunlardan bir grup imam Muhammed'in geri döneceğini iddia ederken bir diğer grup ta vasiyyetin el-Hüseyin'in çocuklarında devamını söylemişlerdir. Ondan sonra oğlu Ali b. el-Hüseyin Zeynel Abidin'e imamlığın nassan geçtiğini ortaya koymuşlardır. Ondan sonra da görüş ayrılığına düşerek Zeydîler de oğlu Zeydin imametini öne sürerek, mezheplerine göre her ortaya çıkan Fatımî'nin bilgin, takva, cesur ve cömert olduğu zaman uyulması gereken imam olduğunu savunmuş, imametin el-Hasan'ın oğullarına dönmesini kabul etmişlerdir. Onlardan bir grup onun tekrar döneceğini iddia ederken bir grup da durumu her zaman böyle olanın imamlığının geçerli olabileceğini söylemişlerdir. İleride onların mezheplerinin tafsilatı gelecektir. İmamiyye'ye gelince, bunlar da, Muhammed b. Ali el-Bakır'ın imamlığı hakkında nas bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Sonra da Cafer b. Muhammed es-Sadık'ın imamlığı hakkında vasiyet bulunduğunu iddia etmişlerdir. Ondan sonra da onun çocuklarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Üzerinde nas olan kimdir? Bunlar Muhammed, İsmail, Abdullah, Musa ve Ali olmak üzere beştir. Bunlardan Muhammed'in imametini söyleyenler el-Amârîlerdir. İsmail'in imametini söyleyerek babasının hayatında ölümünü inkar edenler, el-Mübarekî'lerdir. Bunlardan bazısı bu konu üzerinde durarak onun döneceğini söylemişlerdir. Bazısı da imametin (İsmail'in) çocuklarında, biri diğerine nasla devrederek, günümüze kadar devam ettiğini ifade etmişlerdir. Bunlara da İsmailîler denilmiştir. Bazısı da Abdullah b. Aftah'ın imametini, öldükten sonra döneceğini söylemiştir. Çünkü o ölmüş, peşinden kimseyi bırakmamıştır. Bazısı da üzerinde nas olarak Musa'nın imamlığını kabul etmiştir. Babası "Yedinciniz ayakta olandır ki o da Tevrat sahibinin ismini taşır" demiştir. Sonra bunlar da görüş ayrılığına düşerek bazıları imametin sırf Musa'nın üzerinde kalacağını ve onun ölmeyip geri döneceğini söylemiştir. Mamtûralar ise, onun öldüğü kanaatine varmışlardır. Bazısı ise onun ölümü ile (imamlığını) sona erdirerek imamlığı, oğlu Ali b. Musa'da devam ettirmişler. Bunlar da Kat'iyyelerdir. Sonra bunların kendileri bundan sonraki her çocukta görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onikiler (İsna aşeriyye) imametin Ali Rıza'dan kendi oğlu Muhammed'e, ondan oğlu Ali'ye, ondan oğlu Hasan'a, sonra oğlu Muhammed el-Gaim el-Muntazara devamını öngörürler ki bu da onikincisidir. Onun hakkında diridir, ölmemiştir, dönecek ve dünyayı, zulümle dolduğu gibi, adaletle dolduracak demişlerdir. Bazıları da imamlığı el-Hasan el-Askerî'ye devam ettirirken sonra kardeşi Cafer'in imamlığını söyleyerek onda durmuşlar veya Muhammed'in durumunda şüpheyi söylemişlerdir. İmametin devamında, durulmasında, ölümden sonra

geri dönüşte, kaybolmasında, kaybolduktan sonra geri dönmesinde çok karışıklar olmuştur.

İmametteki görüş ayrılığı budur. Mezhepleri ele aldığımız zaman
29 detayı gelecektir.

Temel meselelerdeki görüş ayrılığı ise Sahabenin son zamanlarında Ma'bed el-Cühenî, Gîylan ed-Dımeşkî, Yunus el-Esvarî'lerin kaderle ilgili sözlerinde hayır ile şerri kadere bağlamayı inkar etmeleri sapıklığıyla ortaya çıkmıştır. Vasıl b. Ata el-Gazzal de bunların yolunu takip etmiştir. O, Hasan el-Basrî'nin, Amr b. Ubeyd de onun öğrencisi olmuştur. Amr b. Ubeyd, kader konularında, Vasıl'ın görüşüne bazı ilavelerde bulunmuştur. Amr, Emeviler zamanında, Yezid taraftarı olmuş, sonra da Mansur'u desteklemiş ve onun imamlığını ileri sürmüştür. Mansur da, birgün, "İnsanlara dağıttığım ulufeyi Amr b. Ubeyd'in dışında herkes almıştır" diyerek onu övmüştür.

Vaîdîler Haricîlerden, Mürcie de Cebriye'dendir.

Kaderîler sapıklıklarına el-Hasan (Basrî) zamanında başlamıştır. Vasıl "iki yer arasında bir yer[29]" (el-menziletü beyne'l-menzileteyn) sözüyle hem onlardan hemde hocasından ayrılmıştır. Kendisi ve arkadaşları da Mu'tezile diye adlandırılmıştır. Zeyd b. Ali onun talebesi olduğundan ve ondan usul dersi aldığından Zeydîlerin hepsi Mu'tezile grubuna girmiştir. Temel meselelerde, ehl-i Beyti sevmede ve onlara buğzetmede (Teberrî ve Tevellî) atalarının mezhebine katılmadığı gerekçesi ile Zeyd b. Ali'yi reddeden Kufe'li bir grub Rafızî diye adlandırılmıştır. Mu'tezile Şeyhleri, Me'mun zamanında neşredilen filozofların kitaplarını okumuş, onların metodlarını kelâm metodları ile karıştırmış, onu ilim dallarından ayrı bir ilim dalı olarak kabul etmiş ve "Kelâm" adıyla adlandırmışlardır. Ya bir konu ortaya atılıp onun üzerinde konuşup, münakaşa etmelerinden dolayı veya filozofların ilim dallarından birini Mantık olarak adlandırmaları ve mantık ile kelâmın eş anlamlı görülmesi sebebi ile bu bilimdalına Kelâm denmiştir.

Onların büyük şeyhleri olan Ebu'l-Hüseyin el-Allâf, mezhebinin ele alındığında görüleceği gibi, (bu Şeyh), Yaratıcı Yüce Allah'ın ilmi zatı olup ilmi ile bilmesi, yine kudreti zatı olup kudreti ile kâdir olması, kelâm, irâde, kulların fiilleri, kaderi söyleme, rızıklar ve eceller gibi kelâmî konularda ilk sapık fikirleri ileri süren kimse olarak filozoflarla
30 aynı görüşü paylaşmıştır. Ebul-Huzeyl ile Hişam b. Hakem arasın da teşbih hükümlerinde tartışmalar olmuş, Ebu'l-Huzeyl'in arkadaş-

29 Büyük günah işleyenin âhiretteki yeri konusunda söylenmiştir. (Çev.)

larından olan Ebu Yakup eş-Şahban ve Ademi bütün bu konularda onun görüşüne katılmıştır.

Sonra İbrahim b. Seyyar en-Nazzam, el-Mu'tasım zamanında, filozofların görüşlerini ele almada aşırılığa kaçmıştır. Kader ve Red konularında sapık görüşler ileri sürerek Seleften, ileride ele alacağımız gibi, bazı meseleler ile de arkadaşlarından ayrılmıştır. Muhammed b. Şebib, Ebu Şemr, Musa b. Umran, el-Fadl el-Hadesî, Ahmmed b. Hâbıd onun arkadaşlarındandır. İbrahim b. Seyyar en-Nazzan'ın öne sürdüğü bütün sapık görüşlerinde el-Esvarî'nin kendisine muvafakat ettiği gibi, el-İskafiyye (diye bilinen) Ebî Cafer el-İskafî'nin arkadaşları ve yine el-Caferiyye (diye adlandırılan) el-Cafer b. Cafer b. Mübeşşir'in arkadaşları ile Cafer b. Harb de bu görüşe katılmıştır.

Daha sonra da Bişr b. el Mu'temir; doğum ve doğumda aşırıya kaçan sözleri, filozoflardan tabiatçılara olan meyli, Yüce Allah'ın çocuğa işkence etmeye kadir olduğu ve bunu yaparsa zalim olduğu sözü, bunun dışında ortaya çıkan daha başka sapık görüşleri ile arkadaşlarından ayrılmıştır.

Mu'tezile hocalarından olan Ebu Musa el-Murdar da Bişr b. el-Mu'temir'e öğrencilik yapmış olup, Kur'an-ı Kerîm'in fesahat ve belagat yönüyle mu'ciz olmadığını ileri sürerek hocasından ayrılmıştır. Selefin Ku'ran'ın kıdemi konusundaki sözlerine en şiddetli tepki bunun zamanında meydana gelmiştir. Buna yukarıda isimleri geçen iki Cafer, el-Murdar'ın arkadaşları olan Ebu Züfer[30] ve Muhammed b. Suveyd, Cafer b. Harb el-Eşec"in arkadaşı olan Ebu Cafer el-Iskafî ile Isa b. el-Heysem de öğrencilik yapmıştır.

el-Murdar'ın arkadaşlarından Hişam b. Amr el-Fûtî ve el-Asam kader konusunda aşırılığa kaçmıştır. Bu ikisi Ali b.Ebî Talib'in imamlığına "imamet ancak ümmetin hepsinin icması ile olur" sözleri ile gölge düşürmüşlerdir. el-Fûtî ve el-Asam Yüce Allah'ın, oluşundan önce eşyayı bilmesinin mümkün olmayacağı hususunda birleşmişler ve olmayanın "bir şey" oluşunu kabul etmemişlerdir.

Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat ve Ahmed b. Ali eş-Şatavî, önce İsa es-Sûfi ile beraber olurken sonra da Eba Mücalid'in yanında yeralmışlardır.

el-Ka'bi kendisi ile aynı mezhepten olan Ebi'l-Hüseyin el-Hayyat'a öğrencilik yapmıştır. Muammer b. Ubad es-Selemî, Sümame b. Eşres en-Nemirî, Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahiz ise aynı zamanda olup

30 İmam-ı Azam'ın talebesi Ebu Züfer ile hiçbir alakası yoktur. (Çev.)

görüş ve inançta birbirlerine yakın idiler. Bunların arkadaşlarından ayrıldıkları bazı meseleleri de ileride belirteceğiz.

Onlardan sonra gelenlerden Ebu Ali el-Cubbaî ve oğlu Ebu Haşim ve
31 Kadı Abdu'l-Cebbar ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî arkadaşlarının metotlarını özetleyerek, daha sonra, gelecek bazı meselelerde onlardan ayrılmışlardır.

Kelâm'ın (ilminin) özü Abbasî Halifelerinden Harun, el-Me'mun, el-Mu'tasım, el-Vasık ve el-Mütevekkil'ler ile başlamış, es-Sahib b. Ubad ve Deylemîlerden bir grup ile sona ermiştir.

Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd ve el-Hüseyin en-Neccar gibi Mu'tezileden orta bir grup meydana çıkmıştır. Sonrakilerden de bazı meselelerde şeyhlerine muhalefet edenler olmuştur. Onlardan Nasr b. Seyyar zamanında Cehm b. Saffan büyük bir atılım yaparak cebr konusundaki sapıklığını aşırı bir şekilde Tirmiz'de ortaya atmıştır. Onu da Salim b. Ahvez el-Mazinî, Emevilerin son zamanlarında, Merv'de öldürmüştür.

Mu'tezile ile Selefler arasında herzaman sıfat konusunda görüş ayrılığı olmuştur. Selef, onlarla, herzaman sıfatlar konusunda tartışmaya girmiştir. Bu tartışmalar, kelâmî bir kanuna göre değil, ikna edici bir söz üzerine olmuştur. Yüce Yaratıcıya kendisinde bizzat kâim olan sıfatları isbat edenlerin yanısıra, Allah'ın sıfatlarını yaratılanların sıfatlarına benzetenler de vardır. Hepsi Kitap ve Sünnetin zahirine yönelmişlerdir. Bunlara Sıfatîler denilmiştir. Sıfatîler, âlemin kıdemi konusunda Mu'tezile ile açık bir şekilde tartışmışlardır. Abdullah b. Said el-Kilâbî, Ebu'l Abbas el-Kalansî ve el-Haris b. Esed el-Muhasibî, ileri sürdükleri görüşlerinin sağlamlığı ve sözlerinin kuvvetliliği bakımından onlara en çok benzeyenlerdendir. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî ile hocası Ebu Ali el-Cübbaî arasında "husun ve kubuh"[31] meselelerinde münazaralar olmuştur. el-Eş'arî bazı meseleleri hocasına arzedip cevap alamayınca onu terkederek Selef taifesine dönmüş, onların mezheplerini Kelâmî kurallara göre desteklemiştir. Bu da müstakil bir mezhep olarak ortaya çıkmıştır. el-Kâdî Ebu Bekr el-Bakıllânî üstad Ebu İshak el-Esferaînî ve üstad Ebu Bekr b. Fork(?) gibi muhakkiklerden bir grup onun metodunu desteklemiş olup aralarında büyük bir görüş ayrılığı olmamıştır.

Sicistan'da kendisini takva ile gizleyen Ebu Abdullah Muhammed b. Kerram adında birisi çıkmıştır. Onun ilmi az olup, her mezhebin batıl ve iyi olmayan şeylerini kitabına almıştır. Bu kitabını, Garce ve Gûr'un

31 Husun, güzel gösterme; Kubuh, çirkin gösterme.

32 cahil halkına ve Horasan bölgesine yaymıştır. Bunun görüşleri itibar bulmuş ve bir mezhep haline dönüşmüştür. Sultan Mahmut b. Sebüktekin ona yardım etmiş, kendi taraftarlarından hadis ve şia sahiplerine de eziyet etmiştir. Bu mezhep haricî mezheplerine en yakın olanıdır ve Mücessime diye adlandırılmıştır. Selefe yakın olan Muhammed b. el-Heysam'ın dışında herkes bunlara eğilim göstermiştir

V. MUKADDİME

Bu önsözde hesap metotlarına ve bu kitabın hesap metotlarına göre düzenlenmesini gerektiren sebeplere işaret edilecektir.

Hesabın kuruluşu sayım ve özete dayandığından benim de bu kitabı yazmamdaki amacım mezhepleri toplayarak bir bütün halinde vermektir. Düzen bakımından en uygun yolu seçtim. Kendi hedeflerimi de kısımlara ve bablara ayırırken bu kitabın metoduna göre ayarladım. Bu ilmin yollarının nasıl olduğunu ve bölümlerinin miktarını açıklamak istedim. Bunu yaparken benim İslâm Hukukçusu ve Kelâmcısı olduğum sizi yanıltmasın. Ben bu konunun yolları ve törelerine bakışı yabancı değilim. Aynı zamanda bu ilmin bilgi ve izleri konusunda da kalemim aşinadır. Hesap yollarından en sağlam ve en güzelini seçtim. Bu metodlara en açık ve en kuvvetli delilleri kullanarak bu kitabı sayı ilmi üzerine takdir ettim. Zaten bu ilmin ilk kurucusu da sayılardan yararlanmıştı.

Bana göre; hesap mertebeleri "bir" den başlar yedi'de biter ve yediyi kesinlikle aşmaz.

Bir, matematiğin başlangıcı, ilk bölümün yapıldığı ilk konudur. Bir, yönüyle o tekdir, çifti yoktur. Bir diğer yönü ile de bölüm ve detayı kabul eden bir bütündür. Fert olarak kabul ettiğimizde şekil ve zaman itibariyle kendisine eşit olarak bir kardeşe ihtiyaç duymaz, bütün olarak ta ikiye ayrılıncaya kadar detaya müsaittir. Zamanın şekli ise bir uçtan diğer uca kadar olması gerekir; altına dipnotlar, detayların özetleri, takdir ve takririn geniş bir şekli; aktarma, çevirme, bütün olarak toplamın yönleri, katma hikaye ve konular ve toplam meblağların miktarı sol taraftan altına açık olarak yazılır. 33

İki, asıldır. Şekli belli olup, o da birinci toplam üzerinde yapılan ilk taksimdir. Bu da çift olup tek değildir. Üçüncü şekli olmayan iki kısma hasretmek gerekir. Zamanın şekli de baştan biraz kısa olması gerekir. Cüz, külden daha azdır. Altına yönlendirme, türlendirme ve detayla il-

gili dipnot yazılır. Miktarda denk olması gerekmese bile zaman itibarı ile denk olacak kardeşi vardır.

Üç, asıldır ve şekli de yine bellidir. Birinci ve ikinci konuda gelen ikinci taksimdir. O da iki kısımdan eksik dört kısımdan fazla olmaması gerekir. Sanat ehlinden kim aşarsa hata etmiş ve hesap durumunu da bilmemiş olur. Sebebini daha sonra belirteceğimiz üzere, onun şekli ve zamanı kendi asıl zamanından biraz daha kısadır. O konuya uygun olarak altına açık bir dipnot yazılır.

Dört, matmus (silinmiştir)'tur. Şekli de (ط) gibidir. O da dördü geçebilir. Metodların en güzeli en aza inebilenidir. Bunun süresi geçenden daha kısadır.

Beş, küçük olup şekli (ص) gibidir. Bununda bölü ve babların bittiği yere kadar gelmesi mümkündür. (Bundaki) zaman da geçenden daha kısadır.

Altı, eğri olanıdır. Şekil (ع) gibidir. O da detayın bittiği yere kadar gidebilir.

Yedi, muakkad (karışık) olup şekli de (ﻻ) gibidir. Bir ucundan diğer ucuna uzanır. O hesabın başı olduğu için değil bilakis başlangıca
34 benzeyen son olduğundandır.

Bunlar çizim bakımından hesap şekillerinin nasıl olduğunu ve bütün olarak da bablarının miktarını göstermektedir. Bablardan her bir kısmın karşıtı olan kardeşi olduğu gibi, zaman bakımından da kendisine eşit olan gözden uzak tutulmaması gereken eşi vardır. Hesap, tarih ve yönlendirmedir.

Şimdi bu şeklin miktarını ve bölümlerin yedide toplanmasını açıklıyoruz. Niçin ilk sayı, şekilde çifti olmayan tek oldu? Niçin onun aslı üçe geçmeyecek şekilde ikide toplandı? Niçin o asıldan dört kısım ortaya çıktı? Niçin diğer bölümler bu sınırlamanın dışında kaldı?

Derim ki: Sayı ve hesap biliminde konuşan akıldâneler "bir" de görüş ayrılığına düşmüşlerdir. O sayıdan mıdır? Yoksa sayıya dahil olmayan sayının başlangıcı mıdır? Bu görüş ayrılığı "bir" lafzının ortak oluşundan ortaya çıkar. Bir lafzı kullanıldığında sayıdan oluşan şey kasdedilir. "İki" kendisinin anlamı olmayıp ancak "bir" in ilk tekrarıdır, üç ve dört de böyledir. Bu kullanıldığında sayının, kendisinden meydana gelen şey kasdedilir, "bir" onun sebebi olup sayıya girmez. Yani ondan sayı meydana gelmez. Sayı ondan olmuş olmamak üzere "bir" sayısı bütün sayılarda bulunur. Bilakis her varlık cinsinde, türünde veya şahsında birdir.

Denir ki: Bir insan bir şahıstır. Sayıda da öyledir; üç, üç tane birdir. İlk anlamdaki birlik sayının içindedir. İkinci anlam sayı için bir sebeptir. Üçüncü anlam da sayının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu üç kısımdan hiç birinin anlamı, Yüce Yaratıcıya kullanılamaz. O, birdir ama "bir"ler gibi değildir. Bu birler çoklukların kendisinden meydana geldiği şeydir. Bu bölünme yönlerinden hiçbirini kabuletmez.

Sayı ile uğraşanların çoğuna göre, "bir" sayıya dahil değildir. Sayının kaynağı ikidir. O da çift ve tek'e bölünür, ilk tek üçtür. İlk çiftte dörttür. Dördün arkasındaki de beş gibi tekrardan ibarettir. Bu da bir sayı ve bir tek'den oluşmuştur. Buna dönen sayı denir. Altı da iki tek'den oluşmuş olup buna tam sayı denir. Yedi de bir tek ve bir çiftten oluşmuştur. Buna da mükemmel sayı denir. Sekiz de iki çiftten oluşmuş olup o da bir başka başlangıç olup bizim amacımızın dışındadır.

35 Hesabın başı sayının sebebi olan "bir"in karşıtı olup, ona girmez. Bunun için o kardeşi olmayan tekdir. Sayının kaynağı iki olduğundan onun iki kısımdan meydana geldiği muhakkaktır. Sayı tek ve çifte bölündüğü zaman o asıldan da (meydana gelen) dörtte toplanmıştır. İlk tek üçtür, ilk çiftte dört olup o da sondur. Bunun dışındakiler bundan olmuştur. Sayıdaki bütün asal sayılar şunlardır: Bir, iki üç, ve kemal (sayı olan) dörttür. Bunun dışındakilerin hepsi birleşik olup onun da sınırı yoktur. Onun için diğer bablar belirli bir sayıda sınırlandırılamaz, bilakis hesabın bittiği yere kadar sonsuzlaşır. Sayılanda sayının oluşması, tek'i birleşiğe yorumlamak da başka bir ilimdendir. Eski filozofların mezheplerini ele aldığımızda bu konuya da yer vereceğiz.

Mukaddimeleri en iyi ifade ve en güzel yazımla bitirdikten sonra Adem (A.S.) den günümüze kadar dünyadaki insanlar ile ilgili "makaleleri" ele almaya başladık. Hiçbir mezhebin bu kısımların dışında kalmayacağı ümit edilir.

O lafzın, o baba, neden konulduğunu bilmek için her bab ve kısmın altına o bab ve bölüme uygun olanını belirtiriz. Belirtilen fırkanın altına o fırkanın bütün sınıflarını mezhep ve inanç bakımından içine alacak şekilde ve her sınıfın altına da ona özel olan ve onu diğer gruplarından ayıran şekli ile yazarız.

İslâm fırkalarının kısımlarını yetmişüç fırka olarak ele alacağız. Ehl-i Sünnet'in dışına çıkan fırkaları da temel ve kaide itibarı ile en meşhur ve en bilinen şekliyle inceleyeceğiz. Başa almaya en layık olanı başa, sonra zikredilmesi gerekeni de sona koyacağız.

Hesap sanatının şartı, haşiye olarak yazılacak olan şeyin, çizilen hatların hizasına yazılmasıdır. Yazı sanatının şartı ise, haşiyelerin bilinen çizginin üzerine olduğu gibi yazılmasıdır. Ben bu eserimde, iki sanatın şartını da gözönüne aldım. Babları hesap sanatına göre yazdım, haşiyeleri kitap yazımına (çizimine) göre bıraktım. Yardımı Allah'dan diler, O'na dayanırım; O bize yeter ve en güzel dayanak da O'dur.

MODERN PSİKOLOJİNİN BAZI MESELELERİ

Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Psikoloji çok kullanılan umumî bir tabirle nefs veya ruh ilmidir. Ancak, bu tarif çok mükemmel yapılmış bir tarif değildir. Çünkü nefs ve ruh kelimeleri farklı pek çok mânâlarda kullanılmaktadır. Halbuki ruhtan bahseden ilme daha ziyade metafizik denilmektedir. Öyle ise, psikolojiyi umumiyetle yapıldığı şekilde, nasıl olurlarsa olsunlar, zihnî olguların incelenmesi olarak tarif edebiliriz. Bu sebeple psikoloji şuurlu veya şuursuz bütün olayları inceleyen bir ilimdir. Nitekim P. Janet "Psikoloji her şeyi, ama her şeyi inceleyen, temas eden bir ilimdir", diyordu. Bu yönden psikoloji çok geniş kapsamlı bir ilimdir. Her yerde psikolojik olaylar vardır; bu sebeple psikoloji, içte ve dışta cereyan eden bütün insanî davranışları, ve bu davranışların içteki ve dıştaki sebeplerini araştırır, inceler. Tabiî olmayan davranışların iyileşmeleri için tedavi yöntemleri uygular. Bunun için, psikoloji, mümkün olan pek çok insanî davranışların incelenmesi ilmi ve sanatıdır, diye de tarif edilir. Bu açıdan psikolojiyi diğer beşerî ilimlerden ayırmak mümkün değildir. Zira, her ilim insanla alâkalıdır.

Başlangıçtan bu güne kadar insan daima tabiî ve iyi (normal) bir hal içinde kalmamıştır. Zaman zaman tabiîliğin dışında veya kötü (anormal) haller de yaşamıştır. Hele zamanımızda tabiîliğin dışında yaşayan pek çok insan vardır. Yani insanlar huzur içinde değillerdir. Şâirin dediği gibi,

"Âfet-i gamden acep dünyada kim azâdedir?
Herkesin bir derdi var, mademki âdemzâdedir."

Bunun sebebi insanın kendisi ve kendini çevreleyen kâinat hakkındaki bilgiye tam mânâsıyla sahip olamayışındandır. Biz bu makalede tabiî ve tabiîliğin dışında (normal ve anormal) kalan insanî davranışlardan bir başka ifade ile psikolojiden söz edeceğiz.

YORGUNLUK VE ÇÖKME

Yorgunluğu bir tehlike zili olarak kabul etmek lâzımdır. Bu zil duyulunca, insan, bedeni için dikkat kesilmelidir. Bedenî ve ruhî yön-

den bir ihtiyaç başlamıştır. Dinlenme ve uyku en tabiî ihtiyaçlardır. Faaliyetler uzun müddet devam ettiği sürece bunlar elzem hale gelirler. Uyku bir yenileştirme devresidir: çalışmalar anında beyin hücrelerinde biriken zehirli maddeler atılır ve değer kaybı telafi edilir.

Bunun için uykusuzluk gerçek bir zehirlenme ortaya çıkarır. Beyin hücrelerinde biriken enerji sarfedilince değer kaybına uğrayan hücrelerde zehirlenme başlar. Uyku esnasında, hücreler, kendilerini, biriken enerji ile yeniler, gıdalarla kazanılan yenileşmeden faydalanırlar.

Bu sebeple yorgunluk, insan bedenin uyku veya dinlenme ile yenilenme, güç kazanma imkânını bulduğu, dolayısıyla da beyin hücrelerinin zehirlenmekten kurtulduğu tabiî bir haldir. Onun için insan uyuduktan sonra, uyanınca, kendini rahatlamış ve dinlenmiş hisseder. Sinir hücreleri faaliyetlerini tam yapabilmek için hayatiyetlerini yeniden kazanmalıdırlar. Yani her insanın taze bir güçle, dinç ve kuvvetli olarak ayakta olmak ihtiyacı vardır.

Günümüz insanı yorgundur. Daha sabah kalkar kalkmaz kendini bitkin hissetmektedir. Ne yataktan kalkmak istemektedir, ne de işine gitmek için şevki vardır. "Bugün iyi uyuyamadım. Kendimi iyi hissetmiyorum. Üzerimdeki yorgunluğu atamadım", gibi sözlerle bunu dile getirmeye çalışır. Ancak böyle bir yorgunluk, normal bir yorgunluk değil, fakat anormal olmasına rağmen, herkeste bulunan yani salgın halindeki bir yorgunluktur. Bu tür yorgunluk, bir hayat tarzı haline gelmiştir; uyku veya dinlenme, uzun süreli bile olsalar, ortadan kaldırmamaktadır. Çok iyi bilinmektedir ki, modern hayat yaşayışımızı sarsmakta, hayatımızın tabiî seyrini ve âhengini bozmaktadır. Ama günümüzde, yorgunluk ahlâkî hayatımızın bir parçası gibi bizi meşgul etmekte ve kötü sonuçlara yol açmaktadır. Yorgunluk, kuvvetten düşmeye, kuvvetten düşme bir şeye aşırı düşkünlüğe, bu aşırı düşkünlük, bitkinliğe, bitkinlik çökmeye; can sıkıntısı ve çarpınmaya, çökme, enerji eksikliğine, çeşitli olaylar karşısında zayıflığa ve geri çekilmeye; can sıkıntısı ise yalancı bir enerji ve fazla etkinliğe ve nihayet saldırganlığa yol açmaktadır. Çöküntü, isteksizlik, güçsüzlük, önemsememek, ayıplama ve cezalandırma durumun yaratıcısı olarak görülürken, cansıkıntısı veya çalkantı ise büyük bir istek ve kuvvet gelişmesine, yorulmamaya, hayranlığa ve mükâfatlandırılmaya sebep olarak tefsir edilmektedir. Bu nasıl bir haldir? Bir kimse horgörülmüş olabilir, çünkü yorgundur; bir başka kimse imrenilmiş ve mükâfatlandırılmış olabilir, çünkü o tükenmiştir; saçma bir şey. Nasıl oluyor yakından görelim:

Zamanımız çok fazla çalışma devridir; bunun için insan yorgunluğa karşı durmakta, onu önemsememektedir. Çok çalışmak, mükâfat almak, her şeye karşı ve her yönde istekli olmak, dolayısıyala saldırgan olmak, günümüz insanın özellikleri haline gelmiştir. Aşağıdaki sözler sık sık duyulan ifâdelerdir: "Bu kadar sâkin olması beni sinirlendiriyor". "Hayret! Hiç bir şey yapmıyor". "Sinirleri yokmuş gibi davranması beni kızdırıyor". Ve zamanımız insanının ağzından düşürmediği sözler de şunlardır: "–Haydi haydi, yorgunluk ne demek, buna vaktin yok". "–Yorgun musun, ne demek, bir parça gayret etsen her şey hallolur". "–Benim için yorgunluk diye bir şey yoktur, hep çalışırım". "–Yorgunum diyenleri anlamıyorum, insan çalışmasını bilirse yorulmaz, doğrusu ayıplıyorum, biraz kuvvet yeter". "–Kendini yorgun ve bitkin hissediyorsun öyle mi? Biraz gayret göster, çabala, bak nasıl başaracaksın". "–Niçin bu kadar bitkinsin, biraz istekli olsan sonuca varırsın".

Kendini gerçekten yorgun hisseden bir kimse, bu saçma sözler karşısında ne yapar?

Hor görülmekten ve ayıplanmaktan korkar, belini doğrultur, çalışmaya devam eder. Daha ötelere ulaşmak için çabalar. Kendisine, bu yorgunluktan kurtularak onun ötesine geçme imkânını verecek fırsatları kollar. Kuvvet üstüne kuvvet sarfederek bu yorgunluğun üstünden gelmek ister. Yorgun olması sebebiyle kuvvet sarfetmesi bu şahıs için bir hayali zor ve yorucu olur. Bu hal, güçsüz kalan kaslarını sarmak suretiyle onları tekrar kullanmaya benzer. Ve yorgun kimse inatla çalışır, ısrar eder, delicesine işe sarılır. Nihayet çok büyük bir yorgunluğa ve bitkinliğe düşer.

Normal bir insan şu tarz bir davranış içindedir: Önce tabiî bir hayat seyri içindedir; fakat bu seyir devamlı değildir. O, yorgunluk ve dinlenleme gibi iki kutup arasında dalgalanır durur. Çalışır, yorulur, dinlenir, tekrar başlar ve çalışır... böylece devam eder. Yani davranışlarında bir yükselme, sonra azalma sonra dinlenme, sonra tekrar yükselmeye başlama ve yükselme vs.. En azla en yüksek, müsbetle menfi, olumlu ile olumsuz arasında dalgalanır.

a) İnsan acele etmeksizin çalışır. Çalışmak insanın tabiatında vardır. Bu çalışma bedenî, zihnî ve sözlü olabilir,

b) Bu çalışma insanda yorgunluk adı verilen tabiî bir hissi meydana çıkarır,

c) Faaliyet yavaşlar, nihayet durur. İnsan tam bir rahatlık içinde dinlenir,

d) Gücünü yeniden kazanır, ve tekrar çalışmaya başlar.

Öyle ise, tabiî (normal) insan çalışmadan dinlenmeye, ve dinlenmeden çalışmaya geçer. Bu ikisinin arasında yorgunluk bulunur.

Halbuki yorgunluğundan dolayı ayıplanacağına inanan kişi,

a) Kötü çalışır, çünkü yorgundur,

b) Daha fazla yorulur,

c) Bu fazla yorgunluğu kabul etmez, çalışmaya devam eder,

d) Çok daha fazla yorulur,

e) Onu da kabüle yanaşmaz, nihayet bitkinlik hali ortaya çıkar.

Bitkinlikten hemen sonra iki önemli hal başgösterir:

1– Çökme,

2– Çarpınma veya Endişe.

Bazan biri, bazan diğeri kendini gösterir. Çarpıntısız çökme olmadığı gibi, çökmesiz çarpıntı da olmaz. Esasen bu hal çökmüş bir kimsenin hususiyetidir; o kimse bu iki hal arasında iner çıkar. Normal (tabiî) bir kararsızlık hali içinde iken çıldırmış gibi aşırılıklar arasında gider gelir.

Bitkin bir insan, tabiî olarak yorulmuş bir insanın karikatürü gibidir. İnsanda, kuvvet yönünden düşüşler derinleşince çöküntü belirir; kuvvet sarfı mübalağalı bir tarzda artar ve çarpıntı haline gelir. Yani şöyle,

konunun kuralı: — insan çalışır,
— yorulur,
— dinlenir,
— yeniden çalışmaya koyulur. Ve bunlar
— çırpınır, endişelenir,
— bitkinleşir,
— artık dinlenemez,
— çırpınır ve sonra çöker vs., haline döner.

Bu hal, aralıksız süren ve sonu gelmeyen tahammülsüz bir zincir gibi devam eder gider. Çünkü bitkinlik bir zehir gibidir; bir taraftan uyuşukluğu (çökmeyi), diğer taraftan da tahriki (çarpınmayı) teşvik eder.

Güçten düşme veya çökme halinde faaliyet son derecede azalır. yorgunluk ve uykusuzluktan yakınır. Çoğunlukla zayıflama görülür,

zira sindirim faaliyetleri bozulmuştur. Görme zayıflığı, kalb çarpıntıları yanında yorgunluktan doğan titremeler de ortaya çıkabilir. Çüçten düşme veya çökmede, hareket etme yetersizliği yüzünden otamatik olarak davranış zorluğu müşâhede edilir. Tabiî meşgaleleri rahatça üslenme konusunda, mevcut enerji yeterli değildir. Küçük, zararsız bir iş, güçten düşmüş kimse için, dağ gibi ağır hale gelir.

Sinir sistemi imkân vermediği için çökmüş kimse, güç ve kuvvet isteyen faaliyetler karşısında geriler.

Bütün bunlar tamamen bedenle ilgili gelişmelerdir.

Güçten düşmüş bir kimsenin bu tür davranışlarını etrafın da bulunanlar nasıl değerlendirir? Etrafı onun kuvvetsiz düştüğünü ileri sürer. Bu doğrudur. Fakat burada hatalı bir değerlendirmeye düşülür. İnsanın kendi enerjisinin hâkimi olduğuna ve istediği zaman onu ortaya çıkardığına inanılır. Bu, tamamen hatalı bir düşüncedir. Etrafı, güçten düşmüş kimsenin kuvvetinin olmadığını çünkü isteğinin bulunmadığını şöyler. Bu, daha iyi bir değerlendirmedir. Hatta şöyle denilir: güçsüz düşen insan, kendinde istek bulunmamasından mes'uldür. Fakat bilmezler ki, tabiî bir istek halinin bulunması sağlık ve denge meselelesidir. Öyle ise istek sahibi olmak yerine, isteği ortaya çıkaracak beden ve sinir sağlığına sahip olmak tavsiye edilmelidir.

İstekli olmak, çok basit bir ifade ile rahat olmak demektir.

Yetersiz bir halde olmak, çökmüş kimseye doğru dürüst hareket etmek imkânını vermez. Tabiî (normal) bir kimse için çok küçük olan basit bir çaba, çökmüş bir kimse için korkunç bir şeydir. Bu sebeple çökmüş kimse, yetersizliğini yenebilmek için durmadan kuvvet sarfeder; çünkü acı çeker, çünkü ayıplanmaktan korkar. Buna rağmen her türlü gücü de reddeder. Bu kimse, daima korkak, mâneviyat yönünden zayıf ve ödlek olarak suçlanır. Kendisine karşı anlayışlı davranılmadığından şikayetçi ve çökmüş kimse, daima eksik görülür. Hiç kimse anlamaz ki, çökmüş kimse, kendi isteğiyle böyle davranmaz, fakat böyle davranmaya, tereddüt etmeye, hatta gerilemeye sebep olan, onun içinde bulunduğu haldir.

Bunun sonucu olarak çökmüş kimse ayıplanır ve cezalandırılır. Kendini çeviren insanlar onun hakkında hüküm verirler ve onu ayıplarlar; çünkü onlara göre, çökmüş kimse çökütüsünü kendi istemiştir.

BİTKİNLİK ve ÇÖKME

Çok yorulmuş ve âdeta kuvvetten düşmek üzere olan bir kimeye dâima, ya sâkinleştirici veya kuvvetlendirici şeyler tavsiye edilir. Sinir-

leri kuvvetlendiren ilaçlar, şuruplar, dinlenme tavsiyeleri, eğlenceler, seyâhatler, hatta gerekli ise yalnız kalma, başını dinleme ve ruhî tedâviler. Halbuki bedende ortaya çıkan hastalıkları meselâ ülser veya şeker hastalığını hekimler büyük bir ihtimamla tedâvi ederler.

Kuvvetten düşme veya çökme, asabî veya psikolojik tansiyonun alçalması demektir. Onun için çökme çok umumî bir tabirdir. Bir sıra devam eden halleri kapsayan bir kavramdır. Bu haller, sırası gelince kendi özel durumlarını ifade eden adlar alırlar: asteni veya kuvvetten düşme, nörasteni veya sinir zayıflaması, psikasteni veya zihni kabiliyetlerin noksanlaşması şeklinde görülen akıl hastalığı, musallat fikir, şizofreni veya zihin âhenksizliği ile beliren akıl hastalığı, ve nihayet deliliğe kadar varan akıl hastalıkları, en basitten en tehlikelisine kadar. Güçten düşme veya çökme hastalığının belirtileri duruma göre çoğalır. Çöküşün sebebi tamamen fizikî olabildiği gibi, buna psikolojik fenomenler de eklenebilir.

Bazı kereler, kadınlarda, aybaşı hallerinin kesilmesi de çökmenin fizikî sebebi olarak gözükebilir. Fakat her aybaşı halinden kesilmenin çökmenin sebebi olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Çünkü çökmenin meydana gelmesinde önemli olan hastalığı hazırlayan sahadır. Bu hazırlayıcı, hipertansiyon ve şeker hastalığında olduğu gibi, bedenî olduğu gibi psikolojik de olabilir. Bu durumda, aybaşı halinin kesilmesi elektrik düğmesi gibi hizmet eder, daha önceden mevcut ve durgunluk halinde olan bir halin ortaya çıkmasını kolaylaştırır. Tıpkı bunun gibi, çökmenin sebebi psikolojik, ailevî, ve dinî olabilir; hatta uzun süren bir cansıkıntısı, şüphe, endişe ve korku sonucunda da gözükebilir. Çünkü bunlar bitkinlikle kendini gösteren bir sinir zayıflığının sebebi olurlar.

Çöken bir insan, bu çöküntünün farkındadır, üzgün ve uyuşuk görünür. Bedenî infialleri en aza inmiştir. Hareket yönünden çok cimridir; çünkü en küçük bir hareket onu yorar. Ekseriyetle uykusuzluk hali müşâhede edilir. Zayıflama da önemli bir belirti olarak kendini gösterir. Yorgunluktan doğan titremeler yanında, başarıları, yüksek tansiyon, şiddetli yorgunluk hissi, devamlı yorgun olduğuna dair musallat fikir, herhangi bir konu üzerine dikkatini teksif edememe, kararsızlık, tereddüt, sebepsiz üzüntü, garip alışkanlıklar, vesvese, beyin ve boyun ağrıları ile görme zorluğu bilinen belirtilerdir. Bunlara ilâveten, irâdesizlik, içkararması ve hüzün, nihâyet deli olmak korkusu sık sık rasnanan durumlardır.

İrâdesizlik:

Bu hastalığa tutulan kimse her şeyi yapabileceğini ancak kendisinden bir şeyi istemekten muaf tutulmasını ister. Hakikaten, çökmüş kimse için "istemek" çok büyük bir yüktür. Fakat bu yetersizlik hissi, kendini düşünceden fiile geçerken gösterir. Hasta şu veya bu işleri yapmak ister, bu istek büyük bir şeydir; ancak bu arzunun gerçekleşmesi ölü kelimelerde kalır. İstek harekete geçmez, durgunluk onu alıp götürür. Sonra bir başka istek gelir, sonra bir başkası, ama hiç biri gerçekleşmez. İstek düşünceyi gerçekleştirmek için bir adım bile atmaz. Pek çok parçalara ayrılmış bir istek manzarası karşısında bulunulur. Fakat bu parçalardan her biri hareketi gerçekleştirme hususunda yetersiz olarak bulunurlar.

İrâdesizliğin hafif olması da muhtemeldir. Bu durumda, fiil istek tarafından gerçekleştirilebilir. Fakat faaliyet yavaş, yorucu ve insanı bitiren kuvvetlerle tamamlanır. Üstelik işin zamanı da yoktur. Zekâ genişliği yoktur, hataları vardır; aynı şekilde sebatı da yoktur, direnme gücünü kaybetmiştir. İrâdesizlik hastalığına hafif şekilde tutulmuş insan, bir işi uzun müddet devam ettirmek gücünden yoksun olduğu için çok ufak işler yapabilir.

Bu hastalığın çok ciddi bir hal alması halinde, en küçük işler bile yapılması imkânsız bir fiil haline gelir. Faaliyetler büsbütün bir kenara itilir. Onlar artık şöyle söylerler:

"Tozları bile alamıyorum, halbuki onları almak istiyorum, çünkü tozları almadığım için kocamdan utanıyorum, aslında o beni anlıyor, fakat ne yapayım, güçsüzüm, bir bez alıp etrafın tozunu almak bana çok zor geliyor. Yemek yapmak istiyorum, ama onu bile canım istemiyor, düşüncelerim parça parça. Her şey böyle birikiyor, onları yapmak istiyorum, bu sefer de işler çoğalmış oluyor, bırakıyorum. Hiç gücüm, kuvvetim ve cesâretim kalmadı. Saçımı taramaya bile üşeniyorum, ne yapacağımı bilemiyorum, ölmekten korkuyorum."

Kendini gücsüz hissetme, bir iş yapamama, ve kendinin hasta olduğuna inanma halleri devam eder, gider. Kişinin kendine güveni kalmaz. Küçük işler peşinde koşar durur, ama onları bile yapamaz.

Bunlar tabiî (normal) çökme (depresyon) halleridir. Çok ciddi hallerde hiç bir faaliyet yoktur. Çöken kişi kendini yatağa atar, kendisini saran ve ona büyük eziyet veren pek çok psikolojik his içinde hareketsiz kalır. Niçin? Çünkü, çökme halinde, şuur ve duyularla alınan her

şey, yani bütün fenomenler, hasta tarafından şuurlu olarak hissedilir. Bunlar da ona acı verir.

Böylece, hasta çevresinin karşısında bu isteksizliğinin şuurunda olarak bulunur. Bunu kimi anlar, kimi anlamaz. Anlamayanlar çoğunluktadır; bunun için onu tembellikle suçlarlar.

Bu hal nasıl tedâvi edilebilir? İrâdesizlik çökme halinin belirtisidir. Çökme halinden kurtulunca irâdesizlik te kaybolur. Şunu unutmamak lâzımdır, tembel bir kimse yoktur, fakat hasta bir kimse vardır. Gerçek olan budur. İnsanın tabiatında istemek ve çalışmak vardır. Sinir sistemleri otomatik olarak çalışır ve kaslar harekete geçer. Bunun için ikisinin veya ikisinden birinin iyi olması lâzımdır. Eğer bir kimse tembelse (çocuk veya yetişkin olsun) hemen bunun sebebi aranmalıdır. Bu tembellik, bedenî veya ruhî veyahut da çeşitli durumlardan kaynaklanan psikolojik bir acının veya sıkıntının belirtisidir. Bir şeyler yapma isteği verilirse tembellik ortadan kalkacak ve çalışma geri gelecektir.

İÇ KARARMASI (MELANKOLİ) VEYA HÜZÜN

Bu hal derin ve devamlı üzüntüden ibârettir. Kötümserlik her şeyi her yandan kaplar. Ferdin bütün hareketleri bıkkınlık eseri olarak gözükür; dudaklar konuşmaz, alın kırışıklıklardan sanki oyulmuş gibidir, sesi çoğu defa işitilmez haldedir. Her şey eleme vesile olur; en basit olaylar en kötü şekilde tecelli eder, hatta en güzel anlar bile üzülmek için bahâne olur; hasta korkunç bir şekilde iyi şeylerde kötülükler bulur.

Yaşama zevki hüzünlü kimsenin ilk infialidir. Onun için, her şeye ilgisizdir, hatta kendi acısına bile. Her sabah, yeni başlayan bir üzüntü kaynağıdır; yokolmak onun en büyük isteğidir. İrâdesizlik ve güçsüzlük şüphesiz her yanını kaplamıştır, en belirgin hususiyeti aldırışsız ve ilgisiz oluşudur. Daha bir sürü psikolojik fenomenler buna eklenir: her şey onun için önemsiz olduğundan hüzünlü kimse bu kayıtsızlıktan kendini kusurlu görür. Hüzünlü kimse veya melankolik, dâima kendine musallat olmuş yakışıksız fikirlerle doludur. Sık sık kendini vicdan azabı ve suçlulukla mahkum eder. Bu hastalığa tutulan ferd, kendini durmadan en kötü şeylerle suçlar. Mânen şiddetli ve merhametsiz acılar çeker. Sabit ve yeknesak bir işkenceye tutulmuş gibidir. Zihnî bütün faaliyetlerini bu vicdan azabı ve suçluluk üzerine teksif etmiştir. Bundan başka bir şey de düşünemez olduğu an yemek yemez, hareketsiz

kalır. Fedde organik bozukluklar görülmeye başlar, iştahı yoktur, sindirimi bozuktur, peklik vardır. Çok ciddi hallerde yemek zorla yedirilir. Hasta vicdan azabıyla dolu olduğundan bazen kendini cezalandırmak ister; intihara kadar varabilecek şekilde kendini cezalandırmaya kalkar.

Zihni İştahsızlık:

Hüzünlü olmanın (melankolinin) bir başka şekli, özellikle kızlarda görülen çeşidi, zihnî iştahsızlıktır. Nitekim, bazı genç kızlar, onbeş ila yirmi yaşları arasında, herhangi bir sebep göstermeksizin yemeklerini azaltırlar. Yememe konusundaki inatları iyice yerleşmiştir. Yumuşatıcı her şeyi kötüye kullanırlar ve kendilerine verilen besinleri gizlice kusarak dışarı atarlar. Kötü beslenme gitgide kendini gösterir ve önemli bir zayıflama müşâhede edilir. Bazı hallerde ölüm arzu edilen bir sonuç olur (öyle zannediliyor ki bunu hasta ister). Bu hastalığın hissî bir infial sonucu ortaya çıkması çok muhtemeldir. Bu halin bazan evli hanımlarda da görüldüğü olur. Dört veya beş yaşlarında görülen yemek yememe hali, yeni gelen bir erkek veya kız kardeşe karşı duyulan kıskançlıktan dolayıdır. Çocuk kendinin bir kenara itildiğinden korkar ve ebebeynlerinin dikkatini çekmek için hastalık icad eder.

Büluğ çağına gelen genç kızlarda, bazan, şiddetli bir utanç hissi meydana gelir. Dinî veya cinsî konularda daha titiz davranırlar. Bedenî yönden kendini cezalandırma da görülen haller arasındadır. Bir başka halde, büluğ hali, daha önce mevcut bazı marazî hallerin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Aynı şekilde, anne ve babaya karşı duyulan sevginin herhangi bir sebeple kesilmesi de bu halin sâiki olabilir; bu çocuksu hal olup zamanla kaybolur.

Bu gibi hallerde, ailenin durumu çok yakından incelenmeli, varsa hissî bozukluklar giderilmelidir. İlaçla veya ruhî yönden tedâviler yapılmalıdır.

Sonuç olarak, hüzün veya melankoli, zihnî ve fizikî faaliyeti azaltır, ferdi atâlete sevkeder. Sessiz olma sık sık görülür. Süje bitkin görünür, bakışlar belirsiz ve ümitsizdir. Çok ciddi hallerde, en lüzumlu yiyeceklerin bile reddedilmesi ve intihar görülür.

Bu hastalığın çok çeşitli sebepleri olabileceği gibi, bu arada, bitkisel hayatı etkileyen sinir sistemi, yumurtalık ve tiroit bezi ile alâkalı bir durum da sebep olabilir. İlk sebep tamamen fizikîdir, zihnî durumlar daha sonra gelir.

Derilme Korkusu:

Bu korku, daha ziyade güçtüren düşme (depresyon) hastalığına tutulanlarda görülür. Bu korku bazan musallat bir fikir olarak kişiyi kaplar; acımasız, zâlim ve insafsız bir musallat fikir. Bu konu ile ilgili ne bir şey okurlar ne de bir filim seyrederler. Güçten düşme durumuna uğrayan kimse beyninde bir boşluk hisseder, düşüncelerini bir araya toplayamaz. Fikirler ekseriyetle bulanıktır. Bu sebeple, yorgunluktan doğan musallat bir fikre kapılmış olması, ve bu fikrin kendisini delirteceğine inanması tabiîdir. Pek çok hastanın ifâdeleri bu yöndedir. Şu hususu belirtmek yerinde olur ki, bu korkunun gerçeğe yansıyan hiç bir yönü yoktur. Güçten düşme hastalığına tutulanlarda görülen delirme korkusu, son derecede saçma bir şeydir. Ama unutmamak gerekir ki, bu tür hastalarda en küçük bir kelime ustalıkla yakalanır ve büyültülür. Hastalar meşum en basit telkine açıktır. Böyle bir kimseye delirmekte olduğu söylense hemen inanır. Ama delirmesi için hiç bir sebep olamadığı söylense inanmaz. Sıhhatı konusundaki endişeleri onu tamamen kaplamıştır. Organlarının, düşüncelerinin ve fikirlerinin çalışması hususunda, bir türlü atamadığı düşüncelere sahiptir. Bitkinliği onu dâima kendini dinlemeye, incelemeye sevkeder; en küçük bir bozukluğu yanlış anlamlara çeker. Hatalar yapar, çünkü yetersizdir. Marazî düşüncenin hiç bir düşmanı yoktur, ama bir dostu vardır: güçten düşmenin (depresyonun) kendisi. Böylece, bu marazi düşünce kendi kendine yeşerir. Tıpkı müdâfasız bir organda yayılan mikrop gibi.

Öyle ise güçten düşme hastalığına tutulan kimse neleri kafasına koymuşturda bir türlü atamamaktadır? Beynine yerleştirdiği ve her an duyduğuna inandığı izlenimleri tekrar tekrar düşünmektedir. Beyninde boşluk, baş ağrıları, unutkanlık, düşüncelerini bir noktaya teksif edememe, giriştiği bir işi devam ettirememe güçsüzlüğü gibi hususlardan bir türlü kurtulamamaktadır. Bu hususlar ona musallat olmuşlar, onu yiyip bitirmektedirler. Tabiî şüphe ve tereddütlerde mübalağa eden manileri vardır; durmayan ve tekrar tekrar aklını meşgul eden hususlar hep aynidir. Ama bu hususlar hiç bir zaman insanı deliliğe götürmez.

Güçten Düşmenin Sebepleri:

Güçten düşme çok umumî bir deyimdir. Kuvvetten düşürücü veya çökertici haller arasında müşterek belirtiler vardır. Onun için her hal özel bir haldir; bu sebeple hastanın incelenmesi çok dikkatli yapılmalıdır. Pek çok farklı sebeplerin asabî tansiyonu alçalttığına inanılır. Bununla birlikte, başlıca sebeplerden biri asabî ve zihnî bitkinliğin

sebebi olarak kalır. Bu halde, depresyonun sebebini aramak, bitkinliğin sebebini buldurur. Bitkinliğin sebebi nedir? Psikologlar, bitkinliğin sebebi, insanı bitkin yapan davranışlardır, derler. O zaman şu soru sorulur: Öyle ise insanı bitkin kılan davranışlar nelerdir? Ve niçin insanı bitkinleştirmektedirler? Bu hususta ilk akla gelen, aşırı derecede çalışmadan ötürü meydana gelen bitkinlik yani sürmenajdır.

Öyle ise sürmenaj veya aşırı derecede çalışmadan meydana gelen bitkinlik nedir? Bu konuda akla hemen bazı talebeler gelir. Sigara dumanları arasında sabahın saat iki veya üçlerine kadar çalışan ve imtihanlarında muvaffak olmak için aşırı gayret gösteren talebeler. Çay veya kahve, yanında sigara ile yorucu bir gece çalışması. Bunun sonunda zihnî çöküntü meydana gelebilir mi? Veya niçin bazı talebeler bu zihnî çöküntüye maruz kalırlarda bazılarına hiç bir şey olmaz? Bu imtihana çalışma hazırlıklarının bazı zihnî ve ahlâkî hislerle karıştığını düşünelim. Hazırlandığı bu imtihanın kendisi için son bir şans olduğunu varsayalım. Muvaffak olamama sıkıntısı içinde çalışsın; bu sıkıntı korkudan ileri gelir. Mesalâ babasından korkmak, meslekî hayatının geleceğinden kormak, veya ayıplanmaktan, hor görülmekten korkmak gibi. Bunun için, çok çalışma sonunda meydana gelen zihnî bitkinliğin (veya sürmenajın) ortaya çıkışında bitkinliği kuvvetlendiren hissî unsurların büyük tesiri olduğu muhakkaktır. Bu sebepledir ki, aşırı derecede çalışmadan ötürü meydana gelen zihnî çöküntü şahıslara göre değişmektedir. Enerji sarfiyatının imkânları aşması halinde, bu zihnî çöküntü veya sürmenaj vardır. Bir organı, meselâ beyni haksızca yormak onun gücünü azaltmaktır. Bedeni veya zihni aşırı çalıştırmak, sermayeyi saçıp savurmaktadır. Yorgunluk hissi, yaklaşan kötü durumların en önemli işâretidir. Bu hissi aşmak, bitkinliğe düşme tehlikesini yaklaştırır. Bitkinlik, tedâvi edilebilir bir hal olsa bile bitkinliktir. Fakat bu bitkinlik, uzun zaman devam eder ve sık sık tekrar ederse çöküntüye doğru yaklaşılıyor demektir. Uyku ve yemek gibi büyük tamirciler yetersiz olmaya başlayınca, aşırı çalışma sonucu zihnî çöküntü veya sürmenaj kendini gösterir. Böylece sürmenajın her zaman kullandığımız güçlerle alâkalı olduğu aşikârdır.

Bu hal, zihnî ve bedenî kuvvetleri aşırı derecede kullanmaktan yani manen ve maddeten kendi imkânlarını aşmaktan, kazandığından fazla sarfiyatta bulunmaktan ileri gelir. Yorgunluğun beyin hücrelerinin zehirlenmesini bildiren bir işâret olduğunu unutmamak lâzımdır. O halde bu bitkinlik hali, koruyucu açıdan dikkate alınmalıdır. Her insan kendi öz kuvvet ve imkânlarını bilmelidir.

İnsanı bitkinliğe düşüren bir faaliyetten hemen sonra güçten düşme (depresyon) halinin başladığını düşünmemek lâzımdır. Bu, çok nadiren meydana gelen bir durumdur. Çünkü, bütün psikologlar ve hekimler bilirler ki, güçten düşme hali peşipeşine gelen uzun yorgunlukların neticesinde ve uzun bir zaman sonra kendini gösterir.

Kendisini aşırı derecede kullanmaktan dolayı bedenî yönden bitkinliğe düşmek, çok sık raslanan bir durum değildir; ama zihnî bitkinlik veya sürmenaj –özellikle talebelerde– çok sık raslanan bir haldir. Zihnî faaliyetleri teksifî bir surette yapmak yerine ölçülü bir şekilde gerçekleştirmek ve zaman zaman zihni dinlendirmek en iyi yoldur. Eğlenmek, spor yapmak, zihni boş bırakmak önleyici faaliyetlerdir. Hissî ve zihnî bitkinlikler çok tehlikeli sonuçlar verebilir. Sabit fikirler, zihne musallat olan düşünceler beyni devamlı yorarlar. "Tasaları, üzüntüleri, endişeleri, zihnini karartan düşünceleri bir kenara at; güzel şeyler düşün, zihnen serbest ol", demek iyi ve güzel bir tavsiyedir, fakat bütün bunlar yetersizliğin sonucudur. İnsan kendi isteğiyle sabit fikirleri kabul etmez, musallat düşüncelerin beynini oymasını istemez.

Bunun için, ilk önce bu fikirlerin toplandığı yeri ve sebepleri bulmak gerekir. Bu psikolojinin görevidir.

Öyle ise insanın gücünü bitiren faaliyetler nelerdir? İnsan davranışlarını sınıflamak boşuna bir iştir. Ancak, bir şey kesindir: insanın yaptığı her çaba bir ortama kendini alıştırmak, uygun hale getirmek gayesini taşır. Ya hayatın yeni bir cephesine yönelinir veya yeni bir hayat düzeni kurulur (evlenilir). Hayatın bu yeni cephesine girerken bir sıra zorluklarla karşılaşılır, önemli miktarda da enerji sarfedilir. Fert her zaman kendini tükedip bitirecek faaliyetleri önceden hissetmez. Bunlardan bir kısmı şuuraltında bulunurlar. Şuuraltına ait olsun veya olmasın, bu faaliyetlerin yıkıcılığı hiç de az değildir. Psikologlar veya ruh hekimleri, insanı bitkin kılan ve güçten düşüren unsurlar arasında aile ortamının en müsaat kaynak olduğuna kânidirler. Eğitim konusu çok ciddi olarak burada rol oynar. Bazı gençler, kendilerinde, hiç duyulmamış zorluklar hissederler; bu zorluklardan her biri, hissî ve ahlâkî özelliktedir. Aile hayatı bütün bir ömür devam eden karşılıklı uyuşma meselesidir. Çeşitli mizaçtaki insanlar bir arada bulunurlar; bu insanlar yumuşak ve anlayışlı bir uyuşma gerektirirler. Hiç beklenmeyen aksilikler, zıtlıklar ve uyuşmazlıklar ortaya çıkabilir. Eğer bu anlaşmazlıklar hemen hallediliyorsa o zaman hiç bir mesele yoktur ve her şey güzel gider; bu, ister ferdin dengeli hayatı ile olsun, ister açıklamalarla veya öfke ile olsun. Eğer sinirlerin boşalması mümkün olu-

yorsa gene iyidir. Fakat, umumiyetle, bu sinirlerin boşalması gerçekleşmez. Çocuklarla veya gençlerle ebebeyinler arasında sık sık olan budur. Boşalma (öfke veya karşı çıkma) gerçekleşmez, çünkü çocuklarla ana-baba arasındaki ahlâkî münasebetler buna imkân vermez. İşte o zaman zihinde bazı şeyler durmadan düşünülür durur, zihnî yorgunluğu tevlit edecek hissî ve şiddetli teessür yüklü düşünceler. Böylece uzun seneler sürecek yorucu düşünceler ortaya çıkabilir. Şu hususu itiraf etmeliyiz ki, yanlış öğretilmiş veya yanlış anlaşılmış dinî bilgiler de bu tür hastalıkların gelişmesi için uygun zeminlerdir. Her şey dinî öğreten kişiye ve öğrenenin kabiliyetine bağlıdır. Pek çok gencin bu yüzden korku ve sıkıntı içinde olduklarını unutmamalıyız. Bunun için dinî bilgiler esas kaynaklardan, tam ve doğru olarak gençlere verilmelidir. Falan veya filanın dedikleri din değil, ama Kitap ve Sünnetin dediği dindir. Yanlış bilgiler gençleri dinden soğuttuğu gibi, bazı ruhî hastalıkların da doğmasına sebep olur. Özellikle büluğ çağında bu hususa çok dikkat edilmelidir.

Bitkinlik ve Çarpınma (Veya Endişe):

Bitkinliğin güçten düşme ve endişeye (çarpınma) meydan verdiği kabul edilir. Endişenin iki büyük belirtisi vardır:

a) Mevcut şartlara karşı infial son derece düzensiz ve açık bir şekilde aşırıdır;

b) Bu hale maruz halan kerhangi bir frenleme yapma gücü olmaksızın içtepilerinin oyuncağı olmuş intibaını verir.

Endişe içinde bulunanın davranışları, kontrol edemediği, bir sıra, ani iç boşaltmalar olarak gözükür. Kendine hâkim değildir. Tabiî hayatın verdiği davranış rahatlığı ve serbestliği kaybolmuştur. Hareketler hızlı ve kısa veyahut sarsıntılıdır; sözler bir sel gibidir. Hareketlerde ve sözlerde irâde dışı gülünç haller (tik) müşâhede edilir. Ani yüz ifâdeleri değişikliği, acı veren spazmlar ve kasılmalar görülür. Elbette bunlar ruhî endişenin derecesine göre gelişen durumlardır. İnsanın kendine hâkim olması, irâdeli, âhenkli ve rahat hareket etmesi demektir. Eğer bir kimsede irâde, istek ve kendine hâkimiyet yoksa o zaman bu üç hususu arar ve onlara başvurur. Çünkü bunlara sahip olan, onlardan yoksun olduğunu düşünmez. Bu konuda sinir sisteminin âhengini, dengeli hayatımızda oynadığı rolü, sıhhatimiz için önemini, günlük hayatımızdaki faaliyetini ve eğitimle münâsebetini iyi bilmek lâzımdır.

Herhangi bir şey düşünüldüğü takdirde beynimizin bir bütün halinde çalıştığına inanılır. Bu doğru değildir. Gene, bir mesele üzerine bütünün dikkatimizi teksif ettiğimiz takdirde beynin çok şiddetli bir tarzda çalıştığına inanılır. Bu da doğru değildir. Dikkatin bir noktaya teksif edilmesi (yoğunlaştırılması) halinde beynin küçük bir kısmı faaliyet halindedir; diğer bölümleri, ayrı bir şekilde, uyur veya faaliyet göstermez. Bunun niçin böyle olduğunu göreceğiz. Kendini bir nokta üzerine vermiş, dikkatini teksif etmiş bir kimsenin ondan başka bir şeyi işitmediğini hepimiz biliriz. Onun etrafında bulunan radyo, televizyon ve yapılan konuşmalar sanki yok gibidir. Niçin?

Sinir sistemleri bir uyarı alır almaz hemen, otomatik olarak, iki büyük infiali ortaya çıkarırlar: a) bu uyarıyı onunla ilgilenen sinir merkezlerine doğrudan gönderirler. Bu, bir uyarının tesiri altında bulunan organın faaliyetlerinin gelişmesi demektir. Sinirlerin bu uyarısı o anda gereken kuvvetin meydana çıkması için gerekli zemini de hazırlar, b) sinir sistemi aynı zamanda, bu uyarı alındığı zaman onunla ilgisi olmayan diğer sinir sistemlerini de abluka altına alır, yani kullanılmalarını durdurur. Bu tesirle ilgili olmayan bütün davranışların durması temin edilmiş olur. Bu, başka olayın meydana gelmesine veya şuura vasıl olmasına mani olan psişik bir olayın tesiridir. Buna inhibisyon da denir. Öyleyse bu hal, bir tür uyku ve tesirsiz hale getirmedir. Yani beynin diğer kısımları bu olaya iştirak etmezler. Bazı sinir merkezlerinin uyarılması, otomatik olarak diğer bir kısmının hareketten men edilmesini sağlar. Beyindeki uyarı bölgeleri ne kadar az olursa hareketten men edilen bölgeler o kadar çok olur.

Hayâl: Hayâl anında, beyin hiç bir süje tarafından uyarılmış değildir. Bu durum bir terk halidir; süje kendi beyninde cereyan eden duyumların seyircisidir. Hayâl eden kimsenin dikkati belli hiç bir nokta tarafından çekilmiş değildir. Uyarıların miktarı bir hayli çoktur. Öyle ise beyin açık olup azamî derecede uyandırılmıştır, buna karşılık hareketten men edilen kısım asgari seviyededir. Hayâl zayıflar için bir kaçış yoludur; bununla birlikte, hayâlin bir de en üstün şekli vardır, bu da batılıların meditasyon dedikleri derin tefekkürdür.

Tefekkür: Tefekkür, sinirlerle alâkalı olarak hayâle benzer. Tefekkürle, düşüncenin bir noktaya temerküz edilmesi (yoğunlaştırılması) çoğu zaman karıştırılır. Hakiki tefekkür belli bir şeyi kuvvetle düşünmek demek değildir. Aksine, tefekkür beyni umumî bir konu etrafında dalgalanmaya bırakır. Tefekkür anında insan pasif (münfail) dir; beyni ise azâmî derecede duyum alır. Onun için derinliğine bir hayâl

olarak da kabul edilir. Beynin dalgalanması sebebiyle çok sayıda sinir merkezi faaliyet halinde olup düşünceler kolayca akarlar. Zihin hiç bir kuvvet sarfetmeksizin murâkebeye dalar ve her şeye kolayca uzanır. Bu anda izlenim alma yeteneği ve zihin açıklığı fevkalâdedir. Bunun için, tefekkür, insan düşüncesinin muhtemelen en yüksek derecesidir. Bu düşünce, açık, çok geniş, çok yaygın ve çok rahat bir düşünce şeklidir. İlhâmları, izlenimleri ve sezgileri alabilme kabiliyeti son derecede elverişli bir halde iken, beynin kullanılmaktan menedilmiş kısmı en az seviyededir.

Dikkat: Dikkat etmek, bir şeyin üzerine dikkatle eğilmek demektir. Burada, zihin bazı şeyler veya bazı noktalar üzerine hassasiyetle eğilmiştir, yani bu noktada sabittir. Bu yönden dikkat, zayıf bir düşünce teksifi (yoğunlaştırması) olarak kabul edilir. Zira, dikkat belli bir noktaya yönelmiş ve uyarılar belli bazı sinir merkezlerine yönlendirilmişlerdir. O halde, diğer bölümlerin çalışmadan menedilmesi birdenbire olur. Dikkatin çeşitli dereceleri vardır. İlkokul çocuğunun dağınık dikkatinden tutun konferans dinleyen kişinin dikkatine kadar çeşitlere ayrılır. Dikkatin ileri derecesi düşüncenin yoğunlaştırılması olur. Düşüncenin bir nokta üzerine yoğunlaştırılması veya konsantrasyon, fikriyatın tek bir konu üzerine şiddetle teksif edilmesidir. Çok zor bir problemin çözümlenmesi için sarfedilen fikrî gayret bu nevidendir. Zihnin faaliyet halindeki bölümü çok azdır; bu normal bir durumdur, çünkü dikkat bir tek nokta üzerine verilmiş olup bir tek uyarı vardır. Sonuç olarak da, beyinin büyük bir kısmı faaliyetin dışındadır. Çok şiddetli bir konsantrasyon anında beynin büyük bir bölümü faaliyetin dışında olduğu veya uyuduğu için, kişi bu anda etrafında cereyan eden olaylardan habersizdir. Hiç bir şeye dikkat etmez; çünkü zihnin diğer kısmı dışından gelen uyarıları (radyo, gürültü, konuşulan sesler gibi) almaktan uzaktır.

Sabit Fikir: Eskilerin deyimiyle "fikr-i sabit", musallat fikir gibi, zihnin bir konuda irâde dışı ve marazî bir konsantrasyonudur. Düşünce belli bir konu üzerinde sabit olarak kalır. Bu sebeple beynin bazı merkezlerinde şiddetli uyarılar vardır. Bu merkezler bitkinlik haline kadar çalışırlar. Sabit fikir, bir tek uyarı taşır; daima aynı olan uyarı. Bu açıdan, beynin çok küçük bir kısmı aşırı derecede faaliyet halindedir, geri kalan bölüm uyur. Esasen sabit fikre tutulmuş kimse, bu fikrin dışında olan şeylere daikkat etmek gücünde değildir.

Düşüncenin bir nokta üzerine yoğunlaştırılmasının yorucu bir iş olduğunu biliyoruz. Bunun böyle olması tabiî bir haldir, zira faaliyet

halindeki sinir merkezleri şiddetli bir uyarıya maruz kalmışlardır. Onun için çabuk tükenirler. Bunun için, çok çalışan öğrenciler kendilerini uykuya çabuk verirler. Bu husus, umumî bir yorgunluktan ötürü değil, fakat çok uzun ve şiddetli bir faaliyet içinde bulunan sinir merkezlerinin bitip tükenmelerindendir. Bu bakımdan, zihin bir konu üzerine çok uzun müddet teksif edilmemeli, ara sıra boşkalmaya, eğlenmeye yönelinmelidir. Şüphesiz, eğlence, zihnin bir nokta üzerine teksif edilmesinin bir başka şeklidir; başlangıçta olan bir şekil. Bu yönden eğlenme de bir başka çeşit uyarıdır. Ancak bu uyarı beynin başka merkezlerine yönelir, bu merkezler daha önce dinlenme halinde olan merkezlerdir. Bu merkezler gelen uyarılar ile harekete geçince daha önce faaliyet halinde olan ve yorulmuş bulunan merkezler dinlenmeye geçerler veya uyurlar.

Düşüncenin bir nokta üzerine yoğunlaştırılması veya konsantrasyon zihnin berraklığına mani olur. Zihin berraklığı veya zihnin açık olması demek, geniş ve açık seçik bir idrâke sahip olmak, çeşitli sahalara yayılan ve sükûn veren bir uyanıklık demektir. Böylesine bir zihin berraklığı pek çok sinir merkezinin çalışmasını gerektirir. Zihni berrak olan kimse konsantrasyonun aksi bir noktada bulunuyor demektir. Yani konsantrasyon zihin açıklığının antipotudur.

İnsan, düşüncelerini, zaman zaman bir mesele üzerini teksif eder, çünkü bu, lüzûmlu olur; ancak bu hal, zihnî yönden büyük bir güç sarfetmek demektir. Bu güç sarfı da hâkimiyet eksikliği demektir; bu ise, sırasında rahatlığın kaybolması, fikrî enginliğin eksikliği demektir. Halbuki zihnî yönden rahat ve sükûn halinde olmak, insan sağlığı için çok lüzûmlu bir ihtiyaçtır. Bir çok problemi kolayca halletmeye yarar. Konsantrasyona ihtiyaç hissettirmez. Zihne uzaktan gelen verileri kısa zamanda kavramaya imkân verir. Diğer yönden, düşünce ve davranışta rahat olmak, şuurun büyük bir bölgesini açık tuttuğundan yorgunluğu önler. Her yönden açık beyne pek çok uyarı gelir ve alınır.

Zihnî kasılmalar : Dikkafalık, inat ve saldırgan fikirler zihinde aynı mekanizmayı ortaya çıkarırlar. Dikkafalık ve inat, fikri sabite benzerler. Şahıs beynine bir çivi gibi saplanmış nev'i şahsına münhasır kanaatların, gayri mâkul fikirlerin, peşin hükümlerin tasallutu altındadır. Bu açıdan, dikkafalık, konsantrasyon ve fikri sabitte ortaya çıkan sinir mekanizması gibi, tek bir uyarıdır; bu halde de beynin küçük bir kısmı çalışır, diğer büyük kısmı uyur.

İnatçı bir insan, zihin açıklığından ve berraklığından mahrum bir kişidir, şuurlu faaliyet sahası iyice daralmıştır. İnatçılık veya dikka-

falılık, tabir caizse, irâde dışında bir konsantrasyondur ve pratik hiç bir neticesi yoktur. İnatçı insanlar fikri yönden kısıtlı kimselerdir. Arzuları tamamen tatmin bulmamıştır; içlerinde halledilmemiş meselelerin kapladığı duygusal bir hava vardır. Zihinleri bu düşüncelerle âdeta kasılmıştır. Bir tek düşüncenin tesiri altında âdeta uyurlar, ne yaptıklarının farkında değildirler. Fasit bir daire içinde döner dururlar. Mâkul olmayan düşünceler içinde oldukları halde, çok iyi ve açık bir şekilde düşündüklerine kânidîrler. İnatçılık, beynin büyük bir kısmını kapladığından başka hiç uyarı oraya ulaşamaz. İnatçının çok geniş bir anlamı vardır. Peşin hükme sahip bir kimse, inatçıdır. Çok az şey bilen ve bunlara sarılan kimse de inatçıdır. Aklındaki bir mesele etrafında dönüp duran kimse de inatçıdır. Kendinde "Ben"inden başka bir şey görmeyen de inatçıdır.

Kurtuluş nedir? İnatçılık, dikkafalık gibi zihnimizi saran, sıkan, kasan şeylerden kurtulmak için, insan dâima kendine sorular sormalıdır. İnatçılık etmiyor muyum? Farkında değilsem bile inatçı değil miyim? Yorgunum belki, onun için böyle ısrar ve inat ediyorum değil mi? Yorgunluk zihnimin açık ve berrak olmasına mani oluyor, şuurlu hareket edemiyorum? Bunun için zihnim takıldı kaldı, öyle değil miyim? İnatçılık ediyorum, çünkü bu mesele beni korkutuyor değil mi? Bu konuda ısrar ediyorum, zira bu mesele benim hep geri plana attığım, fakat bir türlü kurtulamadığım şey; onun için böyle davranmıyor muyum? Utangaçlığımdan, sıkılganlığımdan ötürü gerginleşen sinirli halimle inat etmiyor muyum? Saldırganım çünkü ısrar ediyorum öyle değil mi? Aşağılık duygusu hissediyorum ve kendimi kabul ettirmek istiyorum, bunun için ısrar ediyorum? Benim düşüncem bana en doğru geldiği için ısrar ve inat etmiyor muyum? Halbuki haksız da olabilirim? Her konuda çok şey bildiğimi göstererek "Ben" olmamda ısrar ve inat etmiyor muyum? Herkese benlikten kurtulmayı tavsiye ederken, kendimi öne sürerek kendi "*Ben*"liğimde ısrar etmiyor muyum? gibi.

Çünkü zihin berraklığı azaldığı müddetçe ısrar ve inatçılık ortaya çıkar. Böylece, zihnî kasılmalardan âzâde olmanın, yanlış ve yanıltıcı duygusal davranışlara sebebiyet veren şuur hallerinden uzak bulunmanın ne derece faydalı bir hal olduğunu anlamış bulunuyoruz. Aynı zamanda, zihnin her an açık ve berrak olmasının, tıpkı bir radar gibi ufkumuzdaki her uyarıyı en güzel şekilde almasının ehemmiyetini kavrıyoruz. Bedenî ve ruhî yönden sulh ve sükûn içinde olmanın, zihnî açıdan ne kadar önemli olduğunu, görüş açımızın geniş olmasının ruhî hayatımız için ne derecede hayatiyet taşıdığını, şuurlu faaliyetlerimizi

azaltan ve daraltan hissî durumların zararlı olduğunu ve onlardan kurtulmak gerektiğini ve insanî münasebetlerimizi nasıl bozduklarını ve Allah'ın bize verdiği imkânları nasıl kısıtladıklarını görmüş bulunuyoruz.

Güçten düşme ve ruhî endişe (veya çarpınma) nasıl meydana gelir?

Sinir sistemi, bir hükümet gibi, içinde bulunulan ana bağlı olarak, faaliyete veya dinlenmeye (uyku) sevkeden düzenleyici olarak, değerlendirilmelidir.

Bitkinlik halinde sinir sisteminde neler cereyan etmektedir? Bu düzenleyici, yorgunluktan zehirlenmiş olduğundan, gelen bütün uyarıları herhangi bir kontrola tabi tutmaksızın geçirir. Pek tabiî olarak bu hal topyekün bir düzensizlik yani anarşidir. Beynin iyi çalışmasının, sinir hücrelerinin iyi ve sıhhatli olmalarına bağlı olduğu gayet açıktır. Bu husus, aynı zamanda, sinir sistemi tarafından gerçekleştirilen uygun manevralara bağlıdır.

Eğer bitkinlik hali mevcutsa, bu takdirde bu yönlendirme gayri tabiî (anormal) bir tarzda yapılmış olacaktır. Bu halde, konumuzla ilgili olarak, iki durum bahis konusudur:

a) ya gayri tabiî olarak sinir tutukluğunun çok geniş bir şekilde hâkimiyeti söz konusudur; bu halde güçten düşme (depresyon) ortaya çıkmıştır;

b) veya aşırı tahrikin anormal hâkimiyeti vardır; bu da ruhî endişe (çarpınma) demektir.

Endişe halinde, sinir merkezleri aldıkları uyarılara mübalağalı bir şekilde tepki yaparlar; normal sinir tutukluğu halinde bundan fazlası olmaz. Bu hale maruz kalan kimse faydasız içtepilerin önünü alamaz, onları bastıramaz; bu konuda gücü yoktur. Endişe içinde bulunan kimsenin davranışları, içinde bulunulan şartlar ve uyarılar hiç istemediği halde, yuvasından çıkmış zembereğin ani fırlaması gibi, bir güçle harekete geçirilmişlerdir.

Bundan başka, ruhî endişe içinde bulunan kimsenin davranışları, onun istekli ve irâdeli hareket etme konusunda yetersiz olduğunu gösterir. Niçin? Çünkü gerçek irâde, beyin hücrelerinin serbest ve rahat faaliyet göstermelerini intac ettiği gibi, sinir sistemlerinin de âhenkli bir tarzda çalışmalarını temin eder. İşte bu yüzden, endişeli kişi, düzensiz sinir sistemleri tarafından kumanda edilen pek çok reaksiyonlarını gemlemek yeteneğine sahip değildir. Esasen, bu gemleme olayının beynin faaliyetine bağlı olduğunu daha ileride göreceğiz.

Endişeli kimsenin durumu güçten düşmüş kimseden daha iyidir. Zira, endişe halinde karanlık düşünceler kaybolmuş, yerine aşırı sevinç ve çoşkunluk halinin hisleri hâkim olmuştur. Sanki fevkalâde bir hayatiyet harekete geçmiştir. Şüphe, tereddüt, kendini küçük görme ve yetersiz olma duyguları kaybolmuştur. Bu haldeki insan ne tereddüt ne de şüphe eder. Kendine hâkim vaziyete geçer. Ancak, bununla birlikte büyük bir yorgunluğun hissiyatı mevcut olup bu his zamanla artar.

Sinir tutukluğundan dolayı güçten düşmüş kimsenin çok sâkin olmasına karşılık endişeli kimse daha faaldir. Fakat daha sonraları büyük durgunluklar kendini gösterebilir.

Endişeli Kimsenin Özel Hali

Güçten düşmüş kimsenin mükafatlandırılacağına inanılabilir mi? Bitkinliğine rağmen değil, fakat dış görünüşü itibariyle? Şimdi şu tabloya bakalım:

yorgunluk
↓
zayıf bir güç
↓
şiddetli iştiha
yorgunluk ötesi
(bitkinlik)

güçten düşme
↓
güç eksikliği, zayıflık
bazı durumlar karşısında
gerileme

endişe veya çarpınma
↓
yalancı güç hissi, çok
fazla faaliyet, saldırganlık

Endişeli kimse endişelenir; bu açık. Kendinden emin havası ile çırpınması, koşması ve konuşmasıyla hayatiyet ve güç dolu olduğu intibaını verir.

Etrafı onu dışardan müşâhede eder. Yani cevizin kabuğunu görür, içini görmez; bu bir. İkinci olarak, irâde ve güç yanlış olarak şöyle değerlendirilir: kesiksiz pek çok fiil, sonu gelmeyen kuvvet, devamlı düşünce teksifi, yumrukları sıkmak, çeneyi tutmak, kaşları çatmak, yorulmamak ve varlığını kabul ettirmek.

Durum böyle değerlendirilirse endişeli kimse güç ve iradenin bütün yönlerini gösterir. Bu yönden o, güç ve irâde açısından değerlendirilecektir. Bir defa yerine yüz defa balta sallayan oduncunun bulunduğunu ve bundan zevk aldığını düşünemeyiz bile. İşte endişeli (çarpınma halinde olan) kimsenin yaptığı budur. Öyle ise hakikat diye, çoğu zaman, görünüşü kabul etmekteyiz. Endişelinin çok kuvvetli olduğuna (halbuki zayıflamıştır), çok enerjik olduğuna (halbuki çok az enerjisi vardır), yorulmaz olduğuna (halbuki dinlenemediği için yorulmaz gözükür) inanılır. Vaziyeti bu tarzda yorumlamak ne kadar yanlıştır. Böyle yorumlandığından endişe, halinde olan kimseye hayran olunur ve hatta mükâfatlandırılır. Çünkü, onun fevkalâde faal ve irâdeli olduğuna inanılır. Hatta kuvvet üstüne kuvvet sarfettiğine inanılır. Şunu söyliyelim ki, ruhî endişede olan kimse, başka türlü davranamaz. Kendine hâkimiyet ortadan kalkınca kuvvet kendini gösterir.

Endişeli ve Güçten Düşmüş Kimse Münasebeti:

Endişeli ve güçten düşmüş kimseler birbirine çok benzerler, tabir caizse bir demir paranın iki yüzü gibidirler; biri paranın yazı tarafı, diğeri tura tarafı. İkisinin de temeli birdir; sadece dıştaki davranışları farklıdır. Sıkılganlıkta ve saldırganlıkta da aynı şeylerin olduğu gibi. Öyle ise cerayan eden nedir? Güçten düşmüş kimsenin, iç halini aksettiren hareketleri vardır. İçinde olan her şey, dışarda tezâhür eder. Güçten düşmüş kimse olduğu için onun güçten düştüğü dışardan aynen görülür; öyle ise her şey normal gibidir. Bizim, gerçek bir güçten düşmüş kimse ile yapılacak işlerimiz vardır.

Fakar, ruhî endişeli kimsede durum aynı değildir, bundan çok uzaktır. O da bir güçten düşmüş kimse olmasına rağmen dıştaki davranışları tamamen aksini söyler. Daha önce gördüğümüz gibi, sanki enerji dolu gibidir. Kendini güçlü, hareketli ve istekli olduğuna inandırır. Her şeyin kolay olduğunu söyler. Evet her şey kolaydır, fakat bu, mübalağalı bir durumdur. Endişeli kimse, güçten düşmüş kimseden daha yorgundur. Güçten düşmüş kimse hareketsiz ve sâkin olduğu için, endişeli kimse onu kınar; çünkü kendisi enerjik, atılgan ve hareketlidir. Ama kendisinin gerçek derin halinden haberi yoktur. Bunun için düşkün kimseyi güçsüzlüğünün üstüne çıkamadığından dolayı suçlar.

Gerçekten her ikisi de ikiz kardeşler gibidir. İkisi de yorgundur. Ama sinir sisteminin yönlendirmesi birini sakinliğe ve hareketsizliğe, diğerini gücünün üstünde enerji kullanmaya doğru olmuştur. Endişeli kendini her ne kadar enerjik ve hareketli görüyorsa da ilerde o da güçsüzlüğe düşeçektir.

Güçten Düşmenin Tedâvisi

Her şeyden önce,

a) güçten düşme halinin tabiatını aramak lâzımdır; çünkü güçten düşme çok umumî bir deyimdir. Esası bulmak için derinlere inmek gerekir.

b) Bu musibet halin sebeplerini tesbit etmek lâzımdır. Tedavi işte buradan başlar. Çok yönlü, bir hekim muayenesi şarttır. (Asabî, salgılarla, böbreklerle ve karaciğerle ilgili muayeneler). Daha sonra hastalığın sebebi beyin faaliyetlerinde aranmalıdır. Hastalığın maneviyat bozukluğundan ileri gelip gelmediği hususunda, psikoloji üzerine düşeni yapacaktır. Bugün iki büyük sinir fenomenini bilmekteyiz: bir tahrik altında herhangi bir organın faaliyetinin artması, yani dinamojeni; ve başka olayların meydana gelmesine veya şuura ulaşmalarına mani olan psişik bir olayın etkisi, yani inhibisyon. Bu ikisi arasındaki şaşırtıcı dengenin yeniden teessüsü tedâvinin en beli başlı gayesi olacaktır. Bu psikolojik tedâvi derinliğine gerçekleştirilmelidir. Bunda hiç şüphe olmamalıdır. Zira, sathi bir ruhî tedâvi hiç bir şeye yaramaz. Tıpkı ağaçtan bir bacağa yakı yapıştırmak gibi bir şey olur.

Fakat derinliğine tatbik edilen bu psikolojik tedavinin neticesini beklerken ne yapılacaktır? Derhal güçten düşmüş kimseye yardım eli uzatılmalıdır. Bu yardım elbette dışardan, hekim veya ruh hekiminden gelecektir. Güçten düşmüş kimsenin kendine yardım etmesi hemen hemen imkânsızdır. Çünkü onun irâde ve şuur imkânları sinir sistemlerindeki düzensizlik sebebiyle daralmış ve azalmıştır. İstemeyi arzu eder; fakat isteme gücünden yoksundur. Süjede olayları farklı şekilde görme veya değerlendirme özelliği mevcuttur; bununla, her şey olduğundan daha başka bir hüviyete bürünür. Böylece, güçten düşmüş kimse, kendini, dengesini kaybetmiş ve değişmiş olarak görür. Burada ruh hekimine düşen, bütün bunları tabiî haline sokmaktır, tâ ki, hasta kendini normal bir şuurla müşâhede etmeye başlasın. Bir taraftan tedâvi devam ederken diğer taraftan da bu yardımlar sürmelidir.

Güç İsrafı:

Güçten düşmüş bir kimseden söz ederken "kapasitesinin üstünde yaşıyor" gibi bir ifâde kullanılır. Aslında, "sermayesini kapıdan pencereden atıyor, çünkü bir başka şekilde davranamaz", demek daha doğrudur. Güçsüz kimse, beyin faaliyetleri açısından kendinde zayıflık görülen kimsedir; bu hal, onun şartlarını ve imkânları birleştirerek

bir karar ve sonuç çıkarmasına dolayısıyla randıman almasına engel olur. Bu kimsede geniş ve umumî bir irâde ve istek yoktur; onun yerine pek çok arzu ve istek vardır; çok işe teşebbüs eder, fakat bunlar ne bir sonuç verir ve ne de devamlı olurlar. İşte buradan, büyük bir yorgunluk, zekâ ile irâde zenginliği ve genişliği yerine noksanlığı müşâhede edilir. Normal bir irâdeye sahip değildir, çünkü, gücü âhenkli olarak dağılmış değildir. Aynı şey, endişeli veya çarpınmalı kimse için de geçerlidir. Zira, endişeli kimse, uyartılmış veya coşturulmuş bir güçsüz kimsedir. Bundan dolayı, güçten düşme (depresyon) halinde müşâhede edilen bütün kâideler ruhî endişeli kimse içinde geçerlidir.

Öyle ise, onlara enerjilerini çok dikkatli ve iktisatlı kullanmaları tavsiye edilmelidir. Çok az bir şeyle yaşamayı öğreneceklerdir. Hayat sahalarını daraltmak mecburiyetindedirler. Alınacak her karar, güçten düşmüş kimse için çok büyük bir iştir. Bunun için büyük güç sarfederler. Öyle ise, psikoloji, benzer bir takım tedbirleri almak zorunluluğunu hissedecektir; böylece güçten düşmüş kimseler kendilerini bitirip tüketen tereddütlerden kurtarmış olacaklardır. Zaman zaman kendilerini küçük ve donuk bir hayatın içinde hissedebilirler. Bu, hoşa gitmeyen bir izlenimdir, ama zorunlu ve geçici bir haldir.

Güçtendüşmüşlerin Marazî Durumları:

Burada, çok büyük miktarda güç kaybı sözkonusudur. Güçten düşmüş kimselerin büyük bir kısmında yorgunlukla ilgili bir sabit fikir vararır. Psikologlar, güçten düşmüş kimselerdeki yorgunluğun gerçekten mi, yoksa mübalağalı mı olduğu konusunda uzun münakaşalar yapmışlardır. Bu kimseler için mutlak dinlenme mi şarttır, yoksa onları eyleme mi yöneltmelidir? Ancak, esas mesele şudur: herhangi bir güçten düşmüş kimseyi bitkin kılan fiiller nelerdir? Bunun sebebi nedir? Söz konusu olan, heyecana müteallik kişisel eylemler midir? Aile hayatı mıdır? İş veya dinî çevre midir? Eğer söz konusu aile ise tam bir dinlenme tavsiye etmek faydasızdır. Kendini yatağa atmak suretiyle bir köşeye çekilmek, güçten düşmüş kimseler için bir nevi mesuliyetlerden kaçmadır. Süjeyi söz konusu çevreden (mesela aileden) çekip aldığımız zaman, normal faaliyetlerine tekrar başlıyacaktır. Yani sebepleri ararken tedâviye hiç ara verilmemelidir. Hatta dinlenme bile. Düşkün kimselerde ekseriyetle görülen bir diğer hal, onların mide ağrılarından şikayetçi olmalarıdır. Onlara bu ağrıların gerçekten mevcut olmadığını söylemek, yalan söylemek olacaktır. Bu ağrılar gerçekten vardır. Düşkünlük halinde mide bezlerinin salgısı

azalır; midedeki lüzûmlu kas gerilimi eksilir; bu yüzden besinler midede uzun müddet kalırlar. Bu sebepten anormal bir heyecan ve fermantasyon başgösterir. Sindirim yavaş olur ve tam değildir. Süje daima yiyecekleri tam sindiremediğini düşünür. Bu hal, fasit bir daire gibidir, sinirlerin zayıflaması kötü bir besin özümlenmesini ortaya çıkarır, ve bu kötü özümleme, sarfedilmiş kötü enerjiyi yeniden canlandırır. Buradan, kanı bozan ve sinir hücrelerin güçsüzlüğünü artıran zehirlenmeler ortaya çıkar. İşte burada çok teferruatlı, derin bir tıbbî muayene yapılmalıdır. Karaciğer yetersizliğinden meydana gelen düzensizlikler bilinmektedir. Melankoli ile karışık kan bozuklukları, uykuda kabuslar, sindirim ve kanama bozuklukları v.b. Böbrek yetersizlikleri de psikolojik bozukluklar tevlit edebilir; bu da nefreti ortaya çıkarabilir. İşte hekimlerin tesbitleri böyledir.

Her halükârda, güçten düşme hallerinde, mide bozuklukları, ekseriya doğrudan bu hale bağlı olarak ortaya çıkar. Ve onunla birlikte kaybolurlar.

Süjenin, besinler sindirim sistemi, bağırsakları ve peklik konusunda ileri sürdüğü hususlar yenilmeye çalışılmalıdır. Bazı hastalarda, yiyecekler konusunda sabit fikirler mevcuttur. Süje yemek yemekten korkar. Bazı hallerde, durum çok aşırı gider ve hasta ömrünü aç olarak geçirmeye başlar.

Bazı süjeler, düşüncelerini dilleri üzerine teksif ederler. Ceplerinde daima bir ayna bulundurur, sıksık bu aynayı çıkarıp dillerine bakarlar ve dillerindeki halin midelerinin bir aksi olduğunu söylerler. Bu, umumiyetle hakikat değildir. Dilde bulunan beyazlık, organın bizzat kendindendir. Hastaların çoğu, günde bir çok defa dillerini yıkarlar. Hatta oksijenle yıkayanları bile bulunur. Böyle bir dil elbette sağlıklı gözükmez. Pek tabiî, sahibi de korkar. Böyle bir anda, ona yardım edilmelidir. Her türlü muayene sonuçları hastaya bildirilerek onunla konuşulmalıdır. Bedenî bozukluklar konusunda hakikatları bilmelidir. Bu hakikatlar çoğu kere menfi karakterde olabilir; böyle de olsa hasta bilmelidir. Çok yönlü ve derinliğine yapılan psikolojik inceleme ve tedâviler, hastada ortaya çıkan bedenî ve ruhî bozukluklar (baş ağrısı, uykusuzluk, kabus v.b.) hakkında onu fikir sahibi yapacak ve böylece bunlardan bir kısmı hemen kaybolcaktır.

Bu tarzda, büyük güç kaybının gizli sebepleri ihtimamla ortaya çıkarılmış olacaktır. Zira, bu tedâvinin gayesi, hastanın şahsî bütünlüğünü temin etmektir. Burada bahis mevzu olan, süjeyi çeşitli yönlere dağıtan ve gücünü kaybettiren hususları tesbit ederek onları bir

merkezde toplamaktır. Süjeye güc ve kuvvet vermek için binlerce parçaya ayrılmış irâdesini yekvücud haline getirmektir.

Bu hastalığa tutulan bütün insanlar, aşamadıkları bir engelle karşı karşıyadırlar. Bunun için, içinde bulundukları topluma intibak etmekte çok zorlu çekerler, çünkü böyle bir intibak, iç dünyalarında büyük bir değişiklik gerektirir. Yeni şartlara uyma, zihinlerine yerleşmedikçe bu mümkün olmaz. Karşılaştıkları her zor hal, bu tür bir zihnî uyuşmayı intac eder. İntibak etme yetersizliği varsa elbette intibak mümkün olmaz. Söz konusu yetersizlik, anlayış ve zekâ noksanlığı, zihniyet darlığı, heyecanlılık, ve daha bir çok ruhî kompleksler sebebiyle tahakkuk etmeyebilir. Bu sebeplere, zihne kök salmış düşünceler, kurtulamadığı hisler, dinî veya ahlâkî yanlış telkinler ilâve edilebilir.

Bu durumlarda, iş görme gücü harekete geçirilemediği için, süje intibakda zorluk çeker ve kendini âdeta felçli kılan olaylar tesirinde kalır; daha önce yaşadığı heyecan hallerine tekrar gömülür, yeni şartlar, şahsiyetin umumi havasında eriyip ferde hâkim olduğu zaman intibak tahakkuk eder.

İşle dinlenme arasındaki tabiî (normal) ve gayri tabiî (anormal) münasebetler şöyledir:

Uzun süren iş → yorgunluk → dinlenme → iş → normal
Uzun süren iş → çok yorulma → çok dinlenme → iş → normal
Uzun süren iş → yorgunluk (fazla) → sersemleşme → iş → anormal
Endişeli çalışma → bitkinlik → dinlenme bilmemek → iş (heyecanlı) → anormal

Bunun için ilk iki sırada belirtildiği şekilde faaliyet göstermeli, ikincilerden mutlaka çekinmelidir. Aksi takdirde bizleri güçsüz ve hasta kılacak durumlarla karşı kaşıya kalırız. İnsanî, ahlâkî ve dinî yönden ruhî ve bedenî sağlığımızı korumaya mecburuz.

SIKILGANLIK

Bu psikolojik hali, bir olayı sergileyerek anlatmaya çalışalım. Zira, sıkılganlık, hakikaten, tarifi hayli zor bir ruh halidir.

Bir üniversitede görevli öğretim üyesi M. bir programda konuşmak üzere televizyona davet edildi. Bu cazip bir teklifti. Milyonlarca seyircinin karşısında konuşacaktı. Herkes onu tanıyacaktı. Hemen

hazırlıklara başladı. Bir metin yazması gerekiyordu. Hemen kaleme sarılıp yazmaya başladı. Bir taraftan yazıyor, öbür taraftan da düşünüyordu. Kameranın karşısında konuşmak nasıldı? Yapabilecek miydi? Ya bir hata yaparsa ne olurdu? Bir topluluğun karşısına çıkacak ve konuşacaktı. İçini bir korku aldı. Metni yazdı. Çekim için günü beklemeye başladı. O gün geldi. Televizyon binasına geldi. Saat 15.00'de çekim yapılacaktı. Üzerinde daha şimdiden bir rahatsızlık vardı. Koridorlarda yöneticiler geçiyor ve onu selâmlıyorlardı. Göğsünde bir sıkışma ve sıkıntı hissetti.

Stüdyonun kapısına yakın bir yerde istirahat etmesini söylediler. Koltuğa oturdu. Metni bir daha gözden geçirmek istedi. Ama olmadı. Okuyamıyordu, fakat düşünüyordu. Nasıl olacaktı, becerebilecek miydi? O kadar insanın karşısında konuşurken yanlış bir şey yaparsa ne demezlerdi. Hayâl gücü çalışmaya başladı. Sanki titriyordu. Kalktı, oturdu, tekrar kalktı ve tekrar oturdu. Milyonlarca göz ona bakacak, bir o kadar kulak dikkat kesilmiş onu dinleyecek Bir hata yapsa affetmezler. İrticalen konuşmak çok zor olacak, yanlış söylememek için mutlaka kağıda bakmalı.

Saat 14.45 de onu stüdyoya aldılar. Bir koltuğa oturdu. Ne kadar çok kamera var burada. Ya o tepeden gelen bir sürü ışık ne. Spotlar, spotlar. Daha şimdiden terlemeye başladı. Bu iş çok zor olacak. Kalbi küt küt atıyor. Yönetici konuşuyor: "Hocam rahat olun, kendinizzi sıkmayın". Kendini sıkmak istemiyor ama sıkıyor. Üstelik staj için gelmiş bir kaç hanım, yönetici odasının camlarından ona bakıyorlar. Onların karşısında bu iş nasıl olacak? Herkes, herşey ona bakacak. Onun her hareketini seyredecekler, belki de tenkid edecekler. Ne sıkıcı. İnsana her yönden hâkim olan bir hava var burada, kıpırdıyamıyorsun. Acaba vazgeçse mi? Kravat da o kadar sıkıyor ki. Tıpkı o büyük oteldeki yemekte olduğu gibi, beceriksizliği üstünde. Aksi bir şey yapacak. Muvaffak olamamaktan çok korkuyor. Bu endişe gittikçe büyüyor ve onu her yönden sarıyor. Yönetici konuşuyor: "Hocam deneme için bir ses veriniz". Eyvah işte çekim başlıyor.

Hiç kıpırdıyamıyor, sesini bile işitemiyor. İyi akşamlar sayın seyirciler, dedi mi? Zihni artık çalışmıyor. Kelimeleri nasıl telaffuz ediyor, bilmiyor. Camekândan hâlâ ona bakıyorlar mı? Yanlış mı okudu? Ellerini sıkıyor, ayaklarını birbirine sürtüyor. Kelimeleri yanlış söyledi. İkaz. Baştan alıyoruz. Olmıyacağını biliyordu. Bu defa da yapamayacak...

Sıkılganlık nedir? Tarifi âdeta imkânsız. Çünkü sıkılgan kimse, karışık pek çok hisle doludur; çünkü, sıkılganlar kadar sıkılganlık vardır. Gerçekten sıkılgan olanlar, içinde bulunulan hâle bağlı olarak sıkılgan olanlar, büyük sıkılganlar, ve sıkılganlıkları bütün şahsiyetlerini ve şahsî davranışlarını silen sıkılganlar vardır. Bunlara, şahsı korkutan şartlar ilâve edilir (karşı cins, otorite, dinî, içtimaî durumlar vs.).

İlk anda görülüyor ki, sıkılganların ruhî muayeneleri çok derinliğine ve tam bir şekilde yapılmalıdır. Sıkılganlığının sebepleri sabırla ve ihtimamla aranmalıdır. Bu sebeplerin ailevî, içtimaî, dinî veya bir başka şekilde olup olmadıkları iyice araştırılmalıdır. Şahıs çok fazla heyecanlı olduğundan mı veya aksi bir durumdan mı sıkılgandır, bilinmesi gereken hususlar arasındadır. Eğer sıkılganlığın bir tarifini yapmak istenirse bütün sıkılganlıklarda müşterek olan vasfı ile denilebilir ki, sıkılganlık, heyecanla alâkalı sıkılgan ile diğer şahıslar arasındaki münasebetten doğan hissî bir karakter durumudur. Buna bağlı olarak, içinde bulunan duruma veya topluluğa intibak edememe gibi geçici veya devamlı olan davranış şeklidir. Bir tür psikolojik (ruhî) hastalıktır.

Sıkılganlarda Görülen Müşterek Noktalar:

Hekimlerin sıkılganlarda müsâhede ettikleri hususlar şunlardır:

Ellerde, ayaklarda terlemeler, tükrüğün kuruması, yutkunma gibi salgı bezlerine ait bozukluklar.

Vücudun dış tarafına yakın damar kanallarının genişlemesi (yüzün kızarması bu sebepledir); sıkılgan bundan rahatsız olur.

Vücudun dış tarafına yakın damar kanallarının daralması; yüzün renginin solması bundan olur.

Konuşmanın veya nefes alıp vermenin bazı kereler bozulması, göğüs kafesinin sıkışmış olma hissi, ses tellerinin gerginleşmesi, bundan dolayı ortaya çıkan ses kısılması, nefes alma güçlüğü, kekemelik, kesik kesik nefes alma, sesin değişmesi; anlaşılması ve işitilmesi zor sesler, bu durumla ilgili olarak ortaya çıkan hallerdir.

Kaslarda gerginlik: istekli hareketlerde önemli derecede beceriksizlik, tereddüt, sonuçsuz girişimler, sendelemeler, eşya kırmalar ve dengesizlik gibi.

Ellerin titremesi, yürekte çarpıntılar, kalbi duracak gibi olma, kalb büzülmesi.

Korku krizinden sonra: bitkinlik, terleme, hareketsizlik ve ümidsizlik de bu devrede ortaya çıkan durumlardır. Bunlar fizyolojik tezâhürlerdir.

Sıkılganda meydana çıkan psikolojik tezâhürlere gelince, şüphesiz bunlar çok çeşitlidir; mamafih, ortak noktalar şöyle özetlenebilir.

Şuur alanı ve görüş berraklığı önemli nisbette daralır. Sıkılgana etki eden bir tek şey vardır: korkutucu ve sıkıcı şartlar. Bunun haricinde bir şey bilmez, hiç bir şey görmez ve müşâhede etmez. Şuur sahası daraldığından çok çabuk aksülamel gösterme imkânsızlaşır. Sıkılgan kendini felçli gibi hisseder. Zekâ kendini göstermediğinden saçma işler yapar. Bu hal, çok akıllılarda bile aptallık gibi gönünür.

Buna karşılık, korkutucu ve sıkıcı durum, acımasız bir keskinlikle müşâhede edilir. Her şey sıkılganın beyninde sabitleşir. En küçük teferruat ve en küçük sözler zihne nakşolur. Zihni kurcalayıp duran fikirler tıpkı bir değişmen taşı gibi döner dururlar.

Nefes darlığı hissi ve önemli bir iç eziklikle beraber, bir panik havası müşâhede edilir. Bu paniği çoğu kere bir kaçış takibeder. Bazan bu kaçış kısmî de olabilir (meselâ, konferansçı konuşmasını kısa keser). Bazan da şaşkınlık ve durgunluk takibedebilir. Bu kaçma isteğini reddetmek, paniği kuvvetlendirir. Her çekilme kesintiye uğrar ve sıkılgan kişi sanki sıkıştırılmış bir hayvanın korkusu gibi bir korkuya kapılır. O derece ki, akıl ve zekâ, insanı felçleyen donuk bir sisle kaplanır. Sıkılgan kişi bu kaçma isteğine karşı koymadan önce bu korku ile kaplıdır. Çok önceden meydana çıkmış olan bu korku, ekseriyetle bir takım bedenî rahatsızlıklar tevlit eder: sahte bir nezle, mide ağrıları, çarpıntıyla beraber kalb ağrıları v.b. gibi. Sıkılganlık, üzerine pek çok dalın eklendiği bir ağaç gövdesidir. Bu dallar, suçluluk, kendi kendini cezalandırma ve hoşa gitmeyen daha pek çok benzeri hususlardır.

Sıkılganlık en çok ne zaman görülür: İnsanın çocukluğundan itibaren, ferdlerarası münasebetlerde, uzun süreli anormal bir hayat tarzına sahip olması, sıkılganlığın sebebidir.

Çok sık görülen haller olarak,

— Anne-baba tarafından çok fazla korunan çocuklarda (bu halde anne ve baba çocuğun yerine her şeye karar verirler ve böyle yapmakla çok iyi hareket ettiklerine inanırlar),

— Yetişkinler tarafından cesâreti kırılmış veya korkutulmuş çocuklarda; bu durumda duygusallık serbestçe gelişme imkânı bulamaz, (yaşlı bir kimsenin yanında yetişen öksüz bir çocuk gibi),

— Sevgiden mahrum edilmiş ve bu eksikliği hisseden çocuklarda,

— Anne ve babası tarafından anlaşılmayan çocuklarda (meselâ materyalist bir anne-babanın yanındaki idealist bir çocukta),

— Kendi isteklerinden başka bir şeyi kabul etmeyen anne-baba gibi, tahakküm eden kimselerin yanındaki ezilmiş çocuklarda,

— Çocuğunun süper zekâlı olduğuna inanan ve bunu devamlı olarak ona söyleyen ebebeynlerin yanındaki çocuklarda.

Bunların yanında, kendilerinde bedenî yönden bir eksiklik veya farklılık gören ve bunların herkesin nazari dikkatini çektiğine inanan kimselerde de sıkılganlık kısmen görülür. Çok küçük olduğu için, burnu büyük olduğu için, kırmızı saçlı olduğu için, boyu çok uzun olduğu için, konuşmaları sebebiyle kendisiyle sık sık alay edilen gençlerde ve maddî yönden sıkıntıda olanlarda ve benzerlerinde kendi ifadelerine bağlı olarak sıkılganlık müşâhede edilebilir, ancak bu kimselerin sıkılganlıklarının sebebi kendi bünyelerinde buldukları bu farklılıklar değildir. Bizzat kendileri sıkılgandırlar, fakat buna bir mâzeret aradıkları için, bedenî farklılıklarını ileri sürerler. Böylece kendilerinde mevcut bu marazî hale bir suçlu ararlar. Şu unutulmamalıdır ki, kendinden cidden emin, tabiî, normal bir insan, burnu, boyu veya saçının rengiyle fazla ilgilenmez, onları normal veya tabiî bulur.

Bazı Kimselerdeki Muayyen Sıkılganlıklar:

Pek çok kimse, polis veya benzeri kimseler karşısında sıkılırlar. Niçin? Çünkü polisin taşıdığı üniforma, bir engel olarak gözükür. Bazı insanlar polisle anlaşmanın, tartışmanın imkânsız olduğuna inanırlar. Böyle resmî bir elbise, karşısındaki insana güçsüzlük hissi ve korku telkin eder. Onun için bu tür kimseler karşısında bazı insanlar kendini küçülmüş, ağzı kurumuş hisseder, karşısındakini de saldırgan olarak görürler. Hatta kendileri de saldırgan (mütecâviz) olurlar.

Bu tür sıkılganlık, budala kimseler karşısında da görülür. Niçin? Çünkü, akıllı adam için, budalalık da bir cins engeldir; budala kimse ile anlaşmak, fikirleri aktarmak imkânsızlığı vardır. Budala veya aptal kimseye kendini anlatabilmek ve onun tarafından anlaşılmayı temin etmek, akıllı ve zeki bir kimse için çok zor, hatta imkânsız bir iştir. İşte bu tarzda bir imkânsızlık mevzu bahistir. Onun için akıllı ve aptal (veya budala) kimse, her ikisi de birbiriyle alay edildiğini zannederler ve kendini küçük görme ile korku ve tatminsizlik ortaya çıkar.

Demek ki, temelde daima tatminsizlik, istediği cevabı alamama ve kendini küçük görme kavramları bulunur. Sıkılganlığın ayırdedici niteliğinin, başkasının veya başkalarının karşısında kendini açığa vurmak, tabiatını ve içinde bulunduğu hali açıkça belli etmek olduğu böylece tesbit edilmektedir. Bu hal, sıkılganlığın hususiyetidir.

Sıkılganın bir krize tutulması çok nadir görülen bir olaydır. Sıkılgan kimse yalnız iken ve kendisini korkutan, sıkan herhangi bir şey ufkunda yokken her şey tabiîdir, normaldir. O da normal olarak hareket eder.

Ama eğer sıkılgan kimsenin esas korkusunun ne olduğu aranacak olursa, bunun alay edilmek korkusu veya anlaşılmama olduğu görülür. Meselâ, musikiden hiç anlamayan kimselerin karşısında sanatını icra eden udînin durumu böyledir; yani sıkılganlık buhranı gelir, çünkü musikiden anlamayanlar karşısında udînin alaya alınma tehlikesi vardır. Musikiden anlamayan kimse bu meşhur ud üstadının karşısında kendini küçük göreceğinden, karşısındakini de alçaltmak isteyecektir, buradan alay hali ortaya çıkar.

Eğer, karşılarındaki kendilerinden aşağıda olanların sayısı çok ise, bazı kimseler sıkılırlar, Niçin? Burada da alay edilme korkusu vardır. İşçilerin karşısında, onların anlıyacağı dilden konuşmayan müdür bu durumdadır. Burada, işciler birleşmiş bir kütle durumunda olup kendilerini müdürün aşağısında hissederler. İşçi dilinden konuşmadığı takdirde müdürün karşısındakilerde kendini küçük görme hissi ile ortaya (açık veya sessiz) alay etme kendini gösterecektir. Alay edilme karşısında müdür kendini güçsüz hisseder.

Eğer müdür sıkılgan ise ne yapacaktır? Ya sertleşecek, veya işcileri pohpohlayacak veya öfkelenecek veyahut cezaî müeyyideler uygulayacak. Bütün bu infialler, gayri tabiî yani anormaldir.

Sıkılgan Alay Edilmekten Niçin Korkar?

İstihza, alay ve tekebbür (büyüklenme) niyetiyle söylemek istediğinin aksini ifâde etmektir. İstihzada (alayda) yalandan bir bilgisizlik, cehâlet vardır. İstihza, kötülükçü, alaycı, dokunaklı, iğneli ve gaddardır.

Şu hususu ifade etmek yerinde olur ki, istihza (alay) bazı kere sıkılganlığın sebabı olur; tiksinme ve ümidsizlik hallerinde de ayni şekilde tezâhür edebilir. Alay, çok ileri hallerde, zevklenme derecesine gelir. Meselâ, bir kimse, çok heyecanlı olarak konuşan birine, "senin kendinden ne derece emin ve kendine ne derecede hâkim olduğunu

herkes bilir" diyerek onunla zevklenir. Gene bir kadın sıkılgan bir erkeğe, "bu derecede sıkılgan olduğunuzu bilmiyordum, ayrıca bu beceriksiz haliniz, kızarmanız, bu sıkılganlığınızı belli ediyor" diyerek onunla zevklenir.

Şu halde, istihza kendisiyle alay edilenin değerini düşürmektedir; böylece onu gülüç kılmakta ve küçük düşürmektedir. Sıkılgan kimse kendisiyle alay edildiği an başkalarının oyuncağı haline gelir. Artık herkes onun açığını bulur, hatalarını yüzüne vurur. Öyle ise sıkılgan kimse, hemen cevap isteyen duruma kolayca uymak ve gerekli olanı söylemek gücünden yoksundur. Onun bir tek cevabı olur, o da kızmaktır; veya küfretmek veyahutta daha ileri giderek karşısındakine bir yumruk atmaktır. Yani tecâvüz hali (saldırganlık) ortaya çıkacaktır. Cevaplar içe atılmış olacak, çünkü güçsüzlük vardır.

Sıkılganlık ve Heyecanlılık:

Heyecanlılık beşerî her varlığın tabiatında olan en normal bir özelliktir. O, içten ve dıştan gelen her türlü uyarı ve tahriklere cevap vermeye imkân sağlar. Bütün bu uyarılar veya tahrikler "şartlar veya durumlar" olarak adlandırılabilir. Heyecanlılık, apansızın ortaya çıkan değişiklikler tarafından uyarılmış bünyevî basit bir infialdir (meselâ, sıkılgan bir kimse, kendini aniden büyük bir salonda, yüksek seviyede insanlar arasında bulur, bunun için hemen tepki göstermek zorundadır veya bir kimse, hiç beklemediği bir anda bir kaza ile karşı karşıya kalır; veyahut biri apansızın kötü bir haber alır).

Heyecanlılık, yaygın infiallerle açığa vurulur: psikolojik, fizyolojik, asabî, adalevî ve ifadevî gibi. Basit bir infial (tepki) olan heyecanlılık, dört ana şekilde tezâhür eder: zevk, üzüntü, öfke ve korku.

Heyecanlılık Ne Zaman Anormaldir?

Bazan insanlarda aşırı heyecan hali görülür. Aşırı heyecan hali, infialin (tepkinin) tabiî sınırlarını aştığı zaman tezâhür eder. Öyle ise infial içinde bulunulan durumla orantılıdır. Meselâ. bir kimse karanlıkta bir ses işitmekten çok korkar, bir diğeri yarasadan fevkalâde heyecanlanır. Demek ki, aşırı heyecan,

a) duruma veya şartlara verilen çok şiddetli bir cevap,

b) duruma veya şartlara verilen çok uzun bir cevap,

c) dışta tezâhür eden bir cevaptır. Duyumla, ölçüyü geçen infial arasında âhenksizlik vardır.

Aşırı heyecan halinin bütün infiallerinde (tepkilerinde) fevkalâdelik vardır:

— Aralıklı ve mübalağalı olarak ağlamak veya gülmek,
— Kızarmak veya solmak,
— Şiddetli terlemek,
— Yüz kaslarının kasılması,
— Karın sancısı,
— Kirpiklerin çok hızlı seğremesi,
— Kararsız bakışlar,
— Kısa ve sarsıntılı hareketler, v.b. .....

Bunların yanında, insan, doğuştan aşırı heyecanlı bir tip olabilir. Bu kimse heyecanlı bir bünyeye sahiptir. Bunun yanında, aşırı heyecan hali, maruz kalınan şiddetli bir şoktan sonra da ortaya çıkabilir. Meselâ, şiddetli asabî sarsıntılar, bulaşıcı hastalık sonrası meydana gelen kuvvetten düşmeler, uzun süren güçten düşmeler, organizma içindeki sıvıların değişmeleri, aybaşı, büluğ, ve âdetten kesilme ve benzeri durumlarda, aşırı heyecanlılık yerleşebilir.

İticilik:

İticilik, ferdi makul olmayan fiillere iten mukavemet edilemez bir ihtiyaçtır; böyle bir ferdin kaba, hoyrat ve tahlikeli olma özelliği vardır. Benzer bir içtepi, dışardan herhangi bir sebep olmaksızın içten bir itiş sonunda peyda olabilir. Böyle bir durumda, bir içgüdünün, bir arzunun, bir ihtiyacın tatminidir. Mamafih, dışardan bir tesir sebebiyle de harekete geçebilir. Bu takdirde tesire verilen cevap çok ani ve tesirin şiddetiyle orantılıdır.

Aşırı Heyecan Hali ile İticilik Arasındaki Fark Nedir?

İticilik tıpkı aşırı heyecan hali gibi, psikolojik dengesizliğin hâkim bir unsurudur. Gerçekte, aşırı heyecan hali ile iticilik, infial durumunun mübalağalı olmasıyla, birbiriyle karıştırılır. Fakat, iticilik daha ziyade ferdin kendine duyduğu sevgiye ve duygunluğa bağlıdır. Demek ki, iticilik psiko-sosyal bir infial (tepki) dir.

Bu konudaki en güzel tasnifi Fursac yapmıştır. Ona göre dört tip içtepi vardır: 1) kızgınlıkla ilgili hissî içtepiler, bunlar ekseriyetle kıskançlık, kin ve marazî aşk hastalığı gibi, içtepiler, 2) Sinir hücrelerini harekete geçiren içtepiler; hissiyatın dışında meydana geldiği

sanılan içtepilerdir (meselâ, saralı hastalarda ve bunaklarda). 3) Musallat fikir içtepileri, ferd, kendine rağmen musallat fikrine uygun bir fiili yapmaya itildiğini hisseder. 4) Stereotipi içtepileri (bu durumda fert aynı sözleri, aynı hareketleri ve davranışları tekrar eder; içtepi onu bunları yapmaya iter).

Görüldüğü gibi, içtepiler çok çeşitli olabilirler: cinsî, kandökücü, yıkıcı, tabiat ve toplum kanunlarına aykırı, yangın çıkartıcı, nakâratcı, hırsızlıkla ilgili ve benzerleri şeklinde...

Her Sıkılgan Heyecanlı mıdır? veya Her Heyecanlı Sıkılgan mıdır?

Her iki durumda da tezâhür eden haller birbirine çok sıkı olarak bağlı olduğu için bu soruya cevap vermek hemen hemen imkânsızdır. Şu halde, sıkılganlıkla, aşırı heyecanlı olma hep aynileştirilir. Bu, doğru mudur, yanlış mıdır? Bilinmektedir ki, aşırı heyecanlı olan kimse, heyecanına ait tepkilerin kölesidir, ve de aynı zamanda o, ekseriya heyecanlıdır. Benzer tarzda, sıkılgan, korku krizi sırasında aynı içtepilerin kölesi olur.

Sıkılganlık, heyecanlı olma fenomeni olarak takdim edilmektedir. Buna göre, her heyecanlı sıkılgandır.

Böyle olunca, eğer heyecanlılık değerlendirilirse o hale sıkılganlık idhal edilemez. Tecrübeler göstermiştir ki, pek çok heyecanlı kimse hiç de sıkılgan değildir; ve pek çok sıkılgan kimse de aşırı heyecanlı değildir.

Buradan şöyle bir sonuç çıkartılabilir: eğer sıkılganın krizi aşırı heyecan halini doğuruyorsa, bu aşırı heyecan halinin özel sebepleri vardır, onları araştırmak gerekir. Meselâ, A., kadınlar karşısında aşırı heyecan dalgaları içinde kalmakta ve heyecanlanmaktadır. Aşırı heyecanlı olması hali, sıkılganlığıyla meydana gelen bir durum gibi gözükmektedir; belki de cinsî bir korkudan kaynaklanmaktadır.

Bu tür hallerde, başkasının kanaati sıkılganın en esaslı mütehar-rikidir. Sıkılgan kimse, kendini aniden meydana çıkacak gizli bir tehdidin altında hisseder. Meselâ, sırada oturan sıkılgan bir öğrenci, soru sorulmasa bile, harekete hazır vaziyettedir, sinirli, sabırsız, korkulu bir haldedir. Bu ani harekete hazır olma hali, öğrencinin öğretmenin gözlerinin kendisi üzerinde olduğunu zannetmesinden ileri gelmektedir. Bir soru sorulduğu zaman kriz hemen meydana çıkacaktır.

Sıkılgan, iyi de olsa kendi hakkında hüküm verilmesinden korkar. Çünkü, bu iyi hüküm bile başkalarının karşısında onu bir eşya haline

getirmektedir, sıkılgan buna inanır; onun için hemen tepki gösterme imkânından mahrumdur.

Aynı şekilde, hakkında kötü hüküm verilmesinden de korkar. Niçin? Çünkü, bu defa küçülmüş ve gülünç olmadan, oyuncak olmadan korkar.

Bütün bunlar, sıkılganlığın içinde bulunulan şarta bağlı bir temelinin aşağılık duygusu olduğunu ifade eder. Öyle ise sıkılganlık sinirsel tutukluğun bir değişik şeklidir.

Sıkılganlıkta Mevcut Sinirsel Tutukluluk:

Bu hususu bir misâlle açıklamaya çalışalım.

Bir memur müdüründen izin almak için onun odasına doğru gider. Tam kapısını vurmak üzere iken bir şey elini bundan alıkor, memur bir an müdürün kapısını vurup vurmamakta tereddüd eder. Neler olmuştur da memur müdürün kapısını vurmamıştır? Niçin tereddüt etmiştir.

İzin isteme durumu, memurda:

a) müdürünü görme mecburiyetini,

b) ayağa kalkmak ve müdürün odasına doğru yürüme hareketini,

c) kollarını kaldırıp kapısına vurma hareketini, meydana çıkarmış,

d) kapıyı vurma anında hareketi tamamlayacak olan güç, psikolojik bir frenle engellenir, tıkanır (sıkılganlık, korku v.b. gibi şeylerle).

Burada, kapıyı vurma fiilinin, bu eylemin askıya alınması veya durdurulması suretiyle, sinirsel yönden tutulması mevcuttur.

Duygusal bir çocuk, birdenbire, annesini kucaklamak için ona doğru koşma içtepisine kendini kaptırır. Ayağa kalkar, yürür, koşar. Annesine yaklaştığı anda, daha önce düşündüğü işi yapmadan başka bir yöne sapar.

