

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1958 - 1959

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 6 0

Enikri Poloy Bagisi

Yıl: 1958—1959

Cilt : VII

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1958 - 1959

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 6 0

İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa No.
Ali Hikmet BERKİ	: İslâmda Vakıf 1 - 10
Prof. Tayyib OKİÇ	: İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı 11 - 20
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: Değerler ve İnanma Problemi Hak- kında Bazı Notlar 21 - 32
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: Quelques Notes Sur le Problème Des Valeurs et de la croyance 33 - 42
Prof. Dr. Şakir BERKİ	: İslâm Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilâtı 43 - 54
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMA- CIOĞLU	: Din Sosyolojisi Çalışmaları 55 - 61
Doç. Dr. Neş'et ÇAĞATAY	: Fatimiler Devletinin Kuruluşu ve Akideleri 63 - 77
Nafiz DANIŞMAN	: İslâmda Mücadele Hedeflerinin De- ğişmesi 79 - 83
Mehmet ÖNDER	: Mevlananın El Yazısı Üzerine Bir Araştırma 85 - 87
Dr. Cavit SUNAR	: Bergsonda Cansız Madde ve Can- lılar Âlemi 89 - 95
Dr. Bahriye ÜÇOK	: Ridde 97 - 113
Neda ARMANER	: Okullarda Din Öğretimi Üzerine .. 115 - 118
Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU	: İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzal- inin Yeri 119 - 130
Dr. Necati ÖNER	: Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı 131 - 177
 <u>Bibliyografya</u>	
Dr. Yaşar KUTLUAY	: Soheil M. Afnan, Avicenne 179
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMA- CIOĞLU	: Reuben Levy, The Social Structure of Islam 180
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN	: Prof. Dr. Y. Abadan - Prof. B. Savcı, Türkiyede Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış 180
Nafiz DANIŞMAN	: M. Hamidullah, Le Prophète de L'İslam 181
Dr. M. Esad KILICER	: Dr. Muhammed Yûsuf Mûsa, Mu- hâdarât fî Tarîh-il Fıkh'il-İslâm ... 183

İSLÂMDA VAKIF,
SAHİH VE GAYRÎ SAHİH NEVİLERİ

II

ALİ HİMMET BERKİ

Bundan evvelki yazıda arâzî-i emîriyyenin rakabe ve mülkiyeti devlete âid olduğundan mutasarrıfları tarafından vakf edilemeyeceğini kısaca beyân etmiştik. Hukukî ba'zı hâdiselerde mes'ele münâzaa ve ihtilâf mevzûu olmakla berâber asıl vakf ile tahsîsât kabîlinden olan gayr-i sahîh vakıf arasındaki farkları anlamağa medâr olacağından arâzî-i emîriyyenin rakabesini vakf mes'alesi üzerinde tevakkufu fâideli gördük. Daha evvel izâh olunduğu üzere vakıf olunacak mal vakıf yapanın mülkü olması şarttır. Halbûki Medenî Kanûn'un mer'iyetinden evvel arâzî-i mîriyyenin rakabesi devletin ve hak-ı tasarrufları mutasarrıfların olup mutasarrıflar müste'cir hükümünde idiler. Bu cihetle bu kabil arâzînin ne veliyyü'l-emr ne de başkaları tarafından vakf-ı sahîh ile vakf edilmesi mümkün değildi. Arâzî-i emîriyye vakf edilebilmek için Beytü'l-Mâl'den temellük olunması ve temellük için de mesâğ-ı Şer'î'nin tahakkuku lâzımdı.

Müsevviğ-i Şer'î, ya'nî mîrî arâzînin âhare temlîkine cevâz veren haller şunlardı:

- 1 — Hazînenin muzâyakası, ya'nî paraya ihtiyâcı olmak;
- 2 — Satılacak yerin masrafı vâridâtını korumamak;
- 3 — İki kat değeriyle temellüğe tâlib bulunmak.

İki evvelki hâlde gabn bulunmamak ve temlîk halkın ihtiyâc ve menfaatini ihlâl eylememek şarttı Meselâ: memleketin müdâfaası bakımından muhafazâsı zarûrî olan veyâ mer'â ve meydanlık gibi kasaba ve köyün şiddetle ihtiyacı bulunan arâzînin âhara temlîki asla câiz değildi.

Yukarıdaki sebebler hâricinde ma'mûlün-bih olan ictihâda göre devlete âid bir yerin Beytü'l-Mâl'den istihkakı olanlara, meselâ, muhârebede mecrûh olup muhtâc olanlara ve yâ cem'iyet ve devletin menfeatine maddî ma'nevî fevkal-âde hizmet edenlere meccânen temlîki câizdi.

Arâzî-i emîriyyeyi sahîh bir sûrette temellük etmedikçe vakf etmek sahîh değilse de a'sâr ve rûsûm gibi menâfi-i emîriyyenin ve yâhud tasarruf hakkının Beytü'l-Mâl'den (Hazîneden) istihkakı olanlara veyâ bakılıp gözedilmesi Beytü'l-Mâl'e âid olan bir cihete tahsîsi câizdi. Bir arzın öşür ve rûsûmunu veya tasarrıf hakkını bir mekteb muallimine veya mektebin zarûrî ihtiyaclarına tahsîs gibi. Bu takdîrde Devlet maâş yerine muallime bir arzın menâfiini ve mektebin zarûrî ihtiyâcları karşısında para sarfiyatı yerine o arzın menâfiini tahsîs etmiş demek olur. İşte irsad ve tahsis denilen bu nevi' vakıftır. Devâmlı bir tahsîs olmak i'tibâriyle buna vakıf nâmı verilmiştir. Hukûkî ma'nâda vakıf değildir. Hukûkî ma'nâda vakıf Huku ku Hususiyeye, tahsîsler idâre hukûkuna teallük eder.

Ayıntablı meşhûr müverrih ve âlim Bedrû'd-dîn merhûmun yirmi beş büyük cild teşkil eden ve kısmen Türkce'ye terceme olunan "İkdü'l-Cümân" adlı târihindeki

beyânına göre, ilk evvel bu nevi'den tahsîs yapan Emevî Halîfelerinden Velîd bin Abdü'l-Melik'dir. Halîfe Velîd Şâm'daki Câmî-i Emeviyye'nin binâ ve masâlihine ba'zı kurâ ve mezâri' tahsîs etmişti. O târîhden sonra İslâm Devletleri bu usûle mürâcaatle bir hayli tahsîsler yapmışlardır. En çok tahsîs yapan Osmânlı Pâdişâhlarıdır. Vakıflar Umum Müdürlüğünde hıfz olunmakta olan Salâtîn, Vüzerâ ve Ümerâ vakfiyelerinden bu keyfiyyet vâzihan anlaşılmalıdır. Ba'zı rivâyetlere nazaran Osmanlı Padişahları memlekete fevkal'âde hizmeti sebk edenlere tahsîs yaparken vakıf yapmak şartını koyarlarmış. Bunun için olacak ki Vüzerâ ve Ümerâ'ya verilen yerlerin hepsinin hayır ve hasenâta tahsîs olunduğunu görmekteyiz.

Tahsîsât kabîlinden olan vakıflar nevi'lere ayrılır şöyle ki:

Mülgâ Arâzî Kanûnu'nun dördüncü maddesinde beyân olunduğu üzere tahsîs üç kısımdır.

1 — Arâzînin rakabesi kemâkân devlete kalmak üzere a'şâr ve menâfi-i emîriyyenin bir cihete tahsîsi.

Menâfi-i emîriyye, a'şâr, bedel-i öşr, ferâğ ve intikal resimleri gibi şeylerdir. Bu nevi tahsîsde arâzî efrâda ihâle ve tefvîz olunur ve a'şâr ve rüsûm vakfına, ya'nî tahsîs olunan vakf cihetine âid olur. Vakıf yalnız a'şâr rüsûmu alabilir; tahsîs hakkını ileri sürerek o yerde tasarruf hakkı iddiâ edemez. Arâzî orman nevi'nden ise efrâda ihâle edilmiş olsun olmasın vakıf, ağaçlarda tasarruf edemez, onları kesemez. Fakat efrâda ihâle ve tefvîz edilmiş ve öşre bedel mukataaya bağlanmış ise öşür makamına kaim olan mukataayı alabilir.

2 — Rakabe, a'şâr ve rüsûmu Devlete âid olduğu hâlde, yalnız tasarruf hakkının bir cihete tahsîsi;

Bu kabil arâzîde yalnız tasarruf hakkı vakfın olup vakıf arâzî mutasarrıflarının intifâ gibi bu yerden intifâ' eder. Bizzât zirâat ve yâ âhare îcâr veyâ zirâat ortaklığı sûretiyle idâre ve ormanlık yerlerin ormanından istifâde eder.

3 — Rakabesi Devlete âid kalmak üzere hem a'şâr ve rüsûm hem de tasarruf hakkının bir cihete tahsîsi;

Bu kabil arâzîde a'şâr ve rüsûm vakfa âid olduğu gibi hakk-ı tasarruf da vakfa âid olur.

Rakabe vakfi ile bir arzun tasarruf hakkının vakfi arasında şu farklar vardır: Tasarruf hakkının vakfında selâhiyet sahibi makam, ledelicab şartları değiştirebilir. Sahih vakıfda hukukî sebep olmadıkça şartlar değiştirilemez ve bir de tasarruf vakfında bu menfaatin karşıladığı cihet lüzumsuz bir hale gelirse, Arazii emiriyeye bütün hukuku ile Hazineye intikal eder. Sahih vakıfda ise aynı cinsden hayra sarf olunur.

Tahsîsât kabîlinden olan vakfın diğ̈er bir nevi de vardır ki bu da ferdlerin mülkleri olan arâzî-i öşriyye ve harâciyyenin Beytü'l-Mâl'e verilmesi îcâb eden öşür ve haracının masârif-i Beytü'l-Mâl'den olan bir cihete tahsîsidir.

Bu nevi' tahsîsde arâzî, sâhiblerinin mülkü olarak kalır. yalnız öşür ve harac vakfına verilir.

Burada pek ehemmiyetli bir mes'eleye temas zarûrî ve lüzûmlu görüyoruz:

Ba'zı sâbık hukuk müntesibleri Selâtîn, Ümerâ ve Vüzerânın arâzî vakıflarının a'şâr ve rüsûmu mevkuf tahsîsât kabîlinden olduğunu iddiâ ederek Tapu Umum Müdürlüğünün bir mütâleasıyla iddiâlarını te'yîd etmek isterler. Bu fikirde ıtlâkayle isâbet yoktur. Çünkü Sultan, Ümerâ ve Vüzerâ da arâziye mâlik olabilir ve ma'nây-ı

hukûkîde vakıf yapabilirler. Kurâ ve mezâri' vakfına gelince: bunları da a'şâr ve rûsûmun vakfı kabîlinden olarak mütâleaya hukukan imkân yoktur. Tapu kayıtlarındaki muâmeleler bunun açık delîlidir. Misâl olarak Selâtîn vakıflarından Sultân Bâyezid-i Velî ile Sultan Süleymân merhûmların İstanbul ve civârındaki vakıflarını ele alalım. Bu arâzînin tasarrufu efrâddan kimseye tefvîz edilmeyib ötedenberi bu yerlerde vakıf tasarruf eylemiş ve bunlardan ba'zısı mukataaya ve ba'zıları icâreteyne rabt olunmuştur. Selâtîn vakıfları sûret-i mutlakada a'şâr ve rûsûm-ı emîriyyenin tahsîsi kabîlinden olsaydı arâzî tapu ile ferdlere tefvîz olunacak ve mukataa ve icâreteyne rabt edilemeyecekti. Çünkü bir yerin mukataa ve yâ icâreteyne rabtı için vakıf şahsiyetinin o yerin mülkiyetine ve hiç olmazsa tasarruf hakkına mâlik olması iktizâ eder. A'şâr ve rûsûmun mukataaya rabtı düşünülemediği gibi icâreteyne rabtı dahî tasavvur olunamaz. Binâen-aleyh bu vakıflar sahîh vakıf değilse a'şâr ve rûsûmu ile berâber tasarrufu mevkuf vakf olduğunda şüphe yoktur.

Tapu kayıtlarında görülen mukataa tabîrini bedel'-i öşür mukataası olarak tefsîr ve mülâhaza mümkün değildir. Çünkü bu mukataalar bedel-i öşür olarak değil; zemîn icârî olarak alınmıştır.

Şeyhü'l-İslâmlar tarafından verilen fetvâlar da delâlet eder ki kurâ ve mezâri' vakıfları sûret-i mutlakada a'şâr ve rûsûmun tahsîsi kabîlinden değildir. Ekseriyetle arâzî-i emîriyyenin ve devletin hükûmrânlığı altında bulunan ve kimseye tahsîs olunmayan yerlerin hakk-ı tasarruflarının tahsîsi kabîlindedir.

Bu husûsdaki fetvâlardan bir kaçını buraya naklediyoruz :

“Bir vakıf karye toprağında vâkı' kimsenin tapu ile tasarrufunda olmayan kışlak arsasını vakf-ı mezbûr mütevellîsi zabt eder oldukça karye-i mezbûre ahâlîsi Zeyd'e zabt ettirmeyib bi-gayri hakkın kendileri zabta kadir olurlar mı. El-Cecâb olmazlar” Behcetü'l-Fetâvâ S. 256.

DİĞER BİR FETVÂ:

“Zeyd mütevellîsi olduğu vakıf karye toprağında olup kimsenin tasarrufunda olmayan vakıf korunun eşcârını ba'zı kimselere bey' edib mezbûrlar dahî eşcârî kat murâd ettiklerinde karye-i mezbûre ahâlîsi karye-i mezbûre kurbundan olmağla kat' ettirmeyiz deyû bi-gayri vechi şer'î men'a kadir olurlar mı. El-Cevâb olmazlar.” Ali Efendi C. 2, S. 368

Köy ve mezrea vakıfları sûret-i mutlakada a'şâr ve menâfi-i emîriyyenin tahsîs ve vakfı kabîlinden olsa idi mütevellînin kışlak arsasını zabt edememesi ve kezâ korunun ağaçlarını satamaması lâzımgelirdi. Bir arsayı zabt ve kuru eşcârını satmak salâhiyyeti tasarruf hakkı olmakla mümkündür.

Yukarıdaki îzâhâtımıza ilâveten üzerinde uzun tedkikat yaptığımız Ayas-Paşa Vakfı hakkında mesbûk muâmele ve kararları gözden geçirelim:

Ayas Paşa'nın Vize kazâsında kâin kurâ ve mezâri' vakfı ve bu vakfın kuyûd-ı hâkânî ve vakif sicillerinde kayıtlı vakfiyesi vardır. Vaktiyle buradaki köylere muhâcir iskân olunmuş ve o zamândanberi vakıf mütevellîleri ile köylüler arasında senelerce davâ ve ihtilâflar tehaddüs etmiş, Şûrây-i Devlet'den ve Meclis-i Hâss-ı Vükelâ'dan kararlar çıkmıştır. Halâ ihtilâf devâm etmekte ve her iki taraf mahkemelerde uğraşmaktadır. Bugünkü ihtilâf mezkûr vakfın sahîh veyâ tahsîsât nev'ından olup olmadığı etrâfındadır.

Bu vakfın 932 hicrî târîhli vakfiyesinde: İsimleri zikredilerek Ayas Paşa tarafından vakf olunan müteaddid köy ve mezreaların vakfiyyetinin lüzûmuna hüküm ve tescil olduğuna, hiçbir vechile temlik ve temellük olunamayacağı yazılmıştır.

Defter-i Âmire'de ya'nî kuyûd-ı kadîmede de; vakf olunan köy ve mezreaların isimleri beyân olunarak Ayas-Paşa Vakfı'ndan olarak hukûk-ı şer'iyye ve örfiyyeleri mevkuflub ibrâz olunan mülknâmeğe binâen Defter-i Cedîde kayd edildiği yazılıdır.

Mütevellîler ile köylüler arasında devâm eden ihtilâf ve şikâyet üzerine Receb 313 târihinde Şûrây-ı Devlet Dâhiliyye Dâiresince ve Meclis-i Vükelâca kararlar verilmiştir.

Bu kararların hülasası :

Köylüler namına çıkarılan tapu senetlerinin iptali, evlerin zemini, tarlalar ve satmak üzere kesecekleri odunlar için senevi vakfa birer miktar ücret ve bedel vererek öteden beri devam edegelen münazaa ve ihtilâflara nihayet verilmesi hususlarından ibarettir. Heyeti vükela kararı iradei seniyyeye iktiran etmiştir. Bu kararlardan da anlaşılıyor ki Vize civarında olan Ayaspaşa köy ve mezra vakıfları hukuki manada vakıf değildir. Hukuku tasarrufiyye ve menâfi emiriyenin tahsisi kabilindedir. Hukuki manada vakıf olsaydı münazaa idari makamlarca değil; mahkemelerde halledilmek icabedecekti. Yalnız aşar ve menafii emiriyenin tahsisi kabilinden de değildir. Böyle olsa idi tapular iptal edilemeyecek, evlerin zemini, tarlalar ve ormanlar için ücret ve bedel tayin olunamayacaktı.

Biraz evvel söylediğimiz gibi zikri geçen vakıf sahih vakıf yani hukuki manada mülkiyet vakfı da değildir. Gerçi vakfiyyesinde hâkim fukaha arasındaki ihtilâfa mebni mezkûr vakfın lüzumuna karar vermişse de bu, vakfın sahih vakf olduğuna delalet etmez. Hâkimin bu hükmü sahih vakfa kıyasen verilmiş bir hükümdür. Çünkü fıkıh kitaplarında tahsisat kabilinden olan vakıflarda müctehitler arasında ihtilâf bulunduğu kaydedilmemektedir.

Bu izahatımızla sahih ve tahsisat kabilinden olan vakıflar hakkında icmalen de olsa bir fikir vermiş olduğumuz zannındayım.

Idâre ve Temsil :

İslâmiyyet'in bidâyetinden i'tibâren Ashâb-ı Kirâm, Halîfeler; Sultanlar, Emîrler, Vezîrler ve sâir hayır sâhibleri tarafından vakıflar yapılmış ve ekseriyyâ vakıfların idâre ve nezâret işleri vâkıflar ve yâ vâkıfların ta'yîn ve şart eyledikleri zevât ve şart-ı vâkıf olmayan ve yâ olub da meşrûtun-lehleri münkarız olan vakıflarda âmme nâmına hareket eden makam cânibinden ta'yîn kılınan mütevellî ve nâzırlar ma'rifetiyle idâre ve nezâret ve hepsinin fevkında âmme nâmına salâhiyyetli makam tarafından murâkabe olunagelmıştır. Çok zamânlar velâyet-i âmmenin murâkabe hakkı tevhid olunmayı muhtelif devirlerde başka başka uzuvlar vâsıtasıyla icrâ edilmiştir.

Ez-cümle Sultan Yıldırım Bâyezîd merhûm zamânında her vilâyete birer Müfettiş-i Hukkâm-ı Şer'iyye ta'yîn olunarak vakıfların murâkabesi de bu zâtlara tevdi kılınmış ve Mehmed Çelebi Merhûm zamanında vakıfların nezâret-i umûmiyyesi bil'umûm Hâkimlere nezâret etmek üzere ta'yîn kılınan zevâte havâle olunmuş ve ikinci Sultan Murâd Hân ve Mehmed Hân merhûmlar devirlerinde her vilâyet için birer Müfettiş-i Evkaf ta'yîn kılınarak nezâret-i âmme Kazı-askerlere tevdi olunmuştur.

Vakıfların nezâret-i âmmesi muhtelif sûrette icrâ edilmekte iken Haremeyn Evkaf Nezâreti ihdâs olunmuş ve bu Nezâret teşkilât bakımından bir hayli safhalar geçirmiştir.

Haremeyn vakıfları, vâridâtının mecmûu veyâ bir kısmı hâlen ve âtiyen, ya'nî mukaddem meşrûtun-lehleri munkarız olması hâlinde Haremeyn-i Şerîfeyn¹ fukarâsına meşrût olan vakılardır.

¹ Mekke ve Medîne.

Haremeyn Evkaf Nezâreti tevliyetlere müdâhale etmeyib yalnız mütevellîlerin teftîşi ve vakıfların idâresini murâkabe ile iştigâl ederdi.

Tevliyeti Makam-ı Saltanat'a âid bir çok vakıflar vardır. Bunların idâre ve murâkibesini te'mîn maksadiyle 1242 târihlerinde Evkaf Nezâreti teşkîl edilmiş, Haremeyn Evkaf Nezâreti bir müddet müstakil kaldıktan sonra 1254 târihinde Evkaf Nezâretine ilhak olunmuştur.

Evkaf Nezâreti, tevliyeti Makam-ı Hilâfete âid vakıflarla, meşrûtün-lehleri münkariz olub Evkaf Hazînesinden zabt olunan vakıfları ve birde idâresi mazbût vakıfları idâre eylemekte idi. Meşrûtün-lehi münkariz olup zabt edilmeyen vakıflara hâkimler tarafından mütevellî nasb olunurdu.

Ahîren Evkaf Nezâreti lâğv edilerek vazîfe ve salâhiyeti Ankara'da teşkîl olunan Vakıflar Umûm Müdürlüğüne intikal eylemiştir.

Mazbût Vakıflar :

Vakıflar Kanûnu'nun mer'iyetine kadar mazbût ya'nî vakıflar idâresi tarafından zabt olunan vakıflar, yukarıda da işâret ettiğimiz vechile, iki nev'e münkasemdir:

Birincisi, sâbık hânedân ve müteallikatı vakıflarıdır ki, bu vakıfların tevliyetleri Makam-ı Hükümdârî'ye meşrût iken ahîren bu gibi tevliyetleri idâre etmek üzere Evkaf Nezâreti teşkîl olunmuştu.

İkincisi: Zürriyet ve müteallikat-ı vâkıftan tevliyetin meşrûtünlehi münkariz olarak Evkaf İdâresi tarafından zabt ve idâre olunan vakıflardır.

Bir kısım vakıf dahî vardır: Tevliyetleri meşrûtün-lehleri üzerinde olduğu hâlde mütevellîlerine muayyen bir maâş tahsisiyle vakıf işlerine müdâhale ettirilmeyib, doğrudan doğruya Evkaf Nezâreti tarafından idâre olunmuştur. Köprülü ve Cağal-Zâde ve Şehîd Mehmed Paşa Vakıfları bu kabildendir. Bu kısma idâresi mazbût evkaf denir.

2762 numaralı Vakıflar Kanûnu zikri geçen vakıflardan mâadâ ba'zı vakıfları dahî mazbût vakıflar meyânına almıştır.

Bu kanûnun 3517 numaralı muaddel birinci maddesine göre mazbut vakıflar şunlardır:

Birinci Teşrîn 1926 târihinden önce vücûd bulmuş vakıflardan:

- a) Bu kanûndan önce zabt edilmiş vakıflar,
- b) Bu kanûndan önce idâresi zabt edilmiş vakıflar,
- c) Mütevellîliği bir makama şart edilmiş olan vakıflar,
- d) Kanûnen veyâ fi'len bir hizmeti kalmamış olan vakıflar,
- e) Mütevellîliği vakf edenlerin fer'lerinden başkalarına şart edilmiş vakıflar.

On senedenberi mütevellîliği kimseye tevcih olunmayan vakıflar da Vakıflar Kanûnu'nun 39. maddesi sarâhatine göre mazbût vakıflardan ma'düddür. Ve kanûnun neşrinden sonra da on senedenberi kimseye tevcih olunmayan vakıflar zabt edilecek demektir.

Mülhak Vakıflar :

Mütevellîler ma'rifetiyle idâre olunan vakıflara Mülhak Vakıf denir.

Vakıflar Kanûnu'nun muaddel 5404 numaralı kanûna göre mülhak vakıflar şunlardır :

Mütevelliği vakf edenlerin fer'lerine şart edilmiş vakıflar. Bunlar mütevellileri tarafından idâre olunur. Mütevelliler Vakıf Umum Müdürlüğünün ve Umum Müdürlük de İdâre Meclisi'nin kontrolü altındadır. Bu kanûnda Cemâatler ve Esnâfa mahsûs vakıfların bunlar tarafından seçilen kişi veyâ hey'etlerce idâre edileceği, ve bunların ilgili makamlar ve Vakıflar Umum Müdürlüğü tarafından düzenleneceği yazılmıştır. Bu vakıfların mülhak vakıflardan ayrı bir kısım addedilmesi kontrol bakımından fark olmasından ileri gelmiş olacaktır. Yoksa bu vakıflar da mütevelliler tarafından idâre olunacağından mülhak vakıflardan ayrı birşey değildir.

Ba'zı vakfiyelerde mütevellî ta'yin olduğu halde ba'zılarında bir de nâzır ilâve ve şart kılınmıştır. Bu cihetle mülhak vakıflardan bir kısmının nezâreti Sadr-ı A'zam, Şeyhu'l-İslâm, Fetvâ Emîni, Dârü's-Saâde Ağası² İstanbul ve Bilâd-ı Selâse³ kadıları gibi mansıb erbâbına meşrûttu. Bu nâzırlar müfettişler ma'rifetiyle her sene nezâreti kendilerine meşrût olan vakıfların muhâsebesine bakarak şart-ı vâkıfın lâyıki vechile icrâ olubnub olunmadığını tetkik eder. İcrâ olunmadığı anlaşılırsa Vakıflar da mütevellilere tenbîhâtta bulunurlardı.

Ahîren Evkaf Nezâreti'nin teşkîli ile bu vakıfların nezâret ve murâkabesi Evkaf İdârelerine tevdi' olunmuştur.

Vaktiyle, ya'nî ikinci Meşrûtiyyet'den evvel mazbût ve mülhak vakıflardan ayrı olarak bir kısım müstesnâ vakıflar vardı. Müstesnâ vakıflar Evkaf idâresinin müdâhelesi olmayarak mütevelliler tarafından idâre olunan vakıflardır. Bunlar başlıca Eizze ve guzât vakıfları idi ki, dördü eizze ve dördü güzâta âiddi.

Eizze vakıfları: Abdü'l-Kadir-i Geylânî, Mevlânâ Celâlî'd-dîn, Hacı Bektaş-ı Velî, Hacı Bayrâm vakıfları; guzât vakıfları: Gâzî Mihal Bey, Gâzî Evrenos Bey, Gâzî Ali Bey ve Gâzî Süleyman Bey vakıflarıdır. Bu vakıfların ekserisi tahsisât kabîlinden olup bu zevâtın yüksek ma'nevî şahsiyyetlerine ve devlet ve cem'iyet menfaatine gösterdikleri fevkal'âde hamâset ve gayrete mebnî taraf-ı devletden ihsân olunmuştu. Bu vakıfların a'sâr ve rüsûmât-ı sâiresi mütevellileri tarafından tahsil ve cibâyet olunur. Ve ferâğ ve intikal muâmeleleri bunların izniyle yapılır ve tasarruf senedleri dahî mütevelliler tarafından verilirdi. Emvâl-i gayr-i menkulenin tasarrufu hakkındaki kanunla emr-i tasarrufa müteallik bilcümle muâmelâtın icrâsı Defter-Hâne'ye tevdi' olunmuştur.

Müstesnâ vakıflar sekiz kalemden ibâret iken sayıları artırılmış, fakat sonraları azaltılarak nihâyet tamamen ilgâ edilmiştir.

Şu ciheti de söyliyelim ki istisnâiyyetin kaldırılması mutlaka bu vakıfların zabt edilmesi demek olmayıp, kanun mücibince mütevellî olanların hak ve salâhiyyetleri bâkîdir.

Vakıf Hükmi Şahsiyyeti ve Mümessili (Mütevelli)

Bundan evvelki izâhâtımızdan da anlaşıldığı üzere vakıflar üzerinde iki nevi velâyet, ya'nî temsil cereyan eder. Biri velâyet-i hâssa ve diğeri velâyet-i âmmedir. Velâyet-i hâssa idâre ve velâyet-i âmme nezâret ve murâkabe suretinde tezâhür eder. Şu hâlde vakıflar velâyet-i âmme nin nezâreti altında velâyet-i hâssa ile idâre olunur.

² Darüssaade Padişahın Sarayı demektir. İkinci Sultan Murad zamanında Harem hizmetleri için Darüssaade ağalığı ihdas olunmuştu: Vazifesi, Harem işleriyle beraber Darüssaade ağalariyle mensuplarının ve Haremeynin vakıflarına nazeret etmekte.

³ İstanbulda Galata, Eyyüb, Üsküdadır. Ekseriya "İstanbul ve biladiselâse" diye kullanılırdı.

Velâyet-i hâssa, Vakıf ister sahîh vakıf ister tahsîsât kabîlinden vakf olsun, şart-ı vâkıf mûcibince vakıf işlerini idâre ve temsîlden ibârettir.

Tahsîsât kabîlinden olan vakıfların idâresi Devlet makamları tarafından icra edilmek lâzımgelirse de ba'zı hayrî hizmetleri olmak i'tibâriyle ekserisi meşrût mütevelliler ma'rifetiyle idâre olunagelmıştır. Eızze ve güzât vakıfları gibi.

Hükmî şahsiyyet vâkıfın şahsiyyeti mi yoksa âmme ma'nevî şahsiyyeti midir?

Bir re'ye göre vâkıfın, diğer bir ictihâda göre âmme şahsiyyetidir. Vakıflar gâye' i'tibâriyle âmme lehine olmak i'tibâriyle ikinci ictihâd daha akla muvâfik görünüyor.

Elyevm Vakıflar Umum Müdürlüğü ile alâkahılar arasındaki ihtilâflar ekseriyetle tevliyet husûsunda olduğundan evvelâ esasât-ı sâbika ve sonra mevzûât-ı hâzıraya göre vakıf ve mütevellîye âid hükümleri îzâh edeceğiz. Sâbık hükümlerden bahs edişimiz ilmî mukayeselere imkân vermek içindir.

Esâsât-ı Sâbıkaya Göre

Vâkıf kimin mütevellî olmasını şart etmiş ise şart mûcibince amel olunur. Tevliyete âid bir şart koymamış ise, bir ictihâda göre tevliyet hayâtda kendisine âiddir. Tevliyet vazîfesini ister bizzât kendisi yapar, ister ta'yîn edeceği vekîl ve yâ mütevellîye yaptırır. Diğer bir ictihâda göre şart bulunmadığı takdîrde mütevellî ta'yîni âmme velâyetine âiddir. Ötedenberi bu re'y ile amel olunagelmıştır.

Şart varsa vâkıfın vefâtından sonra şart mûcibince amel olunur. Şart yok veyâ meşrûtün-leh münkarız olmuş ise mütevellî Hâkim veyâ salâhiyetli diğer bir makam tarafından ta'yîn olunur.

Tevliyyetin meşrûtün-lehi küçük veyâ nâ-ehil ise büyüünceye veyâ ehliyyet iktisâb edinceye değin bir kaim-makam mütevellî ta'yîn olunur.

Kadın ve erkek mütevellî olabilir. Çünkü İslâmiyet'de hukukan kadın ile erkek arasında fark yoktur. Mîrâs ve diyet gibi ba'zı hususlardaki fark ma'kul sebeblere mebnûdir. Bunları (Vakıflar) adlı eserimizin birinci cildinde etrâflı olarak îzân eylemiştik. Arzû edenler mürâcaat edebilirler.

Mütevellî Olabilmek için Muktezî Şart ve Vasıflar :

Mütevellî olacak kimse erkek olsun kadın olsun, tevliyet işlerini görmeğe muktedir, emîn ve müstekıym olmak, ve hüsn-ü ahlâk ashâbından bulunmak şarttır. Mütevellî bir şahıs olabileceği gibi müteaddid de olabilir. Bir şahsın bir vakfa ve müteaddid vakıflara mütevellî olması câizdir.

Bir sebep olmadıkça mütevellî azl olunamaz Ancak hıyâneti tahakkuk eden mütevellî azl olunur.

Yapılması câiz olmayan şey'i yapmak hıyânetdir. Meselâ Vakfın malını kendisinin diye satmaya kalkışmak, vakfın malını ecr-i mislinden fâhiş noksanla icâr etmek, vakfın gelirini kendî umûruna sarf etmek; vakıfda ta'mîre kudret varken muhtâc-ı ta'mîr olan vakıf malları ta'mîr etmekte ısrâr etmemek ve vakfa zararı mûcib olacak derecede ihmâlde bulunmak gibi hâller azli mûcibdir. Yalnız hatâen vuku'bulan hâller sebebi azil değildir. Hıyânetden başka mütevellînin sefâhete inhimâki de azli mûcib esbâbdândır. Akıl hastalığı gibi bir sebeble ehliyyeti zâil olan mütevellî mün'azil olur. Ehliyyeti avdet eden mütevellî meşrût mütevellî ise tevliyyet hakkı avdet eder.

İfây-ı vazîfeye mâni' olmayacak hastalık azli icâb etmezse de, felc, amâ gibi vazîfe yapmağa mâni' olacak hastalığa mübtelâ olan mütevellînin vazîfesine nihâyet verilir.

Mütevellîler kendi zamânlarına âid olmak üzere muayyen zamânlarda murâkabe merci'lerine hesâb vermeğe mecbûrdur. Vâkıf hilâfını, ya'nî vakfın mütevellîsinin hesâbına bakılmayacağına şart etmiş olsa hükmü yoktur. Muhâsebe netîcesinde azlini mûcib bir kusûr ve hareketi tahakkuk eden mütevellî azl ve azli gerektirmeyen noksanlardan dolayı tenbîhâtla iktifâ edilir. Bir mütevellînin bir def'a hesâbı görüldükten sonra maddî hatâ olmadıkça îade olunmaz.

Ücret :

Mütevellî ameli mukabilinde ücrete müstehak olur. Vâkıf tarafından ücret ta'yîn edilmiş ise ecr-i mislinden fazla olsa bile bu mikdârı alır. Edilmemiş ise talebiyle Hâkim ecr-i mislini tecâvüz etmemek üzere münâsib bir ücret ta'yîn eder. Bittabi' Hâkim ücret ta'yîn ederken vakfın ihtiyâç ve gelirini nazara alır. Vâkıfın veyâ Hâkimin ta'yîn eylediği ücret vakt-i hâle göre az ise ecr-i misle iblâğ olunabilir.

Ücrete istihkak amel veyâ amele hâzır bulunmaktır. Vefât veyâ azil gibi sebeplerle vazîfesi nihâyet bulan mütevellî bu müddete kadar geçen hizmetlerinin ücretlerini isteyebilir.

Meselâ mütevellî senenin üçüncü ayı ibtidâsında vefât etse veyâ tevliyyetten azl olursa, yalnız iki aylık ücrete istihkak kesbetmiş olur. Vefât hâlinde bu ücret vârislerine verilir.

2762 Numaralı Vakıflar Kanûnu'na Göre :

Bu kanûnun birinci maddesi mûcibince Medenî Kanûn'un mer'iyetinden evvel vücûd bulan vakıfların tevliyyeti vâkıfın fer'lerine tevcih olunabilir. Nizâm-nâmenin 36. maddesi mûcibince tevliyyet ancak bir şahsa tevcih olunacağından tevliyyete müstehak müteaddid fer' bulunduğu takdîrde bunların içlerinden biri lehine bu hakdan ferâğat eylemesi iktizâ eder.

Mütevellî olacak kimsenin şu vasıf ve şartları hâiz olması şarttır.

- 1 — Türk vatandaşı olmak.
- 2 — Haysiyet ve şerefi bozan bir suç ve alehtlak ağır hapis ve yâ altı aydan fazla haps ile mahkûm olmamak ⁴.
- 3 — En az ilk-mektebi bitirmiş bulunmak,
- 4 — Tevliyyet vazîfesini yapabileceğine dâir imtihanda muvaffak olmak ⁵,
- 5 — Her sûrette emîn ve eyi ahlâk sâhibi bulunmak,
- 6 — Tevliyyet işini bizzât göremeyecek derecede aklî ve bedenî ma'lûliyyeti olmamak.

⁴ Tevliyyet işleri zikri geçen kanûnun 23. maddesinde ta'dâd olduğu üzere şunlardır :

- 1 — Vakfın hayrât ve akarâtını görüb-gözetmek,
- 2 — Tahsili kendilerine bırakılan gelirleri toplamak,
- 3 — İzinli oldukları masrafları yapmak,
- 4 — Vakıfla vazîfeli olanları kontrol etmek,
- 5 — Her mâlî yılbaşından bir ay önce gelecek yıl bûdjesini ve altı ay içinde geçmiş yılın kat'î hesâbını bağı oldukları Vakıflar İdâresine vermek;

İzinli buldukları başka işleri yapmak.

Mütevellîler yalnız İdâre Meclisi'nin izniyle akara mahsûs olmak üzere borç para alabilirler.

Yukarıdaki vazîfelerin nasıl yapılacağı Nizâm-nâmede gösterilmiştir.

⁵ Bu fıkra hakkındaki tenkiyd ve mülâhazalarımızı "Vakıflar" adlı eserin ikinci cildinde yazdık.

Usûl-i Mürâcaat ve Tevcih :

Vakıflar nizâm-nâmesinin 38. maddesinde gösterildiği üzere, mütevellî olabilecek kimse evvelâ bulunduğu mahallin Vakıflar İdâresi'ne bir istid'â ile mürâcaat ve yedinde vesâiki ve evlâd-ı vâkıfdan olup müstehakk-ı tevliyet olduğuna dâir mahkemen aldıkları lâmi⁶ ibrâz eder. Nizâm-nâme-i mahsûsa mücibince müteşekkil komisyonca müsted'î'nin nizâmî şartları hâiz bulunup bulunmadığı ve gerken vesîkalar tetkik olunur ve müsted'înin imtihânı yapılır.

İmtihan Vakıflar Kanûnu ile Nizâm-nâmesinin hükümlerinden ve vakfiyelerinin sûret-i tatbikiyle rü'yet-i muhâsebeye âid ta'limâtname hükümlerinden ve vakıf defterlerinin sûret-i tanzîm ve isti'mâlinden sorulacak en aşağı on suâl ile icrâ olunur.

Nizâm-nâmenin muaddel 38. maddesine göre lise ve âli mekteb me'zûnları imtihâna tâbî' değildir. Bunların vâkıfın fer'inden tevliyete müstehak ve diğer şartları hâiz oldukları anlaşılırsa imtihânsız tevliyet kendilerine tevcih olunur.⁷

Müsted'iler tarafından ibrâz olunan vesâik tedkiyk ve imtihân icrâ olunduktan sonra mahallî komisyonca bir mazbata tanzîm ve imzâ olunarak dosya Umum Müdürlüğe gönderilir. Umum Müdürlükce keyfiyet Tevcih Encümeni'ne havâle olunur. Encümence evrak ve vesâik tedkiyk ve müzâkere edilerek müsted'înin nizâmî şart ve vasıfları hâiz olduğu anlaşılırsa tevliyetin tevcihine karâr verilir. Umum Müdür sebep beyânıyla bu karâra i'tirâz hakkına mâliktir. Tevcih karârı kat'ileşince keyfiyet mahallî Evkaf Müdür veyâ Me'mûru ma'rifetiyle mütevellîye bildirilir. Ve bundan sonra vakıf mallar bu mütevellîye teslim olunur.

Vakıflar Kanûnu'nun 19. maddesinde beyân olduğu vechile Vakıflar Umum Müdürlüğünce tevliyet tevcih edilmeden mütevellî vakfa el koyamaz.

Nizâmî şart ve vasıfları taşımadıklarından dolayı kendilerine mütevellîlik verilmeyenler bu vasıf ve şartları elde edinceye ve küçüklerle mahcûrlar şahsî ehliyetlerini kazanıncaya kadar vakıf işleri bunlara niyâbeten Vakıflar Umum Müdürlüğünce idâre olunur.

Bu gibilerin mütevellîlik maâş ve hakları mahfûzdur. 21. maddede yazıldığı vechile veyâ azil gibi bir sebeble boş kalan mütevellîlik yenisine verilinceye kadar vakıf işlerine Umum Müdürlük bakar. Buna emâneten idâre edenir.

Mütevellî ta'yin olunduktan sonra azlini mücib bir hareketi olmadıkça tevliyetden azl olunamaz.

Vakıflar Kanûnu'nun 33. maddesinde beyân olduğu üzere azli mücib sebepler şunlardır:

- 1 — Vakfında mülkiyet iddiâ edib de mahkemece sâbit olmamak,
- 2 — Vakfına maddî zarar verecek kavli veyâ fi'li hareketlerde bulunmak,
- 3 — Vakfın gâllesini vakfiyedeki şartlar ve muayyen salâhiyetler dışında sarf etmek,

⁶ Evlâd-ı vâkıfdan olduğunu iddiâ edenler buldukları yerlerdeki Vakıflar Müdür veyâ Me'murluklarını veyâ Ankara'da Vakıflar Umum Müdürlüğünü hasım göstermek sûretiyle mahkemeye mürâcaatla tevliyete müstehak olduklarına karar verilmesini talep ederler. Yapılacak muhakeme ve tahkikat neticesinde vâkıfın veyâ vâkıfın evlâdından olduğu sâbit olan birinin evlâdından oldukları ve vakfiye veyâ teâmül mücibince tevliyete müstahak bulunduğu sâbit olursa ol vechile karâr verilir. Bu karâr kesinleşdikden sonra buna istinâden devliyetin tevcihi için Vakıflar idâresine mürâcaat olunur.

⁷ Esnâf ve cemâat vakıflarının bunlar tarafından intihab olunan kişi veyâ heyetlerce idâre olunacağını yazmıştık. Bu seçilen kişi ve yâ hey'et de imtihâna tâbî' değildir.

- 4 — Yapılması vakıflar idâresinin iznine bağlı işleri kendiliğinden yapmak,
- 5 — Bütcesini ve hesâblarını kabûle değer bir ma'zeret olmadığı hâlde vaktinde vermemek,
- 6 — Vakıflar Kanûnu hükümlerine göre vakfını kütüğe kayd ettirmemek,
- 7 — Haysiyet ve şerefi bozan suçlardan biriyle veyâ ağır hapis veyâ altı aydan fazla haps ile mahkûm olmak.
- 8 — Vakfa zarar verecek yolda vazifesinde kayıdsızlığı görülmek.

Bu sebeplerden ba'zılarının azil sebebi addedilmesinin muhik olmadığını "Vakıflar" adlı eserimizin ikinci cildinde îzâh etmişdik.

Mütevellînin Ücreti :

Vâkif tarafından vakfiyede ta'yîn olunan ücretin mütevellîye verilmesi icâb eder. Vakfiyede bu ücret ta'yîn edilmeyerek meskût bırakılmış ise Vakıflar İdâresince vakfın mâlî kudretine ve mütevellînin mesâî ve hizmetine göre ücret ta'yîn olunur. Vakıflar İdâresi ücret ta'yîninden imtinâ' ederse mahkemeye mürâcaatla münâsib ücret ta'yîni istenir ve bunda Vakıflar İdâresi hasım gösterilir.



İSLÂMİYETTE İLK NÜFUS SAYIMI

Prof. M. TAYYİB OKIÇ

İstatistiğin faydaları bugün artık tamamiyle anlaşılmiş olduğundan, bu mevzuun büyük ehemmiyeti üzerinde fazla durmağa lüzum yoktur. Diğer medenî memleketlerde olduğu gibi, Türkiyede de istatistik işlerini tedvir eden müesseseler vardır. İstatistiğin ehemmiyeti kadar, mazisi de büyüktür.

“Mısır’da daha ilk sülâle devrinden itibaren (yani, tahminen Milâttan 2500-3000 sene evvel başlamak üzere), muntazam arazi tahrirlerinin yapılmakta olduğu anlaşıl-maktadır”¹. - “Beniisrail peygamberlerinin de sık sık nüfus sayımları yaptırıldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim, Hazreti İsa’nın doğumu da böyle bir nüfus sayımına tesadüf etmiş bulunuyordu.”². —“Aynı şekilde Ak Deniz havzasına mensup diğer kadim me-deniyetlerde de, çok eski zamanlara ait olmak üzere muhtelif tahrirler ve istatistik malûmatı mevcut bulunmaktadır. —Bu meyanda nüfus sayımlarını en fazla ileri götüren memleketin Roma olduğu anlaşıl-maktadır. Orta zamanda da büyük bir kısım Avrupa memleketlerinde muhtelif şekillerde tahrirler yapılmış bulunmaktadır”³ [meselâ İngiltere ve Fransa’da]. —“Araplar Mısırda ve İspanya’da, Selçûkîler İranda, İlhânîler Hintte nüfus ve arazi tahrirleri yaptırmışlardır. Selçukî ülkesinde defterden dışarı kalmış, yani yazılmamış bir çiftlik yer yoktu (“Kamu defter içinde mektubdı”). —Bu vaziyette, Osmanlıların, yeni bir usûl ihdas etmeğe lüzum kalmadan, eski Türk-İslâm devletlerinden müdevver olan devlet usul ve ananelerini devam ettirmekten başka bir şey yapmadıkları anlaşıl-maktadır. Yalnız Selçuk Türkleri defterlerini Fârisî olarak tertip ettikleri halde, Osmanlı Türkleri Türkçe kullanmışlardır”⁴.

Şunu kaydedelim ki muhtelif İslâm devletlerinin resmî vesâiki, yani Arşiv malzemesi, büyük bir kısmı ile-maalesef- zamanımıza kadar gelememiştir⁵. Buna rağmen küçümsenemeyecek bir miktarda bu malzemenin mevcudiyetini hatırlamak icabeder. Parşömen ve papirüs üzerine yazılmış bulunan (VIII.—IX. asra ait) ve Mısırda elde

¹ Ömer Lütfi Barkan, Türkiyede imparatorluk devirlerinin büyük nüfus ve arazi tahrirleri ve Hakana mahsus istatistik defterleri, I (İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1941, II/2,s.26).

² (1) Ve vaki oldu ki, o günlerde bütün dünyanın tahriri yapılsın diye Kayser Augustus tarafından buyurultu çıktı.(2) Kirinius Suriye valisi bulunduğu zamanda yapılan ilk tahrir bu idi. (3) Herkes yazılmak için kendi şehrine gitti. (4) Yusuf da Davud evinden onun soyundan bulunduğu için Galiledeki Nasıra şehrinden, Yahudiyede Davudun şehri olan Beytleheme (5) nişanlısı Meryem ile beraber, orada yazılmak üzere çıktı; Meryem de gebe idi. (6) Ve vaki oldu ki, orada bulunurlarken, doğurması günleri geldi. (7) İlk oğlunu doğurdu; kundağa sardı, ve onu bir yemliğe yatırdı, çünkü handa onlara yer yoktu. (“İncili Şerif, yahut İsa Mesihin yeni Ahit kitabı”, aslına göre türkçesi yeniden tashih edilmiştir, üçüncü basılış, İstanbul 1951, Kitabı Mukaddes Şirketi neşri, s. 130).

³ İktisad Fakültesi mecmuası, s. 27.

⁴ Aynı mecmua, s. 28.

⁵ Hazreti Peygamber’le ilk halifelere ait vesikalar arşivi, 82/701 tarihindeki “Yawmu’l-Camâcim” vak’ası esnasında yanmıştır. “Bazı Hadis meseleleri üzerinde tetkikler” (İstanbul 1959) adlı eserimizde (ss. 123-130) bu mevzua dair bir bab tahsis etmiş bulunuyoruz (“Hazreti Peygamberin diplomatik vesikaları”).

edilen İslâm arşiv malzemesi mühimdir⁶. Muahhar asırlara ait olmak üzere Vakıf ve Şer'i mahkeme vesikaları da boldur. Fakat diğer zengin Arap arşivlerinin muazzam vesikaları halen mevcut değildir. İslâm âleminde bu hususa dair memnuniyeti mucip bir istisna kaydetmek icab ederse, Osmanlı arşivlerini zikredebiliriz. Filhakika Osmanlı İmparatorluğuna ait arşiv malzemesinin büyük bir kısmı elimizdedir. İstanbulda Başvekâlet Arşivi ile Topkapı Sarayı Müzesi arşivi, Ankarada Tapu ve Kadastro Umum Müdürlüğü Arşivi, ve muhtelif müzelerde muhafaza edilmekte olan Şer'i Mahkeme Sicilleri⁷, "Avrupanın en zengin arşivleri ile mukayese edilebilecek"⁸ değerli birer vesaik hazinesidir. Arşivlerdeki Tahrir defterleri üzerinde tetkiklerde bulunan Ord. Prof. Dr. Ömer Lütfi Barkan, bunların istatistik verimleri hakkında, IV. cü Türk Tarih Kongresine sunduğu bir tebliğde çok faydalı malûmat vermektedir⁹.

Kur'an-ı Kerimin, Hazret-i Peygamberin sekreterleri („kâtibu'l-wahy") tarafından yazılışı, Kur'an-ı Kerimdeki borç akitlerinin yazı ile tesbiti hakkındaki emir¹⁰, Hazret-i Peygamber ve Halifeleri tarafından yazdırılan diplomatik ve diğer vesikaların¹¹ mevcudiyeti, Halifelerin ve bilhassa ikinci Halife Ömer İbnu'l-Hattab'ın ittihaz ettiği röjistr ve tahrir usulleri, bizce malûmdur. Ortaçağ Arapları, Avrupalılardan daha kültürlü ve yazının onlar arasında daha fazla yayılmış olduğu keyfiyeti, Garp müellifleri tarafından da bir vakıa olarak teslim edilmiş ise de,¹² onların meydana getirdikleri o muazzam arşiv vesikalarının-muhtelif sebeplerle- bugün nâmevcut oluşu acı bir hakikattir. Tarih ve inşa kitaplarında kopya veya zikredilen vesikalardan bir kısmının sıhhati hususunda ise, şüphe ve tereddütler mevcuttur. Bu keyfiyet, Hıristiyan ve diğer gayrı müslim cemaatlarına verilen imtiyazlara dair vesikalarda zuhur etmekte ve zikri geçen cemaatlar tarafından, sonradan, uydurulduğu intubainı uyandırmaktadır.

Bu kısa girişten anlaşılacağı vechile, İslâm âleminde, en eski nüfus ve arazi tahrir defter ve listelerinin orijinal nüshaları, maalesef, bugün mevcut değildir. Mevcut olanlar, en büyük kısmı ile, son asırlara ve Osmanlı İmparatorluğuna ait bulunanlardır.

Fakat, istatistik sahasında, Hazreti Peygamberin ilk teşebbüsü hakkındaki malûmatımız sahih temellere dayanmaktadır. En meşhur altı sahih Hadis mecmûasının ("Al-Kutubu's-Sitta") dördünde, Hazreti Muhammedin, nüfus sayımı hakkındaki emri

⁶ J. Sauvaget, Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman; Elements de bibliographie, Paris 1942, p. 19.

⁷ Şer'i mahkeme sicillerinin ölçülmez değeri, şüphe götürmez bir hakikattir. Bunların ilmî ve tarihi ehemmiyetini ilk idrak edip istifade edenler, Ş. Seyfuddin Kemura başta olmak üzere, Boşnak ilim adamları olmuştur. Şer'i mahkeme sicilleri üzerinde Türkiyede de son zamanlarda tetkikler yapılmağa ve bu tükenmez hazineden ilim namına istifade edilmeğe başlanılmış bulunmaktadır. Nitekim, bu sahada ihtisas kazanmış olan, Ankara Etnografya Müzesi emekli dahiliye müdürlerinden Bay Halid Ongan'ın Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi tarafından geçenlerde (1958'de) neşrolunan "Ankara'nın 1 numaralı Şer'îye sicili" adlı eseri, bu hususta atılmış takdire şayan bir hamledir.

⁸ J. Sauvaget, zikri geçen eser, p. 19.

⁹ Türk Tahrir defterlerinin istatistik verimleri hakkında araştırma (IV. Türk Tarih Kongresi. Kongreye sunulan tebliğler. Ankara 1952, s. 290-294.)

¹⁰ Kur'an, sura Al-Bakara (II), aya 282-283.

¹¹ Bkz. Muḥammad Ḥamidullāh, Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes, Paris 1935; aynı müellif: Macmû'atu'l-waḥā'iki's-siyāsiyya fi'l-'ahdi'n-nabawiyyi wa'l-hilāfati'r-rāşida, Mışr 1941.

¹² J. Sauvaget'nin zikri geçen eseri, s. 21 (... "Elle est en effet, d'autant plus insolite que les Arabes du Moyen Age étaient nettement plus cultivés que les Européens de la même époque: l'usage de l'écriture était plus largement répandu chez eux, leur administration n'était pas moins "paperassière" que celles que nous sommes habitués à fréquenter").

ile ilgili hadis geçmektedir¹³. Diğer ta'birle, Al-Buḥārî ve Muslim'in "Al-Câmi'uş-Şaḥîḥ"lerinde ("Aş-Şaḥîḥân"), An-Nasâ'î ve İbn Mâca'nın "As-Sunan"larında, nihayet İbn Ḥanbal ve Abū Ya'lâ Al-Mawşîlî'nin "Al-Musnad"larında, İslâmiyetteki ilk nüfus sayımına dair hadis yer almıştır.

Al-Buḥārî'ye göre, tanınmış sahâbilerden olan Ḥuzayfa* İbnu'l-Yamân, bize şu malûmatı vermektedir:

Nebî —Şallallâhu 'alayhi wa sallam - buyurdu ki: "Nâs'dan, Müslümanlığımı sözü ile açıklayan kimseleri bana yazınız" ("Uktubû lî man talaffaza bi'l-İslâmi mina'n-nâs" = اكتبوا لي من تلفظ بالاسلام من الناس).¹⁴

Aynı Hadisin başka bir varyantı Muslim'in "Al-Câmi'uş-Şaḥîḥ"inde¹⁵ ve Aḥmad

¹³ "Bazı Hadis meseleleri üzerinde tetkikler" adlı eserimizde (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayımları, No: XXVII, İstanbul 1959, ss. 47-48), bu mevzua kısaca temas etmiş bulunuyoruz ("Sahâbilerin sayısı ve İslâmiyette ilk nüfus sayımı").

¹⁴ Muḥammad ibn İsmâ'îl Al-Buḥārî, Al-Câmi'uş-Şaḥîḥ, İstanbul 1315, IV, 33-34; 56 ncı kitâb (Kitâbu'l-cihâdi wa's-Siyar), 181 inci bâb (Bâbu kitâbatil-imâmî'n-nâs), hadis no 1. - 2. Hadisin tam metni şöyledir:

- (a) حدثنا محمد بن يوسف ، حدثنا سفيان عن الاعمش عن أبي وائل عن حذيفة ، رضى الله عنه ، قال ، قال النبي ، صلى الله عليه وسلم : اكتبوا لي من تلفظ بالاسلام من الناس . فكتبنا له ألفاً وخمسةائة رجل . فقلنا : نخاف ونحن الف وخمسةائة ؟ فلقد رأيتنا ابتلينا حتى ان الرجل ليصلي وحده وهو خائف .
- (b) حدثنا عبيدان عن أبي حمزة عن الاعمش : فوجدناهم خمسةائة .
- (c) قال ابو معاوية : ما بين ستمائة الى سبعمائة .

a) Bize Muḥammad ibn Yûsuf haber verdi. Ona Sufyân Al-A'maş'tan, o Abū Wā'ilden, o da Ḥuzayfa-Raḍiyallâhu 'anh-dan nakleder. Ḥuzayfa der ki: Nabî, Şallallâhu 'alayhi wa sallam-şöyle buyurdu "Nâsdan Müslümanlığımı sözü ile açıklayan kimseleri bana yazınız". Biz Kendisine bin beşyüz kişiyi yazdık ve dedik ki: Biz bin beşyüz kişi olduğumuz halde [mi] korkuyoruz? Fakat [sonraları, bir fitneye] mübtelâ olduğumuzu gördüm ki tek başına olan kimse korkarak namaz kılıyordu. - b) Bize 'Abdân Abū Ḥamza'dan, o da Al-A'maş'tan nakleder. Al-A'maş der ki: "Biz onları [Müslümanlığımı sözü ile açıklayanları] beş yüz olarak bulduk". -c) Abū Mu'âwiya der ki: "altı yüz ile yedi yüz arasında").

Bkz. keza: El-Bokharî, Les Traditions Islamiques, traduites de l'Arabe avec notes et Index par O. Houdas et W. Marçais, Paris 1906, II, 369; Zeynüddin Ahmed Zebidî-Kâmil Miras, Sahihi Buhari muhtasarı Tecridi Sarih tercemesi ve şerhi, İstanbul 1941, VIII 483-485, No. 1277).

¹⁵ Muslim ibnu'l-Ḥaccâc Al-Ḥuşayrî, Al-Câmi'uş-Şaḥîḥ, İstanbul 1330, I, 91, al-Ḳâhira 1374/1955 (Muḥammad Fu'âd 'Abdulbâkî neşri), I, 131-132, Hadis no. 235 (149). Muslim'in "al-Câmi'uş-Şaḥîḥ"inde bu hadis I. Kitabda ("Kitâbu'l-İmân") 67 nci babta ("Bâbu'l-istisrâri bi'l-İmâni li'l-ḥâ'if") yer almıştır. Hadisin tam metni : حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة ومحمد بن عبدالله بن نمير وابو كريب ، واللفظ لابي كريب ، قالوا : حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن شقيق ، عن حذيفة قال : كنا مع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقال :

- احصوا لي كم يلفظ الاسلام . قال فقلنا يا رسول الله ، أتخاف علينا ونحن ما بين الستمائة الى السبعمائة ؟ قال : انكم لا تدرون ، لعلمكم ان تبتلوا . قال فابتلينا حتى جعل الرجل منا لا يصلي الا سرا .

(Bize Abū Bakr ibn Abî Şayba, Muḥammad ibn 'Abdillâh ibn Numayr ve Abū Kurayb-söz Abū Kurayba aittir- haber verdiler. Onlara Abū Mu'âwiya Al-A'maş'tan haber vermiş. -Al-A'maş Şaḥîḥ'tan, o da Ḥuzayfa'dan nakleder. Ḥuzayfa der ki: [Bir gün] Rasûlullâh-Şallallâhu 'alayhi wa sallam- ile beraberdik Bize [şöyle] buyurdu: "Müslümanlığımı sözü ile açıklayanların kaç kişiyi olduğuna bana sayınız". Ona: "Bizim için mi korkuyorsun, ya Rasulallah? Halbuki biz altı yüz ile yedi yüz arasındayız" dedik. [Peygamber]: "Siz bilmezsiniz. Belki [bir fitne ile] karşılaşsınız" buyurdu. [Ḥuzayfa] derki: [Hakikaten öyle bir fitneye] mübtelâ olduk ki içimizden [bazıları] namazlarını gizli olarak kılmağa başladılar".

(*) — "Zel" (ذ) harfinin muadili harf bulunmadığı için Z kullanmak zorunda kaldık.

İbn H̄anbal'ın "Al-Musnad"ında¹⁶ yer almaktadır ki şöyledir: "Müslümanlığımı sözü ile açıklayanların kaç kişi olduğunu bana sayınız" (Aḥşü lî kam yalfîzu'l-İslâm" = (احصوا لى كم يلفظ الاسلام).

Bu hadisin İbn Māca'nın "As-Sunan"ında¹⁷ ve Abū Ya'lä'nin "Al-Musnad"ında¹⁸ ki varyantları da evvelkinden az farklıdır: "Müslümanlığımı sözü ile açıklayan bütün kimseleri bana¹⁹ sayınız" ("Aḥşü lî kulla man talaffaza bi'l-İslâm" = (احصوا لى كل من (تلفظ بالاسلام).

Görülüyor ki bu hadis, az farkla, zikri geçen beş Hadis mecmûasının her birinde yer almaktadır. Altı sahih hadis mecmû'alarından biri olan an-Nasā'î'nin "As-Sunan"ında da bu hadisin mevcudiyetine, Al-Buḥārî'nin "Al-Cāmi'u's-Şaḥîḥ"inin şarihleri [meselâ: Badruddîn Al-'Aynî²⁰ ve Şihâbuddîn Al-Ḳaştallânî²¹] işaret etmişlerse de, zikri geçen mecmuanın elimizde mevcut nüshalarında, maalesef, bu hadise tesadüf edemedik. Halbuki An-Nawawî'ye göre, An-Nasā'î'nin (ve diğer bazı muhaddislerin) rivayetinde, bu hadis: "Aḥşü lî man kâna yalfîzu bi'l-İslâm" (احصوا لى من كان يلفظ بالاسلام)²² tarzında imiş.

Bahis konusu olan hadis metninde "yazınız" (اكتبوا) ile "Sayınız" (احصوا) ta'birleri arasındaki fark göze çarpmaktadır. "Sayınız" ta'biri "Yazınız" ta'birinden daha umumî, daha şumullüdür. Hatta, "Sayınız" ta'biri, bazan, "Yazınız" mefhumu ile tefsir edilegelmiştir²³. Hakikatta ise, bu iki çeşit varyant, hem sayımın yapılmasına, hem de onun yazı ile tesbit edilmesine delâlet eder. Esasen, herhangi bir sayım yazı ile tesbit ediliyor mu? Asker, bilhassa şu veya bu sefere iştirak edecek asker listelerinin yazılmakta olduklarını te'yid eden diğer hadisler de vardır. Meselâ zevcesi hacca gitmek niyyetinde olan bir kişinin bir gazve için yazıldığına dair bir hadise Al-Buḥārî'nin "Al-Cāmi'u's-Şaḥîḥ"inde rastlamaktayız: "Ya Rasûlallâh, ben falan gazve için yazıldım ("Yâ Rasûlallâh, uktutibtu fî gazwati kazâ wa kazâ...") = (يا رسول الله، اكتبت في غزوة (كذا وكذا)).²⁴ Bu hadisin diğer bir varyantı şöyledir: "Ya Rasûlallâh, İnnî kutibtu fî gazwati kazâ wa kazâ... (يا رسول الله، انى كتبت في غزوة كذا وكذا)."²⁵

Hazreti Muhammed tarafından emir buyurulan sayımın fiilen icra edildiği, yine aynı hadisin devamından anlaşılıyor. Şu kadar ki, sayımın neticesi hususunda bazı rakkam ihtilâflarına rastlanmaktadır. Ḥuzayfa İbnu'l-Yamân, devamla, diyor ki: "Biz Kendisine bin beşyüz kişiyi yazdık" ("Fa katabnâ lahû alfan wa ḥamsa mi'ati racul" = (فكتبنا له ألفاً وخمس مائة رجل).²⁶ Bu rakkam Muslim²⁷, İbn Māca²⁸ ve Aḥmad

¹⁶ Aḥmad ibn H̄anbal, Al-Musnad, Mişr 1313, V, 384.

¹⁷ Muḥammad ibn Yazîd ibn Māca, As-Sunan, Mişr 1349, II, 492; al-Ḳāhira 1373/1953 (Muḥammad Fu'ād 'Abdulbākî neşri), II, 1336-1337, Hadis No. 4029, 36 ncı kitab. (kitābu'l-fitan), 23 üncü bab (Bābu's-şabri 'ala'l-balā').

¹⁸ Bkz. Muḥyiddîn An-Nawawî, Al-Minhâc fî şarḥi Şaḥîḥi Muslimi'bnî'l-Ḥaccâc, Mişr-Bülâk 1304, II, 18 (Al-Ḳaştallânî'nin "İrşâdu's-Sârî li şarḥi Şaḥîḥi'l-Buḥārî" adlı eserinin kenarında).-İstanbulda Fatih (No.1149) ve Şehid Ali Paşa (No.564) kütüphanelerindeki Abū Ya'lä Musnad'ının yazma nüshalarında, Ḥuzayfa'nın musnadı eksiktir.

¹⁹ "Bana" ("lî") kelimesi Abū Ya'lä'nin rivayetinde eksiktir.

²⁰ 'Umdatul-Ḳārî fî şarḥi Şaḥîḥi'l-Buḥārî, İstanbul 1311, VII, 98.

²¹ İrşâdu's-sârî li şarḥi Şaḥîḥi'l-Buḥārî, Mişr (Bülâk) 1307, V, 175.

²² Al-Minhâc, I, 17-18.

²³ Bkz. 'Umdatul-Ḳārî, VII, 98.

²⁴ Al-Cāmi'u's-Şaḥîḥ, IV, 18.

²⁵ Al-Cāmi'u's-Şaḥîḥ, IV, 34- Başka bir varyantta: "Ya Rasûlallâh, İnnî urîdu an aḥruca fî çayşi kazâ wa kazâ wa mra'atî turîdu'l-ḥacc" (Al-Buḥārî, Al-Cāmi'u's-Şaḥîḥ, II, 219): (يا رسول الله، انى اريد ان اخرج في جيش كذا وكذا وامراتى تريد الحج).

²⁶ Al-Buḥārî, Al-Cāmi'u's-Şaḥîḥ, IV, 34.

²⁷ Al-Cāmi'u's-Şaḥîḥ, I, 91.

²⁸ As-Sunan, II, 492.

İbn H̄anbal²⁹ in naklinde altı yüz ile yedi yüz arasındadır (“...wa naħnu mā bayna’s-sitti miatin ila’s-sab’i mi’a...” = ونحن ما بين السبعمائة الى السبعمائة). Bu varyant Al-Buħārî’ye de meçhul kalmamıştır. Hatta onu, yukarıda zikri geçen hadisin hemen akabinde derc etmekle³⁰ iktifa etmeyip, başka bir varyantı da buna ilâve etmiştir ki, buna göre rakkam - bini hazf edilip - beş yüze inmiştir (“Fa wacadnâhum ħamsa mi’a” = (فوجدناهم خمسمائة)³¹).

Bu rakkamların ihtilâfına (500, 600-700, 1500) dair şarihler, şu izahatı nakletmişlerdir:

a) Sayım, belki müteaddit def’alar ve muhtelif yerlerde yapılmıştır³².

b) Diğer bir tefsire göre 1500 rakkamı ile İslâmiyeti kabul edenlerin hepsi kasdedilmektedir, yani erkek, kadın, çocuk, köle³³, 600 ile 700 arasındaki rakkam erkeklere, 500 ise muhariblere ait olsa gerekir³⁴. Fakat bu son tefsir bazı tenkitlere (meselâ An-Nawawî’nin i’tirazlarına)³⁵ uğramıştır.

Hazreti Peygamberin nüfus sayımı hususundaki emrinin tarihi de tamamen belli değildir. Bazı müelliflere göre bu emir, Uħud gazvesine çıkıldığı zaman (sene 3/625), diğerlerine göre H̄andağ’ın kazıldığı sıralarda (sene 5/627), nihayet başkalarına göre H̄udaybiyya seferine gidilirken (sene 6/628) verilmiş olabilir³⁶. Prof. Dr. Muħammad Ĥamîdullâh, bu sayımın, Hicretin birinci yılında icra edildiği kanaatinde³⁷.

Sayımın saiklerinden en mühimmi, her halde, askerî bir karakteri haiz olacaktır. Yani, bidayette, askerî kuvvetin sayısını tesbit etmek lüzumu hissedilmiştir. Nitekim H̄udaybiyya gazvesine katılan Sahabîlerin sayısı 1300, 1400, 1500 veya 1600 olarak ileri sürülmektedir ki Hadiste verilen ilk rakkama böylece mutabık düşer. Al-Buħārî’nin “Al-Câmi’u’s-Şaħîh”i³⁸, ile An-Nasâ’î’nin As-Sunan’ında³⁹ yer almış bulunan başka bir hadiste de aynı rakkama (1500’e) tesadüf ediliyor. Şâlim ibn Abî’l-Ca’d, bir kerre Câbir’e —Hazreti Peygamberin H̄udaybiyya seferi vesilesiyle— “Siz o zaman kaç kişi idiniz?” (“Kam kuntum yawma’izin? = كم كنتم يومئذ؟”) diye sorduğunda, Câbir de “Bin beşyüz” (“Alfun wa ħamsu mi’a” = الف وخمسمائة) diye cevap vermiştir.

²⁹ Al-Musnad, V, 384.

³⁰ Al-Câmi’u’s-Şaħîh, IV, 34.

³¹ Aynı eser, IV, 34.

³² Al-‘Aynî, ‘Umdatul-kârî, VII, 99.

³³ Aynı eser, VII, 99.

³⁴ Aynı eser, VII, 90.

³⁵ Al-Minhâc, II, 18; bkz. keza: Al-‘Aynî, ‘Umdatul-kârî, VII, 98. -An-Nawawî, yukarıdaki tezi çürüttükten sonra, başka bir fikir ileri sürmektedir: belki 600-700 kişi ile Medineliler, 1500 kişi ile onlarla bir olan etraftaki Müslümanlar kasd edilmektedir (Al-Minhâc, II, 18). Bkz. keza: Al-‘Aynî, ‘Umdatul-kârî, VII, 98; Al-Ĥaştallânî, İrşâdu’s-Sârî, V, 175.

³⁶ Al-‘Aynî, ‘Umdatul-kârî, VII, 98; Al-Ĥaştallânî, İrşâdu’s-sârî, V, 175.

³⁷ AĤdamu ta’lîfin fi’l-Ĥadîti’n-Nabawîyy (Macallatu’l-Macma’i’l-‘İlmiyyi’l-‘Arabiyy, Dimâşk 1953, XXVIII - 1, s. 102).

³⁸ IV, 170; V, 63.- Al-‘Aynî, ‘Umdatul-kârî, VII, 279.

³⁹ AĤmad An-Nasâ’î, As-Sunan, Mişr, 1348, I, 61.- Gerçi bu hadis nüfus sayımı ile ilgili değil ve sadece bir seferde [ikinci namazının vakti geçmekte iken abdest almak için suyun bulunmamasından dolayı], Hazreti Peygamberin bir mucizesi ile ilgili ise de, Mü’min sayısına temas edilmesinden dolayı bu noktaya burada işaret etmeyi münasip bulduk. Al-Buħārî’deki, bu mevzu ile ilgili hadislerden anlaşılacağı vechile, bu sefer ile H̄udaybiyya seferi kasd edilmektedir. H̄udaybiyya’da bulunan Müslümanların sayısına dair hadisler için bkz.: -Al-Buħārî, IV, 169, 170; V, 62, 63, 64; VI, 45, 252-253; Muslim, VII, 59 [Al-‘Aynî, ‘Umda, VII, 532-534; VIII, 278-280; An-Nawawî, ŞarĤu Muslim, IX, 131].

Sayım mes'esiyle ilgili Hadisin nakline (transmission'una) gelince:

Hazreti Peygamberin meşhur sahabîlerinden olan Huzayfa İbnu'l-Yamân, bu Hadisin ilk nâkîlidir. Huzayfa'dan Hadisi rivayet eden Abû Wâ'il'dir (yâni Şakîk ibn Salama). Abû Wâ'il'den Hadisi yayan Al-A'maş (Sulaymân ibn Mihrân)dır. Al-A'maş'dan Hadisi yayanlar ise, üç kişidir: a) Sufyân At-Tawrî ki bu Hadis ondan (Muham-mad ibn Yûsuf Al-Firyâbî yoluyla) Al-Buhârî'ye gelmiştir; b) Al-Buhârî'nin ikinci rivayet zinciri 'Abdân yoluyla Abû Hâmza'ya dayanır ki o da, Al-A'maş'dan naklen, rakkamı, beşyüz olarak rivayet etmektedir; c) Al-A'maş'tan bu hadisi rivayet eden üçüncü râvi Abû Mu'âwiya'dır ki hadisin diğer varyantı (600 ilâ 700 kişi olarak) ondan nakledilmiştir. Bu varyant bütün zikri geçen Hadis kitaplarında geçmektedir.

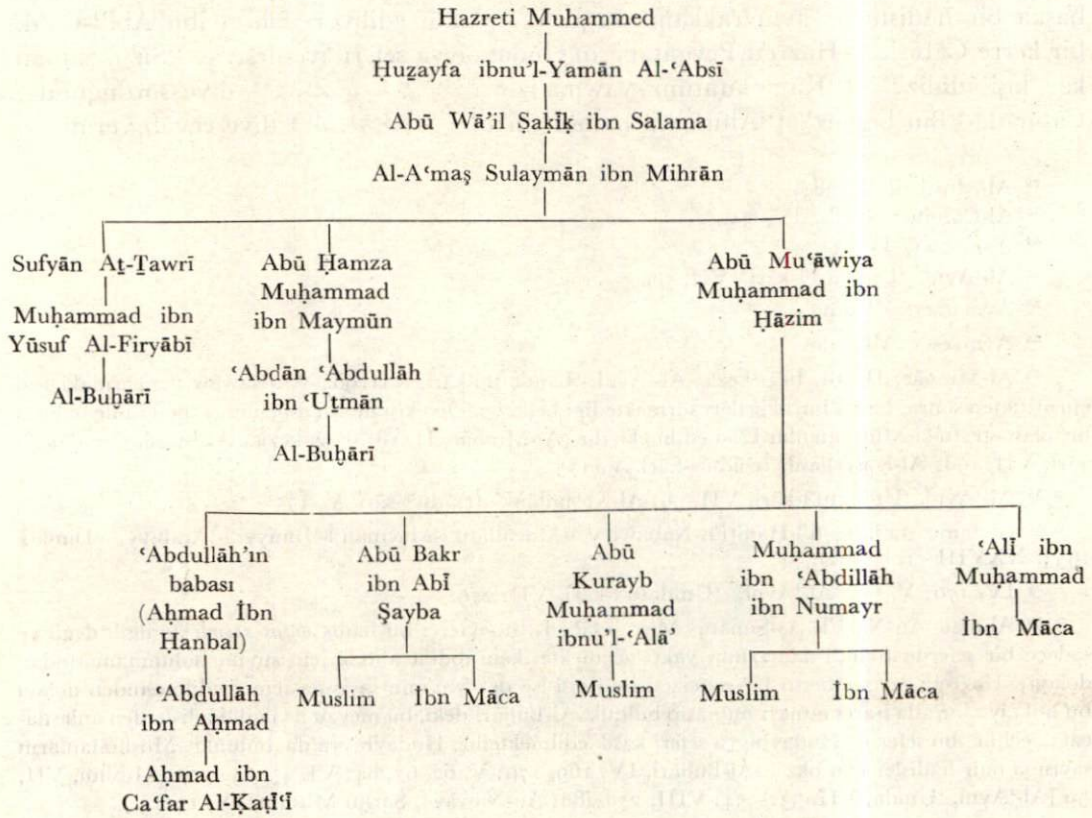
Muslim bu hadisi üç yoldan Abû Mu'âwiya'ya kadar çıkarmaktadır. Muslim'in birinci yolu: Abû Bakr ibn Abî Şayba, ikincisi Abû Kurayb (Muhammad ibnu'l-'Alâ' ki hadisin lafzı ondandır, nihayet üçüncüsü Muhammad ibn 'Abdillâh ibn Numayr'dır.

İbn Mâca da bu hadisi Abû Mu'âwiya'dan üç yoldan almıştır ki şunlardır:

- Abû Bakr ibn Abî Şayba,
- Muhammad ibn 'Abdillâh ibn Numayr,
- 'Alî ibn Muhammad.

Nihayet, Aḥmad ibn Ḥanbal da bu hadisi Abû Mu'âwiya'ya istinaden nakletmiştir (bkz.: Aḥmad ibn Ca'far Al-Ḳaṭî'î, 'Abdullâh ibn Aḥmad'dan, 'Abdullâh da babasından- yani Aḥmad ibn Ḥanbal'dan- o ise Abû Mu'âwiya'dan).

Bu vaziyet aşağıdaki rivayet zincirinden daha kolay anlaşılır:



Bu rivayet zincirinden anlaşılacağı vechile, Hazreti Peygamberden —Huzayfa İbnu'l-Yamân yoluyla- bu hadisin transmission'u (nakli) inanılır kimseler (tikât) tarafından Al-Buḥārî, Muslim, İbn Mâca ve Aḥmad ibn Ḥanbal'a kadar varır. Bu zinciri teşkil eden râvilere burada kısaca temas etmeği uygun bulduk.