Burada da, herhangi bir sebeple saptırılmış bir fiille ortaya çıkan sinirsel bir tutukluk meydana gelmiştir. Annesine doğru duygusal yönelişinin, çok işi olan bir anne tarafından geri itileceği korkusu ona mani olmuştur.

Öyle ise sinir tutukluluğu, bir fiilin tamamlanması için lüzumlu olan enerjinin engellenmesinden, tıkanmasından ibârettir. Psikolojik veya muharrik eylem azalmakta ve durmaktadır.

Eğitimin (ne kadar iyi olursa olsun) önemli derecede insanı frenlediği, sinir tutukluğuna mecbur ettiği bir gerçektir. Pek çok fiil, pek çok istek ve pek çok içgüdü, mevcut sosyal, ailevî ve dinî kanunlar gereğince, tutulmuş, frenlenmiş, durulmuş veya yön değiştirmiş olmalıdır.

Meselenin esası, eğitim, içinde bulunulan şartlara bağlı olarak, aksülamelleri durmadan bu şartlara uydurur ve onları belli bir yöne sevkeder. Yani eğitimin kanalizatör rolü vardır. Böylece, yanlış bir eğitimin tehlikesinin ne kadar büyük olduğu meydana çıkmaktadır. Çok sayıda tutulmalar (sinir tutukluluğu) büyür ve normali aşarlar; bu tutukluklar başkalarını getirir ve böylece bir halka teşkil ederler. Nihayet sinir tutukluluğu ihtibas (şuuraltına itilme) şekline döner; tenkil edilirler.

Sinir tutukluğu mevcut gücü hapseder (meselâ, bir topluluk karşısına çıkarken duyulan korku, hafızayı siler, kekemeliği, düşündüğünü söylememe veya dilsizliği tahrik eder).

Görülüyor ki, sinir tutukluğunun temeli eğitimde bulunmaktadır. Bu, gerekli midir? Şüphesiz evet. Çocukta bulunan pek çok içgüdünün tutuklanması gerektiği (parmağını emme vurma, kırma gibi) bir hakikattir.

Bu şekildeki sinir tutukluluğunun normal seyirde kalmaları için tam bir ortamın bulunması mutlak surette gereklidir.

Sıkılgan kimse, karşısında bulunan kimsenin kanaatine hemen cevap vermek iktidarından, yeteneğinden veya gücünün ve zihninin kuvvetini göstermekten yoksundur. İşte bu anda, sıkıntı ve iticilik sebebiyle, gerekli olan enerji engellenir. Onun için, gerekli cevabın tutulması ve bu cevaba lüzumlu olan enerjinin durdurulması mevcuttur.

Sıkılganlığın Telâfisi veya Tazmini:

Buraya kadar gerçekten sıkılgan olan kimse incelendi. Görüldü ki, bu kimse sıkılgandır; sıkılganlığını taşımakta ve ondan acı çekmektedir. Kısaca, hakikaten sıkılgan olan kimsenin durumu gözler önüne serilmeye çalışıldı. Bu şahıs kendisini ürküten, korkutan şartlara karşı sıkılarak infial göstermektedir veya bu sıkıntıdan ötürü lüzûmlu cevabı verememektedir.

Bu şahıs gerçekten sıkılgan, maskesiz sıkılgan bir kimsedir. Fakat bunun yanında, maskeli sıkılganlar, hayâlî sıkılganlar, görünmeyen

sıkılganlar ve yalancı sıkılganlar vardır. Şimdi onlara bir parça göz atalım.

Eğer sıkılganlık bir acı ise (ki öyledir), bu acıdan acı çeken kimse ne yapacaktır? Buna bir çare, bir emniyet ve sükûn arayacaktır. Fakat bu sulhü ve sükûnu, bu emniyeti nerede bulacaktır? Kendinde mi? Kendisi, kararsız, kumlu ve karmakarışık bir toprak gibidir. Onun için sulhü ve sükûnu kendinde araması imkânsızdır. Zira emniyetsizlikte emniyet aranmaz. Korkusunda da güven ve kesin bir ümid bulamaz.

Bu takdirde ne yapacaktır? Hiç şüphesiz ki, sulhü ve sükûnu dışarda arayacaktır. Arzu edilen bu güzel hali ona sunacak olan, dışarısıdır. O, ister kendi kendine yetecek, sadece kendisine dayanmayı temin edecek, kendini bulduracak tedâvi şeklini, ihtimamı ve özeni arasın; ister kendisine yanıltıcı bir güven hissi veren, kötü, dengesiz bir çare bulmuş olsun, hep dışarda arayacaktır.

Böyle bir halde, biz, şartların ona zorla kabulettirdiği yapmacık bir yüz, bir çehre, yanlış bir durumla karşı karşıya bulunuruz. Bu aldatıcı görünüş, onun kendi benliğiyle asla uyuşmayan, izafî bir güven ve savunma hali olacaktır. Bu aldatıcı görünüş onun kendi benliğinin dışında bir benlik olacaktır; böylece şahsiyeti ikili bir vasfa bürünecektir.

Yalandan saygısızlık, kabalık, ilgisizlik ve nükte yapacaktır. Latife yapacak, alay edecek ve zevklenecektir.

Bu aldatıcı görünüşün şiddeti, sıkılganlığın şiddetine bağlıdır. Telâfi, tıpkı bir termometreye benzer. Eğer, aşağılanma, meselâ – 10 derece ise telâfi + 10 dereceyi gösterecektir. Asla ikisinin ortasını yani O göstermeyecektir, çünkü bu nokta güç ve kuvvet noktası, denge noktasıdır, tedâvinin ona vereceği noktadır.

Zararsız, küçük aldatıcı görünüşler de vardır. Ancak, burada da, cam haline gelmiş kumdan bir kale vardır; sıkılgan işte bu kalede saklanır. Bu, görünmeyen sıkılganlıktır. Herkesin gördüğü kale, içine girilemeyen, donuk bir kaledir. Bazen, küçük bir tavşana ateş etmek için hazır bekleyen toplar gibi, sivri dikenlerle kaplanmıştır. Bu, korku, gerileme ve kaçış gibi kendi duygusal iç reaksiyonlarıyla bağdaşmayan davranışlara sahip, doğru ve geçerli olmayan bir sıkılgandır. O, artık, sert, kibirli, kaba, kırıcı, gururlu ve horgörücü bir insan haline gelmiştir. Kendinden emin bu insan, yeni şartlar karşısında asla tereddüt etmez. Bu kimse, kendinden aşağı olanlarla korkak, üstün olanlarla karmakarışık bir haldedir. O, güçlü gibi görünürse hepsi sahtedir. Sahte bir kalenin içine girmiştir.

Mükemmelleşme:

Bu terim, olgun olana doğru yönelme olarak tarif edilebilir. Fakat, hangi mükemmellik? Hangi cins bir mükemmellik? Hangi cins bir olgunluk? Ve niçin?

Mükemmelleşmek isteyen kimsenin dâima kemâl arzusuyla meşgul ve bu fikrin ona âdeta musallat olduğunu biliyoruz, (görünüşte olan bu). Bu musallat fikir onun gerçek olmayan karakterini ve sinir hastası olduğu şeklindeki özelliğini gösterir.

Bunun için, müekkelleşme arzusunu, insanı kemâli aramaya iten musallat fikir görünümünde devamlı bir ihtiyaç olarak, düzeltilmiş bir tarifle, açıklıyabiliriz. Ancak, bu tarif de doğru değildir. Niçin mi? Şunun için:

Aşağılanmış ve kendinde durumu telâfi etme düşüncesi yerleşmiş sıkılgan bir kimse, bilir ki, mükemmel olmak, kendisi için imkânsızdır. Çünkü kusurlu bir hal, mükemmelliğe asla müsaade etmez. Eğer hakiki kemâl, hem içerden hem de dışardan kendisi için imkânsızsa, bunun yerine neyi koyacaktır, durumunu nasıl kurtaracaktır? Orada görünürdeki mükemmeliği yerleştirerek, zâhirde bir mükemmellik göstererek.

Öyle ise, yeniden bir düzeltme yaparak diyebiliriz ki, mükemmelleşme arzusu, aşağılanmış kimseyi zahirî bir mükemmellik aramaya iten devamlı bir ihtiyaçtır; bu arama yaygın, kuvvetli ve ıstırap veren bir musallat fikri de beraberinde taşır. İşte, aşağılanmış olma halinden ızdırap çeken bir insan, kendisine bir çare arar, halbuki bu çare daha çok ızdırap verir; ama görünüşte onu kurtarır. Bundan dolayıdır ki, devamlı olarak, mükemmele benzeyen bir hale yönelir. Bu sebeple, o görünüşü kendinde devamlı olarak muhafaza edecek her şeyi arar durur.

Fakat bu halin, kemâl olduğu kime göredir? Elbette bir başkasına göre. Öyle ise, mükemmelleşme arzusunda olan kimse, başkalarının kendisini mükemmel görmesi için, durmadan dinlenmeden çalışır, her şeyi yapar. Onun için söz konusu olan, herhangi bir çatlak vermeden mutlak olarak kusursuz bir görünüşü muhafaza etmektir. Her gün durmayan bir çalışma, kulaklarında çınlayan başkalarının kanaati. Unutmayalım ki, bu kimsenin iç huzuru ona bağlıdır. Mükemmelleşme arzusunun musallat karakteri göze böyle çarpar.

Bu kimse, hiç bir kusuru olmayan, bilgisi, tarafsızlığı, korunması, sükûnu ve sevimliliği olmayan birisi olacaktır. Asla öfkelenmeyen, iyi,

doğru, tam, sözünün eri, seven ve nefret etmeyen biri. Bütün bunlar, hergün her dakika, aldatıcı görünüşünde muhafaza edilmesi lâzım gelen vasıflardır.

Bu kemâl sıfatlarından herbirinin başarısızlığı, onda gerginlik ve sıkıntıyı teşvik edecektir. Zira başkalarının bu şahısta görülen halin onun esas varlığı olmadığını bilmeleri tehlikesi mevcuttur. Buna göre, mükemmelleşme arzusunda olan kimse, münâsebette bulunduğu kimseleri geçmeli veya en azından büyüklere eşit durumda bulunmalıdır. Öyle ise burada söz konusu olan, saldırgan bir telâfi şeklidir. Bir meydan okuma bahis mevzuudur. Fakat dikkat ediniz: kim devamlı bir tarzda kendini mükemmel olarak takdim edebilir? Hem de görünen bir saldırganlık olmaksızın? Böyle olunca, bu şahsın içinde saldırganlık ve meydan okuma, dış görünüşünde de sevimlilik ve tebessüm eden sükûn bulunur.

Herkes, aşağılanmış olma durumları içinde kendini gösteren bu "hafif" mükemmel insanı yakından tanır. Meselâ, filan konuda ihtisas sahibi olmayan bir kimse, mütahassıs biriyle konuşur. Böyle bir anda, mükemmel gözükme arzusunda olan kimsenin her sözden sonra gülümsediği ve başını sallayarak tasdik ettiği ve "evet, evet, tanıyorum, biliyorum" gibi ifâdeler kullandığı müşâhede edilir. Halbuki o konuda bir kelime bile bilmiyor veya sözü edilen kimseyi hiç tanımıyordur. Tabiî (normal) bir insansa ya bilmediğini söyler veya sorular tevcih ederek meseleyi öğrenmeye çalışır. Mükemmel gözükme arzusunda olan da sorular yöneltebilir, fakat o, bunlarla akıllı, zeki ve çelebi olduğunu göstermek ister.

Mükemmel görünmek isteyen bir başka kişi, fakat öncekine nisbetle tavrında daha hafif olan bir kişi, meselâ bir daktilo memuresi. Sıkılganlığı ona işinin en güzel şekilde yapılmasını ve bu işle ilgili olarak mükemmel bir zekâya sahip olduğunu göstermeyi telkin eder, onu buna zorlar. Kendisine sekreterlik teklif edildiği zaman, çeşitli bahanelerle reddeder. Bu yeni görevde kusurlarının olabileceğinden korkar, öyle ise mükemmel değildir. Mükemmel olma arzusu belki bu yeni şartlara intibak edemiyecektir.

Şimdi de mükemmel görünmek arzusunda olan bir başkasını, öncekilerden daha ağır olanını görelim: büyük insan, mükemmel, ilgisiz, serbest tavırlı insan görünümünde biri. Zavallı, başkaları için çok şey ödeyecek, kendisine bir şey verilmek istenince, büyük bir kibir ve densizlikle reddedecek ve "bu zahmete değmezdi" diyecek. Kendisi de arzu ettiği halde, arkadaşlarına sinema veya tiyatro bileti alarak onlara bir

üstünlük gösterir. Başkaları için pek çok şey yapar; hatta başkalarına iş bile bulur. Ve konuşma arasında "bunlar benim için küçük şeyler", demek için bunu yapar. Başkalarına yardım için yeri göğü altüst eder. Bu iş, başkaları için olduğundan ricada bulunanların karşısında kendini rahat hisseder. Oynadığı koruyucu rolü, kendi emniyeti için değil midir. Yardım ettiği kimseler için, o "iş yapan el" değil midir.

Kendisi için çok şey yapamaz. daima büyük insan olarak kalmak ister. Bu fasit bir dairedir. Eğer büyük adam fakirse, fakir büyük adam olarak kalır. Başka türlü nasıl hareket etsin, onun rolü bu oyunu oynamaktır. Emniyeti bu rol üzerine dayandıktadır, ve başkaları onun bu görünümünü hakikat zannederler.

Böyle bir kimsenin temelinde dâima aşağılanma ve derin bir küçük düşme vardır.

Böylece, mükemmel olma arzusunda olan kimse, davranışları az da olsa başkasına bağlı bulunan bir varlık haline gelmektedir. Bu açıdan, mükemmelleşme arzusu, başkalarının karşısında, aşağılanmanın telâfisidir. Bu takdirde de başkalarına karşı yöneltilmiş bir meydan okumadır.

Başkalarına karşı sıkılganlık, başkalarına meydan okumaya; başkalarına meydan okuma, başkalarının reddine, başkalarının reddi, görünüşte kemâle götürür; ve görünüşteki kemâlin de başkalarına ihtiyacı vardır.

Bundan dolayı çok açık bir tezat gözler önüne gelmektedir. Başkalarını reddetmekte, fakat mükemmelliğini açıkça ilân etmek için, başkalarına ihtiyacı bulunmaktadır. Madem ki emniyeti başkasının kanaatine dayanmaktadır, bu takdirde, bağımsız olmadığı açıkça meydandadır. Ancak, bağımsız fert adına kalabalık fikrini reddeder. Fakat, bu kalabalık onu alkışlar; artık kalabalığı reddetmez, tâ ki kalabalık onun üstünlüğünü ve kemâlini ilân etsin.

Mükemmel olma arzusunda olan kimse, kendisi karşısında da sıkıntıdadır. Zira, o, esas varlığı ile görünüşteki varlığı arasındaki tezadı bizzat müşâhede eder. Yalnız olduğu zaman bile başkaları onun karşısında bulunur; bu halde de yeni silahlar icad eder, veya başkalarının kendisi hakkındaki kanaati zihnini devamlı meşgul eder.

Tıpkı sıkılgan gibi, mükemmel olma arzusunda olan kimse de sinirsel bir tutukluluk içindedir.

Bu, çok tabiîdir, çünkü, onda hüsnü rıza veya ihtiyar (kendiliğinden, dışardan herhangi bir sebep olmaksızın faaliyetlerin meydana

gelmesi) yoktur, bu hal âdeta ölmüştür; zira, ihtiyar veya seçme kabiliyeti onun gerçek kişiliğini meydana çıkaracaktır, bu ise mükemmellik arayan kimse için tehlikeli gözükmektedir. Onun kendisi tarafından kontrol edilen ve bizzat kendisinin seçtiği hususlar, sadece dış görünüşüne uygun düşen faaliyetler olacaktır; meselâ, samimiyet, doğruluk, iyilik, fazilet ve asil öfke gibi...

Mükemmel olma arzusunda olan kimse, yalnız yaşayan bir şahıstır. Ama katiyyen iffet ve ismetiyle değil; fakat, ileri atılmak ve keşfedilmek korkusu sebebiyle yalnızdır. Bu hal, derunî bir heyecansızlık, heyecanlanma niteliğini kaybetme, âdeta hissisleşme halidir ki, bunu ona sadece psikolojik tedâvi anlatabilir ve geri verebilir.

Özetliyecek olursak, mükemmel olma arzusu, aldatıcı bir dış görünüş ortaya çıkarır, bu da güvensizlikten gelen kendine güveni meydana getirir.

Güvensizlik sıkılganlık, sıkılganlık acı çekme, acı çekme de çare (rahat olmak, üstün olmak gibi), çare de rahat olmanın imkânsızlığı demektir; çünkü fert sıkılgandır. Sıkılganlık rahat görünmek, rahat görünmek de hiç kimsenin hakikatı görmemesi için rahat görünmede mükemmelleşme demektir. Hiç kimsenin hakikatı görmemesi için rahat görünmede mümkün olduğu kadar mükemmelleşmek ise çok açık davranmak demektir. Böyle bir tarzda çok açık davranmak ta bu şekil davranışlarda ileri gitmek demektir; yani mevcut durumu muhafazada, sözlerde, bilgide mükemmelleşme demektir. Rahat görünmek dolayısıyla mükemmelleşmek ve buna bağlı olarak açık davranmak bunları temin için davranışlarda ileri girmek, durumu muhafaza ile her konuda mükemmelleşmeye yönelmek, ihtiyârın yani seçme yeteneğinin sinirsel tutukluluk halini ortaya çıkarır. Bu son hal de hissizleşme (apati) halini ortaya çıkarır ve nihayet bu hissizleşme veya hassasiyetsizlik hali de yalnızlıktan başka bir şey değildir.

Mütecâviz veya Saldırgan

Kendisi eve geldiği zaman, herkesin süt kömüş kedi gibi bir köşede oturduğu bir aile reisi patlamaya hazır bir bomba gibidir. Alnında âdeta şöyle yazılır: "Dikkat, her an patlayabilir". Etrafında bulunanlar onun her an patlamasından, hücûmkâr sözlerinden, alayından, hatta tokadından korkmaktadırlar. Onun bulunduğu yerde her şey korkudan titremektedir: Masa, sandalye, duvar, tavan ve pek tabiî olarak insanlar da... Bütün bunların karşısında, bir fırtına gibi, bir sıkılgan yalancı pehlivan olan mütecâviz veya saldırgan, bulunur.

Dinlenme halinde, bu saldırgan kimsenin, kaşları çatık, dişleri, elleri sıkılmış (yumruk halinde), çok sinirlidir; fakat kendinden son derecede emin hali vardır. Bütün tavırları hiç bir şeyden korkmadığı intibaını verir. Hatta kendineden bile korkmadığına inanılır.

Saldırı halinde ise, zincirden boşanmış gibidir, bağıran, çağıran, elini kolunu sallayan, hücumkâr, tartaklayan, alay eden, tokatlayan veya yumruklayan, kendisine bir şey söylenmeden cevap veren bir tiptir. Tıpkı patlamış bir bomba gibi.

Umumiyetle, gergin, patlamaya hazır ve kasılmış bir durumdadır. Bu saldırganın, yeni bir hadise karşısında, bir parça durması, düşünmesi ve bu yeni şartlara uyması pek tabiî olacağı halde, bu, hiç bir zaman gerçekleşmez. Daha kendisine bakılır bakılmaz dikleşir ve bütün silahlarını karşısındakine çevirir, bütün gücüyle ateş eder. Kendi yarattığı tayfunun içinde, her şeye ve herkese saldırır. Böyle birinin karşısında ne yapılır? Çok yumuşak eldivenler alınır, cümleler hazırlanır, bu cümleler ağızda âdeta emilir, sonra çiğnenir ve bütün anlamları geri döndürülür... Daha sonra, sessiz adımlar başlar. Ayakların ucunda yürünür. Patlamasını sağlayacak en küçük şeyden kaçınılır. Başlar eğilir ve oradan usulca kaçılır. Hanımı geri çekilir, çocuklar korkudan titrerler, varsa dostları kaybolurlar. Ondan korkulur, bazan da nefret edilir. Bazan onda bulunan güce imrenilir. Kimseden korkmadığı için ona imrenilir; kararlı, açık, hakâretâmiz ve küçültücü cevaplarından korkulur.

Aşağılayıcı olarak görünür. Saldırgan, gürler, kuru ifâdeler kullanır, tahkir eder; şiddetli ve yüksekten düşer gibi cümleler söyler.

Sonra, üstün biri olarak gözükür. Saldırgan yağlanır, ve yumuşak biri olur. Bütün silahlarını indirir. Fırtınaya döndürdüğü yer, âdeta gül bahçesine döner. Çok yumuşak ve tatlıdır, ne kadar da üstün birisidir; çünkü bu saldırgan kimse, sadece bir sıkılgandır.

Bu saldırgan günün birinde, sâkin bir zamanında, "ben daha önce yumuşak, sâkin ve sıkılgan biri idim, fakat bıktım ve karşı koydum", diyebilir.

Ellerine yumuşak bir tarzda bakar, çünkü ilk gün yumruklarını sıkmıştır. Ve sağa, sola, öne arkaya hasılı her yöne sallamıştır. Kendisi için tehlike arzeden her şeye yumuruklarını sıkmış ve sallamıştır. Kendisi büyük bir sıkılgan olduğu için, herşey onun için bir tehlike olmuştur. İşte o zaman, çok basit olarak, her şeyden korkmuş, bu korkudan

kendini korumak için, herkese ve her şeye hücum etmiştir. Sahte bir sıkılgan doğmuş ve onun etrafı sâkinliğe gömülmüştür.

Onu dikkatle tetkik ediniz. Her şeyi sahte görünür. Küçük bir kuyu kazmak için, atom bombası kullanır. Sesi, konuşması sahtedir. Her şeyi kırıp döken eli yalancı bir güce sahiptir. Sert, sarsıntılı, sarsılmaz, çok hızlı ve çok güçlü adımlarında bir sahtelik vardır; onlar gerçekten kendinin değildir. Sert, otoriter ve kasılmış tebessümü de öyledir. Saldırgan, sallanan bir çan kulesindeki çatlak çanlar topluluğu gibidir.

Böylece, saldırgan kimse, kendisine yapılan hareketlere tepki verdiğine inanan kişidir. Hücum tepkisinin kararlı bir hareket olduğuna inanır. Halbuki bu hareketler kendisine rağmen meydana gelen infiallerdir. Sıkılganlığının ve heyecanın üstüne çıkmak için gösterdiği gayretler, ekseriyetle onun sinir sistemini yorgun kılarlar. Böylece bu kişi, gücü tükenmiş olmaktan ziyade tahrik olmuş şahıs haline gelir.

Saldırganlık Nedir?

Biyoloji, saldırganlığın bütün canlı varlıklarda bulunan temel bir husus olduğunu bildirmektedir. Gene biyoloji, insanlardaki ve hayvanlardaki saldırganlığın içgüdüye bağlı olduğunu göstermektedir.

Bu tecâvüz veya anî saldırı, esas mânâsı itibâriyle, tabiî ihtiyaçların tatmini için bünyeyi kuşatan şeyin kullanılmasıdır. İşte bu mânâda tecâvüz veya saldırı tabiî (normal) dir.

Psikologlar temel iki içgüdüden bahsederler (Freud teorisi): a) hayat içgüdüsü, b) ölüm içgüdüsü. Bunlardan birincisi cinsî içgüdü ile temsil edilirken, ikincisi, saldırgan ve yıkıcı içtepiler olarak belirlenmektedir. Hayatın bütün faaliyetleri bu iki içgüdünün tezâhürleri olarak tecelli ederler.

Çocuklarda Saldırganlık:

Çocukların, hayatlarını temin gayesine matuf olarak hareket ettikleri, psikologlarca bilinen bir husustur. Bunu nasıl yaparlar? Ani saldırı içgüdülerini fiiliyata dökerek tabiî. Bunun karşısında ailesi, onu yönlendirir, sevkeder, böylece çocuğun hayatını tabiî düzene sokmaya çalışır. Bunu nasıl yapar? Tıpkı çocuğun yaptığı gibi, karşı saldırı kullanarak; ona yapması lâzım gelenleri zorla kabul ettirerek. Öyle ise saldırıya karşı saldırı söz konusudur ve ikisinin arasında bir bağ vardır?

Eğer bir ailede, çocuğun tabiî ve anlayışlı bir münâsebeti varsa mesele yoktur, çocuk yapıcı fiillere yönelir. Fakat, eğer anne ve baba, çocuğu çok sıkıyorlar, titizlik gösteriyorlar, onun üzerinde hâkimiyet teessüs etmek için şiddet kullanıyorlar ve bir otorite sağlamak istiyorlarsa veya hiç de titiz değil, çocuğun istekleri doğrultusunda hareket etmeyi yeğliyorsa, pek tabiîdir ki, çocuğun infialleri (reaksiyonları) veya tepkileri tıpkı ebeveyninkiler gibi gayri tabiî yani anormal olacaktır.

Modern psikologlar, çocuğun sinirlilik hali ve ruhî bozukluklarının başlangıçını teşkil eden muhalefet tepkilerini çok iyi incelemişlerdir. Bunlar arasında kaçış, riyakârlık, içtenpazarlıklı kinler, açık kinler, şuuraltına itilmiş veya açık tehditler sayılabilir. Burada röfulmanlar (şuuraltına itilmeler) çok ciddi durumlardır; çünkü bu itilmeler çocuğun serbestçe açılmasına ve boşalmasına mani olur, mizâçın uzun zaman bozuk kalmasına sebep olurlar.

Eğer ailesi kendisi için tehlike arzediyorsa, böyle bir durumda, çocuk, kendini avutacak hayâlî düşüncelere dalar. Onu sinirli kılan hususlar ne kadar az olurlarsa olsunlar, bu avutucu düşünceler onun gelecekteki anormal davranışlarının temelini teşkil eder.

Yetişkinlerde Saldırganlık:

Saldırganlık, yetişkinlerde, hücum için bir temâyüldür. Düşmanlık hislerinin kabardığı hallerde ortaya çıkar. Saldırganlık fiilî (etken) veya röfule olabilir (meselâ, münâkaşa sebebiyle birine saldırmak isteyen kimse, ahlâkî mülâhazalar sebebiyle bunu içine atar ve saldırmaz).

Bünyevî saldırganlık: Bu cins bir saldırganlık, düşünmeden hareket eden ve şiddetli tiplerde ve bu mizâca sahip gruplarda görülür; ayrıca saralı kimselerde ve belli bazı ırklarda müşâhede edilir. Düşüncenin düzenini ve berraklığını koruyamadığı hastalarda (paranoyaklarda) da bünyevî bir saldırganlık görülür; bu hal onları devamlı meşgul eder ve hiç yumuşamazlar, daima tetikte bulunurlar.

Sonradan meydana çıkan saldırganlıklar: Bunlar arizî psikolojik bir durum sonucunda meydana gelen arizî saldırganlıklardır. Meselâ çok büyük alınganlık halinde, karşılıksız aşklarda veya aşk kırılmalarında, ihtiras hallerinde ortaya çıkan saldırganlıklar bu türdendir.

Beyinde meydana gelen şoklar da şahsiyet bozukluklarına sebep olduğu gibi, bazı defalar da saldırganlığa kaynak teşkil ederler. Zihnî

âhenksizlik sebebiyle ortaya çıkan akıl hastalıklarında (şizofreni), ruh hastalıklarında (bilhassa hallüsinasyonlu olanlarda), zâlimlerde ve mazlumlarda, kıskançlık hastalıklarında, sonradan meydana gelen saldırganlıklar müşâhede edilir.

Sıkılgan, korku karşısında, bu korkuyu telâfi etmek için geliştirdiği faaliyetlerin içinde yerini alır; hatta bu korkunun kendisine telkin ettiği kaçış halini telâfi etmek için şekillendirdiği mekanizma içinde bulunur.

Korku karşısında saldırganın hali nasıldır? Onun bütün davranışları, kendisinin korkmadığını hatta asla kormadığını gösterir mahiyettedir. Kaçış halinde de, saldırgan, çok basit şekliyle hücüm eder, tecâvüz eder, kendisine dokunulmadan önce bile saldırır.

O halde, burada da, tıpkı endişe halinde olduğu gibi, yorgun kimsenin durumuna benzer bir hal ortaya çıkmaktadır.

Saldırgan, muzdarip olduğu ve çalkalanıp durduğu için. fiilinin iradî, istekli ve gerçek bir eylem olduğuna inanır. Bu haliyle kendini ciddiye alır. Çırpınmasının enerjiden geldiğini zanneder. Ellerini, dişlerini sıkmak suretiyle bu enerjiyi kazandığına inanır.

Bu tarzda inandığı için kendisini ciddiye alması tabiî değil midir? Bu halinden memnun olması ve kendi kendini taltif etmesi normal değil midir? Halbuki, sinir sistemi, olmayan bir şeyle mükâfatlandırılmaktadır. Böylece sıkılganlığının üstüne çıkmaya cesâret edebilmiştir. Hem de yalnız başına! Başkalarından korkan, şimdi kendisi korkutucu olmuştur. Durmadan devam eden hücumları sayesinde kendinden emindir. Tecâvüzü dolayısıyla, etrafının boşalmasına da hayret eder.

Ancak, bazı kereler, saldırgan, bu işin gerçek olmadığını hisseder. Aynı şekilde, gücünün sahte bir güç, enerjisinin de etrafa yayılan sahte bir enerji olduğunu hisseder.

Öyle ise, olduğu zannettiği ile esas varlığı arasındaki tezadı hisseder. Bu tezad onda sıkıntılı bir hal doğurur. Saldırganlığını bir kat daha kuvvetlendirerek bu sıkıntıyı telâfi etmek ister. İşte burada da fasit bir daire teşekkül eder. Bütün gücünü boşuna kaybeder; kumdan kulesini muhafaza etmek için kuvvet üstüne kuvvet sarfeder ve bir kaç sene sonra, asabî güçsüzlüğe düşer.

İşte burada, yorgunluk idrak edilmeye başlar, duyular ve dimağ yorulduğunu anlar. Ve bitkinlik, güçsüzlük, çarpınma kendini gösterir. Güçsüzlük onun sıkılganlığını artırır; çarpıntısı ve ızdırabı saldırganlı-

ğını kamçılar, bu hal adalenin iyice gerginleşmesine kadar devam eder, ve nihayet...

Sıkılganlığın Karışıklığı:

Sıkılganlık çok karmakarışık bir haldir. Zira, sıkılgan kimse gerçek halde asla sıkılgan olmayan biridir. Şartlara göre, sıkılganlığın bütün evrelerini üst üste geçirir. Sonra, sıkılgan olur, mükemmelleşme arzusundaki kişi olur, bir başka halde saldırgan olur. Sıkılganı muzdarip kılan haller, güçsüzlük, isteksizlik ve isteme imkânsızlığı ve nihayet mevcut bir durumun şartlarına hemen intibak etme imkânsızlığıdır.

Özet olarak denilebilir ki, sıkılganlık ve aşırı heyecanlılık birbirine bağlı hususlardır. Sıkılgan daima kendi içine kapanır, kendini dinler veya karşısındakine şiddetli hücumda bulunur. Sıkılgan başarısızlıklarını tekrar eder durur; bu onun sıkılganlığının işâretidir. Sıkılganın arzu ve niyetleri sıkılganlığı tarafından önlenir (halbuki aslında çok zekidir). Sıkılganlığı daima kendini koruyucu tedbirlere yöneltir.

Bütün bunlar, onun için bir emniyet halidir. Hepsi bu değildir. Başka şeyler de bunlara eklenebilir. Daha başka durumlar, idrakler ve zihniyet görünümleri bulunların üstünde kendini gösterebilir. Bu haller tamamen veya kısmen müşâhede edilen hususlardır. Kendi güzelliğine aşık olma, suçluluk, kendi kendini cezalandırma, yüreğin daralması, tatmin duyguların şuuraltına itilmesi v.b. bu haller arasında sayılabilir.

Sıkılganlığın Tedavisi:

Sıkılganlık tedâvi edilebilen marazî bir haldir. Ancak, onun için özel bir ilaç ve bakım yoktur. Ancak, herhangi bir sıkılganlık için herhangi bir tedâvi yöntemi mevcuttur. Hatırlatalım ki, sıkılganlar kadar sıkılganlık vardır.

Her sıkılganlık hali için çok etraflı bir inceleme ve araştırma yapılmalıdır. Sıkılganlığın temeli araştırılmalı, bünyeden kaynaklanıp kaynaklanmadığı ve sonradan kazanılıp kazanılmadığı iyice tetkik edilmelidir. Sonradan meydana gelen sıkılganlıkların temelinde psikolojik etkenler vardır. Buna göre psikolojik tedâvi yöntemleri kullanılmalıdır. Psikoterapi (ruh hastalıklarının tedâvisi) ve psikanaliz bu konuda müracaat edilecek yöntemlerdir. Sıkılgana durumunu muhâkeme etmesini ve böylece kurtulabileceğini söylemek bir fayda temin eder mi?

Her sıkılgan kişi bilir ki, muhâkemenin, sıkılganlığı üzerinde bir etkisi yoktur. Esasen, o, bütün zamanını düşünerek ve kuvvet üstüne

kuvvet sarfederek geçirmektedir. Bu hastalığın aklen saçma olduğunu isbat etmek için kendini isbata çalışmak ne fayda sağlar? Bu kişi sadece bünyesinde mevcut zihni bozukluğu ortadan kaldırmak ister. Bunu çok arzu eder, fakat gerçekleştirmek için gücü yetmez. Bu isteğinin gerçekleşmesi ve marazî durumdan kurtulmak için makul görünen her şeyi yapar ve sahip olduğu bütün aklî sâikleri arar... Çok zeki, becerikli, güzel kitaplar yazan öğretim üyesine televizyon karşısındaki sıkılganlığından dolayı, arkadaşları şöyle derler: Akıllısın, zekisin, herkes sana hayran, niçin sıkılıyorsun?". Sıkılacak ne var? Bu sözler neye yarar? Hiç bir şeye. Çünkü zihnî etkenler, hissî etkenleri ortadan kaldırmaz. Öyle ise ne yapmak lâzım? Şu hususu tekrar edelim ki, sıkılganlık, bir bütün halinde incelemek için, çok karmakarışık bir şeydir, bu kolay olmaz. Bunun için tedâvi öncelikle şu tarzda olmalıdır:

a) Hastanın zihninde gizlenen kompleksleri, ahlâkî yaralanmaları, früstrasyonları (tatmin edilemeyip şuuraltına itilen arzuları), küçük düşme hallerini bulup meydana çıkarmalıdır,

b) Sıkılganlığın billurlaşmasının sebeplerini bulup çıkarmalıdır. Şunu unutmamak gerekir ki, sıkılgan dâima daha önce cereyan etmiş olaylarla kuşatılmıştır, onların tesirindedir; süje bu olaylara âdeta bağlanmıştır. Bu olaylar, onun duygusal geçmişine saplanmış birer çivi gibidirler.

c) Beden gelişse de, bu duygusal yön çivilenmiş gibi kalabilir.,

d) O zaman sıkılgan bugünün şartlarına dünün hissiyatı ile cevap vermeye çalışır. Onun için bu çocuksu davranışları iyice aramak ve tetkik etmek lâzımdır.

Sıkılganlık ve Gençlik:

Gençlerde karşı cinsten olanlara karşı bir sıkılganlık vardır. Bu hal, sıkılganlarda korkutmanın yeni bir şeklini meydana getirir. Hatta sıkılgan olmayanlarda bile görülür. Gençliğin heyecanlı bütün özellikleri, bilinmeyen ve insanı karıştıran yeni bir alana doğru yönlendirilmişlerdir. Her kızın varlığı, genci âdeta felce uğratır. Her gün sabah bir kadını selâmlamak, hafta sonunu kadınlarla geçirmek veya kadınlarla beraber yemek yemek birer işkencedir. Hatta, tezgâhtar bir kızdan alış-veriş yapmak bile çok sıkıcıdır. Hatta hatta otobüsle hanımlara yer vermek bile zor gelir. O anda genç beceriksiz, çarpık, konuşmayan ve kızaran biri olur.

Genç kızlar beceriksizliklerini veya çarpıklıklarını ekseriye saldırgan bir alayla örtmeye çalışırlar. Genç erkekler karşıdakini horgörme ve aşağılama ile cevap verirler. Bütün bunlar bilinen şeylerdir.

İRÂDE

İlk bakışta bu kelimenin tarifi kolay gibi gözüküyor. Bir arkadaş tarafından akşam yemeğine davet edilince kendi kendimize düşünüyoruz (eğer söz vermemişsek): gidecek miyim, gitmiyecek miyim? gitmek için gerekli (olumlu) sebepleri veya gitmemek için, bizi mazur gösteren hususları düşünüyoruz ve karar veriyoruz: evet veya hayır. Bu karar bir irâde fiilini meydana getiriyor.

İrâdî karar belli başlı iki etken tarafından teşvik edildi:

a) dış şartlar (davet)),

b) iç şartlar (mizaç, yorgunluk, ruhî durum, olayları değerlendiriş tarzı ve eşyayı görüş şekli, eğlenme ihtiyacı, sıkılma v.s.)

Bir başka misâl şöyle olabilir: Dişimin durumu dolayısıyla dişçiye gitmek mecburiyetindeyim. Davranış tarzım, dişimin ağrısının şiddetine, korkup korkmadığıma, sinirli olup olmadığıma, v.b. göre değişecek, farklı olacaktır.

Görülüyor ki, irâdî bir fiil bizim eğilimlerimize, arzu ve temâyüllerimize, mizâcımıza, ihtiraslarımıza bağlıdır. Biz "istiyoruz", bu muhakkak. Fakat kararlarımızı etkileyen bir şey dâima mevcuttur. İşte insan gururunu îtidalli nispetlere getiren budur.

Pek çok istekli hareketlerimizde izâh edemiyeceğimiz sebepler vardır. Belki, kazanma hırsı, başkalarını geçme, onlardan üstün olma arzusu ve diğerlerine hâkim olma isteğidir. Haklı olduğumuzu göstermek; kuvvetli olduğumuzu isbat etmek, yenebilmeye gücümüz yettiğini ilân etmek, güçlü kuvvetli bir karaktere sahip olduğumuzu göstermek, ihtiyacı olabilir.

Durum böyle olunca, acaba gerçek ve sahte istekler (irâdeler) mevcut mudur? Bir asıl irâde, onun yanında da gülünç olanlar var mıdır?

İrâde Nasıl Tasavvur Edilir?

Pek çok kimse için, istekli, irâdeli olmak, güçlü kuvvetli olmak, kaşları çatmak, zorlukların içine dalabilmektir. Bu, hiçte doğru olmayan bir kanaattir.

Veya irâde kesin olarak kabul edilmiş bir sürü sloganla açıklamaya çalışılır. Neler bunlar?

— İstemek? Herkese ve her şeye karşı hayır demek.

— İstediğim zaman, istiyorum.

— İsteyen muktedir olur. (Bu başlıca slogandır: ne söylenildiğinin farkında olmaksızın, akıl ve ruh hastalarına söylenen budur. İrâdesi olmayan insana "irâdeli ol" demek çok kötü bir sözdür).

— Karar verdiğim zaman, bu kararlaştırılmış demektir. Hiç kimse beni fikrimden caydıramaz.

— İrâde? Bu, bütün engelleri aşmaktır.

— İrâde? Kendine ait sırları en gizli şekilde saklamaktır.

— Eğer hayır diyorsam, hayırdır.

— İrâde, şiddetle istemektir, ... v.s. ... v.s.

İmdi, bütün bu mefhumlar, davranışlar, irâdenin altında tezâhürlerdir. Bu ifâdeler gerçek irâdeye çok az benziyor.

Ne zaman irâdeli, ne zaman irâdesiz hareket ederiz?

İrâdeli hareket etmek, şuurlu sebepler için davranışta bulunmaktır. Eğer "ben istiyorum" diyorsak, hiç olmazsa ne için istediğimizi biliyoruz demektir. Niçin şunu veya bunu seçtiğimizi ve şuna veya buna karar verdiğimizi ve niçin olduğunu, şuurlu olarak biliyoruz demektir. "İstiyorum" denildiği zaman, en azından, hangi sebeplerden dolayı istediğimizi şuurlu olarak sayabilmektir. Fakat % 70 şöyle söylenir:

— Onu istiyorum.

— Niçin?

— Çünkü onu istiyorum, hepsi bu.

Bu insanlar irâdeli olarak hareket ettiklerini iddia edeceklerdir. Halbuki, irâdeli bir harekete şuurlu sebepler gösterebilmek lâzımdır. Burada şuursuz bir otomatikleşme söz konusudur, yoksa irâdeli bir fiil değil.

Bir içgüdü ile karar vermiş bir insanı, haklı olduğuna inanmak ihtiyacı ile karar almış bir ferdi, veya tahakküm etmek üzere karara sevkedilmiş insanları ele alalım. Bunlar görünüşte irâdî hareket ediyorlar görünürlerse de hakikatte böyle hareket etmedikleri açık değil midir? Herkes şuursuz olarak hareket ettiklerini söyliyecektir. Ayni tarzda, öfkenin şuurlu, irâdeli bir hareket olduğu veya heyecan ile or-

taya çıkan korkunun da irâdeli bir davranış olduğu bir insanın aklına gelmez.

İrâdesiz hareket etmek, şuursuzluk sâikleriyle davranışlarda bulunmak demektir. Aksine insanlar bile, hareketleri irâdesiz olan binlerce insan, yukarda belirtildiği gibi "istiyorum" der. Niçin? Çünkü onların şuursuzlukları (şuuraltıları) şuurlarına nazaran daha kuvvetlidir. İçtepilerden ve komplekslerden kaynaklanan fiiller böyledir.

Bu insanlar hiç bir şey istemezler. Onları istemeye iten kendi şuuraltılarıdır. Misâl, bir adam yıllar öncesinden bir karar aldı ve şöyle dedi: "Ben büyük bir avukat olmak istiyorum" Çok sıkı bir şekilde çalışmaya başladı, inatla çalıştı, öyle ki bitkin düşüncek kadar çok çalıştı; o kadar fazla ki, bu bitkinliğin üzerine çıkacak kuvveti bile kalmadı. Ne olursa olsun hiç bir sözü dinlemedi, kendini gayesini tahakkuk ettirmeye verdi.

Şimdi bu adamın, daha önce, aşağılık duygusuna kapılmış olduğunu farzedelim. Kendisini aşağı hissettiğine göre, üstün olma ihtiyacını şuursuzca hissedecektir. Bu takdirde, o kimse, irâdeli hareket etmiş olacak mıdır? Yani şuurlu olarak iradî? Çok az; büyük bir avukat olmaya karar veren kendisi değildir; fakat, onu bir üstünlük aramaya yönelten aşağılık duygusudur. Ama, kendisi muhtemelen bilmiyordur. Binlerce irâdî fiil işlediğine inanmıştır; gerçekte, içten gelen itmelere itaat etmiştir. Bu sahte irâdenin sonucu, şahsî ve içtimaî açıdan, çok güzel olabilir. Her halükârda, o hiç bir şekilde hakiki irâdenin sonucu değildir.

Öyle ise, her irâdî harekette şuurlu ve şuursuz bir karışım vardır. Buna göre,

a) Şuurlu mücip sebeplerin çoğalması nisbetinde irâde de çoğalır. O zaman fert ne istediğini ve niçin istediğini bilir. Öyle ise, hareketin irâdî olabilmesi için çok derin bir tarzda kendini bilmek, zarurîdir.

b) Şuursuz sebeplerin çoğalması nisbetinde de irâde azalır. Böylece pek çok kimse iç dünyadan kaynaklanan bazı fiillerine de iradî damgasını vurur.

Aklî İrâde: İnsanî vasıflardan bir tanesi, ferdin fiillerinin sonuçlarını önceden görebilmesidir. Meselâ, bir fert, bilir ki, içki (alkol) kullanmak çok kötüdür; çok yakın bir zamanda veya daha sonraki bir anda bu kullanımdan dolayı ızdırap çekecektir (alışkanlık kazanacak böylece müzmin (kronik) alkolizm ortaya çıkacaktır; dinî açıdan haram olduğu için hem ahlâkî, hem de içtimaî yönden zararlıdır, do-

ğacak çocuklarda hastalıklara yol açacaktır v.b.) Bu durumu bilerek, fert şu anda içinde bulunduğu iyi durumu [içki (alkol) kullanmadan önce] daha sonra ortaya çıkacak marazî ve kötü durumla mukâyese edebilir. Bu durum çerçevesinde aklını kullanır ve iyi olanı seçer, içki kullanmaz veya kullanmaya teşebbüs etmez. Kısaca, insan ismine lâyık beşeri varlık fiilleri arasında bir muvâzene yapma, onları aklı ile değerlendirme ve onları tahlil edip zararlı olanlarını terk ile faydalı olanlarını irtikap etmeye kâbiliyetli ve kudretlidir.

Öyle ise, tekrar edelim ki, şuurlu mucip sebeplerimiz içimizdeki bilinmeyen güçlerle (yani, içgüdüler, içtepiler, heyecanımız, mizâcımız, ihtiyaçlarımız v.b.) karışmışlardır. Eğer, irâde, şuurlu sebeplere bağlı ise, bu takdirde o, bizim kendimiz ve çevremiz hakkında sahip olduğumuz bilgilere tâbi olmaktadır; onlara göre şekillenmektedir. Aşağıda verilen misâlleri ele alalım ve her zaman görülebilen bu durumlarda sorulara verilen cevapların ne kadar basit olduğunu görelim.

— Niçin sigarayı bırakmaya karar verdiniz?

Bu soruya, her zaman duyulan aşağıdaki cevapları alırız; bu cevaplar hiç bir şekilde hakiki irâdeyi göstermezler. Cevaplar:

— Çünkü sigara sağlık için çok zararlı bir şeydir (gerçekte, o bu konuda ya hiç birşey bilmez veya çok az şey bilir; ama sâdece kendine söyleneni tekrar eder).

— Çünkü sigara içmek çok kötü bir alışkanlık, bu kötü alışkanlıktan kurtulmak istedim (niçin kötü bir alışkanlık olduğunu etraflıca anlatamıyacaktır).

— Çünkü, irâdemi denemek istedim (böyle bir cevapla bu konuda irâdesinin olup olmadığını bilmiyor).

— Çünkü, sigara çok pahalılaştı, para yetiştiremiyorum.

— Zira sigaraya hayır dedim, içmiyorum (niçin hayır dediğini bilmez, öyle ise kararının sonucu ilgi çekici bile olsa mevzu bahs olan irâdesi değil, ısrarı veya inadıdır;

— Çünkü, karım artık sigara içmemi istemiyor (bu, belki daha açık bir cevap).

Şimdi de bir hekimin sigara içmemeye karar verdiğini düşünelim. Niçin böyle bir karar verdi. Çünkü bu konuda çok fazla bilgisi vardır; sigaranın zararlarını en ince teferruatına kadar anlatabilir. Sigara içmeksizin sahip olduğu sıhhati ile içtiği zaman maruz kalacağı hastalık veya rahatsızlıklar arasında rahatça bir mukayese yapabilir. Öyle

ise bu hekimin sigarayı bırakma sebepleri, diğer kimselerin sebeplerinden daha şuurludur. Denilebilir ki, o diğerlerinden daha fazla irâde sahibidir.

Aynı şekilde, bir karara varmış psikanalisti düşünelim. Bu psikanalist kendisini âzâmi derecede tanıyor. Şuurunda bulunanları bütün teferruatıyla tahlil etmeyi başarmıştır. Yani, irâdesinin sebeplerini teker teker ortaya döküp ayıklamaya muktedirdir. Neden böyle bir karar verdiğini açıkça izâh edebilecek ve hem kendini hem de karşısındakini ikna kudretine sahip bilinen sebepleri vardır. Bu yönden, irâdesi, elbette daha geniş ve daha açık olacaktır.

Ahlâkî İrâde: Bu irâde, bizi iyi olana, hayır olana doğru götüren irâdedir. Her insan, içgüdüsel eğilimlerine itaat etmek yerine, aklının söylediklerini takibetmenin daha iyi olduğunu bilir, buna inanır; buna göre, dünyanın en şuurlu insanı içgüdülerinden, şuursuz temâyüllerinden (eğilimlerinden) kendini koruyan insandır.

Öyle ise, mükemmel bir ahlâkî irâdeye sahip olmak için, sağlam ve salim bir akla ve zihne malik olmak lâzımdır.

Modern psikoloji, iyiyi, güzeli ve en iyiyi arayan irâdeyi gerçek mânâda bir irâde olarak değerlendiriyor. Zevklerini, hazlarını, aramak, rahatını istemek, irâdeyi kullanmak demek değildir.

Güçlü Olma İrâdesi: Bu şekildeki bir irâde, ferdi umumiyetle hemcinslerine hâkim olmaya, onlara tahakküm etmeye iter. Bu yönden o, kullanılan vasıtaları nazari itibare almaksızın daha güçlü olma temâyülüdür. Öyle ise, bu güçlü olma irâdesi, zararlı bir mefhumdur. Her yönden anormaldir; aşağılık duygusu ve güçsüzlük hissine dayanır, başkalarından daha iyi yapmak, onlardan daha büyük ve daha kuvvetli olmak arzularından kaynaklanır, onun temelini bu söylediklerimiz teşkil eder.

Otoriter bir tarzda hâkimiyet tesis eden eğitimciler de ayni haldedirler. Çocukların iyiliklerini istediklerini söyliyerek veya böyle zannederek "irâdelerini" zorla kabul ettirirler.

Bu irâdenin bir başka şekli, fakat daha üstünü şudur: fert, daha çok değerli olmak, kendisine daha fazla hâkimiyet kazanmak ve çok güzel, çok değerli eserler gerçekleştirmek istediği zaman ortaya çıkar. Bu irâde, mükemmel midir? Elbette hayır; Onun temelinde bencillik vardır. Fert, kendi iyiliğini, kendi hayrını arar, kendi eserini gerçekleştirir; kendi değerine eğilir.

Misâl: Bir sanatkâr kendini tamamen eserine verir; haşin bir irâde ile onu tamamlar. Bu irâde gerçek bir irâde midir? Hayır! Bu insan kendini gerçekleştirmeye yönelmiş, gücünü aramıştır.

Fakat, eğer bu eseriyle başkalarına bir mesaj vermeyi gaye ediniyorsa, o zaman bu fevkalâde bir irâde olur. Bu takdirde o, belli bir ölçüde başkalarının iyiliğine yönelmiş demektir.

Güçlü olma irâdesi (isteği), çok yaygındır. Erkeklerin çoğu onun tasallutundadır; bilhassa, insanların yarıştığı bir toplum olan bizim toplumumuz gibi bir cemiyette.

Böyle bir durumda, irâde yerine nevrozdan, güçsüzlükten veya zayıflıktan bahsetmek daha iyi olur.

Klasik irâde mefhumu: Umumiyetle kabul edildiği şekilde, irâdeli bir hareket dört devrede gerçekleşir.

a) İdrak: gerçekleştirilecek fiil zihinde teşekkül eder (meselâ, yemeğe davet edildiğimi idrak ederim).

b) Tezekkür (veya mütâlaa): lehteki ve aleyhteki sebepler göz önüne getirilip karara hazırlık yapılır (davete niçin gitmek gerekiyor veya neden gitmemeli).

c) Karar: müzâkere sonucunda ortaya çıkan hüküm.

d) İcrâ: hemen kararı takibeder.

Bu dört bölümden üçüncüsü (karar) irâde olacaktır.

Nazarî yönden çok güzel bir şey, ama günlük hayatımızda da böyle midir?

Mesleklerini böyle seçen kaç kişi vardır? Veya seyahatlarına böyle karar veren ne kadar insan mevcuttur?

Gerçekte, müzâkerelerin, mütâlaaların veya düşünüp taşınmaların çoğu, içteki karmakarışık fikirler, hatta şuursuz olması muhtemel düşüncelerle yapılmaktadır. İçgüdüler, mizâçlar, korkular, sıkıntılar, ızdıraplar, kompleksler, sinirli davranışlar ve benzerleri tesir etmektedir. Alınan son karar, her şeyden önce içimizde bulunan fikirle uyuşmakta, onun tarafından kabul görmektedir. Eğer çok sıkılgan biri bir davet alırsa, onun ilk infiali kuvvetli bir heyecan hali olacaktır. Nasıl karar verecektir, irâdeli bir tarzda mı? Evet veya hayır dese bile, onu böyle bir karara sevkeden büyük ölçüde sıkılganlığı olacaktır. Böyle olunca...?

Üstelik, irâde eylemi sadece icra ile nihayet bulabiliyor. Bir şeye karar vermek onu icrâ etmek demek değildir. Kararla icrâ etmek arasında daima teredütler, şüpheler, düşüp durmalar vardır; bunlar karara müdâhale ederler, durumu yeniden müzâkere etmeye, hatta yeni kararlar almaya sevkederler. Çok sık görüldüğü üzere bir karar alınır, fakat fert, bu kararını hemen icraya koymaz. En basit misâli sigara ve içki tiryakilerinin gösterdikleri davranış değişikliğidir. Aynı durum, ruhî ve zihnî yönden rahatsız olanlarda da görülür. Bir yığın şey yapmak isterler ve "yarın" icrâ etmeye karar verirler. Bununla birlikte, asla icrâya koymazlar. İradî fiil yolda muhâsara altına alınmıştır; bu demektir ki, fiil vuku bulmamıştır.

Hakiki irâdeyi her zaman kullanabiliyor muyuz? Bir yolda yürüdüğümüzü farzedelim. Oldukça ağır bir yük taşıyan zavallı bir ihtiyarla karşılaşıyoruz. Onu gören hiç bir fert, kayıtsız kalamaz, bu, imkânsız. Bu zavallı ihtiyarı görünce herkes birtakım hislere sahip olur. Şu şekilde düşündüklerini veya hissiyata kapıldıklarını kabul edelim:

İlk duygu merhâmettir. Durumu gören kimse şöyle düşünerek harekete geçer: "zavallı adam! Bu yaşta bu kadar yükü nasıl taşıyor. Büyük bir zorluk çektiği nasıl da belli, âdeta sürükleniyor, v.b..."

İkinci duygu: "Ona yardım etmeliyim. Niçin? Çünkü bu benim görevim; çünkü bu tabiî bir şey; çünkü onun böyle sürünür gibi gitmesine gönlüm razı değil, çünkü kendimi onun yerine koyuyorum. v.b..."

Bir başka duygu da şöyledir: sıkılganlık, onun yükünü taşıdığımı görenler ne der?, gülünç olma korkusu v.b."

Nihayet, fert hemen harekete geçer, adama yaklaşır ve yükü taşımasına yardım eder. Bunu yapmaktan memnundur, gururludur. İyi bir hareket yapmıştır. Benliğine karşı bir zafer kazanmıştır.

Veya, durumu gören kimse, geri döner ve kaçar gibi uzaklaşır. Hiç kılı kıpırdamaz. Onu öyle görmekten, zilletini müşâhede etmekten memnun değildir (bu hal ekseriyetle korkudan ve sıkılganlıktan kaynaklanır).

Denilebilir ki, birinci insan irâdesiyle hareket etmiş, ikinci adam korkakça, âdice davranmıştır. Acaba doğru mudur? Görüyoruz ki, tereddütler ve kararlar, içimizdeki bazı hislerden (aşağılık duygusu, merhâmet, sıkılganlık, ahlâkî davranış, dayanışma, inanç gibi) kaynaklanmaktadır.

Esasen, gerçek irâdenin bunlarla bir münâsebeti olmadığı iddia edilebilir. Söz konusu olan şey, bir kişi üstüne binen çok karışık bir refleksler yekünüdür; bu refleksler bize rağmen ortaya çıkar, bize tesir eder ve bizim doğrudan bir tesirimiz olmadan bizi davranışa sevkederler. Ferdi harekete geçiren, ona galebe çalan nedir? Çok basit olarak, en güçlü reflekstir.

Ama, bu takdirde irâde ile değil de, hislerin tesiriyle hareket edilmiş olunmaz mı?

Bir başka kimseyi düşünelim. İhtiyarın halini görür; içinde bir karışıklık, bir tereddüt, heyecandan kaynaklanan bir içtepi, utanma, gösteriş olmaksızın ona yaklaşır ve yardım eder. Fiilini icra etmek için hiç bir güç sarfetmez. Bu şekilde davranmak onun içinde kendiliğinden oluşmuştur. Çok tabiî ve çok basit bir tarzda hareket etmiştir. Buna göre, bu kimse, diğerlerinden daha rahat bir zihnî yapıya sahiptir. İrâdesini sallantıda bırakmış mıdır? Hayır. Her şeyden önce, eylemi hakkında bir akıl yürütmede bulunmamıştır. Diğerleri gibi, o da reflekstlere (iyi ve mükemmel) itaat etmiş midir?

O zaman, filozofların ve psikologların asırlarca üzerine eğildikleri ama, bir türlü tam mânâsıyla tarif edemedikleri irâde nedir? Allah'ın insana verdiği çok hususî bir kâbiliyet. Ama irâdemizin yanında onunla birlikte, bize tesir eden refleksler de var. O zaman bizim gerçek rolümüz nedir?

Bir defa daha, kendimiz ve etrafımız hakkında sahip olduğumuz bilgilerle karşı karşıyayız. Çevremiz, aldığımız kültür ve hissiyatımızın bütünü bize yön veriyor. Ama gene de biz irâdemizi onlara göre kullanıyoruz. Aklımız bu konuda en önemli rolü oynuyor.

Günlük hayatta, irâde bir gayreti ifâde eder. O zamanda, irâde, yenmek, hâkim olmak, üstün gelmek, üzerine çıkmak, söz konusu olduğu zaman müdâhele ediyor demektir. Böylece, irâdenin, sâdece zorlukların üstesinden gelmek için tahsis edildiğine inanılır.

Bu kanaatler kısmî müşâhadelere ve bazı yanlış düşüncelere dayanır. Eğer bir gayret sarfetmeye mecbursanız, bu eksikliğizin bir delilidir. Eğer elli kiloyu kaldırmak için çok büyük bir güç sarfediyorsanız, bu sahâda tam hazır değil, noksansınız demektir. Aksine çok kolay kaldırabiliyorsanız, bu demektir ki, böyle bir ağırlığı kaldırmak için yeterli güce sahipsiniz. Elbette gayret, irâdenin bir işâretidir. Ama çok küçük bir şekil için: Üstün bir irâde, denge ve kuvvete dayanır; bunun için de bir gayreti gerekli kılmaz. İrâde tam güce sahip olmadığı

anda irâdî gayretlerde bulunmaya mecbur kalınır. Elbette bu hal, yürürlükteki âdetleri biraz değiştirir.

Öyle ise, mükemmel bir irâdenin şartları nelerdir? Mükemmel bir irâde, insanın, aklı selimiyle veya sağ duyusuyla, zekâsıyla, aklıyla gayesine doğru gitmesini ister. Eğer bizde birbirine muhalif, birbiriyle çelişen eğilimler mevcutsa, objektif olana sadece bizdeki bir kısım ile gidiyoruz ve yanından geçiyoruz demektir. İçimizdeki birbirine zıt eğilimler, şahsiyetimizin birlik ve bütünlüğünü engellerler ve irâdemizi bölerler. O zaman biz diğerlerine muhâlefet eden kısmî irâdelere sahip oluruz; bu takdirde de kısmen görebildiğimiz gayeye yönelmiş oluruz.

Kendini çocuklarının yetişmesine adamış ve bunun için ölesiye çalışan bir anneyi düşünelim. Çabasının sonucuna ulaşabilmek için korkunç gayretler yapar. İrâdesiyle mi hareket etmektedir? Madem ki gayesine ulaşmak istiyor, evet. Fakat bu, gerçek irâde veya istek midir? Tam mânâsıyla evet diyemeyiz; parça parça olmuş, yorgunluğa ve bitkinliğe dayalı irâdeler vardır. Bu annenin fiili ne kadar güzel olursa olsun; gerçek irâdesi (veya isteği) kaybettiği gücü yeniden kazanmak olacaktır. İrade, nezâket, zarâfet gibi olmalıdır: görülmez.

İrâde mefhumu bize ne düşündürür?

a) Metânet: İnsan, bir neticeye varmak ve bazı vasıtaları kullanmak hususunda azimkârdır. Ancak, dengeli bir güç olan metânetle, güçsüzlük ve zayıflık olan inatçılık çoğu kere birbirine karıştırılır.

b) Nefsine hâkim olmak: Hislerine, içgüdülerine ve benzerlerine hâkim olmak bir kâbiliyettir. Ama, tekrar hatırda tutmalıdır ki, acaba söz konusu olan, gerçek bir nefis hâkimiyeti midir, yoksa sahte mi?

c) Kararlı olma kâbiliyeti: Karar zihniyeti, hızlı olmalıdır, mübâlağalı tereddütlerden ve olayları zihninde evirip çevirmeden uzak bulunmalıdır. Sonra bu karar zihniyeti gerçek olmalıdır. Meselâ, içtepileriyle hareket eden, çabuk davranıyor gibi görünür ama gerçekte irâdesi yoktur.

d) Müteşebbüs (girişken) bir zihin: Bu, yeni bir işe teşebbüs kâbiliyetidir.

Bütün bu vasıflar bazı şartları gerektirirler. Bunlar nelerdir? Bu hususu daha iyi anlıyabilmek için, irâdeye mani olan unsurları görmeye çalışalım.

Bir atasözü vardır: "isteyen kimse muktedir olur." Pek çok kimse bu sözün doğruluğuna inanmıştır. Çünkü, bu söz doğrudur ve onlara bunun aksi bir söz de söylenmiş değildir. Bu sözün doğruluğu da nâdiren bizzat tasdik edilmiştir.

Öyle bir zaman olur ki, bu kimseler de herhangi bir şekilde hasta olurlar. Pek çok zorluklarla karşılaşırlar, bilhassa psikolojik hastalıklarda. En basit şartlar, çok büyük güçler istemeye başlar. İşte bu an, "isteyen kimse muktedir olur", sözünü çağırma ve tatbikata koyma zamandır. Ama gerçek şu ki, nazariyât başka şey, tatbikât daha başka şeydir. İnsan her söylediğini, her zaman yapamaz.

Bütün insanî tezâhürler gibi, irâde de bazı kanunlara bağlıdır. Gerçek irâdenin yanında, pek çok yalancı irâdeler (veya irâde gibi gözüken fakat gerçek irâde olmayan durumlar) vardır. Bir katır ısrarla gitmemekte inat ettiği, ayaklarını yere âdeta çaktığı zaman irâdeli gibi davranmıyor mu? Pek çok kimse de, samimî bir şekilde irâdeli olduğuna inanarak, bu şekilde davranmıyor mu?

Şimdi, açık bir şekilde, irâdenin gerçekleşmesine mani olan ve onun tahakkukuna imkân veren hususları görelim:

İrâdenin tahakkukuna mani olan hususlar:

Aşırı derecede içtepiye sahip olma. Aşırı derecede sinir tutukluluğu güç zayıflığı ve sahte güçler (yorgunluk endişe, sinirlilik, heyecanlılık v.s.). Marazî kayıtsızlık.

İrâdenin tahakkukuna imkân veren hususlar:

İçtepiler ve sinirsel tutukluk arasında dengeye sahip olma. Hayâtiyet, gerçek güç ve kuvvet, ruhî ve zihnî denge nefse hâkimiyet. Duygusal alâka.

Aşırı derecede içtepiye sahip olma nedir?

İçtepi nedir? Bu, akıl yürütme imkânı olmaksızın, insanı bir fiili yapmaya sevk eden mukâvemet edilemeyen şiddetli bir temâyüldür. İçtepilerle hareket eden insan dâima patlamaya hazırdır. Hücum eder. Kendini frenlemek ve hayatını dengeli bir tarzda devam ettirmek gücünden mahrumdur. Basit arzuları, şuursuzca ortaya çıkan otomatik hareketleri ve düzensiz hissiyâtı tarafından yönlendirilir.

Hareketlerinde dâima hırs vardır. O şeftir, sık sık, sert ve kuru bir şekilde tahkir ederek emir verir. Kendini insanları güden biri olarak

görür. Asla tereddüt etmez, her zaman önden gider, yanılmayı ve aldatılmayı aslâ kabul etmez. Yani o, dâima irâdeli görünür. Aslında fiillerini murâkebe etme gücünden yoksundur ve çok az, zayıf bir irâdesi vardır. İçtepileriyle hareket eden kimse, endişeli insana benzer, bu ikinci de, dünyanın en az enerjili adamı olduğu halde enerjik gözükür.

Hareket sarhoşu olmuş birisidir. Doğrudan hücum eder, ekseriyetle kavgacıdır, yolunu değiştirme gücüne de sahip olamaz. Bu irâdeli biri değildir, irâdesi dışında hareket eder.

İçtepileriyle hareket eden bir başka çeşit tip vardır. Gecikmeli hareket eden içtepileriyle davranan tip. Dıştaki tepkisi âni değildir. Olayı zihninde evirir, çevirir. Olaylar onda, tehlikeli bir techizât gibi birikir. Nihâyet, şartlar ölçüsüz bir şekilde büyürler ve bütün dikkatini üzerlerine çekerler. İçteki sıkıştırmaları en yüksek dereceye çıkar. İçtepileriyle hareket eden bu tip, öfkelenir, coşar, hiddetlenir ve patlar. Esâsen bu patlama kendisi, bu tipin kendisi tarafından da istenir, çünkü bu patlama onun içteki psişik sıkıştırmalarını düşünür. Bu tipin de, fiile geçen bir irâde sahibi olduğu intibâını vermesi muhtemeldir. Ama bu bir şey değil. Kendisi rahatça gözlenebilir. Karmakarışık bir haldedir, sinirlidir. Gayri muntazam davranışlarda bulunur. Sesi parçalanmıştır. Ne kendinin, ne hareketlerinin, ne de sözlerinin hâkimidir.

Bu durumda, içtepileriyle hareket eden kimselerde hiç bir irâde yoktur, ama içgüdülere ait ve şuursuz kuvvetlere tam bir itaat vardır. Bu tipler hâkimiyet ve güçlü olma isteklerini kuvvetlendiren bir aşağılık duygusu içinde bulunurlar.

Aşırı sinirsel tutukluk hali nasıldır?

Sinirsel tutukluk hali (inhibition), bir hareketi veya düşünceyi frenlemektir. İstidlâlde bulunmak ve doğruluşunu tesbit etmek amacıyla, tasavvur edilmiş bir fiili yavaşlatma imkânını verir. Böylece normal bir insan irâdî bir fiile geçmeden önce müteredddid kalır. Fakat bu tereddüt çok kısa olmalıdır.

Aşırı sinirsel tutuklulukta hiç bir şey böyle değildir. Teredüt hali uzun zaman devam eder, olayları zihninde evirir, çevirir, şüphe eder, daha önce verdiği kararlara yeniden geri gelir. Sinirsel tutukluk hali, tam bir abluka ile sonuçlanır ve yapılması tasavvur edilen fiil gerçekleşemez.

Sinirsel tutukluluk içinde bulunan kimse, fiil karşısında gözden kaybolur; çünkü tasavvurunun üzerine çıkmaya muktedir değildir.

İstek veya irâde yok değil, fakat hapistir. Meselâ, sıkılgan biri kararını göstermeyi içten ister, fakat ona muktedir değildir. Çünkü içindeki frenler, onun isteme arzusundan daha güçlüdür; tıpkı yolda gitmek isteyen bir arabanın frenlerine basılarak durdurulması gibi; araba hareketine devam etmek ister ama frenler onu bırakmaz.

Sinirsel tutukluk hali içinde olan fert, olayların kendisi için karar vermesini bekler, veya daha kuvvetli birinin kendini bu ablukadan kurtarmasını bekler. Bu eksiklik sıkılganlık, çöküntü, sinirlilik ve kompleks hallerinde çok sık müşâhede edilir.

Aksine: İrâde (veya istek), şuurlu olarak hareket etme kâbiliyetidir. Hareket etme, davranışta bulunma, elbette bir parça içtepi ister. Fakat gördük ki, gerçek ve halis bir sinir tutukluluğu içinde bulunan kimse, istekli bir enerji ile hareket ediyormuş gibi görünse de, rüzgârda hareket eden bir pervâne gibidir, sebatsızdır, değişkendir. Böyle olunca, bir fiil de bu içtepilerin frenlenmesini ister (sinirsel tutukluluk hali: inhibition). Normal bir fiil, içtepi ile sinirsel tutukluluk hali arasında bir denge olmasını gerekli kılar. İşte bu denge, herhangi bir sebeple kesintiye uğrarsa, o zaman aşırı bir sinrisel tutukluk veya hislerin kışkırtılmasına düşülür; ve bizâtihi (kendi kendine) irâde noktasanlığı hali kendini gösterir.

Güçsüzlük halinde durum nasıldır?

Şu husus açıkça bilinir ki, güçsüzlük irâde eksikliğini ortaya çıkarır. Yani insanda isteksizlik görülür. Kuvvetten düşmüş bir kimse, ancak zayıf bir irâde izhâr edebilir; Kendisinde zayıf bir irâde müşâhade edilir.

Endişe halinde durum nasıldır?

Bu hal, aşırı şekilde içtepilerinin tesirinde kalma haliyle mukayese edilebilir, ona benzer. Endişeli insan, durmaksızın ve güçten düştüğünü hissetmeksizin pek çok fiili gerçekleştirebilir. O da pek çok güce sahip olduğu izlenimini verir, halbuki yok denecek kadar az enerjisi vardır. Düzeni bozulmuş, sinir sisteminin tesiri altındaki endişeli insan, çok hava değiştirir. Yani o, sahte bir irâde (istek) ile kendini gösteren sahte bir enerji gösterir; gerçekte gücü olmadığı halde, gücü varmış gibi davranarak, istekli hareket ediyor intibâını verir. İçtepilerin tesirinde hareket eden insan gibi; endişeli fert te son derecede irâde sahibi insan izlenimini verebilir, tabiî bu sathî bir durumdur.

Güç eksikliği, aynı zamanda, heyecan ve sinirlilik ortaya çıkarır. Sinirli olanlar ve heyecanlı tipler, zihnî berraklıklarını otomatik olarak kaybederler, tabiî bunu temin eden vasatı da zâyi ederler. Birçok sinirsel bozuklukların tesiri altında kalırlar.Beynin dış çeperi iyi faaliyet göstermez. İçlerinde meydana çıkabilecek fırtınalara müheyyâ ve müsâit halde bulunurlar. Böylece, onun hissiyatı nâzik bir halde bulunur. Eğer bu kimseler bir karar alırlarsa bu karar irâdeli (istekli) bir karar mıdır? Hayır, heyecanlarının ürettiği içtepilerle böyle karar almaya itilmişlerdir.

Aynı tarzda, güçten düşme hali, bazı kereler mucize gibi irâde tezâhürlerini teşvik edebilir. Her şeye rağmen çırpınan, içindeki karışıklığa rağmen hareketlere devam eden bu güçten düşmüş insanlara rastlarız. Durmaksızın, yorgunlukların üstünde hareket ederler, dinlenme zamanlarını daha sonraya bırakırlar. Onları gören, bir irâde abidesi zanneder; ve zannedilir ki, bu insanların, hayran kalınacak, bitip tükenmiyen bir güçleri ve irâdeleri vardır. Edebiyat, sinema ve günlük hayat, bu tür insanların misâlleriyle dolup taşmaktadır. Ama, yorgunlukların üzerine çıkarak, çalışmaya, uğraşmaya devam etmek, gerçek bir irâdenin ifâdesi midir? Cevap, elbette hayır'dır. İrâde yoktur, fakat insanın kendi üzerine eğilmesi, büzülmesi ve inatla, ısrarla tamamen bitip tükeninceye kadar çalışması, çabalaması vardır.

Aksine: insanın değeri, her şeyden önce, hayâtiyetinde ve her yönden dengeli olmasında yatar. İnsanın kendine hâkim olmasında, nefsine hâkim olmasında bulunur. Kendine hâkim olabilecek bir irâdesi olmadığı halde, karşısına çıkan meseleleri sâkin ve açık bir şekilde değerlendirebilen bir insan yoktur; böyle birinin olduğunu tasavvur etmek imkânsızdır.

İlgisizlik halinde durum nasıldır?

İnsanın her kararında belli bir ölçüde ilgi vardır. Herhangi bir şeye karar vermek, kararımızın nesnesiyle, şekli ne olursa olsun, ilgilendiğimizi gösterir. Halbuki pek çok insan vardır ki, (istekli olmalarına rağmen) herhangi bir şeye ilgi duymazlar. Bu ilgisizliğin sebebi muhakkak aranmalı ve giderilmeye çalışılmalıdır. Bu tür ilgisizlikler, kayıtsızlık, hissizlik, tembellik, ağırlık ve fiillerin yarım bırakılması gibi hususları tahrik ederler. Bu sebepler ekseriyetle şunlar olabilir: bedenî, ırsî, iç salgı bezleri sistemin iyi çalışmaması, beynin yorulması, ve sinir hastalığı v.b..

Aksine: İnsanın her yönden dengeli olmasına bağlı derin bir ilgi, kendiliğinden irâdeyi (isteği) ortaya çıkarır. Öyle ise, ilgisizlik, gerçek bir irâde hastalığıdır; bu sebeple hemen incelenmeli ve gerektiği şekilde tedâvi edilmelidir.

İrâdeye mani olanlar

Zihnî sertlik
İnatçılık
Israrcılık.
Zihne demir atmış kanaatlar
Taassuba varan kanaatlar.
İçedönüklük, saldırganlık.
Ahmaklık
Şuuraltının şuurun aleyhine çalışması.
Şahsiyeti parçalayan her şey.
Zihnin terkibetme faaliyetine mani olan şey.

İrâdeye imkân verenler

Müsâmahâkârlık, yumuşaklık, ufuk genişliği, açık zihin.
Şuur ile şuuraltı arasındaki âhenk.
Şahsiyeti birleştiren ve dengeleyen her şey.
Zihnin olayları birleştirip yeni bir sonuç çıkarabilmesine imkân veren her şey.

Zihnî katılık:

Bu sınıf içerisinde, kaya gibi katı ve sert insanlar bulunur. Esâsen sinirsel tutukluluk halinde bulunan insanlar arasında katı insanlar bulmak zor değildir.

Bu hal, özellikle sıkılgan ve aşağılık duygusuna sahip fertlerin durumudur. Fiile geçmeden önce uzun, zaman düşünürler. Fakat fiile karar verdikten sonra onda sabitleşir ve o fiille kenetlenirler. Sanki bir emniyet çengeline asılmışlardır. Onun için, kararlarında bir metânet vardır. Esâsen büyük bir zayıflık, gevşeklik mevzu bahistir. Bu âciz adam kendinden kurtulmuş değildir; o, kendisine bağlandığı bir kararın mahpusudur. Niçin? Çünkü, bu karar kendisine pahalıya mal olmuştur. Bir başka neticeye ulaşmak için kararını yeniden gözden geçirmeye muktedir olamaz; bu hal, tereddütlerle içinde uzamasına sebep olur. Demek ki, insan, bir defa belirlediği şeye sarılır. Buna ilâveten, bu zayıf insan sarsılmaz kararına muhtaçtır. Bu karar ona emniyet hissi verir ve onu yorucu şüphelerden korur. İşte bunun içindir ki, bu insan sert ve katı bir tavrın içinde donup kalır. Bu halinden memnun olarak, ekseriyetle şöyle der "Ben, bir defa karar verdikten sonra, ne teklif edilirse edilsin ondan vazgeçmem". Böylece katılığını yayacak, yu-

muşatacak güçten mahrum olduğunu gösterir; bunu irâdî bir hareket olarak göstermek ister. Sert, katı tabiatını daha iyi isbat etmek için, prensiplere dayanır.

Pek çok otorite taraflısı baba bu davranışlar içindedir. Çocuğun isteğini kırarak pek çok tahribâta sebep olur, tahrik ederler.

Israr, İnat ve Taassubî Fikirler:

Bunlar katılıktan daha kötü hususlardır. Katı bir insan düşünebilir, kendine mantıkî gelen saçma prensiplerle bile olsa, davranışını izâh edebilir. İnatçı bir kimse için böyle bir şey mümkün değildir. Muannit, dikkafa ve inatçı kimseler hep aynıdırlar. Hiç bir şey düşünmezler. Çok ciddi görünmelerine rağmen bunu yapmazlar. Zihnî bir tetanoz hastalığına yakalanmışlardır. Bu tür bir insan için, bir kararı haklı göstermek mesele değildir. Sadece şöyle der: "istiyorum, çünkü onu arzu ediyorum; karar verdim, çünkü kararım, düşüncem böyle, üzerinde konuşmak faydasız".

Etrafında bulunanlar, bazı kere ona sorarlar: "...fakat, niçin böyle inatçılık yapıyorusun?" Hiç cevap vermez; çünkü herhangi bir açıklama bulmak imkânına sahip değildir. O halde, ne yapmasını istiyorsunuz? Böyle soruların karşısında daha çok katılaşır ve daha çok kendi içine büzülür. Kendini çok üstün görerek, öyle bir tavrın içine girer ki, kendisinden üstün hissettiği herkese hâkim olmak ister. Onun karşısında başkaları ne yapsınlar? Çünkü karşılarındaki bir duvar gibidir.

Buna karşılık, müsâmaha, hoşgörü, zihnen yumuşak olmak, zihnin her türlü katılığına mühâlefet eder. Zihnin genişliği bütün sert ve donmuş davranışların ortaya çıkmasına mani olur. Bu sebeple, sertlik ve katılığın, dikkafalılığın, inatçılığın sebeplerini arayıp bulmak gerekir. Bu hususlar bazan ahmakça davranmaktan ileri gelir, fakat ekseriyetle de güçsüzlük, aşağılık duygularından ve içe atmalardan kaynaklanır. Bazan da bilgisizlik sebebiyle ortaya çıkabilir; bazı insanların hakikatini bilmedikleri, fakat görüneni hakikat zannettikleri bir meselede israr ve inat etmeleri de tabiîdir; çünkü onlara göre hakikat odur. Tabiî (normal) bir irâde için, geniş bir görüş açısı şarttır. Zira geniş bir ufka sahip olan insan daima iyi düşünür, akıl yürütmelerini etraflıca yapar. Her şeyin bir gayeye doğru gittiğini görür. Herkesin kendisi gibi düşünemiyeceğini bilir. Her zaman kendisinin haklı olamıyacağını idrak eder. Başkalarının fikirlerine hürmet ederek hakikati bulmaya çalışır. Hakikati sadece kendi ölçüleri ve bilgileri içinde aramaz.

Sâdece şuuraltının verilerine göre hareket eden bir kimse, beşerî bir varlık olmayacak ama bir makine olacaktır. İrâde çok yüksek bir kâbiliyettir; onun için çok üstün ve sâlim bir şahsiyete istinat etmelidir. Günlük hayatta, gerçek bir irâde görmek çok nâdir raslanan bir durumdur. Bunun için, pek çok kimse hayatını gerçek bir irâde kullanmaksızın, hakikaten irâdeli bir hareket yapmaksızın geçirmektedir. Onlar sadece "istiyorum" sözünü tekrar ediyorlar. Niçin böyle olduğunu anlamak için, sinirlilik, kompleks, korku, sıkıntı ve telâfi gibi durumları yeniden hatırlamak gerekiyor. Bu marazî haller, ferdi, tamamen yanlış hissiyat içinde harekete zorlarlar. Fert, gayesine kendinden çok küçük bir parça ile gider. "İstiyorum" diyen parça şahsiyetin hasta kısmıdır.

Otoriter bir kimseyi düşünelim. Başkalarına hâkim olmak için "ben böyle istiyorum" der. Niçin? Zevk için mi? Katiyyen hayır. Fakat, bir güç ve kuvvet illüzyonu ile kenetlenmek için. O halde böyle davranmak, onun şahsiyetinin hasta kısmından (zayıflık) kaynaklanıyor ki, bu kısım onu "istiyorum" demeye mecbur eder. Bu hal, bazan, diğer kimseler için zâlimâne bir davranış olur. Kişi her yönden çekiştirilir ve dâima yüksek tansiyon halinde bulunur. Zanneder ki, içinde bulunduğu halden en küçük bir fedakârlık yapmak, kendisinin zayıflığını gösterecek, başkalarının gözünde kendini küçük düşürecektir.

Üstelik, içindeki karışıklıklar onun zihnî bir terkip yapmasına mani olurlar; bu terkip hayatın bütün olaylarının zihnen hazmedilmesi demektir. Bazı kereler olur ki, zihin gelenleri hazmedemez, tıpkı mide gibi; tabiî o zaman rahatsızlıklar ortaya çıkar. Öyle ise, zihin tarafından hazmedilemeyen bu şeyler nelerdir? Şuuraltında bulunan ve ferdi oraya buraya çekip duran her şey; yani her türlü psikolojik sapmalar ve saplantılarla, yanlış olarak ortaya çıkan bütün hissiyât.

Yukarda sözü edilen üstün kâbiliyet irâde, bu yanlış olarak beliren hissiyatın islâh edilmesini ister. Fert, gerçek irâdesini, ancak sağlam ve sâlim bir akıl ve zihinle kullanabilir. Bunu temin etmek de psikolojinin işidir.

İrâde Bir Zarâfettir:

İrâde çok özel bir kâbiliyet değildir. Psişik ve zihnî pek çok âmile (etkene) bağlıdır. Beyinde bulunan bütün merkezlerin dengeli bir halde bulunmasıyla gerçek hüviyetiyle ortaya çıkar. Allah'ın insana bahşettiği en önemli özelliklerden biridir. Onu, bize verildiği şekilde muhâfaza etmeye mecburuz, bundan sorumluyuz. Şahsiyetimizin çal-

kantılarına göre, ya da gerçek hüviyetiyle ortaya çıkar, veya kaybolur veyahut ta değişik şekilde tezâhür eder.

Şu hususu çok iyi biliyoruz ki, her türlü psikolojik saplantıların ürünü olmayan, dengeli, akıcı, berrak ve âhenkli gerçek bir güç, sâkin, görünmeyen, güçlü ve devamlı bir irâdeyi ortaya çıkarır. Gücünü sağlam ve sâlim bir akıldan almayan, yapmacık, sahte bir güç, kuvvetsizlik, içedönüçlük veya içine kapanmak, sinirlilik, yorgunluk, endişe, inatçılık, içtepi ve psişik saplantı ve sapmalar, sahte bir irâde veya irâdesizlik veyahutta irâde eksikliğini meydana çıkarırlar.

Bu durumda, irâde (veya istek) bir sağlık meselesi olarak gözükmektedir. Evet, her şeyden önce böyledir. Ancak, buradaki sağlık kelimesi, en geniş mânâsında ele alınmalıdır. Çünkü irâde, varlığımızın bütünüyle gayeye doğru tevcih etmesini (yönelmesini) ister; bu da çok az bir kuvvet ister. Yani herhangi bir zorlama ve ferdin içinde oraya buraya çekiştirmeler olmaksızın. Eğer biz eski alışkanlıklarımızı kırmak için, irâdî bir güç sarfediyorsak, bu demektir ki, biz varlığımızın sadece bir bölümü ile bu fiili gerçekleştirmeye çalışıyoruz.

Sağlam bir irâde ve sâkin bir güce sahip olan kimse tabiî olarak hareket eder, zira davranışta bulunmak, hareket etmek, insanın hususiyetidir. Bunun yanında, eğer o, açık ve berrak fikirli ise, içindeki her türlü çekiştirmelerden uzaksa, sâlim bir akla sahiptse onun irâdesi vardır. Yumrukları sıkarak, sert, katı ve inatçı olarak irâdeye sahip olunmaz. Herhangi bir zorluk olmaksızın irâde onun çağrısına cevap verir. Niçin? Çünkü bu kişi kendinde sâdece istiyor, başka hiç bir şey onu buna itmiyor. Çok büyük bir güç sarfetmeksizin bir işi tamamlamak, onun için mümkündür. Eğer bir lokomotif bakımlı, iyi bir halde ise güç verir; faaliyet yönünden mükemmel olan insan da gerçek irâde ile hareket eder; onun saf bir irâdesi vardır. İrâdesini tekemmül ettirmek, güce, kuvvete, zihnî dengeye ve berraklığa, sâlim bir akla, sahip olmak demektir. Öyle ise, umumiyetle söylendiği gibi, irâde meselesi söz konusu değildir, fakat sâlim ve sâkin bir akla dayanan maneviyâtın tezahürü bir güç ve kuvvet mevzu bahistir.

Bozuk bir maneviyâtın, saplantıların, ihtiras, öfke, kin, içe kapanıklık ve sinirliliğin tezâhürü sahte bir irâde, kökleri buruşmuş, büzülmüş, cılız bir ağaç gibidir; halbuki gerçek irâde genç bir meşe ağacı gibi, güçlü ve yumuşaktır.

Öyle ise herhangi bir konuda konuşurken "Bu bir irâde meselesidir", dememeli, fakat, "Bu, bir güç, açık ve berrak bir zihin meselesidir" demelidir.

İrâde kendini eğitir ve mükemmelleştirir; o, sağlam, doğru ve güçlü inançların tezâhürü, örf, âdet, anane ve imanın ürünü, ahlâkî eğilimler demetidir. Bunun için, o güçlerimizin, kuvvetlerimizin, kanaatlarımızın ve eğilimlerimizin hep birlikte, bir bütün halinde, yaratılış gayesine uygun hareket etmesini ve o gayeye doğru ve bu tahakkuk ettirecek diğer tali gayelere yönelmesini ister. İrâde, ancak bu özellikte olduğu takdirde, her türlü aşırı eğilimden uzak, hiç bir şeyin esiri olmayan hür bir şahsiyetin tezâhürü olarak kendini gösterir; bu haliyle o, sâkin bir faaliyettir. İrâde, kendine ve dış dünyaya hâkimiyettir. Bu sebeple, "Ben"i dağıtmak tehlikesi olan her şeyi bertaraf etmek lâzımdır.

Hayâtiyeti bozan, karıştıran her şeyden uzak kalınmalıdır. Bu hayâtiyeti bozan, karıştıran şeyler nelerdir? Boş inançlar, batıl inanışlar, kumar, içki, fal; yapıldığı zaman kalbimizi ve gönlümüzü rahatsız eden, vicdanı sızlatan fiiller; başkalarına zarar verme; doğrudan, gerçekten uzak geçici inanışlar; geçici zevkler; önce hoş gelen, haz veren, ama düşününce acılığı ortaya çıkan fiiller ve benzerleri; toplum düzenini bozan davranışlar (çünkü bunların tesiri dönüşlü olarak sonunda ferde tesir eder; meselâ rüşvet veren veya alan kimse sırasında kendisi de vermeye mecbur kalacak, ahlâkın bozulmasına sebep olacak, bozuk ahlâklı bir cemiyet içinde yaşayan bu kimse elbette bu halden müteessir olacaktır). Umutmamak gerekir ki, cemiyet içindeki en küçük bir hareket dalga dalga etrafa yayılır. Daha sonra ferde tesir ederek irâdenin zayıflamasına sebep olur.

İrâdenin kuvvetli olması, gerçek irâde olması için, fert her türlü aşırılıklardan uzak, orta halli, ître dalli bir şahsiyete sahip olmalıdır. İtidalli (orta ölçüde) bir hayatı temin edecek hususlar, din, ahlâk, eğitim, edebiyat kitaplarında yazılıdır, mekteplerde öğretilmektedir.

Zihni, doğru olan, gerçek olana götürecek eserler okumalı zihni onlarla beslemelidir. Eğitim bize bazı fikirler verir. Bu fikirler, çoğunlukla şuursuzluk haline gelir ve bizi harekete mecbur ederler. Şuursuzluk haline gelen bu fikirlerin izini keşfetmeli ve onların doğru veya yanlış olup olmadıklarını kontrol etmelidir. İyi ve güzel olanı, doğruyu kendi kendimize telkin etmeliyiz. Bu telkinler bizden gelen doğru, gerçek, iyi ve güzel oldukları için, bize ait ve daha şuurlu hareketler ortaya çıkarırlar.

Dikkatin kullanımı da bu hususta önemlidir. Zihni sağa sola dağıtmak yerine, bir işe teksif etmek yerinde olur. Pek çok insan zihnini dağıtır; halbuki zihin (veya beyin) gerçekleştirilmek istenen şey

üzerinde sabitleştirilmelidir; dalgınlığa meydan verilmemelidir. Öyle ise, mevzu bahis olan, şuurlu bir düşünce temerküzü (yoğunlaştırması), düşüncenin belli noktada toplanmasıdır. Fakat, buna da dikkat edilmelidir! Bu konu daha önce işlenmişti. Düşüncenin bir noktada toplanması, güçten düşmeye veya sabit fikre kadar gitmemelidir. Yani her türlü aşırılıktan uzak olmalıdır. Çok derin ve çok uzun düşünceli olmamalıdır. Şunu da unutmamak gerekir ki, zihnin de dinlenmeye ihtiyacı vardır.

İnsan kendisi hakkında şuurlu bir bilgiye sahip olmalıdır. Bu hal, onu şuuraltının tesirlerinden kurtarır. Ama şuuru işgal eden başka şeyler de vardır. Sigara içişten, tesbih çekişe, çay içmekten telefon edişe kadar, çeşitli hareket, söz ve benzeri îtiyatlar, alışkanlıklar, tikler bu meyandaki hususlardır.

Vücudun her türlü tezâhüründe kendi varlığını hissetmek önemli hususlardan biridir. Önce hareketlerden başlamak iyidir. Söz konusu olan kendine hâkim olmak değil, ama şuurlu olmaktır. Her gün binlerce otomatik hareket yapıyoruz, bunların şuurunda mıyız? Bir kapıyı açmak, ceketi giymek veya çıkarmak, çay, sigara içmek, tasdik ve red babında kafayı sallamak, ele bir kalem almak, sigaranın külünü tabağına dökmek veya bir pencereyi açmak ve daha niceleri...

Bu yüzlerce otomatik hareketi en iyi şekilde anlamaya çalışmak en güzel alıştırmadır. Şunu veya bunu yaptığımızı hissetmek lazımdır. Kapıyı elimizle, kolumuzla açtığımızı hissetmek lâzım. Yapılan her hareketin bizim tarafımızdan gerçekleştirildiğini duymak ve anlamak gerektir. Birisiyle konuşurken, yapılan her hareketin, yüz ifâdesinin ve söylenen her sözün şuurunda olmak lâzımdır.

Böyle söylemek suretiyle, irâdeli olarak, hareketlere, sözlere ve el-kol hareketlerine hâkimiyeti mi söz konusu etmek istiyoruz? Hayır, ancak mümkün olduğu kadar onların şuurunda olduğumuzu idrak etmek söz konusu. Bütün bunlar gerçekleştirildiği takdirde kendine hâkimiyet kendisi hakkında şuur sahibi olmak kendiliğinden gerçekleşir.

Elbette, içtepilere hâkimiyet te en belli başlı hususlardandır. Biliyoruz ki içtepiler hiçbir şekilde şuurlu faaliyetler değildirler, her ne kadar görünüşte bir irâde var gibi görünürse de, gerçekte böyle değildir; çok az bir irâde vardır.

YAŞAMA SANATI

Evet, yaşamak bir sanattır, tabiî insanca yaşamak. Ama bizler insanca yaşamıyor muyuz? Doğru insanca yaşıyoruz, ama ne olduğumuzu, nasıl yaşadığımızı bilmeden, nasıl yaşamamız gerektiğinin farkında olmadan, Mekanik bir tarzda. Gerçekten insanca yaşayanlar çok az.

İnsanız, insanca yaşamak istiyoruz. Ama insanca yaşamak için neler lâzım onu pek iyi bilmiyor. Etrafımız bize şöyle yaşanır deyince biz öyle yaşamaya çalışıyoruz; veya başkalarının yaşayışlarını görüp onlara imreniyor, onlar gibi yaşamaya yöneliyoruz. Veyahut televizyon, radyo, gazeteler, dergiler yaşama tarzımızı yönlendiriyor. Biz onlardan pek çok şeyi kabul ediyor, ama bize fayda ve zararlarını pek fazla değerlendirmiyoruz. Sadece pragmatist (faydacı) açıdan bakıyor ve hemen kabul ediyoruz. Toplum içinde yaşadığımızı unutuyoruz, sadece kendimizi düşünüyor ve kendimiz için yaşıyoruz. Gençlerin "bırakın ben kendi hayatımı yaşıyayım" şeklindeki isyanları bunun en güzel ifadesi değil mi? Sadece kendi hayatımızı yaşayıp başkalarını nazarı itibare almamakla ne derecede umursamazlık içinde olduğumuzu, böylece insanca yaşamaktan uzaklaştığımızı idrak edebiliyor muyuz?

İnsanlar, sulh, sükûn, saadet, iyilik, güzellik ve her yönden dengeli bir hayat istiyorlar. Eğer gerekli olanın, istenilenin aksi yapılmasa, bu arzu çok güzel bir şey. Ama etrafımızda gördüğümüz insanların pek çoğu sinirli, mütecâviz (saldırgan), öfkeli, sıkılgan, yorgun, bitkin ve olasıya bencil. Peki, onları bu hallerinden kurtaracak, mesut, dengeli yapacak, sağlam ve sâlim bir hayata kavuşturacak olan nedir? Önce insanı tanımak, sonra onun için zarurî yaşayış tarzını tesbit etmektir. İçgüdülerden uzaklaşmak, yüksek değerlere sahip olmaktır. Bencillikten uzaklaşmak, diğergam olmaktır. İnsanın yaratılışını ve yaratılış gayesini bilmek lâzımdır. Görüyoruz ki, basit alışkanlıklarla hayatımıza tatbik ettiğimiz pek çok fikir bizleri mesut etmiyor.

Bu makale okunurken görüldü ki, modern psikoloji ahlâkî açıklamalar yapmıyor, olayları bu açıdan değerlendirmiyor, "Şu iyidir, şu kötüdür" demiyor. Fakat şu tabiîdir (normaldir), veya bu tabiî değildir (anormaldir) diyor. Tekrar edelim, tabiî olmayan (anormal) ne demektir? Eğer, zihnî imkânlarınız fazla, fakat siz onun ancak bir kısmından faydalanıyorsanız, bu tabiî değil (anormal) dir. Eğer, kendiniz hakkında bir şuur sahibi olma imkânlarınız var da siz onun farkında değilseniz, bu da anormaldir. Eğer siz içtepileriniz ve kompleksleriniz

tarafından itilmiş olarak yaşıyorsanız bu anormaldir. Üstelik çok da yazıktır; çünkü imkânlarından faydalanamamak ve yaratıcı'nın bize verdiği imkânlardan faydalanamamak acınacak bir durumdur.

İçinde yaşadığımız şartlar bizim değilse kim tarafından yapılmıştır? Elbette, bu şartları biz hazırlıyoruz. Eğer endişeli isek, çırpınıyorsak, endişeli davranışlar sergileriz. Eğer zihni yönden durgun ve hareketsiz isek, kuvvetsiz hareketler göstereceğiz. Toplumumuzda, pek çok insanın şuursuzca, otomatik olarak yaşadıklarını müşâhede etmek üzücü bir durumdur. Ya yaptıklarını bilmiyorlar veya çok az biliyorlar. Bir günün sonunda yatarken kim, yaptıklarının şuurundadır, şunu. şunu şuurlu olarak yaptım diyebilir? Halbuki bir düşünce sistemimiz var ki, her an şuurlu hareket etmemizi emrediyor. Bir nefs muhasebesi, bir günlük hayat hesabı yapmaksızın yarın için şuurlanılır mı? Böyle yapacak yerde, insanlar, makine gibi çalışıyor, düşünüyor, şuursuzca, günlük alışkanlıklarla yaşyorlar.

Böylece, insanlardan birçoğu ölü gibi yaşıyorlar. Hayatları, keşfetmek istemedikleri şuursuzluk haliyle yönlendiriliyor.

Şartları değiştirmek demek, kendimizi değiştirmemiz demektir. Yaptığımız her şeyin büyük bir önemi vardır. Bu hareketlerin hepsi bizde ve başkalarında bir kayıt görüyor, yani bize ve başkalarına tesir ediyorlar. Böylesine büyük bir mesuliyeti taşıdığının idraki mevcut mudur? Bizi yönlendirenin ne olduğunu bilmeden yaşamak ne acı bir durum?

Kendinden, hayatından şuurlu olmak bir kemâldir. Ama şuur da irâde gibidir; içteki kirlerin, bozuklukların, karışıklıkların temizlenmesini ister. Eğer şuur mükemmelse, en güzel şartları ister. O, her şeyden önce, denge ve âhenk ister. İçi itibâriyle âhenksiz olan fert şuursuz bir otomattır. Modern insan bir tehlikeyle karşı karşıyadır: makine haline gelmek. Eğer bir insan makine haline gelmişse, elbette ondan sadır olacak hareketler de makine gibi şuursuz olur. Hatta bu insan ilimle, şiirle veya musikiyle meşgul olsa bile durum aynıdır. İnsan ancak ken) dini tanımakla makinelikten kurtulur. Bu, belki oldukça uzun bir çalışmadır, ama muhteşem bir keşiftir. Onun için, eskiler, "kendini tanı, kendini bilen Rabbini bilir" demişlerdir.

Yaşadığımız hayat içinde, insan tabiatının, seciyesinin rolü nedir? Önce insan tabiatı (karakteri) nedir? İnsan tabiatı, içinde bulunulan şartlara cevap verme şeklidir. Tabiatımız veya karakterimiz, sosyal münasebetlerdeki davranışlarımızı, duygusal özelliklerimizi, meyil-

lerimizi ve hâkim mizâcımızı gösterir. Bizim tabiatımıza, mizâcımıza, sinir sistemimize ve zihnî eğilimlerimize ve kâbiliyetlerimize bağlıdır.

Pek çok kimse, bu konuda "Bu benim tabiatın, ne yapayım", "Ben sinirliyim, kinciyim, heyecanlıyım" ve ben şuyum, ben buyum; sonra, öyle kabul etmek lâzım tabiatını değiştiremez" diye mırıldanılır.

Ama aynı insan çeşitli sebeplerle oğlundan davranışlarını değiştirmesini ister. Bu kimse çocuğundan karakterini değiştirmesini ister; ama kendine hiç bir şey emretmez, çünkü emretmek çok kolaydır.

Karakteri değiştirilmiyor demek bir atâlet itirafıdır. Başarısızlık itirafıdır. Bunu böyle söyleyenlerin çoğu zayıf, saldırgan tiplerdir. Onlar hayatın problemlerinin kendilerine dokunmasına mani olan bir korkuluğun altına sokulmuşlardır. Yeni şartlardan korkarlar, çünkü zayıflıkları bu yeni şarları taşıyamaz.

Onların ellerinin altında bir tek kâbiliyet ve davranış vardır: sertlik ve donukluk.

Korkuların ve iç karışıklıkların çoğu, insanın gelişmesinde bir durgunluk meydana getirirler. Onun için pek çok kâbiliyetli insan normal bir gelişme gösteremez. Dengeli ve sâlim bir şahsiyete sahip olanlarsa hayatın meselelerine kolayca cevap verir ve fevkalâde bir tarzda gelişme gösterirler.

Böyle bir kimse hayatı en iyi yaşayan biridir. Açık ve berrak zihinli ve olayların şuurundadır. Nefsine veya kendisine hâkimdir. Hayatın en çetin meselesine dalar, ama onlardan kolayca sıyrılır.

İrâdeli hareket etmek güzel yaşamak için, kişinin eğilimlerinden, içtepilerinden, içindeki karışıklıklardan kurtulmalıdır. Kendini sâlim olmayan herşeyden sıyırmalı, gerçek mânâda kendi olmalıdır. Öfkeli iken, kızdığı zaman, üzgün iken, yorgun olduğu an, sıkıldığı sırada kişi gerçekten kendisi olamaz; bir takım unsurların tesirinde hareket eder. Her ne kadar bu hallerde veya bunlara benzer başka hallerde, "ben yapıyorum", "ben istiyorum", "ben düşünüyorum", "ben seçiyorum", gibi ifâdeler kullanır ve kendini dâima ön plana geçirir. Ama gerçekte, kendisi, bu hallerin tesirinde hareket etmektedir. Sâdece irâdesiyle değil, onun önüne geçen şuursuz içtepiler ve şuuraltından gelen tesirlerle hareket etmektedir.

İnsan, bu durumların farkında olmalıdır, kendini bu tesirlere bırakmamalıdır. Sıkılganım yerine, bende beni sıkılgan yapan bir şey var; üzgünüm yerine, bende, beni üzgün kılan bir şey var; mütered-

didim yerine, bende, beni tereddüde düşüren bir şey var demeli ve onu bulup,sebeplerini araştırmalı, o sebepleri izâle etmeli ve içinde bulunduğu durumdan kurtulup tabiî (normal) haline kavuşmalıdır. Yani güzel düşünmelidir. Güzel düşünen, güzel görür, güzel gören hayattan zevk alır.

Halbuki günümüz insanı, çeşitli eğilimlerin, içdürtülerin, zihninin çeşitli yerlerine yerleşmiş farklı fikirlerin tesirinde hareket ediyor. Emelleri pek çok, hiç birisine tam olarak ulaşamıyor. Toplum, her yönden çatlaklarla, bozulmuş ahlâklarla dolu. Onun için, insanlar, sinirli, öfkeli, canı sıkılmış, yorgun, bitkin v.s. Bu sebepledir ki, güzel düşünemiyor, güzel göremiyor ve mesut değil.

Şimdi karar veriyor, biraz sonra değiştiriyor; değiştirmesinin sebepleri çok; içinde yaşadığı toplum, içdürtüler, eğilimler v.b. ,.. Sonra verdiği bu kararın irâdesi olduğunu ve sadece kendi özüne ait olduğunu söylüyor. Doğru değil. "Ben" demek, bir otomatizm olmamalıdır; ama bütün varlığı ile hareket ettiğini hissetmek olmalıdır. Bu husus elbette, kendisi hakkındaki şuura, zihin berraklığına ve gerçek irâdeye bağlıdır.

İnsan ve Hayat:

Hayat akıp gidiyor. İnsan onun içinde yuvarlanıp gidiy9r. Hayatın seyri bize rağmen değişmiyor. Olaylar bazen lehimizde, bazen de aleyhimizde gelişiyor. Çok iyi şartlar mevcut; kendilerinden faydalanılması için bizi bekliyor. Hayat seyrinin içinde yaşadığımız şartların iyi olması hep bize bağlı; zihnimizin açık ve berrak olmasına bağlı, Yukarda söylediğimiz gibi güzel düşünmemize bağlı. Açık ve berrak zihine sahip olanlar, olayları iyi görenler, hayattan zevk alanlardır; mevcut şartlardan faydalanamayanlar zihnen mahpus kimselerdir. İçlerinde karışıklıklar, problemler vardır. Hayat bazıları için iyi, bazıları için kötü değildir. Ona atfedilen sıfatlar bizim yakıştırmalarımızdır. Bizim ona yakıştırdığımız sıfatlar da, içinde bulunduğumuz şartlara bağlı ve kültürümüze, mizâcımıza ve düşüncelerimize göre verilmiştir. Mesut olduğumuz zaman hayat güzel, sıkıntıda olduğumuz zaman da kötüdür. Öyle ise onun güzelliği veya kötülüğü bize göredir, izâfîdir.

Güzel yaşayabilmek, hayattan zevk almak için (bu zevk elbette meşru bir zevktir), insanın ruh ve zihin sağlığına sahip olması lâzımdır Pekâla bu sağlık nasıl temin edilir?

Her şeyden önce, ruhî ve zihnî sağlığı korumak veya temin etmek için, onu tehdit eden veya onu bozmuş olan tehlikeleri, unsurları ber-

taraf etmelidir. Bu tehlikelerin ve unsurların neler olduğunu tekrar teker saymak oldukça zor, ama onlardan belli başlılarını söylemek mümkün. Bunların başında, içki (alkol) ve kumar gelmektedir.

İçki, çok eski zamanlardan beri, aşkı, şevki ve isteği teşvik ve tahrik ettirmek gayesiyle kullanılmaktadır. Özel günlerde, çeşitli merâsimlerde kullanılırken daha sonraları yaygınlaşarak günlük kullanımlar içine girmiştir. Ancak, insanda manen ve maddeten meydana getidiği tahribât ilk günden beri devam etmektedir. Az fakat devamlı kullanımı halinde bile, müzmin (kronik) alkolizm denilen içki alışkanlığını meydana getirmektedir. İçki, insana güç, kuvvet ve yaşam şevki verir gibi görünürse de, gerçekte, durum bunun tamamen aksinedir. Önce insan bedeninde bir hararet meydana çıkarmaktadır; aldatıcı olan işte budur. Kana karıştığı andan itibaren sinirleri uyuşturmakta, tahrip etmektedir. Şuur ve irâde tamamen kaybolmakta, fert sadece içgüdü ve içdürtüleriyle, eğilimleriyle hareket etmektedir. Görüş alanını daraltmakta, refleksleri azaltmakta, düşünceyi zarara uğratmaktadır. Aklı ve şuuru tahrip ettiğinden kötümserlik hali ortaya çıkmaktadır. İçkinin tahrip ettiği beyin hücrelerinin yerine yenisi gelmemektedir. Trafik kazalarının % 25'i, iş kazalarının % 65'i alkol (içki) yüzünden olmaktadır. Bunların yanında, karaciğerde büyük tahribât meydana getirmektedir. İçkinin ortaya çıkardığı ayyaşlık veya alkolizm ise dünyanın maruz kaldığı en büyük felâketlerden biridir. Akıl ve irâde görevini yapamadığı, fert şuurlu olarak hareket edemediği, insiyaklarının tesirinde davrandığı için, aile geçimsizliklerine, boşanmalara, çocukların evden kaçmalarına sebep olmaktadır.

Kadınlarda doğacak çocukların sakatlıklarına sebep olmaktadır. Ayyaş veya alkolik insan, öfkeli, saldırgan ve şuursuzdur. Ahlâkî yönden kötü örnek olmaktadır; böylece cemiyete zararlı olmaktadır. Ruh ve zihin hastalıklarını ortaya çıkarmaktadır. Hayattan zevk almak için içtiğini söyleyen, daha sonra onun nekadar kötü bir şey olduğunu anlamakta, fakat bazan çok geç olmaktadır. İçkili bir insan hareketlerine ve sözlerine hâkim değildir. Onun için davranışlarında ve konuşmalarında anormallik vardır.

İşte bu yüzden ruh ve zihin sağlığı bozulmuştur. İnsanlığın içinde bulunduğu en büyük felâketlerden biridir. Modern tıb, psikoloji, psikiatri, insanlığı tahrip eden bu felâketi önlemeye çalışmaktadır.

İslâm dini fert ve cemiyet için bu derece tehlikeli olan, insanın ruh ve zihin sağlığını bozan, aklı ve şuuru tahrip eden, iradeye yıkan bu

unsuru haram kılmış yani yasaklamıştır. Elbette Yaratıcı her şeyi daha iyi bilmektedir.

Kumara gelince, bu da bir illet olup sinirleri tahrip ile irâdeyi yok etmektedir. İnsanın kazanma hissinden ileri gelmektedir. Çok kazanmak, kolay kazanmak, düşüncesinden, üstün gelmek hissinden kaynaklanmaktadır. Çok eski zamanlardan beri vardır. İnsanların maddî ve nakdî varlıklarından faydalanmak isteyenler tarafından dâima teşvik edilmektedir. İnsanda bir heyecan ortaya çıkardığından fertler ona yönelmektedir. Ancak, insanın aklı, irâdesi, şuuru rol oynamadığı (veya çok az müessir olduğu için), sonuç dâima tesâdüflerin tesirinde ortaya çıkar. İnsanın terkedemediği bir alışkanlık ortaya çıkarır.

İnsan yenilgiyi, kaybetmeyi kolay kolay kabul etmediği ve malını çok sevdiği için dâima kazanmak ister. İnsanda bulunan "Ben" (nefis) dâima üstün, hâkim, kuvvetli ve güçlü olmak ister. Fert, ne olursa olsun, kaybettiği an felâket başlar. Yeniden çalışmaya, kazanmak için uğraşmaya başlar; ama niçin kaybettiğini çoğu kere bilmeden. Onu, bir hırs, bir öfke, bir saldırganlık hissi kaplar. Bunlar bütün benliğini sarar. Fert ondan başka bir şey düşünemez olur. Kazanmak ve dâima kazanmak ister; Kaybettiklerini de kazanmayı arzu eder. Çünkü kaybetmek için, kazanmaya uğraşır. Her kaybedişte yeniden kazanma hırsı belirir. İşte bu hırs onun felâketi olur. Bir sabit fikir halinde yeniden kazanmak için varını yoğunu sarfeder. O fertte artık irâde yoktur.

Şuur çalışmaz; akıl doğruyu gösteremez; çünkü onlardan çok kuvvetli bir içdürtü, içtepi, hırs bütün zihni kaplamıştır. Fert onun tesirinde hareket eder. Her şeyini yitirir. Bu defa etraftan yardım ister, nakdî yardım, Yakınlarının, ailesinin, çocuklarının paralarına el kor. Bu kompleks onu içkiye yöneltir. Bir taraftan içkinin söylediğimiz tahribâtı, diğer taraftan kumarın ortaya çıkardığı aşağılık duygusu ve bunu yenmek için sarfettiği gayret, kazanma hırsı, onu yer bitirir. Sinir illeti, öfke, hırs, aşağılık duygusu, saldırganlık, sabit fikirler davranışlarına yön verir. Bütün bunların yekûnu, o ferdi içkiye ve kumara çeker, durur; fert ondan kurtulamaz. Kurtulmak için çaba da serfetmez. Zira irâdesi, isteği yoktur. O zaman aile içinde münâkaşalar, kavgalar başlar. Fert aile içinde münâkaşalar, kavgalar başlar. Fert her tarafa saldırır; herkes ondan korkar. Hatta annesini, babasını bile döver. Polis kayıtlarında bunlara rastlamak mümkün. Artık bu fert, kumar ve onunla beraber gelen içkinin şekillendirdiği öfkeli, sinirli, hırslı, küskün ama saldırgan, aşağılık hissi ile dolu, komplekslerin yönlendirdiği, irâdesiz, şuursuz bir varlıktır. Tedâviye muhtaçtır; tıbbî ve

psikolojik bir tedâviye. Ama kendinin bunu yapmaya, istemeye gücü yoktur, çünkü bitkindir.

Gene hemen burada ifâde etmek yerinde olur ki, İslâm dini dahil bütün dinler bu âfeti yasaklamışlardır.

Gelelim batıl inanışlara, insan zihnini bozan, aklını karıştıran ve kompleks sahibi yapan unsurların başında gelir. Bunlar aslı olmayan, boş inanışlardır; mevhum şeylerdir. İnsan zihnini meşgul etmek suretiyle vesveseye, tereddüde düşmesine sebep olurlar. Doğru inançları bile sarsarlar. Özellikle, az kültürlü topluluklarda yaygındır. Esasen zayıf insanlar bu tür inanışlara müheyyâdırlar; çünkü şuurları başka şeylerle meşgul olup, irâdeleri zayıftır. İlâhî bir kudrete, Allah inancına tam mânâsıyla sahip olamadıklarından, bu konuda bilgileri az olduğundan bu tür boş inançlara sahip olurlar. Meselâ kadınlar arasında yaygın olan, bazı günlerde çamaşır yıkamama veya ev süpürmeme inancı, herkeste yaygın olan önünden kara kedi geçme inancı, bazı sayıların uğursuzluğu inancı ve fal gibi hususlar bunların başında gelir. Muhtelif batıl inanışlar kişilere ve bölgelere göre değişmektedir.

Sabahleyin işine giderken bir kimsenin önünden karakedi geçerse ne olacak? Eğer o kimsenin böyle bir bâtıl inancı varsa, bütün günü, gelecek kötü durumu beklemekle geçecektir. Şuuru değil, ama şuuraltı harekete geçecek veya müfsid bir düşünce onu devamlı meşgul edecektir. Kendisine bir kötülük geleceğini, bir uğursuzluğun vuku bulacağını düşünecek, işlerinin rast gitmeyeceğine inanacaktır. Dikkatsizliği yüzünden bir yere çarpsa veya ayağı kaysa düşse sebebini kara kediye hamledecektir. Yani kötümser olacaktır. Veya bir otelin 13 nolu odasında kalmaya mecbur olan biri, bu sayının uğursuzluğuna inanıyorsa, endişeli, heyecanlı bir gün yaşayacaktır. Bu tür şeylerin, olaylarda bir rolü olmamasına rağmen buna inanmak, sinirleri gerginleştirecektir.

Gazetelerin hemen hepsinin, mecmualardan bazılarının özellikle yayınlayıp inanılmasını teşvik ettikleri yıldız veya burç falları, gene özellikle kadınlar arasında yaygın kahve falları, oyun kağıdı falları ve benzeri bir çok fal çeşitlerin en yaygın olanlarıdır. Sabahleyin gazetedeki burç falını okuyan bir kimse nasıl davranacaktır? O fala göre davranmayacak, zihnini oradaki hususlar az da olsa meşgul etmeyecek midir? Olayların bir kısmını falın bildirdiği bir tarzda değerlendirmeyecek midir?

Davranışlarımız, düşüncelerimiz bunların tesirinde olursa irâdeli hareket etmiş olacak mıyız?

Her gün radyoda, televizyonda veya dolmuşlarda dinlediğimiz şarkıların maalesef pek çoğu bize kötü tesir etmiyor mu? Bizi üzüp kötümserliğe teşvik etmiyor mu? "Tanrım beni yeni baştan yarat" diyen türkü veya şarkı isyankâr bir tutumla fertleri, içinde bulundukları duruma isyanla, kine, öfkeye, saldırganlığa teşvik etmiyor mu? İnsanların hissiyâtına tesir ederek, onları iç dünyalarına döndürmüyor, şuurları, irâdeleri yerine, içdürtüleriyle harekete mecbur etmiyor mu? Kötümserlik telkin ederek içekapanıklığı, hayata küskünlüğü telkin etmiyor mu? Böylece insanları melankoliye itmiyorlar mı? Neşeli insanlar yerine, üzgün insanlar görmüyor muyuz?

İşte, böylesine müteessir insanlar, güzel düşünemez, güzel göremez ve hayattan zevk alamazlar. Zira onlar, üzgün, müteessir, küskün, isyankâr, kindar insanlar haline gelirler.

İnsanın hayatını bozan, irâdeli, şuurlu hareket etmesini önleyen bir husus ta lüks özentisidir. Lüks bir hayat yaşamak istiyenler, insiyaklarının tesirinde olduklarından, şuurlu, irâdeli bir tarzda hareket edemezler; o lüksü temin gayesiyle en âdi ve yanlış hareketlere tevessül ederler. Burada da, hırs, tamah, açgözlülük, ferde yön veren sâikler haline gelir. Zihin sâlim değildir. Gayeler âdileşmiştir. "Gaye vasıtayı mübah kılar", fikri prensib haline gelir, hiçbir değer kabul edilmez. Her türlü insanî, ahlâkî, dinî ve mantıkî kıymet hükümleri bir kenara atılır ve gayenin tahakkuku için her çareye başvurulur. Bu tarz bir davranış, mantıkî olmadığı sebeple şuurlu irâdeli de değildir. Daha önce içe atılmış, içetepilmiş arzular, bu devrede şuura çıkarak ferdi yönlendirirler. Bu yüzden dert, psikolojik yönden rahatsızdır, sıkıntılar içindedir. Egoizm bütün şuuru kapladığından sâlim bir düşünse kendini gösteremez. Çeşitli vesilelerle şuura gelen güzel fikirler, insiyaklar vasıtasıyla geriye itilirler. Kişi, arzu ettiği lüks hayatı bulmasına mani olabilecek her düşünceyi ısrarla unutmak ister. Beyinde, zihinde ve şuurda dâima bir karışıklık vardır. İyi fikirler şuura gelir, insiyaklar onları kovalar; kişi doğru olana, iyi olana yönelmek ister, ama bu hususta, irâdesi içdürtüler tarafından bastırıldığı için müessir olamaz, galip gelen, hep bu içtepiler yani insiyaklardır. İradî bir harekette bulunamayınca da huzur bulamaz.

Hayat dâima gelişmekte, ihtiyaçlar çoğalmakta olduğu, her gün yeni yeni şeyler çıktığı için, reklamlar yeni unsurları dâima telkin ettikleri için, lüks arzusu bir türlü son bulmaz ve kişinin felâketine sebep olabilir. Çünkü irâdeli hareket söz konusu değidir. Bu illetlin, bu korkunç hastalığın tedâvisi, ancak kanaat, tevekkül ve teslimiyetle olur.

Günümüzde, filim ve şarkı yapıcıların gayesi insanların hissiyâtlarına hitabederek bu tür şeylere daha çok çekmektir. Böylece daha çok kazanmaktır. Bu babta insanların ruhî ve zihnî sağlıkları düşünülmez.

Gene günümüzde pek revaç bulan ve insanın zihnî ve ruhî sağlığını bozan bir başka unsur da talih oyunlarıdır. Zengin olmak isteyenlerce veya bir şeyler kazanmak arzusunda bulunanlarca oynanan bu oyunlar, alışkanlık, iptila haline gelince, insanın ruhî ve zihnî dengesini bozmaktadır.

Elbette, ferdin ruhî ve zihnî dengesini bozan hususların başında insanın her konuda ifrat ve tefrite (en çoğa ve en aza) gitmesi gelmektedir. İnsan ruh ve beden itibariyle bir denge içinde yaratılmıştır. Her ne suretle olursa olsun, bu dengenin bozulması, psiko-somatik rahatsızlıkları ortaya çıkarmaktadır. Bedenimizde bulunan içbezler normalin üzerinde ifrazatta bulunurlarsa dengeleri bozulduğundan rahatsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Psikolojik yönden aşırı faaliyetler de, hem ruhî, hem de bedenî rahatsızlıklarını tevlit etmektedir. Onun için her yönden ölçülü, itidalli, orta bir yol tutmak, her türlü aşırılıklardan çekinmek ruhî ve zihnî dengemiz için esastır.

Sağlığımız için, hayattan zevk alabilmek için, olayları değerlendirme tarzımız da önemlidir. Çünkü bu değerlendirme tarzımız, düşüncelerimizi ve davranışlarımızı şekillendirecek, psikolojik ve biyolojik hayatımızı yönlendirecektir. Bilindiği gibi, güzel ve çirkin; iyi ve kötü izafî şeylerdir. Bana göre güzel olan bir başkası için çirkin; bir başkası için iyi olan benim için kötü olabilir. Ama insanın hayattan zevk alabilmesi için her şeyin ve her olayın iyi ve güzel yanlarını bulması gerekir. Yani insan iyimser olmalıdır. Kâinatta yaratılış itibariyle her şeyin bir gayesi vardır. Bu gaye idrak edilince bir çok husus kendiliğinden iyileşir ve güzelleşir. Güzel düşünmek, olayları iyi değerlendirmemize ve bu da ruhî sağlığımıza tesir eder.

Bu konuda en önemli husus, şüphesiz, nefse hâkimiyetin sağlanmasıdır. Nefs bencilliğin esas kaynağıdır. Bu sebeple, nefse hâkimiyetin yollarını öğrenmek gerekir. Bu konuda edebiyâtımızda, kültürümüzde pek çok kitap vardır. Nefsin arzuları çok ve çeşitlidir. Onları temin etmek her zaman mümkün değildir. Temin edememe tatminsizliğe yol açtığı için psikolojik rahatsızlıklar söz konusu olur.

İnsan önce kendini tanımalıdır. Kendini, ancak çevresiyle bilir ve tanır. Sonra da Yaratıcısına yönelir ve huzura kavuşur. O zaman,

hırs, öfke, tamah, açgözlülük, saldırganlık, yorgunluk ve sıkıntı yerine kanaat, tevekkül, şefkat, merhâmet, iyilik, güzellik, sulh ve sükûn gelir; insan güzel düşünür, güzel düşündüğü için güzel görür ve hayattan zevk alır.

Makalenin Hazırlanması Sırasında Başvurulan Eserler:

1- ALBEAUX-FERNET (M.), L'anorexie Mentale, Rev. Prat. içinde, Paris 1961.

2- Adaptation et Agressivité, colleque, R. Komrilsky, A. Soulairac, P. Gropin, Paris 1965.

3- ADASAL (Rasim), Ruh Hastalıkları, II, Psikozlar, Ankara 1949.

4- ANDREANİ (Tony), La Conduite Emotive, Paris 1974.

5- AYD (Frank),. Les Dépressions et leur diagnostique, fran. ter. M. Gourvitch, Paris 1974.

6- BARUK (Henri), La Désorganisation de la Personalité, Paris 1972.

7- BOREL (J.), Le Désequilibre Psychique, Paris 1963.

8- BOUTONİER (J.), Le Facteur Psychique dans l'Anoraxie Mentale, Paris 1948.

9- BYCHOWSKI (G.), Structure des dépressions chroniques et latentes, XXI. Congrès internationale de Psychanalyse, Copenhague, Juilet 1959, Rev. fr. Pyschanal. 1961.

10- CANGUİLHEM (George), Le Normal et le Pathologique, Paris 1979.

11- DELAY (J.), PİCHOT (P.), Abrégé de Psychologie, Paris 1967.

12- DELAY (J.), Aspect de la Psychiatrie Moderne, Paris 1956.

13- DESHAİES (Gabriel), Psycopathologie Générale (SUP), Paris 1971.

14- DİATKİNE (R.), Agressivité et fantasme d'agression, Rev. fr. Psychanal., içinde, Paris 1966.

15- FENİCHEL (O.), La Théorie Psychanalytique des Nevroses, Paris, 1953.

16- FREUD (S.), Psychopatologie de la vie quotidienne, fran. çev. S. Jankelevitch, Paris 1948.

17- HESNARD (J.), Les Troubles de la Personalité dans les états d'asthénie psychique, Paris 1909.

18- JANET (P.), Les Obsessions et la Psychaténie, Paris 1908.

19- LAGACHE (Daniel), L'unité de la Psychologie, Paris 1979.

20- MEİLİ (R.), Les Attitudes dans les réactions affectives, Les Attitudes, içinde, Paris 1961.

21- OLERON (Pierre), Les activités intellectuelles, Paris 1964.

22- PALİARD (J.), La Pensée et la Vie, Paris 1968.

23- PİAGET (Jean), La Prise de Conscience, Paris-Géneve 1974.

24- PİERON (Henri), Vocabulaire de la Psychologie, Paris 1973.

25- PİERNO (Henri), Psychologie Experimentale, Paris 1927.

26- RİBOT (Th.), Hissiyat Ruhiyatı, I, II, çev. M. Şekip Tunç. İst. 1927.

27- SİLLAMY (Norbert), Dictionnaire de la Psychologie, Paris 1967.

28- SİVADON (P.), La Personalité et ses Troubles, Paris 1973.

ŞEYHULİSLAM ARİF HİKMET ve MEDİNE-İ MÜNEVVEREDE KURDUĞU KÜTÜPHANE

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Ârif Hikmet Bey, Osmanlı Devletinin mühim mevkilerinde bulunmuş ve bu devlete uzun müddet hizmet etmiş bir âileden gelmektedir. Kendisi şeceresini şöyle gösterir: "İbrâhim İsmet İbnu'l-vezîr eş-Şehir Râif İsmâil Paşa ibnu'l-vezir eş-Şehîr Malatyalı İbrâhim Paşa ibn'ul-Hac Mustafa el-Huseynî el-Hanefî el-İstanbulî...". Böylece çeşitli kaynaklara dayanarak Arif Hikmet Beyin silsilesini yeniçerilikten yetişen ve İran seferine de katılan Malatyalı İbrahim Paşaya kadar ulaştırabilmekteyiz. Mahmud I. (1730–1754) ile Osman III. (1754–1757) devirlerinde yaşıyan İbrahim paşanın ölümünden sonra oğlu Râif İsmâil Paşa İstanbula gelerek Abdulhamid I (1774–1789) devrinde vezirliğe kadar yükselmiş, fakat Halil Hâmid Paşanın sadaretten ayrılması üzerine vezirliği elinden alınmış ve Lefkoşeye gönderilerek bir müddet sonra idam edilmiştir. Ârif Hikmet Beyin babası bu maktul vezirin oğlu İbrâhim İsmettir. İbrâhim İsmet (1751–1807) Selim III (1789–1807) devrinde Kazaskerliğe kadar yükselmiştir. Ailenin şer'i ilimlerden ziyade edebiyata mütemâyil olduğu görülmektedir. Ârif Hikmet Beye bu kâbiliyetin âilesinden geçmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Ârif Hikmet Beyin hayat hikayesi, divanına yazılan mukaddimesinde şöyledir: 1201 / 1786 Muharrem ayının 25. inci pazar gecesi doğmuş ve 1211 / 1796 da da tahsile başlamıştır. 1229 / 1814 de hac farizasını edâ etmiş, 1231 / 1816 da Kudüs, 1236 / 1820 de Mısır, 1239 / 1823 de Medine-i Münevvere kadılıklarında bulunmuştur. 1241 / 1826 da İstanbul payesini[1] ihraz eyledi. 1244 / 1828 de İstanbul kadılığına tayin olundu ise de, borçlu ve rahatsız olduğu ve konağı bulunmadığı baha-

1 İstanbul pâyesi: Kadı adedi arttıkça tayin için sıra bekliyenler çoğaldığından herhangi bir üst dereceye yükselmek için o derecedeki kadılığın evvela pâyesi yani rütbesi olmak üzere kanun kondu. XVII. asrın ortalarından itibaren pâyeli büyük kadılıklar yani mevleviyetler şunlardır: Rumeli ve Anadolu Kazaskerleri ile, İstanbul, Mekke, Edirne, Bursa, Mısır, Medine-i Münevvere, Şam, Kudüs-Halep. Bunlar evvela tayin olunacakları kadılığın pâyesini, yani rütbesini alıp sonra da bilfiil kadı olurlardı. (İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1965, s. 98).

nesiyle bu vazifeyi kabul etmedi. 1245 / 1829 da nüfus sayımı memuriyeti ile Rumelide bulundu. Oradan dönüşünde 1246 / 1830 da Nakibu'l-Eşrâf[2], 1249 / 1833 da Anadolu Kazaskeri, 1250 / 1834 de Nakibu'l-Eşraflıktan istifa etti. 1254 / 1838 de Rumeli Kazaskeri, 1255 / 1839 da Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye azalığına ve 1256 / 1840 da Tanzimâtı Hayriyye nizamının iyi uygulanıp uygulanmadığını teftiş için Rumeliye gönderildi. Şeyhulislam Mekkizâde Mustafa Asım Efendinin vefat etmesiyle 2 Zilhicce 1262 / 1845 Şeyhulislam oldu. Sultan Abdulmecit (1839–1861), Ârif Hikmet Beyin Şeyhulislamlığa tayinini bildiren hat'da, onun faziletinden, irfanından ve bütün olgunlukları ihtiva eden bir kişiliği olduğundan bahsetmesi, şimdiye kadar meşihat makamına tayin olunan diğer zatlar hakkında böyle iltifatkârâne bir hat'tın sâdır olmadığı hükmünü ortaya çıkarmıştır. Bu da müellifimizin değerini ortaya koyan bir husustur.

Ârif Hikmet Bey 7 sene 6 ay 19 gün şeyhülislamlık görevinde kaldıktan sonra 1270 / 1853 de istifa etti ve 21 Cumâdelu'lâ 1275 / 1859 da da kalb sektesinden vefat etti. Üsküdarda Nuh kuyusu mevkiinde caddeye yakın bir yerde defnedilmiştir.

Hayatı hakkında kronolojik bir şekilde bilgi sunduğumuz Ârif Hikmet Beyin ilmî ve edebî hayatı konumuzun ağırlık noktasını teşkil edecektir. Bu zâtın ilmî ve edebî hayatını tesbit edebilmek için, yaşadığı devri ve muhiti göz önünden uzak tutmamak gerekir. O, Divan Edebiyatının çökmeye yüz tuttuğu bir zamanda yaşamış ve Tanzimat dönemini ömrünün sonuna doğru idrak etmiş bir kişidir. Henüz 13 yaşında iken Divan Edebiyatının son kuvvetli mümessili Şeyh Gâlib (Ö. 1799) ölmüştü. Enderûnlu Vâsıf ve Fâzıl, Keçeci zâde İzzet Mola, Âkif Paşa, Sahaflar şeyhi Esad Efendi, Ziver ve Kemâl Paşalar, Fehmi, mektupçu Tahir, Sâmi zâde gibi şâir ve âlimlerle aynı devri idrak etti. Şüphesiz müellifimizin edebî yönü ve zevki, ilmî yönüne nisbetle daha ağırlıklıdır. İzzet Molla, Medine kadılığı esnasında Ârif Hikmete yazdığı bir kasidede, onu" erbâb-ı maârifin kıblesi" telakki eder. Nesirlerini Harîri'ye, şiirlerini ise Buhâralı Şevkete benzetir. Muhtelif vesilelerle gazellerinde de onu medheder.

2 Nakibu'l-Eşrâf: 802 / 1400 de Yıldırım Bayazıt zamanında kurulmuş ve Osmanlı saltanatının ilgasına kadar devam etmiştir. Bu makam, Seyyid ve Şeriflere nezâret eden bir makam olarak görülmektedir. Nakibu'l Eşraflar genellikle, İstanbul kadısı ve Kazasker mazullerinden pek çok kişi bulunduğundan XVIII. asırdan itibaren, bu makama ulemâdan olan kişililer seçilmiştir. Daha evvel böyle değildi. (Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 165–166).

Osmanlıların bu döneminde, İkinci Mahmud'un Islahat hareketlerinde din işleri ve idârecilerini nizama sokuşunda, Tanzimat döneminde maârif sahasındaki yeniliklerde ve Rüşdiye mekteblerinin açılmasında, maarifin gelişmesinde şüphesiz Ârif Hikmet Beyin büyük yardımları olmuştur.

Ancak, başkalarının fikirlerini körü körüne kabul etmiyecek bir karektere sâhip olan Ârif Hikmet Bey, Batı taklitçiliğine karşı ilk direnenlerden biri olmuştur. Onun ahlâkî hususiyetleri ve temâyülleri hakkında, kendisini tanıyanlara ve tarihi bazı eserlere dayanarak bilgi vermek mümkündür. O, divanındaki şiirlerinden anlaşıldığına göre, devrinde halka yapılan zulümlerden, devlet erkanını zulme sevkeden israf ve sefahattan dâima şikayetçidir. Büyük Reşid Paşanın, Mısır veraset kanununun değiştirilmesi hakkındaki teklifini kabul etmediğinden Şeyhülislamlıktan ayrılmıştır. O, seleflerinin "olur olmaz işe karışma" yollu nasihatlarına rağmen Şeyhülislamlık makamını kabul edişi ve bu yüzden uğradığı üzüntülerden bahisle, haleflerine bu makamdan çekinmelerini tavsiye etmesine bakılırsa, Şeyhülislamlıktan Reşid Paşanın bazı arzularını yerine getirmediği veya getiremiyeceği için ayrıldığı tahmin olunabilir.

Müellifimizin, Batılılaşma döneminin öncülerinden olan Âli ve Reşid Paşalardan memnun olmadığını müşahede etmekteyiz. Ziya Paşa "*Verâset Mektublarında*" (İst. 1326, s. 23. vd.) der ki: "Merhûm Ârif Hikmet Bey, geçen yetmiş senesi (21 Cumâdelâhire 1270) nde makam-ı meşihattan infisal ettikte işbu verâset meselesinin tağyiri için ol vakit zirve-i ikbalde bulunan Reşid Paşa tarafından vuku bulan teklife muvafakat etmeyişi sebeb olduğu şâyi olmuştur. Müşârünileyhe münasebâtı mahsusam olduğundan, bir gün bu hususu mahremâne kendisine açıb, sahihan böyle bir teklif edilip edilmediğini sordum. Cevâben, "Reşid Paşadan hoşnud değilim. Lâkin dirayetini itiraf ederim. Bu zât, mecnunmudur ki, böyle bir hayali muhâle vücûd versin. Meğer binay-ı saltanatı esasından hedmetmek murad eyleye. Hayır, bu söz bütün bütün yalandır da diyemem. Fakat yanlışı vardır... Reşid Paşa, bana nefsaniyetinden değil, belki Ârif Efendinin meşihatta bulunması, kendinin tarıki ilmiyye şubesine dahi nüfuzunu istilzâm etmek maksadı üzerine, meselâ zâtı şahâneye" iş bu veraset husule gelmek için bir fetvayı şeriyye istinad olunmak iktiza ediyor. Hikmet Bey ise, sofi meşreb ve efkârı atîka sahibi bulunduğundan şayet taannüd eder. Anın tebdiliyle yerine yumuşak huylu fulan getirilmek münâsib gibi hatırıma geliyor" diyerek, istihsali meram eylemiş olmalıdır..." demişti.

"Olur olmaz işe karışma deyu Nushu pend eylemişti eslafım" beytinden, hangi "olur olmaz işe" karıştığını da söyleseydi, şeyhülislamlıktan ayrılışının sebebini daha iyi anlamış olurduk. Keza Fatin Efendinin tarih manzumesinde "kendi istifa edip olmuş idi uzlet güzîn" ifadesinden anlaşılıyor ki, Ârif Hikmet Bey bu vazifeden istifa etmiştir. Cevdet Paşa "*Maruzât*" da, Şeyhülislam Ârif Hikmet Beyin âfiyetinden meyus istifa ettiğinden bahseylediği sırada diyor ki: "Meşihatta selefi Ârif Hikmet Bey sâirinden ehakk ise de Onu Âli Paşa sevmediğinden Makam-ı Meşihata getirilemezdi". Görüldüğü gibi Âli ve Reşid Paşalar da onu sevmemekte, sofi meşreb ve eski fikirlere sâhip (geri kafalı) biri gibi, daha doğrusu yapacakları batılılaşma hareketlerine, onu bir engel olarak görmekte idiler.

Bu bakımdan Ârif Hikmet Beyi, körü körüne batılılaşma hareketine karşı gelenlerden biri olarak görebiliriz. Zaten, aşırı Tanzimatçılar, Onu, şark kültüründen sıyrılamamak ve divan şiirleri tarzında Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazmak ve şehirli molla tipinin en zaif bir örneği olduğunu söylemekle, hakkında müsbet olmayan kanaatlarını da ortaya koymuşlardır. Halbuki Ârif Hikmet Bey Türk–İslâm kültür ve medeniyetini iyice hazmetmiş, Osmanlı Şeyhülislamları arasında nâdir bulunan kişilerden biridir. O, asla yeniliklere ve ilme karşı değil, körü körüne batılılaşma ve bünyemize uymayacak hareketlere karşı olmuş ve vazifesinden ayrılarak tepki göstermiştir. O, 1845 lerde Sultan Abdülmecid'in Milli Eğitim hakkındaki problemleri çözme hususundaki emirlerini yerine getirmek için özel bir komisyonda bulundu. Sonraları Şeyhulislam olan Ârif Hikmet Efendi, Vak'a yazar Sa'id Efendi, Dış işleri Müsteşarı Ali Efendi, Divan birinci tercümanı Fuad Efendi gibi yenilik fikirlerine taraftar olanlar bu komisyona girdiler. Buradan anlaşılıyor ki, müellifimiz şuurlu bir yeniliğe taraftardır. Kendisi, Türkçe, Farsça ve Arapça olmak üzere her üç dilde eserler vermiştir. Divanındaki Türkçe şiirlerinin vasat derecede olduğu söylenmişse de, Arapça ve Farsça eserleri hakkında söz söylemek yetkisini kendilerinde göremiyenler, onun bu şiirlerini anlayamadıklarını itiraf etmek durumuna düşmüşlerdir. Arapça şiirleri hakkında Şihabuddin Âlusî'nin yazdığı "*Şehiyy'un Nagam fi Tercemeti Şeyhi'l-islâm Ârifi'l-Hikem*" adlı eseri onun değerini ortaya koymaktadır.

Ârif Hikmet Beyi tanıyanlar, onun halîm, cömert bir zât olduğunu, yanında kabaca bir söz söylendiği zaman yüzünün kızardığını kaydederler. Ekseri geceler, ahbablarını evine dâvet ederek, ilmi bahisler üzerinde konuşur ve onlara ikramlarda bulunurdu. İlmi kudrete sâhip,

kıymet bilir bir şahıs idi. Cevdet paşaya teveccüh göstermiş ve onu himaye etmiştir. Cevdet Paşa tarihini yazarken, Ârif Hikmet Beyin kütüphanesinden çokça istifade ettiğini şu ifadeleriyle beyân etmektedir: "Bu vazife (tarihin yazılması) bana tevdi olundukta ürktüm. Çünkü, icâb eden mehazlara mâlik değildim. Keyfiyeti Reşid Paşaya arzettim. Beni Ârif Hikmet Beye götürdü. Bey, kütüphanesinin anahtarlarını verip istediğim kitapları almamı, fakat aldığım kitapları lüzûm kalmayınca götürüp yerine koymamı söyledi. Kütüphanede kütübü nefisenin envâmdan başka resmi ve hususi muharrerat da vardı".

Ârif Hikmet Beyden bahseden kaynak ve tetkiklerden hiçbirinde, onun bir tarikata mensûb olduğuna temas edilmez. Halbuki onun yaşadığı devir, şeriatle tarikatın ve ilimlerin beraber yürütüldüğü bir devirdir. Fakat Divanında, Hoca Bahaeddin Nakşibendi ve tarikatını medhile bu tarikata sülûkun en doğru bir yol olduğundan bahsederek, babasının tarikatına mensûb olduğunu anlatır.

Ârif Hikmet Beyin, halim, cömert ve hayra yönelik bir zât olduğunu zikretmiştik. Fazilet erbâbından olan bu zât hakkında, vak'anüvis Es'ad Efendi, *tezkiresinde* 1201 de doğmuş olmasından bahsederken, "ikiyüz birde değil, bin yılda bir gelen..." demektedir. Kâdıasker Seyfeddin Efendi ise: "Ârif Hikmet Beyin meclisi, cennetten numune idi. Erbâb-ı Kemâl, ekseri geceler, o mecliste toplanarak, pek mühim mubahesâtı ilmiyye cereyan ederdi. Huzzâra gayet nefis çörekler ikram olunurdu"dermiş,Vefatı üzerine 17 Şaban 1275 tarihli Ceride-i Havadis'de yazılan bir yazıda "İnsan ve melek sıfatlarına hâiz âlim, nâdir bulunan zât olmakla, pek çok fukara onun nimet ve ihsanına mazhar olmuştur. Ölümü herkesi kedere boğmuştur" denilmektedir. Cevdet Paşa" "Maruzat"da, onun vefatından bahsederken" Ulûmu akliye ve nakliyede mâhir ve elsine-i selâse de (üç dilde) şiir ve inşaya kâdir olup hele lisân-ı arabi üzere, arabiyyul asîl olan, udebâ gibi yazardı. Bilâd-ı Osmâniyeden başka İran ve Turan ve Hindistanda şöhreti vardı. Şark ve Garp seyyahlarının seyahatnamelerinde en ziyâde hürmet ile yâd olunan Ârif hikmet nâmı idi" demektedir. Ârif Hikmet Beyin, ilmî, edebî ve ahlâkî meziyetlerinden uzun uzun bahseden, ona kasideler takdim eden diğer mühim bir şahsiyyet Ziyâ Paşadır. Muallim Nâci'de, Ârif Hikmetin arapça şiirleri hakkında hüküm vermek salahiyetini kendinde bulamadığını söyler.

Eserlerini şöylece sıralayabiliriz:

Divan: Şiirleri, bir mukaddimeyi müteakip, Arapça, Farsca ve Türkçe olmak üzere üç kısımda toplanmıştr. 1283 de basılmıştır.

Tezkire-i Şuara: 1250 / 1834 tarihine kadarki 210 şâirin hal tertercümeleri verilmektedir. Eser Türkçedir.

Mecmuatu't-Terâcim: Muhtelif devirlere mensûb âlim ve şâirlerin hal tercemelerini hâvi arapça bir eser. (nerede olduğu bilinmemektedir).

Zeylu Keşfi'z-Zunûn: İbnu'l-Emin Mahmûd Kemal'in, İsmâil Paşada gördüğünü ve bu eserin bir kısım müsveddelerinin kendisinde olduğunu söyler. İsmail Paşa "*İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeylî alâ Keşfi'z-Zunûn*" adlı eserinde bu eserden istifade etmiştir.

Hülâsatu'l-Makâlât fi Mecâlisi'l-Mukâlemât: (Üniversite ktp. No. 3791) Ârif Hikmet Beyin babası İbrâhim İsmet'in murahhas tayin olunduğu mükâlemât-ı siyâsiye meclislerinde tanzim edilen "muahedeleri" babasının emriyle, bu isim altında toplamıştır.

el-Ahkâmu'l-Mer'iyye fi'l-Arâzi'l-Emiriyye: 1267 / 1851 yılında İstanbul'da basılan bu kitabın Ârif Hikmet Beyin olmadığı söyleniyorsa da, kitabın sonunda bu kitabın Ahmed Arif Hikmet ibn İbrâhim İsmet el-Hüseynî tarafından yazıldığı ibaresi vardır. Arazi konusunda pek çok fetvaları ihtiva etmektedir.

Ârif Hikmet Beyin ilmî eserlerinin çoğu müsvedde hâlinde bulunduğundan, onun hakkındaki hükümlerin genellikle şiirlerine âit olduğu görülmektedir.[3] Müellifimiz dünya malına düşkün olmayan, eli açık, fakir fukarayı gözeten ve hayra yönelen bir zât olduğunu söylemiştik 1270 / 1853 de son vazifesi olan Şeyhülislamlıktan ayrılır ayrılmaz, Medinede muazzam kütüphanesini bir vakıf olarak tesis etmiş, dünyanın her tarafından oraya gelecek olan müslümanların istifadesine sunmuştur. Şimdi biz onun, Mededinede tesis etmiş olduğu bu kütüp-

3 Ârif Hikmet Beyin hayatı, ilmî ve edebî şahsiyeti, eserleri ve tesis ettiği kütüphane hakkında daha fazla bilgi için bkz: İbnu'l-Emîn Mahmud Kemâl, *Son Asır Türk Şâirleri*, İst. 1937. IV. 620–631.; *İslâm Ansiklopedisi*, I. 564–568.; Müstakim Zâde Süleymân Sadettin, *Devhatu'l-Meşâyih*, Çağrı yayınları, İstanbul, s. 129.; *İlmiyye Salnamesi* 1334, Abdülmecid Hân devri, s. 590.; *Lütfî Târihi*, VIII. 122–123, 127–129.; Bağdatlı İsmail Paşa, *Esmâu'l-Müellifîn*, İst. 1951, I. 188.; *İzâhu'l-Meknûn*, İst. 1364 / 1945, I. 37.; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizâmı Cedid ve Tanzimat Devirleri*, Ankara 1947, V. 186.; ez-Zrikli, el-A'lâm, Beyrut 1389 / 1969, I. 138.; Omer Riza Kahhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Dımaşk 1376 / 1957. I. 257.; *Divân-ı Fatin*, İst. 1288.; *Târih Musahebeleri*, İst. 1340.; Eyyub Sabri Paşa, *Mir'âtu'l-Harameyn*, İst. 1304–1305, VI. 888–890.; Muallim Nâci, *Osmanlı Şâirleri*, İst. 1307, s. 106.; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İst. 1333, II. 327–328.; Harputlu İbrâhim Efendi, *ed-Dürrü'l-Muntazam fi Menakibi Arifi'l-Hikem* (yazma) Ârif Hikmet Ktp. No. 3847.; Şihâbuddin Alûsî, *Şehiyyu'n-Nagam fi Tercemeti Şeyhulislam Arifi'l-Hikem*" Dımaşk 1403 / 1983 (Bu eser. Dr. Muhammed el-I'd el-Hatrâvî tarafından tahkik edilmiştir.)

hanenin, oradaki mevcûd kütüphanelerle olan mukayesesini, bu kütüphanenin tesirlerini göstermeye ve bu günkü durumunu sunmaya çalışalım.

***

Türk–İslam kültür ve medeniyetinin en mühim unsuru şüphesiz ki kütüphanelerdir. Ecdadımızın gerek anavatanında gerekse fethettiği ülkelerde tesis ettikleri kütüphaneler, dinin, kültürün ve medeniyetin yayılmasında çok mühim rolleri olmuştur. Şüphesiz Avrupada rönesans hareketlerinin başlamasında en önemli rolü, müslümanların Endelüs, Kuzey Afrika ve Sicilyada tesis ettiği kütüphaneler ve oradaki ilim adamları, bu işte mühim rol oynamışlardır. Biz bu yazımızda kütüphanelerin genel olarak hizmetinden ziyade, Medine-i Münevverede Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey tarafından kurulmuş olan ve hâlen kendi adı ile anılan bu kütüphane ile, Türkler'in orada tesis ettiği medrese kütüphanelerinden ve onların Medinedeki kültür hayatına tesirinden bahsedeceğiz. Bu da, Türkler'in hiç bir dünyevî menfaat gözetmeksizin Allah yolunda yaptıkları hizmetlerin bir örneğini teşkil eder.

Herkesce bilindiği üzere Medine-i Münevvere, Hz. Peygamberin ve Muhacirlerin barınağı olmuş, Mekke-i Mükerremeden sonra gelen en mühim şehirdir. kitabların en yücesi olan Kur'ân-ı Kerimin inişi orada tamamlanmış, yine onun cem'i ve tedvini orada ikmal edilmiştir. Toplanmış olan ilk Kurân nüshasının korunduğu, muhafaza edildiği ev mü'minlerin anası olan Hz. Hafsanın evi olmuştur. Hz. Osman devrinde Kur'ân yazmalarının çoğaltılması "*İmam Mushafın*" Medinede bulunup, orada muhafaza edilmesi ve Kur'ân nüshalarının bu nüshadan istinsah edilmesi, müslümanlar için düstûr olan Kur'ân'ın ilk kitab olarak yazılması gibi hâdiseler, genel olarak islamda ilk kütüphanenin Medinede tesis edildiğini göstermektedir. Şunu da unutmamak gerekir ki, Halife Ömer b. Abdilaziz'in emri ile Medine vâlisi Ebû Bekr b. Hazm el-Ensâri'nin hadisleri toplama emri vermesi ve hadislerin toplanması işi de bu şehirde başlamıştı. Medine ilk asırlarda, tefsir, hadis ve fıkıh ekollerine merkez teşkil etmiş olmasına rağmen, daha sonraki asırlarda bu şehir, Hazreti Peygamberin kabrini ve Mescid-i Nebeviyi bünyesinde barındırması bakımından mukaddes bir şehir olarak kalmıştır. Diğer islam ülkelerindeki büyük merkezlerde olduğu gibi, nedense bu şehirde büyük medreseler, büyük kütüphaneler kurulamamıştır.

Medine tarihi tetkik edildiğinde görülür ki, oraya kültür bakımından en fazla önem vermiş olanlar Osmanlılar olmuştur. Tesis ettikleri medreseler, tekkeler ve kütüphaneler önem kazanmaktadır. Biz de ge-

nellikle bu konu üzerinde duracak, Ârif Hikmet kütüphanesinin Medine için önemini ve diğer kütüphaneleri tanıtmaya çalışacağız.

Bugün Mescid-i Nebevinin kıble cihetinin doğu köşesinde Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey tarafından tesis edilen kütüphane şüphesiz bu zatın en büyük eserlerinden biridir. 1986 yılının Ekim ayında ziyaret ettiğim bu kütüphane, Mescid-i Nebevi etrafında yapılan genişletme çalışmaları neticesinde yegâne ayakta kalan bina, Mescidin kıble cephesinde bu kütüphane ile birlikte, Medine-i Münevvere kütüphanesi ve şer'i mahkeme binasından başka bir bina kalmamış durumdadır. Öyle zannediyorum ki, bu binalar da yakında yıkılmaya mahkûm olacak. Kurulduğu gündenberi Medine-i Münevverenin medar-ı iftiharı olan bu kütüphane, dünyada yüce kültür kıymetine sâhip kütüphanelerden biridir. Muhtevasında çeşitli ilim ve fenleri ihtiva eden nâdir yazmalar bulundurur. Bilhassa Türkçe, Arapça ve Farsça dilleriyle yazılmış, islâm kültürünü ihtiva eden eserlerin kitap ve mecmua olarak miktarı 5000 den ziyadedir. Dr. Muhammed el-I'd el-Hatrâvî nin tahkik ettiği Âlusinin "*Şehiyyu'n-Nagam*" adlı eserinde verilen bilgiye göre 2008 adedi basılmış, 4718 i ise yazmadır. Halbuki, bizim kütüphane defterinden tesbit ettiğimiz kitab mevcudu ise 4373 dür. Bu kütüphanedeki kitaplar konularına göre şöyle sıralanmışlardır:

1– Yazma Kur'ânlar	1—32
2– Tecvid ve Kıraat	33–92
3– Tefsir İlmi	93—266
4– Usulü Hadis ilmi	267—349
5– Hadis İlmi	350—548
6– Akâid İlmi	549—833
7– Hz. Peygamberin sireti	834—1003
8– Hz. Peygambere ait kasideler	1004—1059
9– Usulü Fıkıh ilmi	1060—1116
10– Hanefi Fıkhı	1117—1413
11– Mâliki fıkhı	1414—1420
12– Şâfi'i fıkhı	1421–1439
13– Hanbeli fıkhı	1440—1443
14– Fetvalar	1444—1547
15– Ferâiz ilmî	1548–1572
16– Tasavvuf ilmi (Arapça)	1573—1666

17- Tasavvuf ilmi (Farsça)	1667—1721
18- Tasavvuf ilmi (Türkçe)	1722—1746
19- Dualar ve virdler	1747—1889
20- Harfler ve isimler ilmi	1890—1916
21- Va'z ve İrşâd İlmi	1917—2100
22- Hikmet ve Felsefe ilmi	2101—2145
23- Mantık İlmi	2146—2246
24- Araştırma ve Münazara ilmi	2247—2297
25- Lugât İlmi	2298—2425
26- Sarf ilmi	2426—2483
27- Nahiv ilmi	2484—2685
28- Belâgât ilmi	2686—2813
29- Arûz ve Kâfiye ilmi	2814—2834
30- Hesab ilmi	2835—2861
31- Cebir ve Mukabele ilmi	2862—2867
32- Hendese ilmi	2868—2879
33- Kimya ilmi	2880—2883
34- Tıb ilmi	2884—2918
35- Hey'et ve felek ilmi	2919—2933
36- Mikât (vakitbilgisi) ilmi	2934—2965
37- Askeri Talimat ilmi	2966—2987
38- Kaleme alma ve yazışma ilmi	2988-3028
39- Arab edebiyatı ilmi	3029—3287
40- İran Edebiyatı ilmi	3288—3479
41- Türk Edebiyatı ilmi	3480—3746
42- Arab tarihi ilmi	3747—4012
43- Türk Tarihi ilmi	4113—4231
44- İran Tarihi ilmi	4232—4346
45- Coğrafya ilmi	4347—4358
46- Ziraat ilmi	4359
47- Litografya ilmi	4360
48- Rüya tâbiri ilmi	4361—4364
49- Yazı ve Resim ilmi	4365—4373

Ârif Hikmet Bey bu kütüphaneyi Şeyhulislamlıktan istifa ettiği sene olan 1270 / 1853 yılında inşa ettirmiş ve sayısı 5000 i geçen kitab vakfetmişti. Ârif Hikmet Bey, bu kütüphane için islâm âleminin muhtelif ülkelerinden nâdir eserleri ve bilhassa yazı ve sanat yönü olan eserleri toplamış, Medineye göndermişti. İbnu'l-Emîn Mahmud Kemal'in "*Son Asır Türk Şâirleri*" adlı eserinde belirttiğine göre, Mediney-i Münevvereye gönderilenler, Ârif Hikmet Beyin hususi kütüphanesindeki nâdir ve kıymetli kitablar değil, dışarıdan satın alınan kitablar olduğu ve bu kıymetli kitabların, yeğeni İzzet Bey nezdinde kaldığı anlaşılınca, müzâyededе bulunmadığım için kendimi tevbihe başladım, ne fâide iş işten geçti"[4] demektedir. Bu ifâdeden anlaşıldığına göre, Ârif Hikmet Bey'in Medineye gönderdiği kitablar, islâm kültürünü ihtiva eden genel kitablarla, çeşitli fenleri ihtiva eden kitablardır. Şahsına âit hususi eserleri, şiirleri, memuriyeti ile ilgili vesika mahiyetindeki yazıları İstanbulda kalmış olduğu anlaşılmaktadır.

Bu kütüphanenin değeri hakkında, Âlusinin "*Şehiyyu'n-Nagam fi Tercemeti Şehulislam Arifi'l-Hikem*" ini neşreden Dr. Muhammed el-I'd el-Hatrâvî, şöyle demektedir:" "Şehulislam kütüphanesini tesis etmek ve oraya kitablar satın almak için büyük gayretler ve pek çok mal sarfetmiştir. Oraya, dünyanın çeşitli bölgelerinden, yazı cihetinden en nefislerini, şan ve şeref bakımından en yücelerini ve kıymet bakımından en pahalılarını toplamıştı. Bir yazmanın üzerine kendi elyazısı ile kitabın değerinin 400 osmanlı altın lirası olduğunu yazmıştı. En meşhûr hattatların eserlerini toplamıştı, kendi eliyle yazılmış kitablar da vardır.

Rihletu'l--Hicaziyye sahibi Muhammed Lebib el-Betenûni (Ö. 1357 / 1938) bu kütüphenenin insanı hayrete düşüren yazmalarından bahsederken: "Orada nâdir sanatlardan gârib şeyler gördüm. Bu, farisi şiirleri ihtiva eden kitabdı. Molla Şâhi için güzel beyaz bir hatla yazılmıştı. Buradaki yazıya, sanata, temizliğine, harflerin küçüklüğüne göre dikkatlı bir şekilde nizama konulması bizleri hayrette bırakmıştı. Onun vasıflarını dil tariften âciz kalırdı..." demektedir.[5]

Ârif Hikmet Bey, bu kütüphanenin iyi çalışması ve vazifelileri için, evler, dükkanlar, hanlar, bostanlar ve sâir şeyleri dâimi ve sâbit olarak vakfetmişti. Şeyhülislam bu kütüphane için tanzim ettiği vakfiyesinde şöyle diyordu: "Muhakkak ki ben sahih şer'i bir vakıfla ebedi olarak, 16 adet Mushaf-ı Şerifi, 5000 adet nefis kitabları vakfettim.....

4 *Son Asır Türk Şâirleri*, İst. 1937. IV. 628.

5 *er-Rihletu'l-Hicâziyye*, Ammân 1974, s. 255.

Dört odası bulunan bir hanı, büyük bir ahırı, bir fırını, bir bakkal dükkanı, bir berber dükkanı ve sundurmayı vakfettim. Büyük fırın su kuyusu, sâir müştemilatla birlikte yapılmış binalar vakfettim. Kuyuları ve meyveli ağaçları ile birlikte bir bostan vakfettim. Bir hamamı ve sekiz tane bina kubbeli dükkanları ile birlikte vakfettim. Bu dükkanlardan biri sebzeci, biri kasab, biri bakkal, biri attar ve diğer dördü de başka idi."

Vakfedilen şu mülkün hepsi İstanbulda bulunmakta idi. Vakfiyede zikredilen bu mülkün mesahası 5559 zira' murabba idi. Bunların senelik geliri de 15.000 osmanlı altın lirasından azdeğildi. Osmanlı Devleti süresince, kütüphaneye bu gelir muntazam bir şekilde gelmişti. Fakat sonradan bu gelir gelmemeye başlamış, bu hususta da bir şey bilimiyoruz" demektedir. Aynı muhakkik, bu kütüphane için, Medinede de beş ev vakfettiğini kaydeder. Bu gün bunların bir çoğu kaybolmakla birlikte onların mevkilerini ve yerlerini vermeye çalışır.[6] İstanbul'dan gelen vakıf gelirlerinin kesilmesi ve Medine vakıflarının zayıflaması sebebiyle, bu kütüphanede vazife gören kimselerden bazıları, meccânen bu vazifelerine devam ettiler Sonra bu kütüphane 1380 / 1960 da Medinedeki evkaf idaresine devredildi ve masrafları da Hac ve Evkaf Vekaleti tarafından ödenmeye başlandı.

Kütüphane kurucusunun, kütüphaneden ne şekilde istifade edileceği, görevlilerin nasıl görev yapacakları ve ziyaretçilerin durumları hakkında vakfiyyesindeki bazı şartları şöyledir:

1. Kütüphaneden, gerek istinsah, gerek iare, icâre yoliyle mushafı şeriflerin ve diğer kitapların dışarı çıkarılmaması, sadece onlardan kütüphane içinde istifade edilmesi,

2. Kim olursa olsun, kütüphaneden istifade etmek isteyenlere mani olunmaması,

3. Kütüphanenin muhafazasını yüklenenler (Hâfizu'l-Kütüp) hangi şartlarda olursa olsun, kitab verme ve sunma hususunda aczini ve yorgunluğunu izhar etmemesi, aksine okuyanları teşvik ve rağbet ettirmesi lazımdır.

4. Birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü itibar olunmak üzere iyi hasletlerle muttasıf sâlih âlimler arasından dört kişiyi" Huffâz li'l-Kütüp" tayin olunur.

---

6 Dr. Muhammed el-l'd el-Hatrâvî, *Arif Hikmet, Hayatuhu ve Meâsiruhu*, s. 33.

5. Kütüphane güneşin doğmasından bir saat sonra açılır, güneşin batışına bir saat kala kapanır. Hiç kimse gelmese de kütüphane bu saatler arasında açık olacaktır.

6. Kitap muhafızlarının yazılı şartlarda olduğu gibi, kitaplara ihtimam göstermeleri gerekir. Bu hizmetlerini yerine getirirlerken dört muhafız şöyle nöbetleşirler: Birinci hafız ile üçüncü hafız bir gün, ikinci hafız ile dördüncü hafız diğer gün vazife görebilirler.

7. Dört kitap muhafızı, sabahleyin kütüphane açıldığında bir araya toplanırlar ve her gün iki cüz okumak suretiyle 15 günde bir Kur'ânı hatmederler. Hatmin sevabını Hz. Peygambere ve mushaf vâkıflarına bağışlarlar.

8. Vakfın gelirinden birinci hâfızı kütübe on, ikinciye sekiz, üçüncüye yedi, dördüncüye altı fransız riyali aylık olarak verilir. Kıraat edilmesi, kitabların tozdan ve rutubetten korunması işleri için ayrı ücretler verilir. Ayrıca her Ramazan ayında herkese 12 riyal aynî ücret verilir.

9. Yukarıdaki şartları kütüphanede yerine getirmeyenlere bu hizmetler verilmez. Kendilerine itikad edilen doğru insanlara ve emin kimselere vazife verilir. Kitabların hizmeti ve korunması için, erkeklerden hizmetkarlar kullanılır. Çocuk ve murahıklara vazife verilmez, Çünkü onlar tam olarak hizmeti yerine getiremezler. Kütüphanenin eminlerinden birinin ölmesiyle, küçük, mürâhik veya meczûb çocuklarına vazife verilmez.

10. Kütüphanenin kapıcısı, temizleyicisi ve sucusu olarak hizmetleri yapabilecek olan müstaid ve mustahak olan erkekler tayin edilir ve aylık olarak herbirine dört riyal verilir.

11. Bütün bu şartların dikkatle yerine getirilmesi, kütüphaneyi her yönden muhafaza edip koruması, kütüphane müdürünün vazifesidir.

12. Mütevelli lüzûm gördüğü takdirde, kütüphanenin tamiri ve yenilenmesi, vakfın gelirinden yapılır.

13. Medine-i Münevvere kadısı üç senede bir Muharrem ayında gelerek, kütüphanenin hafızlarını ve hademelerini toplar, onların gözleri önünde kitapları birer birer sayar.

14. Yırtılan ve eskiyen kitaplar, parçalanan risaleler vakfın gelirinden tamir edilir ve yenilenir.

15. Ârif Hikmet yaşadığı müddetçe kendisi mütevelli olur... sonra vakfın hakimi sâlih müslümanlar arasından sâlih bir şahsı mütevelli tayin eder.

Osmanlı Devleti, Ârif Hikmet Bey'in vefatından sonra, vakfın şartlarını yerine getirecek olan emin kimseleri mütevelli tayin etti. Onlar arasında İstanbul müftülüğüne getirilen Şeyh Nuri Efendi et-Türki'de vardı. Şerifler döneminde kütüphanenin mütevelliliğine Abdulkâdir Havvârî getirilmiş, Suudilerin ilk dönemlerine kadar vazifesini yapmıştır. Medinedeki kütüphanelerin hepsi Hac ve Evkâf Vekâletine bağlanınca, bu kütüphane de 1380 / 1960 da, bu vekalete bağlanmıştır. Bu kütüphane, müessisinin yaptırdığı binada bu güne kadar müstakil olarak devam etti. Mescid-i Nebevinin etrafı tamamen yıkılıp temizlendiği için, bu güne (1987) kadar müstakil olarak devam eden bu kütüphanenin, burada kalacağına şüphe ile bakılmaktadır.

Suudiler döneminde bu kütüphanede eminlik (müdürlük) yapan kimseler şunlardır:

1. İbrâhim Harputlu 1372 / 1952 ye kadar.
2. Hasan Eğinli 1377 / 1957 ye kadar.
3. Mahmud Hasan Eğinli 1398 / 1978ye kadar.
4. Ali Ulvi İbrâhim (Kurucu) 1405 / 1985 e kadar.
5. Abdussamed Muhammed Can, (halen kütüphanenin eminidir).

Kitablar üzerinde çeşitli dilde ve tarihlere âit üç çeşit mühür bulunmaktadır. Dâirevi mühür üzerinde: مما وقفه العبد الفقير الى ربه أحمد عارف حكمة الله بن عصمة الله الحسينى فى مدينة الرسول الكريم عليه و على آله الصلاة و التسليم . بشرط أن لا يخرج عن خزائنه ، والمؤمن محمول على أمانته ١٢٦٦/1849 .

(Rabbına karşı fakir, İsmetullah el-Huseyninin oğlu Ahmed Ârif Hikmet tarafından, Kerim olan Rasulün Şehrine, muhafaza edildiği yerden çıkarılmamak ve müminlerin emâneti yüklenmiş olmaları şartıyla 1266 / 1849 da vakfettim) denilmektedir.

Bazı kitablar üzerindeki diğer mühre gelince: "İsmetullah el-Hüseyninin oğlu Hikmetullah tarafından 1267 / 1850 de vakfedildi" şeklinde idi.

Türkçe yazılı üçüncü bir mühürde ise: "Merhûm Şeyhulislam Ârif Hikmet Bey kütüphanesinin vakfiyeye mülhakat 1332 / 1913". Birinci mühür kütüphaneyi tesis edenin koyduğu esas mühürdür. İkinci mühür ve ilhak edilen mecmualara konulmuştur. Üçüncü mühür

ise, tarih ve ifadesinden de anlaşılacağı üzere bazı kütüphane eminlerinin basdıkları mühürlerdir.

Âlusinin "*Şehiyyu'n-Nagam*..." adlı eserini tahkik eden Dr. Muhammed el-I'd el-Hatrâvi, bu kütüphanedeki bazı kitabların çalınmış olduğunu tesbit etmiş ve bu konuda şunları söylemektedir:

1. Endelûsi bir yazı ile hayvan derisi üzerine yazılmış olan, sonu müzehheb bir mushaf, 488 / 1095 senesinde Abdurrahman b. Ali b. Merzûk b. Muhammed b. Mekânis el-Batlayusî tarafından yazılmıştır. Bu mushaf kütüphanenin en nefis mushaflarından sayılır. Fakat bu gün bu mushaf mevcûd değildir.

2. Müminlerin emiri Omer b. Abdilaziz'in Müsnedi, Mahmud el-Ahres'in zikrettiğine göre halen British Museum'da bulunmaktadır.

3. Şerif Paşa bu kütüphaneden 60 kitabın naklini emretmiştir. Bu nakledilen kitabların isimlerinin önünde gâib (mefkûd) olduğu işareti olarak (م) harfi konulmuştur. Nakledilen bu kitablar mecmuunun İstanbulda bulunduğu söylenmektedir.

4. "*el-Istıksâ*" olduğu zannolunan, Mağrib tarihi hakkındaki on cildlik eser de yoktur.

5. Kütüphanede istinsah yapan bir Suriyelinin, yazdığını kütüphanenin mührü ile mühürleyip, aslını çalması...

6. Emânetin vücûbuna riâyet etmiyen bazı eminler zamanında bazı yazmaların satılmış olması.

Bu kütüphane her türlü araştırıcının nazarlarını celbetmiştir. Bazı tarihçiler seyahatlarının büyük bir kısmında ondan bahsetmişlerdir. İşte onlardan bazıları:

1. Ali b. Musa (Ö. 1320 / 1902) "*Vasfu'l-Medineti'l-Münevvere*" adlı eserinde (ki bu eser Hamd el- Câsir tarafından basılmıştır) 14. sahifesinde Harem nâibinin evine doğru Şeyhulislam Ârif Hikmet Beyin büyük kütüphanesi vardır. Onda, diğer kütüphanelerde bulunmayan nefis kitablar bulunmaktadır. O kütüphanede, İstanbul'da vakfedilmiş vakıfların gelirleri ile aylık maaşla çalışan görevliler vardır. Şeyhulislam Ârif Hikmet Bey kütüphanesi gibi bir kütüphanenin gerek muhtevasındaki kitablarının nefaseti ve dâimi görevlileri ve hizmetkarları bulunması yönünden Hicâz toprağında bir benzeri yoktur, denilmektedir. Medine kütüphanelerinden de bahsederken:" "Kütüphanelere gelince, Harem nâibinin evi yönünde Şeyhulislam Ârif Hikmet Bey mer-

humun kütüphanesi, Medinedekilerin en büyük ve en yücesidir" denilmektedir.

2. Muhammed Lebib el-Betenûnî (Ö. 1357 / 1938) "*er-Rıhletu'l Hicâziyye*, s. 254) de, bu kütüphane, temizlik, tanzim ve kitaplarının tertibi bakımından bir delildir, hüccetir" demektedir.

3. Muhammed Kürd Ali (Ö. 1372 / 1952–53) nin Medineye yaptığı seyahat "*Mecelletu'l-Muktebis*"de yayınlanmış (sene 1330, s. 763) dır. "Medine kütüphanelerinin en güzeli, Osmanlı beldelerindeki kütüphanelerin nizam ve temizlik bakımından en hayırlısı Şeyhülislam Ârif Hikmet Efendi kütüphanesidir. Orada takriben 10.000 e yakın meşhûr hattatlar tarafından yazılmış yazma eserler vardır. Bu kütüphanede mütalaada bulunanlara kolaylık temin edilmiş ve rahatları sağlanmıştır. Günümüzde Mısırda Hidiviyye kütüphanesinde bu rahatlığı bulmak mümkün değildir.

4. *Hilyetu'l-Beşer* sahibi Abdurrazzak el-Beytar (Ö. 1335 / 1917) şöyle demektedir.: "Bu kütüphaneyi, Türkler'le Şerifler arasında meydana gelen harpten sonra ziyaret ettim ve Tâif kütüphanesini de gezdim. Kitaplarının çoğunun yağma edildiğini gördük."

5. Fuad Hamza (Ö. 1351 / 1932) nin yazdığı "*el-Bilâdu'l-Arabiyetu's-Suudiyye*" adlı eserinin (s. 232) de, oradan Osmanlılar döneminde az denilmiyecek bir kısım alındı" demektedir.

6. Muasır tarihçilerden Ali Hâfız "*Fusûl min Târihi'l-Medine*" adlı eserinin (s. 241) de:" Şeyhulislam Ârif Hikmet Kütüphanesi 1270 de tesis edildi. Mescidi nebevinin güney doğu köşesindedir. Mescidle, kütüphane arasında yol vardır. Orada nâdir kitaplar bulunmaktadır", demektedir.

Şihâbuddin Âlusinin "*Şehiyyu'n-Nagam...*"nın tahkikini yapan Dr. Muhammed el-I'd el-Hatrâvi, İbn Kesirin" *el-Fusûl fi Sireti'r-Rasûl*" adlı eserinin (ki bu eser 1400 / 1980 de basılmıştır) onuncu sahifesinde şöyle dediğini söylemektedir:" Osmanlılar Hicazdaki son dönemlerinde 1334 de "Hucre-i Şerifeden" kıymetli eşyayı İstanbula naklettiler. Ârif Hikmet kütüphanesinin tümünü evvela Şama, sevkettiler. oradan da İstanbula nakledeceklerdi. Birinci dünya harbi sebebi ile Osmanlı kuvvetlerinin önünde yollar kapanınca, kitaplar Şam'da kaldı. Sonra bunlar 1337 de Medineye iâde edildi. Geçen üç sene boyunca bu kitaplar Şamda Sultan Selim Tekkesinde kaldı. Tekkeye yakın Berede suyunun taşkınları ve kışın tesiriyle sular kitap sandıklarına kadar ulaşmış,

bazı yazma kitaplardaki satırların silinmiş olması, mürekkeblerinin karışması, varaklarının renginin değişmesinin sebebi budur" demektedir.

1401 / 1981 senesinde Medinedeki el-Câmiatu'l-İslamiyye bu kitabların fotoğraflarını almış, araştırıcılar elinde bu eserlerin çoğalmasına vesile olmuştur. Bazı nâdir kitaplar kütüphanede muhafaza edilmektedir. Allah vâkıfına rahmet etsin ve bu eserlerden istifadeyi müyesser kılsın[7].

Hernekadar Suudiler Medineye gereken önemi vermekte iseler de, 1400 senelik bir kültür ve medeniyet geçmişini de nazarı dikkate almalı ve onların mühim olanlarını eski halleriyle yerinde bırakmalıdırlar. Bununla beraber, Suudilerin gerek medinenin imarı ve gerekse Mescid-i Nebeviyi genişletme çalışmaları küçümsenecek bir şey değildir. Medinede kurmuş oldukları İslâm Üniversitesi ve bu Üniversitede birer fakülte haline getirdikleri Kur'ân ve Hadis Fakülteleri ve bu Üniversitede kurdukları yazma ve filimleri ihtiva eden kütüphaneleri, bütün islâm âlemine hizmet etmek için Medinede kurdukları Mushaf matbaası takdire şayandır. 1403 / 1982 yılında Mescid-i Nebeviye yakın bir yerde kurulmuş olan Melik Abdilaziz kütüphanesi, Medine şehrine lâyık son derece modern, soğuk hava tertibatlı bir kütüphanedir. Yeni matbuu eserleri ihtiva etmekle beraber bu kütüphaneye yazma eserlerin konulup kaybolmaktan kurtulduğu bir yer olarak bakabiliriz. Bu yeni kütüphanede muhafaza olunan eski Medine kütüphaneleri şunlardır:

1. Mahmudiyye Kütüphanesi: Bu kütüphane II. Mahmud tarafından Mescid-i Nebevinin "Bâb-ı Selâm"a yakın bir yerde kurulmuş, Sonra Ebû Bekr mescidine nakledilmiş, daha sonra da Mescid-i Nebevinin kıble cihetinde bulunan, Medine-i Münevvere kütüphanesine taşınmış ise de, son olarak bu kütüphanenin yazma eserleri 1982 de kurulmuş olan Melik Abdil aziz kütüphanesine nakledilmiştir. Bu gün Melik Abdilaziz kütüphanesinde bulunan defterden alaşıldığına göre, Mahmudiyye kütüphanesinde bulunan yazma eserlerin genel tasnifini şöylece gösterebiliriz:

1. Kıraat, tecvid ve tefsirler	1—350
2. Usûl-u Hadis	351—395
3. Hadis	396—872
4. Usul-ü Fıkıh	873—943
5. Hanefi Fıkhı	944—1314

7 *Şehiyyu'n-Nagam*.... s. 31-40.

6. Mâliki Fıkhı	1315—1347
7. Şâfi'i Fıkhı	1348—1392
8. Hanbeli Fıkhı	1393—1485
9. Tasavvuf	1486—1691
10. Va'z ve İrşâd	1692—1833
11. Akâid	1834—1943
12. es-Siretu'n-Nebeviyye	1944—2076
13. Lugât, Sarf, nahiv, belâgât	2077—2353
14. Lugat, edep	2354—2387
15. Mantık	2388—2473
16. Hesâb	2474—2485
17. Tıb	2486—2517
18. Tarih	2518—2581
19. Mecmualar	2582—3314

Görüldüğü gibi bu kütüphane kitap ve mecmua olarak 3314 cild yazma eseri ihtiva etmektedir. *Mirâtu'l-Haremeyn* sahibi Eyyub Sabri Paşa ise bu kütüphanede 4569 adet kitabın varlığından bahsetmektedir.[8] Mirâtu'l-Haremeyn sahibinin verdiği kitap sayısı ile, bugünkü sayı arasında 1255 adet kitabın eksik olduğu anlaşılmaktadır. Ya bunlar kaybolmuş veya Eyyub Sabri Paşa, yazma ve matbu olan kitabları ayırt etmeden bu rakkamı vermiş olabilir. Melik Abdülaziz kütüphanesinde, yazma eserlerin bulunduğu kütüphaneler şunlardır:

2. İbrâhim Sadullah el-Hanefi	1—52
3. Kazâniyye kütüphanesi	53—203
4. Medine-i Münevvere Kütüp. den gelen yazma eserler	204—381
5. İrfaniyye kütüphanesi	382—465
6. Cebert kütüphanesi	466—490
7. İhsaniyye kütüphanesi	491—604
8. Sakızlı kütüphanesi	605—1135

Mir'âtu'l-Haremeyn sahibi bu kütüphanenin mevâli-i kiramdan Sakızlı Mustafa Efendi tarafından kendi ismine kurduğu medresenin içinde bulunduğunu. 593 kitabı ihtiva ettiğini söylemektedir.[9]

9. Sâfi kütüphanesi	1136—1337
10. Şifâ kütüphanesi	1338—2318

8 *Mir'âtu'l-Haremeyn*, İstanbul 1304-1305, VI. 888.

9 Aynı eser, VI. 888-889.

Eyyûp Sabri Paşa bu kütüphanenin eski Şeyhulislamlardan Feyzullah Efendi tarafından kurulduğunu söyledikten sonra bu kütüphanenin Şifa medresesi içinde bulunduğunu ve 1246 adet kitab ihtiva ettiğini söylemektedir.

11. Şeyh Omer Hamdân kütüphanesi 2319—2449

12. Kîlî Nâzır medresesi kütüphanesi 2450—2641

Mir'âtu'l-Haremeynde (VI. 890) bu kütüphane Kîli nazırın eseri olup ismine nisbet edilen medrese içindedir ve 157 kitabı ihtiva ettiği söylenmektedir.

13. Karabaş medresesi kütüphanesi 2642—3461

Bu medrese 1985 yılına kadar mevcûd idi. Mevâli-i kirâmdan Karabaş Ömer Efendi tarafından kurulan Karabaş medresesinin içinde bulunmaktadır. Eyyub Sabri Paşaya göre bu kütüphanede 1269 eser bulunmaktadır.

14. Rıbat-ı Seyyidina Osman kütüphanesi 3462—4219

Yukarıda zikri geçen ondört kütüphane bugün Melik Abdilaziz kütüphanesinde bulunmaktadır. *Mir'âtu'l-Haremeyn* sahibi Medinede bulunan on sekiz kütüphanenin isimlerini vermektedir. Bunlardan bazısı yukarıda zikri geçtiğinden onları tekrar saymıyacağım. İsmi geçmiyen kütüphaneler ise şunlardır:

1– Şeyhu'l-Harem Emîn Paşa kütüphanesi, 158 kitabı ihtiva etmektedir.

2– Beşir Ağa kütüphanesi: Dâru's-Saâde Ağası Beşîr Ağa tarafından kurulan medrese içindedir. Halen yeniden yapılan Beşir Ağa medresesi icerisinde bulunmaktadır. 2063 adet kitabı ihtiva etmektedir.

3– Hamidiyye kütüphanesi: Hamidiyye medresesi içerisinde bulunmakta idi. 1659 adet kitab vardır.

4– Cemalu'l-Leyl kütüphanesi: Bu kütüphane merhûm seyyid Cemâlu'l-Leyl'in hanesinde bulunduğu söylenmektedir. Eyyub Sabri Paşa kütüphanenin tetkik edilemediğini söylemektedir.

5– Bisâtî Kütüphanesi: Medine ahalisinden ve Harem-i Şerif imâm ve hatiblerinden Ahmed Bisâti Efendi merhumun kütüphanesidir. 1050 kitabı ihtiva etmektedir.

6– Şeyh el-Gafûr kütüphanesi: Mücavirlerden Buharalı Abdulgafûr Efendinin vakfı olup namına nisbet edilen tekkededir. 129 kitab bulunmaktadır.

7– Mazhar Efendi kütüphanesi: İmâm-ı Rabbâni evladından Şeyh Mazhar efendinin eseri olup, kendine nisbet edilen tekkededir, 1100 adet kitab vardır.

8– Hüseyin Ağa kütüphanesi: Mısır tekkesi nazırı Hüseyin Ağanın vakfı olup, kendi adını taşıyan medresededir. 100 kitab vardır.

9– Fenayirci kütüphanesi: Mücâvirlerden Emin Efendi merhûma ait olup, kendi adına anılan medrese içindedir. 150 kitab vardır.

10– Servet Efendi kütüphanesi: Kudemây-ı mücâvirinden Muhammed Servet Efendi vakfıdır. 206 kitab vardır.

11– Selim Bey kütüphanesi: Sultan Abdulmecidin yakın sırdaşlarından olan Selim Bey merhumun vakfıdır. Burada 500 kitabın mevcûd olduğu söylenmektedir.

Eyyub Sabri Paşa, zikrettiği bu kütüphanelerden başka her medresede bir kütüphane bulunduğunu, fakat bunlarda bulunan kitablar, yukarıda zikredilenlere nisbetle yok denecek kadar az olduğundan, onların isimlerini anmaktan vazgeçtiğini söylemektedir.

Şu anda Mescid-i Nebevi etrafında ve Medinede geniş bir inşaat faaliyeti sürdüğünden, zikredilen medrese ve tekkeler kaldırılmış durumdadır. Yukarıda da söylediğimiz gibi onlarda bulunan kitablar, Melik Abdilaziz kütüphanesinde muhafaza altına alınmışlarsa da pek çok kütüphane muhteviyatından haberdar olamamaktayız. Eyyub Sabri Paşanın *Mir'âtu'l-Haremeyn* adlı eserinde isimlerini saydığı 18 kütüphanede 22615 adet eserden bahsederken, bu gün Melik Abdilaziz kütüphanesinde, Mahmudiyye kütüphanesi ile birlikte 7533, Ârif Hikmet Kütüphanesi 4373, Beşir Ağa medresesinde 2063 adet kitab bulunmaktadır. Bunların toplamı ise 13969 etmektedir. Eyyup Sabri Paşanın verdiği sayıdan 8646 adet kitab eksik görülmektedir. Bu eksiklik, ya matbu eserlerin buraya dahil edilmemiş olmasından, veya bunların kaybolmuş olmasından ileri gelebilir.

İşte Medine kültür hayatına tesir eden kütüphanelerin kısa hikayesi budur. Şunu da unutmamak gerekir ki, Türk tarihine ve bilhasa Türk edebiyatına dâir divanlar bu kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. Bu sahada çalışanların ilgisine sunulur.

KÜLTÜRÜMÜZDE DİN

Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU

1- Durum

a) *Dine Olan İhtiyaç:*

İnsanlar ötedenberi bu âleme bir anlam vermeye çalışmışlardır. Düşünürler, âlemin ilk maddesinin ya da var olma sebebinin ne olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Kâinatın var olma sebebinin ateş, hava, su ya da toprak olduğu ileri sürüldüğü gibi, her şeyin kendiliğinden meydana geldiğini söyleyenler de çıkmıştır. Kimi düşünürler bir ilk hareket ettiriciden söz etmiş, kimisi her şeyi düşünceyle başlatmış, kimisi de varlığı Tanrı ile açıklamaya çalışmıştır.

İnsanoğlu varlığın başlangıcını ve sonunu düşünürken akılla kesin biçimde çözemediği evrensel sorunlarda dinî değerlere yönelmiştir. Dinin en önemli ilkelerinden olan inançlar, kâinata ve hayata anlam vermekte insanları derin biçimde etkilemiştir. Kutsal değerler toplumun çeşitli kültür unsurlarını yönlendirmiştir. Böylece insan, hem âlemin başlangıcını ilâhî güce bağlamış, hem ölümden sonraki hayata hazırlanmaya çalışmış, hem de bu dünyada davranışlarından sorumlu olacağını idrak etmiştir.

Demek ki din, insana hem kâinatın var olma sebebini açıklamakta, hem de dünyada nasıl davranmak gerektiği hususunda öğütler vermektedir. Böylece de düşüncenin çözemediği fizik ötesi sorunlarda inanç, yol göstermektedir.

Din, kendi sistemi içinde, bir ruhsal boşluğu doldururken, ahlâkî açıdan insanları iyiye, güzele ve doğruya götürme görevini ifaya çalışmıştır. Ahlâk bilimi geniş ölçüde toplumun değer yargıları arasında neyin iyi, neyin kötü olduğunu gösterir. İyinin yapılmasını, kötüden de kaçınılmasını öğütler.

Din ve ahlâk insanların duygu, düşünce ve özlemlerini de etkilemiştir. Durum böyle olunca kültür ve sanat unsurlarında dinin etkisi kendini göstermiştir.

Ancak kâinatın nasıl var olduğu hususunda nasıl filozoflar anlaşamamışsa, dinler de tek bir inanç sisteminde birleşememiştir. Hatta bu yüzden ayrı din mensupları arasında savaşlar olmuştur. Bu savaşların inanç ve yönetim sorunları yüzünden aynı dinin mensupları arasında da olduğuna tanık olmâktayız.

b) *Din Nedir:*

Din, geniş ölçüde insan ile Tanrı arasında bağlılıktır. Her dinin inanç sistemi, ibadetleri ve kutsal değerleri vardır. İnsanlık, dinî açıdan çeşitli aşamalardan geçmiştir. İlkel insanlar, kendileriyle doğayı birbirinden ayıramamıştır. Bu nedenle tabiat güçlerine tapıldığı dönemler olmuştur. Çok tanrıcı dönemlerde insanlar gizli ruhlara inanmışlar, ya kendi elleriyle yaptıkları putlara, ya da tabiattaki varlıklara tapmışlardır.

İnsanlık tarihinde tek Tanrıcı dinlerin de hüküm sürdüğünü görmekteyiz. Tek Tanrıcı dinler arasında en son gelen ve en olgun olanı islâmiyettir. İslâmiyet 7. yüzyılın ilk yarısında Hz. Muhammed tarafından duyurulmuş ve hızla yayılmıştır. İslâm hareketi, hem Arabistan'da putatapıcılığa son vermiş, hem de çağındaki değerlere göre yepyeni görüşler getirmiştir.

Hz. Muhammed, 622 yılında Mekke'den Medine'ye göç ettikten sonra daha sistemli ve açık çalışma imkânını bulmuştur. Bazan savaşlarla, bazan üstün kişiliği ve sağduyusuyla duyurduğu yüce dini yaymıştır. İşin başından beri Tanrı'dan vahiy aldığını ve kendisinin son Elçi (Peygamber) olduğunu anlatmıştır. Sağlığında İslâmiyetin başarılarına tanık olmuştur.

c) *Dinin Geçirdiği Aşamalar:*

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra müslümanlar arasında kırgınlıklar başlamıştır. Bu kırgınlıkların başında yönetim sorunu gelir. Damadı Hz. Ali'nin, bir süre bekledikten sonra Hz. Ebu Bekir'i halife tanıdığı bilinmektedir. Bununla birlikte ilk dört halife döneminde yani Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde İslâm'ın gücü artmış ve yayılmıştır.

Ancak Hz. Osman zamanından itibaren yönetim sorunları yüzünden kin tohumları yeşermeye başlamıştır. Hz. Ali'nin halifeliği döneminde bu kin tohumları Hz. Muhammed'in yakın arkadaşları arasında sıcak savaşlara sebep olmuştur. Cemel olayında (Cemel Vak'ası denen savaşta) 7000 müslüman öldürülmüştür. Savaşın bir tarafının önderi Hz. Muhammedin damadı Hz. Ali, öteki tarafın büyüğü ise Hz. Mu-

hammed'in eşi Hz. Aişe idi. Bu savaşta, Talha ve Zübeyr b. Avam da Hz. Aişe'nin yanında yer almıştı. Bilindiği üzere bu iki zat, Hz. Muhammed tarafından daha önce Cennet'e gideceği açıklanan Aşere-i Mübeşşere arasındadır. Görülüyor ki dinde siyasî sorunlar, seçkin ve temiz müslümanların bile birbiriyle savaşmalarına sebep olmuştur.

Daha sonra Muaviye de Ali'nin halifeliğini kabul etmemiş, bu yüzden Sıffîn savaşı olmuştur. Sıffîn Savaşında da 40.000 dolayında müslüman ölmüştür. Neticede Ali, Kufe'de, Muaviye de Şam'da halifeliğini yürütmüştür. Daha sonra yönetimi Emevîler tamamen ele geçirmiştir.

İslâm'da yönetim sorunu, dinin özündeki temiz ve yüksek değerleri zaman zaman saptırmaya sebep olmuştur. Emevî-Abbasî çekişmesi, durmamış ve yönetim yüzünden türlü türlü oyunlar oynanmıştır. Yönetim 750 yıllarında Emevîlerden Abbasîlere geçmiştir.

d) *Türkler ve İslâmiyet:*

Abbasîler döneminde Türklere karşı ilgi artmıştır. Halife Memun'un ordusunda Türk soyundan askerler vardı. Mu'tasım zamanında ise Türklerden oluşan özel birliklerin yetiştirilmesine özen gösterildi. Türkler IX. yüzyıldan itibaren İslâmiyet'e karşı daha çok ilgi duymaya başladılar. Mu'tasım zamanında Maveraünnehir'de İslâmlaşma hızlandı. Türkler genellikle gönülleriyle müslümanlığı kabul etmişlerdir. X. yüzyılda Karluklar, Oğuzlar ve Batı Türklerinden ikiyüzbin çadır halkı İslâmiyet'i kabul etti. XI. yüzyılda Türk âleminin büyük çoğunluğu İslâmiyet'in etkisi altına girdi.

Türkler, yiğit bir ulus olarak Ortaasya'da bazı ülkelere yayıldıklarından çeşitli kültürlerle karşılaşmışlardır. Şamanizm'i, Budizm'i Maniheizm'i, Mazdeizm'i ve hatta Hıristiyanlığı az çok tanımışlardır. Bu nedenle de din konusunda İslâm'dan önce tutuculuğa yönelmemişlerdir.

Şamanist Türkler, İslâmlaşınca bazı törelerini yeni dine uydurmuşlardır. Şamanizm'de toplumun dinî önderi olan Kam, vecde gelen, rakseden, şiir söyleyen ve gizli ruhlarla temas kuran insan tipiydi. Türkler İslâmlaşınca Kamların yerini Atalar ya da Babalar denen insanlar aldılar. Bunlar eski Türk törelerinde bulunan müzik eşliğindeki raksı, nefes okumayı, menkibe anlatmayı dinde yaşattılar. Kadınlara karşı bağnaz davranmadılar. Böylece Türkler arasında yumuşak, sanata yönelik ve vicdan özgürlüğüne saygılı inanç anlayışı yaygınlaştı. Özellikle XI. yüzyıldan sonra bu anlayış Anadolu'da da yayıl-

maya başladı. Bunda Ahmet Yesevî'ye isnat edilen Divan-ı Hikmet adlı manzum eserin de etkisi oldu. Ahmet Yesevî, hitap ettiği topluluğun kültür düzeyine göre basit menkibeleri, dinî ve ahlâkî öğütleri, Allah'ın büyüklüğünü ve gücünü dile getirmiştir.

İslâm dini, Türkler'e yeni bir güç katmış, 1071 yılında Malazgirt savaşının kazanılması, Türk kültür etkinliklerinin yayılmasını kolaylaştırmıştır.

e) *Türkler'in İslâm Kültürüne Katkıları ve Yabancı Kültürlerle Münasebetleri :*

Türkler, Ortaasya'dan Anadolu'ya göç ederken kendi kültürlerini de taşımışlardır. İslâm âleminde bilim dili Arapça, edebiyat dili Farsça'ydı. Bazı Türk düşünürleri eserlerini bu sebeple Arapça yazmışlardır. Ancak düşünce olarak islâm kültürünü zenginleştirmişlerdir. Bununla birlikte aile hayatı, törelere bağlı olduğundan evlerde Türkçe konuşulmuştur. Anadolu'da Türkçe yayılmıştır. Mukaddimetul-Edeb adlı sözlük, Zemahşerî (Ölm. M. 1134) tarafından Türkçe'ye çevrilmiş, 1069–1070 yıllarında Yusuf Has Hâcip tarafından Türkçe Kutadgubilik yazılmış, ayrıca Kaşgarlı Mahmut tarafından Divan-ı Lügat-ı Türk kaleme alınmıştır. 1277 yılında Karamanoğlu Mehmet Bey, Türkçeyi resmî dil olarak kabul etmiştir. Daha sonra Türkçe eserler çoğalmaya başlamıştır. Yunus Emre (Ölm.M. 1320) şiirlerini Türkçe yazmıştır. Türkler Avrupa'da yerleştikçe Türkçe bir çok yabancı dili etkilemiştir.

Fikir alanında İslâm âlemine Türk düşünürü Farabî (Ölm.M. 950)'nin İbni Sina (Ölm.M. 1037)'nın ve Birunî (Ölm. 1051)'nin etkileri olmuştur. Bunlar aynı zamanda çeşitli bilim dallarında çalışmışlardır. Farabî ve İbni Sina, İslâm felsefesine özgün katkılarda bulunmuştur. Bunların bazı eserleri XII. yüzyılda Batı'da latinceye çevrilmiştir. İbni Sina'nın tıp, Farabî'nin musiki alanında ayrıca Batı'ya etkisi olmuştur. Birunî ise Astronomi, tıp, eczacılık, fizikî coğrafya alanında önemli çalışmalarıyla dünyaca tanınmıştır.

Farabî ve İbni Sina'nın akılcı felsefesi sonraları bazı din yorumcularını kızdırmıştır.

Yunus Emre, Mevlana ve Hacı Bektaşı Velî gibi düşünürler ise mistik felsefede tanınmıştır. Bu düşünürler XIII. yüzyılda Anadolu'da hoşgörülü bir İslâm anlayışının sergilenmesinde etkili olmuşlardır.

Anadolu'da Selçuklular döneminde bağnazlıktan uzak sanat eserleri meydana getirilmiştir. Camiler, medreseler ve kervansaraylar, resimler ve kabartma figürlerle süslenmiştir.

Türklerin etkisi inanç açısından da dikkati çekicidir. Türkler Anadolu'da Bizans yönetiminde derebeylerin baskısından bıkmış topraksız aileleri memnun etmesini bildiler. İslâmın fetih hukukuna dayanarak aldıkları araziyi devletin malı saydılar. Çiftçilere işleyebilecekleri kadar toprağın tasarruf hakkını babadan oğula geçebilecek bir biçimde verdiler. Göçebeleri yerleştirdiler. Öğrendikleri şehirleşme usullerinden yararlanarak kurdukları mahalleleri camilerle ve Türk eserleriyle donattılar. Bir yandan daha iyi ziraat ürünü aldılar, öte yandan sosyal düzeni daha iyi duruma getirdiler. Ticarette ve meslek hayatında Ahîlik, Türklerin başarılarına katkıda bulundu.

XIII. yüzyılda Moğol istilâsından kaçan Türkler, akın akın Batı'ya göç ettiler. Türkler Anadolu'daki Süryaniler'in, Ermeniler'in ve Rumlar'ın inançlarına saygı gösterdiler. Bunlar Bizanslılardan çok Türkler'den memnun kaldılar. Bizans idaresinde ezilen köylüler Selçukluların egemenliğine girdiler. II. Kılıçaslan, Malatya Süryanî patriği Mihael'e mektup yazarak Bizans'a karşı zaferinde duasının katkısı olduğunu bildirdi. Teşekkürlerini yazdı. II. Gıyasettin Keyhusrev evlendiği Gürcü prensesinin Konya sarayına papaz ve kutsal eşya ile gelmesini hoşgörüyle karşıladı.

Osmanlılar döneminde uzun süre aynı hoşgörünün devam ettiğini görüyoruz. Murat I'in Bizanslılara ve Rumlara karşı iyi muamelesi, Bizans Kilisesi'nin sevgisini çekiyordu. Patrik, 1385'de papa VI. Urben'e yazdığı mektupta Sultan Murad'ın kiliseye tam bir özgürlük tanıdığını bildirmiştir. Türklerin bu tutumu, hem siyasî, hem de kültürel açıdan kaynaşmaya kolaylık sağlamıştır. Anadolu'da Türk kültürü yaygınlaşmış ve benimsenmiştir. Bu kültür aynı biçimde Trakya'da kökleşerek etkisini Batı'ya doğru uzatmıştır.

Ancak Selçuklular zamanında ve Osmanlıların ilk yüzyıllarında Türk kültüründe görülen hamleci gelişme, daha sonra yön değiştirmeye başlamıştır.

İslâmın özünde bulunan bilimci, akılcı ve hoşgörülü yorumların yerini fanatik görüşler almaya başlamıştır. Fars ve Arab kültürü, Medreseyi derin bir biçimde etkilemiştir. Tarikatlar, fetihçi, atılımcı ve sanata dönük havadan miskinliğe doğru yönelmiştir. Bazan da siyasî nedenlerle isyanlara alet edilmişlerdir. Esasen henüz XIII. yüzyılda tarikatlarda yer yer isyankâr hareketler görülmüştür. 1240 yılında

Baba İshak ve müritlerinin isyanı, Selçukluların zayıf düşmesine neden olmuştur. Bu yüzden Moğolların karşısında 1243 Kösedağ savaşında yenik düşmüşlerdir. İran kültürünün temsilcisi olan ve 1394'de ölen Fazlullah'ın müritleri, Anadolu'da Hurufiliği yaymaya çalışmışlardır. Fazlullah'ın örgüte kazandırdığı Türk şairi Nesimî sayesinde Hurufiler, Anadolu'da bir çok taraftar bulmuştur. Nesimî (Ölm. 1418)'nin şiirleri Hatayî, Fuzulî, Refiî, Viranî, Kayserili Temannaî, Karaferyeli Hasan Rumî, Hüseynî, Usulî, Nebatî, Bağdatlı Tarzî, Bosnalı Vahdetî, Tebrizli Penahî ve Muhîtî üzerinde etki yapmıştır.

1416 yılında isyancı hareketlerin öncülüğünü yapan Şeyh Bedrettin de Osmanlıları çok uğraştırdı. Nihayet yakalanarak 1420 yılında Padişah Mehmet I'in aldığı bir fetva ile astırıldı.

1514'deki Çaldıran savaşı da dinî nifak yüzünden çıkartılmıştı. Daha sonra da Celâlî isyanları başladı. Bu savaşlarda yönetimin aksak yönleri yanında dinî sebepler de bulunmaktadır.

Bu durumlar nedeniyle Osmanlı yönetimi tarikatlar karşısında medreseyi tutmuştur. Medrese de felsefeye tamamen sırt çevirerek katı yorumları tercih etmiştir. Bu yöneliş Türk kültüründe Arapça'nın ve Arap kültürünün etkisini artırmıştır. 1547 yılından itibaren medreselerde müspet bilimler en alt düzeye indirilmiştir. Felsefeye ise yer verilmemiştir. Şerhçilik ağır basmış, yeniliklere günah gözüyle bakılmaya başlanmıştır. Sonuçda Osmanlılar gerilemeye başlamıştır.

XVII. yüzyılda Kadızadeliler, Devlet işlerinin bozukluğunu Şeriattan sapılmasına bağlamışlardır. Resim ve musiki gibi bazı sanat faaliyetlerinin yasaklanmasını istemişlerdir. Ayrıca tarikatları da lânetlemişler, tütün ve kahvenin haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Osmanlılar artık eski görkemli başarılarını sürdüremez olmuşlardır. Yeniliğe ve yaratıcılığa karşı çıkılması sonucu gerileme her alanda görülmüştür. Yönetimde, sosyal ve ekonomik hayatta, düşünce ve kültürde eski canlılık gerileme göstermiştir.

Avrupa ise XV. ve XVI. yüzyılda bilim ve sanatta yeni girişimleri gerçekleştirmiş, ticaretini güçlendirmiş ve teknik açıdan ileri adımlar atmıştır. Basımevinin kurulması, pusula ve barutun geliştirilmesi, ticaret yollarının değişmesi, sömürgeler kazanılması, İncil'in Almanca'ya çevrilişi ve akla dayalı gerçekçi dinî yorumlar yapılması Avrupaya bir hareket verdi.

XVII. yüzyılda Batı düşünce tarihinde yeni bir dönem başladı. Bu çağda akıl, gerçeği bilmek ve açıklamak yetisi olarak anlaşılmıştır.

Matematik ve fizik örnek bilgi olarak seçilmiştir. Descartes'la yöntem sorunu gündeme gelmiştir.

XVIII. yüzyıl ise Batı'da, aydınlanma çağı olarak bilinir. Bu yüzyılda Batı'da din ve gelenekler yerine aklî değerler konmaya çalışılır. XVI. yüzyıldan beri devam eden din ve politika, din ve akıl çatışmasında hürriyet ve akıl nihayet galip gelir. Kültürde metafiziğin etkisi devam etmekle birlikte aklî değerler, üstün derecede öne geçer. Kısacası Batı'da XVIII. yüzyılda gelenek ve hurafelerden geniş ölçüde uzaklaşma dönemi başlar. Yine bu yüzyılda lâik bir dünya görüşünün temeli atılır. Böylece Avrupa bilimde, teknikte ve kültürde hızla ilerlemeye başlar.

Osmanlı devlet adamları, zaman zaman ülkelerindeki gerilemenin sebeplerini araştırmaya ve durumu düzeltmek için çareler bulmaya çalıştılar. Bu sebeple Lâle Devri'nde, Batı'ya yönelmenin gereğini duyarlar. Avrupa'dan 280 yıl kadar sonra 1727'de basımevi kurulur. Batı'daki bilgilerden yararlanmak eğilimi başlar. Bu dönemde Batı'dan bazı bilginler, edebiyat ustaları ve sanatçılar İstanbul'a gelirler. Batı'yla Osmanlılar arasında kültür alışverişi canlanmaya yüz tutar. Ancak bu gelişme Patrona Halil'in geriye dönük ayaklanmasıyla bir süre durdurulmuştur.

Osmanlılar yenileşme hareketine daha sonra I. Mahmut zamanında devam etti. Humbaracı Ahmet Paşa on dört yıl süresince Osmanlı ordusunu çağdaşlaştırmaya çalıştı. Padişah III. Mustafa zamanında da Baron de Tott Osmanlı topçu sınıfını yeniden örgütlemiştir.

Zamanın çağdaş medeniyetine III. Selim devrinde (1789–1807) çok önem verildi. Yöneticiler, İmparatorluğun bilimsel, teknik, eğitimsel ve ekonomik önlemlerle gerilemeden kurtulacağını kavramaya başladılar. Bu hususta gerekli çalışmalar yapılarak Nizam-ı Cedid hareketi başlatıldı. Yeni bir ordu kurma çalışmalarına girişildi. Bu çalışmalar hem bozulmaya yüz tutmuş Yeniçeri Ocağını, hem de mutaassıp kimseleri memnun etmedi. Neticede 1807 yılında Kabakçı Mustafa'nın geriye dönük ayaklanması başladı. III. Selim öldürüldü. IV. Mustafa saltanata getirildiyse de hükümdarlığı kısa sürdü. Alemdar Mustafa Paşa, II. Mahmud'un Padişah olmasını sağladı (1808–1839).

XVIII. yüzyılda Avrupa'yı Fransız ihtilali etkilemeye başlamıştır. XIX. yüzyılda ise demokratik anlayış, insan hak ve hürriyeti, lâik düşünce ve milliyetçi görüşler Avrupa kıtasında iyice işlenmiştir. Sanat,

edebiyat ve felsefe alanında romantik görüşler çoğalırken bilimde gözlemci ve deneyci yöntem gelişir. Pozitivist fikirlerin etkisi çoğalır.

XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu yenileşme hareketine devam eder. Batı'yla kültür alışverişi hızlanır.

II. Mahmut 1826'da Yeniçeri Ocağını kaldırarak yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye adıyla yeni bir ordu kurmayı başarır.

II. Mahmut'tan sonra 1839'da Padişah olan oğlu Abdulmecit yenileşme hareketine devam eder. 3 Kasım 1839'da Mustafa Reşit Paşa'nın teşvikiyle Gülhane Hatt-ı Humayunu'nu ilân eder.

Böylece Osmanlılarda yeni bir hukuk dönemi başlamıştır. Gülhane Hatt-ı Humayunu ile bütün yurttaşların özgürlüğü, güvenliği ve mülkiyet hakları kanunların güvencesine alınmıştır. Padişah Hatt-ı Humayun ilkelerine uyacağına halk önünde yemin etmiştir. Gülhane Hatt-ı Humayunu Şeriattan doğmuş değil, herkesin bilgisine Türkçe olarak sunulmuş, toplumla ilgili ilkelerdir.

1856 yılında ilân edilen İslâhat Fermanı ile bu ilkeler güçlendirilmiştir. Müslümanlarla gayrı müslimler arasında ticaret, vergi, askerlik ve çalışma alanlarında eşitlik öngörüldü. Alışılmış dinî kurallar dışında güvenceler verildi.

Osmanlılar 1839'da ilân edilen Tanzimat Fermanı'ndan sonra yalnız hukuk alanında değil, eğitim alanında da yenileşmeye önem verdiler. Sıbyan Mektepleri ve Medreseler ihtiyaca cevap vermediğinden çağdaş nitelikte Rüşdiye ve Sultanîler açtılar. Ancak mutaassıp kimseler bu okulları da etkilemeye çalıştılar. Resim, harita ve kara tahta kullanılmasını dine aykırı görenler oldu. XIX. yüzyılda açılan Tıp okulu, Harp okulu, Mülkiye, Öğretmen okulu ve Kız Öğretmen okulu, Medreselerden farklı bir dünya görüşünü sergilemekteydi.

Osmanlı yönetiminde 1876'da I. Meşrutiyet ilân edildi. Ancak parlamento çok uzun ömürlü olmadı. 1908'de II. Meşrutiyet ilân edildi. Ülkede demokratik bir hava esti. Ancak 1909 yılında 31 Mart vakası diye bilinen geriye dönük ayaklanma oldu. II. Abdulhamid tahtan indirildi.

Tanzimattan sonra ülkede çeşitli akımlar gelişmeye başladı. Hürriyetler arttıkça azınlıklar, yabancı devletlerin etkisiyle Osmanlılardan kopma faaliyetlerini yürüttüler. İmparatorluğu yaşatabilmek için çare arayan düşünür ve yazarlar çeşitli görüşler ortaya attılar. Bunlar arasında İslâmcılık, Türkçülük ve Osmanlıcılık görüşlerini savunanlar

oldu. Batı yöntemlerini dile getirenler de vardı. Yeni Osmanlılar adalet, eşitlik ve hürriyet kavramlarını benimsemekle birlikte meşrutî yönetimi benimsiyorlardı. Osmanlı kalınmasını istiyorlardı. Ali Suavi Türkçülüğü savunuyordu. Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin başkanlığına atanan Cevdet Paşa (1822–1895) ise İslâm ilkeleri çerçevesinde yeniliğe taraftardı. Mecelle'nin meydana gelmesinde emeği olan Cevdet Paşa, Kuran'a dayanarak bazı hukuk kurallarını yenileştirmek istedi. Mecelle'de zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği ve dinde baskı olamayacağı ilkelerine yer verdi. Mecelle ile İslâm Hukuku açısından dünya işlerinin şekli olarak dinden ayrılışı öngörülmüştür. Mecelle ilkeleri bir açıdan dine dayatılmakla birlikte ruh olarak dünya işlerinde yeniliklere imkân vermiştir. Osmanlılarda Tanzimat'tan sonra hukuk alanında yarı lâik uygulamalar çoğalmıştır. Ancak devletin temel yapısı teokratik kalmıştır. Din her şeyi etkilemeye devam etmiştir. Eğitimde ve fikir hayatında temel sorunlarda birlik sağlanamamıştır. Devletin yapısında eski ve yeni çatışması devam etmiştir.

f) *Bugünkü Durum:*

Türkiye Cumhuriyeti 29 Ekim 1932'de kurulmuş ve bir çok inkılâp yapılmıştır. İnkılâplar içinde 3 Mart 1924 halifeliğin kaldırılmasının önemi büyüktür. Aynı yıl Öğretimin Birleştirilmesi (Tevhid-i Tedrisat) Kanunu, Türkiye Büyük Millet Meclisince kabul edilmiştir. Yönetimde lâik uygulamalar başladı. 1925'de tekke ve zaviyeler kapatıldı. Şapka kanunu kabul edildi. 1926 yılında Türk Ticaret Kanunu, Türk Medenî Kanunu ve Türk Ceza Kanunu yürürlüğe girdi. 1928'de lâtin harfleri benimsendi. Daha sonra kadınlara seçme ve seçilme hakkı verildi. 1937 Anayasası'nda Türkiye Cumhuriyeti'nin lâik bir devlet olduğu belirtildi.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile ümmetçiliğin yerini millî devlet görüşü aldı. Kanunlar Şeriat değil, toplumun ihtiyacı göz önünde tutularak yapıldı.

Cumhuriyet yönetimi, halifeliği kaldırmakla birlikte yapısında Diyanet İşleri Başkanlığı'na yer verdi. Böylece yurttaşların dinle ilgili müşkillerini çözmek için ihtiyacı olan kurumu kurdu.

Lâiklik dinsizlik değildir. Aksine herkesin inanç ve ibadetinde serbest olmasıdır. Ancak lâikliğe göre kimse devletin sosyal, siyasal, hukukî ve ekonomik düzenini teokratik yapamaz.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ülkemizde iyi niyetlerle din eğitimi gündeme gelmiştir. 1949'da Ankara Üniversitesi'nde bir İlâhiyat Fa-

kültesi açılmıştır. Kuran Kursları ve İmam-Hatip okullarına önem verilmiştir. Bunların sayıları hızla artırılmıştır.

2- **Amaç ve Gelişme Yönü**

Kültür Unsurlarımız Arasında Dinin Yeri ve Değeri

Ülkemizde nüfusumuzun % 99'dan fazlası müslümandır. Din, düşünce ve davranışı etkilediğinden inancın kültür faaliyetlerine dolaylı ya da dolaysız tesiri söz konusudur.

İslâmiyet'in amacı insanları ahlâk açısından daha olgun kılmaktır. Bir hadîste "Sizin en hayırlınız ahlâken üstün olanlarınızdır." buyrulmuştur.

Din toplumda barış, sevgi, dostluk ve kardeşlik duygularının güçlenmesinden yanadır. Dinde kıskançlık, yalancılık, koğuculuk, kin güdücülük ve haksızlık yerilmiştir. Din, toplumda huzur ve güveni öngörmüştür.

Barış ve huzur içinde olan bir toplumda ise kültür zenginlikleri daha olumlu gelişir.

Ayrıca İslâm dini daima bilimi teşvik etmiştir. Çağın gereklerine göre ictihad yoluyla yeni hükümler kabul edilmesine imkân vermiştir. Tarih boyunca çeşitli İslâm devletleri şer'î hükümlerin yanında törelere dayalı lâik hukuktan da yararlanmışlardır. İslâmiyet'in özünde ilerlemeyi, tekniği ve medeniyeti teşvik vardır.

Dinin özü böyle olmakla birlikte tarih boyunca fanatik sapmalar ve çıkar hesapları, dini başka alanlara çekmeye çalışmıştır. Bu yüksek değerin menfaate alet edilmesi sonucu kavgaların ve hatta savaşların olduğu da bilinmektedir.

Türk Milleti tarihten ders almasını daima bilmiştir. Atatürk lâikliği boşuna getirmemiştir.

Lâiklik vicdan hürriyeti getirdiği için mezhepçiliği önleyicidir. Ayrıca dinî nedenlerle bazı yurttaşlarımızın hamisi edasiyle büyük devletlerin içişlerimize karışmasını da önleyicidir.

Lâiklik çağdaş hukukun benimsenmesi, eşitlik, demokratik düzen, ümmetçiliğin geride kalması ve duyguların gelişmesi açısından da önemlidir.

Nihayet lâiklik, akılcılığın ve bilimciliğin gelişmesinin de temel ilkesidir.

Lâiklik sanatçılara özgürce yaratma imkânı verdiği için Cumhuriyet döneminde sanat etkinlikleri artmıştır. Atatürk "Sanatsız kalan bir milletin hayat damarlarından biri kopmuş demektir" özdeyişiyle sanatçıları teşvik etmiştir.

Ayrıca Atatürk, Ümmet tarihi yerine Türk tarihine, Arapça ve Farsça özentisi yerine güzel Türkçe'ye önem vermiştir.

Kültürümüzü zenginleştirmek için heykeller yapılmasını, sergiler açılmasını ve sanat eserlerinin korunmasını istemiştir.

Bir sıralar dinde fanatik yorumlar yüzünden resim ve heykele cephe alınmış, musikişmaslar üzerine de baskı yapılmıştır.

Cumhuriyetin kurulmasıyla bu baskılar geçersiz sayılmıştır.

Cumhuriyet döneminde eğitim düzenimiz, yaratıcılığını kaybetmiş olan medresenin etkisinden kurtarılmıştır. Bugün Türk insanı, her alanda yaratıcı yurttaş yetiştirmektedir.

ALMANYA FEDERAL CUMHURİYETİNDE TÜRK ÇOCUKLARINA İSLAMİ DİN DERSİ PROGRAM GELİŞTİRME ÇALIŞMALARI

Doç. Dr. Beyza BİLGİN

Vatandaşlarımız ilk defa yurt dışına işçi olarak akın akın giderlerken, bu gidişin beraberinde hangi problemleri getireceği pek düşünülmemişti. Gerçekten de 60 lı yıllarda bir problemin ortaya çıktığı pek hissedilmiyordu. Fakat ailelerin ve çocukların bir araya gelip bütünleşmeye başlaması ile birlikte bazı sancılar başlamıştı. Yabancı ülkelere getirilen ve orada çoğan çocuklar okula başlayınca, bunlar henüz azınlıkta olduğundan, problem yine yeterince farkedilmemiş olabilirdi. 80 li yıllara doğru öğrencilerin önemli ölçüde artış göstermesi ile birlikte, problem bir okul problemi olarak da ortaya çıktı. Özellikle din ayrılığı dil güçlüğünün yanısıra etkili oluyordu. Problemi Almanya'da bu açıdan bilimsel olarak ele alan ilk kuruluşun, Nordrhein Westfalen eyaletinde, yeni kurulmuş olan, Okul ve Meslek içi Eğitim Enstitüsü (Landesinstitut für Schule und Weiterbildung) olduğunu öğreniyoruz. Bundan sonra artık sürekli olarak yabancı öğrencilerin, özellikle Müslüman Türklerin din eğitimi ile ilgili çalışmalar yapılmıştır.

Din eğitiminin Almanya'daki Türkler için özel bir durumu vardır. Alman araştırmacılar bunu şu başlıklarda sıralamışlardır:

1- Müslüman Türkler dini, kültürel yapılarının, kimliklerinin bir parçası, terbiye için gerekli bir unsur olarak görüyorlar. Onlar İslâm dininden "bizim dinimiz İslâm dini" diye söz ediyorlar. Bu durum kabul ediliyor ve anlayışla karşılanıyor.

2- Müslüman Türkleri yönlendiren islâmî cemaatler var. Bu cemaatler, İslâm dinine ilgilerinin yanısıra, müslümanların dindarlıklarını besleyerek taraftarlarını arttırmaya çalışıyorlar. Bunlar iki toplumun kaynaşmasına karşı çıkıyorlar. Müslümanları Alman toplumundan ayrı, kapalı cemaat olarak tutmak istiyorlar. Bunun için, müslüman olmayan Alman toplumunu, Allahsız, ahlâkça bozulmuş, müslüman çocuk ve gençler için tehlikeli gösteriyor ve bir savaş içinde bulu-

nuyorlar. Bunlar kısmen laik Türk devletine de karşıdırlar. Müslüman inancına bağlı olarak sundukları yaşayış ve davranış biçimini kesin otorite olarak koyuyorlar.

3– Türk devleti ve toplumu, yurt dışında yaşayan vatandaşlarını milletinden koparmak istemiyor. Onların dinî kültürel geneleneklerini canlı tutarak, anavatana bağlılıklarını korumalarını istiyor. Özellikle son altı yıldır, Alman okullarındaki din eğitimi ile ilgileniliyor.

4– Alman devleti de Türk çocuklarının din eğitimleri ile ilgileniyor. Alman devleti, din eğitiminin, Müslüman Türkler'in, Müslüman olmayan bir çevrede, Alman toplumu ile kaynaşmasına yardım edeceğini umuyor. Bu eğitimle onların kendilerine güven kazanmalarının ve bilinçlenmelerinin sağlanacağını, böylece Almanya'daki Hıristiyan yaşantısını anlayabileceklerini, ona tahammül edebileceklerini bekliyor. Müslüman Türkler Almanya'da, vatanlarında iken hiç karşılaşmadıkları hayat şartlarında, nasıl hareket edeceklerini bilememektedirler. Din eğitimi ile onlara yardım edilebileceğine inanıyor.

5– Hıristiyan kilisesi, müslümanların din eğitimi ile ilgileniyor. Çünkü bir Allah'a inanmanın ve bir vahye bağlanmanın, bir dine ait olmanın ötesinde, başlıbaşına bir değer olduğuna, kişinin ve toplumun hayatında olumlu etkilerinin bulunduğuna inanıyor.

6– Alman pedagojisi, eğitim bilimcileri ve sosyal bilimcileri konuyu okul eğitiminin bütünlüğü içinde görüyorlar. Onun, önemine uygun bir biçimde, hedefini ve muhtevasını belirlemeye çalışıyorlar. Müslüman öğrencilerin de, okul eğitimi yolu ile, bir bütün olarak, bütün kabiliyetlerinin geliştirilmesi ile yetiştirilmelerinin gereğine inandıklarını ifade ediyorlar. Ancak böyle yetiştirilirlerse, Alman toplumunda yaşamayı öğrenebilirler, diyorlar. Buna göre, İslâmi Din Bilgisi dersinin, okuldaki diğer branş dersleri ile birlikte, Türk ve Alman yaşayışlarını anlayıp eleştirerek katkıda bulunmada yardımcı olması bekleniyor.

7– Alman Anayasası ve Eyaletler yasaları, devleti, dini okullarda düzenli bir ders olarak düzenlemek ve gerekli araç gereci hazırlamakla görevli kılıyor. Bu yasanın sadece Hıristiyan dinini kasdetmediğini ifade ediyorlar. Okul yasaları da Anayasaya paralel olarak, din dersini düzenliyor. Ancak hedefini ve muhtevasını hazırlamayı cemaatlere bırakıyor. Dini öğretecek öğretmenlerin, öğretmenlik yapmasına izin verilmesinde de bu cemaatlerin en üst organizasyonuna yetki veriyor. Almanya'da bu anlamda bir İslâm cemaati teşkilâtı bulunmadığı gibi,

hiyerarşik bir düzen, Anayasa ile okul yasalarının ve bunların öğretimdeki uygulayıcılarının muhatap olacakları bir üst organ bulunmuyor. Bu sebeple Almanya'daki mevcut İslâm Cemaatleri, Din Derslerini düzenleme hak ve yetkisine sahip bulunmuyorlar. Gerçi bu cemaatler, kendilerinin bu hakka sahip olduklarını iddia ediyorlar ve bu hakkı kullanmak istiyorlar. Fakat bunların pek çoğu, genellikle birbirleri ile kavga halinde bulunuyor ve gruplardan her biri bu hakkı, diğerlerine karşı olarak, kendisi kullanmak istiyor.

Dr. Klaus Gebauer'in tesbitlerine göre (İslamischer Religions unterricht in der Bundesrepublik und die Aus-und Weiterbildung türkischer Lehrer zu Religionslehrern", "Erziehung zur Kulturbegegnung" içinde, Hrg. Johannes Lähnemann, Band 3, 387–400, Hamburg 1986).

Almanya'daki İslâm cemaatleri, din dersinin Alman devleti tarafından, okulların gözetiminde yürütülmesine prensip olarak karşı çıkıyorlar. Hıristiyan devletin, İslâmi Din Dersinin sorumluluğunu alamayacağını iddia ediyorlar ve buradan hareketle, politik bir muhalefet içine giriyorlar. Bunların çoğu benzer sebeplerden, Türk hükümetlerine de karşıdırlar ve onların teşkilâtı Türkiye'de kısmen yasaktır.

Cemaatler, İslâm dini dersini düzenleme hakkından vazgeçmeyeceklerini söyleyerek, Almanların yaptığı çalışmaları yıpratıcı faaliyetlere girişiyorlar. Meselâ öğretmenlerin öğrenciler ve veliler üzerindeki otoritesini zayıflatıyor, hatta öldürüyorlar. Onları ateist ve kominist olarak gösteriyorlar. Velilerin gözünde bu öğretmenler şeytanla ortak çalışan kişiler oluyorlar.

Türk hükümetleri ise din dersi öğretmenliği izni verme hakkının kendisinde olduğunu bildiriyorlar. Onlar da Alman devletince yapılan çalışmaları yakın zamana kadar şüphe ile izlemişlerdir. Onlara göre din dersini ancak laik Türk okullarından yetişmiş öğretmenler verebilir. Ayrıca onlar muhtevanın, Türkiye'deki din dersi kitaplarında olduğu gibi, önemli ölçüde politik ve milliyetçi olması görüşündeler. Bu durum ise Alman yasalarına uymamaktadır. Fakat bir Türk öğretmen, Alman okullarından birinde böyle ders verse, hem İslâm Cemaatlerince hem okul denetimince kınanır. Alman Anayasasına göre (7. Madde), Din Dersi okullarda düzenli dersler arasındadır. Düzenli (ordentlich) nin anlamı, bilimsel sorumluluktur. İslâm Dini Dersi kalitece Hıristiyan din dersine eşit olmak durumundadır. İslâm Dini dersi için de alan ve pedagojik yöntem açısından bilimsellik garanti edilmiş olmalıdır. Öğretmenler bilimsel bir öğrenim görmüş ve onu belgeleyen bir imtihanı geçirmiş olmalıdırlar.

İşte Almanlar, yukarıda sıralanan bu ilkeler doğrultusunda çalışmalarını sürdürdüklerini isbat etmeye çalışmaktadırlar. Türkiye'ye geliyorlar, yerinde araştırmalar yapıyorlar, yetkililerle görüşüyorlar, üniversiteleri, okulları ziyaret ediyorlar, bilimsel toplantılar düzenliyorlar. Ben burada bu bilimsel çalışmalardan özetle söz edeceğim:

İlk çalışma, adını daha önce anmış olduğum Nordrhein Westfalen eyaleti Okul ve Meslek içi Eğitim Enstitüsüne ait. Bu Enstitü, Eyalet Eğitim Bakanının görevlendirdiği bir komisyonla birlikte çalışıyor. Görevleri "Müslüman Çocuklar İçin İslâmî Din Dersi Program Geliştirme Çalışması" dır. Komisyon 1978 yılında Türk Din Dersi Kitaplarını incelemekle işe başlamış, 1979 da ilk seminerini yapmış, 1980 de ilkokul 1–4. sınıflar için İslâmî Din Dersi Programının ilk taslağını yapmış. 1981 de bu taslak 19 öğretmenin yardımı ile, 1982 de düzeltilmiş yeni şekli ile, bu defa 40 öğretmenin yardımı ile, tabii Eyalet Eğitim Bakanlığının görevlendirmesi ile, ilkokullarda uygulanıp denenmiş. Yeni eleştirileri de alıp değerlendirmişler. 1983 de taslak bakanlığa sunulmuş. Bakanlık istemiş ki, bu taslak daha geniş bir komisyonda, bütün ilgililere açık olarak incelenip tartışılsın. Buna resmî irdeleme safhası deniliyor.

Bavyera eyaletinde, 1982 yılında, 6–9 ekim tarihlerinde bilimsel bir toplantı yapılmış. Nürnberg Erlangen Üniversitesi Eğitim Fakültesi Protestan Eğitimi Kürsüsünce uzun yıllardır, Yabancılar Eğitimi üzerinde, İslâm Dini ağırlıklı çalışmalar yapılıyormuş. Ancak bunlar kendi içlerinde, sınırlı kalmış. Bu defa Hıristiyan ve Müslüman taraflar bir araya geliyorlar. Sempozyumun adı: "Okulda ve Öğrenimde Karşılaşma, Türkler–Almanlar, Müslümanlar–Hristiyanlar" (Kulturbegegnung in Schule und Studium, Türken–Deutsche, Muslime–Christen). Müslüman ve Hıristiyan ilâhiyatçılar, din bilginleri, eğitimciler, sosyal bilimciler, okul yöneticileri, Türk elçilik ve konsolosluk temsilcileri, Alman ve Türk öğretmenler, Fakültenin ilgili bölümünün öğrencileri katılıyorlar. Sempozyuma sunulan bildiriler ve değerlendirmeler 1983 yılında bir kitapta toplanıp yayınlanıyor. Semineri düzenlemede ve kitabın düzenlenmesinde emeği geçen Profesör Dr. *Johnannes Lähnemann* Protestan teolog ve din eğitimcisi. Prof. Lähnemann, sempozyumu açış konuşmasında ayrıntılı bilgi vermiş. Bunlar arasında şu cümleler dikkatimizi geçiyor:

"1983 yılında Almanya Federal Cumhuriyetinde her 20 okul çocuğundan birinin müslüman olacağı, 1985 de bunun 10 da bire doğru değişeceği hesaplanmıştır. Bazı okullarda öğrencilerin yüzde 30 ve 40 ının

müslüman olduğu vakidir. Bunların büyük çoğunluğu Türktür. Bu sayıların ardındaki gerçek nedir? Bu gerçek şudur:

Almanya'da sosyal bünyeyi ve öğretim sistemini bütünüyle değiştirecek bir olay.

Okullardaki öğretim çaresizlik içindedir. Yabancılar mevcut kültüre karşı peşin hükümlüdür. Çözüm için çok farklı fikirler ve öneriler vardır, fakat bunlar programsızdır. Eğitimciler, İlahiyatçılar ve Sosyal Bilimciler soruyorlar:

— Acaba karşılıklı içe kapanmanın ve yeni düşmanlıklar geliştirmenin dışında bir yol yok mudur?

— Acaba barış içinde, birlikte yaşamanın bir yolu yok mudur?

— Birbirini tanımak, anlamak, birbirine saygı göstermek, kendi geleneklerini koruyarak gelişmek için bir yol yok mudur?"

Bavyera Eyaleti Eğitim Bakanlığı temsilcisi Gerhart Mahler de sempozyumu açış konuşmasında şunları söylüyor:

"Bayanlar Baylar, İslâm dini derslerini Okullarımıza almamız, pek çok açıdan istendi. Almanya'daki Müslüman çocukların, herhangi bir din eğitimi görmeden yetişmeleri gibi bir konu ile ilgilenmeye çağrılmamızı anlayabiliyoruz ve buna bütünüyle hak veriyoruz. Almanlar ve yabancılar bütün halkımız, gençlerin düzenli olmayan bir din eğitimi ile yetişmesinde tehlike görmekteyiz. Böylece bize, kısa sürede çözülemeyecek olan, uzun düşünme ve araştırma hazırlığına ihtiyaç gösteren bir görev düşmektedir. Görevi prensip olarak üstlendiğimizde, bize şöyle sorular sorulmaktadır:

Acaba öğretimini yapacağımız İslâm dininin öğretisi, Alman Anayasa düzeni ile, Eyaletlerin Okul Yasaları ile ve okulların Eğitim Amaçları ile uyum sağlayabilecek midir? Ders için hangi öğretmenler kim tarafından yetkili kılınacaktır? Ders hangi dilde verilecektir?

Bu sorular üzerinde henüz konuşulmuyor... Bütün bunlar gösteriyor ki, ülkemizdeki Müslüman Türk halkın din eğitimlerinin düzenlenmesi, bu günden yarına çözüme kavuşturuluverecek bir konu değildir...

İntegrasyon kelimesi üzerinde özellikle durmak istiyorum. Bu kavram yanlış değerlendiriliyor diye, ondan vazgeçecek değiliz. İntegrasyon, yani kültürler arası kaynaşma, kısa sürede gerçekleştirilebilir bir görev değildir... Şurada burada, özellikle okulda, kısa sürede, şeklî bir kaynaştırma belki gerçekleştirilebilir. Fakat geniş alanları

içine alacak dil ve kültür kaynaşması, uzun vadeli bir olaydır. Bu olayı aceleye getirerek kısaltmak, sadece çocuğun dil ve okul gelişmesini engellemekle kalmaz, aynı zamanda onun kişilik gelişmesini de geciktirebilir. Böylece sosyal bir uyumsuzluğa yol açar ki, bu da aile ile, kültür ile ve din ile yabancılaşmaya götürür.. Bu toplantının zamanlamasını çok uygun buluyor, başarılar diliyorum."

Aynı üniversitenin aynı kürsüsü 9–12 ekim 1985 de ikinci bir bilimsel toplantı düzenliyor. Bu toplantıda ele alınan konu, o zaman için yarım milyona yakın Müslüman öğrencinin Alman okullarında bulunması olayıdır. Forum, 1982 deki Sempozyumun bir genişletilmesi ve somutlaştırılması amacını taşımaktadır. 1982 deki sempozyuma 25 bildiri sunulmuşken, bu foruma 40 bildiri sunuluyor. Ona 100 katılımcı olmuşken buna 160 oluyor. Aynı şekilde disiplinler ile ilgili alanlar da genişliyor. Müslüman ve Hıristiyan ilâhiyatçıların yanısıra İslâm bilim adamları, türkologlar, hukukçular, sosyal bilimciler, okul pedagogları ve çeşitli branşların öğretim metodu uzmanları katılıyor. Ayrıca eyaletlerin eğitim kurumlarının temsilcileri, Türk Başkonsolosluğu temsilcisi, okul yöneticileri de katılanlar arasındadır. Katılanlar arasında farklı milletlerden kişilerin bulunması bakış açısını genişletmiştir. Meselâ, birinci dereceden ilgili Almanya Federal Cumhuriyeti Batı Berlin ve Türkiye'nin yanısıra, Pakistan, Mısır, Yunanistan, Yugoslavya, Avusturalya ve İngiltere'den gelenler vardır.

Eğitim Bakanlığı temsilcisi Gerhart Mahler bu toplantıda Eyaletler Eğitim Bakanları Konferansının sonuçlarına göre ayrıntılı bilgi vermiştir. Bu bilgilerden özetle şunları öğreniyoruz:

"1984–85 öğretim yılında Almanya'da, genel eğitim ve meslek okullarına giden 427000 müslüman Türk öğrenci vardır. Şimdiye kadar yapılan araştırma, görüşme ve tartışmalar göstermiştir ki, müslüman öğrencilerin ve onların velilerinin din eğitimine ihtiyaçları vardır. Türk hükümetleri de ortak komisyonlardaki çalışmalarda bu konu ile ilgilenmişlerdir. Türk çocuklarının, okul dışında, ilâve eğitim olarak, Kur'an kurslarında görmekte oldukları Din Eğitiminin Alman tarafça kontrolu hemen hiç mümkün değildir. Bu kuruluşlar zaman bakımından öğrencilere çok fazla yük yüklemektedir. Öğrenciler hem Alman okul programını, hem ilâve Türk Dili ve Kültürü Derslerini hem okul dışı kurumlardaki Kur'an Derslerini izlemektedirler. Bu durum, öğretmenlerin ifadesi ile, öğrencilerin okul hayatına uyum sağlamasını güçleştirmektedir. İslâm Dini Derslerini okul içine almayı düşündüğümüzde, şu iki sorun ortaya çıkmış bulunuyor:

1- Din derslerinin esaslarını, amaçlarını ve muhtevasını belirlemek üzere işbirliği yapacağımız muhatabımız kimdir?

2- İslâm dini dersi Anayasamızla uyuşabilecek midir?

Birinci sorunu çözümlemiş olsak bile, İslâm Dininin muhtevası açısından şu hususlar dikkati çekmektedir:

— Kadının İslâm hükümlerindeki durumu,

— İslâm dininin çok kadınla evlenme karşısındaki tutumu,

— Kuran hükümlerinde yer alan ceza sistemi,

— İnanç özgürlüğünün olmayışı ve İslâm cemaatini terketmenin yasaklığı sorunu.

Bu sorunları incelemek üzere 1983 yılında bir komisyon kurulmuştu. Eyaletlerin Eğitim Bakanlıklarının temsilcilerinin katıldığı daimî bir komisyondu bu. Bu komisyonun görevi, İslâm dininin eğitimi için imkânların neler olduğunu ve bunların politik yollarını araştırmak ve bir rapor vermekti. Komisyon 1984 te raporunu verdi. Raporda, Müslüman olmayan bir dünyada yaşamakta olan Müslüman çocukları için bir din eğitiminin verilmesi, din eğitimi yolu ile onların kişilik geliştirmelerine yardımcı olunması prensip olarak kabul ediliyordu. Böyle bir kişiliğin gelişmesi ile çocukların ve gençlerin, Alman toplumunun değer ölçülerini anlamalarına ve bu farklı değer ölçülerine katlanmalarına yardımcı olunacaktır. Raporda bundan sonra şu iki konu işleniyordu:

1- Anayasa açısından ortaya çıkabilecek sorunlar,

2- Din eğitimi için muhtemel modeller.

Anayasa açısından ortaya çıkabilecek hukuk sorunları olarak şu iki konu üzerinde duruluyordu:

a) İslâmî Din Dersinin Alman Anayasasının değer hükümleri ile ve Eyalet Yasalarının eğitim öğretim hedefleri ile uyum içinde olması konusu: Alman Anayasasına göre, düzenli öğretimin (okulun) dışındaki din eğitim ve öğretimi de ancak kanunlar çerçevesinde gerçekleştirilebilirdi. Bu açıdan İslâm Dininin, kadın hakları, ceza sistemi ve din serbestisi ile ilgili hükümlerinin, yabancı bir ülkede yaşayan Müslümanları ne derecede bağlayabileceği sorunu ortaya çıkmıştır. Komisyonun, bu sorunun çözümü için başvurup dinlediği uzman kişi, Göttingen Üniversitesi Arabistik kürsüsü sahibi Profesör Nagel'dir. Profesör Nagel, yabancı ülkedeki bir Müslümanın durumunu, İslâm hukukundaki

"musta'min" hükmü ile açıklamayı denemiştir. Böyle bir müslümanın, misafir olduğu devletin korumasından yararlanması karşılığında ancak oradaki devlet düzeni çerçevesinde serbest hareket edebileceği hükmü ileri sürülüyor. Bu durum bir karşılıklı anlaşma gibi değerlendiriliyor. Misafir bulunulan ülke, misafirin can ve mal güvenliğini sağladıkça, müslüman, o devletin hukuk düzenine uymak zorunda bulunuyor. Bu düzen, İslâm Hukukunda izin verilmeyen bir şeyi emretse veya serbest bıraksa bile, deniliyor. Acaba bu hükmün İslâm radikalcileri nezdinde geçerliği var mıdır, varsa ne derecededir? Bu durum henüz belirlenmiş değildir.

Raporda ayrıca Türkiye'deki hukuk düzeninden örnek veriliyor ve Türkiye'deki Din ve Ahlâk Dersinin bu açıdan Kur'an hükümlerine uymadığı belirtiliyor. İslâmî Din Dersinin Öğretim Programının ve İlkelerinin bu durumu göz önünde bulundurması, hedeflerin ve muhtevanın, Alman Anayasasının değer düzenine uyması gereği vurgulanıyor.

b) Alman devletinin dünya görüşü açısından tarafsızlığı konusu: Alman yasaları kişinin dokunulmazlığı hükmünü ihtiva eder. Devlet, Din Dersini düzenlemekle görevlidir, fakat muhtevasını ayarlamaya yetkili değildir. Ancak onu denetleme hakkı vardır. Eyalet yasalarına göre de Hıristiyan cemaatleri okullar açabilirler. Bu okullarda çocuklar, Hıristiyan eğitim ve kültür değerlerine dayalı olarak öğretilip yetiştirilirler. Böyle bir okul Müslüman çocukların din öğretimine de yer verebilir. Bütün öğrenciler için geçerli olan kurallar, müslüman öğrenciler için de geçerlidir. Yani Din Dersi saatinde Müslüman öğrenciler, Müslüman Din Dersi sınıfına ayrılıp din eğitimi görebilirler.

Komisyon raporunda, İslâmî Din Dersi için uygulanabilecek modellerden örnekler de veriliyor. Değişik eyaletlerin değişik okul yasaları için esneklik taşıyan yedi ayrı model geliştirilmiştir. Bu modeller özetle şöyle açıklanmıştır:

Birinci model; bugünkü durumun, yani kurslar yolu ile din öğretiminin devamıdır. Cemaatler kendi içinde serbesttir. Ancak, gençliğin korunması ve sağlık kuralları açısından bir denetim söz konusu olabilir. Bu modelde Alman toplumuna uyumu önleyici bir kapalı sistem uygulaması hakimdir. Gruplar kendi aralarında üstünlük savaşındadırlar. Radikal iddiaları vardır. Bu yüzden bu modelin yaygınlaşması halinde, dinî çatışmaların meydana gelme tehlikesi vardır. Ayrıca okulun amaçları ve diğer branş derslerinin üzerinde olumsuz etkiler beklenebilir.

İkinci model; anadilde tamamlayıcı eğitim dersleri çerçevesi içinde, konsoloslukların ve diplomatik temsilciliklerin sorumluluğunda veya Alman okullarının imkânları içinde, Türk öğretmenleri tarafından, Türk öğretim müfredatına göre din öğretimidir. Bu tür öğretim halen eyaletlerin bazılarında uygulanmaktadır: Beden-Wüttenberg, Berlin, Bremen, Hamburg, Schleswig-Holstein. Bu modelde Alman tarafınca bir kontrol söz konusu olmadığı için, dersin muhtevasında aşırılıkların bulunması tehlikesi söz konusudur.

Üçüncü model; anadilde tamamlayıcı öğretim çerçevesi içinde, eyaletlerce düzenlenen din dersidir. Türk öğretmenler ile ve Türk müfredatına göre yürütülür. Halen bu modele göre öğretim yapan eyaletler vardır: Bavyera, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen ve Rheinland-Pfalz. Derse devam, Hessen hariç diğer eyaletlerde ihtiyaridir. Dersler okulun denetiminde olduğundan, aşırılığa sapma ve Anayasaya aykırılık tehlikesi yoktur. Öğretmenlerin eyaletlerle sözleşmeleri olması, ayrıca hizmet-içi eğitim çalışmalarına katılmaları öğretime yardımcıdır. Öğretim planı da büyük çapta Türk örneğine yakındır.

Dördüncü model; "Din Bilgisi ve Ahlak" dersi şeklindedir. Alman okullarının düzenli öğretimi içinde, haftada iki saat üzerinden verilir. Hazırlanacak Alman öğretim planına göre, özel olarak yetiştirilecek Alman ve yabancı öğretmenler tarafından, Almanca olarak düşünülmektedir. Bu ders, Almanya'daki protestan veya katolik din dersleri almayan Alman öğrenciler için yapılan düzenlemeye benzer. İslâm dininin değer yargılarına bağlı bir ahlâk dersi de denilebilir. Ancak böyle bir öğretim, yepyeni bir dersin ortaya çıkması demektir. Okullara fazlaca yük yükleyecektir. İlâve personel, öğretmen yetiştirme, ayrıca Müslüman velilerle anavatanlar tarafından kabul görme ihtimalinin azlığı sözkonusudur. Ahlak dersi programı hazırlamak kolay bir iş değildir, bir sanat ürünü gibi işlenmesi gerekir. Çünkü konular arasında, İslâm dininin yanısıra diğer dinlerin ve dünya görüşlerinin de öğretilmesi gerekecektir. Ders sosyalleşme açısından yararlı olabilir, din dersine hiç girmeyenler için bir alternatif olabilir, diğer modellerin uygulanmaması halinde bir tutanak teşkil edebilir. Ayrıca bütün öğrenciler için zorunlu olacağından hedefe daha çok yaklaştırabilir.

Beşinci model; Türk öğretim programına göre, haftada iki saat üzerinden, Türk öğretmenlerce, eyalet hizmeti olarak, Türkçe İslâm Dini dersidir. Düzenli bir öğretim branşıdır, planlıdır, kontrolludur. Türk öğretim programına uyulması dolayısıyle Türk yönetimi ve aile-

lerce kabulü beklenir. Fakat laik-milli özelliğinden dolayı, İslâmî Cemaatlerin kabulünü belirsizleştirecektir. Türk hükümetleri, Almanya'daki Türk çocuklarının, Türkiye'de verilmekte olan din dersinden ne daha çok ne daha az bilgi almalarını istemektedir. Ders, özel bir Türk-İslâm anlayışından ve Türk tarihinden hareketle verilmektedir. Derslerde milli değerler, Atatürk, Türk milliyetçiliği, Türkler'in savaş gücü, laiklik işlenmektedir. Bu program diğer müslüman milletlerce kabul edilmemektedir. Bu modelde öğretmen yetiştirme problemi yoktur. Bu Modelin kabulü halinde, Türk ailelerin kabulü, fakat Alman tarafın, Milliyetçi muhtevasından ötürü, karşı çıkması mümkündür.

Altıncı model, Alman din öğretimi programına uygun, İslâm esaslarına dayalı bir öğretimdir. Haftada iki saat üzerinden, gerektiğinde diğer Müslüman çocuklara da açıktır. Türk öğretmenler ve varsa yabancı Müslüman öğretmenler tarafından, eyalet hizmeti olarak, Almanca, geçiş dönemi olarak anadilde, verilir. Bu modelde din dersi, Alman usulü düzenli bir derstir. Öğretim programı, müslüman çocukların yabancı ülkedeki özel durumunu göz önüne alacak, Hıristiyan dinini de öğretecektir. Modelin ayrıcalığı, öğretim programının Alman Eğitim Enstitülerinde hazırlanmış olmasıdır. Program Eğitim Bakanlığının onayından geçecektir. Türk öğrencilerin çoğunluğu oluşturması sebebi ile öncelikle onların ihtiyaçları dikkate alınacaktır. Öğretim programı Türkçe ve Almanca olarak hazırlanmıştır ve devam etmektedir. Dersin ilerde sadece Almanca olarak verilebileceği beklenir. Modelin üstünlüğü, Alman Anayasasına program ve ders kitabı açısından uygun oluşudur. Böylece bir İslâm radikalciliğine imkân verilmeyecektir. Nordrhein-Westfalen'de adı geçen Enstitü tarafından hazırlanmış olan modelin 1-4. sınıfları, Türk hükümetlerince incelenmiş ve onaylanmıştır. Programı Ezher Üniversitesi de uygun bulmuştur.

Yedinci model, İslâm cemaatlerince belirlenen öğretim programına göre, düzenlenecek bir program çerçevesinde, haftada iki saat üzerinden, Almanca, Alman ve yabancı Müslüman öğretmenler veya din görevlilerince, uygun öğretim formasyonu ve yetkisi ile verilir. Diğer dillerde de verilebilir. Mezheplere göre din dersi uygulayan okullar için idealdir. Ders eyalet kanunlarının belirlediği düzene göre yürütülür. Fakat cemaatlerin belli bir öğretim programı üzerinde birleşmeleri mümkün görünmemektedir. Bu iş için yetkili bir muhatap bulunamamıştır. Böyle bir anlaşma sağlanıp da muhatap bulunabilse bile, Türk hükümetleri buna karşı çıkacaktır. İslâm cemaatlerince onaylanacağı kesindir. Bu model altıncı modelin zıddıdır. Anayasa ile uyumun sağlanması kesinlikle gereklidir. Ders üzerinde Alman okul denetimi de geçerlidir.