I. Al-Buḥārî'ye kadar gelen İsnād:

1 — Huzayfa İbnu'l-Yamân (Abū 'Abdillāh Al-'Absî), kibâr-ı sahâbedendir. Hazreti Peygamberden birçok hadis rivayet eden Huzayfa "Şâhibu's-sirr" diye tanınmaktadır. Uhud gazvesine ve diğer gazvelere iştirak etmiş bulunan bu meşhur sahâbi, 36/656-657 tarihinde vefat etmiştir⁴⁰.

2 — Abū Wâ'il Şaḳîḳ ibn Salama Al-Asadî, Tâbi'ün'dan olup, Hazreti Peygamber zamanını idrak ettiği halde, Kendilerini görmek şerefine nail olamamıştır. Fakat Hazreti 'Umar, 'Uṭmân, 'Alî, İbn Mas'ūd, Huzayfa İbnu'l-Yamân ve diğer bazı sahâbi ve tabiilerden birçok hadis işitmiş ve rivayet etmiştir. Al-Ḥaṭîb Al-Bagdâdî ile Badruddîn Al-'Aynî'nin -Abu Sa'îd ibn Şâlih'ten naklen- Abū Wâ'il'in yüz elli yaşında olduğu halde, cenaze namazları kıldırıldığı hakkındaki rivayetleri, doğru olmasa gerekir. Zira, aynı müellifler, 82/701 tarihinde vefat eden Abū Wâ'il'in, Hazreti Peygamberin bi'setinden evvel on yaşında olduğuna dair kendi ifadesini de, aynı yerde kayd etmektedirler. Bu zat şayanı itimad hadis ravilerinden addedilir⁴¹.

3 — Al-A'maş (Sulaymân ibn Mihrân, Abū Muḥammad, Al-Asadî), tabi'ün'dan ("Şigâru't-tâbi'în"den) sayılır; 148/765 tarihinde vefat etmiştir. Anas ibn Mâlik ile 'Abdullāh ibn Awfâ'yı görmüşse de, onlardan hadis işitemiştir. Hadisleri Abū Wâ'il'den rivayet etmiştir. Çok dindâr bir zat olduğu söylenmektedir⁴².

Al-Buḥārî'den başka diğer muhaddislerin isnadları Al-A'maş'a kadar müşterektir. Ancak Al-A'maş'tan sonraki râviler değişmektedir.

4 — Sufyân Aṭ-Ṭawrî (İbn Sa'îd ibn Masrûḳ ibn Ḥabîb, Abū 'Abdillāh) büyük bir din ve Fıkıh âlimi ve aynı zamanda bir mezheb sahibi kimse olup Tâbi'u't-tâbi'în'dendir (Hazreti Peygamber ve Sahâbilerinden sonra ikinci nesil). 97/715-716 tarihinde dünyaya gelen Sufyân, 161/778 tarihinde vefat etmiştir⁴³.

5 — Al-Buḥārî'nin şeyhlerinden biri olan Al-Firyâbî (Muḥammad ibn Yûsuf ibn Wâkid, Abū 'Abdillāh); Al-A'maş ile iki Sufyân'a yetişip, onlardan hadis rivayet etmiştir. Al-Firyâbî'den de Aḥmad ibn Ḥanbal ve Al-Buḥārî hadis rivayet etmişlerdir. Gerek İbn Ḥanbal, gerek Al-Buḥārî, An-Nasâ'î ve Abū Ḥâtim, Al-Firyâbî hakkında çok takdîr-kâr sözler sarfetmişlerdir. 212/827 tarihinde vefat etmiştir⁴⁴.

Zikri geçen Hadîsin, Al-Buḥārî'deki ikinci varyantı Al-A'maş'tan Abū Ḥamza ve 'Abdân yoluyla gelmiştir:

a) Abū Ḥamza (Muḥammad ibn Maymûn Al-Marwazî As-Sukkarî), hadiste meşhur ve güvenilir bir imamdır. 167/783-784 tarihinde vefat etmiştir⁴⁵.

⁴⁰ Muḥammad İbn Sa'd, Kitâbu't-Ṭabaḳâti'l-Kabîr (Prof. Dr. K. V. Zetterstéén neşri), Leiden 1909 (VI, 8), 1915 (VIII, 72); Al-'Asḳalânî (Şihâbuddîn Aḥmad), Al-İşâba fî tamyizi's-Şahâba, Mişr 1323, I, 332, No. 1642.

⁴¹ İbn Sa'd, Kitâbu't-Ṭabaḳât, VI, 64-69; Al-Ḥaṭîb Al-Bagdâdî, Târîḫü Bâgdâd aw Madînatî's-Salâm, Al-Ḳâhira 1349/1931, IX, 268-271; Al-'Aynî, 'Umdatul-ḳârî, I, 322.

⁴² İbn Sa'd, Aṭ-Ṭabaḳât, VI, 238-240; Al-'Aynî, 'Umdatul-ḳârî, I, 249-250; Şamsu'ddîn Az-Zahabî, Mîzânü'l-İtidâl fî naḳdi'r-ricâl, Mişr 1325, III, 382, No. 3583.

⁴³ İbn Sa'd, Aṭ-Ṭabaḳât, VI, 257-260; Al-'Aynî, 'Umdatul-ḳârî, I, 260.

⁴⁴ Az-Zahabî, Mîzân, III, 151, No. 1322; Al-'Aynî, 'Umdatul-ḳârî, I, 428.

⁴⁵ Az-Zahabî, Mîzân, III, 142, No. 1228.

b — ‘Abdân (‘Abdullâh ibn ‘Utmân ibn Cabala), Mâlik ibn Anas ve Hammâd ibn Zayd’dan işittiği hadisleri rivayet etmiştir. Al-Buḥārî de -gördüğümüz gibi- ondan hadis rivayet etmektedir. 220-/835 veya 221/836 tarihinde, yetmiş altı yaşında olduğu haldé vefat etmiştir⁴⁶.

II. Muslim’e kadar gelen İsnad:

Al-A‘maş’a kadar Muslim’in isnadı da Al-Buḥārî’ninki gibi olduğundan dolayı, biz burada yalnız Al-A‘maş’dan sonraki ravilere temas edeceğiz.

Bahis konusu olan hadis, Al-A‘maş’ın râvisi olan Abū Mu‘âwiya’dan üç ravi yoluyla Muslim’e kadar gelmiştir ki bu üç râvinin de dayandıkları Abu Mu‘âwiya’ya temas etmekteyiz lüzumludur.

Abū Mu‘âwiya Aḍ-Ḍarîr (Muḥammad ibn Hâzim), hadiste meşhur ve güvenilir insanlardandır. Ancak, Murci’a fırkasına mensub olduğu ve bu yüzden cenazesinde Wakî’in hazır bulunmadığı söylenmektedir. Kûfa’da 195 (810-811) tarihinde vefat etmiştir⁴⁷.

Muslim, mezkûr hadisi, Abū Mu‘âwiya’nın şu üç râvisinden almaktadır:

1 — Abū Bakr ibn Abî Şayba (‘Abdullâh ibn Muḥammad ibn İbrâhîm) meşhur hadisçi ve büyük “al-Muşannaf”ın sahibidir. Kûfa’da 235 (849) te vefat etmiştir. “Al-Muşannaf”ın bir nüshası (yazma) İstanbul’da Köprülü Mehmed Paşa kütüphanesinde mevcuttur (No. 438)⁴⁸.

2 — Muḥammad ibn ‘Abdillâh ibn Numayr (Abū ‘Abdi’r-Raḥmân Al-Hamadânî) 234 (848-849) tarihinde vefat eden bir râvidir ki Al-Buḥārî de bazı hadisleri ondan almıştır⁴⁹.

3 — Kûfa’lı Abū Kurayb ki zikri geçen hadisin lâfzını Muslim, ondan almıştır. “Abū Kurayb” künyesi olup, asıl ismi Muḥammad ibnu’l-‘Alâ’dır. 248 (862) tarihinde vefat etmiştir⁵⁰.

III. İbn Mâca’ya kadar gelen isnad:

Görüldüğü gibi İbn Mâca, zikri geçen hadisi, Abū Mu‘âwiya’nın iki râvisinden almıştır. Birinci râvisi İbn Numayr’dır ki Muslim’in râvileri arasında da ismi geçmektedir. İkincisi de ‘Alî ibn Muḥammad’dır.

IV. Aḥmad İbn Ḥanbal’a kadar gelen isnad:

Mezkûr hadisi, Aḥmad ibn Ḥanbal (261/874) Abū Mu‘âwiya’dan nakletmektedir. Bu hadisi, Abū Bakr Aḥmad ibn Ca’far ibn Ḥamdân Al-Ḳaṭî’î (368/978-979)⁵¹, Aḥmad ibn Ḥanbal’ın oğlu Abū ‘Abdi’r-raḥmân ibn Aḥmad’dan naklen Al-Musnad’a dercetmiştir.

Evvelce de işaret ettiğimiz vechile Şaḥîḥu’l-Buḥārî şârihleri, bu hadisin An-Nasâ’î (303/915)nin “As-Sunan”) “Al-Muctabâ” veya “Al-Muctanâ”)nda (Hannâd’dan

⁴⁶ Al-‘Aynî, ‘Umda, I, 87; III, 278.

⁴⁷ İbn Sa’d, Aṭ-Ṭabaḳât, VI, 283-284; Az-Zahabî, Mizân, III, 382, No. 3583.

⁴⁸ Hacı Hâlifâ, Kaşfu’z-zunûn ‘an asâmi’l-kutubi wa’l-funûn (Şarafuddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat neşri), İstanbul 1362/1943, II, 1678; Max Weisweiler, İstanbuler Handschriftenstudien zur arabischen Traditionsliteratur, İstanbul 1937, s. 74-75, No. 49.

⁴⁹ Al-‘Aynî, ‘Umdatul-Ḳarî, III, 698.

⁵⁰ İbn Sa’d, Aṭ-Ṭabaḳât, VI, 289; Al-‘Aynî, ‘Umdatul-Ḳarî, I, 466.

⁵¹ Al-Ḳaṭî’î, 368/978-979 tarihinde, 95 yaşında olduğu halde, vefat etmiştir (Az-Zahabî, Mizânul-i’tidâl, I, 41, No. 312; Abu’l-Ḥusayn Muḥammad ibn Abî Ya’lâ, Ṭabaḳātu’l-Ḥanâbila, Mişr 1371 - 1952, II, 6-7, No. 579).

naklen) ve "Kitābu's-siyar" kısmında yer aldığını tasrih ederler. Halbuki An-Nasā'î'nin As-Sunan'ında bu isimde bir bölüm (kitab) mevcut değildir. Eğer An-Nasā'î'nin "As-Sunan" (yani "al-Muctabā", "al-Muctanā" veya "As-Sunanu'ş-Şuğrā") adlı mecmuasından hariç diğer bir eseri (meselâ As-Sunanu'l-Kubrā'sı) kastediliyorsa, tasrihi icab etmekte idi. Zira, aksi takdirde, yâni yalnız "An-Nasā'î"de denildiği zaman, muhakkak "Al-Muctabā" (as-Sunanu'ş-Şuğrā) sının anlaşılması, muhaddisler arasında artık kaide haline gelmiş bir keyfiyettir⁵².

Al-Buḥārî, "As-Siyar" ile "Al-Cihād"ı birleştirerek, ikisini de bir tek bölüm (kitab) haline getirmiştir. An-Nasā'î'nin de "As-Sunan"ında "al-Cihād" adlı kitab mevcut olup, ne bunda, ne de diğer kitaplarında, zikri geçen hadîse tesadüf edebildik.

Al-Buḥārî'nin şârihi Al-'Aynî, bu hadiste Al-Buḥārî, Sufyân At-Ṭawrî'nin rivayetini *-hepsinden* büyük "hafız" olduğundan dolayı tercih etmiştir, demektedir. Muslim ise, *Al-A'maş'ın râvilerinden* en büyük "hâfiz" Abu Mu'âwiya olduğunu kabul ederek, onun rivayetini tercih etmiştir. Aynı şekilde İbn Mâca ve Aḥmad İbn Ḥanbal dahi Abū Mu'âwiya'nın rivayetini tercih etmişlerdir⁵³.

Binaenaleyh, Hadiste geçen en büyük rakkam (1500) Sufyân At-Ṭawrî yoluyla, yalnız Al-Buḥārî'nin Al-Câmi'u'ş-Şaḥîḥ'indeki metinde yer almaktadır. Keza en küçük rakkam (500) da yalnız Al-Buḥārî'nin Aş-Şaḥîḥ'indeki metinde (Al-A'maş'ın diğer ravisi olan Abū Ḥamza Muḥammad ibn Maymūn As-Sukkarî'ye istinaden) mevcut bulunmaktadır. Ancak orta rakkam (600 ile 700 arasında) Al-A'maş'ın râvilerinden olan Abū Mu'âwiya Muḥammad ibn Ḥâzim'e istinaden hem Muslim, hem İbn Mâca hem Aḥmad İbn Ḥanbal tarafından hadîs mecmûalarına derc edilmiştir ki, Al-Buḥārî de onu, gördüğümüz gibi, varyant olarak zikr etmektedir.

Hazreti Peygamberce emir buyurulan İslâm devletinin ilk nüfus sayımının neticesi, şu anda, bizi bilhassa ilgilendirmiyor. Alınan neticenin 500 mü 600 ilâ 700 mü yoksa 1500 mü olduğu, veyahut muhtelif rakkamların müteaddit sayım neticesinde mi alınmış bulunduğu mes'elesi, tâlî ehemmiyeti haizdir. Asıl bizi ilgilendiren mes'ele *İslâmiyyetin doğuşundan kısa bir müddet sonra ve İslâm Devletinin kuruluşunun hemen akabinde*, Hazreti Muhammed'in *istatistiğe ehemmiyet vermiş olması ve ilk nüfus sayımının yapılmış bulunması* keyfiyettir. Şu halde -Al- Muhallab ibn Abî Sufra Al-'Atakî (83/702) nin işaret ettiği vechile -bir İslâm devletinde umûmî nüfus sayımına itina edilmesi *Sünnettir*⁵⁴.

R é s u m é

(Prof. M. Tayyib Okiç: Le premier recensement dans l'histoire de l'Islam)

Dans cet article, l'auteur s'intéresse à une tradition prophétique (avec toutes ses variantes), concernant le premier recensement dans l'histoire de l'Islam et qui a été effectué sur l'ordre du Prophète, lui même.

La tradition en cause se trouve rapportée dans les quatre grands recueils canoniques des traditions authentiques, c'est à dire dans les deux "Şaḥîḥs" d'Al-Buḥārî et de Muslim; dans les deux "Sunans" d'An-Nasā'î et d'Ibn Mâğa (ainsi que dans les deux "Musnads" d'Aḥmad İbn Ḥanbal et d'Abū Ya'îlâ).

⁵² Bkz. meselâ: At-Ta'rif bi'l-İmâm An-Nasā'î (Sunanu'n-Nasā'î, Mişr 1348/1930 s. "d" = "د")

⁵³ 'Umdatul-kārî, VII, 99; bkz. keza Al-Ḳaşallânî, İrşâd, V, 175.

⁵⁴ Al-'Aynî, 'Umdatul-kārî, VII, 98.

Ce recensement fut effectué peu après la fondation de la Cité-Etat musulman ede Médine, sur un ordre du Prophète, ainsi libellé: "Mettez moi par écrit [les noms de tous] ceux qui professent l'Islam".

L'auteur de l'article a également fait mention de ceux qui ont transmis cette tradition, tradition dont il donne le texte arabe, en l'accompagnant de sa traduction en langue turque.

DEĞERLER VE İNANMA PROBLEMİ HAKKINDA BAZI NOTLAR

Ord. Prof. HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Asrımız felsefesi içinde bazıların ileri sürdükleri gibi İnsan problemini koymadan önce, bir şeyi nasıl bildiğimizi, nasıl değerlendirdiğimizi, bir şeye nasıl inandığımızı, tıpkı klasik felsefede ele alındığı tarzda, kendi kendimize soralım. Günün modası olan cereyanlara kapılacak yerde bu felsefî geleneğe baş vurmamız, herşeyden önce içinde teneffüs ettiğimiz felsefî atmosferin huzursuzluğundan ileri geliyor. Eğer bilgimiz yalnız müsbet ilimlerin verilerine dayanıyorsa, bu ilimlerin buna karşılık bilgi nazariyesi tarafından teyid edilmeleri gerekiyorsa, yani bilgi nazariyesi ile müsbet ilimler arasında bir kısır döngü varsa, insandan başlamak neye yarar. Çünkü, insan hakkında düşünceler, istenildiği kadar ilim-üstü bir sahadan, ontoloji'den çıkarıldığı kabul edilsin, daima insan biyolojisi ile uğraşan ilimlerin verilerini tefsirden ileri gidemeyecektir. Ayrıca, hareket noktamızın ontoloji olduğunu farz edelim: bu yeni araştırma sahası aynı müsbet ilimlerden veya ampirik bilgilerden çıkarılmış verilere dayanmıyorsa, neye dayanarak teşekkül ediyor. Halbuki, bu verileri elde ettiğimiz ilimler, yukarda gördüğümüz gibi, bilgi nazariyesi ve mantık'ın tahlil ve tenkid süzgeçinden geçmek zorundadırlar. Öyle ise, ontoloji yine son tahlilde, bilgi nazariyesinin tenkidine uğradığına, yani bir kısır döngü meydana geldiğine göre, ontoloji'den başlamak neye yarar?

Bilginin, yalnız başına alınınca, mücerret olduğunu, bilen bir varlığa insana dayanması gerektiğini bilsem de, iğreti bir faraziye olarak yine oradan hareket ediyorum. Bildiğimi biliyorum, fakat bildiğimin ne olduğunu, yani bilmenin hedef edindiği objeyi; realitenin bir manzarası, görünüşlerinden biri, gerçeğin izi, şeması, yahut tamamen muhayyel bir şey olabilen objeyi henüz daha bilmiyorum. Bununla beraber, emin olduğum bir şey varsa o da bu bilgi fiilinin aynı zamanda hem süje hem objeyi, aynı fiilin bu birbirinden ayrılmaz iki manzarasını birden ihtiva ettiğidir. Zira, onlardan her ikisi birden mevcut değilse, bilgi ne gerçekleşebilir, hatta ne de başlayabilir. Bilgiyi yalnız süjeye irca etmek isteyen her tefsir tarzı obje'ye bu fiilde süjenin ehemmiyetsiz bir tâbii gözü ile bakmaktadır ki, böyle bir görüş bilgi problemini halle güçlü değildir; yahut, bu tam tersine süjeyi objeye irca etmek isteyen bir tefsir tarzı, yani süjeyi objenin çıkartma-tâbii gibi gören bir tefsir tarzı olabilir ki, bu da aynı sebepten dolayı bilgi problemini açıklamaya elverişli değildir. Süje ve objeyi aynı sentez bağlantısı içinde ne mekânî bir münasebet, ne zamanî bir münasebet, ne de mantıkî bir münasebet halinde tasavvur edilemeyen bir bağlantı içinde vaz'eden üçüncü bir izah şekli de yukarda söylediğimiz iki şekilden daha mes'ut değildir. Burada başlı başına bilgi nazariyesine ait olan bu konunun tafsilatına girmeksizin, asıl konumuzla meşgul olabilmek için şu noktaları işaretle kaniyoruz: bizim hareket noktamız "bilgi fiili" dir ki bu fiilin içinde süje ve obje birbirinden ayrılmaz, aslî ve derunî öyle iki manzaradan ibarettir ki, bu manzaralar birbirinin aynı zamanda hem zıddı hem tamamlayıcısıdır. Süje olan şey, süjelik vasfile ve aynı sırada obje olamaz. Nitekim, obje olan şey de, objelik vasfile aynı zamanda süje olamaz. Bununla beraber, yine de süjesiz objenin tesbitine ve obje olmadan süjenin kavranmasına imkân vardır. Başka deyişle, her bilgi fiili bu zıt ve tamamlayıcı çift manzarasile görünür. Descartes "*cogito*" fiilinde âleminden ayrı müstakil bir cevherin hareket noktası olduğunu söylerken, zimnen, bu zıt ve tamamlayıcı denen

vasıfların ayrıldıklarını göstermek istiyordu. Fakat bize öyle geliyor ki “ben düşünüyorum” önermesindeki “ben”, onun objesi olan başka bir düşünceyi hedef edinen süjedir. Onlar zıttırlar, bununla beraber birbirlerini tamamlarlar; eğer böyle olmasaydı tek bir fiilde mevcut olamazlardı. Eğer obje mevcut değilse orada süje de silinir. Fiilin birliği ve bütünlüğü dışında acaba bir aşkın obje ve aşkın süje var mıdır. Böyle bir problem bilgi nazariyesi içinde hal edilemez. Bilgi sahasında kaldıkça onu cevapsız bırakmaya mecburuz. Bir Asıl-şey’in, *Noöyminenon*’un mevcut olduğunu isbat etmek için ileri sürülen bütün *gnoséologique* deliller şuurun kısır döngüsü içinde dönüp dolaşmaya mahkumdur: duyu verilerini meydana getiren bir asıl şey varsa, asıl şey idrakini meydana getiren de duyu verileridir. Onlar olmadan doğrudan doğruya hiç bir yoldan asıl şeyin varlığına nüfuz edemeyiz.

Bununla beraber, bilginin gerçek olduğunu, yani bilgide gerçeği kavradığımızı kabule hiç bir şey mani olamaz. Zira hedef edinilen obje kapalı şuurun içinde değildir, fakat açık şuur fiilinin, *intentionnel* fiilin hedef edindiği şeydir. Daha Orta çağda bu *intentionnel* fiil görüşü biliniyordu. Yeni felsefede Brentano ve Husserl bu görüşü dirilttiler ve buradan *phénoménologie* adı verilen araştırma sahasını meydana çıkardılar. Vaki bu metod içinde de şuur fiilinin hedefi olan objenin bu fiilden ayrı varlığı olmamasından dolayı, ideal olduğundan bahsedilenler vardır. Fakat Husserl’in son zamanda katıldığı bu görüş açık şuur anlayışının temel fikri ile çelişiktir. Yeni ontoloji hareketi de eski sağ duyu felsefesi gibi *intentionnel* fiilde doğrudan doğruya gerçek objeyi kavradığımızı kabul eder. Şu kadar var ki, bizim görüşümüzde her şuur fiili zıt ve tamamlayıcı süje-obje bütünü olduğu için, başka deyişle süje ve obje birbirinin hem zıttı hem tamamlayıcısı olduğu için, süjeye icra edilen bir bilgi anlayışı yani sübjektivizm kadar objeye irca edilen bir bilgi anlayışı, yani objektivizm de doğru olamaz. Solipcisme, immanentisme, fictionnisme gibi bütün çeşitlerle ve görünüşlerle sübjektivizm kadar, sayısız neylerle beraber objektivizm de hatalıdır. Her bilgi fiili gerçekten bir şeyi vermekle beraber, onu daima süjenin hazır bulunduğu bir fiilde verir. Bilgi tahlilinin son sözü her hangi bir *idéalisme* veya *réalisme* değil, bir *idéo-réalisme* olabilir.

Burada bizim için mühim olan Değerler problemi, yani sektörlerinden birisi bilgi olmak üzere, insanın Değerler nazariyesi (*Axiologie*) bakımından tetkikidir. İnsanın bütün felsefî problemler için prensip olup olmadığını bilmiyoruz. (Muteberliği son derecede şüpheli olan bu prensip Kant’dan beri yeni bir şekilde ilk önce Max Scheler tarafından “Felsefî Antropoloji” adı ile teklif edilmişti.) Zira, onu teyid için ileri sürülen bütün deliller, en gelişmiş safhasında dahi olsa, yine antropoloji ilminden çıkarılmıştır. Burada da dünya görüşlerimize ve bilgimize temel olmak isteyen insan telâkkisi ile insan telâkkisine temel olan ilmî bilgimiz arasında kısır döngü meydana çıkmaktadır. Descartes’in gösterdiği yoldan başka ondan nasıl kurtulabiliriz: vakaa her şeyi kendisine istinad ettirebileceğimiz sağlam bir hareket noktası olarak bulduğu ilk olgu şüphe ettiğimizdir. Fakat Ortega y Gasset’in haklı olarak gösterdiği gibi şüphe ediyoruz, o halde inanıyoruz. Çünkü, şüphe bilginin değil, inancın sarsılmasıdır. Şüphe ettiğimizi, düşündüğümüzü ve kendisinden şüphe ettiğimiz bir şeye inanmış olduğumuzu veya inanmak istediğimizi biliyoruz. Neye inanıyoruz. Neden şüphe ediyoruz. Faaliyetimizin objesi nedir. Neyi keşf ediyor veya tesbit ediyoruz? Bütün bu sorular bizim yalnız değerlendirmelerimizin temellerini aramamıza hizmet etmekle kalmıyacak, aynı zamanda bizim ne olduğumuzu aramamıza da yarayacaktır. Zira îmal (*fabrication*) sürecinin bilinmesi bize îmal edenin mahiyetini de gösterecektir. Şuurdaki doğrudan doğruyalığı -vasıtasızlığı- bakımından bize en yakın olan değerlerin tetkiki, insanın tetkikinin de anahtarını verecektir.

Bir değer nedir? O bir şey veya bir mefhum (*notion*) değildir; zira bir şey veya mefhumun ancak değere nisbetle "değerli", "kıymetli" gibi görülmeleri gerekir. Değer, hele bir hüküm hiç değildir. Zira biz bir şeye veya bir harekete değer atf etmek için, onları değerlendirmek için, yani onları değer kadrosu içine koymak için bu şey veya hareket hakkında hüküm veriyoruz. Öyle görünüyor ki bir şey değer sahasının içinde veya bu sahanın dışında olabilir. Bir hüküm, değeri veya değer sahası içinde bulunan şey veya hareketi tasdik veya inkâr etmeye yarar; bundan dolayı değer onları aşar. O halde o gerçekler *sphère*'inden ayrı bir mevcudiyet *sphère*'idir. Değer halinde olmak, gündelik gerçeklerin üstünde olmaktır; yani tercih edilmiş ve seçilmiş olmaktır. Değer sferi bizi seçimler ve tercihler yapmaya mecbur eden bir sferdir.

Bununla beraber, değerın mahiyeti hakkında birbirinden çok farklı, hatta zıt nazariyeler görülmektedir. Önce, bu nazariyelerden bazılarına göre değerın objesini tayin eden süjedir. Psikolojik süje, arzu bize değer telâkkilerimizin kadrosunu çizer; yahut, bütün değer hükümlerine sahip olan içtimaî süje, kollektif şuurdur. Ferdî olsun, kollektif olsun, süjenin değerler sferi içerisinde ancak ikinci derecede bir rolü vardır; zira o ancak şuurun içinde olan (*immanent*) bir şeyi hedef edinir, bu limiti aşamaz ve asla gerçeği, realiteyi aşan bir sfer yaratamaz. Bundan başka, eğer süje mevhum bir objeyi hedef edinirse, bu demektir ki obje gerçekte mevcut değildir. O halde şuurun hayalî icatlarını değerın ontolojik sahasından (*sphère*), yani vehmi, *illusion*'u, *ideal*'den ayırmak imkânsız olacaktır.

Buna karşı, bir kısım nazariyelere göre de değerlendiren süjeyi tayin eden, değerın objesidir. Objeye burada realitelerin sferi veya realite sferlerinin mecmuu gibi görülmüştür; yahut da obje değerler nazariyesine ait, fakat bilginin içinde (*mündemiç*) bulunan bir sfer (*saha*) gibi görülmüştür. Her iki halde de değer izah edilmeden kalır; zira, realite ideali, kendisini aşan bu sferi yaratamaz. Ne gelecekte gerçekleşecek olan mantıkî veya psikolojik imkân ne geleceğe aks ettirilmiş olan ve determinist bir tetkikten çıkan peşinden görüş (*prévision*) değer veya idealin yerini tutamazlar. Bir kehanet *prédiction* veya astronomik bir önceden -haberverme, meselâ husufu bildirme ile ahlâkî bir ideal arasında hiç bir münasebet yoktur. Objeye, şuur kadrosu içinde değer nazariyesine ait bir sfer gibi görüldüğü zamanda dahi, aynı mahzurlar meydana çıkar: belli bir cemiyetin örf ve âdetleri, süjeler üzerinde, ancak onların duyulara ait izafî veriler gibi alınmamaları şartile, tazyik yaparlar.

Değerlendirme fiilinde, biz bilgi fiilinde olduğu gibi, aslî bir süje-obje birliği karşısında bulunmuyoruz: *axiologique* obje süjeyi aşmaktadır. Onlar artık seçik (*distinct*) dirlir. Süjenin objeye ulaşmak için kendi kendisini aşması gerekir. Bu da bir bilgi nazariyesi kadrosunda kaldıkça düşünülemez: biz bilgi sahasında *intentionnel* fiilin hedef edindiği objelere ulaştığımız halde, değer sahasında böyle bir aşkınlık (*transcendance*) nasıl mümkün olur. Kasdlı fiilin hedefi olan bu obje gerçek, şematik, tarihî, mevhum veya mücerret, fakat daima zarurî olarak şuurun verisi olan bir objedir. Şunu katmalıdır ki, bahs ettiğimiz bu şuur psikolojik şuur değildir. İnsanî bilginin bütün verilerini kuşatır, zaman içinde cereyan eden şuurun gerçek veya mümkün veriler mecmuuna delâlet eder ki biz onu *B u l u n u ş* (*hazır bulunuş*) kelimesile ifade ediyoruz: halen idrak edilmiş veya hayal edilmiş olan, nitekim gelecekte gerçekleşecek olan şuurun bütün verileri hazır bulunmaktadır. Bu mânâda Lavelle Varlığı "topyekun hazır oluş" (*Présence totale*) diye tarif ediyordu. Bu tarzda anlaşılın varlıkta realite ve ideal birbirlerine karışır, ve realiteyi aşan bir sahanın (*sphère*) var olduğunu isbat etmek imkânsızdır. Nitekim, bütün kasdlı fiiller de hazır bir objeye çevrilmişlerdir: idrâkte,

dikkatte, hükümde ve bunlar gibi -tamamen Max Scheler'in görüşünde olduğu tarzda tercih fiilinde biz ancak gerçek veya mevhum, fiil halinde veya kuvve halinde, vs. hazır (*présent*) bir şuur verisine ulaşıyoruz. Halbuki, değerler sferi bilgi sferinden tamamen ayrıdır (*distinct*). Zira değerler sferinde kasdlı fiil ayrı süje ve obje sahalarına kesilmiştir; bundan dolayı da o şuur aşan bir sferdir, yahut başka deyişle o, yalnız hazır bulunan varlığa değil, bulunmayan varlığa da tabidir. Bulunmayan (*absent*), yok demek değildir: o bir halden, veya bir varlık tarzından mahrum oluşa delâlet eder ki, orada başka bir varlık tarzı onun yerini tutabilir. Var-değil'e doğru çevrilmez, zira var olmıyan mevcut değildir, fakat hazır bulunuştan bulunmayışa doğru çevrilebilir. Zira kendi yetmezliğini, kusurlarını ardarda gelen gerçekleştirmelerle tamamlayabilir. Varlığın genişlemesi, yayılması ancak bulunuştan bulunmayışa doğru mümkündür. İdeal ve değer sferini varlığın bu geçişinde aramalıyız.

Şuur fiilleri arasında yalnız birisi vardır ki hazır (*présent*) bir objeyi hedef edinmektedir, bu da ihtiyaç fiilidir. İhtiyaç fiilinde obje zarurî olarak bulunmayan bir objedir: "bir şeye ihtiyacım var" dediğim zaman bu sözüm "bir şeyi düşünüyorum" veya "bir şeyi idrâk ediyorum" önermelerle ifade ettiğim aynı değildir. Zira bu önermelerde objeler şuurun şimdiki veya mümkün bir verisine delâlet ettiği hale, birinci halde gerçek, mevhum veya tasavvur edilmiş hiç bir obje yoktur. Orada herhangi bir objeden mahrum oluş hali, şuur fiilimizi kendisine çeken bir bulunmayış hali (*absence*) bahis konusudur: açlık, her hangi bir şeyin bulunmayışı veya ondan mahrum oluş tarafından çekilen ihtiyaç fiilidir. Bulunmayış, mahrum oluş olunca, denilebilir ki, o açlık veya susuzluk hallerinde olduğu gibi, hazır bulunan bir şeyden mahrum oluştu. Fakat bulunmayışın en aşağı dereceleri olan bu hallerde dahi, bulunuştan bulunmayışa doğru geçiş, hayatın gerçekleşecek olan şeye, yani henüz gerçek olmıyan ve muhtevadan tamamen mahrum bulunan şeye doğru yönelişi önünde bulunuyoruz. Bu hali mantıkî veya psikolojik mümkün ile karıştırmamalıdır. Zira bu son durumlarda mümkün, muhtevasından boşaltılmış bir zarf, doldurulması beklenen bir kalıp değildir; fakat fiilî'nin *actuel*'in uzatılması ümidi, gerçeğin muayyen olmıyan *indéfini* genişlemesidir. Halbuki bulunmayış halinde *présent* varlığın virtuel gücünün hiç bir rolü yoktur, ve o faaliyeti bizi bekleyene, üzerimizde müessir olan geleceğe bırakır.

Yukarda biz bulunmayış dolayısıyla, adî hayattan bir misal vermiştik. Fakat bulunmayış daima bu kadar aşağı dereceden görünmez. O hayatın bütün güçleriyle gerçekleşmesinin bulunmayışı, devamlı olarak bir ruhî bütünleşmenin *intégration* bulunmayışı, ruhî ve içtimaî hayatta daima kendini hissettiren bir huzur veya denge *équilibre* bulunmayışı, kısaca kendi kendini yetmez duymadan ve daima bir şey beklemeden ibaret olan bir bulunmayış olabilir. Bütün bu mefhumlar menfi olarak konulmuşlardır. Böyle olmasaydı, bulunmayış hallerinde tasavvur edilemezlerdi. O halde, bulunmayış kendini aşma veya öteye geçme *transcendance* demek oluyor. Bütün bu hallerde süjeyi, bir girdaba doğru çeker gibi kendine çekmek suretile, tayin eden odur. Bununla beraber bulunmayan obje tarafından çekilen süje birincisi gibi aktif olur. Aşkın objeyi hedef edinen ve onun tarafından çekilen süje ile, bulunmayış arayan süjenin hedef edindiği obje arasındaki diyalektikten şuurda ve şuur muhtevasile gerçekleşen Değer doğar.

* * *

Üç türlü değer ayırabiliriz :

A) Aşkın objeyi hedef edinen değer fiili şuur verileriyle gerçekleşir. Bulunmayış hedef edinmekle bereber, şuurlu muhteva vasıtasile hazır (*présent*) olur; bu muhtevalar

ya duyulara aittir ki o zaman bu teknik değer olur. Yahut bu muhtevalar şemalara, kavramlara aittir ki, bu halde bilgi değeri *valeur gnosolégique* olur. Yahut da bu muhtevalar duyularla kavramlar arasındadır, hayal muhtevalarıdır, teessürî hayatla hayal gücüne aittirler. O zaman da bedîî değer karşısında bulunuruz. Her üç halde de değerler şuur içindedirler, immanent'dirler. Yani aşkınlık tarafından çekilmiş olmakla beraber, şuurun içinde gerçekleşirler.

B) Objeyi hedef edinen süje aşkın obje tarafından kat'î olarak tayin edilmiştir: değer burada duyu verileri, kavram veya hayallar tarafından gerçekleşmez. Onların sferlerinin ötesinde gerçekleşir. Zira, bu halde, üstün olan ve hüküm süren bulunmayış halidir. Değeri barizleştiren, meydana çıkarana odur. O zaman değer bilgi sferinin şumulünü aşan y e n i bir sfer teşkil eder: bu da i n a n m a sferidir. Fakat kör bir aşkınlık, tabiat, aşkın bir objeyi hedef edinen süjede d e v a m ihtiyacı fiilini uyandırmaya elverişli değildir. Bu bulunmayış halinin şahsî, şuurlu ve faal olması lâzımdır. Aktif ve şahsî bir prensipin ihtiyac fiilini çekebileceği böyle bir aşkınlık, bir bulunmayış sferi var mıdır? Hiç değilse bu tarzda tek bir saha vardır ki, o da ahlâk sahasıdır. İnsan, insan için absent'dir. Fakat bu bulunmayış öz bakımından şahsî ve aktiftir. Eğer insan şahsî süjede tamamlanma ihtiyacı fiilini uyandıran bulunmayış halinde alınacak olursa, insanlar arasındaki münasebet kişilerarası bir münasebettir: kişi kişiyi çeker, birbirlerini kişi olmak bakımından, yani karşılıklı muhtarlıklarile beraber tamamlarlar. İşte bu hal muhtar fertliğe sahip olan insanın başka insanlara açık bulunduğu Faust halidir. Fakat eğer insan hazır bulunuş *présence* halinde alınacak olursa, yani başka veriler arasında bir duyu veya hayal verisi gibi görülecek olursa, o zaman bilgi muhtevalarından biri olur. Birinci vaziyette görüldüğü gibi bir inanç objesi olmaz. O zaman insan teknik obje derecesine alçalmıştır: insanlar, bu vaziyette, birbirlerini kullanılacak ve işlerine yarayacak aletler gibi görürler : bu da Méphistophéles halidir ki, orada insan başka insanları muhtar fertlikten mahrum görür; onları gayeler gibi değil, vasıtalar gibi telâkki eder. Hasılı, ahlâk sferi insanî kişiliğe inanma sahasıdır.

Bununla beraber, ahlâk şuurlu ve şahsî prensipin hakim bulunduğu aşkınlık sahasının biricik ve tek hali değildir. İnanç üzerine kurulmuş, şahsî prensipin aşkınlığına dayanan bir başka saha daha vardır: bu da din sahasıdır. Dinin mevcut olabilmesi için, bulunmayışın şuur faaliyeti prensipi olması ve kör tabiatın aşkınlık karakterlerinden münezzehe bulunması lâzımdır. Burada tabiatın sonsuzluğu ve uçsuz bucaksızlığının yerini faal ve şuurlu ezeliyet almıştır. Mistikte ihtiyaç fiilini çeken odur; Allahla birleşmek için Aşkı doğuran odur. Bununla beraber, İman fiili bir ümit ve ümitsizlik fiilidir ki, bu iki had arasında mümin daimî mücadele halindedir: ürküntü (iç kıvrantısı) halinden huzur haline, huzur halinden iç kıvrantısı haline geçer. Hallac Mansur Allahla insan arasındaki kat'edilmez mesafenin insanda hem ilâhî aşkı hem ümitsizliği alevlendirdiğini söylemede, bu mânâda, haklıdır. Kierkegaard ve Hallac Mansur aynı diyalektikle hemen aynı mistik ruh hallerinden bahs ediyordular. Fakat İlâhî Şahs kavranamaz, ve insan bu Aşkınlığın yanında başarısızlığın ümitsizliği içinde kalır. Her iki halde, yani Ahlâkta ve Dinde de, değer aşkınlıktır, ve inanış sahasına aittir. Kişinin kişi ile münasebetine aittir. Nihayet, bundan dolayı o sorumluluğu ve yükümlülüğü doğurur. Böylece insan, ihtiyacının hedefi olan "Her hangi bir insan"ın bulunmayış hali tarafından üzerine yüklenen bir tazyike, bulunmayışın çekici ve yaptırıcı kuvvetine kendi iradesile tâbi olmak suretile kendi muhtarlığını duyar. İnsan spontaneliğini kaybetmediği nisbette, aşkınlığın bu çekici kuvvetine bağlılığı ahlâkî hürriyettir. Fakat spontaneliğini kaybetmiş ise, otomatlaşmış ise, insanın bu kuvvet karşısındaki durumu

şuursuz ve hürriyetsiz bir boyun içmedir ve böyle bir durumda ahlâktan değil ancak örf ve âdetten bahsedilebilir. Burada, insan hürriyetini kişinin iç âleminde olgunlaşması bakımından ele alıyoruz. Halbuki bu hâl şuur muhtevası içindeki (*immanent*) değerler sferinde, yani teknikte, bilgide ve sanatta henüz meydana çıkmamıştır. Onlarda sorumluluk ve yükümlülük değil, yalnızca zaruret ve imkân bahis konusudur.

C) Geri kalan bütün değerler, şuur verilerinde meydana çıkan, istihsal edilmiş değerlerin değişim ve dolaşımında ölçü olan Norm'lardır. Onlar kendi başlarına asıl değer değillerdir fakat daha önce gördüğümüz ve esas bakımından -maddî veya manevî- üretici olan bütün değerleri ifadeye yararlar. Değişim ve dolaşım ölçüsü oldukları için asıl değerleri ifade ederlerken, kendileri de adeta bir değer rolü oynarlar. Bu Norm-değerler de şunlardan ibarettir:

1 — Hukukî norm veya değer ki, insanî fiillerin karşılaşması suretile değerler değişimini ölçmeye yarar;

2 — Lisanî norm veya değer ki tasavvurlar ve hislerin tebliğ edilmesi ve mübadelesi suretile değerlerin ölçülmesine yarar;

3 — İktisadî norm veya değer ki, insanların maddî ve manevî, teknik, bilgi ve sanat mahsullerini mübadele etme ve yayma ölçüsü vazifesini gören normdur.

Bir değerler devresi (*cycle*'i), değer sahasına ait olan süje veya değerlendiren süje ile Aşkın veya hazır bulunmayan obje ve duyu objeleri arasında cereyan eden diyalektik bir devredir. Bundan dolayı da, o bir değerlendirme sürecidir. Değerlerin her kapalı devresinde duyu objesi veya değer şuur muhtevası ile süje veya *axiologique* kişi aynı zamanda doğarlar. Bu iki hadden birisinin teşekkülü ikincisini doğurur. Böylece, değerler devresine tâbi olarak gelişen *axiologique* kişi de insan ruhunun bütün melekelerile beraber gelişir. Değerlendirme fiilinde değer muhtevasının teşekkülü *axiologique* kişiyi tayin eder, nitekim *axiologique* kişi de, buna karşı, değer muhtevasını tayin eder. Süleymaniye'yi yapan Sinan olduğu kadar Sinan'ı yapan Süleymaniye'dir. Sinan ve Süleymaniye aynı sürecin iki manzarasıdır.

A) *Axiologique* süjenin kuvvelerinden (*virtualité*) çıkması bakımından, değerlendirme zarurîdir. Yani bu demektir ki, fiilileşecek olan *axiologique* güç (kuvve) değer gelecekteki müessirlik derecesini tayin eder. *Axiologique* zaruret hususunda, aynı zamanda, her değerlendirme fiilinin içinde bulunduğu varlık şartlarını da hesaba katmalıdır: meselâ demografik, ekolojik, coğrafi v. s. şartlar gibi.

B) Değerlendirme, öte yandan, fiilî (*actuel*) şuurun seçme melekesine dayanması bakımından da spotane'dir. Yani *axiologique* seçme hiç bir potansiyelliğe dayanmaz. Maddî enerjiye benzetilemez. Potansiyel enerji gibi teksif edilemez. O kendi kendisinden ve kendi aktüelliği içinde başlar. Gayeliliği olmaksızın geleceğe doğru çevrilir, yani kendiliğinden (*spotane*)dir. Fakat bunu, ancak tekâmüllü bir durumda meydana çıkan kişinin *axiologique* hürriyeti ile karıştırmamalıdır.

C) *Axiologique* hürriyet aşkınlığın tazyik edici kuvveti hakkındaki şuurdan doğar, ki bu şuurun önünde kendiliğindenlik kaybolmamış olmalıdır. Bulunmayış halinin, aşkınlığın, aşkın objenin ihtiyaca hedef olması bakımından ihtiyaç duyan şuur üzerinde baskısı vardır. Şuur spontane'liğini sakladığı müddetçe bu baskıya otomatik olarak değil kendini mecbur görerek bağlanır: bu hal ahlâkta ve dinde gerçekleşen sorumluluk ve yükümlülüktür. İnsan kendi kendisini sorumlu görür, yani kendisini şuur ve şahsî (*personnel*) aşkınlığın diyalektik soruşturması karşısında yükümlü görür. Bu soruşturma kişileri asla birleştirmeksizin, sonu gelmiyecek surette yaklaştırır ve uzaklaştırır.

A. —Alem bir ilk olgu'ya, her şeyin kökü olan bir başlangıç veya prensip olguya icra edilebilir mi? Modern ilmin, tarihteki felsefî doktrinlerin ve bugünün teemmülcü (*réflexive*) felsefesinin bu husustaki cevapları birbirinden oldukça aykırı ise de, bu cevaplar arasında bize onları birbirine yaklaştırma ümidini veren bir çok temas noktaları da vardır. İlk olgu'nun başlıca vasfı şuurun doğrudan doğruya verilerinde, ilmin verilerinde, ve bilhassa modern fizikin verilerinde birbirine benzer görülüyor. Modern ilim verilerinin bilgi nazariyesi bakımından tahlili, fenomenolojik tavsif, modern ontolojinin tesbit ettiği bir nokta üzerinde birleşiyorlar: Felsefe, mütemediyen geriye ve ilk olana doğru gitmek üzere İlk olgu'nun araştırılmasıdır

B. —İlk olgu, mantığımızın bir ameliyesile tesbit edilebilir mi? Klasik mantık, sembolik mantık, iki değerli veya çift kutuplu mantık, birçok değerli mantık, kesinlik mantığı veya ihtimaliyet mantığı katı veya yumuşak her halde bir formalizm'i tazammun ederler ki, bu formalizm onları müşterek bir noktada birbirine yaklaştırır: bu da realite'den kaçmadır. Her formalizm'in *tautologique* karakteri bunun delilidir. Bununla beraber, onlar sonradan realiteye husumetlerini terk ederler ve realite onları, onlar realiteyi karşılıklı gelişme vasıtası diye kullanırlar.

Bize öyle geliyor ki, bedahat mantığı varlığın mahiyetini bozarak aks ettirmektedir. Platon'dan beri varlığı izah için bir çok denemeler yapıldı. Fakat onlar varlığın derecesini düşürmeden başka bir işe yaramadılar. Mantıkla, bilgi nazariyesile, metafizikle mevzua boşuna yaklaşıldı. Zira bütün bu teşebbüsler akıldışı'nı (*irrationnel*'i) limit'e irca için yapılmış ardarda aklıleştirilmelerden ibarettir. Bu irca metodu gerçekleştikçe irrationnel tortu bilgi sahasında meydana çıkmaktadır. Hasılı, ilk olgu'nun *transrationnel* karakteri üzerinde durmak lâzımdır.

C. —İlk olgu, en derin ve kaplamalı manâsile hareket veya değişmedir. Hareket, gerilme ve genişleme ritmini arz eder. Teemmülcü felsefenin ilk verilerine göre, bu iki kutuplu ritmik hareket mütenavip olarak kasılan -toplanan- ve genişleyen -veya yayılan- İrade ve Telkin ritmidir. Her dikkat fiilini bir gevşeme (*détente*) fiili tâkib eder. Şuur bir kasılma (*contraction*) ve yayılma (*dilatation*) ritmi içinde gelişir ki, bu da alışkanlık kanununa tâbidir.

Modern felsefede alışkanlık, her ikisi de birer bakımdan eksik ve bundan dolayı yanlış olan iki zıt tarzda tefsir edilmiştir: birincisine göre, alışkanlık şuuru doğuran mekanik tekrardan ileri gelir. Tekrardan otomatizme, otomatizm'den çağırışma, oradan da hafıza ve üstün şuur melekelerine geçilir. Ruhta mevcut olan şey mekanik tekrardan gelir: (Hume'un izahı). İkincisine göre alışkanlık maddeye yaklaştıkça ruhun derecesinin alçalmasıdır. O şuurun sonsuz küçüğüdür: (Maine de Biran, Ravaisson ve Bergson'un izahı). Birinci görüş şuuru ve değerleri mekanik tekrarlar ve otomatizm'le aydınlatmak ister; ferdî kişiliği içtimaî müesseselerle, içtenliği dışdan gelen tesirlerle izah eder. İkinci görüş, tersine, müesseseleşmeyi spontané fiille, maddileşmeyi ruhla izah eder: yakın zamanlarda Moreno ve Gurvitch gibi.

D. —Fakat bize öyle geliyor ki, alışkanlık ne budur ne ötekidir. O ruhun bir fiilidir ki, onunla *tension* ve *extension*'un ritimli hareketi sayesinde müphem şuurda berrak şuurla otomatizm ayrılır. Dikkat fiili müphem şuuru iki kategoriye böler: dikkat bütünler üzerine çevrilir, teferrüat otomatizm'e atılır. Orada, tekrarın ya hiç rolü yoktur; yahut rolü olsa bile çok ehemiyetsizdir. İnsan tek bir seferde bile alışır. Ve her alışma fiilinde Şuur ve Şuurdışı bir dereceye kadar ayrılır. Alışkanlığın tekâmülü, bünyeleşme'nin veya vazih şuur teşekkülünün otomatlaşma veya "şuurdışı"laşma ile aynı za-

manda tekâmülüdür. Bu iki hadden her biri öteki için zarurîdir. Değerler sahasında alışkanlık kanunu bütün değerlendirme sürecini tayin eder: 1) bir yandan şuurlaşma ve bünyeleşme değerlerin teşekkülüne tekabül eder; 2) öte yandan otomatlaşma veya şuurdeşleşme örf ve âdetlerin, kolektif şuurdeşinin, içtimaî müesseseler mekanizminin teşekkülüne tekabül eder. Fakat bu iki oluş birbirini doğurmazlar. Aynı sebebin, alışkanlıkla organlaşan, beliren gerilme ve genişleme hareketinin zamandaş ve paralel iki eseri olarak meydana çıkarlar.

Yukarda tenkid ettiğimiz bu iki felsefî görüşün tesiri altında doğmuş eski *axiologique* ve *sociologique* nazariyelerde ya içtimaî hayatın meydana çıkışı ferdî spontané'liklerle izah edilirdi (Maine de Biran ve Bergson'un felsefî görüşlerine uygun olarak G. Tarde'da, eklektik denemeler halinde Moreno'da, Gurvitch'de olduğu gibi); yahut, ona tamamen zıt olmak üzere, ferdî kişilikler, değerlerin içe çevrilmesi içtimaî mekanizmlerle izah edilirdi: sistemleri arasındaki farklar bir yana bırakılırsa, Marx'ta, Spencer'de Durkheim'da, Draguicesco'da, vs. bunu buluyoruz. Karşılıklı her iki görüş te, dayandıkları alışkanlık nazariyeleri gibi, gerçekten uzaklaşmaktadırlar. Çünkü değeri veya müesseseyi birbirine irca etmek fikrindedirler.

E. — Alışkanlığın tekâmülü, yani *tension* ve *extension* halindeki ritimli hareketin tekâmülü birbirine bağlı olarak gelişen organik ve kozmik iki süreç meydana getirmektedir ki, bunların şuuruda doğrudan doğruya kavranan ilk görünüşleri İrade ve Telkin'dir. İrade halinde Alem *tension*, adalî cehit, dikkat, zekâ ve ihtiras olarak görünür. Bütün bu ruhî-manevî faaliyetlerde hayatı gerilmiş bir yay gibi tasavvur edebiliriz. Zihnî olduğu kadar teessürî ve fiilî olan bu spiritüel ruhî hayat aynı karakteri arz etmektedir. Zekânın sırf pragmatik olduğunu ileri sürerek onun maddeye yaklaşma, bundan dolayı gevşeme ve genişleme olduğunu söylemek, varlığın zekâ, irade ve ihtiras'ta aynı kutuplaşma, aynı gerilme, atılma, aynı başarı ritmine bağlı olarak meydana çıktığına göre, hiç te doğru görünmüyor. Zira ruhu kutuplaştıran, dışa veya içe doğru gergin hale koyan odur. Dikkati bir merkezde toplamak için, en gergin hale onunla girilir. En az pragmatik akilyürütmeler onunla yapılır. Nitekim ihtirasta teessürî hayat, başka spiritüel faaliyetlerde olduğu gibi, en gergin ve en kesiftir. İrade halinde, insanın âleme karşı durumu, mücadele ve çatışma durumudur. Hatta ahlâkî irade'de dahi! Çünkü aynı gerginlik, arzuları yenmeye doğru çevrilir. İnsan ne kadar gergin ise, insanî obje'den o kadar uzaklaşır; yenmek veya hükmetmek, organize etmek veya makineleştirmek bunun neticeleridir. İrade halinde âlem hakimiyet suretile başarıya, veya yenilmede tam başarısızlığa ulaşır.

Telkin halinde âlem, genişleme (*extension*), sinir boşalması, *contension* hayalgücü, teessürî sirayet şuurdeş gayelilik halinde görünür. Orada insanın âleme karşı durumu şuurlar arasında iştirâk, birlik, varlığa karışma (*participation*)dır. *Axiologique* süje, değerlendiren ve değer yaratan süje kendi kendisile, başkalarile, varlıkla birleşir, aynılaşır. Hakimiyetin yerine sevgi, mekanikleşmenin yerine sezîş suretile bütünleşme (*intégration*) geçer. Telkin halinde âlem süje ile obje (kendi ile başkası) arasındaki *axiologique* ikiliği sevgi ve birlik yolu ile ortadan kaldırır.

F. — İki zıt kutup, ritimli bir hareketle birbiri ardından gelir. Bu İrade-Telkin kutuplarından yalnız birisile insan bütün halinde gerçekleşemez. Fakat, insanın ritimli tekâmülü bütün varlık şartlarile beraber tasavvur edilmelidir. Bu şartlar hareketin

¹ Intériorisation

gelişme tarzları üzerine tesir eder: mübadelelerin sıklığı, rakabetlerin artışı mücadele faktörlerini kuvvetlendirir. İrade halinde âlem, Telkin halinde âlemi baskıya koyar, *refoulé* eder. İnsanda ikilik başlar. Hatta birincisi ikincisini husufa uğratacak ve inkâr edecek dereceye gelir. Avrupa kültürünün son asırlardaki krizi bu ikilikten gelmektedir. Bu suretle akıl - ruh, dünyevi- uhrevi, madde - mana zıtlıkları doğar. Materyalizm, en müfrit şeklinde nihilizm, inkârcı ve menfi existentialisme halini alır. Fakat bu kültür çevresinin kendi içine kapalı durumu, bütün dünya ile temaslarını kaybetmesi mücadele kuvvetini zayıflatır. Telkin halinde âlem İrade halinde âlemi baskıya koyar, *réprimé* eder. İnsanda ikilik yeniden meydana çıkar. Fakat bu sefer cismanî'ye galebe çalan manevidir. Tabiata galebe çalan tabiatüstüdür. Şark medeniyetlerinin muasır manzaraları, başlıcaları Hint'de ve İslâm'da görüldüğü gibi, bunun misalleridir. Hint mistisizmi, Yogi'ler, Fakirizm, bazı tarikatlarda beden ve aşağı nefsin yok edilmesi (*mortification*) gerçek duygusunu körleştiren mübalağalı içe katlanma (*introversion*) kontrolsüz ve müfrit telkin halini alır.

G. —Ferdî kişiliğin bütünlüğünü kaybetmesine karşı tedbirler aramak için varlık şartları üzerine tesir edecek vasıtalara baş vurmalıdır: 1, İnsan kendi kendisini tahrib eden faktörlere karşı mücadele etmeli ve intégral insanın gelişmesine yardım etmelidir. 2, Bundan dolayı tek bir istikemette ifrat derecede gelişmiş (*hypertrophie*) olmaktan kurtulmak için başka kültürlerle temas etmeli, hatta iş birliğine girmelidir. Bu da bu kültürlerin karşılıklı gözönüne almaları gereken teessürî anlayış ile mümkündür. Zira integral insana ulaşmadıkça, insan kendi kendisinin düşmanıdır.

Nitekim insan kendi spontanelik gücünden hareket etmelidir. Fakat, şuna dikkat etmelidir ki bu spontanelik asla ferdî hürriyet demek değildir. Zira o bir değer sürecinin ne prensipidir, ne de neticesidir (*conséquence*). Birbirlerine açık şuurların karşılıklığında meydana çıkan bu spontanelik kişilerarası bir iştiraktır. Canlandırılırsa, bir yandan iradenin tekâmülüne öte yandan telkinin tekâmülüne imkân verir. Bu suretle zamandaş olarak ve aynı alışkanlık süreci içinde bir yandan bünyeleşme ve vazih şuur, öte yandan otomatizm ve şuur dışı teşekkül eder. Bu spontaneliği fertlerde veya evvelce teşekkül etmiş, katlaşmış cemiyet bünyelerinde değil, kişilerarası (*inter-personnel*) münasebetlerde aramalıdır. Billurlaşmış müesseselerin tazyik edici tesiri devam ettiği halde, alışkanlık sürecinin souple gelişmesi içinde değerlerin keşfi ve böylece integral insanın keşfi de kolaylaşır.

İlk olgu, aşkınlığa doğru hamlede meydana çıkan tension ve extension halindeki ritimli hareket bize bilginin, değerlerin ve integral insanın anahtarını verecektir. Varlığın bütün sergüzeşlerinin buluşma yeri olan insandan başlayacak yerde bizi son tahlilde insan problemine götüren épistémologique ve axiologique metodu intihab ettik. Birinci halde, ilmin verilerine dayanmaya mecburduk ki, bu veriler de ayrıca felsefî bir kritiğin konusu olacaklardı. İkinci halde yani bizim seçtiğimiz halde, doğrudan doğruya verilerden bizi İlk olgu araştırmasına götüren irca metodu ile hareket ediyoruz. Felsefî düşüncenin bütün sergüzeş ve seyahati (*Odysée'si*), kök ve menşe araştırması doludur. Nitekim biz felsefeyi ilk olgu araştırması diye tarif ettik. Bu geriye doğru irca bir yerde nihayet bulamaz, fakat muhakkak olan nokta şu ki, bu ilk olgu araştırması cehdi, bütün gerilme ve genişlemesile, bütün yeniden yaratmalarile (*recreation*), müphemden vazih geçişi ile, bütünler ve *structure*'leri otomatizmler ve stéréotype'lerden, şuru şuuraltından ayırmaları daima mevcuttur.

Hareket, değişme, hayat, ruh ve iştirak (*participation*) varlığın bütün derecelerindeki ilk olgu karakterini taşıyorlar. Bu ilk olgu bir çok görüş noktalarından incelenebilir: A, akıl-dışı (*extra-rationnel*) mahiyeti bakımından bedahat mantığı ile değil, kalp (veya gönül) mantığı ile, yaşanmış halin doğrudan doğruya kavranması ile elde edilebilir. Augustin, Gazalî, Pascal, Bergson, Scheler, menşe ve bazen konuyu ele alış farklarına rağmen umumiyetle aynı metodu kullanmışlardır.

B, Fakat bu ilk olgu, formel açıklamamıza mukavemet eden kendi zıtlık ve tamamlayıcılık karakteri ile beraber, bize bir tenavüp mantığı'nı (*logique d'alternance*) tatbik imkânı verir: bu da klasik mantığın hususî bir şeklinden ibarettir. Bu suretle, tamamlayıcı manzaralardan birini aydınlatmak için öteki manzara karanlıkta bırakılır: meselâ, süje-obje bütününde aynı şeyi yaparız. Yani ya süjeye veya objeye bakarız. Bu metod ilim için de zarurîdir.

C, Aynılaştırma veya aklileştirme için yapılan cehitler daima bilginin bütün derecelerinde *irrationnel* bir tortu bırakır: (Meyerson). Üçüncü haddin yokluğu prensipinden vaz geçen bir *plurivalente* mantık veya ihtimaliyet mantığı bu tortuyu eritir gibi görünür. Fakat zayıf dereceden bir ihtimaliyet'de dahi enzayıf dereceden zıt ve tamamlayıcı karakter devam eder. İhtimaliyet sifra yaklaştığı zaman o da sifra yaklaşır. Bu "limite irca" yolu ile ilk olgunun mahiyeti değiştirilemez.

Bu üç türlü yaklaşıma İrade ve Telkin halindeki âleme, yani varlığın zıt ve tamamlayıcı iki manzarasına nüfuz için alınacak tedbirlerdir. Bundan dolayı, dogmatik metafizikle, teknik düşünce ile (pragmatisme ile), ve sonu "isme" ile biten bütün ircacı doktrinler ile hesaplaşırsa, bize öyle geliyor ki, kat'î ilmin mevsuk (*authentique*) verileri [G. Bachelard], Teemmülcü felsefenin tavsifleri [Husserl], ve şuur metafizikinin sezîş metodu [Bergson], integral insana nüfuz bakımından aynı derecede makbul olabilir veya aynı gerçeğin ayrı birer açıdan ifadesi diye kabul edilebilir.

İlk olgu'nun ikinci karakteri çelişmezlik prensipine mukavemetidir. İlk olgu, aynı zamanda hem sürekli hem süreksizdir; şurada ve başka yerdedir. Platon'un ifadesile *pera ve apeiron*'dur. İlk olgu Platon'un Philebos da veya Theaitetos'da dediği gibi *mixte*'dir. Yahut Aristo'nun Metafizik'inin İlk kısmında hocasının şifahî derslerine baş vurmamak suretile bahs ve tenkid ettiği gibi *Dyade*'dir. *Dyade*, bir mantık tahlili ile hal edilemez, ve gerçekten çıkarılmış bir mantığa (*apophantique* mantığa) dayanan dogmatik metafizik onu ifade edemez.

İlk olgu "ayn" ve "gayr" (*même et autre*)dır. Onun varlığı ancak başkasında varoluş (*existence en autrui*)dur. İnsanî varoluş bu manâda bir kişi (*personne*)dir: kişi başkalarını aksettirdiği nisbette vardır, başkaları da onu projeter ettikleri nisbette vardır. Kişi ancak, kişilerarası karşılıklı bağlılık ile kaimdir. Bu kişiler-arası münasebetler dışında kişi hiç bir şey değildir. Bu kişiler-arası münasebetler kadrosuna Cemiyet, ve cemiyetin bir unsuru gibi görülen kişilere de fert diyoruz. Ferdi, bu manâda biyolojik uzviyet veya "tek" (*individuum*)den, kişilerle münasebeti olmıyan bir sürü veya kalabalıktaki parçadan ayrılmalıdır. Cemiyet ve fert kişiler-arası münasebetlerin iki manzarasıdır. Kişinin varlığı cemiyet veya fertle kaim değil, birbirine açık şuurları olan kişilerin karşılıklı bağlılığı (*interdépendance*) ile kaimdir. Kişiden önce ne cemiyet ne fert vardır. Fakat kişi, kişilerarası münasebetle kaim olunca, başka kişilerden müstakil ve münferit (*isolé*) bir kişi yoktur. Her kişi, onun varoluşunu çeken başka kişilere açık bir faaliyetler çekirdeğidir; ve bu faaliyete karşılıklı Bağlılık diyoruz. İlk olgu prensipine göre değerler âlemi, içtimâî ve ferdî karakterleri kendisinden çıkan *personnel* âlemdir.

İlk çağda filozof bu ideal değerler âleminin kâşifi idi. Fakat cemiyet te Temaşa ve Hareket tamamen ayrıldıkları için, filozofun rolü yalnızca değerler âlemini göstermekti. Filozof hakîmden ayrıldıkça harekete, *action'a* girmeye başladı. Henüz sarsılmamış olan cemiyette ideal değerlerin kâşifi, realitenin çapraşıklıkları elinde kurban oldu: Platon "ya Filozoflar hükümdar, ya hükümdarlar filozof olursa insanlar mes'ud olur" diyordu. Fakat tecrübeleri bunun imkânsızlığını gösterdi, filozof asırlarca çapraşık realitenin dışında kaldı.

Renaissance'ta filozof akıl düzenine göre yaşayan hakîm değil, cemiyeti sarsmak isteyen kahraman olarak meydana çıktı. Descartes'ın sırf metoducu ve *action'dan* uzak görüşüne rağmen, bu tip modern çağda gelişti. Fakat zamanımızda büyük içtimaî kaynaşmalar hareket ve temaşa'yı birleşmeye doğru götürmektedir: zamanımız *action* adamının rehberliğini ettiği İdeoloji'ler zamanıdır. Fakat ideolojiler *action'un* istediği sür'ate ve dinamizme uymak mecburiyeti ile ideal değerlerden ve gerçekten daima bir kısmını keserek, budayarak, şeklini değiştirerek hayata girmekte, sür'atli değişmeler halindeki hayatın istediği iğreti *slogan'larla* ifade edilmektedir. Filozof, bütün kat'î bilgilere dayanan, bütün ideal değerleri kuşatan görüşü ile ideolojilerin çapraşık yolunu aydınlatacak ışığı verecektir. Onun vazifesi her zaman olduğu gibi idealin bekcisi olmaktır. Fakat bugünkü vazifesi, kütleleri ideale götürmek iddiasında bulunan ideolojileri kontrol etmek, tenkid etmek, sahtelerini, yarım gerçeğe ve yarım ideale dayananlarını meydana çıkarmak, insanlara idealle gerçek arasındaki hakiki yolları göstermekdir. Bunun için, her zaman olduğu gibi filozof, ilimlerin yardımından faydalanacaktır. Onun bu zahmetli işde ihtisas bilgilerinin verdiği en sağlam verilere, gerçeğin tam ve bütün olarak kavramasına ihtiyacı vardır. Cemiyet filozofsuz gidebilir: tıpkı bir çiftçi zıraî kontrolsuz, bir gemi rehbersiz bir müddet gidebileceği gibi! Bu kontrol ihtiyacı henüz uyanmamışsa çiftçi ve gemi başına gelenleri talihte ve tesadüfte bulur. Bu şuur uyanmaya başladıkça cemiyetin de geniş ölçüde filozofa ihtiyacı uyanacaktır.

QUELQUES NOTES SUR LE PROBLEME DES VALEURS ET DE LA CROYANCE

HILMI ZIYA ÜLKEN

Avant d'aborder le problème de l'homme tel qu'il est posé dans la philosophie de notre siècle, demandons nous comment nous savons, nous apprécions quelque chose, et comment nous croyons à quelque chose de la même manière qu'on la traite dans la philosophie classique. Ce recours à la tradition provient d'abord de l'insécurité de l'atmosphère philosophique dans laquelle nous respirons. A quoi sert de commencer par l'homme, si notre connaissance n'est basée que sur la science, et la science doit être confirmée par l'épistémologie? A quoi sert de commencer par l'ontologie, si celle-ci repose sur des données tirées des mêmes sciences ou de la connaissance empirique qui attendent leurs critiques de la part de la théorie de la connaissance ou de la logique?

Comme une hypothèse provisoire, je parts de l'analyse de la connaissance, bien que je sache qu'elle soit abstraite, qu'elle doive être appuyée sur un être. Je sais que je sais, mais je ne sais pas encore ce que je sais, c'est à dire l'objet visé de mon savoir, objet qui peut être un aspect de la réalité, une de ses apparences, son vestige, son schéma, ou bien une chose entièrement imaginaire. Cependant, ce qui est sûre, c'est qu'un acte de connaissance contienne le sujet et l'objet, ces deux aspects indispensables sans lesquels la connaissance ne peut pas commencer ni se réaliser. Toute interprétation qui veut réduire la connaissance au sujet considère l'objet comme un dépendant insignifiant du premier, la conception incapable de résoudre le problème de la connaissance, ou bien c'est une interprétation voulant réduire le sujet à l'objet, c'est à dire une interprétation qui considère le sujet comme un dépendant-simulacre de l'objet, et qui est par conséquent incapable d'expliquer le problème de la connaissance. Une troisième explication qui pose le sujet et l'objet dans une même relation de synthèse, relation inconcevable ni spatialement ni temporellement ni logiquement, n'est pas plus heureuse que les précédentes. Sans entrer dans les détails, nous contentons nous de dire que nous commençons par l'acte de connaissance dans lequel le sujet et l'objet ne sont que deux aspects indissolubles, originels, intrinsèques dans la nature de l'acte, et surtout ayant des caractères contraires et complémentaires: ce qui est sujet ne peut jamais être en même temps objet, ce qui est objet ne peut pas être en même temps sujet. Des cartes en disant que dans l'acte de cogito il ya un point de départ d'une substance indépendant du monde voulait peut-être montrer que ces caractères dites opposés et complémentaires sont séparés l'un de l'autre; mais il nous semble que dans la proposition "je pense" le "je" est le sujet d'une pensée visant une autre pensée qui est son objet. Ils sont opposés, mais aussi complémentaires, sinon ils n'auraient pas l'existence dans un acte: si l'objet n'existe pas, le sujet aussi s'efface. Ya-t-il un transobjet et un transsujet en dehors de l'unité de cet acte? Cet un problème qui dépasse la portée d'une solution. Tant que nous restons dans le domaine épistémologique, nous devons la laisser sans réponse. Tous les arguments gnoséologiques qui veulent prouver qu'il ya le noumène doivent rester dans le cercle vicieux de

la conscience. Cependant, rien n'empêche de considérer la connaissance comme réelle, car l'objet visé n'est pas donné dans la conscience fermée, mais dans la réalité visée par la conscience ouverte. Le subjectivisme, avec toutes ses variétés telles que le solipcisme, l'immanentisme, le fictionisme est aussi erroné qu'un objectivisme avec ses variétés innombrables, par ce qu'il voit dans la connaissance que l'empreinte d'un sceau sur la cire.

Ce qui nous importe ici, c'est le problème des valeurs, étude axiologique de l'homme qui contient la connaissance comme un de ses secteurs. Nous ne savons pas si l'homme est un principe pour tous les problèmes philosophiques, principe proposé d'abord par Max Scheler dont la validité est extrêmement douteuse, car tous les arguments pour le confirmer sont tirés de la science anthropologique, même si l'on est dans son état le plus développé. Mais, nous savons déjà, comme disait Descartes avec beaucoup de raison, que nous doutons et nous croyons. A quoi nous croyons, de quoi doutons nous? Quels sont l'objet de notre activité? Qu'est ce que nous découvrons ou nous constatons? Toutes ces questions ne serviront pas seulement de chercher les bases de nos évaluations, mais en même temps de chercher ce que nous sommes. Car, la fabrication nous révèle aussi la nature du fabricant. L'étude des valeurs qui nous est la plus proche au point de vue de son immédiateté dans la conscience nous donnera la clé de l'étude de l'homme.

Qu'est ce qu'une valeur? Elle n'est pas une chose ou une notion, car celles-ci doivent être considérées comme valables, précieuses relativement à la valeur. Elle n'est pas non plus un jugement, car nous jugeons d'une chose ou d'une action pour attribuer de la valeur à cette chose ou à cette action, pour les évaluer, c'est à dire pour les mettre dans le cadre de la valeur. Il paraît qu'une chose peut-être dans le champ de la valeur ou hors de ce champ; un jugement sert à affirmer ou à nier la valeur, par conséquent la valeur les dépasse. Alors, elle est une sphère d'existence, distincte de la sphère des réalités. Etre en valeur, c'est être au dessus des réalités quotidiennes, cela veut dire être préféré ou choisi. La sphère de la valeur est une sphère qui nous oblige de faire des choix et des préférences.

Cependant, les théories divergentes sur la nature de la valeur s'imposent. D'abord pour une de ces théories c'est le sujet qui détermine l'objet de la valeur; le sujet psychologique, le désir nous dicte le cadre de nos conceptions de valeur¹; ou bien, c'est le sujet social, la conscience collective qui dispose de tous les jugements de valeur². Individuel ou collectif, le sujet n'a qu'un rôle secondaire dans la sphère des valeurs, car il ne vise que ce qui est immanent à la conscience, il ne peut pas dépasser cette limite et ne peut jamais créer une sphère dépassant la réalité. En outre, si le sujet vise un objet imaginaire, cela veut dire que l'objet n'existe pas en réalité. Alors, il serait impossible de distinguer les inventions imaginaires de la conscience de la sphère ontologique de la valeur, c'est à dire l'illusion de l'idéal.

Tandis que pour d'autres théories, c'est l'objet de la valeur qui détermine le sujet évaluant : l'objet est considéré comme une sphère ou l'ensemble des sphères des réalités, ou bien l'objet est considéré comme une sphère axiologique, mais immanente

¹ Comme les théories de Schopenhauer, de Müller-Freienfels, etc.

² Comme les théories d'Emile Durkheim et de ses émules, par exemple de C. Bouglé. Pour notre théorie la logique des valeurs est inclus dans la sphère des valeurs et ne peut être étudié que par elle : juger la valeur d'une chose veut dire constater qu'elle entre dans le cadre d'une sphère autonome. Cependant, les opérations du raisonnement logique peuvent être étudiées indépendamment de leur contenu axiologique, alors elles forment avec les mêmes opérations de la logique de la réalité une nouvelle sphère de l'être idéal.

à la conscience. Dans les deux cas, la valeur est inexplicable; car, la réalité ne peut pas créer l'idéal, cette sphère qui la dépasse. Ni la possibilité logique ou psychologique qui se réaliseront dans l'avenir, ni la prévision d'une étude déterministe se projetant à l'avenir ne peuvent tenir la place de la valeur ou de l'idéal. Il n'y a aucune relation entre un présage ou une prédiction astronomique et un idéal moral. Même quand l'objet est considéré comme une sphère axiologiques dans le cadre de la Conscience, les mêmes inconvénients surgissent: les moeurs et les coutumes d'une société donnée ne contraignent les sujets qu'à la condition qu'on ne les prend pas comme des données sensibles et relatives.

Dans l'acte d'évaluation, nous ne sommes pas devant une unité primordiale du sujet-objet; le sujet est dépassé par l'objet axiologique, ils sont distincts. Le sujet doit transcender soi-même pour atteindre l'objet, ce qui est inconcevable en tant que nous sommes dans le cadre épistémologique: comment une telle transcendance est-il possible tandis que nous n'atteignons que les objets visés dans l'acte intentionnel: objet réel, schématique historique, imaginaire ou abstrait, mais toujours un objet qui est nécessairement une donnée de la conscience. Il faut ajouter que ladite conscience n'est pas psychologique, elle englobe toutes les données de la connaissance humaine et signifie l'ensemble des données réelles ou possibles de la conscience se déroulant dans le temps que nous pouvons l'exprimer par le nom de Présence: sont présents toutes les données de la conscience actuellement perçues ou imaginées, ainsi que les données qui la seront à l'avenir. Dans ce sens, Lavelle définissait l'Être comme la Présence totale. Ainsi considérées, la réalité et l'idéal se mêlent et il n'est pas possible de démontrer l'existence d'une sphère dépassant la réalité. De même, tous les actes intentionnels sont dirigés à un objet présent: dans la perception, dans l'attention, dans le jugement, ainsi que dans la préférence (exactement dans la conception de Max Scheler) nous n'atteignons qu'une donnée de la conscience présente, réelle ou imaginaire, actuelle ou virtuelle, etc. Tandis que la sphère des valeurs est la sphère distincte de la connaissance, car dans celle-là l'acte intentionnel est coupé en sujet et en objet séparés; par suite, elle est une sphère qui transcende la conscience, ou bien en d'autres termes elle dépend à l'être non seulement présent, mais en même temps absent. Absent ne veut pas dire néant: elle signifie la privation d'un état ou d'une manière d'être dans laquelle une autre manière d'être peut la remplacer. L'être ne peut pas se diriger vers le non-être car celui-ci n'existe pas, mais il peut se diriger de la présence vers l'absence, car il peut intégrer son insuffisance, ses déficits par ses réalisations successives. L'expansion de l'être n'est possible que de la présence vers l'absence; et nous devons chercher la sphère de l'idéal et de la valeur dans ce passage de l'être.