Eyaletlerin eğitim bakanları Raporu alıp bilgi edindiler. Alınacak tedbirler için, düzenli bilgi ve tecrübe alışverişi yapılmasına karar verdiler. Eyaletlerde, Müslüman çocuklara, okulların programları içinde nasıl bir din eğitimi verilebileceği, ayrı ayrı belirlenmek durumundadır. Modellerde mümkün değişiklikler uygulamalar sırasında ortaya çıkacaktır. Şimdiden söylenebilir ki ilk ve son modellerin hiç şansları yoktur. Yine de sonuncu modele benzeyen bir uygulama ile Belçika'da ve Avusturya'da, Müslüman din öğretmenlerince dersler verilmektedir. Avusturya'da 1983 de İslâm Cemaati Başkanlığı tarafından ortak bir islâmî Din Dersi programı onaylanmıştır. Bu program Eğitim Bakanlığının yönetmelikleri arasında yayınlanmıştır.

Hamburg ve Bavyera Eyaletleri, beşinci ve altıncı modellerin birleştirilmesinden oluşan bir model üzerinde anlaşmışlardır. Bu eyaletlerde, 1984–85 öğretim yılındanberi Okul Disiplini Olarak Din Dersi uygulanmaktadır. Derse katılmak zorunludur. Katılmak istemeyenler Ahlâk dersine alınmaktadır. Nordrhein Westfalen, altıncı modeli uygulamaktadır. Diğer eyaletler de bu iki uygulamaya göre kendi durumlarını ayarlamaya çalışmaktadırlar. Berlin ve Bremen'de Mezheplere Göre Din Dersi uygulanmaktadır.

14–16 Kasım 1986 da benim katıldığım toplantı, Nordrhein–Westfalen eyaletindeki Enstitünün çalışmalarının bir devamı idi. Bu eyelette onbeşbin ile onyedibin arasında Müslüman çocuk ve genç, Alman Genel Eğitim ve Meslek Okullarına gitmektedirler. Buradaki okullarda bin tane Türk öğretmen bulunmaktadır. Öğretimi eyalet üstlenmiş durumdadır. Bütün harcamalar, sorumluluk ve tabii denetim hakkı eyalete aittir. Din dersi, anadilde tamamlayıcı dersler çerçevesi içinde verilmektedir. Fakat henüz öğretmenlerin yetiştirilmesi için bir hedefin ve muhtevanın çizilmemiş olduğu belirtilmektedir.

Enstitünün ilkokul 1–4. sınıflar için hazırladığı İslâmî Din Dersleri programının kabul edilmesinden sonra, daimi komisyon şimdi de 5–10. sınıflar için İslâmî Din Dersi Programı geliştirmek görevini kabul etmiştir. Yeni çalışmalar için Türkiye Üniversitelerinden Din Eğitimi ve Din Psikolojisi alanından uzman çağırmayı kararlaştırmışlar, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinden İlâhiyatçı Din Eğitimcisi olarak beni, Erzurum Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinden de İlâhiyatçı Din Psikoloğu olarak Doçent Doktor Kerim Yavuz çağrılmıştır.

Toplantıda ilkeler ve genel tavsiyeler üzerinde duruldu. On–onaltı yaş psikolojisi, Almanya'da yaşamakta olan bu yaş çocuklarının ihti-

yaçları dile getirildi. Bu arada verlilerle de ilgilenildiğini gördük. Sosyal hizmetlerde çalışan kadın uzmanlar, çocukların, annelerin ve gençlerin problemleri ile ilgileniyorlardı. Türk kadınların eğitimsizliği, dil bilmezlikleri, genelde eve kapalı olarak yaşamaları, onları mutsuz yapıyordu. Kadınların çoğunluğunun hasta olduğu bulunmuştu. Çocuklar, özellikle gençler eğitimsizlikten yanlış davranışlarda bulunuyorlardı. Babalar "en son sözü ben söylerim" diyor, fakat bundan önce söylenmesi gereken ara sözleri, verilmesi gereken terbiyeyi bilmiyorlardı. Çocuklar ve gençler aileleriyle olumlu ilişkiler kuramıyorlardı. Dayak sıkça başvurulan bir eğitim yolu olarak kabul ediliyordu. Kadınların ve çocukların vücutlarında siyah lekeler, çürükler görülüyordu. Sosyal hizmet görevlilerinden biri bir Türk ile evliydi, iki kızları vardı. Kendisi ana okulu öğretmenliğini annelerin eğitimi ile beraber yürütüyordu. Önce aileleri dolaşıyorlar, babalarla ve annelerle görüşerek onların güvenini kazanıyorlar, sonra çocukları annelerle birlikte okula alıyorlardı. Sabahları anneler ve çocuklarla bir arada çalışmalar yapıyorlar, öğleden sonraları anneleri ayrı çocukları ayrı alarak çalışıyorlardı. Çalışmalar ev işlerinden spora kadar çok yönlü oluyordu. Kadınlar çalışmalardan hoşlanıyorlardı, fakat erkeklerin hepsi hoşlanmıyordu. Kadınların bilgi edinip bağımsızlık kazanmasından rahatsız olanlar vardı.

Türkler kapalı cemaat hayatı yaşadıklarından, komşularının ne diyeceği, onların kendi fikirlerinden daha çok önem taşıyordu. Böyle çevresinden çok etkilenen bir babanın dramını "Kızımı Niçin Öldürdüm" ismi ile filme almışlar, videodan bize de seyrettirdiler. Baba şimdi müebbet hapse mahkum olarak cezaevinde yatmaktadır.

Sosyal hizmet uzmanlarından ikincisi de bir Türk Üniversite öğrencisi ile nişanlı olan yine Alman bir genç kızdı. Babası, kendisi annesinin kucağında on aylık bebekken vazife ile Türkiye'ye gelmiş. Türkiye'de dokuz yıl kalmışlar. Almanyaya döndüklerinde, şimdi Türkler'in yaşadığına benzer yabancılık yaşamış. Okul arkadaşları onu aralarına kabul etmek istememişler. "O dinsizlerin ülkesinden geldi" diyorlarmış. Din derslerinde onu dışarı çıkarıp kapıyı kapıyorlarmış. Onun için Türkler'in durumunu iyi anladığını söylüyordu. Şimdi Türk gençlerine yardım projeleri üzerinde çalışmaktan mutluluk duyuyormuş.

Program geliştirme çalışmaları devam etmektedir.

MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA İNSAN HÜRRİYETİ MESELESİ

Doç. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

İnsan hürriyeti meselesi felsefenin olduğu gibi, kelâm ilminin de üzerinde önemle durduğu bir konudur. Hukukçu ve politikacıların da meseleye çeşitli açılardan bakışları söz konusudur. Bu husus, hürriyet meselesinin devamlı gündemde olduğunu ve her zaman güncelliğini koruduğunu göstermektedir.[1] Ancak hürriyet meselesi çözümü zor bir konudur. Daha doğru bir ifade ile çözülebilir bir mesele değildir. Konu ile ilgilenip fikir yürüten ister kelâmcı ister filozof olsun, bir yorum, bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu yorum bazılarını tatmin ederken bazıları için yeni pboblemler ortaya koyabilir. O halde biz de bu makalemizde İslâm kelâmcılarının, daha doğrusu Mâtürîdî düşünürlerinin meseleye yaklaşım tarzını ele alıp yorumlayacağız. Mâtürîdî kelâmcılarının meseleye nasıl yaklaştıklarını tesbit etmeye çalışacağız. Bu, yukarıda da değinildiği gibi, hiçbir zaman problemi çözmek demek olmayacaktır. Sadece bir kısım İslâm düşünürünün meseleye nasıl yaklaşmış olduklarını görmeye çalışacağız. Düşünen insan, bu konuda her zaman söyleyecek bir şeyler bulacaktır.

Aslında probleme kelâmcıların bir bakış açısı vardır. Mâtürîdî kelâmcıları –kanaatimize göre– meseleyi daha anlaşılır ve kabul edilebilir tarzda ele aldıkları için, burada onların çözüm şekli üzerinde durulacaktır. Bu bakımdan yapılacak olan yorumlar daha çok Mâtürîdî kelâmcılarına dayansa da, İslâm kelâmcılarının bu konudaki düşüncelerini yansıtmış olacaktır.

Problemin Ortaya Konuşu

Kelâmcılar hürriyet meselesine insan fiili noktasından yaklaşmışlardır. Yani acaba insan herhangi bir fiili nasıl gerçekleştirmektedir? İşi yapan bizzat kendisi midir; Allah'ın rolü var mıdır? Şayet Allah'ın bir rolü varsa acaba bu ne orandadır? İnsan fiili gerçekleşinceye kadar hangi safhalardan geçmektedir? Kısaca insanın fiilinin tahlili yapılacak, fiilin gerçekleşmesindeki rolü ve payı tesbit edilmeye çalışılacaktır.

---

1 Prof. Dr. Necati ÖNER, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1982, s. 10.

O halde fiilden anlaşılan nedir? Bizim fiilden kastımız insanın irâdî olarak yaptığı herhangi bir iş, eylem, aksiyon ve davranıştır. Yani insanın iradesini kullanarak yaptığı her şey, fiil kavramının kapsamı içine girmektedir. Bu durumda kalp ve nabız atışı veya insanın elinde olmayan titreme hareketi gibi davranışlar konumuz dışındadır. O halde biz burada insanın irâdî olarak gerçekleştirdiği fiilin tahlilini yapmaya çalışacağız.

Mâtürîdî'nin Fiil Anlayışı:

Mâtürîdî her şeyden önce insanın fiil sahibi bir varlık olduğunu kabul etmektedir[2]. İnsan madem ki bir iş, bir hareket, bir eylem yapabiliyor, o halde vakıa olarak fiil sahibi demektir. Mâtürîdî ayrıca akılla, tecrübe ile ve dînî metinlere dayanarak, insanın fiil sahibi bir varlık olduğunun anlaşılabileceği düşüncesindedir. Allah bazı davranışların yapılmasını emrettiği gibi, bazı hareketlerden kaçınılmasını da istemiştir. İnsana mükâfat vereceğini vad etmiş, ceza vereceğini de bildirmiştir. Bu durumda insanın hiçbir rolü olmadan fiilini Allah yaratmış olsa, bu emir ve yasaklamaların manası ne olacaktır? O zaman Allah kendi kendine emredecek, yasaklamalar koyacak, kendi kendine mükâfat ve ceza takdir edecektir.[3] Demek ki Allah'ın emirlerinin dayandığı esas, fiilin insan tarafından yapılıp yapılamıyacağı meselesidir.

O halde fiilin oluşmasında insanın rolü vardır. Acaba bu rol ne olabilir? Yâni fiilin oluşmasında insanın payı nedir; fiil hangi safhalardan geçtikten sonra oluşmaktadır?

Mâtürîdî bu noktada "fiilde yönler" *(cihât el-fi'l)* kavramını ortaya atmaktadır. Fiilde insanın payını tesbit edebilmek için bu kavram söz konusu edilmektedir. Fiilde herhangi bir ortaklığın olup olmadığı araştırılmakta, böylece Cebriye ve Mutezileden daha değişik bir izah tarzı ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet'in ittifak ettiği "Allah'ın her şeyin yaratıcısı" olduğu hususunu kabul etmektedir. İnsan fiili de bu kapsam içerisinde mütalâa edilmektedir. Ancak insan, fiilinin yapıcısıdır. Bu anlayışla Allahı'ın yaratma kudretine bir halel gelmemiş oluyor. Böylece Mutezile açmazından kurtulmuş, hem de insana fiiline ilişkin bir yapma gücü ve hürriyeti vererek Cebriyenin içine düştüğü durumdan sıyrılmış oluyor.

---

2 Ebû Mansûr MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, Fethullah Huleyf neşri, Beyrut, 1970, s. 243.

3 MÂTÜRÎDÎ, A.g.e., s. 226.

Görüldüğü gibi bütün mesele Allah ile insanın fiil konusundaki rollerini belirlemede düğümlenmektedir. Mutezile meseleyi *insan* unsuru ile, Cebriye de sadece *Allah* ile çözmeye çalışmışlar; ancak ikisi de tatmin edici bir sonuca ulaşamamışlardır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, Allah'ın yaratmasına ortak kabul etmeden, insanın hür bir şekilde, fiilini gerçekleştirebileceğini ortaya koymaya gayret etmişlerdir.

İşte Mâtürîdî'nin fiilde "yönler" tesbit etmesi, bu izah tarzına mesnet teşkil etmektedir. Ona göre herhangi bir fiil, çeşitli ilişkiler açısından ele alınabilir. Fiili hem Allah'a hem de insana izafe etmek, fiilde iki ayrı varlığın etkisini kabul etmek demektir. Bu durumda fiile iki değişik yönden etki etme durumu ortaya çıkmakta olup, Mâtürîdî'nin ortaya attığı ve tahlil ederek çözmeye çalıştığı en önemli mesele de bu olmaktadır.

Başka bir ifade ile Mâtürîdî, yapılan işin ne ölçüde kime ait olduğunu tesbit etmek durumundadır. Bilindiği gibi Mutezileye göre yapılan iş tamamen insana, Cebriyeye göre ise tamamen Allah'a aittir. Ancak bu iki bakış açısı meseleyi ikna edici bir tarzda çözemediği için, Mâtürîdî başka bir açıdan konuya bakmak luzumunu hissetmiştir. Ona göre meydana gelen iş, hem Allah hem de insana ait olmalı ki, diğer çözümlerin mahzurları ortadan kalkmış olsun.

Bu noktada Mâtürîdî'nin ifadesi şudur:

(فثبت انها "افعال العباد" من الوجه الاول ليست لهم و من الوجه الثانى لهم)

"*(İnsanların fiillerinin) birinci yönden onlara ait olmadığı, ikinci yönden ise onlara ait olduğu sabit olmuştur*".[4]

Bu ifadeden anlaşıldığı kadarı ile Mâtürîdî fiilde iki yönün bulunduğunu kabul etmektedir. Bu yönlerden birisi insan ile ilgili değilken, diğeri insanla ilgili bir durumu arzetmektedir. Söz konusu yönlerden birisi şüphesiz yüce Allah'ı ilgilendirmektedir. Bu, Allah'ın fiile ilişkin tasarrufu olmaktadır. Bu konuda Kur'anda birçok yerde geçen "*Allah her şeyin yaratanıdır*"[5] ayeti hareket noktası olarak kabul edilmiştir. "Her şey" tabirinin içine insan fiili de girdiği için, fiilin yaratılmasında veya ortaya çıkarılmasında Allah'ın bir rolünün bulunduğu anlaşılmaktadır. Aksi bir düşünce âyetin manasını daraltmak olur. Zaten Ehl-i

4 MÂTÜRÎDÎ, A.g.e., s. 229.

5 6/En'am, 102; 13/Ra'd, 16; 39/Zümer, 62; 40/Mü'min, 62.

Sünnete göre Mutezilenin açmazı da bu noktadan itibaren ortaya çıkmaktadır.

Allah "*her şeyin yaratıcısı*" olması hasebi ile insan fiilinin de yaratıcısıdır. Demek ki yaratma yönünden fiile tesir eden güç, Allah'ın kudreti olmaktadır. Fiil başka bir yönü ile de insana ait olmalıdır ki sorumluluk izah edilebilsin. O halde fiil yaratma yönünden Allah'a, yapma yönünden de insana ait olmalıdır. İşte insanın fiile ait bu tasarrufu üzerinde çok çetin münakaşa, münazara ve tartışmalar cereyan etmiştir.

Mâtürîdî başka bir ifadesinde yukarıda izah etmeye çalıştığımız görüşleri şöyle dile getirir:

(حقيقة ذلك الفعل الذى هو للعباد من طريق الكسب، لله من طريق الخلق)

"*Fiil kesb yönünden insana, yaratma (halk) yönünden ise Allah'a aittir*".[6] Bu ifadede, yukarıda geçen "yönler"den neyin kastedildiği açıkça anlaşılmaktadır. Mâtürîdî burada yönlerin aidiyetini tayin etmektedir. Demek ki fiilde yönlerden birisi Allah'ın kudretinde olan *yaratma* (halk) safhası olup, diğer yön insanın elinde olan *kesb* (yapma) kavramı olarak adlandırılmaktadır. İşte Mâtürîdî'nin fiilde yönler *(cihât el-fi'l)* den kasdettiği aslında bu iki yönden başka bir şey değildir.

Nesefi'nin Fiil Anlayışı

Mâtürîdî kelâmının büyük siması Ebu'l-Mu'în Nesefi'nin fiil konusunda takındığı tavır Mâtürîdî'ninkine benzemektedir. Nesefî de yaratma kudretinin sadece Allah'a ait bir husus olduğunu kabul etmektedir.[7] Bu bakımdan insan fiili de yaratma yönünden Allah'a aittir.

Nesefî yaratma kudretinin sadece Allah'a ait olduğu hususuna çok önem verir. Zira Kur'an-ı Kerîmde yer alan "*her şeyin yaratanı Allah*'tır" genel prensibi onun için de, elbette ki geçerlidir. Nesefî'ye göre Allah'tan başka bir yaratıcının varlığını kabul etmek, Allah için bir acziyeti gündeme getirebilir. İnsan da yaratıcı bir varlık olarak kabul edilirse, Allah'ın yaratmasına, karşı bir yaratma ile, karşılık verebileceğini de hesaba katmak gerekmektedir.[8]

---

6 MÂTÜRÎDÎ, A.g.e., s. 228.

7 Ebu'l-Mu'în NESEFÎ, *Tabsıratü'l-Edille*, yazma, Kayseri Raşit Efendi nüshası, No: 496, vr. 189b, 22-23. (Varak numarasından sonraki rakamlar satırlara işaret etmektedir).

8 NESEFÎ, A.g.e., vr. 192b, 20-25.

Ayrıca Nesefî'ye göre Allah'tan başka bir varlıkta yaratma kudreti tanımak, yaratanın tek olduğunu ispatı güçleştirir. Yani bu durumda Allah'ın birliğini ispat hususu zorlaşır. İnsan devamlı eylem halinde olduğu için, her an bir şeyler yaratmaktadır. Böylece birden çok yaratıcı ortaya çıkmaktadır. Mutezile bu suçlamayı kabul etmez. Zira onların 5 esaslarının ilki ve en önemlisi olan "Tevhîd" akıdesinin aslı, Allah'ın birliğini ispatlamaktır. Bu konu üzerinde ne ölçüde titiz oldukları bilinen bir husustur.

Nesefî bu konuda Mutezileyi şiddetle tenkit eder. Hz. Peygambere isnat edilen "*Kaderiye bu ümmetin Mecusileridir*" (القدرية مجوس هذه الامة) sözüne atıfta bulunur.[9] Ancak Hz. Peygambere atfedilen bu hadîsin sıhhati üzerinde ciddî şüpheler mevcuttur.[10] Her şeyden önce Hz. Peygamber devrinde Kaderiye diye bir grup söz konusu değildir. Ayni hadîsi Mâtürîdî de kullanır. *Kitâbü't-Tevhîd* nâşiri Fethullah Huleyf, bu hadîsi delillendiremediğini haklı olarak kaydeder.[11] Ayrıca Eş'arî'nin de bu hadîse itibar ettiği anlaşılmaktadır.[12] Mezhepler bu ve buna benzer hadîsleri, birbirlerini itham etmek için ortaya atmış olsalar gerektir.

Nesefî bu görüş açısından hareketle Mutezileyi şiddetli bir şekilde tenkit eder. Kullandığı ifadelerden, onların birden çok yaratıcı kabul etmekle şirke düşüp, fiil adedince, yâni sonsuz ortak kabul ettikleri ve nihayet "bu ümmetin Mecusileri" olarak mütalâa edildikleri görülmektedir.

Nesefî Akaidi şârihi Sa'deddin Taftâzânî (Ö. 799 / 1395), genelde Mâveraünnehir bilginlerinin Mutezileyi tenkitlerini aşırı bulur.[13] Bu tenkitlerde şüphesiz mübalâğa vardır. Biliyoruz ki Mutezile, Allah'a ortak koşma hususunda çok hassas davranmıştır. Bu bakımdan Taftâzânî'nin düşüncesi makul kabul edilmelidir.

Nesefî'nin değerlendirmelerinden çıkan sonuç şudur: Allah'tan başkasında yaratma gücü yoktur. Bunun aksi kabul edilecek olsa,

---

9 *Tabsıre*, vr. 195a, 18. NESEFÎ, *et-Temhîd li-Kavâ'idi't-Tevhîd*, yazma, III. Ahmed, No: 1866, vr. 14b. (Müteakip notlarda *Temhîd* olarak atıfta bulunulacaktır).

10 Bu konuda bkz. İBN HAZM, *Kitâb el-Fasl fi'l-Milel*, Kahire, 1320 / 1902, III / 248; et-TABERÂNÎ, *Mu'cem es-Sağîr*, Kahire, 1968, I / 221, II / 14; İbn Hacer el-ASKALÂNÎ, *Lisân el-Mizân*, Beyrut, 1971, II / 232; ZEHEBÎ, *Mîzân el-I'tidâl*, 1963, I / 570; el-ACLUNÎ, *Keşf el-Hafâ*, Halep, tarihsiz, II / 137, 138.

11 MÂTÜRÎDÎ, A.g.e., s. 314, n.2.

12 EŞ'ARÎ, *el-İbâne'an Usûl ed-Diyâne*, Medine, 1975, s. 51.

13 Sa'deddin TAFTÂZÂNÎ, *Şerh el-Akâid en-Nesefiye*, 1908, s. 111.

Allah'ın yaratma sıfatına bir sınırlama konmuş olur. Yâni Allah'ın yaratmasının dışında da yaratma var olacaktır. Bu da Allah'ın varlığı ve birliğine gölge düşüren bir durumdur.

Prensip olarak insanda mevcut kudret vasıtası ile fiilin meydana gelebileceğini kaydeden Nesefî, insanın bu meydana gelişteki rolünün yaratma yönünden değil de kudret yetirebilme (yapabilme) yönünden olduğuna işaret etmektedir:

(ثبت بمجموع الدليلين جواز تعلق القدرة لاجهة الاختراع)

"*Kudretin, yaratma yönüne alınmaksızın taalluku mümkündür*".[14] Demek oluyor ki insanın fiile ilişkin bir gücü vardır; ancak bu, yaratma olmayıp yapma gücüdür. Allah insana böyle bir güç vermektedir. Nesefî'nin burada anlatmak istediği kesb'ten başka bir şey değildir. Allah bir şeyi yokluktan varlık sahasına çıkarırken (yaratma) insan da ona sahip oluyor, yapıyor. Başka bir ifade ile Allah bir şeye mahiyetini, insan da varlığını vermiş oluyor. Bu varlık verme de kesb olarak adlandırılmaktadır.

O halde kudret, kudret yetirilen şeye iki yönden eki etmektedir. Bu yönlerden birisi Allah'a ait olup yaratma, diğeri de insana ait olup kesb diye adlandırılmaktadır.

(و القدرة تتعلق بالمقدور بجهتين : جهة اختراع وجهة اكتساب)

"*Kudret, kudret yetirilen şeye iki yönden etki eder. Bunlardan birisi yaratma, diğeri de kesb'tir*".[15] Allah bu iki yönden yaratma ile ilgili olanını kendisine, kesb ile ilgili olanı ise insana mahsus kılmıştır.

Nesefî'nin bu izahlarında, Mâtürîdî'de de gördüğümüz "fiilde iki yön"ün başka ifadelerle açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Zaten bilindiği gibi Nesefî, Mâtürîdî'nin en iyi şârihi durumundadır.

Ancak Nesefî'ye göre bir şey iki kudretle yaratılamaz. İnsan kudreti yaratma yönüne etki edemez.[16] Bu, şuna benzer: Bilinen bir şey iki ilimle bilinebilir. Yâni bir şeye hem Allah'ın hem de insanın ilmi taalluk edebilir. Başka bir ifade ile insanın bir şeyi bilmesi, Allah'ın ilmine herhangi bir halel getirmez. Bir şeyi Allah da insan da bilebilir. Çünkü bildiğimiz şeyleri, Allah'ın ilmi dışında mütalâa edemeyiz. Ayni durum kudret için de geçerlidir. İnsanın kudreti, Allah'ın mak-

14 NESEFÎ, *Tabsıre*, vr. 197b, 34-35.

15 A.g.e., vr. 198a, 25-26.

16 NESEFÎ, *Tabsıre*, vr. 198b, 1-2.

duruna taalluk edebilir. Bu durumda Allah'ın kudretine herhangi bir halel gelmiş olmaz. Allah'ın kudreti makdurunda devam eder. Zira Allah kudretini makdurundan aldığı zaman o şey yok olmuş olur. İnsan kudreti "yok"a taalluk edemez. İnsan kudretinin "yok"a taalluk edebileceği kabul edilecek olursa, insanın da yaratıcı olduğunu kabul etmek gerekir.

Demek oluyor ki insanın fiile tesir eden bir gücü vardır. Ancak bu güç, Nesefî'nin ifadesinde de yerini bulduğu gibi, yaratmanın dışında bir güçtür.

Bir Fiile İki Kudretin Etkisi

Gerek Mâtürîdî gerekse Nesefî'nin bu izahlarından, onların bir fiile iki kudretin etki edebileceği prensibini kabul ettiklerini anlıyoruz. Fiil, yaratma yönü ile Allah'ın, yapma yönü ile de insanın kudretinde olduğuna göre, iki kudret bir fiile etkide bulunuyor demektir. Mutezile ve Cebriyede ise bir fiile iki kudret değil, ancak bir kudret etki edebilir. Mutezilede bu tek kudret insanın bizzat kendisi, Cebriyede ise Allah'tır.

Nesefî, *Temhîd*'inde konuya şu ifadelerle temas eder:

(ان دخول مقدور واحد تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع
و الاخرى قدرة الاكتساب جائز)

Nesefî burada "*bir makdurun (burada kudret yetirilen şeyden kasıt fiildir) iki kâdirin kudreti altında olmasını, kudretlerden birisi yaratma (ihtirâ) diğeri kesb olmak üzere, mümkün*" görmektedir.[17] Bu, Mâtürîdî ve Nesefî tarafından fiilde var sayılan iki yönün, değişik ifadelerle izahından başka bir şey değildir.

Bu izah tarzı Ehl-i Sünnet tarafından genelde benimsenmiştir. Taftâzânî *Şerh-i Akâid*'de şu ifadelerle bu hususu formüle etmektedir:

(و المقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين : فالفعل
مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ، و مقدور العبد بجهة الكسب)

"*Güç yetirilen bir şey (makdûr) iki kâdirin kudreti altında olabilir; fakat burada yönler değişiktir. Fiil, yaratma (îcâd) yönünden Allah'ın makduru, kesb yönünden ise insanın makdurudur*".[18]

17 NESEFÎ, *Temhîd*, vr. 14b.
18 TAFTÂZÂNÎ, *Şerh el-Akâid en-Nesefiyye*, s. 117.

Fiilin oluşumunda temel nokta olarak ortaya çıkan yaratma kavramının, kelâmcılarımızca nasıl anlaşıldığına burada kısaca temas etmek gerekmektedir.

Yaratma Nedir?

Gerek Mâtürîdî gerekse Nesefî'nin yaratma kavramından anladıklarını kısa ve öz olarak şu şekilde değerlendirebiliriz:

Mâtürîdî'ye göre "*Allah'ın fiilinin manası, yaratmak ve yokluktan varlığa çıkarmak demektir*".[19]

(ان معنى فعلى الله هو الابداع والاخراج من العدم الى الوجود)

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'in başka bir yerinde yaratmayı tarif ederken şu ifadeyi kullanır:

(معنى خلق الجسم الاخروجه (اخراجه) من العدم و وجوده بعد انلم يكن)

"*Cismin yaratılmasının manası, cisim önce yok iken sonradan, yokluktan varlığa çıkarılması*" demektir.[20]

O halde Mâtürîdî'ye göre yaratma "bir şeye özünü, mahiyetini vermek, onu yokluktan varlık sahasına çıkarmak" demektir. İşte bu manada yaratma sadece Allah'a mahsus olan bir hususiyettir. Mâtürîdî'nin tarifine göre, yaratmanın sadece Allah'a mahsus bir iş olarak anlaşılmasına karşılık, Mutezile insanda da, Allahta olduğu gibi bir yaratma gücü kabul etmektedir.[21] Onlara göre insan da Allah gibi, mevcut olmayan bir şeyi varlık sahasına çıkarabilir.

Bu durumda yaratma "*bir şeyi yokluktan varlık sahasına çıkarmak*" olduğuna göre, varlık sahasına geçmeden önce bir "şey" söz konusudur. O halde "şey"lerin yokluk *(adem)* halinde iken bir gerçekleri vardır. Bu, onların özünü, mahiyetini teşkil eder. Mâtürîdî'nin "*şey'iyyet*"[22] diye adlandırdığı bu mâhiyetten başka bir şey olmasa gerektir. İşte bu "şey"lerin varlık sahasına geçmeleri, onlara ek bir nitelik vermekle olmaktadır. Ehl-i Sünnete göre bu ek niteliği veren sadece Yüce Allah'tır. Mâtürîdî'ye göre, Mutezile bu noktada "şey"lerin Allah'ın değil, bizzat kendi öz'leri *(şey'iyet)* ile kâim olduklarını iddia etmektedir.[23]

---

19 MÂTÜRÎDÎ, A.g.e., s. 235. Krş. NESEFÎ, *Tabsıre*, vr. 195b, 8–9; 196b, 22.

20 MÂTÜRÎDÎ, A.g.e., s. 253.

21 A.g.e., s. 235.

22 Bu kavram için bkz. a.g.e., s. 41, 86, 104, 124, 132, 238, 242. Kavramı Nesefi de kullanır. Bkz. *Tabsıre*, vr. 202b, 12, 24, 33; 203a, 24.

23 Bkz. MÂTÜRÎDÎ, A.g.e., s. 242.

Mâtürîdî'ye göre Allah fiilleri "oldukları gibi" (على ما هى عليه) yaratmaktadır. "Oldukları gibi" ifadesinden, mâhiyetleri ile beraber yaratıldıkları anlatılmak istenmektedir. Mâtürîdî'nin anlayışına göre, fiilleri mâhiyetleri ile yaratmak insanın elinde olan bir husus değildir.

(جعل افعالهم على ما هى عليه ليست لهم)

"*Fiillerin mâhiyetlerini yaratmak insana ait değildir*".[24] Demek ki Mâtürîdî'nin anlayışına göre fiiller, mâhiyetleri ile, ancak yüce Allah tarafından yaratılmış olmaktadır.

* * *

Nesefî, yaratma ve kesb kavramlarını birlikte ele alarak izah etmeye çalışır. Kesb'i izah etmenin güç bir şey olduğunu peşinen kabul eder.[25] Nesefî, birbirinden değişik birkaç kesb ve yaratma tarifi vermektedir. Biz bunlardan ikisini zikredeceğiz:

1– *Kudretin bulunduğu yerde meydana gelen herhangi bir iş "kesb", kudretin bulunmadığı yerde meydana gelen iş ise "halk"tır.*[26]

(كل مقدور وقع فى محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق)

Nesefî'nin bu tarifte söylemek istediği şudur: İnsan da belli bir ölçü içerisinde kudret sahibi bir varlıktır. İnsandaki kudretin sahibi de insanın bizzat kendisidir. Allah da kâdir olup O'nun kudretinin mekânı da Zâtıdır. Ancak Allah olaylara mahal teşkil edemiyeceği için, O'nun yaratmaları zâtında meydana gelmez. Zâtında meydana gelmeyince zâtının dışında meydana gelmektedir ki buna da yaratma diyoruz.

İnsanlar olaylara mahal teşkil edebilirler. Kendisinde kudret olan insanın yaptığı iş, kudretin bulunduğu yerde meydana geldiği için kesb olarak adlandırılmaktadır. Görüldüğü gibi Nesefî bu tarifte, mekândaki değişikliğe dayanarak kesb ve halk kavramlarını izah etmeye çalışmaktadır.

2– Nesefî'nin verdiği ikinci tarife göre "*herhangi bir âletle meydana gelen iş kesb, âletsiz meydana gelen şey ise halk'tır*".[27]

(ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق)

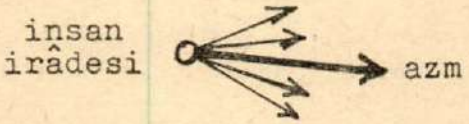
24 A.g.e., s. 230.
25 NESEFÎ, *Tabsıre*, vr. 202a.
26 A.g.e., vr. 202a, 30–31; Ayrıca bkz. *Temhid*, vr. 15b.
27 NESEFÎ, *Tabsıre*, vr. 202a, 31–32; *Temhid*, vr. 15b.

Aslında bu tarif birinci tarifin başka bir yönden izahı gibidir. Yüce Allah bir şeyi yaratırken herhangi bir âlete ihtiyaç hissetmez. O'nun vasıtalı veya herhangi bir âletle iş yapması, yaratma ilkesine ters düşmektedir. İnsanın yaptığı iş ise, âletle veya vasıta ile olmakta, bu da kesb olarak adlandırılmaktadır.

Fiilin Oluşumu

Bazı kavramlarla ilgili bu giriş ve izahlardan sonra insan fiilinin nasıl gerçekleştiğine geçebiliriz. Her şeyden önce, fiilin oluşumuna tesir eden şeyin ne olduğunu tesbit etmek gerekmektedir. Bir sebep olmalı ki fail harekete geçsin. Bu noktada muharrik sebep, insan irâdesi olmalıdır. İnsan irâdesinin harekete geçmesi, fiilin sebebini veya kaynağını teşkil etmektedir.

İrâde kelimesinin kök manasında bir istikrarsızlık söz konusudur. Başka bir ifade ile, irâdede bir gelme -gitme vardır. İnsan çeşitli şeyler arzu eder. Bir anda istediği veya arzu ettiği şeyi bir müddet sonra istemeyebilir. Bir an beğendiği bir şeyi, daha sonra arzu etmeyip beğenmeyebilir. Ancak öyle bir nokta vardır ki insan artık kesin karar vermiştir. Herhangi bir iş hususunda kesin kararını vermiş, o istikamete yönelmiştir. İşte bu anda insanın irâdesi "azm"e dönüşmüştür.



Şemada görüldüğü gibi, çeşitli yönlere ihtimali olan irâdenin, kesin kararını verip bir seçim yaptığı an onun, azm'e dönüştüğü andır. Artık insan kesin kararını vermiş, herhangi bir fiili yapmaya yönelmiştir. Bu, geriye dönüşü olmayan bir durumdur. Adeta ok yaydan çıkmıştır; geriye dönüş söz konusu değildir. Mâtürîdî kelâmcısı İbn Humâm da "*azm musammam*" tabiri ile bu noktaya işaret etmiştir.[28]

İşte bu noktada Allah'ın yaratması devreye girmekte, insanın geri dönülmez bir kararlılık ve azimle yapmayı istediği fiil, Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu fiilin Allah tarafından yaratılması demek, insanın o fiili yapması demektir. Böylece insan fiili bizzat kendisi tarafından seçilmekte ve yapılmaktadır. Allah'ın yaratması insanın isteği doğrultusunda olmaktadır.

28 İBN HUMÂM, *Kitâb el-Musâyere*, Mısır / Bulak, 1317 / 1889, s. 111, 112. Ayrıca bkz. TAFTÂZÂNÎ, A.g.e., s. 117.

Ancak burada şu husus akla haklı olarak takılabilir. Bu izahlardan, Allah'ın yaratmasının insanın irâdesine bağlı bir husus gibi ortaya çıktığı görülmektedir. Acaba Allah'ın – fiil konusundaki – yaratması insan irâdesine mi bağlıdır? Elbette Allah'ın her sıfatı olduğu gibi yaratması da herhangi bir kayıt veya şart kabul etmez. Ehl-i Sünnet inancında Allah için hiçbir konuda mecburiyet söz konusu edilemez. Bu noktada Nesefî'nin şu ifadesi konuya açıklık getirmektedir: "*Allah insanın kesbetmeye (yapmaya) kasdettiği (azm) her fiili yaratmaya âdeti tesis etmiştir*".[29]

(ان الله تعالى اجرى العادة انه يخلق كل فعل قصد العبد اكتسابه)

Yâni insan bir işi yapmaya yöneldiğinde, kuvvetli ve geri dönülmez bir kararlılıkla, kesin kararını verip irâdesi azm'e dönüştüğünde, Allah o fiili insan için yaratır. Nesefî'nin ifadesi ile, Allah insan için bu işi yaratmaya "adeti tesis" etmiştir. Nesefînin burada söylemek istediği, Allah'ın mecbur olduğundan değil de, insanı sorumlu tutabilmesi için, belli bir alan içerisinde, onun hür olarak davranabilmesi açısından fiilin yaratılmış olduğu hususudur. Başka bir ifade ile, Allah insanın bu şekilde istediği bir fiili yaratmayabilir. Ancak onu serbest bırakmak ve fiil sonucuna göre ceza veya mükâfat verebilmek için, insanın isteği doğrultusunda hareket etmektedir.

Böylece Allah'ın yaratması insan irâdesine bağlı gibi görünmekte ise de, Allah için herhangi bir zorunluluk olmayıp, insana hareket serbestisi vererek, dilediği fiili kendi hür irâdesi ile yapabilmesi keyfiyeti söz konusu olmaktadır.

Burada şu husus da akla gelebilir. Madem ki insan fiilinin kaynağını irâde teşkil etmektedir, o halde irâdenin durumu nedir? Başka bir ifade ile, insan irâdesi ne ölçüde hürdür? İnsan irâdesinin yönlendirilmesinde acaba Allah'ın bir rolü var mıdır; insan irâdesi bağımsız mı hareket etmektedir?

Gerek Mâtürîdî gerek Nesefî, insan irâdesinin hür ve bağımsız olduğunu kabul etmişlerdir. Yaratıcı olarak Allah insana "cüz'î irâde"sini vermiş, ancak onun sevk ve idaresi tamamen kendisine bırakılmıştır. Mâtürîdî ve Nesefî bu noktada, Allah'ın, insan irâdesine hiçbir müdahalesinin söz konusu olmadığı düşüncesindedirler. Zaten irâdenin kullanılmasında veya yönlendirilmesinde herhangi bir müdahale olacak olsa, insanın fiilinde hür olduğu iddia edilemez. Bu durumda sorum-

29 NESEFÎ, *Tabsıre*, vr. 192a, 31.

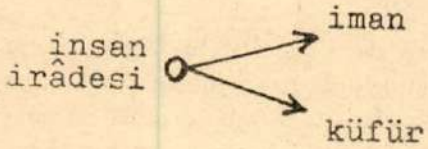
luluğun izahı da zor olur. Aslında Mâtürîdî daha da ileri giderek, insanda mevcut cüz'î irâdenin yaratılmamış olduğu görüşünü ileri sürmektedir.

Zaten Mâtürîdî kelâmının bu konu ile ilgili en önemli yorumu, insan irâdesi ile ilgili görüşünde yatar. Mâtürîdî cüz'î irâdenin yaratılmadığını söylerken bu hususa işaret etmiş olmaktadır. Yani insan, irâdesini, Allah'ın hiçbir etkisi olmadan sevk ve idare edebilmektedir. İradesini bu şekilde kullanmakla tam bir sorumluluk altında bulunmaktadır.

Aslında Mâtürîdî'nin bu düşüncesi, İmâm-ı Azam Ebû Hanîfenin temellerini attığı anlayışa dayanmaktadır. İmâm-ı Azam'ın *Fıkh-ı Ekber*'deki ifadesi şöyledir:

(خلق الله تعالى الخلق سليما من الكفر والايمان ثم خاطبهم وامرهم ونهيهم فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحوده الحق بخذلان الله اياه وامن من آمن بفعله واقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى اياه ونصرته له)

"*Yüce Allah mahlukatı küfür ve imandan soyutlanmış bir şekilde yaratmıştır. Sonra onlara (bazı şeylerin yapılmasını) emredip (bazı şeylerin yapılmasını da) yasakladı. (Bundan sonra) küfre düşen kendi fiili ile küfre düşmüştür. Onun (küfre düşmesi) kendi fiili ve inkârı sebebiyle Allah'ın terki sonucunda olmuştur. İman eden de kendi fiili ile iman etmiştir. Onun ikrarı ve tasdiki Allah'ın tevfiki ve yardımı sayesinde olmuştur*".[30]



Metnin yorumunu şu şekilde yapabiliriz: İnsan mü'min veya kâfir olarak doğmaz. Bu iki vasıftan da arınmış, başka bir ifade ile nötr olarak doğar.[31] Ancak Allah Kur'ân-ı Kerîm ile insanlara hitap etmiş, bazı davranışların yapılmasını istemiş, bazılarını da yasaklamıştır. Bundan sonra insanı serbest bırakmıştır. İnsan irâdesini kullanarak

30 *Şerh el-Fıkh el-Ekber* li-Ebi'l-Müntehâ 1309/ 1891, s. 12

31 Herkesin İslâm fıtratı üzere doğduğuna dair haberlerle buradaki ifadeler arasında bir tenakuz yoktur. İslâm dini, bilindiği gibi, insan fıtratına en uygun dindir. Ancak kişinin Allah tarafından mü'min veya kâfir olarak dünyaya getirildiğini kabul etmek durumunda insan sorumluluğunu izah etmek imkânı kalmaz.

küfür yönüne meylederse, daha önce açıklamaya çalışıldığı gibi, Allah onun için küfür fiilini yaratır; insan da istediği bu duruma kavuşmuş olur. Şüphesiz Allah'ın rızası bu yönde değildir. Zira Kur'an da bunu hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak bir tarzda belirtmiş, bu yönün sonunda hüsran olduğunu açıkça zikretmiştir. Ancak insan, hür irâdesini bu yönde kullanmaya azm etmişse, Allah onu terkeder; kendi halinde bırakır ve böylece insan dilediği istikamete girmiş olur. Şayet iman yönünü seçmişse, zaten Allah'ın rızası o yönde olduğu için, insan mü'min vasfını kazanır. Bu durumda Allah'ın tevfiki ve yardımı devam etmektedir. Demek oluyor ki insan, hür irâdesi ile, bu temel noktada da kaderini bizzat kendisi tayin ediyor.

Yine *Fıkh-ı Ekber*'in başka bir ifadesi bu anlayışı teyit etmektedir:

(ولم يجبر احدا من خلقه على الكفر و لا على الايمان و لا خلقهم مؤمنا
و لا كافرا و لكن خلقهم اشخاصا ، و الايمان و الكفر فعل العباد)

"*(Allah yaratıklarından kimseyi iman veya küfre zorlamamıştır. (İnsanları) mü'min veya kâfir olarak da yaratmamıştır. Onları şahıslar olarak halketmiştir. İman ve küfür insanların fiilidir*".[32]

İmâm-ı Azam'ın iman ve küfrü insanın bir fiili olarak değerlendirmesi, dikkat çekici olduğu kadar çok önemli bir noktadır. İman ve küfür fiil olarak kabul edilince, kişinin iman etmesi veya küfre düşmesi, yaptığı herhangi bir davranışı gibi olmaktadır. Yâni Allah'ın insanlara hitap etmek sureti ile yaptığı uyarılara rağmen insan, O'nun rızası hilâfına, küfür yönünü tercih ederse ve o istikamete gitmeye azm ederse, Allah ona bu kolaylığı gösterir ve küfür fiilini o insan için yaratır. Böylece insan kendi isteği ve irâdesi ile bu fiili işlemiş olur. Allah kulunun küfre düşmesini asla istemez; ancak ona belli bir alanda hürriyet tanımak ve sorumluluğuna esas olmak üzere, dilediği bu fiili işlemesine yardımcı olur. Allah'ın rızası o istikamette olmadığı için kulunu terkeder; yardım ve inayetini keser, insan da dilediği fiili işlemiş olur. İman yönünü seçen insanın durumu da aynı şekildedir. Zaten Allah'ın rızası o istikamettedir. Böylece sorumluluk, insanın hür irâdesi ile yaptığı seçim sonucu, bizzat kendisine ait olmaktadır. Başka bir varlığın etkisi söz konusu olmadığı için yapılan davranışın hesabı bizzat yapan tarafından verilecektir.

---

32 *Fıkh-ı Ekber*, s. 13.

Sonuç

Sonuç olarak şu tesbitleri yapabiliriz: İslâm kelâmcılarının fiil hakkındaki düşünce ve görüşlerinden, insanın mutlak manada hür olduğu sonucu çıkarılamaz. Görüldüğü gibi fiil yaratma yönünden insanın değil, ancak Allah'ın kudreti altında bulunmaktadır. Dolayısı ile bu anlayıştan, mutlak bir hürriyetin varlığı ortaya konamaz.

İslâm kelâmcılarının bu izahı, İslâmın temel espirisi ile uyum içerisindedir. İslâm dininde "mutlak"ın her çeşidi Allah'a aittir. "Mutlak kudret", "mutlak ilim" vb. sadece Allah'ındır. İnsan da kudret ve ilim sahibi bir varlıktır. Ancak onun kudreti ve ilmi izâfîdir. İnsandan insana göre değişir. Allah'ın kudreti ve ilmi ise mutlaktır; onlara sınır koymak imkânı yoktur. Allah'ın kudreti dışında hiçbir şey düşünülemeyeceği gibi, ilminin ulaşamayacağı herhangi bir husus da söz konusu edilemez.

Her şeyin mutlak'ı Allah'a ait olduğuna göre, insanın mutlak manada hür olması da elbette düşünülemez. İslâm düşüncesinde insana kısmî bir hürriyet verilmiştir. İnsan, kendisine tahsis edilen belli bir alan içerisinde, yukarıda sınırlarını çizmeye çalıştığımız tablodaki gibi bir hürriyete sahiptir.

Filozofların bakış açısı, konuya islâm kelâmcılarından daha tutarlı ve mantıklı bir çözüm getirememiştir. Zaten bazı filozoflar kelâmcılar gibi, insanın mutlak manada hür olmadığını kabul etmişlerdir.[33] Ateist görüş sahibi, Jean Paul Sartre gibi filozoflar da, "insan hürriyetini Allah'ın varlığını inkârla temellendirmeye" çalışmışlardır.[34] Bunun da çözümü kolaylaştıracak yerde, konuyu çıkmazdan çıkmaza sürüklediği ortadadır. Sartre ayrıca insana tam ve sınırsız bir hürriyet tanımak istemekte, ancak bu noktada da çelişkiden kurtulamamaktadır.[35] İnsanın seçimini tayin eden veya seçimine tesir eden pek çok faktörler vardır. Aile, okul, arkadaş topluluğu, içinde yaşanılan cemiyet, örf, âdet, inanç vb. gibi faktörler, insanın seçimini etkileyen belli başlı hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Son olarak şu hususa da temas etmek yerinde olur. Bilindiği gibi kelâm ilmi, temel islâmî ilimlerden biridir. Kendine göre metotları ve kuralları vardır. Akıl ve akıl ilkeleri, kelâmda olduğu gibi, felsefede de dayanılan esaslardandır. Ancak felsefe, meselelere çözüm bulmaya

33 Prof. Dr. Necati ÖNER, A.g.e., s. 39.

34 Prof. Dr. Necati ÖNER, A.g.e., s. 43.

35 A.g.e., s. 49.

çalışırken sadece akla dayanır. Halbuki kelâm ilmi, akla dayandığı gibi islâmî prensipler çerçevesi içinde kalmak durumundadır. Felsefe herhangi bir sınır tanımaz; mutlak hakikati arama peşinde, düşünce sistemi onu nereye götürürse gider. Kelâm ilminin ise belli hedef ve gayeleri vardır. İslâmî prensiplerin ortaya konması ve savunulması esastır.

Buradan hareketle hürriyet konusunda, kendisini hiçbir kayıtla bağlı hissetmeyen felsefenin, kelâma nisbetle daha pratik çözümlere ulaştırıcı sonuçlara varması gerektiği, bu konuda daha avantajlı olduğu düşünülebilir. Ancak bir mukayese yapıldığında felsefe lehine bir durum tesbit edemiyoruz. İslâm kelâmcıları, belli bazı prensiplerden hareket edip, sınırları belli ve tayin edilmiş bir çerçeve içerisinde kalmalarına rağmen, pek çok filozoftan daha tutarlı, mantıklı ve ikna edici izah tarzları ortaya koyabilmişlerdir. Felsefenin en önemli konularından birisi olan hürriyet meselesinde, filozofların islâm düşünür ve kelâmcılarına üstünlüğü söz konusu edilemez. Bütün mesele, İslâm kelâmcılarının bu konuda ortaya koydukları esasları, modern ilimlerden de istifade ederek daha akılcı, ikna edici ve tutarlı bir şekilde ortaya koyabilmektedir.

رسالة في علم التصوف

لداود القيصري

Risâla Fî Ilm at-Tasawwûf
Dâvud al-Kaysarî

حققه وقدّم له

الدكتور محمد بايراقدار

Önsöz ve Neşr

Doç. Dr. Mehmet Bayrakdar

بســـم الله الرحمن الرحيم

١– تمهيد :

الحمد لله الذي يتفتح بحمده كلّ رسالة ومقالة ، و الصلاة و السلام على محمد صاحب النبوة والرسالة وعلى آله وأصحابه أجمعين الهادين من الضلال.

لاتكون دراسة فلاسفة ومتصوّفين الأتراك والاسلام مجدية حقا . و مفيدة فعلا الاّ اذا اعتمدت مباشرة على النصوص والآثار التي خلّفوها لنا . انهم كتبوا كثيرا ، ولكن وصل القليل ونشر الأقل ، ولقد بدأت منذ مدة قريبة ، حركة قوية في تركيا لنشر ماكان مجهولا أودفينا من هذا التراث الهائل الذي يبرهن على أنّه وجد مفكرون أفذاذ في تركيا الاسلامية . وكان داود القيصري من أسبق المفكرين في التاريخ العثماني و الاسلامي ، فقد استحقّ الإهتمام الكبير في نشر مآثره . وفعلا قام ميرزا محمد شيرازي بنشر أهمّ مؤلف للقيصري وهوكتاب " مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم " وذلك عام ١٢٩٩ هـ . في طهران ثمّ ظهرت هذه الطبعة نفسها مرة ثانية في ١٣٠٠ هـ . في بومباي بدون مقدمة ولاتعليق ولامقارنة ، وبعد مدّة نشر السيد جلال الدين آشتياني "المقدمات للمطلع في" سنة ١٣٨٥ هـ. في مشهد مع تقديم و تعليقات بالفارسية .

ولكن جميع المؤلفات الأخرى للقيصري والتي توجد في المكتبات المختلفة العالمية غير مطبوعة ، وهاهنا نحاول أن ننشر أصغر مؤلفاته حجما و هي

"رسالة في علم التصّوف" مستنداً الى المخطوطات المحفوظة في مكتبات استانبول .

٢ـ مقدمة

داود القيصري

حياته :

في الحقيقة لانعرف الاّ شيئا يسيرا من حياة داود القيصري وشخصيته. اسمه التام هو داود محمود بن محمد القيصري ولد نحو سنة ١٢٦٠ م . في مدينة قيصرية في أناطولي ، ولقب القيصري نسبة الى هذه المدينة . (١) قرأ العلوم الدينية والعقلية على سراج الدين بن أبي بكر الأرموي (٥٩٤ – ٦٨٢ هـ . وعلمآء آخرين مثله في مدارس قيصرية (٢)

ثم دخل القيصري مصر في تاريخ غير معلوم لنا و اشتغل بالعلوم و الدراسة منذ أربع سنوات اؤ أكثر (٣) . و بعد ذلك انتقل الى آناطولي . لما التقي بالمتصوف المشهور عبد الرزاق بن كمال الدين بن الغنايم القاشي (ت . ٧٢٠ هـ .) في مدينة قونيا ، عاصمة سلاجقة الآناطولي، فدخل الى التصوف بعونه (٤) . ثمّ سافر الى مدينة سوي و انتقل الى آناطولي مرة ثانية ، وبدأ يشرح من الكتب المشهورة في التصوف لمحي الدين بن العربي وابن حفص عمر بن علي السعدي المعروف بابن الفارض المصري ، وله لذلك

---

١ — مجدي أفندي : ترجمة شقائق، مطبعة عامرة، استانبول، ١٢٦٩، ص: ٢٧
٢ — أمحد جودت باشا : قصص الأنبيآء، استانبول، ١٣٣١، ص ٩٩٨
٣ — بروسه‌لى محمد طاهر : عثمانلى مؤلفلرى، مطبعهٔ عامرة استانبول ١٣٣٣، ج. ١، ص: ٦٧
٤ — داود القيصر : مطلع، في مكتبة السليمانية، حسن حسني ، رقم: ٦٨٣، ص ٢ب

في سنة ٧٤٦ هـ. التي تعتبر أولى المدارس العثمانية ، وعين للتدريس فيها الشيخ داود القيصري بثلاثين أُقجة يوميا (٥) مات القيصري وهو لايزال في سنة ٧٥٠ هـ. في ازنيك دفن فيها (٦).

مكانـــتـــه :

صيت عظيم وشهرة افية في البلاد الأسلامية كلها . ولما فتح السلطان أرخان غازي مدينة إزنيك في سية ٧٣١ هـ. من البيزنطين وبنى فيها مدرسة كان داود القيصري متصوفا ومتكلما وفيلسوفا وهو من أوائل وأكبر المفكّرين العثمانيين على الإطلاق في القرون الوسطى. اشتهر القيصري عالما وشيخا وشارحا لمحي الدين ابن العربي وابن الفارض .

فقد دون مذهب وحدة الوجود فلسفيا كاملا (٧). وانتشر هذا المذهب بين العثمانيين بفضله. أخذ عنه كثير من علمآء الدولة العثمانية خاصة مولاّ فناري ، بالي أفندي بوستوي ، اسماعيل حقي بورسوي وعلمآء ايران والعرب عامةمثل حيدر عامولي مولا صدر الدين شيرازي ، أمير عبد القادر ، ميرزا رضي قاسم شاهي ، أبو الحسن جلو وعلامة أمين وعدّوه أستاذا لهم .

مـــؤلفاتـــه :

كتب داود القيصري كثيرا في ميدان التصوف خاصة وفي ميدان علم الكلام والفلسفة عامة. نصف مؤلفاته شروح. وهذه هي شروحه :

---

٥ — عآشق باشازاده : تواريخ آل عثمان، مطبعهٔ عامرة، استانبول ١٣٣٣، ص:٤٣

٦ — اسماعيل باشا البغدادى : هدية العارفين، استانبول، ١٩٥١، ص: ٤٣٦١؛ و محمد ثريا: شجل عثماني ، مطبعهٔ هامرة، استانبول، ١٣١١،ج . ٢، ص : ٣٢٣

٧ — محمد ضيا : يكي قابو مولوي خانسي ، استانبول، ١٣٢٩، ص: ١٤

١- مطلع خصوص الكلام في معاني فصوص الحكم.

٢- شرح القصيدة التائية.

٣- شرح القصيدة الميمية، يسمى الخمرية.

٤- شرح بسملة بالصور النوعية الإنسنية الكاملة.

ومع ذلك فاءن قيمة القيصري الحقة تقوم على ما صنفه من كتب. و هذهي كتبه المصنفة :

١- تحقيق ماء الحياة و أسرار الظلمات.

٢- كشف الحجاب عن كلام رب الأرباب.

٣- نهاية البيان في دراية الزمان.

و كتب القيصري مقدمات أضالك شرح قامبه، و التي تعتبر كل واحد منها رسالة مستقلة، ولذلك فإن المقدمة لشرح التائية تسمى "كتاب في علم التصوف" و المقدمة لشرح الميمية تسمى "كتاب في المحبة" (٨)

٣- في الـرسـالة

"رسالة في علم التصوف" رفيعة فريدة في بابها، أجاد فيها مؤلفها داود القيصري أيما إجادة، لشرح به حقائق من علم التصوف كانت عصية شاردة تستعصي على فحول المتصوفين قبله، فطوعها و جعلها سهلة مأنوسة منظبطة و ألفها أحسن تأليف، و يسر منالها لطلابها بأسلوب سهل جزل، وجاء بالجديد الكثير من العالم الذي لم يكن مطروقا من قبل في

٨ — لكتب القيصري انظر: كاتب جلبي : كشف الظنون، استانبول، ١٩٤٧، ج : ٢ ١٠٣٨، ١٢٥١، ١٣٣٨، ١٧٢٠، ١٩٨٧؛ بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، ج١، ص : ٣١٤، ج٢ص : ٢٩٩ ج ١ ساب ص: ٤٦٤، ٤٦٧، ٧٩٣، ج ٢ ساب، ص. ٣٢٣

التصوف ، وملأفراغا لم يقم بملئه سواه و لاينهض للقيام به إلاّ الأئمة الأفذاذ الموهبون أمثال الشيخ القيصري رحمه الله تعالى .

فهذه الرسالة هي في الحقيقة مقدمة القيصري الى شرحه القصيدة التائيّة لإبن الفارض وقد سميت هذه الرسالة ـ حسب موضوعها ـ بأسماء من قبل ناسخيها مثل : " كتاب في علم التصوف " (٩) أو " رسالة في بيان أسرار التوحيد وأنواعه " (١٠) أو " أسرار التوحيد " (١١) أو " مراتب التوحيد "(١٢)

المخطوطات :

لرسالتنا هذه عدة مخطوطات في استانبول . و لهذه الطبعة التي بين يديك ثلاثة إصول خطّية :

١ـ مخطوطة مكتبة كوبرو لي في استانبول ، برقم ١٣٠ ، المقدمة في ١٥ و رقة من ص : ١ـ ب الى ص : ١٥ ـأ بدون تاريخ ولا اسم الناسخ ، ٣٣ سطرا بخط نسخي ورمزنا اليها بالرمز : (ك) .

٢) مخطوطة مكتبة نور عثمانية في إستانبول ، برقم ٢٥٢١/١ ، المقدمة في ٢١ ورقة من ص : ١ـب الى ص : ٢١ـب بدون تاريخ ولا اسم الناسخ ، ١٧ سطرا بخط تعليق و رمزنا اليها بالرمز (ن) .

٣) مخطوطة مكتبة سرز في استانبول ، برقم ٢٦٠٢ ، المقدمة في ١٠ أواق من ص : ١ـب الى ص : ١١ـب بدون تاريخ ولا اسم الناسخ ٢٨ سطرا بخط نسخي وهي مخطوطة جيّدة صحيحة جدا . ورمزنا اليها بالرمز (س) .

---

٩ ـــ انظر مخطوطة أياصوفيا ٣/ ١٨٩٨
١٠ ـــ انظر مخطوطة حافد أفندي ٥/ ٤٥٢
١١ ـــ انظر مخطوطة إزميرلى اسماعيل ٢/ ٢٦٩٢
١٢ ـــ انظر مخطوطة دنزلى ٤/ ٤٠٤

٥- النـــص

رسالة في علم التصوف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تجلي لذاته بذاته [١] ، وأظهر [٢] حقائق أسمائه وصفاته وأبدع بمفاتح خزائن جوده وكرمه مظاهرها الغيبية في عين ذاته و وهب لكلّ منها بالفيض [٣] الأقدس صورة علمية فجعلها أعيانا ثابتة و حقائق عينية [٤] و أفاض عليها بالفيض [٥] المقدس وجودا من عين وجوده و أتقنها بحكمته و مشيئته الذاتية من فضله و وجوده.

فسبحان من بسط بالنفس الرحماني عين الوجود على الأعيان فأخرجها من ظلمة العدم الى نور الوجود [٦] العيان وفخلق بقدرته أولاً عن مستوى الإسم الرحمن فجعله روح العالم الإمكاني وفتق به رتق ما جمع فيه [٧] من حقائق السموات والأرضين. وفضل به ما أجمل فيه من صور أعيان العالمين و جعل له في عالم الشهادة الصورة العلمية [٨] الانسانية مظهراً كما جعل فى علم الغيب العقل الأول للمعن الثابتة [٩] جوهرا وشرفه بالباس خلعه الخلافة عليه وكرمه باضافة صفاته جملة اليه بل باستار [١٠] هويته فيه عند اظهار ظاهريته واختفاء حقيقته به حين ابراز باطنيته. لذلك صار الاسم الأعظم لذاته الجمع الكمالات [١١] من أسمائه وصفاته ، أعني الروح المحمدي الذي لولاه لما خلق الأكوان ولاظهر الوجوب والامكان ولا وصف الحق بالجمال والجلال ولاظهرت [١٢] أحدية الكبير المتعال. صلى الله عليه وعلى

---

١ — ليس في ن
٢ — فاظهر : و س
٣ — ليس في ك
٤ — غيبية : س
٥ — النص : ن
٦ — ليس في س
٧ — به : ك
٨ — الألفية : ن، الالهية : س
٩ — الثانية : ك
١٠ — استاد : ك؛ استتاد : س
١١ — الكلمات : ك
١٢ — ظهر : ك

آله خير آل صلواة دائمة من أزل الآزال الى أبد الآباد ، الذي لا انقطاع له ولا زال و بعده على صحابته الكرام المصطفين من بين الأنام[١٣] مادامت[١٤] الليالي والأيام وتكررت الشهور والأعوام .

أما بعد : يقول العبد الضعيف الراجي رحمة ربه اللطيف داود ابن محمود ابن محمد الرومي القيصري ، غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين . لما رأيت خلاصة أهل العلم بعد الأنبياء عليهم السلام أعيان الأولياء الذين ظهرت الانوار الالهية في قلوبهم فجذبتهم[١٥] اليه وتعلقت نيران المحبة الذاتية بأرواحهم فأذابتهم لديه فذاقوا لذة الوصول وشربوا من ماء الزلال فرادت نيران الشوق في قلوبهم عند رجوعهم الى أنفسهم ، فتركوا في طلبه لذات الوجود الفاني للوصول الى منبع المعارف والمعاني . وأذابوا نفوسهم بنيران المجاهدة ، وتلذذوا[١٦] بلذات في عين المجاهدة ، وغرقوا في بحار المحبة وطاحوا وظهروا بأسرار التوحيد وباخوا[١٧] لإقتضاء الزمان ظهورها ورفع الأيام عن عيون الأنام ستروها فتكلموا فيها نظما ونثرا ، وان هلك المحجوبون به غيضا وكضماً . ونوروا قلوب المستعدين بأنوارها وكشفوا عن عينهم أغطية أستارها خصوصا الشيخ الواصل[١٨] المحقق والكامل المكمل المدقق ، فخر[١٩] العارفين وقرة عيون الموحدين إنسان عين المحققين ، شرف الملّة والدين ، أبو حفص عمر السعدي ، المعروف بابن الفارضى المصرى قدس الله سره وأعلى بين الملاء الأعلى ذكره ، حيث أتى[٢٠] بقصيدة نظم الدر الكاشف عن أبكار عرائيس[٢١] المعاني ذات الوجوه الغر التي لم يأت بمثلها أحد في الدهور والأعصار ولا يسمع بلفظها طبع ماتكرر الليل والنهار . فلا يمكن وصفها بلسان العبارة ولا يقدر على نعتها بيان الإشارة حيث أتى[٢٢]

١٣ — الأمام : ن
١٤ — مادارت : ن
١٥ — فجزيتهم : ن
١٦ — و تلذذو : ن
١٧ — باحوا : ن؛ باجوا : ك
١٨ — الفاضل : ك
١٩ — فحب : ن وك
٢٠ — انى : ك
٢١ — غريس : ك
٢٢ — انى : ك

في كلّ بيت بضايع لفظية وبدايع شعرية. من التجنيس والترصيع وصنيعه الاشقاق وغرها مما يذكر في علم البديع. هذا من جهة اللفظ.

اما من جهة المعنى فإنه سلك طريق التغزل على أحسن مايمكن أن يقال وبين فيه طريق السالكين وسبيل المهتدين ومناول السائرين الى الله تعالى متدرجا الى مقامات العارفين ومراتب الموحدين مشيرا الى كمالات الواصلين والكاملين والمكملين كاشفا عن حقائق المحققين الذين بلغوا نهاية المراتب والكمالات ووصلوا الى أعلى المقامات والدرجات بطريقة ما أتى بها أحد في الأولين والآخرين، جزاه الله عنا خير الجزاء ومتعنا بها [٢٣] يوم الفوز باللقاء.

شـــعر :

لقد طاب مثوى من أتى [٢٤] بقصيدة لطلعتها كل القلوب [٢٥]
وهيمت الأذهان عذراء [٢٦] حسنها كما هام للعذراء في الحب وامق
أحاطت بأسرار الاله فأظهرت بألفاظ عذب كل عنها النواطق
دراري نظم درمن نظم درها لآليّ في كشف المعاني فوائق
ففي كل لفظ حررته دقائق [٢٧] وفي كل بيت قد حوته حقائق
ومن فوحات اللفظ فاحت عوالم ومن نفحات البيت طابت نواشق
جوامع تحقيق دقائق وحدة حقائق تفريد عليها دقائق
لوامع أنوار من الله فيضها طوالع أسرار بها الكل ناطق
أبي حفص السعدي لله دره على ما أتانا مخبرا وهوصادق.

وكان جماعة من المتعدين الطالبين لأسرار التوحيد وانواره مقام التفريد والسالكين سبيلها بالرياضة والترك والتجريد يقرونها على ويصححونها لدى ولم يكن لي شرح إستعين به عند قرآءتهم. وان كان بعض العلماء شرحها شرحا بذل جهده فيه ولم يقصر في حل [٢٨] تركيبه ومعانيه تعمدهم الله

٢٣ — به : ك
٢٤ — إبا : ك
٢٥ — عواشق : ك
٢٦ — للعزراء : ن
٢٧ — رفايق : ن
٢٨ — خل : ك

برضوانه وأسكنهم بحبوحة جنانه ، لكن كان يخطر بقلبي [٢٩] معان لم يتعرض الشارحون بها دقائق ما أقبلت خواطرهم اليها أردت أن أنخرط في سلكهم وأحتظي بما في يدي من ملكهم. فكتبت هذا الشرح مستعينا بالله وقدرته ومستظهرا بحوله وقوته مع كثرة الأشغال وعدم فراغ البال. وأرجو أن يتقبل الله مني هذا السعي ويجعله مشكورا وكلامى بين أهل الحقائق والدقائق مقبولا. وقبل الشروع فيه كتبت مقدمة وثلاثة مقاصد.

الأول في أصول. علوم هذه الطائفة. والثاني في طريق الوصول الى أصل الأصول. والثالث في الجمع والتوحيد ومراتبهما. وفي كل منها فصول تكون مقدمات لمعانيها ومحققات لمغانيها [٣٠] ومبينات لبيانها. وجعلته مشرفا بالقاب المخدوم المولى الأعلم الصاحب الأعظم مالك ترقاب الأمم مختار السلاطين العرب والعجم ، شمس سماء الوزارة وقمر أفلاك الصدارة ، وملجأ الضعفاء والمساكين، ملاذ الفقراء في العالمين [٣١] مجمع الأخلاق الملكية ، مظهر الألطاف الالهية ناشر لواء العدل ، باسط الرحمة على ذوي العلم والفضل ، غياث الملة والحق والدين ، معين الإسلام والمسلمين ، أدام الله ظلال جلاله على العالمين وأفاض سجال نواله على العالمين والجاهلين بحق محمد وآله وأصحابه أجمعين.

المقدمة وفيها فصلان :

الفصل الأول في موضوع هذا العلم ومبادئه ومسائله :

اعلم أيدنا الله وإياك أنّ الوصول الى الله تعالى قسمان : علمى وعملي. والعملي مشروط بالعلم ليكون العامل على بصيرة في علمه. والعلوم انما يتميّز بعضها عن بعض بتميز موضوعاتها وهو موضوع كلّ علم ما

٢٩ — لقلبي : ك ٣٠ — لمعانيها : ك و ن ٣١ — والطالبين : ك

يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. فالمعروض هو موضوع والعوارض هي المسائل.

ولاشك أن المسائل إما أن تكون كلها بديهيا أو[٣٢] كسبيا أو بعضها بديهيا وبعضها كسبيا. وان كان كلها بديهيا مع عدم إمكان الوقوع الا بالنسبة الى بعض الأذهان فهي مبادئ باقي العلوم. وان كان كلها كسبيا فهي متوقفة[٣٣] على أمور بديهية، يعلم بها هذه الأمور المكتسبة. وإن كان بعضها بديهيا وبعضها كسبيا فالبديهي مبادئ الكسبي.

لاشك أن هذه الطائفة إنما تبحث وتبين عن ذات الله تعالى[٣٤] وأسمائه وصفاته من حيث انها موصلة لكل من مظهرها ومستوياتها الى الذات الإلهية. فموضوع هذا العلم هو الذات الأحدية ونعوتها الأزلية وصفاتها السرمدية. ومسائله كيفية[٣٥] صدور الكثرة عنها ورجوعها اليها وبيان مظاهر الأسماء الإلهية والنعوت الربانية وبيان كيفية رجوع أهل الله اليه وكيفية سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم وبيان نتيجة كل من الأعمال وا الأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمن[٣٦].

ومبادئه معرفة حده وفائدته واصطلاحات القوم فيه ما تعلموا[٣٧] حقيقته بالبديهية لتبتنى[٣٨] عليه المسائل. فهذا العلم أشرف من جميع العلوم وأعزها لشرف موضوعه وعزة مسائله. وعلم الحكمة والكلام فان موضوعهما أيضا موضوع هذا العلم لكن لا يبحث فيه عن كيفية وصول العبد الى ربه والقرب منه، الذي هو المقصد الأسنى والمطلوب الأعلى من تحصيل

---

٣٢ — و: ك
٣٣ — موقفه: ن
٣٤ — ليس في س و ن
٣٥ — ليس في ك و ن
٣٦ — الأمن: ك و ن
٣٧ — يعلم: س وك و ن
٣٨ — يبتني: س و ك و ن

العلوم ايتان الطاعات والعبادات والمدرك بعلومهم المفهوم بأوهامهم وفهومهم ليس إلاّ مجعول نظرهم الفكري لاعين الحق الأزلي فـذه هو العلم بالله سبحانه وتعالى من حيث أسمائه وصفاته ومظاهرها وأحوال المبدأ والمعاد وبحقائق العلم وكيفية رجوعها الى حقيقة واحدة ، هي الذات الأحدية ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس عن مظائق القيود الجزئيه وايضا لها مبدأها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية وقد علم الفائدة أيضا . وهذا العلم وإن كان كشفيا ذوقيا لايحظى منه إلاّ صاحب الوجد والوجود وأهل العيان والشهود .

ولكن لما رأيت أن أهل العلم الظاهر يظنون أن هذا العلم ليس له أصل يبنى عليه ولا حاصل يوقف لديه بل تخيلات شعرية طامات ذكرية لا برهان لأهله عليها ومجرد دعوى المكاشفة لايوجب الإهتداء اليها. بينت موضوع هذا الفن ومسائله ومبادئه . وما ذكرت من البرهان والدليل هذا وفي مقدّمات شرح الفصوص وباقي الرسائل التي كتبتها في هذه الطريقة أنما أتيت به إلزاما لهم بطريقتهم وافحاماً لهم بشريعتهم . فإن كشف أهل الشهود ليس حجة عليهم وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما[٣٩] يقوله أهل الكشف بأوّل لديهم فوجب أن نقول معهم بلسانهم كما قال الله[٤٠] تعالى : "وما أرسلنا من رسول الاّ بلسان قومه"[٤١] والله على ما نقول وكيل واليه المستعان وهويهدي السبيل .

الفصل الثاني في بعض إصطلاحاتهم :

إعلم أن الذات الالهية اذا أعتبرت من حيث هي هي أعم من أن تكون موصوفة بصفة ما أوغير موصوفة بها ، فهي مسمّاة عند القوم بالهوية

٣٩ — بما : س
٤٠ — ليس في ك و س
٤١ — سورة ابراهيم : ١٤

وحقيقة الحقائق. واذا أعتبرت مجردة عن الصفات الزائدة عليها، فهي مسمّاة بالأحدية والعماء أيضا. واذا أعتبرت متصفة بجميع الصفات الكمالية، فهي مسمّاة بالوحدانية والإلهية [٤٢] مشتملة عليها.

و الصفات ان كانت متعلّقة [٤٣] باللطف [٤٤] والرحمة، فهي مسمّاة بالصفات الجمالية وإن كانت متعلقة بالقهر [٤٥] تسمى بالصفات الجلالية ولكلّ منهما [٤٦] جمال وجلال أي وللصفات الجمالية جلال وللجلالية جمال.

واذا أعتبرت المظاهر الخلقية [٤٧] مستهلكة [٤٨] في أنوار الذات تسمى بمقام الجمع. واذا أعتبرت الذات والمظاهر الخلقية من غير استهلاكها فيها تسمى بمقام [٤٩] الفرق. والفرق منقسم [٥٠] بقسمين: الأول والثاني. ونعني بالأول ما يكون قبل الوصول وبالثاني ما يكون بعد الوصول.

والفرق الأول للمحجوبين والثاني للكاملين المكمّلين، وقديقال [٥١] له الفرق بعد الجمع والصو بعد المحو والبقاء بعد الفناء والصحو الثاني وما يشبه [٥٢] ذالك. وهو عبارة عن إفاقة العبد بعد صعقته أى بعد أن يتجلى الحق سبحانه للعبد وإفناه عن انيته وتلاشي حبل تعينه وفنى طور أنانيته أعطاه الحق سبحانه وتعالى وجودا ثانيا ووهب له عقلمه وتصرفه في نفسه مرة أخرى. وهذا الوجود الثاني يسمى وجودا حقانيا لكونه بعد الوصول وعلمه بتحققه بالحق سبحانه وتعالى لا بنفسه كما كان يزعم من قبل.

ولما كان الوصول الى الحضرة الإلهية متوقفا بالعناية الأزلية الجاذبة

---

٤٢ — و الاحديه : ك
٤٣ — معلقة : ن
٤٤ — باللطفا : ن
٤٥ — معلقة : ن
٤٦ — منها : ك و ن و س
٤٧ — الحلقية : ن
٤٨ — مستملكة : ك
٤٩ — مقام : ك
٥٠ — مقنسم : ك
٥١ — بقال : ك
٥٢ — ما اشبه : ك

للعبد الى ربه كان حال العبد في البدايات دايرة بين الصحو والمحو ونعني بالمحوالسكر وهو ٥٣ حالة ترد على الإنسان بحيث يغيب عندها عقله وتحصل ٥٤ منه أفعال وأقوال لامدخل لعقله فيها كالسكران من الخمر لكن بينهما ٥٥ الفرق ما بين السماء والأرض.

وهذا السكر نتيجة المحبة، وهي نتيجة الجذب، وهي نبيجة التوفيق والعناية. فلا مدخل للكسب فيها. وهذا حال المحبوبين لا حال المحبين. فإن انجذابهم إنما هو بعد السلوك والمجاهدة وسنذكرها في موضعها وباقي إطلاحاتهم كالوجد والوجود والشهود والمكاشفة والمشاهدة والتلوين والتمكين وأمثال ذلك. مماهي مشهورة ومسطورة في الكتب لشهرتها والعلم بها بأدنى ملاحظة ترك ٥٦ ذكرها خوفا من التطويل والحمدلله الجليل والجميل.

المقصود الأول وهو مشتمل على فصول:

الفصل الأول في الوجود الإلهي وأسمائه وصفاته:

اعلم أنّ كلّ واحد من أهل العالم لايشك في كونه موجوداً ووجوده من غيره وإلاّ لكان واجبا لذاته. ولابدّ أن ينتهي الى موجود يجب وجوده لذاته وإلاّ لدار او التسلسل. وذلك الواجب هو عين حقيقة الوجود أي الكلية الطبيعي المعبر عنه بالوجود المطلق. اذ لوكان غيرها ٥٧ لم يخلو إما أن يكون حقيقة أُخرى غير حقيقة الوجود ويعرض عليها الوجود ويكون الواجب موجودا كما يقول المتكلّمون أوفرداً من أفراد الوجود يفيض منه غيره كما يقول الحكماء. وكلّ منهما محال. أما الأول فللزوم الإحتياج في تحققها ٥٨

٥٣ — هي: س
٥٤ — تحصيل: ن
٥٥ — منها: ن
٥٦ — تركت: ن
٥٧ — ه: ن
٥٨ — تحقيقها: ن و ك

الى الوجود سواء كان الوجود معلولا من معلولاتها أولم يكن. اذ لاشكّ أن تحقق كلّ ماهو غير الوجود إنما هو بالوجود اذ لوفرض زوال الوجود عنه أو إمكان زواله لم يكن متحققا بنفسه. فالواجب لايكون واجبا وللزوم كون مالاوجود له مفيضا للوجود وبديهة العقل تقتضي[٥٩] ببطلانه[٦٠] والمنازع المكابر لمقتضى عقله.

وأما الثاني، فلانّ فردا من أفراد الحقيقة عبارة عن تلك الحقيقة مع تعيين زائد عليها اذ لوكان التعين عينها لما حصل[٦١] الإمتياز بينهما وبين ما هو فرد منها. وان كان تعين ذلك الفرد عينها فقط مع أنه موجب لثبوت المدعى. كان تعين كل منها كذلك فلا امتياز بين أفرادها أيضا لوجودها في كل منها.

وحينئذ لايخلو الواجب إماأ يكون مجموع تلك الحقيقة والتعين او العارض وحده أوالمعروض وحده. والاول يوجب التركيب. وكل ما هومركب من الأجزا فهو حادث ممكن. والثاني يوجب قيامه بالغير وقائم بالغير ولا يكون وجبا بالذات. فبقي[٦٢] الثالث وهو أن الحقيقة من حيث هي هي واجبة وهو المطلوب. وأيضا الوجود إنما يحصل له افراد إما باعتبار ظهوره بصور حقائق الموجودات وصيرورته عين الماهيات[٦٣] المتكثرة الجوهرية بحسب التجليات المختلفة بعد أن كان واحدا حقيقيا لاتعدد فيه وإما باعتبار صيرورته حقيقة عرضية عارضة[٦٤] لكلّ من أعيان الجواهرو العوارض اذ العارض لجوهر غير عارض لآخر.

وهذا لايتمّ إلاّعلى قول أهل الله بأنه يتجلى بحسب صفاته المتكثرة

---

٥٩ — يقتضى : ن
٦٠ — لبطلانه : ن
٦١ — حضل : ك
٦٢ — فيقا : ك
٦٣ — الهيات : ك
٦٤ — ليس في ك

ويصير عين الأعيان الجوهرية والعرضية وهو في نفسه على وحدته الحقيقية لايتغير عما كان عليه أزلا وأبدا كالواحد. فإنه بتكرره وظهوره في المراتب العددية يفعل الأعداد الغير المتناهية التي لكل منها خصوصية لاتوجد في أخرى ولكل منها حقيقة غير حقيقة الأخرى وهو على واحديته أزلا وأبدا.

وأما بإعتبار كونه باقيا على وحدته الحقيقية غير ظاهر في صور الأعيان الجوهرية والعرضية فليس له أفراد بل التعدد فيه بإضافة الى الماهيات والأعيان. لذلك قيل التوحيد إسقاط الإضافات. والأضافة لاتوجب أن يكون له أفراد متكثرة فبطل قولهم إن الواجب وجود خاص مع القول بأن الوجود حقيقة واحدة اللهم الاّ أن يقولوا إن لفظة الوجود مقولة بالإشتراك اللفظي على وجود الواجب والممكن فيكون له مسمّيات المختلفة الحقائق وبطلانه ظاهر. اذ المفهم من الوجود ليس إلاّ شيء واحد والمنازع مكابر لوجدانه. واذا كان الوجود عين الواجب فلايكون في نفسه جوهرا و عرضا لكونهما متحققين بالوجود موجودين به. اذ لولا الوجود[٦٥] لما كان جوهرا ولاعرضا لكونهما[٦٦] متحققين بالوجود يظهر أن الوجود محقق لجميع العالم لأنه اعراض وجواهر لاغير. والمقوم للحقيقة مُقوِم[٦٧] لأفرادها. وظهرت قيوميته تعالى وإحاطته بالذات لما سواه، وكذلك أوليته وآخريته لأنه مبدأ كلّ شيء ومنتهاه كماقال تعالى منه بدأ واليه يعود: "واليه يرجع الأمر كله"[٦٨] فظهرت ظاهريته أيضا لأنه كل ما يظهر غيره لابد أن يكون ظاهرا بنفسه متحققا في وجوده ليوجد غيره. وكذلك باطنيته لخفاء حقيقته عن عيون العالمين وعقولهم لاتدركه البصائر والأبصار ولايحيط به العقول والأفكار فسبحان الذي لاإله إلاّ هو العزيز الغفار.

---

٦٥ — و جودا : ك
٦٦ — من كونهما : س
٦٧ — مفهوم : ن
٦٨ — سورة هود : ١٢٣

أظهر كل شيء بحكمته وأغطى كل شيء خلقه بقدرته وأوجد أعيان العالمين برحمته وليس إلاّ تجليه[٦٩] بصورة ما أراد إظهاره. وتنزله الى مراتب الأكوان عند إسباله واستاره[٧٠]، فليس لوجهه نقاب إلاّ النور ولا لذاته حجاب الاّ الظهور. بطن عن عيون المحجوبين في عيون ظاهريته وظهر لقلوب العرفين في عيون باطنيته. وليس حال ما يطلق عليه السوى والغير ألاّ كمال الأمواج على البحر الزاجر. فإنّ الموج لاشك أنه غير الماء عند العقل من حيث أنه عرض قائم بالماء وأما من حيث الوجود فليس شيء فيه غير الماء وكمال البخار والثلج والبَرد والجليد بالنسبة الى الماء. فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها وغفل[٧١] عن البحر الزاخر الذي يتموجه يظهر من غيبه الى شهادته. ومن باطنه الى ظاهره هذه الأمواج يقول بالامتياز بينهما[٧٢] ويثبت الغير والسوى. ومن نظر الى[٧٣] البحر وعرف أنها أمواجه والأموجاج لاتتحقق لها بأنفسها قال بأنها أعدام ظهرت بالوجود. فليس عند إلاّ الحق سبحانه وما سواه عدم يتخيل أنه موجود متحقق.

فوجوده خيال محض. والمتحقق هو الحق لاغير. ولذلك قال الجنيد رحمه الله: "الآن كما كان عند سماعه". حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كان الله ولم يكن معه شيء" ومن هنا قيل:

البحر بحر على ماكان في قدم — إن الحوادث أمواج وانهار
لاتحجبنك[٧٤] أشكال تشاكلها — عمن تشكل فيها فهي أستار.

ظهرت أولا بصور الأعيان الثابتة واستعد اداتها في باطنه وحضرة علم

---

٦٩ — تجليه: س و ك
٧٠ — إشارة: ن
٧١ — عقل: س و ن
٧٢ — بينها: ن
٧٣ — على: ن و ك و س
٧٤ — لاتحجبك: س و ن

الذات بالفيض الأقدس. والتجلي الأول بحسب الحب لذاتي الذى قال عنه : "كنت كنزا مخيفا فأحببت أن أعرف"، الحديث. ثمّ أظهرها بحسب مراتبه الذاتية بالفيض المقدس في الخارج ودبّرها بحكمته على ما اقتضته الاستعدادات الإزلية كما قال تعالى : "يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثمّ يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون"[٧٥] والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الفصل الثاني في مراتب التنزيلات[٧٦] الوجودية والحضرات[٧٧] الخمس الإلهية :

إعلم أن أول ما[٧٨] تجلى الحق سبحانه لنفسه وأظهر في وجوده الذي هو الهيولى الكلية المسماة بالنفس الرحمانية هو الصورة العقلية المتشبعة منها صورة النفس الكلية كما قال عليه السلام : "أول ماخلق الله العقل"[٧٩]. ثمّ تشعب منها صور العقول والنفوس المجردة والطبيعة الأصلية. ثمّ صور النفوس المنطبعة والهيولى الكلية التي للأجسام. ثمّ صورتا العريش والكرسيء ثمّ صور الأجسام العنصرية السماوية وغيرها. ثم صور المركبات من المعادن والنباتات والحيوانات الى أن انتهت الحركة الوجودية الى الإنسان، وهو آخر مراتب التنزلات. ثم شرع بترقى فيما ينزل فيه[٨٠] من هذه المراتب الوجودية متدرجا سالكا على المراتب الوجودية الى أن يترّ ويصل الى المبدأ الأول وعلة العلل الذي منه بدأ أولا.

فأول العوالم في الوجود الخارجي هو عالم العقول والنفوس المجردة

٧٥ — سورة السجدة : ٥
٧٦ — النزلات : س
٧٧ — الحظرات : س
٧٨ — من : ك
٧٩ — العجلوني : كشف الخفا والقاهرة ١٣٥١ ج ١، ص ٦٦٥ — ٢٦٦
٨٠ — من : ك

المسماة [٨١] بعالم الجبروت. ثم عالم المثال المطلق الذي لكلّ من الموجودات المجردة وغير المجردة. فيه صورة مثالية مدركة بالحواس الباطنة ويسمى بعالم الملكوت. ثم عالم الملك الذي هو العرش و الكرسي و السموات و العناصر وما يتركب منها. و هذه العوالم الثلاث صور ما في العلم الإلهي من الأعيان الثابتة المسماة [٨٢] بالماهيات الممكنة و الحقائق و أمثال ذلك وهي عالم الغيب المطلق لإشتماله على غيوب كل ما في العالم و الإنسان. إن كان من حيث صورته الطاهرة من عالم الملك و صورة الباطنة من عالم الملكوت، لكن لجامعيته و كونه مشتملا على كلّ ما في العالم الخارجي هو علم آخر برأسه. فصارت العوالم الكلية و الحضرات الأصلية خمسا. عالم الغيب المطلق و عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك وعالم الإنسان الكامل وهذا العقل الأول المشار اليه هو الروح المحمدي صلى الله عليه وسلم كما أشار اليه بقوله: "أول ما خلق الله نوري" [٨٣] و في رواية "روحي". وذلك باعتبار اتصاف روحه بالكلية وارتفاع التقيد الموجب للجزئية الحاكم بينهما بالإثنينية، أما باعتبار المتعلق بالصور البشرية والهيئة الناسوتية فالمغايرة بينهما كالتغاير بين الكلي [٨٤] و الجزئي [٨٥] لا كالتغاير بين الحقيقتين المختلفتين كما ظنّ الحجوبين ممن لا يعلم الحكمة المتعالية.

فإنهم ظنوا أن كلا من العقول المسماة عند الطائفة بالارواح المجردة حقيقة نوعية [٨٦] مباينة لما سواها وينحصر نوعها في شخصها و هذا الكلام و ان كان له وجه و هو أن الكلي الحقيقي اذا انضم بصفة كلية يصير نوعا من الأنواع. لكن ذلك يجعل الحقيقة الكلية مباينة بالكلية عن غيرها، الذى هو افرادها. فإنّ الروح الكلي هو الذي يصير بظهوره في صفة كلية أخرى نوعا في صفة

٨١ — المسمى: س و ن
٨٢ — المسمات: ك
٨٣ — العجلوني: كشف الخفاء، القاهرة: ١٣٥١ ج ١ ص: ٢٦٥—٢٦٦
٨٤ — الكل: س و ك
٨٥ — جزئه: س و جزئته: ك
٨٦ — توعية: ك

جزئية شخصا ، فنسبة الروح الكلي المسمى بالعقل الأول الى باقي الأرواح الفلكية و الحيوانية و الإنسانية عند من إنكشف الغطاء عن بصره وإرتفع الحجاب عن بصيرته كنسبة الجنس الى أنواعه و أشخاصها فلا مباينة بينهما بالكلية.

فإن قلت النفوس الناطقة المتعلقة بالأبدان هي المسماة بالأرواح الإنسانية المدبرات لأبدانها و هي مباينة بالحقيقة للعقول المجردة. وغاية ما ذكر ثم أن العقول المجردة ليست متباينة بالكلية لكون العقل الأول كالجنس لها.

قلنا النفس الكلية التي هي هذه[٨٧] النفوس الناطقة جزئياتها ليست متباينة بالحقيقة للعقل الكلي المسمي بالروح الكلي ؛ بل المباينة بينهما بإعتبار التعلق أو[٨٨] لاتعلق. و الصفتان الخارجتان عن حقيقة الشئ لاتوجبان المغايرة و المباينة في الحقيقة كما أن الذكورة و الأنوثة في الإنسان وباقي الحيوانات لاتوجب أن يكون لكل من موصوفهما[٨٩] حقيقة مغايرة لآخرة.

و في الحقيقة العقل الأول هو آدم الحقيقي و النفس الكلية هي حواء الحقيقية و العقول و النفوس الناتجة منهما أولادهما لاغير. وآدم أبو البشر وحواء صورتا ما في العالم العقول و النفوس المجردة المسمى بعالم الجبروت في عالم الملك و الشادة المطلقة كماأن لكل ما في العالمين صورة في العالم المثالي كما سنبينه إنشاء الله تعالى[٩٠]

و من هنا يعلم أن الروح و القلب والنفس المدبرة للبدن الإنساني[٧١] شئ واحد يختلف أسماؤه بإختلاف صفاته. فإن عرفت قدر ما سمعت فقد أوتيت الحكمة " ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا "[٩٢]. و الله الهادي[٩٣].

---

٨٧ — ليس في : ك و ن
٨٨ — و : ن
٨٩ — موصوفها : س
٩٠ — ليس في : س
٩١ — ليس في : س
٩٢ — سورة البقرة : ٢٦٩
٩٣ — ليس في : ك

الفصل الثالث في العالم المثالى :

اعلم أن بين عالم الأجسام و عالم الأرواح المجردة عالما آخر يسمى بعالم مثالى يسمى ايضاً برزخا. واليه الاشارة في قوله تعالى : "مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لايبغيان"[٩٤] أي بين بحري علمي الأرواح و الأجسام برزخ يمنع عن بغي أحدهما على الآخر. والبرزخ لابد أن يكون نصيبا[٩٥] منهما فهو من حيث أنه غير مادي شبيه بعالم الأرواح ومن حيث أنه ذو صورة وشكال ومقدار شبيه بعالم الأجسام. وفي هذا العالم تقبل المعاني النازلة من الحضرات الالهية أولا

صورة حسية كالصور الخيالة التي فينا ثم تنزل الى عالم الملك ولذك يسمى بالخيال المنفصل أيضا. وكذلك لكل من الأرواح الكلية و الجرئية من العقول و النفوس المجردة وغير المجردة فيه صورة على حسب كمالاتها ودرجاتها.

وكذلك الأرواح الإنسانية قبل ظهورها في الأبدان ظاهرة بتلك الصور مشهودة فيه لارباب الشهود و جميع أرباب المكاشفة. أكثر ما يكاشف الأمور الغيبية يكون في هذا العالم و فيه تتجسد الأعمال و الأفعال الإنسانية الحسنة والقبحة. كل بما يناسبها ولكل إنسان منه نصيب[٩٦] وهو القوة الخيالية التي فيها ترى المنامات وتسمى بالخيال المقيد ونسبة هذا المقيد الى مطلقة نسبة البيوت الى الخارج منها.

وأول ما ينفتح للإنسان عند غيبته عن هذا العالم الجسماني هذا العالم المثا لى وفيه تشاهد أحوال العباد بحسب[٩٧] صفاء الباطن وقوة الإستعداد. فإن من يشاهد أمرا يقع بعد سنة أقوى إستعدادا ممن يشاهد ما يقع بعد دون تلك المدة.

---

٩٤ — سورة الرحمن : ١٩—٢٠
٩٥ — له نصيب : ك
٩٦ — منصيب : ك
٩٧ — لحسب : س

وكل ما يشاهد في الخيال المقيد قد لا يكون محتاجا الى التعبير وهو القليل و الأكثر ما يحتاج اليه وذلك لأن المعاني اذا ظهرت بالصور. إنما يظهر[٩٨] فيها بحكم المناسبة بينها وبين ما يظهر فيها من الصور. فلا بد أن يعبر الرأي أو من يعبر له من تلك الصورة الى المعنى الظاهر فيها وقد يكون[٩٩] أضغاث أحلام لا يلتفت اليه لسوء مزاج الدماغ. لذلك يصيب بعض المنامات ويخطئ بعضها. والإصابة و الخطأ فيها أسباب لا يحتمل المقام بيانها والبرزخ الذي يدخل فيه الإنسان بعد المفارقة عن البدن الجسماني أيضا من هذا العالم. لكن الموطن الذي يدخل فيه بعد الوفاة مغاير للموطن الذي منه يدخل في الدنيا. وليس هذا موضوع تحقيقه.

وفيه الجنة والنار والثواب والعقاب كما دلت الأحاديث الصحيحة عليها. وفيه نعيم القبر وعذابه وسؤال المنكر[١٠٠] والنكير وفيه البعث و النشور على ما أخبر به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومنه تتبين كيفية المعراج وشهود رسول الله صلى الله عليه وسلم و الانبياء عليم السلام. والجنة والنار وأنواع المشاهدة المتعلقة بالحواس الخمس القلبية[١٠١] إنّما هو

في هذا العالم. والكشف الصوري الذي يحصل منه للمرتاضين من أحوال الناس والحوادث التي تقع إنما تحصل فيه لكونه غير مخصوص بأهل الإيمان وعدم التفات خواطر أهل الله بالحوادث الزمانية[١٠٢] ولا يلتفت اليه الكمل وجميع ما نبهنا اليه ويتعلق به من المباحث الشريفة. فقد ذكرناها في مقدمات شرح الفصوص فمن أراد ذلك فليطلب هناك.

المقصد الثاني في طريق الوصول ال أصل الأُصول وفيه فصول :

---

٩٨ — تطهر: س و ن
١٠٠ — منكر: س
١٠٢ — الرضافية : ك

٩٩ — نكون : س و ك
١٠١ — القلبى : س و ن

الفصل الأول في النبوة :

اعلم أن الوصول الى الله تعالى لايمكن للخلق [١٠٣] إلاّ باتباع الأنبياء والأولياء عليهم الصلاة [١٠٤] والسلام. إذ [١٠٥] العقل لايهتدى اليه اهتداء، تطمئن به القلوب ويرتفع [١٠٦] عن صاحبه الرئيب الشكوك. ولاسبيل له في معرفة الحق غير أنه ينظر في الممكنات ويستدل بها على موجدها وهو الحق سيحانه وتعالى [١٠٧] وعلى وحدته [١٠٨] ووجوبه [١٠٩] وعلمه وقدرته. لايعلم من صفاته التشبيهية إلاّ هذا القدر ومن صفاته التنزيهية انه ليس بجسم ولاجسماني ولازماني ولامكاني وأمثال ذلك. وليس هذا الإستدلال إلاّ من ورا الحجاب [١١٠] ومثل هذا المستدل كمثل من يرى ظلّ الشخص القائم في الشمس وهو في البيت لايراه يعلم يقينا أن ثمة إنسانا قائما لكنه [١١١] لايعلم من هو وما شكله وهيئته وصفته لعدم شهوده إياه فهو كاعمى يلمس شيئا. فيدرك بآلة لمسه بعض صفات ملموسه ولاشاهده ولايعلم حقيقته ولا جميع صفاته.

فأصحاب العقول كالذين قال تعالى فيهم [١١٢]: "أولئك ينادون من مكان بعيد". [١١٣] لانهم يجعلون الحق بعيدا عن أنفسهم خارجا عن الممكنات كلها فردا واحدا ،مشخصا ممتازا عن جميع ماسواه.

صدر منه الموجودات الممكنة والحق سبحانة وتعالى [١١٤] يخبر عن نفسه أنه قريب بقوله: "واذا سألك عبادى عني فإني قريب" [١١٥]؛ "ونحن أقرب اليه من حبل الوريد." [١١٦] "ونحن أقرب اليه منكم ولكن لاتبصرون." [١١٧]، بل يخبر أنه: "هو الأول والأخير والظار والباطن وهو بكل شئي عليم." [١١٨] وفي هذه الأخبار جعل نفسه عين كل ما ظهر وما

---

١٠٣ — للحق : ن
١٠٤ — ليس في ن و ك
١٠٥ — لان : ك
١٠٦ — يرفع : س و ن
١٠٧ — ليس في : س و ن
١٠٨ — ليس في : ك
١٠٩ — وجودية : ن
١١٠ — حجاب : ن
١١١ — ليس في : ك
١١٢ — ليس في : ن
١١٣ — سورة فصلت : ٤٤
١١٤ — ليس في : ن
١١٥ — سورة البقرة : ١٨٦
١١٦ — سورة ق : ١٦
١١٧ — سورة الواقعة ٨٥
١١٨ — سورة الحديد : ٣

بطن وهو أعلم بذاته عن غيره. وقوله صادق والإيمان به واجب والأقرب هنا. وإن كان غير [119] القرب الذى يكون بين الجسمين له معنى لكنه كالقرب بين الحقيقة وما يتعين منها من الأفراد. ويظهر هذا المعنى لمن يظهر له سرقوله تعالى: "وهو معكم أينما كنتم"[120] و "وأينما تولوا فثمّ وجه الله" [121].

فالإهتداء اليه تعالى إما باخباره تعالى عن ذاته وأسمائه وصفاته أو بتجليه لعباده وإشهاده نفسه لهم وجلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه إلاّ واحد بعد واحد فهم الأنبياء والأولياء عليهم الصلاة [122] والسلام، الذين هم خلاصة خاصّة [123] أهل الوجود والشهود. فوجب لطالب الحق اتباعهم والاهتداءبهم. قال تعالى: "قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم" [124] وبقدر متابعته للأنبياء ولأولياء تظهر له الأنوار الإلهية والأسرار الربّانيّة.

والنبوة لغة مأخوذة من النبأ وهو الخبر. وفي الاصطلاح هي البعثة للأخبار من الله تعالى إرشادا للعباد واهتداء لهم [125] طريق السداد. وهي عامّة وخاصة. ونعني بالنبوة العامة ما لايكون مقرونا بالرسالة والشريعة ولعمومها الأنبياء عليهم السلام تسمّي بالعامة. وبالخاصة [126] مالايكون كذلك الولى كنبوة الأنبياء الذين كانوا داخلين في شريعة موسى صلوات الله عليهم أجمعين. فإنه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا بالرسالة والشريعة وغيره من الأنبياء زمانه [127] كهارون ويوشع وغيرهما كانوا تحت أمره وطوع حكم شريعته منبّئين عن الحق وأسراره مخبرين عن أنواره مرشدين

---

119 — عين: س
120 — سورة الحديد: ٤
121 — سورة البقرة: ١١٥
122 — ليسف: ن و ك
123 — ليس في: س
124 — سورة آل عمران: ٣١
125 — هم: ك
126 — الخاصة: ن
127 — بزمانه: ك

لعباده وبحسب إستعداداتهم واقتضاء زمانهم .

والثانية كأُولى العزم من الرسل صلوات الله عليهم أجمعين الظاهرين بالرسالة والشريعة والكتب الالهية . فالنبوة دائرة مشتملة على نقط ١٢٨ في محيطها . وكل نقطة منها مركز دائرة برأسها فخاتم النبيين المرسلين محمد صلوات الله عليهم أجمعين ١٢٩ صاحب هذه الدائرة الكلية . لذلك كان نبياً وآدم بين الماء والطين وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة ١٣٠ والسلام كنقطة محيطها .

والنبوة عطاء الهي لامدخل للكسب فيه . النبي هو المبعوث من الله تعالى لإرشاد الخلق وهدايتهم المخبر عن ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه الآخرة من الحشر والثواب والعقاب .

وللنبوة باطن وهو الولاية . فالنبي بالولاية يأخذ من الله تعالى ١٣١ أو من الملك المعاني التي بها كمال مرتبته ١٣٢ في الولاية والنبوة ؛ وبالنبوة يبلغ ما أخذه من الله تعالى بواسطة أو لا ١٣٣ بواسطة الى العباد ويكلمهم به ولايمكن ذلك الاّ بالشريعة . وهي عبارة عن كلّ ما أتي به الرسول من الكتاب والسنة وما استنبط منهما من الأحكام الفقهية على سبيل الإجتهاد أو إنعقد عليه إجماع العلماء متفرع عليهما .

ولما كان للكتاب ظهر وبطن وحد ومطلع كما قال عليه الصلاة والسلام : "إنّ للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ." ١٣٤ وقال عليه الصلاة والسلام : "إنّ للقرآن بطنا ولبطنه بطنا الى سبعة أبطن ." ١٣٥ وفي رواية :

---

١٢٨ — نقطة : ن
١٢٩ — صلى الله عليه وسلم : ك
١٣٠ — ليس في : ن و ك
١٣١ — ليس في : س و ن
١٣٢ — مرتبة : ن
١٣٣ — وغير : ك
١٢٤ — ذكره العسقلاني نحوه في المطالب العالية، القاهرة ١٩٧٣ ج ٣، ص، ٢٨٥
١٣٥ — لم أجد له أصلا

"الى سبعين بطنا". ١٣٦ وظهره ما يفهم من الفاظه يسبق ١٣٧ الذهن اليه وبطنه المفهومات اللازمة للمفهوم الأول وحده ما اليه ينتهي غاية ادراك الفهوم والعقول ومطلعه ما يدرك منه على سبيل الكشف والشهود من الأسرار الإلهية والإشارات الربانية.

والمفهوم الأول الذى هو الظهر للعوام والخواص. والمفهومات اللازمة له للخواص ولامدخل للعوام فيها. والحد للكاملين منهم. والمطّلع لخلاصة أخص الخواص كأكابر الأولياء. وكذلك التقسيم في الأحاديث القدسية والكلمات النبوية. فإن لكلّ من العوام و الخواص وأخص الخواص فيها إنباآت رحمانية وإشارات الهية. كان للشريعة ظاهر وباطن. ومراتب العلماء أيضا فيها متكثرة ففيهم فاضل ومفضول وعالم وأعلم والذى نسبته الى نبيه أتم وقربه من روحه أقوى. كان علمه بظاهر شريعته وباطنها أكمل. والعالم بالظاهر والباطن١٣٨ منهم أحق أن يتبع لغاية قربه بنبيه وقوة علمه بربه وأحكامه وكشفه وحقائق الأشياء وشهوده إياها. ثم من هو دونه فى المرتبة إلى أن ينزل الى مرتبة علماء الظاهر فقط.

وفيهم أيضا مراتب. اذ العالم بالأُصول والفروع أحق أن يتبع من العالم بأحدهما وأعني بالأصول الكتاب والسنة وما بيد ١٣٩ لأنّ عليه من العقائد الحقة ١٤٠ في الحق سبحانه وكتبه وصحفه واليوم الآخر وما يقتضي١٤١ به العقل المنوّر بالنور١٤٢ الالهي والتجلى الرحمانى من الأحكام الحقة الإلهية لا المسائل الكلامية المختلفة١٤٣ فيها اختلافا لايكاد يرتفع الى يوم القيامة لثبوت الدين وأصوله والقائلون بها في كتم العدم مع عقولهم وبالفروع ما

١٣٦ — لم أجد له أصلا
١٣٧ — بسبق : س و ن
١٣٨ — و باطن : ك
١٣٩ — يد : س و ن
١٤٠ — الحقية : س
١٤١ يقضي : س
١٤٢ — ليس في : س
١٤٣ — المختلفة : س و ك

يستنبط منها من المسائل الكلامية وأصول الفقه والاحكام الفقهية المترتبة على الكتاب والسنة فلكل[١٤٤] من الظاهر والباطن خلفاء وكلهم داخلون تحت حكم الخليفة الذى هوعالم بالظاهر والباطن وأكمل من الكمل.

فالواجب على الطالب المسترشد إتباع علماء[١٤٥] الظاهر فى العبادات والطاعات والإنقياد لعلم ظاهر الشريعة. فإن صورة علم الحقيقة لاغير ومتابعة الأولياء فى السير والسلوك لينفتح له أبواب الغيب وعند الفتح وانكشاف الباطن له والمفهومات اللازمة للمفهوم الأُول المعلوم من لسان الإشارة يجب عليه العمل بمقتضى علم الظاهر والباطن إن كان مما يمكن الجمع بينهما وإن لم يكن الجمع بينهما. فهو مادام لم يكن مغلوبا بحكم الحال والوارد أيضا يجب عليه إتباع العلم وان كان مغلوبا بحيث خرج من مقام التكليف. فعلمه بمقتضى حاله لكونه في حكم المجذوبين. وكذلك الكاملون المكملون فإنهم فى الظاهر متابيعون لخلفاء ظاهر النبي صلى الله عليه وسلم وهم العلماء المجتهدون. وأما فى الباطن فلا يلزم لهم الإتباع لكونهم يحكمون بظاهر المفهوم الأول من القرآن والحديث. وهؤلاء يعلمون ذلك مع المفهومات الأخر والأعلم لايتبع

من دونه بل الأمر بالعكس لشهود الأعلم الأمر على ما فى نفسه. لذلك لابد أن يرفع المهدى الخلافات بين أهل الظاهر ويجعل الأحكام المختلفة فى مسئلة واحدة حكما واحدا وهو ما فى علم الله تعالى[١٤٦] وتصير المذاهب[١٤٧] حينئذ مذهبا واحدا لشهوده[١٤٨] الأمر على ما هو[١٤٩] عليه فى علم الله تعالى لإرتفاع الحجاب عن عيني جسمه وقلبه كما كان فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذاً أجماع علماء الظاهر فى أمر يخالف مقتضى الكشف الصحيح الموافق للكشف الصريح النبوي، لايكون حجة عليهم.

---

١٤٤ — و لكل : س و ن
١٤٥ — العلماء : ن
١٤٦ — سبحانه : ك و ن
١٤٧ — المذهب : س و ك
١٤٨ — لشهود: ك
١٤٩ — مص: س

فلو خالف من له المشاهدة والكشف إجماع من ليس له ذلك ، لايكون مُلاماً فى المخالفة ولاخارجا عن الشريعة لأخذه ذلك من باطن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجب على الطالب الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب[١٥٠] وبان كل ما أخبروابه . فهو حق صدق ، لاشك فيه ولاشبهة .

والعمل بمقتضى ما أمروا به والإنتهاء عما نهوا عنه على سبيلى التقليد لينكشف له حقيقة الأمر ويظهر له السر المصون فى كل من المأمورات والمنهيات فيكون عند ذلك إتيانه بالمأمورات وانتهاؤه عن المنهيّات عن علم ويقين بل من الشهود والعيان لا بمجرد التقليد والإيمان . فيتفطن الى أمور أعلى منها فيزيد[١٥١] فى العبادة كما كان يعبد رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه قام بالليل حتى تورمت قدماه فقيل له فى ذلك : " إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر "[١٥٢] فقال عليه السلام : " أفلا أكون عبدا شكورا "[١٥٣] . جعلنا الله من الشاكرين وحشرنا بين الذاكرين .

الفصل الثاني فى الولاية :

اعلم أن الولاية مأخوذة من الولى وهو القرب ولذلك يسمى الحبيب وليا لكونه قريبا من محبه . وفى الإصطلاح هو القرب من الحق سبحانه و تعالى . وهي عامة وخاصة .

والعامة خاصلة لكل من آمن بالله[١٥٥] وعمل صالحا ، قال الله تعالى : " الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور "[١٥٦] والخاصة ههي

١٥٠ — ليس في : س و ك
١٥١ — فريد : ن
١٥٢ — سورة الفتح : ٢
١٥٣ — الطبراني : معجم الصغير : دار الفكر، القاهرة، ١٩٨١ ج ١، ص ١٩٨
١٥٤ — في : ن
١٥٥ — الله : ك
١٥٦ — سورة البقرة : ٢٥٧

الأفناء فى الله سبحانه وتعالى ذاتا وصفة وفعلا. فالولي هو الفاني فى الله القائم بهالظاهر بأسمائه وصفاته تعالى. وهي عطائية وكسبية. والعطائية ما يحصل[١٥٧] بالإنجذاب الى الحضرة الرحمانية قبل المجاهدة. والكسبية ما يحصل[١٥٨] بالإنجذاب اليها بعد المجاهدة. ومن سبق جذبته على مجاهدته يسمى بالمجذوب لأن الحق سبحانه وتعالى[١٥٩] يجذبه اليه. ومن سبق مجاهدته على[١٦٠] جذبته يسمى بالمحب لتقربه الى الحق سبحانه أولاً ثم يحصل له الانجذاب ثانيا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ناقلا عن ربه: "لايزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه"[١٦١]، الحديث. فجذبته موقوفة على المحبة الناتجة من تقربه، لذلك يسمى كسبيا.

وإن كان هذا التقرب[١٦٢] أيضا[١٦٣] من جذبته سبحانه وتعالى[١٦٤] من طريق الباطن اليه ودعوته باستعداده الأزليّ الى حضرته. اذلولاه لما أمكن لأحد[١٦٥] أن يخرج من حظوظ نفسه. والمحبوبون أتم كمالا من المحبين، فلايصل الى القطبية الاّ الأولون. ولهم مراتب: الأولى مرتبة القطبية. ولايكون فيها أبدا الاّواحد بعد واحد، ويسمى غوثا لكونه مغيثا للخلق فى أحوالهم. ثمّ[١٦٦] مرتبة الإمامين هما كالوزيرين للسلطان أحدهما صاحب اليمين وهو المتصرف بإذن القطب في عالم الملكوت والغيب. وثانيهما[١٦٧] صاحب اليسار وهو المتصرف فى عالم الملك والشهادة. وعند إرتحال القطب الى الآخرة لايقوم مقامه منهما إلاّصاحب اليسار لكونه أكمل فى السير من صاحب اليمين، لأنه بعد ما نزل فى السير فى عالم الملكوت الى عالم الملك وصاحب اليسار نزل اليه وكملت دائرة السير والوجود.

---

١٥٧ — تحصل: س
١٥٨ — تخصل: س
١٥٩ — ليس في: ن و ن
١٦٠ — ليس في: ن و ك و س
١٦١ — البخاري: رقاق: ٣٨؛ أحمد بن حنبل حنبل: ٢٥٦/٦
١٦٢ — القرب: ك
١٦٣ — ليس في: ك
١٦٤ — ليس في: ك و ن
١٦٥ — لأحدان: ن
١٦٦ — الاّولى: ك
١٦٧ — و ثانيه: ك

ثم مرتبة الأربعة كالأربعة من الصحابة الكبار رضوان الله عليهم أجمعين. ثم مرتبة البُدلاء السبعة الحافظين للأقاليم السبعة. وكل منهم قطب الاقليم الخاص به. ثم مراتب الأولياء العشرة المبشرة. ثم مراتب الإثنتا عشر؛ الحاكم على البروج الإثنى عشر وما يتعلق بها ويلزمها من حوادث الأكوان. ثم مراتب العشرين والأربعين، والتسعة والتسعين، مظاهر الأسماء الحسنى، إلى الثلاثمائة والستين.

وهؤلاء قائمون في العالم على سبيل البدل في كل زمان لايزيد عددهم ولاينقص الى يوم القيامة. وغيرهم من الأولياء يزيدون وينقصون بحسب ظهور التجلي الإلهي وخفائه. وبعدهم مرتبة الزهاد والعباد والصلحاء من المؤمنين الكائنين في كل زمان الى يوم الدين. وجميع هؤلاء المذكورين داخلون في حكم القطب. والأفراد من الكمل الذين تعادل مرتبتهم مرتبة القطب إلاّ في الخلافة وهم الخارجون من حكمه. فإنهم يأخذون من الله سبحانه ما يأخذونه من المعاني والأسرار الإلهية بخلاف[١٦٨] الداخلين في حكمه لايأخذون شيئا إلاّ منه. جعلنا الله من عباده الذين ليس للشياطين عليهم سلطان الواصلين الى ذروة مقام العرفان. وصلى الله على سيدنا محمد وآله.

الفصل الثالث في طريق اكتساب الولاية:

قال الله[١٦٩] تعالى: "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا."[١٧٠] أي لنبين لهم طريق الوصول الينا. واعلم أن للانسان ثلاث مقامات كلية. كل مقام منها يشتمل على حجب كثيرة ظلمانية ونورانية يجب رفعها ليصل الى الحقيقة التي معه أزلا وأبدا. ما انفكت منه لكنه احتجب وبعد عنها بالاشتغال الى غيرها. وتلك المقامات مقام النفس ومقام القلب ومقام الروح

١٦٨ — خلاف: س
١٦٩ — ليس في: س
١٧٠ — سورة العنكبوت: ٦٩

لاغير. وما قيل أن مابين العبد والرب ألف مقام. لابد للسالك من قطعها كلها تفريع هذه المقامات الثلاث. وأول ما يولد المولود المولود في مقام النفس فانه حيوان كباقي الحيونات لايعرف الا الأكل و الشرب لاغير. ثم بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من القوى الشهوية والغضبية [171] والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الصفات التي هي نتائج الإحتجاب.

والبعد من معدن الصفات الكمالية فهوحيوان منتصب القامة يصدر منه الأفاعيل المختلفة بحسب الإرادات المتنوعة فهو في الحجاب الظلمانية السائرة للحق سبحانه وحقيقته. ثم اذا تيقظ من سنة الغفلة وتنبه على أن ما وراء هذا اللذات [172] البهيمية [173] لذات أخر فوق هذه المراتب، مراتب أخر كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب الى الله تعالى بالتوجه اليه. فشرع في ترك الفضولات [174] الدنيوية طالبا للكمالات الأخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى من مقام نفسه فيها جر مقامها ويقع في الغربة.

والمسافر لابدله من رفيق يرافقه ودليل يدلهعلى طريقه فيصاحب من له هذا التوجه. والعلم بالطريق وهو الشيخ. ثم إنه مادام لايفتح له شيء ولا ينفتع بصحبته. فوجب له أن يعتقد فيه بالخير. وإن صحبته منجية من المهالك وإنه عالم بالطرق الذي اليه، وهو الإرادة. فاذا تحقق بالإرادة ولابدّ له أن يعمل بما يقوله [175] الشيخ ليمكن له حصول المقصود، حتى قيل ان المريد بين يدي الشيخ ينبغي أن يكون كالميت بين يدي الغاسل. ثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كلّ ما يعوقه عن مقصوده من الأموال الدنيوية وأحوال معيشته فيها. ويبقي عن كل خاطر يرد في قلبه

---

171 — الغصب : ن
172 — الذات : س
173 — البهي : ك
174 — الفضل : س و ك و ن
175 — بما يقول : ك

ويجعله مائلا الى غير الحق. فيتصف بالورع والتقوى والزهد. ثم يحاسب نفسه دائما في أفعاله وأقواله ويجعلها متهماً في كل ما تأمر به. وان كان أمرها بالعبادة أيضا لأن النفس مجبولة بمحبة شهواتها ولذاتها. فلاينبغي أن تؤمن مداخلها، فإنها هي المظاهر الشيطانية. فإذا خلص منها وصفأ وقته وطاب عيشه بالألتذاذ بما يجده في طرق المحبوب يتنور باطنه. فيظهر له لوامع أنوار الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوايح مرة بعد أخرى. فيشاهد أمورا غيبية في صور مثالية. فاذا ذاق شيئا منه يرغب في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والوضؤ والعبادة والمراقبة والمحاسبة يعرض عن المشاغل الحسية ويفرغ القلب عن محبته ويتوجه باطنه الى الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والذوق والمحبة والهيمان والعشق. فيمحق تارة بعد أخرى. فيجعله فانيا عن نفسه فيشاهد المعاني القلبية والحقائق السرية والأنوار الروحية فيتحقق في المشاهدة والمعاـ ينة والمكاشفة وتفيض عليه العلوم اللدنية [١٧٦] والأسرار الإلهية. وتظهر له أنوار حقيقية تارة وتختفي أخرى، حتى يتمكن ويخلص من التلوين وتنزل عليه السكينة الروحية ويصير ورود هذه الأحوال له ملكة فيدخل في عالم الجبروت ويشاهد العقول المجرّدة والأنوار القاهرة والمدبرات الكلية لأمور [١٧٧] الإلهية الملائكية [١٧٨] المقربين والمهيمين في جمال [١٧٩] الله تعالى من الكروبيين [١٨٠] ويتحقق بأنوارهم فيظهر له أنوار سلطان الأحدية وسواطع العظمة والكبرياء الإلهي فيجعله هباء [١٨١] منثوراً ويترك [١٨٢] عنده جبال انيته. فيخرج له خرورا ويتلاشئ تعينه في التعيين الذاتي فيجد عينه عين الوجود الإلهي وهو مقام الجمع والتفريد والإتحاد والتوحيد. وفي هذا المقام يستهلك في نظره الأغيار وتحرق بنوره الحجب والإستار، فينادي لمن الملك اليوم ويجيب

١٧٦ — الدنية: ك و ن
١٧٧ — للأنوار: ن
١٧٨ — الملكية: س و ك
١٧٩ — جلا: ك
١٨٠ — الكروبين: س و ن و ك
١٨١ — بهاء: ن
١٨٢ — يبذل: ن

بنفسه لله الواحد القهار. وهذا هو السفر الأول من الأسفار الأربعة التي للسالكين والكاملين. جعلنا الله من الفائزين والواصلين اليه.

المقصد الثالث في الجمع والتوحيد ومراتبهما وفيه فصول :

الفصل الأول في الجمع ونتائجه :

اعلم أن الجمع عبارة عن زوال الحدوث بنور القدم وهلاك كل ما ظهر من العدم أي من الوجود العلمي الى الوجود العيني في غين الذات الأحدية والكمالات الإلهية مما ينعت بالامكان ويوصف بالحدثان. ولانعني به[183] أن الموجودات[184] تنعدم[185] مطلقا ويبقى الواحد الجبار بلا ملك لإستيلاء الهلك عليه. فإن ذلك من متوهمات ارباب الحجاب كما توهموا وجود رب الأرباب مع عدم من يتعلق به العلم والخطاب مطلقا. وانه موجود مشخص ممتاز عن جميع الموجودات وخالق من العدم المحض أعيان الممكنات؛ بل المراد به أنّ الحق سبحانه كما كان، وليس معه شيء غيره. أعني غير في الحقيقة ليكون مقارنا معه، كذلك يشاهد هذا السالك الوصل الى مقام الجمع أن الحق هو الوجود فقط. وليس هنا سالك ولامسلوك اليه ولاسلوك؛ بل السالك والمسلوك اليه والسلوك لابل كل ما فى العالم المسمي بالغير، وهو عين الهوية الالهية الظاهرة فى مراتب المختلفة بصور[186] مختلفة كما قيل:

لقد كنت دهرا قبل أن يكشف الغطاء أخالك اني ذاكر لك شاكر

فلما أضاء الليل أصبحت شاهداً بانك مذكور وذكر وذاكر.

فلا يكون حينئذ[187] في نظره شيء غير الحق، فإذا نظر نظر الحق الى نفسه

---

183 — ليس في : ن
184 — بذات : ن
185 — تعدم: ك
186 — بصورة : ت
187 — في : ن

في صورتي الناظر و المنظور اليه واذا سمع شيئا سمع الحق كلامه من لسان نفسه الطاهرة في صورة القائل، كماقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إن الله قال بلسان عبده، سمع الله لمن حمده،، ١٨٨؛ واليه اشارة في نتيجة قرب النوافل لقوله: "فإذا احببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ولسانا في ينطق وبي يبصر وبي يسمع وبي يبطش.،، ١٨٩ الحديث. وقال الله تعالى : "وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى.،، ١٩٠ ووجود العبد إنيته وإن كان متحققا في نفس الأمن. وفي هذه النصوص إشارة إليه.

لكن هذا الناظر لكونه مغلوبا بنور الحق لا يشاهد إلاّ الوجود الحقاني. فلا يبقى عنده رب وعبد، بل ربّ وحده. وحينئذ ان إنجذب بالأنوار الالهية القاهرة للعقول والأوهام يلحق بالمهيمين في جمال الله سبحانه وتعالى دائما ان دام انجذابه. وإن لم يدم فمدة من الزمان يكون في حكمهم في تلك المدة ينقطع عند التكاليف الشرعية من الصوم والصلاة وغيرهما. وإن لم ينجذب باقيا على عقله مميزا بين الأشياء. فهو ان تداركه اللطف الالهي ويحفظه عن الوقوع في الزندقة والإباحة والظهور بحكم الطبيعة المحضة ولايخرجه عن التكاليف الشرعية مع رؤية الكل حقا يتمكن في مقامه ويدخل في مقام الفرق بعد الجمع فيشاهد الخلق والحق معا من غير أن يحتجب بأحدهما عن الآخر لشهوده الوحدة في عين الكثرة في عين الوحدة. فان قال حق كله صدق وإن قال خلق كله صدق وإن قال خلق وحق معا صدق. وتارة يجمع بين الكثرة في حكم وأخرى يفرق بينهم بحكم آخر كما قال تعالى في مقام : "لانفرق بين أحد من رسله،، ١٩١. وقال في آخر : "وفضلنا بعضهم على بعض.،، ١٩٢ "منهم من كلم الله ورفع بعضهم فوق بعض درجات" ١٩٣

١٨٨ — انظر في نحوه، البخاري : رقاق : ٣٨
١٨٩ — انظر في نحوه، البخاري : رقاق : ٣٨
١٩٠ — سورة الأنفال: ١٧
١٩١ — سورة البقرة : ٢٨٥
١٩٢ — سورة الإسراء : ٢١
١٩٣ — سورة الانعام: ١٦٥

وهذا الفرق بعد الجمع المسمى بالصحو بعد المحو أيضا مقام الكمل[194] المكملين من الأولياء والأنبياء عليهم الصلاة [195] والسلام أجمعين. وصاحب هذا المقام يستوى عنده الخلوة والجلوة والإنعزال من الخلق والخلطة معهم لعدم احتجابه[196] بالحق عن الخلق ولا بالخلق عن الحق. فإذا أمر الخلق بأمر لحفظ الأدب معهم ولا يأمر الا بمقتضى[197] مراتبهم وبما يطلب الحق منه في تلك المراتب لا يتعداه ويلازم حينئذ مقام العبودية ولا يضيف إلى نفسه إلا العجز والقصور والمسكنة والحاجة بخلاف ما كان في مقام الجمع فإنه فيه يطلق على نفسه الأسماء الإلهية ويضيف اليها الصفات الرحمانية والأفعال الربانية. ويرى [198] كل ما صدر من غيره صادرا من نفسه خيرا كان أوشرا لغلبة الأحدية عليه ولاجل تمكنه في مقام الفرق بعد الجمع ولزومه مقام العبودية وحفظه الادب مع الحضرة الإلهية صار الفرق بعد الجمع أعلى من مقام الجمع. وقال شيخنا المحقق خاتم الولاية المحمدية: [199] لاتدعنى إلا بيا عبدها فإنه أشرف اسمائي. جعلنا الله وإياكم من المحققين بكمال العبودية [200] والمتأدبين بأدب الربوبية.

الفصل الثاني في التوحيد ومراتبه

اعلم ان للتوحيد مراتب، أدناها قول: "لااله إلا الله"، لذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قال لاإله إلا الله دخل الجنة" [201] هذا توحيد العوام. وتوحيد الخواص ينقسم إلى ثلاثة أقسام: توحيد الأفعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات. فإن من أثبت فاعلا حقيقيا غيره تعالى فقد أشرك في الفعل

---

١٩٤ — الكل: ن
١٩٥ — ليس في: ن و ك
١٩٦ — احتجابه: س و ك
١٩٧ — بما تقتضي: ك
١٩٨ — نرى: ك
١٩٩ — هومحي الدين بن العربي
٢٠٠ — العبودية: ن
٢٠١ — البخاري: إيمان: ٢٦؛ علم:

معه غيره. ومن أثبت صاحب صفات كمالية مشابهة للصفات الإلهية مغايرا بالحقيقة لذاته تعالى فقد أشرك في صفاته وذاته.

فالمراد بتوحيد الأفعال رجوعها كلها الى مبدأ واحد، وهو الحق سبحانه، وليس ذلك إلاّ كالافعال الصادرة من المظهر الإنساني. فانه لاشك أن مبدأ أفعاله هي النفس الناطقة وصفاتها. والإختلاف في الجوارح والآلات لاتقدح في وحدة الفاعل. كذلك كل ما يصدر من أفعال أهل العالم إنما هو في الحقيقة من الله سبحانه وتعالى وبإرادته. وان اختلفت الأسباب القريبة المستندة هي اليها.

فالمراد بتوحيد الصفات رجوع الصفات الكمالية الإنسانية الى الصفات الإلهية واستهلاكها فيها. فإن العلم الإنساني مثلا رشحة[٢٠٢] من رشحات حقيقة العلم الإلهي. وكذلك الإرادة والقدرة قطرة من قطرات بحر إرادته وقدرته.

المراد بتوحيد الذات رجوع الذوات الكونية كلها الى الذات الأحدية واستهلاكها كلها فيها. والعلم بهذه المراتب التوحيدية إما بالاستدلال من وراء الحجاب وإما بالشهود ومعاينة رب الأرباب وصفاته وأفعاله في مظاهره وإما بتقليد الرسل وخلفائهم من الأنبياء والعلماء

والتوحيد الإستدلالى قل ان يخلص صاحبه من الشكوك والشبهة. وكذلك التوحيد التقليدي الذي في معرض الزوال ومع هذا لايخلص صاحبه عن توهمات باطلة فإنه اذا سمع أن الحق سبحانه وتعالى وحد، يظن أن وحدته شخصية قياسا الى وحدة نفسه. وكذلك جمع صفاته اذ لايعرف من الحق سبحانه إلاّ ما هو حاصل له. فلايقيس ذاته تعال وصفاته وافعاله إلاّ بذاته وصفاته وافعاله؛ بل المستدلون أيضا. قل ان يخلصوا[٢٠٣] من هذه التوهمات خصوصا الفقهاء منهم فإنهم عالمون بأحكام الله تعالى وفي معرفة

٢٠٢ — رشحصة : ك ٢٠٣ — يخلصوان : س

الذات والصفات والأفعال الإلهية كباقي المقلدين من المؤمنين بخلاف أهل التوحيد الشهودي لشهودهم بالنور الإلهي الحق وصفاته وأفعاله وكيفية تصرفاته في الوجود بأسمائه وصفاته ومظهرهما على ماهو عليه في نفس الأمن[٢٠٤] لا يتطرق عليهم الشبهة ولا يدخل في قلوبهم الريبة ولاتحكم الأوهام ولايطرأ على مريا قلوبهم الرين والظلام. فهم الموحدون حقا والعالمون لربهم يقينا وصدقا. وكمال هذا التوحيد هوالذي يكون من الحق سبحانه وتعالى لنفس؛ ثم من الإنسان الكامل المكمل المشاهد لمراتب جميع الوجود الحقاني والكوني؛ ثم ممن يكون نسبة اليه أتم وقربة منه أكثر الى أن ينتهي الى توحيد من له شهود متالى لاغير، ثم مرتبة التوحيد الإسثد لالى العقلى والنقلى؛ ثم مرتبة التوحيد التقليدي. لذلك قيل:

ما وحّد الوحد من واحد — اذ كل وحده جاحد

توحيد من ينعت[٢٠٥] توحيده[٢٠٦] — عارية أبطلها الواحد

توحيده إيّاه توحيده — ونعت من ينعتهُ لأحد.

الفصل الثالث في الخلافة:

لما كان الحق سبحانه بذاته غنيا عن العالمين الذين اقتضاهم الاسماء الالهية. اذ لكل منها لابد أن يكون مظهرا يظهر أثره منه وبه. فإن الرحمان مثلا لايتم ظهوره إلاّ بالراحم والمرحوم. اذلو لم يكن راحم ولامرحوم في الخارج، لايعلم رحمانيته سبحانه. وكذلك القهار يطلب قاهرا ومقهورا. فالراحم والقاهر مظهران للرحمان والقاهر. وكذلك جميع الاسماء والصفات لايظهر أثرها الابالمظهر. وجب[٢٠٧] أن يكون مظهر مظهراً لاسم الله الجامع للاسماء

٢٠٤ — الأر: س و ن
٢٠٥ — ينطق عن: ك
٢٠٦ — نعته: ك
٢٠٧ — وجبا: س

والصفات خليفة عنه مربيا للعالم بايصال كل مافيه الى كماله اللايق به. وليس ذلك إلاّ الروح المحمدي صلوات الله وسلامته. لذلك قال تعالى: "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله؛ يد الله فوق أيديهم"[٢٠٨] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عند البيعة تحت الشجرة هذا يد الله"[٢٠٩] وأشار الى يده اليمنى، وهذه يد عثمان؛ وأشار[٢١٠] الى يده اليسرى وبايع عنه في غيبته. وأتي في الكتاب والسنة باسم الله دون غيره من الاسماء اشارة الى أنه مظهر هذا الإسم الجامع فهو خليفة الله على العالم أزلا وأبدا. لذلك: "كان نبينا وآدم بين المآء والطين."[٢١١] آدم ودونه تحت لوائه يوم القيامة، وهو سيد ولد آدم يوم القيامة. وبه ينفتح باب الشفاعة وغيره من الأقطاب والكمل وخلفاء منه.

والخليفة لابد أن يكون موصوفا بجميع الصفات الإلهية الاّ الوجوب الذاتي ومتحققا بكل اسمائه ليعطي مظاهر الأسماء كلها ما يطلبونه ويوصل كلا منهم الى كماله وإلاّ لم[٢١٢] يقدر على الخلافة وانما قيدنا إلاّ الوجوب الذاتي. اذ به يمتاز الواجب عنه وبامكانه يمتاز الخلفة عن الواجب ولكونه جامعا الحقائق الالهية ومظهراً للاسم الجامع جمع حقائق العالم أيضا في ذاته وحقيقته ليكون بين الظاهر والمظهر مضاهاة[٢١٣] في الجامعية والإحاطة فحقيقته[٢١٤] حقيقة الحقائق كلها. ولكل من أعيان العالم إنما يرب[٢١٥] هذه الخليفة ويوصله الى كماله اللائق به ويمده بما منه في حقيقته.

فالخليفة عبدالله رب العالمين بربوبيته له. فكل ما في العالم سواء كان من أهل الجبروت أو الملكوت أو[٢١٦] الملك لايأخذ ما يأخذ إلاّ منه فكمالهم به إن خلافته أيضا بهم.[٢١٧]

---

٢٠٨ — سورة الفتح: ١٠
٢٠٩ — لم أجد له اصلاً
٢١٠ — اشاره: ن
٢١١ — العجلوني نحوه في كشف الخفاء، القاهرة، ١٣٥٢، ج٢، ص. ١٣٢؛ السيوطي: الجامع الصغير، مصر، ١٣٢١ ج ٢٠ ص ٨٣٠.
٢١٢ — —لا: ن
٢١٣ — مضاهات: س و ن
٢١٤ — فحققه: ن
٢١٥ — يترب: ك
٢١٦ — ام: ك
٢١٧ — لهم: ك

اذ لولا العالم لما كان الخليفة خليفة، وكون الخليفة بحكم البشرية موصوفا بصفات العجز والنقصان لايقدح في كونه متصفا بصفات الملك الرحمان. وهذه الخليفة لاتتصرف في أهل العالم إلاّ بما اقتضته ٢١٨ العناية الالهية والمشيئة الذاتية والأزلية وأعطته الأعيان الثابتة استعداتها في الأزل. فلايقال لوكان بتصرفه وهمته لكان أبوطالب مؤمبا لحرصه على إيمانه ومن غاية حرصه على إيمانه أكابر قريش كان يستغفر لهم فنزلت اسيغفر لهم أولا تسبغفر لهم. إن تستغفر لهم سبعين مرة، فلن يغفر الله لهم. فقال والله لايزيدنّ على سبعين لأن هذه الإرادة الجزئية ناشئة من التقلدات البشرية ولكونها غير مطابقة لما في علم الله تعالى لم تحصل آثارها في هذه النشأة الاحتجابية فأما في نشأته الروحانية فلا احتجاب له مما في علم الله تعالى من الأحكام الإلهية التى تجرى على أعيان الوجودية فيتصرف في الوجود بما قضي الله وحكم به في الأزل. والله الهادى واليه المصير. ٢١٩

خاتمة في ختم الخلافة:

اعلم أن الخلافة لابد من انقضائها في الدنيا لأن الدنيا متناهية وكل مافيها متناهية ٢٢٠ ومن جملتها الخلافة؛ فوجب انتهائها٢٢١ ولما كانت الخلافة بعد انختام النبوة الخاصة التى هي التشريعية للكمل ولأقطاب والأ ولياء فانختامها في خاتم الولاية.

والولاية لما كانت منقسمة بمطلقة ومقيّدة. ونعني بالمطلقة الولاية الكلية التي جميع الولايات الجزئية أفرادها، وبالمقيّدة تلك الأفراد. وكل منهما أي من الكلية والجزئية تطلب ظهورها. والأنبياء عليهم الصلوت والسلام لم يظهروا بالولاية بل بالنبوة على ما أعطاهم الاسم الظاهر في هذه الأمة المحمدية جميع ولايتهم على سبل الإرث منهم واليه الإشارة في قوله الكمل: فلان على

٢١٨ — اقتضت : ك
٢١٩ — متناه : س و متناها : ك
٢٢٠ — ليس في : ك
٢٢١ — إنتهاوها : س

قلب موسي وفلان على قلب عيسي أي هو الظاهر بولايته على سبيل الإرث. ونبينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهما صاحب الولاية الكلية من حيث أنه صاحب دائرة النبوة الكلية. لأنّ باطن تلك النبوة الولاية المطلقة. فهو صاحبها.

ولما كان لولاية كل من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في هذه الأمة مظهر يقوم به. لابد أن يكون لولايته أيضا مظهر. ولايته فسمان: كلية من حيث كلية روحه المسمى بالعقل الأول؛ وجزئية من حيث روحه الجزئ المدبر لجسده.

فالظاهر بولايته الجزئية شيخنا الكامل المكمل سلطان المحققين محي الملة والدين قدس الله سره. والظاهر بولايته الكلية هوعيسى عليه السلام. قال شيخنا في الفصل الثالث عشر من الفتوحات في أجوبة الإمام محمد بن على الترمذي قدس الله روحه: الختم ختمان؛ ختم يختم الله وهوآدم وآخره نبي به الولاية المطلقة، وختم يختم به الولاية المحمدية.

فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام، فهو الولى النبي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة. فينزل في آخر الزمان وارثا خاتما لاولىّ بعده. فكان أول هذا الأمر نبى وهو آدم وآخره نبى وهو عيسى، أعني نبوة الإختصاص. فيكون له حشران؛ حشر معنا وحشر مع الانبياء والمرسلين عليهم السلام.

وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب من أكرمهم أصلا ويدا وهوفي زماننا اليوم موجود. عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسمائة، ورأيت العلامة التي قد اخفاها فيه الحق عن عيون عباده وكشفها لى بمدينة فاس، حتى رأيت خاتم الولاية منه وهوخاتم النبوة المطلقة. لايعلمه كثير من الناس. وقد ابتلاه الله بأهل الانكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سره وكما أن الله ختم بمحمد صلى الله عليه وسلم نبوة التشريع.

كذلك ختم الله بالختم ٢٢٢ المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي، لاالتي تحصل من سائر الأنبياء. فإن من الأنبياء من يرث ابراهيم منهم من يرث موسى وعيسى فهؤلاء لا يوجدون بعد هذا الختم المحمدى ولا يوجد ولىّ على قلب محمد عليه السلام. هذا معنى ختم الولاية المحمدية. وأما ختمُ الولاية العامة الذى لا يوجد بعده ولى فهو عيسى عليه السلام. هذا كلامه رضى الله عنه. وبانختام الولاية بعيسى عليه السلام صار من أشراط الساعة فانه اذا قبض وقبض مؤمنوا زمانه ينتقل اللامر الى الاخرة وتقوم الساعة كما بينه في الفصوص وفي هذه المباحث تحقيقات وأسرار ولايمكن اظهارها فمن أراد ذلك فليط لبه في شرح الفصوص الذى لنا فقد بيناها هنالك مشبعا. وهذا آخر ما أردنا بيانه من المقدمات.

٢٢٢ — بالخاتم : ك

GİZLİ YAHUDİ CEMAATİ: TÜRKİYE DÖNEMLERİ[1]

Yazan: Gershom G. SCHOLEM[2]
Çeviren: Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

I

Gelecek sahifelerde açıklayacağımız olaylar, bütün Yahudi dinî tarihinin en acayıp ve en paradoksal hadiselerinden birini teşkil etmektedir. Söz konusu olan bu önemli grup, aşağı yukarı üç yüz yıl kadar önce, bilerek ve isteyerek Yahudiliği bırakmış veya daha doğrusu Yahudi sosyo-dinî topluluğunun geleneksel dinî çerçevesini terketmiştir. Mensupları resmen Müslüman olmuş, fakat kalben Yahudi kalarak özel bir Yahudi türünü oluşturmuşlardır. Onlar, iki yüzlü varlıklarını devam ettirerek, Yahudiliklerini koruyan ayrı bir grup teşkil etmişlerdir. Çok derin motivasyonlarıyla, hatâ kendi mistik sapıklıklarının taassup inancıyla, bu Yahudiler; iki yüz elli seneden fazla bir süre zarfında, hemen hemen bozulmadan hüviyetlerini muhafaza etmeği başarmışlardır. Onlar, inançları ve dinî pratikleri uğruna, aşılmaz gizli bir perdenin şaşırtıcı etkisiyle kuşatılmışlardır.

Çağdaş Dinler Tarihinde, bu gizli Yahudi cemaati olan Dönmeler'e benzer çok az olay vardır. Bu cemaat yüzyıllarca devam etmesine,

---

1 Bu makale, Gershom G. Scholem'in orijinal ismi "The Messiamc IDEA IN JUDAISM and other Essays on Jewish Spirituality" olan eserinin Bernard DUPUY tarafından Fransızca'ya" Le Messianisme Juif essais sur la spiritualité du judaisme", Calmann-Levy- 1974, France, şeklinde çevirisinin 219–247 sahifeleri arasında yeralan, "La Secte crypto-juive des Dunmeh de Turquie" başlıklı kısmının tercümesidir. "Sabatay Sevi ve Cemaati Üzerinde Bir Araştırma" (Dönmeler ve Dönmelik Tarihi) adlı çalışmamızda, bu makaleden haberdar olmamıza rağmen, elde edemediğimiz için istifade edememiştik. Şimdi temin ettiğimiz bu makaleyi tercüme ederek ilgileneceklerin hizmetine sunmayı uygun bulduk (Çev.)

2 Gershom G. Scholem, Kudüs-İbranî Üniversitesi Yahudi Mistisizmi Profesörü ve zamanın büyük ilim adamlarından biridir. 1897 yılında doğmuş ve 1973 yılına kadar 104 civarında yayını olmuştur. Yahudi Mistisizmi konusunda onun dikkatini en çok çeken Sabatay Zevi'ninki olmuştur. Bundan dolayı da çalışmalarını Sabataizm üzerinde yoğunlaştırmıştır. O, Sabatay Zevi'nin şahsiyetinden daha çok hayatı ve tesirleri üzerinde durmuştur (Bkz. Bernard DUPUY'un önsözü, 7, 13). Scholem'in Sabatay Sevi'nin hayatını ve Sabataist hareketi konu alan iki ciltlik İbranîce eseri vardır. Bu eser, İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Aynı eser 1973 yılında "Sabatai Sevi. The Mystical Messiah" adıyla İngilizce'ye de tercüme edilmiştir (Çev).

çevresinde ve daha sonra literatürde iyi bilinmiş olmasına rağmen, bilginler onun sahip olduğu inanç konusunda çok az belgeye sahip olabilmişlerdir. Bundan dolayı, Dinler Tarihi eserlerinde, bu cemaatin adından pek nadir olarak bahsedilmesi şaşırtıcı değildir. Bu durum, ilginin yokluğundan daha çok, basılmış eserlerin aşırı azlığından ve her zaman ele geçen cinsten olmayışından ileri gelmektedir.

Bundan 60 yılı aşkın bir süre önce, Paris Oryantlistler Kongresine, "Türkiye'de Müslüman-Yahudi Cemaati" (Une Secte Judeo-Musulmane en Turquie) başlığı altında Abraham Danon tarafından sunulmuş tebliğ, biraz dar bir şekilde ele alınmış olmasına rağmen, Dönmeler'in inancına ait ilk doneleri ortaya koymuştur. Bu tarihten sonra ilk çalışma, 1924'de Türkiye ile Yunanistan arasında halkın mübadelesinde Dönmelerin durumu konusunda[3], Türk Basınında yer alan tartışmaların Vladimir Gordlevsky tarafından 1926'da İslamica'da yayınlanan makaledir.

Tanınmış yazar İbrahim Alâettin Gövsa'nın 1938 veya 1939 yılında Türkçe yayınlanmış bir eseri bulunmaktadır. Gövsa'nın bu eseri, Dönmeler konusunda basında yeralan tartışmalardaki bilgilerin en önemlilerini ihtiva etmektedir. Bu, Abraham Galanté'nin, İstanbul'da 1935 yılında neşredilmiş olan, *Nouveaux documents sur Sabbetai Sevi: organisation et us et coutumes de ses adeptes* adlı eserinin bir benzeridir. Bu iki araştırma da yeni bir şey getirmemektedir.

Şayet yeniden bir defa daha inceleme yapıyorsam, son senelerde, özellikle 1948'den itibaren, o güne kadar cemaatin üyeleri (Dönmeler) tarafından büyük korkularla muhafaza edilmiş, gizli literatürlerinin önemli kısmının İsrail'e ulaşmış ve ilk defa bir seri araştırma ve yayına yolaçmış olmasından dolayı yapıyorum. O halde biz, tekstlerin ve hareketin içinde doğduğu şartların yeni bilgisiyle, bu tarih dilimini inceleyebiliriz. Bununla beraber, bu birkaç çalışmanın Dönmeler Cemaati konusunda gerçek bir araştırmanın ancak başlangıcı olabileceğini belirtmek zorundayım.

Bilindiği gibi, Dönmelerin başlangıcını, 1665 ve 1666 yılları boyunca Yahudiliğin sinesinde kendini gösteren mesîhî büyük bir pat-

3 İstiklâl Harbi'nden sonra Yunanistan'daki Türkler ile Türkiye'deki Rumların mübadelesi söz konusu olunca, Yunanistan sınırları içinde ve bilhassa Selanikte bulunan dönmeler, aslen Yahudi olduklarını ileri sürüp mübadele harici kalmak istemişlerdir. Bunun üzerine Türk Basınında, bu konuda, hayli tartışma olmuş ve çeşitli yazılar çıkmıştır (Bkz. A. Küçük, Dönmeler ve Dönmelik Tarihi, İstanbul 1979, 229-239).

lamaya kadar götürmek lazımdır. Bu hareket meşhur iki kişiye bağlanmaktadır. Bunlardan biri, büyük tutku ile karşılanmış olan sahte Mesîh, Kabbalist bilgin Sabbatai Zevi (1626–1676); ikincisi, Sabbatai Zevi'nin "peygamberi" ve ilâhiyatçı Gazze'li Nathan'dır (1644–1680). O, sürgünde (diaspora), bütün Yahudi tarihi boyunca gerçekleşmesi beklenmiş olan mesîhî hareketin temsilcisidir. Çok sayıda vukubulmuş olan önceki mesîhî hareketler, daima kendi yayılma sahası ve süreleri içinde sınırlı bir karakteri muhafaza etmiş, önemli izler bırakmamışlardır. Sabatatizm için hiç de aynı şey söz konusu değildir.

Hareketin derin köklerini, her zaman, millî, halka dayalı ve mistik bir karaktere sahip olan apokaliptike bağlı olarak kendiliğinden varolan ilişkide aramak lazımdır. İspanya'dan kovulduktan sonra, Yahudilikte, zamanla gitgide apokaliptik ve mistik'ten biri veya diğeri önem kazanmıştır. Bundan dolayı, mesîhî canlanma vukubulduğu zaman, Yahudi halkının bütününde bu mesîhî canlanmanın eşi görülmemiş yankıları olmuş ve çok derin sonuçlar doğurmuştur. Yirmi-otuz yıl önce hüküm süren peşin yargılarla dolu Yahudi Vekayınâmesi, bu mesihî canlanmaya yolaçan derunî sebepleri ve onun etkilerinin büyüklüğünü, mümkün olduğu kadar, önemsiz gibi göstermeye çalışmıştır. Fakat son yirmi yılların araştırması, bu peşin yargıları ortadan kaldırmıştır. Bu araştırma, manuskrit kaynakların dikkatli bir incelemesinden hareketle, Yahudi diasporasının bütün sınıflarını belli bir ana ulaştıran bu hareketin derin gücünü açıklamaya imkân vermiştir. 1957 tarihinde İbrânîce olarak basılmış olan eserimde[4], onun bütünlük arzettiğini ortaya koymaya çalıştım.

Hareket bu büyük yankıyı uyandırdıysa, Filistin'den doğduğundandır. Gazze'li Nathan, İzmir'den Kudüs'e gelmiş olan kabbalist Sabatay Sevi'yi burada tanımıştı. Bu andan önce, hiç kimse Sabatay Sevi'nin mesîhî iddialarını ciddiye almamıştı. Zaten Sabatay da mesîhî iddialarını ancak kesintili bir şekilde açıklamıştı. Fakat Gazze'li Nathan, özel veced halleri sırasındaki durumundan dolayı, Sabatay Sevi'nin iddialarının doğruluğuna inanmıştı. 1665 yılı Ekim'inden 1666 yılı Kasım'ına kadar, çok hareketli bir yıl boyunca, çok sayıda bir kalabalık, bu mesîhî hareketi benimsemişti. O zaman bir çok faktör bu hareketin gelişmesini kolaylaştırmıştı. Mesîh ile kurtulmanın zamanını yaklaştırmak için, bir çeşit son kurtuluş yarışı gibi kabul edilen,

4 Bkz. G.G. Scholem, Sabbatai Zevi et le mouvement sabbatéen pendant sa vie (İbranîce) 2 cilt, Tel Aviv, 1957; İngilizce baskısı, Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, Princeton- 1973 (N.d.T.).

şiddetli tevbe hareketi oldu. Tamamen eski tekst ve geleneklerle beslenmiş, ateşli apokaliptik bir bekleyiş vardı, fakat bu eski metinlerden elde edilen şey, kritik bir şekil kazanması için, edebî ve müşahhas karakterini kaybetmişti. Bu eski metinler içinde yer almış, okuyucuların dikkatine sunulan bilgiler Yahudilerin hafızalarına yeniden yerleştirilmişti. Kurtulmanın yakın olduğu yolundaki ateşli haber, bir kitle hareketi karakterini aldığı zaman, her zamanki kaçamak durumlar değişmişti. Halkın heyecanı, gelecek zaman konusunda ilân edilmiş şeyi hızlandırmış ve onu ertesi güne bırakmıştı. Çok insan için mesîhî kurtuluşun sonu gerçek bir iç emir olmuştu. O zaman o, henüz tarihi bir realite bile olmamıştı. İlân edilmiş bu tarihî olayın vuku bulmadığını ortaya çıkaracağı gün, bir krizin meydana çıkması gerektiği apaçık ortadadır.

Kitlenin umut ve saflığıyla kısa zamanda oluşturulan olağanüstü ve efsanevî hava hesaba katılsa bile, Sabatay Sevi'nin şahsiyeti de olağanüstü bir büyü etkisi yaptı. En yakın taraftarlarının nazarında o, hiç şüphesiz, bir zahit ve bir mistikti. Vecd, mutluluk veya coşkunluk anlamında o, kendisini dinî hükümleri ihlâle ve o güne kadar hiç görülmemiş, Yahudilik modeli olarak, "Kutsal Günahkâr" tipini sergilemeye çağıran şahsî eğilimini farketti. Onun şahsında, aynı anda, her zaman mesihliğin ayırt edici bir niteliği olmuş olan bu anarşik şekil altında, değiştirilmiş, yenilenmiş bir Yahudiliğin ütopik saplantısı ve Yahudi geleneğinin, bayram törenleri gibi, bazı hususlarını (doneleri) değiş tirip düzelten acayip ve gülünç ritleri yerine getirme eğilimi görüldü. Sabatay Sevi, bütün bu işlerin, rabbinik Halakha'nın dengeli ve geleneksel otoritesinin yerini alması gereken yeni bir mesîhî otoriteyi ileri sürerek yapıyordu.

1660 yılı başında Mesîh, Sultanın başından tacı geri almak ve yeni mesîhlik çağını başlatmak için taraftarlarının bekledikleri İstanbul'a geldiği zaman hareket doruk noktasına ulaşmıştı. O tarihte neşredilmiş olan bazı İbranîce kitapların şu ibareyi niçin taşıdıkları daha iyi anlaşılır: "Kehânetin ve Krallığın yenilenişinin birinci yılı". Türk otoriteleri tahtın varisi olduğunu idda eden mesîhi durdurdular, fakat, herkesin hayret ettiği, onu öldürmediler. Türk otoriteleri Eylül 1666'ya kadar (Ocak 1666'dan Eylül 1666'ya kadar), onu Gelibolu yakınında tutuklu olarak alıkoydular (hapiste tuttular). Orada (Geliboluda) Devlet'in (Osmanlı İmp.) tutsağı (mahkumu) olmasına rağmen, hiç

şüphesiz bir kaç görevliye rüşvet vererek, saray erkânının izinini almayı başarmıştır. (Bu izin neticesinde) O, ozaman, orada, toplulukların destek ve tasvibi konusunda ona güven veren bütün memleketlerden gelen delegeleri, özellikle Yahudi dünyasının en önemli ve en nüfûzlu merkezlerinin delegelerini kabul etti.

Bu beklenmedik olaylar, taraftarları üzerinde derin bir etki yaptı. Mabed'in tahribinin hatırasına yapılan 9 Ab oruç günü, mesîhî ferman ile, Mesîh'in resmî doğum günü ilân edildi ve yas günü olarak kutlanan bayram, neşeli bayrama çevrildi. Taşkınlık, özellikle Türk Yahudiliği bünyesinde artık sınır tanımıyordu. Ayrılmış mualifleri ve "inanmayanlar" tarafından yapılmış birkaç uyarı hiçbir sonuç vermedi. Bundan dolayı Sabatay Sevi'nin 16 Eylül 1666'da Edirne'de Divan önüne çağrılması, Padişahın karşısında İslâm'ı kabul edip hayatını kurtarması haberi görülmemiş bir yıkım oldu.

İnananların şaşkınlığı anlatılamazdı. Heyecan doruk noktadaydı ve hareketin basit bir düş kırıklığı izlenimi içinde bitmiş olması arzusu kalblerin derinliğinde yer etmişti. Bununla beraber, önemli bir taraftar kitlesi, Yahudiliği bırakmaksızın, Sabatay Sevi'yi takib ediyorlardı. Eski metinlere yeni anlamlar vermekte çok yetenekli olan Gazze'li Nathan, önemli geleceği haber veren bir teori hazırlamak gerektiğini kavramakta birinci oldu. Bu teoriye göre, sona varmak için, İsrail'in mesîhle sürgünden kurtulması, trajedik bir diyalektik takip etmekle mümkün olacaktır. Mesîh, kutsallık kıvılcım ve duygularını uyandıran ve "yükselten" mistik görevini yerine getirmek için, bütün milletleri bizzat dolaşması gerekmektedir. O, aynı zamanda, bunları da İsrail'in dışında aramak zorundadır. Bu görevi yerine getirmek için o, artık kutsallık dünyası içinde kalmaktan tatmin olmuyor; iffetsizlikten dünyayı temizlemeyi, kutsallık ateşini yakmayı bile yeterli saymıyor; misyonunu yerine getirmesi için bizzat bu dünyanın içine girmesi lazım geliyordu. Öyle anlaşılıyorki Mesih, bir nevi sürgünde olacak ve adeta kutsal temellerinden kopacak; bu kurtuluşu gerçekleştirebilmek için bizzat bu şeylerden kendini uzaklaştıracaktır. Gazze'li Nathan'ın bu teorisi, eski Âhiret kavramından yepyeni bir Yahudi varyantı meydana çıkarıyordu. Mesihi'in din değiştirmesi, mistik ve aynı zamanda tarihî görevini yerine getirmesi için gerekli bir davranıştı. Nathan'a göre Mesih, Türk olmadı, gerçekte o Yahudi olarak kaldı. Ancak o, din değiştirmesinden itibaren, zahirî ve batınî olmak üzere iki kişilik halinde yaşamaya başladı. Mesîhî ihtişam içinde yeniden dönünceye kadar, onda, bu iki kişilik birbirine zıt şekilde bulunacaktır.

Bu teori, Sabatay Sevi'nin durumuna çok uygun geliyordu. Müslüman ve Yahudi olarak Sabatay Sevi'nin ikili hayatı, başalangıçtan beri, din değiştirmesinden çok ümitlenmiş olan Türk Yönetimince bir çok sene müsamaha ile karşılandı. Daha önce olduğu gibi, "inanan" Sabatayistler, "Meshih"in din değiştirmesinden sonra da, "hac" için Edirne'ye gitmeye devam etti. Yukarıdaki tezlerde ifade edilmiş olan mesihliğe ait sapıklık, elden ele dolaşan bir seri eserle hızlı bir şekilde yayıldı. Normal muhalefete ve bazen de resmî rabbinik otoritelerinin eziyetlerine rağmen Yahudi mesihciliğinin bir nevi yeraltı hareketi başladı; bir müddet sonra da geniş bir çevreye ve Yahudilerin dağınık olarak bulundukları (diaspora) çok sayıdaki bölgeye yayıldı. Arnavutluk'a sürgün edildikten sonra, Sabatay Sevi, 1676 sonbaharında Ülgün'de öldü, fakat bu ölüm bile olayların akışında bir şey değiştirmedi: Mesih'in gerçekten "ölmediği", "bir başka şekil altında" yaşadığı açıklandı. Kabbalistlerde ortak olan Tenasûh doktrini, Mesîh'in Âdem'den son Mesîh'e kadar değişik şekiller altında görünmüş olduğunu düşünmeğe imkân veriyordu. XIX. Yüzyılda, Dönmeler, Adem'in ve Mesîh'in ruhundan 18 tenasûh olduğunu hesaplıyorlardı.

1666'dan sonra Sabatay Sevi taraftarlarının yerine getirmek zorunda oldukları alternatif, Dönme Cemaat'ın meşeini öğrenmek bakımından, önemli noktalardan biridir. Bu altarnatif şu idi: Mesîh'in din değiştirmesi (Müslüman olması), takip edilmesi gerekmeyen istisnaî bir durum gibi mi kabul edilmeliydi, yoksa "inananlar" (Sabatay'a bağlı olanlar) için bir örnek mi olmalıydı? Diğer bir ifade ile, Sabatay Sevi'nin mesîhî misyonuna inanç, tarihî Yahudi topluluğu içinde kalma imkânı mı veriyordu, yoksa bu inanç, Sabatay Sevi'nin takip ettiği usûlün devam ettirilmesini mi gerekli kılıyordu? Birinci yorum, dış görünüş itibariyle, harfiyen hahamlığa ait gibi görünen, fakat, iç görünüş itibariyle, Yahudi görüş noktasından, tam anlamıyla sapık Sabatayist olan gizli bir davranış biçimine yolaçtı. O zaman, Sabatayistlerin dış görünüşü Müslüman ve Türk olduğu için, ikinci yorum, aynı sonuca ulaştı. Sabatayistlerin büyük çoğunluğu, birinci yorumu (görüşü) tercih etti.

Bu Sabatayistler, takip eden üç veya dört nesil boyunca, Avrupa Yahudiliğini kuşatan manevî kıpırdanmada önemli bir rol oynadı. Onların tarihi bizi burada ilgilendirmiyor; bu konuyu bundan önceki denememde uzun uzadıya ele almıştım. Fakat ikinci alternatifi seçen bir azınlık da vardı. Bunların temsilcileri, Türkiye sépharade (İspanyol) Yahudiliğinin en önemli merkezi olan Selanik, Edirne ve İstanbul'da

yaşadı. Bunlar, özellikle, 1673 Ocak ayında, Sabatay Sevi'nin Arnavutluk'a sürgün edilmesinden önce, dönme Mesîh ile sıkı bir münasebette bulunmuşlardı. Sabatay Sevi'nin şahsî durumu, onların nazarında, çift görünüşlüydü. Durum normale döndükçe, Sabatay Sevi, her zaman olmamakla beraber genelde, dönmelik (din değiştirme) konusunda kendisini takipte taraftarlarını ikna etmekten vazgeçmiş gibi görünüyordu. Bununla beraber, bu dönemden itibaren o, bazen İsrail'in çoğunluğunun, sonunda, türbanı (İslâm'ı) kabul edebileceği görüşünü de ifade etti. Fakat bazen, haftalarca devam eden veed halindeki dönemlerinde, taraftarlarından din değiştirmelerini istedi. Bir çok defa, bu kararı almak için, taraftarlarından nüfuzlu bilginleri Edirne'ye çağırdığını ve onlar bu isteğini reddettiklerinde çok üzülmüş olduğunu biliyoruz. Böyle bir tartışma, çok resmî bir şekilde, Sultan'ın huzurunda cereyan etti. Biz, birinci elden, bu tarz bir olayı anlatan dramatik bir rivayete sahibiz.

II

Sabatay Sevi'yi sonuna kadar takip eden taraftarlarının sayısı, hayatı boyunca 200 aile civarında oldu. Bunların ekserisi Balkanlardan, fakat bir kısmı da İzmir ve Bursa'dan geliyordu. Gönüllü maranlarda olduğu gibi, başlangıçta, taraftarları ondan iki yüzlü bir hayat sürdürme talimatı almış oldukları görünüyordu. Bir müddet sonra, özellikle Sabatay Sevi'nin ölümünden sonra, bir çok "inanan" Yahudiliğe yeniden dönmeğe karar verdiğinde, tereddütler ortaya çıktı. Sabatay Sevi'nin öz kardeşi Elijah Sevi'nin durumu da böyleydi. Fakat Sabatay Sevi'ye sadık kalan "inananlar" grubu, aralarında çok bilgin kabbalist ve rabbinlerin yeraldığı, hatırı sayılır uyumlu bir cemaatı meydana getirdi. Bunların ahfadı, daha sonra, özel bir statüye sahip olarak, en eski Dönme kolunu teşkil etti. Bunlarla Yahudilik içinde kalan "inananlar" arasındaki ilişki olduğu gibi devam ettirildi (Dönmeler kendilerine "ma'aminim = mü'min", kendilerinden ayrılmış olanlarla Sabatay Sevi'nin mesihliğini inkâr eden Yahudileri "kofrim = kafir" olarak adlandırmışlardır).

Sabatayistler, başkalarının kabul etmediği veya reddettiği daveti kabul etmiş olmalarından dolayı, bizzat kendilerini seçilmiş aristokratik bir grup olarak saymışlardı. Sabatay Sevi'nin ölümünden az sonra, 1679 yılına doğru, Edirne'de, onun taraftarları arasında yazılmış Mezmurlar Kitabı'nın tefsiri olan elyazması bir nüshaya sahibiz. Bizzat kendisi "dönme" olmayan bir yazar tarafından yazılmış olmasına rağmen bu tefsir, bize, bu çevrenin mistik din değiştirmeyi (dönmeliği)

nasıl anladıklarını kavrama imkânı vermektedir. Yazar, kendisinin bu "dönmelikten" uzak olduğunu, fakat bu "deneme"de onlara büyük bir saygı duyduğunu savunmakta ve onları kabul etmektedir.

Dönmelerin ilk grupları arasında, bu yeni maranların yaşama durumunu ve tarzını açık olarak tesbit eden bir döküman, Sabatay Sevi'nin ismi altında elden ele dolaştı. Bu eser, ister Sabatay Sevi tarafından veya onun isteği üzerine teşkil olunmuş olsun, tanrıya hitab eden Sabatay Sevi'yi bize takdim ediyor. O eserde, İspanyolca metinle "18 Emir" bulunur. Bu "18 Emir", bütün Dönemlerce davranışlarının temeli olarak kabul edilir. 18 sayısının, ilk plânda, Yahudi geleneğinde ve Sufîlerde, özellikle Mevlevî tarikatı, semazen dervişlerde önemli bir rol oynadığı bilinir. 18 Emir, Yahudi liturjisinin ilk temeli olan 18 hayır duaya (benedictions) tekabül eder. 18, İbranîce hay (diri) kelimesinin matematiksel değeridir de. Bunun için Yahudiler, 18 birimlik veya 18'in katlarındaki para tutarına erişen, iyilik ve yardım kabilinden olan, yardımlarda bulunmayı severler. Dervişler için 18, en üst derecedeki kutsal sayıdır. Bu sayının tercih edilme sebebini kesin olarak söylemeye muktedir olamamıza rağmen, Dönmeler tarafından 18 sayısının bilerek tercih edilmesinin onun özel karakteri dolayısıyle olması mümkündür. Bu 18 Emiri, titizlikle incelemiş olanların ilki, Abraham Danon'dur (Abraham Danon'dan önce, Theodor Bend'in elinde sadece değişikliğe uğramış bir tercüme olmuştu).

Sabatayistlere ait aşikar değişikliklerle 18 Emir, her şeyden önce, Yahudiliğin On Emri'ni tekrar etmektedir. Zina yasağı, burada, iki anlama gelebilecek özel bir tarzda formüle edilmiştir. Bu yasak, daha ziyade, bir sakınma öğüdüdür. Göreceğimiz gibi, Sabatayistler Tora'nın seksüel yasaklarını yürürlükten kaldırılmış olarak telâkki ettiklerinden dolayı elbette bu, iki şeklin tamamen birbirine uygun gelmesi değildir. Diğer emirler, Türkler ve Yahudilerle olan münasebetlerinde, Dönmelerin (ma'aminim) iki yüzlü bir hayat tarzını belirlemektedir. Bu emirler arasında İslâm'ın temel kurallarının takip edilmesini isteyenlerin bulunmasına rağmen, onların asıl metinleri, açıkca İslâm'a karşı kin duyduklarını göstermektedir.

Eserin sonucu da Sabatay Sevi'nin Yahudi olarak kalan ilk taraflarından çok yaygın olan grubu dikkate alıyor. Bunlar konusunda şöyle deniliyor: "Ma'aminim (dönme) olan arkadaşlarına, türbanın (İslâm'ın) esrarına kapılmamalarını, yani (iffetsizliğe, uygunsuzluğa karşı) savaş açmamalarını, aynı anda hem zahirî ve hem de batınî Tora'ya bağlı kalmalarını ve son kurtuluşa, Mesih'in ortaya çıkacağı zamana kadar

da hiç bir bakımdan ondan ayrılmamalarını bildirir. O zaman onlar Hayat Ağacı altına konulacaklar ve meleklerden olacaklar". Aynı ruhî durum, "inananları" (croyants) zorla "türban imanı"na (İslâm'a) sokma yasağında kendini gösterir. Türkler ile karma evlilik, kesinlikle yasaktır. Bu emirlerin daha sonraki tekstleri, burada görülen şiddetli Türk ve anti Müslüman düşünceleri ılımlaştırdı.

Türkiye'nin Avrupa kısmında bulunan Yahudi topluluğu, ilk zamanlarda, İslâm'da Mehmed Aziz Efendi ismiyle tanınan Sabbatay Sevi'nin açık veya gizli taraftarı olarak kaldı. Sabatay Sevi'nin ölümünden sonra Selanik, Dönemlerin önemli merkezi oldu. Ölmeden iki sene önce, Arnavutluk'a sürgün edildiği sırada, Sabatay Sevi'nin evlenmiş olduğu dul karısının (onun son karısı olup Yahudi ismi Jochebed, Müslüman ismiyle Asya), bir müddet sona, aileyi biraraya getirdiği yer Selanik'di. Bu karısının babası Joseph Filosof, en itibarlı rabbinlerden (hahamlardan) biriydi. Joseph Filosof, meşhur bilgin Salomon Florentin ve gençliğinden itibaren tanımış olduğu Sabatay Sevi'nin ilk taraftarlarından biri olan Barzilai, Selanikteki Sababatayist grubun idaresini ellerine almışlardı. Sabatay Sevi'nin dul karısı, kardeşi Jacop Querido'yu, Sabatay Sevi'nin ruhunun içinde yeraldığı mistik bir vazo olarak telâkki etti.

Sabatayizm, 1666 yılındaki hayel kırıklığını nasıl karşıladığını, bu hayel kırıklığını sahte bir ilâhiyat kitabiyle nasıl bastırdığını bize açıklayan çok sayıda bilgi ve dökümanlara sahip olduğumuz halde, ondan sonraki yıllarda, özellikle Selanik'te vukubulan çalkantılar konusunda makul bir bilgiye sahip değiliz. 1700'e doğru değişik Sabatayist gruplara ait olan kıymetli dökümanlara, bu gün, kaybolmuş nazarıyla bakmak gerekiyor. Diğer vilayetlerde Sabatayist liderler yatıştırıcı veya Yahudiliğin tarihî topluluğu sinesinde kalmış olan "İnananları" (croyants) haklı kılıcı görüşleri yaydıkları sırada, Selanik'te hâkim olan aşırı eğilim bu idi. Selanikli bazı Sabatayistlerin yaptıkları açıklamalar, Yahudi olarak kalma kararı almış olan Sabatayistler tarafından, kendilerini yanlış yola sevk eden şeytanın eseri olarak görüldü. Bu açıklamaların etkisi altında, 1683 yılında (savunulduğu gibi 1687 değil), 200-300 aile civarında bir grup kitle halinde İslâm'a döndü. Bunlar, Joseph Filosof ve Salomon Florentin tarafından yönetildi, fakat tavsiye Jacob Querido'dan geliyordu. Onları topluca din değiştirmeye (Müslüman olmaya) götüren şartlar, bu güne kadar, detaylı olarak bilinmiyor. Bununla beraber, peygamber olarak Querido'nun açıklamasından sonra, Sabatay Sevinin durumundaki, din değiştirme-

sindeki (müslüman olmasındaki) gibi, Türk otoritelerinin rol oynadıklarını ve grubun önemli liderlerinin bunu Sultan'ın huzurunda ilan ettiklerini biliyoruz. Bu tarihten başlayarak, Selânikli Dönmeler ayrı bir grup teşkil etti ve zorunlu temel vecibeler olarak 18 Emre bağlı kaldı. Bu durum açıkça gösteriyor ki onlar Yahudi kimliklerini muhafaza etmek ve dinî inanışlarına bağlı kalmak istiyorlardı. Bunlar, derin değişikliklere maruz kalmalarına ve mistik sapıklığa varmış olmalarına rağmen, gerçekten Yahudi olarak kaldı. Edirne, İstanbul ve başka yerlerdeki daha az sayıdaki gruplar, bu yeni organizasyon merkezi olan Selanik'in yönetimini takip etti. Başlangıçta, Selanikte bile, en önemli Sabatayist grup, Yahudi olarak kaldı. Fakat Dönmeler grubu, din değiştirmelerle (dönmeleriyle) ve yabancı ülkelerden gelen Sabatayist ailelerin katılmalarıyla çoğaldı. Zamanla, belki XVIII. Yüzyılın ikinci yarısında, onlara katılmak için Polonya'dan gelen Sabatayistler oldu ve 1915 yılında Selanik'te Lehli, yanı Polonyalı ismiyle bilinen dönme aile grupları vardı.

Türk Yetkilileri, İslâm'a bu toptan girmelerden memnun olmalarına ve toptan İslâm'a girişlerden Türk Yahudileri için büyük neticeler ümit etmelerine rağmen, bunların hiçte kendilerini Türk Milleti içinde erimeye bırakmaya razı olacak samimî dönmeler olmadıklarını çok çabuk anladı. Jacob Querido, 1689–1690'da, ateşli birkaç taraftarıyle beraber, dönüşte yolda öldüğü Mekke ziyareti sırasında, hiç şüphesiz, dönmeler yeni din için kendi büyük isteklerini gösterdi. Fakat kısa zamanda, bu din değiştirenlerin kendi aralarında evlendikleri farkedildi (Dönme ismi, bu din değiştiren –Müslüman olmuş görünen– Yahudilere Selanik Türkleri tarafından verilmişti). Onlar, sadece Yahudi ve Türklerle karma evliliği reddetmekle kalmıyor, aynı zamanda, mümkün olduğu kadar, sosyal hayatlarında bile kendi grupları dışında kalan (hariçten) insanlarla temas kurmayı da reddediyorlardı. Arzu ettikleri en samimî ilişkiler, bizzat kendi grupları sinesinde oluyordu.

Bununla beraber, Dönmeler, İslâm'ın mistik çevreleriyle, özelliklikle bazı dervişlerle münasebetlere girişmişlerdi. Sabatay Sevi, daha o zaman, din değiştirip Müslüman olmasını takip eden yıllarda, İstanbul'u ziyaret ettiği zaman, derviş tekkelerine uğrama alışkanlığı edinmiş ve mutasavvuf şair Mehmet Niyazi ile dostane ilişkiler kurmuştu. Hiç çüphesiz, çok erkenden, Dönmelerle Bektaşî tarikatları arasında gizli bağlar olmuştu. Bektaşî tarikatlarında rahat bir şekilde "takiyye" prensibinin uygulandığı bilinmektedir. Bu prensip, dış dünyada, İslâm'ın sapık mistisizm taraftarlarına, tamamen, Sünnî camianın dindâr bir

fraksiyonu gibi görünme ve işkencelerden kurtulma imkânı verdi. Bunların hasımlarının, daima, Bektaşîlerin ikiyüzlülüklerini ileri sürdükleri ve bundan dolayı onları kınadıkları bilinmektedir. Genellikle onlar (sünnîler), Bektaşîlerin veya en azından onların bazı gruplarının dinî nihilizmin (inkârcılığın) gizliliğinde olduklarından daha da ciddî olarak bu suçlamayı artırdı. Halbuki "takiyye" teorisi ve pratiği (uygulaması), burada Yahudi motivasyonlarıyla (motivations) uygunluk göstermekte ve Dönmelerin davranışlarına tam tamına uymaktaydı. Bizzat Dönmelerin kendileri de, öğrettiklerinin ve açıkladıklarının aksine, tam olarak, bir dış davranış benimsediklerini kabul etmek zorunda oluyorlardı. Mistisizme ait sapıklık benzeri bir pozisyon ve hattâ sapıklıklar içinde bir topluluk, iki grup arasında sempatiler ortaya koymak mecburiyetindeydi. Dönmelerin lideri Baruchya Russo'nun (Müslüman ismi Osman Baba) mezarının da bulunduğu en radikal Dönme grubunun mezarlığının Selanik'te Bektaşî tekkesi yanında bulunması tesadüf değildir. Ayrıca, eğer Dönmelerin rivayetine güvenirsek, Polonya'dan onlara katılmak için gelen birkaç Sabatayist aile yanında, Dönmelere katılan ve onların alt gruplarından birinin üyesi olan, Yahudi olmayan bir miktar aileler de vardı.

Dönmeler, dışa karşı, içinde bulundukları ayrılıklar sayesinde, kendilerini Yahudi kılan sosyolojik, psikolojik ve biyolojik karakterlerini (judeite) bütün alanlarda korumayı başardı. Zaten Dönmeler, Selanik'in ateşli Yahudi çevresinin yakınlığı ve onların da Yahudi çevresiyle sürekli münasebette olmaları sebebiyle, kolayca bu ayrılığı devam ettirebildi. Dönmeler, heretik inançlarına rağmen, özel bir hayat tarzına sahip olmayı arzuluyorlardı; fakat hiçte rabbinik Yahudiliğin an'anevî âdetlerinden de vaz geçmek istemiyorlardı. Diğer Sabatayistler gibi onlar, Tora'da farklı iki görünüş bulunduğunu kabul ediyorlardı. Birincisi yaratılmış dünyanın Tora'sı, Tora Beriah idi. Aşağı âlemlerde, özellikle bu dünyanın tutsaklığından kurtulmamış durumdaki münasebetin belirtisini temsil etmektedir, diğer ifadelerle tarihî, Talmudik ve Rabbinik Yahudiliği, Halakha'yı (temsil etmektedir). İkincisi manevî dünyanın Tora'sı, Tora Atzilut (tam anlamıyla intişâr dünyasının Tora'sı) dır. Bu Tora, üst dünyalarda, özellikle kurtuluş dünyasında rastlanan onun mistik realitesini temsil etmektedir. Mesih, "Yaratıklar Tora'sı"nın geçerliliğinin yerini "Manevî Tora"nınki ile doldurmak için gelmektedir. Fakat, ifadelerini kullanmak için, yalnız ve ancak bir tek Tora vardır. Mesih, ortaya çıktıktan sonra, görevini tamamlayayamadığı için, bu iki durum şimdilik öylesine birbiri içine giriyor ve birarada yaşıyor ki dünyanın iki şartı birbirine karışmaktadır.

Sabatayistlere göre mistik ve manevî Tora'nın şimdi yürürlükte olduğu hayatın bir alanı vardır ve anarşik hürriyetler oradan gelmektedir. Fakat sürgündeki hayata uygun düşen, herşeyin geçtiği medenî hayata ait "Dünya Torası"nın, Mesih'in görünmesine kadar yürürlükte kalacak, başka bir alanı vardır. Sonuç, en azından Dönmelerin en iç ve en özel alanda, özellikle bayramlarda ve bu yeni realiteyi dile getiren törenlerle hem kendileri için düzenlenmiş Tora'yı takip etmeleri, hem de eski geleneksel âdetlerine bağlılıklarını devam ettirmeleri oldu. Hattâ din değiştirmelerinden (İslâm'ı kabul etmelerinden) sonra Dönmeler, mümkün olduğu kadar, eski örf ve âdetlerini muhafaza etmeye çalıştı. Onların bilginleri eski eserleri incelemeye devam ediyor ve ilmî tartışmalarda Talmud'a dayanıyorlardı. Dönmeler iki yüz seneyi aşkın bir süre zarfında Türk mahkemelerine baş burmaktan kaçındılar. Aralarında Talmud bilgisi azaldığında, nesiller boyunca, 1860 yılına kadar, gizliden gizliye Selanik'in en tanınmış hahamına baş vurdular ve ondan, Talmud'dan hareketle, kendilerince çözümü zor, şüpheli işlerde karar vermesini istediler. Biz, "inanmayanlar" cevresinden olan bu Sabbatayist hakimlerden bir çoğunun ismini biliyoruz. Türk otoritelerinin bir soruşturması–ki bunun şüphesiz Türk arşivlerinde izleri bulunuyor–bir ihbar sonucunda 1858'de (bazıları 1864 diyor) düzenlenmiş olduğundan, Dönme liderler o zaman daha itiyatlı olmaya başladılar ve rabbinik otoriteleriyle olan gizli münasebetlerini kesmeye çalıştılar. Fakat, 1915'deki onların arşivleri Talmud'a ait hukuk kılavuzlarını ve Dönmeler tarafından onlara sorulan meseleler üzerinde rabbinlerin yazılı kararlarını ihtiva etmektedir.

Dönmelerin tarihlerinin ilk elli yıllarında, dinî kaynaşma ve Sabbatay Sevi'nin tenasuhunun beklenmesinin doruk noktaya ulaştığı sırada, cemaat içinde bölünmeler kendini gösterdi. Dönmeler ciddî olarak birbirbirinden ayrılmış üç gruba bölündü. Anlatılanlara göre, bu grupların üyeleri de kendi aralarında karma evlilik yapmıyorlardı; fakat liderler, Dönmelerin menfaatini korumak gayesiyle, bir araya gelip ortak kararlar alıyor ve bu kararların uygulanması konusunda görüşmeler yapıyorlardı. Bu görüşmeler, Türk yöneticilerinin Dönme cemaatlerinin esrarıyla ilgilenmeye başladıklarında, dikkatlerini başka tarafa çevirmeleri için, Türk yöneticilerinin elde edilmesi (satın alınması) söz konusu olduğunda yapılıyordu. Bunların durumlarından endişe etmeye başlamış olan Selanik yöneticileri, en azından bir iki defa, soruşturma kararı almışlardı. Sürekli dürüstlük beyanlarına rağmen sürdürmekte devam ettirdikleri ikiyüzlü hayatları sebebiyle Türkler tarafından kuşku (güvensizlik) ile bakılan ve küçümsenen, Selanik Yahudileri tarafından

da inançlarından döndükleri için kınanan Dönmeler, tutkunlukları oranında çoğaldı. Nihayet, gizli âyin ve törenleri, gerçek İsrail'i teşkil etmek için seçilmiş olmaktan dolayı, uzun zaman onları ortak inanç içinde tuttu.

Bahsettiğimiz bölünmelerin hepsi, onların liderlerinin iddialarından ileri geldi. İlk "inananlar" grubu, Jacob Querido'nun iddialarını reddetti. Bölünme bunun neticesi oldu. Querido ve onun haleflerine bağlı kalan Sabatayistler tarafından oluşturulan "Yakubîler" grubu, bu bölünmenin neticesinde ortaya çıktı.

Fakat bu bölünme onların hasım kamplarında da vuku buldu. 1700 yılına doğru, en saygıdeğer, en bilgin dönmelerden birinin oğlu ve Sabbatay Sevi'nin ölümünden az bir zaman sonra doğmuş olan Baruchya Russo (Osman Baba), Sabatay Sevi'nin enkarnasyonu (cisimleşmiş şekli) olduğu ilân edildi. O zaman, ilk Hristiyanlıkta olduğu gibi, Sabatayistler, radikal kanatlarının resmî doktrini olan mistik bir teolojiyi, Mesîh'in şahsında, Tanrı'nın enkarnasyonunun bir kristolojisini geliştirdikleri görüldü. 1716 yılına doğru, Baruchya Russo'nun (Osman Baba) Tanrı'nın enkarnasyonu olduğu sonucuna varıldı. Avrupa Yahudiliğinin en büyük merkezlerinde bu doktrinini yaymak için Selanik'ten görevliler gitti. Bu doktrin, önemli Yahudi toplulukları arasında büyük bir isteğin doğmasına yol açtı ve bazı yerlerde kök saldı. Polonya Sabatayistlerinin bazı temsilcileri, Baruchya ile temasa geçti ve onun enkarnasyon teolojisini kabul etti. Onlara eşlik eden Dönmeler grubu ise, bu iddialara ve nihilizme çok yakın olan bu aşırı akımlara var güçleriyle karşı koydu. Baruchya 1720'de öldüğü zaman, cemaati onun ilahî bir varlık olma hatırasını muhafaza etti. 1924 mübadelesine kadar onun mezarı, olağanüstü bir hürmet nesnesi oldu. Onun ölümünden sonra, Fransa ihtilaline kadar yaşamış olan oğlu (bu da 1781'de öldü) ve bunun soyundan gelenler, aynı espiriyle cemaati yönetmeğe devam ettiler. Baruchya'nın hasımları, Baruchya'nın aptallaştırıcı bir sara hastalığına yakalandığını ve eski bir sabatayistin onu robot gibi kullandığını açıkladılar. Onun taraftarları hiç şüphesiz başka fikirde idiler. Onlara göre o (Baruchya, Osman Baba) "çok bilgili ve nadir güzellikte bir adam" dır. Bu grubun mistik eserlerinin radikal antinomizmi'nin (antinomisme) menşeinin Baruchya'nın şahsî fikirlerinde olması inanılmayacak gibi değildir. Bununla beraber, bu konuda asla kesin bir şey söylenemeyecek, çünkü bu literatürün büyük bir kısmının bu gün kaybolduğu kabul edilmektedir. Fakat o dönemde bu literatür, Selanik'ten her tarafa yayıldı. Bu yerler arasından bazıları

Prag, Francfurt ve Mannheim'dir. Bazı Sabbatayist manüskritleri, hâlâ Baruchya'nın ismiyle sunulmuş vecizeleri ihtiva etmektedir. Daha sonra bunun taraftarları, hasımları tarafından, "Onyollular" olarak adlandırıldı. Onyollular olarak adlandırılmaları, farklı dinlerin yollarını birleştirmeyi arzu eden senkretikler olarak görülmelerinden ve yabancı unsurları cemaatın inançları arasına sokmalarından dolayıdır. Bununla beraber, yukarıda görülen enkarnasyon hariç, onların doktrinleri İslâm'dan, Hıristiyanlıktan ve Yahudi Kabbala'sından gelmiş olarak kabul edilebilir. Muhafaza edilmiş olan bu grubu ilgilendiren bazı dökümanlar, bize, yabancı "theologoumena" etkisinine maruz kaldıkları kanıtı veriyor.

Bu, Dönmelerin diğer grupları için de geçerlidir. Bütün Sabatayistler "takiyye"yi uyguladılar, fakat bu husûsî bir senkretizm özelliği teşkil etmiyor ve orada, Baktaşîlerin sufî tarikatının etkisinin sonucu olduğu kadar, sufîlerinkine parelel bir durum da görülebilir. Ama, onların "Onyollu" adıyla polemik olarak adlandırılmalarında bir parça hakîkat payı olması mümkündür.

Jacob Querido'yu da Baruchya Russo'yu da tanımayan Dönme gruplar, Sabatay Sevi ve onun ilk peygamberinin otoritesine bağlı kaldılar. Bunlar, XVIII. Yüzyılın ikinci çeyreğinde Yakubîlere yaklaşma teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlanınca, III. grubu oluşturdular. Bu farklı gruplar, Selanik'te ve Edirne'de değişik adlar altında belirdiler. XIX. Yüzyılın ve XX. Yüzyılın başlangıcının en eski dökümanları İzmirliler (Cemaatin ilk taraftarları ve onların düşüncelerini paylaşanlar söz konusudur) ve ya Kavalieros, Yakubîler ve Koniososlar diye üç grup altında belirtiyor. Daha yeni dökümanlarda, özerllikle Türkiye'ye onların transfer edilmelerinden bu tarafa, bu üç grup şöyle adlandırılıyor: 1. Yakubîler, 2. Koniosesler veya Karakaşlar (Baruchya'nın cemaati), 3. Kapancılar veya Papular. Bu "Papular" terimi "eskiler" (kıdemliler) anlamına gelir ve her halde Sabatay Sevi'nin eski geleneğine yeni hiçbir şey katmadan muhafaza etmeği arzu edenleri belirtiyor.

Eski dökümanlar, daha açık ve uygun bir şekilde bu cemaatlerin her birinin sosyal durumunu gösteriyor. Jacob Querido'nun taraftarları, Selanik'te önemli mevkiler işgal ettiler. Kapancılar ve, diğer dökümanlara göre, İzmirliler büyük veya küçük tüccarlar idiler; daha sonraki nesilleri Türkiye'nin doktorluk ve hukukculuk gibi serbest mesleklerini icra ettiler. Başlangıçta, bu üç dönme cemaati saçlarını kesmekle, saç ve sakallarının traş biçimleriyle birbirlerinden ayrılmaya önem vermeleri yüzünden Selanik'in bütün berberlerini karşı-

lıyorlardı. Aşağı sosyal çevre Karakaşlarınkiydi. Küçük zanaatcılar, kunduracılar, çorap dokuyucular, gündelikci işçiler, kapıcılar vs. Karakaşlardandı. Bunlar, 1870 – 1920 yılları arasındaki Dönmelerin durumu için geçerlidir. Özgürlüklerin artması ve eski toplumun bölünmesiyle sosyal seviyeler de tabiî olarak değişti. Nisbeten bölünmeleri daha çabuk olan ilk iki Dönme grubu, Jön Türk beyin takımına çok sayıda üye verdi. Karakaşların durumu da düzeldi ve ekserisi yavaş yavaş tüccar, özellikle İstanbul'da tekstil tüccarları oldular.

Geçen Yüzyılda Dönmelerin sayısında ileri sürülen rakamlar çok farklıdır. Bu konuda en eski döküman 1784 tarihli ve Danimarkalı şarkıyatçı Karsten Niebuhr'a aittir. En eski olan bu döküman, Dönmeleri 600 aile civarında göstermektedir. Genelde bu ailelerin çok çocukları olmasından dolayı zamanla durmadan sayıları artmış; fakat sonraki dönemlerde içerden evlenmelerin (endogami) etkileriyle bu artışta yeniden düşmeler olmuştur. 1850'den 1924 yılına kadar yapılmış çeşitli tahminler, Dönmelerin sayısını 5.000 ile 10.000 kişi civarında tahmin etmektedir (Bazıları, 1914 yılına doğru, Türkiye'deki Dönmelerin toplam sayısını 15.000 olarak göstermektedir). Aşağı yukarı onlar, sayımlarda, Selanik'te Türk olarak kabul edilenlerin yarısını, Yahudi ve Yunanlılardan oluşan bu vilayet halkının büyük çoğunluğunu teşkil ediyorlardı. Yakubîler ve İzmirlilere gelince, bunlar, kendi aralarında yaygın olan açıklamalara göre, İslâm'ı kabul etmelerinin ardından Türk Yönetimi tarafından kendilerine tahsis edilen ayrı mahallelerde, Karakaşlar, hepsi aynı derecede olmamakla beraber, oldukça kendi içlerine kapanmış şekilde yaşıyorlardı.

Değişik grupların gizli sinagogları, dönme mahallelerinin merkezinde kurulmuş evlerin içinde ve tamamen dışarıdan görülmez bir şekilde yaralmıştı. Bu sinagoglar veya daha doğrusu toplantı yerleri, sinagoglarda bulunan Tora Sandığı (Ahid Sandığı) ve sıra gibi şeylerden hiçbirini ihtiva etmiyordu. Dönmeler, ikâmetgâhlarına yakın camilerde İslâm tarafından emredilen ibâdetlere katılıyorlardı–özellikle ilk iki grup bu İslâmî ibadetlere riayette daha titizlik gösteriyorlardı– fakat kendi inançlarına gerçekten uygun düşen âyin ve törenler sinagoglardaki idi. Âyinlerin ve dinî kuralların idaresi "Hocalara" veya İspanyol Yahudileri (sépharade) âyin usûlünde rabbinleri belirtmek için kullanılagelen bir terim olan "Hakhamim"lere bırakılmıştı. Dönmeler Selanik'te yoğunlaştırılmış olarak bulundukları sürece (1900'lere doğru, Türkiye'nin değişik şehirlerine dağılmış Dönmeler, 10.000 civarındaydı) dışarıyla olan münasebetlerinde sadece Türkçe'yi kul-

landılar; fakat yaklaşık olarak 1870'lerden başlayarak çoğunluğu evlerinde de Türkçeyi kullanmaya başladı. Günlük dil olarak, kendi aralarında, İspanyol Yahudicesini kullandıkları ve önceki yüzyılda eserlerini bu dilde yazdıkları bilinmektedir. Dönmeler uzun zaman İbranîce bilgisini muhafaza ettiler. Onların Selanik'in Yahudi öğretmenlerini evlerine çağırma alışkanlıkları olduğuna göre bu pek şaşırtıcı olmasa gerektir. Fakat bu İbranîce bilgisi zamanla azalmıştır. XIX. ve XX. Yüzyıla kadar, bozulmuş özel işlek bir üslûpta İbranî yazısını muhafaza etmişlerdir.

Halk İbranîcenin entelijansını (intelligence) kaybettiği zaman, Dönmeler, İspanyol Yahudicesinin fenomenlerine baş vurarak, fakat İbranî karakterini muhafaza ederek, dualarını (bu dualar XIX. Yüzyılın sonuna kadar İbranîce olarak kalmıştır) yazdıklarını belirtmek enteresan olmalıdır.

Duaların İbranîce olarak söylendiği zaman bile anlaşılmamış olduğu ve semitik dillerine ait özelliğiyle İbranîcenin geleneksel telafûzunun artık açık seçik farkedilmediği belirtilebilir. Dönmelerin dua kitapları, kolayca saklanabilen, İspanyol Maranlarınkine benzer, alışılmışın dışında küçük bir forma şeklindedir. Her aile, hiç şüphesiz, en önemli duaları ihtiva eden bu küçük kitabın bir nüshasına sahip oluyordu. İkiyüz yıldan fazla bir sürede Dönmeler, kendi grupları dışında kalanların (yabancıların) liturjilerinin metnini tanımalarına engel olmayı başardılar ve bu süreler zarfındaki tahminlere dayanmak gerekmektedir. Belli bir oruç gününün başlangıcı ve bitişi ile ilgili iki kısa dua, tesadüfen, Abraham Danon'un eline geçmiştir.

Dönmeler, pratiklerinin ve inançlarının kesin tabiatı konusunda mutlak sessizliği koruyorlardı. Böylece onlar, bir ölçüde, Selanik Yahudileri arasında haklarında yayılmış olan kasıtlı söylenti ve hikayelere yardım etmiş oluyorlardı. 1935 yılından önce dua kitaplarından hiçbir yazılı metin sızmadı. Bu kitaplardan biri, Selanik'ten gelip İzmir'e yerleşen ve dönme geçmişiyle ilgisini kesmeye karar vermiş bir aile tarafından Kudüs İbranî Üniversitesi Kütüphanesi'ne, bu tarihte, teslim edildi. Ben bu metni 1942 yılında yayınladım. Bu metinde yer alan duaların temel seksiyonlardan gelen ve İspanyol Yahudilerine ait olan "siddur" ve "mahzor"dan yayılan resmî (authentiques) Yahudi duaları olduğunu görmek bizim için sürpriz oldu. Bununla beraber, Dönmeler Sabatay Sevi'nin mesîhliğine imanlarını açıklamanın bütün muhtemel sebeplerini kavramak amacıyla önemli değişiklikler yapmışlardı. Sabah dualarının sonunda okunan, geleneksel ortodoks Ya-

hudi kredosu (âmentüsü) olan Maimonide'nin (İbni Meymun) 13 Maddesi yerine, burada, çok anlamlı Sabatayistlerin kredosu konuldu. An'anevî dualar veya Mezmurlar'ın ilâhî emirlerden bahsettiklerinin her defasında, her yerinde, bu kelimeyi dualarında Dönmeler, kendi "İnançları"ndaki kelimeyle değiştirdi. Bu sabatayistler için, inancın mistik değeri, kabul da edilmeyen geçerli de olmayan dinî emirlerin yapılmasının yerini tutuyordu. Dinî düşüncelerden manevî düşüncelere bu dönüşüm, yine de bu Yahudileri, dualarından millî özellikleri kaldırmaya götürmedi. Okuyucuya bu dualardan hiçbir şey, bu Dönmelerin aynı zamanda Müslüman olabileceğini düşünme imkanı vermiyor. Bu kredonun (âmentü) bir tercümesini vermek ilgi çekiçi olabilir:

Kesin imanla, hakîkat Tanrısının gerçek olduğuna, (sephira) "tipheret"te bulunan İsrail'in Tanrısına ve "İsrail'in medâr-ı iftiharı, övüncü" ne inanırım. Bu sadece bir olan imanın üç düğümüdür.

Kesin bir imanla, Sabatay Sevi'nin hakîkî Kral Mesih olduğuna inanırım.

Kesin imanla, efendimiz Musa tarafından bize verilen Tora'nın aslına uygun Tora olduğuna inanırım. Şöyle yazıldığı gibi: "İşte Musa'nın İsrailoğullarına sunduğu Tora, işte Musa aracılığıyla Tanrı'nın onlara verdiği kurallar ve gelenekler". O, iradesiyle kendisine bağlananlar için Hayat Ağacı'dır ve onun taraftarları mutlu olacaktır... [Bir çok Tanah (Eski Ahid) cümlesi, burada Tora'nın övülmesine örnek gösterilmiştir].

Kesin imanla, bu Tora'nın değiştirilmediğine ve başka Tora olmayacağına inanırım. Yalnız dinî emirler yürürlükten kaldırıldı, fakat Tora ebedîyen ve sonsuza kadar olduğu gibi kalacaktır.

Kesin imanla, Sabatay Sevi'nin hakîkî Mesih olduğuna ve dünyanın dört bir yanına dağılmış İsrail'in sürgünlerini toplayacağına inanırım.

Kesin imanla, ölülerin dirileceğine; ölülerin yaşayacağına ve toprağın tozundan kalkacaklarına inanırım.

Kesin imanla, Hakîkat Tanrısı'nın, İsrail'in Tanrısı'nın Süleyman Mabedi'ni gökten yere, bize kadar, indireceğine inanırım. Şöyle denildiği gibi: "Eğer Tantı evi yapmayacaksa, onu yapmak isteyenler boşuna çalışırlar". Yakın zamanımızda gözlerimiz görsün, kalbimiz neşelensin ve ruhumuz sevinçle çoşsun. Amin.

Kesin imanla, Hakîkat Tanrısı'nın, İsrail'in Tanrısı'nın bizzat kendisini, "tevel" (diye adlandırılan) bu dünyada göstereceğine inanırım.

Şöyle denildiği gibi: "Sion'a döndüklerinde onlar gözleriyle Tanrı'yı görecekler". Yine şöyle denilmiştir: "Tanrı'nın zaferi kendini gösterecek ve her can bu zaferi görecek". Çünkü bu bizzat Tanrı'nın ağzıyla ilân edilmiştir.

Yalnız üçü bir olan imanın üç düğümünde, "İsrail'in zaferini" bırakmayacak olan Hakîkat Tanrısı, İsrail Tanrısı, Adil, Mesihini, kurtarıcımız Sabatay Sevi'yi yakında ve günümüzde bize göndermek hoşuna gitsin. Amin.

Hiç şüphesiz, cemaatin ilk dönemine ait olan bu kredonun yazarının, ilk Sabatayistler gibi, "imanın üç düğümü", yanı (on sephirot'un) suduıundan keşfedilmemiş dünyada tanrının üç belirtisi sayılan, Hıristiyan Teslisi ile pek ilgisi bulunmayan teoriyi benimsemiş olduğu ortaya çıkıyor. Bu yazar, tanrının bu "görünüşleri'nden veya düğümlerinden birinin Sabatay Sevi'nin şahsında ortaya çıkmış olabileceğini düşünüyor. Bu teoriyle onun, ilk Sabatayisitlerin, özellikle Gazze'li Nathan'ın teolojisine uygun olduğunu zannettiği şey, Mesih'in kıyametten önce dünyada bin yıllık hâkimiyetini kurduğu zaman (Milenium), Tanrı'nın açıkça kendini göstereceğidir. Bunlar, Yahudilikte bulunan Sabatayistlerin fikirleridir. Mistik din değiştirme (Müslüman olma), bu liturjik dualarda hiç bir rol oynamamaktadır. Sabatay Sevi'nin ortaya çıkmasından önce yürürlükte olan âyin ve törenlerle ilgili kuralların şimdi yürürlükten kalktığı kanaati varsa da, bu anlamda bir şeye rastlanmamaktadır. Bütün bunlar, bu dökümanın orijinal inanç temellerinde hiç bir değişikliğe müsamaha göstermeyen Kapancılara ait bir aileden geldiği vakıası ile uyuşmaktadır. Baruchya cemaatinin dua kitapları tamamen farklı bir muhtevaya sahiptir. Bu dua kitapları, İbranîce adıyla belirtilmiş olan Bruchya'yı, enkarne (cisimleşmiş) olmuş Tanrı gibi göstermişlerdir. Yukarıda işaret edilen dua kitabında, yalnız özel bazı anlarda muhafaza edilmiş derin bir sessizlik, bu taraftarların gizlice dinî inançlarını icra ettikleri vakıasını göstermektedir. Eski bir Yahudi duasına şu yakarış ilâve edildi: "Senin İnancın herkes tarafından kabul edildiği zaman", yani onu şimdi olduğu gibi gizlilik içinde muhafaza etmene gerek kalmayacak. El yazmalarına göz atıldığında dualar ve bu grubun benzeri diğer şeylerin o zaman İspanyol Yahudicesine tercüme edilmiş olduğu görülecektir.

Son senelerdeki bulgular, Dönmelerin temel literatür dilinin İspanyol Yahudicesi olduğunu gösteriyor. Salomon Rosanes, 1917'de Selanikteki büyük yangında, temel üç dönme gruptan biri olan İzmirliler'in arşivlerinin ortadan kalkmış olduğunu açıkladığı zaman bilhassa,

bu literatürün kesin olarak kaybolduğu görüşü sık sık ortaya atıldı. Fakat, yazılı belgeleri bastırmaya muktedir olamayan ve sahip oldukları önemli metinlerin kopyasını saklamak zorunda kalan muhafazakâr grupların durumunu gözönünde bulundurmak unutuluyordu. Kanaatime göre, hiç bir döküman, 1924 yılından önce, hariçten olan insanların eline geçmemişti. Bu tarihe kadar, cemaat, kendi içine kapanmış bir halde kaldı.

1875'lerden itibaren dağılma alâmetleri kendini göstermeye başladı. Bu sırada, Dönme gençlik, baş kaldırdı ve Türk Milleti ile sıkı ilişkilere girmeği, o çağda Fransız kültürüne bütün girişlerden önce belirtilmesi gereken şey olarak Avrupaî eğitimden istifade edebilmeği istedi. Dönmeler, menşei Selanik'te bulunan Jön Türk Hareketi'nin teşkilatı olan İttihad ve Terakkî Komutesi'nin başlangıç döneminde önemli rol oynadı. Bu hareketin mensupları arasında, özellikle Dönme cemaati olan Yahubîler ve İzmirliler'den bağımsız meşhur düşünürler vardı. Bunlar, eski fanatik inançlarının yıkılmasından sonra, dinî vakıa karşısında "açık" ve menfi bir durumu benimsemekte başarılı olmuşlardı. Fakat, vatanperverliklerini ve Türk milliyetciliklerini ütopik Yahudi mesihcilikleriyle birleştiren dindâr Sabatayistler de vardı. İlk Jön Türk Hükûmeti'nin üç bakanından ve Jön Türk Partisi'nin önemli liderlerinden biri olan Cavit Bey'in Dönme olduğu, Karkaş Cemaatinin içinde büyük bir rol oynamış bulunduğu bunun delilidir. Cavit Bey, Osman Baba diye adlandırılan, cisimleşmiş Tanrı olarak kabul edilen Baruchya Russo'nun direkt soyundan gelen Russo ailesinin önemli bir grubu sayılan Karkaşlar'a mensuptu.

Dönme ailelerinin büyük çocunluğunun ailevî geleneklerini muhafazaya dikaat ettiğini; resmî Türk isim ve soy isimlerinden başka, gizlice çocuklarına İbranîce ve İspantol Yahudicesiyle ad ve soy ad verme alışkanlıkları bulunduğunu da burada belirtmek gerekir. Dönmeler, bu isimlerin "Cennetteki" isimleri olacağını kabul ettiklerinden, kendi aralarında, İbranîce ve İspanyol Yahudicesi isimleri kullanırlardı. Son zamanlarda öyle bir noktaya gelindiki; Dönme aydınlar sınıfının mensupları, Yahudi ziyaretcileriyle özel görüşmelerinde, onları sırlarına ortak ettiler ve bilgiçce bir eda ile, Türk kart vizitleri üzerine İbranîce isimlerini yazdılar. Fakat başka yere nakledilmelerinden sonra Dönmeler, Türk çevrede asimile oldular ve Yahudi çevre ile bağları kesildi. Bu gün geriye sadece inançlarını sıkı sıkıya muhafaza eden az bir ortodoks Sabatayist grup kaldı. Bu grup, bilhassa Karakaşlara aittir. Karakaşlar da modern hayatın akıntısına son olarak katıldılar. Bu

grubun halâ kendi dinî teşkilatlarını devam ettiriyorlarmış görüntüsü vardır. Diğer iki grup, karma evlilik, menfaat sağlayamama ve iradî asimilasyon sebebiyle, hızla dağılmaya doğru yol aldılar. Bununla beraber, bu sonuncular arasında bile halâ geleneklerine sadık kalan aileler mevcuttur. Bu durumun bizi şaşırtmaması gerekir. Halkların mübadelesi sırasında, Selanik'in Dönme liderleri, Selanik'te kalabilmek gayesiyle, resmen Yahudi olduklarını açıklayarak, Yunan Hükûmeti'nden orada kalma izni almaya çalıştılar. Bu istekleri reddedildikten sonra, bu Dönme ailelerin çoğu, sahip oldukları belgeleri, el yazması dökümanları Yahudi dostlara bıraktılar veya sattılar. Fakat bu Yahudi dostlar, II. Dünya Harbi sırasında, Almanlar tarafından girişilen Yunan Yahudiliği kıyımından sağ olarak kurtulanların bulunduğu kabul edildiğine göre, Dönmelerin Yahudi dostları bu el yazısı dökümanları halka mal etmediler. O halde, önemli tarihî dökümanların daha yeni ele geçirilmiş olduğu düşünülebilir. Özellikle İzmirliler grubundan, XIX. yüzyılın çok sayıda Dönme manüskritlerinin İsrail'e ulaşması benzeri şartlarda olmuştur. Bu dökümanlar, genel olarak, şimdi, Kudüs İbranî Üniversitesi Kütüphanesinde ve Üniversiteye bağlı Yakındoğu Yahudi cemaatleri üzerinde araştırma yapan Ben-Zvi Enstitüsü'nde bulunuyor. Halbuki biz sadece, Baruchya cemaatinden gelen yalnız bir el yazması döküman biliyorduk. Bu döküman da bundan 15–20 sene önce New-York'a ulaşmıştır. Bu, İspanyol Yahudicesi ile yazılmış Kabbalistik bir metin kitabı ve Dönmelerin temel bayramlarından biri için Sabatayistlere ait bir kaç vaaz özetidir. Bu dökümanlar arasında ayrıca bir kaç dua ve XVIII. Yüzyılın ortalarından kaldığı tesbit edilebilen bir kaç şiir de bulunmaktadır. Bu şiirlerden birisinin yazarı, kendisinin kurtarılmasını istemek gayesi ile, Baruch ya'ya "Mio dio Baruch Yah" diye başvuruyor. Bu dua XVIII. yüzyılın Yahudi kaynaklı dökümanlarında rastladığımız şekilde Baruchya'ya imanı ifade ediyor. Bir gün, bu cemaatin diğer metinleri basılacak–İstanbul Karakaş aileleri elinde hiç şüphesiz bulunan–ve bunlarla son Polonya Sabataistleri arasında mevcut olan ilişkileri daha fazla açıklamaya meydana verecektir.

Frankist hareketi olarak adlandırılan akım, Polonya Sabataistlerini kitle halinde, 1759 yılında, din değiştirmeye, Katolik olmaya götürdü. Bu hareket, özellikle, Baruchya Podoliens taraftarları arasında bu gruba katılmak için gelen yeni kimselerle karşılaştı. 1791 yılında ölünceye kadar, merkezini Offenbach'da koruyan bu hareketin lideri Jacob Frank, mensuplarını Selanik'te yakından tanıdığı Baruchya'nın fikirlerinden istifade etmişti. O, bunu konuşmalarında sık sık belirtiyor ve

meydana getirdiği cemaat, uzun zaman dış görünüşü itibariyle Katolik olan, dönmelerin ancak radikal bir kolu oldu. Selanik ve Varşova merkezli iki dönme cemaat arasındaki münasebetler XIX. yüzyılın sonlarına kadar devam etti. Şahsen ben, 1920 den sonra bile, onun var olan bir olayına şahit oldum. Viyana'yı ziyaret eden bir dönme, grubunun görünüşte Katolik olan Varşovalı bazı ailelerle sıkı münasebetler içinde olduğunu bir Yahudi dostuna söylemişti. Fakat Baruchya'nın doktrinine bağlı olan taraftarları Kabbala'nın sembolizmini ve mitolojisini muhafaza etmiş olmalarına karşılık Jacob Frank, bunu reddetti ve radikal Sabataistlerin antionizminin ve nihilizminin halk dilinde daha kaba öncüsü oldu. O, Sabatay Sevi ve Baruchya'yı gerçek Tanrı'nın dünyada tanınmasını sağlayacak "ilk iki"ler gibi görüyordu. Tarih içinde Dönmelerin varlıklarının en önemli sonucu, Jön Türk hareketindeki etkileri dışında, bu Polonya Frankist hareketini doğurması ve ona yol açması oldu. Bu noktada, ütopik ve anarşik mesîhî faktörler, bütün geleneğin tamamen yok olmasına, yeni bir imanın ve yeni bir hürriyetin aranmasına yolaçtı.

Şimdi Yitzhak Ben-Zvi, Moshe Attias, Yitzhak R. Molkho, Rivka Shatz ve bizzat ben tarafından yayınlanmış dönme manuskritlerine gelelim. Yukarıda belirttiğim gibi, bu manuskritler günümüzde genellikle Kapancılar olarak adlandırılan İzmirlilerden gelmiştir. Bu manuskritler özellikle farklı iki edebî türdendir. Manuskritlerin ilk serisi şarkıları ihtiva etmektedir. Bu şarkılar, çok sayıda dinî ilâhîler de dahil, toplam beşyüz civarında şarkıdan ibarettir. Attias ve ben, 1948 de, 244 şarkıyı ihtiva eden bu manuskritlerden birini neşrettik. Söz konusu olan şarkılar bütün dönme gruplarında müşterek olan ilk temel litürjiden –Frankist manuskritlerinde onlar arasından bazılarına rastlanıyor! - ve bu grubun önemli şeflerinden biri tarafından kompoze edilmiş şarkılardan meydana geliyor. Önceki şarkıların bir kısmı İbranîce ve çok az bir kısmı Türkçe'dir (fakat bu Türkçe olanlar da İbranîceye ait karakterde yazılmıştır); bu şarkıların muayyen bir kısmı derviş tarikatından gelmedir. Fakat cemaat birinci ve ikinci nesline kadar geriye doğru gidenler de dahil şarkıların en büyük kısmı İspanyol Yahudicesi ile yazılmıştır. Attias, bu şarkılar arasından önemli kısmının yazarının kimliğini tesbit edebilmiştir. Bu yazar Judah Levi Toba'dır. Bu zamana kadar bu isim tamamen meçhuldü. Bu kimse, aynı zamanda, Tora'nın bazı "sidrot"ları üzerine İspanyol Yahudicesi ile yazılmış uzun mistik vaazların yazarıdır. Sidra "Lekh lekha" (Tekvin, 12–17) üzerindeki sohbetler, vaazlar, 1960 yılında İbranice'ye tercümesi, Molkho ve Madam Shatz tarafından yayınlandı. (Sidra "Bereşit" üze-

rine diğer uzun bir manuskrit, İbranî Üniversitesinde bulunan diğer bir manuskrit içerisinde muhafaza edilmektdir). Judah Levi Toba'nın şarkıları gibi, nesir biçimindeki bu metin, onun yazarının ve grubunun dinî düşüncelerini öğrenmek bakımından en önemlilerindendir. Biz onun tarihini doğruya yakın bir tahminle belirleyebiliriz. Madam Shatz'ın bu metin üzerine yaptığı kıymetli incelemesinde belirttiği gibi, yayımcılar, bunun dönmelerin ilk kuşağından geldiği ve 1700'den biraz sonra yazılmış olduğu kanaatindedirler. Judah Levi Toba, XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başında yaşamış gibi görünmektedir. O, 1783 senesinden İslâm için felâketli bir yıl olarak bahsediyor; bu yıl, Osmanlı İmparatorluğunun Kırım'ı kaybettiği bir yıl oldu. Kırım'ın kaybedilmesi Türk gücü için bir dönüm noktası teşkil etti ve bu onun gerilemesinin sebebi oldu. Bu dinî konulardaki vaazların çok dikkatli bir tahlili, bunların yazarının Dönmelerin önemli bir lideri olduğu ve İzmirlilerin geleneği içinde şimdiye kadar Türk ismi Derviş Efendi olarak bilinen kişi olduğunu açıklamaya imkan veriyor. Bu, incelemeyi gerektiren bir husustur.

Başlangıçtan itibaren hasımları olan Yahudiler, Dönmeleri, gizli toplantılarında, âyinlerinde ve törenlerinde zina ve serbest aşk yapmakla suçlamaktan geri kalmıyorlardı. Bu çeşit suçlamalar, dinî polemiklerde özellikle gnostik ve mistik cemaatlere doğru yönelmiş olanlarda alışkanlık haline gelmiş bulunmasına rağmen, mevcut durumda bu suçlamanın bir hakikatı yansıttığını düşündürecek birtakım sebebler vardır. Dönemin dökümanları bu konuda bize sayısız deliller ve güç vermektedir. Husûsî olarak kendilerinin anlattıklarına göre, Dönmeler bizzat kendileri dinî hayatlarının yüksek anları kabul ettikleri bazı bayramlarda, evlerinde zevk ve eğlence içinde geçen âyinlerin yaşadığını belirtiyorlar. 1910 yılında iki Dönme genci, benzeri zevk ve eğlence içinde geçen âyinlerin halâ yaşadığını kendileri ile beraber eğitim gören Yahudi arkadaşlarına açıklıyorlar. 1942 de İsrail'den gelmiş saygıdeğer bir misafir ile konuşmasında İzmir'e yerleştirilmiş bir doktor, Selanikte dedesinin kadın değişme âyinine katılmış olduğunu söylüyor. 1800'lerde İzmirliler'in lideri Derviş Efendi yalnız büyük bir Kabbalist değil, aynı zamanda açıkca kadın değişmenin mistik doktrinini ve zina âyinini savunmuş olduğu, 1900'lerde, Dönmeler arasında halâ söylenmektedir. Hattâ o bu uygulamaya Zohar ve Kabbala'da temel bulmaya çalışmış olmalıdır. Neşretmiş bulunduğumuz manuskritler, bize, Derviş Efendi ile ilgili olarak söylenenleri doğrulamak imkanı vermektedir. Çünkü aynı dönemde cemaatin farklı iki üyesinin sözkonusu olması az ihtimaldir. Dönmeler, kendi başlarına Yahudi

dostları ile konuştuklarından, sohbetlerinde, Türk isimlerini; kullanıyorlardı, fakat yazılı şeylerde hemen hemen yalnız İbranîce isimlerini kullanıyorlardı. Dinî sohbetlerinde, vaazlarinda Judah Levi Toba, birçok defa, temize çıkarmak gayesi ile, Kabbala'nın ifadesini kullanarak bu teorileri ileri sürmüştür. Fakat Toba, kendi niyeti için anlatımlarını kullanarak, onları baştan aşağı tersine çevirdiği ve tamamen çarpıttığı açıktır.

Bu, mesîhî dönemlerde, dindâr Yahudilerin ahlâkî kurallarına aykırı düşen seksî anarşinin ve hoş olmayan bir şekilde biraraya gelmenin bu teorisini Dönmelerin "eski kitaplara" dayandırmaya çalıştıklarını bize açıklamaktadır. Baruchya ve haleflerinin Tora'da yer alan mahremler arasındaki zina yapma yasaklarının kaldırıldığını akçıkladıkları bilinmektedir. Bunun için onlar "Atzilut Tora'sı"nın hükümlerine başvuruyorlardı. Bu Tora'da tabiatın bütün yasaklamaları onlar için müsbet durum ifade ediyordu. Toba'nın kuralları bu alanda en aydınlatıcı dökümanlardan birini teşkil etmektedir. Bu kurallar, bu dökümanda, Yahudi kaynaklarından başlayarak ve Yahudivâri delil getirmenin yardımı ile sonunda ilmihal içinde yer alacak noktaya varmaktadır. Bu,bu gibi yorumların arkasında gizli olan hassas faktörlerin çokluğunu göstermektedir. Judah Levi Toba, bu yeni açıklamayı, bizzat Sabatay Sevi'ye atfetmektedir. O, daha önce yapılan yorumları altüst eden, "Kanun"un bu yeni okunuşuna kendisini sevkeden şartlar üzerine tamamen yeni bir efsane ilâve etmektedir. Toba, ilâhiyat ve "inananlar"ın ahlâkı için, bahsettiğimiz tarihî ve manevî Tora'nın iki anlama gelebilen açıklamalarından bütün neticeleri çıkarmaya çalışmaktadır. O halde peygamber İşaya'nın öldürülmesini emreden kral Manassé[5] haklıdır! Zira kral Manassé, ne yasak olan ile olmayan, ne temiz olan ile olmayan arasında artık ayırım bulunmadığı şeklinde yüksek planda konuşurken, İşaya "Beriah Tora'sı" çerçevesinde konuşmaktadır. Çünkü bu plânda menfi kurallar görünmemekte veya zıt kurallara dönüştürülmektedir. Elişa'nın Sunamite'ye[6] ziyaretinin Tanah'ta (Eski Ahid) anlatımı[7] zina âyini için bir misal olmuştur.

---

5 Rivayete göre İşaya, Menaşe (Manasse)'nin emriyle öldürülmüştür (Nesim Bahar, İbrani Tarihi, 3. kısım, sf. 99. Çev).

6 Sunamite, Şunem'in (Shounem) bir köyüdür (La Bible, Paris 198, sf. 386 dipnot b. Çev).

7 Elişa, Şunem'i ziyaret ettiğinde, Şunemli bir kadınla karşılaşır. Bu kadın onu ekmek yemeğe zorlar. Her geçtiğinde o eve uğrar. Kendisine ayrı bir yer yapılır. Oğlu olmayan bukadının bir yıl soara çocuğu olacağı söylenir ve çocuk olur (II. Krallar, IV. Bap. Çev).

Epiphane'nin bahsettiği evlenmeye ve çocuk sahibi olmaya karşı olan bu gnostiklere burada hemen hemen yeniden kavuşulmaktadır. Onlara göre, Elişa (Elisee) şeytanlarla birleşebilecek ve bu vasıtayla da çocuklar dünyaya getirecektir. Bize ulaşan şarkılar arasında besin, sofra, gülün açılışı, "donatmak" ve "yapmak" sembolini kullanan bazıları, hiç şüphesiz, bu çeşit âyinlerin icrası için yapılmaktadır. Toba'nın sofra (masa) şarkılarında kullandığı bu sembollere, seksî hüviyete sahip nesir yazılarında rastlanmaktadır. Toba, yasak olan ve şimdi kutsal dinî bir akt oluşturan şeyin müsaade edilmesini açıkca övmektedir. Bu dinî sohbetlerde, şunun gibi formüllere rastlanmaktadır: "Hürriyet manevî Tora'nın sırrıdır". Bu prensip, gayr-i ahlâkî mistiklerden, Tanrı'nın çocuklarının hürriyetine ait pavlosçuların tezine daha yakındır; "Militanlar, kaidelerden, kurallardan kurtulmuşlardır"- Bu, Jacob Frank'ın Polonyalılara ait vecizesi içinde yeralan pradoksal talimatıdır. Toba'da rastladığımız şey, Dönmeler'in çok eski talimatının bu olduğunu göstermektedir. Çünkü Dönmelerin terminolojisinde militan, yok edilmesi ve kendi öz alanından kovulması gereken, şeytanî ve rezil güç olan "kelipah"a karşı koymakta bizzat öncülük yapan taraftarlarını ifade etmektedir.

Vladimir Gordlevsky'e göre, Dönmeler, bu teorilerle bilhassa "mum söndürme"nin içkili ve eğlenceli âyiniyle, Doğu Yahudiliğinin yer altı akımlarına sahne olmuş Selanik'te rastlanmıştır. Gordlevsky, bu teorilerin, yüz yıllardan beri gizli olarak devam etmiş olduğunu tahmin etmektedir. Ben, bu faraziyelerin doğru olduğunu zannetmiyorum. Gordlevsky, Kabbala'nın literatürünü bilmiyordu; Kabbalistlerin kutsal kitabı Zohar'dan çıkarıldığını ve Dönmeler'in onu bu kitaptan almış olduklarını zannediyordu. Sonuna kadar gittiğinde, şiddetli ve radikal mesîhî kıpırdanmanın sonuçlarını bize, Yahudiliğin iç cereyanlarının ortaya çıkması göstermektedir. Onun sonucu, felâkete yolaçabilmekte, uçuruma götürebilmektedir. Kendiliğinden tuhaf eğilimler ve ahlâk dışı davranışlar, bu ortamda alabildiğince yayılmaktadır. Sabatayizmin tarihi, özellikle onun radikal kanadının, Dönmelerin Tarihi, Dinler Tarihi'nin bütün sahalarında rastlanmakta olan bu sapmayı açıklamaktadır. Buna benzer durumlar eksik olmamıştır. Dönmelerin bu ikili tutumları (iki prensip, din arasındaki çelişkileri), 1164'deki büyük mesîhî hareketten sonra, İran'da, Alamut'ta (Alamut Kalesi'nde), İsmaîlîlerin radikal kanadında gelişmiş bulunan harekete çok benzemektedir. Nasıl Sabatayistlerde "Mesîh" yasak olanın yapılmasına müsaade ettiyse, İsmâîlilerin radikal kolunda da "İmam", "sizden Şeriat'ın (İslâm'ın gelenekçi cerçevesi) hükümlerinin

yükünü kaldırdı ve sizi ,Kıyamet'in (öldükten sonra dirilmenin) statüsü içine dahil etti, soktu" şeklinde açıklanmıştır. "Kıyamet"in bu durumunu açıklayan İsmaîlîlerin Nizarı kolu, ona sizi "kanun"un üzerine çıkaran bir durum gibi bakmıştır. Bu, aşağı yukarı, Sabatayistleri "atzilut"un manevî Tora'sı hakkında söyledikleri şeydir. "Kıyamet"in yeni durumu içine dahil olma, Ramazan Orucu'nun sembolik olarak icra edilmesiyle ve şarap içerek yapılmaktadır. Bu iki olay arasında tarihî hiçbir bağ bulunmamasına rağmen, mantık aynıdır.

Gördüğümüz gibi, Dönmelerin ahlâk dışı teorileri, yalnız bir grubun özelliği değildi. Şahsen Toba, durmadan yalnız onları haklı göstermeye çalıştı; fakat kendi kafasından bir şey ilâve etmedi. 21 Adar bayramı, "mum söndü" bayramı, 1750 yılına doğru Baruchya'nın taraftarlarınca Sabatayistlerin bayramları listesinde yeraldı. Bununla beraber, bu tarih, Edirne'den gelen Dönme cemaatin en eski takvimleri içinde belirtilmedi. Fakat böyle olmakla beraber, bu bayram, o sırada, bütün Dönme cemaatleri tarafından aynı şekilde kutlanmış olmalıdır.

Juda Levi Toba tarafından sunulmuş Kabbalistik sistemde ve onun ilâhîlerinin teşkil ettiği sistemin temelinde, önceki yazarlara nazaran, yeni bir unsur vardır. Sabatayizmin ilk önemli ilâhiyatçısı peygamber Gazze'li Nathan'dır ve Balkan Yarımadasında 1680 yılında ölünceye kadar fikirlerini propaganda etmiştir. O, büyük dinden dönmeden *(apostasie)* üç yıl önce, Üsküp'te ölmüştür. Onun yazdıkları kadar hatıraları da Dönmeler arasında çok büyük şöhrete ulaşmıştır. Bunda bizi şaşırtacak bir şey yoktur. Çünkü o, Yahudi olarak kalmış olmasına rağmen, bu harekete gönül vermiş olanların içinde bulundukları durumdan tedirgin olmamaları için mistik dönmeliği savunmuştur. Hareketin ikinci ilâhiyatçısı çok farklıdır. Maran olarak doğmuş olan bu ikinci ilâhiyatçı Abraham Miguel Cardosu (1626–1706), Nathan'ın tam aksine, mistik dönmeliğin (din değiştirmenin) kararlı bir düşünmanı olmuştur. Son senelerinde o, Dönmelerin şeytan tarafından aldatıldıklarını aralıksız yazmıştır. Bizzat onun belirttiğine göre, cemaatin üyeleriyle münasebetleri çok gerginleşmiştir. Bundan dolayı cemaat, onu, cemaatten tard etmiş ve Sabatayistlere ait bu tip özel ilâhiyatla savaşmasına müsaade etmemiştir. Zamanla bu polemikler unutulmuştur. Cardoso'nun ölümünden sonra yazdıkları, cemaat arasında dolaşmaya başlamış-ne zamandan itibaren olduğunu söylemek zordur, belki 1750'-lerden sonradır– ve Cardoso'nun Sabatay Sevi ve ilk Dönmelerle özel münasebeti olduğu imajı değişmiştir. Toba'nın yazılarında ve şiirlerinde Cardoso, Gazze'li Nathan'dan yana, cemaatin dostu ve ideologu olarak

görülmektedir. Toba, Gazze'li Nathan ve Abraham Cardoso'dan tatamamen farklı Kabbalistik sistemlerden yararlanmış ve bu sistemleri birbirine karıştırmıştır. O, bundan, Cardoso'ya tamamen yabancı, şahsî üslûbunun kendisini gösterdiği yepyeni bir sistemi, ahlâk dışı unsuru ondan elde etmiştir. Böylece, Sabatay Sevi'nin din değiştirmesinden (Dönmesinden) yüz sene sonra, başlangıçtaki anlaşmazlıklar tamamen unutulmuştur. Toba'nın grubu içinde Cardoso'nun yazdıkları incelenmiş, yeniden kopye edilmiş ve hattâ kısmen İspanyol Yahudicesine tercüme bile edilmiştir. Cardoso'nun önemli metinleri, Dönmeler tarafından saklanmış olan manüskritler arasında bulunmuştur.

Öyle görünüyor ki Judah Levi Toba, Dönmelerin son önemli kişisidir. Onun zamanında, ortodoks Kabbalistik ve sapık (heretik) Sabbatayist literatür ile oldukça içli dışlı (haşir neşir) olunmuştur. Dinî sohbetlerini dinleyenler, en azından kısmen, anlaşılmaz fikirlerini anlaya bilmişlerdir. Sabatayistlere ait mesîhî inanışlar, cematin manevî dünyasında, son derece, kök salmıştır. Çelişkili bir bilgi ile verilmiş ve desteklemiş bu inanç, eski Türkiye'nin bütün dönemlerinde varlığını sürdürebilmiştir. Fakat onun bozulması, parçalanması yeni Türkiye ile başlamıştır. Modern hayatın şartları Dönmelerin çoğunu asimile olmaya sevketmiş; o zamandan sonra cemaat varlığını uzun zaman devam ettirmeğe muktedir olamamıştır. Dönmeleri Yahudi cemaatine katılmaya ikna etmek için teşebbüsler yapılmıştır. Bazı Dönmeler Yahudi mazilerine bağlılığı ve ilgiyi muhafaza etmiş olmalarına rağmen, Sabatay Sevi'ye inançlarının yok olmasından sonra bile, denemeler sonuçsuz kalmıştır.

Bununla beraber, inanan Dönmelerin günümüze kadar varlıklarını sürdürdükleri doğrulanmıştır. 1960 yılının İlkbaharında, bana bilgi veren Türklerle ilgili meselelerin bir uzmanı, temas halinde bulunduğu Karakaşlar grubunun "Hoca" lakabıyla bilinen dinî liderleriyle konuşmağa muvaffak olmuştur. Bu uzman, Karakaşların dinî şeflerinden, Dönmelerin aktüel durumlarını ilgilendiren önemli bilgiler almıştır. Dönmelerin bu lideri, İsrail'de araştırmalar yapmakta olan ve Sabatayist hareketi Yahudi Tarihinin ve Dinler Tarihi'nin en önemli olaylarından biri olarak gören bir Dönme grubun varolduğundan bahsedildiğini duymuştur. Sabatay Sevi'nin gizli taraftarlarından İsrail'de de bulunduğunda hiç şüphe yoktur! Zaten bizim dikkatimizi çeken de sadece bu durumdur, bu espridir.

BİBLİYOGRAFYA

ATTIAS, Moshe et SCHOLEM, Gershom G., *Sefer shirot ve-tishbahot shel ha-shabtaim* (Le Livre des Cantiques et des hymnes des Sabbatéens), avec une introduction par Itzhak Ben-Zvi, Tel Aviv, 1948.

——— "Piyyut u-tefillah le-simhat torah meha-payyetan ha-shabtai rabbi Yehuda Levi Toba" (Chant et prière pour la fête de Simhat Torah par le poète sabbatéen Judah Levi Toba), dans *Sefunot, Annual for Research on the Jewish Communities in the East*, tome I, Jérusalem, 1956, p. 128-140.

——— "Piyyut shabtai be-mivta ashkenazi" (Un chant sabbatéen, avec la prononciation en hébreu ashkenaze), dans *Mahberet, Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, vol. VII, Jérusalem, 1958, p. 176.

BENDT, THEODOR, "Die Dönmes oder Mamin in Salonichi", dans *Ausland*, LXI, 1888, p. 186-190 et 206-209.

BEN-ZVI, Yitzhak, "The Sabbateans of Salonica", dans *The Exiled and the Redeemed*, Philadelphie, 1957, p. 131-153.

——— "Ha-shabtaim bi-zemanenu" (Les Sabbatéens d'aujourd'hui), dans *Metzudah*, VII, Londres, 1954, p. 331-338.

——— "Kuntres be-kabbalah me-hugo shel Barukhya" (Une brochure kabbalistique du cercle de Baruchya), dans *Sefunot*, III-IV, Jérusalem, 1960, p. 349-394.

BRAWER, Abraham Jacob, "Zur Kenntnis der Donmah in Saloniki", dans *Archiv für jüdische Familienforschung*, II, no 4-6, Vienne, 1916, p. 14-16.

CARLEBACH, Azriel, "Dönmehs", dans *Exotische Juden*, Berlin, 1932, p. 154-156.

DANON, Abraham, "Une secte judéo-musulmane en Turquie", dans la *Revue des Etudes juives*, XXXV, 1897, p. 264-281.

——— "Unce secta judéo-musulmane en Turquie", dans *Actes du XI. Congrès des Orientalistes*, 3 section, Paris, 1899, p. 57-84.

GALANTÉ, Abraham, *Nouveaux documents sur Sabbetai Sevi: organisation et us et coutumes de ses adeptes*, Istanboul, 1935.

GORDLEVSKY, Vladimir, "Zur Frage über die "Dönme" (Die Rolle der Juden in den Religionssekten Vorderasiens)", dans *Islamica*, II, Leipzig, 1926, p. 200-218.

GÖVSA, Ibrahim Alâettin, *Sabbatay Sevi*, Istanbol, s.d. (1938 ou 1939).

GRAETZ, Heinrich, "Überbleibsel der Sabbatianer in Salonichi", dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenchaft des Judentums*, XXVI, 1876, p. 130-132.

MOLKHO, Yitzhak R., "Homer le-toldot Shabtai Tsevi veha-donmin asher be-Salonik" (Documents pour l'histoire de Sabbatai Zevi et des Dunmeh de Salonique), dans *Reshumot*, VI, Tel Aviv, 1930, p. 537-543, et suppléments dans *Zion*, XI, Jérusalem, 1946, p. 150-151.

——— "Lidmuto ve-zehuto shel Barukhya Russo hu Osman Baba" (Caractere et identité de Baruchya Russo ou Osman Baba), dans *Mahberet, Les Cahiers de l'Alliance israelite universelle*, vol. II, Jérusalem, 1953, p. 86 et 97-99.

MOLKHO, Yitzhak R., "Midrash ne'elam al parashat lekh lekha" (Le Midrash *ne'elam* sur la section de la Tora *Lekh lekha*), dans *Hommage à Abraham en l'honneur d'Abraham Elmaleh à l'occasion de son soixantedixième anniversaire*, Jérusalem, 1959, p. 56-65.

——— Y.R., et SHATZ, Rivka, "Perush lekh lekha" (Commentaire sur la section de la Tora *Lekh lekha*), dans *Sefunot*, III-IV, Jérusalem, 1960, p. 433-521.

NEHAMAH, Joseph, "Sabbatai Zevi et les Sabbatéens de Salonique" dans la *Revue des ecoles de l'Alliance israelite*, Paris, 1902, p. 289–323. (L'article est signé seculement N. Mais il a paru également, et cette fois avec le nom de l'auteur, en brochure en judéo-espagnol: *Sabbetai Zvy los Maminim*, Salonique, 1932).

ROSANES, Solomon, *Korot ha-yehudim be-Turkia* (Hinstoire des Juifs en Turquie), vol. IV, Sofia, 1935, p. 462–477.

SCHAUFFLER, W., "Shabbathai Zevi and his Followers", dans *Journal of the American Oriental Society*, II, 1851, p. 3–26.

SCHOLEM, Gershom G., "Barukhya rosh ha-shabataim be-Saloniki" (Baruchya, chef des sabbatéens de Salonique), dans *Zion*, VI, 1941, p. 119–147 et 181–202.

——— "Seder tefillot shel ha-Dönmeh me-Izmir" (Livre des prières des Dunmeh dyre Smyrne), dans *Kiryat Sefer*, XVIII, Jérusalem, 1941, p. 298–312 et 394–408, et XIX, p. 58–64.

——— *Shabtai Zvi veha-tenuah ha-shantait biyme hayyav* (Sabbatai Zevi et le mouvement sabbatéen pendant sa vie), 2 vol., Tel Aviv, 1957. Edition anglaise, révisée et augmentée: *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton, 1973.

SHATZ, Rivka, "Lidmutah shel ahat ha-kittot ha-shabtaiyyot" (Les idées d'une secte sabbatéenne), dans *Sefunit*, III-VI, Jérusalem, 1960, p. 395–431.

SLOUSCH, Nahum, "Les Dunmeh, une secte judéo-musulmane de Salonique", dans *Revue du monde musulman*, VI, 1908, p. 483–495.

STRUCK, Adolf, "Die verbogenjüdische Sekte der Dönmé in Salonik", dans *Globus*, LXXXI, 1902, p. 219–224.

VON HAHN, J.G., "Über die Bevölkerung von Salonik und die dortige Sekte der Dönme", Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar, *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philosophisch-historische Klasse, XVI, 1869, p. 154–155.

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE LAİKLİK*

R.C. MACRİDİS Çev. Yrd. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ

I. KISIM

DİN VE DEVLET MÜNASEBETLERİ

1. Meselenin Genel Verileri:

Kilise ve Devlet arasındaki münasebetlerin incelenmesi, herşeyden önce, sırası ile bazı tarihi, ideolojik ve hukuki müşahadelerin yapılmasını lüzumlu kılmaktadır.

Kiliselerin ve Devletlerin ayrılmasının hukuki temeli Anayasada meydana getirilmiş olan birinci değişiklikte bulunmaktadır. Bu Anayasa değişikliğinde şöyle denmektedir: "Kongre herhangi bir dinin resmen kabul ve tesis edilmesi veya serbest bir şekilde faaliyet göstermesini engellemeğe dair kanun yapamaz..." Bu yasaklama Kongre'ye getirilmektedir, yani Federal Devleti ilgilendirmekte, Federe Hükümetleri ilgilendirmektedir. İşte bundan dolayıdır ki, bazı federe devletler 1830 tarihine kadar resmen bir dini kabul edebilmişlerdir. Fakat umumiyet itibariyle Federe Devletler de Anayasada yapılmış olan değişikliği aynen kabul etmişlerdir. 1930 dan sonra tekamül eden bir kazaî ictihad hükmü Anayasada meyana getirilmiş olan birinci değişikliğin –yani herhangibir dinin resmen kabul edilmesi veya onun serbest bir şekilde faaliyet göstermesini engelleme ile ilgili kanun yapma yasağını– gerek Federal gerekse Federe Devletler tarafından tatbik edilmesini sağlamıştır.

---

* Aix- Marseille (Marsilya) Üniversitesi Siyasi İlimler Merkezinin 1959 yılında LAİKLİK (La laicité) konusu üzerine yapmış olduğu dört haftalık Milletlerarası sempozyumda yer alan incelemelerden A.B.D. ni ilgilendiren kısımlar burada tercüme edilmiştir. Tercümeye esas teşkil eden üç önemli konu ayrı ayrı kişiler tarafından sempozyuma sunulmuştur. Bunlar 1960 yılında "*LA LAICİTE*" adı ile Presses Universiteaires de France, Paris. 1960. neşredilmiştir.

** I. Kısım; A.B.D. Din ve Devlet Münasebetleri., R.C. Macridis tarafından, La Laicité, ss. 521–527 de,

II. Kısım: A.B.D. de Dini Gruplar ve Siyasi Partiler, B.E. Browne, Michigan Devlet Üniversitesi Siyasi İlimler Profesörü., La Laicité ss. 529–538,

III. Kısım: A.B.D. de Din ve Politika., Brandis Üniversitesi Siyasi İlimler Profesörü J.P. ROCHE, tarafından sempozyuma sunulmuştur. La Laicité, ss 539–548.

Böylece hukuki mesele bundan böyle "Milli bir mesele olarak" Yüksek Mahkemenin kontrolu altında kaideye bağlanmış oldu.

Bu mesele iki veche arzetmektedir. Meselenin birinci yönü, herhangibir kiliseye veya kiliselere Federe veya Federal Devlet tarafından doğrudan doğruya yapılan sübvansiyondur. Bu durumun mevcut olmadığını hemen belirtmek gerekir. İkinci veche yani Federe Devletler tarafından yapılmakta olan sübvansiyondur. Bu husus ta özellikle Katolik Okullarına yapılmakta olan yardımla ilgilidir ki, Devlet ile Kiliselerin ayrılması meselesini ilgilendirmekte ve zaman zaman bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bazen bu meselenin Anayasaya aykırı durum içinde olduğu müşahede edilmektedir. İşte burada ele alınıp incelenmesi gereken son derece komplike olan mesele de budur.

Önce tarihi sebepleri hatırdan uzak tutmamak gerekir. Şüphesiz, Birleşik Devletlerin İstiklâllerini elde etmezden önceki koloni döneminde bazı Eyaletlerde (Massachusetts gibi) resmen bir Kilisenin tesis edilmesi için gayret gösterilmiş olduğu muhakkaktır, fakat ülkenin son derecede büyüklüğü nazarı dikkate alınırsa konformist olmayan diğer dinlerin -dini grupların- gözden kaçmasına müsade edilmiş olduğu görülür.

Bu mezheplerden bir çoğu (Anabaptisler, quakersler ve diğerleri) için Locke tarafından tavsiye edilmiş olan dini tolerans zaten mesafe almış bulunuyordu. Burada esas olan ana fikir, dinin ferdî bir mesele olduğu ve buna *Devlet*'in hiçbir şekilde müdaheleye hakkının olmadığı hususudur ki, ülke geliştikçe bu fikir kuvvetli bir şeklilde yaygın hale geldi; devletlerin ve çeşitli dinlerin sayılarının oldukça çok olması dolayısı ile bu fikir daha da kuvvetlenerek mesafe kazandı: bu iki faktör -dinlerin ve mezheplerin çokluğu ve değişikliği ile Federal Devleti teşkil eden üye devletlerin adetlerinin çokluğu- Kiliseye bağlı bir siyasi otorite ile Kilisenin nüfuz ve kontrolu altında olan bir otoritenin meydana gelmesine engel oluyordu. Ekonominin gittikçe gelişmesi ve dini hürriyetin kendi gelenekleri doğrultusunda ferdlere mutlak bir şekilde bırakılmış olması bu faktörleri kuvvetlendiriyor ve onların Kiliselerini ve öğretim kurumlarını tesis etmelerine ve istediklerini seçebilmelerine yardımcı oluyordu.

Hukuki ve ideolojik sebep ve telâkkilere gelince; Kilisenin bir cemiyet, bir dernek haline dönüşmüş olmasından, cemiyet ve dernek kurma hürriyetinin temeli de felsefi liberalizm doktrinlerine dayanıyordu. Bu hürriyet, şüphesiz, ferdiyetin gelişmesi için vazgeçilmez

bir unsur olarak mütalaa ediliyoru. Umumiyet itibariyle siyasi felsefe çoğulcu (pluraliste) bir filozofi üzerine dayandırılmış bulunuyordu, bu da; toplumun iyiliği ve ferdiyetin gelişmesinin teminatı olarak müdahale, monopol (tekel) ve hatta devlet kontrolünün olmamasını gerekli kılıyordu. Geçen yüzyıl sonlarına doğru bu düşüncenin gelişmesinde bir azalma olmadı ve dolayısiyle dini kuruluşlar son derecede sayılarını arttırdılar, üye devletlerin çoğunda istenen ve arzu edilen dini seçmek çok kolay bir iş haline geldi. Dinlerin çokluğu o dereceye ulaştı ki, çeşitli markadaki sigaraların sayıları çeşitli dinlerin sayılarının yanında oldukça az kalır. Küçük dini grupların–mezheplerin–sayılarının artması ve yayılması siyasi meseleyi kolaylaştırdı, zira hiçbir dini grup veya mezhep taraftarı kendisini diğerlerinden daha üstün ve kuvvetli göstererek devlet yardımına daha çok haklı olduğunu iddia edebilecek durumda değildirler.

Tarihi, hukuki, filozofik ve ekonomik sebepler hepsinde birleşmekte ve fikirlerindeki karmaşıklık aynı neticenin ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır: dini ve öğretim yönünden bir birliğin mevcud olmaması çeşitli durumların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Çeşitli ibadet formları ve dini okullar saygı ile karşılanmaktadırlar, yeterki, kamu nizamına, temel kanunlara ve geleneklere aykırı olmasın. Meselâ, Mormanlardaki poligami kanunlara ve umumî nizama aykırı görülmüş bu sebepten dolayı yasaklanmıştır.

19. yüzyılın, özellikle son çeyreğinden beri Katoliklerin çoğalması ve ekonomik durumlarının değişmesi yeni problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Çoğalma (nüfus açısından): Protestan bir ülke olarak A.B.D. göçlerin sonucu Katoliklerin nüfusunun hızlı bir şekilde arttıklarına şahit oldu. İrlandalılar, İtalyanlar ve Polonyalılar milyonlarla ifade edilebilecek miktarlarda geldiler. 1950 de 35.000.000 den fazla Katolik vardı ve nüfusun % 20 ni teşkil ediyordu. Bazı Eyaletlerde meselâ, Massachusetts, Rhode. İsland, Connecticut gibi; bazı şehirlerde de meselâ, Boston, San Fransisko, Şikago ve New York gibi, azınlıklar arasında seçimlerde en büyük çoğunluğu oluşturmaktadırlar.

Sosyo, ekonomik seviye: Katoliklerin sosyo - ekonomik seviyeleri oldukça düşüktür. Buna mukabil doğum oranı yüksektir. Diğer taraftan Katolik Kilisesi, Protestan Kiliselerin yardımlarını gördükleri eski köklü zengin iş aileleri ve bankerlerden yoksundurlar, bu durum Katolikleri özellikle öğretim meselesinde devlet yardımını talebetmeğe itmektedir.

2- **Hukuki Mesele**

Bu genel mülahazalardan sonra hukuki meseleyi ele alabiliriz.

Anayasada meydana getirilmiş olan birinci değişikliğin uygulanmasını teminat altına almak için Yüksek Mahkemenin müdahalesi daima söz konusu olmaktadır, özellikle öğretim meselesinde iki husus önemli görülmektedir. Bunlar da; Öğrencilerin okula bedava taşınmaları ve devlet okullarındaki din dersleri meselesidir. Eğitim ve öğretim ile ilgili hususlarda her üye devletin hukuki düzenlemeler için büyük bir serbestlik içinde bulunduklarını ve okulların idaresinin mahalli devletlere bırakılmış olduğunu belirtmek zorunda olduğumu ifade etmeliyim. Özel okulların hepsi şüphesiz dini okullar değildirler, fakat dini okulların büyük bir çoğunluğu Katolik okullardır.

Hukuki problemler iki kategoride ele alınabilir: Dinin serbest bir şekilde yerine getirilmesine devlet müdahalede bulunabilir mi? Dini okullara ve pratik dini faaliyetlere doğrudan doğruya veya dolaylı olarak Devlet maddi yardımda bulunabilir mi? Birinci durumda, bir vatandaş anayasadan doğan bir vatandaşlık hakkı olarak (Birinci Anayasa tadilatından) öğretim kurumlarının idaresine karşı itirazda bulunabilir; halbuki ikinci durumda vergi meselesi söz konusu olmaktadır: vatandaş devlete vergi veren bir kişi olarak devlet fonlarının herhangibir din veya mezhep faaliyetlerine harcanmasına karşı çıkabilir.

A) Dini faaliyete devletin müdahalesi söz konusu olunca, meselenin çok farklılık arzetmesine rağmen, problem nisbeten daha kolaydır, zira din hürriyetinin korunması meselesi sağlam esaslara bağlanmıştır.

a) Dini organizasyonlar devlet fonlarından yardım talebedebilirler,

b) Dini kitapların (literatürün) dağıtılmasına müsade edilmiştir,

c) Devletlerin (Eyaletlerin) iktidar güçleri sınırlandırılmıştır; çocuklar sadece devlet okullarına devam etmek mecburiyetine tabi tutulamazlar, zira bu durum (eğitimde) bir devlet monopolü meydana getirmek olur.