Parmi les actes de la conscience il y a un seul qui ne vise pas un objet présent, c'est celui de l'acte du besoin, dans lequel l'objet est nécessairement un objet absent: quand je dis "j'ai besoin de quelque chose" cela ne signifie pas la même chose quand j'avais exprimé "je pense ou je perçois quelque chose", car, dans ce dernier cas les objets signifient une donnée actuelle ou possible de la conscience, tandis que dans le premier cas il n'a aucun objet réel, imaginaire ou représenté. Il s'agit que d'une privation d'objet, d'un état absent par lequel notre acte de conscience est attiré: la faim est l'acte du besoin attiré par l'absence ou la privation d'une chose quelconque. L'absence étant la privation, on pourrait dire que c'est la privation d'une chose présente, comme dans le cas de la faim ou de la soif. Mais, même dans ces cas là qui sont les degrés les plus inférieurs de l'absence, nous sommes devant le passage du présent à l'absent, mou-

vement de la vie qui a la puissance d'un élan vers ce qui se réalisera, c'est à dire vers ce qui n'est pas encore réel, dont il est totalement dépourvu de contenu. Il ne faut pas le confondre avec le possible logique ou psychologique, car dans ces derniers le possible n'est pas un enveloppe vidé de son contenu, un moule qui attend le remplissage, mais il est l'espoir de la prolongation de l'actuel, l'élargissement indéfini du réel tandis que dans l'absence le virtuel de l'être présent n'a aucun rôle et il laisse l'activité à ce qui nous attend, à l'avenir efficace sur nous.

Nous avons donné un exemple de la vie ordinaire. Mais l'absence ne se présente pas toujours à un degré si inférieur. Elle peut être l'absence de la réalisation d'une vie, l'absence de tout de qui est nécessaire pour une intégration, l'absence de la régulation et de l'ordre, l'absence de la sécurité, et de la sérénité, bref, l'absence qui ne consiste que par la conscience d'insuffisance de soi-même. Toutes ces notions sont posées négativement, sinon, dans leur état d'absence elles ne pourraient pas être représentées. Alors, l'absence devient transcendance. Dans tous les cas, c'est elle qui détermine le sujet en l'attirant vers lui comme vers un gouffre. Cependant, le sujet attiré par l'objet absent devient actif comme le premier. De la dialectique entre le sujet visant l'objet transcendant, attiré par lui et l'objet visé par le sujet qui cherche l'absent naît la valeur qui se réalise dans la conscience et par le contenu de la conscience.

* * *

Nous pouvons distinguer trois sortes de valeur :

A. L'acte de sujet visant l'objet transcendant se réalise par les données de la conscience. Bien qu'il vise l'absent, il devient présent par les contenus conscients: ou bien ces contenus sont sensibles, alors il devient la technique, ou bien ces contenus sont des concepts et dans ce cas là la valeur est gnoséologique, ou la connaissance; ou bien, ces contenus sont entre les sensibles et les intelligibles, ils sont des images qui répondent à l'affectivité et à l'imagination, alors nous aurons la valeur esthétique. Dans ces trois cas les valeurs sont immanentes. C'est à dire, bien qu'elles soient attirées par la transcendance, elles se réalisent dans la conscience immanente.

B. Le sujet visant l'objet est déterminé strictement par l'objet transcendant: la valeur ne se réalise pas par les données sensibles, mais elle se réalise au delà de leur sphère. Car, dans ce cas là, c'est l'absence qui prédomine; c'est elle qui met l'accent sur la valeur. Alors, la valeur dépasse la portée de la sphère de la connaissance, et forme une sphère nouvelle: la croyance. Mais une transcendance aveugle, la nature n'est pas disponible à éveiller l'acte du besoin de subsistance chez le sujet visant un objet transcendant. Il faut qu'elle soit personnelle, consciente. Ya-t-il une telle sphère de transcendance, une absence dans laquelle le principe actif et personnel pouvant attirer l'acte du besoin? Il y en a au moins une qui n'est que la sphère de la morale. L'homme est absent pour l'homme, mais cette absence est par essence personnelle et active. Si l'homme est pris en tant qu'absence, éveillant l'acte du besoin d'intégration chez le sujet personnel, la relation entre les hommes est une relation interpersonnelle: la personne attire la personne, elles se complètent l'une l'autre en tant que personne, c'est à dire avec toute leur autonomie respective. C'est le cas faustien, dans lequel l'homme ayant son individualité autonome est ouvert aux autres hommes. Mais si l'homme est pris dans la présence, c'est à dire comme un donné sensible parmi les autres données, il n'est qu'un des contenus de la connaissance; il n'est pas un objet de croyance comme il

était arrivé dans le premier cas. Alors, l'homme est dégradé à l'objet de la valeur technique: les hommes considèrent les uns les autres comme des outils maniables: c'est le cas méphistophélien, dans lequel l'homme prend les autres dépourvus de l'individualité autonome, les considère non comme des fins, mais comme des moyens¹. La sphère de la morale est la sphère de la croyance à la personne humaine.

Cependant, la morale n'est pas le cas unique de la sphère transcendante dans laquelle le principe conscient et personnel est dominant. Il y a une autre sphère, basée sur la croyance, sur la transcendance du principe personnel: c'est la religion. Pour qu'il y ait la religion, il faut que l'absence soit le principe d'activité et de conscience et qu'elle soit exempte des caractères transcendants de la nature aveugle. L'infinitude et l'immensité de la nature sont remplacées ici par l'éternité active et consciente. C'est elle qui attire l'acte du besoin chez le mystique, c'est elle qui engendre l'Amour pour l'union avec Dieu. Cependant, l'acte de foi est un acte d'espoir et désespoir entre lesquels le croyant est toujours en lutte: il passe de l'angoisse à la sérénité, de la sérénité à l'angoisse. Hallaj Mansour avait raison de dire en ce sens, que la distance infranchissable entre Dieu et l'homme allume chez ce dernier l'Amour divin, en même temps que le désespoir: Kierkegaard et Hallaj Mansour parlent presque des mêmes états mystiques avec la même dialectique. Mais la personne divine est inaccessible et l'homme reste à côté de cette transcendance dans le désespoir de l'échec². Dans tous les deux cas, dans la morale et dans la religion, la valeur est transcendantale et dépend au domaine de la croyance: elle appartient à la relation de la personne avec la personne; enfin, elle donne naissance à la responsabilité et à l'obligation. Ainsi l'homme se sent autonome en se soumettant volontairement à une contrainte imposée. Ici, nous envisageons la liberté humaine de point de vue de sa maturité dans le for intérieur de la personne; tandis qu'elle n'apparaît pas à la phase des valeurs immanentes.

C. Les autres valeurs sont les normes qui se manifestent dans l'échange et la circulation des valeurs immanentes. Elles ne sont pas valeurs en elles-mêmes mais elles servent exprimer les valeurs précédentes qui sont productives. Ce sont les valeurs ou les normes suivantes: 1 valeur juridique ou la norme qui sert à mesurer la rencontre ou l'échange des actes humains; 2 valeur linguistique, ou la norme qui sert à mesurer la communication et l'échange des représentations et des sentiments humains; 3 valeur économique ou la norme d'échange des produits matériels et spirituels, technique, gnoseologique et artistique des hommes.

Un cycle des valeurs est un cycle dialectique entre le sujet axiologique, l'objet transcendant ou absent et l'objet sensible. Et, par suite, il est un processus d'évaluation. Dans tout cycle des valeurs l'objet sensible ou le contenu de valeur et le sujet ou la personne axiologique naissent du même acte de valeur. La formation de l'un de ces deux termes fait naître le second. Ainsi se développent toutes les facultés humaines dans la personne axiologique en fonction du cycle des valeurs. Dans l'acte d'évaluation la formation du contenu de valeur détermine la personne axiologique, et la personne axiologique détermine le contenu de valeur.

a) L'évaluation est nécessaire en tant qu'elle procède de la virtualité du sujet axiologique. Cela veut dire que la puissance axiologique qui sera actualisée détermine le degré d'efficacité de la valeur dans l'avenir. En ce qui concerne la nécessité axiologique, il faut tenir compte, aussi les conditions d'existence dans toute évaluation.

¹ Ce qui a été vu par Kant dans ses *Fondement de la Métaphysique des Moeurs*.

² Le Cas de Karl Jaspers.

b) L'évaluation est spontanée en tant qu'elle est basée sur la faculté de choix de l'acte de la conscience actuelle. C'est à dire, le choix axiologique ne s'appuie sur aucune potentialité, elle n'est pas comparable à l'énergie matérielle, elle ne peut pas se condenser comme l'énergie potentielle, elle commence d'elle même, dans son actualité, elle se dirige vers l'avenir sans avoir la finalité, elle est spontanée. Mais celle-ci ne doit pas être confondue avec la liberté axiologique de la personne qui se révèle dans un état évolué.

c) La liberté axiologique naît de la conscience de la force contraignante de la transcendance devant laquelle la spontanéité n'est pas évanouie et elle devient la responsabilité et l'obligation qui se réalisent dans la morale et dans la religion. L'homme se sent responsable, cela veut dire qu'il se voit obligé à l'interrogation dialectique de la transcendance consciente et personnelle, l'interrogation qui rapproche et éloigne infiniment les personnes sans jamais les unir.

* * *

A. Peut on réduire le monde à un fait primitif? Bien que les réponses de la science moderne, des doctrines philosophiques de l'histoire, et de la philosophie reflexive d'aujourd'hui fussent assez divergentes¹, il y a entre eux plusieurs points de contact qu'ils nous donnent l'espoir de les rapprocher. La caractéristique du fait primitif paraît être similaire dans les données immédiates de la conscience et dans les données de la science, particulièrement de la physique moderne. L'analyse des données de la science au point de vue de la théorie de la connaissance et la description phénoménologique se rencontrent dans une constatation de l'ontologie moderne: la philosophie est la recherche continuellement rétrograde du fait primitif.

B. Est ce qu'on peut constater le fait primitif par une opération de notre logique? Logique classique, ou logique symbolique, logique bivalente ou logique plurivalente, logique de certitude ou logique de probabilité impliquent un certain formalisme rigide ou souple qui les rapproche en un point commun: le défi à la réalité. Le caractère tautologique de tout formalisme en est témoin. Cependant, ils laissent leur hostilité, ils s'en servent réciproquement². Il nous semble que la logique d'évidence défigure la nature de l'être. Depuis Platon on a fait beaucoup d'efforts pour réduire l'être à la logique: mais toutes ces tentatives ont laissé des résidus extrarationnels qui ne sont que le signal de leur épuisement³. C'est en vain qu'on a essayé d'entrer à l'être par la logique, par l'épistémologie et par la métaphysique dogmatique. Car, toutes ces tentatives n'étaient que des rationalisations successives pour réduire l'irrationnel à la limite. Au fur et à mesure que cette méthode de réduction se réalise, le résidu extrarationnel apparaît dans tous les domaines de la connaissance. Ainsi il faut insister sur le caractère extrarationnel du fait primitif.

C. Le fait primitif est le mouvement, ou dans un sens plus profond le changement. Le mouvement présente le rythme de tension et d'extension: être tendu pour se diriger vers quelque chose qui est distincte de lui, mais qui sera conquis et intégré; être étendu pour envelopper tout l'être et de ne laisser aucune distinction. La reflexion

¹ Ces problèmes dépassent la portée de notre article.

² Gonthier cherche les points de contact entre les mathématiques et la réalité, mais ce contact ne nous paraît pas originel, il ressemble plutôt à un mariage après le divorce.

³ Pour ne pas énumérer une liste des peuseurs dans l'histoire de la philosophie, nous rappelons seulement les noms de Plotin, N. de Cusa, Pascal, Jaspers, etc.

philosophique nous révèle le même processus rythmique dans le mouvement contractile et dilatant de la volonté et de la suggestion. Tout acte d'attention est suivi par un acte de détente. La conscience se développe dans un rythme continu de cette alternance declinal et de synclinal, d'un certain mouvement ondulatoire, soumis à la loi de l'habitude.

D. Dans la philosophie contemporaine, l'habitude est interprétée de deux manières opposées. Chacune de ces interprétations est aussi erronée que l'autre, car, elles mettent au jour un aspect de l'être sans tenir compte le rôle du second. Si l'on pénètre au fond du fait, on voit que l'habitude n'est que ce fait primitif, élan rythmique, qui distingue par le même mouvement deux champs divergents dont l'un ne consiste que par l'autre, l'un est indispensable pour le second et réciproquement.

Avant d'entrer en matière, nous parlerons quelques mots sur la nature de ces théories. Selon la première, l'habitude n'est que la répétition mécanique qui engendre la conscience: de la répétition on passe à l'automatisme, et de l'automatisme à l'association et à la mémoire. Selon cette théorie, tout ce qui existe dans l'esprit découle de la matière. Cette interprétation proposée d'abord par Hume a trouvé beaucoup d'adeptes parmi les psychologues et les sociologues aussi bien que les philosophes du siècle passé. Selon la seconde théorie, l'habitude est la dégradation de l'esprit en s'approchant de plus en plus à la matière par la réduction à la limite: par une expression allégorique de Maine de Biran, elle est l'infinitésimal de la conscience. Cette interprétation était proposée par ce dernier contre la thèse de Hume et de Condillac, et était suivie par Ravaisson et Bergson. La première théorie voulait réduire le monde de l'esprit et des valeurs aux manifestations mécaniques de la matière, à l'automatisme: ainsi qu'elle avait trouvé un champ d'application dans la sociologie en explication de la personnalité humaine et son autonomie morale par la différenciation et la division mécaniques des institutions. La seconde théorie voulait par contre, expliquer la formation des institutions stéréotypées par les comportements spontanés dans les petits groupes, la société mécanisée par les petites sociétés libres et sans contrainte: c'est le cas soutenu par Moreno, Gurvitch, etc. en suivant G. Tarde, Bergson de loin.

E. Réflexions sur le fait primitif, sur son caractère dichotomique nous révèle la nature de l'habitude. Elle ne procède ni de l'esprit libre vers l'automatisme, ni de l'automatisme vers la liberté personnelle. Elle est l'acte par lequel la conscience est distinguée des automatismes en procédant par un effort de concentration dans une conscience confuse, grâce au mouvement rythmique de tension et d'extension. La répétition n'a aucun rôle dans l'habitude, ou bien s'il y en a certain rôle, cela n'est pas une répétition ordinaire, mais une concentration progressive. On s'habitue même en une fois, et dans tout acte d'habitude la conscience est distinguée progressivement de l'inconscience. L'évolution de l'habitude est l'évolution parallèle de la structuration, ou de la conscienciation et de l'automatisation, et l'un de ces termes est indispensable pour l'existence de l'autre; loin d'avoir une relation de causalité entre eux, il sont produits par le même processus de concentration qui n'est que l'habitude.

Dans le domaine axiologique, l'habitude détermine les conditions d'existence de l'évaluation: 1. d'un côté, la structuration correspond à la formation des valeurs; 2. d'autre côté, l'automatisation correspond à la formation des moeurs et des coutumes, des mécanismes des institutions sociales. Mais, ces deux côtés ne sont pas réciproquement la cause de l'autre.

Dans les anciennes conceptions axiologiques et sociologiques formées sous l'influence de ces conceptions philosophiques, on était enclins à expliquer la genèse de la vie sociale

ou bien par les spontanéités telles que nous avons vu chez Maine de Biran, chez Bergson, chez Gabriel Tarde, enfin avec certaine nouveauté éclectique chez Moreno et chez Gurvitch, ou bien on voulait expliquer le monde des valeurs et des personnes par les mécanismes sociaux, telles que nous lisons chez Marx, chez Spencer, chez Durkheim, etc. Ces explications sont les conséquences des théories philosophiques sur l'habitude que nous avons déjà critiqué.

F. Le processus d'habitude, celui du mouvement rythmique d'attention et détente produit deux processus parallèle organique et psychique qui se déroulent en s'emboitant: ce sont la volonté et la suggestion. Le monde comme volonté se manifeste par ses effets tension, effort musculaire, attention psychologique, activité d'intelligence et de passion. Dans toutes ces activités spirituelles l'être nous apparaît comme un arc tendu: aussi bien intellectuelle, qu'affective et active, la vie spirituelle a toujours le même caractère. Il sera faux de dire que l'intelligence est une sorte de détente, sous prétexte qu'elle a la fonction pragmatique; car, c'est en elle que l'esprit est le plus polarisé, c'est par elle qu'il est le plus tendu, enfin, c'est par elle aussi que nous avons la pensée discursive la moins pragmatique. De même, la vie affective est la plus tendue, la plus intense dans la passion. Enfin, ces deux facultés de l'âme sont tellement solidaires en tant que les aspects de l'être tendu, qu'elles complètent la volonté autant qu'on pourrait dire qu'elles forment un corps unique avec la volonté. Considérée exclusivement comme puissance de volonté, la situation de l'homme dans le monde est une situation de lutte et de conflit. Autant qu'on est tendu autant qu'on est séparé de son objet, aussi bien qu'elle soit personne humaine: pour vaincre et dominer, il faut que le sujet soit l'ennemi de son objet. Le monde comme volonté aboutit ou à la réussite ou à l'échec s'il ne s'agissait que de dominer l'objet. Le monde comme suggestion se manifeste dans tous les degrés de l'être comme extension, étendue, contention, imagination, la contagion affective, finalité inconsciente, etc. Ici, la situation de l'homme dans le monde est la communication entre les consciences¹, la participation à l'être. Le sujet axiologique se prolonge et se dilate pour trouver ses racines dans l'inconscient, dans l'organisme, dans le potentiel psychique, il aspire de s'identifier avec les autres sujets, avec l'être. La domination est remplacée par l'amour et la sympathie, la mécanisation par l'intégration intuitive. Le monde comme suggestion tend enlever la dualité axiologique de sujet et d'objet par l'amour et par l'union.

G. Ces deux facultés de l'homme s'emboitent, se succèdent et se complètent. Une seule, ne peut jamais assurer la persistance de l'intégrité personnelle. Si le rythme fondamental de l'être humain se dissout par des facteurs extrinsèques, l'homme décline et s'enlise dans une seule faculté, perd son évolution harmonieuse et tombe au degré d'un être déchiré. Les facteurs dont nous avons parlé sont ceux qui modifient profondément les conditions d'existence de l'homme. Et toutes ces modifications influent sur la perte de l'intégrité personnelle: la fréquence des échanges, la croissance des communications, l'augmentation des concurrences renforcent la puissance de lutte et de tension. Le monde comme volonté réprime le monde comme suggestion. La dualité commence chez l'homme. De telle manière que le premier est sur le point d'éclipser le second. Les crises de la culture européenne depuis la fin de la cité grecque, les conflits entre la raison et l'esprit, le temporel et le spirituel, le matériel et le moral proviennent de cette dualité. Le matérialisme, sous sa forme exagérée et la plus négatrice, est devenu l'existen

¹ La Réciprocité des Consciences de Nédoncelle ou la Communication de K. Jaspers.

tialisme nihiliste. Mais la situation close d'un cercle culturel, la perte de ses contacts avec le monde affaiblit sa puissance de lutte. Le monde comme suggestion réprime le monde volonté, la dualité chez l'homme réapparaît; mais cette fois-ci, le spirituel prime le corporel, le surnaturel écrase la nature. Une grande part d'activités contemporaines des anciennes civilisations de l'Orient, particulièrement en Inde et en Islam, nous en donnent des exemples fréquentes. Le mysticisme hindou, les Yogis, le fakirisme, la mortification dans certains Ordres religieux¹, l'introversion exagérée qui trouble le sens du réel entre dans un état morbide de suggestion incontrôlée.

H. Pour chercher des moyens contre la désintégration de la personne humaine il faut prendre des mesures pour influencer sur leurs conditions d'existence. L'occidental souffre de la tension et de l'angoisse, tandis que l'oriental souffre de la perte du sens de la réalité. Ces deux mondes ont leur vice et leur vertu. Ils ne peuvent pas prétendre dans l'état actuel de la crise morale et intellectuelle du monde qu'ils pourront se suffire à eux même. La conquête du monde par le gonflement d'une culture enfermée à soi-même, cette illusion qui assombrit depuis des siècles la pensée de l'homme, d'Alexandre jusqu'aux impérialistes modernes doit disparaître. Le seul remède, c'est d'admettre la réciprocité des consciences, l'impossibilité de la persistance d'une conscience ou d'une culture fermée, affirmer ce qui manque chez lui et d'avoir la bonne volonté pour le compléter par les vertus des autres, d'entrer en contact et même en collaboration avec toutes les cultures du monde, Et cela n'est possible que par la compréhension affective, à condition que l'on ait des égards réciproquement. Car, si l'homme intégral n'est pas réalisé, l'homme est ennemi de soi-même.

Bien qu'il doive procéder par sa spontanéité je voudrais attirer l'attention que cette spontanéité n'est pas la liberté personnelle car, celle-là n'est ni le principe ni la conséquence d'un processus axiologique².

* * *

Au lieu de commencer par l'homme, le point de rencontre de toutes les aventures de l'Odyssée de l'Être nous avons choisi la méthode épistémologique et axiologique qui peut amener, en dernière instance, au problème de l'homme. Dans le premier cas nous étions obligé de l'appuyer sur les données de la science qui seront à leur tour le sujet d'une critique philosophique. Dans le deuxième cas, celui que nous avons choisi, nous commençons des données immédiates et nous procédons par la méthode de réduction qui nous amène à la recherche d'un fait primitif. Cette réduction rétrograde est inépuisable, mais ce qui est certain ce que cet effort de la recherche du fait primitif existe toujours, et en lui que nous trouvons identifié le fait primitif et le commencement absolu de la philosophie.

Trois sortes de rapprochement au fait primitif, au point de vue de sa nature extrarationnelle non par la logique d'évidence mais par la logique du coeur, au point de vue de son caractère contraire et complémentaire par la logique d'alternance qui n'est qu'une application particulière de la logique classique, au point de vue de la recherche d'identité comme avait fait E. Meyerson, par la réduction au résidu irrationnel sont des mesures à prendre pour pénétrer au monde comme volonté et comme suggestion, les aspects contraires et complémentaires de l'être.

¹ H. Z. Ülken. L'Orient et l'Occident dans "Humanisme et Education en Orient et en Occident, 1952, Unesco, Paris.

² Le spontané est pris comme l'opposé du provoqué, par ex. l'instinct spontané.

Un autre caractère du fait primitif est sa résistance au principe de non-contradiction; le fait primitif est continu et discontinu, il est là et ailleurs, il est *pera* et *apeiron* comme disait Platon. Le fait primitif est le mixte exposé dans les dialogues Philèbe et Théétète du philosophe. Ou bien il est la dyade selon l'expression d'Aristote dans la première partie de sa Métaphysique, en recourant au témoignage des cours oraux de son maître. On ne peut résoudre la dyade par une analyse logique; quant à la métaphysique dogmatique basée sur la logique apophantique, celle-ci est incapable de l'exprimer.

Le fait primitif étant le même et l'autre, son existence n'est qu'une existence en autrui. L'existence humaine est, en ce sens, une personne: celle qui consiste dans les relations personnelles. En dehors de ces relations la personne n'est rien. Nous disons société, le cadre ou la structure de ces relations, et nous disons individu la personne considérée comme un élément de cette structure. En d'autres termes, la société et l'individu sont deux aspects des relations axiologiques interpersonnelles.

17. 3. 1959, İstanbul

İSLÂM HUKUKUNDA ADALET ESASLARI VE ADALET TEŞKİLÂTI

Prof. Dr. ŞAKİR BERKİ

(Evvəlki sayıdan devam)

3. İcma

A — İcma ın mahiyeti ve benzerlerinden farkı.

Hukukî manasında, hukukî bir mesele hakkında içtihad yaratmaya muktedir maruf hukukcuların reylerinde ittifak demektir ki, İslâm Hukukunun üçüncü kaynağıdır.

İçtihadla icmayı yekdiğerine karıştırmamak lâzımdır: her ikisi de bir ihtilâfın hallinde müessir olmakla beraber, icma, bütün kaaziler yani hâkimler tarafından riayeti mecburî ve hilâfına şahsî içtihadın muteber olamayacağı bir hukuk kaynağıdır. İçtihad ise, her hakimin icma bulunmadığı takdirde kendisi kanun vâzı olsa idi ihtilâfı hal ve davayı bir hükme bağlamak için nasıl kaide tatbik eder idi ise o kaideyi tesis eden reyidir ki, şahsî dir ve diğér hâkimleri, ihtilâf benzer mahiyetde olsa bile bağlamaz. Hatta içtihadı tesis etmiş olan hâkimi bile müteakip benzer meselelerde bağlayıcı mahiyetde değildir. Bu meseleye ilerde yeteri kadar temas olunacaktır. Demek oluyor ki, kanunda ve örfü âdetde hüküm bulunmayan hallerde hâkimin resen hareket ve içtihad serbestisini ilân eden İsviçre Medeni Kanununun 1 inci maddesinin 2 nci fıkrasındaki kaide, İslâm hukukunun meçhulü değildir ve bütün hâkimlere tanıdığı makul ve zarurî bir esas olarak tatbik olunmakta idi. İslâm hukukunda her içtihadın muteberliği ve muhteremliği “İçtihad içtihadla nakzedilemez” şeklindeki vecize ile ifade olunmaktadır. İcma ise, bir mesele hakkında içtihad yaratabilecek vukuf ve kıymeti hâiz olan hukukcuların hepsinin oy birliği yapmalarıdır. Biraz sonra şartları izah edilecek olan İcmayı bu günkü Tevhidi İçtihadla kıyasa imkân var ise de, bu kıyas her iki müessesenin oynadıkları kazaî rol bakımındandır; mahiyetleri itibariyle değildir. Zira şimdi görüleceği üzere, Tevhidi içtihad ile İcma arasında mahiyetleri itibariyle pek mühim farklar mevcuttur. Evvelâ Tevhidi içtihad ile İcma ın müşterek rolünü kaydedeceğiz: Bu gün Tevhidi İçtihad kazaî kararlarda yeknesaklığı temin maksadiyle ihdas edilmiş resmi bir İçtihadıdır. Mahkemelerin içtihadı aksi olsa bile hâkim Tevhidi İçtihadla hükmetmek mecburiyetindedir. Kendi içtihadı ile karar veremez. Umumî Hey’et kararları hakkında da hüküm böyledir.² İcmanın rolü de bundan ibarettir. Kaazî, yani hâkim, kendi içtihadı başka türlü olsa bile İcma ile hükmetmeye mecburdur.

¹ Ömer Nasuhî Bilmen, Hukuku İslâmiye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu, İstanbul, 1949, Cilt. 1, sah: 165-172; Ali Himmet Berki, İslâm Hukuku, Ankara, 1955, sah: 13.

² Hâkim, Temyiz Dairelerinin vermiş olduğu karara uymak mecburiyetinde değildir. Kendi kararında İsrar da edebilir. Bu, İslâm hukukunda içtihad içtihadla nakzedilmez” kaidelerinin modern usul kanunlarında da tatbik edilmekte olduğunu gösteren bir esastır. Kararında İsrar eden hâkimin İsrar kararını artık Temyizin hükmü tetkik eden dairesi tetkik edemez; Umumî Hey’et tetkik eder. Umumî Hey’etin kararı kat’idir. Ya Temyiz Dairesinin rey’ini, veya Hâkimin İsrar kararını tensib eder. Bu hususda bakınız: Şakir Berki, Hukuk Muhakemeleri Usulü, Ankara, 1959, s. 88. Şurada işaret edelim ki, Taraflar İsrar kararını Temyiz etmedikleri takdirde, ısrar eden hâkim ısrar kararını Temyize resen göndermez. Zira ısrar kararı da yeni bir hükümdür, binnetice taraflarca temyiz edilmesi şarttır. Edilmediği takdirde, adalet, Temyiz mahkemesinin bir dairesinin menfî rey’ine rağmen hâkimin içtihadı ile tecelli etmiş sayılır. Temyiz müddeti içinde temyiz edilmeyen ısrar kararı kaziyeci muhkeme teşkil eder.

Görülüyorki, Tevhidi İctihad ile İcman oynadığı rol aynıdır, yani kazada vahdeti temindir. Roldeki bu benzerliğe rağmen İcma ile Tevhidi İctihad arasındaki farklar çok bâriz ve üzerinde durulacak kadar derindir:

1) Tevhidi içtihat ekseriyetin içtihadı da olabileceği halde ekseriyetle İcma olamaz. Bir devirde Kur'an ve hadisleri içercesine bilen meşhur hukukçuların hepsi bir meselede ittifak etmedikçe, icma teessüs edemez. Bina-enaleyh, içtihad sahibi 100 hukukçudan biri bir meselede aksi reyde olsa, 99 u ittifak etse, kadı, yani hâkim içtihadında kaideten serbestir. Bu, içtihadın içtihad ile cerh edilemeyeceği kaidesinin bir neticesidir³.

2) Tevhidi içtihad resmen kazâ ile mükellef zevatın rey'i olduğu halde, icma için rey sahiplerinin memur olmasına lüzum yoktur. İlim mehafilinde otoritesi ve şöreti mevcut her hukukçunun icmayı tesiste hakkı vardır.

3) Tevhidi içtihat bazan kanun ve nizamnamelere muhalif olması halinde riayeti mecburi olduğu halde, icma islâm hukukunun, Anayasası ve ana kanunları ile hukuk prensipleri hükmünde olan Kur'anı Kerim ve Hadislere, umumî ve şâmil ifade ile, sünnete aykırı olamaz. Binnetice bu hukuk kaynaklarına muhalif olan icma⁴ karşısında kadı⁵ şahsî içtihadı ile hükmetmek selahiyetini muhafaza eder. Ancak Kur'an ve sünnetde hüküm varsa içtihad edemez. O hükümleri tatbik eder. Hüküm yoksa, Kur'an ve hadislere muhalif düşmeyen şahsi bir içtihad ile hüküm vermeye mecburdur⁶

Keyfiyet modern mevzuatın tamamen aynıdır. Bugün de medeni kanunlarda⁷ kanunda ve örfü adette ihtilafı halleden bir kayıt mevcut değilse, hâkim kendisi kanun vâzı olsa idi nasıl hükmeder idi ise öyle hükmeder, davayı neticelendirmeğe mecburdur. Medeni Kanunun hâkim için "kendi kanun vâzı olsa idi nasıl hükmeder ise öyle hükmeder" mealinde sevk ettiği bu hükmü (hakim içtihad eder) sözünden hiç farklı değildir.

B — İcman Şartları :

Adaletin tecellisine mesnet olacağı ve kaza teşkilatını bağliyacağı cihetle, icma, çok mühim şartlara tâbi tutulmuştur. Bu şartlar sırası ile şöyle özetlenebilir.

1) İhtilafli meselenin mevzuu bahis olduğu devir ve asırda içtihat sahibi büyük hukukçuların hepsinin ittifak etmiş olması ilk şarttır. Aksi halde icmadan değil, ekseriyetin içtihadından bahsedilir ki, bu içtihadı kadı uymağa hukuken mecbur değildir. Fakat biraz evvel kaydedildiği üzere ekalliyetin reyi ekseriyetin rey'ine nazaran daha kuvvetli ve isabetli bulunacağı zayıf ihtimal olduğundan, filiyatda islam hâkimi ekseriyete uyarak hükmetmekte serbest idi. Lakin şahsen şu kanaatteyiz ki, uymaması bozma sebebi

³ Yukarıdaki misalde icma değil cumhurda içtihad ekseriyeti vardır. Tatbikatta kadı bu içtihadı da itibar ederdi. Doğrusu da budur. Zira kahir ekseriyet karşısında (ekalliyetin, tek bir hâkimin) içtihadında isabet olacağı daha az muhtemeldir.

⁴ Kur'an ve sünnete muhalif icma olamaz, bilfarz olsa, islam hâkimi şahsî içtihadı ile harekete mezundur. Aksi halde hukukun ilk ve asli kaynaklarından en mühimmini çiğneyerek adaletsiz hüküm vermiş olur.

⁵ Kadı, kaazî den galatdır; kaazî, kaza vazifesi gören memur (hâkim) demektir ki, dilimizde kadı olmuştur.

⁶ Adalet ve kaza işi amme hizmeti ve intizamı amme meselesi olduğundan bugün olduğu gibi, islam kaza teşkilatında da kadılar kendilerine arz edilen ihtilafı Kur'an ve Hadisde hüküm olmadığı mülahazası ile rüyet etmekten kaçınmazlar. Bugün olduğu gibi islâm kazasında da hakim doğru veya yanlış bir hükme vararak davayı intaca mecburdur.

⁷ Türk Kanunu Medeni Md. 1.

olamazdı. "İçtihadın içtihad ile nakzedilemeyeceği" kaidesinin başka türlü müdafaası imkânsız olurdu. Kayd edelim ki, serd ettiğimiz kanaat modern usul hukuku esaslarına da uygundur. Filhakika usul kanunlarında⁸ Hâkimlere Temyiz dairelerinin bozma kararlarına karşı eski kararlarında ısrar hakkı tanınmıştır. Bu şu demektir ki, bir hâkim icabında beş veya daha ziyade hâkimden müteşekkil bir heyetin içtihadına muhalif içtihatda bulunabilir.⁹

2) İcmanın ikinci şartı: bir kaç şehir veya ilim merkezindeki içtihat sahibi hukukçunun ittifakı kâfi değildir. İslâm âlemi içinde, İslâm devletindeki bütün namdar hukukçuların hepsinin ittifakı şarttır.

3) İcma için aynı reyde bulunan hukukçuların içtihat sahibi büyük hukukçulardan olmaları lazımdır. İslam hukukunda isabetli ve büyük hukukçu olabilmek için şartlar şunlardır: Kur'anı Kerim ahkâmının tamamına vukuf peyda etmiş olmak ve sünnetden hüküm istihraç edebilecek derece ve kuvvette Hadis ilmini öğrenmiş bulunmak. Filhakika icma için bu iki vukuf şartı iki bakımdan elzemdir:

a) İcma gibi müttehit bir içtihad tesis edebilmek için evvelâ islâm hukukunun ana kaynaklarına vukuf lâzımdır.¹⁰ Aksi halde hukukçu vasfı iktisap edilemez.

b) Sâniyen icma, Kur'anı Kerim ve sünnetde bir hüküm bulunmadığı zaman nazara alınacak bir hukuk kaynağıdır. O halde icmaya iştirak edebilecek hukukçu bir mesele hakkında icma tesisine iştirak etmeden evvel Kur'an ve sünnetde o meseleyi halleden sarîh veya zımnî bir hüküm olup olmadığını bilmek mecburiyetindedir.

4) İcma daima şer'i yani hukuki meselelerdeki rey birliği için mevzuubahistir. Sair meselelerde en meşhur hukuk alimleri ittifak etse, bu rey ittifakı hukuki manasiyle icma sayılamaz. Meselâ, balda filan hassanın bulunup bulunmadığı, kadınlarda sakal bıyığın neden olmadığı, ilh. gibi meselelerde ittifak icma değildir.

5) İcma için ittifak eden hukukçuların bir araya gelip meselede müşterek olduklarını beyan etmelerine lüzum yoktur. Aynı şehirlerde bulunup da bir mesele hakkında aynı içtihadı izhar etmek de kâfidir.

6) İcma için mutlaka reyın sözle veya yazı ile beyan edilmesine lüzum yoktur. Zira fiili icma da mümkündür, Mesela, içtihad kudretini haiz hukukçular, aralarında bir şirket kursalar ve bu şirket mucibince çalışsalar, bu hareketleri de böyle bir şirketin muteberliği hakkında bir icmadır. Bu sonuncuya (amelî icma) denilmektedir ki, zımnî icma da denilebilir. Zımnî icmaya daha birçok misaller verilebilir.

İcma hakkında islâm hukuku âlimleri arasında nazik bir ihtilaf çıkmıştı ki, bizce de üzerinde durulacak mühim ve pek enteresan mevzuudur. Bu itibarla bu ihtilâfın mahiyetini ve bu hususdaki şahsi kanaatimizi beyan tecrübesinde bulunacağız: Bu ihtilâflardan bir kısmı icma ın şumülüne, bir kısmı da mecburi bir hukuk kaynağı olup olamayacağı mevzularına dairdir.

⁸ H. Muhakemeleri Usulü Kanunu Md. 1

⁹ Usul kanununa göre ısrar kararı umumi heyet de tetkik edilir. Umumi heyet kararı kat'idir. Umumi heyet ısrar kararının doğru olduğu yolunda da karar verebilir.

¹⁰ Bugün de keyfiyet aynıdır. Hukukun umumi prensiplerine ve bunlardan doğacak olan mühim neticelere bihakkın vakıf bulunmayan kimse hukuk mesleğinde ismi geçecek kimselerden olamaz binnetice içtihad da tesis edemez. Zira hukukda içtihad alelâde bir noktai nazar ve rey değildir. Fakat hukuk kültürünü ve mucip sebepleri ihtiva etmesi lazım gelen bir hükümdür ki, kanunda sarahat bulunmayan müşkül ve müdil meselelere taalluk eder.

Bazı hukuk mektep ve mezheplerinin mensupları yalnız ashabin icmasını kabul ederler, sonradan gelen islâm âlimlerinin icmasını menba addetmezler. Bunların ¹¹ kanaati o merkezdedir ki, icma da Kur'an ve sünnet gibi Kutsî olması iktiza eden bir kaynaktır. Bu görüş bizce yanlıştır. Zira Ashab da beşeri içtihat sahibidir ve binnetice diğer müslüman âlimleri gibidir.¹²

İcmayı sahabelerin müttetik reyi olarak kabul eden görüş, icmanın Sünnet kadar kıymetli ve kutsî kaynaklardan olduğu zihniyetini müdafaa eder. Bu halde ise, icmadan değil Sünnetten bahsetmek iktiza ederdi. Halbuki icma sünnetden sonra üçüncü hukuk kaynağı olarak nazara alınmaktadır. Şu hususta şüphe yoktur ki, Cenabı Peygamberin sünnetlerine iktiran etmiş olarak ittifak teşkil eden içtihat, icma değil bizce sünnettir, yani ikinci kaynaktır ki, ikinci kaynak üzerinde hiç bir müslüman ve islâm hukuku âlimi münakaşa kabul etmiş değildir¹³.

C — İcmaya yapılan itirazlar :

Bazı şîiler (Şia mezhebi mensupları) icmanın hukuk kaynağı olmayacağını bazı delillerle savunmaktadırlar. Bununların itiraz sebepleri şöyle hülâsa olunabilir :

1) Ashap zamanında bile islam müctehitleri dağınıktı. Bir meselenin bütün islam ülemasının ittulana arz ve hepsinin reyini almak muhal idi. Binaenaleyh reyde ittifak manasına gelen icma teşekkül edemezdi.

2) Saniyen bir mesele hakkında icma tesisi mümkün olsa bile bu ittifaka, yani icma'ya ittula imkânsızdır. Bu ikinci delile istinad eden Şia mezhebi üleması hâkimin bizzarur içtihad etmesi kanaatini savunmaktadırlar. Şahsen münhasıran ilmî ve mantiki delillerden hareketle itirafa mecburuz ki, ileri sürülen bu deliller tamamen yanlış değildir. Bilhassa ikinci delil bizi ziyadesiyle durdurucu ve teemmüle sevk edicidir. Şöyle ki: Hâkim, icmaya muttali olmadığı hallerde ¹⁴ ihtilafı halletmek için mesele hakkında icma olup olmadığını tahkik edecektir. Eğer böyle bir tahkike koyulacak olursa adaletde sür'at prensibi akamete uğrayacağı gibi, devlet dahilindeki bütün meşhur müctehitleri bilemiyeceğinden icma teşkil eden müttetik reye de muttali olamayacak ve bu suretle bizzarur yine içtihadı ile hükmetmeğe mecbur kalacaktır. Hatta icma mevzuu olan mesele hakkında ittifak etmiş olan müctehitlerin dahi o mesele hakkında ittifak olup olmadığını bilmeleri mümkün değildir. Zira icmanın şartlarından bahsederken müctehitlerin bir araya gelerek birlikte bir beyanda bulunmalarının şart olmadığı kayd edilmişti. Bundan başka zımnî yani, amelî icma da vardır ki, hâkimin bunu tahkik etmesi de güc ve muhaldir. Kısaca arz edilen bu sebeplere binaen icma'nın bir hukuk kaynağı olabileceği fikrine itiraz edenlerin mütalaatına ehemmiyet atfetmemek bizce, münasip olamaz. Bundan başka öyle hâkimler (Kadılar) vardır ki içtihad

¹¹ Bunlar Zâhiriye mezhebi taraftarlarıdır. Bu hususda bakınız: Ali Himmet Berki, İslâm Hukuku, Ankara, 1955, s. 11-12.

¹² Ashabın vâsi ve pek samimî iman ve din sahibi bulduklarını, vakur ve sürekli musalliliklerini münakaşa mevzuu etmiyoruz. Yalnız insan olmak sıfatıyla bir mesele hakkında izhar ettikleri reylerini bahis konusu ediyoruz. Bu cepheden onların da hatâdan sâlim olamayacaklarını hiç bir insan ve müslüman iddia edemez. Binaenaleyh, asırlarca sonra gelen ve İslâm ilmine ve esaslarına göre İslâm dinini ve Hukukunu içercesine tahsil etmiş olan selefleri tarafından tashih olunabilirler. Ancak Ashabın İcmaından maksat, Hz. Peygamberin de zimnen veya sarîh surette reylerini beyan ve ilâve buyurdıkları İçtihad ittifakı kâd ediliyorsa, böyle rey ittifaklarının şeklen icma olup, hakikatı halde sünnetden ibaret olduğu kanaatini açıklamış olduğumuzdan mesele münakaşa mevzuu olmaktan tabiatıyla çıkar.

¹³ Münakaşalar ve ihtilaflar ancak sahih ve gayri sahih hadisler bahsinde cereyan edebilir.

¹⁴ İlk zamanlarda Kur'an ve Hadis mazbut idi, icma mazbut değildi.

sahibidir, çok kıymetlidir. İcma böyle hakimlerin içtihadına mani addetmek bizce adaletin bihakkın tecellisi için de bir engel olarak mütalaa edilebilir. Eğer icma içtihat sahibi hukukçuların resmi ve tevsik edilmiş olan reyleri, içtihatları mahiyetinde olsa idi, kazada vahdet ve ittirat için itiraz kabul etmez bir hukuk kaynağı olabilirdi. Mamafih mevcudiyeti sâbit ve kadının ittılâında olan icmaya muhalif hüküm de doğru olamaz. Bu son kayıtla, icmanın muteberliği ve muteber olmadığı meselesi hakkında vâki münakaşalarda telif edici bir yola taraftar olduğumuzu ifade etmiş bulunuyoruz.

İslâm hukukunda üçüncü kaynak olan icmaya son vermeden evvel icmadan rüçü câiz olup olmadığı meselesine de temasa mecburiyet hissediyoruz:

İcma hüküm itibariyle kat'îdir. Binnetice icma teessüs ettikten sonra rüçü, yani teessüs eden icmaya muhalif icma tesis edilemez¹⁵. Bu kaidenin kat'î olamayacağını beyana aşağıdaki sebeplerden dolayı cesaret ediyoruz.

İcmayı tesis edenler de insanlardır ve mesleklerinde çok nâdir de olsa yanlış reyde ittifak etmiş olabilirler. Asıl olan, Hukukcunun ve hele içtihad sahibi hukukcularla mercî ve Hey'etlerin hatâ işlemek için adâlete taalluk eden meselelerde eyce imali fikir ve tetebbû ile dikkatin azamî haddini sarf etmeleridir. Böyle hareket ederek hüküm verilmiş olsa bile icmada yine yanılma vukubulmuş olabilir. Bu halde bizce icmayı tesisde reyleri nazara alınan zevatın birlikde veya münferiden reylerinden rüçü etmelerine adaletin bihakkın tecellisi için cevaz olmak lâzımdır.¹⁶ Bu noktai nazar modern içtihad esaslarına da uygundur. Zira bu gün bir mesele hakkındaki Tevhidi içtihad değişebilir. Ve eskisi saakıt olarak yenisi ile hükmedilir.

Son olarak kayd edelim ki, modern usul kanunlarında ve bilhassa bizim usul kanunumuzda Tashihi karar müessesesi¹⁷ vardır ki, bu, bir Hey'etin taraflarca yanlış görülen kararının, Hey'ete müracaâtla yeniden incelenerek eski kararından adalet uğrunda caymasını amir bir müessesedir.

Cidden çok enteresan bir mevzu olan icma hakkında bu¹⁸ yazıda bu kadar bilgi vermekle iktifa ediyoruz.

4. Kıyas.18

A — Mahiyeti.

Lügat manası ile bir şey'i diğer bir şey'e benzetmek demek olan kıyas, Hukuk istilahı ve kaynağı olarak modern hukukun hususiyetlerinden değildir. Zira, bu tâbir ve hukuk kaynağı İslâm hukukunda da vardır ve müessese enteresan şekilde işlenmiştir.

B — Kıyasın unsurları.

Kıyas, hukukî müessese olarak, sarîh bir meselenin hükmünü benzer meselelerde nazara almak ve benzer meseleyi hal için hukuk kaynağı olarak kullanmak demektir. Şu halde kıyasda üç unsur vardır:

¹⁵ Ali Himmet Berki a. g. e, Sa. 11. Ancak şuna işaret etmek lâzımdır: İcmaya dahil bir hukukcu reyinden rüçü etse, icmam da sakıt olması lâzımdır: Bu da gösterir ki islâmda içtihat "icma" dan mühimdir.

¹⁶ Ancak Hz. Peygamberin de reyleriyle teessüs etmiş olan müşterek içtihadtan rüçü câiz olmaz. Çünkü bu ittifak şeklen icma olup, esas itibariyle Sünnet addedilmek lâzımdır. Hz. Peygamberin kendiliklerinden sordukları ve hukukcuların ve kendilerinin ittifak ettikleri veya başkası tarafından sorulup da hukukçularla birlikde reylerini ittifak ettirdikleri meseleler hakkında şekli icma, sünnet ve Hadis gibi kavidir.

¹⁷ Burhan Gürdoğan, Tashihi karar müessesesi, Esat Arsebük Armağanı (Ank. H. Fak. Neşriyatı), 1958, s. 285'e müteakip.

¹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, a. g. e, s. 1732-198 ; Ali Himmet Berki, a. g. e, s. 12 ve müteakip;

- a) Asıl,
- b) Fer,
- c) İlet ve menat.¹⁹
- a: Asıl.

Kendisine benzetilecek olan meseleye denir. Buna eski tâbiri ile Makisun aleyh de denilmektedir..

- b) Fer' (Veya Mâkis).

Benzetilen vakıa veya hükümdür.

- c) İlet ve menat.

Makis ile Makisunaleyh arasındaki benzerliğe, ilgi ve münasebete denir.

Kıyas, tamamlayıcı tefsirdendir²⁰. Çünkü Makis ile makisunaleyh arasındaki münasebet, yani illet ve menat, araştırılarak kanunun maksadı ve ruhu tahkik olunur. Kıyas, zaruridir. Çünkü kanunlar kısa yazılır; hukukun esaslarını belirten umumî hükümleri ifade ederler. Böyle olmasa idi 100 sahifelik bir kanun 2000 sahife gibi uzun ve kalın kitaplar halinde çıkardı. Kanunlardaki umumî hükümlerden kanunların derpiş etmek istemediği veya etmediği ihtilâf ve vâkıalara uyan neticeleri istihraç edecek olanlar, hâkimler ve sair hukukçulardır. Modern hukuk sistemlerinde ve doktrininde de keyfiyet aynen İslâm hukukunda olduğu gibidir. Kanunların yalnız lafzlariyle değil, ruhu ile de kabili tatbik buldukları esası, kıyasın da hukuk kaynağı olabileceğini ispata kâfidir. Zira kıyasda kanunun ruhu araştırılır ve bu ruh benzer hâdiselere uygulanarak ihtilâfın halli cihetine gidilir.

Kıyas, İslâm hukukunda da ceza sahasında kabili tatbik olmayan bir delil ve kaynaktır. Bu, kanunsuz ceza olmaz prensibinin, bir şahsa ceza verebilmek için işlediği fiilin ceza kanunlarında cezayı mucib olduğunun sarahatle belirtilmiş olması esasının bir neticesidir. Kıyası Ceza sahasında kabul etmek, Hâkime takdir hakkı vererek kanun vâzı imiş gibi ceza tertibine mezuniyet izafe etmek demek olurdu.

Buraya kadar ana hatlarına temas suretiyle izah edilen hukuk kaynakları İslâm hususî hukukunun²¹ aslî kaynaklarıdır ki, bilinmedikçe hem İslâm hukukunun en iptidaî esaslarını anlamaya imkân yoktur, hem de fer'î kaynaklarına nüfuz mümkün olamaz.²²

2. Fer'î kaynaklar:

İslâm hukukunun fer'î kaynaklarından bazıları ihtilâflı bazılarının hükme medar olacağına mektepler arasında münakaşa vardır.²³ Esasen bu fer'î kaynaklar asıl itibarıyla aslî kaynaklara muhalif olamayacağından, müstakil kaynaklardan adedilemez²⁴ Mamafih bu kaynaklara kısaca temasda nazari bakımdan da fayda vardır.

¹⁹ Ali Himmet Berki, a. g. e, s. 12.

²⁰ Ali Himmet Berki, a. g. e, s. 12; Keza aynı müellifin "Hukuk Mantığı ve Tefsir" adlı eserinin 111 inci sahifesine bakınız.

²¹ Mamafih sayılan bütün kaynaklar, İslâm hususî hukukuna münhasır değildir. Filhakika Kru'anı kerimde bazı hükümler vardır ki, Ceza hukuku ile alakalı olduğu gibi, İdare hukuku ve Devletler umumî hukuku ile de alakadardır. Binnetice Kur'an ve Hadislerdeki bazı esaslar amme hukukunun da aslî kaynaklarıdır.

²² Fer'î kaynaklar için: Ömer Nasuhî Bilmen, a. g. e, sa. 197 ve müteakip. Ali Himmet Berki, İslâm hukuku, s. 15-16; keza Hukuk Mantığı ve Tefsir, sa. 11-13

²³ Ömer Nasuhi Bilmen, a. g. e, s. 197 ve müteakip.

²⁴ Ali Himmet Berki, a. g. e, s. 15.

Fer'î kaynakların zikre şâyân olanları şunlardır:

- a) Sâbık Peygamberlere tebliğ edilmiş olan ahkâm.
- b) İstishab,
- c) Örfü âdet,
- d) Maslahat,
- a) Sâbık dinî ahkâm (Şerayii sâlîfe).

Kur'anı kerimin nüzülüne iki sebebdan zaruret hâsıl olmuştur: Birincisi terekki eden beşeriyete en kâmil ve noksansız ahkâmı hediye etmek; ikincisi zamanla insanlar tarafından değiştirilerek hakikî mahiyet ve ahkâmını zâyî etmiş olan mukaddes kitapların muhtevasının lüzumlu yerlerini bütün beşeriyete tekrarlamak ve bu suretle insanlığın sâbık kavimlerin içinde ızdırıp çıktıkları şeraite düşüp onlar gibi muzdarip hayat sürmemeleri için ihtaratta bulunmaktan ibarettir.²⁵ Şu halde artık Kur'anı kerim varken eski dinlerin ahkâmını gerek dinî gerek hukukî sahada kaynak olarak nazara almak doğru olamaz. Aksi iddia kabul edilecek olursa, Sünnet ikinci derecede değil, üçüncü derecede bir kaynak haline sokulmuş olur ki, buna hiç bir islâm âlimi ve hukucusu cevaz vermez.

- b) İstishab.

Mazide vâki olup, halde halâ mevcut olduğu zannedilen bir hâdisenin halde mevcut iyetiyle hükmetmektir. Meselâ ölümü bilinmeyen bir gaibin hayatta bulunduğuna hükmetmek böyledir. Münakaşalı olan bu mevzu hakkında İslâm Hukuk mektepleri arasındaki görüş farkı için Ömer Nasuhi Bilmen beyin adı geçen eserinin 198 inci sahifesine müracaat ediniz. Biz kayd edelim ki, hilâfi sâbit oluncaya kadar İstishabı hükme mesnet yapmak, hüsnüniyet esaslarıyla de kabili telifdir. Aksi halde İstishab delilinin istismarı mümkün olurdu. Hanefî mezhebi de aynı görüşü savunmaktadır²⁶.

- c) Örf ve âdet.²⁷

Muasır hukukda olduğu gibi, İslâm hukukunda ve hattâ bütün sair ilâhi hukuk manzumelerinde de Örf ve âdet hukuk kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bunun müsterek makul sebebi şudur: hiç bir örfi adet, beşeri ve ilâhi hukuk nazarında kanunlara, daha doğrusu mevzu hukuk kaidelerine aykırı olamaz; bilhassa intizamı ammeye ahlâk ve adaba muhalif bulunamaz. Böyle bir hareket bir câmiada ötedenberi halk tarafından tekrar edilegelir ve bu kabil hareketlere hiç bir otorite müdahale etmek istemez. Bu itibarlardır ki İslâm hukukunda da Kur'anı kerim ile Hadislere aykırı olmayan Örf ve âdetler hukuk kaynağı olarak tatbik olunmaktadır. Örfü âdeti aslî kaynaklardan adedmemiş olmamızın sebebi örfün sünnetle teyid edilmiş olmasındandır. Binaenaleyh, örfü âdete Sünnete riayetden dolayı riayet olunmaktadır. Bu itibarla haddi zatında aslî kaynak olan Sünnete itibar ediliyor demektir. Filhakika Cenabı Peygamber. (Marâ-âhül müslimûne hasenen fehüve indallahi hasen: Müslimanların eyi gördükleri şey Allah indinde de eyidir) kaidesini vaz etmişlerdir

²⁵ Peygamberlerin kıssalarına dair olan âyetler ve Hz. İsanın öldürülüp çarmıha gerilmiş olduğunun yanlışlığını ve Hristiyan Âleminin Çarmıhdaki İsayı Allah veya Allahın oğlu diye tanıyıp tapınmasının sakatlığını ve mantıksızlığını ihtar eyleyen Kur'anı kerim ahkâmı ve buna benzer sair Kur'an hükümleri bu kabildendir.

²⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, a. g. c, s. 199.

²⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, a. g. c. s. 199 ve Müteakip Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, Ankara, 1948, s. 11-13. Keza aynı eserin 95-98 inci sahifelerine bakınız.

İşte İslâm hukukunda Örfü âdetin²⁸ hukuk kaynağı olması bu Hadise binaendir. Binnetice haddi zatında örfü âdet, kuvvet ve tatbik kabiliyyetini aslî kaynak olan Hadis de bulmaktadır. Bunun içindir ki, İctihad Örfü âdetden sonra gelen dördüncü aslî kaynak olarak nazara alınamaz.

Muasır hukukda olduğu gibi, İslâm hukukunda da örfi âdetler umumî ve mahallî olabilir. Eyi örfden oldukça her ikisi de hukuk kaynağıdır.²⁹

Umumî olsun, hususî olsun örfü âdetler bazı nevilere ayrılır:

1) Örf sözle de olur. Buna Örfü Kavli denir.³⁰

2) Amelî örfü âdet: Filî örfü âdet de denilebilen bu örfü âdet en fazla câri olanıdır.

Her iki örfü âdete birer misal verdikten sonra, fer'î kaynaklardan "Maslahat"ın izahına geçeceğiz:

Bir kelimenin halk tarafından yanlış kullanılması fakat buna rağmen aynı mananın anlaşılması ve mesela hakikî manası Kaazi' olan kelimenin Türk dilinde "Kadı" olarak geçmesi; yine meselâ' bir şahıs filanın evine ayağını basmam dese, bundan maksad o eve hiç bir vesile ile girmek anlaşılır, Lâkin o adam mezkûr evin kapısı eşğine ayak bassa, fakat içeri girmese kavli sakıt olmaz.

Bir memleketde yalnız mısır ekmeği yenilmesi, veya yalnız çavdar ekmeği kullanılması da fiili örfdür. Binaenaleyh, Böyle bir yerde bir şahıs diğerine iki ekmek ödünç verse, iadede francala vesaire isteyemez. Ödünç, mısır ekmeği yemek adet olan mahalde veya şehirde verilmiş olsa, ödünç veren mısır ekmeğine râzı olur. Meğer ki, buğday ekmeği verdiğini iddia ede. Bu halde buğday ekmeği veya ona tekabül eden bedelinin verilmesi lâzımdır. Zira ödünçde mislen iade asıldır.

d) Maslahat.

İslâm hukukunun gelişmesinde Maslahat üzere hükmetmenin büyük rolü olmuştur. Üzerinde uzun boylu durulmaya mütehammil olan bu mesele hakkında³¹, bazı kayıtlar da bulunmakla iktifa edeceğiz:

Maslahat salaha müncer olan hükümlere denir. Maslahatın muteberlik şartları vardır. Bir şey'in maslahat icabından olduğu kat'î olmalıdır. İhtimale binaen maslahata istinadla hükmedilemez. Ferdî ve şahsî menfaatleri vikaye için maslahata istinad olunmaz. Maslahat, İslâm hukukunun ana kaynakları olan Kur'an ve Hadislere asla aykırı olamaz. Zira bu kaynaklara aykırı mülâhaza ve hükümler maslahat değil, mazarrat, mefsedetdir. Maslahat dinî ve dünyevî' olmak üzere ayrılır: zihin ve fikirleri hurafelerden ve safatalardan temizlemek dinî; intizamı temine matuf maslahatlar da dünyevî nev'e misaldir.

IV — İslâmda adalet teşkilâtı:

Adalet teşkilâtı, bir câmiada çıkan hukukî her nevî ihtilâfın hallini temin eden kazaî teşkilât demektir.

İslâmda kaza teşkilâtını mebdenden, İslâmiyetin başlangıcından itibaren ele alıp hülâsa etmek, sonraki kaza teşkilâtının kolaylıkla ve bihakkın anlaşılabilmesini temin için zarurî dir. Zira sonraki devirlerdeki kaza teşkilâtının ilk devirlerdeki adalet mekanizması ile sıkı alâkası mevcuttur.

²⁸ İki çeşit örf vardır: Akli selimi mantık ve ahlâkî rencide eden örfü âdet hukuk kaynağı olamaz; Akli selim, ahlâk ve adalet esaslarına uygun olan hareketler efkâr ve vicdanı umumiyede itirazla karşılanamayacağından eyi, ve binnetice, kaynak olabilen örfü âdetlerdendir: Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, s. 97; Ömer Nasuhi Bilmen, a. g. e, s. 200.

²⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, a. g. e, s. 200-201. Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, s. 96.

³⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, a. g. e, s. 200; Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, s. 96.

³¹ Maslahat hakkında geniş bilgi için: Ömer Nasuhi Bilmen, a. g. e, s. 202-205.

I. İlk devirlerde kaza vazifesini gören memurlar.

İslâmda hukuk kaynaklarına göre hükmederek davaları halleden memurlara Kaazî (yani kaza vazifesini gören manasına gelen ve sonraları galat olarak lisanımıza (Kadı) şeklinde geçerek sözlü örfü âdet şeklinde kullanılmakta olan hâkimlerdir. Fakat bu günkü hâkim ile islâmın ilk devirlerindeki hâkimler arasında selâhiyet itibariyle farklar vardır. Nitekim islâmiyetin ilk devirlerinde, ve hattâ bazı hallerde sonraları, kaazîlik vâililik vazifesi de gören, memurlar tarafından yapılırdı.

İslâmda hâkim, hüküm bulunmayan hallerde içtihad eder ve bu suretle bir ihtilâf hiç bir veçhile neticesiz kalmazdı. Yani, aynen modern hukukda olduğu gibi, İslâm hukukunda da hâkim, bir mesele hakkında hüküm bulunmadığı zaman davâya bakmaktan imtina edemez, o meseleyi halledecek olan ve kendi kanaatinden ibaret bulunan "İçtihad" ile hüküm tesisine mecbur olurdu. Şu halde İsviçre Kanununun 1 nci maddesindeki "Hâkimin hukuk yaratacağı" şeklinde sevk edilmiş olan esas, tâ islâmiyetin ilk devirlerinde kabul edilmiş ve tatbik sahasına konulmuştur.³²

İçtihad sahibi bir hukukcu, ve hâkim olabilmek için bazı mühim şartlar vardır ki, bunlar olmadıkça içtihad edebilecek derecede kıymetli hâkim olmaya ve binnetice, hele ilk devirlerde, Kaazî tâyin edilebilmeye imkân yoktu. Bu mühim şartlar kısaca şunlardır: Kur'anı kerimin âyetlerini eyce ve her bakımdan bilmek³³; Hadis, daha doğrusu sünnet ilmini içercesine bilmek³⁴; İcmaa iktiran eden bütün meselelerden haberdar olmak, doktrini takip etmek,³⁵ Kıyas esaslarına vâkîf olmak.

Görülüyor ki, islâm kazasında hâkim olmak içtihad yaratabilecek olgunluğa erişmek şartlarına bağlı idi. Doğrusu da budur. Zira cemiyet ve fertlerin en çok üzerinde durduğu ve yanlış tecelli ettiği zaman en çok asabiyet ve hassasiyet gösterdikleri mesele adâlet meselesidir.

Ehemmiyetle işarete değer ki, içtihada iktiran eden her mesele de tamamiyle adalete tevafuk etmeyebilir. Çünkü içtihad, en kuvvetli zandan ibarettir. Bundan, modern hukukda da ittifakla kabul edilmiş olan ve tatbikî ehemmiyeti pek büyük iki netice doğmaktadır:

- 1) İçtihad içtihadla nakzedilemez.
- 2) İçtihad değişebilir.

³² Hz. Muhammed, Vali tâyin ettiği Muaz bin Cebel'e "Kur'an ve Sünnetde hüküm bulamadığın zaman nasıl hükmedeceksin" diye sormuş, Muaz da "İçtihad ederim" cevabını vermiş, ve Hz. Peygamber pek memnun olarak ona hayırlı başarılar dileyerek selâmetlemiştir. Dikkati câlib cihat şudur: Cebel, "Kur'an ve sünnetde hüküm bulamazsam sizi işişare ederim. dememiştir. Bundan çıkacak netice şudur ki, İslâmda İçtihad çok mühim bir kaynaktır ve pek muhteremdir. Öyle olmasa idi, Cenabı Peygamber, Muaz bin Cebel'e, "müskil durumda kalınca beni işişare et,, derdi. Bunu iki bakımdan söylemedi: 1) Hâkimlerin istiklâline müdahale etmemek. 2) Hukukcuları içtihad sahibi maruf zevat haline çıkarmak. Zira bir hukukcu kendiliğinden imali fikir etmez, sıkışınca başkalarının fikirlerini alır naklederse, içtihad kabiliyet ve melekesine sahip olamaz. Bu ise hukuk ve adalet ilmi aleyhinedir.

³³ Zira ilk adâlet kaynağına vukufu olmayanın içtihad yaratması şöyle dursun mevcut esaslarla sâlim ve âdil bir hüküm vermesi bile muhaldir.

³⁴ Zira Hadisler umumiyetle islâm adaletinin en emin ve değişmesine imkân olmayan Kur'anın en isabetli ve hatasız tefsirinden ibarettir. Mamafih, bir Hadisin sahih veya gayri sahih Hadis olup olmadığını aramak da Hadis ilmi zümresindedir.

³⁵ Ali Himmet Berki, a. g. e, s. 16. Şurada itiraf edelim ki İslâm Ülkelerinin genişlediği devirlerde icmaa iktiran etmiş olan meselelerin hepsini bilmek bir hâkim için çok zor ve hattâ bazan imkânsız olurdu. Bu itibarla Kaazinin bu gibi hallerde şahsî içtihadı ile hükmetmesi zarurîdir. İcman Hukuk kaynağı olmasına yöneltelen itirazların en kuvvetlisi bu olmak lâzımdır. Teferuat için "İCMA" bahsine bakınız,

Bu iki mesele üzerinde durmak zarurîdir:

1: İctihad icthadla nakzedilemez.

Zira, hangi icthadın daha doğru olduğu anlaşılamaz. Her ikisi de galibi zandır. Bunun içindir ki, Hz. Peygamber, Muaz bin Cebelin "icthad ederim" cevabına memnun olmuş, "Kur'an ve Hadisde sarahat bulamadığın zaman beni istişare et"³⁶ yolunda bir direktif vermeği aklından bile geçirmemiştir.

İctihadın icthadla nakzedilemeyeceği kaidesinin pratik manası şudur ki, aynı meselede bir hâkim başka, diğer hâkim başka türlü hükmetmiş olsa, her iki hüküm de muteberdir ve icra olunur. Modern hukukda da böyledir: Bir hâkim, kanunda hüküm bulunmayan hususlarda icthad etse, ve bu icthad hukukun umumî prensipleriyle hukuk ilmine muğayir bulunmasa, Temyiz Mahkemesi, hükmü kendi icthadı başka olduğu mucib sebebiyle nakzedemez.

2: İctihaddan rücû câizdir.

İctihad, galibi zan olduğundan tesis eden tarafından dahi değiştirilebilir. Meselâ bir Hâkim yahut, Kaazî bir şahsa ait benzer meselede başka hüküm verirse sonraki hüküm icthad addolunur; vaktiyle verilen hüküm, hükmünü icra eylemiş icthad mahiyetinde kalır.

Modern hukukda Hey'etler dahi icthadlarından rücû edebilirler. Nitekim aynı meselede vaktiyle verilen bir tevhide icthadın bilâhare değiştiği görülmektedir.³⁷

Doktrin sahasında da hüküm aynıdır. Yani bir hukukcu bir mesele hakkında bu gün başka, bilâhare farklı düşünüp fikir beyan eder veya yazı yazabilir. Muahhar reyî nazarı itibare alınır.

Gerek Hâkimlerin gerek doktrinin eski icthadlarından rücûu, gurur kırıcı ağır bir hareket değildir. Ancak adaletde ve ilimde istikrar ve otorite de icab ettiğinden ilk icthad tesis edilirken tetkikat ciddî ve titiz şekilde yapılarak icthada varmak lâzımdır. Bu suretle Kaza teşkilâtı ile ilimde yekdiğerini nakzedemeyen rey ve kararlar mümkün mertebeye az olur, ve binnetice, halkın ve ilim muhitinin adalet ve ilmin istikrarına itimad ve itibarı artar.

Şu izahatdan anlaşılıyor ki, İctihad tesis etmek kolay bir iş değildir. Müctehit mevkiine gelebilmek için hâkim veya hukukla iştigal eden zevatın her şeyden evvel kendisini mesleğine olanca samimiyet ve alâka ile vermesi, hattâ hukukî meselelerle iştigali yevmî zevkli meşgaleleri arasında görmesi, hukuk mantığı ve tefsir ilimlerinin ana prensipleriyle teferruatını bilmesi, meseleyle alâkalı kanun madde ve fıkralarının hiç birini ihmal etmeksizin üzerlerinde imalî fikir etmesi, bütün bu faaliyete rağmen muhkem bir rey'e, sâbit bir kanaate varıp varamamakta şüpheye düştüğü takdirde, yabancı ve yerli müelliflerin ve Mahkeme İctihadının reylerini tetkik ederek bunların aynı mesele hakkında ne yolda olduğunu tetkik etmesi ve mezkûr fikir ve mahkeme icthadlarındaki mucib sebepler üzerinde de fikir yorarak kendi reyinde ısrar veya bundan rücû eyleyerek kat'î kanaat ve icthadı tesis eylemesi lâzımdır. Şu ifadeler de gösteriyor ki, icthad tesis etmek alelâde bir mesele hakkında fikir beyan etmek gibi basit mesailden değildir.

³⁶ Mamafih, Vâsi ve titiz düşünceli bir hâkim ve hukukcu, icthada vâsıl olmadan evvel istişareyi ihmal etmez.

³⁷ Tashihi karar üzerine Hey'etin eski kararından cayması hakikî mânası ile icthaddan rücû sayılmaz. Zira Tashihi kararda tashihi istenilen karar henüz muhkem kazıyye haline gelmiş değildir.

İçtihad tesisinde yabancı veya yerli müelliflerin eserlerini tetkik edenlerin, eserlerinin adedi ve hacmi ile iştihar etmiş zevatın bu şâyi veya mevsuk otoritesinden çekinip, yukarda kaydedilen ilmî faaliyeti icradan sarfı nazar ederek, böyle zevatın meseleyle alâkalı fikir ve görüşlerini olduğu gibi kabul etmek hissinden ve meybinden içtinab etmeleri elzemdir. Aksi halde istiklâl ile içtihad tesisi faaliyeti sarf edilmemiş olur ve esasen filan meşhur hukukcunun fikrine atıf yapıp meseleyi halletmiş görünmek içtihad tesisi değil, mevcut bir içtihadı zikir ve nakilden ibaret kalır. Eğer bu nakli yapan hâkim veya sair hukukcu, naklettiği fikrin bazı delillerini ta'lil eyler veya o fikri teyide yarar yeni mucib sebepler ilâvesine muvaffak olursa, bizce mevcut içtihadda hissesi bulunur, ve o içtihad vaktiyle tesis etmiş olanın kendi öz malı olmaktan yarı yarıya çıkmış olur. Mevcut fikirleri ve vaktiyle müesses yanlış veya nâkıs mucib sebepli ve fakat netice itibariyle doğru içtihadların yanlış mucib sebeplerini tashih ve eksik mucib sebeplerini ikmal eyleyen hukukcuya da müçtehit demekte hata olamaz. Fakat bir yabancı yahut yerli müellifin reyini olduğu gibi kabul ve nakil bazan zaruret ise de, bu, nakli yapana müçtehit vasfı izafesine vesile teşkil edemez. Hele yabancı bir müellifin fikrini tercüme suretiyle başka lisanla zikir ve ilân etmek bu fikirleri, üzerinde biraz evvel kayd edilen ilmi faaliyete yer vermeden benimser görünmek, yalnız tercümeciliği ifade eder ki, bu tarzda fikir beyanının ve eser yazmanın içtihad tesisi ile alâkası olamaz, ve hattâ bu tip çalışmalar, bu çalışma sistem ve metodunu meslek hayatında itiyad edinmiş olan hukukcuyu sahası için çok lâzım ve tavsiyeye şâyan ilim istiklâli ve cesaretinden mahrum edebilir. Tercümeciliği meslek hayatında itiyad edinmiş olan hâkim ve ilim adamları içtihad tesis edebilmek meyil ve melekesinden mahrum kalırlar. Zira, bütün meslekî faaliyetleri tercüme san'atı ile heder olmuştur; Bu san'atı başarabilmek için sarf ettikleri azîm zamanı imali fikir, meseleler üzerinde durmak ihtiyacı için istihlak eylememişlerdir.

İslâm hukukunda İçtihadın içtihadla nakzedilemeyeceği kaidesinin, her içtihadta isabet bulunduğu ihtimalinin neticeleri şunlardır:

- 1) Bir hâkim, bir mesele hakkında, benzer meselede başka içtihad edebilirdi. Bu iki mütenakıs içtihadın ikisi de lâzımül'riaye idi.³⁸
- 2) Aynı meselede bir hâkim başka, diğer hâkim başka karar verse her iki hüküm muteberdir ve icra olunur.
- 3) Son içtihad evvelki içtihadı neticeleriyle nakzedemez.³⁹
- 4) Âlimlerin içtihadı ne kadar kuvvetli olursa olsun, Devlet tâkip edilmesi lâzım olan içtihadı tâyinde serbesttir. Keyfiyet bu gün de böyle dir. Devletce kabul edilen içtihad, Tevhidi içtihadıdır. İslâm hukuku da aynı kaideyi ilân etmiştir.⁴⁰

İçtihadın rolü şüphe yokki, hâkimlerin kaza vazifesini neticesiz bırakmamaları zaruretini tatmindir. İslâm hukukunda da kaazî, kendisine arz edilen ihtilâfi halledecek olan bir esasa kur'an ve Hadislerde tesadüf edemezse, davâya bakmaktan sarfinazar

³⁸ Keyfiyet bu gün de aynen İslâm hukukundaki gibidir.

³⁹ Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'in kendi içtihadına muhalif kararlarını ve bu kararlara müsteniden başlamış olan muamelâtı iptal etmemiştii: Ali Himmet Berki, a. g. e, s. 18.

⁴⁰ Mecellenin Esbabı Mucibe mazbatasında Veliyül'emr hangi içtihadla hükmedilmesini emrederse o içtihadla amel olunacağını beyan ediyor: Ali Himmet Berki, a. g. e, s. 19.

Şurada tekrar kayd edelim ki Mecelle, İslâm hukukunun bir cüz'üdür. Tamamı değildir. İslâm hususî hukukundan maksad, Şahıs, Aile, Miras, aynî Haklar ve Borçlar hukukunu içine alan "Fıkıh"dir.

eyleyemez, ihtilâfi içtihadı ile doğru veya yanlış bir hükümle neticelendirmeye mecburdur.⁴¹

III. İslâm hukukunda hukuk mektepleri.

İçtihad bahsinde islâm hukukunun doktrin sahasındaki faaliyetini zikretmeden geçmek tetkikin büyük bir boşluğunu teşkil ederdi. Roma hukukunda da hukuk ilmine muazzam hizmetleri olan mektepler⁴² ve meşhur hukukcuların⁴³ doktrini mevcuttur.

İslâm hukukunda Roma hukukuna muhalif olarak, dört hukuk mektebi mevcuttur:

- 1 — Hanefî mektebi (Hanefi mezhebi, Hanefi doktrini)
- 2 — Şâfiî mektebi
- 3 — Hambelî Mektebi,
- 4 — Mâlikî mektebi.

(Devam edecek)



⁴¹ Keyfiyet, yani içtihadı verilen ehemmiyetin manası bu gün de aynıdır.

⁴² Romanın meşhur hukuk mezhepleri ikidir: PROCULIEN, SABINIEN; Teferruat için: Şakir Berki, Roma Hukuku, Ankara, 1949, s. 42. A. B. Schwarz, Roma hukuku dersleri, (T. Rado tarafından tercüme edilmiştir), 1943, s. 165.

⁴³ Romanın meşhur hukukcuları; Ulpianus, Paulus, Modestinus, Gaius, ve Papinianus dir: Ş. Berki, a. g. e, s. 43-44 H. Cahit Oğuzoğlu, Roma hukuku, 1959, s. 37-39.

DİN SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARI ¹

(Batıda ve bizde)

Doç. Dr. MEHMET TAPLAMACIOĞLU

Din Sosyolojisi, Sosyolojinin diğer kollarında olduğu gibi iki dizi araştırmaya dayanır. Bunlardan biri din, öteskisi sosyolojidir. Bu çifte bağlılık bu bilimin yapı ve metodlarında açıkça kendini gösterir. Fakat Din Sosyolojisi bu iki komşu bilim dallarından tevarüs ettiği meselelerden başka yeni bazı meseleleri de çözümlenmek zorundadır. Yani Din Sosyolojisinin, Din bilimleri ve Sosyoloji dışında, dinsel yaşayış ve onun ifade şekillerine bağlı kendine has bir sahası vardır. Dinsel tecrübe (expérience religieuse) din bilginleriyle işbirliği yapılmak suretile filozoflar, ilâhiyatçılar ve psikologlar tarafından hazırlanmalıdır.

Din Sosyolojisi, Sosyolojinin diğer kolları gibi ancak yarım asırlık geçmişi olan bir bilimdir. Bu kadar genç olduğunu söylemekle, dinsel olayları araştırma konusunda daha önce hiç bir şey yapılmamıştır, demek istemiyoruz. Bununla, Din Sosyolojisinin içinde doğmuş bulunduğu daha eski bilimlerden yakasını kurtarıp sistemli ve bağımsız bir disiplin olarak kuruluşunun pek yeni olduğunu anlatmak istiyoruz. İlahiyât, felsefe, filoloji, hukuk, özel toplum bilimleri, arkeoloji ve etnoloji gibi çeşitli bilim dallarile uğraşan bilginler sürekli çalışmalarile bu bilimin doğmasına, gelişmesine ve kurulmasına yardım etmişlerdir. 19. yüzyıl boyunca bu konuda bir çok olay ve olgular toplanmış ve bunlar ilâhiyât, felsefe, Psikoloji ve Sosyoloji yönlerinden bölünmüş ve yorumlanmışlardır. 19. yüzyılda yapılan incelemelerde eksik kalan ve daha sonra muhtelif milletlere mensup tanınmış bilginlerce başarılmış ve tamamlanmış olan şey, toplanmış olan bu sayısız malzemenin düzenlenmesini sağlayan kategorileri meydana getirmek olmuştur. Ancak bütün bunlar yapıldıktan sonradır ki, Din Sosyolojisindeki inceleme konusunun özelliğine dayanarak araştırma metodunu bulmak mümkün olmuştur.

Bu doğrultuda yapılan denemeleri özetlemeden önce, sistematik din sosyolojisi ile ilgili incelemelerde göze çarpan en önemli yönelişleri kısaca göstermek gerekir. Amerikan, İngiliz, felemenk, fransız, alman ve iskandinav bilginlerinin bu konuda gerçekleştirdikleri işbirliğinin, sosyolojinin diğer alanlarında yapılmakta olan işbirliği ve fikir alış verişinden daha az olmadığını söylemek, bu genç bilimin önemini belirtmek bakımından yararlıdır. Şimdi sırasıyla Fransa, Almanya, İngiltere ve Birleşik Amerikadaki çalışmalara bir göz attıktan sonra Türkiye'deki durumu inceleyelim.

I. Fransada din sosyolojisi ²:

Bütün 19. yüzyıl boyunca Fransız din sosyolojisi Auguste Comte ve ondan sonra gelenlerin kurdukları öğretinin etkisi altında kalmıştır.

¹ Bu yazının batı ile ilgili kısmı için diğer kaynaklar yanından en çok konunun tanınmış üstadı olan Joachim Wach'tan faydalanılmıştır. Archives de Sociologie des Religions" "Encyclopaedia of the Social Sciences, Encyclopaedia of Religion and Ethics kaynak olarak kullanılmıştır. Türkiye'ye ilişkin kısım yalnızca türk kaynaklarına dayanılarak yazılmıştır.

² Theoretical Development of Sociology of Religion, Journal of History of Ideas 5.176, 1944.

Bu bilginler tarih felsefesini sosyoloji olarak almışlardı. Din sosyolojisinin Fransada aldığı doğrultu, amaçları dini incelemek olan bilginler tarafından değil, doğrudan doğruya sosyologlarca çizilmişti. Sosyoloji adı verilen tarih felsefesi, hayat ve cemiyetin ilerleme ve gelişmesini yeniden ele almak üzere yapılmış ansiklopedik bir çalışma olarak anlaşılmıştı ki, bilimsel metodları, dinsel düşünce ve kurumları'da içine alan, toplumsal ve tarihi olgulara uygulamak isteğinden ileri gelir. Nihayet buda, toplanmış olan olguları, din sosyolojisini açıklamakta olan, etnoloji kadrosuna sokmak çabasından başka birşey değildi. Böylelikle müsbet prensipler teolojik ve metafizik postulatların yerlerini almış oluyor, ve Müsbet felsefenin hayat ve cemiyete ilişkin kurallar koymak zorunda olduğu anlatılmak isteniyordu. Burada insanlık yalnız dinin konusu değil, aynı zamanda muhtevasıdır. Modern fransız din sosyolojisinde kayıt edilen bu ilk yöneliş Emil Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss ve benzeri çağdaş bilginlerin eserlerinde biçim değiştirmiştir. Tarih felsefesi ile sosyolojiyi metot yönünden aynı sayan Aug. Comte doktrininden yakasını kurtaran Durkheim, dinsel grupları içine alan toplumsal zümreler tipolojisi kurmayı denedi. Bununla beraber Durkheim dinin mahiyeti hakkındaki görüşünde¹ Aug. Comte ile aynı fikirdedir. *Din hayatının iptidai Şekilleri* adlı şaheserinde tipolojik bir sosyolojinin kategorilerini ilkel cemiyetlerden alınan malzemeye uygulamıştır. Lévy-Bruhl'e gelince bu bilgin, ilkel cemiyetlerin kollektif zihniyeti üzerinde derin psikolojik araştırmalara önem vermiştir². 10 yıldan fazla bir süre içinde seçkin fransız sosyologlarını bir araya getiren *Année Sociologique* dergisi bu açıdan din sosyolojisi araştırmalarının ana kaynağını teşkil eder.

Fransız din sosyolojisinde ikinci bir temayül, Fustel de Coulange, Comte Goblet d'Alviella ve daha yeni olarak Arnold Van Gennep ve Paul Foucart gibi bilginlerin sentetik eserleriyle kendini gösterir³. Bu yazarların tanınmış olan eserleri din hayatının başlıca kurumlarını, inan, amel ve dinsel törenlerini karşılaştırmakta ve incelemektedir. Bunlar, öncekiler gibi, araştırmalarını yalnızca ilkel cemiyetlere ve onların dinsel kurumlarına bağlamayıp, daha çok Hıristiyan olmayan dinler üzerinde durmuşlardır. Bununla beraber *karşılaştırmalı dinler tarihi okulundan* Max Müller, Tiele, Robertson Smith gibi bilginlerin gayretleriyle sosyoloji ve psikoloji çalışmaları arasında bir yakınlaşma olmuştur. Bu gidiş, teolojik görüşlerden uzak, tarihi ve filolojik eleştirme ve karşılaştırma metoduna dayanan bir din bilimi kurmak amacıyla olan bilginlerce izlenmiştir.

Fransada beliren üçüncü bir temayülün belli başlı nitelikleri şunlardır:

- a) Din Sosyolojisinin alan, amaç ve araştırma metodu hakkında daha açık bir bilgi,
- b) Din birliği (communion) konusunda daha derin bir anlayış,
- c) Dini, ilâhiyat ve felsefe açısından inceleyenlerle sosyolojik yönden araştıranlar arasında bir yakınlaşma⁴.

¹ Bk. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Bu eser Hüseyin Cahit Yalçının kaleme dilimize çevrilmiştir.

² Lucien Lévy-Bruhl, *L'expérience et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan 1938 - *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1938- *La mentalité primitive; le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931.

³ A. Van Gennep, *La formation des Légendes*, (Paris Flammarion, 1910 — C. G. D'Alviella, *introduction à l'histoire Générale des Religions*, Bruxelles, Mozbach et Falk, 1887 — Fustel de Coulange, *La cité antique*, Paris, Hachette, 1908 — Paul Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris Picart, 1914.

⁴ R. de La Grasserie, *Des Religions Comparées au point de vue sociologique*, Paris, 1887 — Roger Bastide, *Eléments de la sociologie religieuse*, Paris, 1935-Robert will, *Le culte*, 1925.

Bu konuda en değerli çalışmaları, Raoul de la Grasserie, P. Pinard de La Boulaye, Roger Bastide, Robert Will ve son olarak Gabriel Le Bras¹ ve Maurice Leenhardt'in eserlerinde bulmaktayız. Öte yandan sosyolojik görüş de dahil, en iyi din tarihi ve metodlarının tam bir münakaşasını Pinard de La Boulaye'ye borçluyuz². yazar dinin toplumsal teşkilâtı ve otorite meseleleri ile ilgilenir. De La Grasserie'nin *Sosyolojik yönden Karşılaştırılmalı dinler* adlı eseri sanıldığından çok daha önemlidir. Bunun belirli nitelikleri şöyle özetlenebilir: Bir kere sistematik bir eserdir; İkinci olarak eserde pozitivist mektebin fikirleri nisbeten giderilmiştir; Üçüncü olarak pek çok dinsel olgular toplanmıştır. Dinsel grubun biyolojik organizmaya benzerliği üzerinde fazlaca durmasına ve tanrısal cemiyet (Société divine) anlayışının tenkide yer vermesine rağmen görünen din cemiyeti (Société religieuse externe) nin anlaşılması için çok yararlı kategoriler ortaya koymuştur. Bu kategoriler peygamberler ve azizler tarafından kurulmuş olan ikinci derecedeki cemiyetlerin anlaşılmasını kolaylaştırır. Dünya ve din cemiyeti arasındaki münasebetler de yazarın dikkatini çekmiştir. Roger Bastide'in kısa olan eseri din sosyolojisine çok geniş bir araştırma alanı vermektedir. Fakat eserin en yararlı ve önemli yönü dinsel teşkilat bölümüdür. Robert Will'in eseri tapınma (İbâdet)nin mahiyet ve şekilleri üzerindeki yeni çalışmaların en önemli bir örneğidir. Gabriel Le Bras'ın 1955 yılında yayınlanan ve iki ciltten ibaret olan Din sosyolojisi etütleri adındaki eseri Fransada bugün yürürlükte olan dinsel uygulamalara ilişkindir. Maurice Leenhardt'in eseri yenikaledonyalıların dinine dairdir. Bu iki eser müsbet fikir ve yepyeni olgularla doludur.

II. Alman din Sosyolojisi³:

Almanyada 19. yüzyıl içinde muhtelif ceryanlar din sosyolojisinin tarifine ve çeşitli bilim dallarında elde edilen din sosyolojisi ile ilgili malzemenin düzenlenmesine yol açtı. Bu malzemeyi derlemiş olan bilim kolları sırasile şunlardır:

a) Herder, Hegel, Droysen, Steinthal ve Wundt gibi ünlü bilginlerin çeşitli kültür çalışmaları ile ilgili idealizme dayanan felsefi düşünceleri.

b) Ludwig, Richter, Sohn ve Gierke gibi bilginlerin hukuki araştırmaları.

c) 19. yüzyılın başlarında romantik görüşün harekete getirdiği filolojik ve arkeoloji araştırmalar.

d) Marx, Von Stein, Von Treitschke, Roscher, Wagner, Schmoller ve Toennies'in iktisat tarihi ve iktisat doktrinleri.

e) Ratzel, Bastian, Steinmetz, Baschofen, Steinthal, Thurnwald, Vierkanndt ve P. Schmidt'in etnolojik araştırmaları.

Bir yandan bu bilim kollarında sayısı pek çok malzeme toplanırken öte yandan ilâhiyat ve din felsefesinde sistematik ve tarihi çalışmalar da başlamıştı. Kilise tarihi, kilise hukuku ve sistematik ilâhiyat bu gibilerdendir. 19. yüzyılın çeşitli ceryanları, toplanmış olan bu malzemenin tertip ve düzene konulmasına yol açmıştır. Din Sosyolojisi konusunda Max Weber, Ernst Troeltsch, Warner Sombart ve George Simmel

¹ G. le Bras, Études de Sociologie religieuse, Paris, Presse Universitaire de France, 1955.

² H. Pinard de La Boulaye, L'étude comparée des religions, Paris, 1922-1929.

³ Wach, Sociology of Religion (Chicago U.P. 1944) Max-Weber, Gesammelte Aufsätze Zur Religionssoziologie (Tübingen, Mohr 1920-21); Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen Mohr. 1921) —Ernst Troeltsch, The social Teaching of the Christian Churches (New York, Macmillan Co, 1931— J. Wach, Einleitung in die Religionssoziologie —Th. Abel Systematic Sociology in germany (N. Y. Columbia Uni. Press, 1929.

en önemliler arasındadır. Max Weber, *Din Sosyolojisi Dergisi* (Gesammelte Aufsätze Zur Religions soziologie) adlı eserinde tipoloji ve tarih; İktisat ve Cemiyet (Wirtschaft und Geselbchaft) adlı eserinde ise sistematik bakımdan iktisat, cemiyet ve din arasındaki münasebetleri incelemiştir. Araştırmalarını yalnızca Hıristiyan âlemine hasreden E. Troeltech, Hıristiyan kilisesinin toplumsal doktrini (Soziallehren der Christlichen Kirchen) adlı eserinde Hıristiyan cemaatının toplumsal ve ahlaki anlayışını incelemiştir. Ekonomik ve dinsel fikirlerin paralel gelişmelerine dair bir etüdü Warner Sombart'a borçluyuz¹. Simmel'in SOZİOLOGİE adlı eseri, formel bir sosyoloji kurmak yolunda atılan ilk adımdır. Din Sosyolojisi konusunda Simmel, Durkheim'in izinde gider. Birinci Dünya savaşından sonra yeni bir sosyologlar nesli türedi. Bu nesilde Dunkmann, Von Wiese, Vierkandt ve Spann gibi Sosyologlar yanında R. Guardini, G. Gundlach, J. B. Kraus gibi din bilginleri ve bunlar arasında da Max Scheler gibi değerli simalar yer almaktadır. Bunlar ağabeylerinin eserlerine devam ettiler. İskandinavyalı ve hollandalı bilginlerde bu çalışmalara katıldılar. Seçkin eserleriyle iki dünya savaşı arasında *Dinlerin Karşılaştırmalı Etüdüne* çok yararlı hizmetleri dokunan Van Der Leeuw ve H. Kraemer bunlar arasındadır. Dilthey'in felsefi ve tarihi eseri bilgi teorisi ve sistematik yönden bir önem taşır.

Nasyonal sosyalizmin iktidara gelmesiyle ideolojik öncülerin hazırladıkları üçüncü Reich'in resmi ırk öğretisi din ve cemiyeti inceleyen bütün disiplinlerde kendini duyurmaya başladı. (Bk. Archiv für Religionswissenschaft, son ciltleri). Bu son devrede komumuzla ilgili hiç bir çalışma yapılmamıştır. Harpten sonra fransızcaya da çevrilmiş olan Güstave Mensching'in değerli bir din sosyolojisi yayınlanmıştır.

III. İngiliz Din Sosyolojisi²:

İngilterede Sumner Maine, Maitland, Vinogradoff ve Barker'ın hukuki ve tarihi incelemeleri, Tylor, Lubbock, Lang ve Frazer'in *etnolojik* ve Marett, Wallace Radcliffe-Brown'un psikolojik araştırmalarıyla karışmıştır. Felsefede ampirist ve natüralist ekolu temsil eden Stuart Mill ve Spencer kadar Green ve Bosanquet' gibi idealist ekol mensupları da cemiyetin daha ziyade bünye ve gelişmesi ile ortaya çıkan meselelere bağlı kalmışlardır. Burada Darwin, Spencer, Baghegot ve Westermarck'daki evrim fikri ile Buckle'in pozivitizm metodolojisinin derin bir tesiri olmuştur. İngilterede, din sosyolojisi Almanya ve Fransadaki kadar açıklıkla başarılmış ve belirtilmiş değildir. Bununla beraber Hobhouse, Ginsberg ve Mac Iver gibi sosyologların, Mac İlvain, Figgis gibi tarihçilerin ve Webb, Tawney gibi iktisatçıların teolojiyi cemiyete uygulamak isteyen bilginlerle işbirliği yapmaları sayesinde ingilizlerin de din sosyolojisine büyük yardımları dokunmuştur. Anglikan kilisesi ilâhiyatçıları, non-Konformisler³, Carlyle, Ruskin ve Maurice Kingsley gibi filozof ve yazarlar ve hele hıristiyan sosyalistler din ile cemiyet arasındaki münasebetlerle normatif bakımdan ilgilenmişlerdir. Bu muhtelif cereyanlar çoğuzaman genç nesillerde birleşmiş ve kesişmiştir. Temple, Mac Murray, Rickett, Denmant bu gençler arasındadır⁴. Max Weber'in ingilteredeki tesiri hiç bir vakit Fransa ve Birleşik Amerikadaki kadar derin olmamıştır. Burada

¹ Der modern Kapitalismus, Monih, Hambold, 1928.

² İngiliz sistemi için Mac Iver in Encyclopaedia of the social sciences'de yazdığı sociology maddesi.

³ Non-Conformist, ingilterede resmi anglikan kilisesine uymayan protestanlara denir.

⁴ J. Mac Murray, Creative Society, New York, Associated Presse, 936 — Structure of religious experience (New Haven Uni. Presse, 1936— M. R. Rickett, Faith and society, London, 1932 —V. A. Denmant, God. Man, Society, Londres, Morhouse, 1935.

yazarın yalnız iktisat nazariyelerine değer verilmiştir. Öte yandan Avrupa kıtasında yapılan arkeolojik, filolojik ve tarihi araştırmalarla sıkıca bağlı olarak Oxford ve Cambridge 'de Max Müller'in yorulmak bilmeyen bir gayretle canlandırdığı Dinler Tarihi Etütlerine devam edilmiştir.

IV. Birleşik Amerikada Din Sosyolojisi¹:

Birleşik Amerika'da Graham, Summer, Keller ve Ross gibi ilk sosyologların ansiklopedik temayülleri ve Peabody, Ellwood, Mathews ve Case gibi yazarların teolojiyi toplumsal yönden inceleyen sistematik ve tarihi eserleri din sosyolojisine karşı duyulan ilgiyi arttırmış ve isteklendirmiştir. Toplumsal İncil hareketi², din bilginlerinin dikkatını normatif yönden ele alınan toplumsal meseleler üzerine çekmiştir. Dini gruplaşma (Denominationalism) hareketinin³ ortaya attığı meseleler dinsel davranış istatistikleri (Ogburn) ile şehir ve köy sosyolojisi araştırmalarına karşı duyulan ilgi şeklinde kendini göstermiştir. Katolik bilginler, felsefi düşüncelerle olumlu ve eleştirici araştırmalara girişmek suretile bu meselelere karşı ilgilerini açığa vurmuşlardır. Birleşik Amerikada umulmadık bir rağbet gören Kültür antropolojisi⁴ veya kültür etnolojisi ilkel kavimlerin dinsel kurumları, âdet ve Fikirleri hakkında değerli bilgiler vermiş ve bu veriler i düzene koymak için de geniş ölçüde kategoriler sağlamıştır. Brington, Boas Kroeber, Wissler, Radin, Malinowski, Lowie ve Linton'un çalışmaları bu gibilerindedir. Baldwin, Mac Dougall, Park, Mead Faris ve Ellwood'un toplumsal psikoloji üzerindeki çalışmaları, psikoloji ile sosyoloji arasında bir köprü kurulmasına yardım etmiştir. Dewey, Mead, Boodin, Hocking, Brightman gibi filozoflar ve Baldwin, Cooly, Faris, Mac Iver, Howard, Becker, Talcott Parsons gibi sosyologların çözüm ve öğretileri toplumsal-dinsel (socio-religieux) teşkilâta karşı bir anlayış gösterilmesine yol açmıştır. Bu sırada Thomas, Znaniacki, Gaddis, Holt, Kingchelo, Warner ve benzerleri müsbet olayların sosyolojik bir tahliline girişmişlerdir. Max Weberin tesiri W. F. Albright'in sentetik eserlerinde kendini göstermiştir. Bu yazarın konu ile ilgili eseri, TAŞ DEVRİNDEN TEK TANRICILIĞA (From Stone Age to Monotheism)dir. Max Weber, Ernst Troeltsch ve Dilthey'in etkisi altında kalmış olan Joachim Wach gibi Sorokin'de son zamanda din sosyolojisini sistemli bir şekilde ve geniş bir görüş açısından ele almıştır.

V. Türkiyede Din Sosyolojisi Çalışmaları :

Türkiyede sistematik ve tarihi anlamda bir din sosyolojisinden bahsetmek bilimsel gerçeklere aykırı düşer. Ancak bu genç bilimin kürsüsü de çok genç olduğundan gelecekte verimli çalışmaların yapılacağından şüphe edilemez. Öte yandan memlekette yerleşmiş diğer disiplinler, konu ile ilgili malzemeyi öteden beri vermekte ve yararlanmıza sunmaktadır. Mesele bu açıdan ele alınırsa bu uğurda epeyce çalışıldığı anlaşılır. Türkiyede din sosyolojisinin beslendiği ve ileride besleneceği kaynaklar şöyle sıralanabilir :

¹ E. E. EUBANK, The fields and problems of sociology of religion (Bu yazı, The fields and methods of sociology, New York, R. Long and R. R. Smith, adlı eserde çıkmıştır).

² Dünya çapında bir İncil yazma hareketi olup mezhebi gruplaşma (Denomination) dan farklıdır (Bk. C. H. Hopkins, The rise of the social Gospel in american protestantism, New Haven, yale University)

³ Amerika'da bir türlü mezhebi gruplanmadır.

⁴ Kültür antropolojisi geniş anlamı ile sosyoloji, dar anlamı ile insanın toplumsal hayatı demektir.

a) Din Sosyolojisine ilişkin eserler arasında başta Ziya Gökalp'ın İstanbul Darülfünununda anlattığı Din Sosyolojisi notları vardır¹. Yazarın eski türk dinlerini inceleyen Türk Medeniyeti Tarihi özlü bir eserdir. Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in *Dini Sosyolojisi*, Türkiyede yazılan ilk din sosyolojisidir. Bunlardan başka her sosyoloji yazarının kitap sonlarında din sosyolojisine bir yer ayırdığı görülür. İsmail H. Baltacıoğlunun Sosyolojisi bunun güzel bir örneğidir. Hüseyin Cahit (Yalçın)'ın Drukheim'den dilimize çevirdiği din hayatının iptidai şekilleri adlı eser büyük bir boşluğu doldurmuştur. Hele birinci kısmın başlangıcı, sosyolojik yönden dinin tarifi ve bilgi sosyolojisinin memleketimizdeki ilk belirtisidir. Prof. Mehmet Karasan'ın ders notları ve İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanan Din sosyolojisinin öncüleri adlı yazısı konu ile ilgilidir.

b) Yakın ilgisi dolayısıyla dinler tarihi, önemli sayılan malzemesile Din Sosyolojisine büyük yardımlar sağlanmıştır. Ahmet Mithat Efendinin tarihi Edyanı², Mehmet Şemseddin (Günaltay)'ın Tarihi Edyanı³, Ömer Hilmi Budanın Dinler Tarihi⁴, Ömer Rıza Doğrulun dinler tarihi⁵ ve Dr. Annemarie Schimmel'in Dinler tarihine giriş⁶ adlı eserler bu gibilerdendir.

c) Tarihçilerin din bakımından önemli sayılan eserleri de din sosyolojisi için büyük bir kaynaktır. Zeki Magamızın Corci Zeydandan dilimize çevirdiği Medeniyeti İslâmiye Tarihi⁷, Ömer Rıza Doğrulun Şibliden çevirdiği İslâm tarihi, Cevdet Paşanın Pirizâde Mehmet Sahip Efendi ile birlikte tercüme ettiği İbn Haldun Mukaddemesi, Yine Cevdet Paşa'nın Kısası Enbiyası, Esat efendinin Tarihi Dini İslâmı⁸ Hüseyin Câhit beyin türkçeye çevirdiği Gaetano'nun İslâm Tarihi bu arada sayılabilir. Son olarak yayınlanan Neş'et Çağatay'ın İslâmdan önce arap tarihi ve cahileye çağı adlı eserde konu ile ilgili bahisler vardır.

d) İlahiyatçı ve hukukçuların konu ile ilgili dogmatik ve normatif eserleri de ışık verici mahiyettedir. Bunların başında Kur'an tercümeleri gelir. İsmail Hakkı İzmirli'nin Meali Kur'an adlı iki ciltlik eseri, Ömer Rıza Doğrulun iki ciltlik Tanrı Buyruğu, Hasan Basri Çantayın 1952 yılında İstanbul'da yayınladığı üç ciltlik Kuranı Hâkîm ve Meali Kerim adlı kuran tercümesi, yine Osman Nebi oğlunun ve İsmayil Hakkı Baltacıoğlunun kur'an tercümeleri vardır. Ayrıca Hamdi Yazırın 8 ciltlik tefsiri (Elmalı

¹ Ziya Gökalp'ın bu takrirlerine ait taş basması elde edilememiştir.

² Ahmet Mithat Efendinin 1329 tarihinde yayınladığı bu eser dinler tarihinin faide ve ehemmiyetinden, metodundan bahsettikten sonra iptidai dinlerden sonra Çin, Japon dinlerinden ve en son olarak Budizmden bahseder.

³ Şemseddin Günaltayın kitabı 1331 tarihinde yayınlanmıştır. Mukaddimesinde tarihi Edyan, Felsefi Edyan, dinin mahiyeti, dinlerin tasnifi, Beşeriyette din fikri, beşeriyet için dinin luzumu, Teizm, ateizm, monoteizm, animizm, natürizm, fetişizm, totemizm, ve bunların tenkidi; Afrika, Çin, Japon dinleri. Amerika ve Okyanus dinleri anlatılmaktadır. Kitabın ikinci cildi çıkmamıştır.

⁴ Ömer Hilmi Budanın kitabı 1935 tarihinde İstanbulda yayınlanmıştır. Tek bir cilttir. Hint dinlerinden başlanmış, Budizm Brahmanizm ve Taoizm hakkında bilgi verilmiştir. Bu eserde bilhassa Budizm üzerinde durulmuş ve dip notlarında pek çok kaynak verilmiştir.

⁵ Ömer Rıza Doğrulun dinler tarihi İstanbulda 1947 tarihinde yayınlanmıştır. İptidai dinlerden başlayarak bütün dinlerden bahseder. Birinci kitapdan 8 inci kitaba kadar diğer dinlerden ve 8. kitapta İslâmiyet ve Hz. Muhammet (İslâmiyet, İslâmiyetin doğuşu, Hicret, Müslümanlığın arabistanda yayılması, İslam dini, manası, islam ahlâkı) gibi önemli meseleleri inceler.

⁶ Prof. Dr. Annemarie Schimmel'in Dinler tarihine giriş adlı eseri 1955 yılında yayınlanmıştır. İlkel dinlerden başlayarak Hint Çin, Japon dinleri, müsevilik ve Hristiyanlık, dini ve ilâhi şahsiyetlerin adları ve dinler tarihinde kullanılan kelimelerin bir-sözlüğü ile biter.

⁷ Corci Zeydan, Türkçeye çeviren: Zeki Magamız, Medeniyeti İslamiye tarihi, 5 cilt, İstanbul, 1328-36..

⁸ Mahmut Esat Tarihi Dini İslâm, İstanbul 1327.

Tefsiri), Vehpi Konevînin 15 ciltlik tefsiri (Tıbyan Tefsiri) gibi genel eserler yanında bazı âyetlerin yorumunu yapan özel tefsirler de vardır. Doğmatik bilgilerle ilgili olarak Hadis kitapları da vardır. Kâmil Miras ve Ahmet Naim (Babanzâde)in 12 ciltlik Tecridi Sahihleri en tanınmışlardandır. Diyanet işlerince yayınlanan *Riyazüssalihin* tamamlanmış değildir. Fıkıh ve ilmihal olarak Nasuhi Bilmen'in *Hukuku İslamiye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu* ve İslâm İlmihali, Zihni Efendinin 5 ciltlik *Nimetü'l-İslâmı*, Hayadar Efendinin 4 ciltlik *Mecelle Şerhi*, Mevkufat tercümesi ve Hamdi Aksekinin *İslâm Dini* bu gibilerdendir. İsmail Hakkı İzmirlinin yeni *İlmü Kelâmı*, Nasuhi Bilmenin *kelâmı* ve son olarak Kemal Edip kürçü oğlunun yayınladığı çeşitli broşürlerle Zerrin Akgün, Abdülkadir Karahanın çalışmalarından bahsedilebilir.

e) Din felsefecilerinin eserleri de konuya ışık veren çalışmalar arasındadır. Müderris Mustafa Şekip Tunç'un *Din felsefesi* adlı taş basması, Ord. Prof. H. Z. Ülken'in *İslâm Düşüncesine Girişi* bu çeşit eserlerdendir. Felsefe sözlüğü olmakla beraber Mustafa Namık Çankının *Felsefe* lugatını da bunlar arasına katmak yerinde olur.

f) Din psikolojisi eserleri arasında Prof. Dr. Bedi Ziya Egemen'in *Küçük hacmına rağmen önemli sayılan Din Psikolojisi* ile yine Nurettin Topçuoğlunun *Din psikolojisini söylemekle yetineceğiz*.

Bütün bu sayılan malzemeye toptan bir göz atacak olursak konu ile en yakın ilgiyi H. Z. Ülkenin yayınladığı *Dini Sosyoloji* ve bunu bütünleyen *İslâm Düşüncesine giriş* adlı eserde buluruz. Burada din konuları ele alınmış, dinin unsurları sayılmış ve tarifleri yapılmıştır. İslâm dininin Antropomorfizmden uzak, beşeri ve tek tanrıcı nitelikleri büyük bir açıklıkla bu eserlerde belirtilmiştir. Yazarın *Dini sosyolojisinde Evrensel Dinler kadar İlkel Dinler de bahis konusu olmuştur*.

Şekip Tunçun *din felsefesi*, sübjektif yönden dini ele almıştır. Dinler tarihi arasında Ahmet Mithat Efendinin *Tarihi Edyamı* ile Şemseddin Günaltayın *Tarihi Edyamı*, din sosyolojisi bakımından oldukça önemli eserlerdendir. Ömer Hilmi Buddanın eseri bilhassa kaynak verme bakımından önemlidir.

FATİMİLER DEVLETİNİN KURULUŞU VE AKİDELERİ

NEŞ'ET ÇAĞATAY

Daha islâmiyetin yayılışının ilk yüzyılından başlayarak, ehl-i sünnet inanişına muhalif, İmamiye, Aleviye, İsmailiye ilah. gibi adlarla anılan ve aralarında ufak tefek bazı farklar bulunan bir sürü itizalî mezhepler ortaya çıkmıştı.

Bu mezhepler, dâîlerin yani halkı bu inanca davet etme ödeviyle görevli bulunan kimselerin, Emevîler ve Abbasîler devletlerinin nüfuz bölgelerinden uzak yerlerde, bilhassa islâmiyeti iyice kavramamış ve ona reayeti külfetli yani ağır bulan cahil halk arasında yayılıyor, fırsat bulunca bazı siyasî teşekküller halinde ortaya çıkıyorlardı.

İşte Fatimiler Devleti de, iki üç yüzyıl devam eden sistemli ve teşkilatlı propaganda faaliyetleri neticesinde kurulan Mağrib-i Aksa'daki İdrisîler, Yemen'deki Sa'da'da kurulan Beni Taba Taba, Yemende ve Taberistan'da kurulan Zeydîler, Cürcan'da kurulan Beni Ziyar, Güney İran'da ve Irak'ta kurulan Beni Bûye, Deylem'deki Alamut'ta kurulan İsmailîler gibi bir devlettir.

Gerçekten haritaya bakacak ve bu bölgeler halkının durumlarını göz önüne getirecek olursak vaziyet açık olarak görülür.

İdrisîler, eski Romalılar devrinden beri muhtelif din ve mezheplerin revaç bulduğu sahalarda yerleşmişlerdir. Beni Taba Taba, Hz. Peygamberin sağlığında ve vefatından sonra daima karışıklık çıkan ve baş kaldıran bir yer olmuş bulunan Yemen bölgesinde hakimiyet kurmuş; Taberistan'da Zeydîler, Cürcan'da Beni Ziyar, Güney İran ve Irak'ta Buyeliler, Deylem'de İsmailîler yerleşmiştir ki buralar halkının da, devlet otoritesinin tesise çalıştığı normal içtimaî ve siyasî düzenlere karşı ta İran'ın Arşaklar hükümdar sülâlesi devrinden başlayarak, islâm hâkimiyeti zamanına kadar her zaman tepkiler gösterdiklerini, baş kaldırdıklarını biliyoruz.

* * *

Türlü maksatlarla ortaya atılan bu yeni mezhepleri yaymak isteyen propagandacıların ileri sürdükleri, tafsilatını biraz sonra göreceğimiz akidelerin menşei ve genel hatları nelerdir?

Hulefai Raşidin'in üçüncüsü Hz. Osman devrini gözden geçirirsek göreceğimiz gibi, islâmiyette yüzyıllar boyunca sürüp giden nifak ve karışıklık unsurlarının tohumlarını ilk eken, Abdullah ibn-i Sebe' adında birisidir¹.

İbn-i Sebe', aslen San'a'lı bir yahudi olup annesi siyah bir kadındı². Hz. Osman'ın hilâfetinin sonlarına doğru islâm dinine girmişti. O, daha önce, muhtelif dinler hakkında derin bir bilgi edinmiş olup çok kurnaz bir kimse idi.

Son derece akraba sever bir zat olan Hz. Osman'ın, önemli devlet memuriyetlerine kendi akrabasını yerleştirmiş olmasından ve onlardan bazısının, halkın, ikinci halife Hz. Ömer devrinde gördükleri ve alıştıkları şeriat ve adalete harfiyyen uyar görünmeyişinden ve Hz. Osmanın da, yer yer beliren birtakım şikâyetlere rağmen onların bu hareketlerine mani olamaması sebepleriyle halk arasında hoşnutsuzluklar hasıl olmuştu. Abdullah İbn-i Sebe', bu dedikodular ve hoşnutsuzluklardan istifade

¹ Bak. el-Fark Beyn el-Firak, ss. 143, 144.

² Bu sebeple Abdullah, "İbn-i Seveda" diye de anılır. Bak. Şehristani, I, 24.

ederek "Hz. Muhammedin, kendi sağlığında açık olarak, kendisinden sonra yerine, Ali b. Ebi Talib'in halife olmasını vasiyet ettiği halde, bu emrinin yerine getirilmediğini, Hz. Ali'nin ilk halife olma hakkının elinden alındığını, esasen Hz. Muhammedin ölmüş olmayıp, bir müddet sonra tekrar ortaya çıkacağını ve Ali b. Ebi Talib'in ilk halife olması hususundaki emrini yerine getirmeyenleri şiddetli cezalarla cezalandıracağımı, bu ceza ve sorumluluktan kurtulmak ve Resul-ü Ekrem'in emirlerini yerine getirmek için, mevcut hükümeti yani Hz. Osman'ı azl ederek Ali b. Ebi Talib'in hilâfet makamına getirilmesi icab ettiğini" söylemeğe başladı. O, bu fikirlerini yaymak için Hicaz'da Medine halkı ve civar kabileleri, Irak'ta Basra ve Kûfe şehirleri halkı, Suriye'de Şam halkı, Mısır'da bir çok şehirler halkı arasında dolaşarak bunların safdil ve cahil tabakasını kandırmağa muvaffak oldu. Aynı zamanda her dolaştığı yerde fikirlerini benimseyen ve onları, kendisi başka yerlere gittiğinde yayabilecek bir takım kimseler buldu ve daima onlarla muhabere etti.

Bu telkin ve propagandalara bazı olayların da eklenmesiyle halife Hz. Osman şehid edilmiş³ ve o'nun yerine halife seçilen Hz. Ali'nin halifeliği sırasında, Muaviye ile aralarında çıkan hadisede hakeme müracaat edilmesi, bu hakemlerden Muaviyenin hakemi Amr b. Âs'ın hileye sapması sebebiyle halk arasında muhtelif fırkalar ortaya çıkmış, bu fırkalardan biri olan Haricîler'den Abdurrahman b. Mülcem de Ali b. Ebi Talib'i, Kûfe'de şehid etmiştir⁴.

³ Hz. Osman'ın şehid edilmesine sebep olan hadiselerde bardağı taşıran damla, Mısır valiliğine tayin edilen Hz. Ebu Bekir'in oğlu Muhammed'in katli için mektup yazılması oldu. şöyle ki: Hz. Osman, kâtabi Mervan b. Hakem'in ve sair akrabasının iltimaslarıyla, bir çok önemli mevkilere kendi yakınlarını tayin etmiş bunlar da halkın hoşuna gitmeyen bazı işler yapmışlar böylece her tarafta Hz. Osman aleyhine bir hareket başlamıştı. Bu durumun islahı için, Medineye, Basra, Kûfe ve Mısır'dan heyetler gelmiş ve bir uzlaşmaya varılmıştı. Bu uzlaşma gereğince o sırada Mısır valisi bulunan Abdullah b. Ebi Serh azl edilip yerine, Hz. Ebu Bekir'in oğlu Muhammed tayin edilmişti; fakat Mervan b. Hakem, Mısır'a, Abdullah b. Ebi Serh'e mektup yazıp Muhammed b. Ebi Bekir Mısır'a varır varmaz adamlarıyla birlikte öldürülmesini tavsiye etmiş, bu mektup, Mısır'a gitmekte olan yeni vali Muhammed b. Ebi Bekir ve adamları tarafından ele geçirilmişti. İşte bunun üzerine, Muhammed b. Ebi Bekir ve yanındakiler tekrar Medineye dönüp Hz. Osman'a, ya Mervan b. Hakem'i kendilerine teslim etmesini yahut da hilâfetten çekilmesini teklif etmişler o da bu teklifleri kabul etmeyince evine girip kendisini şehit etmişlerdir.

⁴ Hz. Ali'nin, halife seçildikten sonra bir kısım valiler arasında Muaviye'yi de azle teşebbüs etmesi, Muaviyenin de Hz. Osman'ın kanını davaya kalkması sebebiyle patlak veren hadiseler üzerine Ali ile Muaviye orduları Siffin mevkiinde karşılaşmış, günlerce süren şiddetli savaş sonunda mağlub olacağını anlayan Muaviye, Amr b. As tavsiyesiyle askerlerine mızraklarının ucuna Kur'an-ı Kerim taktırarak "Tanrının kitabı davamızda hakem olsun" teklifinde bulunmuş, bunun üzerine savaş durup mesele hakeme havale edilmişti. Ali b. Ebi Talib'in hakemi Ebu Musa al-Aş'arî, Muaviyeninki Amr b. As'tı. Amr, Ebu Musa'ya, Ali'nin ve Muaviyenin azl edilmesine ve halkın yeni bir halife seçmelerine ikna etti. Verdikleri hükmü halka ilan edeceklerdi. Amr, güya yaşına hürmeten ilk sözü Ebu Musa'ya verdi. Ebu Musa kürsüye çıkıp, hakemi bulunduğu Ali b. Ebi Talib'i hilâfetten azl ettiğini bildirdi. Ondan sonra kürsüye çıkan Amr b. As halk'a "Ebu Musa'nın Ali b. Ebi Talib'i azl ettiğini duydunuz; ben de Muaviye b. Ebi Süfyan'ı halife tayin ettim" dedi. bunun üzerine halk arasında dehşetli bir kaynaşma başladı. Bir kısım halk, aldatıldığı için Hz. Ali'nin hakkını almak üzere birleşti, bir kısmı ise, hem hakeme baş vurma fikrini kabul etti diye Ali'ye, hem de onu aldattular diye Muaviyeye ve taraftarlarına düşman oldular ki bunlara "Haricîler" denir. Bunlardan Mülcem oğlu Abdurrahman (İbn-i Mülcem), Bekir oğlu Amr ve Abdullah oğlu Berk sözleşip, aynı günde, Mısır'da vali bulunan Amr b. As'ı, Şam'da bulunan Muaviye'yi ve Kûfe'de bulunan Ali b. Ebi Talib'i öldürmeğe karar verdiler. Yanlarına birer zehirli kılıç alıp Berk, Şam'a, Amr, Mısır'a, İbn-i Mülcem, Kûfe'ye gitti. Berk, kararlaştırdıkları günde camie gelmiş bulunan Muaviye'nin uyluğuna bir kılıç vurup yaraladı fakat Muaviye ölmedi. Mısır'a giden Amr, o gün Mısır valisi Amr b. As rahatsızlığı sebebiyle yerine başkasını gönderdiğinden, Amr b. As zanniyle o şahsı şehid etti. İbn-i Mülcem de Kûfe Camiinde Ali b. Ebi Talib'i şehid etti. Bak. Vak'at-u siffin, muhtelif yerler. (M. IX. yüzyıl başında yazılmış olan bu kitap yalnız Ali - Muaviye mücadelesini ele almıştır).

İbn-i Sebe', Hz. Ali'nin şehid edilmesinden sonra bu defa da şu fikirleri yaymağa başladı: "Ali b. Ebi Talib ölmemiş ve öldürülmemiştir. Bir müddet sonra tekrar ortaya çıkacak, dünyayı adaletiyle dolduracaktır. Yalnız, o'nun ikinci gelişine kadar o'nun zürriyetinden gelecek imamlar yerini işgal edeceklerdir."

İşte bu fikirler, itizalî mezheplerdeki "imam mahfi", "imam muntazar" yani daima saklı veya beklenen imamların mevcut bulunması sebebiyle dünyanın imamdan halî olmadığı, ancak bunların gizlenmiş bulunup münasib vakit ve yerlerde ortaya çıkacakları akidesinin doğuşunun hareket noktasıdır.

Bu propagandalar tesirinde kalan Kûfe ve Basra havalisi halkı, babasının yerine halife seçilen Hz. Hasan'ın'da vefatından sonra ⁵ bu defa halifelik makamına Hz. Ali'nin diğer oğlu Hz. Hüseyin'i çağırılmışlar, o, bir kısım maiyetiyle Irak'taki Kerbela mevkiine vardığında, Emevî halifesi Yezid b. Muaviye'nin Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyad b. Ebihî tarafından, Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas komutasında gönderilen ordu ile karşılaşmış ve yapılan savaşta o anda yanında kalmış bulunan 70 kadar taraftarıyla birlikte şehid edilmişti ⁶. Bilhassa bu hadiseden sonra, Ehl-i Şia adı verilen Ali taraftarları, davalarının haklı ve masumluğuna acıklı ve müessir bir sebep daha bulmuş olarak faaliyetlerini büsbütün artırmışlar, bu hadiselerle sebep olan Hz. Osman devrinden başlayarak Muaviye devrinde işi azıtıp meseleyi bir sülâle asabiyeti haline getiren Emevîlere karşı bütün Haşimîler ve taraftarları gizliden gizliye "Al-i Muhammed'den Rızaya" rumuzu ile halkı, acıklı akıbetlerinin hatıraları her tarafta yaygın ve taze bir halde bulunan Ali evladından birine biata davet etmeğe başlamışlardı.

Bu hareketlerin başında, Taifli Beni Sakif kabilesinden Ebu Ubeydet üs Sakafî'nin oğlu Muhtar üs-Sakafî'yi görüyoruz. Muhtar, İmam Hüseyin'in, Kerbela'da feci bir şekilde şehid edilmesi üzerine, kendisini davet ettikleri halde yardım edemediklerinden, irtikâb ettikleri hatanın dehşeti karşısında vicdanlarını susturamayan "Tevvabîn" namıyla, mal ve canlarıyla intikam almak için ortaya atılan Kûfelilerin ve Medayin ve Basra taraflarındaki, aynı şekilde nedamet yükü altında ezilen halkın başına geçerek Kûfe'de bir Alevî devleti kurmuş ve Kerbelâ vak'ası âmillerinin cezalarını kanlı bir şekilde vermiştir ⁷. Fakat bir müddet sonra bunun, Yezid b. Muaviye'nin halifeliğini

⁵ Bak, İbn ül-Esir, III, 202 vd., 228.

⁶ Muaviye, M. 18 nisan 680 tarihinde ölmüş, daha ölmeden, oğlu Yezid'i yerine halifelige namzed tayin etmişti. Yezid halifelik makamına geçtiğinde Hz. Hüseyin Medinede idi. O zamanki Medine valisi Velid b. Utbe b. Ebi Süfyan, Hüseyin'i Yezid'e biata davet etmiş ve o da biat etmeyip, Abdullah b. Zübeyr gibi Mekkeye gitmişti. Kûfeliler Hz. Hüseyin'i, halife seçecekleri vaadi ile Kûfe'ye davet ettiler. Hüseyin, Ömer b. Hattab'ın oğlu Abdullah, Abdullah b. Abbas ve kendi kardeşi Muhammed b. Hanefiye'nin kendisine, gitmemesi, Kûfe halkının sözünde durmayıp kendine gadr edilebileceği, hiç olmazsa ailesi efradını götürmemesi hususunda ısrarla yaptıkları tavsiyeleri dinlememiş yola çıkmıştı.

Hz. Hüseyin şehid edildiğinde 55 yaşında idi; Hasan ve Ömer adlarındaki çok küçük olan iki oğlu ile, 10 Muharrem vak'ası günü çadırda hasta yatmakta olan 21 yaşındaki Ali Evsat lakabıyla anılan oğlu (Zeynelabidin) sağ kalmıştır. Diğer oğulları, savaşarak şehid olmuşlardır. Hadiseden sonra Hz. Hüseyin-in ehl-i beyt'i, Şam'a, Yezid b. Muaviye'ye götürülmüş, Yezid çok müteessir olmuş, bunların yanına adamlar katarak arzuları üzerine onları Medineye yollamıştır. Bak. İbn ül-Esir, III, 268-302

⁷ Muhtar üs-Sakafî, Kûfe'de aşiret, kuvvet ve kudret sahibi bulunan Eşter'in oğlu İbrahim ile iş birliği yapmış ve Hz. Hüseyin'i şehid eden orduda bulunmuş olan 248 kişiyi Kûfe'de idam ettirmiştir. İmam Hüseyin ile savaşan ordunun komutanı Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas ile bunun oğlu Hafs'ın başlarını da kestirmiştir. Ayrıca Hz. Hüseyin'in başını kesen Havlî b. Yezid'i de yakalatıp öldürtmüş ve cesedini yakırmıştır. Öte yandan Muhtar'ın yardımcısı İbrahim b. Eşter de Ubeydullah b. Ziyad b. Ebihî üzerine ordu ile yürüdü, onu mağlup ve katl ederek başını Muhtara yolladı Bak. İbn ül-Esir, III, 337 vd.

tanınıyarak Mekke'de halifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr⁸ kuvvetleriyle yaptığı savaşta ölmesi, Abdullah b. Zübeyr'in de Mekke'de dokuz yıl hilâfetini devam ettirip, Haccac b. Yusuf üs-Sakafî'nin⁹, Mekkeyi yedi ay muhasarasından sonra yapılan şiddetli savaşta şehid olması ile zahiren nisbî sükûn avdet etmiş, islâm ülkeleri tekrar bir halife idaresinde birleşmiştir. Böyle olmakla beraber, biraz yukarıda kaydettiğimiz propaganda ve telkinler, ateşli Şii daîleri vasıtasıyla alttan alta devam ediyor, bu fırkaların, Hz Ali'nin, Beni Hanife'den evlendiği bir kadından doğma oğlu Muhammed b. Hanefiye'yi imam tanımaları, bunun ölümünde imamlığın, bunun oğlu Ebu Haşim Ali'ye geçmesi üzerine bunun namına faaliyette bulunulduğu, Emevî halifelerinin gözünden kaçmıyordu.

Emevî halifelerinden Süleyman b. Abdülmelik, Ebu Haşim Ali'yi, Humeyme¹⁰ yakınlarında bir yerde içine zehir katılmış sütle zehirletince Ebu Haşim Ali, imameti, Hz. Peygamberin amcası Hz. Abbas'ın torunlarından Muhammed'e¹¹ vasiyet ve yanındaki Şiilere, hilâfetin, Abbas Oğullarına intikal edeceğini ifade ve bundan sonra Abbas oğullarından Muhammed b. Ali'ye baş vurmalarını tavsiye etmiş, bunlar da hemen yeni imam Muhammed b. Ali'ye biat edip etrafa yayılarak gizli gizli halkı davete başlamışlardı.

Bilhassa devlet merkezinden uzak olan Horasan'a 12 nakib ve 70 propagandacı yollamışlar, burada, içlerinde Ebu Müslim Horasânî'nin¹² de bulunduğu bu kimselere kısa bir zamanda altmış binden fazla halk katılmış, İmam Muhammed b. Ali'nin ve bunun, kendi yerine bıraktığı oğlu İbrahim'in vefat etmesiyle imamet, Muhammed b. Ali'nin diğer oğlu yani İbrahim'in küçük kardeşi Ebu'l-Abbas Abdullah'a geçmiş, Ebu'l-Abbas Abdullah¹³, taraftarlarının yardımıyla M. 750 tarihinde Emevî Hanedanını ortadan kaldırarak Abbasiler Hanedanını kurmuştur.

Hulefa-i Raşid'in sonuncusu bulunan Ali b. Ebi Talib'in ölümünden sonra geçen 90 yıllık müddette, hilâfet makamına Ali evladından birini geçirmek için sarfedilen Şii gayreti, Ebu Haşim Ali'nin, yerine bir erkek evlat bırakmadan ölmesi ve imameti Abbas oğullarına vasiyet etmesi ve, belki durumun aslını bilmiş olsalardı bu uğurda çalışmayacak olan müfrit Alevilerin, farkına varmadan "Al-i Muhammedden Rızaya" rumuzıyla biat almak için çalışmalarını sebebiyle tahakkuk edemeyip akamete

⁸ Abdullah b. Zübeyr, Aşerei Mübeşşere'den olan Zübeyr b. Avvam'ın oğludur. Annesi, Hz. Ebu Bekir'in kızı Esmâ olup, müslümanların Mekkedeki Medineye göç etmelerinden sonra muhacir müslüman cemaati arasında ilk doğan erkek çocuktur. M. 624 yılı Şubat ayında doğmuş, 4 Ekim 692 tarihinde Mekke'de, Haccac ordusuyla yaptığı savaşta şehid olmuştur. Bak. Ibn-i Hacer, el-İsabe, Mısır, 1939, II, 301; Ibn-i Abdülber, al-İstiab, Mısır, 1939, II, 292.

⁹ Irak ve Mekke harekâtında binlerce kişiyi öldürtmüş ve Kâbeyi mancınıklarla tahrip etmiş olması sebebiyle Haccac-ı Zalim lakabıyla de anılan Haccac b. Yusuf as-Sakafî, aslen Taiflidir. Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervan'ın Irak valisi idi. M. 661 yılında doğmuş ve 714 yılı Haziranında mide kanserinden ölmüştür. Ashabın ulularından Urve b. Mes'ud'un torunudur.

¹⁰ Humeyme, Amman yakınlarında bir kasaba'dır. Bak. Yakut, Mu'cem ül-Büldan, Beyrut tab'ı 1957, II, 307.

¹¹ Mufassal künyesi: Muhammed b. Abdullah b. Ali b. Abbas b. Abdülmuttalibtir.

¹² Asıl adı, Abdurrahman b. Müslim olup İbn-i Kuteybe, H. 100 yılında (M. 719) doğduğunu kayd eder. Bak. Kitâb ül-Maarif, Mısır tab'ı, 1934, s. 185. İsfahanda veya Horasan'da doğduğu söylenir. Bak. Taberî, VI, 22-127. Halife el-Mansur tarafından hile ve vaadlerle Irak'a çağrıldı Rumiye kasabasında 13 şubat 755 tarihinde öldürüldü.

¹³ Ebü'l-Abbas Abdullah, Emevîler hanedanına karşı çok şiddet gösterdiği ve pek çok adam öldürdüğü için kendisine, kan dökücü anlamına gelen es-Seffah lakabı verilmiştir. Halifelik müddeti dört yıl kadardır.

uğramıştır. Üstelik, son Emevî halifesi ikinci Mervan'ın¹⁴ hilâfeti sonlarında bu sülâlenin hakimiyete devam edemeyeceğini anlayan ve Horasan'daki faaliyetin mahiyet ve ehemmiyetinden habersiz bulunan Beni Haşim, Mekke'de toplanarak Ali b. Ebi Talib neslinden Nefs-i Zekiyye lakabıyla anılan Muhammed Mehdi b. Abdullah'a biat etmişlerse de, bu sırada Ebü'l-Abbas Seffah'ın, Abbasî Hanedanını kurması üzerine gene bir şey yapılamamıştır. Nefs-i Zekiyye Muhammed b. Abdullah'ın ve bunun kardeşi İbrahim b. Abdullah'ın orduları, Abbasî Halifelerinin ikincisi olan el-Mansur Ebu Cafer Abdullah zamanında mağlub ve kendileri öldürülmüş, en-Nefs üz-Zekiyye'nin diğer kardeşi Yahya b. Abdullah b. Hasan el-Müsenna, Harun er-Reşid tarafından habs edilmiş ve hapiste ölmüş, Ali b. Ebi Talib ahfadından Ali b. Musa el-Kâzım'ın veliahdliği de Abbasî halifesi Me'mun zamanında bertaraf edilmiştir. Bundan başka Abbasîler, bir büyük hata daha yaptılar, Şiiilerin yardımını sağlayarak Abbasî Hanedanının halifelğe geçmelerini temin eden ve doğuda muazzam taraftarları bulunan Ebu Müslim Horasanî'yi öldürdüler.

Abbasîlerin bu iki hareketi yani Ebu Müslim'in öldürülmesi ve halife el-Muktedir Bi'llah b. Mûtezid zamanına kadar, Şiiilerin imam tanıdıkları Ali b. Ebi Talib evladının şiddetle takib edilmesi, bir kısmının öldürülmesi ve evvelce Emevîlerin Beni Haşim'e düşman olması gibi bunların da Ali evladına düşman olması, Şii firkalarının kin ve nefretini Abbas oğulları üzerine tevcih etti.

* * *

Şimdi Şiiilerin, Sünnilerden ayrıldıkları belli başlı noktaları ve onların muhtelif kollarını zikrederim:

İslâm ulemasına göre hilâfet gibi, imamet de, din ve dünya işlerinde genel başkanlık demektir. Bu itibarla, islâm cemaatının işlerini üzerine alan kimseye imam veya halife denir ki halkın hak ve hukukunu korumak, memleketi düşman tehlikesinden uzak tutmak, münakalat ve ticaret emniyetini temin etmek vesaire gibi işlere bakar.

Hz. Peygamberin ölümünden sonra, bu işlere, Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali, halife ve imam olmuşlardır; fakat, lûgat manası itibariyle kendine uyulan kimseye imam denirse de, bir tarafa saklanıp ortaya çıkmıyan bir kimse, istenen şartları ve vasıfları haiz ve imamlığa hak kazanmış dahi olsa islâm cemaatının işlerine bakmak üzere bilfiil intihap ve tayin olunmadıkça o'na yukarıki manada imam ve halife denmez.

Şiiiler, halifelikle imamlığı ayrı ayrı anlarlar. Onlar, İmam'ın masum ve Haşimî yani Beni Haşim'den ve Alevî yani Ali b. Ebi Talib neslinden olmasını şart koşarlar ve imamın, bizzat halkın işini görür durumda olması icap etmez derler. Onlara göre imamlık ve halifelik Ali b. Ebi Talib ile bunun oğlu Hasan'da toplanmıştır. Ebu Bekir, Ömer ve Osman halife idiler fakat imam değildiler. Hüseyin b. Ali üzerinde ise imamet bulunup halifelik bulunmamıştır.

İmamet anlayışı yüzünden şiiiler bir çok firkalara ayrılmışlardır meselâ Zeyd b. Zeynelabidin'e nisbetle "Zeydiyye" diye anılan fırka, Hz. Ali'yi sahabilerin hepsinden üstün sayarlar fakat ondan evvelki üç halifenin yani Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın halifeliklerini tasdik ederler. M. 730 yılında bu Zeyd b. Zeynelabidin ve M. 731 yılında da oğlu Yahya öldürülmüşler ise de Zeydiyye mezhebi salikleri bugün mevcut olup halen Yemen ve San'a bölgesinde bulunmaktadır.¹⁵

¹⁴ Künyesi: Mervan b. Muhammed b. Mervan-ı evvel b. Hakem b. Ebi'l-As olup, halifelik müddeti altı yıl kadardır. (M. 744-750).

¹⁵ Şia kolları için bak. Şehristanî, I, 234 vd. El-Fark Beyn el-Firak ss. 22 vd.

Hız. Ebu Bekir'i Ömer-i ve Osman'ı halife tanımayan Şiilere "imamiye" ve "rafiziye" denir. Bunlar da "İsna Aşeriye" ve "İsmailiye" kollarına ayrılırlar.

İsna Aşeriye kolu, gerçek imam olarak şu 12 kişiyi tanırlar:

1—Ali b. Ebi Talib, 2—Hasan b. Ali b. Ebi Talib, 3—Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib, 4—Zeynelabidin b. Hüseyin, 5—Muhammed Bakır b. Zeynelabidin, 6—Cafer-i Sadık b. Muhammed Bakır, 7—Musa Kâzım b. Cafer-i Sadık, 8—Ali Rıza b. Musa

Kâzım, 9—Cevad diye tanınan Muhammed Naki b. Ali Rıza, 10—Ali Naki b. Muhammed Taki, 11—Hasan Askerî b. Ali Naki, 12—Muhammed Mehdi b. Hasan Askerî.

11. imam Hasan Askerî 28 yaşında iken H. 259 (M. 873) de vefat etmiş, bunun ölümünden beş yıl sonra, bunun, imamiye fırkasının 12. imam saydığı oğlu Muhammed Mehdi b. Hasan Askerî, 9 yaşında bulunduğu bir sırada Samerra serdabına girip kaybolmuştur. İşte imamiye fırkası, o'nun oradan çıkmasını beklerler. İran'ın resmî mezhebi bu İsna Aşeriye mezhebidir.

İsmailiye fırkası, imamet, Cafer-i Sadık'tan sonra onun büyük oğlu İsmail'e geçmek icab edip, İsmail ise, babasının sağlığında öldüğünden imamet, onun oğlu Muhammede ve bunun çocuklarına geçti derler. İsmailiye'nin imamları mektum olmakla bu Muhammed b. İsmail'e "Muhammed Mektum" derler. İsmaililerin itikadları başkalarından gizli olduğundan kendilerine Batınîler'de denir. Bunlar da ikiye ayrılmış olup, bu bir bölüğü imameti, Muhammed Mektum'dan, Abdullah b. Mehdi b. Muhammed el-Habib b. Cafer el-Musaddık b. Muhammed el-Mektum b. İsmail'e kadar götürürler ki Kuzey Afrika'da bir Şii devleti kuran Ubeydiler bunlardandır.

Bunların diğer bölüğü imameti, Yahya b. Ubeydullah b. Muhammed el-Mektum'a kadar götürürler. Karmatîler'in bir kısmı bu fikirdedir. Halbuki Muhammed Mektum'un, Ubeydullah adında bir oğlu yoktur.

İmamiye'nin başka bir kolu "Ali b. Ebi Talib'den sonra imam, O'nun oğlu Muhammed b. Hanefiye'dir ve o, yaşamaktadır; beklenen Mehdi o'dur" derler. Bazıları da Muhammed b. Hanefiye'den sonra imamet, o'nun oğlu "Ebu Haşim Ali"ye geçip o da imameti, Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a devr etmiştir fikrindedirler.

* * *

Şii akide ve faaliyetlerinin menşe ve tekâmül seyrini ve onlara karşı yapılan takibatı buraya kadar kısaca gözden geçirdikten sonra, Kuzey Afrika'da Fatımîler devletinin kuruluşunu temin eden faaliyet ve gayretlerin tetkikine geçelim:

Yukarıda kayd ettiğimiz gibi bütün şiilerce yer yüzü imamdan hali olmamak kaide olduğundan, asıl imam gizli kalarak, halka huccet ikame üzere daileri yani davet edicileri ve propagandacıları meydana çıkar ve bu imam-ı mektum adına, halkı, ona tabi olmağa davet ederler.

Altıncı imam olan İsmail b. Cafer-i Sadık'tan sonra, bunun oğlu Muhammed imam olup, maddî iktidara malik olmadığı için zuhur edemiyerek mestur kalmış ve bundan dolayı "Muhammed el-Mektum" namını almıştı¹⁶. Daha sonra "Muhammed el-Mektum", bunun oğlu Cafer el-Musaddık ve bunun da oğlu Muhammed el-Habib mestur imamların üçü olmuşlardır.

¹⁶ İbn ül-Esir, bu zatın künyesinin Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ahmet b. Muhammed b. Zekeriya eş-Şii olduğunu kayd ediyor ve hakkında mufassal malumat veriyor. Bak. el-Kamil, Mısır tab'ı, 1353, VI, 127. vd.

Bunların en mühim dâisi olan “Ebu'l-Kasım Rüstem b. Hüseyin b. Havşeb adındaki dülgör, İmam Hüseyin'in türbesini ziyaret için Yemenden gelmiş bulunan Muhammed namındaki zengin bir şüinin, ziyaret sırasında pek hararetli ağladığını görerek kendisiyle tanışıp yakınlık peyda etmiş ve Mehdi'nin Yemen'de ortaya çıkacağı hakkında bir çok rivayetlerde bulunarak beraberce, Yemen havalisinde yaşayan ve “Beni Musa” denilen şüiler arasında ikametle zahiren, zahid ve âbid bir kimse gibi görünerek halkı, yakında Yemen'de ortaya çıkacağını söylediği Mehdi'ye biata davet etmeğe başlamıştı. Bir müddet sonra ahaliye, silah ve hayvan tedarik ettirerek “Mehdi”nin zuhuru zamanının geldiğini ilan etti. Irak şüilerinden de kendilerine iltihak edenler olduğundan büyük bir kuvvet kazanarak etrafi yağma etmeğe başladılar. İbn-i Hüşeb, bu cahil muhitte izhar-ı bâtın etmiş olduğundan, anne, kız ve kız kardeşlerle evlenme, iştirak-i zevcat ve peygamberlere küfr etmek gibi ibahacılıklar meydana çıktı.

İbn-i Hüşeb, Mağrib-i Aksa'yı da maksadına uygun bularak oraya iki dâi yollamış, bunların ölümlerinden sonra, arkadaşlarından ve İsmailiye dailerinden San'a'lı “Ebu Abdullah eş-Şii”yi bu ödevle görevlendirmişti. Fatımiler Devleti, işte bu Ebu Abdullah'ın gayret ve faaliyetiyle kurulmuştur¹⁷.

Ebu Abdullah evvela, Hac mevsiminde Mekkeye gidip Ketame'den gelen hacılara yaklaşarak, bunların Al-i Beyt'e olan sevgi ve muhabbetlerini ve izhar ettiği zühd ve ibadetle fevkalade hürmetlerini celb etmişti. O, bunların hacdan dönüşlerinde kendileriyle birlikte Mısır'a kadar gelmiş onlardan bir çok hususlarda bilgi edinmişti. Mısır'da bunlara veda ederken kendisinin, burada kalacağını söylemiş, kendini, hürmet ve ısrarla onların memleketlerine davet ettirmeğe muvaffak olmuştu. M. 893 yılı haziran ayı başlarında Ketame'ye vardıklarında Ebu Abdullah'ı müsafir etmek hususunda herkes daha evvel davranmak istiyor ve aralarında kavga çıkıyordu. Ebu Abdullah, münakaşayı bertaraf etmek ve mucize göstermek kabilinden “Fecc al-Ahyar” denilen yere ineceğini, zira eserlerde “Mehdi”nin burada zuhur edeceği yazılı bulunduğunu söyleyerek, kendisince meçhul olan bu çevrede bu isimde bir yerin olduğunu bilmesiyle herkesin, bu haberin doğruluğuna inanmasını temin etti,

Daha sonra Mağriblilerce “Ebu Abdullah al-Maşrikî” namını alan bu daînin etrafına toplanan Berberiler, günden güne çoğalmağa başladı. Ağlebiler hükümdarı İkinci İbrahim (saltanatı M. 875-902), o havalideki valisinden, Ebu Abdullah'ın durumuna dair bilgi istemiş se de vali, bunun, zühd ve takva erbabından olup ibadetle meşgul olduğunu, siyasi bir tehlikeyi mucip hali olmadığını bildirmişti. Bir müddet sonra Ebu Abdullah'ın bazı kasabalara hakim olması üzerine sultan ikinci İbrahim oniki bin kişilik bir ordu ile bunun üzerine oğlunu göndermiş, bu ordu Ebu Abdullah'ı mağlûp etmişti. İkinci İbrahim'in ölümü ve oğlu Ebü'l-Abbâs'ın katlinden sonra hükümdar olan üçüncü Ziyadetullah'ın, hükümet işleriyle pek alakadar olmadığını gören Ebu Abdullah, Mehdi'nin ortaya çıkmasının yaklaştığını ve yer yüzüne malik olacağını ilan etmeğe başladı. Bu sırada İsmailiye'nin mektum olan imamı “İsmail b. Cafer-i Sadık”ın torunlarından Muhammed b. Abdullah, Suriye'de Hama şehri kasabalarından Selemiye'de oturmakta iken vefat etmesiyle vasiyeti üzerine oğlu Ubeydullah el-Mehdi, o'nun yerine geçip İsmailiye davetçileri her yerde halkı, onun adına davete başladılar. Ebu Abdullah Şii de, Mehdi'nin Mağrib'de ortaya çıkacağını ve çok keramet izhar edeceğini bildirip Mağrib'e göç edenlere ne mutlu diye ilan ile halkı teşvik ettiği Abbâsî halifesi Müktefi zamanında duyulup, bunun emriyle Ubeydullah el-Mehdî aranmağa başlandı

¹⁷ Bu zat M. 893 yılında Kuzey Afrika'ya gitmişti : Tafsîlât için bak. İbn ül-Esir, VI, 127 vd.

ve yakalanması için her tarafa emirler verildi. Ubeydullah el-Mehdî, oğlu Ebu'l-Kasım Nizar ile, tacir kıyafetinde kaçmış, Mısır'da yakalanmış ise de Mısır valisinin tedbirsizliği yüzünden yakayı kurtarıp Trablus Garb'e girmeğe muvaffak oldu; yanında bulunan Ebü'l-Abbas'ı, Kayruvan'a yolladı. Bu Ebü'l-Abbas, Ebu Abdullah Şii'nin kardeşi idi. Üçüncü Ziyadetullah, Mehdi'nin gelmekte olduğunu haber alarak Ebü'l-Abbas'ı haps ettirdi. Mehdi'nin de haps edilmesi için Trablus valisine emir verdi ise de, Mehdi, durumun farkına vararak Benî Müdrar'ın idaresinde olan Sicilmasa'ya geldi. Ziyadetullah, Beni Müdrar hükümdarı Elyesa b. Müdrar'a, bu adamın, Ebu Abdullah'ın mehdiliğini ilan ettiği kimse olduğunu bildirmesi üzerine Elyesa tarafından yakalatılıp haps edildi. Bu sırada Ebu Abdullah, Ağlebîler'in elinde bulunan şehirlerden birkaçını zaptetmiş bulunuyordu. Ziyadetullah, evvela kırk bin kişilik, ikinci defa oniki bin kişilik bir ordu yollamışsa da bunlar mağlup olmuşlar, nihayet M. 907 tarihinde üçüncü defa kuvvet sevk etmiş, bu da mağlup olduğundan, zaten sefahata düşkün olan Ziyadetullah, teessüründen kendini tamamen içki ve eğlenceye kaptırarak, neticede Ebu Abdullah, Ağlebîler'in merkezi olan Rakkada'dan başka bütün şehirleri işgal etmişti. En sonunda Ebu Abdullah bu şehre de hücum ettiğinden Ziyadetullah M. 908 yılında Mısır'a kaçıp, burası da ele geçirilmiş oldu. Ziyadetullah'ın Mısır'a kaçmasıyla hapisten kurtulmuş olan Ebül'-Abbas'ı yerine bırakan Ebu Abdullah, Mehdi'yi kurtarmak için Sicilmasa'ya doğru hareket etti, ve Beni Müdrar hükümdarı Elyesa'ya vaadlerde bulunarak mektup yazmış ve bu suretle Mehdi'nin hayatını kazanmıştı. Süratle ilerliyen Ebu Abdullah'ın ordusu şehre girip Mehdi'yi ve oğlu Ebül'-Kasım'ı hapisten çıkardığında sevinçten ağlamağa başlamışlardı. Burada kırk gün kaldıktan sonra, Elyesa'ı mağlup ederek M. 909 tarihinde Rakkada'ya döndüler ki bu suretle "Beni Ağleb", "Beni Müdrar" ve Tahert'te bulunan "Beni Rüstem" hükümetleri ortadan kalkıp, bunlara, Ubeydullah el-Mehdi varis olmuş oldu.

Nüfuz ve iktidarı eline alan Ubeydullah Mehdi, Ebu Abdullah Şii'yi ve bunun kardeşi "Ebü'l-Abbas"ı hiç bir işe müdahale ettirmemekte idi. Bu durum iki kardeşi çok müteessir etti; çünkü, kendisinin hayatını kurtaran ve onu iktidara getiren bunlardı. Bu iki kardeş bu defa, halkı kendisine biata davet ettikleri Mehdi'nin bu Ubeydullah olmadığını, Mehdi olan zatın keramet sahibi olması lâzımgeldiğini söyleyerek bir çok kimselerin ona bağlılıklarını sarstular; hatta Ketame şeyh ül-meşayihî "Ebu Musa Harun", Ubeydullah Mehdi'den, bir keramet göstermesini isteyince, Mehdi tarafından katl edildi. Ebu Abdullah ve kardeşi, Mehdi'nin, kendilerinden şüphelenmekte olduğunu bildiklerinden, katl olunmalarından korkarak onu katle karar verdiler. Bu karardan haberdar olan Mehdi, onları katl ettirdi. Böylece, Ubeydiye devletinin teşekkülünde en büyük amil olan Ebu Ubeydullah Şii de, Abbasiler sülalesinin hilafet makamına gelmelerini temin eden Ebu Müslim Horasanî gibi, kendisine yardım ettikleri, onu tahta geçirdikleri şahıs tarafından öldürüldü.

Mehdi, saltanatta rakipsiz ve müdahalesiz kalınca işi azıttı; büyük zenginlerin mallarını müsadereye başlayıp, "el-Kaim" ünvanını vererek kendine veliahd yaptığı oğlu Ebü'l-Kasım Nizar'ı, bu işe memur etti. Ordunun başına geçen Ebül'-Kasım, her şehir ve kasabaya varıp, silah ve mal olarak ne bulursa alıyor, ileri gelenleri, fakihleri, hadis bilginlerini katl ile cahil halkı bırakıyor ve şehirlerin kalelerini yıktırıyordu. O, cahil halkı kıskırtarak bazı bilginleri ve fakihleri yataklarında katl ettirmişti.

Bu sırada Bağdad şiipleri, Mehdi'nin, Mağrib'de zuhur edip mezardaki ölüleri diriltmekte olduğunu söylüyordu; Horasan'daki dailer de, Saman Oğullarından Nasr-ı Sani b. Ahmet ülkesinde bu kabil hezeyanları neşr ediyordu.

Fatimîlerin birinci imam-ı zahirleri olan bu Ebu Muhammed Ubeydullah el-Mehdi, ulema ve fukaha'yı katle devam etmekle beraber dailerini her tarafa gönderiyor bunlar muhtelif tabakalara göre telkinatta bulunup, Ubeydullah'ın Mehdi ve Peygamber ve hatta yaratıcı ve doyurucu olan Tanrı olduğunu söyleyerek halkı kendisine davet ediyor, herkesten, onun namına ahd ve misak alıyorlardı.

Ubeydullah el-Mehdî'nin ölümünde yerine geçen oğlu "el-Kaim" ise, babasından daha fena hareketle Peygamberlere açıktan açığa küfr etmeğe başladı. Babasının hükümet merkezi olarak kurdurduğu "Mehdiye"de ve sair şehirlerin sokaklarında halk "Ayşe'ye ve kocasına küfr edin" diye haykırmağa başladılar. Bu propagandacıardan bir kısmı kendi kızlarıyla evlendiler. Bu vaziyetten nefret eden bir çok kimseler Haricîler'in "ibaziye" kolundan olup dağlarda tahassun etmiş olan Ebu Yezid el-Haricî adındaki gayet yaşlı bir adama biat ettiler ve Mehdi'nin oğlu el-Kaim'in bunlar üzerine gönderdiği orduyu bozguna uğrattılar¹⁸.

Son derece ihtiyarlığından dolayı at üstünde duramadığından, eşeğe binmiş olmakla "Sahib ül-Himar" denen Ebu Yezid el-Haricî'nin, bu başarı üzerine kuvvet ve nüfuzu arttığından, dağlardan ayrılıp şehirleri istila etmeğe başladı ve her tarafta, mukabeleye kalkan askerleri mağlup ederek İfrikiyye şehrine girmeğe muvaffak oldu; merkez-i hükümet olan Mehdiye'yi muhasara etti. El-Kaim, bu kuşatma esnasında duçar olduğu felaket tesiriyle vefat etti; yerine, oğlu el-Mansur Billah Ebu Tahir İsmail geçti. Ebu Tahir, babası el-Kaim'in ve dedesi el-Mehdi'nin hareketlerini takbih ederek halkın inanışlarına taarruzda bulunmayacağına dair yemin etti. Ebu Yezid el-Haricî'nin, ahaliyi ibahacılığa zorlaması, itikatlara taarruz etmiyeceğine dair yemin etmiş ve bu hususta şahidler ikame etmiş olan Ebu Tahir'in tercih edilmesine sebep oldu. Kendisiyle birleşen halk bu defa Ebu Yezid el-Haricî üzerine döndü ve onu ortadan kaldırdı.

Ebu Tahir başlangıçta vaadini yerine getirerek adalet ve insafla hareket etmiş ve dailerin sakallarını keserek her birini bir tarafa neyf etmiş ve ashaba dahi sövdüğü işitilen kimsenin derhal katl edilmesini emr ile kılınç artığı olarak kalmış olan muhaddislerin halka hadis öğretmelerine, ahalinin ramazan ayında teravih namazı kılmalarına müsaade etmişti. Fakat o, halkın elde ettiği bu nisbî sükün esnasında dağlıları hareket edemeyecek bir hale getirdikten sonra, babasının ve dedesinin mesleğini terk etmemiş olduğunu gösterdi. Camilerde kendi hususî ulemasına mahsus bir halka teşkil ettirdi ki bu halkaya dahil olanlar Eflatun, Batlamyus, Aristo gibi yunan filozoflarına ait felsefî meseleleri müzakere ediyorlardı.

Ebu Tahir yedi yıl saltanat sürdükten sonra öldü. Yerine oğlu el-Muiz Lidinillah geçti. Bunun daileri, Mısır'da İhşidiler'den Muhammed b. Tuğac'a niyabet etmekte olan siyahî Kâfur'u kasd ederek "Hacer'-i Esved zail olunca Muiz Lidinillah bütün yer yüzüne malik olacaktır." Şeklinde propaganda yapıyorlardı. M. 966 yılında Kâfur'un ölümü ile zaten kâfi derecede dailer tarafından manen feth edilmiş olan Mısır, Muiz'in komutanlarından meşhur Cevher vasıtasıyla istila edildi. Bu istilayı müteakib ilk defa olarak Mısır'da Tulunoğlu Camii'nde müezzin, şii usulü üzere ezan okudu ve namazlarda besmele cehren okundu. Muiz, 972 yılında Mehdiye'den hareketle Kahire'ye geldi ve hükümet merkezini buraya nakl etti.

Mehdi olup bütün yer yüzüne malik ve hakim olacağını daileri vasıtasıyla neşir eden bu Muiz, Mısır'a girdikten sonra günlerce sarayında gizlenerek kuvvetli yiyecek-

¹⁸ Bak. İbn ül-Esir, VI, 302 vd.

lerle vücudunu semirtmiş ve bazı yağlar ve kremler kullanarak derisine parlaklık verdimiş ve bundan sonra, başına ve yüzüne, yıldız gibi parlıyan cevahir ve yakutlar takarak yeşil ipekten yapılmış bezlerle tahta oturmuş ve kendisinin, ortada görünmeyişi sırasında, gökte Allahın yanında bulunduğunu ima eder bir lisan kullanarak, erkek, kadın bir çok casusları vasıtasıyla asker ve ahaliden her kese dair almış olduğu malumatı, semavî haberler imiş gibi göstererek cahil halkın gözlerini doldurmuştu.

Diğer taraftan Fatimî dailerinin Yemen, Bahreyn ve Bağdad'daki faaliyetleri de şiiiler namına verimli oluyordu. Buralarda faaliyet gösterenlerin en mühimleri, biraz yukarıda adı geçen İbn-i Havşeb, Ebu Said el-Cennabî' ve bunun oğlu Ebu Tahirdir.

Bağdad şiiileri çok sayıda taraftarları olan Ebu Tahir'i harekete geçirmek için uğraşıyorlar ve bu Ebu Tahir'in, "hucet ullah" ve, yakında Bahreyn'de ortaya çıkacak olan Mehdi'nin halifesi olduğunu yayıyorlardı.

Kûfe ve civarında bulunan halkın büyük bir kısmı, Mehdi'nin zuhurundan evvel Mehdi diyarında bulunmak üzere Bahreyn'e göç ediyorlardı.