B) İkinci mesele daha karmaşıktır. Dini okullara yapılmakta olan herçeşit dolaylı yardımı ihtiva etmektedir; dini eğitim için devlet okullarının lokallerinden istifade etme, devlet okullarına devam eden çocuklar gibi aynı sıfat altında dini okullara devam eden çocuklara yapılan yardım-bunlar da bedava verilen kitaplar, taşıma vasıtalarından yararlanma, bedava veya çok ucuz bir fiatla verilen yemek ve

süt yardımları v.s.– dan istifade etme, vergi muafiyetinden yararlanma, –dini okulların ve Kiliseye ait gayrımenkullerin vergi dışı kabul edilmiş olması– veya dini okullara devam eden öğrencilerin ebeveynleri için bazı harcamalarda bulunmak. Bu konular hakkında Yüksek Mahkemenin vermiş olduğu iki kararın önemli bir yönü vardır: Everson Case (1947) ve 1948 deki Mc Collum Case.

a) Everson (1947) kararından önce, bazı federe devletler (Eyaletler) Katolik Okullarına devam eden çocukların devlet tarafından tahsis edilmiş olan otobüslerden parasız olarak istifade edebileceklerini kabul ediyordu; diğer bazı eyaletler ise, bu durumu Anayasaya aykırı bir hareket olarak kabul ediyorlardı. New Jersey'de bir vatandaş–vergi mükellefi olarak– dini okullara devam etmekte olan öğrencilerin ebeveynlerinden, devlete ait taşıma vasıtalarından parasız olarak çocuklarının istifade etmelerini devlet fonlarının yerinde kullanılmadığını ileri sürerek, bu uygulamanın iptalini ve Katoliklerden taşıma ücretlerinin alınmasını talebetmişti. New Jersey Mahkemesi bu durumun Anayasaya zıd olduğuna karar verdi, fakat New Jersey Yüksek Mahkemesi bu kararı bozdu ve Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi (dörde karşı beş oyla) bu kararı onayladı. Hakimler tarafından ileri sürülen gerekçe şu şekildedir;

1– Kamu menfaati Devlet tarafından belirlenir;

2– Dini Okullardaki çocukların eğitimlerini destekleyen hukuki mevzuat kamu menfaatidir.

3– Dini Okullara (Katolik Okullarına) devam eden öğrencilerin taşıma masraflarını devletten geri almaları anayasaya uygundur, zira buna benzer diğer bir devlet yardımı çifçiler için kabuledilmişti. Fakat bu uygulama Anayasada meydana getirilen birinci tadilatın ruhuna ve metnine tamamen muvafıkmıdır? İşte bizim için önemli olan temel mesele.

Yüksek Mahkeme, Devlet ve Kilise arasındaki meşhur "duvar teorisi" ni geliştiren birinci anayasa tadilatının yorumlanmasına sebep oldu. Öğrencilerin dini düşünce ve kanaatlarından veya dinden yoksun bulunmaları sebebiyle, sosyal ve ekonomik mevzuatlarla düzenlenmiş olan avantajlardan istifade etmelerine mani olunamıyordu. (Welfare legislation); problemin aslı, New Jersey Eyaletinin bütün öğrencilere hiçbir şekilde dini ayırım yapmadan aynı avantajları sağlayıp sağlamadığı şeklindeydi. Mademki kamu okullarına devam eden öğrenciler ücretsiz olarak taşıma hakkından istifade ediyorlardı, dini okullara

devam eden öğrencilerin de aynı hakları vardı; Katoliklerin çocuklarını bu ücretsiz taşıma hakkından mahrum bırakmakla devlet dinler arasındaki tarafsızlığını bozmuş olurdu.

Birinci Anayasa tadilatı Kilise ve Devlet arasında "bir duvar" teşkil etmişti; bu duvar yüksek aşılmaz bir şekilde kalmak zorundadır, kanuni mevzuat onun hiçbir şekilde delinmesine müsaade edemez.

Tesis edilmiş olan pratik usul çocuklar için avantaj sağlamakta ve hiçbir şekilde ayırım yapmadan tatbik edilmek mecburiyetindedir.

b) Karar Amerikan okullarında tatbik edilmekte olan diğer uygulamaya da uygun gelmektedir; buna göre Protestanlar, Katolikler ve Yahudiler okul idaresi tarafından kabuledilmiş olan öğretmenlerce resmi okullarda din eğitiminin yapılmasında okulların lokallerinden (dersanelerinden) istifade edebilmektedirler, şüphesiz öğrenciler bu dersleri arzu ettikleri takdirde.

Mc Collum -dinsiz,- vergi mükellefi bir vatandaş olarak resmi okulların lokallerinin din eğitimi için kullanılmasını, din hürriyetinin ihlali anlamında görerek okul idare meclisi aleyhine dava açtı.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Kiliseler ve Devlet arasındaki münasebetler-mahalli seviyelerde yani federe devletlerde- çeşitli ba en de birbirine karışmış vaziyettedir. Fransa ile olan benzerlikleri ve farklılıkları oldukça belirgindir:

Farklılıklar:

1- Meselâ, Amerika Birleşik Devletlerinde, genel mahiyette federal mevzuat ile düzenlenmemektedir. Federal hükümetin müdahele hakkı yoktur.

2- Katolik Okulları, Kollejleri ve Üniversiteleri diğer büyük Özel Üniversiteler gibi aynı anayasal himayelerden faydalanmaktadırlar, bu Üniversiteler akademik ve entellektüel zaviyeden önemli bir şöyrete sahiptirler. Öğrencilerine tevcih etmiş oldukları bütün ünvanlar geçerlidir.

3- Çoğunluğu temsil eden Katolik olmayan Kiliselerin kuvvetli bir muhalefeti mevcuttur.

Benzerlikler:

1- Kilise, muhtariyetinden vazgeçmeden, dolaylı yardımları talebetmektedir.

2– Kilise, Fransa'da olduğu gibi, oldukça büyük miktarda çocuğa (1 / 7 nisbetinde) öğretim imkânı vermektedir.

3– Katolikler, Fransa'da olduğu gibi, plüralist bir demokrasiyi müdafaa etmekteler ve onun adına okullarının faaliyetlerinin devamı için mali yardım talebinde bulunmaktadırlar ve bunu da plüralizmin diğer bir garantisi olarak görmektedirler. (A.B.D. de Katoliklerden başka hiçbir dini kuruluş Devlet sübvansiyonlarını talebetmemektedir).

Katoliklerin delillerinin ne ölçüde hukuki olduğu sorulabilir?

— Hukuki deliller yönünden? Hayır.

— Pratik deliller yönünden? Evet.

— Felsefi deliller yönünden? Burada şüphe devam etmektedir, zira plüralizm adına plüralizm yıkılabilir.

II. KISIM

A.B.D.'de DİNİ GRUPLAR VE SİYASİ PARTİLER

Michigan Devlet Üniversitesi Siyasi İlimler Prof. B. E. Browne

A.B.D. leri din olarak üçe ve siyasi parti olarakta ikiye bölünmüş vaziyettedir. Hiçbir dini grubun kendilerine aid siyasi partisi yoktur. Kurmayı da denememişlerdir de. Her iki siyasi partide bu üç dini gruptan çok sayıda üye bulunmaktadır. A.B.D. de dini çeşitlilik ve siyasi gruplar arasında hiçbir şekilde "coincidence" mevcud değildir ve her siyasi parti toplumun bütün katlarının desteğini sağlamak için gayret göstermektdir. Bu hususta, seçmenlerin dini kanaatları politikacıların siyasi hesaplarına girmekte ve siyasi prosesü etkilemektedir. Zaman zaman, tarihi şartlar muvacehesinde, dini problemler Amerikan politikasına baskı yapmakta ve siyasi partiler bunlardan sadece birine angaje olmamaya gayret göstermektedirler.

Amerika Birleşik Devletlerinde bulunan başlıca dinler Protestanlar, Katolikler ve Yahudilerden meydana gelmektedir. Birçok yerleşme merkezinde Çinli'ler ve Japon'lar bulunmaktadır, Budizm ise, siyasi bir güç olarak görünmemektedir. Burada ele alınacak olan husus, **önce bu** üç dini grubun Amerikan toplumundaki pozisyonu ve sonra da bu grupların siyasi tutumlarıdır.

1. Başlıca Dini Gruplar

1– En önemli dini grup, hiç şüphesiz, Protestanlardır. A.B.D.'de Protestanların kati sayısını bilebilmemize yardım edecek imkanlara sahip değiliz, zira federal kanun nüfus sayımlarında vatandaşların dinleri ile ilgili olan hususu öğrenmeyi yasaklamaktadır. Aşağı yukarı 56 milyon kişinin Protestan Kiliselerine üye oldukları tahmin edilmekte ve bunların % 60 da düzenli bir şekilde Kiliseye devam etmektedirler. En azından buna eşit bir sayıda kişinin de Protestan olduğu fakat bunların müessese olarak Kilise ile bağlarının olmadığı bilinmektedir. Sonuç olarak Amerikan toplumunun büyük bir çoğunluğunun Protestan olduğu söylenebilir, (178 milyonun 120 veya 130 Milyonu) fakat iki sebepten dolayı bu çoğunluğun siyasi nüfuzu oldukça azalmıştır:

a) Protestanların çoğu dini işlere ciddi bir şekilde angaje olmuş değillerdir,

b) Kiliseye devam edenler ve bağlı olanlar birçok dini gruplar arasında bölünmüş bulunmaktadır, bu dini grupların belli başlıcaları Metodisler, Baptisler, Lüterienler, Prespiterianlar ve Kongregasyonistler.

Tarihi olarak Protestanlık Amerika'nın koloni döneminde ve ona yakın olan dönemlerde hakim olan dindi. Bu monopol halindeki gücünü kaybetti, hatta 19. y. yıl boyunca gelişen sanayi şehirlerinde ve bölgelerinde azınlığa düştü. Bununla beraber, bu bölgelerde güneydeki zencilerin ve beyazların kuzeydeki ve batıdaki büyük şehirlere doğru yaptıkları göçlerden sonra biraz güçlendikleri görüldü.

2– İkinci önemli dini grup Katoliklerdir. Kesin olmamakla beraber, aktüel olarak A.B.D. de aşağı yukarı Kiliseye resmen bağlı olan 31 milyon (1960 larda) Katolik bulunmaktadır. (Amerika'daki pratikanların % 33 ve genel nüfusun % 20 ni teşkil ettikleri sanılmaktadır. Katolikler Protestanlara göre daha az sayıda bulunmakla beraber, dini gruplar olarak daha iyi bir birlik teşkil etmekte, dini işlerde daha aktif bulunmaktadırlar. Katoliklerin tamamı bir "Kilise" de toplanmış bulunmaktadırlar, halbuki Protestanlar, biraz önce de işaret edildiği gibi, en azından yarım düzineye varan mezheplere bölünmüşlerdir.

Amerika'nın Koloni döneminde Katolikler fazla değillerdi, fakat kendi aralarında gayet uyumlu bir manzara gösteren saygıdeğer bir grup teşkil ediyorlardı. İhtilal döneminde aşağı yukarı 25.000 Katolik bu-

lunuyordu. Katolik Sömürgeler de mevcuttu; Maryland (İngiliz), daha sonra (Louisane, Fransızların tesirinde), ve Yeni Mexique (İspanyol).

Katolik Kilisesinin din adamları (clergé) ilk önceleri ingilizdi, Fransız İhtilalinden sonra (1789) umumiyetle Fransızlar hakim oldu: 1818 de birtek Piskopos hariç (L'évéque) hepsi Fransızdı. Fakat İrlanda'lıların kitle halindeki göçlerinden sonra durum değişti. 1820 ile iç harp arasında iki milyondan fazla İrlandalı Amerika'ya göç etti, 1890 lara doğru Katolik din adamlarının hemen hemen tamamı İrlandalı idi. (Birkaç Alman müstesna). Bundan sonra İrlandalılar yerlerini İtalyanlar ve bilhassa Polonyalılar, Kanadalı Fransızlarla ve daha sonra da Porto-Rikolularla paylaştılar. Tarihi olarak Katolikler çalışanların -işçi sınıfının- büyük bir bölümünü meydana getirdiler, aktüel olarak ta sayıları gittikçe artan ve orta sınıfı teşkil eden mesleklerle uğraşan bir grup meydana getirmektedirler.

Katolik Kilisesi gayet mantıki ve manâlı müesseseleri ile bir sistem oluşturmuştur, kurmuş oldukları sistem içinde spor kulüpleri, spor dernekleri, okullar, beyzbol kulüpleri -A.B.D.'de çok yaygın ve heyecan verici bir spor türü-, dini inceleme ve araştrmalar yapan gruplar, eski muharipler, hastaneler, mesleki faaliyetlerle ilgili dernekler, eğitim ve öğretim faaliyetleriyle ilgili gençlik dernekleri v.s. yer almaktadır. Sadece okul sistemleri dev bir görünüş arzetmektedir: Aşağı yukarı 3 milyon katolik çocuğu- okul çağında bulunan Katolik çocuklarının yarısı Katolik İlkokullarına gitmektedirler; 600.000 orta öğretimde; 300.000 öğrenci de Katolik Üniversitelerinde eğitim ve öğretim görmektedirler. Bu gelişmeğe rağmen Katolik bir siyasi parti yoktur.

3- Üçüncü dini grup Yahudilerden teşekkül etmektedir. Bugün A.B.D.'de 5 veya 6 milyon Yahudi bulunmaktadır ki, bunlar da genel nüfusun % 3-4 teşkil etmektedir. Yahudiler umumiyetle şehirleşmişlerdir, % 75'i beş büyük metropoliten merkezde gruplaşmış bulunmaktadırlar, sadece New-York'ta Yahudi nüfusunun % 40 ı yaşamaktadır.

Amerika'nın koloni döneminde Yahudiler, büyük çoğunlukla, Portekiz ve İspanya'dan göç edip gelen Sephardi'lerdi*. İhtilal döneminde aşağı yukarı 5.000 civarındaydılar. 1820 den İç harbe kadar 400.000 Yahudi Almanya ve Avusturya'dan Amerika'ya göç ettiler. 1870 den 1914 yılına kadar göçmen olarak iki milyon Yahudi özellikle Rusya,

* Yahudilerin sürgünde olup Batıda -özellikle İspanya ve Portekiz de- yaşayanlarına denmektedir. (Mütercim)

Avusturya ve Macaristan'dan geldi. Bu dönemde Sephardicler ile Alman ve Slav Yahudileri arasındaki tansiyon çok yüksekti. Birinci Dünya Harbinden önce ve hemen sonra Doğu Avrupa'dan gelen Yahudiler işçi sınıfına mensuptular ve radikaller ile sosyalistlerin faaliyetlerine büyük katkıda bulundular. Fakat ikinci nesil (génération) çok hızlı bir şekilde Amerikan toplumuna diğer etnik gruplardan daha fazla uyum gösterdi. Avrupa formundaki Sionizm onlar üzerinde fazla bir tesir icra etmedi, bu manâda almacak olursa, çok az sayıdaki bir Yahudinin Filistine yerleşme temayülünde olduğu görülür, fakat elbette hiç şüphesiz, İsrail Devletini aktif bir tarzda ve ekonomik yönden desteklemektedirler.

II. DİNÎ GRUPLARIN HEDEFLERİ VE SİYASİ TUTUMU

Bütün dini grupların tesis etmiş oldukları organizasyonlar zaman zaman politik alanda aktif bir şekilde tesir icra etmektedirler. Dini teşkilatların en önemlileri şunlardır:

Protestan Kiliseleri Milli Konseyi,

Milli Katolik Hayrat Konferansı,

Amerikan Yahudiler Komitesi.

Bu organizasyonlar tam anlamlarıyla politik kuruluşlar değildirler, fakat inceleme ve araştırma komiteleri bulunmaktadır ve bunlar vasıtası ile siyasi durumları gözlemekte ve ona göre yorumda bulunmaktadırlar.

Dış Politika ile ilgili olarak bazen dini gruplar siyasi iktidar üzerinde belirli gayelerin tahakkuku için baskı unsuru oluşturmaktadırlar. Yahudiler sürekli olarak İsrail ile dostluk içinde bir politikanın takibedilmesini istemektedirler; Katolik grupları Mexika Katoliklerini himaye etmediği için Başkan Wilson'u şiddetli bir şekilde tenkid etmişler ve İspanya İç Savaşında Amerika'nın takibettiği politika üzerinde etkili olmuşlardır. Protestanlar, Katolik ülkelerde faaliyet gösteren misyonerlerinin daha iyi faaliyet gösterebilmeleri için bu hususta Devlet desteğini talebetmektedirler; ... Zaman zaman Protestan ve Katolik Kiliseleri bazı meselelerde birbirlerine ters düşmektedirler, bunlar çoğu defa küçük meseleler gibi görünmekle beraber politikacılar için mühim olan bir durum yaratmaktadır; bu durumlara misâl olarak ta "piyango meselesi", "bingo gibi talih oyunları meselesi", ve içki yasağı gösterilebilir. İçkinin yasaklanması ile ilgili olan faaliyet özellikle

Protestanlardan geliyordu. Katolikler bu meselede itidal taraftarı idiler, fakat içki yasağını kötü bir vasıta olarak telakki ediyorlardı. Katolikler Piyango ve talih oyunlarına taraftar gibi görünüyorlar, halbuki Protestanlar ve Yahudiler bunlara karşıdırlar. Çok şiddetli bir münakaşa da önemli iki mesele hakkında ortaya çıktı: "le birth control" ve özel okullara yapılan devlet sübvansiyonu. 1948 da Bayan Roosevelt ile Cardinal Spellman arasındaki görüş farkı meselenin şiddetini ve sınırlarının ne derecede olduğunu göstermişti. Okullara yapılacak olan Devlet Yardımını öngören bir kanun tasarısını Bayan Roosevelt tenkid edince, Cardinal Spellman bunun bilgisizlikten cehaletten veya peşin hükümlerden ileri geldiğini yazmıştı. Bayan Roosevelt'in Katoliklere karşı bir espri içinde olduğunu ve bunun bir Amerikan annesi için de tiksindirici bir durum ve hatta bundan dolayı Bayan Roosevelt'in suçlu olduğunu yazmıştı. Cardinal ne istiyordu? Cardinal Özel okullar için Devlet yardımı mı istiyordu? Cardinal ne özel okulların yapımı için mali yardım ne de öğretmenlerin maaşları için yardım talebediyordu: O, sadece Özel Okulların -Kiliselerin ve dini cemaatların açmış olduğu okullar- öğrencilerinin de diğer okul öğrencileri gibi kamu taşıma vasıtalarından -parasız olarak-, eğitimle ilgili yardımlardan ve yemeklerden eşit bir şekilde istifade etmelerini istiyordu.

Başlıca dini grupların ve özellikle azınlıkların (Katolikler ve Yahudiler) temel siyasi faaliyetleri spesifik olarak bir dini gayeye yönelik değildir; faaliyetleri daha ziyade çoğunluk tarafından farklı bir muameleye maruz kalmayı önlemeye matuf, özellikle devlet hiyerarşisinde kendilerinin de adil bir şekilde temsil edilmesi gayesine yöneliktir.

1. Dini Gruplar ve Azınlık Grupları

Amerikan politikasında azınlık gruplarının oynadığı rol ile Dini grupların politika ile olan ilgileri arasında sıkı bir bağ mevcuttur.

Göçmenlerin ikinci nesilleri için politika, toplumda kendi sosyal statülerini kuvvetlendirerek muhafaza edebilmek gayesiyle temel meşgalelerin merkezi haline gelmiştir. Her etnik grup kendilerine ait olan din ile bütünleşmektedirler. Bunlar da özellikle Katolikler ve Yahudilerdir. Ayrıca bunlara Lütherien Almanlarla İskandinavları da ilave etmek gerekir. Bu hususta din, etnik grupların birleşmelerini, bütünleşmelerini temin eden önemli bir faktördür ve politikada bir blok teşkil etmektedir.

İrlandalı'lar önemli bir grubu oluşturuyorlardı, ihtilalde New York'ta büyük bir rol oynadılar. Bundan sonra Yahudiler, Polonyalı grup-

lar, Fransız ve Kanadalılar, Porto-Rikolular gelmektedir. Bu grupların mevcudiyetleri ve seçimlerde oynadıkları önemli roller Amerika'nın iki siyasi partisinin dış politika meseleleri üzerindeki etkilerini bir dereceye kadar açıklamaktadır; aynı şekilde onları memnun etmek için iki siyasi partinin, İsrail ile dostluk politikası güttükleri, İrlandanın birleşmesi, Kıbrıs'ta Yunan hakimiyetinin tesisi, Doğu Avrupa Ülkelerinin hürriyetlerini elde etmeleri için gayret gösterdikleri bilinmektedir. Bununla beraber dış politikada sorumluluk alanlar için bütün bu özel durumları ciddi bir şekilde nazar-ı dikkate almalarını beklemek son derecede güçtür.

Fiiliyatta, bu etnik baskı gruplarına karşı bir Başkan'ın karşı çıkması mümkündür, çünkü politik yönden bir denge tesis edebilmek ve Milli menfaatler için diğer gruplardan da faydalanmak gerekir, nitekim Marshall yardımı konusunda ve 1956 daki Mısır ile İngiltere arasındaki Suveyş krizindeki Amerika'nın kararı ve Polohya'ya borç verme işinde Amerikan Politikasının durumu bize bunu göstermektedir.

Tarihi sebeplere istinaden, Atlantik kıyısındaki şehirlerde kalan göçmenler Demokrat Partinin saflarında yer aldılar veya onu desteklediler: bu parti yeni gelen göçmenleri karşılayıp onlara iş bulmada yardımcı oldu, onların menfaatlerini ve ihtiyaçlarını belediyelerde ve devlet nezdinde korumaya çalıştılar.

2. Dini Gruplar ve Sosyo - Ekonomik Gruplar

Bu göçmenlerin büyük çoğunluğu Katolik ve Yahudiydiler. Genel olarak, ülkenin tamamı dikkate alınırsa, Cumhuriyetçiler arasında Protestanların küçük bir üstünlüğü görülür. Halbuki Katolik ve Yahudilerin büyük bir çoğunluğu (% 60-70) "Demokratların" safında yer aldıkları bilinmektedir. Bu ayırım sosyal ve ekonomik faktörlere göre son derece komplike bir durum arzetmektedir. Charle Beard'ın (1917) dediği gibi, (bana göre de bu müşahede bugün için de geçerlidir) zenginlerin ağırlık merkezi Cumhuriyetçi Partide, fakirlerin ağırlık merkezi Demokrat Partide bulunmaktadır. Çok sayıdaki kalabalık göçmenler ve onların soyundan gelenler ekonomik ve sosyal durumlarını geliştirmektedirler: banliyölerde ikamet edenler cumhuriyetçi olarak yaşamağa başladılar ve bunların büyük çoğunluğunun Cumhuriyetçilerin lehinde oy kullandıkları görüldü. Pekçok Katoliğin de (1952 ve 1956) Demokrat Partiyi terkettikleri görüldü, çünkü demokratların komünizm üzerinde adeta yosun olduğu kanaati yaygındı. Bununla beraber, geleneksel olarak Cumhuriyetçilerin hakim oldukları Eyaletlerde

(Nouvelle Angleterre) –Maine– Demokratların zafer elde ettikleri görüldü, bu da Franco–Kanadienlerin oyları ile oldu.

Doğu Bölgesinin bazı sanayii eyaletlerinde (Massachussetts) gibi, siyasi yönden bölünme Katolik ve Protestan ayırımına uygun gelmektedir. Bu durum 1928 de Al Smith'in aday olduğu dönemde ortaya çıktı. Smith Demokratlar için Katoliklerin oylarını kronikleştirdi, ve Katolikler New Deal zamanında Demokrat olarak kaldılar. Roosevelt şüphesiz, şehirli Protestanların oylarını aldı. Yahudiler büyük kitle halinde Franklin Roosevelt için oy kullandılar ve çoğunluk olarak Roosevelt'in ölümünden sonra da Demokratları desteklemeğe devam ettiler; bazıları ise, 1948 den beri Cumhuriyetçiler lehinde oy kullandılar – Özellikle ekonomik yönden muvaffak olmuş olanlar–.

An'anevi olarak, şehirlerdeki büyük işletmelerin kontrolü Katolik İrlandalıların elindeydi, fakat işletmeler ve İrlandalılar seçimler üzerindeki nüfuzlarını büyük ölçüde kaybettiler. 1947 de büyük bir sanayi işletmesi olan meşhur Hall, İtalyanlar tarafından ele geçirildi; Chicago'daki Kelly Nash firması, Yahudi Jake Arvey'in eline geçti, Jersey City'deki Frank Hague firması İrlandalı, İtalyan ve Polonyalılardan meydana gelen bir konsorsyumun elinde bulunmaktadır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, avantaj elde etmek için bütün dini gruplar politik sistemde kendilerinin yeterli derecede temsil edilebilmeleri için her imkânı aramaktadırlar. Çeşitli dini ve etnik grupların hakim olduğu yerlerde her siyasi parti dengeyi temin edecek olan bir liste hazırlamak mecburiyetini hissetmektedir.

Meselâ, New York şehrinde dengeli bir seçim listesinde bir Yahudi, bir İtalyan katoliği, bir zenci, bir İrlandalı katolik adayın bulunması kaçınılmazdır. Şayet Belediye saçimlerindeki bir yer için bir Yahudi Cumhuriyetçilerden aday olarak gösterilirse, aynı seçimde senatör veya vali olarak Demokratların bir Yahudi adayının kazanma şansı kuvvetlidir. Bununla beraber altını çizerek belirtmek lâzım gelirse, kemikleşmiş dini veya etnik gruplar mevcud değildir. Meselâ, birçok seçimde Cumhuriyetçiler New York şehrinin belediye başkanlığı için bir yahudiyi aday göstermiş olmalarına rağmen, seçimi kazanamadılar, çünkü aday Cumhuriyetçilerdendi.

Dengeli bir seçim listesi tanzim etmek kendi başına kınanacak birşey değildir; bu bütün siyasi parti sistemlerinin normal bir fonksiyonudur, şüphesiz toplumun bütün elemanlarının desteğini elde etmek ve onlarla anlaşma temin edebilmek için bu yola başvurmak gayet

normaldir. Aynı fenomeni Kanada'da görmek mümkündür, (Katolik Fransızlar ile Anglikan İngilizler arasındaki denge arayışı). Almanya'da da Protestanlar ve Katoliklerin önemli mevkilerde dengeli bir şekilde yer aldıkları görülmektedir. (Hristiyan Demokratların durumu).

3- A.B.D.'de ve Fransa'da Dini Faktörün Özel Durumu

Dini grupların özelliklerini anlıyabilmek için onların A.B.D. deki durumları ile Fransa'daki vaziyetin birbirinden farklı olduğunu hesaba katmak gerekir.

1- Katolikler A.B.D.'de kendilerine aid siyasi bir partiye sahip değillerdir. Böyle bir siyasi parti yoktur. Almanya'da olduğu gibi Hristiyan bir siyasi parti mevcud değildir, çünkü A.B.D.'de ikili bir siyasi parti sistemi iyice yerleşmiş vaziyettedir: politika ile meşgul oldukları sürece dini gruplar bu duruma intibak etmek mecburiyetindedirler.

2- Fransa'da en önemli mesele özel okullara verilen yardım (subvention) dır: bu mesele şimdiye kadar A.B.D.'de doğrudan doğruya ortaya çıkmadı ve önemli bir mesele olarak ta görülmedi.

3- Fransa'da laiklik meselesi sağ ve sol gruplar arasındaki ayrılığın karmaşık bir görünüşünü aksettirmektedir: Sosyalistler. Komünistler ve radikaller laik kamp içinde yer almış görünmektedirler, sağ kanat ise, özel okullar için söz konusu olan yardıma taraftar görünmektedirler. (Bununla beraber radikaller ile muhafazakarlar arasında da istisnalar mevcuddur).

A.B.D.'de laiklik konusunda sağ ve sol ayırımı yoktur. Aktüel olarak -mevcut duruma göre- geleneksel sağ (Cumhuriyetçi Partide teksifi olarak toplanmıştır) Protestan tandanslıdır ve kuvvetli bir şekilde laiklik taraftarıdırlar, halbuki Katolikler daha ziyade Demokrat Partiyi -ki geleneksel olarak sol tendans hakimdir- desteklemektedirler. Şayet birgün yardım meselesi ortaya çıkacak olursa, sol şüphesiz sağ kanatta yer almak için daha müsaid olacak ve Katolikler sağ tarata yer alacaklardır. Hali hazırda iki siyasi parti aynı vaziyettedir: her ikisi de Kilise ve Devlet ayırımının muhafazasında mutabıktırlar. Katoliklerin ideolojisi -kitaplarında yer almaktadır- gerçek olan tek Kilise ve onlar için en yüksek hedef Kilise ile Devletin birliğidir. Bununla beraber, politik olarak, entellektüellerin ve Katoliklerin sözcüleri (Bilhassa Boston şehrinin dışında) plüralizmi kabul etmektedirler. Din bakımından plüralist olan bir toplumda Kilise ve Devlet ayırımının tabii

bir çözüm yolu olduğunu kabuletmektedirler. "Ayrılma" kelimesinin esas mânâsı üzerindeki münakaşaya rağmen, Katolikler ile Katolik olmayanlar Anayasadaki birinci değişikliğin temeli üzerinde bağımsızlıklarının garantisi için karşılıklı yardımlaşmayı kabul etmiş bulunmaktadırlar. Dini liderler dünyevi hedeflere ulaşabilmek için karşılıklı yardımlaşmanın lüzumuna inanmış bulunmaktadırlar.

Üç din –Katolik, Protestan ve Yahudiler– arasındaki mevcud durum bu vakıanın güzel bir göstergesidir. Amerikan politikasında yazılı olmayan bir kaideye göre, bütün dinlerin karışımı üç grup halinde olmak mecburiyetindedir. Meselâ, askeri ünitede yer alan din adamları (aumoniers) –papazlar, –üç dinden olmak zorundadır. (Katolik, Protestan ve Yahudi). Amerikan Kongresinin açılışında yapılan dini ayinde üç dinin temsilcisi tarafından –sra ile– dua edilir.

A.B.D.'ki laisizmi hülâsa olarak iki şekilde vasıflanabilir: dini tamamen politikanın dışında kabuletmek; veya, şayet bu imkânsız ise, onu üç parti–grup– halinde kabuletmek gerekir. (Katolik, Protestan ve Yahudi.)

A.B.D.'nde dini faktörlerin politikaya hakim olduğu intibaını vermiş olmaktan korkuyorum. Mesele bu şekilde değildir. Hiçbir Amerikan siyasi partisinin dini grupların temsilcisi olmak gibi bir gayesi ve iddiası, yoktur.

III. KISIM:

A.B.D.'DE DİN VE POLİTİKA

J.P. ROCHE
Brandeis Ün. Siyasi İlimler Profesörü

Professör Macridis daha önce A.B.D.'deki Kilise ile Devlet arasındaki münasebetlerin hukuki yönlerini inceledi, ben işin detayına inmeden sadece bu münasebetlerin temellerini harırlatacağım.

Birinci Anayasa tadilatı–aşağı yukarı 1791 Anayasası ile aynı zamanda kabuledilmiştir– Kongrede resmen bir dinin kabul edilmesine dair olan kanunu müdafaa ediyordu. Bu Anayasa tadilatının ortaya çıkmasına sebep olan motifler açık ve seçik değildir; bu tadilat üzerindeki görüşmelere aid detaylı hiçbir rapor mevcud değildir. Kongreye böyle bir sınırlama yapma fikrini empoze eden sebeplerin neler olduğunu bilmeye imkan yokdur. Söz konusu olan Merkezi Hükümete karşı

değişik üye devletlerin hukukunu muhafaza etmek midir? Söz konusu olan sadece üye olan diğer devletlere bir dini tesis etmelerine müsaade etmek midir?

Bu soru hakkında tam olarak tarihi bir analizi meslekdaşım Brandis Üniversitesi Kamu Hukuku Profesörü Mr. Leonard W. Levy yapmıştı ve şöyle bir hükme varmıştı: bu meseleyi temamen genelleştirmek faraziyeden öteye geçemiyecektir. Anayasa birinci tadilatının meydana gelmesine sebep olanların neyi yerleştirmek istediklerini hiçbir şekilde öğrenemiyeceğiz.

Bu birinci tadilatın kabulü sırasında üç Eyalet resmen yerleşmiş Kiliseye sahip bulunuyordu, bunlar da Masschusetts, Connecticut, New Hampshie, fakat bu eyaletlerden hiçbirisi sadece tek bir Kilise tesis etmemişlerdi: çok sayıda Kilise vardı, yani vatandaş vergileri ile desteklediği Protestan Kilisesini seçebiliyordu. Bundan sonra, Devletler ile Kiliseler arasındaki münasebetler beklenmedik bir şekilde gelişme kaydetti. 14. tadilatın kabulünden beri (1866) üye olan devletlerin herhangibir Kilise tesisine –yerleştirmeğe– veya birçok Kiliseyi desteklemesine aid olan güçlerini sınırlandırmıştır. Fakat Devletle Kilise arasına aşılmaz bir duvar örülmüş olduğu söylenemez, zira Yüksek Mahkeme ve diğer Mahkemeler Devlet ile Kilise veya Kiliseler arasındaki münasebetlerin varlığını kabul etmiştir.

Meselâ, Resmen tanınmış olan bütün Kiliseler (Bunların birçoklarının durumu meşkuk) gayrı menkul vergisinden muaftır: bu şekilde Devletler bütün dini kuruluşlara yardım etmektedirler. Şayet Devlet sadece bir tek Kiliseye veya dini kuruluşa ayrıcalık tanıyorsa, şüphesiz, kanuna muhalefet edilmiş olur, zira 14. tadilat bütün dinleri eşit bir şekilde himaye etmeğe matuftu. Şu halde, dini ayrıcalık gütmeyen bir yardım Anayasaya mugayir değildir. Yakın bir zamanda Hukuk Mahkemeleri, bazı eyaletlerin yapmış oldukları yardımları sadece dini bir gayeye matuf olduğunu görerek bunların Anayasaya aykırı bir durum arzettiğini müşahede etmişti. Aktüel olarak durum hakkında söz söylemek lâzım gelirse, Devlet tarafından dini okullara yapılmakta olan sübvansiyonların –ki bunlar da dini okullara devam eden çocukların otobüsle taşınmaları, bedava yemek, ilaç ve bedava kitap dağıtma v.s. gibi– gayesinin çocukların iyiliğini ve sıhhatini düşünmekten ibaret olduğu, yoksa, dini bir gaye gütmediği sürece Anayasaya aykırı telakki edilmelerine imkan yoktur ve sübvansiyonlar anayasaya uygundur.

Görüldüğü gibi A.B.D.'de Kilise ile Devlet arasındaki münasebetler son derecede karmaşıktır.

1- **Dinin Faydalılığı Üzerine**

Bütün hukuki ve kanuni kararlar sosyal normlarla mutabakat etmek zorundadır. Gerçekte, kanunlar ekseriya son derecede muhtariyete sahiptir. Özellikle teknik sahalarda. Engels'in bizzat kendisi de kanuni üst-yapıların bazen temel ekonomik alt-yapılardan ayrıldığını kabul ediyordu. Ve biz bütün bu durumları biliyoruz, bu vaziyette 18. asrın kanunlarının 20. asrın hareketlerini tayin ettiğini biliyoruz. Fakat gayet hassas olan bir sahada özellikle Kamu Hukukunda biliyoruz ki, demokratik kamu oyu ile kanuni normlar arasında bir sapma söz konusu olamaz.

Amerika Birleşik Devletlerindeki Kiliseler ile Devletler arasındaki münasebetleri tanzim eden kanuni uyarlamaları anlıyabilmek için, önce Amerika'da dini yönden bir plüralizmin mevcut olduğunu unutmamak gerekir. Yine aynı şekilde bu meseleler ile ilgili olan sosyal davranışları ve kamu oyunun içinde bulunduğu atmosferi incelemek gerekecektir.

Çok uzağa gitmeden önce bu alandaki benim şahsi duygularımın bilinmesi gereğine inanıyorum. Önce şunu belirteyim ki, gösteriş ve alayiş peşinde olan bir dini görüşün tamamen karşısındayım. Burada münakaşa edeceğim husus A.B.D.'deki dini inançların içten olup olmadıkları da değildir: ele almak istediğim nokta, dinin doğrudan doğruya politik alana yapmış olduğu etkilerdir.

Şüphesiz diğer ülkelerde olduğu kadar Amerika Birleşik Devletlerinde de gayet samimi ve içten gelen duygu ile dine bağlı bulunan kimseler vardır. İleri süreceğim husus A.B.D.'de dinin kamu hayatında oynadığı roldür ve bu da muhtemelen diğer Avrupa toplumlarında olduğu kadar gerçektir.

Dini alanda politik olarak meselenin Amerika açısından önemli olan yönü şudur: Dinin efkar-ı umumiye için faydalılığının söz götürür oluşudur. Bu, ideolojik ve psikolojik olarak iki şekilde ortaya çıkmaktadır.

a) Eskilerin ideolojisi: Edmund Burke ile Joseph de Maistre'in fikirlerinden başka bir şey olmayan görüş. Buna göre din, cemiyetteki bütün sosyal iştiraklerin temelidir. Bununla beraber bu teori, nadir olarak gelişmiş ve özellikle şu görüş üzerinde durmaktadır: özellikle halkın kanaatine göre, "Allah'a inanan bir kimse en iyi vatandaştır.". Özellikle Komünizmin tahripkârlığına karşı en iyi müdafaa tartarzının dini pratikler (ibadetler) olduğu ileri sürülmektedir. Bazen

Amerika'da acaip bir şekilde komünizm ile ateizm'in aynileştirilme kanaatinin hakim olduğu görülmektedir.

Bir tarz olarak ateizmin kaybolmakta olduğunu sanmak yanlıştır. A.B.D.'de 19 yy. boyunca bir tek atenin dahi bulunabileceği ve dini fikirlere karşı gelinebilen köy yoktu. Bu şimdi de değişmiş değildir. İyi bir vatandaş olmanın temel özelliği iyi bir dindar olmak görüşü hakimiyetini yine de korumaktadır.

Dini pratiklerle –ibadetlerle– inancın takviye edilmesini isteme ve genelleştirme bütün siyaset adamları için bir özellik haline gelmiştir. Biraz ileride göreceğimiz gibi, bu konformizm dini bir rit şeklini aldı. Allah'a olan inanç ve herhangibir dinin ibadetlerini yerine getirme düşüncesi siyasilerin politik ufuklarının vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Başkan Eisenhower, kırk yıl boyunca dini politikaya karıştırmadan yaşadı, milli seviyede en önemli bir makam olan Başkanlığa seçildikten sonra devamlı bir şekilde Presbiterien kilisesine gitmeğe başladı. Ben de dahil pekçok kişi kendisini tenkit etti, fakat halkın reaksiyonu Başkanın hareketinin lehinde idi. "Tabii olarak deniyordu ki, şimdi Başkandır ve Kiliseye gitmesi de normaldir ve gereklidir". Bu durumda "Kilise" sosyal bir kuruluş olarak mütalaa ediliyordu. A.B.D. Başkanı, nasıl meçhul asker abidesine giderek saygı duruşunda bulunuyor ve her sene Deniz Harp Okulu ile Hava Harp Okulu öğrencilerinin maçlarını seyretmeğe gidiyorsa, aynı şekilde Kiliseye de gider.

Geçen senelerde, Amerika Birleşik Devletlerinin Hristiyan bir devlet olduğunun belirtilmesi için Anayasada değişiklik yapılmasına dair devamlı bir gayretin gösterilmiş olduğuna şahit olduk. Böylece iki–üç yıl önce (1957 veya 1958 de) Bayrağa sadakat yemini değiştirildi. (Dini bir hüviyete büründü.) Yeminin eski metni daha önce şöyleydi: "Cumhuriyeti temsil eden renklere –Bayrağa– milletin bölünmezliğine, adalet ve hürriyetin herkese eşit olduğunu kabul eder ve buna sadık kalacağıma yemin ederim". Yeni metin ise şöyledir: "Cumhuriyeti temsil eden renklere –yani bayrağa–, milletin bölünmezliğine, adalet ve hürriyetin herkese eşit olduğunu kabul eder ve buna sadık kalacağıma Allah'ın huzurunda yemin ederim".

Bununla beraber derinlemesine bir tahlilde görüleceği üzere, Amerikan toplumunda secularizasyonun gelişmekte olduğu müşahede edilir. Sanayileşme ilerledikçe ve şehirlerde oturanların miktarı arttıkça, kırsal alanlardaki geleneksel dini öğretimin etkisinin azaldığı ve kırsal alanlardaki kiliselerin de cemaatlerinin azaldığı görülmektedir. Şüphesiz bu nokta. sosyal hareketlilik ile paralel bir durumdur. Şehrin ve büyük

şehir hayatının anonimliği geleneksel olarak zirai ve köylü olan topluluğun da hayatını sosyal yönden değiştirdi. Denilebilir ki, Din sosyal hayatı inşa edenlerin elinde bir alet haline geldi, fakat bu nokta nadiren entellektüalize edildi.

b) İdeolojiden psikolojiye geçerken yine aynı şekilde dini inançların rolü –faydalılığı– üzerinde durulduğunu görüyoruz.

"Hayata intibak mı edemiyorsunuz? Kötü mü adapte oldunuz? İşsizmisiniz? Ohalde dini deneyiniz." New York metrosunun bütün tren vagonlarında bulunan bir afiş bunu ilân ediyordu. "Birlikte ibadet eden aile birlik olarak kalır". Alkoliklere verilen nasihatta ise; "Şişeyi İncil ile yeniniz". denmektedir.

İşte görüldüğü gibi din, hayata intibak etmede bir vasıta, bir alet gibi ele alınmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri ruh sağlığına büyük önem vermekte ve tabiî olarak psikolojik rahatsızlıkların giderilmesinde ve iyileştirilmesinde önemli bir mesafe katetmiş bulunmaktadır. Hayata intibakta psikiatri, inanılamıyacak derecede bir realite olarak görülmektedir, eğer intibaksızlıklar önlenemiyorsa, bu bir sosyal günahtır ve ancak "din bombası" ile düzeltilebilir. Yüksek seviyedeki entellektüellere bu şekildeki bir dini görüş oldukça çok sayıdaki akademik personel tarafından kabul ettirilmiştir.

2– A.B.D.'deki Resmi Kilise Rejimi

Anayasal olarak A.B.D.'de hiçbir üye devlette resmi hüviyeti olan Kilise yoktur. Bununla beraber, son çeyrek asırdır gayrı resmi olarak Kiliselerin geliştiği görülmektedir. Bu kuruluşlar yani Kiliseler, J.J, Rousseau'nun medeni din olarak bahsettiği ve Vill Herberg'in de kitabında işaret ettiği gibi, bu üç din yani Yahudiler, Protestanlar ve Katolikler Amerikanizmin temelidir. Katolik, Protestan ve Yahudi olmak mümkündür.

A.B.D.'de Pretr'ler (Katolik Papazları), Rabbin'ler (Yahudi din adamları), ve Pastörler (Protestan din adamları) cemaat içinde tam bir modeldirler: onlar hiçbir şekilde herhangibir yayın organında –gazete, mecmua v.s. gibi– küçük düşürücü ve alay edici bir tarzda tenkid konusu edilemez ve suçlanamazlar. Eğer böyle bir şey vaki olursa, bu Amerikanizme karşı bir faaliyet olarak değerlendirilir.

Şehirlerin politik hayatında veya milli politikada dini cematların temsilcileri olan papazlar, pastörler ve rabbinler daima üçü birlikte seyahat ederler. Herhangibir siyasi toplantıda bunlardan hangisi uygun

gelirse içlerinden birisi Allah'ın yardımını talebederek dua edebilir. Hiçbir siyasi organizasyon bu üç dinin temsilcisine eşit bir şekilde yer vermeden tamamlanmış sayılmaz. Meselâ, New York gibi bir Eyalette, üç dinin doğru bir şekilde oranlı olarak yer almadığı bir seçim listesinin takdim edilmesi düşünülemez bile.

Unutmamak gerekir ki Amerikan toplumu, sadece hristiyan değil, -bir yahudi- hristiyan- toplumudur.

Sonuç olarak, şüphesiz bugün Amerika Birleşik Devletlerinde dünyanın diğer ülkelerinde olduğu gibi içten ve samimi olarak dindar olan kişiler vardır. Hiç bir şekilde sahte sofu bir millet değiliz. Fakat devletin varlık sebebi olarak en üst seviyede bir amerikan mytosu yaratabilmek için din, önemli bir fonksiyona sahip bulunmaktadır. Dini bir aktiviteye iştirak etmek, -ister yahudi olsun, ister hristiyan olsun- ister içten ister se sadece ritüel bir şekilde olsun, bu iyi bir vatandaşlık göstergesi, politik ve sosyal yönden ispat vasıtasıdır.

Burke teorisinin gerçek anlamında din, Amerika'da bir sosyal terapatik vasıta olarak görülmektedir; aynı zamanda politik alanda bir uzlaştırma vasıtası ve kaynağıdır. Bu anlamda politika ile dini birbirine karıştırmak yasaktır. Böylece toplumda anlaşmazlığın kaynağı olmaktan kurtulmuştur. Klinik açıdan mütalaa edilince şayan-ı dikkat bir karışım -amalgam-, meydana getirmiş ve yapıcı bir rol oynayarak gayet manidar medeni bir Amerikan politikasının meydana gelmesine sebep olmuştur.

Gayet açık olarak konuştum, çünkü ben bir tarihçiyim. Belki değerlendirmelerimin bazılarında sert olmuş olabilirim, fakat tarihçinin realiteyi olduğu gibi aksettirmesi lâzım geldiğini idrak edenlerdenim.

İSLAM TARİHÇİLİĞİ VE TARİHLERİNE BİR BAKIŞ

Chikh BOUAMRANE* Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Nesimi YAZICI

GİRİŞ

İslâmın ilk dönemlerinde Tarih, daha ziyade biyografiler ve Hz. Peygamber'in müşriklere karşı yaptığı mücadelelerin bir anlatımı tarzında görülür. Yine bu sırada Hadis toplama ve Hadis Metodolojisi ile yakından ilişki içerisindedir.[1] Çünkü, her ikisinde de söz konusu olan Hz. Peygamber'in hayatı ve faaliyetleriyle ilgili her türlü bilgi ve belgeyi toplamak ve yorumlamaktır. Bu sahada ilk metinler eksiksiz olarak korunamadıysa da, müteâkip dönemde bir çok müellif önemli belgeler toplayabilmiştir.

Hz. Peygamber'in bilinen ilk biyografisini (Sîre) **Muhammed İbn İshak** (Ö. 151 / 768) yazdı. Aynı konudaki klâsikleşen eserinde **İbn Hişam,** ondan geniş ölçüde iktibaslar yaptı. **İbn İshak**'ın *Sîre*'sinde; dünyanın yaratılışı, önceki peygamberler, Hz. Muhammed ve İslâmın gelişi, yayılışıyla ilgili bölümler yer alır. Kullanılan metod, müellifin ravîerini titizlikle gösterdiği, şahadetlere, bilgilere aynen yer vermek şeklinde, Hadisin aynıdır. İbn İshak'ın eserinde kritikli analize çok nadiren tesadüf edilir.

Buna karşılık *Sîretu İbn Hişâm* adlı meşhur eserinde **İbn Hişam** (Ö.218 / 833) lüzumlu düzeltmeleri yapar.[2] Bu eserde efsanelere ve doğruluğu şüpheli şiirlere yer verilmez. Hz. Peygamber'in yaptıkları ve tutumları büyük bir titizlikle kaydedilmiş, savaşları teferruatlı bir biçimde gösterilmiştir.

Ehl-i Kitaba ve sözlü nakillere dayanan Yemenli müellif **Vehb İbn Münebbih** (Ö. 110 / 728)'in eserinde efsanevî hikâyeler ve olaylara az

---

* Bu makale "*Panorama de la Pensée Islamique*" (Paris, 1984) adlı eserin 252–264. sayfaları arasında yer almaktadır.

1 Bkz. Bu makalenin yayınlandığı eserin Birinci Bölümü: "**C. Bouamrane,** *L'exégèse et la tradition*, s. 15–35."

2 Kahire, 1937, 4 cilt.

veya çok doğru olarak yer verilir. **Vehb İbn Münebbih,** kendi hemşehrileri olan hristiyan ve yahudilerden mukaddes kitaplardaki efsaneleri öğrenmişti. *Kitâbu'l-Mübtedâ* kaybolmuşsa da, **İbn Kuteybe** ve **Taberî** gibi daha sonraki tarihçilerin eserlerinde, bazı kısımlarını bulmak mümkündür. Her ne kadar kalıcı bir tesir bırakmışsa da, **Vehb İbn Münebbih** güvenilir bir tarihçi olarak kabul edilemez.[3] H. III / M. IX. yüzyıldan itibaren ise ilk tarihçiler ortaya çıkar ve geniş ilgi uyandıran eserler telif ederler.

İSLÂM DÜNYASININ İLK TARİHÇİLERİ

H. III / M. IX. yüzyılda, esas olarak **el-Vakıdi, İbn Sa'd, el-Belazurî, el-Yakubî** ve **et-Taberî**'yi zikretmek gerekir. Bu bölümde biz, onların, dikkat çekici özelliklerini göstermeye çalışarak, kısaca gözden geçireceğiz.

El-Vakıdî (Ö. 207 / 823), **Vehb İbn Münebbih**'inkinden daha titiz ve daha metotlu bir *Megazî* (Peygamber'in seferleri) yazarıdır. **El-Vakıdî** kaynaklarını gösterir ve olayları mümkün olan oranda eksiksiz nakleder. Gerekiyorsa Kur'an'dan referans gösterir. O, efsane ve popüler anlatımlara yer vermez. Eseri için malzeme toplamak üzere Arabistan, Suriye ve Irak'ta seyahatler yapmıştır.

İbn Sa'd (Ö. 230 / 840) Tabakât (Sınıflar) şeklinde biyografik eserlere öncülük etti. Eseri *Kitabu't-Tabakâti'l-Kübrâ* adını taşır. Birinci bölümde, kendinden önceki çalışmalara dayanarak, Hz. Peygamber'in biyografisini verir. **İbn Sa'd,** gerek Hz. Peygamber'e gönderilen elçiler, gerekse onun tarafından gönderilenler hakkında geniş bilgi vererek Vakıdî'yi tamamlar. İslâmdan önceki dönemle ilgili bilgi verirken, Peygamberler Tarihini İslâmın gelişiyle sınırlandırır. Eserin öteki bölümünde, Hz. Peygamber'in üstün özellikleri ve görevini açık bir şekilde ortaya koyan işaretler üzerinde durur. Bundan sonra, Hz. Peygamber'in hayatının önemli bölümlerini belirtir.

Belazurî (Ö. 279 / 892) İslâm Tarihini bir bütün olarak, başlangıcından Bağdad'da bizzat şehidi olduğu Abbasîler dönemine kadar, ele alır. Onda Vakıdî ve İbn Sa'd'ın tesiri görülürse de, Belazurî, onları geçmeyi hedeflemiştir. Onun başlıca çalışması, iki önemli eserden oluşur: *Kitâbu Futûhı'l-Buldân* ve *Kitâbu Ensâbi'l-Eşrâf.* Belazurî'yi

3 A. el-Dûrî, *Bahs fi Neş'eti't-Tarih*, Beyrut, 1960, s. 25–27.

şöhrete ulaştıran birinci eserdir.[4] Bu kitabında yazar, doğrudan doğruya yaşayanlardan, bilginlerden ve mesûliyet mevkiinden bulunan politik kişilerden belgeler getirmiştir. O, bu eseri hazırlarken, bir çok kişiyle ilişki kurmuş ve kesin bilgiler elde etmiştir. Onu hayatın her yönü; kültür, ekonomi, politika, sosyal hareketler ilgilendirmiştir. Nihayet Belazurî, kullandığı malzeme arasında daima bir seçim yapmış ve kendi kritikçi zihniyetini dikkatle kullanmıştır. Dönemin baskılarına rağmen, mümkün olan ölçüde objektif kalmaya gayret sarfetmiştir.[5]

El-Yakubî (Ö. 284 / 897) Tarihi başlı başına bir bilim dalı olarak kabul eder. Eserlerinde,[6] önceki ve dönemi toplumlarına geniş bir yer ayırır. Yunanistan, İran, Türkiye, Çin... ile ilgili belgeler verir ve yabancı belgelerin Arapça tercümelerine müracaat eder. Nihayet başlangıcından 259 / 872 yılına kadar, sene sene, İslâm Tarihini ortaya koyar. El-Yakubî, faydalandığı kaynakları gösterir ve onları kritik eder. Olayların yorumunu beğenmezse onları çıkarmakta tereddüt etmez. Tarafsız kalmaya gayret gösterirken, dördüncü halife Ali taraftarlarına karşı sempatisini, bunun yanında Abbasîlere karşı da toleransını ifade eder. Nihayet o, eserinde, tarihî ve coğrafî verilerden, birlikte istifade eder.

Et-Taberî (Ö. 310 / 923) bu ilk dönem tarihçilerinin en meşhurudur. Taberî, müteaddit ciltlerden oluşan ve sene esasına göre düzenlenmiş olan, abidevî bir eserin, *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*'un müellifidir.[7] Aynı zamanda Kur'an müfessiri olarak tanınır.[8] O, rivayet zincirlerini inceleyerek, Hadisteki kritik metodunun Tarihte de geçerliliğini kabul etmiş ve uygulamıştır. Bu sebeple de, şu veya bu rivayeti kabul veyahut da red konusunda kendi şahsî görüşünü, ancak ender durumlarda ortaya koymuştur. **İbn Haldun,** onu bazı defa, gerçeğe uymaz gibi görünen veya içinde zıtlıklar bulunan anlatımları kabul etmekle tenkit eder. Taberî, aynı zamanda, kendi çağdaşlarının şahadetlerine de müracaat etmiştir. Bu sebeple de ikamet ettiği Bağdad'dan başlamak üzere Irak, Suriye ve Mısır'ı içine alan bir dizi seyahat yapmıştır. **Belazurî** ve **Yukubî**' de olduğu gibi onun da, geniş bir tarih görüşü vardır ve Tarihin bütün-

---

4 de Geoge tarafından Leiden, 1863–1866'da 3 cilt olarak yayınlandı. Kahire'de 1901 ve 1932'de neşredildi. *Ph. Hitti* tarafından İngilizce'ye çevrilerek New York 1916'da basıldı. **O. Rescher** tarafından (2 cilt) Almancaya çevrildi.

5 **S. el-Münecced,** *A'lâmu't-Tarih*, Beyrut, 1959–1960, 2 cilt; **A. el-Dûrî,** A.g.e., s. 50.

6 *Kitabu'l-Buldan*, **W. Juynboll;** *Tarih*, **Th. Houtsama** tarafından yayınlandı.

7 Kahire'de 10 cilt halinde yayınlandı. Fransızca tercümesi, Farsça çeviriye dayanılarak Sindbad yayınevi tarafından tekrar (Paris 1979–1984) 6 cilt olarak yayınlandı.

8 Bkz. Bu makalenin yayınlandığı eserin Birinci Bölümü.

lüğüne inanır, bunu da her zaman belirtir. Taberî, Antikiteyi ve 302 / 915'ye kadarki İslâmî dönemi incelemiştir.[9] Eseri, *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, araştırıcı ve ilim adamları için kendisinden vazgeçilemez bir kaynak olarak durmaktadır.

H. III–IV / M. IX–X. asırda yaşamış ve İslâm Tarihini sağlam temeller üzerine oturtmuş olan bu ilk serî müellifler **el-Mes'ûdî** (Ö. 345 / 957) ile tamamlanır. Mes'ûdî, doğum yeri olan Bağdad'da yerleşmiş ve İslâm ülkesinin doğusunda ve Asya'da kendisine geniş gözlemler yapma imkânı veren bir çok seyahetleri gerçekleştirmiştir. Mes'ûdî'yi şöhrete ulaştıran iki önemli eser, *Murucu'z-Zeheb*[10] ve *Kitabu't-Tenbih*'i yazmıştır. O, okuyucularını eğlendirmek gayesiyle, çok çeşitli kaynaklar kullanmış ve olayların düzenli bir biçimde anlatımı yanında, çoğu defa tuhaf anlatımlara ve hikayelere eserlerinde yer ayırmıştır. Onun *Murucu'z-Zeheb*'i dikkat çekici bir edebî eser örneği özelliğindedir.

H. V–VIII / M. XI–XIV. YÜZYILLAR ARASINDAKİ TARİHÇİLER

H. V / M. XI. yüzyıldan itibaren Tarih araştırmaları sayıca artmış ve çeşitlenmiştir. Bu sırada dünya tarihi ile ilgili çalışmalar görüldüğü gibi, bir milletin veya bölgenin tarihini ele alan araştırmalar da görülür. Tarihçiler çeşitli metodları dikkatle uygulamışlardır. Bir kısmı **Yakubî** ve **Taberî**'nin yolunu takip ederken, diğerleri özellikle kendi ülkeleri veya şehirlerinin tarihleriyle meşgul olmuş, bir diğer grup tarihçi ise değişik kategoriler içinde yer alan bilginler, hakimler, şairler, ileri gelen görevliler veya emirlerle ilgilenmişlerdir. Biz burada, bu değişik anlayışlar çerçevesi içerisinde, eserleri klasikleşmiş, en meşhur tarihçileri göstermeye çalışacağız.

İbn Said el-Endulûsî (Ö. 426 / 1034), Tuleytula'da kadıdır ve *Tabakâtü'l-Ümem* adlı eserin müellifidir. Bu eserde el-Endulûsî, kendi dönemine kadar medeniyetin geniş bir tablosunu çizmiştir.[11] Kendisi çeşitli toplumları incelemiş ve ilim alanında ilerlemişlerle bu sahada yetersiz olanları göstermiştir. Birinci grup içinde, Hindlileri, İranlıları, Keldanîleri, Yunanlıları, Yahudileri ve Arapları sayarak, onların ilim-

9 **A. el-Dûrî**, A.g.e., s. 55–56.

10 Kahire'de yayımlandı; Fransızcaya çevrisi: **B. de Meynard** ve **P. de Courteille**, *Les prairies d'or*, Paris, 1861–1877, 9 c.; *Kitabu't-Tenbih*'in Fransızcaya çevririsi: **Carra de Vaux**, *Le livre de l'avertissement*, Paris, 1897.

11 Beyrut ve Kahire'de neşredildi. Fransızcaya çevirisi: **R. Blachère**, *Catégories des nations*, Paris, 1935.

lerin gelişmesine olan müsbet katkılarını belirtmiştir. *Tabakatu'l-Ümem*'in değeri, daha sonra, özellikle **el-Kıftî, İbn Ebi Usaybia** ve **İbnu'l-Ibrî (Bar Hebraues)** gibi ilim tarihçileri tarafından kaynak olarak kullanılmış olmasıyla ortaya çıkar.

İbn Hayyân (Ö. 469 / 1076), İbn Saîd'in çağdaşı, müslüman İspanya'nın tarihçisidir. İbn Hayyân ancak bazı bölümleri bize ulaşabilen *Kitabu'l-Muktebes fî Tarihi'l-Endülüs*[12] ve *El-Kitabu'l-Metin*'in müellifidir. O, olayları olduğu gibi, olumsuz yönlerini saklamaya çalışmadan, ortaya koymuştur. Kurtuba Emevî Emirliğine sempatisini gizlememekle birlikte, objektif olmaya gayret sarfetmiştir.

Endülüslü diğer bir alim de, doğumyeri olan Mayorka'ya nisbetle **el-Mayorkî** diye de adlandırılan **el-Humeydî** (Ö. 488 / 1095)'dir. Önce Kurtuba'da kalmış ve **İbn Hazm**'dan okumuş, daha sonra ise, memleketindeki karışıklıklar dolayısıyla Doğuya hicret etmek zorunda kalarak kesin olarak Bağdad'da yerleşmiştir. Hadisçidir, kendisine çok şey borçlu olduğu İbn Hayyân'ın eserinin hatırasına, *Cedvetü'l-Muktebis* diye adlandırılan ve İspanyadaki alimlerin hayatlarını içeren bir eser meydana getirmiştir.[13] *Cedvetü'l-Muktebis* bir kaç ciltten oluşur. Birinci bölüm giriş şeklinde düzenlenmiş; diğerlerinde ise, alfabetik düzen içerisinde, başlıca hadisçilerin, hukukçuların, politikacı ve askerlerin biyografileri verilmiştir. Eser bine yakın maddeyi (biyografiyi) içerir. **El-Humeydî**'nin halefleri, özellikle de, *Kitabu's-Sıla*'sında **İbn Başkuval,** *Nefahât*'ında **İbn Hallikân** ve *Nefhu't-Tıbb*'ında **el-Mekkârî** onu sürekli olarak kaynak göstermişlerdir.

İbn Asâkir (Ö. 571 / 1176), *Tarih-i Dımaşk*, Şam Tarihi adlı dev eseriyle dikkati çeker. Kendisi Şam'da yaşamış ve önce Ümeyye Camiinde sonra bu gaye ile kurulmuş olan medresede Hadis dersleri vermiştir. **İbn Asâkir,** Eyyubî idarecileri ile iyi münasebetler içinde bulunmuş, fakat idarî veya politik görevler üstlenmemiştir. Meşhur Selahaddin onun cenaze töreninde hazır bulunmuştur. Şam Tarihi, **Hatib el-Bağdadî**'nin (Ö. 463 / 1071) yazmış olduğu *Bağdad Tarihi*'nden etkilenmiş, fakat ondan daha geliştirilmiştir. İlk iki cilt doğrudan doğruya Şam'a ve oradaki tarihî yapılara ayrılırken, diğer ciltlerde; şehrin, peygamberler, emirler, idareciler, hadisçiler, kadılar, dilciler ve şairler gibi önemli

12 Kahire'de neşredildi.

13 Kahire'de neşredildi, 1935. Bkz. **A. Gonzales Palencia,** *Historia de la literature arabige-española*, Madrit. Bu eser **Hüseyin Mûnis** tarafından Arapçaya çevrildi. Kahire, 1955.

şahsiyetlerinin hayatları verilmiştir. **İbn Asâkir**'in sözlü şahadetlerden faydalanmada, Hadis metodundan etkilendiği görülür.[14]

İbnu'l-Esîr (Ö. 630 / 1233), *el-Kitabu'l-Kâmil fi't-Tarih* veya Tarih konusunda mükemmel kitap'ın müellifidir.[15] Irak'ta el-Cezîre'de edebiyatçı bir aileye mensuptur ve bu nedenle de zaman zaman *el-Cezîrî* diye adlandırılmıştır. İbnu'l-Esîr aynı zamanda da Hz. Peygamber'in sahabelerinden 7500'ünün hayatını içeren *Usdu'l-Gâbe* adlı biyografik bir eserin de müellifidir. Onun birinci kitabı İslâm dünyasının 628 / 1231'e kadar olan dönemini içeren genel tarihidir.[16] **İbnu'l-Esîr,** çok geniş bir dokümantasyona dayanarak, olayları metodik bir biçimde ortaya koymuştur. Müellifin, bu derece geniş bir eserde kaçınılmaz olan bazı hatalarına rağmen, kitabı dikkatli ve tarafsız bir inceleme olarak karşımıza çıkar.

İbnu'l-Ibrî (Ö. 1286), yahudilikten hıristiyanlığa geçmesinden sonra, **Bar Hebraeus** adıyla meşhur olmuştur. Birçok dili gayet iyi bilen bir kilise adamıdır. Suriye kilisesi tarihini işleyen bir kronik ve Taberî'yi örnek alarak, *Muhtasaru Tarihi'd-Düvel*[17] adıyla özlü bir dünya tarihi yazmıştır. Sağlam kaynaklara dayanmıştır ve eseri, bugün bile müracaat edilebilir kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Ebu'l-Fidâ (Ö. 732 / 1331) bilhassa İbnu'l-Esîr'i kaynak olarak kullanmış ve *el-Muhtasar fî Tarîhi'l-Beşer*[18] adıyla özlü bir dünya tarihi kaleme almıştır. Ebu'l-Fidâ aynı zamanda Coğrafya sahasındaki önemli eseriyle de, *Takvimü'l-Buldân*'ıyla da tanınır. Onun tarihi, Eyyubîler döneminde idarecilik yaptığı Hama'da ölmesinden iki yıl öncesine, 729 / 1329'a kadar gelir.

İBN HALDUN VE İLMİ TARİH

Hiç şüphesiz **İbn Haldun** (Ö. 808 / 1406) en büyük müslüman tarihçidir ve onun eseri, son senelerde, bir çok araştırmaya konu teşkil et-

14 Bkz. Bu makalenin yayınlandığı eserin Birinci Bölümü.

15 **J. Sauvaget,** *Historiens arabes*, Paris, 1946, s. 113'te bu kitabın ismi "*Livre parfait sur l'histoire*" olarak çevrilmiştir.

16 **J. Tornberg,** Leiden, 1851–1876, 14 cilt olarak yayınlandı. Ayrıca Kahire'de neşredildi.

17 İstanbul'da yayınlandı. Fransızcaya **Noël des Vergers** (*Abrégé de l'histoire universelle*, Paris, 1834); İngilizceye **W. Murray** tarafından çevrildi ve Londra'da basıldı.

18 İstanbul 1286. **Ebu'l-Fidâ**'nın *Takvimu'l-Buldan*'ı da **Reinauld** ve **de Slane** tarafından neşredildi. (Paris 1840); Daha sonra (1848) Fransızca çevirisi de neşredildi.

miştir.[19] **İbn Haldun** özellikle *Mukaddime*[20] veya Dünya tarihi üzerine görüşler adı verilebilecek olan eserinde ortaya koyduğu, kendisine has Tarih Felsefesiyle dikkati çeker. Onun Tarih saahasındaki eseri, ismini tam olarak belirtmek gerekirse, *Kitabu'l-İber* veya ibretler kitabı[21] ismini taşır. Bu eserin ilk cildini teşkil eden ve şüphesiz eserin tamamına nazaran başlı başına büyük bir değer olan Mukaddime, altı büyük bölümü içerir: Birinci bölümde; beşerî ve tabiî coğrafya ele alınır. İkincide, göçebe ve yerleşik hayatın çeşitli yönleri belirtilir. Üçüncü bölümde, devlet, devletin temel taşları ve gelişmesi anlatılır; dördüncü bölümde ise devletlerin refah ve düşüş dönemleri konu edinilir. Beşinci bölüm, ekonomik problemlerle ilgilidir. Altıncı bölüm ise; ilimleri, sınıflandırılmalarını ve gelişmelerini ele alır. *İbn Haldun* yalnız olayları anlatan bir tarihçilikten yana değildir. O aynı zamanda, olayların sebeplerinin de araştırılmasını ve açıklanmasını ister. Bu konuda; "Olayların kendileri kadar onları şekillendiren sebepleri de bulmak gerekir."[22] der. *İbn Haldun*, esası kritiğe dayanan metodunu, uzun uzun açıklar. Aynı zamanda da bu konuda, kendinden önceki tarihçilere tarizlerde bulunur. Onların çoğu "zamanlarının olaylarını yazmak ve yaşadıkları dönemi tarihe aktarmakla yetinirler..."[23]

---

19 **Ibn Haldun**'la ilgili önemli çalışmalar yapılmış bulunmaktadır. Bir çok kongre ve kollekyum, düzenli bir biçimde, onunla ilgili çalışma yapanları bir araya getirmiştir. Ibn Haldun'la ilgili çok önemli çalışmalardan bir kaç örnek:

Ibn Khaldun, *Voyage d'Occident et d'Orient*, Fransızcaya çev: **A. Cheddadi**, Paris, 1980.

Lacoste Y., *Ibn Khaldun, Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde*, Paris, 1966.

Lahbabi A., *Ibn Khaldûn*, Paris, 1968.

Mahdi M., *Ibn Khaldûn's Philosophy*, Londres, 1957.

Megherbi H., *La Sociologie d'Ibn Khaldûn*, Alger, Sned éd.

Meziane A., *Nazariyyât Ibn Khaldûn al-iqtisâdiyya (Les théories economiques d'Ibn Khaldûn)*, Alger, 1981, Sned éd.

Nassar N., *La pensee réaliste d'Ibn Khaldûn*, Paris, 1967.

Talbi M., *Ibn Khaldûn et l'histoire*, Tunis, 1973, MTE éd.

20 Kahire'de neşredildi. Fransızcaya önce **de Slane** tarafından, sonra **V. Monteil** tarafından çevrildi. *(Al-Muqaddima ou discours sur l'hirtoire universelle*, Beyrut, 1967, c. I–III). Bu tercüme Paris'te 1978'de Sindbad tarafından tekrar neşredildi.

21 Kahire'de 7 cilt olarak yayınlandı. Mağrib'le ilgili bölümleri *Histoire des Berbère*« adıyla **de Slane** tarafından Fransızcaya çevrilerek Paris, 1925'de 4 cilt olarak basıldı. Bu baskı 1978'de yine Paris'te tekrarlandı.

22 *Mukaddime*, **V. Monteil** çevirisi, c. I, s. II. Biz burada Mukaddime'yi kaynak olarak gösterdiğimizde, aksine bir işaret bulunmadıkça, Sindbad'ınkini değil, onun Beyrut baskısını kullandık. Bununla birlikte, bazı müellifler *de Slane*'nin çevirisine de dayanırları.

23 A.g.e., s. 7.

Doğruluğu şüpheli durumları gerçekmiş gibi kabul ederler. Örnek vermek gerekirse, *Mes'ûdî*, Musa'nın ordusunda 600.000 asker bulunduğunu söyler.[24] Halbuki gerçek asker sayısının en fazla 12.000 olması gerekir. Bu sayı, İsrail oğullarının en kuvvetli olduğu dönemde, Süleyman'ın ordusunda bulunan asker mevcududur. *Taberî*, Halife Me'mun'un genç Bûrân'la[25] evlenmesi konusunda tuhaf bir hikaye nakleder. *El-Bekrî* (Ö. 487 / 1094) ise 10.000 kapısı bulunan bir şehirden bahseder.[26] **İbn Haldun,** şüpheli bütün bilgileri atmak, tenkit espirisine ve objektiviteye sahip olduğunu göstermek gerekir,[27] der. Bir başka defa, "yalanın kötülüğüyle, aklın aydınlığında mücadele etmek gerektiğini" ifade eder.[28] İbn Haldun'dan sonra ilmî tarihçiliğin temelleri açıkça ortaya koymuştur.[29]

ANSİKLOPEDİK SÖZLÜKLER

Tarihî ve Coğrafî sözlükler erken dönemlerden itibaren görünmeye başlar. En meşhurları ise, **Yakût ve İbn Hallikân**'ımkilerdir. Biyografik eserler sayıca artar ve Tabakât veyahutta hadisçiler, fıhkî ekoller, kadılar, mutasavvıflar, idareciler, halifeler tarihleri tarzında şekillenir.

Yakût el-Hamavî (Ö. 626 / 1229), sahalarında otorite olan ve bir çok ciltten oluşan iki büyük sözlükle, *Mu'cemu'l-Buldân* ve *Mu'cemu'l-Udebâ* adlı eserleriyle tanınır. Bu sonuncusu, öyle bir eserdir ki, bir ömrü ona adamak gerekmiştir. Birinci eser ise,[30] Coğrafya, Tarih, Antopoloji ve Tabiî bilimler üzerine önemli bilgiler verir. **Yakut** bu eserine malzeme toplamak için İran, Arabistan, Irak ve Mısır'a seyahat etmiştir. Suriye'de Halep'te yerleşmiş, alimler ve tarihçilerle münasebette bulunmuştur. Bu arada, o sırada, nazırlık yapan **el-Kıftî** ile yakın arkadaşlık ilişkisi içindedir. Nitekim sözlüğünü de ona ithaf etmiştir. Her bir şehir için; önce ismini gösterir, sonra abidelerini, zenginliklerini belirtir; tarihini, halkını anlatır, yazar ve meşhur adamlarını sayar.

---

24 A.g.e., s. 16-17.

25 A.g.e., s. 338.

26 A.g.e., s. 73.

27 A.g.e., s. 13.

28 A.g.e., s. 6.

29 Bu makaleyi müteâkip *Louis Gardet* tarafından kaleme alınan "*Actualité d'Ibn Khaldûn*" başlıklı bölümde de (s. 265-280) **İbn Haldun** geniş bir biçimde incelenmiştir.

30 **Margholiouth,** tarafından 20 cilt olarak Kahire'de yayınlandı. *Mucemu'l-Udebâ* Kahire'de 10 cilt olarak basılmış olup, özellikle Edebiyatla ilgilidir.

Yakût, kullandığı kaynakları katı bir tenkit süzgecinden geçirir ve bir nakil veya şahadetten şüphe ederse, onu tereddüt etmeden atar. O, kendinden öncekilerin çalışmalarından istifade etmiş ve gerektiğinde onların hatalarını düzeltmiştir. Yer ve şahıs isimlerini kendine özgü bir dikkatle belirlemiştir. Onun bu sözlüğü, halâ ilk sırada bir kaynak olmaya devam etmektedir.

İbn Hallikân (Ö. 681 / 1282) ansiklopedik sözlüğünü önce Şam'da, daha sonra da Kahire'de kadılık görevini yaptığı sıralarda hazırlamaya başladı. *Vefeyâtü'l-Ağyân* veya Meşhur adamların kısa hayat öyküleri[31] adını taşıyan bu sözlük, alfabetik sıraya göre düzenlenmiş, 865 maddeden oluşur. III / IX. yüzyıldan başlayıp, müellifin yaşadığı döneme kadar gelir. Daha önceki çalışmalarda ele alındığı için, Hz. Peygamber'in dönemi ve II / VIII. yüzyıla yer vermez. Her bir biyografi için müellif; o kişinin doğum yerini, memleketini, şayet biliniyorsa doğum ve ölüm tarihini belirtir. Kişiliğinin en belirgin özelliklerini ortaya koyar, çalışmasını ve eserini zikreder. **İbn Hallikân**'ın kaynakları; rivayetler, kendisine ulaşan şahadetler ve doğrudan doğruya yapmış olduğu tesbitlerdir. Bunlar yanında, aynı zamanda da o, tarih kitaplarından, biyografik belgelerden ve şiir kitaplarından da istifade etmiştir.[32] *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, çok büyük ilgi toplamış bir çalışmadır.

Sürekli olarak müracaat kitabı olma niteliğini koruyan ve örnek alınan büyük ansiklopedik sözlüklerden başka,[33] bir çok bibliyografik eser de, değişik ülke ve şehirlerin, değişik zamanların önemli kişi ve bilginlerine ayrılmıştır. Örnek olarak; **İbnu'l-Faradî** (Ö. 403 / 1013) nin hemşehrileri **İbn Başkuvâl** (Ö. 568 / 1183) ve **İbnu'l-Abbâr** (Ö. 658 / 1260) tarafından tamamlanan Endülüslü alimlerin tarihi *(Tarihü Ulemâi'l-Endülüs)* adlı eserini,[34] **İbn Ebi Usaybia**'nın (Ö. 668 / 1270) Filozof ve hekimlerin sınıfları, *(Tabakâtu'l-Etibbâ)*[35] adlı eserlerini saymak mümkündür. XI / XVII. yüzyıllarda **Hacı Halife** (Ö. 1067 / 1657) çok faydalı bir bibliyografik eser olan *Keşfu'z-Zunûn*'unu meydana getirmiştir.[36]

---

31 Kahire'de bir çok cilt halinde basıldı. **De Slane** tarafından çevrildi. (Paris, 1843–1871).

32 **S. el-Müneced**, A.g.e., c. I, s. 139–140.

33 **U.R. Kahhâle**, *Mu'cemu'l-Müellifin*, yakın geçmişte Şam'da 14 cilt olarak basıldı.

34 *Tarihü Ulemâi'l-Endülüs* Kahire'de basıldı.

35 Kahire'de ve Beyrut'ta (1975) neşredildi.

36 *Keşfu'z-Zunûn* (Şüphelerin aydınlatılması: *L'eclaircissement des doutes*), İstanbul, 1941 –1943, 2 cilt.

Bazı müellifler ise **Usâme**[37] **İbn Munkiz** (Ö. 584 / 1188) ve *İbn* **Haldun**[38] örneğinde olduğu gibi kendi entellektüel veya politik hayatlarını bizzat kaleme almışlardır. **Usâme**, (Kuzey Suriye) Şeyzer Emiridir ve Haçlılara karşı seferlere iştirak ederek, onlar hakkında doğrudan bilgilere sahip olmuştur. **İbn Haldun** ise, İspanya, Mağrib ve Doğudaki birçok emir sarayında bulunmuş ve önemli bir rol oynamıştır. O aynı zamanda kendi döneminin kültürel ve politik hayatını faydalı bir biçimde nakletmiştir.

İBN HALDUNDAN SONRA TARİH ÇALIŞMALARI

İbn Haldun'dan sonra Tarih çalışmaları, bir bölgenin veya bir ülkenin tarihinin incelenmesiyle sınırlandırıldı. Umumî dünya tarihi, az veya çok değişen oranda yerini millî ve bölgevî tarihlere bıraktı. Bu şekiller içinde geniş ilgi uyandıranlar arasında *el*-**Makrızî**, *es*-**Sadî** ve **el-Mekkarî**'nin çalışmalarını saymak mümkündür.

H. IX / M. XV. yüzyılda **el-Makrizî** (Ö. 845 / 1442) özellikle Mısır'la ilgilendi. Kendisi Kahire'de kadı ve müderris olarak görev yaptı, böylece de eseri *Kitabu'l-Hıtat*'ı[39] yazmak için mahallinde belgelere sahip oldu. Önce Mısır hakkında yazılanların hepsini okudu, sonra bütün mesâisini kitabının telifine tahsis etmek gayesiyle görevlerini bırakmaya karar verdi. Başka kaynaklarda ihmal edilmiş bir çok yazma topladı ve bölgeleri, şehirleri, olayları ve günlük hayatı yazdı. Aynı zamanda kültür, ekonomi, maliye ile ilgilendi.

H. XI / M. XVII. yüzyılda, **Abdurrahman es-Sadî** (Ö. 1076 / 1665), Tombukto'da yaşadı ve *Tarihu's-Sudan*'ı yazdı.[40] O, genelde Batı Afrika'nın, özelde de Soughai Krallığının tarihçisidir. Kadılık görevinde bulunmuş ve ülkesiyle onun idarecileri hakkında sağlam bilgilere sahip olmuştur. **Es-Sadî**, Tombukto'nun tarihini, abidelerini, alimlerini ve mumutasavvıflarını, aynı zamanda da bölgenin önemli yerleşim merkezlerini ortaya koyar. Bir çok başlık çeşitli idarecilere tahsis edilmiştir.

---

37 *Kitabu'l-İ'tibar (Le livre de la considération)* **H. Derenbourg** tarafından Fransızcaya çevrilerek Paris, 1886'da neşredildi. İngilizce tercümesi **Ph. Hitti**, New York, 1929.

38 Sindbad Yayınevi tarafından *Voyage d'Orient et d'Occident* adıyla Paris, 1980'de yayınlanmıştır.

39 Kahire, 1911–1927, 5 cilt. Daha sonra defalarca basıldı.

40 **Es-Sa'dî**'nin *Tarihu's-Sudan*'ı Fransızcaya çevrilerek **O. Houdas** tarafından Paris 1913 –14'te yayınlandı. İkinci yayını Adrien-Maisonneuve tarafından Paris, 1980'de yapıldı.

Es-Sadî'nin eseri, XVI ve XVII. yüzyıl Afrikasının önemli bir bölümünü tanımamıza imkân verir.[41]

El-Mekkarî (Ö. 1041 / 1632), Müslüman İspanya üzerine, *Nefhu't-Tıb* adını taşıyan bir tarih ve edebiyat ansiklopedisi kaleme almıştır. Tlemsen asıllıdır ve Kahire'de yerleşmiştir. Eserinde Gırnatalı tarihçi ve İbn Haldun'un çağdaşı olan **Lisanu'd-Din ibnu'l-Hatib** (Ö. 776 / 1374)'e geniş bir bölüm ayırmıştır. Bu eserde, müslüman İspanya'nın tarih ve kültürüyle ilgili önemli ip uçları bulunur.[42]

SEYAHATNAMELER

Müslüman bilginler, bazen hac, yapmak üzere Mekke'ye bazen bilgilerini arttırmak üzere değişik merkezlere, bazen da her iki amacı bir arada gerçekleştirmek üzere, bir çok seyahatler yaptılar. Çoğu defa da, bu seyahatlarındaki izlenimlerini, gözlemlerini bir kitapta topladılar, Bu seyahatnameler (Rıhla) çok önemli bilgileri ihtiva ederler. Bu tarz eserlerde; tarih, coğrafya, eğitim ve antropoloji için önemli miktarda malzeme bulunur. Bizim burada, sahip olduğumuz bütün seyahatnameleri ele almamız imkânı bulunmamaktadır. Bununla birlikte içlerinden en önemlilerini, **Birunî, İbn Cübeyr** ve **İbn Battuta**'nınkini zikredebiliriz.

H. V / M. XI. yüzyılda, *el-Birunî* (Ö. 442 / 1050) Gazneli Mahmud (Afganistan)'la birlikte, onun Hind seferi sırasında Ortaasya ve Hindistan'ı dolaştı. Bu sırada bu ülke az tanınıyordu. Burada gördüklerini, izlenimlerini, bölgenin tanınması açısından önemli bir kaynak olan *Kitab fi Tahkîk mâ li'l-Hind* adlı eserinde topladı.[43] Müellif bu eserinde, ülkenin coğrafî ve sosyo-kültürel durumunu ortaya koyar. Ayrıca da dinî ve felsefî görüşlerini, ilim ve edebiyattaki gelişmeleri, kanunların sistemini, astrolojiyi açıklar. Genel olarak da, kullandığı kaynakları geniş bir biçimde sayar. Halkı iyi tanıyabilmek için onların dilini, Sanskritçeyi öğrenmiştir. Ayrıca da **el-Birunî**, burada gördükleriyle

41 Burada ayrıca **Mahmud Kâtî**'nin (ö. 1593) *Tarihu'l-Fettaş* adlı, oğulları tarafından tamamlanmış olan eserini hatırlamak gerekir. Fransızcaya **O. Houdas** ve **M. Delafosse** tarafından çevrilmiş (Paris, 1913–14); Adrien-Maisonneuve tarafından 1980'de ikinci defa neşredilmiştir.

42 Kahire'de 9 cilt olarak neşredildi. **R. Dozy** ve diğer bazı müellifler tarafından *Analectas sur l'histoire et la litterature des Arabes d'Espagne* ismi altında kısmen tercüme edildi. Leiden, 1851–1861.

43 *-Kitâb fi Tahkîk mâ li'l- Hind*, **Sachau** tarafından Londra 1887 de neşredildi. Aynı müellif iki cilt halinde 1888'de İngilizceye çevirdi. 1910'da ikinci defa neşredildi. 1962'de Lahor'da tekrar yayınlandı.

İslâm ülkelerinin durumunu mukayese eder ve kendi görüşlerini açıklar.

H. VI / M. XII. yüzyılda **İbn Cübeyr** (Ö. 614 / 1217) hac yapmaya niyet etti. İspanya'dan başlayıp Doğuya uzanan bu seyahatini *Rihletü'-l-Kinanî* veya *Rihletu İbn Cübeyr* adıyla tanınan meşhur bir seyahatnamede (Rıhla) yazdı.[44] Bu uzun seyahatinde **İbn Cübeyr,** İskenderiye, Mekke, Irak, Suriye'yi ziyaret etti ve dönüşünü de Sicilya üzerinden gerçekleştirdi. İkinci seyahati sırasında da İskenderiye'de öldü. Bu sırada Doğu, haçlıların taarruzu dolayısıyla karışık bir vaziyette idi. **İbn Cübeyr,** gördüklerini ayrıntılı bir biçimde nakletti. O, yalnızca olayları değil, aynı zamanda şehir hayatını ve ekonomik durumu da ortaya koydu. İbn Cübey'in bu seyahatnemesi XII. yüzyıl Doğusunun bir numaralı kaynağı durumundadır.

H. VIII / M. XIV. yüzyılda **İbn Battuta** (Ö. 779 / 1377) Asya ve Afrika'yı yakından tanımak üzere Tanca'dan yola çıktı. Onun seyahatnamesi *Rıhletü İbn Battuta*, adıyla tanınır.[45] Önce Mekke'de haccını tamamladı, daha sonra ise Irak ve İran'ı dolaştı. Tekrar Mekke'ye dönerek orada iki sene kaldı. Daha sonra da Doğu Afrika'ya gitti. Nihayet Anadolu'ya geldi. Buradan sonra sırasıyla Kırım ve bir müddet kadılık yaptığı Hindistan'da kaldı. Müteakibiben Çin ve Sumatra'ya gitti. Bir diğer uzun seyahati sırasında ise, Batı ve Orta Afrika'yı ziyaret etti. **İbn Battuta**'nın Seyahatnamesi, tarihçiler, coğrafyacılar ve antropologlar için önemli bir kaynak oluşturur.

Bunlar haricindeki seyahatnameler, daha sonraki değişik dönemlerde gerçekleştirilecektir. Nitekim bu tarz, günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Muhtevalarını belirten benzer isimler taşıyan bu eserlerden[46] **el-Ayyaşî** (1090 / 1679), **el-Kalsâdî** (Ö. 891 / 1486), **el-Varsilânî** (Ö. 1210 / 1795), **el-Zeyyanî** (Ö. 1833) ve **Tahtavî** (Ö. 1873)'-ninkileri hatırlatmak şimdilik yeterli olacaktır.

---

44 Brill yayınları arasında Leiden ve ayrıca Kahire'de yayınlandı. **Gaudefroy-Demombynes** tarafından Paris'te 3 cilt olarak Fransızcaya çevirisi *(Relation de Voyage)* yayınlandı.

45 *Tuhfetu'n-Nuzzâr* adıyla Kahire'de yayınlandı. *Relation de Voyage*, **C. Dufrémy** ve **B. Sanguinetti** tarafından Fransızcaya çevrilerek Paris'te yayınlandı. (1953–1963). Fransızca ikinci baskısı **V. Monteil**'in önsöz ve notlarıyla Paris'te 1968'de ve son olarak ta 1982'de yine aynı yerde 3 cilt olarak yayınlandı.

46 *Relation d'al-'Ayyâshî*, Fes, 1982, c. 2.
Relation d'al-Qalsâdî, Tunis, 1978.
Relation d'al-Warthilânî, Alger, 1903.
Relation d'al-Zayyânî, Rabat, 1967.
Relation de Tahtâvî, Kahire.

MODERN DÖNEM

XIX. yüzyıldan itibaren, modern çağda tarih incelemeleri büyük bir hız kazandı. **El-Câberti** (Ö. 1825), Doğu ile Batı arasında yeni ilişkilerin doğmasına neden olan Napolyon'un Mısır'a çıkışının tarihini yazdı.[47] İslâm dünyasının yeniden uyanışı ile Birlikte, tarihçilik bütün müslüman ülkelerde gelişti. **Corci Zeydân** *Tarihu't-Temeddüni'l-İslâm* (İslâm medeniyeti Tarihi)'ı yazdı.[48] **Hasan İbrahim Hasan** Fatımîler konusunda uzmanlaştı, **Abdullah İnan** ve **Hasan Munis** özellikle müslüman İspanya'nın tarihi ile ilgilendiler. Diğer tarihçiler de özellikle Emeviler ve Abbasiler dönemlerini incelediler. Mağrib'de tarihçiler; Murabıtlar, Muvahhidler, Rüstemîler, Zeyyaniler gibi değişik dönemleri aydınlığa çıkardılar. Osmanlılar dönemi, sayısız araştırmaya konu teşkil etti.

Günümüzde tarih araştırmaları sahasında bir çok ilmî süreli yayın görülmektedir. Üniversiteler güçlerini az veya yanlış tanınan dönemlerin araştırılmasında yoğunlaştırdılar. Önemli olaylar veya meşhur kişilerle ilgili, çok sayıda kollekyum ve konferanslar düzenlendi. Onların çalışmaları tutanaklar veya özetler halinde yayınlandı. Bunların en önemlilerini belirtmek bile burada çok yer alacaktır. Bugün İslâm ülkelerinde, tarih araştırmaları, büyük bir genişliğe kavuşmuş ve olayları olduğu kadar kültür, ilim ve sosyo-ekonomik hayatı da kucaklar hale gelmiştir.

---

47 Kahire'de basıldı.

48 Kahire'de 4 cilt olarak basıldı.

İSLAM TARİHİNDE EĞİTİM - ÖĞRETİM KURUMLARI*

Yazan: Chikh BOUAMRANE
Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Nesimi YAZICI

Eğitim İslâmda bir zorunluluktur. Hz. Peygamber bir hadisinde; "İlim tahsili her müslüman için bir görevdir" buyurmuş, bir başka hadisinde ise; "Beşikten mezara kadar ilmi arayınız" tavsiyesinde bulunmuştur. Müslüman İspanya'nın medreselerinin kapılarında ise şu levha yer almıştır: "Dünya yalnızca dört sütun üzerinde durur: Alimlerin ilmi, büyüklerin adaleti, doğruların duâsı ve yiğitlerin kahramanlığı". İslâm ülkelerinde eğitim, küçük yaşlardan itibaren önce aile içerisinde, sonra küttâblar (temel eğitim kurumları)'da, camilerde, medreselerde ve araştırma merkezlerinde, veriliyordu. Bu eğitim erkek çocuklarını olduğu kadar, kız çocuklarını ve yetişkinleri de içine alıyordu.

TEMEL EĞİTİM KURUMLARI

Temel eğitim kurumları, çocukları 6 yaşından itibaren kabul eden Kur'an okullarıdır. Bazan müstakil, bazan da camilere bitişik olan bu okullar; yazı, okuma ve hesapla ilgili ilk bilgileri verirler. Bu yaşta, özellikle hafızaya öncelik tanınır. Nitekim **İbn Sinâ**, 10 yaşındayken Kur'ân'ı ezberlediğini, aynı zamanda da, edebiyat, dinî ilimler ve hesapla ilgili temel bilgilere sahip olduğunu ifade eder.[1] Daha ileri yaşlarda ise, öğretmenler, dersleri ve önceden verilmiş olan kaideleri izah etmeye başlarlar.

Pedagojik sistem, **İbn Haldun**'un da belirttiği gibi,[2] bölgelere göre hayli değişiklik arz eder. Mağrib'de bilhassa Kur'ân öğretimine ve surelerden bir miktar öğrenildikten sonra da güzel yazıya başlamaya

---

* Bu makale **Chikh Bouamrane** tarafından yazılmış olup, "*Panorama de la Pensée Islamique*" adlı eserin 219-226. sahifeleri arasında yer almaktadır. (Paris, 1984).

1 **İbn Sinâ**, "*Biographie*", *Livre de Science*, c. I.

2 **İbn Haldun**, *Mukaddime*, s. 397-399.

öncelik verilirdi. Hadis, hukuk, şiir veya tarihî metinlerin öğretimindense sakınılırdı. Buna karşılık Endülüs'te, Kur'ân'a şiir, gramer ve güzel yazı ilave ediliyordu. İfrikiya (Tunus)'da ise Kur'ân ve güzel yazıya geniş yer ayrılırken, aynı zamanda çocuklar dinî ilimlerin öğretimine başlatılırdı. Doğa'da da, Endülüs'teki gibi bir çok bilim dallarının öğretimi yapılırdı.

İslâm dünyasında öğretmenlerin sağlıklı, ahlaklı ve sağlam bilgi sahibi olmak gibi özelliklerinin bulunmasına dikkat edilir.[3] Aynı zamanda onların, geniş bir hoşgörü sahibi, iyiliksever ve hakbilir olmaları istenirdi. Öğretmenlerde bu vasıfların bulunması, onların, gerektiğinde öğrencileri mükâfatlandırması veya cezalandırabilmesinde, velilerin itimatlarını kazanmaları için zaruridir. Nihayet titiz çalışan ve iyi davranış sahibi olan öğrencilerin cesaretlendirilmeleri gerekir. Onlar için törenler düzenlenir, elbiseler giydirilir ve para verilerek sevindirilirler.[4] Cezalar ise, azarlama, izin kesme ve şayet gerekli ise, bir kaç kamçı veya sopa darbesinden ibarettir. **İbn Haldun,** bazı aşırı davranışlardan söz ederek, öğretmenleri, bedenî cezaların mahzurlarının faydalarından daha çok olduğu konusunda uyarır.[5]

Öğretmenlerden, öğretim sırasında esnek ve öğrencilerin yaşlarına uygun metotlar kullanmaları; dersleri anlaşılır bir dille, basitten zora doğru gitmek suretiyle işlemeleri; zekâya ve beceriye önem vermeleri istenirdi. Nihayet karşılıklı olarak bir itimat ve yardımlaşma ortamının tesisi arzu edilirdi.

Öğretmenlerin maaşları genel olarak düşüktü[6]. Maaşları bazan öğrenci velileri, bazan da çeşitli müesseseler veya camilere bağlı vakıf kuruluşları tarafından ödenirdi. H.V. / M. XI. yüzyıldan itibaren, özellikle büyük müesseselerde, maaşlar aylık ödemeler şekline dönüştü. Bir kısım ailelerin öğretmene, evde öğretim karşılığı ödeme yapmış olmaları mümkündür. Bazı defa ise, şu veya bu bilgin kendi kızının eğitimini bizzat üstlenmiş ve onu küttaba göndermemiştir. Kayravan'ın meşhur kadısı **İmam Sahnûn**'un[7] durumu bu hususa bir örnek teşkil eder. Gayet tabi bu durumlar istisna olarak kalırlar.

---

3 **Al-Gazâli,** *İhya*, c. I, s. 46–47.

4 **Miskeveyh,** Tezhibu'l-ahlâk Le Caire, 1323 / 1905, s. 420.

5 **İbn Haldun,** A.g.e., s. 339.

6 **Câhiz,** *Al-Bayân wa'l-tabyin*, Caire, c. I, s. 140.

7 **İbn Sahnûn,** *Adab al-mu'allimin*, Caire.

CAMİLER

Camiler İslâmda baştan itibaren birer ibadet ve aynı zamanda da eğitim yerleri olarak karşımıza çıkar. İlk eğitimci de bizzat Hz. Peygamberin kendisidir. O, mescidde sahabesine Kur'ân'ı açıklıyor ve dinin prensiplerini öğretiyordu. Camiin bir eğitim yeri olarak değerlendirilmesi şeklindeki bu usul, günümüze kadar devam etmiş bulunmaktadır. Camiler, bütün İslâm dünyasında birer ibadet ve eğitim yeridir. Cemaat orada dinî ilimler, edebiyat tarih, mantık, matematik öğrenir. Bağdad, Şam, Kahire, Tunus, Tlemsen ve Kurtuba Cami-Üniversiteleri profesörlerinin şöhreti ve verdikleri öğretimin kalitesiyle bütün İslâm dünyasında meşhur olmuşlardır.[8]

Cami içerisinde öğrenciler, her bilim dalının hocası çevresinde halka'lar halinde yer alırlar. Aynı zamanda birden çok halka bulunur ve öğrenciler bunlar içerisinden kendilerine uygun olanını seçerler. Yine camilerde, orta ve yüksek düzeyde kurlar bulunabilir. Örnek vermek gerekirse; Ezher Camii öğrencileri iki değişik seviyededirler. Orta derecedeki öğretim 5 sene devam eder ve dinî ilimler, felsefe, matematik, fizikten oluşur. Yüksek derecedeki öğretim ise 4 senedir ve ya İslâm Hukuku, veya Arap Dil ve Edebiyatı veyahutta Kelam-Akaid dallarında yoğunlaşır. Yakın bir geçmişte bunlara dördüncü bir ihtisas kolu, Tıb ilave edilmiş bulunmaktadır.

Genel olarak dersler, hoca veya başarılı öğrenciler arasından seçilen yardımcıları tarafından önce dikte ettirilir, bundan sonra tekrar ele alınarak düzeltilir. Bu dikte ettirilmiş veya Emâlî (أمالي) dersler elle kopya etmek veya baskı suretiyle yayılır. Örnek olarak İspanya'da **el-Kâli**, Doğu'da **el-Murtaza**'nın Emâlî'leri sayılabilir. Bir el kitabı, devamlı müracaat kitabının kullanılmış olması da mümkündür. Kısa metin halindeki bu kitabı öğrenciler önceden temin ederler, hoca da onu izah eder, açıklar. Derste hazır bulundanlar, gerekiyorsa soru sorabilirler, hoca da, dersin akışı içerisinde bunlara cevap verir.

İslâm Eğitim Tarihinde klasikleşmiş çok sayıda mürasaat kitabını biliyoruz. Bir fikir edinmek üzere onlar arasından en çok kullanılmış, izlenmiş olanlardan bir kaçını saymak mümkündür. Hadis sahasında özellikle **İmam Mâlik**'in *Muvatta*'ı ve **Buhari**'nin *Sahih*'i Akâidde **Lakânî**'nin *Cevheretü't-Tevhîd* ve **Sunusî**'nin *Akîde*'si, Gramerde **İbn**

8 **A. Shalabi,** *Târikh al-Tarbiyya al-Islâmiyya (Histoire de l'education Islamique)*, Caire, 1977, 5. baskı, s. 106.

Mâlik'in *Elfiye*'si, Hukukta **Halil**'in *Muhtasar*'ı ve **İbn Ebi Zeyd**'in *Risâle*'si, Edebiyatta **Müberred**'in *Kâmil*'i, Tıpta **Râzî**'nin *Hâvî* ve **Ibn Sinâ**'nın *Kânun*'u okutulmuşlardır.

Öğrenim seviyeleri derece derece imtihanlar ve diplomalarla değerlendirilir. Hocalar dahi, hiç değilse başlangıçta, ders vermek için özel haklara sahip değillerdir. Onları da öğrenciler bir çeşit imtihandan geçirirler. Hazır bulunanların karşısında yerlerini aldıklarında, hocaların oturarak öğrencilerinin sorularına cevap vermeleri gerekir. Şayet bunda başarı kazanamazlarsa, Bağdad'da hukukcu **Ebu Hanife**'nin başına geldiği gibi, öğrenimlerini tamamlamaları gerekir.[9] Hadis hocaları, en iyi öğrencilerine, onların şu hadis eserini veya şu hadis serisini okutabileceklerini, bunları kendi yanlarında tahsil etmiş olduklarını gösterir belgeler vermede öncelik taşırlar. Daha sonra bu yetki, İcâzet usulü genelleştirildi ve yavaş yavaş bütün dallara yayıldı. Tarihçi **İbn Ebi Usaybia**'nın naklettiğine göre,[10] tıpta, bir imtihan sonucu diploma verilmesi uygulaması H. IV / M.X. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Tabiatıyla, ehil olmayan doktorlara, hastaların tedavisi müsadesini vermek tehlikeliydi.

Camide öğretim görevinde bulunan hocalar büyük ün kazanmışlardır. an çok tanınmışlar arasında Basra'da **Hasan el-Basri**, Bağdad'da **İbn Hanbel** ve **Ebu Hanife**, Medine'de **Malik İbn Enes**, Şam'da **İbn Teymiye**, Kahire'de **Şafii**, Kayravan'da **Sahnûn**, Kurtuba'da **İbn Rüşt** sayılabilir.

Başlangıçta hocalar maaşlı değillerse de, H.V / M. XI. yüzyıldan itibaren, kendilerini tamamiyle görevlerine verebilmelerini sağlamak için, düzenli ücret ödenmesi usulü benimsendi. Bunu bizzat devlet veya vakıflar üstleniyordu.

MEDRESELER VE ARAŞTIRMA ENSTİTÜLERİ

Medreseler (Collèges) 459 / 1066'a doğru Selçuklu Veziri **Nizâmü'l-Mülk** (Ö. 485 / 1092) tarafından Bağdad'da kuruldu. Nizamü'l-Mülk, arkadaşı ve hemşerisi olup, bizzat Bağdad Nizamiyesi'nde de ders vermiş olan **Gazali** gibi Tus'ludur. Endülüslü **Seyyah İbn Cübeyr** (Ö. 614 / 1217) Abbasî başkentini ziyaret ettiğinde, burada 30 medrese

9 **A. Shalabi**, A.g.e., s. 260 (**Suyûti**, *Biographie d'Abû Hanîfa*).

10 **A. Shalabi**, A.g.e., s. 269 (*Tabaqât al-Atibbâ*, c. I, s. 222).

saymıştır.[11] Genellikle bu müesseseler, vakıflar tarafından tesis edilmişlerdir. Biz bu kurumların hangi şartlar altında çalıştıklarını gösteren ve vakfiye diye isimlendirilen bir çok belgeye sahip bulunmaktayız. Medreseye bırakılmış olan mallarla, öğretmenlerin ücretleri, çeşitli vazifeleri olan görevlilerin maaşları ödenmekte; öğrencilerin barınma, giyinme ve yiyecek ihtiyaçları karşılanmakta idi.

Zamanla medreseler hemen bütün İslâm ülkelerinde kuruldular. Ve az veya çok belli dallarda ihtisasa yöneldiler veyahut ta şu veya bu fıkhî ekole tahsis edildiler. Nitekim Bağdad'da Mustansıriyye Medresesi Tıbba ayrılmıştı. Daha sonra, teorik olarak edinilen bilgilerin pratik tecrübeyle tamamlanması gayesiyle, tıp tahsilinin hastanelerde de verilmesi zarureti hissedildi. Şam'da Emir Nureddin tarafından tesis edilmiş olan büyük Nuriye Medresesi, Hanefî Fıkhında ihtisas veriyordu.[12] Fatımîlerin düşüşünden sonra Kahire'de, **Selahaddin,** sünnî eğitim veren medreseler kurdu. Mağrib ve İspanya'da bir çok medrese ün kazandı. Tlemsen'de, Sidi Bumedyen Camii'nin yanında, öğrencilerin eski odalarını şimdi bile görmek mümkündür.

Medreseler ve büyük camiler daima iyi techiz edilmiş öğrenci yurtlarıyla takviye ediliyorlardı. **İbn Cübeyr,** önce Şam'daki Nuriye Medresesini ve sonra da Halep'tekini ziyaret ettiğinde, öğrenciler için lojmanlar görmüştü.[13] Kendilerine tahsis edilen burslar sayesinde Magrib'den gençler oraya geliyorlardı. Aynı şekilde Kahire'deki Ezher Camii de çeşitli müslüman ülkelerden gelmiş öğrencileri pansiyoner olarak barındırmakta idi. **Makrizî,**[14] orada 750'ye kadar yatılı öğrenci saydığını kaydeder. Bu öğrenciler para yardımı (burs) almakta ve kendilerine yemek konusunda da bazı kolaylıklar sağlanmakta idi. Zaviyeler bu geleneği, kendi mensuplarını eğitmekte, günümüze kadar sürdürmüşlerdir.

İslâm ülkelerindeki önemli şehirlerin bazılarında araştırma enstitüleri de bulunuyordu. Bunların en eskisi 200/815 yıllarına doğru Bağdad'da **Halife Me'mun** tarafından kurulmuş olan Beytü'l-Hikme (Hikmet Evi)'dir. Bir tercüme ve araştırma kurumu olan Beytü'l-Hikme, çok sayıda bilgin ve seçkin araştırıcıyı bir araya getirmişti. Tercüme ekipleri özellikle Yunan, Süryanî, İran, Hind yazmaları üzerinde çalışıyorlar ve onları Arapçaya çeviriyorlardı. Kahire'de Fatı-

11 **A. Shalabi,** A.g.e., s. 359 (**İbn Cubayr,** *Rihla*, s. 2423 ve 255).

12 **A. Shalabi,** A.g.e., s. 134.

13 **A. Sahalabi,** A.g.e., s. 295 ve 384 (**İbn Jubayr,** *Rihla*, s. 243 ve 255).

14 **A. Shalabi,** A.g.e., s. 190 (**Al-Maqrizi,** *Khitat*, c. I, s. 409).

mîler ise, 395 / 1005 yıllarına doğru Daru'l-Kikme adıyla benzer bir kurum tesis etmişler ve ona gerekli imkânları bahşetmişlerdi. Daru'l-Hikme'nin hukuk, tıp, mantık, matematik dallarında çalışan çok sayıda mütahassısların istifadesine sunulmuş, binlerce ciltlik eserden oluşan bir kütüphanesi vardı.[15]

Birçok ileri gelen bilgin ve edip de halka ve mütehassıslara açık kütüphaneler kurdular. Örnek olarak Bağdad'da nesturî doktor **Huneyn İbn İshak** ve **Vezir İbn Hakân** ile **Tarihçi Kıftî**'nin Kahire'de kurmuş oldukları kütüphaneleri saymak mümkündür. Okuma ve toplantı salonları da araştırıcılara açıktır. Buralarda değişik görüşlere sahip kişiler arasında, düzenli bir biçimde ilmî müzakere ve tartışmalar yapılırdı. Ayrıca hemen bütün önemli medreselerin ve büyük camilerin de kütüphaneleri bulunurdu. Örnek vermek gerekirse; Nizamiye Medresesinde 6000 cilde yaklaşan kitaba sahip bir kütüphanenin bulunduğunu,[16] Kurtuba'da **el-Hakem**'in kütüphanesinin ise 400.000 cilt kitabı ihtiva ettiğini gösterebiliriz.

İslâm ülkelerinde bilgilerini geliştirmek isteyen kişiler tarafından bir çok ilmî geziler gerçekleştirildi. Biz bu gaye ile seyahat eden çok sayıda ilim adamını tanımaktayız. Örnek olarak; astronom ve tarihçi **el-Birunî** (Ö. 442 / 1050)'yi verebiliriz. Birunî Hindistan'a gitti, Hint dilini, edebiyatını, Felsefesini ve ülkede gelişen ilimleri öğrendi. Gözlemlerini günümüzde de müracaat kitabı olma özelliğini koruyan bir eserde topladı. **Yahya İbn Yahya el-Leysî** ise, Medine"ye gitmek üzere Kurtuba'dan yola çıktı. Burada Malikî hukukunu öğrendi ve daha sonra döndüğü İspanya'da yaydı. **Buharî**'ye gelince, o, hayatının 16 senesini, hadis toplamak üzere birbirinden çok uzak ülkelere seyahatle geçirdi. Tabib **Huneyd İbn İshak** (Ö. 263 / 877) tıp yazma ve mecmualarını araştırmak üzere uzun süreli yolculuklar gerçekleştirdi. Biz, okunması son derece öğretici-eğitici olan, bu tarzda bir çok seyahatnâme veya özel adıyla Rıhla'ya sahip bulunmaktayız.

Buraya kadar çizmiş olduğumuz parlak tablo, bazı İslâm ülkelerinde ve büyük merkezlerde, eski geleneğini canlı olarak koruduysa bile; politik anarşi ve ekonomik, kültürel çöküşün sonucu olarak **İbn Haldun** (Ö. 808 / 1406)'dan itibaren bölgelere göre az veya çok değişen oranlarda değer kaybetmeye başlamıştır. Bundan sonra artık devlet, cemaatler ve her çeşit cemiyetler tarafından sistemli bir eğitim çabası-

15 **Al-Maqrizi**, *Khitat*, c. I, s. 409.

16 **İbn al-Cevzî**, *Sayd al-Khâtir*, s. 366-7.

nın başlatılabilmesi için, yakın geçmişi ve bir çok müslüman ülkedeki yeniden canlanışı beklemek gerekmiştir. Günümüzde çeşitli İslâm devletlerinde dinî eğitim veren Kur'ân okulları, camiler, üniversiteler, enstitüler ve kütüphaneler yerlerini yeniden almış bulunuyorlar. Modern eğitim sistemi yayılıyor ve bir çok ülke milli gelirinin önemli bir bölümünü eğitim ve öğretime ayırıyor.[17]

Zamanımızda İslâm ülkelerinde eğitim-öğretim sahasında iki eğilim görülüyor. Daha ağır basan birinci eğilim, halâ yaşayan gelenek ve İslâm medeniyetinin getirdiği değerlerle günümüzün ihtiyaçlarını, ikincisinin birinciyle uyuştuğu oranda birleştirilmesinden ibarettir. Eğitim-öğretim metotları, yöntemler, pedagojik yapı ve idarî mekanizma ülkelere göre ufak farklılıklar göstermekle birlikte, bu esas çerçeve içerisinde kabul edilmiştir. Ülkeler ve eğitimciler arasında periyodik olarak gerçekleştirilen konferanslar ve kollekyumlar bu sahadaki çalışmaların ve öngörülen hedeflerin koordinasyonuna imkân sağlamaktadır. Arap birliği çevresinde görev yapan Arap eğitim, bilim ve kültür kurumu **(ALECSO)** ile yerel büroları veya her iki yılda bir toplanan genel kuruluyla **UNESCO** gibi bazı mütahassıs kuruluşlar bu sahadaki toplantı ve görüş alış-verişini kolaylaştırmaktadırlar.

İkinci eğilim ise Türkiye ve Tunus gibi bazı ülkelerde görülmekte ve çok açık bir biçimde Batı'nın laik sistemine yaklaşmaktadır. Türkiye'de Mustafa Kemal ve taraftarları Avrupa'nın pedagojik yapısını ikame edebilmek için dinî eğitim sisteminin kaldırılması gerektiğine inandılar. Onlara göre ancak bu şartla Türkiye gelişebilir ve modern bir devlet olabilirdi. Tunus'ta bu derece ileri gidilmediyse de, imkânların elverdiği ölçüde Batı örneğine yaklaşıldı.

Bununla birlikte son senelerde, günümüz müslüman ülkelerinin çoğunda, mevcut durumu az veya çok birleştirme yolunda ana kaynaklara bir geri dönüş gözlenmektedir. İslâm ülkelerindeki uyanış da bu eğitim politikasıyla izah edilmektedir. Zamanımızda, İslâm dünyası genelinde, İslâm hümanızmasıyla uyuşmayan doktrin ve görüşleri benimsemeksizin, eğitimin teknik gelişmelerinin gerçekleştirilmesi hedeflenmektedir.

---

17 Sarfedilen gayreti tesbit edebilmek için Unesco'nun etutlerine müracaat yeterlidir.

TÜRKLER'İN KABE'YE YAPTIKLARI HİZMETLER

Yrd. Doç. Dr. Münir ATALAR

Osmanlı Devleti, kurulduktan bir süre sonra, daha önceki Türk Devletleri gibi, seyyid ve şerifler hakkında bir teşkilât vücûda getirmişdir. Osmanlılar, Hz. Peygamber'in evlâdından olan Mekke emirlerine karşı samimî alâkalarını her fırsatta meydana koymuşlar ve İslâmiyetin beşiği olan Hicaz'daki emirlerle, şeriflerle münâsebetlerini devam ettirmişlerdir.[1]

Osmanlı Padişahları, kendi ülkelerine gelen seyyid ve şeriflere oldukça saygı göstermişler, onların refah içinde yaşamalarını sağlamanın yanında, ellerine bir de ber'at vermişlerdir. Böylece de evlâd-ı Resûl'den olan seyyid ve şeriflere yapılan saygı ve ikram sebebiyle, müslüman ve Türk memleketlerinde bulunan seyyid ve şeriflere özgü bazı usûl ve kâideler konmuş, işleriyle meşgûl olacak bir daire kurulmuş, vergi ve gümrüklerden muaf tutulmuşlardır. Hattâ, Mekke ve Medine halkından olarak Türkiye'ye gelmiş olan evlâd-ı Resûl'den olmayanlar bile, sırf o bölgenin toprağı halkından olmaları sebebiyle, kendilerine saygı ve yardımda kusur edilmemiştir.[2] Mühimme Defteri'ndeki bir hükümde, şu kâide yer almaktadır. Haremeyn'e gönderilen hediyelerin ve hubûbatın muntazam defterleri tanzim edilirdi. Bundan gâye, birkaç yerden surre alanlarının ve bu konuda hiyaneti meydana çıkaranların surrelerinin iptal edilmesiydi. Bu gibilerin sureleri derhal kesilirdi.[3]

Tespitlerimize göre, Osmanlılarda, Haremeyn'e ilk kez surre gönderen padişah, Yıldırım Bayezid olup, bu surre, o zaman devlet merkezi Edirne'den 80.000 altın olarak gönderilmiştir.[4]

---

1 İ.H. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Ank., 1972, TTK. Bsmv., s. 4. Daha fazla bilgi için bkz., s. 19-34.

2 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* (BOA), Mühimme Defteri, Nu.: 29, s. 179, Belge nu.: 76.

3 *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi* (TSMA), D. 1235.

4 Muhammed el-Emin el-Mekkî, *Hulefa-yı İzâm-ı Osmaniye Hazeratının Asûr ve Mebrûre ve Meşkûre-i Humâyûnları*, İst., Mtb-i Osmaniye, 1318, s. 19.

Âşıkpaşa-zâde, Çelebi Sultan Mehmed'in imâretler yaptırdığını, Mekke ve Medine'ye paralar gönderdiğini yazar. Neşrî ise, Çelebi Mehmed'in Medine'ye kendi vilâyetinden bazı yerleri vakfettiğini ve hediyeler gönderdiğini yazmaktadır. Çelebi Mehmet (Surre olarak) Haremeyn'e (Mekke ve Medine'ye) 14.000 altın göndermiştir.[5]

Sultan II. Murad, imâretler yaptırmış ve her sene kendisinin bulunduğu şehir ve kasabadaki seyyidlere kendi eliyle 1000 flori altın dağıtmayı âdet edinmişti. II. Murad, Ankara yakınında Balıkhisar bölgesinin gelirleri ile, o bölgede yaptırdığı büyük bir köprünün geçiş ücretlerini de Mekke, Medine ve Kudüs halkına vakfetmişti.[6] Aynı padişah, düzenlettirdiği vasiyetnâmesinde, Manisa'daki malının 1/3 ünü (10.000 flori) Haremeyn'e vakfetmiştir. Her yıl 3500 floriyi de surre olarak göndermiştir.[7]

Fâtih, İstanbul'un fethinden sonra, büyük başarısını müjdelemek için Hacı Mehmed Zeytûnî ismindeki bir bilgin ile Mekke emirine Fetihnâme ve hediyeler göndermiştir. Fâtih bu mektubunda, İstanbul'u tanıtıp tasvir ettikten sonra, kiliseleri câmiye çevirdiğini bildirmiştir. Padişah, elçisi ile Mekke emîrine hediye olarak, ayarı tam 2000 altın ile, ayrıca ganimet malından da Mekke ve Medine'deki seyyidler ve nâiblerle; fakirlere ve hademeler de dâhil olmak üzere 7000 altın yollandığını bildirip, duâsını istemektedir. Emîr de, padişaha mukâbil hediyeler göndermiştir.[8]

İkinci Bayezid'in suresi 14.000 düka altını idi. Bu surrenin yarısı Mekke, yarısı Medine sakinlerine âit olmak üzere, her yıl gönderilmesi âdet olarak benimsenmişti.[9] İkinci Bayezid'in bu surresinden dolayı, büyük Arap şairi, Medine'li Ahmed b. Uleyyif, Haremeyn halkının şükrân duygularını dile getiren ve padişahı öğen bir kaside yazıp, padişaha sunulmak üzere gönderdmişti. Daha sonra İstanbul'a gelen şair, bu beliğ kasidesini padişaha sunmuştur. Bundan, son derece duygulanan II. Bayezid', şâire 1000 altın bağışladığı gibi, her sene kendisine 100 dinar da surre gönderileceğini yazı ile bildirmiştir.[10]

---

5 M.E. el-Mekkî, a.g.e., s. 19.

6 Âşık Paşa-Zâde, s. 196; İbrahim Rifat, *Mir'âtül-Harameyn*... Kahire, cüz: I-II, 1344 1925, cüz: II, s. 309.

7 İ.H. Uzunçarşılı, *M.M. Emirleri*, s. 13, dipnot: 6.

8 Feridun Ahmed, *Mecmua-i Münşeât-i Selâtîn*, c. I-II, 2. bsm., İst., 1275, c. I, ss. 55.; 232-33; 266.

9 Eyyub Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, İst., 1301-1306, C. I-III, c. I, ss. 670 ve 707; M.E. Mekkî, a.g.e., s. 19.

10 E.S. Paşa, *Mir'ât*, c. I, s. 670-71.

Hicaz topraklarının Osmanlı hâkimiyetine girmesinde, 1517 yılı, bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü, eskiden Mısır'dan yönetilen yerler, bu tarihle birlikte Osmanlıların eline geçmeye başlamıştır. Bunların başında Hicaz geliyordu. Osmanlılar, Hicaz'ı nüfus ve yönetimleri altına aldıktan sonra Mekke Emirlerini, Memlûk devleti zamanından beri devam eden-gelen usûl, görenek üzere vazifelerinde devam ettirmeyi uygun bularak, bunların kendi bölgeleri dâhilindeki yetkilerini kabul etmişler ve yalnız Mekke ve Medine'de her sene yenilemek suretiyle Mısır'dan gönderilen muhafız kuvvet bulundurmakla yetinmişlerdi.

Yavuz Selim, Haremeyn'e 200.000 flori altın ve deniz yoluyla 7000 irdeb zahire gönderdi. Bu zahirenin, 2 bini Medine ve 5 bini Mekke içindi. Bunların dağıtımı için, surre emiri olarak Emir Muslihuddin'i ve iki kadıyı da özel görevli olarak görevlendirdi. Ellerine bir de surre dağıtım defteri verdi ki, dağıtım bu deftere göre yapılmıştır. Ayrıca her yıl surrenin gönderilmesini de emretmiştir.[11]

Evliya Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in Anadolu surresi olarak Haremeyn'e her yıl 62.000 altın gönderdiğini ve Yavuz Selim'in vakıflarından çok kerre Haremeyn'e 100.000 hırka, cübbe ve iç çama ır gittiğini yazar.[12]

Kâbe'yi, eski halifeler gibi, tamir ve tezyine çalışan ilk Osmanlı padişahı, Kanunî olmuştur. Bu tezyinatın cevazı hakkında müfti Ebu'-s-Suûd Efendi'den fetvâ almıştır. Hanefî, Şâfiî, Malikî ve Hanbelî mezhepleri için, 4 ayrı medrese yaptırıp, bunlara, Osmanlı medreseleri usûlüne göre talebe ve mu'îd tayin ettirmiştir. Hz. Peygamber'in zevcesi Hz. Hatice'nin, önce mescide dönüştürülen evini tamir ettirerek, üzerine bir kubbe yaptırmıştır. Mekke'nin en büyük ihtiyacı olan su yolları için tahsisat ayırtmış, Kâbe örtüleri için vaktiyle Mısır Sultanları tarafından kurulan vakıflara, yenilerini ilâve etmiştir.[13]

Aynı zamanda Kanûnî, İmparatorluğun diğer yörelerinde de bu türlü tesisler vücûda getirmiştir. Bağdad'da Şiilerin çok önceden yıkmış oldukları İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe türbesini imar ve bunun yanında bir cami ile bir imaret inşa ettirmiştir. Yine Bağdad'daki Kâdiriyye tarikatının kurucusu Şeyh Abdulkadir Geylânî Türbesini ve Camiini tamir ile, bunlara yeterli derecede vakıflar tahsis eylemiştir.

---

11 Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, Mtb-i Âmire, 1279, c. II, s. 372; E. Sabri, *Mir'ât*, c. I, s. 677; İ.H. Uzunçarşılı, *M.M. Emirleri*, s. 18.

12 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, C. I-X, 1314-18; 1928-32, değişik matbaalar, C. I, s. 161.

13 M. Tayyib Gökbilgin, *İslâm Ansikopedisi*, C. XI, s. 150, "Süleyman I" maddesi.

Kanunî, Mısır'da birçok köyü para ile satın almak suretiyle vakıf hâline getirip, gelirlerini Mekke ve Medine'ye vakfetmiştir. Bu suretle Mekke halkına 3000 irdeb, Medine halkına 3000 irdeb; fakirlere verilmek üzere 500 irdeb Yenbû ve 500 irdeb de Cidde limanına tahsis edilmişti. Bu mahsuller, Süveyş'den deşişe (buğday) gemileri ile Yenbû ve Cidde limanlarına sevkedilirdi. Buralardan Mekke ve Medine'ye ulaştırılırdı. Mekke şehrinde, gönderilen bu hubûbatın içine konduğu, özel olarak yaptırılmış birçok anbar vardı. Anbar emini de, hak sahiplerine, istihkak pusulaları gereğince hubûbatı dağıtırdı. Böylece Kanunî, Hicaz'a gönderilen hubûbat miktarını artırmıştır. Haremeyn için, 18.000 kırmızı eşrefî dinar göndermiştir.

İkinci Selim de gönderilen hububatı artırmış; kadı, müftü ve müderrisler gibi Mekke ehlinin bazılarına elbiseler hediye etmiştir. Ayrıca İkinci Selim, imar ve su yollarını tamir ve Mescid-i Haram'ı mermer kubbelerle tezyin ettirmiştir.