Ebu Tahir'in hürmet etmekte olduğu Abbasî veziri Ali b. İsa'nın vezaretten çekildiğini, Bağdad ve Kûfe şiiilerinin derhal Bahreyn'e kuş uçurarak haber vermeleri üzerine Ebu Tahir, ansızın Basra'yı bastı ve kûfe üzerine yürüdü; fakat bu baskın başarısızlığa uğradı. Bundan sonra Ebu Tahir, M. 930 tarihinde hac mevsiminde, Mekke'yi basıp hacıların mallarını alarak kendilerini, Mescid-i Haram'a ve Beyt-i şerif'e iltica edenler de dahil olduğu halde hepsini kılıçtan geçirip cesetlerini Zemzem kuyusuna doldurdu. Kâbe'nin astarına yapışanlara "Ey eşekler, sahibiniz -Harem'e dahil olan emin olur, Al-i İmran. 97. -diyor. Siz şimdi emin misiniz? Sahibinizin yalanını gördünüz mü? diyor ve eniştesi Ömer b. Zerkan da, hacılar kılıçtan geçirilirken Kureyş sûresini okuyarak sûrenin sonundaki "amenehüm min havf-korkudan emin etti" âyeti üzerinde durup, "sizi bizim korkumuzdan emin edemedi. Ey Mekkeliler, Bahreyn'e hac edin, pişman olmadan önce Ahsa'ya göç edin" diyordu.

Ebu Tahir Karmatî ve taraftarları Kâbe'nin kapısını kırmış ve Hacer -i Esved'i, konduğu yerden çıkarıp götürmüşlerdi. Kâbe'nin örtüsünü bile parçalayıp aralarında taksim ettiler.¹⁹

Ebu Tahir bu hareketlerini, imamı olan Fatimîler'in ilk halifesi Ebu Muhammed Ubeydullah el-Mehdi'ye müjdeledi ise de, islâm âleminin kiblegahına karşı vuku bulan bu taarruzu müdafaa edemiyen Ubeydullah, Ebu Tahir'i lanetlemek mecburiyetinde kaldı

Ebu Tahir, 927 yılında Bayhreyn'e dönüşünde şiiilerce Tanrı mertebesine çıkarılmış olan Isfahan mecusilerinden Zekrî'yi halka şöyle takdim ve tarif ediyordu:

¹⁹ Ebu Tahir, eskiden un tüccarı iken sonra Hamdan Karmat tarafından güney İran'a daî olarak yollanmış bulunan ve Cennabî lakabı ile anılan Ebu Said el-Hasan'ın oğludur. Ebu Said, daha sonra gene Hamdan Karmat'ın daisi olarak Bahreyn'e yollanmış M. 899 da buranın büyük bir kısmını hükmi altına alıp Katif'i zaptetmiştir. Nihayet Hecer'i zabt ederek burayı merkez yaptı, M. 913 yılında Ahsa sarayında katl edildi. Ölümünde, yerine, oğlu Ebu Tahir geçti. Ebu Tahir, el-Hecerî veya Karmatî lakabıyla anılır; asıl adı Süleymandır.

Ebu Tahir, Mü'miniye adını verdiği Hecer şehri kendine başşehir yapmıştı ki burası, bugünkü Hufuf şehridir.

Ebu Tahir, M. 930 yılı ocak ayında hac mevsiminde Mekke'ye taarruz edip otuz binden fazla hacıyı katl ettirmiş, kadınları, kızları esir etmiş ve Hacer-i Esved'i yerinden çıkarıp götürmüştür. Hacer-i Esved, 22 yıl Mekkedden uzakta kalmış sonra 24.000 dinar mukabilinde geri verilmiştir. Bak. İbn ül-Esir VI, 203, 249, 299. Taberî, VIII, 95 ve başka yerleri.

“Ey ahali, biz sizin temayüllerinize göre, Muhammed, Ali, Muhammed b. İsmail ve Mehdi’yi zikir ile zihinlerinize giriyorduk. Bunların hiç birinin aslı yoktur. Sizden ve sizden evvelkilerden altmış yıldan beri saklamakta olduğumuz sır, bu gün ortaya çıktı. Sizin ve bizim Rabbımız, Tanrımız işte budur. Size ve bize kötülük etmiş olursa adalet icra etmiş olur. Af ile muamele edecek olursa lutf etmiş olur. . . . Yalancı Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed’e lânet edin. . . .”²⁰

Bu gruhun başına geçen Zekrî’nin emriyle, Ubeydullah’ın, Mehdiye’de yaptırdığı gibi, Bahreyn’de de sokaklarda alenen peygamberlere lânet ediliyor ve Kur’an-ı Kerim yakılmakla beraber bir taraftan da diğer semavî kitapların ve Mushaf’ın sayfaları taharet için kullanılmak gibi şenaat cereyan ediyordu. Anne, kız ve kız kardeşlerle evlenme mubah ilân edildi. Zekrî, Ebu Said el-Cennabî ailesinden ve askerî kumandanlardan her gün beş on kişiyi öldürtüyordu. Herkesin hayatı bunun elinde idi. İstemediği, sevmediği kimseleri onların kendi kardeşleri eliyle öldürtüyordu. O, Ebu Said’in damadı İbn-i Zerkan’ı öldürttüktan sonra bunun karısı ile evlenmiş ve onun çocuğunu, dayısı Ebu Tahir’e boğazlatmıştı. Zekrî, Ebu Tahir’i ve diğer beş kardeşini öldürterek müstakil kalmak istiyordu. Ebu Tahir bunu haber alarak ve kardeşleriyle birleşerek Zekrî’yi katl ettiler. Böylece başka olaylarda da gördüğümüz gibi daha önce Tanrı olarak takdim ettikleri adamı öldürüyorlar. Yani putu kendileri yapıyorlar, kendileri tapıyorlar ve sonunda kendileri kırıyorlar.

Ebu Tahir’in kız kardeşi Zeyneb, öldürülen kocasının ve çocuğunun intikamını, Zekrî’nin ciğerlerini yemek suretiyle aldı. Ebu Tahir bundan sonra bir müddet Hecer’de ikamet etti, etrafa taarruzu terk etti ve Mekke’den Hecer’e getirdiği Hacer-i Esved’i, yirmi iki yıl kadar sonra tekrar Mekkeye iade etti²¹.

Bahreyn’deki bu faaliyetlere benzer diğer faaliyetlere, Bağdad havalisinde de raslıyoruz.

* * *

Mısır Fatımîleri halifeleri içinde en şayan-ı dikkat olanı, M. 1036 yılında tahta geçen el-Mustansır-ı Alevî’dir. Bu, halifeliği zamanında, Meşhur Hasan Sabbah’ı ve Nasır-ı Husrev’i doğuya daî olarak göndermiş, bunlardan, İran şairi Ömer Hayyam’ın ve Selçuklu veziri Nizam ül-Mülk’ün mektep arkadaşı bulunan Hasan Sabbah, Dey-

²⁰ Bu şahsın adı muhtelif kaynaklarda başka başka zikredilmiştir. L. Massignon, İslam Ansiklopedisine yazdığı Karmatiler maddesinde bunun adını Ebül-Fazl al-Zakkari al-Tammami olarak kayd ediyor. Mes’udi ise bunun, Isfahanlı ve eski İran hükümdarları neslinden olan Zekrî adında biri olduğunu söylüyor. Bak. et-Tenbih ve’l-Eşraf, Mısır, 1938, ss. 338-339.

²¹ Hacer ül-Esved, bir gök taşıdır. Bazılarına göre volkanik bir bazalt parçası olup üzeri küçük billurlarla örtülüdür. Üstünde, koyu zemin üzerinde küçük feldispat parçaları görünür. Siyaha yakın koyu kırmızı renktedir. Yüzü hacılar tarafından mütemadiyen dokunulduğundan parlaklaşmıştır. Söylentiye göre Hz. İbrahim onu, Ebi Kubeys dağından getirip, tavaf başlangıcına işaret olmak üzere şimdiki bulunduğu yere koymuştur. Beyzi şekilde ve 30 santimetre kutrundadır. Muhtelif yangın ve yıkılmalar sonunda bir kaç defa kırılmıştır ki halen 12 parça olarak birleştirilmiştir. Bir kaç defa yerinden alınıp başka yerlere götürülmüştür. Abbasiler halifesi el-Muktedir Billah Ebü’l-Fazl Cafer zamanında (hilâfeti: M. 908-932) Mekkeyi ele geçirmiş olan Karmatî reisi Ebu Tahir tarafından alınıp götürülmüş, 22 yıl kadar Karmatiler elinde kaldıktan sonra, Abbasiler halifesi el-Muti Li’llah Ebü’l-Kasım (hilâfeti: M. 946-974) zamanında 24.000 dinar karşılığında geri alınıp Kâbedeki yerine konmuştur. Bu taşın Kâbeden uzak bulunduğu yıllarda, hacılar, hac sırasında, o’nun boş kalan yerine elleriyle dokunuyorlardı. Karmatiler, Hacer ül-Esved’i, insan mknatısı sanıp, halkın kalblerine kendilerine çekmek düşüncesiyle alıp götürmüşlerdi. Bak. İbn ül- Esir, VI, 203, 335. Yakut, Mucem ül-Buldan; II, 223. Müneccim Başı Tarihi, II, 178.

lem havalisindeki Alamut kalesine hakim olup, cahil halka bal ve çörekotu yedirip dimağlarını inbisat ettirdikten sonra Ali b. Ebu Talib oğullarının duçar olduğu zulüm ve adaveti izah ile kendilerini intikam hisleriyle işba eder ve Ezarika fırkasının Emevîler'e karşı isyan etmelerini misal göstererek bunları, İmamları uğurunda isyana ve her an canlarını fedaya hazır bir hale getirirdi.

Gene bu Mustansır-ı Alevî zamanında Bağdad'da emir ül-ümmera bulunan Besasiri ki-Al-i Bûye hükümdarlarından Adud üd-Devle'nin oğlu Bahaüd-Devle'nin kölelerinden Arslan namında bir türk idi. Abbasî halifesi el-Kaim Biemrillah'ı katl etmek üzere Rakka ve Hit arasında bulunan Ane kalesine kaldırmış ve bunun Ane'de hapiste kaldığı bir yıl esnasında Irak'ta Mustansır adına hutbe okutmuş idi ise de Selçuklu hükümdarı Tuğrul bey yetişip Besasiri'yi katl etmiş, halife Kaim'i de Bağdad'a getirip tahta oturtmuştu.

Fatımîler Devletinin takip ettiği siyaset ve sonuçları :

Fatımîler devletinin siyasi tarihi de Abbasilerinki gibi üç devreye ayrılır: Abbasilerde tesir ve nüfuz, evvela araplarla iranlılar arasında müşterek iken daha sonra iranlılara ve en sonunda da nasıl türklere intikal etmiş se, araplarla berberilerin müşterek gayretiyle kurulmuş olan Fatımîler devletinde de nüfuz ve hakimiyet evvela arap ve berberiler arasında müşterek olarak bir müddet devam ettiği halde bilahere berberilere, bunlardan da Türklere geçmişti.

Kuzey Afrika'da oturan ve araplar gibi bir çok kabilelerden müteşekkil olan Berberiler savaşçı bir kavim idiler. İranlılar şii fırkalarına doğuda nasıl yardım etmişler se bunlar da batıda aynı şekilde şii'lere yardım etmişlerdir. Müslümanlar bunları itaat altına alıncıya kadar çok zahmet çektiler. Berberiler, oniki defa islâmiyeti kabul edip terk etmişler ve her defasında islamlara hücum etmişlerdir. Arap olmyanlar hakkındaki taassuplarından dolayı gayr-i arap halk arasında, Emevîler aleyhine umumî bir kin hasıl olduğu zaman Berberiler, intikam almak için Emevîlere isyan eden zümreye katılmışlardı. Fakat aynı mahiyette bir devletin İspanya'da teşekkülü üzerine berberilerin bir kısmı islâmiyeti terk ederek hıristiyanlığı kabul etmişlerdi; bununla beraber, Hindistan ve Çin'e kadar Asya'nın ortalarında islamiyetin yayılması hususunda türkler tarafından nasıl büyük gayret ve himmetler sarf olunmuş sa, Afrika kıtasındaki islamiyetin intişarında da Berberiler'in büyük himmetleri vardır.

Fatımîler devletinin teşekkülünde bilhassa Ketame berberilerinin büyük yardımları olduğunu yukarıda gördük. İlk Fatımî halifesi Mehdi, en önemli devlet işlerini berberilere havale etmişti; bu hal, Mısır'ın ele geçirilmesine ve hükümet merkezinin Kahire'ye nakline kadar devametti. M. 975 yılında hilafet makamına geçen el-Aziz Billah, Abbasileri taklid ederek, Türk ve Deylemliler'den bir çok adam toplamış ve onları yetiştirerek hassa askerleri arasına dahil etmişti. Bu andan itibaren türklere berberiler arasında rekabet başlamış bu hal, el-Aziz Billah'ın ölümüne kadar devam etmiş, bunun yerine geçen oğlu Hakim Biemrillah, devletin önemli vazifelerini tekrar berberilere vermişti; fakat işlerin iyi yürümediğini görerek tekrar türklere havale etti. M. 1036 yılında hilafete geçen Mustansır-ı Alevî türklere önem vermiş, bir zenci kadın olan annesi ise ayrıca kendi soydaşlarından bir hassa alayı teşkil ettirmiş, bu iki cins asker arasındaki rekabetten büyük bir ihtilal kopmuştu. Mustansır, bu ihtilali bastırmak için aslen ermeni olan Suriyedeki valisi Bedr ül-Cemali'yi çağırılmış o da Mısır'a gelip bütün devlet ricalini katl ettikten sonra burada ermenilerden müteşekkil bir hassa alayı kurmuştu.

Bu sıralarda Selçuklular, Irak ve Fars bölgelerini zapt etmişler, Al-i Bûye devleti ortadan kalkmış, oralardaki şiiiler zayıf düşmüş, Selçuklular, kölemenleri ve komutanları olan atabeyleri, vilayetlere vali tayin ettikten sonra bunlar da birer birer istiklallerini ilan etmişlerdi. Şam'da bu atabeylerden biri olan Nureddin Zengi hüküm sürüyordu. Bunun yanında, komutanlarından Necmüddin Eyub ve kardeşi Esed üd-Din Şirkuh vardı.

Bu sıralarda Mısır Fatimî hükümeti, gayet iktidarsız bir zat olan Adıd'a intikal ettiğinden, vezirler arasında rekabetler başlamıştı. Bu vezirlerden Şaver, Nureddin Zengi'den yardım istedi. Nureddin, Şirkuh'u gönderdi. Bu sayede vezirlik makamına geçmiş olan Şaver, Mısır'ın haracının üçte birini Nureddin'e vermeğe başladı. Bu sıralarda Ehl-i Salip savaşları da şiddetlendiğinden, Nureddin'in, Mısırdan gelecek paraya çok ihtiyacı vardı; bu itibarla Şirkuh, daimi olarak Mısır'da kalıyordu. Salahaddin Eyyubî de Mısırdaki ve amcası Şirkuh'un yanında bulunuyordu. M. 1168 yılında Şirkuh ölünce nihayet makamına Salahaddin geçirildi. Salahaddin, Fatimî halifesinin devlet işlerindeki zayıflığını ve iktidarsızlığını gördüğünden, Mısır kıtasını, kendi tabi olduğu emîr'i Nureddin'e değil, şahsına tabi bir hükümet haline getirmeğe karar verdi. Adıd ölür ölmez Salahaddin'in planlarının gerçekleşmesi imkanı kendiliğinden ortaya çıkmış oldu. Salahaddin hemen hükümet idaresini kendi eline alarak Kahirede Abbasî halifesi el-Mustazi adına hutbe okumuş, Mısır'ın resmî mezhebini de şiiilikten sünnilige tahvil etmişti.

Fatimîlerde dinî esasların te'vili :

Bunların, Tanrı, Peygamber ve imam anlayışını ve ehl-i sünnet erbabının mukaddes saydığı makamlara karşı gösterdikleri saygısızlıkları, daillerinin faaliyetleri ve devlet kurulduktan sonra takib ettikleri hattı hareketi mutalâa ederken görmüştük. Burada imamet, cennet, cehennem, şeriat abdest ve namaz, hac ve zekât hakkındaki görüşlerini ayrı olarak tetkik edelim :

İmamet anlayışları : İnsanların hayvanlardan farklı olan vasıfları ve bu sebeple imtiyazları akıl ve marifete malik olmalarıdır ki hayvanlar bu nimetlerden mahrumdurlar. İnsanları bu nimetlerle mümtaz eden zatın, bu akıl ve marifete kabiliyetlerini inkişaf ettirmek için kendilerine yine kendilerinden, yüksek bir zatı göndermesi aklen vaciptir. Hayvan cinsi içinde insan nevi mümtaz olduğu gibi insan nevi içinde de bir insanın diğerlerinden mümtaz kılınması şayan-ı taaccüb değildir ki, bu zat, çağdaşlarının peygamberi olduğu gibi onun vasisi dahi o çağdaki insanlardan vesayet şerefiyle mümtazdır. Peygamberlik munkati olur yani son peygamber gönderilmiş olabilir fakat, hayvan cinsinin insan nevinden hali olmadığı gibi, yer yüzünün imamdan hali olması ve imametin munkati olması caiz değildir.

Aklın kıymeti ve cennet, cehennem : Bunlar akla çok büyük bir kıymet verirler. Bunlara göre cennet, akıldan ibarettir. Ve bu cennetin kapısı da her zamanın peygamberi ve onun vasisi olan imamdır; cennet kapısının anahtarı "kelime-i tevhiddir". Bu fikrin deliline gelince: insanlara, mazhar oldukları emniyet ve istirahatı bahş eden, akl-i kül'dür ki bundan nasibi olmayan hayvanlar, insanlar gibi saadet ve emniyete mazhar olmayıp, eziyet ve meşakkat içindedirler ve insanların da mazhar oldukları emniyet ve istirahat aynı derecede değildir. Akl-i kül'den nasibi ziyade olanlar dünyanın kâr ve zararına önem vermediklerinden, akli az olanlara nazaran daha ziyade istirahat ve emniyet içindedirler. Tanrının insanlara vermiş olduğu cüz'î aklın, bir çok elem ve kederi def

ettiği nazarı itibara alınırsa bil'umum elem ve kederi def edecek olan aklın, "aklı-kül" olduğu ve bunun da cennetten ibaret bulunduğu bila şüphe kabul edilir. Peygamberler ve vasileri ve imam-ı zaman dahi akl-ı kül'den en çok nasibedar olduklarından bunlar, cennetin kapılarıdır. Cehennem de, akılsızlık ve cehalettir.

Şeriat anlayışı: Şeriatın zahiri olduğu gibi, bir de batını vardır. Alemdeki mevcudat, ya zahirî veya batınîdir. Zahirî olanların mevcudiyeti, göz, kulak ve ellerimizle bilinir ki bunlara mahsûsat denir. Batınî olanların mevcudiyetleri ise havasımızla bilinmezler. Onları, erbab-ı hikmet ve akl, ilimleri ile bulurlar ki bunlara da makulat denir. Namaz, oruç, zekât vesaire gibi dinî vazifeler, yer ve gök gibi şeyler zahirî olup bunları, hassaları sağlam olanlar birbirlerinden farksız olarak idrak ederler. İnsanları birbirinden ayıran ve yekdiğerine faik kılan cihet mahsûsat olmayıp, yalnız aklımızla bilinen makulattır. Eğer akl ile bilinen ve batınî olan cihetler olmasa idi zahirî olanları idrakte herkes eşit olduğundan, bilgin ile cahil arasında fark kalmaması icap ederdi. Lafızların ve eşyanın bir zahiri, bir de manadan ibaret batını vardır.

Abdest, namaz, hac, zekât vesaireyi tevilleri: Abdestin batını, sahib-i zaman'ın ahdini iltizam ve düşmanlarından uzak durmaktır. Vücudun kiri temiz su ile, ruhun kiri de ilm-i beyan'la yıkanır. Zahirdeki namaz taharetsiz caiz olmadığı gibi, batının namazı olan gerçeğin duyulması da ahdsiz caiz olmaz. Zahirdeki abdestsizlik abdesti bozan şeylerle meydana geldiği gibi, batınî abdestsizlik de cehil, âsılık, evliyay-i hudanın düşmanlarını sevmek ve dostlarını sevmemekle hasıl olur. Namazın hakikati ise evliyay-i hudaya yetişmektir. Hac da böyledir. Zekât, esas'a delildir. Çünkü zekât, arapçada temizlik manasına gelir. Şek ve şüpheden temizlenmek de esas'ın ilmi olan tevil ile husule gelir.

Hulasa, yukarıdan beri görüldüğü üzere şii mezhebinde olan Fatımîlerde müslümanlık anlayışı, ehl-i sünnet erbabının müslümanlık anlayışından başkadır. Zaten şia firkalarına, dinde, ehl-i sünnetten ayrı bir anlayışa malik olduklarından, mütezile, yani itikadda ayrılanlar denir.

Bütün şii firkaları, Fatımî devletinin zuhuruna kadar, bu fikirlerini islâm alemine, daha ziyade cahil halk arasına, pek çoğuna ağızdan talimat verilmiş olan daileri vasıtasıyla yayıyorlar, bu sebeple, okur yazar ve akli erer tabakanın dinî fikirlerinin sarsılmasına pek fazla bir tesir icra edemiyorlardı; fakat bu devlet kurulduktan, bilhassa Mısır'da yerleşerek, şii akidelerini bir ilim halinde tedvin, telkin ve neşre başladıktan sonra islam dünyası şii hakimiyetine girmek gibi büyük bir tehlike ile karşı karşıya geldi.

Filhakika Mısır'daki Fatımî halifesi el-Hakim, Kahire'de ve Fustat'ta "Dar ül-Hikme" namıyla müesseseler kurmuş, buralarda okuyan öğrencilere şii akidelerini talim ve telkin ederek her tarafa göndermeğe başlamıştı. Bu tehlikeyi ilk sezen ve gören, Selçuklular devletinin büyük ve müdebbir veziri Nizam ül-Mülk olmuştur. Nizam ül-Mülk, Türkistan'ı, Horasan'ı ve Anadolu'yu, tedbiri sayesinde şii propağandasının girmesinden ve akidelerinin yerleşmesinden kurtarmıştır. O, bunun için, Nişabur'da ve Bağdad'da ilk medreseleri tesis etmiş, o çağın en kuvvetli sünnî ulemasını buralara yerleştirerek çok sayıda sünnî alimi yetişmesini temin etmiştir ki bilhassa Bağdad'daki Medrese-i Nizamiye'nin, Anadolu'da hemen biraz sonra tesis edilen çok sayıdaki medreselere bilginler yetiştirmekte ve bu bölgede ehl-i sünnet akidelerinin kökleşmesinde büyük rolü olmuştur. Daima dinî-siyasî ihtilaller doğuran şiiğin revaç bulmaması ve yayılmaması bu sayede mümkün olmuş, bu sünnî medreseler vasıtasıyla sağlam din kültürü

ve sevgisi telkin edilen Anadolu türkleri devrin bozuk ahlakına, yüzyıllarca devam eden Haçlı ordularına göğüs gererek temiz ahlakı ve savaşçılığıyla, Türk ve islâm âlemini mutaassıp batının taarruz ve tasallutundan kurtarmıştır.

Bibliyografya :

- 1 — Taberî, Tarih ül-Ümem ve'l-Mülûk, Mısır, 1939;
- 2 — İbn ül-Esir, El-Kâmil fi't-Tarih, Mısır, 1353;
- 3 — Şahristanî, el-Milel ve'n-Nihal, Mısır, 1948;
- 4 — Abdülkahir Bağdadî, el-Fark Beyn el-Firak, Mısır, 1948.
- 5 — Münecim Başî Ahmed, Sahayif ül-Ahbar, İstanbul;
- 6 — R. Dozy, Tarih-i İslâmiyet, çeviren Abdullah Cevdet (Karlıdağ), Mısır, 1908;
- 7 — Yakut al-Hamavî, Mu'cem ül-Buldan, Beyrut, 1955.
- 8 — Nasr b, Müzâhim al-Minkarî, Vak'atu Siffîn, Mısır, 1365.
- 9 — Ibn-i Kuteybe, el-Maarif, Mısır, 1934.
- 10 — Zehebî, Tarih ül-İslâm, Mısır, 1367-1369.



İSLÂMDA MÜCADELE HEDEFLERİNİN DEĞİŞMESİ

NAFİZ DANIŞMAN

İslâm diyanetini diğer büyük diyanetlerden ayırd eden özelliklerin en önemlilerinden biri, üstün bir gâye uğrunda mücadele emri gelir. Uğrunda mücadele edilecek gayelerin en üstünü de, ideallerin ideali olan Allahın birliği etrafında, bütün insanları bir arada toplamak vazifesidir. İslam akidesine göre, Allah göklerin ve yerin üstün Misalidir¹. Dolayısıyla Peygamberimiz, Arabistanı çevreyen büyük devletlerin reislerine yazdığı namelerde hep "Geliniz bir tek akide etrafında toplanalım ve Allahtan başkasına tapmıyalım" ibaresini tekrarlamıştır. Peygamberimiz bu dâveti, daha önce, Arap boylarına yapmış ve hemen hepsini, irşad veya Cihad yoluyla Allahın birliği etrafında toplamaya muvaffak olmuştu. Sıra Arap olmıyanlara gelince, Rasulullah, üstün maksadını onlara namelerle bildirdikten sonra, silahlı İslâm kuvvetlerinin Arabistan dışına taşmak üzere oldukları görülmüştü.

Peygamberin vefatı akabinde İslam camiasının başına geçen Ebubekir, bu camiadan ayrılmak isteyen inifratçılara karşı emansız bir savaş açarak hepsini hizaya getirmiş ve zaman fevtetmeden Allah ile Rasulünün emrettikleri yolda yürüyerek ilk İslâm ordularını İran ve Bizans üzerine sevketmişti. Bu esasa göre İslâm dini bütün insanları bir tek ideal etrafında toplamak maksadiyle, yalnız muslihane vasıtalarla yetinmeyip icabında anîf vastalara dahi damışır. O, ne Yahudilik gibi, ırk üstünlüğü ve inhisarcılığı uğrunda mücadeleyi emreder, ne de Hiristiyanklık veya Budistlik gibi bize, müşkül anlarda, tabi'î haklarımızdan ferağati tavsiye eder. Müslümanlık bize, Dünya durdukça hakk ve hayr uğrunda mücadeleyi emrettiği gibi, mücadelenin de hakk olduğunu bildirir. El-Bakara suresinde buyurulurki: (meali) Savaş sizce sevilmeyen bir şey olmakla beraber sizlere mukadderdir; sevmediğiniz bir şey'in size hayırlı olması mümkün olduğu gibi sevdiğiniz bir şey'in de zararlı olması mümkündür. Bunu Allah bilir, siz bilmezsiniz. El-Ma'ide suresinde buyurulur ki: (meali) Ey imân ehli, Allahtan korkunuz; Onun rızasını kazanmağa çalışınız ve Onun uğrunda savaşınızki felah bulasınız. El-Tevbeh suresinde buyurulurki: (meali) Allah, Müminlere vadettiği Cennete karşılık, onların canlarını ve mallarını satın almıştır; onlar, Allah uğrunda savaşarak öldürür ve ölürler. . . .²

Gerçi Allah, Kur'an-ı Kerimde, dine davette zor kullanılmaz³, demektedir. Evet Müslümanlar hiç kimseyi din değıştirmeğe zorlamamışlardır. Şu kadar varki tebşir maksadiyle İslâm sınırlarının ötesine giderken, ihtiyaten silah taşımak ihtiyacını duymuşlardı. Zira Arabistandaki tebşir hareketi sırasında gaddar ve ahitsiken Arap kabilelerinin İslâm mübeşşirlerine karşı irtikab ettikleri cinayetler, İslâm mücahitlerini yabancı topraklara ayak basmadan önce, ihtiyatlı davranmak zorunda bırakmıştır. Yabancı topraklara akan mücahitler karşılaştıkları milletlere, evela İslâm akidesini; ve kabul edilmediği takdirde, İslâm dostluğunu teklif ederler. Bu ikinci teklifin ancak red edildiğini ve harpten başka çıkar yol kalmadığını gördükten sonrakdirki, mücahitler kılınca müracaat ederler. Bu hareket tarzı, İslâm tarihi boyunca hep ayni surette devam

¹ El-Nahl, a. 60.

² El-Tevbe a. 111.

³ El-Bakara a. 256.

etmiştir. Binaenaleyh İslâm dininde mücadele ruhu hakim olmakla beraber, bu mücadelenin mutlak surette savaşçı olması şart değildir. Hattâ insanlık tekemmül ettikçe, bu mücadelenin savaşçılık vasfından tamamiyle kurtulup yalnız hukukî ve fikrî bir şekil alması istenmektedir. Bu mealde Allah El-Bakara suresinde buyururki: Allah uğrunda savaşırken ancak size karşı koymak isteyenlerle savaşınız; sataşmayınız, Allah sataşkanları sevmez⁴. El-Hacc suresinde buyurulurki: (meali) Zulüm görmüş olmaları dolayısıyla savaşanların, savaşmalarına müsaade edilmiştir; Allah bunların nusretine kadirdir.⁵ Bu ayetlerden anlaşılacağı vechile İslâmda Cihad, yalnız tebşirci mahiyette olup, savaşlar tedafü'î mahiyettedirler. İslâmda Cihadın tebşirden başka bir gaye gütmeyeceğini ve kan dökmekten âzamî derecede sakınmanın lazım geldiğini, Peygamberimizin en yakın arkadaşlarından olan Ömerin kaleminden okuyanım. Ömer, Suriye orduları komutanlığına tayin ettiği Ebu-Ubeydeye yazdığı mektupta derki :

“Kendisinden başka her şey fanî ve yalnız kendisi Bakî olan, bizi şaşkınlıktan kurtaran ve karanlıklardan aydınlığa çıkararak Allahtan korkmanı tavsiye ederim. Seni Halit bin Velidin orduları başına getirdim. Onlara karşı, haklarını kayıracak, surette davran. Müslümanları ganimete konmak umuduyla tehlikeye sürme; önceden yoklatıp öğrenmediğin ve nasıl girip nasıl çıkacağını bilmediğin bir yerde konaklama; keşif kollarını, yeter derecede kalabalık bir kuvvet halinde yola çıkar. *Zinhar Müslümanları tehlikeye atmyasın*. Allah seni benim gibi bir adamla denemiş, beni de senin gibi bir adamla denemiş bulunmaktadır. Dolayısıyla Dünyadan gözlerini yum, gönlünü ondan çevir. Dünya senden önceki insanları düşürdüğü gibi seni de tuzağına düşürmesin. Onların nasıl yıkılıp serildiklerini gözlerinle gördün.⁶ İşte ancak bu ruh ve bu şartlar altında Müslümanları savaşa süren Ömer ile selefi Ebu-Bekir zamanlarında, İslâm orduları, İslâm camiasına yeni milletler ve İslâm topraklarına yeni topraklar kazandırdılar. Onların bu muvaffakiyetli yürüyüşleri üçüncü Halife Osman zamanında dahi devam ettiyse de, son günlerinde ve dördüncü Halife Ali zamanında İslâmın mücadele hedeflerinde değişme izleri görülmeye başladı. Bu değişmenin en önemli sebebi şu idi: ferdî ve mâşerî hakların tatbikinde yeni ölçülere ihtiyaç hasıl oldu. Bu hâl İslâm dünyasında birbirinden farklı düşünen üç büyük fırkanın zuhuruna sebep oldu ve bunlara Havariç, Şi'a ve Ehl-i Sünnet adları verildi.

Havariç, İslâm haklarının cemaatce seçilen liyakatli heyetler tarafından himaye edilmesini istiyorlardı. Şi'a, İslâm haklarının ancak Rasulullaha en yakın akrabaları arasından seçilen bir kimseye tevdi edilmesinin lâzım geldiğini ileri sürüyorlardı. Ehl-i Sünnet ise, İslâm haklarının, vakıaları ve tesadüfleri güzel kullanmasını bilen erbab-ı zeka ve dirayet tarafından idare edilmesine rıza gösteriyorlardı. Birbirlerinden bu derece farklı olan bu kanaatleri, birbirleriyle uzlaştırmak mümkün olmadığından, üçe ayrılan İslâm kuvvetleri arasında müthiş bir boğuşma başladı. Müslümanlar kılıçlarını birbirlerinin göğüslerine çevirerek birbirlerini doğramaya başladılar. Nihayet üçüncü fırka, yani Ehl-i Sünnet fırkası, bu iç savaşlardan galip çıkarak, İslâm orduları, yabancı illerde aynı muvaffakiyetle yollarına devam ettiler.

Şu kadar varki Peygamberimizin terbiye ettiği nesil tükenince, Allah uğrunda yapılan mücadele unutulurak, ordular yağma ve tahakküm maksadiyle savaşmaya başladı. Halbuki Allah ve Rasulünün emirleri açıktır: Cihad, Müslüman olmyanları hidayete kavuşturmak için yapılır, yağma ve esir ticareti için değil. Daha yukarıda

⁴ El-Bakara a. 190.

⁵ El-Hacc a. 39.

⁶ Kitabül-Vasît A. İskenderî ve M. Inanî.

Ömerin, tercüme ettiğimiz mektubunda, Müslümanların yağma maksadiyle tehlikeye atılmamaları hususunda şiddetli tenbihatı var. Tebşirden çok, yağmacılık maksadiyle savaşılan İslâm orduları tabi'atiyle daha mu'annid bir mukavemetle karşılaşmaya ve hattâ yer yer mağlub olmaya başladılar. Bu hâle müthiş surette üzülen Ümevi Halifesi Süleyman, zulüm yapmakla iştihar eden kendi kumandanlarını birer birer katil veya azil etti. Süleymanın halefi İkinci Ömer, İstanbulun muhasarasını kaldırttı; Türküstan ve Hindistanda savaşları durdurttu; ve İslâm davasını yaymak için yalnız irşad ve tebşirin kâfi geldiğini ilan etti. Zaruret olmadıkça savaşı yasak etti. İkinci Ömerin bu hareketine muvazi olarak, bazı İslâm müctehitleri, Cihad hakkında daha mülayim nazariyeler vazetmeye başladılar.

Bunlardan Ebu-Hanife dediki: "Cihad ancak zaruret halinde vaciptir. Lüzum görülmedikçe Müslümanları savaşa sürmek gerekmez" ⁷. İmam Sevri, daha da ileri giderek dediki: "Müşriklerin kendileri taarruza geçmedikçe, onlarla savaşmak vacip değildir. Zira Allahü Taalâ buyururki: yalnız sizlere karşı savaşılanlarla savaşınız; sataşmayınız, Allah sataşkanları sevmez.,," ⁸

İşte şu bir kaç tarihî misalden anlaşılıyorki dînî gayretle yapılan büyük fetihlerden sonra, İslâm'da savaşlar hedef değiştirmiş olmakla, bunları frenlemek hattâ durdurmak ihtiyacı hasıl olmuştu. Zaten Süleyman bin Abdilmelik ile İkinci Ömerden sonra İslâm ordularının hızı kesildi. Kısa zamanda kışverler fethetmeye alışmış olan İslâm orduları, Hişam bin Abdilmelik zamanında Kafkasyada Hazarlara yenilerek Fırat ve Dicle havzaları tehlikeye girdi. Kuzey Afrika ve Fransada Mücahitlerin hızı kesildi. Daha sonraları İslâm orduları Türküstanda büyük mağlubiyet ve zayı'ata uğradı. Bütün bu mağlubiyetlere sebep, bazı muasır Arap tarihçilerinin dedikleri gibi, Süleyman bin Abdilmelikin kendi kıymetli kumandanlarını öldürmüş veya azletmiş olması değildir. Ümevi ordusunda daha nice kıymetli kumandan vardı. Fakat gerçek olan bir şey varsa, o da İslâm'da mücadele hedeflerinin değişmiş olmasıydı. Süleyman bin Abdilmelik, garazkar müverrihlerin iddia ettikleri gibi, dirayetsiz, muhteris ve şahsî emellerine mağlup bir hükümdar değildi. O, bilakis dindar ve mesuliyet hissiyle mütahassis kıymetli bir padişahı. İmam Tabari onun hakkında derki: Halk derdiki, Süleyman hayrın anahtarındır. Haccac, başlarından gidip Süleyman gelince, esirleri azad etti; (Haccacın gadrine uğrayan) mahpusları saldı; İnsanlara iyilik etti ve kendisinden sonra, Ömer bin Abdilazizin, iş başına gelmesini sağladı ⁹.

Süleyman bin Abdilmelik ile Ömer bin Abdilazizden sonra Müslümanların başına geçen Ümeviler kendilerinden matlub olan liyakati göstermedikleri için yıkıldılar; ve memnun olmıyan Müslümanların destekledikleri Abbasoğulları iş başına geldi. Bunlar, ilk önce müslüman cemaatini memnun etmeye çalışmış ve bu yüzden İslâm dünyasında parlak bir medeniyet devri açmışlardı. Fakat az sonra Abbasoğulları da, işi zulme döktüler ve kendilerinden memnun olmıyanların sayısını kabarttılar. Hele İmam Alinin evladına ve yakın akrabasına ettikleri zulüm, Şi'ileri ziyadesiyle müteessir etmiş ve ciddi surette harekete geçirmiştir. Bunlar, Afrikanın Atlas memleketlerinde giriştikleri fa'alîyet neticesinde, İmam Alinin Hz. Fatımadan olan evladına nisbetle Fatımiler adı altında yeni bir devlet kurdular. Fatımiler Atlas memleketlerinde hükümran olduktan ve Sicilya ile İtalyanın cenubunu işgal ettikten başka, kısa zamanda mısırı, Yemeni, Sinayı, Filistini ve Suriyenin cenubunu Abbasilerden kopardılar. Fatımiler, bu kadarla

^{7,8} El-Ahkamüs-Sultaniyyeh (Maverdi).

⁹ Tarih-i Taberi.

da kalmıyarak Abbasileri kendi başşehirleri olan Bağdatta ve Irakın kuzeyi ile doğusunda tehdit etmeye başladılar. Bunun üzerine İslâm dünyasında bir daha hedef değiştiren mücadele, cidden ümit kırıcı bir şekil aldı. Zira iki haneden arasındaki mücadeleye, orduların ayrı fırkaları destekleyen askerleri; ve her şehrin ayrı fırkalara mensup halkı arasında amansız bir mücadele başladı: dögüş, katil, yağma, yangın, cami ve türbelere tecavüz gibi hareketler, İslâm dünyasını dış tehlikelere karşı müdafaasız bıraktı.

Bu durumdan faydalanmak isteyen İslâm düşmanlarının başında Bizans İmparatoru ile Papa, İslâm memleketlerini çığnemek ve Müslümanlığa kesin bir darbe indirmek üzere harekete geçtiler: mütaassıp başıbozuk ordularını yola koyup tam teçhizatlı ordular düzmeye başladılar. Felaketin büyüklüğünü daha yakından gören Abbasi Halifesi, esasen dağılmak tehlikesi arzeden devletini ayakta tutmak ve İslâm düşmanlarına karşı müdafa etmek için, imanlı ve mütecanis bir orduya şiddetle ihtiyaç duymuştu. Bu ordunun muzaffer Selçuklu Türk ordusundan başka bir ordu olamayacağını da anlamıştı. Bunun üzerine Abbasi Halifesi, Büyük Türk Hakanı Tuğrul Beği Bağdada çağırdı, disiplinli kuvvetleri sayesinde İmparatorluğun asayiş ve birliğini sağlamaya muvaffak oldu. Daha sonra Tuğrul Beğin halefleri olan Alp Arslanla Melikşaha, batıdan gelen Haçlı ga'ilesini önlemek üzere Anadolunun işgalini tavsiye etti. Filvaki Büyük Türk Hakanı Alp Arslan, Abbasi Halifesinin elinden çıkmış olan Gürcüstan ile Aras, Dicle ve Fırat havzalarını yıldırım hızıyla istirdat ettikten sonra orta ve garbî Anadolunun kapılarını açmış; ve kendisinden sonra tahta gelen oğlu Melikşah zamanında, Türk orduları Anadoluyu baştan başa fetheterek ilk milyonluk haçlı kafilesini, İzmit civarında son neferine kadar imha ettiler. Gerçi Türkler bu mutaassıp başıbozuk kafilesinin arkasından gelen teçhizatlı ve zırlı kalabalık Haçlı ordularının kısm-ı azamını eritmekle beraber, bunların Garbî Anadolu ile bazı İslâm memleketlerinin elden çıkmasına mâni olamadılar. Şu kadar varki Türkler, iki asra yakın bir zaman süren bu ölüm dirim savaşlarının sonunda üç mühim netice elde etmişlerdi: 1 — İslâm âlemini izmihlalden kurtarmış. 2 — İstilaya uğrayan İslâm arazisinin bir kısmını istirdad etmiş. 3 — Düşmanı tamamiyle yıldırılmış olmakla, yakın bir zamanda mukabil taarruza geçmek imkanlarını hazırlamışlardı.

Türkler bu emsalsiz zaferin semerelerini koparmak üzere iken, Haçlılar kadar tehlikeli ve merhametsiz, fakat Haçlılardan yaman ve pervasız ikinci bir düşmanla karşı karşıya bulundular. Bu yeni düşman, Asyanın Mogolistan steplerinden kopan ve birer tahrip robotundan farksız olan Cingiz orduları idi. Haçlılar ga'ilesini tamamiyle bertaraf etmeden önce Mogollarla boğuşmaya başlayan Türkler, bu iki emansız hasım arasında çok büyük kayıplara uğradılar ise de, fevc fevc Türküstandan kalkıp yardımlarına koşan soydaşlarıyla eksiklerini tamamlayarak harbe devam ediyorlardı. Tarihte emsaline nadiren rastlanan bu millî tesanüd ve kaynaşma neticesinde Türkler, Mogolları da kısa bir zamanda eritip yutmağa ve yahut Yakın-Şark memleketlerinden atmağa muvaffak oldular.

Bu badireden sonra haçlılara karşı mukabil taarruza geçen Türkler, ilk Müslümanların iman ve savletiyle Cihada koyuldular. Zaferden zafere ve gazadan gazaya koşarak, Balkanların müstahkem mevkillerini düşürüp İstanbulu zaptettiler. Arkadan Orta ve Doğu Avrupa ovalarında yayılarak İslâm cemaatine yeni unsurlar ve İslâm topraklarına yeni ve zengin topraklar kattılar. Türkler bu kadarla da kalmayıp Akdeniz, Kızıldeniz, Hazar ve Basra Körfezi kıyılarında yaşayan İslâm cemaatlerinin çoğunu kendi himayeleri altına alarak onları izmihlalden veya muhakkak bir esaretten kurtarıp, asırlar boyunca bunların millî ve ırkî özelliklerini korudular.

Tab'an spormen ve mücadeleyi seven Türklerin, yüksek bir dava uğrunda mücadeleyi emreden İslam dinini istiyerek kabul etmiş oldukları, münakaşa götürmez bir hakikattir. Türklerin Yakın-Şark Müslümanlarının imdadına koşmuş olmaları, iki bakımdan fevkalade ehemmiyetli neticeler doğuşmuştur. Evela Yakın-Şarkta çoktan hedefini şaşmış olan islamî mücadeleye Türkler, eski ruh ve asaletini iade etmiş olmaları; saniyen, eski zaferlere yeni zaferler katmış ve yorgun bir insanlık camiasına asırlar boyunca hak ve adalet dağıtmış olmaları bakımından fevkalade ehemmiyetli neticeler doğurmuştur.

M. VII nci asrın başlarından XVII asrın ortalarına kadar uzayan islâmi mücadele tarihi hakkında verdiğimiz şu kıza özet, islamî mücadelenin esaslı hedeflerinden sık sık inhiraf ettiğini; ve bu inhirafın kendi tarihî mukadderatımızla yakından ilgili olduğunu göstermektedir. Üstün davalar uğrunda fikren ve bedenen mücadele etmek üzere kurulan İslâm camiası, bu davaları unuttuğu veya mücadeleden yıldıdığı gün, sönük ve acıklı bir duruma düşmektedir.

Müslümanlar, toplu veya tek tek olarak hakkın, iyiliğin ve güzelliğin hükümlerine olmaları için çalışmakla ödevli olduklarından, bu yolda karşılıklarına çıkan güçlükleri yenmek için mücadeleyi kabul etmek zorundadırlar. Bu üstün gayeye ulaşmak için elbirliğiyle girişecekleri mücadele şeklini asrımızda ilim, Âmme Hukuku ve Devletler Hukuku tayin eder. Ferdî mücadele şekline gelince, bunun hâssaten içimize yönelmiş olması gerekmektedir. Her Müslüman doğruluk, iyilik ve güzellik unsurlarına kendi içinde yer vermeğe ve bunlara karşı duran bencil ve kötü temayüllerimizle mücadele etmeğe davet edilmiştir. Bu münasebetle gelecek yazımızda "İslâmî mücadelenin iç şekli veya tasavvuf" hakkında konuşmak isteriz.



MEVLÂNA'NIN EL YAZISI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

MEHMET ÖNDER

Mevlâna Müzesi Müdürü

Büyük mütefekkir Mevlâna Celâleddin Rumî'nin bazı vesilelerle söylediği hikmetli söz ve nasihatları, etrafındakiler tarafından yazılarak derlenmiş, Mevlâna'nın birçok eserleri bu şekilde vücûd bulmuştur. Meselâ *Mecalis-i Seb'a* adlı yedi hutbeyi içine alan eser bu kabildendir. Keza, *Fih-i Mafih* adlı eseri, bilhassa vezir Muinüddin Süleyman Pervane'nin konağında yaptığı dinî ve tasavvufî musahabelerin, müridler tarafından not edilerek meydana getirildiği, eserin muhtelif fasıllarındaki: (Biri geldi, şu suali sordu-Mevlâna cevaben buyurdu ki. . .) gibi muhavereli ibarelerden anlaşılmaktadır. Mevlâna'nın en tanınmış eseri olan *Mesnevi* ise ilk onsekiz beyti hariç, tamamen *Çelebi Hüsamüddin* tarafından yazılmıştır. Büyük bir ihtimalle bu notlar, Mevlâna'nın huzurunda bir kere okunmuş, düzeltmeler yapıldıktan sonra tebyiz edilmiştir. Bundan şu neticeyi çıkarmak mümkündür. Mevlâna herşeyden evvel kuvvetli bir hatip, dolgun bir bilgin, olgun bir sûfî'dir. Sözleri nesir olsun, şiir olsun, uzun uzun düşünülmeden, müsveddeler yapılmadan olduğu gibi söylenmiş, etrafındaki müridleri de kaydetmiştir. Esasen Mevlâna, gerek nesri, gerekse şiiri, bir san'at olsun diye değil, bir fikri, bir düşüncüyü, etrafındakilere ve halka öğretmek için bir vasıta saymıştır. Mevzu, esasen hazırdır. İnce bir zeka, üstün bir kavrayış bunu kolayca dile getirmiş, müridler de bunları kaleme almaktan manevî bir haz duymuşlardır. Yani Mevlâna çok söylemiş, fakat az yazmıştır.

Yıllardanberi Mevlâna'nın el yazısı aranmaktadır. Mevlâna'nın yaşadığı devir olan XIII. cü Yüzyılda yazılmış bazı eserler, bizzat müellifler için el yazıları ile zamanımıza intikal ettiği halde, Mevlâna'nın el yazısı şimdiye kadar bulunamamıştır. Bilfarz, XIII. cü Yüzyılın ünlü mutasavvıflarından *Muhyüddin Arabî* (vefatı: 1240) nin gerek Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde, gerekse Türk ve İslâm Eserleri Müzesinde yine mutasavvuf *Sadreddin Konevî*'nin (vefatı: 1274) Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde mevcut bazı yazmalar üzerinde el yazıları vardır¹. Mevlâna'nın büyük oğlu *Sultan Veled* (vefatı: 1312) ve torunu *Ulu Arif Çelebi* (vefatı: 1320)nin, Menâkıb'ül-ârifin adlı eserin müellifi mevlvî *Ahmed Eflâkî* (vefatı: 1360) nin bazı Mesnevilerde el yazıları ve imzaları görülmüştür. Eyüp Kütüphanesinde Hz. Halidin kitapları arasında, 182 numarada kayıtlı VI. cü Mesnevi'nin 10. cu varaktan itibaren diğer sayfaları Sultan Veled'in el yazısı ile tamamlanmıştır². Sultan Veled'in diğer oğlu post-nişin *Vacid Çelebi* (vefatı: 1342)nin Konya Müzesi Kütüphanesinde, 2139 numarada kayıtlı Sultan Veled Maarifi'nin baş tarafında el yazısı mevcuttur.

Son yıllarda, Vakıflar Umum Müdürlüğü arşivinde bulunan 644 H. (1246 M.) tarihli Kayseri şehrine ait bir Selçuklu devri vakfiyesi suretinde, şahitler arasında *Mevlâna Celâleddin*'in, şeyhi *Tirmizli Seyyid Burhaneddin ve Şemseddin Tebrizî*'nin adı geçtiği ve imzaları bulunduğu iddia edilmiş ise de³, Seyyid Burhaneddin'in bu tarihten

¹ Ahmed Ateş, Konya Kütüphanelerinde bulunan bazı mühim yazmalar. Belleten, c: 16, c s. 61. Ocak, 1952. Bak: Mehmet Önder, İki büyük mutasavvıfın el yazıları İstanbul Mec. c: 2, s. 8. Ağustos, 1955. Ayrıca bak: Elif Naci, Hazinelere doğru, Türk Yurdu Mec. Sayı: 8 247. Ağustos, 1955.

² Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânadan sonra Mevlevilik (fotoğraflar). İst. 1953.

³ İbrahim Hakkı Konyalı, Mevlâna'nın imzası bulundu. Tarih Hazinesi Mec. Sayı: 15, sayfa: 794. Nisan 1952.

yedi yıl evvel, yani 1239 M. yıllarında vefat etmiş olduğu hakikatı bu iddiaları çürütmektedir. Velev kabul etsek bile, bu vesika bir suret olup, hiçbir zaman kendi el yazıları ve imzaları olamaz.

Hayatı boyunca çok az yazı yazan Mevlâna Celâleddin, eserlerini daha çok kâtipleri-ne lâzım yazdırdığına göre, Onun el yazısını okuduğu ve istifade ettiği kitaplar üzerinde aramak lâzım gelir. Ömrünü tetebbu ile geçiren ve devrinin bütün ilimlerini öğrenen Mevlâna, şüphesiz birçok kitapları görmüş, bilhassa Mesnevî adlı büyük eserinde, bunlardan geniş şekilde istifade etmiştir. Bu eserler arasında, babası Sultan'ül-Ülema (vefatı: 1231)'nın Maarif adlı mevazı mecmuası da vardır. Öyle ki Mevlâna her fırsatta "bazı geceler şafak sökünceyedek" Maarif'i mütalea etmiş ve elinden bırakmamış⁵, bazı fasıllarını Mesnevî'sine aktarmıştır⁶. Konyada Mevlâna Müzesi Kütüphanesi Mevlevî Dergâhı yazmaları arasında, yeni No: 2116 da kayıtlı Sultan'ül-Ulema'nın bir Maarif'i mevcuttur. 24, 5X16 eb'adında kâğıt ciltli ve 100 varaktan ibaret bu nüshasının her sayfasında siyah mürekkeple ve nesihle yazılmış 19 satır mevcuttur. Eser, baştan ve sondan, eksiktir⁷. Üzerindeki: (Maarif-i Sultan'ül-Ülema cild-i rabî)' kaydından, bu nüshanın şimdiye kadar bilinmeyen bir dördüncü cild olduğu anlaşılmaktadır. Zira, bilinen Maarif nüshaları üç cild (cüz)den ibarettir. Prof. Ahmed Ateş, bu nüshayı, Sultan'ül-Ulema'nın (günlük hissiyatının kaydedildiği bir hatıra kitabı) olarak telâkki etmektedir⁸. Kitabın son sayfasında, Sultan'ül-ülema 607 H. yılında gördüğü bir rüyadan bahsetmektedir. Nüshanın Selçuklular devrinde, muhtemelen Sultan'ül-Ulemanın sağlığında yazıldığı, yazı karakterinden pek kolaylıkla anlaşılmaktadır. Baş tarafından 37. ci varağı nihayetine kadar esas metin kırmızı mürekkeple harakelenmiş, bazı kelimeler aynı renk kalemle çizilerek tashih edilmiş, bazı sayfaların kenarlarına yine aynı kalemle haşiyeler yazılmıştır. (Resim: 1-2).

Sultan'ül-Ülema gibi, sağlığında olsun, vefatından sonra olsun, daima hürmet edilen ve mevlevî kaynaklarında (Büyük Mevlâna) diye adı geçen kudretli bir bilginin eseri üzerinde -velev istinsahı hatalı da olsa- bu tashih ve haşiyeleri kim yapabilir, diye düşünülecek olursa, ya bizzat Sultan'ül-Ulema veya Onu çok iyi anlıyan ve eserini elinden düşürmeyen Mevlâna akla gelmektedir.

Nitekim, Mevlâna ve eserleri üzerinde yıllardanberi tetkiklerde bulunan Tahran Üniversitesi profesörlerinden Bedi'uzzaman Firuzanfer, 1956 yılı Temmuz ayında Konya'ya gelerek bu eseri görmüş ve haşiyelerin bizzat Mevlâna tarafından yazılmış olacağı kanaatine varmıştır. Bu sözler o gün için bir tahminden ibaretti. Bu tahminleri biraz olsun gerçekleştiren kayıtları yine Mevlâna Müzesinde görüyoruz. Müzenin 79 numaralı envanterinde kayıtlı 753 - 755 H. (1352-1354 M.) yıllarında yazılmış ve Şeyhülislâm Küçükçelebizade İsmail Asım efendi tarafından "Dergâh-ı Hazret-i Mevlâna"ya vakfedilmiş, 353 sayfalık, Sultanül-Ulema ve Mevlâna'nın bazı eserlerini camî bir Mecmua'da⁹, meçhul bir hattat tarafından şu kayıt (sayfa: 344) düşülmüştür:

⁴ Prof. Bedi'uzzaman Firuzanfer, Mehaz-ı Kasas-ü temsilât-ı Mesnevî, Tahran, 1333 Hş.

⁵ Eflâkî, Menakıb'ül-ârifin (T. Yazıcı terc.) I. s. 98, 239. Ankara 1953.

⁶ Prof. Bedi'uzzaman Firuzanfer, Mehaz-ı Kısas-ı temsilât-ı Mesnevî, Tahran 1333 Hş.

⁷ Nüshanın tavsifi için bak: Ahmed Ateş, Konya kütüphanelerinde bulunan bazı mühim yazmalar, Belleten, sayı: 61. Ocak 1952.

⁸ Aynı makale, s. 109

⁹ Mecmua, şu bahisleri ihtiva etmektedir: 1 — Maarif-i Sultan'ül-Ülema, 2 — Fih-i mâfih, 3—Name-i Sultan İzzeddin (Mektubat-ı Mevlâna) 4 — Mecalis-i Seb'a, 5 — Makalât-ı Seyyid Burhaneddin 6 — Esrar-ı Şems-i Tebrizi, 7 — Maarif den bir kısım. Ayrıca bak: Prof. F. Naniz Uzluk, Mevlâna'nın mektupları, s. 25; İst. 1937.

- 1 — تمام شد اختيارات این لطائف غریب و معارف عجیب اوآخر ذی الحجه اربع و خمسين و سبعائه آن نسخه که از کتب یار زمانی جلال الدین یوسف
- 2 — تروحالی ایدہ اللہ بنور عنایتہ مختار بود بعون اللہ و حسن معونۃ و الحمد للہ رب العالمین و الصلوٰۃ علی نبیہ محمد و آلہ اجمعین
- 3 — ہم از حواشی ان کتب کہ بدستخط مبارک خداوندکار بود قدس اللہ سرہ العزیز نقل افتاد بدین ترتیب تفسیر حدیث معارف لطائف و غیرہ

Yani: (Bu eşi bulunmaz nadir letâiften, şaşılacak Maariften yapılan seçmeler (Tanrı yardımının nuruyla onu te'yid etsin) Turhallı dost Celâlüddin Yusuf'un kitapları arasında bulunan nüshadan, Tanrı'nın inayeti ve güzel yardımı ile yediyüzelli dört yılı Zilhiccesi'nin sonlarında tamamlandı. Hamd, âlemlerin Rabbı Tanrıya, rahmet peygamberi Muhammed'e ve bütün soyuna. . Aynı zamanda, Tanrı aziz sırrını kutlasın, Hüdavendigârın mübarek el yazısıyla haşiyeye düştüğü kitaplardan şu tertibe riayet edilerek seçildi: Tefsir, Hadis Maarif, letaif vesaire..) (Resim : 3).

Bu kayıttan şu neticeyi çıkarmak mümkündür. Hüdavendigâr¹⁰ lâkabı ile tanınan Mevlâna Celâlüddin, Tefsir, Hadis, Maarif vesaire gibi bazı kitaplar üzerine el yazısı ile haşiyeler yapmıştır. Zamanın mevlevî dervişlerinden olan Turhallı Celâlüddin Yusuf'un¹¹ kütüphanesinde veya elinde bulunan bu haşiyeli kitaplardan, bahsi geçen Mecmua'nın hattatı, 754 H. (1353 M.) yılında başta Maarif olmak üzere birçok kitapları istinsah etmiş, ekseriya âdet olduğu üzere teberrüken yukarıdaki kaydı düşmüştür. Haşiyeli başka bir Maarif nüshasına şimdiye kadar tesadüf edilememiş olması, bize, Mevlâna Müzesi kütüphanesinde mevcut haşiyeli Maarif'in, Mevlâna'nın "mübarek el yazısı ile haşiyeye düştüğü" Maarif nüshası olması ihtimalini akla getirmektedir. Ancak bu Maarif dördüncü cild olduğuna göre, hattatın istinsah ettiği diğer üç cildi nerededir? Bu suale cevap vermek bugün için mümkün değildir.

Yukarıdaki kayıttan, Mevlâna'nın Tefsir, Hadis, v. s. gibi bazı kitaplara da haşiyeye düştüğü zikredilmektedir. Mevlâna Müzesinde, eski Mevlevî Dergâhından intikal eden kitaplar arasında, 2118 numarada kayıtlı bir Şelçuklu Devri yazmasının sonunda noksan bir Hadis kitabı mevcuttur. Seçme Hadis'lerin farsça terceme ve izahlarını ihtiva eden bu eserin sayfalarında yine farsça haşiyeler görülmekte, bu haşiyelerin yazısı, mezkûr Maarif haşiyelerine pek benzemektedir. Yıllarca Mevlâna'nın çocukları ve Dergâh şeyhleri'nin elinde bulunduğu temellük kayıtlarından anlaşılan bu eserdeki haşiyelerin de Mevlâna'nın el yazısı olması hatıra gelmektedir¹². Keza aynı kütüphanede 613 numarada kayıtlı mevlevî kitaplarından 643 H. (1245 M.) tarihli Hadis kitabı da aynı karakterdeki yazılarla haşiyelenmiştir. Bu sonuncu eserin, Mevlânanın hayatında yazılmış olması tahminlerimizi daha çok kuvvetlendirmektedir.

Mevlana'nın, bugün elimizde mevcut hiçbir eseri kendi el yazısı ile değildir. Anadolu kitaphıkları sıkı bir taramadan geçirildikten sonra, bu mevzua dair daha pek çok malzemenin meydana çıkacağını ümit etmekteyiz.

¹⁰ Hüdavendigâr: Efendi, sahip, Padişah mânâsındadır. Burada Mevlâna Celâleddin mânâsına gelmektedir. Mevlâna'ya (Molla Hüdavendigâr) denir. (Mevlevî kaynakları).

¹¹ Turhallı Celâleddin Yusuf bin İsa. 739 H. (1338 M.) yılında Konya'da Sultan Veled'in Mesnevi'sini yazmıştır. (Bak- Süleymaniye Kütüphanesi A. Nafiz Paşa Kitapları arasında Sultan Veled Mesnevisi No: 481).

¹² Temellük kayıtları arasında Konya mevlevî dergâhı şevhi Bostan Çelebi I. (vefatı: 1630) ile Abdülhalim Çelebi I. (vefatı: 1679) isimleri okunmaktadır.

افند خداوند بندگان را در این دنیا و آخرت
 بر همه مانی همه کیسوات رسوائی سندن اگر سلسلس بولت دهد یعنی کداعت فرج
 نیم اگر چشم بدید دیدن اناجا کاه نظر کردی میل عسیم تو در کشم عاجز و محار و ار
 ترسان اوله ان اروی هر حالتی که نظر دل تو بران می افتد ان همچون درود یوار س
 که می گوی که اش همه درها خال و کاه کن اب همه مسافر اند که از مشارق
 و مغارب و بحر و بر کوفه اند اکنون آن صورت ساده که ب الله می نگری چون
 درود یوار س که از مشرو و معرب جمع شده اند می گفته اخلاص ان ناسد که دل
 بر باشد ب عظیم الله و از همه چیزها بر کسبه باشد و ان حالت محال باشد
 با حور دن و نان خوردن و کسب کردن و خج وقت معین شد مرا خلاص و مناجات
 و وقتها ذکر معرفت و نفاق و ایشلام رسمی را همچون اول وقت نماز در اید در سبدا
 ابد است ب عظیم الله و یاد آخرت مشغول باش تا آخر وقت که و الطور باطن او
 بر الله واقف شد و عشق باره پاره شد باطن تو نورا کسر سره بنگرد و واقف
 و اله شود حدین مهرهای پدید دل تو و کسر بران و قوفی اگر فر شمس کال
 باشند با تو و تو بنی خدیجه که گوی که الله را بینی خنانک برده از طور
 بر خاست پدید پردها غفلت بد کراهه بر دهنی کاری نایتام کردن
 و در ان کار خیره و حیران مانده کار دیگر اغار کنی نایتام باشد خنانک کسی
 بر ندان کرده باشند از بهرامی او در زندان و ام دگر کند و پامالی کسی تلف
 کند از ان ندان بر ندان بگر بر ندش شکار و شبیه و تخریر در ان خون ندان است
 و ب قدا بتنی من الملک ملک آنست که در بیعت را بد انسم قرار کاه این سلختم
 اهل دنیا ظاهر بر دفس است و معنی فر و آمدن قرار بار بویستش از روی ظاهر

Res. 1. Maarif'ten haşiyeli bir sayfa (Konya, Mevlâna Müzesi) No. 2116. Haşiyeler Mevlâna tarafından yazılmıştır.

جواب اهل بدعت ورافضیان جنین ابوبکر کی کہ شامی کو بید کہ خون پوشید
 و ظلم کرد من دشمنی دارم و خارجی را کوئی جنین علی را کہ شامی کو بید کہ ظالم
 و فاجر و بناحق ہے کشت من دشمنی دارم و لعنت می کنم و حسن بر بدی کہ سید
 داشت و استهزا کرد خاندان رسول را و طغر کرد رسول خدای العنتی کو مگر
 کہ طفن کند در رسول علیہ السلام از ہود و نصاری و نسبت افترا و تہمتی کو کند
 کہ حسن کے کہ شما وصف می کنید کروش ندانم حاصل حملہ تعصبات اهل طل
 مثلا خانک جنبدیان کوئی اللہ را حہ صورت کوئی خون کوئی جدث کوئی ساری
 کوئی جمادی کوئی ناذ کوئی آب کوئی ابن ہمد زشتیست اگر صورتی خون و جلونہ
 کوئی از اخلاف در لفظ صورتیست ^{از دینی نسبتیست} ما دہریان و اباحتیاں محاہدہ می کنند خون
 حکمان خرد کہ و رای ابن موجود حری دگر ندانند و همچون سنوران کہ شکم بکن
 علف خود دانند تا ج زید می گفت در و خشک چیز بندست کہ دورتر ادل یا بگذر
 راست ندانم ہم وی کف کہ بگذر را کافرے کو کند روا باشد کہ عاقبت
 بر می گیرند یا مسلمان آن لحظه بخت می فرستند یا بنیران و استعجلو
 بالسيفه بطلون منک تجیل امر العقوبه قبل وقت العقوبه قبل الحسنه قبل
 عافیه التي هو حجاب العقوبه او قبل حسنه قبل امہالی التي هو احسان ^{في حقهم}
 یعنی حکمنا فی حقہم العافیه من البلائیر کما
 الی میعات معلوم و امہلنا ہم بخارون العقوبه و بدل تلك العافیه او قبل
 الحسنه قبل اراءتنا ^{في حقهم} و النعمانی فی حقہم و قبل ان یندو قوامن نعمتنا
 باسمه ملل مختلف

Res. 2. Maarif'ten haşiyeli bir sayfa. Haşiyeler Mevlâna tarafından yazılmıştır. (Konya, Mevlâna Müzesi No. 2116)

طار اجماع نقیضین بجا بر سینه هر دو روی دارد بود و در کتب بود این الی و کس خلاص باید همه عالم را بچی کند چنان کنم که بی مای
 برداشت تزی داد البتہ فان عتبه می کند و صدف و نخته وصال اولین یا نخته فان آن که در وصال نخته شود چشم
 باز کند چنان آن جلای بیرون برده استاده بود که آنی در برده را بیاید و آنک را اندرون برده باشد مقیم چون بیاید بجمع البیوت بر قول
 اهل ظاهر نزدیک انظار بقره جلب باور کوی نازی کرد بروقی بواسطه جنگ بر روی دریای انداز دور او را بدیدند اکنون خداوند بر و
 شنای گوید عبدا من عبادا نا آیتناه رحمة من عندنا کسی دیگر آن نباشد و علمنا من لدنا علامه از مدرسه حاصل نشود و در حفاظة
 و سخن و از کتابه و از واسطه اطراف حل استکار و فریابی متابعت کنم بیازن از ان کلیم الله بحی سیده ساینیک بیدار کنم ترا بیدار کننده
 خدای نامی گوید یعنی بی بیدار کننده پس بیدار بودی بیدار شدی که محقق حق حکم انکر سیده را و خصمه موسی و حمیرا سنن در کلام داشت
 ۱۹ (تمام تراختار در لطائف عورت معارف عجیب اول و آخری کلمه اربع و حسن و سعادت در فخر کتاب بارزانی جلال الله و
 توفیق الله سر عثمانه معارف و در حسن و حسن و سعادت العالم والصلوة علی منته محمد وآله اجمعہ
 هم احوالی از کتب که بدین خط مبارک جاود کار بود مدرس اهرسه العرسل اصا دین بر دست
 معر حدیث معارف لطائف و عورت
 مراجع می کشی تا او برسد فالرسول الله اللور کثیر ظل حرد و جل و قاف مثبت لاجل عالم و روح والمنافع همزة لمة کحاطب اللیل
 لایبالی من این کتیب و فیما انفق همزة لمة مشاؤون بالنیمه المتفرقون بین الاحبة یا کون نجوم الناس و بعضا بهم
 لغیر خسر بوجهل انوا ابو بکر و عثمان و اصحابه هر تواصوا بالحق عثمان تواصوا بالصبر علی او هر به مال رسوله صلی الله
 ادا شرف احکم علی شرف البارد فانه اطفی للبرة و انفع للفلة و ابعث علی الشکر سوال کرد از نعیم بر الله و رسوله اعلم ان بیت
 بسکک و خرقة توارک مورنگ کسرتسد فاجو عنک فاسوی ذلك النعیم لئسان نعیم معناه لو علمتم علم البیتر لسنظک

Res. 3. Haşiyeli Maarifin Mevlâna'nın el yazısı olduğunu söyleyen Ketebe kaydı (Konya, Mevlâna Müzesi No. 79) Mecmua, sayfa: 344

BERGSON'DA CANSIZ MADDE VE CANLILAR ÂLEMİ

Dr. CAVİT SUNAR

A — *Cansız Madde* :

Canlılar için kabul ettiğimiz değişme, olgunlaşma ve dolayısıyla kendi kendini birteviye yaratma, ilk bakışta, cansız maddede yokmuş gibi görünür. Çünkü, “maddesel şeylerden hangisini ele alsak bu saydığımız karakterlerin aksini gösterir”¹. Maddeselde değişmezin önünde durmak zorundayız. Kâninatta en küçük bir parçanın bile bütün ile olan bağılılığı bir yana bırakılırsa maddesel âlemde hiç bir şey kendini yaratmaz denebilir ve bu sebeble de madde sisteminin gelecekteki formları bu günkü şekillerinde teorik olarak düşünülebilir. Bundan dolayıdır ki ilmin ayırdığı sistemler üzerindeki işlemlerimiz, zaman'ın maddeyi asla değiştirmedeği fikrine dayanmaktadır.

“İlmin maddesel şeye, yahut ayrılmış bir sisteme atfettiği soyut ‘Z’ zamanı ancak belirtilmiş zamandaşlıklar (simultanités)ın bir sayısından, yahut, daha genel olarak, bunların bir uygu (Correspondance) sundan ibarettir. Ve bu uygulamaları birbirinden ayıran fâsılaların mahiyeti ne olursa olsun bu sayı daima aynı kalır. Ham, yahut inorganik maddeden söz edildiği zaman bu fâsılalar asla düşünülemez, yahut düşünülse bile yeni uygulamaları hesaplamak için düşünülür, aradaki fâsılalarda ne geçerse geçsin hiç düşünülmez. Ancak parça parça şeylerle uğraşan halk duygusu (sens common) gibi bütünden ayrılmış sistemle uğraşan ilim de fâsılalar boyunca yerleşmiyerek hep sonlara, varılmış en sonlara yerleşir. Zaman akışının sonsuz bir hız aldığı ve maddesel şeylerin yahut ayrılmış sistemlerin mekânda bir anda serilmiş olduklarının farz olunabilmesi işte bu sebeptendir: artık ne bilgilerin formüllerinde, ne de halk duygusunun dilinde değişirilecek bir şey kalmıyacak, ‘Z’ sayısı da artık aynı şeyi ifade edecek, eşyanın halleri yahut ayrılmış sistemler arasında aynı düzenleşme (coordonnance) hesaplanacak ve bu suretle zamanın akışı tamamiyle çizilmiş bir çizginin noktaları olacaktır”².

Bütün bunlara rağmen, ard arda geliş (succesion) madde âleminde mevcut bir olgudur. Madde âlemi tarihi de bizim ruhsal süremize benzer bir süre geçirmektedir. “Meselâ bir bardak şerbet yapmak istesem mutlaka şekerin erimesini bekliyeceğim. Bu küçük olgu bize çok şey öğretir. Çünkü, şekerin erimesi için bekliyeceğim zaman artık maddesel dünyanın bütün tarihi boylu boyunca serilmiş gibi uygulanan matematik bir zaman olmayacaktır. Bu zaman benim sabırsızlığımla beraber vâkî olan, bana ait bir sürenin bir parçası ile beraber geçen, istendiği kadar uzatılıp kısaltılmıyan, daha doğrusu düşünülmüş olmayıp yaşanılmış olan bir zaman olduğu için artık bir oramı değil, bir mutlakı ifade eder”³.

Zamanın mahiyeti, sürenin formlar yaratma, yeninin mutlak olarak sürekli bir yapılmasıdır. Maddenin ayrılabilir ve geometrik olarak ele alınabilir sistemler meydana getirmeye temayülü varsa da bu temayülde sonuna kadar gitmez, ve parçalara

¹ Henry Bergson, çev., Arthure Mitshell, Creative Evolution, p. 10; New York 1944.

Henry Bergson, çev., Prof. Mustafa Şekip Tunç, Yaratıcı Tekamül, s. 20, İstanbul 1947.

² Creative Evolution, p. 11-12. Yaratıcı Tekamül, s. 22.

³ Creative Evolution, p. 12-13. Yaratıcı Tekamül, s. 23.

ayrılabilir olması da hiç bir zaman tam değildir. İlmin soyutlama ile ayırdığı sistemler kâinata, sıkı sıkıya bağlıdır, dolayısıyla de sürüp gitmektedirler. “Kâinata ‘iniş’ ve ‘çıkış’ olmak üzere birbirine karşı iki hareket ayırmak gerekir. Birinci hareket katlanmış bir tomarı açmak gibidir. Bu hareket esas bakımından bir zembereğin kurulması gibi enstantane denebilecek bir yolda vâkı olabilir. Fakat olgunlaşma yahut yaratma gibi içten bir çalışmanın karşılığı olan ikinci hareket esasen oluşunda devam eder ve birinci harekete kendisinden ayrılmaz bir halde bulunan ritmini verir.

O halde ilmin soyutlama ile kâinattan ayırdığı sistemler bağlı oldukları bütünde tamamlandıklarından bunlarda bir süre, bir oluş ve dolayısı ile bizimkine benzer bir mevcudiyet görmemize engel olacak hiç bir şey yoktur, ve bu tamamlanma yapılmak gerekir”⁴.

Fizik alanındaki gelişmeler, cisimlerin ve atomların mevcut olmadıklarını, bunların karşılıklı evrensel etkilerle görünmeze doğru gittiklerini göstermektedir. Bu takdirde algılarımızın bize verdiği şey ise, eşyanın kendisi olmayıp bunun üzerinde yapmamız mümkün olan etkilerin tasvirinden ibarettir.

Maddeyi en küçük titreşimlere dayandıran analiz, bunların en kısasının bile, pek zayıf olsa da, bir süreye malik olduğunu yani maddenin tamamıyla mekânlaşmamış bulunduğunu göstermekle beraber, genel olarak maddenin gevşemeğe, ruhun da gerilmeğe meylettikleri söylenebilir. Böyle olunca ruhsallık ile maddesellik ve zekâlılığın kökünde bulunduğu kabul edilecek iki karşıt süreçten, birinden ötekine tersine çevrilme (inversion) veya kesilme (interruption) yolu ile geçebilmek mümkün olacaktır. Eşyayı süre bakımından değil de uzam bakımından ele aldığımızda bu husus daha kuvvetle görülmektedir.

• Şimdi, kendimizi mümkün olduğu kadar gevşettiğimizde madde daha seçik tasavvurlar telkin edecek, zekâ da kendini mekânda bulacak ve onda rahatça hareket edecektir. Zâten gevşekliğin son derecesi -pek kısa da sürse- mekân duygusu nu içermektedir ki bu bize eşyada maddeyi verir. Fakat, gerçekte ne mekân tabiatımıza pek yabancı, ne de madde zekâ ve duyuların tasarladıkları kadar tamamıyla mekânda uzanmıştır. Çünkü, tam mânâsiyle mekânlılık, parçaların birbirlerinden tamamen bağımsız bulunmasını gerektirir. Hâlbuki maddesel her noktanın diğer maddesel bir noktaya etki yaptığını görmekteyiz. Bunun tersini söylemek maddeye saf mekânın özelliklerini vermek demektir. Mekânın, diğer maddesel vasıflara kıyaslanamayacağı ise daha önce L’Esthétique Transcendantale’inde Kant bile göstermişti. Fakat o, mekânı algı melekemizin olmuş bitmiş kalıbı olarak almıştı.⁵ Sonuç olarak eşyanın maddeselliği ile ruhun zekâlılığı aynı zamanda yaratılır, bunu yaratan da aynı hareketin aynı tersine dönüşüdür.

Sürekli yaratmalarla ilerleyen ve parçalanmaz bir bütün olan realitede yaratmanın durması veya kısmen tersine dönmesi sonucunda maddesel elemanların karmaşıklık ile birlikte bunları birbirlerine bağlayan matematik düzen, determinizm, meydana çıkar. Diğer taraftan zekânın bu düzene uyması, onun da yaratmaktan kesilip ruhtan ayrılması demektir. Böylece parçalanmış realitede, parçalara ait fizik ve geometrik kanunlar hüküm sürer; çünkü, artık madde saf mekâna yönelmiş, hürriyetten zorunluluğa doğru bir gevşemede bulunmuştur. Bununla beraber madde hiç bir zaman süreden tamamıyla yoksun bulunmadığı ve dolayısıyla saf mekân olmadığı için matematik ka-

⁴ Creative Evolution, p. 14. Yaratıcı Tekâmül, s. 24-25.

⁵ Creative Evolution, p. 223. Yaratıcı Tekâmül, s. 266.

nunlar maddeye uygun gelememekte, ölçü birimleri rölâtif olan ilimsel bilgi de yapmacık bir bilgi olarak kalmaktadır. İlim, ölçer ve sayar, hâlbuki tabiatta ölçü de sayı da yoktur. Kısaca, maddesellik bir gerginliğin kesilmesi veya azalması, matematik düzen de bu kesilmenin kendiliğinden yöneldiği bir şekildir.

Fizikte görülen tekrarlamalara gelince, tekrarlamalar, canlılar âleminde de görülmektedir. Çünkü, bütünlüğü ile bir evrim olan hayat, ilerleyişini canlılar aracıyla yapmaktadır, bu sebeple de her hangi bir yeniliğin gelişip olgunlaşması için canlıların mekânda olsun zamanda olsun birbirlerine oldukça benzer olarak tekrarlanmaları gerekir. Bununla beraber bir türden olanların ne mekânın çeşitli noktalarında ne de zamanın çeşitli anlarında birbirlerine benzemedikleri görülmektedir. Zira, bunlar, kendilerini değiştiren hayat hamlesini beraberlerinde taşımaktadırlar. Bu sebeple genellemelerimizin temeli olan tekrarlamalar, canlılar âleminde geçici, fizik âleminde ise kalıcıdır.

Bütünlüğü ile realite, şekiller meydana getirmek suretiyle sürekli gelişme ve yaratma olduğuna göre, bu yaratıcı akışın bir müddet kesilip şeklin saf olduğu yerde madde yaratılmış sayılır. Aktif ve yaratıcı bir süre, bir oluş kabullenmeyenler ya maddenin bir hamlede meydana getirildiğini veya ezeliğini iddia etmişlerdir. Hâlbuki ne o, ne o dur. Kâinat, durmadan olan bir şeydir, böyle olunca da buna yeni dünyalar katılmaktadır. Burada ilmin en genel kanunlarından olan enerjinin olduğu gibi kalması kanunu ile enerjinin alçalması kanununu güneş sistemimize uygulayalım. Niceliksel ve bizim ölçü yollarımıza göre olan enerjinin olduğu gibi kalması kanununun ifadesi şudur: kapalı sayılan bir sistemde enerjiler bütünü (kinetik ve potansiyel enerjiler) değişmeyip sâbit kalır. Şimdi, eğer dünyada yalnız kinetik enerji veya bundan başka yalnız potansiyel enerji bulunsaydı, ölçme, bir şeyin kendini sâbit bir nicelikte tuttuğunu ifade eden enerjinin olduğu gibi kalması kanununu veremeyecekti⁶. Ancak, gerçekte türlü mahiyette mevcut olan çeşitli enerjilerden her birinin ölçülmesi bu kanunu haklı çıkartacak yolda seçilmiştir. Bu suretle de bu kanun güneş sisteminin bütünü için uygun gelebilir, ve dünyanın ancak bir parçası ile diğer parçası arasındaki ilgiyi bildirebilir, ama dünyanın mahiyetini değil.

Termodinamik bir prensip olan ve esas bakımından miktarlara ait olmayan enerjinin alçalması kanunu da şöylece ifade edilir: bütün fizik cisimlerde ısı kaybetme temayülü olduğu gibi ısının da bütün cisimler arasında aynı yolda yayılma temayülü vardır. İtibarî sayılamıyacak olan bu kanun, fizik kanunların en çok metafizik olanıdır. Çünkü bir gerçeğe, ölçü ve sembol kullanmadan dünyanın gittiği yöne, yani görünen ve bir cinsten olmayan değişmelerin yavaş yavaş görünmeyen ve bir cinsten olan değişmelere döneceğine, kısaca, güneş sistemimizin değişme kabiliyetlerinden her an bir şey kaybettiğine işaret etmektedir⁷.

Bu azalmanın neden meydana geldiğini açıklamak için ileri sürülen teoriler eğer fizik alanının dışına çıkamazlarsa biz de mekân dışına çıkamayacağız demektir. Fakat bu alanda ileri sürülecek herhangi bir teori tam bir açıklama için yeterli olmamıyacağından bu azalmanın sebebini mekân dışında aramak zorundayız.

Şimdi, yayılma, genel olarak gerilemenin bir kesilişi olduğuna göre somut realitede tabiat kanunları ile görülen düzen, kendisine karşıt bir düzenin kestirilmesiyle kendiliğinden meydana gelmek zorunda olan bir düzeni, başka bir deyişle bir bozuluşu⁸

⁶ Creative Evolution, p. 254. Yaratıcı Tekâmül, s. 312.

⁷ Creative Evolution, p. 265. Yaratıcı Tekâmül, s. 313-314.

⁸ Creative Evolution, p. 267. Yaratıcı Tekâmül, s. 316.

gösterir ki bu, maddeselliğin esas özelliklerindedir. Bundan da bu şeyi olduran sürecin maddesel olmadığı anlaşılmalı gerektir. Maddesellik prosesünün tersi olan ve kesilmesiyle maddeyi yaratan bir prosesün mevcudiyetini hayat denilen şeyde maddenin inişini çıkışa çeviren cehtin bulunuşu da göstermektedir.

Evrimde bulunan hayat, her ne kadar cansız maddenin genel kanunlarına bağlı bir organizm ile âdeta perçinleşmiş bir halde ise de durmadan kendini maddeden kurtarma çabasında bulunduğu, bu sebeble de maddesel değişmelerin hareketini hiç değilse geciktirdiği söz götürmez.

Hayatın evrimi, kendinde mevcut iç tepi ile gittikçe daha kuvvetli patlayıcı maddeler yaparak, gittikçe daha etkili aksiyonlara doğru yol almaktadır. Bu patlayıcı maddeler güneş enerjisini toplayıp saklamakta ve patladıklarında sarf etmektedirler. Nebatlar krolofillerştirme fonksiyonu, hayvanlar da gıda almak ile güneş enerjisini biriktirirler ve gerektiğinde kullanırlar. Bu takdirde hayat, düşen bir ağırlığı tekrar kaldıran bir cehttir denebilir ; başka bir deyişle hayata ait etkinlik, "bozulan bir realite arasından kendini yapan bir realite"dir⁹.

Fakat, zekâ bir yandan yaratılmış şeyler, bir yandan da yaratan şey düşünür. Bu zekâmızın doğal fonksiyonudur. Yani o değişmeleri ve etkenleri göstermekten ziyade eşya ve halleri göstermek için yapılmıştır. "Eşya ve haller ise zihnin sürekli oluşlardan aldığı görüşlerden başka birşey değildir. Gerçekte eşya yoktur, ancak aksiyonlar vardır"¹⁰. Dünyamızın otomatik evrimi de "bozulan" bir aksiyondan ve bu evrim de önceden bilinemeyecek ve kendi kendine uzayan hareketlerde "olmakta olan" bir aksiyondan ibarettir. Bu yüzden diğer dünyaların da dünyamız gibi olduğuna inanıyoruz. Bu gün bile bir merkezde toplanma yolunda bulunan nebuluzların mevcudiyeti bize dünyaların hep birden meydana gelmediklerini göstermektedir. Aksiyonlar her yerde hep aynı çeşitten olduklarına göre dünyaların bir hava fişenginden saçılan kıvılcımlar gibi fişkırdığı ve bu merkezin de bir fişkırtma sürekliliği olduğu düşünülürse bunların birbirlerine benzeyecekleri de anlaşılır. "Bu suretle tanımlanan bir Tanrı da tam bir olmuşluk değil, durmadan devam eden bir hayat, bir aksiyon, bir hürriyettir"¹¹.

Aksiyon kendi yönünde gittikçe büyür ve ilerler. Büyüdüğü ve ilerlediği nisbette de yaratır. Böyle bir aksiyon akışı içinde pratik zekânın belirli zamanlarda yaptığı ayırmalarladır ki eşya denen şeyler meydana gelir, böylece de zekâ her şeyi olmuş bitmiş gibi ele alır.

İç hallerimiz nasıl birlik içinde çokluk ve çokluk içinde birlik iseler, genel olarak alınan hayat ta böyledir. Hayat, madde ile temasında bir iç tepi veya bir hamleye kıyaslanabilir. Tek başına alındığında ise (virtualité) deryasıdır ; yani binlerce temayülün karşılıklı olarak birbirlerine girmesidir. Fakat, mekânlaşarak birbirlerinden ayrıldıktan yani madde ile temastan sonra bu çokluktan bir iz kalmaz. Çünkü madde güç hâlindeki çokluğu ayırır ve bir taraftan maddenin bir taraftan da hayatın taşıdığı şeylerin etkisi olarak kişileşme meydana gelir. "Birlik ve çokluk ancak cansız maddenin katagorileridir. Hayat hamlesi ne saf bir birlik ne de saf bir çokluktur, dediğimiz zaman işte bunu kastediyoruz"¹².

⁹ Creative Evolution. p. 270. Yaratıcı Tekamül, s. 320.

¹⁰ Creative Evolution. p. 270-271. Yaratıcı Tekamül, s. 320.

¹¹ Creative Evolution. p. 271. Yaratıcı Tekamül, s. 321.

¹² Creative Evolution. p. 264. Yaratıcı Tekamül, s. 336.

B — *Canlılar Âlemi* :

Bergson, kendinden önceki evrim teorilerini tenkid ve kendi görüşünü savunurken, yukarıda görüldüğü gibi, evrimin türlü yollardan vardığı sonuçlarda görülen karşılıklı tamamlamalara sebep olan elemanların da ilk zamanlarda hayat hamlesinde hep birlikte bulduklarını açıklamak üzere ele aldığı hayatın ferd ve türlere parçalanması hakkında "anlaşılan günün birinde, mekânın bir noktasında pek açık bir akış başlamış, sonra da organikleştirdiği cisimlerden sırası ile geçerek nesilden nesile geçmek sureti ile önce türlere, daha sonra kuvvetinden hiç bir şey kaybetmiyerek, hatta ilerledikçe kuvvetlenerek fertlere ayrılmış olacaktır"¹³ demekte ve bu yoldaki görüşlerine şöylece devam etmektedir:

Hayatın fert ve türlere ayrılmasının iki sebebi vardır: bunlardan biri, hayatın ham maddeden gördüğü mukavemet, diğeri de kendisinin taşıdığı temayüllerin kararsız muvazenelerinden doğan patlayıcı kuvvet. Bu sebeple başlangıçta ilk organizmalar kendilerinde mevcut iç hamle ile büyürlerken organik maddenin genişleme haddine vardıklarında büyümekten ziyade parçalanmışlardır. Bu parçalanmanın sebebi hayatın kendisinde mevcuttur. "Çünkü hayat demek temayül demektir; temayülün esası da bir ağaç gibi büyümek ve dallarının her birinde hayat hamlesini taşıyan çeşitli yönler yaratmaktır."¹⁴

Her yerde mukavemete uğrayan fertleşme temayülü ancak karşıt ve tamamlayıcı bir temayülle tamamlanır. Güya, hayatın çoklukla dolu olan birliği çokluk istikametine çekildiği kadar birlik üzerinde toplanmak üzere o nisbette çabalamıştır. Hayattan ayrılan bir parça hiç değilse yakınları ile yeniden birleşmeye meyleder. Bunu mikroplarda, tek hücreli nebatlarda görebiliriz. Hayatın hem fertlilik hem de sosyete yönlerinde evrimlenmesi hayatın esasından gelmektedir.

Madem ki hayat hamlesi birbirlerinden ayrılan ve uzaklaşan yollarda yeni şekiller yaratmaktadır, şu halde mekanizm ve finalizm görüşlerini yalanlamak zorundayız. Çünkü mekanizmi kabullenmek, hayatı daha yükseklerle götüren iç hamleyi reddetmek olacağı gibi hayatın evrimini bir plânın gerçekleşmesi gibi görmek, yani finalizmi kabul etmek te geleceği, şimdikiyi daima aşacak olan evrim kavramına aykırı düşecektir. Aynı zamanda hayatın birliği kendisini zaman yolu üzerinde iten bir hamle olduğundan, işaret edildiği gibi, ahenk ileride değil geridedir. Evrim de iki veya üç ana yolunda ileri giden bir ilerleme olarak görünürse de bu ana yolların kollarında sapmalar, gerilemeler, duraklamalar göstermektedir. Bu da evrimin, bir plâna göre olmadığını isbatlar. Evrim, bir plânla öne eğilmiş bir iş değil, tersine, sonsuz bir yaratıştır, organik âlemde görülen yüksek birliğin sebebi de budur. Yine, evrim tarihi hakkında konuşabilmek için organik âlem tarihinin tamamlanmış olması gerektir. Kısaca, mekanizm ve finalizmi kabullenmek imkânsızdır.

Evrimin ana yollarından nebat ve hayvanları ele aldığımızda birbirleriyle gösterdikleri bazı benzerlikler bir yana, genel olarak, nebatları, daha derin temayüllerin birer alâmetlerinden ibaret olan, hareketsiz, hayvanları da hareketli olarak vasıflandırabiliriz. Hareket kabiliyeti ile şuur arasında mevcut açık ilgi göz önünde tutulursa, yine genel olarak, nebatlar şuursuz, hayvanlar şuurudur. Şuurun en yüksek şekli, hayvanların en yüksek türlerinde, en aşağı şekli de nebat ve hayvan şekli arasında sallanan tek

¹³ Creative Evolution. p. 31. Yaratıcı Tekamül, s. 43.

¹⁴ Creative Evolution, p. 110. Yaratıcı Tekamül, s. 136-137.

hücreli organizmalarda görülebilir; ve yalnız bu bakımdan ve bu ölçüde nebatlar duygusuz ve uyuyan şuurlu, hayvanlar ise duygulu ve uyanık şuurlu olarak tanımlanabilir. Bu da nebat ve hayvan hücrelerinin aynı kökten geldiğini isbatlar.

İşte, ilkel şekilde bir arada bulunan bu temayül, canlı varlığın beslenip yaşamak için kendine en uygun yöne doğru temayül etmesi ile bir yandan hareketsiz ve şuursuz nebatlar âlemi, diğer yandan hareketli ve şuurlu hayvanlar âlemi meydana gelmiş ve aynı bir hayatın birbirlerinden uzaklaşmış iki büyük gelişimini meydana getirmişlerdir. Aynı kökten geldikleri için de evrim yolunda kâh çarpışmakta ve kâh birbirlerini tamamlamaktadırlar. Bütün bu durumu şu kanunla ifade edebiliriz: "Bir temayül gelişirken parçalandığı zaman bu suretle doğan temayüllerden her biri ana temayülden kendi ihtisaslaşmış etkinlikleri ile uzlaşabilecek şeylerin hepsini saklamak ister"¹⁵.

Nebatlar, hayatın patlayıcı maddesini yaparlar, hayvanlar da bunu kullanırlar. Patlama esas olduğuna göre, hayat yönü nebatlardan ziyade hayvanlarda görülmektedir. Enerji toplamak, hareket edebilmek üzere, birdenbire boşaltılacak bir kuvvet hazırlamaktır. Bu boşaltılacak kuvvetin, yani hayat hamlesinin mevcudiyetidir ki nebatlarda klorofil fonksiyonu, organizmada da sinir sistemini meydana getirmiştir¹⁶.

Organizmanın ödevi, sinir sistemini korumaktır denebilir. Tek hücreliden omurgahlara kadar hayvanlar serisindeki gerçek ilerleme, bir sinir sistemi ilerlemesidir. Bu ilerlemenin ölçüsü de başarıdır. Bunun en yüksek şeklini, en yüksek sinir sistemine ve her şeyi yapabilen elleri ile gerçek hareket serbestliğine malik olan insanda görmekteyiz. Ancak diğer yönden, eklemli, böcekler ve bilhassa zar kanatlıların da en yüksek evrime vardıkları bir gerçektir. Yeryüzündeki insana yer altında ki karınca bir nazire gibidir. Bu da evrimin çeşitli yollarının hep aynı sonuca vardığını göstermektedir.

Şimdi, mikroplar bir yana nebat ve hayvanlar âleminde görünenlerin arkasında sezinleyeceğimiz şey, hayat hamlesinde başlangıçta kaynaşmış bir halde bulunan ve büyüdükçe birbirlerinden ayrılan bazı elemanlar veya iktidarlardır. Bunlar nebata ait uyuşukluk (torpeur) iç güdü ve zekâdır. Nebata ait uyuşukluk bir yana bırakılır ve iç güdünün de bilhassa arılarla karıncalarda geliştiği göz önüne alınırsa hayvan boyunun evriminin içgüdü (instinct) ve zekâ (intelligence) ya ayrılan iki yolda meydana geldiği görülür¹⁷. "Aristo'danberi devam edegelen esaslı bir yanılma tabiat filozoflarının çoğunu şaşırtmıştır. Bunlara göre, nebat, içgüdü ve akıl hayatları aynı bir temayülün mütevâlî üç derecesidir; halbuki bu üç hayat, büyüdükçe ayrılan tek bir evrimin üç çeşitli yönünden başka bir şey değildir. Aralarındaki fark ne şiddet, ne de genel olarak bir derece farkı olmayıp mahiyet farkıdır"¹⁸.

Gerçekte içgüdü ve zekâ diye kesin bir ayırma yapılamaz. Çünkü nebat ve hayvan hayatları birbirlerine karşıt oldukları halde birbirlerini tamamladıkları gibi, bunlar da birbirlerine karşıt oldukları halde birbirlerini tamamlamaktadırlar. Ne saf bir zekâ ne de saf bir içgüdü vardır. Birbirlerinden ayırımları aralarındaki nisbettedir. Ruhun bu iki etkinlik şekli hayatın iki metodudur ki bunlar la cansız maddeye etki yapar¹⁹.

İçgüdüyü içgüdü olarak tanımlamak gerekirse o, organlaşmış âletler kullanmak, hatta yapmak melekesidir. Başka bir deyişle, içgüdü, belli bir şey için kullanılan belli bir âlettir.²⁰

¹⁵ Creative Evolution. p. 132. Yaratıcı, Tekâmül, s. 160.

¹⁶ Creative Evolution, p. 126-127. Yaratıcı Tekâmül, s. 154.

¹⁷ Creative Evolution, p. 148-149. Yaratıcı Tekâmül, s. 179.

¹⁸ Creative Evolution, p. 149. Yaratıcı Tekâmül, s. 179-180.

¹⁹ Creative Evolution, p. 149-154. Yaratıcı Tekâmül, s. 180-185.

²⁰ Creative Evolution, p. 155 ve gerisi. Yaratıcı Tekâmül, s. 186 ve gerisi.

Zekâ ise cansız âletler yapmak ve bunları durmadan değiştirerek kullanmak melekesidir; ve zekânın bu âleti bir cehit sonucudur. Ham maddeye şekil verme bakımından da zekâ içgüdüye daha ziyade muhtaçtır²¹.

Bütün bu açıklamalardan çıkarılacak sonuç, evrimin esasının düşünceye doğru gittiğidir. Bergson'un uzun incelemelerle anlatmak istediğine göre, hayatın kaynağında şuur, başka bir deyimle hava fişğini andıran bir "supra-conscience" vardır. "onun sönmüş parçaları da madde olarak düşer. Bu sönen parçalardan geçerek ve bunları organizm halinde aydınlatarak hava fişğinde devam eden şey de şuurdur. Yalnız bir yaratmak isteği olan bu şuur ancak yaratmanın mümkün olduğu yerde belirir. Hayat otomatizme saplandığı zaman da uyuklamağa başlar, ancak seçme imkânı yeniden baş gösterdiği zaman uyanır"²². Bu sebeble şuur değişikliği sinir sistemi ile orantılıdır. Canlı bir varlıkta ta aksiyonlar ne kadar zengin ve seçim alanı ne kadar genişse şuur da o derecede uyanır ve sinir sistemi ile orantılı olarak gelişir. Diğer taraftan her şuur hali, merkezleri harekete getiren bir sebeptir, fakat şuur beyinden çıkmaz. Çünkü psikolojik hâl, beyin hâlini aşar. Şuurla beyin ancak birbirlerini karşılarlar ve her ikisi de canlı varlığın kullanabileceği seçimi düzenlerler²³.

Şuur, hürriyeti, insanda ve ancak insanla kazanmıştır. Şu halde insan, bu anlamda, evrimin amacıdır²⁴.

Bir merkezden fişkırpıp yayılan, yayıldığı alanda maddeden mukavemet görmesi ile duraklayan, sallanan ve sonra yalnız bir noktadan engeli yarıp geçerek gelişen bütünlüğü ile hayatın hürriyetine kavuştuğu varlık insandır.

"Öyle görünüyor ki her şey sanki kararsız ve akıcı bir varlık, buna isterseniz insan yahut üstün-insan deyiniz, kendisini gerçekleştirmeyi arıyor ve yolda ancak kendisinden bir parça bırakmakla buna eriştiğini gösterir gibi oluyor"²⁵.

²¹ Creative Evolution, p. 155 ve gerisi. Yaratıcı Tekâmül, s. 186 ve gerisi.

İçgüdü ve zekâ için ayrıca bak: Creative Evolution, p. XX-XXII, 52-53, 58-60, 165-167, 168-171, 182, 193, 205-218, 230-238. Yaratıcı Tekâmül, s. 5-7, 68-69, 75-77, 197-200, 201-217, 230-231, 244-260, 274-282. The Creative Mind, p. 95. Selections From Bergson p. 77-88. Laughter, p. 151. Gülme, s. 109.

²² Creative Evolution, p. 284-285. Yaratıcı Tekâmül, s. 336-337.

²³ Creative Evolution, p. 385-386. Yaratıcı Tekâmül, s. 337-338.

²⁴ Creative Evolution, p. 289. Yaratıcı Tekâmül, s. 341.

²⁵ Creative Evolution, p. 290. Yaratıcı Tekâmül, s. 343.

Genel olarak ayrıca bak:

Hans Kohn; Making of The Modern French Mind; p. 74-75, Nevv York, 1955.

George Gaylord Simpson; The Meaning of Evlution; p. 124-136, Nevv York 1955.

Randall and Buchler; Philosophy, An Introduction; ninth, edition; p. 105-118, Nevv York, 1954.

Marton White; Age of Analysis; p. 65-81, New York, 1955.

John Davey; Reconstruction in Philosophy; ninth edition; p. 73, 100-107, New York, 1955.

A. J. Ayer; The Proplem of Knowvledge; p. 33, 43, 51, 79, 82, 152,-153, Edinburg, 1956.

Amgusto Ri Suner; The Bridge of Life; p. 174-194, New York 1951.

William Ernest Hocking; Types of Philiosophy; p. 112-212, New York, 1929.

Benjamin Rand; Modern Classical Philosophy; Second edition, p. 852-887. New York, 1936.

Susanne K. Langer; Philosophy in a New Key; p. 80, 215, New York, 1952.

Peter Anthony Bertocci; İntroduction to The Philosophy of Religion; 5th edition, p. 105-107, 335-337, New York, 1956.

G. Murrey Mc Kinley; Evolution: The Ages and Tomorrow; P. 7, 86-88, 114, New York, 1936.

Andre' Cresson, Çev., Ord. Prof. Suud Kemâl Yetkin, ve Hamdi Akverdi; Felsefe meselelerinin bugünkü durumu; s. 44-49, Ankara, 1943.

Suphi Ethem; Bergson ve Felsefesi, s. 12 ve gerisi, İstanbul, 1919.

Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken; Yirminci Asır Filozofları; s. 57-69, İstanbul, 1936.

R İ D D E

Dr. BAHRIYE ÜÇOK

I. Ridde'nin târifi; II. Hz. Muhammed'in hayatında Arap yarımadasında İslâm dininin yayılışı; III. Ridde'nin sebepleri; IV. Ridde'nin başlaması, yayılması ve önlenmesi; V. Ridde'nin tesirleri ve neticeleri.

I

RİDDE'NİN TÂRİFİ

Hicret'in 10. ve 11. yıllarında dinî ve hukukî bakımdan henüz pek yeni bir teşekkül olan İslâm devletini büyük sarsıntılara mâruz bırakan Ridde olayı en eski İslâm kaynaklarında oldukça geniş bir yer işgal etmektedir. Ridde, İslâmiyet'in bu devri için o kadar önemli olmuştur ki, bazı tarihçiler sadece 10-11. yıllarda cereyan eden isyân ve irtidatları canlandırabilmek için hususî kitaplar vücuda getirmeğe mecbur kalmışlardır. Vâkîdî'nin biricik nüshası Bankipur'da bulunan Kitab al-Ridde'si ile Vesime'nin İbni Hacer tarafından İsabe'ye alınan Kitab al-Ridde'si bunların en önemli örneklerini teşkil eder.

İslâm tarihinde çeşitli sebeplerle meydana gelmiş olan Ridde "İslâm'dan dönmek, İslâm dinini reddetmek" anlamına gelmektedir.

Arab yarımadasının çeşitli bölgelerine yayılmış bulunan İslâm dini, Hz. Muhammed'in hastalanması ve ölümü üzerine, gene bu bölgelerin çoğunda yaşayan Araplar tarafından reddedilmiş, İslâmiyet'in yüklediği malî mükellefiyetlerden kurtulmak isteyenlerde eski putlara dönme temayülü artmış, bazı kabileler ise Hz. Muhammed'in tamıttığı tek ve her şeye kâdir olan yüce Tanrıya ibadeti terketmemekle beraber İslâm dininin gerektirdiği zekâtı muaf tutulmak istemişlerdi.

II

HZ. MUHAMMED'İN HAYATINDA ARAP YARIMADASINDA İSLÂM DİNİNİN YAYILIŞI

Ridde'nin sebeplerini gösterebilmek için önce İslâmiyet'in Arap yarımadasında hangi kabileler tarafından kabul edilmiş olduğunu belirtmek gerekmektedir: Hudeybiye barış andlaşmasından sonra bütün Yarımada'da yaşayan Araplar Hz. Muhammed'in dinî ve idarî nüfuzunun gün geçtikçe arttığını gördüler. Esasen bu sırada putlara olan bağlılığın zayıflamış olmasından ve Yarımada'nın tek tanrılı yüksek bir dini kabule hazır bir durumda bulunmasından dolayı, Haz. Muhammed'in tekliflerini ulaştırın elçilerin müsait karşılanmaları ve bu arada İslâmiyet'in bu kabileler tarafından kabul edilip onun icap ve mükellefiyetlerinin derhâl yerine getirilmesi kolayca mümkün oldu.

Hicretin 10. yılında Medine, Arabistan'ın dört bucağından gelen ve çeşitli kabilelerin ihtida haberlerini getiren heyetlerle dolup taşı: Yemen'den, Yemame'den, Necid'den, Oman'dan, Bahreyn'den, Belka'dan, Hadramavt'tan birçok Müslüman olmuş

kabileler, dinî ve siyasî bağılıklarını bildirmeye memur temsilcilerini en kısa bir zamanda Medine'ye gönderdiler; böylece Hz. Muhammed'in Vedâ Haccına hazırlandığı tarihlerde artık Arap Yarımadasının her bölgesinde Medine hükûmetine dinen ve siyaseten bağlı birçok kabileler bulunduğu gibi, eski kitabî dinlere bağlı veya Mecusilik, Sabiilik gibi kitabî muamelesi görmüş din salıklarının cizye vererek Müslüman himayesi ni elde etmiş toplulukları da vardı.¹

Ridde'nin İslâmiyet için en tehlikeli örneklerini vermeden önce, 10. yılda Arap yarımadasındaki islâmlaşma hareketine kısa bir göz atmak gerekmektedir:

Hicret'in 10. yılının Rebi'al-Evvel ayında Hz. Muhammed dört yüz kişi ile birlikte Halid bin Velid'i Necran'da yaşayan Benu al-Hâris bin Kâab'lara gönderip onları İslâm'a davet etmesini, kabul etmezlerse silâh kullanmasını emretti. Halid, puta tapan Benu al-Hâris'leri Müslümanlığa girmeye ikna etti ve yeni dinin prensiplerini onlara öğretebilmek için de Necran'da iki ay kalmaya mecbur oldu. Bu arada da Hz. Peygamber'e şöyle bir mektup yazdı: "*Ey Tanrı Elçisi, sana esenlikler dilerim ve sana hak mâbud olan Tanrıyı överim. Hamdû senadan sonra. ben Benu al-Hâris bin Kâab'ların illerine geldikten sonra, emrettiğin gibi onları üç gün İslâmiyet'e çağırdım. Etrafa süvariler göndererek Müslüman olunuz, emniyete ve selâmete kavuşursunuz, diye ilân ettirdim. Onlar benimle savaşmadan Müslüman oldular. Ben onlara Tanrı'nın emirlerini öğreterek ve yasak ettiği işlerden onları meneliyerek aralarında yaşıyorum.*" dedi. Bu mektubu alan Hz. Peygamber de Halid'e, artık Medine'ye dönmesini ve Benu al-Hâris bin Kâab'lardan bir heyeti misafir olarak beraberinde getirmesini emreder mahiyette bir cevap gönderdi². Halid beraberinde Benu al-Hâris bin Kâab'ların ileri gelenlerinden bir toplulukla Mendineye döndü. Hz. Muhammed bunlarla görüştü ve içlerinden Yezid Bin Husayn'ı reis tâyin etti. Necran'a dönecekleri vakitte âdet olan hediyeleri dağıttı. Elçiler yurtlarına döndükten sonra, Hz. Muhammed onlara Ensar'ın Benu Neccâr kolundan Amr bin al-Hazm'ı öğretmen ve mâliye memuru olarak gönderdi. Amr orada dinî tavsiyelerde bulunup zekât mallarını toplayacaktı.

İbni İshak'a dayanan bir rivayet, bize Amr bin al-Hazm al-Ansârî'ye Hz. Muhammed tarafından yazılmış bir tâlimat mektubunun, Kur'an tarihi bakımından çok değerli bir haberi ihtiva ettiğini göstermektedir. Mektup şu yoldadır: "*Bismillâhirrahmanirrahim, ey müminler ahd ve anlaşmalarınızı yerine getiriniz. bu, Tanrı Elçisi Muhammed'in Yemen'e gönderdiği Amr bin al-Hazm için yazdığı mektuptur. Tanrı Elçisi ona bütün işlerinde Tanrı'dan sakınarak hareket etmesini emretti. Çünkü Tanrı kendisinden sakınan ve hayr ve iyliklerde bulunanlarla birlikte. Tanrı Elçisi ona, Tanrı nasıl emrettiyse hak ve hukuka o şekilde riâyet ile iş görmesini, insanlara hayrı müjdelemesini, Kur'an'ın ve İslâm dininin kaidelerini öğretmesini, kötülüklerden menetmesini emreder. Temiz olmıyan kimseler Kur'anı ellerine almasınlar. Ahaliye leyh ve aleyhlerinde olan emir ve hükümleri anlatsın. . . .*"³. Mektup bundan sonra daha bir hayli uzar. Fakat bizim için mühim olan cihet, yukarıya aldığımız, Temiz olmıyanların Kur'ana el sürmelerinin yasak olduğunu emreden cümledir. Zira böylece peygamberin mümessillerinin Yarımada İslâmiyeti öğretmek ve yaymak üzere gittikleri zaman bunu, ancak ezberlerinde olduğu kadarını söylemek suretiyle yapmadıklarını, nazil olmuş âyetlerin yazılı nushalarını da beraber götürdüklerini ispat eder. Bunun önemini Caetani ve Frants Bulh (İs. Ans. S 1001, Caetani, C. VII. S. 26) de

¹ Belâzûrî türkçe terc. C. I. S. 119.

² Mektubun metnini İbni Hişam'da gören Caetani, İbni İshak'ın verdiği bu bilgiyi itimada şayan bulmamaktadır. Bk. Caetani, VII., S. 12. Mektubu Taberî'de de aynen mevcuttur. bk. Türkçe tercümesi II, 2. S. 820 1.

³ Taberî, Türk. Tercümesi, II, 2. S 824.

kabul etmekte fakat haberin doğruluğu hususunda her ikisi de şüphelerini açıklamaktadırlar. Şimdi biz İbni İshak tarafından verilen bu haberin doğru olduğunu teyid edecek olan, Vâkîdî'nin aşağıdaki rivayetine ilâve olarak Sahih-i Müslîm (C. 6, s. 30, Kahire 1334) in ve Buharî (Babül-Cihad) nin verdiği ve daha birçok hadis kitaplarında da yer alan Hz. Peygamberin « ان يسافر بالمصحف الى ارض الكفار » hadisine okuyucuların dikkat nazarlarını çekeceğiz. Vâkîdî şöyle demektedir: Veber bin Yuhanînes Yemen'de Ebnaları İslâmiyet'i kabule çağırarak üzere Yemen'e gitti. O, Deylemli Firuzu da İslâmiyet'e çağırarak üzere adam gönderdi. O da İslâmiyet'i kabul etti. Merkebud ile oğulları Atâ ve Vehb bin Münebbihe de dâvetçi gönderdi. Onlar da Müslüman oldular ve *San'a şehrinde ilk olarak Kur'anı bunlar toplattılar.*

Görülüyor ki, İbni İshak ile Vâkîdî aynı konuda birbirini tamamlayan rivâyetlerde bulunmuşlardır. Eğer, Kur'anın bazı yazılı parçaları Peygamber'in emirleri ve memurları tarafından Yemen'e götürülmemiş olsaydı, gene bu sıralarda Kur'an San'a da mushaf hâlinde toplanamazdı.

Bu nokta üzerinde ısrarla durmamızın sebebi, Caetani'nin aşikâr olan bir yığın tarihî vesika karşısında" Yemen'in Müslüman olmadığını, tam bir istiklâl içinde bulunduğunu, orada Esved'in isyâmı başlayınca da Peygamber'in, bu hâdiselere zerre kadar önem vermediğini" iddia etmesidir.

Hz. Peygamberin elçilerine yazdığı ve yukarıya aldığımız mektuplar ile onlardan gelen cevaplar, Kur'an hakkındaki kayıtlar, ana kaynak olan Belâzûrî, Taberî, Buharî, İbni Saad' tarafından teyid edilmektedir. Yemen isyanı ise, İslâm tarihinde ilk Sahte Peygamberler adlı kitabımızda etraflı olarak açıklanmıştır.

Hz. Muhammed, Esved'in isyanını önlemek için bütün gücüyle çalışmıştır. Şu hâlde Caetani'nin bu yoldaki iddiaları doğru olamaz (VII. S. 36).

Hz. Muhammed'in Yemen'i İslâmlığa kazanmak hususundaki gayretleri bitmemiştir. Birçok kollara ayrılan Benu al-Hâris bin Kâablar'a mektuplar ve elçiler yolluyarak, kimine amannâme verip kiminin bazı sulak arazideki haklarını tanıyarak ümit ettiği müspet sonucu elde etmiştir. Peygamber Vedâ Haccına çıkmadan önce Muaz bin Cebel ile Ebu Musa al-Aş'ariyi İslâmiyet'i yaymaları için Yemen'e yolladı ve kendilerine tâlimat verirken "herşeyi kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, fenalık değil, iyilikler yapınız, hasmâne değil dostâne duygular taşıyınız" dedi. Aş'arî, Yemenin daha çok kıyı bölgelerine, Muaz bin Cebel ise yukarı bölgelerine memur edilmişlerdi. Fakat Yemen gibi verimli ve geniş bir bölgede yaşayan pek çeşitli boy ve soydaki insanların hepsini, birdenbire İslâmlığa kazanmak pek tâbiidir ki, mümkün olamamıştır. Bunu Belâzûrî'de gördüğümüz Muaz bin Cebel'in şu mektubundan kolayca anlamaktayız: "Yağmur suyu ile yahut akar sularla sulanan toprakların mahsulünden onda biri, sunî şekilde sular akıtmak suretiyle sulanan yerlerden bunun yarısı alınır. Olgunluk çağına gelenlerden, nüfus başına bir dinar veya bunun karşılığı dokuma bez alınır. Yahudî, yahudîlikten döndürülemez". Böylece yalnız Müslümanlar'ın ve Yahudîlerin değil, Yemen'de oturmakta olan Mecusiler'in de Medine'ye tâbi bir durumda yaşadıkları gene Belâzûrî'de aynı sayfadaki şu kayıttan anlaşılmaktadır:" Peygamber Hecer ve Yemen Mecusilerinin olgunluk çağına gelenlerinden adam başına bir dinar vergi alınmasını emretmiştir". 10. yılın Ramazan ayında büyük Mezhic kabilesinin Yemen'de oturan Ans, Murad, Sa'ad al-Aşire, Ca'fî, Zebid ve diğer kollarını İslâmiyet'e dâvet için, başlarında Ali bin Ebu Talib'in bulunduğu ve tahminen 300 kişiden meydana gelmiş bir sefer heyeti hazırlandı. Bir rivâyete göre, Ali savaşarak İslâmiyet'i kabul ettirdi. Taberî'ye göre ise (Tab. Ter. II. 2., S. 830) Mezhicler derhâl İslâmiyeti kabul ettiler. Yahudî Hahamî, Kâab al-Ahbar da bu yıl ihtida etmiştir.

EZD kabilesinden 10 kişinin başında bulunan Sarrad bin Abdullah al-Ezdî gene aynı yılda Müslüman olmuş ve kendisi gibi İslâmiyet'i kabul etmiş bulunan Ezd'lerin başına geçerek Cereş şehrini kuşatmıştı. Kuşatma uzun sürmüş, sonunda Müslümanlar savaşı kazanmışlar, Sarrad, Cereş ve Tebale şehirlerine baş eğdirmiş ve oraları İslâm-lığa kazanmıştır.

HEMDANLAR'ın İslâmiyet'i kabul ettikleri haberi ise, Hz. Muhammed'in secdeye kapanıp Allah'a şükretmesine ve Hemdanlar'a selâmıdır, Hemdanlar'a selâmıdır sözünü tekrarlamasına sebep olmuştur (Tab. Ter. II, 2., S. 831).

ABD al-KAYS delegeleri de bu yıl Peygamberi ziyaret ettiler ve içlerinde Hristiyan dinine girmiş olanlar ile birlikte İslâmiyet'i kabul ettiler. Aralarında bulunan Amr bin Cârud kendi kavmi irtidad ettiği zaman bile Müslüman kaldı⁴.

Gene 10. yılda BECİLELER'den Cerir bin Abdullah Becilî maiyetindeki 150 kişi ile birlikte Hz. Muhammed'e bağlılığını bildirmeğe geldi. Hepsî kelime-i şahadet getirdiler. Peygamber onlara söylediği nutukta, göndereceği vâlinin bir Habeşli bile olsa ona itaat etmeleri lüzûmundan bahsetmiş ve döndükleri zaman Zu'l-Hulâsa putunu yıkması için Cerir bin Abdullah'a emir vermiştir. O da bu emri derhal yerine getirmiştir.

ZEBİDLER'in, SADEFLELER'in elçileri de aynı şekilde Medine'yi ziyaret edip aldıkları hediye gümüşlerle memleketlerine döndüler.

MURADLAR'a gelince, bunlarla Hemdanlar arasında büyük bir geçimsizlik vardı. İşte İslâmiyet bu geçimsizlikten bir hâyli istifade etti. Ferve bin Müseyk al-Muradî, müttetiklerinden olan Kindeler'in emirinden ayrılıp Medine'ye geldi; İslâmiyet'i kabul etti. Haz. Muhammed de onu mükâfat olarak Muradlar, Mezhicler ve Zebitler üzerine kendi mümessili tâyin etti.

Arabistan'ın âdeta zahire anbarı durumunda olan ve Hicaz'ın doğusuna düşen YEMAME bölgesinde büyük REBİA kabilesinin bir kolu olan HANİFE kabilesine gelince, bunların 7. yılda başkanları olan Hevze bin Ali'nin İran yoluyla gelen Hristiyanlığı kabul etmiş olması muhtemeldir. Peygamber ona, Salit bin Amr al-Âmirî eliyle bir mektup yolladığı zaman o, Peygamber'e, kendisinin şair ve hatib olduğunu, şayet kendisine bir pay verilecek olursa, İslâmiyet'e gireceği yolunda bir cevap yolladı. Bundan sonra Hanife kabilesinden 10 kişilik bir heyet Medine'ye geldi içlerinde bulunan Müseylime de aynı şekilde ortaklık peşinde koşmuş, Peygamber'den kendisine bir menfaat temin edemeyince peygamberlik iddiasına koyulmayı en uygun bir yol zanetmişti. Hâlbuki gene Hanife kabilesinin mühim bir kısmına hükmeden Sümame bin Usâl, maceralı bir şekilde de olsa daha önce İslâmiyet'e girmiş ve Yemame'de sonradan İslâm'ı terkedenlerle bir hâyli uğraşmıştır⁵.

Bundan başka önemli bir kabile olan KİNDELER'den de Eş'as bin Kays seksen kişilik bir temsilci topluluğu ile Medine'ye gelmişti. Kinde Araplarının saçları pek dikkatli taranmış, gözleri de sürmelenmişti. Meşlâhları renkli ve altın pullarla işlenmişti. Hz. Muhammed bu pek süslü giyimi beğenmedi. Elçiler İslâmiyet'i kabul ettikten sonra Peygamberin emriyle süslü elbiselerini çıkarmaya mecbur oldular (Tab. Leyden basısı, I., S. 1739).

⁴ Taberi, Türkçe Tercümesi, II. 2. S 836 - 7.

⁵ İbni Sa'ad, Tabakat, V. S. 401.

Hız. Peygamber TAYYLAR'ın da sefaret heyetlerini kabul etmiş ve onların kollarından olan bütün kabilelere mektuplar yazmıştır. Tayylar İslâmiyet'i büyük bir çoğunlukla kabul etmişlerdi.

10. yıldan önce İslâmiyet'i kabul etmiş bulunan ESEDLER'e Peygamber mektup yazarak Esedler'in, Tayylar'ın sularına saldırmamalarını, arazilerine girmemelerini ihtar etti.

Gene İbni Sa'ad'dan aldığımız bilgiye göre HADRAMAVT büyüklerine Hız. Peygabamber mektuplar yazmıştır. Bunlar arasında da İslâmiyet'in kabul edildiği yazılmış olan bir beyitten anlaşılmaktadır.

Sekizinci Hicret yılında Müslüman olan Uman halkı, yâni Ezdler'den olan halk, İslâmın inceliklerini öğrenmek isteyince, Hız. Muhammed onlara Amr bin al-As'ı yolladı.

Buraya kadar 10. yılda İslâmlaşmış büyük, küçük bazı kabilelerin İslâmiyet'e nasıl girmiş olduklarını, bir yığın karışık haberler arasından, mümkün olduğu kadar seçmeğe çalıştık. Şimdi Yarımada'nın Bahreyn gibi bazı bölgelerinin 10. yıldan önce nasıl olup da İslâmiyet'e dahil olduklarına işaret eden kısa misâller vererek, Yarımada'da yeni semavî dini tanımamış veya bundan haberdar olmamış bir köşenin kalmadığını ispat etmek mecburiyetindeyiz. Öyleki, Hız. Muhammed öldüğü zaman İslâmiyet, âdeta henüz Hicaz bölgesinin sınırlarını aşmamıştı iddiasında bulunan müsteşriklere bu iddialarında haklı olmadıkları cevabını verebilelim.

Bahreyn'i 8. yılda Fars ülkesinin bir parçası gibi telâkkî edenler vardı. Orada ABD al-KAYSLAR'la BEKİR bin VÂİL ve TEMİM Araplarından birçokları yaşardı. Hız. Peygamber zamanında orada Farslar'ın vâlisi Münzir bin Sâva idi. Hız. Peygamber buranın büyüklerine İslâmiyet'i veya cizye vermeği kabul etmelerini bildiren bir mektup yazdı. Ora halkından ata tapan bir kısım kimseler ve başkanları Müslüman oldular; Mecusî Yahudî ve Hristiyan olan ahali ise al-Alâ bin al-Hadramî ile barış yaptı. İbni Abbas'ın rivayetine bakılırsa, Hız. Peygamber'in Bahreyn halkına şöyle bir mektub yazdığı görülür.: "Tanrıyı ululadıktan sonra, siz namaz kılar, zekât verir, Tanrı ve Elçisine kalbden inanır, hurmalığının mahsûlünden onda birini, ekinlerinizden yirmide birini verir, çocuklarınızı Mecusî yapmaz iseniz, siz andlaşmada anılan şartlarla emniyet içindediniz. Ancak ateşgedeler Tanrı ve Elçisinin emriyle yıkılacaktır. Ancak İslâmiyet'i kabul etmez iseniz sizden cizye alınacaktır." Meculsîlerle Yahudiler İslâmiyet'e yanaşmadan cizyeyi ödemeği kabul ettiler (Belâzûrî, ter. I. S. 130).

Necran'ın Hristiyan halkından da bir heyet gelip Hız. Muhammed ile cizye vererek dinlerinde serbest kalmak şartı ile bir andlaşma yaptılar. Hız. Muhammedin bunlara yazdığı mektubun metni çok enteresandır (fazla bilgi edinmek için bk. Taberî Leyden basısı, I., S. 1740). Böylece Necran'ın Hristiyan halkı da dinen olmasa bile, hukuken Medine hâkimiyetini tanımak mecburiyetinde kalmıştır.

Arap Yarımadasının kuzey bölgesinde oturan ve Hristiyan Bizans ile en yakın teması bulunan GASSANLILAR'dan da 10. yılda bir elçilik heyetinin geldiği Vâkıdî tarafından zikredilmiştir⁶. Gelen heyetin geri döndüğü zaman İslâmlığı yaymayı başarıp başaramadığı hakkında kesin bir vesikaya malik değiliz.

Kuzey-doğu bölgesine gelince, kuzeyden, Mezopotamya'dan Bahreyn'e doğru uzanan topraklara yayılmış bulunan büyük TEMİM kabilesi Hicretin 9. yılında Utarit bin Hâcib, el-Akra' bin Hâbis, al-Zibrikan Bin Bedr, Amr bin al-Ahtem, Nu'aym bin

⁶ İbni Sa'ad'a dayanarak Caetani C. VII. S. 46.

Zeyd, Kays bin Âsım' ve başkalarından müteşekkil bir heyeti Hz. Peygamber'e yolladı. Mekke fethinde Hz. Peygamber ile birlikte hazır bulunan el-Akra' bin Hâbis ile Fezare kabilesinden Uyeyne bin Hısn da bu gelen heyetin içine girmişlerdi. Önce meziyet ve fazilet yolunda bir yarışma yapıldı; Temim kabilesinin hatiplerinden Utarid bin Hâcib' e Sabit bin Kays ile Peygamberin meşhur şairi Hassan bin Sâbit cevap verdi. Sonunda Müslümanların üstünlüğünü kabul eden Temimler İslâmiyet'i kabul ederek memleketlerine döndüler⁷.

Yukarıda da söylediğimiz gibi, Arabistan'ın hemen her bucağında dinen ve siyaseten Hz. Muhammed'e bağlı kabileler, topluluklar veya bazı kabilelerin ileri gelen şahsiyetleri vardı.

III

RİDDENİN SEBEBLERİ

Veda Haccından yorgun ve zayıf düşmüş bir hâlde dönen Hz. Muhammed Muharrem ve Safer aylarını Medine'de sakin bir şekilde geçirdi. On birinci yılın Muharrem ayında Şam üzerine yürümek maksadıyla seferberlik ilân etti ve ordunun başkomutanlığına azatlı kölesinin oğlu olan Üsâme bin Zeyd'i tâyin etti. Tam bu sırada Peygamber, ölümüne sebep olan hastalığa yakalandı. Bu haber çarçabuk Arabistan'ın dört bucağına yayıldı. Hristiyanlar ve Yahudiler fırsattan istifade ederek İslâmiyet'i yeni kabul etmiş olan kabile mensuplarını dinden dönmeğe teşvik ettiler. Yemen gibi Ebna, Arap, Yahudi kabileleri ile meskûn ve çeşitli dinî inançlara bağlı toplulukların yaşadığı bir bölgede bu haber daha büyük bir tepki unsuru hâline geldi. Esasen Arap yarımadasının büyük bir kısmının iktisadî ve siyasî bakımdan Medine hükûmetine bağlanmış bulunması bazı kabile ileri gelenlerinin haset ve kıskançlığını uyandırmıştı. Medine artık zengin ganimet mallarının, zekât ve cizyenin ve binnetice siyasî ve askerî nüfuzun toplandığı bir başkent hâline gelmişti. Yarımadanın dört bucağına oradan emirler veriliyor, elçiler, memurlar müşküllerini halletmek için gene oraya koşuyorlardı. Yarımada'nın en akla gelmez köşeleri, Peygamber Muhammed'in himayesine sığındıkları için komşu kabilelerin baskın korkusundan uzak bulunuyorlardı.

Tanrı Elçisinin hastalanması haberi bir takım kabile şeflerinin siyasî gayelerini açığa vurmalarına fırsat verdi. Bunlar kendi topraklarını Medine hükûmetinin nüfuzundan sıyrarak zekât ve sair adlarla toplanan vergileri, kendi şahsî menfaatlerine veya gene kabilelerinin korunmasını temine tahsis etmek maksadıyla göndermediler. Bu hareket Medine hükûmeti tarafından isyan sayıldı. Bazıları isyan etmeden önce, ince plânlar düşündüler; muvaffak olmak için Hz. Muhammed gibi görünmenin en iyi çare olacağı kanaatine ulaştılar. Böylece dinden dönen kabilelerin bazılarının başında peygamberlik iddiasında bulunan bir takım âsi şefler görüyoruz ki, bunlar İslâm tarihinin ilk devirlerinde ortaya çıkan ve bazıları sonradan iyi bir müslüman olarak tanınan sahte peygamberlerdir. Arabistanı bir yangın gibi saran Riddenin başlıca sebeplerini şöylece sıralayabiliriz. 1) Peygamber'in hastalanması ve ölümü; 2) Siyasî arzularını tatmin etmek isteyenlerin çeşitli vasıtalarla baş vurmaları, halkı isyana teşvik etmeleri; 3) Halkın zekât ve cizyeden muaf tutulmak istemeleri; 4) Kabile asabiyetinden dolayı Kureyş hâkimiyeti altına girmek istenmemesi; 5) Yeni dinin ibadet usullerinin ve mükellefliyetlerinin Yarımada'da henüz tam mânasıyla kavranmamış bulunması.

⁷ Taberî, arapçası, De Goeje baskısı, I., S. 1710-1.

IV.

RİDDE'NİN BAŞLAMASI, YAYILMASI VE ÖNLENMESİ

1 — *Yemen'de irtidat* : Taberi'nin verdiği bilgiye göre Arap yarımadasında ilk dinden dönme, yâni Ridde Yemen bölgesinde ve Hz. Muhammed hayatta iken olmuştur (Tab. Leyden basısı, I. S. 1795).

Asıl adı Abhala bin Kâab olan Ans kabilesinin kâhini Esved al-Ansî, Mezhiclerin başına geçerek onları isyan ettirdi. Necran şehrinin Hristiyan halkı bu durumdan memnun olup Esved'in tarafını tuttu. Benu al-Hârisler'den, Udedler'den, Zebidler'den birçokları İslâmiyet'i bırakıp Esved'e uydular. İsyân etmiş olan Necranlılar, Hz. Peygamber'in buralara, kimini vergi âmili, kimini öğretmen, kimini işlerin yolunda gidip gitmediğini kontrol için memur ettiği kimseleri kovdular.

Bu esnada San'a şehri, Şehr bin Bâzân adında Müslüman bir valinin elindeydi. Şehr'in babası Bâzân da Müslümanlığı kabul ettiğinden Peygamber tarafından vâilîliği tasdik edilmiş bir Ebna idi⁸. Kinde kabilesinin reisi olan Ziyad al-Kindî ile Müslüman âmilleri arasında vergi meselesinden meydana gelen anlaşmazlık sebebi ile Kinde kabilesi de irtidat edivermişti⁹. Böylece kuvvetlenen Esved isyanının onuncu gününde Necran'ı zaptetmiş, San'a üzerine yürümüştü.

Yemen halkının Zu'l-Himar da denilen Esved'e uyarak isyan ve irtidat ettiği haberi Hz. Muhammed'e ulaşınca, o, Yemen'deki Ebnalara bir elçi göndererek, Esved ile savaşmalarını ve kendi mektubunda adları bildirilen bâzı kimselerden yardım istemelerini emretti. Bu sırada Yemen'deki isyan ve irtidatın ilk kıvılcımları çabucak etrafa yayılmış bulunuyordu. Bu büyük tehlike karşısında ilk harekete geçenler ise Ebna'dan olan Âmir bin Şehr al-Hemedanî ile Firûz ve Dazaveyh olmuşlardır. Buna rağmen San'a şehri hiç de umulmadığı hâlde Esved'in avuçları içine düşmüş, vâlisi bulunan Şehr bin Bâzân şehit edilmişti. Esved, Şehr'in karısı Âzad ile evlenip Hadramavt bölgesini fethetmeğe gitmişti. Müslüman memurlardan Muaz bin Cebel, Ebu Musa al-Aş'arî Müslüman kalabilmiş olan bazı kabilelere ve msl. bu arada Sekun kabilesine sığınabilmişlerdi.

Bu isyandan sonra Esved, üç ay geçmeden Hadramavt bölgesi sınırından Taif'e ve Bahreyn bölgesinden Aden'e kadar olan bütün toprakları eline geçirmiş bulunuyordu¹⁰. Bu kısa zamandaki büyük başarılarından fazlaca mağrur olan Esved kumandanlarından şüphelenmeğe, onlara fena muamele etmeğe başlamıştı. Hz. Peygamber'in çeşitli kabilelere yazdığı mektuplarla Müslümanlar aralarında işbirliği yapmaya gizliden gizliye muvaffak olduklarından, Esved'i ortadan kaldırmak artık gün meselesi hâline gelmişti. Nihayet Esved'in karısı, gene Ebnalardan olan Âzad kocasının son derece sarhoş bir hâlde bulunmasından istifade ederek akrabalarını gizlice saraya dâvet edip onun öldürülmesini kolaylaştırmıştı. Böylece Esved, Peygamber'in Tanrıya kavuşmasından bir gün önce öldürülmüştür. Esved'in ortadan kaldırılmasıyla İslâmiyet Yemen'de yeniden zafer kazanmıştı; fakat çok kısa bir zaman için. Zira Ebnaların büyük gayretleri sayesinde Esved öldürülünce, bunun tâbii bir sonucu olarak, Yemen'in idaresi, hâlife Ebubekir tarafından, irtidat ve isyanları bastırmakta büyük hizmet ve hisseleri bulunan

⁸ Ebna: Araplarla İranlıların karışmasından meydana gelen mezezlere verilen isimdir. Yemen Arapları önce Habeşlilerle karışmış, sonra Habeşlileri koğarak, onların yerine yerleşen İranlılar, Yemenlilerle karışarak sonunda bunların soyundan türeyen bir sınıf halk Yemen'de iktidarı ele almıştır.

⁹ İbni Haldûn, Kitab al-'İber, II. tekmile, s. 67.

¹⁰ Belâzûrî, arapçası, S. 112.

Firuz, Dâzaveyh ve Cüşeyş al-Deylemî'ye verilmişti. Bu durum Arap olan Kays bin Makşuh al-Muradî'yi fena hâlde kızdırdı. Bu, hile ile başa geçti ve Yemen Araplarını, Ebnadan olanları kovmağa teşvik etti. Böylece Esved'in başarmağa çalıştığı bir millî isyânı, Kays bin Makşuh devam ettirdi; fakat Ebu Bekir, ileride de açıklıyacağımız üzere Tahir bin Ebi Hâle komutasındaki kuvvetleri buraya göndererek Yemen'in ikinci Ridde ve isyânını bastırmağa muvaffak olacaktır.

2 — *Esed, Gatafan ve Tayy'ların irtidadı* : Hicretin 9. yılında Esed kabilesinin vefdi arasında bulunup İslâmiyet'i kabul etmiş bulunan Tuleyha bin Huveylid (asıl adı Talha'dır)¹¹, Peygamber'in hastalığını işitince şairlik ve kâhinliğini, peygamberlik iddialarına vasita kılarak ortaya atıldı. Etrafına birçok adam topladı. Semira denilen yere gelip konakladı. Bir taraftan da yeğeni Habbal'i Hz. Peygamber'e bir anlaşmaya varmak üzere yolladı. Böylece Peygamber'in hayatında, Esedler dinden dönerek isyân etmiş oldular. Habbal, Peygamber'e Tuleyha'nın Zu'l-Nun adında bir melekten vahiy aldığını söyleyince Peygamber fena hâlde sinirlendi ve Habbal'e beddua etti. Habbal yurduna döner dönmez Hz. Muhammed, bunun arkasından Drar bin al-Ezver'i Esedlerin ülkesindeki Müslüman vâlilere göndererek dininden dönen herkese karşı tedbir almalarını emretti. Vâliler bu emir üzerine ciddî tedbirler aldılar. Fakat Drar bin al-Ezver, vâlilerden topladığı kuvvetlerle Tuleyha'yı mağlup edemediği için, Tuleyha'nın iktidarı arttı. Bu sırada Hz. Muhammed'in ölümü, Cedilelerin, Gavsların, Fezareli-lerin, Gatafanların hatta Tayy'ların irtidad ederek Tuleyha'ya yardım etmelerine vesile oldu. Fezareli-lerin başkanı olan ve daha önce Müslüman olmuş bulunan Uyeyne bin Hısn da irtidad etti ve kabilesinin başına geçerek şu sözleri söyledi: "... Ben şimdi Cahiliyye devrinde Esedlerle aranızda mevcut olan anlaşmayı yeniliyeceğim ve Tuleyha'ya yardım edeceğim. Tanrı adına yemin ederim ki, müttefikimiz olan iki kabilenin peygamberine tâbi olmayı, Kureyşli Peygamber'e tâbi olmaya tercih ederim. Hem Muhammed ölmüştür; Tuleyha ise sağdır ve kavmi ona uymuştur". Bu ifadeden de anlıyoruz ki Haz. Muhammed'in ölümü yeni Müslüman olmuş kabilelerde büyük bir şaşkınlık uyandırmıştı. Bazı kimseler Hz. Muhammed ile birlikte getiridiği dinin de artık kayıp olacağını zanetmişler, bazıları ise ne yapacaklarını bilmez bir hâlde beklemişlerdi.

3 — *Hanifelilerin irtidadı*: Veda haccından bir müddet sonra Peygamber'in hastalığı artınca, yukarıda adını zikrettiğimiz Hanife kabilesinin başkanı bulunan Müseylimet al-Kezzab İslâmiyet'i Hanifeliler arasında yayan Sümame'nin ve dolayısıyla hergün biraz daha gelişen İslâmiyet'in nüfuzunu kırmak için peygamberlik iddiasında bulundu. Sesiğli sözleri, Kur'an âyetlerini taklit etmesi, Kâbe tarzında bir haram bölge ihdas etmesi, etrafındakilere bol bol menfaatlar sağlaması, Müslüman olmuş birtakım insanların dinden dönmelerine ve Müseylime tarafına geçmelerine sebep olmuştu. Hz. Muhammed'e bu haber ulaşır ulaşmaz, Beni Hanife arasında çıkacak bir ayaklanmayı önlemesi için, Müslüman fırkanın başında bulunan Sümame bin Usâl'e tedbirli bulunmasını tavsiye etmek üzere Furât bin Hayyam al-'Iclî'yi yolladı. Fakat Müseylime, iddia edildiğine göre, 40.000 kişilik bir kuvvete sahipti. Müslüman kalanların bir kısmı Yemame'yi terk etmek zorunda kalmış, bir kısmı ismi tereddüt içinde beklemişti.

4 — *Hız. Ebû Bekir zamanın da Ridde'nin genişlemesi* : Tam bu sırada Hz. Muhammed'in ölümü, Müseylime'nin dâvasını gerçekleştirmek hususundaki cesaretini büsbütün

¹¹ İbn al-Esîr, Üst al-Gâbe,, III., S. 65.

arttırmıştı. On birinci Yılın Rebiülevvel ayına kadar ancak Yemen, Yemame ve Necid'de görülen irtidad hareketleri bundan sonra hemen bütün Arap yarımadasında gündün güne büyüyen bir tehlike hâlini almıştı.

Askerî güçlerine ve kabile ittifaklarına güvenen bazı kimseler topladıkları zekâtı yeni baştan halka dağıtıp kolaylıkla taraftarlar buldular. Bu hâl Mekke ve Medine yakınlarındaki kabilelere de sirâyet etti. Hatta Mekke içinde bile dinden dönme temayül-lü baş gösterdi. Bunun üzerine 'Attâb bin Esid, ki Mekke'de vâli idi, tehlike karşısında korkusundan saklanmaya mecbur oldu. Mekke büyüklerinden Süheyl bin Amr ise aksine büyük bir cesaret gösterip meydana atılıp, Peygamber için gereken hürmet sözlerini söyledikten ve teessürlerini bildirdikten sonra şüpheli bir surette hareket edecek olan bir kimsenin derhâl kafasını keseceğini söyledi. Süheyl'in bu tehditkâr sözleri tesirini derhâl gösterdi. Halk korkup irtidad f krinden vazgeçti. "Attâb da gizlendiği yerden tekrar meydana çıktı; eski yerine geçti. Başka bir rivâyete göre Süheyl, Mekkeli'lere Kâbe'nin kapısından şöyle haykırmıştır: "Ey Mekke ahâlisi İslâmiyet'i en son kabul ve en önce terkedenler siz olmayınız.".

Bazı kimseler Allah'a ve onun resulüne inanıyorlar, fakat Ebu Bekir'e itaat etmek istemiyorlardı. Bazıları da namazı kılarız, fakat zekâtı vermeyiz demekte idiler. Ebu Bekir'in bu sonunculara cevabı, "bir devenin yularını vermedikleri takdirde bile onlarla savaşacağım" olmuştur. Buna rağmen yarım-adada Ebu Bekir zamanında adlarını aşığıya kaydettiğimiz şu kabileler irtidad ettiler:

Esedler, Gatafanlar, Eşca'ların bir kısmı, Temimler, Süleymler'den bazıları, Havazinler'in bir kısmı, Benu Hıfaflar, 'Imr al-Kayslar, Zekvanlar, Benu Cariyeler, Hanifeler, Bahreyn ahâlisi, Benu Bekir bin Vailler, Uman Ezdler'inden Debalar, Nemr bin Kasıtlar, Kelbler, Kudaalar'dan bazıları, Benu Amirlerin hepsi vsr.

Sadık kalanlara gelince, onlar da şunlardır: "İki Mescid (yâni Mekke ile Medine) arasındaki kabilelerle Eslemler, Gıfarlar, Cüheyneler, Müzeyneler, Kâab ve Sakifler." Ayrıca Tayylar, Huzeyller, Becileler, Has'amlar, Tihame yakınındaki Havazinler, Cüşemler, Sa'ad bin Bekirler de sadık kaldılar. Gene sadık kalanlar arasında Bahreyn'de Abdulkayslardan bazıları, bazı Yemenliler, Yemen'de Kindeler, Hadramavtlılar, Cendel, Zebid kabilelerini de saymak gerekir.

Ebu Bekir hâlife olmadan önce, Usâme, Peygamber'in emriyle Suriye seferine hazırlanmış, fakat onun hastalığı bu seferin bir zaman için geri bırakılmasını gerektirmişti. Ebu Bekir Hâlifelik makamına gerçer geçmez yukarıda bahis konusu ettiğimiz irtidad ve isyanlara bakmadan Usâme'yi Hz. Muhammed'in emridir diye Suriye'ye yolladı. İşte, bunu fırsat bilen mürtedler, Medine'de Müslümanların sayısının az olduğunu düşünerek bir gece baskınına hazırlandılar. Ebu Bekir ise bunu önceden tahmin edip Müslümanların Mescid'de hazır bulunmalarını emretmişti. İrtidad edenler Kureyşlerle Ensar arasındakile nefretten istifade edeceklerini zanediyor, müşterek düşman karşısında bu nefretin ortadan kalkacağını hiç hesaba katmıyorlardı.

Ebu Bekir isyan ve irtidad haberlerini aldıkça, valilere haberciler yollamak suretiyle bir müddet oyalama siyaseti tâkîp etti. Maksadı Usâme ordusunun dönmesini beklemektir. Fakat 'Abs ile Zübyan kabileleri acele olarak Medine üzerine yürüyünce Ebu Bekir artık Usâme'yi bekleyemedi. Kuzeyde bulunan Kelb ve Kuzaalar da dinden dönmüşlerdi. Tuleyha bin Huveylid'in etrafında toplanan Tayy, Esed ve Gatafanların büyük bir kısmı da dinden dönmüşler, Kinanelerden bazıları da isyancılara katılmışlardı. Tuleyha bunları ikiye böldü; bir kısmını Al-Abrak'a diğer bir kısmını ise Zu'l-Kassa'ya

gönderdi ve yeğeni Habbal'i bunların başına komutan tâyin etti; birkaç gün sonra da Medine'ye geceleyin bir baskın yaptırdı. Ebu Bekir bu ilk çarpışmada mürtedleri, yedek kuvvetleri bulunan yere kadar kovaladı; fakat bu yedek kuvvetler hava doldurulmuş tulumları ayaklarının altına yuvarlamak suretiyle Müslüman kuvvetlerin develerini ürküttükleri için, bunlar süratle Medine'ye kadar kaçmışlardı. Mürtedler bu sonuçtan Müslümanları zayıf zan ederek Zu'l-Kassa'daki arkadaşlarını savaşa dâvet ettiler. Ertesi gün Ebu Bekir, nizama koyduğu kuvvetlerle Zu'l-Kassa'ya gitti. Çarpışma Müslümanların başarısı ile sonuçlandı. Mürtedler kendi bölgelerindeki Müslümanların üzerine atılıp onları türlü işkencelerle öldürdüler. Ebu Bekir bu yapılarını iştirince, her öldürülen Müslüman sayısı kadar, hata bundan fazlasını, daha şiddetli işkencelerle öldürteceğine andıçtı. Bu savaşın sonunda Müslümanların cesaretleri arttı; bazı mürtedler yeniden Müslümanlığa döndüler. Bunun sonucu olarak da Medine'ye her taraftan zekât ve sadaka malları gelmeğe başladı. Usâme, Suriye seferinden döndü. Emir ül-Mü'minin onu dinlenmek üzere Medine'de bıraktı. Kendisi Al-Abrak denilen yere gitti ve orada 'Abs, Zubyan, Abdu Menat bin Kinanelerden bir toplulukla çarpıştı ve onları bozguna uğrattı.

5 — *Ridde'nin önlenmesi* : Bu işi bitirip Medine'ye dönen Ebu Bekir artık elçilerle oyalama politikasını bir yana bırakıp onbir birlik kurarak bunlara komutanlar tâyin edip isyan eden bölgelere yolladı. Bunlardan birisi de sahte peygamber Tuleyha üzerine giden birlikti ki, komutanlığına Halid bin Velid tâyin edilmişti. Zu'l-Kassa savaşının Müslümanların başarısı ile sonuçlandığını gören müteredditler derhâl İslâm ordusuna iltihak ettiler. Böylece Halid'in kuvvetleri yol aldıkça, yuvarlandıkça büyüyen bir çığa benzedi. Ebu Bekir, Halid'e Tuleyha'nın işini bitirdikten sonra Temimlerden olan Mâlik bin Nüveyre'nin üzerine, yâni Butah bölgesine hareket etmesi emirini de verdi. Ayrıca teşkil ettiği onbir birliğin komutanlarına da birbirinin aynı olan ve kendisinin emir ve tavsiyelerini ihtiva eden bir mektup verdi. Bu birlikler şöylece düzenlenmişti:

1. *Halid bin Velid*, Tuleyha bin Huveylid ve Butah'daki Mâlik bin Nüveyre üzerine;
2. *İkrime bin Ebi Cehl*, Yemame'ye Müseylime üzerine;
3. *Muhâcir bin Ebi Umeyye*, yalancı peygamber Esved al-Ansî'nin Kays bin Makşuh ile birleşen adamlarını yenebilmesi için Yemen'deki Ebnaya yardımcı olarak gidecek sonra da şimdi kısmen mürtedlerin tarafını tutmaya başlayan Hadramavt'u istilâ edecekti.
4. O sırada Yemen'den gelmiş bulunan *Halid bin Said bin al-Âs*'ı Suriye yaylasında bir yer olan Hamkateyn üzerine;
5. *Amr bin al-Âs*, Kudaalar, Vedia ve Hâris topluluğu üzerine;
6. *Huzeyfe bin Mihsan*, Deba ahâlisi üzerine;
7. *Arfaca bin Hersume*, sonradan Huzeyfe ile birleşmek üzere Mehre'ye;
8. *Şurahbil bin Hasene* de İkrime bin Ebi Cehl'in arkasından ona yardımcı olarak Yemame'ye yürüyecek, orası fethedilince birlikte Kudaalar üzerine gideceklerdi;
9. *Tureyfe* (Yahut Ma'an) *bin Hâciz*, Süleymler ve Havazinlerin Süleymler ile birleşmiş olanları üzerine;
10. *Süveyd bin Mukarrin*, Yemen'de Tihâme'ye;
11. *'Alâ bin al-Hadramî*, Bahreyn'e gidecekti¹².

¹² Taberî, de Goeje baskısı, I. S. 1881.

Bunlar Taberî'ye göre aynı günde Zul'Kassa'dan ayrı ayrı yönlere hareket emrini almışlardı.

En yakın tehlikeyi Esedler ve onların tarafını tutan Fezareliler teşkil etmekteydi. Fezarelilerin başkanı bulunan Uyeyne bin Hısn, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, dininden dönmüş ve Tuleyha'dan taraf olmuştu. Tuleyha ise bazı seçilmiş sözleri ile halkı kandırıp peygamberliğine inandırmış ve Müslümanlara karşı Buzaha suyu yanında savaşa hazırlanmıştı. Halid, Ebu Bekir'in emri üzerine önce Tuleyha'yı doğru yola dâvet etti. Tuleyha ise ona "Ey Halid! Bir Tanrı'dan başka Tanrı olmadığını kendimin de Tanrı'nın resulü olduğumu bilip bildiririm" dedi¹³. Böylece savaş bütün şiddeti ile başladı. Fezarelilerin başkanı Uyeyne bin Hısn müşkül anlarında Tuleyha'nın gûya peygamberliğinden medet umduysa da, sonunda onun sahteliğine kanaat getirdi; taraftarlarını alıp savaş meydanından ayrıldı. Giderken Tuleyha'nın peygamberliğinin sahte olduğunu bağırdı. Çok geçmeden Tuleyha da karısını alıp Şam taraflarına kaçtı. Arkada bıraktığı Süleym, Havazin ve Âmir kabileleri yeniden dine dönüp, af dileyip İslâmiyet'in, malları ve şahısları hakkındaki hüküm ve emirlerine baş eğdiler.

Buzaha muharebesinden sonra Halid, Esedlerle Gatafanları Ebu Bekir'e bir elçilik heyeti yollamağa zorladı. Halife, mağlup kabile mensuplarına çok ağır şartlar koştı: diyet olarak her şehit ettikleri şahıs için 100 deve vereceklerdi, bütün silâhlarını ve beygirlerini teslim edeceklerdi. Bütün bu şartlar yerine getirildi. Teslim olunan mallar Hz. Ömer zamanına kadar muhafaza edildi. Hz. Ömer Halife olunca, alınan herşeyi sahiplerine geri verdi.¹⁴

Kabilelerin yavaş yavaş, yeniden hak dinine girmeleri sırasında, Benu Kilâbların daha Peygamber zamanındaki irtidadından dolayı Müslümanların düşmanlığını kazanmış bir şahıs olan başkanı 'İklime bin 'Ülâse üzerine Ka'kaa bin Amr gönderildi. Ailesi esir bulunan 'İklime, Müslüman olmayı kabul etti.

Halid, Gamr denilen yerde toplanmış olan âsileri de dağıttıktan sonra Ümmü Zemlin isyân ve irtidadını ortadan kaldırdı. Bu Ümmü Zeml meşhur Ümmü Kırfe binti Rebi'a'nın kızıdır; babası da Mâlik bin Huzeyfe bin Bedr'dir. Ümmü Zeml Selma binti Mâlik, Hz. Peygamber zamanında esir edilmiş ve ganimet olarak Hz. Ayşe'ye verilmişti. Hz. Ayşe onu azad etmişti. Hz. Peygamber ölüp kabileler isyân edince Ümmü Kırfe'nin kızı Ümmü Selma binti Mâlik, anasının devesine binerek irtidad etmiş ve isyâncıların başına geçerek Halid'in ordusunu bir hayli yıpratmıştı. Selma'nın etrafına toplananlar sadece kendi Huab kabilesinin erkekleri değildi. Şuradan buradan kaçıp gelmiş olan maceraperestler de onun tarafını tutmuşlardı. Halid bu haris kadının devesinin bulunduğu yere bütün gücüyle hücum edip hatta Selma'nın devesini vurana 100 deve bağışlayacağını vâdetmeseydi, savaş belki de daha çok uzuyabilecekti; fakat Halid askerî dehası sayesinde, oldukça önemli zayıat vermiş olmakla beraber, Selma ve taraftarlarını mağlup etti ve Selma'yıda harp meydanında katletti.

Mezopotamya'dan Yemame'ye kadar yayılmış olan büyük Temim kabilesi dört esaslı kola ayrılır: 1) S'ad bin Zeyd Menatlar; 2) Amr bin Temim; 3) Hanzala; 4) Rebablar. Amr bin Temim ve Rebab kabileleri İslâma sadık kalmışlardı. Birinci koldan olup Muka'is ve Butun adlarını taşıyan kabilelerin vâlisi olan Kays bin Âsım bir müddet tereddüt içinde beklemişti; Rebab, Avf ve Ebna'nın vâlisi olan yâni Zibrikan bin Bedr zekâtı toplayıp Ebu Bekir'e teslim ederse, kendisi onun aksini yapacaktı. Çünkü bu

¹³ Beyhakî, Kitab al-Mehâsin ve'l-Mesâvî, F. Schevalli yayını, S. 32-4.

¹⁴ İbni Hubeys, Yaprak 54. Caetani VIII, S. 308.

ikisinin araları açıldı. Biri diğerinin yaptığını yapmak istemiyordu. Zibrikan bin Bedr Hz. Peygamber zamanındaki ahdini yerine getirdi. Zekât develerini Ebu Bekir'e teslim etti. Fakat Kays bin Âsım tereddüt geçirdiğinden, sonunda pişman oldu. Al-'Âla bil al-Hadramî tarafından kuşatılınca vergi malları ile birlikte onu karşıladı ve tereddüdünün sebeplerini açıkladı. Bu sırada Hanzala kolundan Yerbu'ların başkanı bulunan Mâlik bin Nüveyre ile aynı koldan olan Mâlikler'in başkanı Veki' bin Mâlik dinden dönmüşlerdi. İşte Temimler içinde kabilelerin bir kısmı dinden dönüp, bir kısmı tereddüt içinde fırsat bekler, rekabet ve düşmanlık hisleriyle bir birleriyle meşgul olurlarken, Ana tarafından Taglib kabilesine mensup bir kadın olan Secah bint ül-Hâris peygamberlik iddiaları ile birden bire ortaya atılıp Mezopotamya'dan beri arkasından sürüklediği taraftarlarını Müslüman kalmış olan kabileler üzerine savaş açmağa zorlamıştı.