III. Murad, 1576'da Mekke'ye üç parça kandil göndermiştir. Bu kandiller, altından yapılmış olup, süslü taşlarla murassâ ve çok süslü birer san'at eseri idiler. III. Murad, Osmanlı Sultanları içinde, Haremeyn'e ilk kez kandil astırmak şerfine ulaşandır.[14]

Mizâb-ı Rahmet denilen Kâbe oluğu, Kanûnî Süleyman zamanında değiştirilmesi gerektiğinde, simîn (gümüş) ile süslenmişti. 1612'de Sultan I. Ahmed Han, bu kez mizâbın altınlarla süslenmesini istemiş, ve mizâb altınlarla süslenmişti. Çok dindar olan bu padişah, babası III. Mehmed'in 50.000 altına satın aldığı ve devamlı şekilde yüzük olarak parmağına takdığı "Şebçerağ" adlı pırlantayı da Ravza-i Mutahhara'ya gönderip astırmıştır. Şebşerağ, çevresinde daha küçük 220 elmasla süslü bir levhanın üzerindedir. Şimdi Topkapı Sarayı'ndadır.[15]

Yine I. Ahmed 1615'de iki kıta elmas parçayı hediye olarak göndermiştir. Bu elmas parçası 80.000 altın kıymetinde olup, çok güzeldi.[16]

I. Mahmud, Hz. Muhammed'in merkadi üzerine kandil astırmıştır. Üçgen şeklinde, mücevherli altın bir çerçevenin üç ucuna 750–800 kırat büyüklüğünde 3 zümrüt konmuştu. Çanak, yekpâre akîkden oyma

---

14 E.S. Paşa, *Mir'ât*, c. I, s. 823 ve 826.

15 Mustafa Naîmâ, *Tarih-i Naîmâ*, c. I–IV, İst., 1281–83, Mtb-i Âmire, c. II, ss. 90–91 ve 105.

16 E.S. Paşa, *Mir'ât*, c. I, s. 827.

idi. Altında 40 okka hürmüz incisinden bir püskül vardı. Kandilin çerçevesinde ve çanağın üzerinde 3000 parça elmas bulunuyordu.[17]

Hicaz'ın Türkler elinde kaldığı 4,5 asır boyunca Hz. Peygamber'imizin türbe kandillerinde gül yağı yakılmıştır.

Mekke'ye her sene gönderilmesi mu'tâd olan 14 tonluk 7 top renkli sofun, satın alınması ve gönderilmesi için yazışmalara şâhit olmaktayız. Bu yazışmalar III..Mustafa zamanında daha da artmıştır[18].

II. Mahmut da, üç mücevher ve murassa avîze yaptırıp, Ravza'ya göndermiştir. Ravza'dan alınıp, tamir için İstanbul'a gönderilen iki elmas ve zümrüt avize ile beraber Medine'ye gitmiştir.[19]

I. Abdülmecid de kandil göndermiştir.[20] Sultan Abdülaziz'in annesi, bir kısmı Mâkâmât-ı Erbaa önlerinde ve bir kısmı da Harem-i Şerîf kumluğunda yakılmak üzere, 1872 senesinde birçok parlak şamdanlar göndermiştir.[21]

Bu sıralamış olduğumuz; avîzeler, kandiller, şamdanlar, pırlanta yüzükler, elmaslar dışında, gönderilen başka hediyeler de olmuştur. Bu hediyeler şunlardır:

Nâdir ve kıymetli halılar; bahâ biçilmez mushaflar; okkalarla buhurlar, tütsüler; mücevherli kılıçlar; gümüş perde halkaları; yaldızlı levhalar; inciden, mercandan, akîkden yapılmış değerli tesbihler; Emîre ve diğer görevlilere mahsus sırmalı, elmas ve inci işlemeli kaftanlar, hil'atler.

Osmanlının, Haremeyn'e yardımı, sadece ekonomik yönden değildir. Bu bölgede, bilimsel ve kültürel faaliyetlerin gelişmesini sağlamak amacıyla da büyük çabalar harcadığı görülür. Nitekim, başta Osmanlı sultanları olmak üzere her kademedeki devlet görevlileri ile, imkân sahibi olan diğer kimseler tarafından vakıf suretiyle yüksek dereceli medreseler kurulmuştur. Öyleki, Medine'deki III. Murad ve III. Mehmed medreseleri, devrin, en yüksek tahsil veren medreseleri olarak kabul ediliyordu. Ayrıca Osmanlılar, buralardaki kütüphanelere de merkezden, yani İstanbul'dan birçok kitap göndermişlerdir. II. Mahmud, Medine'de kurduğu kütüphaneye 4569 cild yazma eser bağışlamıştır. Sultan Abdülaziz Hz. Peygamber'in türbesine 143 parça değerli Uşak

17 *Osman Gazi'den Atatürk'e* isimli gazete (ebadı: 30x42 cm) s. 52.

18 BOA, *Cevdet, Evkaf*, Nu.: 19443 (Sene: 1180/1766)

19 Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. I–XII, İst., 1292–1301, c. X, s. 241–2.

20 BOA, *İrâde, Dâhiliye*, Nu.: 4926 (Sene: 1261/1845).

21 E. S. Paşa, *Mir'at*, c. I, s. 827.

halısı göndermiştir. Sultan II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid, Medine'de birer kütüphane ile birlikte birer de medrese kurmuşlardır. Abdülmecid, Han, kendi kütüphanesine 1659 kitap göndermiştir. Şeyhülislam Arif Hikmet Efendi'nin Medine'ye gönderdiği yazma eser sayısı ise, 5404'dür. Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi, Osmanlılar, bölgenin bilimsel bakımdan gelişmesi için de imkânları nisbetinde oraya yardımı bir görev biliyorlardı. Gönderilen bu eserler Arapça, Farsça ve Türkçe eserlerdir.

Mekke ve Medine'nin onarım ve bakımı; sultan bağışlarıyla yaşıyan çeşitli Arap göçebelerinin iâşeleri; İstanbul'dan Mekke'ye ulaşan hac yolunun bakımı, onarımı ve güvenliği; Şam'dan Medine ve Mekke'ye değin, su yollarının, su ve yiyecek depolarının onarımı; Surre Emini tarafından her yıl götürülen büyük paralar ve hediyeler; Mısır ve Suriye'den sağlanması gerekli hubûbat; Cidde ve civarının kamu gelirlerinin kullanımı; bir muhafız birliği eşliğinde, Arap çöllerinde hacıları götürmek için görevli Şam Paşası'nın yürüyüşü; vakıf medreseler; gönderilen yazma eserler, bütün bunlar devlet hazinesine her yıl çok büyük masraflara yol açmıştır. Istanbul'da surre törenleri için yapılan giderler de bunlara eklendiğinde, masraflar daha da artmaktadır.

Bütün bu sıraladığımız hususlar, Türklerin Kâbe'ye yaptıkları hizmetleri, açıkca ortaya koymaktadır.

İSLAM MEZHEB VE FIRKALARININ BİRBİRİNE YAKLAŞTIRILMASI KONUSU

Yazan: Muhibbuddin el-HABİB

Ter.: Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

Müslümanları, düşünce, kanaat, yönelim ve gaye bakımından birbirlerine yaklaştırmak İslâmın en büyük hedeflerinden biri olduğu gibi; aynı zamanda, (onların) kuvvetlenmesini, kalkınmasını ve ıslahını sağlayacak olan en önemli faktörlerden biridir. Ayrıca bu, her yerde ve her zaman Müslüman Milletlerin ve İslâm ümmetinin de yararınadır.

Bu yaklaştırma çağrısı art niyetlerden uzak olur; çağrının tafsilatından doğacak zarar, sonuçta elde edilmesi umulan faydadan daha az olursa, o takdirde her müslümanın bu çağrıya koşması ve bu çağrının başarıya ulaşması için müslümanlarla yardımlaşması gerekir.

Son senelerde bu çağrı hakkında söylenenler artmış ve bu çağrıdan ve hakkında söylenenlerden o kadar etkilenilmiştir ki, sonunda dört fıkhî mezhebe mensub olan Ehl-i Sünnet'in en büyük ve en meşhur dînî eğitim merkezi olan el-Ezher bile bundan etkilenerek bu yaklaştırma fikrine; Salâhaddîn el-Eyyûbî'den bu ana kadar kesintisiz bağlı kaldığı çerçeveyi aşacak bir genişlikte sahip çıkmıştır. Bu yüzden el-Ezher bu çerçevenin dışına çıkıp, başta Oniki imamcı Şia olmak üzere diğer mezheblerle tanışmak istemiştir. el-Ezher şu anda henüz bu yolun başlangıcında bulunmaktadır. Onun için bu tehlikeli mevzû; konuyla ilgilenen, meselenin içyüzüne vâkıf ve doğacak netice ve aksaklıkları müdrik müslümanlar tarafından araştırılmaya, incelenmeye ve tartışılmaya değer bir konudur.

Dinî meseleler, özellikleri icabı zor olduğu için bunları çözmeye çalışırken hikmetle, basiretle ve doğru bir şekilde ele almak gerekir. Bu konuları araştırmaya teşebbüs edenlerin de meselelerin içyüzünü iyi bilmesi, Allah'ın bahşettiği bir nûra (basirete) sahip olması, araştırma ve hüküm vermede âdil olması gerekir ki çalışmanın gâyesi gerçekleşsin ve Allah'ın izniyle faydalı sonuçlar elde edilsin.

Bu konuda ve birden fazla tarafı ilgilendiren her konuda, bizce öncelikle üzerinde durulması gereken husus şudur: Bu yaklaşmanın

başarıya ulaşmasının en önemli şartlarından biri, konuyla ilgili iki veya daha fazla tarafın karşılıklı anlayış içerisinde olmalarıdır. Buna, Ehl-i Sünnet ile Şia'yı yaklaştırma meselesinden bir örnek verelim:

Mısır'da, Ehl-i Sünnet ile Şia'yı birbirine yaklaştırma fikrini yaymak için Şii bir devletin bütçesiyle bir merkez açıldığı görülmektedir. Bu cömert Şii devleti; böyle bir merkezi Tahran, Kum, Necef, Cebel-i Âmil ve bunun gibi, Şia mezhebinin propağanda ve yayılma merkezlerinde kurma cömertliğini göstereceğine; kendisine ve kendi mezheb mensuplarına bu konuda cimri davranıp bu ikramı bize göstermiş, bu resmî cömertliği bize tahsis etmiştir.[1]

Son yıllarda bu Şii propaganda merkezleri karşılıklı anlayış ve yakınlaşma fikrini yıkan, tüyler ürpertici kitaplar neşretmişlerdir. Bu tip kitaplardan biri de "ez-Zehrâ" adlı üç ciltlik bir eserdir. Eseri Necef ulemâsı neşretmiştir ve bu eserde müminlerin emîri Ömer b. el-Hattâb'ın, erkek suyundan(!) başka şifâsı olmayan bir hastalığa mübtelâ olduğunu söylemişlerdir. Cezâyir âlimleri başkanı üstaz el-Beşir el-İbrahimî Irak'ı ilk defa ziyaret ettiğinde bu ifâdeleri görmüştür. Mezheb taassubuyla bu gibi iftiralara başvuran bu kirli ruhlar, biz Ehl-i Sünnet'ten daha çok bu yakınlaşma çağrısının muhâtabıdırlar. Bizimle onlar arasındaki temel ayrılık noktası; onların Ehl-i beyt'e bizden daha çok bağlı oldukları ve İslâm dininin kendilerinin omuzlarında yükseldiği Sahâbe hakkında, müminlerin emiri Ömer b. el-Hattab için bu derece iğrenç sözleri söyleyerek kadar kin ve nefret beslemelerini gizlemeleri –bilakis bunu açıkça söylemektedirler– iddiasına dayandığına göre; önce onların İslâm'ın ilk önderlerine karşı besledikleri kin ve nefreti azaltmaları ve Ehl-i beyt'e karşı hürmet ve saygıda aslâ kusur etmeyen, onlara karşı şerefli bir tavır takınan Ehl-i Sünnet'e teşekkür etmeleri bir hakşinaslık gereğidir. Ehl-i Sünnet'in Ehl-i beyt'e karşı tek kusuru(!) ise, bizim onları ilahlar edinip Allah'la beraber onlara tapmamamızdır. Bizimle onların yakınlaşması istenen bu konuyla ilgili olarak, onların Ehl-i beyt'e taptıkları ise, hâlihazırdaki durumlarında açıkça görülmektedir.

---

1 Onlar bu tercihlerini çeşitli asırlarda tekrarlamışlar ve bu gibi amaçlarla gönderdikleri propagandacıların çalışmaları sonunda Irak; Şiilerin azınlıkta olduğu Sünnî bir ülkeden Sünnilerin azınlıkta olduğu Şii bir ülke hâline dönüşmüştür. Onların bu propagandacılardan biri Celaluddin es-Suyûti zamanında İran'dan Mısır'a gelmiş ve es-Suyûti buna el-Havî li'l-Fetâvâ (Müniriyye baskısı, I. 330) adlı eserinde işaret etmiş ve bu propagandacıdan dolayı "Miftâhul-Cenne fi'l-i'tisami bi's-Sunne (Cennet'in anahtarı Sünnet'e sarılmaktadır)" adlı bir eser telif etmiştir.

Yaklaşmaları ve anlaşmaları istenen iki tarafın bir noktada anlaşmaları şarttır. Anlaşma ise, zıt kutupların bir araya gelmeleriyle ve anlaşma çağrısı ve bunu gerçekleştirme gayreti–şu anda olduğu gibi–tek taraflı olmadığı takdirde mümkündür.

Şia mezhebinin başkentleri ile, Şiilik propagandası yapma ve kendi dışındakilere saldırma konusunda son derece faal olan propaganda merkezleri dururken bir Ehl-i Sünnet ülkesi olan Mısır'da bir tek merkez kurarak bu yakınlaşmanın sağlanmaya çalışılmasına dair söylediklerimiz; bu yakınlaşma ile ilgili bir dersin, karşılığı ve benzeri Şii okullarında okutulmadan Ezher'in ders proğramlarına konması hakkında da aynen geçerlidir. Yok eğer–şu anda olduğu gibi–bu iş, ilgili iki veya daha fazla taraftan sadece birisine münhasır kalırsa bundan başarı beklemek boşunadır. Tabii bir de buna karşı hiç te hoş olmayan bir reaksiyon doğmazsa!

En ahmakça tanışma yollarından biri ise esası bırakıp işe teferruattan başlamaktır (!)

İSLAM HUKUKU (FIKIH)

İslâm hukuku, Ehl-i Sünnet ve Şia nezdinde, iki tarafın ortaklaşa kabul ettiği esaslara dayanmamaktadır. Ehl-i Sünnet'in dört imamının fıkıh alanında dayandıkları esaslar, Şia'nın fıkıh alanında kabul ettiği esaslardan farklıdır. Her iki taraf teferruatla uğraşmadan önce bu esaslar üzerinde anlaşmadıkça; her iki taraf ilmî ve dinî müesseselerinde bu konuda karşılıklı bir anlayış içerisinde olmadıkça, esasları bırakıp teferruatla vakit geçirmenin hiçbir yararı olmaz. Esaslar (usûl) derken fıkıh usûlü (İslâm hukuk metodolojisi) ni değil, her iki tarafın kabul ettiği dinin birinci derecedeki kaynaklarda mevcut temel esaslarını kastediyoruz.

TAKIYYE MESELESİ

Samimi ve dürüst bir şekilde karşılıklı anlaşmamızın ilk engeli "Takıyye" adını verdikleri inançlarıdır. Çünkü bu dinî bir inanç olup onların bize karşı içlerindekini gizleyip bunun aksini izhar ederek (iki yüzlü davranmalarını) onlara mübah kılmaktadır. Bu yüzden anlaşmak istemedikleri, buna razı olmadıkları ve bunun için çalışmadıkları halde anlaşmak ve yakınlaşmak istiyor görünerek bizim saf kalblilerimizi aldatabilirler. Çünkü onlar bunu sadece karşı taraftan beklerler ve kendileri inançlarından kıl payı ayrılmazlar. Şayet takıyye ocakları-

nın temsilcileri bizleri, anlaşmaya doğru birkaç adım attıklarına iknâ etmiş olsalar dahi avâmı ve havâssı ile bütün Şia bu komedinin oyuncularından ayrı duracak ve onların kendileri adına konuşmalarını kabul etmeyeceklerdir.

KUR'AN-I KERİM'E DİL UZATMALARI

Hattâ birleşmeye doğru yapılacak olan yakınlaşma çalışmalarında onlarla bizim aramızda ortak kaynak olması gereken Kur'an bile (aramızdaki ihtilaf konuları arasındadır.) ! Çünkü onların inanç esasları temelde âyetlerin tevili ve onları Sahâbenin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) öğrenip anladığı; kezâ İslam'ın imamlarının, Kur'an'ın inişine şahid olan nesilden öğrendikleri mânâlardan farklı şekilde yorumlama esasına dayanır. Hatta bunun da ötesinde, Necef âlimlerinin önde gelenlerinden Hacı Mirza Hüseyin b. Muhammed et-Takiyy en-Nûri et-Tabersî H. 1292 yılında, Hz. Ali'ye ait olduğu söylenen kabrin başında "Faslu'l-Hitâb fi İsbâti Tahrifi Kitabi Rabbi'l-Erbâb (Rablerin Rabbi'nin Kitabının tahrif edildiğini ispat konusunda kesin söz)" adlı bir eser telif etmiştir. Şia bu âlime öylesine saygı duyar ve severdi ki, H. 1320 yılında öldüğünde onu Necef'te en mukaddes saydıkları el-Meşhed el-Murtazavî binasında Sultan Nâsır Li-dinillah'ın kızı Bânû el-Uzmâ'nın odasına defnetmişlerdir. Bu oda, el-Meşhed el-Murtazavi'ye kıble kapısından giden holün sağında kıble cihetinde yer alan hücredir. İşte bu kitapta o, çeşitli asırlarda yaşamış olan Şia âlim ve müctehidlerinden; Kur'an-ı Kerim'de bazı ilâveler ve eksiltmeler yapıldığına dair yüzlerce nakil ve rivâyet toplamıştır. et-Tabersi'nin bu kitabı H. 1293 yılında İran'da basılmış ve basıldığında etrafında gürültüler kopmuştu. Çünkü onlar Kur'an'ın sağlamlık ve güvenilirliği konusundaki şüphelerinin, önde gelen belli kişilere münhasır kalmasını ve yüzlerce mûteber kitapları içerisinde dağınık olarak kalmasını istiyorlar; bu inançlarını ortaya koyan delillerin bir kitapta toplanıp binlerce nüsha basılarak, hasımlarının eline geçmesini ve aleyhlerinde, herkesin gözü önünde duran apaçık bir delil olmasını istemiyorlardı. Şia'nın söz sahibi ileri gelenleri bu düşüncelerini açıklayınca, kitabın yazarı bu konuda onlara karşı çıkmış ve "Raddu ba'dı'ş-şubuhât ân fasli'l-hitâb fi isbâti tahrifi kitâbi Rabbi'l-Erbab ("Rabbler'in Rabbi'nin Kitabının tahrif edildiğini isbat konusunda kesin söz" kitabıyla ilgili bazı şüphelere cevap)" adlı bir eser daha yazmıştır. Müellif bu kitabı ömrünün son yıllarında ölümünden iki yıl kadar önce yazmış ve Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğunu isbat için sarfetmiş olduğu bu gayretlere karşılık olarak Şiiler onu

Necef'teki el-Meşhedi'l-Alevi binasındaki bu (kendilerince) mukaddes mekâna defnetmişlerdir.

Bu Necef'li âlimin Kur'an'da noksanlık olduğuna dair ileri sürdüğü delillerden birisi, eserinin 180. sayfasında Şia'nın "Velâyet sûresi" adını verdiği sûreyi zikretmesidir. Bu sûrede Hz. Ali'nin velâyeti zikredilmekte (ve şöyle denilmektedir): "Ey sizleri dosdoğru yola iletmesi için gönderdiğimiz peygambere ve veliye iman edenler... ilâh". Mısır Adalet Bakanlığı'nın önde gelen uzmanlarından ve Şeyh Muhammed Abduh'un en yakın telebelerinden, emin ve güvenilir bir zat olan Muhammed Ali Suûdi, müşteşrik Brayn'da bulunan elyazması bir İran mushafında bu sûreyi görmüş ve arapça satırları üzerinde farsça tercümesi bulunan bu sûreyi fotoğrafla[2] nakletmiştir. Bu sureyi et-Tabersi "Faslu'l-Hitâb" adlı eserinde zikrettiği gibi; Muhsin Fâni el-Keşmiri'nin "Debistan-ı Mezâhib" adlı farsça eserinde de bu sûre mevcuttur. Büyük müsteşrik Nöldeke de "Târihu'l-Masâhif (Mushafların tarihi)" adlı eserinde (II / 102'de), Allah'a isnad edilen bu uydurma sûreyi İran'da birçok defa basılmış olan bu kitaptan nakletmiş; keza Fransa'da neşredilen Journal Asiatique (Asya araştırmaları dergisi) de, yıl: 1842, s. 431–439'da bu sureyi neşretmiştir.

Bu Necef'li âlim, "velâyet sûresi"ni Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğunun bir delili olarak ileri sürdüğü gibi; müslümanlar nezdinde Sahih-i Buhari'nin sahip olduğu itibar derecesinde kıymet verdikleri el-Kâfi adlı eserin (İran, 1278 basımı) 289. sayfasından yaptığı şu nakli de delil olarak ileri sürmektedir:

"Ashâbımızdan birçok kimse Sehl b. Ziyad'dan, o da Muhammed b. Süleyman'dan o da bir arkadaşından, o da Ebu'l-Hasen (a.s.) den (yani ikinci Ebu'l-Hasen, Ali b. Musâ er-Rızâ (V. 206 h.) şöyle rivâyet etmişlerdir: "Ona "Şana canım fedâ olsun. Bizler Kur'an'dan öyle âyetler işitiyoruz ki bizdekiler işittiklerimiz gibi değil ve sizden bize ulaştığı gibi de okuyamıyoruz. Bundan dolayı günah işlemiş olurmuyuz?" dedim; "Hayır, nasıl öğrendiyseniz öyle okuyun, zira size onu öğreten biri gelecektir." cevabını verdi.

Bunun, Şia'nın, imamları Ali b. Musa er-Rıza'ya iftirâ ettikleri düzme bir rivayet olduğunda hiç şüphe yoktur. Fakat bu, onlara göre insanların Kur'an'ı, Osman mushafından öğrendikleri şekilde okumasının günah olup olmadığına dair bir fetvâ anlamına gelmekte ve daha sonra Şia'nın ileri gelenlerinin var olduğunu veya Ehl-i Beyt'ten

2 Aslında bu şekildedir fakat meşhur olan "telgrafla"dır. (Musahhih).

olan imamlar nezdinde mevcut olduğunu ileri sürdükleri Osman mushafına aykırı şeyleri birbirine öğretecekleri anlamını taşımaktadır. Nitekim Hüseyin b. Muhammed Takıyy en-Nûrî et-Tabersi "Faslu'l-Hitâb fi Tahrifi Kitâbi Rabbi'l-Erbâb" adlı eserini de, takıyye[3] inançları gereği ortaya çıkarmayıp kendi aralarında gizledikleri bu asılsız Kur'an ile, Hz. Osman mushafında yazılmış olan, bilinen ve her yerde yaygın olan Kur'an'ı karşılaştırmak için yazmıştır. Her ne kadar Şia, takıyye inancı gereği en-Nûrî et-Tabersi'nin bu kitabını kabul etmediklerini söylese de; kitab onların Kur'an'ın tahrif edildiğine kesin olarak inandıklarını isbat eden ve onların muteber kitaplarında yer alan, kendi âlimlerine ait yüzlerce rivâyeti ihtivâ etmektedir. Fakat onlar Kur'an hakkındaki bu inançları etrafında gürültü koparılmasını arzu etmemektedirler. Bu durumda onlara göre; biri genel ve herkesçe bilinen, diğeri ise "velâyet sûresi"ni de ihtivâ eden özel ve gizli olmak üzere iki Kur'an bulunmaktadır. Bu suretle onlar imamları Ali b. Musa er-Rıza'ya iftira ederek isnad ettikleri "Nasıl öğrendiyseniz öyle okuyun, zirâ size onu öğreten biri gelecektir." sözünü uygulamış olmaktadırlar.

Şia'nın iddialarından biri de; İnşirah sûresinden " وجعلنا علياً صهرك " (Ali'yi de sana damat kıldık)" diye bir âyetin çıkarıldığıdır. Onlar bu sûrenin Mekke'de inen sûrelerden olduğunu; Hz. Ali'nin ise Mekke'de iken Peygamberimizin dâmadı olmadığını bildikleri halde, utanmadan bu iddâda bulunmaktadırlar. Halbuki Mekke'de Peygamberimizin tek dâmâdı el-Âs b. er-Rabî el-Emevî idi. Hz. Ali Hz. Fâtıma'nın üzerine Ebû Cehl'in kızıyla evlenmek istediğinde Hz. Fâtıma durumu babasına şikayet etmiş, Rasûlullah (s.a.v.) da Mescid-i Nebevi'nin minberinde el-Âs b. er-Rabi'i övmüştü. Hz. Ali, Hz. Peygamberin bir kızını alarak ona damat olduysa; Allah Hz. Osman'ı da, onun iki kızını almasıyla ona dâmat yapmıştır. Hatta Hz. Osman'ın ikinci hanımı vefat edince Rasûlullah ona "Eğer (üçüncü) bir kızım daha olsaydı seni onunla da evlendirirdik." demiştir.

Onların âlimlerinden Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib et-Tabersi (H. 588'de ölen İbn Şehr Âşub'un hocalarından biridir) de "el-

3 "Takiyy' ismi onlar arasındaki yaygın isimlerdendir. "Faslu'l-Hitab fi İsbâti tahrîfi Kitabi Rabbi'l-erbâb" adlı eserin müellifi en-Nûri et-Tabersi'nin babası da Takiyy adını alanlardandır. Onlar bu ismi "takvâ" kelimesinden değil "takıyye" kelimesinden almaktadırlar. Bu sebeple doğduğunda çocuğuna "Takiyy" adını veren baba, çocuğun "takıyye" ve müslümanlara karşı esas inancını gizleyip, onların inandıklarına inanıyor görünme konusunda son derece başarılı olmasını umarak ona bu ismi vermektedir.

ihticâc âlâ ehli'l-lecâc –inatcılara karşı deliller)" adlı eserinde Hz. Ali'nin zındıklardan birine –ismini zikretmedi– "Senin bana gâlip gelmen ise (Şayet yetim kızlarla evlendiğiniz takdirde onlar hakkında adâleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, size helâl olan (başka) kadınlardan (ikişer, üçer, dörder) alın) (en-Nisâ, 4) âyetini bilmediğini gösterir. Yetim kızlara adaletli davranmak başka kadınlarla evlenmeye benzemez; bütün kadınlar da yetim değildir." dediğini nakletmiş ve şunları ilâve etmiştir:

"Daha önce de belirttiğim gibi bu, münafıkların[4] Kur'an'dan çıkardıkları şeylerdendir; onlar yetim kızlardan bahsedilen kısım ile kadınlarla evlenmeden bahseden kısım arasında Kur'an'ın üçte birinden fazla tutan hitâb ve kıssaları ihtiva eden ayetleri Kur'an'dan çıkarmışlardır."

HATTÂ Hz. ALİ'YE İFTİRALARI

İşte bu söyledikleri onların Hz. Ali'ye iftirâlarından biridir. Bunun iftira olduğunun delili de, müslümanların halifesi olduğu süre içerisinde, belirtilen yerden çıkarılmış olan Kur'an'ın üçte biri tutarındaki âyetleri ortaya çıkarmaması, müslümanlara bu âyetleri yazıp bunlarla hidayeti bulmalarını ve bu ayetlerin hükümleriyle amel etmelerini emretmemiş olmasıdır.

MİSYONERLERİN SEVİNCİ

"Faslu'l-Hitâb fi İsbâti tarîfi Kitâbi Rabbi'l-erbâb" adlı eser, seksen küsür sene önce ortaya çıkıp İran, Necef ve diğer ülkelerdeki Şiî ve Şiî olmayan çevrelerde yayılınca-ki Kitap Allah'a ve peygamberine yapılan bu ve benzeri onlarca ve yüzlerce iftira ile doludur –İslâm düşmanı misyonerler buna çok sevinmişler ve kitabı kendi dillerine tercüme

---

4 Ebû Mansur et-Tabersi münafıklarla Rasûlullahın ashâbını kasdetmektedir. O Ashab ki Kur'an'ı toplamış ve Hz. Ali b. Ebi Talib bile halifeliği süresince, Hz. Osman'ın yazdırttığı Kur'an ile amel etmiştir. "el-İhticâc alâ ehli'l-Lecâc" adlı eserde yer alan Hz. Ali'nin ağzından uydurulmuş bu söz gerçekten onun ağzından çıkmış olsaydı onda Kur'an'ın kaybolmuş olan üçte birinden fazlası bulunduğu halde onu ortaya çıkarmaması, onunla amel etmemesi, en azından hilafeti süresince insanların onu birbirine nakletmesini, böyle yapmasına hiçbir engel de bulunmadığı halde emretmemesi İslâm'a bir ihanet sayılırdı. Buna rağmen, Kur'an'ın bu kadar kısmını, nifaka(!) razı olup, onu tercih ederek gizlemesi; şayet bu hezeyanları onun söylediği doğruysa, o takdirde sen "el-ihticâc alâ ehli'l-Lecâc" kitabının yazarının bu kitabıyla, Hz Peygamberin ashâbına sövüp, onları münafıklıkla suçlamadan önce, bizzat Hz. Ali'ye sövmüş ve onu hâinlik ve küfürle suçlamış olduğunu anlarsın.

etmişlerdir. Muhammed Mehdî el-Isfahânî el-Kâzımî bunu "Ravdâtu'l-Cennât" adlı kitaplarına zeyl (ek) olarak yazdığı "Ahsenu'l-Vedîa" adlı eserinde (c. 2, s. 90'da) zikretmiştir.

Ayrıca, onların (Sahih-i) Buhari'si olan el-Kuleyni'nin "el-Kâfi" adlı eserinde de (konuyla ilgili) sarih iki rivayet vardır. Bunlardan birincisi eserin İran, 1278 baskısının 54. sayfasında olup, şöyledir:

"Câbir el-Cu'fi şöyle demiştir:

Ebû Cafer'i (a.s.) şöyle derken işittim: "Kim Kur'an'ın tamamını, indiği şekliyle topladığını iddia ederse yalan söylemiş olur. Kur'an'ı indirildiği gibi ancak Ali b. Ebi Tâlib ve ondan sonraki imamlar toplayıp ezberlemişlerdir."

Her Şiî, onlarca bizim Sahih-i Buharî derecesinde kabul edilen bu "el-Kâfi"yi okur ve bu rivâyete inanır. Fakat biz Ehl-i Sünnet, biz şöyle deriz: "Şia bu rivâyetle Ebû Ca'fer el-Bâkır'a (r.a.) iftirâ etmişlerdir. İftira ettiklerinin delili de, efendimiz Ali'nin (r.a.) Kûfe'deki halifeliği süresince ancak, Allah'ın, onun kardeşi efendimiz Hz. Osman'a toplamayı, çeşitli ülkelere gönderip yazmayı ve şimdiye kadar ve kıyamete kadar her asırda onunla amel edilmesini emredip yaymayı nasib ettiği mushaf ile amel etmiş olmasıdır. Şayet Hz. Ali'nin elinde başka bir mushaf olsaydı -ki o zaman hâkimiyeti sınırları içerisinde hiç kimsenin kendisine karşı çıkamıyacağı bir halife ve hâkim idi - kendisi onunla amel eder, müslümanlara bu mushafın her yere ulaştırılmasını ve onunla amel edilmesini emrederdi. Şayet elinde başka bir Kur'an olmuş olsa da onu müslümanlardan gizlemiş olsaydı, o zaman Allah'a, peygamberine ve İslâm dinine ihanet etmiş olurdu.

Bu günahkar sözleri İmam Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan işittiğini iddia eden Câbir el-Cu'fi onlara göre güvenilir biri olsa da, müslümanların imamları (olan âlimler) ce yalancı olarak tanınmaktadır: Ebû Yahyâ el-Hımmânî Ebû Hanife'yi şöyle derken işittiğini söylemiştir: "Gördüğüm insanlar içerisinde Atâ'dan daha faziletlisini, Câbir el-Cu'fi'den de daha yalancısını görmedim."[5]

El-Kâfi'deki, Ebû Ca'fer'den rivâyet edilen bu birinci rivâyetten daha uydurma olanı, onun oğlu Ca'fer es-Sâdık'a iftira edilen ikinci rivâyettir; bu da (Sahih-i) Buharîleri olan el-Kâfi adlı eserin İran, 1278 baskısı, s. 57'de yer almaktadır ve şöyledir

5 Bkz. Mecelletu'l-Ezher'deki (yıl, 1372, s. 307) makâlemiz.

"Ebu Busayr şöyle demiştir: Ebû Abdillah'ın yanına girdim (.... .....) Ebû Abdillah (yani Ca'fer es-Sâdık): "Bizde Fatıma'nın (a.s.) mushafı var" dedi.

— Fatıma'nın mushafı da nedir? dedim.

— Bir mushaf ki sizin şu mushafınız gibi üç mushaf eder. Allah'a andolsun ki bu mushafta, şu sizin mushafınızdan tek bir harf bile yoktur!" dedi.

Bunlar, Şia'nın Ehl-i beyt imamlarına iftira ettikleri eski rivâyetlerdir. Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleyni er-Râzî bu rivâyetleri bin küsür sene önce "el-Kâfi" adlı eserde kaydetmiştir. Bu rivâyetler ondan da öncedir, çünkü o bunları Şia binâsının mühendisleri ve yalancıların önderleri olan seleflerinden rivâyet etmiştir.

İspanya arap ve İslâm hakimiyetinde bulunduğu günlerde İmam Ebû Muhammed b. Hazm, (ülkenin) papazlarıyla, onların kitaplarındaki nasslarla ilgili münakaşalara girişiyor ve kitaplarının tahrif edildiğine, hatta asıllarının kaybolmuş olduğuna dair aleyhlerindeki delilleri ortaya seriyordu. O papazlar da İbn Hazm'a karşı, Şia'nın aynı şekilde Kur'an'ın da tahrif edilmiş olduğunu kabul ettiklerini ileri sürüyorlardı. İbn Hazm ise buna şu cevabı vermişti: "Şia'nın iddiası ne Kur'an'ın ne de müslümanların aleyhinde bir delil teşkil edemez, çünkü Şia Müslümanlardan değildir."[6]

İDÂRECİLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İslâmî hükümetlerimizin dikkatlerini çekmek istediğimiz tehlikeli gerçek şudur: Ca'feriyye de denilen Oniki İmamcı İmamiye Şia'sı mezhebinin temeli, Hz. Peygamberin vefâtından şu âna kadar (gelmiş geçmiş) bütün İslâmi idâreleri –Ali b. Ebi Talib'in hüküm sürdüğü yıllar hariç– gayr-ı şer'î idâreler olarak kabul etme esasına dayanır. Yine onlar bu yüzden hiçbir şî'nin bu hükümetlere kalpten ve samimi olarak bağlanıp boyun eğmesinin câiz olmadığını, aksine onlara karşı düşmanlık besleyip, bu düşmanlığını gizlemesi gerektiğini, çünkü geçmişte kurulmuş, şu anda mevcut olan ve ileride kurulacak olan bütün idarelerin gâsıp idareler olduğunu söylerler. Şia dinine ve onların gerçek inançlarına göre meşrû idareciler –ister fiilen idareyi ele almış olsunlar, ister olmasınlar– ancak oniki imamdır. Onların dışında, Ebubekir ve Ömer'den şu ana kadar müslümanların işlerini idare etmeyi üstlenen

6 Bkz. İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal, (Kâhire, 1. baskı); II. 78; IV, 182.

bütün idareciler ne kadar İslâm'a hizmet etmiş olsalar ve her ne kadar İslâm'ı yayma, Allah'ın dinini yeryüzünde hâkim kılma ve İslâm dünyasının yayıldığı alanı genişletme uğrunda güçlüklere göğüs germiş-olsalar da yine de kıyamete kadar müstebidler ve gâsıplar olarak kalacaklardır.

HZ. EBUBEKİR VE ÖMER'E KİNLERİ

Bu kinlerden dolayı Şia, Ebûbekir, Ömer ve Osman ile Hz. Ali dışında idareye geçen herkese lânet okur. Onlar İmam Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali b. Musa'nın, kendisinin taraftarlarının Ebûbekir ve Ömer'e "Cibt (put)" ve "Tağut (şeytan, bâtıl)" adlarını vermelerini uygun gördüğünü söyleyerek ona iftira etmişlerdir.

Onların en büyük ve en mükemmel "Cerh ve Ta'dil" kitaplarından "Tenkîhu'l-Makâl fi Ahvâli'r-Ricâl"[7] adlı eserin müellifi Ca'feriyye'nin şeyhi, ikinci allâme, Âyetullah el-Mâmkânî bu eserinde; (es-Serâir) adlı eserin sonunda büyük muhakkık, Şeyh Muhammed b. İdris'ten; o da "Mesâilu'r-Ricâl ve mukâtebâtuhum ilâ mevlânâ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Mûsâ (a.s.)" adlı eserden, Muhammed b. Ali b. İsa'ya sorulan sorular cümlesinden olmak üzere şu rivâyeti nakletmiştir:

"Ona mektupla bir kimsenin nâsıb (yani Ehl-i Beyt'e düşmanlık besleyen biri) olup olmadığını anlamak için onun Cibt ve Tagut'u (Yani Hz. Peygamberin iki arkadaşı ve veziri Ebubekir ile Ömer'i Hz. Ali'den) öne geçirmesi ve onların imamlığına inanıp kabul etmesinden başka bir şeye gerek var mı? diye sordum. Şöyle cevab vermeyi tercih etti: "Kim bu görüşte ise o nâsıbî'dir." Yani, bir insanın Ehl-i beyt'e düşman kabul edilebilmesi için, onun Ebubekir es-Sıddık ve Ömer el-Fârûk'u (Hz. Ali'den) öne geçirmesi ve onların imam (halife) liğinin hak olduğuna inanması yeterlidir!

Şia; cibt ve tâğut tâbirlerini "Kureyş'in iki putu" duâsı dedikleri duâlarında da kullanmaktadırlar. Cibt ve tâgut ile de Ebubekir ile Ömer'i kasdetmektedirler. Bu duâ onların "Miftâhu'l-Cinân" adlı eserlerinin 114. sayfasında yer almaktadır ve bu kitap İslâm ülkelerindeki "Delâilu'l-Hayrât" adlı eser menzilesindedir. Dua şudur:

"اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد والعن صنمىْ قريش جبتيهما
وطاغوتيْهما ابنتيهما . . . الخ"

7 Necef, el-Matbaatu'l-Murtazaviyye, H. 1352; I. 207.

(Allahım Muhammed'e ve âilesine salât eyle. Kureyş'in iki putuna, iki tağutuna ve iki kızına da lânet et ..... ilah.) "(Kureyş'in) iki kızı" ile de müminlerin anası "Âişe" ile "Hafsa"yı kasdederler. Allah onların hepsinden razı olsun.

HZ. ÖMER'İN KATİLİNE SAYGI

İran'daki mecûsi ateşini söndüren ve buralardaki mecûsi ahâlinin İslâm'a girmesine sebeb olan efendimiz Ömer b. el-Hattab hakkındaki kinleri; onu öldüren mecûsi Ebû Lu'lu'eye "Ebû Sucâ'u'd-dîn (Dînin kahramanının babası)" adını verecek dereceye varmıştır.

Onların adamlarından Ali b. Muzâhir, Şia'nın şeyh ve önderlerinden Ahmed b. İshak el-Kummî el-Ahvas'dan; Ömer b. el- Hattab'ın öldürüldüğü günün en büyük bayram günü, (muhaliflere karşı) övünme; şeref, büyük temizlik, bereket ve teselli günü olduğunu rivâyet etmiştir.

İÇLERİNDEKİ HAKİMİYETLE İLGİLİ UKDE !!

Ebubekir, Ömer, Salahaddin el-Eyyûbi ve İslam için ülkeler fetheden ve onları Allah'ın dinine sokan, içinde yaşadığımız şu güne kadar buraları İslâm adına yönetenler, Şiâ'nın Allah'ın huzuruna çıkacakları (Şia) inancına göre, onların hepsi mütegallibe (zorba) ve zâlim idarecilerdir ve cehennemliktirler. Çünkü onların yönetimleri meşrû değildir. Onlar, Şia'nın kendilerine bağlanmasına, sadâkatla itaat etmesine ancak; takıyye inancının müsaade ettiği nisbette onlardan birşeyler koparabilme arzusu ve onlara düşmanlık beslediği halde dost görünmeyi istemesi nisbetinde müstahak (lâyık) tırlar. Onların temel inançlarından birine göre şu anda hayatta olan ve ortaya çıkmasını yani onunla birlikte yapacakları devrimi bekledikleri el-Mehdi'yi (onların onikinci imamıdır) kitaplarında zikrettikleri zaman, lakabının veya künyesinin yanına" "عج" harflerini yazarlar. Bu iki harf " عجل الله فرجه (Allah onun gelişini çabuklaştırsın)" cümlesinin kısaltılmış şeklidir. Bu Mehdi, binyüz seneyi aşan uzun uykusundan uyanıp kalktığında Allah onun ve ecdâdının hatırı için, gerek eskiden yaşamış olan gerek Mehdi'nin geleceği asırda hüküm sürmekte olan müslüman idarecileri –hepsinin başında Cibt ve Tağut (yani) Ebubekir ve Ömer ile onlardan sonra gelenler olmak üzere-diriltecek ve Mehdî, idareyi kendisinden ve kendisinin ataları olan onbir imamdan gasben aldıkları için onları muhakeme edecektir. Çünkü İslâm'da hüküm ve idare hakkı,

Hz. Peygamberin (s.a.v.) vefatından Kıyamet'e kadar Allah tarafından sadece onlara verilmiştir; onlardan başka kimsenin idareye geçmeye hakkı yoktur. Bu gâsıp tağutların muhakemesi sona erdikten sonra, onlara kısas uygular ve beşer yüzer ,beşer yüzer onların öldürülüp idam edilmelerini emreder ve bu suretle İslâm'ın başlangıcından itibaren her asırdaki idarecilerden toplam üçbin kişiyi öldürünceye kadar devam eder. Bu, kıyametteki son dirilişten önce dünyada vukû bulur. Bunu müteâkiben ölen ölüp, idam edilen edildikten sonra mahşer için asıl büyük diriliş vukû bulur, sonra ya Cennet'e ya Cehennem'e! Cennet Ehl-i Beyt ve onlar hakkında bu şekilde inananlar için, Cehennem de şiî olmayan herkes içindir! Şia bu diriliş, muhakeme ve kısas'a "Ric'at" der, ve bu hiçbir Şii'nin şüphe etmediği Şia'nın temel inançlarındandır. Ben bazı temiz kalpli insanların, Şia'nın son asırlarda bu inançtan vazgeçtiğini ileri sürdüklerini gördüm. Bu büyük bir hatadır ve gerçeklere aykırıdır.

ŞİİLİKTEN KOMÜNİSTLİĞE

Şiiler Safevi devletinden bu güne kadar bu inançlarına, eskiden olduğundan daha sıkı bağlıdırlar. Bugün ise onlar, ya bütün bunlara inanmaktadırlar, ya da çağdaş bir öğrenim görmüş olup gördükleri bu eğitim sebebiyle bu hurafeleri terkedip komünizm'e yönelmişlerdir. Gerek Irak'taki komünizm gerek İran'daki "Tudeh" partisi; Şii'liğin hurafelerini açıkça görerek, Şiiliği bırakıp komünist olan şiilerden oluşmuştur. Şiilerde orta yolu tutan bir parti yoktur; ancak mezhebci, diplomatik, partici ya da şahsi menfaatlerini gözeterek "takıyye" yapan ve dışarıya karşı göründüklerinin aksi inancı taşıyan kimseler vardır. "Ric'at" inancını onların muteber kitaplarından öğrenmen için sana Şia'nın şeyhi ve onlarca eş-Şeyhu'l-Mufîd adıyla tanınan Ebu Abdillah Muhammed b. en-Nu'man'ın "el-İrşâd fi Tarihi Huceci'llâhi alâ'l-İbâd" adlı eserinde (İran'da basılmış tarihsiz fakat Muhammed Ali Muhammed Hasen el-Külbâbtâkî hattıyla basılmış eski bir taşbasması nüsha, s. 398–402'de) söylediklerini nakledeyim:

"el-Fadl b. Şâzân, Muhammed b. Ali el-Kûfi'den o da Vehb b. Hafs'dan o da Ebû Busayr'dan şöyle rivâyet etmiştir: Ebû Abdillah (yani Ca'fer es-Sâdık) dedi ki: (Onbir asır önce doğduğu halde hâlâ ölmediğini ve kalkıp hüküm süreceğini iddia ettikleri onikinci imamları) el-Kâim, 23. gece ismiyle çağrılır; Aşure günü de kalkar. Muharrem'in onuncu günü onu rükün ile makâm arasında dikilmiş görür gibiyim, Cebrail onun sağında durmuş şöyle sesleniyor: "Allah için biât!" Bunun

üzerine Şia yeryüzünün her yerinden ona geliyorlar. Biat etsinler diye yeryüzü onlar için dürülüp bükülür. Gelen rivâyetlere göre o Mekke'den Kufe'ye gelir ve Necef'imizde konaklar; sonra buradan askerlerini diğer şehirlere gönderir. el-Haccâl Sa'lebe'den, o da Ebubekr el-Hadrami'den Ebû Ca'fer'in (yani Muhammed el-Bâkır'ın) (a.s.) şöyle dediğini rivâyet etmiştir; "el-Kâim'i (a.s.) Kûfe Necef'inde görür gibiyim. O Mekke'den buraya beşbin melekle yürümüş ve (şu anda) Cebrail sağında, Mikâil solunda, müminler önünde! O ise askerlerini (diğer) ülkelere gönderiyor."

Yine Abdulkerim el-Cu'fî şöyle rivâyet etmiştir: Ebû Abdullah (yani Cafer es-Sâdık)a; el-Kâim (a.s.) ne kadar hüküm sürecek?" dedim; "Yedi yıl! O zaman günler o kadar uzundur ki, onun bir yılı sizin on yılınız kadar olur. Böylece o sizin yıllarınızla yetmiş yıl hüküm sürmüş olur." dedi. Ebû Busayr ona; "Sana kurban olayım, Allah seneleri nasıl uzatır?" diye sordu. O da şu cevabı verdi: "Allah felek'e, beklemesini ve yavaş hareket etmesini emreder, böylece günler ve yıllar uzar. Onun kalkma zamanı gelince Cemâziyelâhir ayında ve Receb'in (ilk) on gününde insanların benzerini görmedikleri bir yağmur yağar. Bunun üzerine Allah müminlerin etlerini ve vücutlarını (bitkinin bitmesi gibi) bitirir. Sanki onların (kalkıp) saçlarındaki toprakları silkeleyerek gelişlerini görür gibiyim".

Abdullah b. el-Muğira şöyle rivâyet etmiştir: Ebû Abdillah (yani Ca'fer es-Sâdık) (a.s.) şöyle dedi: "Âli Muhammed'den el-Kâim, zuhur ettiğinde Kureyş'ten beşyüz kişiyi (kabirlerinden) kaldırır ve boyunlarını vurur. Sonra bir beşyüz kişiyi daha kaldırır, onların boyunlarını da vurur. Sonra yine bir beşyüz kişiyi kaldırır ve boyunlarını vurur; bunu altı defa tekrarlar." Ben ona: "Onların sayıları bu kadar olur mu?" diye sordum. (Onun buna şaşmasının sebebi, Hulefa-i Raşidin, Emeviler, Abbasiler ve Ca'fer es-Sadık'a kadar olan müslümanların idarecilerinin sayılarının bu miktarın onda birine bile ulaşmamasıdır) Ca'fer es-Sâdık: "Evet olur; hem onlardan hem de onların mevâlisinden[8] (toplam olarak üçbin kişi öldürülür.)" dedi. Başka bir rivâyette ise: "Bizim devletimiz devletlerin sonuncusudur. Bizim gidişatımızı gördüklerinde "Biz hükümran olsaydık, biz de onların gidişatına benzer bir yol izlerdik" dememeleri için Ehl-i Beyt bütün devletlerini bizden önce kurup hüküm sürdüler. "demiştir. Câbir el-Cu'fi de Ebû Abdillah (Ca'fer es-Sâdık) tan onun şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Âli Mu-

8 Mevali "Mevlâ"nın çoğuludur. Mevlâ ise, köle, köleyi azad eden, seven, arkadaş, komşu, ortak, akraba, tâbi olan mânâlarına gelir. (Mütercim).

hammed'den Kâim geldiğinde, içerisinde Kur'an'ın, indirildiği şekliyle öğretildiği çadırlar kuracaktır.[9] O zaman Kur'an'ı ezberlemek bugünkünden daha zordur." (Yani "bugünkü" ile insanların Ca'fer b. es-Sâdık zamanında da bulunan Osman Mushafını ezberlemesini kasdetmektedir. O zaman Kur'an'ın daha zor ezberlenmesi, onun Osman Mushafının tertibinden farklı olmasındandır.). Abdullah b. Aclân da Ebû Abdillah (a.s.) dan onun şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Ali Muhammed'in Kâim'i geldiğinde insanlara Dâvud'un hükmettiği şekilde hükmedecektir. (?!?!)" el-Fadl b. Ömer de Ebû Abdillah'tan şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Kûfe'den, Musâ'nın kavmine mensub yirmiyedi kişi (?!?!); Ashab-ı Kehf'den yedi kişi; ayrıca Yûşâ b. Nûn, Süleyman, Ebû Ducâne el-Ansâri, el Mikdad ve Mâlik el-Eşter, el-Kâim (a.s.) ile Kûfe'nin yukarısından çıkarlar, ve onun yanında onun yardımcıları ve idarecileri olurlar.?!"

Bu rivâyetler harfiyen ve tam bir sadakatle, onların en büyük âlimlerinden eş -Şeyh el-Mufid'in eserinden nakledilmiştir. Bu rivâyetler Ehl-i Beyt adına uydurulduğunda şek şüphe olmayan isnadlarla nakledilmiştir. Ehl-i Beyt'in başına gelen en büyük musibetlerden biri de, bu yalancıların onların en yakın taraftarları olmasıdır.

eş-Şeyh el-Mufid'in kitabı İran'da basılmış olup, antika haline gelen nüshaları mevcud ve mahfuz bulunmaktadır.

RİC'AT İNANCI

"Ric'at" inancı ve müslümanların idarecilerinin muhâkemesi, Şia'nın temel inançlarından olduğu için onların âlimi ve "Emâli'l-Murtazâ" adlı eserin yazarı es-Seyyid el-Murtazâ da buna inanıyordu. Bu âlim şâir eş-Şerif er-Radiyy'in kardeşidir ve "Nehcu'l -Belâğa" ya uydurma ilâvelerde bulunmada ona ortaklık etmiştir. Bu uydurma ilâveler belki de kitabın üçte birinden fazladır ve Sahabe'ye yapılan sataşmalar ve haksız hücumlar da bu ilâveler içerisinde yer almaktadır. İşte bu es-Seyyid el-Murtazâ "el-Mesâilu'n -Nâsırıyye" adlı eserinde şunları söylemektedir: "Ebûbekir ve Ömer, (Âli Muhammed'in Kâim'i dedikleri onikinci imamları) el-Mehdî zamanında bir ağaç üzerinde çarmıha gerilirler ve onlar çarmıha gerilmeden önce ağaç yaş iken onlar çarmıha gerildikten sonra kuruyuverir."

---

9 Peki dedesi Ali b. Ebi Tâlib halife iken bunu niye yapmadı? Onun onikinci torunu Kur'an'a ve İslâm'a ondan daha mı bağlıydı?

FİKİRLERİ HİÇ DEĞİŞMEMİŞTİR !!

Şii büyükleri ve âlimleri, Rasûlullah'ın iki arkadaşı ve veziri Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer ile İslâm'ın diğer büyükleri, idarecileri, kumandanları, mücahidleri ve koruyucuları hakkındaki bu iğrenç tutumlarını asırlar boyunca hiç değiştirmemişlerdir. Onların, bu yaklaştırma merkezini idare eden, merkezin masraflarını karşılayan devlet (propaganda) cılarını dinledik; bu konuları araştırmaya vakti olmayanlara karşı, bu inançların eskiden mevcud olduğunu ama şimdi durumun değiştiğini iddiâ ediyordu. Bu iddia yalandır ve aldatmacadır. Çünkü onların bütün ilmî müesseselerinde okutulan kitaplar, bu hususların hepsini ele alıp incelemekte ve bu inançları, mezhebin zâruri bilgilerinden ve temel unsurlarından addetmektedir. Zamanımızda Necef, İran ve Cebel-i Âmil âlimlerinin yayınladıkları kitaplar, onların eski kitaplarından daha kötüdür ve yakınlaşma ve karşılıklı anlayışın güvenliğini daha çok yıkmaktadır. Bu konuda hergün sabah akşam birleşme ve yakınlaşma davetcisi olduğunu ilân eden, onlardan birini örnek verelim. Bu davetçi eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed Mehdi el-Hâlisî'dir. Kendisinin gerek Mısır'da gerek başka ülkelerde, yakınlaşmanın propagandasını yapan ve bu gayeyle Ehl-i Sünnet içerisinde çalışan pek çok arkadaşları vardır. İşte bu birleşme ve karşılıklı anlayış davetçisi; Ebubekir ve Ömer'i îman nimetinden dahî mahrum bırakmış ve "Şia mezhebinde şeriatın ihyâsı" adlı eserinde (c.1, s. 63-64'de) şunları söylemiştir: "Şayet Ebubekir ve Ömer'in, Kur'an'da "Allah, ağacın altında sana bîat etmekte olan müminlerden razı olmuştur." (el-Feth, 18) ayetiyle Allah'ın onlardan razı olduğu belirtilen Rıdvân bey'atinde hazır bulunanlardan olduğunu söyleyecek olurlarsa, onlara şöyle cevap veririz: Şayet Allah "Allah ağacın altında sana bîat edenlerden râzı olmuştur." veya "(Allah) sana bîat edenlerden razı olmuştur" demiş olsaydı o zaman ayet, Allah'ın bîat eden herkesten razı olduğuna delâlet ederdi. Fakat (böyle olmayıp) "Allah sana bîat etmekte olan "mü'minlerden" razı olmuştur" dendiğine göre ayet Allah'ın sadece gerçek iman sahiplerinden râzı olduğuna delâlet etmektedir.?! Bunun manası, Ebubekir ve Ömer gerçekten iman etmemiştir, bu sebeple de Allah'ın rızâsı onlara şâmil değildir, demektir!! "ez-Zehrâ"adlı eserin yazarı olan Necefli'nin Ömer b. el-Hattab'ın erkek suyundan (!) başka şifası olmayan bir hastalığa mübtela olduğunu söylediğini daha önce belirtmiştik. Bu iki şii âlim bizim çağdaşımızdır ve İslâm'ın ve müslümanların savunulmasının, İslâm'ın ve müslümanların menfaatlerine ve lehlerine olan şeylere özen gösterilmesinin müdafileri olduklarını her zaman ve her yerde iddia eden kimselerdir.

Onlar çağımızda basılıp dağıtılan eserlerinde, Rasûlullah'tan sonra veya en azından İslâm tarihinde, müslümanların en üstün ve en faziletlisi olan Hz. Ebubekir ve Ömer hakkında bunları söylerlerse; mezheblerin birbirine yaklaştırılması için gerekli olan karşılıklı anlayış konusunda artık bizim gibilerin ne emeli olabilir ki? Bu adamlar müslüman kalesindeki beşinci kol (ajanlar) değil de nedir?!

Bunlar, İslam binasını yükselten ve İslâm dünyasını meydana getirenler onlar olduğu halde, Hz. Peygamber'in sahâbesini, tabiüni ve ondan sonra gelen bütün müslüman idarecileri bu onur kırıcı dereceye düşürürken, öte yanda imamlarına, onların kendilerinin dahi kabul etmeyecekleri şeyleri izâfe etmektedirler. Nitekim el-Kuleyni, onlarca müslümanların Sahih-i Buharisi derecesinde kabul edilen "el-Kâfi" adlı eserinde oniki imama öyle sıfatlar ve vasıflar izâfe etmektedir ki, bu sıfatlar onları beşer seviyesinden putprestlik devirlerindeki Yunan tanrıları seviyesine çıkarmaktadır. Bu konuda gerek "el-Kâfi" deki, gerekse onların birinci derecedeki muteber kitaplarındaki rivâyetleri toplasak koca bir cilt tutar. Onun için biz sadece "el-Kâfi" deki konu başlıklarını olduğu gibi harfiyen vermekle yetineceğiz. Bu başlıklar şunlardır:

"İmamların, meleklere, nebî ve rasûllere verilen ilimlerin hepsini bildiklerine dair bölüm".

"İmamların, ne zaman öleceklerini bildiklerine ve ancak kendileri istedikleri takdirde öleceklerine dâir bölüm".

"İmamların, olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olduğuna ve hiçbir şeyin onlara gizli olmadığına dair bölüm"

"İmamların, çeşitli dillerdeki bütün kitaplarda mevcut bilgileri bildiklerine dair bölüm"

"Kur'an'ın tamamını ancak imamların topladığına ve Kur'an'daki ilimlerin tamamını bildiklerine dair bölüm"

"İmamların peygamberler gibi mûcizeleri olduğuna dair bölüm"

"İmamlar idareye geçince Dâvud'un ve âlinin hükmü ile hükmedeceklerine ve onlardan delil istenemeyeceğiye dair bölüm"

"İmamların nezdinden çıkanlar hariç, insanların hak namına hiçbir şeye sahip olmadıklarına ve imamların nezdinden çıkmayan herşeyin bâtıl olduğuna dâir bölüm"

"Yeryüzünün tamamının imam'a âit olduğuna dâir bölüm"[10]

10 Bkz. el-Kâfi, s. 225-407.

İMAMLAR GAYBI BİLİR !!

Şia bir yanda imamlarına, onların kendileri için iddia etmedikleri, gaybı bilme ve insanüstü olma sıfatlarını izâfe ederken; öte yandan Allah'ın Hz. Peygamber'e vahiyle bildirdiği, göklerin ve yerin yaratılması, Cennet ve Cehennemin vasıfları gibi gayba ait bilgileri inkâr etmektedirler. Bu inkârı Kahire'deki Yaklaştırma Merkezi'nin yayınladığı "Risâletu'l-İslâm" dergisi de tescil etmiştir. Zira dergi, yıl: 4; sayı, 4; s. 368'de Lübnan'daki Şii Yüksek Şer'i Mahkemesi reisinin-ki onu kendilerinin bu asırdaki en büyük âlimlerinden saymaktadırlar– kalemiyle "İmamiye Şia'sının bazı ictihadları" adlı bir makale yayınlamıştır. Yazar bu makalesinde, onların müctehidlerinden eş-Şeyh Muhammed Hasen el-İştiyânî'nin "Bahru'l-Fevâid" adlı eserinde (c. 1, s. 267) şöyle dediğini nakletmektedir:

"Peygamber, abdesti bozan şeyler, hayız ve nifasla ilgili hükümler gibi şer'i ahkâmı bildirdiği zaman onu tasdik edip, haber verdiği ile amel etmek gerekir. Fakat göklerin ve yerin yaratılışı, hûriler, (cennetteki) köşkler gibi gayba dâir bilgiler verecek olursa, bu haberin Peygamber'e aid olduğu değil zanla, kesin olarak dahi bilinse ona inanmak gerekmez."

Ne garip değil mi?! İmamlarına iftirâ ediyorlar ve kesinlikle sâbit olmadığı halde imamların gaybı bildiğini söylüyor ve buna iman ediyorlar da; peygamberin ayetlerde ve sahih hadislerde haber verdiği, göklerin ve yerin yaratılışı, Cennet ve Cehennemin vasıfları gibi, kat'i bir delille sabit olmuş olan gayba dâir sahih haberlere inanmamayı kendilerine mübah görüyorlar!!! Halbuki peygamberden sahih olarak rivâyet edilen şeylerde onun söyledikleri kendi sözü olmayıp ona vahyedilen birer vahiyden ibarettir*. Bir kimse onların imamlarına nisbet ettikleri şeyleri, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahih olarak bize ulaşan gayb haberleriyle karşılaştıracak olduğu takdirde; gerek Kur'an'da gerek mütevatir ve sahih hadislerde haber verdiği şeylerin; Şia'nın, ilâhi vahyin yeryüzünde son bulmasından sonra oniki imama nisbet ettikleri gayba dâir bilgiler karşısında çok az kaldığını görecektir. Halbuki oniki imam'dan gayba ait haberleri nakleden râvilerin hepsi de Ehl-i Sünnet'in cerh ve ta'dil imamlarınca yalancı olarak tanınıp bilinmektedir. Fakat Şii'ler buna hiç aldırış etmezler ve onların gaybla ilgili olarak rivayet ettikleri şeyleri tasdik ederler. "Yaklaştırma Merkezi"nin çıkardığı "Risâletu'l-İslâm" dergisi ile, onların Lübnan'daki Yüksek Şer'i Mahkemelerinin kadısı (hâkimi) ve onların müctehidi

(*) Bu, Hz. Peygamberin bütün hadisleri için geçerli değildir. (Mütercim)

sayılan Muhammed Hasen el-İştiyâni bir yandan Rasûlullah'tan sahih olarak rivâyet edilen gaybe dâir haberlere inanmanın şart olmadığı iddiasını alkışlamakta ve Hz. Muhammed (a.s.) in Peygamberlik görevini, abdesti bozan şeyler, hayız ve nifas'ın hükümleri ve benzeri fıkhî meselelere hasretmek istemekte; öte yandan da, imamları kendilerine vahiy geldiğini iddia etmeyip, asıl kendisine vahiy gelen Rasûlullah (s.a.v.) olduğu halde, gayba dâir konularda imamlarını Hz. Peygamberden üstün görmektedirler.

Artık bundan sonra aramızda ne gibi bir yakınlaşma olabilir, bilmiyorum?!

YALTAKLANMA VE MÜNAFIKLIK

Tarihin her devrinde Şiilerin, önde gelenlerinin ve avam tabakasının İslâmî idarelere karşı şu şekilde tavır aldıkları görülmüştür:

Herhangi bir İslâmi idâre eğer kuvvetli ve sağlam ise, idârenin sağladığı imkanları sömürmek ve önemli mevkilere gelmek için "takıyye" yaparak o idâreye yaltaklık etmişler; şayet idâre zayıf ise veya düşman hücûmuna mâruz kalmışsa düşman saflarına geçip idârenin aleyhine çalışmışlardır. Emevilerin sonunda, onların amca oğulları Abbasiler Emevî halifelerine başkaldırdıklarında Şia'nın tutumu böyleydi. Bundan da öte, Abbasilerin Emevilere karşı gerçekleştirdikleri ihtilal, Şiilerin teşvik, tahrik ve entrikaları ile olmuştur. Daha sonra Abbâsi devleti, Hulagû'nun ve putperest Moğolların İslâm'ın hilafetini, şerefli başkentini, medeniyet ve ilim merkezini yerle bir etmeleri tehlikesiyle karşı karşıya kalınca, Şiiler yine aynı şekilde cânice davranmışlardır.

Şiilerin filozofu ve âlimi en-Nasîr et-Tûsî Abbasi halifesi el-Mutasım'a yaklaşabilmek için şiirler düzerken, çok geçmeden –H. 655 yılında – hemen onun aleyhine geçmiş ve İslâm'ın Bağdad'da bir an önce yıkılmasını gözleyerek halifenin aleyhine kışkırtıcılık yapmış ve (maalesef) kan dökücü Hulâgu'nun yanında en ön safa geçerek müslüman erkek, kadın, çocuk ve yaşlıların katliamını Hulagû ile beraber idare etmiştir. Ayrıca, İslâmi ilimlere dâir (sayısız) eserlerin Dicle nehrine atılarak, nehrin sularının el yazması kitapların mürekkebinden günlerce simsiyah akmasına da göz yummuştur. Bu eserler ki, onların imhasıyla, şer'i ilimlere dair eserler ve ozamana kadar çok sayıda mevcut bulunan ve benzeri görülmemiş bu kültürel felaketle emsalleriyle birlikte telef olan, ilk asırlarda yaşamış selef imamların eserleri bir yana; İslâm kültürünün tarih, edebiyat, lugat, şiir ve hikmet (felsefey)e dair eşsiz eserleri de yok olup gitmiştir.

EL-ALKAMİ VE İBN EBİ'L-HADİD'İN İHÂNETLERİ

Şia'nın şeyhi en-Nasîr et-Tûsi'ye, bu büyük ihaneti işlemede iki arkadaşı daha iştirak etmiştir: Onlardan birisi, şii vezir Muhammed b. Ahmed el-Alkamî, diğeri ise şiilikte şiileri bile geçen ve İbnu'l-Alkami'nin sağ kolu olan Mu'tezili Abdulhamid b. Ebi'l-Hadid'dir. (Bu İbn Ebi'l-Hadîd) "Nehcu'l-Belâga"ya, İslâm tarihine leke süren yalan ve iftiraları doldurarak yazdığı edepsizce şerhi ile ömrü boyunca sahâbeye düşman olarak yaşamıştır. İslâm tarihindeki gerçekleri ve olayların içyüzünü bilmeyenler ve hattâ aklı başında yazarlarımız ve önde gelen şahsiyetlerimiz bile hâlâ bunlara kanmaktadır. Halife el-Mu'tasımın, vezir seçerek kendisine gösterdiği müsamaha ve iyiliğe, hâinlik ve vefâsızlıkla karşılık veren İbn el-Alkami, kendisine iyilik edenin iyiliğine kötülükle karşılık vermekle, ihanet ve karaktersizliğin onda soydan gelen birşey olduğunu göstermiştir. Şiiler bu son asırlara kadar hâlâ, Hulagû musibetiyle İslâm'ın başına gelenlere sevinmekte ve İslâma düşmanlık beslemektedir. Arzu eden, şiilerin yazdığı bütün teracim (biyografi) kitaplarına müracaat edip en-Nasîr et-Tûsi'nin hal tercümesini okuyabilir. Bu biyografi kitaplarının sonuncusu el-Hûnsâri'nin "Ravdâtu'l-Cennât" adlı eseridir. Bu eser kan dökenlere ve hâinlere (moğollara) medhiyeler ile; o zaman İslâm'ın başına gelenlere ve bu musibetle gerek avamdan gerek ileri gelenlerden birçok insanın öldürülmesine sevinen ifadelerle; en amansız düşmanların ve en acımasız yırtıcı hayvanların bile sevinmekten hâyâ edeceği, kadın–erkek, çocuk–yaşlı müslümanların katliamı karşısında onların bundan sevinç duyduklarını ortaya koyan açıklamalarla doludur.

ŞİİLER MÜSLÜMANLARA SADECE FIKHİ KONULARDA DEĞİL AKÂİDLE İLGİLİ KONULARDA DA MUHALİFTİRLER

Bu konuyu kısa tutmak ve sadece Şia'nın en muteber kitaplarından derlediğimiz rivâyetlerle yetinmek istediğimiz halde yine de sözü uzattık. Konuyu, yakınlaşma meselesiyle ilgili bir rivâyeti daha zikrederek bitirelim ki, her müslüman bu gibi gurup ve mezhepler arasında yakınlaşmanın sözkonusu olabileceğini, ama özellikle Şia' ile aramızda herhangi bir yakınlaşmanın imkânsız olduğunu anlasın. Onlar bunu açıkça itiraf etmektedirler; işte ispâtı!!

Şia'nın önderlerinin ve âlimlerinin biyografi (haltercüme)lerini yazan tarihçi el-Hunsâri, "Ravdâtu'l –Cennât" adlı eserinde (Tahran, 1368 (2. baskı), s. 579) en –Nasîr et-Tûsi'nin uzun hal tercümesinde şunları söylemektedir:

"Onun (et-Tûsî'nin) doğru, zarif, araştırma ürünü ve tamamen gerçeğin ifadesi olan sözlerinden biri de; yetmişüç fırka içerisinde "fırka-i nâciye (Kurtuluş Fırkası)"nın belirlenmesi, ve bu fırkanın imamiyye olduğu yolunda söylemiş olduğu şu sözlerdir: "Ben bütün mezhepleri inceledim; durumlarını, teferruatla ilgili görüşlerini iyice öğrendim ve (sonunda) imamiyye dışındaki tüm mezheblerin iman açısından kabul ve red edilmesi farketmeyen konularda ihtilaf etseler de iman konusunda aynı görüşleri paylaştıklarını gördüm. Sonra imamiyye'nin onlara her hâlukarda muhalif olduğunu gördüm. Eğer imamiye dışında bir fırka kurtuluş fırkası olsaydı onların hepsi de kurtuluş fırkası olurdu. (Bu olamıyacağına göre) demektir ki kurtuluş fırkası imamiye'den başkası olamaz."

el-Hunsarî daha sonra şunları ilâve etmektedir: "Yukarıdaki ifadeleri naklettikten sonra Seyyid Nimetullah el-Mûsevi şöyle demiştir: Bu sözün anlamı şudur; bütün mezheb ve fırkalar "Kim Lâilâhe illallah" derse Cennet'e girer" hadisine dayanarak kelime-i şehadet'in tek başına, kurtulmaya yeteceğinde ittifak etmişlerdir. Ama bu imamiye fırkası ise kurtuluşun oniki imama kadar olan Ehl-i Beyt'e bağlanarak, onların düşmanlarından (yani Ebubekir ile Ömer'den, idâreci olsun, halktan olsun, Şia dışındaki müslümanların son ferdine kadar herkesten) beri olmakta olduğunda ittifak etmiştir. Bu ise, kurtuluşun yolu olan bu inançla, imamiyenin diğer bütün mezheb ve fırkalardan ayrıldığını gösterir."

et-Tûsî, el-Mûsevi ve el-Hûnsâri hem doğru hem de yalan söylüyorlar. İslâm mezheplerinin (iman gibi) temel konularda birbirine yakın olduğunu ancak bazı fıkhi teferruatda aralarında fark bulunduğunu belirtirken doğru söylüyorlar. Bu sebeple, (inanç v.b.) temel konularda birbirine yakın olan mezhepler arasında yakınlaşma ve anlaşma mümkün olabilir ama, Şia ile böyle bir anlaşmaya varmak imkansızdır. Çünkü onlar (iman gibi) temel esaslarda bütün müslümanlara muhaliftirler ve Cibt ve Tagut'a (yani) Ebubekir ile Ömer'e ve onlardan sonra bugüne kadar gelen bütün müslümanlara lânet etmedikçe ve şii olmayan herkesten kesinlikle teberrî edip onlarla ilişkilerini kesmedikçe müslümanlardan razı olmazlar. Hatta onları razı edebilmek için, Ehl-i Beyt'ten olan Hz. Peygamber'in kızları içerisinde Zinnûreyn Osman b. Affân'ın hanımı olanlara; aynı şekilde, Hz. Ali amcasıoğlu (Hz. Peygamber) in kızı Fatıma üzerine Ebû Cehil'in kızı ile evlenerek onu Fatıma'ya kuma (ortak) yapmak isteyip te Fatıma durumu babasına şikâyet ettiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mescid-i Nebevi'nin minberi üzerinden bütün

müslümanların önünde övdüğü, haysiyetli ve aklı başında emevî, el-Âs b. er Rabî'e de düşman olmak gerekir. Onlara göre bu düşmanlık İmam Zeyd b. Ali "Zeynelâbidin" b. el-Huseyn b. Ali b. Tâlib ile, Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğu iddiası ve benzeri sapık inançlarına inanmıyarak Rafizîlerin bayrağı altında toplanmayan diğer Ehl-i Beyt mensuplarını da içine almalıdır. Şia'nın Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğunu asırlar boyunca, her nesilde ve her tabakada ileri sürmüş olduğunu, onların pek değerli ve çok sevgili büyük adamları el-Hac Mirza Huseyn b. Muhammed Takıyy en-Nûri et-Tabersi'nin, "Faslu'l-Hitâb fi İsbâti tahrifi Kitâbi Rabbi'l-Erbâb" adlı eserinde, onlar için kaydetmiş olduğunu daha önce görmüştük. (O Tabersi ki) bu kitabın her satırını Şianın Ali b. Ebi Talib'in (K.V.) kabri olduğunu iddia ettiği, fakat aslında Kûfe Valisi büyük sâhâbi el-Mugira b. Şu'be'ye (r.a) âit olan bu kabrin başında yazma cinâyetini işlemiştir. Şia bizim onlarla karşılıklı anlaşabilmemiz ve bizim onlara yaklaşmamıza râzı olabilmeleri için, onlar gibi Hz. Peygamberin ashâbına lânet okumamızı ve ister Rasûlullahın kızları olsun, isterse onun mübârek neslinden gelen, başta Zeyd b. Zeynelâbidin gibi zâtlar ile, Rafizilerin işledikleri günahlara onun gibi karşı çıkanlar olsun, onların dinine tâbi olmayan herkese düşman olmamızı şart koşmaktadırlar. İşte en-Nasîr et-Tusî'nin naklettiği ve es-Seyyid Nimetullah el-Mûsevî ile Mirza Muhammed Bâkır el-Mûsevi el-Hunsâri el-Isfahâni'nin de bu konuda ona tâbi oldukları; ayrıca takiyye taptığını ister açıklasın ister gizlesin hiçbir şii'nin bu konuda onlara karşı çıkmayacağı rivâyetin gerçek yüzü budur.

Yalan söylediklerine gelince; Şia'nın dışındakilere göre sadece kelime-i şehâdeti söylemenin âhirette kurtuluşa ermek için yeterli olduğunu iddia etmeleri iftirâdır. Eğer onlarda biraz akıl olsaydı veya biraz bilgileri olsaydı kelime-i şehadetin sadece bizce bir kimsenin müslüman olduğunun delili olduğunu ve bunu söyleyenin bu dünyada can ve malının-o kimse müslümanlarla harbetmiş biri de olsa-korunmuş olacağını bildirdi. Yine bilirdi ki ahiretteki kurtuluş ancak imânın kalbe yerleşmesiyle olur. İmanın ise–Emîru'l-Mu'minîn Ömer b. Abdilaziz'in dediği gibi– farzları, esasları, sınırları ve sünnetleri vardır. Kim bunları tamamlarsa imânı kâmil olur, kim bunları tamamlamazsa, imanı eksik kalır. Onikinci imamları (na inanmak şöyle dursun o) nun varlığını kabul etmek bile imandan değildir. Çünkü o (gerçekten yaşamış olmayıp)) hayâli bir şahıstır; ve geride çocuk bırakmadan ölen el-Hasen el-Askeri'ye yalan yere nisbet edilmiştir. (Onun çocuğu olmadığı) kardeşi Ca'fer'in, el-Askeri'nin mirasını, –çocuğu olmadığı için– tasfiye etmiş olmasından da açıkça bellidir. Ayrıca alevîlerin o zaman, doğan çocuklarını kay-

dettikleri bir sicilleri vardı ve kayıt işini o zamanların nakib'i yürütür ve her doğan çocuk mutlaka kaydedilirdi. Bu sicillere ise el-Hasen el-Askeri'nin herhangi bir çocuğu kaydedilmemiştir. el-Hasen el-Askeri'nin çağdaşları olan aleviler de onun, vefat ettiğinde geride bir erkek çocuk bıraktığını bilmiyorlardı. Fakat el-Hasen el-Askeri geride çocuk bırakmadan ölüp de imamiye'nin imamet silsilesi durunca; onun ölümüyle mezhebin de öldüğünü gördüler ve imamları olmadığı için de imâmiyye özellikleri kalmadı.

NUSAYRİYE'NİN ONLARDAN AYRILMASI VE BODRUM MASALI!

Durum bu iken, onların şeytanlarından bir şeytan, Benû Numeyr'in kölelerinden Muhammed b. Nusayr, el-Hasen'in bir oğlu olduğu ve babasının evindeki bodrumlarda[11] saklandığı fikrini ortaya attı. Gayesi arkadaşlarıyla beraber Şia'nın halk tabakasını ve zenginlerini kandırarak, hayatta olan imam adına onlardan zekat toplamak ve yalan yere kendilerinin imamiye oldukları iddiasını devam ettirmek idi. Bu suretle o, hayâlî imam ile onun taraftarları (şiası) arasında, hayâli bodrum'un "kapı" sı olmak ve zekat mallarını toplamayı üstlenmek istedi. Fakat bu işbirliğine iştirak eden şeytan arkadaşları ona karşı çıktılar ve "kapı"nın, zeytinyağı veya terayağı satıcısı bir adam olmasında ısrar ettiler. Bu adamın el-Hasen el-Askeri'nin evinin kapısı yanında bir dükkanı vardı ve el-Hasen'in âilesi ve babası evin ihtiyacını ondan temin ediyorlardı. Bu anlaşmazlık başgösterince, fikri ortaya atan (Muhammed b. Nusayr) onlardan ayrıldı ve kendi adıyla anılan Nusayriyye mezhebini kurdu. Arkadaşları hayâlî onikinci'leri'nin ortaya çıkmasını ve evlenerek ondan çocuklar, torunlar olmasını; onların imameti devralarak imamiyye mezhebini devam ettirmelerini sağlayacak bir çare düşünüyorlardı. Fakat onun ortaya çıkmasının alevî nakib (önder) lerinin, bütün alevilerin ve amcaoğulları Abbasi halifeleriyle onların vâlilerinin onu yalanlamasına yol açabileceği anlaşılınca, onikinci imamın bodrumda kaldığını, onun bir "küçük kayboluşu (gaybûbetun suğra)" bir de "büyük kayboluşu (ğaybubetun kubrâ)" olduğunu ..... ilâh. iddiâ ederek, eşine Yunan efsanelerinde bile rastlanmayan bir efsane uydurdular. (Şimdi kalkmışlar) Şia ile Ehl-i Sünnet'in anlaşa-

11 Babasının evindeki bodruma -eğer evde bodrum var idiyse- onların yaklaşmaları ya da eve girmeleri mümkün değildi. Çünkü ev, el-Hasen el-Askeri'nin kardeşi Ca'fer'in elindeydi. Ca'fer ise el-Hasen el-Asker'i'nin ne hayâlî bodrumda, ne de onun dışında bir oğlu olmadığını söylemektedir!

bilmesi için, Allah'ın kendilerine akıl nimetini bahşettiği müslümanlardan, bu düzmece ve yalanlara inanmalarını istiyorlar. Heyhât heyhât! Ancak bütün İslâm âlemi akıl hastalıklarının tedavi edildiği bir akıl hastahanesine dönerse belki bu mümkün olabilir. Allah'ın bize bahşettiği akıl nimetine şükürler olsun. Çünkü insanın sorumlu tutulması için akıl şarttır; ve akıl gerçek imandan sonra en büyük nimettir.

MÜSLÜMANLARIN BAĞLILIĞI

Müslümanlar, gerçek iman sahibi her mümini sever sayarlar. Ehl-i Beyt'ten olan sâlih kimseleri de herhangi bir sayıyla sınırlamaksızın, sever sayarlar. Sevip saydıkları önde gelen müminlerin başında da Hz. Peygamberin Cennetlik olduklarını müjdelediği "aşere-i mübeşşere" gelir. Şiîlerin kâfir olduklarına dâir; onların aşere-i mübeşşere'nin cennetlik olduğunu söyleyen Hz. Peygambere muhalefetlerinden başka bir sebep bulunmasa dahi, bu onların kâfir olmaları için yeter de artar. Aynı şekilde müslümanlar İslâmı ve İslam âlemini omuzlarında yükselten, İslâm vatanını kanlarıyla sulayarak hak ve hayr (iyilik)in yerleşmesini sağlayan diğer sahabileri de sever, sayarlar. Onlarla ilgili olarak Hz. Ali'ye ve evladına iftira edip te, onların sahabeye düşman olduğunu söyleyen de bu Şia'dır. Halbuki onlar Hz. Ali ile kardeşçe, birbirini severek ve yardımlaşarak yaşamışlar; aynı şekilde kardeşlik duyguları içerisinde, birbirlerini severek ve yardımlaşarak bu dünyayı terketmişlerdir. Allah'u Taâla'nın, önünden ve arkasından hiçbir şekilde kendisine bâtılın yanaşamıyacağı Kitab'ında, el-Feth sûresi, 29. ayetinde onlar hakkında söylediklerinden daha doğru birşey olamaz. Allah'u Taâlâ onlar hakkında şöyle buyurmuştur: (Kâfirlere karşı şiddetli, kendi aralarında merhametlidirler.) Yine Allah'u Taâlâ el-Hadid sûresi 10. ayetde de şöyle buyurmaktadır: (Göklerin ve yerin mirâsı Allah'ındır. (hiç kimseye birşey kalmaz.) İçinizden (Mekke'nin) feth (in) den önce (Allah yolunda) harcayan ve savaşan (lar) elbette (ötekilerle) bir olmaz. Onların derecesi sonradan harcayan ve savaşanlardan daha büyüktür. Allah hepsine de en güzel sonucu vâdetmiştir.) Allah vâdinden döner mi? Yine Âl-i İmrân sûresi 110. ayetde ise şöyle buyurmuştur: (Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz.)

HULEFA-İ RÂŞİDİN (DÖRT HALİFE) ARASINDAKİ SEVGİ VE MUHABBET

Müminlerin emiri Ali b. Ebi Tâlib'in, kendinden önce halife olan üç kardeşine olan sevgisinin bir delili de; oğulları el-Hasen, el-Huseyn

ve İbn el-Hanefiyye'den sonraki çocuklarına onların isimlerini vermiş olmasıdır. Ali b. Ebî Tâlib, bu çocuklarından birine Ebubekir, diğerine Ömer, bir diğerine ise Osman adını vermiştir. Büyük kızı Ümmü Külsüm'ü de Ömer b. el-Hattâb ile evlendirmiş, Ömer şehid edildikten sonra da amca oğlu Muhammed b. Ca'fer b. Ebî Tâlib ile, o da ölünce onun kardeşi Avn b. Ca'fer ile evlendirmiş ve Ümmü Külsüm, onun hanımı iken vefat etmiştir. Abdullah b. Ca'fer (et-Tayyâr), oğullarından birine Ebubekir, bir diğer oğluna da Muâviye adını vermiştir. Bu muaviye (yani b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib) de oğullarından birine "Yezid" adını vermişti; çünkü Yezid'in gidişatının iyi (!) olacağını biliyordu (!). Nitekim Muhammed b. el-Hanefiyye b. Ali b. Ebi Tâlib de buna şehadet etmiştir.

NİYE ONLARDAN İLİŞKİMİZİ KESELİM?

Şayet Şiilerin şimdi bizden istedikleri uzaklaşma ve düşmanlık, aramızdaki yaklaşmanın bedeli olacak ve onların istediği şahıslarla ilişkimizi kesip onlara düşman olacaksak; o zaman en başta, ilk imamları Ali b. Ebi Tâlib çocuklarına Ebubekir, Ömer ve Osman isimlerini vermekle yanlış bir iş yapmış; kızını Ömer b. el-Hattab ile evlendirerek daha büyük bir hâtâ işlemiş demektir. Yine İbnu'z-Zubeyr'in propagandacısı Abdullah b. Mutî' kendisine gelip Yezid'in şarap içtiğini, namazı terkettiğini ve Kur'an'ın hükümlerini çiğnediğini ileri sürdüğünde Muhammed b. el-Hanefiyye, Yezid lehine şehadet ederken de yalan söylemiş demektir. Zira onun (Yezid'le ilgili) bu iddiaları üzerine Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib ona (el-Bidâye ve'n-Nihâye, 8/233'deki) şu cevabı vermiştir: "Anlattığınız şeyleri ben onda görmedim. Yanına gittim ve onunla bir süre kaldım; onun namaza devam ettiğini, hayır peşinde koştuğunu, fıkhi hükümleri soruşturduğunu, sünnete bağlı olduğunu gördüm". İbn Mutî ve yanındakiler ona: "Sana yaranmak için öyle yapmıştır." dediklerinde; "Onun benden herhangi bir korkusu veya beklediği birşey mi var ki, bana karşı dindar görünsün? Onun sizin yanınızda içki içtiğini bizzat gördünüz mü? Eğer gördüyseniz, (ses çıkarmadığınız için) sizler de onun ortağı sayılırsınız. Yok sizin yanınızda içmediyse bilmediğiniz bir şeyin doğruluğunu ileri sürmeniz helal değildir.) demiştir. Onlar da, "biz görmesek de bu bize göre doğrudur." deyince; onlara: "Allah bu şekilde şahitlik edilmesine razı olmaz. Çünkü O: "Ancak bilerek hakka şahitlik edenler hariç." (ez-Zuhruf, 86) buyurmuştur. Benim sizin söylediklerinizle hiçbir ilgim yoktur!" demiştir.

Hz. Ali'nin oğlu, Yezid'in lehine böylesine şehadet ederse, Şia'nın bizden istediği ilgi kesme ve düşmanlık ile bu gerçek nasıl bağdaşır? Zira Şia bizim Yezid'in babasından, onun babasından ve diğer bütün insanlardan daha hayırlı olanlardan, yani Ebubekir, Ömer, Osman, Talha, ez-Zubeyr, Amr b. el-Âs ve diğer meşhur sahâbeden, bizim için Allah'ın Kitab'ını ve Rasûlünün sünnetini muhafaza edip bizlere nakleden ve içinde ve uğrunda yaşadığımız bu İslâm âlemini bize hazırlayanlardan yüz çevirmemizi istemektedir. Şia'nın, kendilerine yaklaşabilmemiz için bizden talep ettiği fiat çok pahalı; üstelik bu fiatla hiçbir şey alamadığımız gibi elimizdekini de kaybediyoruz. Fahiş fiatla mal satarak kendisini aldatmak isteyenle alışveriş yapan ahmaktır. en-Nasîr et-Tûsi'nin ortaya koyduğu, ve Nimetullah el-Musevi ile el-Hûnsâri'nin de desteklediği, Şia dininin esası olan velâyet ve berâetin (Ehl-i Beyt'e ve oniki imama bağlanmak ve diğer sahabeyi terkedip, düşmanlık beslemenin) mânâsı İslâm dinini değiştirip bozmak ve İslâm binasını omuzlarında yükseltenlere düşman olmaktan başka birşey değildir.

O halde, kendileri dışındaki mezheplere her bakımdan muhalif olan tek fırka ve mezhebin, kendi mezhebleri olduğunu ileri sürmeleri bir yalandır.

İSMAİLİYYE'NİN ONLARDAN AYRILMASI

İsmailiyye mezhebi de aynı onlar gibidir. İmamiye Şiasının müslümanlara muhalif olduğu konularda onlar da muhaliftirler; sadece bağlı oldukları bazı Ehl-i Beyt mensuplarının tayininde İmamiye'den ayrılmaktadırlar. İmamiye, Cafer es-Sadık'a kadar olmak üzere İsmailiyye'nin bağlandığı bütün imamlara bağlıdırlar; Ca'fer es-Sadık'tan sonra ayrılmaktadırlar. İmamiye Musa b. Ca'fer ve onun nesline; İsmailiyye ise İsmail b. Ca'fer ve onun soyundan gelenlere bağlanmaktadırlar. İsmail b. Ca'fer'e ve ondan sonra gelenlere, İsmailiyye'nin gösterdiği aşırılık (guluvv), Safevi devletinden beri İmamiye'nin onlara hased etmelerine sebep olmuştur. Bunun üzerine onlar da el-Meclisî ve yardakçıları ile, onları aldatanların ellerinde çukura yuvarlanmışlar; geçmişte İmamiye'nin aşırıları (gulat) azınlıkta iken o tarihlerden bugüne kadar istisnasız hepsi, aşırı giderler (gulât) haline gelmişlerdir. Onların en büyük cerh ve ta'dil imamları Âyetullah el-Mâmkânî, kendilerinden olan eski gulat'ın (aşırıların) herbirinin hâl tercümesini yazarken (her defasında) bu gerçeği ifade etmiş; hacimli eserinde, bu konunun geçtiği her yerde, eskiden yaşamış aşırı şiileri (gulâtı) aşırı

yapan şeyin, bugün İmamiyye Şiasının hepsince, mezhebin zaruri olarak inanılması gereken bir esası haline geldiğini açıkça ilan etmiştir. O halde, daha önceleri guluv (aşırılık) İsmailiyyeyi İmamiye Şia'sından ayıran bir özellik iken, İmamiyye de guluvva sapıp aşırı gidince –her iki mezhebin ilahlaştırdıkları ve Hz. Peygamberin üzerinde bir dereceye çıkardıkları şahıslar üzerindeki ihtilafları dışında–aralarında hiçbir fark kalmamıştır. İmamiye, kendi imamlarını ve hayali onikinci imamlarını Yunan tanrıları mertebesine çıkaran şeyleri onlara nisbet ederken; kendisinden sahih olarak rivayet edilen göklerin ve yerin yaratılışı, Cennet ve Cehennemin vasıfları gibi gayba dair bilgilerin sahibi Hz. Peygamber'e bu konularda inanmamayı kendilerine mübah gördüklerini Muhammed Hasen El-iştiyani'nin diliyle ilan etmektedirler.

Müslüman guruplarıyla Şia grupları arasındaki bir yakınlaşmanın imkansız oluşu, Şia'nın temel inançlarda müslümanlara muhalefet etmeleri sebebiyledir. Nitekim bu muhalefetin varlığını en-Nasîr et-Tûsî de itiraf ve ilan etmiş; Nimetullah el-Musevi ile Bâkır el-Hünsari de onun dediklerini teyid etmiştir. Keza her şii de bu hususu kabul etmektedir. en-Nasîr et-Tûsî zamanında durum bu olunca; Bâkır el-Meclisî'den bugüne kadar durumun çok daha kötü ve berbat olacağı aşikardır.

Şunda şüphe yokki, yakınlaşmayı istemiyen aslında bizzat İmamiye Şia'sıdır. Bu sebepledir ki yakınlaşma fikrini biz (Ehl-i Sünnet) in diyarında yaymaya çalışıp uğraşmakta buna mukâbil Şii ülkelerde bu konuda bir kelime dahi konuşulmasına, veya bu yolda bir adım dahi atılmasına veya kendilerinin ilmi müesseselerinde bunun eserinin görülmesine izin vermemektedirler. Bu sebeple, kitabımızın başında da da işaret ettiğimiz gibi,[12] bu yakınlaşma çağrısı tek taraflı kalmaktadır. Bu çağrı pozitif (+) ve negatif (—) uçları birbiriyle birleşmeyen elektrik kablolarına benzemektedir. Bu sebeple, bu gayeyle yapılacak her çalışma çocukların faydasız oyunları gibi boş bir iş olarak kalacaktır. Ancak Şia, Ebubekir ve Ömer'e lanet etmekten vazgeçip Hz. Peygamberin vefatından kıyamete kadar gelip geçecek olan ve Şii olmayan herkesle alakayı kesmeyi ve onlara düşmanlığı terkederse; yine Şia, Ehl-i Beyt'in salih imamlarını salih insanlar seviyesinden Yunan tanrıları derecesine çıkarma inancından vazgeçerese o zaman yakınlaşma mümkün olabilir. Çünkü bu hususların hepsi de İslâma yapılan birer saldırı ve onu, İslâm şeriatının sahibinin (s.a.v.) ve Ali b. Ebi Talib ile

12 Bkz: s. 295.

oğullarının da aralarında bulunduğu faziletli sahabesinin tayin ettikleri yönden saptırmaktan başka bir şey değildir. Şia bu şekilde İslâma, onun inanç esaslarına ve tarihine saldırmaktan vazgeçmedikçe; müslümanların temel inançlarına ters düşen inançlarıyla tek başına yalnız kalacak, bütün müslümanlar onları daima terkedecektir.

Bu kitabımızda daha önce bir gerçeğe kısaca işaret edip geçmiştik. Bu gerçek şuydu: Gerek Irak'ta, gerek Tudeh partisiyle İran'da diğer İslam ülkelerinden daha çok yayıldığı görülen komünizme aslında Şiilik yol açmıştır. Bu iki ülkedeki en ateşli komünistler Şiilerdir. Onlar Şia mezhebinin, kökleşmiş ve akıl almaz hurafe, hayal ve yalanlarla dolu olduğunu görünce mezheplerini terketmişler ve karşılarında, propagandacıları, çeşitli dillerde kitapları olan ve ilmi, ekonomik ve benzeri metodlarla komünizm propagandası yapan komünist teşkilatları bulunca, onların tuzağına düşmüşlerdir. Onlar şayet İslam dinini gerçek vechesiyle tanıma imkanını bulsalar ve Şiilikten ayrı olarak onu doğru olarak öğrenselerdi, bu çukura düşmekten kurtulurlardı.

BÂBİYE FİTNESİ

Yüz küsür yıl önce İran'da "Bab" fitnesi zuhur edip de Muhammed eş-Şirâzî onun el-Mehdi el-Muntazar (Beklenen Mehdi) nin "bab (kapı)" sı olduğunu iddia edip daha sonra da bizzat beklenen Mehdi olduğunu ileri sürünce İranlı pekçok Şii onun etrafında toplanmıştı. Bunu gören zamanın İran hükümeti bu adamı, hanefi mezhebine mensub Sünnilerin yaşadığı Azarbeycan'a sürmüştü. Çünkü Sünniler Şiiliğin köklerinden kaynaklanan bu gibi asılsız şeylere ve hurafelere inanacak insanlar değillerdi. Halbuki Şiilerin bunlara kanması ve bu hurafelere olan inançları sebebiyle "Bâb"ın çağrısına koşmaları gayet kolaydı. Bunun için "Bâb"ı Şii bir diyara sürmemişti. Çünkü Şii mezhebinin tabiatı icabı onlar bu gibi hayalleri (kolayca) kabul ederler ve onlardan çoğu bu adama tabi olunca, fitne daha da genişleyebilirdi. Nitekim Şia'nın hurafeleri, geçen asırda, bu hurafelere uygunluk gösteren "Bâbîlik" ve "Bahâilik" gibi iddiaların yayılmasına da sebep olmuştu. Bu hurafeler bugün de, okumuş ve kültürlü Şii neslinin reaksiyon göstermelerine sebep olmaktadır. Çünkü bu gibi saçma inançları akıl sahiplerinin kabul etmesi düşünülemiyeceğinden, bunları inkar edip reddettiler. Ve kendilerine hoşgeldin deyip kucaklayan komünizmin çağrısına koştular. Bu yüzden Irak ve İran'daki Komünizm taraftarları diğer Sünnî İslâm ülkelerindekilere nazaran çok daha fazladır.

Allah'ın müslümanlardan aldığı "Allah Rasûlü ve, halkı ve ileri gelenleriyle bütün müslümanlar için nasihat edeceklerine dair sözü" yerine getirebilmek için burada yazabildiklerim bunlardır.

Allah kıyamete kadar dinini, İslam milletini, büyük İslâm camiamızı yıkıcıların yıkımlarından ve tuzak kurmak isteyenlerin tuzaklarından korusun.

Kahire
Muhibbuddin el-HATİB

* * *

Gerek bu eserde gerek başka kaynaklarda zikredilen Ehl-i Sünnet ile Şia inanç esasları arasındaki farkların özeti.

KUR'ÂN-I KERİM

Ehl-ü's-Sünne ve'l-Cemaat'a Göre

Ehl-i Sünnet Kur'an'da kesinlikle eksiklik ve fazlalık olmadığına inanır. Kur'an'ı arap dili kurallarına uygun olarak anlar. Kur'an'ın her harfine inanırlar, onun hâdis ve mahlûk (yaratılmış) olmayan Allah kelâmı olduğuna iman ederler. Batılın ne önünden ne ardından hiçbir suretle Kur'an'a yanaşamıyacağını kabul ederler. O, Müslümanların gerek inanç esaslarının gerek fikhi hükümlerinin birinci kaynağıdır.

Şia'ya Göre

Bazıları Kuran'ın sağlamlık ve güvenilirliğine inanmazlar.[13] Kur'an onların inançlarından herhangi biriyle çatışacak olursa, ayetleri mezheplerine uydurmak için acaip tevillere girişirler. Bu yüzden onlara "Muteevvile (tevilciler)"de denir. Kur'an'ın ilk defa yazılması esnasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarını daima gündeme getirmekten zevk alırlar. İmamların sözleri, onların güvenilir teşrî kaynaklarındandır.

HADİS

Ehl-i Sünnet'e Göre

Hadis şeriatın ikinci kaynağıdır ve Kur'an'ı açıklar. Hz. Peygamberin (s.a.v.) sözü olduğu sabit olunca hiç bir hadisin hükmüne mu-

13 Ancak onların çoğu bu ithamı kabul etmezler. "Takıyye" inançları yüzünden de fikirleri hakkında hüküm vermek mümkün değildir. (Bkz.: s. 296, v.d.).

halefet etmek caiz değildir. Bir hadisin sahih olup olmadığını anlamak için de bu ümmetin âlimlerinin ittifak ettikleri mustalahu'l-hadis ilmi (hadis metodolojisi)nin kurallarına dayanılır. Bunun yolu da isnadın tahkik edilip araştırılmasıdır. Kadın ve erkek ayırdedilmeksizin âdil şahitlerin şahadetleriyle güvenilir olup olmadıkları tesbit edilir. Her râvinin hal tercümesi (biyografisi) bellidir; hadislerinin sahih olup olmadığı da tesbit edilmiştir. Bu ise tarihin şahid olduğu en büyük ilmi çalışma sayesinde mümkün olmuştur. Yalancıların, güvenilir olup olmadığına dâir haklarında bilgi edinilemiyenlerin hadisleri kabul edilmediği gibi, mücerred akrabalık veya soy ilişkisinden dolayı da bir kimseden hadis alınmaz. Çünkü hadis rivâyeti her türlü şahsi değerlendirmelerin üzerinde büyük bir emânettir.

Şia'ya Göre

Rasûlullah'ın (s.a.v.) Ehl-i Beyt'ine nisbet edilen hadislerle, siyasi savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer alanların rivâyet ettiği bazı hadislerden başkasını kabul etmezler; bunların dışındakileri reddederler. Hadislerin kabûlünde senedin sahih olup olmadığına ve ilmi metoda önem vermezler. Çok defa (kim olduğu belirsiz şahıslardan rivâyet ederler ve) meselâ; "Muhammed b. İsmail'den o da ashâbımızdan birinden, o ise birinden rivâyet ederek şöyle dedi:.." diyerek rivâyette bulunurlar. Onların kitapları sahih olduğunu ispat etmek mümkün olmayan onbinlerce hadisle doludur ve dinlerini de bu hadisler üzerine kurmuşlardır. Onlar bu tutumlarıyla Rasûlullah'ın sünnetinin dörtte üçünden fazlasını inkar etmişlerdir. Bu nokta, Şiilerin diğer müslümanlardan ayrıldığı en önemli noktalardandır.

SAHÂBE

Ehl-i Sünnet'e Göre

Ehl-i Sünnet sahâbeye hürmet edilmesi ve onlardan razı olunması gerektiğinde ittifak etmiştir. Onların hepsinin de âdil kimseler olduğunda ve aralarında çıkan anlaşmazlıkların onların samimi olarak yaptıkları içtihad kabilinden ve geçmişte olup bitmiş şeyler olduğunda da müttefiktirler. Bu anlaşmazlıklara dayanarak nesiller boyu sürecek kindarlıkta bulunmamız caiz değildir. Aksine Allah onlar hakkında, bir topluluk için söylenebilecek en iyi şeyleri söylemiş, birçok ayette onları övmüş, bazılarına bizzat işaret ederek mâsum ve suçsuz olduklarını açıklamış-

tır. Bu yüzden artık kimsenin onları itham etmesi helal olamaz, hiç kimseye de bunu bir faydası dokunmaz.

Şia'ya Göre

Şia, iki elin parmaklarını geçmeyecek kadar az bir topluluk dışında bütün sahabenin Rasulullah'tan sonra küfre düştükleri görüşündedir. Hz. Ali'yi çok özel bir makama oturturlar: Bazıları onun (Hz. Peygamberin) vasi'si, bazısı bir Peygamber, bazısı da bir ilah olduğuna inanırlar. Bu yüzden de Hz. Ali'ye karşı takındıkları tavır sebebiyle müslümanların aleyhinde hüküm verirler ve Hz. Ali'den önce halife seçilenlerin zâlim ya da kâfir olduklarını; Hz. Alinin görüşlerine muhalefet edenlerin de zâlim, kâfir ya da fâsık olduklarını söylerler. Aynı şekilde onun neslinden gelenlere muhalefet edenlerin de hükmü budur. Bu suretle onlar tarihte bir düşmanlık ve iftira devri başlattılar. Ve neticede Şiilik, bu zararlı öğretilerin nesiller boyunca öğretilmeye devam edildiği tarihi bir ekol haline geldi.

TEVHİD İNANCI

Ehl-i Sünnet'e Göre

Ehl-i Sünnet, Allah'ın bir ve Kahhâr olduğuna; eşi, benzeri ve ortağı olmadığına; kulları ile O'nun arasında vâsıta bulunmadığına iman ederler. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili âyetlere de, her hangi bir yorum (te'vil), inkar (ta'til) ve benzetme (teşbih) de bulunmaksızın -(hiçbir şey O'na benzemez.) (eş-Şurâ',11)",- olduğu gibi iman ederler. Yine O'nun Peygamberler gönderdiğine, onları risaleti tebliğ ile vazifelendirdiğine, onların da bu vazifeyi yerine getirdiğine ve risaletle ilgili hiç bir şeyi saklayıp gizlemediklerine inanırlar. Yine gaybı yalnızca Allah'ın bilebileceğine, Şefaat'ın O'nun iznine bağlı olduğuna -(O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefaat edilebilir?) (el-Bakara, 255)-; duâ, adak, kurban ve her türlü isteklerin sadece Allah'a yapılacağına, başkasına yapılmasının câiz olmadığına; hayır ve şerrin sadece O'nun elinde olduğuna ve O'nun dışında ölü veya diri hiç kimsenin bu konuda güç ve tasarrufu olmadığına, herkesin O'nun lütuf ve merhametine muhtaç olduğuna inanırlar. Onlara göre Allah'ı (nvar ve bir olduğunu) bilmek, her zaman doğruyu bulamayan akıl'dan önce şer'i delillerle, ayetlerle vaciptir, daha sonra insan tam tatmin olmak için aklını kullanıp tefekküre başvurabilir.

Şia'ya Göre

Allah'ın birliğine iman ederler, fakat bu imanlarını, şirke götüren bazı tutumlarıyla bulandırırlar. Onlar Allah dışında bazı insanlara da duâ ederler ve "Yâ Ali, Yâ Huseyn, Ya Zeyneb" derler Allah'tan başkası için adak adar kurban keserler. Ölülerden kendilerinin isteklerini yerine getirmelerini isterler. Onların bu dediklerimizi doğrulayan pek çok duâları ve kasideleri vardır. Bu dua ve kasidelerle ibadet ederler. İmamların masum (günah ve hata işlemez) olduğuna ve gaybı bildiklerine; kainatta tasarruf ettiklerine inanırlar. Bu sapık inançlarını yerleştirip kutsallaştırabilmek için tasavvufu icad edenler de onlardır. Onlar evliyanın, kutupların ve Ehl-i Beyt'in özel güçleri olduğunu iddia ederler. Taraftarlarına, dinde imtiyazlı bir tabaka olduğunu ve bu imtiyazın veraset yoluyla babadan oğula geçtiğini telkin edip bu fikri yerleştirmişlerdir. Bunların dinde hiçbir aslı yoktur. Onlara göre Allahı (nvarlığını ve birliğini) bilmek şeriatla değil akıl ile vaciptir. Kur'an'da bu konuda gelen ayetler yeni bir şey getirmek için değil sadece aklın hükmünü doğrulamak içindir.

ALLAH'IN GÖRÜLMESİ

Ehl-i Sünnet'e Göre

Allah'ı sadece âhiret'te görmek mümkündür; bunun delili de (Yüzler var ki o gün ışıl ışır parlar; Rabb'lerine bakarlar) (el-Kıyâme, 22, 23,) ayetidir.

Şia'ya Göre

Ne bu dünyada ne de âhirette Allah'ı görmek mümkün değildir.

GAYB

Ehl-i Sünnet'e Göre

Allah gayb'ı bilmeyi kendisine has kılmıştır. Bazı Peygamberlerini ve bu arada Peygamberimiz Muhammed'i (s.a.v.) gaybla ilgili bazı hususlara muttali kılması bazı zaruretlerden dolayıdır. (O'nun ilminden, ancak kendisinin dilediği kadarını kavrayabilirler) (el-Bakara, 255).

Şia'ya Göre

Gaybı bilmenin sadece kendi imamlarının hakkı olduğunu iddia ederler. "Hz. Peygamberin gayb'dan haber vermeye hakkı yoktur." Bu yüzden onlardan bazıları bu imamlarına ilahlık atfederler.

RASULULLAH'IN ÂLİ (EHL-İ BEYT'İ)

Ehl-i Sünnet'e Göre

Onlar, en doğru olan görüşe göre, müslüman olup peygambere tâbi olanlardır. Onların; ümmeti içerisindeki takva sahipleri, ya da Rasulullahın Beni Haşim ve Benu Abdilmuttalip'ten olan mü'min akrabaları olduğu da ileri sürülmüştür.

Şia'ya Göre

Onlar sadece Hz. Peygamber'in damadı Hz. Ali ve onun bazı çocuklarından; onlardan sonra da onların çocukları ve torunlarından ibarettir.

ŞERİAT VE HAKİKAT

Ehl-i Sünnet'e Göre

Onlara göre Şeriat hakikatın ta kendisidir. Rasûlullah ilim adına ümmetinden hiçbir şey gizlememiştir. Bize bütün iyilikleri göstermiş ve bizi tüm kötülüklerden sakındırmıştır. Nitekim Allah'u Taâlâ da şöyle buyurmuştur. (Bugün size, dininizi kemâle erdirdim) (el-En'am, 3). Dinin kaynakları Kur'an ve Sünnet'tir, bunları tamamlayıcı başka bir şeye gerek yoktur. Nasıl amel ve ibadet edileceği, Allah'la nasıl ilişki kurulacağı gayet açıktır, vasıtaya gerek yoktur. Kullarının iç yüzünü ancak Allah bilir, Allah'a karşı kimseyi temize çıkarmayız. (Günah ve hatadan) masum olan Hz. Peygamber hariç, herkesin görüşü kabul de edilebilir red de edilebilir.

Şia'ya Göre

Onlara göre Şeriat sadece Hz. Peygamberin getirdiği (fıkhî) hükümlerden ibarettir ve sadece avam halk ile (dinin) yüzeyinde kalanları ilgilendirir. Hakikat ya da gerçek ilim ise Allah'tan alınır ve bunu sadece Ehl-i Beyt'in imamları "Hz. Peygamberin âilesinin bazı fert-

leri" bilebilir. Onlar hakikat ilimlerini nesilden nesile veraset yoluyla alırlar ve kendilerinde bir sır olarak kalır. İmamlar hatasızdırlar ve her yaptıkları şeriattır. Yaptıkları her şey câizdir. Allah'a bağlanıp O'nunla ilişki kurmak ancak vasıtalar yani imamları sayesinde mümkündür. Bunun için kendilerine "Veliyullah (Allah'ın velisi), Bâbullah (Allah'ın kapısı), Ma'sum (hatasız, günahsız), Huccetullah (Allah'ın hucceti, delili) gibi mübalağalı bazı isimler verirken ifrata kaçmışlardır.

FIKIH (İSLÂM HUKUKU)

Ehl-i Sünnet'e Göre

Kur'an'ın hükümlerine son derece titizlikle bağlanırlar. Bu hükümleri ise kendilerine; Hz. Peygamber'in pak sünnetinin getirdiği sözleri, fiilleri açıklar. Bu konuda sahâbe ve güvenilir tâbiilerin sözleri de büyük önem taşır. Çünkü onlar Rasûlullah'a en yakın devirde yaşamış ve onunla beraber güçlüklere göğüs germişlerdir.

Allah'ın bu dini tamamlamasından sonra hiç kimsenin dinde yenilik yapmaya hakkı yoktur. Fakat teferruata dâir hükümlerin yeni ortaya çıkan meselelerin ve kamu yararını alâkadar eden konuların halli, – Kur'an ve Sünnet sınırları dışına çıkmaksızın– müslümanların güvenilir âlimlerine bırakılmıştır.

Şia'ya Göre

"Müceddid" imamlarına nisbet ettikleri özel kaynaklara, âyetlerle ilgili olarak yaptıkları tevil (yorum) lara ve ümmetin çoğunluğuna muhalefet etme esasına dayanırlar. Müctehid ve mâsum imamlarının yeni hükümler koymaya hakları olduğunu kabul ederler. Nitekim aşağıdaki hususlarda fiilen yeni hükümler getirmişlerdir:

1– Ezan, Namaz vakitleri, Namazın kılınışında

2– Oruç tutma ve bozma vakitlerinde,

3– Hac ve (Umre gibi) ziyaretle ilgili tatbikatta,

4– Zekatla ilgili bazı konularda ve zekat verilecek yerlerde,

5– Miras'ta.

Onlar daima Ehl-i Sünnet'e muhalefet edip, ihtilafın çerçevesini geniş tutamaya özen gösterirler.

VELÂ (BAĞLILIK)

Ehl-i Sünnet'e Göre

Velâ, yani tam olarak boyun eğmek ancak Hz. Peygamber'e karşı olur. Çünkü Allahu Taâla (Kim Peygambere itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur) (en-Nisâ, 80) buyurmuştur. Onun dışındaki insanlara ise ancak şeriat kaidelerinin belirlediği kadarıyla itaat edilir. Çünkü Allah'a isyanda, kula itaat edilmez.

Şia'ya Göre

Bu itaat iman esaslarındandır ve onlara göre velâ, Oniki imama –bodrumdaki de onlardan biridir,– inanmak demektir. Ehl-i Beyt'e bağlanıp itaat etmeyen onlara göre mümin sayılmaz, arkasında namaz kılınmaz, farz olan zekattan ona verilmez; fakat kafirlere verilebilen normal sadakadan verilebilir.

TAKİYYE

Ehl-i Sünnet'e Göre

Takiyye, kötülükten korunmak amacıyla insanın inandığının aksini söylemesidir. Onlara göre bir müslümanın diğer müslümanları sözü veya dış görünüşü ile aldatması caiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) "aldatan bizden değildir." buyurmuştur. Takiyye ancak kafirlere ve din düşmanlarına karşı ve sadece harp esnasında-Harp hile olduğu için–caizdir. Müslümanın doğru ve gerçek uğrunda cesaretli olması; riyakar, yalancı, sözünde durmayan veya hain olmaması gerekir. Bilakis nasihat eder, iyiyi emreder kötülükten men eder.

Şia'ya Göre

Bütün fırkalara göre bu öyle bir farzdır ki mezhep onsuz olmaz. Nasıl takiyye yapılacağını gizli ve âşikar olarak öğrenirler ve onu tatbik ederler. Bilhassa kötü durumlarda takiyye'ye başvururlar ve kafir olduklarını, öldürülüp mahvedilmeye layık olduklarını söyledikleri kimseleri aşırı derecede methedip göklere çıkarırlar. Kendi mezhebinden olmayan herkese kafir hükmünü uygularlar. Onlara göre hedefe

ulaşmak için her yol mübahtır. Bu ahlak anlayışı, her türlü yalan, hile ve iki yüzlülüğü mübah kılan bir anlayıştır.[14]

İMAMET VEYA DEVLET BAŞKANLIĞI

Ehl-i Sünnet'e Göre

Devleti "Halife" idare eder. Halife Müslümanlardan seçilir. Halifenin akıllı, reşit, âlim olması, salih, emin (güvenilir) ve bu mes'uliyeti taşıyabilecek güce sahip olmakla tanınması gibi yeterliliklere[15] sahip olması şarttır. Halife'yi müslümanlar içerisinde (söz sahibi olan) Ehlu'l-halli ve'l-akd denilen kimseler seçer. Onlar, adaleti terkettiği veya Kur'an ve Sünnetin hükümlerini çiğnediği takdirde halifeyi azlederler. Her müslümanın ona itaat edip hükmüne uyması gerekir. İdare–onlara göre–mükellefiyet ve mes'uliyet demektir; mükafat veya bir kimseye şeref bahşetme vesilesi değildir.

Şia'ya Göre

Onlara göre hakimiyet Hz. Ali ve Fatıma'nın çocuklarında–aralarında bu konuda ihtilaf bulunmakla beraber–verasetle devam eder. Bu hakimiyet meselesi yüzünden onlar, bu silsileden olmayan hiç bir idareciye samimi olarak bağlanmazlar. Teorilerinin ve düşüncelerinin tarihte umdukları gibi gerçekleşmemesi üzerine "ric'at" nazariyesini (inançlarına) eklediler. Ric'at, "el-Kaim" adlı son imamlarının âhir zamanda zuhur edeceği, bodrumdan çıkarak bütün siyasi muhaliflerinin kanını dökeceği ve diğer mezheplerin asırlar boyunca gaspettiği Şia'nın haklarını onlara geri vereceği anlamına gelmektedir.

---

14 Onlar imamlarından "Takiyye benim ve ecdadımın dinidir" ve "Takiyye yapmayanın dini de yoktur" sözlerini rivayet ederler. "İslâm saadet ve barış dinidir." adlı eserin-ki bu onların muteber kitaplarındadır.–109. sayfasında şöyle denmektedir: "mükellefin şahsen veya malının zarara uğraması veya kamu düzeninin bozulması ihtimali varsa, el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münkeri (iyiliği emredip kötülükten men etmeyi) terketmesi gerekir. Bu Şiilere has hükümlerdendir ve buna "takiyye" denir." Bu sözlerin cihad emrini ortadan kaldırdığı ve Allah'ın kitabına aykırı olduğu aşikardır.

15 Ehl-i Sünnet'ten bazıları halifenin Kureyş'in herhangi bir koluna mensup olmasını şart koşmuşlardır.

HALLAC-I MANSUR

Ar. Gör. Ethem CEBECİOĞLU

Hallac'ın Yaşadığı Çevreye Genel bir Bakış:

Abbasî Devleti'nin başkenti olarak Halife Mansûr tarafından VIII. asrın 60 ncı yıllarında inşâ edilen Bağdad'ın planı, daire şeklinde düzenlenmişti. Bu hilafet merkezi, önceleri Medinetü's-Selâm adıyla anılmaktayken, kısa sürede kurulduğu yerde eskiden Bağdad adlı bir köy olması sebebiyle, halk arasında o isimle şöhret bulmuştu. Fakat bu Medinetü's-Selâm adı, resmen daha bir kaç asır süreyle kullanılmaya devam etmiştir. Etrafı duvarla çevrili dört kapılı bu şehir, mevzii itibariyle Dicle'nin Batı yakasında yer almaktaydı. Şehrin bu dört kapısı, ortada saray ve Mansûr Camii'nin yer aldığı büyük meydana açılıyordu.

Halifeler, kendilerini İran askerî aristokrasisine uygun düzende teşekkül eden Türk birlikleriyle kuşatmış bulunuyordu.

Devletin idarî işleri için yedi divan kurulmuş olup, diğer devlet memuriyetleri, vezirlik, ordu komutanlıkları ve kâdi'l-kudât gibi adlî, askerî ve idarî görevlere ayrılmıştı.

Şehir, başkent hüviyeti taşıması sebebiyle, ülkenin her tarafından, çeşitli ırk, ve mezhebten insanlarla dolmuştu. İşte bu mozaik oluşum, iç karışıklıklara, isyanlara, çapul olaylarına yataklık edebilecek sebepleri kolaylaştırıyordu. Meselâ III. yüzyılın başlarında Bağdad'da, kuvvetli ve düzenli manzarasıyla A y y â r zümresi, etkinliğini o derece artırmıştı ki, Emin ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelelerinde çok önemli bir rol oynamıştı[1].

Yine Hanbelîlerin III. hicrî asrın son çeyreğinde ihtikâr yapanlara karşı giriştiği ayaklanma, oldukça zor bastırılabilmişti[2].

---

1 Barthold (Dr.W.), Köprülü (Prof. Dr. Fuat), İslâm Medeniyeti Tarihi, ss. 157-8, Ankara 1977.

2 Massignon (Louis), İslâm Ansiklopedisi, c. V. s. 169.

Gulam Halil'in Bağdad sufîlerine karşı giriştiği fitne hareketi de, şehirdeki kaotik yapının apayrı dramatik bir cebhesini göz önüne serer[3].

Ayrıca, h. 278 / m. 891'de Karmatî İsyanı ülkeyi baştanbaşa etkilemişti[4].

Bütün bunların yanı sıra Bağdad, ülkenin iç dinamiğini etkileyen ticaret yollarına uğraklık edecek bir odak noktasında bulunması sebebiyle, daha da hareketlilik kazanmıştı[5].

Bu asırda Abbasîler, ilim ve maarifin yükselmesi için gösterdikleri çabayla da dikkati çekmektedirler[6].

Özellikle Câhız (ö. 256 / 869) ve Kindî (ö. 260 / 873) bu devirde fikrî ve ilmî seviyenin nereye ulaştığını gösteren iki önemli simadır[7]. Yine bu asır, diğer ilimler için de altın yıl sayılır. Çünkü bu asırda İslâmî ilimler şekillenmiş ve doktriner ilimler haline gelmişlerdir. Bu asırda hadis sahasında Buharî (ö. 256 / 870), tefsir ve tarihte Taberî (Ö. 311 / 923) gibi otoriteler bu konuda örnek gösterilebilir. Mu'tezile içinde yetişip, yepyeni kelamî bir ekol te'sis eden el-Eş'arî (Ö. 330 / 941) ile Matüridî (Ö. 333 / 944), yine bu asırda yaşamışlardır.

Bu asır, hemen her ilmin olgunluk dönemine şahit olduğu gibi, tasavvuf konusunda da aynı durumu yaşamıştır. Mısır'da Zünnun el-Mısrî etrafında ekolleşen tasavvuf, Bağdad'da da kendine Cüneyd tasavvuf çevresini bulmuştu. Biz buna Bağdad Tasavvuf Okulu diyoruz. Bu okul, diğer sufî okullardan ayrılan bazı özelliklere sahipti. Cüneyd'in ifadesine göre, Bağdad okulu mensuplarına şath (taşkınlık) ve ibadet; Horasanlılara kalb ve sehâ; Basralılara zühd ve kanaat; Şamlılara hilim ve selâmet; Hicazlılara sabr ve inâbet verilmişti.[8]

Bağdad sufî ekolü yalnız o devrin İslâm düşüncesini etkilemekle kalmamış, aynı zamanda tâ bugüne kadar gelen bütün tasavvuf okullarına derin tesirlerde bulunmuştur. Bu okul Allah ve insan mes'elesini vaz' edip, Allah hakkındaki bilgiyi istidlâl ile değil, tecrübe ile alma gereğini ortaya koymuş ve amele ağırlık vererek şeriatın emirlerini arkaya atmak isteyen bir takım sapıkların karşısına çıkmıştır[9].

---

3 Ateş (Prof. Dr. Süleyman), Cüneyd-i Bağdadî, Eserleri ve Mektupları, ss. 40-2. İst.

4 Ateş, a.g.e. s. 5.

5 Barthold, a.g.e. s. 160.

6 Barthold, a.g.e. s. 29-33.

7 Aynı yer.

8 Ebu'l-Mehâsin, Yusuf ibn Tagriberdî, en-Nücûmu'z-Zâhire, c. III., s. 169, Mısır, 1932.

9 Ateş, a.g.e., s. 5.

Hallac'ın Çağdaşı Bazı Önemli Sufiler:

1– Serî es-Sakatî (Ö. 259 / 850) Cüneyd-i Bağdadî'nin dayısı olup zühd ve takvasıyla meşhurdur. Sülemî'ye göre Serî, Bağdad'da ilk defa tevhid ve hallerin hakikatleri hakkında konuşan kimsedir. Birine bir şeyler öğretmek istediği zaman, Sokrat'ın metodunu kullanıp sorular sorarak sonuca ulaşırdı[10].

2– Hâris el-Muhâsibî (Ö. 243 / 857): Basralı olup sonradan Bağdad'a gelmiştir. Uluhiyyet şuurunu mücerred planda değil, şeriatla beraber yürütmek istedi. Mu'tezile ile olan münakaşalarında aktif bir yol takip etti. Kelâma skolastik bir açıdan baktı. Fakat bu sahadaki münakaşalarında açık bir dil kullandı.

Ama onun asıl şöhreti, ahlakiyatçılığındaki ve ruhiyatçılığındaki orijinalliğindedir. Bunu merhale merhale daha yüksek bir ahlâkî safiyyete çıkarmak maksadıyla ruha dikkat ve itina göstermek, Muhasibî'nin başlıca ilgilendiği konu idi. O, tevhid ve fenanın tasavvufî anlamıyla, sufî muasırlarının sembolik ifadeleriyle pek ilgilenmemişti. Talebelerini, bazı mutasavvıfların şatahlarına ve tehlikeli ifadelerine karşı uyarmıştı. O, açıkça ruhî sarhoşluklardan, vahdet-i vücûtçu nazariyelerden uzak kalmıştı. Yine Muhasibî sırrî meselelere dalmadığı gibi, talimlerini açık ve aklın ışığı altında görülebilecek meselelere hasretti. Mutezileye, Mutezilenin metodunu kullanarak cevap vermesi, Ahmed İbn Hanbel'in takdirini celbetti.[11]

Eserlerinden şu ikisi çok önemlidir:

a) Kitabü'r-Riâye li-Hukûkıllah ve'l-Kıyami bihâ

b) Kitabü't-Tevehhüm.

3– el-Kantarî (Ö. 260 / 873): Bağdad'da zühd ve takvasıyla ün sağlamıştı. Az yemek yer, çok ibadet ederdi.

4– Ebu'l-Hafs el-Haddâd (Ö. 270 / 883): Cüneyd onun **hakaik** ehlinden olup yüksek ilimlere sahip bulunduğunu, çok derin konuştuğunu söyler. Fütüvvet ve sehâ konusunda maruftu. Fakat tasavvufu zühdî bir hayat üzerine değil, zarif konforlu bir hayat üzerine kurulu estetik bir tasavvuf idi. Zaten mensup olduğu Horasan Okulu tolerans

10 Serrâc, Ebû Nasr Abdullah ibn Ali, el-Lüma', s. 240, Mısır 1960.

11 Ateş, (S.), a.g.e. s. 30.

yönüyle temayüz etmiş bulunuyordu. Bu lüks hayat, onun tasavvufî bir hayat sürdürmesine engel teşkil etmemiştir[12].

5– Yahya b. Muâz er-Razî (Ö. 258 / 871): Marifet konusunda görüşleriyle tanınmıştır.

6– Ebû Yezid Tayfûr **el-Bistamî** (Ö. 261 / 874): Şatah sözleriyle meşhurdur. Tevhid konusundaki görüşleri meşhurdur. Halk arasında popüler bir kişiydi.

7– Yusuf ibn el-Hüseyn er-Râzî (Ö. 304 / 916): İran asıllı olup, üslûbunun sadeliğiyle temayüz etmiş olup, ortaya koyduğu bir meseleyi gayet vuzuhlu olarak açıklardı.[13]

8– Cüneyd-i Bağdadî (Ö. 298 / 910): Bağdad'da doğmuş olup, Bağdad Okulu'nun şeyhidir. Hassas aydın bir şuurun temsilcisidir. Tevhid inancını, Allah'la bir olma fikirlerini işlemiştir. A'râf suresi 172. âyetindeki misak'ı, kendi tasavvufî düşüncesine başlangıç noktası yapmıştır.[14]

9– Harrâz (Ö. 286 /899): Bağdad'da doğup, Mısır'da vefat etmiştir. Fena ve bekâ konularını işlemiştir. Harrâz'a göre nefs temayyülleri kalbe ve ruha muhalefet eden şehevî bir ben değil, kendisinden yeme içme ve iştahının yayıldığı biyolojik bir prensiptir. İnsan tabiatı, nefisden üstün ve farklıdır. Allah'ın, aşkın (müteal, transandantal) bir varlık olması sebebiyle insana yakın olduğunu söyler.

10– en-Nurî (Ö. 295 / 907): Bağdad'ın meşhur sufîlerindendir. Mahabbet ve aşk konularından bahseder. Sema ile meşgul olanlardandır.

11– İbn Kerrâm (Ö. 255 / 868): Mutasavvıf olduğu kadar, hatta daha fazlasıyla, kelâmcıdır. Çok seyahat etmiş, vaazlarda bulunmuş, aşırılıklarından, mübalağalı konuşmasından ötürü sık sık hapsedilmiştir.

12– Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyn et-Tirmîzî (Ö. 285 / 898):

Hakim Tizmizî adıyla şöhret bulmuştur. Hadis, tasavvuf ve felsefeyle uğraşmıştır. Derin tasavvufî konularda, Yunan felsefesinden faydalandığı söylenir. Meşhur eseri, K i t a b u H a t m i ' l - E v l i y â'dır. Buna göre velilerin mührü Hz. İsa'dır, Allah'ın ruhundan Hz. Meryem'e üflenmiş olarak doğduğu fikrini savunur[15].

---

12 Ateş, (S.), a.g.e. s. 31.

13 Ateş, (S.), a.g.e., s. 32.

14 Altıntaş (Doç. Dr. Hayrani), A.Ü. İlahiyat Fak. 1984–85 Öğretim yılı ders notları, s. 19.

15 Altıntaş (Doç. Dr. Hayrani), a.g.e. s. 20–2.

Hallâc-ı Mansur'un yaşadığı üçüncü hicrî asırdaki bazı önemli sufî simaların, burada kronolojik dizi içerisinde adlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

S. No.	Adı	Doğumu Hicri / Miladi	Ölümü Hicri / Mil.
1	Ahmed b. Ebi'l-Havarî	— —	221 / 835
2	Fatıma-i Nisaburî	— —	223 / 838
3	Bişr Hâfî	— —	227 / 841
4	Bayezid Bistamî	136 / 753	231 / 845
5	Hatemu'l-Esam	— —	237 / 851
6	Ahmed b. Hadraveyh	— —	240 / 854
7	Ahmed b. Hanbel	171 / 787	241 / 855
8	Haris Muhasibî	— —	245 / 857
9	Zünnûn Mısrî	— —	245 / 859
10	Ebû Türab Nahşebî	— —	245 / 859
11	Amine-i Remliyye	— —	250 / 364
12	Seriyyü's-Sakatî	— —	257 / 870
13	Yahya b.Muaz er-Razî	— —	258 / 871
14	Ebu Hafs Haddâd	— —	260 / 873
15	Şah Kirmanî	— —	270 / 883
16	Hamdûn Kassâr	— —	271 / 883
17	Sehl Tüsterî	— —	285 / 896
18	Ebu Said Harraz	— —	277 / 890
19	Tirmizî	209 / 824	279 / 892
20	Seyyide-i Nefise	— —	288 / 893
21	Hakîm Tirmizî	— —	285 / 898
22	Ebu Hamza Bağdadî	— —	289 / 901
23	Ebû Hamza Horasanî	— —	299 / 902
24	Amr b. Osman el-Mekkî	— —	291 / 903
25	İbrahim Havvas	— —	291 / 903
26	Ebu Hüseyn en-Nurî	— —	295 / 907
27	Cüneyd Bağdadî	— —	297 / 909
28	İbn Mesrûk	— —	298 / 910
29	Ebu Osman Hirî	— —	298 / 910
30	Mümşad Dineverî	— —	299 / 911
31	Ebu Abdullah Mağribî	— —	299 / 911
32	Yusuf b. Hüseyn	— —	304 / 916
33	İbn Atâ	— —	309 / 921
34	Hallâc-ı Mansur	— —	309 / 921
35	Bünan Hammal	— —	310 / 922
36	İbn Bünan	— —	320 / 932

HALLÂC-I MANSUR

Tam adı şöyledir: Ebu'l-Muğîs Hüseyn b. Mansur el-Hallâc el-Beyzavî.

Hallâc, bu günkü İran sınırları içinde, Beyza'ya yakın Tûr denilen yerde h. 244 / m. 857 senesinde dünyaya geldi. Dedesi Muhammed adlı Zerdüşt dinine mensup bir zattır. Yetişme muhiti Basra olmuştur. Burada, Benî Temim Kabilesi azadlılarından muteber bir aileye mensup, Ummu'l-Hüseyn Karnabaiyye ile evlendi. Çok erken yaşlarda, h. 260 senesinde kendini tasavvufa verdi. Tasavvufî yolda üç şeyhe

hizmet etmiş, üçünden farklı alanlarda bilgi almıştır. Hocalarından birincisi Sehl-i Tüsterî'dir. 260–262 yılları arasında Ahvaz'da Sehl'in yanında Hadîs ve Kur'ân öğrenir. Bu sırada o, gece namazlarının hikmetini ve gerçek tasavvufî düşüncenin ne olduğunu anlar. Çünkü bu asrın müslümanları sünnete ve Kur'ân'a sıkı sıkıya bağlıdırlar. Tasavvufî anlayışından dolayı h. 261 senesinde Basra'ya sürülen Tüsterî'nin ardından Hallâc da gider.

İkinci üstadı Amr el-Mekkî' (Ö. 297 / 909) dir. Hallâc sünnete son derece bağlı, İmam Buharî'nin yetiştirdiği bu zattan dersler alır. Ondan tevbenin zaruretini ve manevî hallere itibar etmeme gereğini öğrenir. "Tasavvuf, sıkı sıkı Kur'ân'a bağlı olmaktan ibaret olup, sünnet de bu tarz düşünceye imkân verir", şeklindeki fikri de bu zattan alır.

Hallâc h. 264 yılında bir mutasavvıfın kızıyla evlenir; ondan dört oğlu olur.

Hallâc'ın üçüncü ve önemli bir sima olan hocası, Bağdad Sufî Okulu'nun meşhur lideri Cüneyd-i Bağdadî'dir (Ö. 298 / 910). Hicrî 264–284 yılları arasında, tam yirmi yıl onun hizmetinde bulunmuştur. Cüneyd'in, fikirlerini öğrettiği bir meclisi vardı. Hallâc, bu mecliste Nurî, Futî, İbn Atâ ve Şiblî gibi meşhur mutasavvıflarla beraber oldu. Hallâc bu meclisde, tasavvufî tecrübelerinin temelini teşkil edecek bilgileri öğrendi. Cüneyd'in meclisinde Hallâc, kendine has karakterini, çok geçmeden göstererek fikirleri ve görüşleri farklılık arzetti; sufî elbiseleri yerine çeşitli tipte elbiseler giydi.

Hallâc bundan sonra kendini pek şiddetli riyazet ve i'tikâf hayatına verdi. Vaaz ve irşad seyahatleri dolayısıyla bu riyazeti zaman zaman kesintiye uğradı[16].

H. 282 de ilk haccını yaptı. Namaz kılarak, dua ederek, müşahedeyle meşgul olarak Kabenin yanında bir sene sıcaktan, soğuktan, yağmurdan kendini sakınmayarak bir yıl kaldı[17].

Hicrî 284 te Cüneyd'den ayrılan Hallâc kendi yolunu çizdi ve diğer sufîlerden de ayrıldı. Diğer mutasavvıfların ona itimadı kalmamıştı. Zira hareketleri, onu diğer müslümanlardan ayırmaktaydı. Sufî elbisesini tamamen terk etti ve askerlerin kaba adını verdiği bir tip elbise veya murakka (kolsuz cübbe) giydi. Hicrî 284'ten 286'ya kadar Tüster'de inzivaya çekildi. Hicrî 286'dan sonra fikirlerini yaymak üzere seyahate çıktı.

---

16 Massignon (Louis), İslâm Ansiklopedisi, c. V. s. 169.

17 Altıntaş (Doç. Dr. Hayrani), a.g.e. s. 23.

Hallâc, hicrî 286-290 yılları arasında Horasan'da dolaştı. Ahvaz'da kaldı. Orada büyük itibar gördü. Sonra Irak'a geçti, Fars ülkesine gitti. Fakat Kum'dan koğuldu.

Hicrî 291 de ikinci defa hacca gitti, sonra Bağdad'a geldi. Gayr-i müslimlere va'z etmek üzere Hindistan ve Doğu Türkistan'a gitti. İslâm devletinin sınırlarında Hallâc, asker kıyafetiyle, Keşmir'deki Hinduları, Maçin'deki Türkler'i İslâm'a davet etti. Bu gidişinde Hoten ve Turfan'a kadar uzandı.[18] Buralarda Hindû kast sınıflarından pek çok kişi müslüman oldu. Bu gün bile o müslümanlara "mansûri" denir. Daha sonraları, Hind mistik anlayışını kendi tasavvufî görüşlerine kattığı iddia edilir. Bilhassa 'fena' hali ile, hint yoga'sındaki yok olma hali arasındaki benzerlik dolayısıyle de suçlanır. Hatta Hindistan'da sihir öğrendiği söylenir.[19]

294-296 arası Mekke'de kaldığı III. haccında, müslümanları kendini öldürmek üzere davet etti. Hakka vuslat yolunda kendini ölü sayarak, sürekli olarak kurban edilmesini istedi. Bu fırtınalı iç dünyası kendisine hem dost, hem de düşman simalar kazandırdı. Muhalifleri arasında Zahirî mezhebi kadısı İbn Davud, Şiî bir fırka olan Benî Nevbaht, Mu'tezilenin ünlü âlimi Ebû Ali Cübbaî'yi sayabiliriz. Kendisini destekliyenler de şunlardı: Şafiî kadısı İbn Sureyc, askerî bir komutan olan Hüseyn b. Hamdân, Hanbelî kıyamının tertipçisi İbnu'l-Mu'taz.

Hallâc önce Ahvaz'a kaçtı. Daha sonra Sus şehrine geçti fakat yakınlarından birinin ihbarı ile orada yakalanıp tevkif olundu. Rivâyete göre, sekiz yıl hapiste kaldığı süre içinde, Bağdad'da şöhreti gitgide arttı.

Bundan sonra, eskiden sufiyye mesleğine intisab edip bilahare ayrılmış bulunan Avaricî adlı birisi, reisü'l-kurra makamında bulunan İbn Mücahîd'e, Hallâc'ı, düzmece kerametler gösteriyor diye ihbar etti. Hallâc muhakeme edildi. İlhâm akidesi, Allah aşkı uğruna kurban olma görüşü ve son olarak da beden kabesinin yıkılması gibi konuları ihtiva eden remizli, mecazlı ifadelerin ne mana ifade ettiğine bakılmaksızın, sözlerinin zahirine göre mahkûm edildi. Onun "beden kabesinin yıkılması" ifadesi ardından Karmatîlerin Ka'be'de gerçekten tahribat olayı vuku bulunca, ortalık iyice karıştı. İşte bu Karmatî olayı, Samanî lerin bazı müridleri himaye eder tutuma girmesi ve Hanbelîlerin isyanı, Hallâc'ın mahkumiyetini hızlandırıcı faktörler oldu.

---

18 Massignon (L.) aynı yer.

19 Altıntaş (Doç. Dr. Hayranî), a.g.e. s. 25.

Hallâc için başmabeynci Nasr ve annesi Sagab'ın halifeden af istekleri reddedildi. Halife Muktedir, Vezir Hâmidin Malikî kadısı Ebû Ömer Hammâdî'den aldığı idam fetvasını tasdik etti.

Yalnız bu arada Hallâc'ın idamına sebep olan konu üzerinde 'manevi hacc' gibi bir başka varyantı da zikretmek gerek.

Orada şu ifadeler vardır:

Hallâc'ın Karmatî daîliği ithamıyla sorgulanıp yargılanması sırasında, kendisine ait' manevî hacc' dan söz eden küçük bir defter ele geçer.

"Bir insan şer'î hac yapmak isterse, evinin bir odasına yerleşir. Belirli şartlarla oraya bir mihrap yapar, orada temizlenir (gusl), ihramı giyer, şunları söyler, şunları yapar böylece namaz kılar, Kur'ân'ın şu suresini ezbere okur ve bu odanın etrafında tavaf yapar, orada şu şekilde tesbihler yapar. Bütün bunları yapan, Mescid-i Haram'da Ka'be'yi tavaf etmiş gibi olur"[20].

Kadılar tarafından bu husus kendisine sorulduğu zaman, Hallâc inkâr etmedi. Ancak kendisinin bir nasihatte bulunduğunu, bir mecburiyet getirmediğini ve işittiği bir hadisi naklettiğini belirtti.

Birinci kadı Ebû Ömer, Hallâc'ı zındıklıkla suçlayarak idamına karar verdi.

İkinci kadı, İbn Mücahid'in halefi İbn Buhlûl, "eğer bu, bir hadisin nakledilmesi ise Hallâc'a bunu tasvib edip etmediğini sormak gerekir. Belki tevbe edip vaz geçer", diye karar verdi. Ancak Vezir Hâmid, Ebû Ömer'in fetvasını kâfi görerek İbn Buhlûl'un olmamasından bilistifade fetvayı onaylar. Zabıt kâtibinin oğlu İbn Zenci'nin hikâyesi şöyle:

"Her gün Hallâc'ın müridlerinin evinde bulunan defter parçaları vezir Hâmid'e getiriliyordu. Defterler onun önüne konuluyor, o da okuması için babama veriyordu. Hep böyle yapılıyordu. Bir gün babam, kadılardan Ebû Ömer ve İbn el-Uşramî'nin huzurunda Hallâc'ın risalelerinden birini okudu. Orada Hallâc şöyle diyordu: Şer'î haccı yapmak isteyen bir kimse, buna imkan bulamıyorsa evinde kapalı bir oda bulur. Her tarafı temizler ve hiç kimse girmez. Orada Beyt-i Harâm'da yapar gibi tavaf yapar. Mekke'de yapılan dua ve ibadetleri de yapar. Meselâ, 30 öksüz toplar, onları giydirir. Onlar yemeği yiyip ellerini yıkayınca, onlara birer gömlek ve yedi dirhem verir. İşte bu, ona hac sevabı kazandırır.

---

20 Altıntaş (Doç. Dr. Hayranî), a.g.e., s. 26; ayrıca bkz. Massignon (L.) La Passion d'al-Hallaj, s. 275.

Babam bunu okuyup bitirince Kadı Ebû Ömer, Hallâc'a bunu nereden aldığını sordu. O da Hasan Basrî'nin, Kitâbü'l-İhlâs'ından aldığını söyledi. Bunun üzerine Kadı, yalan söylüyorsun, senin kanın akıtılmalıdır' dedi. İşte tam o sırada Vezir Hâmid, şu söylediklerini yaz, diye araya girdi. Halbuki Kadı daha cümlesinin bitirmemişti. Vezir Hâmid, Kadı'ya tekrar söylediklerini yazmasını istedi. Kadı mevzuyu değiştirerek kendini savunmaya başladı. Hâmid mürekkebi ona uzatıyor ve bir kağıda yazmasını söylüyordu. Kadı kabulden imtina etti. Fakat Vezir Hâmid onu, başını uçurmakla tehdit ederek imzalamasını söyledi. O da fetvayı imzaladı; "Kanını akıtmak helaldir." Ve mahkemenin diğer üyeleri de imzaladılar. Fetvâ okunduğu zaman Hallâc haykırdı: ,Bedenim korunmuştur, günahsız kanım akıtılamaz. Benim imanım İslâm'dır. Mezhebim sünnet ve sahabeyi taltiftir. Benim sünneti inceleyen pek çok kitabım vardır. Kitapçılarda satılıyor. Allah benim kanımı korusun'. Bunları tekrar ederken hakkındaki karar kaleme alınıyordu. Dava bitti ve Hallâc hücresine kondu"[21]

Karar, Hallac'ın arkadaşı başmabeynci Nasr tarafından Halife'ye ulaştırılır. Nasr, bu velî'nin idamı oğlunun üzerinde kalır, diyerek halifenin annesini korkuttu. Gerçekten Halife idamı emretti, fakat hastalandı. Kararını geri aldı. hastalıktan kurtuldu. Hâmid, Halife'ye yeniden mektup yazarak idam konusunda onu sıkıştırdı. Halife vefat etti. Vezir Hâmid, emniyet âmirine idamı icra etmesini söyledi. O da halkın ayaklanmasından korkarak bunu reddetti. Fakat Hâmid, onu koruyacağını söyleyerek idamın icra şeklini söyledi.

Asılmak üzere idam sehbasına getirilen Hallâc, kalabalık arasında bulunan Şiblî'den seccadesini sermesini rica etti. Şiblî seccadeyi serince Hallac 2 rekat namaz kıldı. Birinci rekatta Fatiha ve Bakara suresi 155. âyetini, ikinci rekatta da Fatiha ile Alü İmrân Suresi 185. âyetini okudu. Selamdan sonra münacat. Derken cellad Ebu'l-Hâris geldi bir kılıç darbesiyle Hallâc'ın burnunu uçurdu. Bembeyaz saçlar bir anda kırmızıya boyandı. O anda Şibli ve Hallâc'ın dervişlerinden bir grup kendinden geçti.[22]

Hallâc kemikleri görününceye kadar kamçılandı. Bu sırada Hallâc susuyor veya Allah diyerek kamçı sayısını sayıyordu. Hallâc'ın idamı konusunda rivayetler son derece acıklı biçimde nakledilmekte olup, kaynaklardan elde edilebilen bilgilere göre, idamında uygulanan şekil şu düzendeydi.

---

21 Altıntaş, (Doç. Dr. Hayranî), a.g.e. s. 27; ayrıca bkz. Massignon (L.) La Passion d'al-Hallaj, s. 281 vd.

22 Massignon (Louis) Kraus (Paul). Akhbar al-Hallâj, ss. 7, 8, Paris 1936.

1. Burnunun kesilmesi,
2. Kamçılanması,
3. Vücudunun parçalanması,
4. Darağacına asılması,
5. Teşhir olunması,
6. Kafasının uçurulması,
7. Cesedinin yakılması,
8. Vücud küllerinin bir minareden rüzgara savrulması veya nehre atılması.(*)

Ancak, biz bu durumu, İslamî esaslar muvacehesinde yoruma ve incelemeye muhtaç bulmaktayız.

Hallâc'ın son sözü Şurâ Suresinin 18. âyetini okumak oldu: "Ona inanmayanlar, acele olmasını beklerler. İnananlar ise korku ile titrerler. Ve onun gerçek olduğunu bilirler. İyi bilin ki kıyamet günü hakkında tartışanlar, derin bir sapıklık içindedirler".

İdamı 24 Zilka'de 309 / 26 Mart 922 tarihinde vuku bulmuştur.

Hallâc'ın Görüşleri

O, Sünnetle derunî tecrübe arasında mutlak bir uyum olmasını savunur. Vaazlarında daima Kur'ân'a sarılmayı, çok sıkı riyazet yapmayı, ruha sinmiş bir ibadet anlayışına sahip olmayı devamlı tevbekâr olmayı, durmaksızın Allah'ı aramayı bildirir. Kendisinin Allah'a ulaştığını hep ifade ederdi. Konuşmalarında en tanınmış ve en sahih hadislere müracaat ederdi. Ancak bu hadîselerin kendi tasavvufî tecrübelerine uygun oldukları da gerçektir. Kaynaklar, hadis rivayetinde isnâd zincirindeki şahıslar yerine, sembolik isnadlar koyduğunu, yani insanlar yerine ilâhî isimler ve manevî varlıklar yerleştirdiğini ifade ederler. Bundan gayesi isnadlarla konuşanın Allah olduğunu göstermekti. Meselâ: "Hayatın ruhu, işitmenin ve insan görüşünün nuru, bana bildirdiler ki, gaybe, açık isim ve Allah'a göre, ademoğlu Bana sabahleyin toprağa secde ederek kıldığı namazdan daha güzel bir ibadet sunamaz".

Hallâc her kesimden insanlara hitap etmiştir. Her kesime onlar gibi giyinerek gitmiş ve onlar gibi konuşarak hitabetmiştir. Bunun içindir ki zaman zaman sözlerini anlamakta zorluk çekilir. Mu'tezilîye Mu'tezilî gibi, sünnîye sünnî gibi konuştuğu söylenir. Bu sebepledir ki Karmatî propagandası yaptığı söylenir. Gerçekte Hallâc, Hz. Ali sempatizanı idi. Mehdî gibi, Hz. İsa'nında döneceğini savunuyordu. Ancak sünnete de sadık kalmak istediği biliniyordu. Mevcut iktidara itaatı

(*) Akhbar al-Hallaj'daki rivayetlere göre.

emrederdi. Ölümü de bunu ispatlar. O, kalpleri kazanmaya çalışıyordu. Gayesi herkesin kulluk gereklerini yapmasıydı. Yine ilahî birliği yaşamak da onun hedeflerinden biriydi. Allah'ın aşkla yarattığına, Allah'ın insanda mevcut olduğuna dair ifadeleri vardır.

Ahiret hayatının avam ve havas için farklı olacağını savunur. avama hissî mükafat, havass'a da cemallullahı kesikli müşahede mükafatı vardır.

Hallâc'a göre insan iki cepheli bir kalptir, biri şehvanî -ki maddeye eğilimlidir- diğeri ilahîdir-ki ruhtur-.

Allah'ın ziyaretine açık hale gelebilmesi için kalbin a) aktif, b) pasif olmak üzere iki türlü tasfiyesi vardır.

Hallâc, her şeyden önce iyi bir müslümandı. Onun tasavvufî düşüncesi tamamen Kur'ân ve hadislerden kaynaklanmakta olup, sonlara doğru çevirisini sunduğumuz menakıbı okununca bu yönü kolayca görülecektir. Mezheb olarak Hanbelî olmakla birlikte, mezheblerin azimete ait ahkamını alarak onlarla amel etmeyi kendine mezheb edindiği, yine kendi ifadesinden anlaşılmaktadır.

Takvasına gelince, ömrünün son kırk veya elli yılına ait farz namazların hepsini gusl abdesti ile kıldığı, gece namazlarını çokça kılıp iki rekatlı namazlarda bir Kur'ân hatmi yaptığı Abbâr muhteviyatında zikrolunmaktadır.

Hallâc'ın zikredilmeden geçilemiyecek çok önemli bir yönü de şudur: Kendi tasavvufî fikirleriyle, sünnî İslâm arasında sürtüşme ortaya çıkınca Hallâc, birini diğerine feda etme yoluna gitmemiş her ikisine de sadık kalarak ölüme gitmeyi göze almıştır.[23]

Onun meşhur 'Ene'l-Hak' sözü tarih boyunca yargılanmış, kimi zaman tevil edilmiş, kimi zaman redde maruz kalmıştır. Öyle sanıyoruz ki, Hallâc hakında söylenenlerin tarih boyunca aldığı biçimler başlı başına bir araştırma konusu olabilir. Hallâc bu **enelhak** sözüyle kendisinin Allah olduğunu ifade etmek istememiştir[24].

18 nci yüzyılın ilk yarısında vefat eden Erzurumlu İbrahim Hakkı da Hallâc'ın bu ifadesine şu beytle açıklık getirmiştir:

Söyleyen Nâsırdır
Andan tercemân Mansûr olur[25]

Hallâc vahdet-i vücûdcu mu yoksa vahdet-i şuhudcu mu?

---

23 Altıntaş (Doç. Dr. Hayranî), a.g.e. s. 31.

24 Arberry (John), Soufism, s. 49, 60. London 1951.

25 İbrahim Hakkı (Erzurumlu) Ma'rifetname, s. 294, İstanbul 1910.

Oryantalistlerden Hallâc'ın vahdet-i vücudcu olduğunu ileri sürenlere rastlanmakla birlikte[26], burada Reynold Nicholson'ın tezine iştirak etmemek elde değil. Zira Hallâc, ulûhiyet konusunda tenzihi elden bırakmamakla birlikte, Ahbârda da görüleceği üzere, özellikle bazı münacat ifadelerinde teşbihten de geri kalmamıştır. Hallâc mütenahî ile lâmütenahîyi birbirini uzaktan seyreden iki varlık halinde görmez, ki bu durumda şuhûdî tevhide nisbeti de uygun olmaz[27].

Hallâc'ı Tutanlar ve Ona Karşı Olanlar

Hallâc, İslâm tarihinin kronolojik seyri içinde pek çok taraftar, pek çok da muhalif bulmuştur. Kendi ifadesiyle "dinde taassub gösteren" muhalifleri, "hakkında hüsn-i zan besleyenler" de taraftarları olmuştur. İşte bu keyfiyyet Hallâc'ın vefat ettiği m. 922 tarihinde varid olduğu gibi 1066 yıl sonra bugün de aynı canlılığıyla variddir.

Tekke-Medrese mücadelesi içinde yukarıda zikrettiğimiz gibi Hallâc'da nasibini alan önemli bir sufî simadır. Bu mücâdelede Mevlâna'nın dediği gibi, sufîlerin bulunduğu kefede daima "kellelerden tepeler" bulunagelmiştir. İşte Hallâc'a muhalefet edenler:

1. İbn Davud
2. İbn Hazm
3. İbn Dıhyetu'l-Kelbî
4. Zehebî
5. İbn Mücahid
6. Maarrî
7. A.Y. Kazvinî
8. Bakıllânî
9. İsferayinî
10. Cuveynî
11. Şia Rafızîleri

Hallâc'a taraftar olanlar:

1. İbn Sureyc
2. Bir kısım şafiîler

26 Arberry (John), An Introduction to the History of Sufism, s. 34, London 1942.

27 Öztürk (Yaşar Nuri) Hallâc-ı Mansur ve Eseri, ss. 39, 40, İstanbul 1976; ayr. bkz. Nicholson (Reynold), İslâm Tasavvufu Tarihi ve Fihristi, s. 132-5.

3. A.T. Uşşarî
4. İbn Akîl
5. İbn Mukarreb
6. Şiblî
7. Kuşeyrî
8. Gazzalî
9. Fahreddin Razî
10. Tevhidî
11. Suhreverdî-i Halebî
12. Nâsıruddin-i Tusî
13. İbn Seb'în
14. Şusterî
15. Nasrabâzî
16. İbn Ebi'l-Hayr
17. Yusuf-ı Hemedânî
18. Hakîm Sana'î
19. Yunus Emre
20. Feridüddin Attar
21. Nesimî
22. Lamiî
23. Murîdî
24. Niyazî-i Mısrî[28].

Hallâc'ın Eserleri

1– İkisi İbn Atâ ve Şakir b. Ahmed'e hitaben yazılmış altı mektup.

2– Tasavvufa dair 350 kadar vecize (Ruzbehân Baklî ve Sülemî mecmualarının zeyli).

3– Vaazlarına dair 74 hülasa (Ahbaru'l-Hallâc).

4– 80 parça manzume (Journal Asiatique, Paris 1931, ayrı baskı).

5– 2 mensûr mecmua.

6– h. 290 / m. 903 senesinden evvele ait 27 rivayet.

28 Massignon (Louis) a.g.e.c. V. s. 169.

7– 11 Tavasin, Paris 1912. (Bu eser, Yaşar Nuri Öztürk tarafından dilimize kazandırılmış bulunmaktadır).[29]

Yaptığımız incelemelere göre bu yedi kalem eserin ikisi dilimize çevrilmiş olup, diğerlerinin de kültürümüze mal edilmesinin gereğine inanmaktayız.

Oryantalistlerden Max Horten, Hallâc'ın Brahmanist bir düşünür olduğunu ileri sürerken[30] bir Osmanlı Şeyhül-İslam'ı olan Ebu's-Suûd Efendi'nin fetvası hayli ilgi çekici bir manzara arzeder:

Mesela: Zeyd-i İmam "Mansûr bi hasebi'ş-şer' kâfir oldu ise (yani Hallâc şeriata göre kafir oldu ise de). bi hasebi'l-hakika mü'min-i kâmildir (yani gerçekte olgun bir mü'mindir). İnde'l-hakika da'vası sadıktır" dese, itikadı da bunun üzerine olduğu takdirce, şer'an Zeyd'e ne lâzım olur?

el-Cevâb: Mansur'a lâzım olan lâzımdır. (Yani Zeyd öldürülür).

Bu surette: Zeyd-i İmamın kılıverdiği salât iâde olunmak lâzım olur mu?

el-Cevâb: olur.[31]

Hallâc'ın Tesirleri

Hallâc'ın etki ettiği önemli şahsiyetleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1– Ruzbehân Beklî: Kitabu't-Tavasîn ve diğer eserlerine yaptığı yorumlarla, Hallâc'ın anlaşılmasında önemli katkıları olmuştur.

2– Feridüddin Attar: (Ö. 1220) Maneviyat aleminde gördüğü Hallâc'ı, kendisine ruhî rehber olarak kabul etmiş olan Feridüddin Attar, lirik şiirlerinde Hallâc'a sık sık yer vermiştir. Tezkiretü'l-Evliya adlı eserinde Hallâc'ın çektiği işkenceyi dokunaklı biçimde işlediği, ayrıca dikkati çeken önemli bir husustur.

3– Mevlana Celaleddin Rumî de eserlerinde Hallâc'a sayısız atıflarda bulunmuştur.

4– Nesimi (Ö. 1417), kendisini "yeni bir Hallâc" olarak görmüştür. Onun öldürülme vs. işkence sahnelerini yeni baştan oynama görüntüsünü vermiştir.[32]

---

29 Aynı yer.

30 Arberry (John), An. Introduction to the History of Sufism, s. 38, London 1942.

31 Düzdağ (M. Ertuğrul), Şeyhulislâm Ebussûd Efendi Fetvaları, s. 192, İstanbul 1972.

32 Schimmel (Annemarie), İslam Tasavvufunun Boyutları, çv. E. Gürol, s. 74–77. İstanbul 1982.

5. Muhammed İkbâl: Kitabu't-Tavasîn adlı eseriyle Hallâc, Muhammed İkbal'in Cavidname'sine aksetmiş olup bu tesir, özellikle şu noktalardaki beraberlikle iyice açığa çıkmış bulunmaktadır:

a) Ene anlayışı,

b) Istırap ve mücadele anlayışı,

c) İsyan Anlayışı,

d) İblis Mefhumu,

e) Zühd,

f) Hz. Muhammed' (s.a.s.) in şahsiyyet ve makamına bakış.[33]

Hallâc'ın etkisi meselesi, enine boyuna ciddî bir incelemeyi gerektirmektedir. Biz burada sadece örnek olması bakımından üç beş şahsiyeti vermiş bulunmaktayız. Bu sayının daha kabarık olduğu inancındayız.

Hallâc-ı Mansur'un Mücahede ve Zühdü

Ebu İshâk İbrahim b. Abdu'l-Kerîm el-Hulvanî'den. Şöyle nakleder: On yıl Hallâc'a hizmet ettim. Ona insanların en yakını bendim. İnsanların onun hakkında tartışıp, ona ,zındık' dediklerini sık sık duymaktaydım. (Bir keresinde) içime şüphe düştü. Böylece Hallâc'ı denemek istedim.

Bir gün ona "yâ Şeyh! Bâtın mezhebinden biraz malûmât istiyorum" dedim. Şu cevabı verdi:

"–Batılın batınını mı yoksa Hakk'ın batını mı?" Düşünceye daldım. O devamla şunları söyledi: "Hakk'ın bâtınına gelince, onun zâhiri şeriattır. Kim şeriatın zahirinde derinleşirse, ona şeriatın batını açılır. Onun batını ise Allah'ı bilmektir.

Batılın batınına gelince, onun batını zahirinden kötü, zahiri de batınından çirkindir. Bununla uğraşma.

Ey oğulcağızım! Sana şeriatın zahiri hakkında kendi tahkîkimden bir şeyler söyliyeyim. Mezheb imamlarından birinin mezhebine bağlı değilim. Ancak bu mezheblerin en zor ve en şiddetli hükümlerini aldım. (Onlarla amel ediyorum.) El'ân da o hal üzereyim. Önce gusl abdesti, ardından da namaz abdesti almadıkça hiç bir farz namazı kılmadım. (Görüyorsun) işte yetmiş yaşındayım. Elli sene içerisinde

33 Öztürk (Yaşar Nuri), a.g.e., s. 48-54.

2000 (iki bin) yıllık namaz kılmış bulunuyorum. Her namaz, bir öncesinin kazasıdır".[34]

(yani, namazlar, Hallac tarafından, vaktinde eda edildiği gibi, bir sonraki vakitte kaza olarak, tekrar kılınmıştır.)

Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî şöyle dedi :

Mekke'ye ilk gelişinde Hallâc, Ka'be'nin sahnına yerleşti. Bir yıl süreyle, taharet ve tavaf hariç yerinden kımıldamadı. Güneş ve yağmurdan sakınmadı. Ona her gece bir testi su, Mekke sorumlarından bir somun verilirdi. Sabah olunca, ekmeği testinin üzerinde 3–4 lokma yenilmiş olarak bulurlar ve yanından alıp götürürlerdi.[35]

Ahmed b. Kevkeb b. Ömer el-Vâsitî diyor ki:

Yedi yıl Hallâc'la birlikte kaldım. Tuz ve sirkeden başka katık görmedim. Sırtında bir hırka, başında burnus vardı. Geceleri kesinlikle uyumaz, sadece gündüz, biraz uyurdu.[36]

Hurav-zâd b. Fîruz el-Beydavî, Hallâc'ın en yakın ve en has komşusuydu. O, Hallâc hakkında şunları söylüyor:

Hallâc, Ramazan'ın başında bir defa niyet eder, bayramın birinci gününe kadar, orucu aralıksız tutar, iftarı bayramın birini günü yapardı. Geceleri iki rek'atlık, gündüzleri ikiyüz rek'atlık namazlarda Kur'an-ı Kerim'i hatmederdi.

Bayram günü siyah renk bir elbise giyer:

"–İşte bu, ameli kabul olunmayan kişinin elbisesidir" derdi.[37]

Ahmed b. Fatik'den...

Hallâc (bir keresinde) şöyle demişti:

"–Kim ulûhiyyetin beşeriyyete, yahut beşeriyyetin ulûhiyeyyete karıştığını (mecz) zannederse, o küfre girer. Allah zât ve sıfatıyla mahlukatın zat ve sıfatlarından teferrüd etmiştir. Allah hiç bir yönden mahluka benzemez. Hiç bir şey de O'na benzemez. Kadim (öncesi olmayan) ile muhdes (sonradan olan) arasında bir benzerlik nasıl tasavvur edilebilir.

Her kim, Allah mekandadır, mekanın üzerindedir, mekana bitişiktir, gönülde tasavvur olunabilir, vehimlerde hayal edilebilir, sıfat ve na't altına girer zannındaysa, o şirke girer".[38]

34 Kitabu Ahbâri'l-Hallâc, nşr. Louis Massignon ve Paul Kraus, Paris 1936, rivayet no: 6.
35 Ag.e. rivayet no: 21.
36 A.g.e. rivayet no: 23.
37 A.g.e. rivayet no: 24.
38 A.g.e. rivayet no: 25.

Cündüz b. Zâdân el-Vâsitî'den... Şöyle diyor:

Gecenin yarısında Mecusî Behrâm b. Merzibân Bağdad'a girmişti. Biraz fazlaca kâr etmişti. Yanında, içinde 2.000 dinar bulunan bir para kesesi vardı. Bana,

"(Haydi) kalk! Beraber Hallâc'a gidelim. Belki seni önemser de, böylece şu parayı ona verirsin" dedi.

Ve kalktık, Hallâc'ın yanına girdik. Seccadesinin üzerine oturmuş, açıktan Kur'ân-ı Kerim okuyurdu. Bizi oturttu.

"Gecenin bu vaktinde, neye ihtiyaç var" diye sordu.

Durumu anlattım. Fakat parayı kabulden kaçındı. Çok ısrar ettim, beni sevdiği için sonunda parayı almayı kabul etti.

"Sen biraz kal" dedi. Ben kaldım, Mecusî çıktı gitti.

(Mecusî gidince) Hallâc ayağa kalktı, beraberce evden çıktık. Para kesesi yanında, Mansûr Camii'ne girdik. Dervişler orada uyuyordu. Hallâc paranın hepsini onlara dağıttı. Sonunda kesede bir şey kalmadı.

"Yâ Şeyh!" dedim, "yarına kadar sabredemez miydiniz?"

Cevabı şu oldu:

"Bu dervişin zehirli akrepler arasında gecelemesi, bu parayla gecelemesinden kat kat hayırlıdır".[39]

Ahmed b. Atâ b. Hâşim el-Kerhî'den...

Şöyle der: Bir gece çöle çıkmıştım. Hallâc'ı bana doğru yönelip (gelirken) gördüm. Ona yaklaşıp.

"–Esselâmu aleyke, yâ Şeyh!" dedim.

O da (selâmı aldıktan sonra),

"–Bu köpek aç, beni beyaz ekmekler ve kebab bulmak üzere buraya getirdi. Bu sebeple buradayım" dedi.

(Hemen) gittim. Hazırlanması gereken (yiyeceği) tedarik edip getirdim. Hallâc köpeği iki ayağından birine (sıkıca) bağladı. (Getirdiğim) yiyeceği ve ekmekleri önüne koydu. Böylece köpek yemeği yedi. Hallâc, (karnı doyduktan) sonra köpeği çözdü ve gönderdi. Bana da

"– Yiyecek isteyen işte bu köpek, günlerdir benimle çekişip duran ve kendisini sertlikle men etmiş olduğum nefsimdir. Sonunda (gördüğün

39 A.g.e. rivayet no: 42.

gibi) bu gece beni, yiyecek bulmak üzere buralara getirdi. Fakat Allah, beni ona galip getirdi.

Hallâc, bundan sonra bana,

"–İzime raslamamış gibi, (haydi) geri dön, git. Yoksa (bu karşılaştığın durum) sana zarar verir" dedi.[40]

Kerametleri

Ebû Ya'kûb Nehrecûrî'den...

Dört yüz arkadaşıyla birlikte Hallâc, ikinci defa olmak üzere Mekke'ye gelmişti. Az bir kısmı hariç (arkadaşlarının) hepsi (bir yere) dağıldı.

Akşamleyin, "dervişlere bu akşam yemek için bir şeyler hazırlasak" deyince, bana "hemen onları, Ebu Kubeys'e bir çıkar bakalım" diye karşılık verdi.

Dervişleri toplayıp, yanımda yiyecek bir şeylerle Ebû Kubeys'e çıktık. Orada yemek yedik. Hallâc;

"– Helva yemez misiniz" dedi.

Ben de;

"– Hurma yemiştik" diye karşılık verdim.

Bunun üzerine "ben ateş değmiş bir şey istiyorum" dedi ve ansızın gözden kayboldu. Çok geçmeden, üzerinde bolca helva bulunan bir tabakla döndü. Kalbime şüphe girdi. (Bu yüzden) helvadan birazını yanımda sakladım. (Mekke'de) çarşıya indiğimde bütün helvacılara gösterdim. Kimse bu helvayı bilemedi. Esnaf (ın hepsi) "bu helva Mekke'de yapılmaz" diye karşılık verdi. Ahçı bir kadın gördüm, helvayı ona da gösterdim. O "bu helva Yemen'in Zebid denilen bir bölgesinde yapılır. Fakat tâ oradan buraya (böyle taze olarak) getirmek imkânsızdır. Bu helva bu şekilde (taze olarak) nasıl getirilmiş? Anlamıyorum" dedi. Bunun üzerine şüphem iyice arttı. Derken Zebid'e gitmek üzere (yola çıkmakta olan bir kadın buldum. O'na, oradaki helvacı esnafından, bir tabak helvası kaybolan bir kimse bulunup bulunmadığını araştırmasını rica ettim.

Uzun süre sonra, oradaki helvacılardan birinin, bir tabak helvasının kaybolduğunu bildirir bir mektup aldım.

---

40 A.g.e., rivâyet no: 66.

"Tamam", dedim, "artık bu adam karanlıktan kurtulması (zor) sihirbazın biri".

Fakat daha sonra gelen bir mektup, Hallâc'ın helvacıya bir tabak helvanın fazlasıyla ücretini ödediğini, bildirmekteydi. İşte o zaman Hallâc'ın keramet ehli bir velî olduğuna inandım.[41]

İmran b. Musa'dan...

Şöyle diyor: Bir Basralıdan şunları söylerken duymuştum:

Ölüyor diye esef ettiğim kardeşim hastalanana kadar Hallâc'ı inkâr eder, onun hakkında kötü konuşurdum.....

.....

.....

Böylece Hallâc'ın kapısına vardım. İçeri girdim ve ona,

"–Yâ Şeyh! Filân benim kardeşimdir. Neredeyse ölmek üzere. Onun için dua buyur" deyince, güldü ve şu karşılığı verdi:

"– Benim için yerine getireceğin bir şartla onu kurtarırım."

"– O Nedir?"

"– Beni inkârdan dönme! Bilakis daha da artırarak aleyhimde küfrüme şehadet edip ölümüme yardım edeceksin".

Şaşırıp kaldım.

"– Bu şartı kabulden başkasının sana faydası olmaz".

"– Pekala, dediğini yapacağım."

Bir kabın içine biraz su döküp, içine tükürdü,

"– Götür bu suyu içir" dedi.

Gittim, denileni yaptım. Kardeşim hemen o vakitte sanki hastalanmamış veya bir uykudan kalkar gibi ayağa kalktı. Kardeşimle Hallâc'a gidip ona teşekkür ettim. Gülerek,

"– Allah eğer Kur'ân-ı Kerim'de

'cehennemi tamamen cin ve insanlarla dolduracağım' (secde / 13) demeseydi, cehenneme de tükürürdüm, bu şekilde oradakiler rahata kavuşurdu".[42]

Damar b. Hanzala es-Semmâk'dan....

41 A.g.e., rivâyet no: 19.

42 A.g.e., rivayet no: 54.

Şöyle diyor: Hallâc, Vâsıt'a girdi. Hallâc'ın işi vardı. Onu karşılıyan ilk dükkan bir pamukçuydu. Hallâc, ona, bir işinin yolunda gitmesi (halledilmesi) için çaba göstermesini teklif etti. Adam'ın pamuk dolu bir vardı. Hallâc ona,

"– Haydi git, işimi hallet! Sana yardım edeceğim".

Adam gitti. Döndüğünde dükkanındaki bütün pamuğun atılmış (mahlûc) olduğunu gördü. 25.000 rıtl pamuk vardı. İşte o günden itibaren Hüseyn b. Mansur'a "pamuk atıcısı" yani "Hallâc" adı verildi.[43]

Ahmed b. Fâtik'ten....

Şöyle anlatır: Bağdad'da hapsedildiği zaman Hallâc'la beraberdim. İlk gün yatsı vakti, gardiyan geldi. Hallâc'ı bağladı, boynuna zincir doladı, dar bir odaya soktu. Hallâc ona

"– Bunu bana niye yaptın?" dedi.

"– Böyle emir aldım".

"– Şimdi benden emin misin?"

"– Evet!"

Hallâc şöyle bir silkindi, ve demir üzerinden hamur gibi dağıldı. Duvara eliyle işaret etti, orada bir kapı açıldı. Gardiyan (orada) büyük bir genişlik gördü ve bu duruma şaşırdı. Sonra Hallâc elini uzattı ve

"– Şimdi sana emrolunanı yap" dedi.

Gardiyan, ilk seferindeki gibi onu tekrar bağladı.

Sabah olunca gardiyan, durumu halifeye anlattı. İnsanlar hayret içinde kalmıştı. Nasu'l-Kışverî, Halife'den Hallâc'a hapishanede bir oda inşa etmek için izin istedi. Halife onu sevdiği için izin verdi. O da Hallâc'a bir oda bina ederek, onu dayadı, döşedi. İşte ben Hallâc'la bu odada asılmak ve öldürülmek üzere çıkarılıncaya kadar beraber kaldım.[44]

Muhammed b. Hafif'den...

Şöyle diyor: Mekke'den gelip Bağdad'a girdim. Hallâc'la görüşmek istedim. Halbuki o hapsedilmiş, herkesle görüşmekten men edilmişti. Tanıdıklarımdan (Hallâc'ı görebilmek için) yardım istedim. Onlar da zindan görevlisi (seccân) ile görüştü. (Böylece) o, beni Hallac'ın yanına

43 A.g.e., Rivâyet no: 59.

44 A.g.e., rivâyet no: 60.

Hallâc odanın sofa kısmına geçti. Diz üstü çöktü, ellerini kaldırarak şehadet parmağıyla gökyüzüne işâret ederek,

"– Yâ Rab!" dedi. Sonra yanağı toprağa değenedek başını eğdi ve ağladı. Öyle ki göz yaşlarından toprak ıslandı, bayılmış gibi bir hâl aldı. Hapishane müdürü gelip "tamam affolundum" diyene kadar o hâl üzere kaldı.

O sırada Hallâc, sofanın bir ucunda oturmaktaydı. Sofanın öteki ucunda da bir havlu asılıydı. Hallâc (yerinden kalkmadan) elini uzatıp o havluyu aldı. Eli mi uzadı, yoksa havlu mu ona geldi... Bilemiyorum. Yüzünü onunla sildi. "İşte bu, ondan" dedim.[45]

45 A.g.e., rivâyet no: 68.

Kitap Tanıtma

Şihabuddin Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdillah el -Âlûsî, *Arif Hikmet, Hayatuhu ve Meâsiruhu ev "Şehiyyu'n-Nagam fi Tercemeti Şeyhulislâm Arifi'l-Hikem*, Tahkik, Dr. Muhammed el-I'yd el-Hatrâvî, Dımaşk, 1403 / 1983 (et-tab'atu'l-Ulâ), s. 247.

Şihabuddin Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdillah el-Âlûsî (Ö. 1270 / 1854) nin, meşhûr Osmanlı Şeyhülislamı Ârif Hikmetin hayatı ve tesirleri hakkında yazmış olduğu bu eseri, Dr. Muhammed el-I'yd el-Hatrâvî tarafından tahkik, hadisleri tahriç ve notlar ilave edilerek eser neşre hazırlanmış ve "Mektebetu Dâri't-Turâs"müessesesi tarafından" el-Medinetu'l-Münevvere hakkındaki araştırmalar" edlı serinin ikinci kitabı olarak neşredilmiştir. Araştırmacı, bir mukaddime, Âlusinin hayatı, Ârif Hikmet kütüphanesi hakkında genel bilgiler verdikten sonra, Âlusinin eserini tanıtmaktadır.

Araştırmacı mukaddimesinde, Besmele, Hamdele ve Salveleden sonra, el-Medinetu'l-Münevverenin, bir çok fazilet ve seçkinliklerle dolu olduğunu, Allah elçisinin ve müslümanların iltica ettikleri bir belde olduğunu belirtmektedir. Kur'ân vahyinin burada tamamlanıp, onun cem' ve teksir işlerini yine bu şehirde tamamlanmış olması, Hz. Ebû Bekr zamanında cem edilen nüshanın Hz. Hafsa'nın evinde bulunması sebebi ile, bizzat Kur'ânın ilk yazma nüshasını muhafaza etmesi bakımından islâmda ilk kütüphanenin burası olduğu söylenebilir. Hz. Osman zamanında Kur'ân nüshalarının çoğaltılması ve müslümanlar için örnek nüsha olan "el-Mushafu'l-İmâm"ın, Medinede bulunuşu ve bu nüshadan istinsahlar yapılması sebebiyle, bu şehir, islâm dünyasında kitap neşrine başlanan ilk hareket merkezi olarak kabul edilir. Halife Ömer b. Abdilaziz'in emri ile, Medine vâlisi Ebû Bekr b. Hazm el-Ensârinin hadisleri yazma işi de bu şehirde olmuştur. Bu gün Sûûdi idâresi, bu şehirde milyonlarca mushaf basan bir mushaf matbaası ve nâdir mushafları toplayan bir mushaflar kütüphanesi tesis etmiştir. Bunlara ilâveten Medinedeki el-Câmiatu'l-İslâmiyyede Kur'ân ve Hadis Fakülteleri mevcuttur. Şer'i, tarihi ve lugavî ilimleri isteyenler için, bu şehir kendisinde bulunan Mescidi Nebevi, husûsî ve umûmî

(Ö. 1275 / 1859) sonra İstanbul müftüsü olan Şeyh Nuri Efendi tayin edilmişti. Şerifler döneminde ise Kütüphane eminliğine Abdülkâdir Havvârî getirilmiş, bu zât Suûdiler dönemine kadar bu vazifede kalmıştı. Suûdiler 1380 / 1960 da Hâc ve Evkaf Vezâretini tesis ederek, Medinede bulunan bütün kütüphaneleri bu vekalete bağlamışlardı. Suûdiler döneminde kütüphanenin Eminliğini yapan zevat şunlardır:

İbrâhim Harputlu	1372 / 1952 ye kadar
Hasan Eğinli	1377 / 1957 ye kadar.
Mahmûd Hasan Eğinli	1398 / 1978 e kadar.
Ali Ulvi İbrahim Kurucu	1405 / 1985 e kadar.
Abdussamed Muhammed Can	halen kütüphane emini.

Araştırmacı kitaplar üzerindeki mühürleri de inceledikten sonra, bu kütüphaneden bazı kıymetli eserlerin çalınmış olduğunu ve Medineye gelip bu kütüphaneyi medh ve senâ edenlerin görüşlerini de sunmaktadır. Bundan sonra Âlusinin yazmış olduğu belağatlı mukaddimeye geçilmektedir.

Âlusî, Şeyhulislam Ârif Hikmet'in bariz sıfatları olan, nesebinin asaleti, ilmî, belâgatı, ahlakı, takvası, kitablarını vakfedişi gibi yönelerini anlatmaktadır. Kendisinin onunla buluşması, onun doğumu, çocukluğu, ilk haccı, Kudüs kadılığına tayini, ikinci haccı, Mısır kadılığı, mezheb imamlarını takdiri, âlimleri ziyaret etmesi, İstanbul'a dönüşü, üçüncü haccı ve Medineye kadı oluşu, kadılığı esnasında rüsûm ve hediyye kabul etmeyişi, etrafındaki edip ve âlimlere iltifatı, bazı mıntıkalarda nüfus sayımı işlerinde bulunuşu, Nikâbetu'l-Eşraflığa tayini, Âlusinin ondan kendi nesebinin tasdikini istemesi, Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye azalığında görevlendirilmesi (1256), Meclis-i Askeriyyede ifta görevi (1260), Şeyhulislamlığa tayini (1262), Şâir ve ediplerin onu medhiyeleri, Ârif Hikmet Efendinin bazı şiirleri (onun, Türkçe, Arapça, Farsça olarak her üç dilde şiir yazdığı söylenir), tahmisleri takrizleri, verilen icâzetler, bazı ilmi görüşleri, ilmî meclisleri... gibi konular ve kısa bir hâtime çok edebî bir dil ile incelenmektedir. Kitabın sonunda da müracaat edilen kaynaklar, alem isimler ve mevzular fihristi vardır

Kısaca özetlemeye çalıştığımız, bu eser, XIX. asırda Osmanlı Devletine hizmeti geçmiş olan iki önemli kişinin hizmetleri ve Osmanlı kültürü hakkındaki bilgileri okuyuculara sunmuş olması bakımından, Türk–İslam Kültür ve Medeniyetinin son devirlerine ışık tutacak mahiyettedir.

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Kitap Tanıtma

Dr. Ahmed b. Nâsır el-Hamd, "*İbn Hazm ve Mevkifuhu Mine'l-İlâhiyât*" Riyâd 1406 / 1986, (er-Tab'atu'l-Ulâ), s. 622.

Dr. Ahmed b. Nâsırın, Melik Abdilaziz Üniversitesinin Mekkedeki Şeriat ve İslam Araştırmaları Fakültesinde doktora tezi olarak hazırladığı bu eser, Ummu'l-Kura Üniversitesinin, Şeriat ve İslâmi araştırmalar Fakültesinin İlmî Araştırmalar ve İslâm Kültürünü Yaşatma Merkezince, İslâmî Kültür serisinin 49. kitabı olarak güzel bir baskı ile okuyuculara sunulmuştur.

Bu eser, bir mukaddime, iki bâb ve bir hâtime ve muntazam fihristlerden teşekkül etmektedir. Müellif böyle bir tezi hazırlamada kendisine yardımcı olan hocalarına teşekkür ettikten sonra, mukaddimesinde (s. 5–14) böyle bir konuyu alış Sebebini ve incelemesinde tâkip ettiği metodu sunmaktadır. Muhakaddimede, akidenin şeriatle tesbit edileceğini, yabancı fikirlerin İslâmiyete girmeye başlamasından sonra, akide meselelerine felsefeninde karışmaya başladığını ve nakle dayanmıyan mücerred akli görüşlerin de rol oynadığı ve akide meselelerinde bir karışıklık meydana geldiği belirlendikten sonra, furu' meselelerde zâhiri görüşü benimseyen, Zâhiriyye mezhebinin, akide meselelerindeki durumunun ne olduğu düşüncesi, müellifi böyle bir araştırmaya sevketmiş ve zâhiriyye mezhebinin en mühim temsilcisi olan Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. Gâlib (Ö. 456 / 1064) in akide meselelerindeki görüşlerini tesbit etmeye çalışmıştır. Acaba bu mezheb furu' meselelerde zâhiri görüşe sâhip iken aslî olan akide meselelerinde aynı görüşe sâhip olmuş olsa, Mücessime görüşünü benimsemesi gerekmezmiydi. Fakat ben onlarda böyle bir şey göremedim. Bu mezhebin kurucusu olan Dâvud ez-Zâhiri ve onların ileri gelenleri Yüce Allahın sıfatları meselesinde Ehli Sünnet ve'l-Hadis yolunda oldukları fakat onlardan bazılarının sıfatlar meselesinde Mutezileye tâbi oldukları görülür. Şunu da unutmamak lazım ki, Zâhiriyye mezhebi furu' meselelerde Zâhiriyye adı altında toplanır, usulde ise görüşleri muhteliftir. Furu' meselelerinde İbn Hazm, Zâhiri olmasına rağmen, usûl babları, sıfat âyetleri, sıfat hadisleri hakkında kıyasla hareket etmiyen kimse-

üzerinde durulmaktadır. Sonra asıl konuya geçilerek neticeye ulaştırıcı sağlam bir yolla İbn Hazm, âlemin hâdis olduğunu ve onun muhdes olduğunun delilleri, ikinci olarak ta, Allahın varlığına delil olabilecek bu âlemdeki eserler üzerinde durmaktadır. Allahın birliğini delil getirirken, akıl ve hissin beraberce bir nizam ve yardımlaşma içerisinde oldunu söylemektedir. İbn Hazm, Allahın kendisini tesmiye ettiği isimlerin hususunun isbatında Mutezile ile mutabakat halindedir. O, nasların zâhirini alış metodunda Allaha lâyık olmayan bir şekildeki tev'ile muhaliftir. Yine o, Allah'ın mahiyetinin isbatı için olan zât sıfatlarını ve Allahın görülmesi meselelerinde Ehl-i Sünnet mezhebine uygun sözler söyler. Hüsn ve Kubuh meselesinde mutezileye muarız olur. Yüce Allah'ın fiili sıfatlarını ta'lil de, Eş'ari ekolü görüşünü benimser, dedikten sonra, kitabın sonuna Kur'ân âyetlerinin, hadislerin, beyitlerin, alem olan isimlerin, müracaat ettiği kaynakların ve kitabın konularını ihtiva eden fihristler koymaktadır.

Eser, ilâhiyat fakültesi öğrencileri ve kelamla meşgul olanlar için faydalı bir kaynak mahiyetindedir.

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Kitap Tanıtma

Dr. Ahmed b. Atiyye b. Ali el-Gâmidî, "*el-Beyhakî ve Mevkifuhu Mine'l İlâhiyât*, (et-Tabatu's-Sâniye) 1402/1982, s. 356.

Bu eser, Ciddedeki Melik Abdilaziz Üniversitesinde doktora tezi olarak kabul edilmiş ve Medinedeki İslâm Üniversitesinde, İslâm Kültürünü Yaşatma İlim Meclisi, tarafından bastırılmıştır. Müellif, bu eseri ile doktor olmuştur.

Bilindiği üzere akide ve inanç meselesi müslümanların hayatlarında kültür ve imân bakımından en mühim yeri teşkil eder. Bu bakımdan müslümanların hayatına tesir eden bu aslı iyi bir şekilde araştırmak bir görev addedilmelidir. Buradaki ilâhiyat lafzından kasıt, Hz. Muhammedin yaşadığı zamandaki islâm cemiyetinin açık ve saf bir şekilde anladığı Allah'ın sıfatları ve onu yücelten, onu vakâr sahibi yapan durumunun anlaşılmasıdır. Bu da bizzat Kur'ân-ı Kerimde ve Kur'ânı açıklayan sahih sünnette bulunabilecek hususlardır. Felsefecilerin metafizik olarak ele aldıkları geniş sahadan ziyade, islâm dini kurallarına bağlı kalarak kelamcıların, Yüce Allahı tanımaları ve onu vasfediş şekilleridir.

İslâm akide tarihi tetkik edilirse görülür ki, te'vil, teşbih, tenzih ta'til gibi görüşler, hâinlerin tahrifleri, islâmı bozmak istiyenlerin başka yerlerden alıp islâma soktukları fikirler, câhillerin te'villeri gibi sebeblerle islâm akide sisteminde epeyce karışıklıklar zuhûr etmiştir. Bu karışık olan durumu, islâmı sağlam esaslara bağlamak, onları Kur'ân ve sünnet ışığında ele almak gerekmektedir. Bu bakımdan Kitab ve sünnetle meşgûl olan imamların biri de Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî (Ö. 458/1066) dir. Bilhassa onun kitâbu'l-Esma ve's-Sıfât adlı eseri, müellifin bu araştırmasına esas teşkil edecektir. Dr. Ahmed b. Atiyye bu çalışmasında, Beyhakinin, Allahın varlığını isbatı, sıfatları, isimleri ve uluhiyyete taalluk eden hususları özlü bir şekilde ortaya koymuştur. Yüce Allahın sıfatlarının isbatı konusunda da Beyhakinin şu sözünü nakletmektedir: "Yüce Allah'ın vasfı ancak Allahın kitabında veya Rasulünün sünnetinde veya ümmetin selefinin icma edip, işaret

Kitap Tanıtma

Ar. Gör. Mehmet ÖZDEMİR

RİSÂLETU RÂHİBİ FRANSA İLE'L-MUSLİMÎN ve CEVÂBU'L-KÂDÎ EBİ'L-VELÎD el-BÂCÎ ALEYHÂ, Dirase ve tahkîk: Dr. Muhammed Abdullah eş-Şarkavî, Daru's-Sahve, Kahire 1986. Orta boy, 109 s.

Sekiz yüzyıl gibi uzun bir süre İslâm hakimiyeti altında kalan Endülüs, bu uzun süre içerisinde, müslüman ve hıristiyan halklar arasında siyasi, askeri, eçkonomik, sosyal ve kültürel muhtevalı pek çok ilişkilere sahne olmuştur. Bununla beraber, ne yazıkki bugün, bu ilişkilerin tarihi perspektifini tayin etmede yararlanabileceğimiz eldeki arapça kaynaklar, daha doğru bir deyişle Endülüs tarihinin ana kaynakları çok az sayıdadır.

Yazmaktan, kitap yazmaktan büyük bir zevk alan Endülüs müslümanları tarih, hal tercümesi, edebiyat, coğrafya, tıp astronomi, ziraat, ticaret, devlet idaresi, dini ilimler v.b. sahalarında sayısız eserleri kaleme almışlardır. Bazı halifeler ve devlet idarecileri de bu işi şevkle desteklemişlerdir. Kadın–erkek, hür–köle hemen herkes ilim tahsili hususunda yarışa girmişler, onların bu husustaki şiddetli arzuları bir çok genel ve özel kütüphanenin kurulmasına vesile olmuştur.

Üzüntüyle belirtmeliyiz ki, zamanla gelen yıkıcı darbeler sonucu, bu kütüphanelerde toplanan binlerce orjinal eserin büyük bir kısmı yok olmuştur. M. 1499 senesinde, Endülüs'ün müslümanların egemenliğinden çıkışının üzerinden fazla bir zaman geçmeden, Kardinal Jmenez sekiz bin civarında arapça el yazmasını imha ettirmiştir. Nicholoson'un da deyimiyle o, sekiz asırlık Endülüs İslam medeniyetinin kültürel birikimini bir günde yok etmek istemişti.[1]

Bu imhadan kaçırılabilen ya da özel kütüphanelerde saklanabilen eserler, II. Philip (1566–98) tarafından Escorial'daki Kraliyet, Kütüp-

1 S.M. Imamuddin, Muslim Spain, Leiden 1981, 15.

larının neredeyse tamamının hıristiyan krallıklar olması bakımlarından diğerleri arasında ayrı bir yeri vardır.

Endülüs'ün siyasî bütünlüğünü yitirmesi sonucu ortaya çıkan bu yeni emirlikler, kendi aralarında kıyasıya bir mücadeleye giriştiler. Mücadelelerinde başarıya ulaşabilmek için bazan biri bazan da diğeri komşu hıristiyan krallıklardan yardım istiyebilmişler, hatta rakip bir emirliğin ortadan kaldırılması için hıristiyan bir krallıkla yanyana savaşmada bir beis görmemişlerdir. Bu durum açıkça, Endülüs müslümanlarının içine düştükleri zaafı ve uzun süredir Endülüs'ü tekrar ele geçirme çabası gösteren hıristiyan krallıklar için ortamın ne kadar müsait bir hale geldiğini göstermektedir. İşte, müslümanların yaşadıkları bu bunalımlı ortamda hıristiyan din adamları da devreye girerek müslümanlara hitaben gerçek kurtuluş yolunun ne olduğunu ifade eden risaleler kaleme almışlardır; tanıtmasını yapmakta olduğumuz kitabın birinci risalesi de Fransız rahib tarafından bu gaye doğrultusunda yazılmıştır.

Dr. eş-Şarkavî'nin ve ondan önce de D.M. Dunlop'un işaret ettikleri gibi, Endülüs müslümanları ile Batı Avrupa hıristiyanları arasındaki kültürel ilişkilere, özellikle de dinî tartışmalara ışık tutmaları bakımından bu iki risale ayrı bir öneme sahiptir. Yine, çoğu kere tekrarlanan İslamın kılıçla yayıldığı ve fethedilen ülkeler halklarının ya İslamı ya da kılıcı seçmek zorunda bırakıldıkları şeklindeki görüşün, tek taraflı davranma yanında büyük çapta orjinal kaynak eksikliğinden veya var olanlarına inilememiş olmasından kaynaklandığına da güzel birer delil olmaktadırlar. Zira, el-Bacî'nin risalesinde hıristiyanlık üzerinde tenkidini yaptıktan ve İslam'ın güzelliklerinden bahsettikten sonra rahibi ve ona tabi olanları İslama girmeye çağırması, kalemin de İslamı yayma işinde kullanıldığına dair önemli bir ip ucu vermektedir.

Risaleler gözden geçirildiğinde dikkat çeken önemli bir yön de, risalelerin uslubunda kendisini gösteren hoşgörü havasıdır. Gerek Fransız rahib el-Muktedir Billah'a, gerekse Kadı el-Bâcî Fransız rahibe hitaben bir çok iltifat dolu cümleler kullanmaktalar.

Kadı el-Bacî'nin güçlü uslubu ve tenkidlerindeki tutarlılığı ilmi dirayetinin açık misalleridir; ayrıca onun bu özellikleri, sözü edilen siyasi zaaf dönemine rağmen Endülüs'ün sahip olduğu kültürel olgunluk hakkında da bir fikir vermektedir.

Söz konusu risaleler müsteşriklerin büyük ilgisini çekmiş, üzerlerinde yapılan bazı araştırmalardan başka bazı batı dillerine tercümeleri de yapılmıştır. Biz burada D.M. Dunlop[3], Allen Cutler[4], Salo Baron[5]'un bu risaleler üzerinde durduklarına işaret etmekle yetiniyoruz. Ayrıca, Dr. eş-Şarkavî'nin belirttiğine göre, A. Turkî tarafından da risaleler tahkik edilerek al-Andalus dergisinde yayımlanmıştır. D.M. Dunlop'un metinleri okumada düştüğü bir çok hatayı düzelten A. Turkî'nin kendisi de bazı hatalı okumalarda bulunmuş ve bunlar Dr. eş-Şarkavî tarafından kitabın dip notlarında gösterilmiştir.

Risalelerin muhtevası

1– Fransız rahibin risalesinde, hıristiyanlığın inanç esasları, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin inkarı, âlemin yaratılışı, şeytan'ın saptırmaları, Allah'ın mülkü ve hıristiyanlığın künhünün idrak edilemeyeceği meselesi ve emir el-Muktedir Billah'ı hıristiyanlığa davet gibi konular üzerinde durulmaktadır. Mesela hıristiyanlığın inanç esasları arasında önemli bir yeri olan Mesih ve onun ilahlığı ile ilgili olarak şu görüşlere yer verilmektedir:

Mesih dışında hiç bir varlığa ilah diye inanmak caiz değildir. Bir ilah olarak o, hidayete ulaştırma veya sapıklığa düşürme, zarar ya da fayda verme kudretine sahiptir. İblisin helak edici şerrinden insanlığı temiz kaniyle o kurtarmıştır. (s. 50)

Hz. Muhammed'in peygamberliğinin inkarı hususunda ise şöyle denmekte:

Onlar (hıristiyanlar) Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmemektedirler. Zira, onun peygamberlik iddiası, Mesih'i inkar etmeleri için Şeytan'ın İsmail oğullarını kandırarak saptırma sından başka bir şey değildir. (s. 53)

2– Kadı el-Bacî'nin risalesinde yer alan konuları ise şöyle sıralamamız mümkündür: Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu görüşünün tenkidi, Hz. İsa'nın ilahlığı meselesinin tenkidi, Kur'an'ın tanıtılması, Allah'ın melekûtunun açıklanması, müslümanların İnciller ve onlardaki çelişkilerden haberdar oldukları, rahibin yazdığı görüşlerde diğer

3 A Christian Mission to Muslim Spain in the 11 th Century, ALANDALUS, XVII, 1952, pp. 259–310.

4 Who was The Monk of France and When did He write? A Note on Dunlop's A Christian Mission To Muslim Spain in The 11 th Century, ALANDALUS, XXVIII, 1963, pp. 249–269.

5 The Social and Religious History of the Jews, 2 ed, Philadelphia, 1957, p. 337.

hıristiyan mezhebleriyle nasıl çelişkiye düştüğünün açıklanması, Allah'ın oğul edinmeden münezzeh olduğu, Allah'ın peygamber göndermedeki gayesi ve gönderdiği peygamberlerden bazıları, Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek asılması ve insanlığın kurtuluşu uğrunda kanını feda etmesi meselesinin tenkidi, İncillerin tahrif edildiği, İsa'nın kudreti, Kur'an'ın i'cazı, İslam'da Allah inancı, Hz. İsa'nın yeri, ilim öğrenmenin önemi, emredilen iyilikler, nehyedilen kötülükler, rahibin İslama girmeye davet edilmesi.

Bir örnek vermek gerekirse, el-Bacî, Hz. İsa'nın ilah olduğu şeklinde ileri sürülen görüşü tenkid ederken şu noktalara dikkat çekmektedir:

Hz. İsa'nın babasız doğması onun ilahlığına delil getiriliyorsa, Hz. Adem hem anasız hem babasız dünyaya gelmiş üstelik ana karnında da kalmamıştır.

Allah'ın İsa'nın elinde mucizeler göstermiş olmasına gelince, daha büyük ve daha sürekli mucizeler başka peygamberlerin ellerinde de gerçekleşmiştir.

İsa'nın hem Allah'ın oğlu olduğuna inanmak hem de Hz. Davud'un neslinden geldiğini söylemek bir çelişkidir.

O (Hz. İsa), hareket etme, durma, yeme, içme, ölme, bir halden diğerine değişme gibi sonradan yaratılmış varlıklara has olan ve ezelî bir ilaha yakışmayan sıfatlar taşımaktadır. (s. 65–67)

Kitaba, bu iki risalenin yanında Dr. eş-Şarkavî tarafından, el-Bacî'nin hal tercümesi, onun Endülüs'ün bütünlüğü için yaptığı mücadele İbn Teymiyye ve İbn Hazm'ın onun hakkındaki görüşlerini ihtiva eden bölümler de ilave edilmiştir.

Kısaca, tanıtımını yaptığımız bu kitap, Dinler tarihi ve Endülüs fikir tarihi üzerinde çalışmak isteyen araştırmacıların baş vuracakları önemli ana kaynaklardan birisidir.

"FİKİRDE ADEM-İ MERKEZİYET"

Bilindiği gibi, 12 eylül 1980 tarihinden sonra, bir çok alanlarda olduğu gibi, ülkemizin akademik anlayış ve teşkilatlanmasında da, önemli değişmeler olmuş, yeni düzenlemelere ilişkin, köklü kanunlar çıkarılmıştır.

Nitekim, Anayasamıza uygun olarak çıkarılan 2547 sayılı kanun ve bunu takiben, az zamanda arka arkaya çıkarılan diğer kanun, yönetmelik ve mevzuatla, Ülkemizde değişik birlikler halinde bulunan tüm yükseköğretim kurumlarının teşkilatlanma, işleyiş, görev, yetki ve sorumlulukları ile, eğitim, öğretim, araştırma, yayım, öğretim elemanları, öğrenciler ve diğer personel ile ilgili esaslar, bir bütünlük içinde, yeniden düzenlemeye alınmıştır.

Bunun sonucu olarak, yükseköğretim kurumlarımız 28 üniversite halinde yeniden teşkilâtlanmış, bu üniversitelere bağlı bulunan 180 den fazla fakülte, 100 kadar enstitü, 116 yüksekokul, 4 konservatuvarla, bilim-anabilim ve san'at dalları organize edilerek, binlerce yeni akademik ve idari personel kadroları te'min ve ihdas edilmiştir.

Yükseköğretim kurumlarımızın yeniden düzenlenmesinde bir yandan bu gelişmeler meydana gelirken, diğer yandan da yine 12 eylülden hemen sonraki dönemde, bilim hayatımızın uzak ve yakın geleceğinde önemli sonuçlar doğuracağı anlaşılan ve 300 kadar bilim adamı ve uzman tarafından hazırlanan "Türk Bilim Politikası, 1983-2003"[1] belgesi hazırlanmıştır.

Bu gelgeye göre, ülkemizde ilk defa olarak "uluslararası normlara uygun olarak, Türkiye'nin araştırma ve geliştirmedeki kapasitesi, insan gücü ve harcamaları tesbit edilmiş, bilimsel alanda uzun vadeli hedeflerimiz belirlenmiş, ekonomik ve sosyal kalkınma hedeflerimize ulaşmak ve aynı zamanda mevcut sistemimizin etkinliğini sağlamak üzere "Bilim ve teknoloji yüksek kurulu" teşkil edilmiş, bilim politikamızın uygulanması için, gerekli mekanizmalar oluşturulmuş, Ülke-

1 "Türk Bilim Politikası, 1983-2003" T.C. Devlet Bakanlığı 1983.

mizin bilim hayatı yine ilk defa olarak ve ciddi bir şekilde, milli politikalar kapsamına alınmıştır.

Bütün bu düzenlemeler, bilim, teknik, düşünce, san'at, kültür vb. hayatımızın öteden beri alışılmış klasik merkezlerden (İstanbul, Ankara, İzmir gibi) décentralisé edilmesi ve Anadolu'nun bir çok merkezlerinde yaygınlaşması sonuç ve imkânını doğurmuştur.

Ancak çok kısa bir zamana sığdırılan bütün bu yeni reformların zamanla Türk bilim politikasının yakın ve uzak geleceğinde ne gibi sonuçlar doğuracağını, şimdiden kestirmek oldukça güç. Yine de, bilim hayatımızda meydana gelen bütün bu açıklamaların, Batı ülkelerinde şüphesiz çok daha önce yapılan reformlara benzediği, bu itibarla da sonuçlarının hayırlı ve müsbet olacağını, yine o ülkelerin bugünkü durum ve seviyelerine bakarak söylememiz, mümkün gözükmektedir.

Nitekim Batı ülkeleri de bilim, düşünce, teknik ve san'at hayatındaki reformlarını hep milli politikalar kapsamına alınmış "Ademi merkeziyet" (décentralisation) prensibine dayanarak yapmış, tek ve klasik merkezler yerine, bilim ve düşünce hayat ve etkinliklerinin uzak taşra merkezlerde de gelişmesine, yeni etaplar kazanarak, bu çevrelerde de yaygınlaşmasına özel önem vermişlerdir.

İşte çağımızın özellikle ilk çeyreğinde Batı ülkelerindeki bu prensibin uygulanmakta olduğunu dikkate alan düşünürlerimiz, Cumhuriyetimizin ilânının hemen sonralarında, bilim ve düşünce hayatımızın gelişme ve canlanmasında "Adem-i merkeziyet" prensibinden söz etmişler ve önemi üzerinde durmuşlardır.

Nitekim, Ankara'da 1927 de çıkan ve Mehmet Emin Erişirgil'in başyazarlığını yaptığı "Hayat" mecmuasında yayınlanan "Adem-i merkeziyet" adlı makalesiyle, Mehmet İzzet, bu prensibin Ülkemiz açısından taşıdığı önemi dile getirmiştir.

Aktüalitesini koruması dolayısiyle, Mehmet İzzet'in adı geçen makalesini mümkün olduğu kadar sadeleştiriyor ve uslubüne dokunmadan gerekli açıklamalarda bulunarak olduğu gibi aşağıya çıkarıyoruz.

FİKİRDE ADEM-İ MERKEZİYET[2]

"Bugünkü medeniyet bir şehir medeniyetidir. İlme güzel san'atlara ait bütün faaliyetler, büyük şehirlerde toplanıyor. Halkın tarla-

2 "Hayat" mecmuası, Ankara 1927. Cilt 3, Sayı 61.

sını, ziraat hayatını yavaş yavaş terketme arzusunu duyması, sebepsiz değildir. Askere giden delikanlı, büyük bir şehirdeki kışlada bir iki sene kaldıktan sonra terhis edilince, çok kere köyü yavan (basit) buluyor. Bunun sebeplerinden biri de, asırlardan beri bedii, fikri faaliyetin köyleri terkederek, şehirlerde yerleşmesi, bu sayede de, şehirlerin köyden ve köylere nisbetle, kat kat daha fazla, cazibe kazanmış olmasıdır.

Bugünkü medeniyetin bu mahzurlarına karşı, hangi çareler bulunabilir? Bu problemi burada inceleyecek değilim. (Ancak) belki telsiz telefon gibi ihtiyaçların artması, ulaşım araçlarının bir kat daha gelişmesi vb. sebepler sayesinde, köylünün şehir hayatından yararlanması, ilerde daha kolay mümkün olacaktır. Her halde şimdilik ortada bir dert vardır ve bu, genellikle, bütün medeni memleketlerin de problemidir. Fakat bu problem (yine de) bazı memleketlerde büsbütün had bir şekil alıyor. (Bu memleketlerde) fikrî, bediî hayatın, bazı şehirlerde değil, belki bir tek şehirde, paytahtda (başkentte) toplandığı görülüyor. Fransa bunun en açık örneğidir.

Orada siyasî Merkeziyet yanında, bir de, fikrî Merkeziyet görüyoruz. Zira Paris, bütün san'atkârları, edebiyatçıları, tanınmış filozofları vb. (kendinde) toplamıştır. Hatta herkes bilir ki, tanınmış olmak için, Paris'te oturmak lazımdır. Fransa akademisine kabul olunmak için, Paris'te oturmak şartı vardır. Büyük tiyatrolar, büyük matbuat (basın) Paris'te, büyük sanayiî nefise meşhurları (güzel san'atlarda ün kazananlar) Paris'te, yegâne en önemli Darülfünün (Üniversite) hep Paris'tedir.

(Hatta) işittiğime göre Fransızlar, Strasbourg Üniversitesine bir türlü Almanlar zamanındaki revnakı (parlaklığı) vermeyi başaramamışlardır. Çünkü Fransızlardaki merkeziyet ruhu (anlayışı) buna az çok mani olmuştur.

Almanya'ya geçersek, büsbütün başka bir manzara karşısında kalırız: (Nitekim) Almanya'da "haysiyetini bilen" her şehrin, günlük gazetesi vardır. Berlin'den başka Munchen, Dreisten gibi büyük şehirler de birer büyük san'at merkezleridir. Fransa'da olduğu gibi, Almanya'da da bir çok üniversite var. Fakat bu üniversitelerin her birinin kendine mahsus özellikleri vardır.

Bundan başka, şimdilik Almanya dışında bulunan Viyana'nın, ilim ve san'at merkezi olarak, kendine özgü bir şaşaası (parlaklığı) var. Demekki Almanya'da fikrî bir "adem-i merkezîyet" görmekteyiz.

(Yani fikir hayatı, başka başka merkezlerde de yaygınlaşmıştır, "décentralisé" olmuştur).

Siyasî "adem-i merkezîyet" için ne denirse denilsin, "fikrî adem-i merkeziyet" in önemi açıktır. Gerçi, milyonlarca nüfusu olan bir memleketin, yarım veya bir milyonluk nüfusu olan bir tek şehrinde, bütün fikir ve san'at cereyanlarının toplanmasından daha gayri tabiî bir hal olabilir mi? Eğer maddi gıdalarla, manevî gıdaları karşılaştırmak caizse, denebilir ki, fikrî merkeziyete tabi olan memleketlerde, sanki bir noktada hudutsuz bir bolluk ve diğer taraflarda da bir derece kıtlık hüküm sürmekte gibidir. Gerçi medeniyet görüntülerinin bir şehir yerine, on şehirde görülmesi daha önce kaydettiğim büyük mahzura (yani şehir ve köy hayatının zıtlığına) çare bulunmuş değildir. Fakat hiç olmazsa diğer bir sakınca (şehirli ve dışarılıklı zıtlığı) ortada yoktur. Bundan başka ilim ve san'at, memleketin her tarafında serpilip, büyüdüğü nisbette, halkın çoğunluğunun ondan yararlanması kolaylaşır. Bilim adamlarının ve san'atçıların, memleketin her tarafına dağıldığı nisbette, duygu ve düşünce konuları artar ve (böylece de) fikir hayatı zenginleşir.

Bir asır öncesine kadar, Türk hayatına bakarsak, kısmen fikrî "adem-i merkeziyet" in cari olduğunu (uygulandığını) görüyoruz. Nitekim o zamanlar İstanbul derecesinde, önemli medreseleri ve ilim merkezleri bulunan şehirler vardı. Kahire, Şam, Bağdat vb. bunlardandı. Ta, Bosna ve Hersek'e, Mısır'a ve Kafkasya'ya kadar, sadece ilim tahsili amacıyla dolaşan alimler vardı. Fakat son asır içerisinde sebeplerinin açıklanmasını tarihçilere bıraktığım bir değişiklik sonucunda, yavaş yavaş İstanbul, yegâne ilim ve san'at merkezi oluyor. Bu değişikliğin belki en mühim sebebi yeni ilim ve sanayinin, yani Avrupa'dan gelen fikri hayatın, Devlet kapısından (der saadetten) memlekete girmeğe mecbur olmasından dolayıdır. Her halde artık, bütün mimari faaliyetler İstanbul'dadır. Büyük gazeteler, İstanbul'un gazeteleridir. Büyüh mektepler İstanbul'da açılmaktadır. Halit Ziya, İzmir'den kalkıp İstanbul'a gelmiştir. Tevfik Fikret, belki İstanbul'dan dışarı hiç çıkmamıştır. (Tevfik Fikret'in şahsiyetini belirlemek için, son derece önemli olan bu noktanın incelenmesini edebiyat tarihçilerinden bekliyoruz).

Cumhuriyet devrimizde bu durum devam edecek mi? İstanbul'un bir fikir ve san'at merkezi olmaktan fariğ olması (çekilmesi) için hiç bir sebep yoktur. Aksine bu büyük şehir, siyasi önem açısından kay-

bettiğini, (Yani başkentlik hakkını yitirdiğini) iktisadi ve fikri alanda kazanmalıdır ki, bu zararını gidermiş olsun.

(Bununla beraber) "İstanbul'un yegâne fikir ve san'at merkezi olarak kalmaya devam etmesi için de hiç bir sebep yoktur. Bir kere, devletin yeni başkenti olan Ankara'nın normal ve tabii olarak, İstanbul derecesinde bir fikir hayatına malik olmak iddiasında bulunması onun hakkıdır. Nitekim, Ankara'da müzelerin açılacağından, Darülfünun (Üniversite) kurulacağından bahsedilmekte, henüz İstanbul'da bile bulunmayan, fakat Ankara'da yapılacağı söylenen muntazam bir tiyatro binasının faaliyete geçirileceğinden söz edilmektedir. (İşte) bütün bunlar, memleketimizde ilim ve san'at faaliyetlerinin ağırlık merkezini değiştirecek çok faydalı adımlar olacaktır.

Sade İstanbul ile Ankara'yı dikkate almak da elvermez. Ben İzmir'i de aynı önem derecesinde görüyorum.

Sırplar Üsküp'de bir Darülfünûn taslağı hazırladılar. Yunanlılar İzmir'i aldıktan sonra, hemen bir Darülfünun binası yaptılar. Yunan'lıların İzmir'de zorla yaşatacakları bir üniversiteyi biz tabii bir şekilde yaşatamaz mıyız?

Belki bu fikrime gülenler olacaktır. Çünkü onlar, Darülfünûn deyince, derhal "Sorbonne"u yahut "Oxford"u düşünmektedirler. Halbuki mütevazi bir çerçeveye malik olan, meselâ iki fakülteden ibaret olan Üniversiteler de vardır. Meselâ Üsküp Darülfünûnunda bir tane felsefe muallimi vardır! Hatta böyle bir müessesenin isminin Üniversite olmasını bile, mutlaka lüzûmlu görmüyorum. Çünkü müessesenin faydası, isminde değil, kendisindedir. İstanbul Darülfünûnu şimdiki halinden on defa daha mükemmel olsa bile, bütün Türkiye'nin mahalli ihtiyaçlarına tamamen uygun bir şekilde teşkilâtlanmayı başaramaz.

İşte bu hakikatı, kendi memleketleri için pek alâ takdir eden Fransızlar, başkent Paris dışındaki Üniversitelerinin her birinde yöresel durum ve şartlara uygun tetkikat (araştırmalar) için kürsüler kurmuşlardır. İşte bu sayededir ki tarih ve coğrafya araştırmaları tam anlamıyla ilerlemektedir.

Memleketimiz de aynı durumda olmalıdır: yani bizde de fikrî, "adem-i merkeziyet" sadece müstehlikler (tüketiciler) açısından değil, (yani ilmin ve güzel san'atların gelişmesinden yararlanacak halk açısından değil) belki müstahsiller (üreticiler) açısından (yani ilmi eserleri ortaya koyacak bilim adamları için) gereklidir.

Son zamanda çıkan bazı eserler, meselâ Ziyaeddin Fahri Bey'in Erzurum şairlerine ait araştırmaları, yine Konya ve Adana'da bulunan gayretli gençlerin topladıkları müşahedat (gözlemler) vb. *Anadolu'da öbek öbek kurulacak ilim ocaklarının faydalı ürünler verebileceğine bizi kuvvetle inandırıyor.*

Belki "fikir hayatındaki durgunluktan" devamlı bir şekilde şikâyet edilmekte olduğu şu senelerde, yeni fikir ve san'at merkezleri teşkiline çalışmak, biraz acele bir hareket olur. Fakat her halde fikrî faaliyet ve teşkilât programımız, bu gün olsun, yarın olsun "Adem-i merkeziyet" prensibinden mülhem olmalıdır."

Mehmet İZZET

Mehmet İzzet'in 1927 lerde savunduğu "adem-i merkeziyet" fikri gerek Atatürk ve gerekse ondan sonraki dönemlerde etkisini gösterecek ve önce Ankara'da ve daha sonraları diğer illerimizde Üniversite merkezleri teşekkül edecek, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı çeşitli tür ve düzeydeki Yüksek Okullar Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yaygınlaşacaktır. Ama, gerek anayasal ve gerekse özel yasalar itibariyle Yüksek öğretim Kurumlarında yapılan en köklü ve en esaslı reformlarla, bu reformlara hakim olan bilim politikaları, hiç bir zaman 12 Eylül'den sonraki düzenlemeler kadar yapısal bir değişikliği gerektirmeyecektir. Bir başka deyişle Mehmet İzzet'in ilim hayatımız bakımından öngördüğü "adem-i merkeziyet" fikri, asıl, 2547 sayılı kanunla uygulanacaktır.

Yrd. Doç. Dr. Mahmut Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU
İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü

BİLGİ SOSYOLOJİSİ VE DİN SOSYOLOJİSİ

Yazarlar:
Peter BERGER ve Thomas LUCKMANN

Çeviren:
M. Rami AYAS

Din, çağdaş Batı topluluğunda hem etkili hem de karmaşık bir olaydır. Amerika ile Avrupa arasındaki dinin toplumsal durumuyla ilgili önemli farklara rağmen, Atlantiğin her iki yakasında gerçek budur. Amerika'da din, kamu yaşayışında etkili bir yer tutmakta ve tamamiyle iradî bir zeminde, kendi teşkilatlanmış cemaatlarında nüfusun yarıdan fazlasının şeklî bağlılığını devam ettirmektedir. Avrupa'da, birtakım ülkelerde hukuki kuruluşların çeşitli kademelerinde varlığını sürdürmesine karşılık, teşkilatlanmış dine halkın iştirâki Atlantik Okyanusunun öte yanındaki kitlelerin belirgin dindarlığının oldukça gerisinde kalır. Bununla birlikte, bu geride kalış, iki büyük Hristiyan inancından biri ya da her ikisiyle özdeşleşen siyasi partilerin en güzel örneğini verdiği, teşkilatlanmış dinin siyasi üstünlüğünce telâfi edilmektedir. Hem Avrupada hem de Amerikada din, komünist dünyaya karşı bütünüyle ideolojik vaziyet almada önemli bir rol oynar. Bundan başka, yine, ortaya çıkan Kuzey Atlantik Medeniyetinin her iki kesiminde de halkın dine yaygın bir ilgisi vardır. Bu ilgi, kitle haberleşme araçlarınca güçlü bir biçimde yansıtıldığı gibi, entellektüel seviyesi yüksek kesimde de görülebilir. Hem Protestanlık hem de Katoliklik, bir teolojik canlanma denilebilecek güçte fikir hareketleri doğurmuştur. Tuhaftır ki, toplumda yaygın olan dinle ilgili sert eleştiriler ve bu yaygınlığın son derecede aldatıcı olup olmadığı üzerinde şüpheler sâdece ilâhiyatçılar arasında vardır. Bâzı ilâhiyatçılar, dinî kuruluşların sürekli çalışmalarıyla ancak hafifçe gizlenen bir "Milâdî tarih sonrası"ndan kabaca sözetmişlerdir. Böylece, dinî olayın çift değerliliği dışarıdan gelecek bir sosyolojik suçlamadan önce, dinî dünyanın kendi bilincinde bulunmaktadır.

İki büyük kilisenin ruhanî otoriteleri bu aşırı teşhislerde genellikle ileri gitmediler. Yine de, şeylerin olması gerektiği gibi olmadığı

ve halk yaşayışının Hristiyan retoriğiyle ilgili tamamiyle gerçek olmıyan bir şeyin bulunduğu, dinî bürokrasilerin iç çevrelerinde bile çok söylenmiş bir sözdür. En azından Kiliseyle ilgili bu rahatsızlık dinî sahnede birtakım belli sıkıntıların bilincine varmada görülebilir; meselâ, Avrupada çalışan sınıftan çoğunun ısrarlı yabancılaşması ya da Amerikan kiliselerindeki ırk ayırımı sorunu gibi. Bu rahatsızlığın daha şaşırtıcı sonuçlarından biri, kiliselerce sosyolojiye bir dönüş olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, kilisenin himayesinde yapılan, sosyolojik olarak yönlendirilmiş araştırmalarda dikkate değer bir gelişme olmuştur; öyle ki, bu girişim geniş bir literatürün elde edilmesini sağlamıştır. Bu ülkede, Protestan görevliler 1920 lerden beri geniş ölçüde mezhep ve mezhepler arası dairelerin stratejik planlamasıyla ilgili bu türlü araştırmalarla uğraşagelmektedir. Fakat bütün bu araştırma girişimi büyük ölçüde yayıldı ve Savaş sonrası "Dinî canlanma"nın sonucu olarak daha da resmileşti. Amerikadaki Katolik görevliler bu Protestan araştırma mutluluğundan olduğu kadar, Avrupada hızla gelişen Katolik "Dinî sosyoloji" den etkilendiler. Bu sırada Yahudi kuruluşlar da kendileri hakkında geniş araştırma faaliyetlerini sürdürmekte idiler. Bununla birlikte, sosyolojik tekniklerin en gösterişli gelişmesi Avrupa Katolikliğinde oldu. O, Fransa'da başladı, ama bugün Katolik nüfusun oldukça yoğun olduğu her ülkeye yayılmış bulunuyor. Çeşitli başlıklar altında ("Dinî sosyoloji", "Mahallî cemaat sosyolojisi", "İrşad sosyolojisi" vb.) bir ususlararası federasyonda biraraya getirilen önemli sayıda araştırma merkezleri, doğrudan doğruya Katolik yetkililerin himayesinde araştırmaları devam ettiriyor. Avrupa Protestanları bu gelişmeye tamamiyle erişemediler, ama etkin çabalar Katolik örnekle (Bk. Anon, 1959) pekâlâ rekabet etmeğe başlamıştır. Bâzıları çağdaş toplumda din sosyolojisi için şüphesiz ki değerli veriler üreten bu araştırma girişimlerini değerlendirmenin yeri burası değildir. Bununla birlikte, bu sosyolojik faaliyetin genel karakteri hakkında birkaç söz söylemek gerekir.

Bu karakter, sözkonusu girişimlerin iktisadî tabanınca belirlenmektedir. Genel olarak demek gerekirse, sonrakiler pazar araştırmasının dinî bir çeşidini oluşturur. Onların masrafı, pragmatik sorunlarla yüzyüze gelen ve bu sorunlara pragmatik çözümler arayan ruhanî teşekküllerce karşılanmaktadır. Bu araştırmanın, saikleri bakımından işveren tarafından yönlendirilmiş olması kimseyi şaşırtmamalıdır. Görülmesi daha önemli olan şey, onun kavramsal çatısının da bu işveren yönlendirmesince belirlenmiş olmasıdır. İlginin odağı Kiliseye sıkı sıkıya

bağlı dindarlıktır; onun varlığı ya da yokluğu yönetim bakımından bir "iyi" ya da "kötü" durumu oluşturur. Söylemeğe ihtiyaç yok ki, Kilisenin himayesinde devam eden araştırma bu sorunu, sözgelişi sanayi ve hükûmette olduğu gibi, başka türden bürokratik yönetimin işverdiği sosyologların çalışmalarıyla paylaşır. Dolayısiyle, Kilise tabanlı bu araştırmanın kendi metodolojisini bürokrasi bakımından fonksiyonel sosyolojinin öteki dallarından ödünç almış olması pek şaşırtıcı olmamalıdır. Bu metodoloji hemen hemen sosyografiktir; hem teknik hem de ideolojik olarak fonksiyonel bir olgudur. O, işverenin doğrudan doğruya pragmatik ilgilerinden öteye giden sorulardan kaçınır (çünkü bu sorular kullanılan metodlarca ele almağa uygun değildir) ve girişimin "Bilimsel" geçerliğini meşrulaştırır (çünkü bu metodlar kiliselerin dışındaki en keskin pozitivist bilimselliğe tamamiyle uygundur).

Başpiskoposlar ile anket soruşturmacıları arasında bu umulmadık bağlantıda değerli bir şey vardır. Bununla birlikte burada bizi ilgilendiren şey, bu yeni din sosyolojisi ile klasik sosyoloji teorisinde dinin tuttuğu yer arasındaki büyük uyuşmazlıktır. Bu bağlamda, Weber, Durkheim ya da Pareto'nun nazarî sistemleri bakımından bu ifadenin ayrıntılarına girmek pek gerekmez; ancak bu üç önemli ismi anıyoruz. Bununla birlikte, insan, anılan bu nazariyecilerden hiçbirinin kişi olarak "Dindar" olmadıklarını hatıra getirebilir. Onlar sosyolojik nedenlerden ötürü dinle ilgilenmekteydiler. Din onlarca topluluk gerçeğinin bir temel olayı idi; dolayısiyle, genelde sosyolojik anlayış için zorunlu olarak temel kabul edilmekteydi. Weber'in dini tarihsel süreç içinde bir temel etken olarak tanıması; Durkheim'in, bütün insanî dayanışmanın nihaî dinsel karakteri üzerinde israrı ve Pareto'nun insanın kendi kendini sürekli aldatma oyununda dinin yerini incelemesi– insan, kendi nazariyesini oluştururken bu durumlarla ne yapmak isterse istesin, açıktır ki onlar, sosyolojik araştırmanın başlangıç noktaları olarak, kilise bürokratlarının başağrılarından uzakta idiler.

Bu, hiçbir zaman, Amerikan sosyolojisinde bu klasik sosyolojilerin dine yaklaşımlarıyla bağlı bir devamlılığın bulunmadığı anlamına gelmez. Nitekim, insan, Howard BECKER ve Gerhard LENSKİ'nin din hakkındaki kitaplarında kuvvetli WEBER'ci izler, ya da Lloyd WARNER ve Milton YİNGER'inkilerde DURKHEİM'den belirli bir çeşni bulabilir. Talcott PARSONS'ın dini ele alışında hem WEBER hem de DURKHEİM'in etkisi apaçıktır. Gerçekte din sosyolojisi (daha önce tartışılan, kiliseye bağlı araştırma girişiminden farklı olarak) hem uygulaması hem de düşüncesi bakımından, asıl sosyolojik girişime

göre sınırda kalmaktadır. Din sosyolojisini bir çeşit aşırı korumaya almanın tarihsel nedenleri ne olursa olsun, anlamı oldukça açıktır: Din, sosyoloji teorisi ya da çağdaş topluluğun sosyolojik tahlili bakımından temel bir sorun değildir. Dolayısıyla, din, çoğu kez topluluk tarihçilerine, etnologlara ya da "Klasiklere" bir antikacı merakıyla ilgilenen bâzı sosyologlara–ve, şüphesiz, dinî kurumlarca istihdam edilen oldukça yabancılaşmış meslektaşlar zümresine bırakılır.

Bu içerik savunulabilir mi? Din sosyolojisi alanı, ancak kiliseye ait terimlerle tanımlanırsa, yani onun odağı kiliseyle sıkı sıkıya bağlı dindarlık olacaksa ve onun varolan ya da olmayan çeşitli mertebeleri bulunacaksa; bu soruya olumlu cevap verebiliriz. Apaçık bir başka soru, bu tanımın sosyoloji teorisi açısından bir anlamı olup olmadığıdır. Bizim burada cevabımız açıkça olumsuzdur. Bu cevabın nedeni sosyolojik girişimin tabiatı hakkındaki anlayışımıza dayanır.

Her şeyden önce, diyebiliriz ki, yalnızca kiliseyle bağlılıkta yapılan din tanımını işleyen sosyolog, pek dar ve, sanki kurumun hukuki kavramına sahiptir. Bu son olarak anılan, şüphesiz, sosyolog tarafından gözönünde tutulmalıdır; ama o bunun ya da başka bir olayın varolan toplumsal gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Topluluğun hukuki ya da başka 'resmî' tanımlamaları göründükleri gibi alınırlarsa, sosyolojik görüş açısını her zaman çarpıtır. Onları böylece basit bir şekilde ele alan sosyolog, sözkonusu "yönetim" in görüş noktasını benimser. O bu noktadan itibaren, hukuk kurumuna göre tamamiyle o şekli alan pozitivist hukuk okulunca en iyi bir biçimde tasvir edildiği üzere, tutucu bir ideolog olma yolundadır. Bu durumda olmakta olan şey, "resmî" ya da "yönetim" bakış açısının sosyolojik ilgi alanını sınırlandırmasıdır. Ya da, deneysel olarak söylenirse, sosyologun araştırmalarının konularını belirleyen kendisi değil de, (ister başpiskoposlar yada amiraller, ister hayır kurumu görevlileri ya da iş yöneticileri olsun) kendisine iş verenlerdir. İlgili konuda onun tanımına girmeyen şey, ya sözde bir "öznel" ve "bilimsel olarak erişilemez" alana havale edilir ya da başka bir akademik disipline nâzikâne terkedilir. Birinci çözüm pozitivistlerinkidir. İkincisi de psikologların alanına tecavüz etmeğe istekli olmayan sosyologların çözümüdür. Pozitivist ve psikolojik tercihler arasında bir yerdeki pragmatik bir çözüm bu kurumsal olarak tanımlanmamış olguları sosyoloji tapınağı geçitlerinde gelişen "görüşler" ya da "tutumlar" üzerinde yapılan araştırmaya bırakan çözümdür. Bu tercihlerin, hiçbirisinin kendi ilgi evrenini bilen ve ona saygı gösteren bir sosyolog için uygulanabilir olmadığını ileri sürebiliriz.

Sosyoloji, topluluk kurumlarının resmî tanımlarına uymasa bile, sağduyu düzeyinde zaten topluluk gerçeği olarak kabul edilen her şeyle ilgilenmek zorundadır. İnsan olaylarının toplumsal olarak nesneleşmiş fakat kelimenin dar anlamınca kurumlaşmamış geniş bir alanı vardır. Sosyolojinin bakış açısından bu olayları dışarıda bırakmak metodolojik olarak kabul edilemiyeceği gibi; herhangi bir kurum kavramı da, aslında bir sosyolojik nesnellik anlayışında temellenmezse, nazarî olarak havada kalır. Toplumsal nesnelleşmenin temel biçimi dildir. Dil tahlil eder, biyolojik olarak temellenen öznel bilinci yeniden teşkil ve tesbit eder; ve onu özneler arası, örneğe uygun ve bildirilebilir tecrübelerde biçimlendirir. Dilin mecaz ve teşbih gücü, tecrübenin yorumlandığı toplumsal değerler ve kuralların kalıplaşmasını kolaylaştırır. Gerçekliğin öznel algılarını bir anlamlı, tutarlı ve "nesnel" evrene dönüştüren semantik alanların, kategorilerin ve kuralların (norm) bu muazzam yapısıdır. Bu evren, yani herhangi bir kültürde "görüldüğü şekliyle gerçeklik", belirli bir topluluk ya da birliktelikte öylece kabul edilir. Bir topluluk ya da birlikteliğin üyeleri için bu, yorumlamanın, hatırlamanın ve kişisel tecrübeyi aktarmanın "tabiî" şeklini oluşturur. Bu anlamda o, dünyayı yaşama biçimi olarak bireyin iç âlemine aittir. O, aynı zamanda, birey ve hemcinslerinin varolduğu ve eylemde bulunduğu dünya olarak bireyin dışındadır.

Böyle bir evreni esas itibariyle mevcut olgu geçerli kılmıştır ki, bu olgu, bireysel tecrübeler ve eylemler üzerinde aralıksız baskı yapan besbelli bir dış gerçeklik olarak bireyle bütün ömrünce yüzyüzedir. Gene de, tutarlı bir anlam topluluğu olarak bu evren, tekrarlanan ve açıkça formüle edilen geçerliliği (legitimation) gerektirir. Birey daha ilk toplumsallaşmasında bu geçerliliğin temel formüllerini öğrenir. Bununla birlikte, toplumsallaşma, aslında bütünüyle başarılı olmadığı gibi, tamamlanmış da değildir. Geçerli kılma formülleri yetişkinin devam eden yaşayışında, özellikle bu yaşayışın (geçiş törenlerindeki gibi) büyük bunalımlarında tekrar edilmelidir. İnsan, anlam yapıları olarak bütün evrenlerin istikrarsız olduklarını söylemekle bunu biraz farklı sunabilir. Bireyin dünya hakkındaki "bilgisi" toplumsal olarak ortaya çıkmıştır ve toplumsal olarak korunmalıdır. Alfred SCHUTZ'un deyimiyle, bireyin gerçek olarak kabul edilen dünyası hep yeniden geçerli kılınmak durumundadır. Genellikle bu gerçerli kılma, kurumlaşmış özel biçimler olarak ortaya çıkacaktır. Ancak insan, bilgiyi (sözgelişi, evrenin anlam olarak biçimlenmesi) öğrenme veya geçerli kılmanın resmî kurumları (sözgelişi, bu evrenin tutarlılığının açık ve sembolik olarak

"açıklanması") ve kurumsal olarak örgütlenmiş ideolojiler ile karıştırmamağa dikkat etmelidir. Bu nazarî ayırım toplumsal olarak kurulmuş evrenin dinî boyutu bakımından bilhassa önemlidir.

İnsanlık tarihi boyunca din, evrenlerin kuruluş ve devamlılığında kesin bir rol oynamıştır. Bu ifade zorunlu olarak aşırı bir DURKHEIM'ci konumu; dinin bundan başka bir şey yapmadığı ya da bu toplumsal işlevden başka bir şey olmadığını içermez; fakat, bu işlevin sosyolojik olarak merkezî olduğunu belirtir. Herhalde, dinin bu işlevi her kültürde ortaya çıkabilirken, dinin kiliselerde ya da benzeri cemaatlarda kurumsal olarak uzmanlaşmış mevkiine tarihte oldukça az rastlanır. Şüphesiz, bu Hristiyanlığın gelişmesinin bir hususiyetidir. Fakat bu genellikle eski medeniyetlerde yoktur ve ilkel topluluklarda hemen hemen hiç bilinmez. *Dolayısıyla*, genel bir din sosyolojisinin amaçları bakımından, bu kurumsal uzmanlaşma dini tanımlayan ölçü olarak kullanılamaz. Din sosyolojisi alanının kilise açısından tanımı, o zaman, en azından, belirgin bir tarihsel ve kültürel bağnazlığı ortaya koyar.

Şüphesiz evren kurmanın daha genel dinî çabası ile kurumlaşmış mevcut dinin ilişkisinde bir sosyolojik sorun vardır. Fakat sorun yalnızca bu değildir. Tersine, Batı ve batılılaşan topluluklarda laikleşmenin yakın geçmişe ait tarihi göstermektedir ki, geçerli kılmanın temel süreçlerinde kurumsal olarak uzmanlaşmış dinin rolü azalmaktadır. Bu gelişme kendi içinde büyük bir sosyolojik önem taşır ve zâten onu açıklamak isteyen çeşitli teoriler vardır (Bkz. SCHELSKY, 1957; PARSONS, 1960; s. 295–321; ACQUAVIVA, 1961; GOLDSCHMIDT ve MATTHES, 1962, s. 65–77). Başka bir önemli sorun da "göç" olarak tanımlanan ve bunun sonucu olarak da geleneksel Hristiyan dindarlığının bile kiliselerden "soyutlanması"nda yatar ki, bu da, özellikle Avrupa'da önemli olan bir olgudur. (Bkz. SCHNEIDER ve DORNBUSCH, 1958; GOLDSEN, 1960, s. 153–195; BERGER, 1961; WOELBER, 1959). Bununla birlikte, bize göre, sosyoloji yönünden çok önemli bir başka sorun var: Çağdaş toplumda gerçekte etkili geçerli kılma süreçlerinin ayırdedici nitelikleri nelerdir?

Hiçbir insan topluluğu, bu ya da şu şekilde geçerli kılma olmaksızın varolamaz. Çağdaş topluluktan, gittikçe laikleşen toplum diye sözetmek doğru olursa (biz doğru olduğunu sanıyoruz), kişi, dolayısıyla, sosyolojik olarak çok önemli geçerli kılmaların, kurumsal olarak uzmanlaşmış dinin alanı dışında bulunabileceğini söyleyebilir. Bununla birlikte,

bu, şu anda yapılması gereken sosyolojik tahlilin ancak başlangıcıdır. İnsanın şimdi, bu geçerli kılmaların hangi şekilleri aldıklarını, ne dereceye kadar kurumlaştıklarını ve böylece nerede kurumlaştıklarını sorması gerekir (çünkü artık kişinin dikkatini geleneksel dinî kurumlara teksif etmesine herhangi bir sebep yoktur). Bu noktada, söylemeğe ihtiyaç yok ki, kişi, modern toplumla ilgili sosyolojik bir anlayışın temel sorunlarından bir kısmına ulaşmıştır.

Modern toplumda din sosyolojisi bakımından bunun içerikleriyle ilgili bâzı ifadelere girişmeden önce, bir an, daha genel nazarî düşüncelere dönebiliriz. Geçerli kılma, geçerli kılınan evrenden ayrı olarak sözkonusu edilemez. Böyle bir evren, kısaca göstermeğe çalıştığımız üzere, topluluk üyesinin dünya hakkında "nesnel (objective)" bilgi olarak tartışmasızca kabul etmeği öğrendiği bir toplumsal kuruluş olarak kurulmuş gerçekliktir. Toplumsallaşma, kültürel unsurların sadece münferiden öğrenilmesi olmayıp, aynı zamanda tecrübe, hatırlama, düşünme ve iletişimin en önemli temel kategorilerinin oluşmasındaki toplumsal baskıdır; bu olgu da (DURKHEIM'in, toplumsal gerçekliğin "nesneye benzer" niteliği dediği) nesnelliği belirlemektedir. Bu demektir ki, en geniş anlamda, bilgi toplumsal olarak üretilir. Bilgi sosyolojisinin ödevi, bilginin toplumsal şekillerinin, bireylerin bu bilgiyi edinme süreçlerinin ve nihayet bilginin kurumsal örgütlenmesisinin ve toplumsal dağılımının tahlilidir. Açıktır ki, biz burada bilgi sosyolojisine şimdiye değin verilenden çok daha geniş bir anlam veriyoruz. Biz bilgi sosyolojisini, özellikle toplumsal yapı ve bilincin ilişki alanının bütünüyle ilgilenme olarak görüyoruz. Böyle anlaşılan bilgi sosyolojisi, düşünce tarihine eğilim gösteren sosyologların bir özel durumla ilgili çalışmaları olmaktan çıkar ve açıkça sosyoloji teorisinin tam merkezinde yer alır.

Bir disiplin olarak din sosyolojisi için sonuç açıktır: Din sosyolojisi bilgi sosyolojisinin bir bütünleyici hattâ merkezî bir parçasıdır. Onun en önemli ödevi, kendisiyle toplumsal olarak kurulmuş bir evreni (yani evren hakkında bilgiyi) gerçerli kılan kavramsal (cognitive) ve kuralcı (normative) mekanizmayı tahlil etmektir. Tamamiyle tabiî olarak bu ödev, bu mekanizmanın hem kurumlaşmış hem de kurumlaşmamış görünüşlerinin tahlilini içine alacaktır. Bu, Batı medeniyetinde (yani, insan kaderi ve dünya hakkında Yahudi ve Hristiyan yorumu olarak) bu terimin genellikle anlaşıldığı anlamda din araştırmasındaki din sosyolojisini kapsayacaktır. Fakat din sosyolojisinin geçerli kılan başka sistemlerle de ilgilenmesi gerekecektir (bunları

insan ister "dinî" isterse -bilimcilik, psikolojizm, komünizm vb. gibi- laikleşmiş bir toplumda gittikçe önem kazanan "sözde dinî" diye adlandırmak istesin). Şüphesiz, yalnız ikincisi dahi yapılırsa, geleneksel din sistemlerinde ve onların kurumsal tezahürlerinde devam eden olgunun elverişli bir sosyolojik anlayışını elde etmek mümkün olacaktır.

Din sosyolojisinin bu yeni yorumundan empirik araştırma için ne gibi sonuçlar beklenebilir? Her şeyden önce, böyle bir yeniden yorumlama sosyologu (sosyolog sıfatıyla) yalnız geleneksel dinin geçerli kılan sistemlerinden değil, bütün ideolojik ilgilerden bir kopuşa götürür. Bu, kiliselerdeki "resmî" görüş açısından ve aynı zamanda sosyoloji alanının kendisinde mevcut olabilecek herhangi bilimsel ideolojiden kopmayı da içermektedir. Araştırma uygulamasıyla ilgili olarak, din sosyolojisi alanında apaçık bir genişleme olacaktır. Bu daha geniş alan, ileride dünya görüşünü (weltanschauungen) paylaşacaklara sahip olmak için yarış eden çeşitli geçerli kılma sistemlerinin bulunduğu çağdaş çoğulcu toplumda özellikle önemlidir. Şüphesiz, biz kuvvetli bir şekilde inanıyoruz ki, geçerli kılma sistemlerinin bu pazar karakteri, tek başına, sosyolojik tahlile değer önemli bir niteliktir. Din sosyolojisi burada kendisini kitle kültürü ve kitle iletişimleri sosyolojisince daha önce araştırılan sorunlarla iç içe bulur.

Bu, daha başka önemli sorunlara götürür. Çeşitli geçerli kılma sistemleri karşısında tüketicinin sınırlı özgürlüğünün kişilik yapısını etkilediğini sanıyoruz (Bkz. RIESMAN, 1950; GEHLEN, 1957; LUCKMANN, 1963). Geleneksel topluluklarda herhangi bir geçerli kılma sisteminin zorunlu ve kesin içselleşmesiyle karşılaştırılınca, günümüz toplumunda rekabet eden geçerli kılma sistemleri karşısında bireyin tüketici durumu -başka hiçbir şey olmasa- en azından özgürlük hayâlini sağlar. Öyle sanıyoruz ki, işlevsel olarak rasyonel ve bürokratik kurumların bireyin topluluk içindeki sıkı denetimi ile kişisel "özgürlük" arasındaki çarpışmalar, günümüz topluluğunun toplumsal psikolojisinin temel sorunlarından birini oluşturur. Batı medeniyetinin başlıca geçerli kılma sistemlerinin yol açtığı tekelci statünün kaybıyla ilgili önemli bir sosyolojik sorun var. Biz inanıyoruz ki, bu süreç, imanın öznelleştirilmesinin, başka deyişle, dinî görevlerin, topluluktaki belirlenmiş geleneksel yerlerinden çıkarılıp, Alman sosyologlarının (pek istemiyerek de olsa) "mahrem alan" dedikleri alışılagelmişin dışındaki alana sokulmasıdır. Aynı evrensel süreçlerin, psikoanalizin geçerli kılan işlevleri ve çağdaş toplumdaki diğer psikolojizm biçimleri, yani "öznelleştirme" bakımından örneksel denilebilecek işlevlerle rahatlıkla

ilişkisi kurulabilir. Çağdaş cinselliğin sosyolojik tahlili, onun efsane ve merasimleri de aynı alana girecektir.

Geçerli kılmanın pazar niteliği (çoğulcu toplum denilebilecek şeyin bir temel görüntüsü) geçerli kılan sistemlerin içeriği için büyük bir ihtimalle önemli sonuçlar verecektir. Bu, yapacak hiçbir seçeneği bulunmayan, yalnız bırakılmış ve oldukça mütecanis olan köylü nüfusun metafizik özlemleri üzerinde Brahman rolünde nezaret edecek bir şeydir. Bir geçerli kılma sitemini (o, Vedanta bile olsa), kentin dış çevrelerinde oturan varlıklı ve görgülü müşterilere, A.B.D.'nin orta bölgesinden (Midwestern) ev kadınlarına, büyük kent sekreterleri ve benzerlerine pazarlamaya çalışmak oldukça başka bir şeydir. Bu toplumsal tipler arasındaki birtakım benzerlikler tüketim, cinsellik ve duygu alanlarında; kısaca, kurum ve sınıf faktörlerine daha az dayalı olan bu "mahrem alan" içinde kalabilir. Mümkün olduğu kadar çok sayıdaki özelleştirilmiş tüketicilerin değişken zevklerine hemen cevap veren hem toplumsal hem de ekonomik zorunluluklar tamamiyle "mahrem alan" için yapılmış bir geçerli kılma sistemi olan psikoanalizin önemini açıklar. Tabiî bu, Zen Buddizm'in ya da siyasi şövenizmin, kitle pazarının daha dar bâzı özel kısımlarındaki başarısına engel olmaz. Gözden uzak tutmamalıdır ki, Presbyterianism ve Reformcu Musevilik de bu durumda kendisine başvurulan kısmî farklılık mekanizmasından ayrı değildir.

Bu düşünceler belki de çağdaş toplumda tekelci olmayan pazar modeli zemininde geçerli kılmanın bir ayrıntılı tahliline işaret etmektedir. Burada, tüketici davranışlarının toplumsallaşmasında kitle iletişim araçlarının işlevine özel önem verilmelidir. Doğrudan doğruya, anonim ve, sanki, uygun parçaları önceden hazırlanmış geçerli kılmalarıyla bir yapma evrenin kurumlaşmamış intikalinde kitle iletişim âraçları daha da önemlidir. Bu bağlamda başka bir araştırma alanı, televizyondan "kafa dinleme" ye değin bütün pazarlanabilir şeylerle ilgili iyi bir tüketici birlik olan ailenin konumudur. Çocuklara göre yapılmış kilise programlarından kent çevresindeki alışveriş merkezlerinin "çocuk köşeleri" ne değin yayılan geniş kurumsal tabanıyla "ailecilik" anlayışının ideolojik kolları, kapsamlı "özelleştirme" sürecinin bir başka görünüşü olarak tahlil edilmelidir.

Bu sorunlardan bir kısmı alanın değişik alt disiplinlerinde sosyologlarca araştırılmıştır. Burada ele alınan din sosyolojisinin yeniden yorumu, yukarıda belirtilen ödevin deneysel veriler açısından bir çeşit

boş bir levha'dan başlaması gerektiğini hiçbir şekilde iddia etmez. Zaten araştırma alanının hem içinde hem de dışında daha dar anlamıyla din sosyolojisi olarak adlandırılan zengin veriler bulunmaktadır. Ancak, burada belirlenen din sosyolojisi kavramının bu verileri daha kapsamlı bir nazari kaynaklar çerçevesine oturtacağını ileri sürebiliriz. Dahası, bu, deneysel araştırmanın henüz keşfedilmemiş yollarını da göz önüne serebilecektir.

KAYNAKÇA

ANON (1959), 'Report on the European colldqium on the sociology of Protestantism, 1959', *Arch. Sociol. Relig.*, vol. 8, pp. 3–157.

ACQUAVIVA, S. (1961), *L'Eclissi del Sacro nella Civilta Industiale*, Communita, Milan.

BERGER, P. (1961), *The Noise of Solemn Assemblies*, Doubleday.

ELIADE, M. (1959), *Cosmos and History*, Harper.

GEHLEN- A. (1956), *Urmensch und Spaelkultur*, Athenaeum, Bonn.

GEHLEN, A. (1957). *Die Seele in technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg.

GOLDSCHMİDT, D., and MATTHES, J. (1962), *Probleme der Religionssoziologie*, Westdeutscher Verlag, Cologne.

GOLDSEN, R. (1960), *What College Students Think*, Van Nostrand.

LEVI-STRAUSS, C., (1962), *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris.

LUCKMANN, T. (1963), *Zum Problem der Religion in der Moderner Gesellschaft*, Rombach, Freiburg.

MERTON, R. (1957), *Social Theory and Social Structure*, Free Press of Glencoe.

PARSONS, T. (1960), *Structure and Process in Modern Societies, Free Press of Glencoe.*

REDFIELD, R. (1953), *The Primitive World and its Transformations*, Cornell University Press.

RIESMAN, D. (1950), *The Lonely Crowd*, Yale University Press.

SCHELER, M. (1960), *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Francke, Bren.

SCHELSKY, H. (1957), 'Ist die Dauerreflektioh institutionalisiebar?', *Zeitschr. evangel. Ethik.*, vol. 4, pp. 153–74.

SCHNEIDER, L., and DORNBUSCH, S.M. (1958), *Popular Religion*, University of Chicago Press.

SCHUTZ, A. (1962), *Collected Papers, I- The Problem of Social Reality*, Nijhoff, The Hague.

STAMMLER, E. (1960), *Protestanten ohne Kirche*, Kreuz, Stuttgart.

STARK, W. (1958), *The Sociology of Knowledge*, Free Press of Glencoe.

VOEGELIN, E. (1951), *The New Science of Politics*, University of Chicago Press.

WARNER, W.L. (1959), *The Living and the Dead*, Yale University Press.

WOELBER, H.O. (1959), *Religion ohne Entscheidurg*, Vandenhoeck a Ruprecht, Goettingen.

WOLFF, K. (ed.) (1959), 'The sociology of knowledge' *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, vol. 4;, International Sociological Association, Louvain.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY

Vol. XXX

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975-482-014-7 (30. Cilt)
ISBN 975-482-013-9 (tk. no)

Fiyatı : 2700 Lira