Hıristiyan terbiyesi ile yetiştirilmiş olan Secah aynı zamanda bir kâhine idi (Araplar arasında başka kâhinelerin mevcudiyeti bilinmektedir). Çok güzel ve seçilmiş sözler söyleyen Secah, Müslümanlara saldırmadan önce, Hazn denilen yere gelip konakladı. Oradan, Temimler'den olan Yerbu'lar'ın başkanı Mâlik bin Nüveyre'ye haber gönderip bir anlaşma yapmayı teklif etti. Mâlik bin Nüveyre bu teklifi kabul etmekle beraber Ebu Bekir üzerine sefer açmaktan sakınmasını Secah'a bildirdi. Zira bu sırada bazı Temim kabileleri Secah'a karşı cephe almışlardı. Secah bu tavsiyeyi kabul etti ve Mâlik bin Nüveyre'ye: "İstedığın gibi iş gör; ben Beni Yerbu'dan bir kadını; sonunda bir hükümlük bahse konu olursa bu da size ait olacaktır" dedi. Ayrıca Beni Mâlik bin Hanzale soyuna da haber yolladı; fakat bu kabilenin ileri gelenleri, bu arada Utârit bin Hâcip kaçıp Beni Anber'lere sığındılar. Ancak Mâlikler'den Veki bin Mâlik, Secah ile anlaşmayı kabul etmişti. Böylece Veki' ve Mâlik bin Nüveyre, Secah ile birlik olup coğrafi bir engele sahip bulunmayan Müslüman Rebab'ların üstüne hücum ettiler. Rebab'lar, Dabbe'lerle birlik olup Secah'ın kuvvetlerine birçok zararlar verdirerek üstün geldiler. Hatta Ka'kaa' ve Veki'i bile esir aldılar. Secah esir komutanlarını ancak barış yaparak kurtarabildi ve Nebac denilen yere geldi. Orada Evs bin Hüzeyme komutasındaki Beni 'Amr'lar ile savaştı. Burada da Ukka ve Hüzeyl esir düştüler. Secah bu adamlarını kurtarmak için Temimlerle uzlaşmağa mecbur oldu ve Yemame üzerine sefere karar verdi. Yemame'nin başkanı Müseylime ise Ebu Bekir'in ergeç Yemame üzerine savaş açacağını bildiğinden bir de Secah'ın kuvvetleri ile uğraşmaya mecbur olmamak için onunla bir dostluk anlaşması yapmayı uygun gördü. Bazı râviler Müseylime ile Secah'ın bir otağda buluşup sonra üç gün için evlendiklerini iddia etmektedirler¹⁵. Secah Yemame mahsûllerinin bir yıllığının yarısını almak şartıyla barışa razı oldu ve gene geldiği gibi sahnedен çekildi. Çünkü bu sırada Halid bin al-Velid ordusuyla yaklaşmakta idi. İrtidad eden Temimilerde pişmanlık çok geçmeden kendini gösterdi. Secah'ın birşey elde edemediği Mezopotomya'ya dönmesi, onların da tekrar İslâmiyete dönmelerine vesile oldu. Veki' bin Mâlik vakit kayıp etmeden Müslümanlığı tekrar kabul etti. Hâlbuki Yerbu'ların başında bulunan Mâlik bin Nüveyre ise, biraz gecikmiş olmasının cezasını hayatıyla ödedi.

Secah'a gelince, onun Muaviye zamanında Basra'da Müslüman bir kadın olarak yaşadığı ve gene orada Müslüman olarak öldüğü bazı kaynaklar tarafından bildirilmektedir¹⁶.

¹⁵ Abu'l-Faraç, Kitab al-Ağânî, C. XVIII., S. 165 ve İbni Haldûn, Kitab al-'İber, II. Tekmile S. 37'de böyle söylemekte iseler de, "İslâm Tarihinde İlk Sahte Peygamberler" adlı kitabımızın 100. sayfasında bunun kesinlikten uzak bulunduğu ifade edilmiştir.

¹⁶ Bazı kaynaklar da Secah'ın Kûfe'de ölmüş olduğunu bildirmektedirler. Bk. a. g. eserimize s. 99.

Halid, Secah'ın başarısızlığından mahcup duruma düşmüş bulunan Temimîler'in ruhî hâllerinden istifade etmesini bildi. Derhâl her yöne süvari müfrezeleri gönderdi. Bunlar rastgeldikleri Temimîleri islâmîyeti kabule ve borçlu oldukları vergileri ödemeğe dâvet ettiler. Bu dağılmış Temimîler Müslümanlara karşı koyamadılar ve istenenleri derhâl yerine getirdiler. Halid bin Velid'in öteye beriye yolladığı müfrezelerden biri de Butah karargâhına giderek orada Yebu'ların başkanı olan Malik bin Nüveyre'yi diğer bazı kabile mensupları ile birlikte esir aldı. Bu esirlerin hareketleri kesin olarak belli değildir. Bazı tarihler Mâlik bin Nüveyre'nin ezan okutup Müslümanlığı yeniden kabul etmiş bulunduğunu iddia etmekte, bazıları ise bunun aksini yazmaktadırlar. Seyf bin Ömer ise bir yanlışlık eseri olarak Mâlik bin Nüveyre'nin katledildiğini kaydetmektedir. Halid bin Velid, Yebu'ların başkanını katlettirdikten sonra onun dul karısı Ümmü Temim ile evlendiği ve Ebu Bekir'in şiddetli muâhezesine mâruz kaldığı için Mâlik bin Nüveyre'nin haksız yere öldürülmüş olduğu kanaati yerleşmiş olmalı. Halid bin Velid Temimlere iyi bir ders verdiği hâlde, Eshab arasında bâzı dedikoduların devam etmesi, onun Medine'ye celbini gerektirdi. Fakat Ebu Bekir Mâlik bin Nüveyre meselesinden dolayı onu cezalandırmadı. Bu sefer Yemame'de dinden dönenler ve isyan edenler üzerine onu memur etti.

Ebu Bekir Hâlife olur olmaz irtidad ve isyan eden bölgelerin vâlilerine onları bir müddet oyalayabilmek için elçiler yollamıştı. Yemame'de isyân etmiş ve rivâyetlere göre 40.000 taraftar toplamış bulunan Müseylime'ye de Mâlik bin 'Amr al-Sakafî'yi yollamıştır. Elçi güzel bir hikâye söyliyerek Müseylime'yi hak dinine çağırır ise de Müseylime bu teklife çok kızdığı için Mâlik'i öldürmek istemiş, fakat Mâlik bin 'Amr al-Sakafî bir yolunu bularak Yemame'den kaçmaya muvaffak olmuştu ¹⁷.

Bunun üzerine Ebu Bekir İkrime bin Ebu Cehlî Yemame'ye gönderdi. Fakat hücumu geçmemesini de ona ihtar etti. İkrime şan ve şerefın kendisine ait olmasını istediğinden, bu tenbihi dinlemedi. Müseylime'nin adamlarına saldırdı ise de kesin bir yenilgiye uğradı. Bu sefer Ebu Bekir, Şurahbil bin Hasene'ye aynı tâlimatı verip yolladı. Şurahbil de İkrime gibi, emre itaat edecek yerde, Hanifelerle savaşa girdi. O da başarıyı elde edemedi. Bu sırada Halid bin Velid Ebu Bekirin emri ile Yemame üzerine yürüdü. Müseylime Halid'in yaklaşmakta olduğunu haber alınca Akraba'da ordugâh kurdu ve seferberlik ilân etti. Bu sırada bir takım şahsî sebeplerden ötürü Mâlikler'den ve Temimler'den üç almak için küçük bir birliğin başında bulunan Hanifelerden Muc'aa, kuvvetlerinin sağ ve sol kanatlarına Zeyd bin Hattab ile Ebu Huzeyfe'yi geçirmiş bulunan Hâlid bin Velid tarafından esir edildi. Halid bin Velid bunların hepsini öldürttü. Yalnız önemli bir şahsiyet olduğu için Muc'aa bin Murara al-Hanefî'yi esir olarak sakladı ve Akraba'ya gitti. Savaş okadar şiddetli ve her iki taraf için öylesine ölüm kalım meselesi oldu ki, bazı tarihçiler Arap yarımadasının o güne kadar (H. 12. yıl) böyle kanlı bir mücadeleye sahne olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Müseylime ve onun en önemli komutanları Hadikat al-Rahman adı verilen bahçeye sığınmak suretiyle canlarını kurtarmak istediler. Sonunda o, Vahşî bin Harb adında birinin mızrağı ile öldürüldü. Onun öldürülmesi Hanifelilerin cesaretlerinin kırılmasına ve savaşı kaybetmelerine vesile oldu. Müslümanlar değerli hafızlarından birçoğunu bu savaşta kaybettiler bu arada Zeyd bin Hattab da şehit düştü ¹⁸ Al-Raccal bin Unfuva ve al-Muhakkim bin al-Tufeyl de Hanifelilerin maktul düşen komutanlarındandı-

¹⁷ Vesime, 262.

¹⁸ Ebu'l-Fida, Tarih, C. I. S. 166.

lar. Bu büyük savaş sona erdikten, Halid bin Velid, Yemame'lilerle barış yapıp savaş tazminatını aldıktan sonra Hanifeliler'den heyetler tertip edip Halife'ye gönderdi ve kendisi de konak yerini Ebaz'dan Vâber'e taşıdı¹⁹. Böylece Arap yarımadasının bu önemli bölgesi de İslâmiyet'e kesin olarak kazanılmış ve Medine hükûmetine bağlanmış oldu.

Bahreyn'deki Ridde'nin önlenmesine gelince: Seyf yoluyla elde ettiğimiz haberlere bakılırsa²⁰ Bahreyn'de İslâmiyet'i kabul etmiş bulunan bazı kabileler dinden dönmüşlerdi. Bunların başında Kays bin Sa'lebe koluna mensub olan Hutâm dinden döndükten sonra kendisine tâbi bulunan Bekir bin Vâil'lerle birlikte harekete geçip Katif ve Hecer'e gitti. Orada yaşayan Zut ve Sebacice'leri doğru yoldan şaşırttı. Abd al-Kays'lar ise Hutâm'a uymayıp bilâkis Münzir bin Sâva'ya ve diğer Müslümanlara yardıma koşuyorlardı. Ama Hutâm bu yardımı kesmek için elinden geleni yaptı ve Müslümanları kuşattı. Ebu Bekir bu sırada al-'Alâ bin al-Hadramî'yi mürtedlerle savaşmak üzere Bahreyn'e yolladı. Yolda Yemame civarından geçerken Müslümanlara katılanlar oldu. Meşhur Sümâme bin Usâl bunların başında gelmektedir. Kays bin Âsım da bu yolculuk sırasında topladığı zekât deve ve atlarını getirip al-'Alâ'ya teslim etmiş, daha önce geçirdiği tereddütten pişmanlık duyarak al-'Alâ ile birlikte Bahreyn'lilere karşı savaşmak üzere yola çıkmıştı²¹. Dehna çölünün ortasında bir gece yarısı develerin ürkerek kaçması askerinin cesaretini fazlasıyla kırdıysa da, çölde gördükleri bir su onları yeniden hayata bağladı. Bu seferde meşhur Ebu Hüreyre de bulunuyordu. Al-Alâ, Hecer'e yakın bir yere kadar ilerledi. Mürtedler Hutâm'ın, müminler al-Alâ'nın komutası altında günlerce çarpıştılar; sonunda yaralı Hutâm, Kays bin Âsım tarafından öldürüldü. Önemli bir mevkii olan al-Garûr esir edildiyse de sonunda affa nail oldu. Ganimet malları İslâmiyet'in emrettiği üzere askerlere dağıtıldı. Dinden dönmüş olanlar sağa sola kaçışmak teşebbüsünde bulundukça, Müslüman valiler al-Alâ'dan aldıkları emir üzerine bunları yakıyorlardı. Kaçanlar, yakalandıkça Müslümanlığı kabul ediyorlar, yahut memleketlerine dönmekten alakonuluyorlardı; diğer bir kısmı ise Dârin'e geliyorlardı. Al-'Alâ, Bahreyn'de Müslüman olanların artık bir tecavüze mâruz kalmıyacaklarından emin olunca, askerleri ile Dârin üzerine yürüdü; orayı zaptetti ve durumu Ebu Bekir'e bir mektupla bildirdi. Ebu Bekir ona Şeybanlar üzerine yürümesini emreden bir cevap yolladı.

Uman ve Mehre'de Ridde'nin önlenmesine gelince: Hicretin 12. yılında Uman'da Ezd'lerin başında bulunan Zu'ttaç Lâkît bin Mâlik al-Ezdî isyan etti. Şeref bakımından üstünlük iddialarında bulunan ve bir rivâyete göre peygamberlik de iddia eden Lâkît İslâmlar'dan Ceyfer ve Abbâd'ı dağlara sığınmak zorunda bıraktı. Bunlar Halife'den yardım istediler. Ebu Bekir Ezdler'den Erfece ile Himyerler'den Huzeyfe'yi yardıma memur etti. Ayrıca Hâlife kendi emirlerini Yemame'de tutmayan İkrimeye, Huzeyfe ve Arfece'ye yardım ettiği ve büyük bir başarı kazandığı takdirde onu affedeceğini yazdı. Lâkît taraftarlarını çoğaltırken, Müslümanlar da kuvvetlerini arttırmışlardı. Sonunda iki taraf Deda'ba karşılaştılar. Naciye oğulları ile Abd al-Kays'lardan kuvvetli bir yardım ekibi gelmeseydi, az kalsın, Lâkît bin Mâlik savaşta üstün gelecekti. Taberî bu savaşta mürtedlerin 10.000 kişi kaybettiklerini yazmaktadır²².

¹⁹ Belâzûrî, arapçası, s. 98; Zehebî, Tarih al-İslâm, I., s. 359.

²⁰ Belâzûrî, C I, S. 134.; Taberî, Türkçesi, III., S. 184 ve ö.t.; Zehebî, Tarih al-İslâm I. S. 359

²¹ Taberî, türkçe, terc. III., s. 177. v. ö.t.

²² Taberî de Goeje baskısı, I., s. 1979.

Uman bölgesindeki mürtedlerin işini bitirdikten sonra, İkrime bin Ebu Cehil kendi askerlerinin başında olduğu hâlde Mehre'ye gitti. Orada biri Şehritin diğeri Muharib oğullarından Musabbih'in idaresinde toplanmış bulunan iki kuvvetle karşılaştı. Şehrit ile Musabbih'in araları açık olduğu için İkrime'nin işi kolaylaştı; önce Şehrit'i Müslüman olmaya dâvet etti. O, ilk çağrışta İslâmı kabul etti. Arkasında bulunan kabilelerin hepsi Şehrit'in izinden gittiler. İkrime, onunla birleşerek Musabbih kuvvetleri üzerine yürüdü. Debâ'dakinden daha şiddetli olan bir savaş sonunda mürtedler yenildiler. Müslümanlar bir hayli esir ve ganimet elde ettiler. Ayrıca bütün Mehre'nin Medine'ye boyun eğmesini sağlamış oldular.

Bu arada Yemen'de de ikinci ridde vuku bulmuştu: Halife Ebu Bekir âsi Esved'in öldürülmesinde büyük bir rolü olan Firûz'u, Yemen'e vâli tâyin etmişti. Yukarıda bahsedildiği üzere Yemen'in isyanı, esasında bir Arap-Ebna mücadelesi idi. Âsi Esved, Ebna'dan olan Firûz al-Deylemî'nin de büyük gayretleri ile ortadan kaldırıldıktan sonra, bu mücadele ancak çok kısa bir zaman için önlenebildi. Ebu Bekir'in Yemen'e Firûz al-Deylemî'yi vâli tâyin etmesi, onun Cüşeyş al-Deylemî ve Dazaveyh gibi hemşehrileriyle birlikte iş görmesi, ırkan Arap olan Kays bin Makşuh al-Muradî'yi son derece kıskandırdı. Zira Yemen'in isyân ve irtidadında o da İslâmlarla birlikte hareket etmiş ve bir hâyli tehlikeleri göze almıştı. Buna rağmen, Yemen ötedenberi olduğu üzere gene Ebna'nın hükmü altına verilmiş, Kays ise beklediği mükâfatı elde edememişti. İşte bu yüzden o da hileye baş vurarak Ebna'dan olan Dazaveyh, Firûz ve Cüşeyş'i öldürürse, yâni Halife'nin Yemen'e memur ettiği kimseleri ortadan kaldırırsa, Yemen'in idaresini kendi eline geçirebileceğini ümit etti. Kısa bir devre için işler Kays bin Makşuh'un ümit ettiği gibi cereyan etti. O, önce Dazaveyh'i öldürdü. Fakat evine dâvet ettiği diğer iki kişi bir tesadüf eseri olarak onun plânlarını öğrendiler ve Havlanlara sığınmak üzere kaçtılar. Kays bin Makşuh al-Muradî, San'a şehrini zaptetti; vergileri kendi namına topladı; Ebnayı' üçe böldü. Bir kısmını deniz yoluyla Aden'den, bir kısmını karadan İran'a sevk etmek istedi. Firuz al-Deylemî ise boş durmadı Ukayl ile Aklerden aldığı yardımcı erlerle Kays'ın üzerine yürüdü. Kays bin Makşuh al-Muradî ise Esved'in şurada burada başı boş bir hâlde dolaşan süvarilerini kendisiyle birleşmeğe çağırıldı. Onlar Kays bin Makşuh al-Muradî'nin bu teklifini kabul ettiler. Firûz al-Deylemî ise Ebu Bekir'in gönderdiği elçi ve mektuplardan sonra Tihâme ahalisinden olan Tahir bin Ebi Hâle'nin idare ettiği kuvvetlerle, Muhacir bin Ümeyye komutasında Medine'den gönderilen bir ordunun yardımlarıyla takviye edilmişti.

İki düşman San'a yakınında çarpıştılar. Arap Kays, yâni Kays bin Makşuh al-Muradî savaşı kaybetti; kaçtı. Bir müddet sonra Kays'a uymuş olan 'Amr bin Ma'adi Kerib, Muhacir bin Ümeyye'nin kuvvetlerinin çokluğu karşısında kurtuluşu Müslümanlara teslim olmakta görerek, âman ahdi bile almaya lüzum görmeden Kays'dan ayrılıp Müslüman karargâh'ına geldi. Az sonra Kays bin Makşuh al-Muradî de Müslümanlar'ın eline esir düştü. Her ikisi zincirlerle bağlanarak Medine'ye Hâlifenin yanına gönderildiler. Muhacir bin Ümeyye, San'a'ya girdikten sonra memleketi çapulculardan ve Esved'in arta kalan süvarilerinden temizledi. Orada sükûnet ve düzeni yeniden kurdu. Medine'de bulunan iki esirden, bilhassa Dazaveyh'in katili olan Kays için, Ebu Bekir idam cezası verdi ise de, o bu cinayeti işlememiş olduğunu Peygamberin minberi önünde elli kere yemin etmek suretile teyid ettiği için affa nail oldu. 'Amr bin M'adi Kerib de aynı zamanda affedildi.

Muhacir bin Ümeyye ise Yemen vâliliğini Hadramavt vâliliğine tercih etti ve Firûz ile birlikte Yemen'i idare etti.

Hadramavt hâdiselerine gelince: Bu sırada Hadramavt vâlisi Ziyad bin Lebid idi. Hz. Muhammed'den sonra zekât ödeme vakti geldiğinde, Ziyad bin Lebid halkı Peygamberin emirlerini eskiden olduğu gibi yerine getirmeğe davet etti. Bu emirler ise Hadramavt zekâtının Kinde'de, Kinde'nin zekâtının ise Hadramavt'ta dağıtılması yolunda verilmişti. Hadramavtlılar Kinde'nin isteklerini yerine getirmediler; dinden dönüp dönmek hususunda da tereddüt geçiriyorlardı. Ziyad bin Lebid onlara karşı harekete geçmedi, Muhacir bin Ümeyye'nin gelmesini bekledi. Muhacir bin Ümeyye San'a'ya gelince Hz. Ebu Bekir'e bir mektup yazdı; gelen cevapta, Muhacir ile İkrime'nin Hadramavt'a kadar ilerlemeleri emrediliyordu. Muhacir bin Ümeyye, İkrime bin Ebu Cehil, Ziyad bin Lebid ve daha ikinci derecede bazı Müslüman komutanların yardımlarıyla Kindeler'den ve Riyad'da bulunan 'Amr bin Muaviyye'lerden küfre sapanlar cezalandırıldılar.

Hadramavtlılar'dan pek az insan dinden dönenlere yardımda bulunmuştur. Hadramavtlular her zaman Ziyad bin Lebid'i korudular.

Kindeler'in bozguna uğramasından sonra, Nuceyr kalesinde esir edilenlerden Eş'as bin Kays, İkrime bin Ebu Cehil'den âman alarak Muhacir bin Ümeyye'nin karşısına çıktı ve kendisiyle birlikte dokuz esire de amân talep etti. Sonunda iş Halife'ye havale edildi. Hâlife Hz. Ebu Bekir büyük bir mevkî sahibi olan Eş'as'ı affedip kendi kız kardeşi ile onun evlenmesine müsaade etmiştir²³.

Buraya kadar yazdıklarımızla Ridde'nin ana çizgilerini göstermiş ve bu arada en önemli ridde olaylarını özetlendirmiş bulunuyoruz. Oysa Arabistan'da Ridde'nin tarihine, yazımıza başlarken de bildirmiş olduğumuz gibi, ilk İslâm tarihçileri tarafından başlı başına bir kitap dolduracak kadar yer verilmiştir.

V.

RİDDE'NİN TESİRLERİ VE NETİCELERİ

Ridde'nin İslâm tarihi bakımından ikisi müspet biri menfi olmak üzere üç önemli tesiri olmuştur: Birincisi Hz. Muhammed'in Ölümü üzerine Muhacirun ile Ensar arasında beklenen açık mücadele'nin Ridde hareketi ve bu harekete yer yer önderlik etmiş olan sahte peygamberlerin faaliyyetleri ile önlenmiş olmasıdır. Medine etrafında kendilerini nasıl müthiş bir tehlikenin tehdid etmek üzere olduğunu duyan ve gören bu ki gurup İslâmiyeti ve kendi menfaatlerini korumak için Hz. Ebu Bekir'in etrafında toplanmak ve birleşmek zarureti hissetmişlerdir.

İkinci tesire gelince: O zamana kadar her kabilenin üyeleri mutalaka kendi mensup buldukları kabilenin veya onunla dostane anlaşmalar yapan başka bir kabilenin yanı sıra hareket ederlerken, İslâmiyet'in zuhurundan ve ridde hâdiselerinden sonra bunlar ya kendi kabileleri ile birlikte hareket etmeye, yahut da İslâmiyet'te sebat ederek bizzat kendi kabilelerine karşı savaşmaya mecbur olmuşlardır. Böylece İslâmiyet veya Ridde yollarından birini seçmek mevkiinde kalanlar, kabileleri ile kendi aralarındaki bağları koparmışlardır. İslâmiyet'te sebat edenler çok kere kabilelerine, hatta yakın akrabalarına karşı hareket etmekten çekinmemişlerdir. Böylece msl. bir Yerbu'lu Müslüman, Halid bin Velid'in emri altında, bizzat kendi kabilesi ile savaşmış ve bir Esedli de Beni Esed'in mağlubiyetini mısralarla terennüm ve tesit etmiştir. Bir yandan da Kur'anın telkîn ettiği Allah korkusu zafer kazanmaya başlamıştır. Bir Müslüman

²³ Belâzürî, türkçe ter. I., s. 165.

yeğen ile onun mürted amcasının boğuşması sırasında amcanın “Beni öldürmek mi istiyorsun? Ben senin amcanım! “Sözüne Müslüman yeğen” Evet sen benim amcamsın. Ama Allah da benim efendimdir” diye cevap vermiştir ²⁴. Bu suretle bir yandan Muhacirun ile Ensar arasında vukubulması muhakkak gibi görünen mücadeleyi önleyen Ridde ve sahte peygamberler bir yandan da Arap kabilelerinin içlerindeki, kabile soy bağlarının çözülmesine ve bunun yerini bir dereceye kadar Müslüman Araplık hissini almasına sebep olmuştur.

Ridde'nin zararlı tesir ve neticesine gelince: İslâmiyet Ridde hâdiseleri olmasaydı, pek tabii olarak daha kısa bir zamanda yayılmış olacaktı. Ridde yüzünden Suriye ve Irak'a doğru başlanmış olan başarılı fetih hareketleri geri kaldığı gibi, Riddenin bastırılması için bizzat Arabistan'da oldukça çok Müslüman kanı akmıştır. Fakat gene de en müşkül bir sırada Hilâfet makamına seçilen Ebu Bekir, bir yıldan daha az bir zamanda Arap Yarımadasındaki isyan ve irtidatları bastırmaya muvaffak olmuş, çok geçmeden Halid ve diğer bazı tecrübe sahibi komutanlarını İran ve Bizans üzerine yollamak suretiyle, cihan tarihinin seyrini değiştirecek olan yeni bir teşebbüste bulunmuştur. İran'da Hîre'nin zaptedilmesi (633), Filistin'de Ecnadeyn'in Arapların elinde düşmesi (634) Ebu Bekir'e hayatının en şerefli zaferlerini mesut bir şekilde kazandırmıştır.



²⁴ Vesime, Kitab al-Ridde, Höhnerbach. s. 13.

OKULLARIMIZDA DİN ÖĞRETİMİ ÜZERİNE

NEDA ARMANER

Çeyrek asra yaklaşan bir fasıladan sonra, din tedrisatı ancak bundan on bir yıl kadar önce ilk okullarımıza konuldu. Bu zaman fasılasının din öğretimi sahasında bir çok güçlükleri ortaya çıkaracağı tabii idi.

Bu gün din derslerinin öğretimi ve terbiye tarzı bakımından mütalâa edilen bazı hususları şöyle bir kaç noktada görmek mümkündür.

1 — Bu öğretimi ehliyetle yapacak öğretim üyelerinin tedariki.

Burada bahis konusu olan, öğretimde şahsiyetin rolünü tanımaktır. Bir öğretimin başarılı veya başarısız olması, öğretimi yapacak olan öğretmenin şahsiyeti ile yakından ilgilidir. Her şeyden önce din öğretimini yapacak öğretmenlerin mutlaka inanmış olması gereklidir. Zira öğretmen, çağımızın bütün yeni vasıta ve metodlarına rağmen daima öğretimin mihrakı sayılmıştır. Öğretmeni luzumsuz hale koyacak mübalağalı metodlar, diğer bir deyimle, öğretimle ilgili bütün vasıtalar bir tarafa, öğretmen muhakkak ki bir okulun ruhu, kalbi ve dimağıdır. Öğretmeni, modern adı verilen ve onu otomat haline getiren bir veya iki metoda zorlamak abestir. Ona empoze edilen diğer metod ancak öğretmenin şahsiyetinden gelen bir yolsa semere verecektir.

Bu itibarla, din eğitimini ancak inanan kimselerin uygulayabileceğini kabul etmek gerekir. Bilerek inanmış bir öğretmenin sözleri çocuk için son derece önemli ve tesirlidir. Bunu bilen anlayışlı bir terbiyecisi, muhataplarının ruhî ihtiyaçlarını karşıladığı ve onlara istikâmet verebildiği nispette faydalı olacaktır. Bilindiği üzere, bilgi ve samimiyeti ile karşısındakine güven veren, işlenen konuları duyuran ve yaşatan bir önderin yapacağı tesir daha verimli olur. Ancak, böyle bir şahsiyetin devrimizin teknik vasıtalarından mustağni kalamıyacağı da şüphesizdir. Fakat böyle bir malzemenin bir terbiye ve formasyon değeri haline inkilâbı, bunların zihin menşurundan geçirilerek ruha sindirilmesi, ruha mal edilmesiyle mümkündür. Böylece, bizatihi dinî kültür ancak çocuğa benimsettirildiği takdirde dinî öğretim ve terbiye bakımından bir değer taşıyabilir. Onun içindir ki çocuk psikolojisini tanımayan onun verilerine uymayan bir din öğretiminin faydadan çok zarar vereceği pek çok misallerle ispat edilebilir.

2 — Din bilgisi öğretiminin başarı ve tesir durumu, öğretmenin şahsiyetine ve öğrencilerde görülen şartlara bağlı olduğu kadar konuların işleniş tarzı, yani bu dersin özel öğretim metodunun kurulması ve geliştirilmesiyle de ilgilidir. En iyi şekilde yetiştirilmiş de olsa, din dersi okutan ve böyle bir terbiye ile mükellef olan öğretmenlerin çağdaş cereyanlar karşısında dinî tedris meselelerini psikolojik ve pedagojik yoldan çözüme çalışan literatürle karşı karşıya getirilmesi şarttır. Mekteplerde okutulan çeşitli derslerin öğretim metodları hakkında bilgi veren eserlerin mevcut olması belli disiplinler üzerinde meslekî bilgilerin arttırılmasını mümkün kılarken, dinî öğretimi üzerine almış olan ve bu terbiye ile mükellef bulunanların takip edecekleri metodu gösteren, dinî talim ve terbiyedeki şartları psikolojik ve pedagojik görüşle açıklayan

ve işleyen çalışmaların İslâm aleminde henüz lâıyık veçhile ele alınmış olmamasından,¹ diğer bir deyimle baş vurulacak kaynakların el kitaplarının bulunmamasından doğan bir yetersizlik göze çarpmaktadır. Bunun sonucu olarak da dinî talim ve terbiye sübjektif mülâhaza ve değerlerden kurtulamamakta ve bu terdisat tevhit edilmiş bir temele ve sisteme bağlanamamaktadır. Bu itibarla, diğer kültür dersleri arasında ve mânevi bilgiler alanında yer verilen bu dersin otoritesi kendi metodunun bilinmesi ve tanıtılmasıyla kurulacaktır. Bu metod, genel öğretim ve terbiye prensipleri içinde mütalâa edilmekle beraber, zarurî olarak çocukda din duygusunun gelişimini göz önünde bulundurmak, toplum psikolojisini tanımak, pedagojinin verilerinden faydalanmakla değerlendirilecektir. Bu şekilde, şuurlu ve metodlu bir din terbiyesi, genel mânada düşünülen terbiyenin yanında bir yardımcı ve en önemli bir yapıcı olarak yerini alırken bu dersten beklenen fonksiyonu da ifadelendirecek ve geliştirecektir.

3 — Bütün bunlardan başka dersler için çok önemli bir nokta da kitapların durumudur. Din dersi kitapları mümkün olduğu kadar cazip ve baskısı kaliteli bir şekilde olmalıdır. Nasıl ki coğrafya ve tarih kitaplarının resimleri yazılarından çok çocuklarda hayat boyunca hatırlanan izlenimler bırakırsa, bir din bilgisi kitabında da İslâm-Türk sanatının motifleri, klâsik dinî yapılarımızın resimleri yer almalı, başlıklar hoş görünmeli ve harflerin puntoları gözü ve ruhu zevkle dinlendirecek surette ayarlı olmalıdır.

Bu gün ilk okullarımızda okutulmakta olan din dersleri müfredat programı, Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Heyetinin 25.XI.1948 tarih ve 232 sayılı kararlarında tayin olunduğu üzere devam etmektedir. Bu müfredata uygun olarak Diyanet İşlerince tayin olunmuş bir heyet tarafından, dördüncü sınıf için birinci ve beşinci sınıfta okunmak üzere de ikinci kitap tedvir edilmiştir. 1949-1950 yıllarında "Ankara Millî Eğitim Basımevi tarafından tabedilip muhtelif tarihlerde bir çok baskısı yapılan bu kitaplar üzerinde yeter şekilde durulmadığı cihetle ilk baskıdaki muhteva hemen hemen muhafaza edilmektedir. Bu ders kitaplarının konuları incelendiği vakit her iki yılın müfredatında bir muvazene kurulması, beşinci sınıftaki ağırlığın kısmen hafifletilmesi lumumu anlaşılmakta ve bu husus dersin tatbikatını yapanlar tarafından da ifade olunmaktadır.

Ayrıca kitapta sıralanan çeşitli mevzular bütünüyle bir birliği aksettirebilmeli, duyurmalıdır. Konuların mahiyetine göre terbiyevi ve dinî hikâyelere kitapta okuma parçası olarak yer verilebileceği gibi, nazım olarak işlenen parçalardan da daha ifadeli ve özlü olanlar seçilebilir.

Çocukların ruhlarını mânevi değerlerle en çok işleyebileceğimiz, dinî sevgi motiflerini kuracağımız, doğruluk, fedakârlık, çalışma ve sabır gibi faziletleri geliştirebileceğimiz bu çağda daha plânlı ve şuurlu bir din terbiye ve tedrisini ciddi bir şekilde tekrar ele almak zorunda bulunmaktayız.

Bu yazımda, hocam Prof. Dr. Bedi Ziya Egemen'in tavrilerinden edindiğim bilgilere mesleki tatbikatta geçirdiğim tecrübe ve müşahedelerimi de katarak yukarda

¹ Son yarım asırda Hıristiyanlığın talim ve tedrisi, hıristiyan misyonunu da aşarak, Batıda akademik araştırmalar arasında yer almakta ve bu konu ile ilgili psikolojik, pedagojik mahiyette işlenen bir takım neşriyata raslanmaktadır. Münferit de olsa, İslâmî şuurla meseleleri işleyen bazı çalışmaların yapıldığını görmek ilerisi için ümit vericidir. Meselâ bunlardan aşağıdaki kitaplar zikre değer. Dr. Abdu'l-Mun'im Abdi'l-'Aziz al-Melci, Tawwuru's-Şu'uri'd-Dinî 'inde't -Tıfli wa'l- Murahik. Kahire Aynu Şems Üniversitesi Psikoloji araştırmaları neşriyatı Darülmaarif Mısır 1955 s. 335. Dr. Ahmed Şalabî, Târîhu't-terbiyeti'l-İslâmiyye. Darulkeşaf Beyrut 1954- s. 448.

saydığım esas noktalara işaret etmekle yetineceğim. Çünkü, din bilgisi öğretimi yolunda bahis konusu olan problemlerin her biri ayrı bir tetkik konusudur.

Bu gün için bütün ilk okullarımıza hemen ehliyetli din dersi öğretmeni yetiştirmek mümkün değildir. Bununla beraber sayısı elliyi aşan öğretmen okullarımıza gereken önemin verilmesiyle, yetkin elemanların yetiştirilmesi ve mezunlara devamlı olarak din öğretimi ve terbiyesi ile ilgili yeni yayınların yollanması köy ve kasabalarımızda ayrı bir dâvâ olan maarif okulu cami tâlimi ikiliğini de kendiliğinden ortadan kaldıracaktır. Aynı şekilde, bu maksatla muayyen ilk okul müfettişlerinin yetiştirilmesi bu tedbirlerin başında yer almak icap eder. Fakat bu gün dahi öğretmen okullarında ve bilhassa öğretmen yetiştiren müesseselerde bazı tedbirler almak sadece mümkün değil zarurîdir.

İlerde maarifimiz öğretmen yetiştirme davasında her halde İlk Öğretmen Okulları üstünde ve Batıda olduğu gibi, bir tahsil sistemine gidecektir. Bilhassa o zaman yetişecek öğretmenlerin mânevi ve dinî sahada daha geniş programla mesleğe hazırlanmaları imkânı sağlanabilmiş olacaktır.

İSLÂM MÜELLİFLERİNE GÖRE İLİMLERİN TAKSİMİ VE BUNLAR ARASINDA GAZZALÎ'NİN YERİ

Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

GİRİŞ

İlmi “vaki olan şeylere mutabık katî inanç “veya” bir şeyin suretinin akılda vücut bulması” diye tarif edenler olmuştur¹. Bu ifadeleri ilmin katî tarifleri olarak kabul etmemek lâzımdır. Çünkü umumiyetle ilmin tarifi asırlara ve milletlere göre değişmiştir. Biz ise burada ilimleri sadece müslümanların anladıkları ve anlattıkları şekilde ele alacağız. Esasen bu araştırmamızın başlıca gayesi İslâm müelliflerinin ilimleri taksiminden kısaca bahsettikten sonra Gazzalî'nin ilim anlayışını, ilimleri taksimini ve bu bakımdan islâm müellifleri arasındaki yerini belirtmeğe çalışmaktır. Bunun için evvelâ Muhammed (S. A) zamanındaki ilim anlayışını belirtmeğe çalışmamız icabeder. Malûm olduğu üzere Kuran ilme çok önem vermiştir. Nitekim “Allah sizden iman edenlerle ilim verilenlerin derecelerini yükseltir.”² ve “bilenlerle bilmiyenler müsavi olurlar mı?”³ ayetleri bunun açık delilleridir. İlim hakkında nazil olan bu gibi bir çok ayetleri Muhammedin (S. A.) hadisleri de teyit eder. İlim adamlarının peygamberlerin varisi olduklarına⁴ işaret eden ve ilim öğrenmenin her müslümana farz olduğunu⁵ bildiren hadisler islâmiyetin ilme verdiği önemi gösterir. Sahabe zamanında ilimle, Allahı, Kuramı ve Allahın kullar üzerindeki haklarını bilmek kastedilirdi. Kuranı iyi anlayıp bilen de alim sayılırdı⁶. Fakat müslümanlar arasındaki bu ilim anlayışı zamanla değişti. Bu değişimin başlıca sebebi, fetihlerin artması, ticaretin gelişmesi ve başka dillerden Arapçaya yapılan tercüme neticesinde müslümanların yabancı fikirlerle karşılaşmalarıdır. Bilhassa yunanî ilimlerin İslâm âlemindeki tesirleri önemlidir. Meselâ Vasıl b. Ata al-Gazzalî'nin (Ölüm 131/748), Hasanu'l-Basrînin (Ölm. 110/728) meclisinden ayrılmasıyla⁷ dinî manada doğan Mutezile fırkasının fikirlerine Yunan düşüncesi tesir etti⁸. Zamanla riyazî, tıbbî ve astronomik kitaplar arapçaya tercüme edildikçe⁹ müslümanların ilim anlayışında dinî olmayan ilimler de yer etmeğe başladı. Hatta şerî ilimlerin dalları da çoğaldı. Çünkü gerek siyasî ve gerekse gayri siyasî sebepler yüzünden yeni yeni firkalar ve fikirler türüyordu.

¹ Bk. Seyyit Şerif, Tarifat, s. 103 İstanbul 1327.

² “Mucadele suresi, ayet 11.

³ “Zümer Suresi, ayet 9.

⁴ “.al-Gazzalî, İhyau ulûmi'd-Din, C. I, s. 5 İstikamet Matbaası tab'ı, Kahire.

⁵ “. Aynı eser, C. I, s. 9. Hadîsin tercümesi şöyledir : “İlim istemek her müslümana farzdır”. Gazzalî buradaki ilim sözüyle itikat, fiil ve terkten ibaret olan muamele ilminin kastedildiğini açıklıyor. Bk. İhyau ulûmi'd-Din, C. I. s. 14, 16.

⁶ Bk. İhyau Ulûmi'd-din, C. I. s. 33.

⁷ Muhammet b. an-Nu'man, Evailu'l-Makalat Fi'l-Mezahib ve 'l-Muhtarat s. 4-5. Tebriz 1371 k-1333 ş.

⁸ Yunanî bilgilerin arapçaya tercümelerinin İslâm âlemine yaptığı tesir için bak: De Lacy O'leary, Intikalu ulumi'l-İğrik ila'l-Arab, çevirenler: Yahya Sa'leb ve Meta Beysun, s. 195 Bağdat 1958.

⁹ Bk. Aynı eser, s. 213.

Müslümanlar bu fikirleri ya dine uydurmak veya reddetmek ihtiyacını duyuyorlardı. Neticede Muhammed (S. A.) zamanında mevcut olmıyan Kalam ilmi doğdu. Hatta Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail al-Aş'arî (ölm. 133/750) Kalam ilmini müdafaa etmek için Risalet İstihsan'il-Havd fi İlm-i'l-Kalam adlı risaleyi yazdı. Hasılı İslâmiyetin ilk devirlerindeki ilim telâkkisi zamanla değişikliğe uğradı¹⁰. Sadece ilim anlayışında değil, aynı zamanda fıkıh, tevhit ve hikmet anlayışında da büyük değişmeler oldu.¹¹ Her taife üzerinde çalıştığı ilim dalının diğer ilim dallarından daha önemli olduğunu iddia etmeğe başladı¹². Mütakellimler Kelamı, fakihler Fıkıhı, müfessirler Tefsiri ve mutasavvife Tasavvufu hakikî ilim olarak göstermeğe çalıştılar.

Şüphesiz ki İslâm aleminde zamanla değişen ilim anlayışını tesbit etmek için, bütün İslâm müelliflerinin ilimleri nasıl böldüklerini araştırmak faydalı olacaktır. Ancak biz burada Gazzalî ve ondan önceki İslâm müelliflerinin taksiminden bahsetmekle yetineceğiz. Mamafih önemine binaen İbni Haldunun taksiminde de temas edeceğiz. Mukaddimemizi bitirmeden önce şurasını da kaydetmek lâzımdır ki Müslümanların gerek yunanî ilimleri alıp kullanmaları ve gerekse ilimleri değerlendirmeleri gelişmiş güzel olmamıştır. Onlar genel olarak aklî ve naklî ilimleri ayrı ayrı mütalaa etmişler ve aklın şerî ilimlerde bir rolü olmadığını belirtmişlerdir¹³. Böylece ilimleri tasnif ederken akıl ve nakil arasındaki hududu çizmişlerdir. Bu ifadelerimizle bir kısım İslâm bilginlerinin vakıf oldukları her ihtisas dalını ilim saymadan önce onları tenkidî düşünceden geçirdiklerini beyan etmek istiyoruz. Hatta bazı İslâm filozofları bir kısım ilimlerde yunan filozofu Aristoya itirazlarda bulunmuştur¹⁴. Bu hususu böylece belirttikten sonra artık İslâm müelliflerinin ilimleri taksiminde geçebiliriz.

1 — KİNDÎNİN İLİMLERİ TAKSİMİ

(Ölm. hicrî 252 milâdî 866 yılından sonra)

Abu Yusuf Yakub b. İshak al-Kindî ilk arap filozofudur. Hint, İran ve Yunan felsefesine vakıfdı. Yaşadığı asırda eski ilimleri bilen en meşhur şahsiyetti. Mantık, felsefe, hendese, hesap, musiki ve ilm-i nücum gibi çeşitli biranşlarda pek çok eser vermiştir.¹⁵ Aynı zamanda birçok felsefe kitaplarını tercüme edip onların anlaşılabilir kısımlarını izah etmiştir.¹⁶ Kindî'nin sayısı üçyüze yakın eserleri arasında ilimlerin taksiminde dair risaleleri de vardır. "Kitab Aksam al-İlm al-İlâhî "ve" Kitab-u Mahiyet al-İlm Va Aksamihi" adlı eserleri bunlardandır¹⁷. Maalesef bu eserler elimizde mevcut olmadığından Kindî'nin ilimleri nasıl taksim ettiğini tam olarak gösteremeyeceğiz. Ancak Kindînin, Aristonun eserlerine dair yazdığı bir risalesine dayanarak riyazî ilimlerin taksiminden bahsedeceğiz.¹⁸ Kindî'nin taksiminde riyazî ilimler dörde ayrılır:

¹⁰ Bk. İhyau Ulûmi'd-Din, c. I. s. 33.

¹¹ "Aynı eser, C. I. s. 32 vdd.

¹² "Aynı eser, C. I. s. 14.

¹³ "İbni Haldun, Mukaddime, s. 384. Bulak tabı. Aynı konu için bak: al-Gazzalî al-Mustasfa Min İlmi'l-Usul, C. I. s. 3 Mısır 1937.

¹⁴ Bk. İbni Haldun, Mukaddime. s. 411.

¹⁵ Bk. İbn an-Nedim, al-Fihrist, s. 371, İstikamet Matbaası tab'ı, Kahire.

¹⁶ Bk. Cemal ad-Din Ebi'l-Hasan Ali b. Yusuf al-Kıftî, Kitab-u Ahbar al-Ulema Biahber al-Hukema, s. 241, Mısır 1326.

¹⁷ Bk. Aynı eser, s. 241.

¹⁸ Bk. Resail al-Kindî al-Felsefiye, c. I, s. 369, 377 ve 378, naşir: Muhammed Abd al-Hadî Ebu Ride, Mısır 1950.

1 — Hesap ilmi 2 — Telif ili 3 — Geometri 4 — Nücum ilmi. Kindî'ye göre filozof olmanın şartı riyazî ilimleri bilmektir; sonra sırası ile mantkî, tabiî, metafizik ve ahlâkî ilimler gibi muhtelif ilimleri bilmek lâzımdır. Riyazîyeye bu kadar önem veren Kindî kimyayı aldatıcı bir ilim olarak vasıflandırmış hattâ kimyacıların hilelerine dair bir eser de yazmıştır.¹⁹

2 — FARABÎ'NİN İLİMLERİ TAKSİMİ

(Ölm. H. 339/M.950)

Abu Nasr al-Farabî tamamen ilimlerin taksimine hasrettiği "İhsa al-Ulûm" adlı kitabından başka "Makale fi Agrad-i Ma Ba'd at-Tabia" ve "Kitab at-Tanbih Alâ Sebîl as-Saâde" adlı risalelerinde de ilimlerin taksiminden bahsetmiştir. "Kitab-u Tahsil as-Saâde" adlı eserinde ise fikrî, ahlâkî ve amelî faziletlerden bahsederken felsefenin diğer ilimler arasındaki mevkiini belirtmiştir.²⁰

Farabî "Makale fi Agrad-i Ma Ba'd at-Tabia" da ilimleri cüzî ve küllî olmak üzere ikiye ayırmıştır.²¹ Cüzî ilimler mevcut ve mevhum şeylerden bahseder. Tabiat, hesap, hendese ve tüp ilimleri cüzî ilimlere dahildir. Küllî ilimler ise var olma ve vahdet meseleleri gibi umumî hususları incelerler.

Farabî'nin "Kitab at-Tanbih Alâ Sebîl as-Saâde" de yaptığı taksim Aristo'nun taksimine çok benzemektedir.²² Müellif bu eserinde ilimleri felsefe dahilinde mütalâa ederek ikiye bölmüştür: 1 — Nazarî ilimler 2 — Amelî ve medenî ilimler. Nazarî ilimleri de ayrıca üçe bölmüştür:

- 1 — Riyazî ilimler
- 2 — Tabiî ilimler
- 3 — Metafizik ilimler.

Amelî ve medenî ilimleri ise ikiye taksim etmiştir: 1 — Ahlâk 2 — Siyaset.

Şüphesiz ki Farabî'nin ilimlerin taksimini veren en meşhur eseri "İhsa al-Ulûm" dur. Bu kitabında yaptığı taksimin başlıca bölümleri şöyledir²³: Dil ilmi 2—Mantık ilmi 3—Riyazî ilimler 4— Tabiî ve ilâhî ilimler 5 — Fıkıh, Kelam ve medenî ilimler. Müellif ayrıca dil ilmini 7, mantık ilmini 8, riyazî ilimleri 7, tabiî ilimleri 8, ilâhî ilimleri 3, Fıkıh ilmini 2, Kelâm ilmini 2 ve keza medenî ilimleri de 2 kısma ayırmıştır.

Farabî mantık ilminin taksiminde Aristo'ya istinat etmiştir.²⁴ Medenî ilimlerin taksiminde ise yine Aristo ve Eflatun'dan istifade etmiştir.²⁵ Hesap hendese ilimlerinin taksiminde de Eukleides'e dayanmıştır.²⁶ Bununlabeleder Farabî'nin yaptığı bu ilim tasnifi herhangi bir Yunan filozofunun yaptığını tekrarlamaktan ibaret değildir. Onun taksiminde tamamiyle islâmî olan Fıkıh ve Kelâm ilimleri gibi zamanında

¹⁹ Bk. T. J. De Boer, Tarih al-Felsefe fi'l-İslâm, s. 148, arapçaya tercüme eden: Muhammet Abd al-Hadî Abu Ride, Kahire 1954.

²⁰ Bk. Farabî, Kitab-u Tahsil as Saâde, s. 38, Haydarabat 1345.

²¹ Bk. Farabî, Makale fi Agrad-i Ma Ba'd at-Tabia, s. 4-6, Haydarabat 1349.

²² Bk. Farabî, Kitab at Tanbih Alâ Sebîl as-Saâde, s. 20, Haydarabat 1346. Aristo'nun ilimleri taksimi için bak: Yusuf Kerem, Tarih al-Felsefe al-Yunaniye, s. 118, Kahire 1373.

²³ Bk. Farabî, İhsa al-Ulûm, s. 43, Mısır 1949.

²⁴ Bk. Aynı eser, s. 70 vd.

²⁵ Bk. Aynı eser, s. 105.

²⁶ Bk. Aynı eser, s. 79

mevcut birçok ilimlerin bölümlerini görüyoruz. Kıftî "İhsa al-Ulûm"dan bahsederken hiçbir kimsenin Farabî'den önce böyle bir eser vermediğine işaret ediyor²⁷. Nitekim eserin, orta çağda lâtinceye yapılmış müteaddit tercümeleleri²⁸ vebazan garp müellifleri tarafından aynen iktibas edilmesi²⁹ Farabî'nin bu taksiminin kıymetini gösterir.

3 — İHVAN - I SAFÂ'NIN İLİMLERİ TAKSİMİ

(Hicrî 4 üncü milâdî 10 uncu asır)

Hicrî dördüncü asrın ikinci yarısında merkezi Basra'da olan "İhvan as-Safâ ve Hullan al-Vefa" adındaki bir cemiyetin mensupları muhtelif ilimlerden bahseden 52 tane risale yazmışlardır. "Resail-i İhvan as-Safâ diye adlandırılan bu risalelerin başlıca konuları riyazîye, tabiî cisimler, aklî nefisler ve ilâhî kanunlardır³⁰.

Bu cemiyetin kurucularının maksatları felsefeli bir din meydana getirerek siyasî emellerine nail olma idi. Risaleleri yazanlardan ancak şu beş kişinin isimlerini³¹ biliyoruz: Ebu Süleyman Muhammet b. Maşer al-Bustî (el-Mukaddesî), Abu'l-Hasan Ali b. Harun az-Zancanî, abu Ahmet al-Mihracanî³², al-Avfî ve Zeyd b. Rifaa. Bunlar risalelerinde ilimlerin taksimine de yer vermişlerdir³³. İhvan as-Safâ ilimleri riyazî, şerî ve felsefî olmak üzere başlıca üç bölüme ayırmışlardır. Bunlardan riyazî ilimleri 9, şerî ilimleri 6 ve felsefî ilimleri ise riyazî, mantıkî, tabiî, ilâhî ilimler olmak üzere dört kısma bölmüşlerdir. Felsefî ilimlerin dahil olarak riyazî ilimleri 4, mantıkî ilimleri 5, tabiî ilimleri 7 ve ilâhî ilimleri de 5 bölümle taksim etmişlerdir. Bahsettikleri ilimlerde birçok dinî ve felsefî mezheplerin tesiri vardır.

Hendese ve hesap ilimlerinde Pythagorasçuların tesirinde kalmışlardır³⁴. Keza tabiî ilimlerde Aristo'nun³⁵, aklî ve nefsanî ilimlerde Pythagorasçuların³⁶ ve ilmî nücumda Batlamyosun³⁷ tesiri görülür. Mantık ilminde ise Aristo ve Porfyriostan istifade etmişlerdir³⁸.

Şurasını da kaydetmek lâzımdır ki İhvan-ı Safa'nın yaptıkları taksimler muntazam değildir. Taksimlerinde riyazî ilimleri hem mustakil hem de felsefî ilimlerin bir dahil olarak göstermişlerdir. Ayrıca bazı zenaat ilimleriyle ekin ve nesil ilimlerini hem riyazî ilimlerden³⁹ hem de tabiî ilimlerden⁴⁰ saymışlardır.

²⁷ Bk. el-Kıftî, Kitab-u Ahbar al-Ulema, s. 182, Mısır 1326.

²⁸ Bk. Osman Emin, "İhsa al-Ulûm" mukaddemesi, s. 4, Mısır 1949.

²⁹ Bk. Aynı eser, s. 18-19.

³⁰ Bk. Resail-i İhvan as-Safa, c. I, s. 21, Beyrut 1957.

³¹ Bk. al-Kıftî, Kitab-u Ahbar al-Ulema. ., s. 58-59, Mısır 1326. Aynı konu için şu esere de bak. Adel Awa, L'esprit Critique Des Frères De La Pureté, s. 23-24, Beyrut 1948. Ve al-Bustanî, "Resail-i İhvan as-Safâ"nın mukaddemesi, s. 5, Beyrut 1957.

³² T. J. De Boer bu şahsın ismini Mühâmmet b. Ahmet an-Nahracurî olarak yazmıştır. Bk. Tarih al-Felsefe fi'l-İslâm, arapçaya tercüme eden: Muhammet abd al-Hadî Abu Ride, s. 125, al-Kahire 1954.

³³ Bk. Resail-i İhvan as Safâ, c. I, s. 49, 114, 266-275.

³⁴ Bk. Aynı eser, c. I, s. 48.

³⁵ Bk. Aynı eser, c. I, s. 26 vd.

³⁶ Bk. Aynı eser, c. I, s. 35 vd.

³⁷ Bk. Aynı eser, c. I, s. 49.

³⁸ Bk. Aynı eser, c. I, s. 268-269.

³⁹ Bk. Aynı eser, c. I, s. 266-267.

⁴⁰ Bk. Aynı eser, c. I, s. 272.

Bu hususta şu esere de bak: al-Beyhakî, Tetimme Sivan al-Hikme, s. 35, Dımeşk 1365 h-1946 m.

4 — HAREZMÎ'NİN İLİMLERİ TAKSİMİ

(Ölm. H. 385-7/M. 995-7) ⁴¹

Kâtip Ebu Abdullah Muhammet b. Ahmet b. Yusuf al-Harezmi ilimlerden ve sanatlardan bahseden Mefatih al-Ulûm adlı eserini vezir Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmet al-Utbî için yazmıştı ⁴². Müellif kitabının mukaddemesinde gerek herkes tarafından bilinen meşhur hususları ve gerekse kapalı sözleri bir tarafa bırakarak bunlar arasında bir yol takip etmeğe çalıştığını ve teferruatlara inmediğini kaydediyor ⁴³.

Harezmi adı geçen kitabında ilimleri ilkin iki kısma ayırmıştır: 1 — Şerî ve arabî (islâmî) olan ilimler 2—Yunanlıların ve diğer milletlerin ilimleri. Şerî ve arabî olan ilimlerin bölümleri Fıkıh, Kelâm, gramer, kitabet, şiir ve haberler olmak üzere altı kısımdır. Yunanlıların ve diğer milletlerin ilimlerini de şu dokuz kısma bölmüştür: 1 — Felsefe 2 — Mantık 3 — Tıp 4 — Geometri 5 — Hesap ilmi 6 — nücum ilmi 7 — Musiki 8 — Hiyel (mekanik) 9 — Kimya.

Harezmi'nin tasnifinde felsefî ilimlerin taksimi şöyledir: 1 — Nazari ilimler 2— Amelî ilimler. Nazari ilimlerin dalları tabiî, ilâhî ve riyazî ilimlerdir. Amelî ilimlerin dalları ise ahlâk, tedbir-i menzil ve siyaset ilimlerinden ibarettir. Müellif ayrıca tabiî ilimleri 5 ve riyazî ilimleri de 4 kısma bölmüştür.

Harezmi mantık ilmini felsefî ilimlerin dışında bırakmıştır ⁴⁴. Hiyel ilmini de Farabi'nin aksine olarak riyazî ilimlerden saymamıştır ⁴⁵. İlâhiyat ilmine gelince: Farabi ve İhvan-ı Safâ bu ilmi muhtelif dallara ayırmıştır. Harezmi ise ilâhiyat ilminin bölümlerinin bulunmadığını ileri sürmüştür ⁴⁶.

5 — EBU HAYYAN at-TEVHİDÎ'NİN İLİMLERİ TAKSİMİ

(Ölm. H. 414/M.1023) ⁴⁷

Abu Hayyan at-Tevhidî'nin de ilimlerden bahseden "Samarat al-Ulûm" adlı küçük bir risalesi vardır. Müellif bu risalesinde fıkıhla mantığın, dinle felsefenin irtibatı olduğunu ileri sürüyor ⁴⁸. Bu eser, ilimlerin taksim ve gayesi hakkında İslâm müellifleri tarafından yazılmış bazı kitapların isminden de bahsetmektedir ⁴⁹. Ebu Hayyan at-Tevhidî bu risalede başlıca Fıkıh, dil, mantık, nücum, belâgat ve hendese ilimlerine temas etmiştir. Müellif tasavvufu da bir ilim olarak göstermiştir.

⁴¹ Bk. Brockelmann, Carl, Supplementband I, s. 434, Leiden 1937.

⁴² Bk. Ebu Abdullah Muhammet b. Ahmet b. Yusuf al-Harezmi, Mefatih al-Ulûm, s. 2, Mısır 1342.

⁴³ Bk. Aynı eser, s. 4.

⁴⁴ Bk. Aynı eser, s. 80.

⁴⁵ Bk. Aynı eser, s. 80.

⁴⁶ Bk. Aynı eserin aynı sahifesi.

⁴⁷ Bk. Şedd al-İzar, s. 53. Tahran bakısı. Bir çok islâm müellifleri onun 400 h. senesinden az sonra öldüğünü kaydeder.

⁴⁸ Bk. Abu Hayyan at-Tevhidî, Samarat al-Ulûm, s. 191, "Kitab Sadakat va's-Sadik"la birlikte tabedilmiştir, Mısır 1323.

⁴⁹ Tevhidinin bahsettiği bu eserlerden bir tanesi "Kitab-u Aksam al-Ulûm"dur. Bu eserin müellifi hicri 322 de vefat eden Abu Yezit Ahmet b. Sehl al-Belhi'dir. Edebî ve felsefî birçok telifi bulunan bu zatın "Kitab Fi Aksam-i Ulum al-Felsefe" adlı felsefî ilimlerin taksimine dair diğer bir eseri daha vardır. Bak. Yakut, Mucem al-Udeba, c. III, s. 65, 67, Mısır 1938.

6 — İBNİ SİNA'YA GÖRE İLİMLERİN TAKSİMİ

(Ölm. H. 428/M. 1036)

Henüz genç yaşında iyi bir felsefeci ve iyi bir tabib olarak yetişen Abu Ali İbni Sina mantık, tabiat ve ilâhîyat gibi, felsefenin çeşitli bölümlerine dair pekçok eser vermiştir. Biz burada mevzuumuz icabı başlıca iki eserinden bahsedeceğiz: 1 — at-Tabiiyat Min Uyun al-Hikmet 2—Aksam al-Ulûm al-Aklîye. İbni Sina'nın bu iki kitapta yaptığı ilim taksimleri birbirlerinden farklı değildir. Ancak birincisinde yapılan taksimler muhtasar, ikincisinden yapılan taksimler ise mufassaldır.

İbni Sina ilimlerin taksimini felsefe içinde mütalâa etmiştir. Ona göre şeriatla felsefî ilimler arasında bir zıtlık yoktur⁵⁰. İşte bu telâkkisi sebebiyledir ki felsefî ilimlerin dalları olarak gösterdiği amelî ilimleri (ahlâk, tedbir-i menzil ilmi ve siyaset) aynı zamanda şerî ilimlerden saymıştır⁵¹.

İbni Sina felsefî ilimleri nazari ve amelî olmak üzere başlıca iki büyük kısma ayırmıştır. Ona göre nazari ilimlerin gayesi hakikat, amelî ilimlerin gayesi ise hayırdır. Bu ilimlerden nazari ilimlerin bölümlerini tabii ilimler (al-ilm al-esfel), riyazî ilimler (al-ilm al-evsat) ve ilâhî ilimler (al-ilm al-a'lâ) teşkil eder.

İbni Sina ilâhî ilimleri beş ve tabii ilimleri de şu iki kısma ayırmıştır: 1 — Aslî olan tabiat ilimleri 2 — Ferî olan tabiat ilimleri. Aslî olan tabiat ilimleri sekiz bölümden ibarettir. Ferî olan tabiat ilimleri ise tıp, ahkam-ı nücüm, feraset, rüya tabiri, tılsım (tullasm), neyrencat ve kimya ilimleri olmak üzere yedi bölümden ibarettir. Riyazî ilimler de sayı ilmi, geometri, heyet ilmi ve musiki ilmi olmak üzere dört kısımdır. Müellif tabii ilimlerin taksiminde Aristo ve Farabi'den istifade etmiştir⁵². Bilhassa aslî tabiat ilimlerinin bölümleri Farabi'nin taksiminden alınmıştır denilebilir⁵³. Fakat İbni Sina Farabi'den farklı olarak taksimine ferî tabiat ilimlerinin bölümlerinden olan feraset, rüya tabiri, tılsım (tullasm) ve neyrencat ilimlerini idhal etmiştir. Amelî ilimlerin taksiminde ise Aristo ve Eflatun'dan faydalanmıştır⁵⁴.

Mantiğa gelince : onu felsefî ilimlerden saymakla beraber nazari ve amelî felsefenin dışında mütalâa etmiştir. Daha doğrusu mantığı diğer ilimlerin, aleti saymıştır⁵⁵. Mantığı dokuz kısma taksim eden İbni Sina bu ilimde Aristo'nun tesirinde kalmıştır.

7 — ABDURRAHMAN İBNİ HALDUN'A GÖRE İLİMLERİN TAKSİMİ

(Ölm. H. 808/M. 1405)

Biz burada onun taksiminden kısaca bahsedeceğiz. O geniş kültürü sayesinde ilimleri tarihî ve içtimaî bakımdan değerlendirmiştir. Aynı zamanda şer'î ve aklî ilimler arasındaki başlıca farkı tayin etmiştir. Meselâ felsefe ve tabii ilimler, akıl ve fikir yoluyla

⁵⁰ Bk. Sina, Aksam al-Ulûm al-Aklîye, s. 243, "Mecmuat ar-Resail"i içinde, Mısır 1328.

⁵¹ Bk. Aynı eser, s. 229-231. Aynı konu için bak : İ. Sina, at-Tabiiyat Min Uyun al-Hikmet, s. 2 "Tis'u Resail Fi'l-Hikmet Va't-Tabiiyat" içinde, Kostantiniyye 1298.

⁵² Bk. İ. Sina, Aksam al-Ulûm al-Aklîye, s. 231-233.

⁵³ Bk. İ. Sina' "Aksam al-Ulûm" ve Farabi", "İhsa al-Ulum", s. 96 vd.

⁵⁴ Bk. İ. Sina, Aksam al-Ulûm al-Aklîye, s. 229-231.

⁵⁵ Bk. Aynı eser, 240-243.

öğrenilen ilimler olup bunların şeriatla bir alâkaları yoktur. İnsan idrak duygusu ile bu ilimlerin meselelerini, konularını ve delillerini kavrar. Bu ilimlerdeki hata ve yanlışları, akıl ve düşünce yardımıyla anlar. Halbuki şer'î ilimler nakil ve rivayet yoluyla öğrenilir. Akıl, naklî ilimlerde ancak umumî hükümlerden hususi hükümler çıkarmaya yarar⁵⁶. Esasen İbn Haldun ilimleri aklî ve naklî olmak üzere başlıca iki kısma ayırmıştır⁵⁷. Bu ilimlerden aklî ilimler dört kısımdır: 1 — Mantık 2 — Talimî (riyazî) ilimler 3 — Tabiî ilimler 4 — İlâhî ilimler⁵⁸. Naklî (şerî) ilimlerin bölümleri ise şunlardır: 1 — Tefsir ilmi 2 — Kıraat ilmi 3 — Hadis ilmi 4 — Usul-u fıkıh 5 — Fıkıh 6 — Kelâm ilmi 7 — Tasavvuf ilmi 8 — Ruya tabiri ilmi.

İbni Haldun yukarda zikrettiğimiz aklî ve şerî ilimlerden başka lisan, kimya, esrar al-huruf, sihir ve tılsım (tillasm) ilimlerinden de bahsetmektedir.

Şimdi İbni Haldun'un bu ilimlerden bahsederken işaret ettiği bazı mühim hususlara temas edelim:

Aklî ilimler: İbni Haldun bu ilimlerle felsefî ilimleri kastetmiştir. Felsefî ilimler tek bir millete mahsus değildir. Ötedenberi her milletin düşünürleri bu ilimle alâkadar olmuştur. Aklî ilimlerle İslâmiyetten önce meşgul olan en eski milletler İranlılar ve Yunanlılardır. Yunanlılar bu ilimleri İranlılardan almışlardır⁵⁹. Felsefî ilimleri öğrenmekte müslümanlar Yunanlılardan istifade etmişlerdir. Fakat asla onların kopyacı olmamışlardır. Hattâ çok defa Yunan filozofu Aristo'ya muhalefet etmişlerdir.⁶⁰

Naklî ilimler: İbni Haldun bu ilimlerle İslâm şeriatına müteallik ilimleri kastetmiştir. Naklî ilimlerin hepsi şeriatla beraber zuhur etmemiştir. Bunlardan bir kısmını zamanla beliren dinî ihtiyaçlar doğurmuştur. Meselâ kelâm ilmini imana müteallik akideleri müdafaa etmek ve Selef'in yolundan sapanları reddetmek ihtiyacı vücade getirmiştir. Tasavvuf ilmi ise Kuşeyrî, Suhreverdi ve Gazzalî gibi büyük şahsiyetlerin tasavvufa dair yazdıkları mühim kitaplardan sonra müdevven bir ilim haline gelmiştir⁶¹.

Lisan ilmine gelince: şerî ilimlerin me'hazı Kuran ve hadis olduğuna göre şeriat ilimlerini öğrenmek için evvelâ bu me'hazların dilini bilmek lâzımdır. İbni Haldun dil ilmini⁶² dörde ayırıyor: 1— Lûgat ilmi 2— Nahv ilmi 3— Beyan ilmi 4— Edep ilmi.

Esrar al-Huruf ilmi: bu ilim İbni Haldun'un asrında simya ilmi diye adlandırılmıştı. Hakikatta "esrar al-huruf" ilmi "simya" ilminin bir koludur. "Esrar al-huruf" ilmi mutasavvufenin gulât kısmının zuhuriyle meydana çıkmıştır⁶³.

Sihir ve tılsım (tillasm) ilmi: şeriat bu ilimlerden, zararlı oldukları için kaçınılmasını emretmiştir. Bu iki ilim İslâmiyetten önce Keldânîler, Süryânîler ve Kıptîler arasında maruftu. Bu milletlerin sihir ve tılsım hakkında kitapları vardı. Bu kitaplardan pek azı arapçaya tercüme edilmiştir. Sonradan bu ilimlerle meşgul olanlar bu eserlerden istifade etmişlerdir⁶⁴.

⁵⁶ Bk. İbn Haldun, Mukaddime, s. 237, Kahire 1322. ve Louis Gardet et M. M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane, s. 121, Paris 1948.

⁵⁷ Bk. İbni Haldun, Mukaddime, s. 363 vd. Bulak tab'ı.

⁵⁸ İ. Haldun'un taksiminde gerek riyazî ilimlerin kolları ve gerekse diğer ilimler bazan daha küçük dallara bölünmüştür.

⁵⁹ Bk. Mukaddime s. 400.

⁶⁰ Bk. Aynı eser, s. 401.

⁶¹ Bk. Aynı eser, s. 391.

⁶² Bk. Aynı eser, s. 364, 479

⁶³ Bk. Aynı eser, s. 420 vd.

⁶⁴ Bk. Aynı eser, s. 414 vd. Burada ilimlerin menşesine dair beyan ettiğimiz fikirler İbni Halduna aittir.

8 — GAZZALÎ'NİN İLİMLERİ TAKSİMİ VE BU BAKIMDAN DİĞER İSLÂM MÜELLİFLERİ ARASINDAKİ YERİ

(Ölm. H. 505/M. 1111)(65)

Gazzalî⁶⁶ kendinden evvel yapılmış bazı ilim tariflerine itirazlarda bulunmuştur. Bu tarif ve itirazları şöyle sıralayabiliriz⁶⁷: 1 — “İlim marifettir”. Bu lafzî bir tariftir. Burada ilim aynı mânaya gelebilen başka bir kelimeyle tarif edilmiştir. 2 — “İlim, malûmu olduğu gibi bilmektir.” Bu tarifde tekrar ve fazlalık vardır. Çünkü, “ilim” ile “bilim” aynı şeydir. İlmî böyle tarif etmek, “mevcud”u sübutu ve vücudu olan şey diye tarif etmeğe benzer. 3 — “İlim öyle bir şeydir ki, kendisiyle bilinir ve onunla insan âlim olur.” Bu tarif şerhten ve bir mahiyete delil olmaktan mahrumdur. 4—“İlim öyle bir varlıktır ki, onunla muttasıf olan yaptığı şeylerden emin olur”. Bu tarif ilmin icaplarından birini ifade etmekte ise de, ilmi ancak kısmen açıkladığından ilme nazaran daha özeldir. Bu tarif, Allahın ve sıfatlarının ilmini ihata etmemektedir. 5 — “İlim bir şeye olduğu gibi inanmaktır”. Mutezile'nin yaptığı bu tarife Gazzalî iki cihetten itiraz ediyor

a) Bu ifadeyle ilim özelleştirilmiştir. Halbuki ilmin hiçbir şey olmayan “ma'dum” la da alakası vardır.

b) Bu tarifte inançla ilim birbirine karıştırılmıştır. Hiçbir ilmi olmayan mukallidin de inanç sahibi olduğunu unutmamak lâzımdır.

Bütün bu tariflere böylece itirazlarda bulunan Gazzalî'ye göre ilim müşterek bir isimdir. Yani muhtelif şeylere ilim denilebilir. Bu sebeble de ilmi hakikî bir surette tarif etmek güçtür. Gazzalî ilmin ancak misal ve izahlarla anlatılabileceği fikrindedir. Bununla beraber ona göre ilim, “eşya'nın hakikat, mahiyet ve şekillerini aklın alması” diye tarif edilebilir⁶⁸.

Gazzalî'nin ilimleri taksimine gelince: Bu mevzuda kesin bir tasniften bahsetmek güçtür. Çünkü müellif ilimleri muhtelif eserlerinde muhtelif şekillerde taksim etmiştir. Biz bu taksimlerin en mühimlerinden bahsedeceğimiz: Gazzalî er-Risalat el-Laduniyye'de ilimleri şer'î ve aklî olmak üzere başlıca iki kısma ayırmıştır⁶⁹. Şer'î ilimler iki kısımdır: 1 — Aslî olan tevhid ilmi. Bu ilim Allahın zatından, sıfatlarından, Peygamber ve sahabenin ahvalinden, ölüm ve kıyamet gününü ilgilendiren hususlardan bahseder. 2 — İlm-i furu. Fıkıh ve ahlâk gibi ilimler bu ikinci kısma dahildir. Tevhid ilminin ilmî olmasına mukabil ilm-i furu' amelîdir. Aklî ilimler ise üç guruba ayrılır: 1 — Riyâzî ve mantkî ilimler. 2 — Tabîî ilimler. 3 — İlâhî ilimler. Müellif bu ilimlerin daha küçük kollarından da bahsetmektedir. Gazzalî'nin bu aklî ilimlerin taksiminde İhvân-ı Safâ'dan⁷⁰ da istifade etmiş olması muhtemeldir.

⁶⁵ Bk. Brockelmann, GI, 419, SI, 744.

⁶⁶ Bu lâkabi, “Gazalî” yani (z) harfini şeddesiz telaffuz edenler vardır. Fakat biz, İbni Hallikan ve İbni al-Esir'in tercih ettiği “Gazzalî” yani (z) harfinin şeddeli okunup yazılmasını daha doğru bulduk. Bak. İbn al-Esir, al-Lubab Fi Tehzib al-Ansab, C. II, s. 170; Kahire 1356; İbni Hallikan Vafayat al-A'yan va Anba'u Abna'az-Zaman, C. I, s. 81, Mısır H. 1367/M. 1948.

⁶⁷ Bk. el-Gazzalî, al-Mustasfa min ilm 'il-Usul, C. I, s. 16 v. d., Mısır 1937.

⁶⁸ Bk. ayn. esr. s. 17. ve Gazzalî'nin er-Risale el-Leduniye adlı eseri, s. 4, Mısır 1328. Gazzalî ilimin tarifinde İmam al-Harameyn'den de istifade etmiştir. Bk. Şerh al-Mevakif, C. I, s. 44.

⁶⁹ Bk. el-Gazzalî, er-Risale el-Ledüniye, s. 15 v. d. al-Mustasfa, C. I, s. 4.

⁷⁰ Bk. Resail-i İhvân as-Safâ, C. I., s. 267-275, Beyrut 1957. Ve Gazzalî er-Risale el-Leduniye, s. 20-22.

Gazzalî, al-Mustasfamin ilm'il-Usul'da ise ilimleri üçe ayırmıştır: ⁷¹1 — Sadece aklî olan ilimler; hesap, hendese ve nücum* ilimleri gibi. 2 — Sadece naklî olan ilimler; tefsir ve hadis ilimleri gibi. 3 — Hem aklî ve hem de naklî olan ilimler; fıkıh ve usul-ü fıkıh ilimleri gibi.

İhya'da Gazzalî ilimleri farz olmalarına göre şu şekilde taksim etmiştir ⁷²: 1 — Şerî ilimler, 2 — Şerî olmayan ilimler. Şer'î ilimlerin usul'u, furu'u, mukaddimat'ı ve mütemmimat'ı vardır. Kitap, Sünnet, İcma-i Ümmet ve Asar-ı Sahabe usul'u, fikhî ve kalbî ilimler furu'u teşkil ederler. Mukaddimat dil ve gramer ilimlerinden ibarettir. Kur'an, asar ve ahbar ilimleri ise mütemmimat'ın cüzleridir.

Şer'î olmayan ilimler başlıca üç bölümdür: 1 — Mahmud ilimler. 2 — Mezmum ilimler; sihir ve tılsım** gibi. 3 — Mübah ilimler; tarih ve şiir gibi. Bu ilimlerden mahmud ilimler de iki guruba ayrılır 1 — Farz-ı kifaye olan ilimler; hesap, tıp, siyaset ve çiftçilik gibi, 2 — Farz olmayıp faziletli olan ilimler; tıp ve hesabın incelikleri gibi.

İhya'daki diğer bir tasnifte ise, ilimler, iyi ve kötü oluşlarına göre üçe taksim edilmiştir ⁷³: 1 — Azı ve çoğu mezmum olan ilimler; sihir, tılsimat ve nücum ilimleri gibi. 2 — Azı ve çoğu mahmud olan ilimler; Allahtan, hikmetinden ve sıfatlarından bahsedilen ilim gibi 3 — Kâfi derecede olanı mahmud, fazlası ise mezmum olan ilimler; farz-ı kifaye olan ilimler bu üçüncü kısma dahildir.

Gazzalî felsefî ilimleri İhya'da ⁷⁴ dörde, el-Munkiz'de ⁷⁵ de aşağıda görüleceği gibi altıya bölmüştür: 1 — Riyazî ilimler; hesap hendese ve ilm-i heyet gibi. Müellife göre nefy ve isbat bakımından bu ilimlerin dinî işlerle bir alâkası yoktur. Bunlar, iyice öğrenildikten sonra, inkârı mümkün olmayan aklî meselelerdir. 2 — Mantikî ilimler. Bu ilimlerin de nefy ve isbat bakımından dinle bir alâkası yoktur. 3 — Tabiat ilmi. Müellif bu ilmi usul bakımından sekiz ve furu' bakımından ise yedi kısma ayırmıştır ⁷⁶. Tıp, ahkâm-ı nücum, ilm-i feraset, ilm-i tabir, ilm-i tılsimat, ilm-i neyrencât ve kimya gibi ilimler tabiat ilminin furununu teşkil eder. Gazzalî'ye göre din, tabiat ilimlerinin bir kısmına muhalefet eder, bir kısmına ise etmez. 4 — İlâhî ilimler. Gazzalî bu ilimleri öğrenmekte Farâbî ve İbn Sina'dan istifade etmiştir ⁷⁷. Felsefeciler ilâhî ilimlerde pek çok hataya düşmüşlerdir. Gazzalî Tehafüt- el-Felasife adlı eserinde bu hatalardan etraflıca bahsetmiştir. 5 — Siyaset. Felsefeciler bu hususta ilâhî kitaplardan faydalanmışlardır. Siyasetin mevzuu, saltanata ait meseleler ve dünyevî işlerle alâkahdır. 6 — Ahlâk. Bu ilim, nefsin sıfat ve ahlâkıyla ilgili konuları inceler. Felsefeciler bu ilimlerde mutasavvıflardan istifade etmişlerdir***.

Bundan başka Gazzalî ahiret ilimlerini mükâşefe ve muamele ilimleri diye ikiye ayırmıştır ⁷⁸.

⁷¹ Bk. el-Gazzalî, el-Mustafa, C. I, 2-3, Mısır 1937.

* Burada bahsedilen nücum ilmine astraloji dahil değildir.

⁷² Bk. el-Gazzalî, el-İhya, C. I, s. 16 v. d. İstikamet mat. tab'ı, Kahire.

** Tılsım (tullasm) hakkında daha fazla bilgi için bak: İbni Haldun, Şifa'u's-Sail Li-Tehzibi'l-Mesail, s. 65. not 1. Önsöz ve notlarla neşreden Muhammet b. Tawit at-Tanjî, İstanbul 1958.

⁷³ Bk. al-İhya c. I. s. 38 v. d.

⁷⁴ Bk. ayn. esr. C. I. s. 22.

⁷⁵ Bk. el-Gazzalî, el-Munkiz, s. 23-30, Ataya mat. tab'ı, Mısır.

⁷⁶ Bk. el-Gazzalî, Tehafüt el-Felasife, s. 63-64, Mısır 1319.

⁷⁷ Bk. el-Gazzalî, el-Munkiz, s. 27.

*** Bu ilimleri, biz Gazzalînin anladığı ve anlattığı şekilde izaha çalıştık.

⁷⁸ Bk. el-Gazzalî, el-İhya, C. I, s. 3-4, 19 v. d.

Ona göre ilimler arasında en yükseği batın, yani mükâşefe ilmidir. Mükâşefe ilmi, ariflerin ve sıddıkların ilmidir. Bu bir nurdur ki, kötü sıfatlardan temizlenmiş olan kalbde doğar. Ve bu nurla birçok kapalı mânalar açıklanmış ve anlaşılabilir olur.

Büyük mutasavvıf Gazzalî'nin din ve dünya görüşünün çok defa tasavvufa göre tanzim edildiğini görüyoruz. Birçok eserlerinde sofileri medhetmiş ve onların yolunda aradığını bulmak istemiştir. Ele aldığı birçok meselelerde mutasavvıfenin tesiri görülür. Nitekim bütün ilimlerin gayesini tasavvufa bağlamıştır. Yukarıda bahsettiğimiz mükâşefe ilmiyle Gazzalî, tasavvufî ilimleri kasetmiştir. Fakat ne gariptir ki bu büyük mütefekkirin bazan birbirini tutmaz görünen kanaatlarına da rastlamaktayız. Meselâ bir yerde mükâşefe ilmi hakkında açıklamada bulunmaya ve bu ilmi yazı ile tesbit etmeye müsaade olmadığından bahsetmiş⁷⁹, diğer bir yerde ise, bu ilim hakkında izahlarda bulunmuştur⁸⁰. Keza fıkıh ilminden bahsederken de Gazzalî iki ayrı görüşün sahibi olmuş gibi görünüyor. İhya'nın bir yerinde fıkıh ilminin dünyevî bir ilim olduğunu ve fıkıhla uğraşanların da dünya âlimi sayılacaklarını söylüyor⁸¹; aynı eserin diğer bir yerinde ise, fıkıh ilmini hem dünyevî hem de dinî bir ilim olarak göstermek istiyor⁸². İhya'da böylece fıkıh dünyevî bir ilim olarak gösterip bütün ilimlerin en yükseği mükâşefe ilmidir diyen Gazzalî, al-Mustasfa'da, fıkıh ilmini medhettirmekte ve onun ilimlerin en şerefli olduğunu söylemektedir⁸³. Başka bir tarafta da dinî ilimler arasında en yüksek olan ilim Kelâm'dır demektedir.⁸⁴ Ancak bu gibi farklı haller bu kıymetli İslâm âliminin büyüklüğünü gölgeleyemez.

Yukarıda kaydettiğimiz ilim tasniflerinden de anlaşılacağı gibi, Gazzalî ilimleri dinî bakımdan ele almıştır. Hattâ felsefî ilimlerden bahsederken bile onları dinî bakımdan değerlendirmek istemiştir. Bununla beraber bize, muntazam bir taksim vermemiştir. İlimleri çeşitli yönlerden, muhtelif şekillerde taksim etmiştir.

Gazzalîden de istifade eden İbn Haldun ise, Gazzalî'ye nisbetle daha muntazam ve tafsilatlı bir ilim taksimi yapmıştır. Tasnifine hem aklî hem naklî ilimleri dahil etmiştir. Daha çok aklî ilimleri taksimine dahil eden Farabî'nin ilim taksimi Gazzalî'ninkinden tamamen farklıdır. Mamafih Farabî, dinî ilimlerden fıkıh ve kelâm'ı da taksimine dahil etmiştir.

İhvân-ı Safâ'nın tasnifi ise, hem felsefî hem de şer'î ilimlere yer vermiştir. Fakat bunların taksimi yukarıda da belirttiğimiz gibi gayri muntazamdır. Farabî'nin dil ilmini müstakil olarak mütalâa etmesine mukabil İhvân-ı Safâ bu ilmi riyazî ilimler arasında göstermiştir.⁸⁵ Gazzalî ise dil ilmini şer'î ilimlerin mukaddimesi olarak kabul etmiştir. Keza kıraat ilmi İhvân-ı Safâ'da riyazî bir ilim olduğu halde Gazzalîde şer'î bir ilimdir. Gazzalî şer'î ilimleri kendinden önceki İslâm müelliflerinden tamamen farklı olarak bölmüştür.

Harezmi'nin tasnifinde ise, ayrı bir özellik görmekteyiz. Diğer müellifler ilimleri umumiyetle aklî ve naklî cihetten bödükleri halde, Harezmi olanları hem akıl ve nakl'e, hem de milletlere göre bölmüştür. Harezmi'nin taksiminde şiiir ilmi, şer'î ve arabî,

⁷⁹ Bk. ayn. esr. s. 4.

⁸⁰ Bk. ayn. esr. s. 19-20.

⁸¹ Bk. ayn. esr. s. 17.

⁸² Bk. ayn. esr. s. 19.

⁸³ Bk. el-Gazzalî, al-Mustasfa, C. I, s. 3.

⁸⁴ Bk. ayn. esr. s. 5. —

⁸⁵ İhvân-ı Safâ, umumiyetle maişet ve dünya işlerini alâkadar eden ilimleri riyazî ilimlerden saymıştır. Bak. Resail-i İhsan as-safâ, c. I. s. 266.

olan ilimler arasındadır. Gazzalî'nin taksiminde ise bu ilim şer'î olmayan ilimlerdenidir. İbn Sina ise şiiir'i mantık'ın bölümleri arasında göstermiştir.

İbni Sina, Gazzalînin aksine olarak ilimleri aklı cihetten değerlendirmiştir.

Son olarak belirtmek isteriz ki Gazzalî aklı ilimlerin taksiminde kendinden önceki İslâm müelliflerinden istifade etmiş ve onlardan nakiller yapmıştır. Buna mukabil nakli ilimlerin taksiminde seleflerinden farklı bir yol tutmuş ve bilhassa tasavvufa ilimler arasında mümtaz bir mevki vermek istemiştir.

9 — GAZZALÎ'DEN SONRA İLİMLERİN TAKSİMİNDEN BAHSEDEN İSLÂM MÜELLİFLERİ VE ESERLERİ

Konumuz daha çok Gazzalî ile alâkalı olduğu için Gazzalî 'den sonra yapılmış bütün ilim taksimlerini sayıp dökmegi zait addediyoruz. Esasen ilimlerin taksiminden bahseden, çeşitli dillerde ve muhtelif zamanlarda İslâm âleminde yazılmış olan bütün kitapları zikretmek de güçtür. Biz faydalı olur ümidiyle elimizden geldiği kadar bu kitapların en meşhurlarının isimlerini, müellifleriyle beraber aşağıda vermeğe çalışacağız.

1 — Fahreddin er-Razî (Ölm. 606/1209), "Hadaik al-Anvar fi Hakaik al-Asrar". (Bak. Brockelmann, S. 1, 920).

2 — Kutbeddin Mahmud b. Mes'ud eş-Şirazî (Ölm. 710/1310), "Durrat at-Tâc"; bu eserin diğeri adı "Unmuzec al-Ulûm"dur. (Bak. G II, 211, S II, 296).

3 — Şemseddin Muhammed b. İbrahim b. Sâid as-Sincarî al-Ekfanî (Ölm. 749/1348), "İrşad al-Kasid ila Asna'l-Makasid". (Bak. S II, 169).

4 — As-Seyyid aş-Şerif Ali b. Muhammed al-Cürcanî (Ölm. 816/1413), "Kitab Şerh-i Mevakif-ı Adudî'd-Din", C. I, s. 15, 25, 36 vdd. ve "Risale fi Taksimi'l-Ulum" (Bak. G II, 216, S II, 305).

5 — Abu'l-Abbas Ahmed b. Ali al-Kalkaşendî (Ölm. 821/1418), "Subh al-A'şâ" cüz. 14, s. 204 vd. 1919 senesinde basılmış olan bu eser yetmiş küsur ilimden bahsetmektedir. (Bak. G II, 134, S II, 164).

6 — Abdullatif b. Abdurrahman al-Makdisî (Ölm. 856/1452), "Şifau'l-Müteellim fi Adabi'l-Muallim ve'l-Mutaallim". (Bak. G II, 231, S II, 323. ve keşf az-Zunun, C II, s. 1036).

7 — Abdurrahman Bistamî (Ölm. 858/1454), "Durrat al-Ulûm" va "Cevheret al-Fuhum". (Bak. S II, 323).

8 — Molla Lutfi (Ölm. 900/1494), "al-Matalib al-İlâhiye". (Bak. G II, 235).

9 — Ahmed b. Yahya b. Muhammed al-Hafid al-Herevî (Ölm. 906/1500), "Kitabu'd-Durr an-Nadid Min mecmuati'l-Hafid" Mısırda h. 1322 de basılmıştır.

10 — Celaleddin Muhammed b. As'ad as-Sıddikî ad-Devvanî (Ölm. 907/1501), "Unmuzec al-Umûm". (Bak. G II, 217, S. II, 306).

11 — Celaleddin Abdurrahman as-Suyutî (Ölm. 911/1505), "an-Nikaye"; müellif bu eserini "İtmam at-Diraye" adıyla şerh etmiştir; 14 ilimden bahseden bu eserler h. 1317 de Mısırda Sekkâkin'in Miftah al-Ulûm adlı kitabıyla birlikte tabedilmiştir. (Bak. S. II, 178, G II, 143).

12 — Taşköprülüzade Üsameddin Ahmed b. Mustafa (Ölm. 968/1560), "Miftah as-Saade". Müellifin oğlu Kemaleddin Muhammed (Ölüm. 1032/1622), bu eseri bazı ilâveler yaparak "Mevzuat al-Ulûm" adıyla türkçeye çevirmiştir. (Bak. G II, 425, S II. 633).

13 — Şahabeddin b. Şahabeddin b. Abdulhak (Ölm. 990/1582), “Feth al-Hayy al-Kayyûm bi Şerhi Ravdati 'l-Fuhum”; 300 varak hacminde bir yazma olan bu eser 18 ilimden bahsetmektedir. Müellif bu kitabında Suyutî'nin Nikaye'sini şerhetmiştir⁸⁶. (Bak. G II, 368).

14 — Abdulkadir b. Muhammed al-Huseynî at-Taberî (Ölüm. 1033/1623), “Kitab Uyun al-Mesâil min Ayan ar-Resail”, h. 1316 da Kahirede tabedilmiştir. (Bak. G II, 378, S. II, 509).

15 — Muhammed Emin b. as-Sadreddin aş-Şirvanî (Ölüm. 1036/1626), “al-Fevaid al-Hâkâniye”. Bu eserin 133 varaktan ibaret bir yazma nüshası İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 8600 numarada kayıtlıdır. (Bak. G II, 453, S II, 673).

16 — Kâtip Çelebi (Ölm. 1067/1656), “Keşf az-Zunûn”. (Bak. G II, 428, S II, 636).

Bu eserlerden başka Osmanlılar devrinde tanzimattan sonra yazılmış ilimlerin taksiminden bahseden “Mazbutatu'l-Fünun” ve “Beyanu'l-Unvan” gibi bazı eserler de vardır⁸⁷.

⁸⁶ Biz bu eserin Prof. Muhammed b. Tawit at-Tanjî'nin şahsî kütüphanesinde bulunan bir nüshasından istifade ettik.

⁸⁷ Bu eserler için bak.: Necati Öner, Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1956, S. I-IV; Ankara 1957.

TANZİMATTAN SONRA TÜRKİYEDE İLİM VE MANTIK ANLAYIŞI (devam)*

Dr. NECATİ ÖNER

II

İLİM VE MANTIK ANLAYIŞINDA YENİLİK HAREKETLERİ

Tanzimattan sonraki fikir hayatımızda, birinci bölümde gösterdiğimiz şekilde eskiye bağlı bir ilim ve mantık anlayışı devam ederken (bu durum XX. asrın ilk yıllarına kadar sürmüştür), bu cereyanın yanında yeni bir hareketin başladığı görülür. Bu hareket garp kültürünün tesiri altında eskisinden farklı bir ilim ve mantık anlayışıdır.

Eski ilim anlayışının tatbik yeri medreselerdi. Medreseler, tesiri altında bulunduğu ilmî zihniyete uygun olarak en fazla dinî bilgilere yer veriyordu. Osmanlı İmparatorluğunun islâh gayesiyle açılan yeni maarif müesseselerinde birinciden farklı bir ilim anlayışının hakim olduğu göze çarpar. Bu yenilik Avrupa'da gelişen müsbet ilimlere karşı gösterilen ilgidir. Bu yolda kurulan ilk müesseseler; Hendesehane (1734), Mühendishane-i Bahri Humayun (1773), Mühendishane-i Berrî Humayun (1795)dur. Türkiye'de, Avrupa'da yeni bir ilim anlayışı içinde gelişen müsbet ilimlere karşı ilk kapı bu müesseseler vasıtasıyla açılmıştır.

Tanzimattan sonra maarif sahasında yapılan ıslahatın neticesinde, garp tesirlerinin gittikçe arttığı müşahede edilir. Açılan yeni mekteplerde medreselerden farklı bir zihniyet içinde tedrisat yapıp, müsbet ilimlere daha çok önem veriliyordu. Öğretim sahasında görülen bu faaliyetler, Türkiye'de, garpteki ilmî gelişmelerin tanınmasına yol açtı.

Her ne kadar mekteplerde tatbik edilen öğretimde eskiden farklı bir ilim anlayışı tesiri görülüyorsa da, bu anlayışı sistemleştiren, onun teorisini yapan bir esere tesadüf etmiyoruz. Yalnız çöküntüye giden İmparatorluğu kurtarmak amacıyla, diğer sahalarda olduğu gibi maarif alanında da, Avrupalılaşıma başlamış, öğretim müesseselerinde garp usulünde öğretim yapılmaya çalışılmıştır.

İzlerini maarif müesseselerinde gördüğümüz yeni ilim anlayışının, belirtilip değerlendirilmesi ancak, müsbet ilimlerin Türkiye'ye girmesinden çok sonra yazılan mantık kitaplarıyla olmuştur. Binaenaleyh bu devirde müşahede ettiğimiz yeni ilim anlayışını zikredilen mantık kitaplarının tetkiki neticesinde çıkarabileceğiz. Yeni tarzda yazılan mantık kitapları, memlekette yapılan ilmî faaliyetlerin zorlaması neticesi, yani ilmî bir faaliyetin doğurduğu bir ihtiyacın karşılığı olarak kaleme alınmış olduğunu zannetmemek lazımdır. Bunlar da sırf Avrupa fikir âleminde olup bitenlerden haberdar olmak amacıyla bu alandaki yeni çalışmaların garpten nakledilmesinden ibarettir.

Birinci bölümde izaha çalıştığımız eski tarz mantık ve ilim anlayışı, asırlar boyunca işlendiği için, müesseseleşmiş, adeta kalıplaşmış bütün fikir hayatında müşterek bir anane

* Birinci kısım yıl 1956 cilt V, sayı : I - IV. de çıkmıştır.

halini almıştı. Bu durum, konunun işlenmesini kolaylaştırmış ve bir grup içinde ifadesini mümkün kılmıştı. İzaha çalıştığımız yeni ceryanlar ise farklı bir hususiyet arzeder. Burada çeşitlilik hâkimdir. Çeşitler arasında fikir zincirlemesi pek yoktur. Bu konuda eser veren müellifler, Avrupa'daki çeşitli ceryanları Türk fikir âlemine tanıtmaya çabalamışlardır. Mantıkda, yeni fikirlerin tanıtılmasının başlangıcını *Miftah-ul-Funun*'un yayım tarihi olan 1860 ı kabul edebiliriz.

Başlangıçta asırlardan beri fikir hayatımıza hakim olan eski anlayışla yeni fikirler uzlaştırılmak istenmiş, sonra bu gayret terkedilerek yeni anlayış içinde eserler verilmeye yönelilmiştir.

A — ESKİYLE YENİNİN UZLAŞTIRILMASI :

Bu sahada mütalâa edebileceğimiz eserler; Gallupi'den *Miftah-ul-Funun* adıyla tercüme edilen mantık kitabıyla, Ali Sedad'ın *Mizan-ul-ukul fi'l-Mantık ve'l-usûl ve Lisan-ul Mizan* adlı eserleridir. Türkiye'ye mantık konusunda yeni fikirler ilk defa bu kitaplarla girmiştir. Gerek *Miftah-ul-Funun* mütercimi ve gerek Ali Sedad mantık anlayışında eskiye bağlı olmakla beraber, eski mantıkçılardan farklı olan tarafları, yeni fikirlere eserlerinde yer vermiş bulunmalarıdır. Bu eserlerde, eski ile yeni bir araya getirilmiş, bir nevi uzlaştırıcı bir yol takib edilmiştir. Ali Sedad'ın eserleri, *Miftah-ul-Funun*'dan daha ileri bir durum arzetmektedir.

1 — *Miftah-ul-Funun* :

Bu eser İtalyan mantıkçısı Gallupi'den tercüme edilmiş ve ilk baskısı 1860 da yapılmıştır¹²⁴.

Miftah-ul-Funun yalnız bir tercüme değildir. Mütercim, esere bazı ilaveler yaptığı gibi kitabın sonuna bir de lâhika eklemiştir. Bu bakımdan eserin aslı Gallupi'nin olmakla beraber mütercimin mantık anlayışına göre yeni bir şekil almıştır. Mütercim esere yazdığı önsözde¹²⁵ şöyle söylüyor: “Mekâtibde tedris olunmak için muahharan tab olunan ve gayetle müfid ve muhtasar ve talim ve taallüme pek elverişli bir eser olan kitabın mehaz ittihazı münasip görülerek esasına hâlel gelmeyecek mertebede tadilat ve izahat-ı muktaziyenin icrasiyle beraber uslub-u atıka tevafuk etmeyen ve kitab-ı mütedavile-i arabiyede bulunup da bunda mevcut olmayan şeylerin dahi icabına göre hâmişe tahrir veyahut derun-u metne tastirine itina olundu ve sair müellifin-i ecnebiyyenin tasnifat-ı muteberesinden haylice kitaplar dahi bittetebbu fevaid-i adideye câmi bir lahika tezyili ile noksanı ikmal ve tatmim ve ismine dahi (*Miftah-ul-Funun*) tesmiye ve tevsim kılındı.”

Bu durum karşısında *Miftah-ul-Funun* 'u iki kısımda ele almak lazımdır. Birincisi yapılan ilâvelerle birlikte asıl eser, ikincisi ise mütercim tarafından yazılan ve kitabın sonuna konan lâhika'dır.

¹²⁴ *Miftah-ul-Funun*'un ilk baskısı ile bir de 1872 de matbaa-i âmire'de basılan ikinci baskısını gördük. Her ikisinde de mütercimin adı kaydedilmemiştir. Kitabın müellifinin Gallupi olduğunu da eserin baş tarafında bulunan Subhi Bey'in takrizinden öğreniyoruz. Bu takrizde mütercimden “erbab-ı maariften bir zat-ı maarif semat” diye bahsedilmektedir fakat isim verilmemektedir. M. Ali Ayni, “*Türk Mantıkçıları*”nda eserin mütercimi olarak Ohannes ismini zikrediyor. M. Ali Ayni, bu adı nereden tesbit ettiğini bildirmemiştir ve eserin her iki baskısında da bu ada tesadüf edilmediği için biz bu ismi kullanmayıp her hangi bir yanlışlığa meydan vermemek amacıyla yalnız “mütercim” tabirini kullanmayı uygun bulduk.

¹²⁵ Eserin ikinci baskısında mütercimin önsözü ve takrizler yoktur.

a) Birinci kısımda Aristo mantığı ele alınmıştır. Aristo mantığının bizde nasıl ele alınıp incelendiğini evvelce görmüştük. Bu eserle fikir hayatımıza giren yenilik, kitabın yazılışında takib olunan metotla, son kısmına eklenen “meslek” (metod) bahsidir. Bunun yanında bazı konular da ihmal edilerek zikredilmemiştir.

Eski mantık kitapları tasavvurat ve tasdikat diye ikiye ayrılır. İlkin tasavvurattan olan kavram, tarif, beş tümel sonra da tasdikattan olan önerme ve tasım incelenirdi. Burada terhib edici bir yol takib edilmiştir. Gallupi'nin eserinde ise kendisinin de dediği gibi¹²⁶ tahlil metodu kabul edilmiştir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran onun, bir fikirden başka bir fikir çıkarma yetisine yani “fıkr ü nazar”a sahip olmasıdır¹²⁷; fikir ve nazara tasım da denir¹²⁸. herkes çocukluğundan itibaren zihninde daima tasım yapar¹²⁹. Demekki biz düşünürken daima tasım yaparız. Bu suretle Gallupi düşünmenin esasını tasım olarak kabulediyor. “Tasım tertip etme usulünün hakikatını öğreten ilimdir”¹³⁰ diye tarif ettiği mantık hakkında yazdığı kitaba, klasik tarzdan farklı olarak tasımdan başlıyor; sonra tasımın parçaları olan önerme ve terim'e geçiyor. Yalnız eser tasımla başlayıp terim bahsiyle bitmemektedir. Esere hâkim olan fikir şudur: Bizce esas olan tasımdır. Tasımı bildikten sonra parçaları olan önerme, onun da parçası olan terimi görebiliriz. Tasımın parçalarının çeşitlerini gördükten sonra da bunlara göre değişen tasımların çeşitlerini izah edebiliriz. Burada ilkin tümelden tikele, sonra tikelden tümele doğru bir yol takibediliyor. Fikri daha açık ifade edebilmek için kitap-taki konuların sıralanışını görelim:

Eser, bir mukaddime ve altı makaleden ibarettir. Mukaddimedede insanın diğer varlıklardan farkı, ilim, san'at, felsefesinin tarif ve kısaca izahları yapılır.

Birinci makalede; tasımın tarifi, yapısı, önermenin tarif ve yapısı izah edildikten sonra mantığın tarifi, tasımın parçaları olan tasdiklerin çeşitleri ve bunlara göre kıyas çeşitleri; ikinci makalede önerme ile tarif'in farkı; üçüncü makalede, tasımın yapısı, tasım ve aklyürütme kaideleri; dördüncü makalede, önermelerin nicelik, nitelik, nisbet, ve modalite bakımından çeşitleri, tam tasım ve şartları; beşinci makalede, tasım neveleri, burada tahlil ve terhib evirme ve çelişiklik izah edilmiştir.

Görülüyor ki, geleneksel mantığın konuları başka bir tarzda kaleme alınmış olmasına rağmen bazı bahisler yoktur. Eksik olan bu kısımlardan, tasım şekilleri ve beş sanat denen ispat şekilleri hariç diğerleri mütercim tarafından sırası geldikçe haşiyede izah edilmiş, haşiyede bahsetmediği iki bahis lâhikada ele alınmıştır.

Gallupi'nin izah ettiği mantığın esası, yine Aristo mantığıdır. Aristo mantığı ise bizde çok işlenmiş ve en mükemmel şeklini almıştı. Gallupi'nin eserinde fikir hayatımız için yeni olan mantığı ele alış tarzı ise, bizde bir tesir bırakmamış hatta, eserin mütercimi dahi kitabın sonundaki lâhikada bu metodu takip etmemiştir.

Gallupi'nin eserinde o zamana kadar fikir hayatımızda yeni olan ikinci nokta eserin sonunda metod'a dair kısa bir bahsin bulunuşudur. Burada en umumî şekliyle metod ele alınmış tahlil ve terhibden bahsedilmiştir. Bu tarihten sonra Türkiyede yazılan yeni mantık kitaplarında metod bahsi ilave edilerek daha fazla önem verildiği görülür. Hatta mütercim lâhikada en çok önem verdiği metod bahsini ele almış, eserin aslında olmayan tecrübe metodundan bahsetmiştir.

¹²⁶ *Miftah-ul-Fünun*, s. 104

¹²⁷ Ayn. esr. s. 3

¹²⁸ Ayn. esr. s. 4.

¹²⁹ Ayn. esr. s. 11.

¹³⁰ Ayn. esr. s. 14.

b) Miftah'ul-Fünun'un sonunda mütercim tarafından yazılan lâhika, tercüme edilen eserden daha çok, memleketimiz için yeni fikirleri ihtiva etmektedir. Mütercim bu ilavede, eserin aslında olmayan "tasavvurat çeşitleri", tasdik nevilerine göre önerme çeşitleri ve tasım şekillerini, eski mantık kitaplarında olduğu gibi inceler. Daha sonra çeşitli akılyürütme şekillerinin hususi kaideleri diye ilimlerde metoddan, son fasıl olarak da hata'dan bahseder. İlimlerde metod bahsi eski mantık kitaplarında yoktur, hata bahsine ise eskilerden çok önem verilerek ayrı bir fasılda işlenmiştir.

Yazar metod bahsinin başında ilimler tasnifi yapıyor. İlimler üçe ayrılır:

Ulum-u tabiiye : bunlar, tarihî tabii, ilm-i hikmet-i tabiiye, kimya, ilm-i arazi ve ilm-i heyet.

Ulum-u riyaziye: Hesap, cebir, hendese, cer-u eskal

Ulum-u akliye : Bunlar da ilmî ruh, tarih, ilm-i ilâhî'dir.

Bu ilimler kullanıldıkları metod bakımından iki grupta toplanır: Tabii ilimler ile ilm-i ruh ve tarih müşterek bir metod kullanırlar; bu ilimlerde vak'alar tahkik ve mertebe mertebe tertib ve tevsik olunduktan sonra bunlardan kanunlar ve hükümler çıkarılır. Kullandıkları yollar gözlem (*tetkik-i nazar*), deney (*tecrübe*), sınıflama (*tertib-i meratib*) dir. Umumî hükümlerin tayininde ise anoloji (*mumaselet*), tümevarım (*istikrâ*) varsayım (*faraziyat*) kullanırlar. Ulum-u riyaziye ile ilm-i ilâhîde ise aksiyom (*mütearife*) ve tarifler vardır. Tasım ve "burhan"la bunlardan neticeler çıkarılır¹³¹ Yazar tecrübe metodunun safhalarını ayrı ayrı izah etmiştir. İlerde ele alacağımız metodoloji bahsinde bu fikirlere tekrar temas edeceğimizden bu kısımda fazla tafsilata girmiyeceğiz.

Görülüyor ki *Miftah-ul Fünun*'da eskiyle yeni bir arada zikredilmiştir. Mantıkta eski anlayışın tesiri daha fazla görülür. Mantık konuları eski tarz mantık kitaplarında olduğu gibi ele alınmış ve işlenmiştir. Eskilerden farklı olarak ilimlerde metod bahsi ilâve edilmiştir. Bu kısımda yazarın ilim anlayışını gösteren ilim tasnifi ise eskisinden çok farklıdır. Dinî ve "occulte" bilgiler ilim dışına çıkarıldığı gibi, tıp, siyaset, ahlak gibi daha ziyade ilimlerin tatbikatı olan bilgiler de ilim tasnifinin dışındadır. Aristo'dan berigelen ilimlerin nazari ve ameli ayırımı kabul edilmeyip, daha çok ilimlerin meşgul oldukları sahalara göre bir sınıflama yapılmıştır. Tabiat hadiseleriyle meşgul olanlar bir grup, matematik mefhumlarla uğraşanlar başka bir grup addedilmiştir. İlm-i ruh, tarih, İlm-i ilâhî'yi ulum-u akliye adı altında üçüncü bir grupta toplamasının sebebi pek anlaşılmas. Buna rağmen, eski anlayıştan ileri bir durum arzeden bu tasnif, Türkiye'de yeni ilim anlayışına doğru atılmış büyük bir adımdır.

2 — *Ali Sedad'ın eserleri* :

Ali Sedad (1857-1900), *Mizan-ul-ukul fi'l-mantık ve'l-usûl* (neşri 1885) ve *Lisan-ul mizan* (neşri 1888) diye mantık dair iki eser neşretmiştir. Bunların içinde en önemlisi birincisidir. Sonradan yayınlanan *Lisan-ul mizan*, *Mizan-ul ukul*'un bir nevi hulasası gibidir. Hatta bazı bahislere ikincide yer verilmemiştir. Bu bakımdan, Ali Sedad'ın mantık hakkındaki fikirlerini belirtmek için *Mizan-ül ukul*'u esas olarak alacağız.

Ahmed Cevdet Paşa yazdığı mantık kitabını oğluna ithaf etmiş ve kitaba oğlunun adını vererek "*Miyar-ı Sedad*" demişti. Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedad da babasının bu iltifatına teşekkür mahiyetinde *Mizan -ul-ukul fi'l-mantık ve'l-usûl* adlı eserini neşretti. Ali Sedad bu eseriyle fikir hayatımıza bir yeni kapı açmıştır.

¹³¹ *Miftah-ul-Fünun* s. 148.

Ali Sedad'ın fikir hayatımızdaki önemi, Avrupa'da Renaissance'tan sonra mantık sahasında beliren yeni fikirleri de içine alan bir mantık kitabını Türkiye'de ilk defa neşretmiş olmasıdır. Gerçi ilimimlerde metot, Ali Sedad'dan önce Miftahul Fünunda yer almıştır; fakat Ali Sedat, formel mantıkta hiç bir yeni fikri ihtiva etmeyen Müftahul Fünunu ileri geçerek, metod bahsini daha etraflı bir şekilde izah ettiği gibi, İngiliz mantıkçılarının, Aristo Mantığı üzerine ileri sürdükleri yeni fikirleri ele alıp onların münakaşasını yapmış ve devri için Avrupa'da da yeni olan Bool'un riyazî mantığına da ayrı bir bölüm ayırmıştır. Eserinde çeşitli ceryanlara yer vermiş olmasına rağmen bir nakilci durumunda değildir. Kendi mantık anlayışına göre bunları değerlendirmiş, Aristo mantığının şururlu bir müdafaacısı olmuştur.

Yukarda izah ettiğimiz Miftah-ul Fünunda eskiyle yeni bir araya getirilmişti. Ali Sedad'ın eserlerinde eskiyle yeni daha çok uzlaştırılmağa çalışılmıştır. Mizan-ul Ukul'un mukaddemesinde bu hususu açıkça ifade ediyor. "... bugün fünun ve sanayiın mevki ve merkezi olan Avrupa'da mütedavil bulunan mantığı dahi, mutalâa ve bizim mantıkla tatbik ve mukayese eyledim. Bu yolda istihsal eylediğim malûmatı miyara çektim, halisul ayar olanlarını temyize gayret eyledim". Bu hususu belirttikten sonra Ali Sedad'ın mantık meselelerini nasıl ele aldığını, fikir hayatımıza bu konuda ne gibi yenilikler getirdiğini ve bu yenilikler karşısında durumunu görebiliriz.

Mizan-ul Ukul'un baş tarafında mantığın bir tarihçesi yapılır, mantığın Yunanlılar da ilk tesbiti, islâmlar'daki seyri ve yeniçağda Avrupa'daki durumu izah edilir. Sonra mantık konuları üç kitap ve bir lâhikada incelenir. Birinci ve ikinci kitaplar Aristo mantığına, üçüncü kitap ilimlerde metot bahsine hasrettilmiş, lahikada Boole ve Stanley Jevons'un riyazî mantukları hulasatan anlatılmıştır.

Suri mantık, evvelze gördüğümüz klâsik mantık kitaplarında olduğu gibi belli konular, o kitaplardaki düzen üzerine ve onlardaki şekilde işlenmiştir. Yalnız onlardan farklı olarak, yüklem niceliği meselesiyle tümevarım hakkında Avrupa'da ileri sürülen yeni fikirler belirtilerek bunların münakaşası yapılmıştır.

a — *Yüklem niceliği meselesi :*

Klâsik mantıkta yüklemli önermelerin yalnız konusunun niceliği dikkate alındığından önermeler nicelik bakımından tümel ve tikel diye ikiye ayrılmıştır. XIX. asırda İngiliz mantıkçıları yüklem de niceliği olabileceğini düşündüler. Bu fikri ilk defa 1833 de George Bentham ileri sürdü ve Hamilton geliştirdi.

Bütün insanlar ölümlüdür, derken burada yüklem olan ölümlü'nün niceliği belli değildir. Hamilton'a göre bu hal dilin bir eksikliğinden ileri gelir. Aslında düşüncede yüklem de bir nicelik verilir. Bütün insanlar ölümlüdür demek hakikatte, bütün insanlar bazı ölümlülerdir demektir. Çünkü bunlardan başka ölümlüler de vardır. O halde mantık düşüncede gizli olarak bulunan bu durumu açıkça ifade etmelidir¹³². Bu fikre göre evvelce nicelik bakımından tümel (küllî) ve tikel (cüz'î) diye ikiye ayrılan önermeleri dörde ayırmak lazımdır.

- 1 — Konusu ve yüklemi tümel olan, "*toto-totale*"
- 2 — Konusu tümel yüklemi tikel olan "*toto-partielle*"
- 3 — Konusu tikel yüklemi tümel olan "*parti-totale*"

¹³² Louis Liard, *Logique* s. 62.

4 — Konusu tikel, yüklemi tikel “*parti-partielle*”¹³³.

Önermelerin niteliği de dikkate alındığı zaman eskilerin “*mahsurat-ı erbaa*” dedikleri dört önerme sekize çıkar. Ali Sedad bu sekiz önermeyi misallerle izah ettikten sonra diyor ki: Bu taksime göre her önerme, konu ile yüklem nicelikleri arasındaki bir nisbetten ibaret olup olumlularda bu nisbet eşitlik olduğundan, olumlu önerme bir denklem olmuş olur. Olumsuzlar ise konu ve yüklem bir denkleme vaz’ı mümkün olmadığını ifade ederler. Denklemde taraflar yer değişince nasıl eşitlik bozulmazsa, olumlularda konu ve yüklem her biri bir denklemin birer tarafı olduğundan yüklemi konu, konuyu yüklem yaparak önerme evrildiğinde eşitliğe hanel gelmez ve olumsuzlar dahi konunun tümünden yahut bazısından yüklem tümünü yahut bazısını selbetmekten ibaret olduğundan bunda da herbir tarafın diğer tarafa naklinde beis görmemişlerdir. İşte böylece her önerme doğru olarak (*müsteviyen*) evrileceğinden İngiliz mantıkçıları çelişik evirmeye lüzum görmeyip yalnız doğru evirmeyi nazarı itibare almışlardır¹³⁴.

Her önerme bir denklem olduğundan tasımda şu şekle girmiş olur.

$$\begin{aligned} A &= B \\ B &= C \\ A &= C \end{aligned}$$

Ali Sedad, Hamilton’a göre her önermede, bir denklem gibi konu ile yüklem birbirine eşit olacağı fikrini yukarıda gördüğümüz şekilde anlatırken pek açık değildir. Bilindiği gibi buradaki eşitlik konu ile yüklem kaplamca eşit olmalarındadır. Bu sebeple bu anlayış içinde her önerme basitce evrilebilir¹³⁵. Eski mantık anlayışında bu hal mümkün değildi¹³⁶.

Mantıkçımız XIX. asır İngiliz mantıkçılarının fikirlerini izah ettikten sonra, bu fikirlerle onların Aristo mantığına daha açık ve faideli bir yol açıldığını zannettiklerini zikredip bu kanaate muhalefet ederek, eğer diyor, iyi mütalaa edilirse bu konuda yeni mantıkçıların mugalatada ne kadar ileri gitmiş oldukları ve “*tarik-i tabii*”den ne derece ayrılmış buldukları görülür¹³⁷. Ali Sedad tenkidini şu şekilde yapıyor:

Yeni mantıkçılar yüklemli önermelerden, konu ve yüklem -ikisinin birden-ya mefhumu veya fertleri itibariyle, iki mana çıkacağını beyan eylemişlerdir. Maksat mefhum olduğuna nazaran, mesela insan hayvandır demek hayvan mefhumu insan mefhumunda münderiçtir manasında olduğunu yakıştırmak için önermeyi bu itibara göre hayvan insandadır şekline ve maksat fertleri olması itibariyle de insan fertlerinin hayvan fertlerinden bir kısmı olduğunu ifade için önermeyi insan hayvandır şekline sokmuşlardır. Bu suretle şerhettikleri önermelerden teşkil eyledikleri iki nevi (İnsan fanidedir) (Zeyd insandadır) yahut (İnsan zeyidedir) (Fani de insandadır) misullu tasımlar eşitlik tasımı (kıyası musavat)ı kabilenden bulunduğu onlardan (Zeyd fanidedir) veyahut (Fani zeyidedir) gibi netice almak için, bir kısmın içindeki kısımda

¹³³ Ali Sedad, Hamilton’a göre ifade edilen bu önermeleri sıra ile, *külliyeye külliye, külliye-i cüz’iye, cüz’iye-i külliye, cüz’iye-i cüz’iye terimleriyle* karşılaşmıştır. Daha sonra İsmail Hakkı İzmirli de *felsefe Derslerinde* aynı terimleri kullanır. Halbuki *küllî* daha önce *universal*, *cüz’i* ise *particulier* karşılığı olarak kullanılmıştır. Bunlar da *totale* ve *partielle* den farklıdır. Biz bu karışıklığı ortadan kaldırmak gayesi ile, dilimizde karşılığı bulununcaya kadar, fransızcalarını kullanmayı uygun bulduk.

¹³⁴ Ali Sedad, *Mizan-ul Ukul* s. 89 vd.

¹³⁵ Basit evirmeden bizim mantık kitaplarında bahsedilmez. Basit evirme konu ve yüklem oldukları gibi yer değiştirmesidir.

¹³⁶ Louis Liard, *Logique* s. 64.

¹³⁷ Ali Sedad *Mizan-ul Ukul* s. 91.

bulunan şey o evvelki kısmın içinde de bulunur gibi ecnebi bir öncüle ihtiyaç vardır. İşte yeni mantıkçıların iktirani tasımı dahi bu tekâlûfata sokmağa çalışmaları tabiattan uzak olduğu gibi (Zeyid fanidir) önermesinden (Zeyid fanidedir) yahut (Faniyi havidir) yolunda manalar çıkarmak dahi “tab’a mugayir” olup bunlar da taksim kabilindedir.¹³⁸

Ayrıca Hamilton’un önermelerine dayanılarak yapılan eşitlik tasımında modların çoğaltılmasıyla fikri birçok karışık yollarda dolandırmak da beyhudedir¹³⁹.

İkinci bir itiraz da evirmeye aittir. Mesela diyor, H B. den büyüktür önermesinin doğru evirmesi yapılamaz. Bu da gösteriyorki İngiliz mantıkçılarının doğru evirmeden başka evirmeleri dikkat nazarına almamaları yolsuzluktur¹⁴⁰.

b) *Tümevarım üzerine :*

Ali Sedad bu konuda da eskiye sadık kalarak, tümevarımı eksik ve tam diye ikiye ayırıp mutlaa ediyor. Sonra bu konuda Stuart Mill ve Herbert Spencer’in fikirlerine kısaca temasederek, bunlara itiraz ediyor. Ali Sedad’ın bu itirazı, tümevarım hakkında İngiliz mantıkçıların kanaatlerinden fikir hayatımızı ilk defa haberdar etme hizmetini küçültmez.

Tümevarım hakkındaki yeni fikirleri şu şekilde izah ediyor: “Mill ve Spencer’e göre tümevarım tasımdan önemli ve analoji de tümevarımdan öncedir”¹⁴¹. Çünkü tasımın öncülleri bir küllinin fertleri hakkında hükümdür. Bu hüküm ise o küllinin fertlerinin incelenmesinden sonra verilir. Mesela, insanın hiçbir bilgisi bulunmadığı bir halde elini ateşe dokundurduğunda elinin yandığını hissedip, bu durumu ve ateşin vasıflarını zihninde muhafaza eder. Aynı vasıfları başka bir yerde müşahede edince, analoji yoluyla bunun da yakıcı olduğuna hükmeder; sonra insan bu hükmü umumileştirerek (her ateş yakıcıdır) hükmünü verir. İşte bu külli hükmü insan tümevarım yoluyla elde eder¹⁴².

Yeni mantıkçıların tümevarım hakkındaki fikirlerinin en önemlisinin bu olduğunu, bununla eskilerin tasıma verdikleri önemi selb etmek istediklerini; mademki temelde tümevarım vardır o halde asıl olan, tümevarımı nazarı mütalaaya almaktır. Tasım kendi kendine bir şeyi keşf ve isbata medar olmaz, dediklerini belirtip bu iddiaya şu cevabı veriyor: “halbuki delillerin maddeleri onların dediği gibi istikra tariki ile bilinmek lazım gelse bile bundan kıyasın hizmetine hanel gelmez. Yine kıyas mukaddemata göre neticesini verir. Lakin istikrada, istilzam tam bulunmadığından her zaman mukaddematına göre netice veremez. İşte indel mutekaddimin kıyasın kıymeti ve ehemmiyeti bundan ileri gelir”¹⁴³.

Ali Sedad tasımın temelinde tümevarımın bulunduğu fikrini ileri sürenlerin, analoji ve tümevarımla sezgi (*hads*) ve gizli tasım (*kıyas-ı hafî*) birbirine karıştırdıkları kanaatindedir. Buna göre tasımın temelinde sezgi ve gizli tasım vardır. Tasımın öncüllerinin tesbiti bunlarla olur. Eski mantıkçıların fikri bu yoldadır. İngiliz mantıkçıların (her ateş yakıcıdır) hükmünü vermek için kullandıkları eksik tümevarımda tabii ahvalin düzenine dayanırlar. Aristo mantığına bağlı mantıkçıların sezgi ve gizli tasım fikri, bu fikirden daha umumi ve daha şumullü olmakla tercih edilmesi lazımdır¹⁴³. diyor.

¹³⁸ Ali Sedad, *Mizan-ul Ukul* s. 92.

¹³⁹ Ayn. esr. s. 94.

¹⁴⁰ Ayn. esr. s. 99.

¹⁴¹ ayn. esr. s. 90

¹⁴² ayn. esr. s. 100.

¹⁴³ ayn. esr. s. 101.

Tasımın öncülerinin gizli tasımla nasıl elde edildiğini açıklamıyor. Fakat sezgiden ne anladığını biliyoruz. Önergeler bahsinde sezgiden bahseder. İngiliz mantıkçıların, tümevarımda, tabii ahvalin düzenine olan inanca dayanmış olmalarını kabul etmiyor ama, bu fikir yerine ileri sürdüğü sezgide de kendisi tabii düzen inancına dayanır. “Aklın hads denen bir hali vardır. Bir nev’in bir veya birkaç ferdinde müşahede eylediği bu hükmün, o nev’in sair fertlerinde de bulunacağına bununla hükmeder ve cüz’î malumattan küllî malumatı bu suretle elde eder”.

“Hads fikre mukabil olup zihnin sureti intikalinden ibaret bir melekesidir. Bu meleke insanın doğduğu zamandan itibaren icra-i tesirden hâli kalmayıp hususi kanunlar hükmü altında, muntazam bir surette cereyan eden harici hadiselerin intizamına itimat etmesi üzerine hasıl olur”¹⁴⁴.

Görülüyorki Ali Sedad tasımın temelinde tümevarımın bulunduğunu fikrini çürütemiyor. Bu fikre itiraz edişi, onun, Aristo mantığına olan bağlılığının fazla oluşundan ileri gelse gerektir.

Ali Sedad’ın bu itirazları, kendisinin mantığın gelişmesine karşı topyekun cephe aldığı ifade etmez. O, tasımın kötü kullanıldığından şikayetçidir. Bu sahada Bacon ve Descartes’in kıymetlerini takdir eder. Bacon ve Descartes’in hücumlarının Aristo Mantığına değil de onun bozulmuş şekline olabileceği kanaatindedir. “Mantık bir âlet-i kanuniye olup fikrin sahit ve fâsîdini tefrik ve temyize ve malumattan meçhulata tevessüle hizmet eyler ise de daima neticenin sıhhati mebadi ve malumat-ı evveliyenin sıhhatine mevkuf olduğundan bunlarda cüz’î bir hata vaki olsa kıyasat-ı müteselsile ile ol hata gittikçe büyüyerek sırf hatadan ibaret bir meslek ortaya getirilebilir. Bunun için tatbikatı mantikiyede teşkil-i mukaddemat hususunda pek ziyade dikkat lazımdır. Halbuki bir aralık bu yoldaki müsamahat ile tatbikatı mantikiyede hatalar gittikçe ilerleyip bazı mebadi-i metafizikiye üzerine mebnî olan netayic-i garibe teza-yüt eylemiş idi. Ve artık mahsusatdan bile kıyasen bahsolunup harice müracaata lüzum görülmezdi. Evham ve hayalata vücut verilip ulum ve fûnun terakkiden kaldı. İşte bu hal-i ataletin bertaraf olması Bacon ve Descartes’in ikazı ile olabildi”¹⁴⁵.

Bacon’un bu sahadaki çalışmalarının pek mubalağa edildiğini, Bacon’ın tasımı reddetmesinin yersiz olduğunu, tümevarımdan Aristo bahsettiği için bunu da Bacon’ın keşfetmediğini, hatta ondan habersiz olarak bazı düşünürlerin aynı metodun ihyasına çalıştıklarını belirtip, yalnız *Novum Organum*’un mantık tatbikatını kötüye kullananları ikaz etmesi bakımından öneminin inkâr edilemeyeceğini kaydediyor. Bacon hakkında, Barthélemy St. Hilaire’in fikrine uyarak şöyle bir hüküm veriyor: “Bacon ise felsefe âleminde yeni bir şey göstermediği halde pek çok şeyler keşfettiğini söyleyip kendisinden evvel ilmin terakkisine hizmet eden meşhur düşünürlerle itiraz eylemek yolunda dirliksizlik gösterdiği halde, mantığı kötüye kullananları ikaz etmiş olduğu için olsun, Lortlar Kamarasından ihraç olunduğu gibi filozoflar kafilesinden ihrac olunmayıp şöhreti, marifetine galip bir hakîm olarak ibka olundu”¹⁴⁶.

Descartes’in çalışmalarını daha üstün görerek; Descartes ise mantığın esas kaidelerine tariz etmeden o zamana kadar ilimlerde tamamiyle tatbik olunmayıp perakende kalmış olan usulü toplayıp tanzim ve mükemmel bir surette izah ve tefhim etmekle ilmin terakkisine yeni bir yol açtı.¹⁴⁷, diyor.

¹⁴⁴ Ali Sedad *Mizan-ul Ukul* s. 65 vd.

¹⁴⁵ ayn. esr. s. 6 vd.

¹⁴⁶ ayn. esr. 11

¹⁴⁷ ayn. esr. s. 8.

Ali Sedad, Aristo mantığının esasına yapılan itirazları kabul etmez. Bunun yanında mantığa metot bahsinin ilâvesini takdirle karşılar. Metod meselelerinin islâm düşüncesinde yeni olmadığını, asırlarca evvel şer'i ilimlerde usule dair islâm mütefekkirlerinin eserler verdiğini, fakat her ilmi ilgilendiren usulün toplanmasıyla mantığa ilavesinin XVI. asırdan itibaren ilk defa Avrupada yapıldığını beyanla diyor ki: "Avrupa hükümetinin bu babda göstermiş oldukları terakki şayanı takdir olup, bizde de metodu mantığa ilave olunmasının zamanı gelmiştir"¹⁴⁸.

Eserinde yer verdiği riyazi mantığı, önsözde önemli bir terakki addediyorsa da eserin sonunda bu yolu pek faydalı görmeyip bir nevi külfet addediyor. "Gerek Boole'un ve gerek Stanley Jevons'un usulleri Hamilton'un eserine gitmekten, yani mahmulün tayini kemmiyeti ile külliye mantıkiye bir mecmuu cebri gibi nazar eylemekten ileri gelme bir tekellüfattan ibaret olup bu misûllu tekellüfat ile kıyas-ı musavat hakkında meleke ve mümâresenin tezayüdü hususunda istifade olunabilir olsa bile bununla Aristo mantığının tecdid olunmuş olduğu iddiasında bulunmak batıl bir zandır"¹⁴⁹.

Evvelce de işaret ettiğimiz gibi Ali Sedad Aristo mantığına sıkıdan sıkıya bağlıdır. Gerek İslâm âleminde gerek Avrupada, Aristo mantığında yapılan tadilatı hiç mertebesinde görüp¹⁵⁰ Aristo mantığının hiçbir zaman eskimiyeceği ilimler durmadan ilerlediği için mantıktaki terakkinin yalnız ilimlerde metot bölümünde bahiskonusu olacağı kanaatindedir¹⁵¹.

Ali Sedad'ın, riyazi mantık ve metot bahsinde fikir hayatımıza getirdiği yeniliklere daha sonraki bahislerde temas edeceğimizden şimdilik bu kadarla yetineceğiz.

Ali Sedad'ın ilim telakkisinde de eski ile yeni arasında, bu iki anlayışı uzlaştırma gayretinde olduğu seziliyor. Gerçi, her iki eserin de de bu hususta bir açıklık yoktur, yani terim anlamında ilmin açık bir tarifini ve bir ilim tasnifi vermiyor. Fakat mantık kitaplarının "usul" bölümünde, ele aldığı meselelerde onun ilimden ne anladığı çıkarılabilir.

Ali Sedad'da eskilerin en geniş mânasında aldıkları ilim anlayışı terk edilmiştir. Her bilgi kolunun ilim telakki edilemeyeceği, bir bilgi kolunun ilim olabilmesi için bazı kayıtlarla kayıtlı bulunması gerektiği fikrinin mevcut oluşu şu ifadesinden anlaşılacaktır: "Alelumum ilimlerde iki matlup olup biri ilimlerin kanunlarının ve külli kaidelerinin tayin ve isbatı, diğeri ise o kanunlardan mesaili fer'iyyenin istihracıdır. Kaideler ve kanunlar her ilmin mevzuu ve gayesine göre çeşitli tariklerle istihsal olunmuştur. Mesaili fer'iyyenin istihracında tarik ise kıyastır"¹⁵².

Bu fikre göre, demek ilmin bir konusu, bir gayesi, kanunları, külli kaideleri ve metodu vardır. Bu şekilde ilmin bir nevi sınırı çiziliyor. Böyle bir sınırlanmış fikir hayatımızda atılmış ileri bir adım sayılır. Eski anlayış içinde yazılan kitaplarda bu sınır daha genişti. Orada yalnız konu ve gaye nazari itibare alınıyordu¹⁵³. Ali Sedad bu şartlar içinde ilim telakki ettiği bilgi kollarının metodlarından bahseder. Bu konuda "Ulumu riyaziye", "ulumu tab'îye", "ulumu tarihiye", "ulumu şer'iyye" ve "ulumu lisaniye" den bahseder. Bunlar arasında en fazla riyazi ilimlerle tabii ilimlere yer verir. Dini bilgileri ilim telakkî etmesi onun eski anlayıştan tamamen ayrılmadığını fakat ilmin sınırını daraltması bu arada müsbet ilimleri ön plana almış olmasıyla da eskiden daha ileri bir durumda olduğunu gösterir.

¹⁴⁸ Ali Sedad, *Mizan-ul Ükul* s. 264.

¹⁴⁹ ayn. esr. s. 240.

¹⁵⁰ ayn. esr. s. 9.

¹⁵¹ ayn. esr. s. 251.

¹⁵² ayn. esr. s. 108.

¹⁵³ Bk. I. kısım s. 109.

B — MESELELERİN AVRUPAİ TARZDA ELE ALINIŞI:

Ali Sedad'dan sonra, garp fikir hayatının tesiri ile Türkiyede neşredilmiş olan mantık eserlerinde eski anlayışın tamamen terk edildiği görülür. Yazılan mantık kitapları yeni bir zihniyet içinde ele alınır ve Avrupada mevcut çeşitli mantık cereyanları tesirlerini Türkiyede de gösterir.

Renaissance'tan sonra, Avrupada, mantığın bir bölümü haline gelen ilimlerde metod meselesi, *Miftah-ul Fünun*'la fikir hayatımıza girmiş daha sonra yazılan mantık kitaplarında, Avrupada olduğu gibi bizde de, mantık, suri ve tatbiki diye ikiye ayrılmış, ikincide ilimlerde metod meseleleri incelenmiştir. Yeni çağ felsefesinde bazı yeni metafizik mantıklar da meydana çıkmış, gerek bu mantıkların, gerek Bool'la başlayan riyazi mantığın ve bunun gelişmesinden doğan lojistiğin memleketimizde tanıtıldığı, bazılarının taraftar bulduğu görülür. Bu arada mantığın menşei hakkında Avrupada beliren cereyanların da memleketimizde tesirlerine rastlanmaktadır.

İmdi bu kısımda yukarıda adlarını zikrettiğimiz çeşitli cereyanların Türkiyedeki akislerinden bahsedeceğiz. Bunun için sıra ile, yeni mantık kitaplarında Aristo mantığının nasıl ele alındığını, riyazi mantık ve lojistiğin, ilimlerde metod meseleleri ve bunlara bağlı ilim anlayışını, son olarakta mantığın menşei meselesini ele alacağız.

1—YENİ MANTIK KİTAPLARINDA ARİSTO MANTIĞININ ELE ALINIŞI

Yeni tarzda yazılan mantık kitaplarında Aristo mantığına pek az yer verilmiş, daha çok ilimlerde metod bahsi ele alınmıştır. Zaten bizde yazılan mantık kitapları, bir ilmi araştırma kaygısıyla değil, ders kitabı olarak yazıldıkları için, evvelce de belirttiğimiz gibi daha çok pedagojik gayeler ön plâna alınmıştır. Yeni tarzda yazılan mantık kitapları da Avrupa'da bu konuda yapılan neşriyat örnek alınarak eskilerden farklı bir zihniyet içinde kaleme alınmış ders kitaplarıdır. Bunlar arasında, liseler için: M. Fazıl'ın *İlm-i Mantık* (1911), Reşat Nuri'nin *İlm-i Mantık* (E. Boirac dan tercüme 1914), Ağaoglu Tezer'in *Sûri ve Tatbiki Mantık* (1928), Hasan Âli Yücel'in *Mantık* (1938), Hatemi Seniğ Sarp'ın *Mantık* (1952); Üniversite için: İsmail Hakkı İzmirli'nin *Felsefe Dersleri* (1914), Ahmet Naim'in *İlm-i Mantık* (Rabier den tercüme taş basması 1919), Hilmi Ziya Ülken'in *Mantık Tarihi* (1942) ve Von Aster'in *Bilgi Teorisi ve Mantık* (1945) adlı eserleri neşredilmiştir.

Liseler için gerek yazılan ve gerekse tercüme edilen kitaplarda Aristo mantığına pek az yer verilmiştir. Bunlarda terim, önerme ve tasım konuları hülâsa olarak izah edilmiştir. Üniversite için yazılmış veya tercüme edilmiş esarlere gelince: Ahmet Nâim'in Rabier'den tercüme ettiği ve taş basması olarak İstanbul Darulfünunu Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesinin neşrettiği *İlm-i Mantık* eksiktir. 382 sahife olan Rabier'in mantık kitabının ilk 24 sahifesinin tercümesidir. Burada ancak mantığın konusu, taksimi, işlem ve kaplam izah edilmiştir. Bu bakımdan fikir hayatımıza bu eksik tercüme ile yeni bir şey gelmemiştir.

İsmail Hakkı İzmirli'nin *Felsefe Dersleri* tamamıyla Aristo mantığının işlenmesine hasredilmiştir. 1889 da "*Miyar-ul Ulum*" adı ile neşrettiği mantık kitabının geleneğe bağlı olarak eski anlayış içerisinde kaleme alan İzmirli, 1914 de neşrettiği *Felsefe Derslerini* bundan farklı bir zihniyet içinde, garp kaynaklarından istifade ederek Avrupa tarzında yazmıştır. Bazı bahislerde İslâm mantıkçılarının fikrine de temas etmiş, İslâm mantıkçılarıyla Avrupa mantıkçılarının kısaca mukayesesine de giriş-

miştir. Eserin tümü nazarı itibare alınınca, İzmirli'nin, bu eseri ile eski anlayışı terketmiş ve Avrupa mantıkçılarının mantık meselelerini ele alış tarzlarını benimsemiş olduğu görülür. Eski tarzda yazılmış mantıkları incelerken belirttiğimiz gibi burada da İsmail Hakkı İzmirli'nin kendine has yeni bir fikri yoktur. Eski eserinde kaynak göstermemiştir; bunda farklı olarak fikirleri kimlerden aldığını zikrediyor. Bu eserinde en çok Paul Janet, Rabier, Boirac gibi Avrupa mantıkçılarından istifade etmiş ve Felsefe Dersleri'yle, mantık meselelerinin Avrupada nasıl ele alındığının güzel bir örneğini vermiştir.

Şimdi, mantık meselelerinin Felsefe Dersleri'nde nasıl ele alındığını, eski tarzda yazılmış mantık kitaplarından farkını ve fikir hayatımıza getirdiği yenilikleri gözden geçirelim:

Klasik mantığın konuları üç bölüme ayrılır: Tasavvurlar (*concepts ou idées*), tasdikler (*jugements*), akılıyürütmeler (*raisonnemens*)

a) Tasavvurlar: Bu bölümde kavram ve terimlerin çeşitleri, on kategori, kavram münasebetleri, beş tümel ve tarif ele alınır. Eski mantık kitaplarında da tasavvurat kısmında aynı konular ele alınır. Bu bölümdeki farklılık, eski mantık kitaplarında çok önem verilen delâlet (*signifacation*) bahsi burada yoktur. İkinci farklılık kavram ve terimlerin çeşitlenmesidir.

Felsefe Dersleri'nde kavramlar ve terimler şöyle çeşitlenir:

Kavram ya 1 - "tasavvur-u ayan" (*les idées des choses*), ya "tasavvur-u araz" (*Les idées des modes*) 2 — Ya basit ya bileşik, 3 — Ya şahsî ya tikel ya tümel, 4 — Ya belirli ya belirsiz 5 — Ya doğru ya yanlış olur.

Terimler ise 1 — ya müspet ya menfi 2 — Ya tekil ya bileşik 3— Ya şahsi ya tikel ya tümel 4 — Ya somut ya soyut olurlar¹⁵⁴.

Eski mantık kitaplarında kavram ve terimler bu şekilde ayrılmamıştır. Kavramlar, tümel-tikel, ilintili-özünlü diye ele alınıp¹⁵⁵ terimler ayrıca mütalea edilmez; asıl olan kavram incelenir. Bu da mantığa bir giriş mahiyetindedir. Bazan *Miyar-ı Sedad* da olduğu gibi kavram mukaddimedede incelenir. Mantığın birinci kısmını teşkileden tasavvuratın başlangıcı beş tümeldir. Bizde ilk defa terimlerin ayrı olarak ele alınması M. Fazıl'ın *İlm-i Mantık*'i ile başlar¹⁵⁶.

b) Tasdikler: Bu bahiste yalnız önermeler incelenir. Önermeler nicelik bakımından tümel-tikel, nitelik bakımından olumlu-olumsuz, modalite bakımından "mümküne-amme" (*problématique*)- "mutlaka-i amme (*assértorique*)- "zaruret-i mutlaka" (*apodictique*) olarak çeşitlenir. Ayrıca önermeler, basit ve bileşik, "muhtelite" ve "gayri muhtelite" olarak da ayrılır. Evvelce gördüğümüz klasik mantık kitaplarında önermeler bundan farklı bir şekilde ele alınmıştır¹⁵⁷.

Eski mantık kitaplarında önermelerin basit ve bileşik ayırımı yoktur. Bunun yerine yüklemli ve şartlı diye bir ayırma vardır. Bileşik önermelerin bir kısmı, şartlı önermeler olarak incelenmiştir. Felsefe Derslerin de, bileşik önermeler şu şekilde ayrılır:

Bileşik önermeler ilkin lafız bakımından (*bihasebi'l-elfaz*) ve mâna bakımından (*bihaseb'il-mâna*) olmak üzere ikiye ayrılır.

¹⁵⁴ İsmail Hakkı (İzmirli), *Felsefe Dersleri* s. 72 vd.

¹⁵⁵ Bk. Birinci kısım s. 141

¹⁵⁶ M. Fazıl *İlm-i Mantık* s. 53 vd.

¹⁵⁷ Bk. I. Kısım s. 119 vdd.

Lafız bakımından : 1 — “Atfi” (*copulative*) önerme 2 — Ayrık (*disjonctive*) önerme 3 — Şartlı (*conditionnelle*) veya varsayımlı (*hipothétique*) 4 — Nedensel (*causale*) önerme 5 — Bağıntılı (*relative*) önerme 7 — “Müstedrik” (*discretive*) önerme dir.

Mânâ bakımından : 1 — “Mahsur” (*exclusivive*) 2 — İstisnai” (*exceptive*) 3 — Mukayeseli (*comparative*) önerme dir¹⁵⁸.

Bileşik önermelerden bizde ilk defa İsmail Hakkı İzmirli bahsetmiş, ondan sonra başka bir yerde önermelerin bu ayırımına temas edilmemiştir.

c) Akıl yürütmeler (*raisonnements*): Mantiğin bu son kısmında zıtlık, evirme, tasım ve burhan’dan bahsedilir. İki türlü akıl yürütme kabul ediyor: Tümevarım ve sonuç çıkarma. Analoginin müstakil bir akıl yürütme şekli olmadığını, bunda hem tümevarım hem de sonuç çıkarmanın bulunduğunu söyleyip, analogiyi üçüncü bir akıl yürütme şekli olarak kabul etmiyor¹⁵⁹. Tümevarımı, eskilerden farklı olarak birisi cahilin yaptığı tümevarımdır ki metodu yoktur; diğeri âlimin yaptığı tümevarımdır ki metodludur, diye ikiye ayırıyor. Tümevarım üzerinde fazla durmayıp sonuç çıkarmaya geçiyor, bu bölümde akilyürütme (*istidlal*) namı altında “*talil*” veya daha umumî olarak çıkarsama (*inference*) dan bahsedilecektir.¹⁶⁰ deyip, çıkarsamayı vasitasız ve vasıtalı olarak ikiye bölüyor. Vasitasız çıkarsamada zıtlık ve evirmeyi, vasıtalı çıkarsamada tasım’ı ele alıyor ve asıl sonuç çıkarmanın vasıtalı çıkarsama olduğunu söylüyor. Tasım’ı, “*iktiranî*” ve “*istisnai*” olarak ikiye ayırıp tasım şekillerini, modlarını düzensiz tasımları izah edip burhan (*démonstration*) a geçiyor. Burhanı tarif edip çeşitlerini anlatıyor. Burhanın çeşitleri olarak “*Burhan-ı müstakim*” ve “*gayr-ı müstakim*” ile “*burhan-ı innî*” ve “*bürhan-ı limmî*”yi gösteriyor. Son kısımda İslâm mantıkçalarına göre ispat ve ispat şekillerini hulasa olarak zikrediyor.

Görülüyor ki, Avrupa tarzında yazılmış bu mantık kitabında, mühim bir yenilik yoktur. Ele alınan meseleler eski mantık kitaplarında daha etraflı şekilde izah edilmiştir. Hatta, delâlet, modal tasımlar, apaçıklık gibi bahisler bu kitapta yer bile alamamıştır. Zaten aslını Aristo’nun mantığı teşkil eden geleneksel mantık en iyi şekilde İslâm mantıkçıları tarafından işlenmiştir.

Felsefe derslerinin önemli olan kısmı eserin sonunda bulunan lahikadır. Burada, Avrupa’da Renaissance’tan sonra Aristo mantığında yapılmak istenen yeniliklere temas edilir. Mamafî İzmirli’nin bu bahiste anlattıkları bizde yeni değildir; evvelce Ali Sedad tarafından ele alınmıştır. Fakat bu iki mantıkçımızın meseleleri ele alış tarzları farklıdır. İzmirli, Hamilton’un yüklem niceliği meselesini izah edip bunun münakaşasını yapar. Bool’un Riyazî mantığına kısaca temas ederek tasım’a Descartes ve St. Mill’in yapmış olduğu itirazları ve bunlara verilen cevapları nakleder.

İsmail Hakkı İzmirli, Hamilton’a, St. Mill’in yaptığı şu itirazı naklediyor: Bir tasdikde yüklemi daima işlem bakımından düşünürüz, kaplam bakımından değil. Meselâ, (sığırlar geviş getirir) önermesinde, ben geviş getirmek mefhumunu düşünürüm; sığırın cüz’ü olduğu cins veya sınıfı düşünmem. İzmirli, Mill’in bu mütalaasını kabul etmiyor. Hükümde kaplamın da nazarı itibara alınabileceğini, sınıfın da düşünüldüğünü söyleyip, meselâ diyor, (sincaplar kemiricidir) dediğimiz zaman hayvanın ait olduğu sınıfın alameti farikası olan sığırda tercihan, bu sınıfı düşünürüz, fakat sınıfı düşünmeyiz¹⁶¹. Yüklem niceliği meselesi, yüklem kaplam bakımından ele alın-

¹⁵⁸ İsmail Hakkı (İzmirli) *Felsefe Dersleri* s. 144.

¹⁵⁹ ayn. esr. s. 154

¹⁶⁰ ayn. esr. s. 160.

¹⁶¹ ayn. esr. s. 278.

ması neticesinde doğar, İzmirli yukarıdaki mütalaası ile, bir önermede yüklem niceliğini dikkata almanın doğru olduğu kanaatindedir. Bu konuda Ali Sedad'dan ayrılıyor. Evvelce gördüğümüz gibi Hamilton'un çalışmalarından fikir hayatımızı ilk defa haberdar eden Ali Sedad, bu fikre şiddetle itiraz etmişti. İzmirli, doğru bir kanaatle, yüklem niceliği fikrinin, Hamilton tarafından ilk defa ele alınmış olmadığını, eski mantıkta, bu hususun, evvelce bilindiğini söylüyor¹⁶².

İsmail Hakkı İzmirli, Boole'un riyazi mantığına da temasla, bu vesile ile Aristo mantığının bir eksikliğini belirtiyor. Diyorki, ötedenberi devam edegelen mantık, önermelerden bahsederken, içirme (*nisb-i İka*) ile yani olmak yahut imek fiilinin delâlet ettiği tasavvurlar arasındaki nisbetlerden, yalnız yüklem konuya olan nisbeti ile meşgul oluyor. Fakat bu nisbetten başka cari olan "*mevsulat*" (*relatifs*)ın, "*adavat-ı evzaiye*" (*prépositions*) nin, "*adavat-i âtife*" (*conjoctions*)nın delâlet ettiği ayrı nisbetler de vardır. Eğer mantık bütün doğru fikirlerimizin ifadesi için küllî bir alet kılınmak istenirse, bu nisbetleri de nazarı itibara almak lazımdır¹⁶³. Eski mantıkta olan bu eksikliği gidermek için Boole'un yeni bir usul bulduğunu belirtip kısaca Boole sistemine temas ederek "İngilterede mantıkıyın yeni bir mezhep olmak üzere ibdal mebdci üzerine bir mantık riyazi tesisine gayret ediyorlar"¹⁶⁴ diyor. Ali Sedad riyazi mantığa, eserinde fazla yer vermiş, onun esas prensiplerini anlatmağa çalışmış, fakat bu hareketi boş bir gayret olarak vasıflandırmıştır. İzmirli, kısaca temas ettiği yeni mantık hakkında bir hüküm vermiyor, Fakat onu izah ediş tarzından, geleneksel mantığın, eksikliğini sezdiği, yeni mantığa karşı menfi bir tavır almadığı anlaşılmaktadır.

İzmirli, lâhikada, bir de tasıma Descartes ve St. Mill tarafından yapılan itirazlara temas ediyor. Descartes'ın, Tasımın yeni bir şey keşfetmediği, onun bir tahlilden ibaret olduğu fikriyle¹⁶⁵; St. Mill'in, tasımda, neticeyi isbata yarıyan büyük önerme haddizatında neticeyi içinde bulundurduğundan onun kadar gayri yakini olduğu, binaenaleyh bu bakımdan tasımı bir savı kanıtsama (*pétition de principe*) olarak kabul etmek gerektiği¹⁶⁶ fikrini izah ederek, tasıma yapılan bu itirazları kabul etmiyor.

Tasımın yeni bir şey keşfetmediği iddiasını şöyle cevaplandırıyor: Küçük terim ve orta terim ilkin büyük önermenin kaplamında yoktur. Ve yine ilkin büyük terim ve orta terim, küçük terimin içleminde de yoktur. Fakat küçük terimin orta terime ve orta terimin büyük terime lüzumu teslim edilirse, nefis yeni bir lüzum keşfetmiş olur ki, bu da her iki öncülden çıkarılan neticede, küçük terimle büyük terim arasında ki lüzumdur¹⁶⁷. Bu ifadeye göre küçük terimle büyük terim arasındaki bağ öncüllerde mevcut değildir; bunu neticede elde ederiz, ol halde, tasım bize yeni bir şey keşfetmiş olur.

Tasımda, büyük önermenin neticeyi ihtiva ettiği fikrine de şöyle cevap veriyor: Neticenin konusu yeni bir terimdir. Tamamiyle büyük önermeye yabancıdır. O halde tasım bir savı kanıtsama değildir¹⁶⁸.

İsmail Hakkı İzmirli tasıma Descartes ve Mill tarafından yapılan itirazları kabul etmiyorsa da, bu itirazların tamamen haksız oldukları kanaatinde de değildir. Bu

¹⁶² İsmail Hakkı (İzmirli) *Felsefe Dersleri* s. 270.

¹⁶³ ayn. esr. s. 282.

¹⁶⁴ ayn. esr. s. 284.

¹⁶⁵ ayn. esr. s. 293.

¹⁶⁶ ayn. esr. s. 294 vd.

¹⁶⁷ ayn. esr. s. 294.

¹⁶⁸ Ayn. esr. S. 297

itirazlar kabul edilse bile diyor, tasımın keşif, delil getirme (*ihhticac*) ve izahtan ibaret üç vazfiesinden üçüncüyü yani izah vazifesini çürütmez¹⁶⁹. Gerek bu ifade gerek yukarda belirttiğimiz yüklem niceliği meselesi ve riyazi mantık hakkındaki fikirleri, geleneksel mantıkta, Avrupada yapılmak istenen yenilikleri, Ali Sedad gibi küçük görmez. Hatta açıkca söylemiyorsa da, meseleleri ifade ediş tarzı, kendisinin bu yeni hareketlere taraftar olduğu kanaatını telkinediyor.

1935-1948 yılları arasında İstanbul Üniversitesinde hocalık yapan, Alman felsefe tarihçisi Von Aster, mantığı memleketimizde yeni bir tarzda okuttu. Von Aster'in bu dersleri Macit Gökberk tarafından tercüme edilerek *Bilgi Teorisi ve Mantık* adıyla 1945 de neşredilmiştir. Bu eserde mantık meseleleri bilgi teorisi içinde incelenir. Aslen bir mantıkcı olmayan Aster'in, Kant geleneğine uyarak mantığı bilgi teorisi içinde mutalaa etmesi, mantığın mustakil bir bilgi kolu olmadığı kanaatında bulunmasından ilerigelse gerektir. Von Aster'in tanıttığı çığırı ondan sonra bizde takibeden olmamıştır.

2 — METAFİZİK MANTIKLARIN TANITILMASI

Yeniçağda, müsbet ilimler ve matematikte görülen ilerlemelerle Bacon'la başlayan Aristo mantığına karşı itirazlar, zihinleri yeni mantık çalışmalarına sevketti. Asırlarca fikir âleminde rakipsiz kalan Aristo mantığının yanında yeni mantık cereyanları doğmaya başladı. Bu hareketlerden Türk fikir hayatının, *Miftah-ul Fünun* la haberdar olmaya başladığını, Ali Sedad ve İsmail Hakkı İzmirli ile bu tanıma sahasının genişlediğini gördük. Avrupada Renaissance'dan sonra mantık sahasında beliren yeni fikirler, Aristoya yapılan itirazlar, metot meseleleri, ve Boole'la başlayan riyazi mantıktan ibaret değildir. Lojistik hakkında ilk bilgiler memleketimize, ilerde göreceğimiz gibi Salih Zeki'nin H. Poincaré tercümeleriyle girmeye başlamıştır. Bunlar dışında kalan mantığa ait birçok yeni fikirler Prof. Hilmi Ziya Ülken'in 1942 de neşrettiği *Mantık Tarihi* ile memleketimizde tanıtılmıştır. Başlangıçtan son zamanlara kadar gerek şark ve gerek garpta çeşitli mantık anlayışlarını ihtiva eden eserin şimdilik yalnız bu bölümü ilgilendiren ve evvelce bizde bahsedilmemiş mantık çalışmalarına işaret edeceğiz. Bunlar daha çok metafizik mantıklardır. Bu arada zikredeceğimiz Leibniz, Kant ve Hegel mantıklarıdır. Prof. Ülken metafizik mantıkları izah ederken en çok tarif nazariyeleri üzerinde durmuştur. Bu vesile ile yine bizde ilk defa Saccheri ve Gergonne'un tarif nazariyelerinden bahsedilmektedir.

Leibniz'e göre kavram mevcut olanın alâmeti değil mümkün olanın alâmetidir. Mümkün ile reel arasında yapmış olduğu tefrik, mantığın Aristo realizminden kurtulmasına sebep olmuştur. Leibniz mümkünün ne olduğunu tayin etmeye ve reel tariflerle ismî tarifleri ayırmağa çalışır. Leibniz'in tarif nazariyesi onda "*art combinatoire*" denen mantık usulünü doğurmuştur. Bu da Leibniz'de cebri sembolizm meydana getirmiştir. İşte senbolik veya riyazi mantık buradan doğdu¹⁷⁰.

Kant'ın mantığından evvelce bizde bahsedilmiştir¹⁷¹. Fakat bu bahsediş daha ziyade Kant'ın felsefesini izah ederken ele alınan onun hükümler nazariyesidir. Prof. Ülken Kant'ın tarif nazariyesi ve onun mantıkta psikolojik prensipler olduğunu iddia eden mantıkçılara karşı almış olduğu tavır üzerinde durup Kant mantığının karakteris-

¹⁶⁹ İsmail Hakkı (İzmirli), *Felsefe Dersleri* s. 289.

¹⁷⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi* s. 142.

¹⁷¹ Bk. Hatemi Senih-Zekeriya Kadri *Felsefe Dersleri* s. 168 ve Mehmet Saffet Muasır *Avrupa Felsefesi* s. 15 vd.

tik vasfını belirtmeye çalışır. Kant'a göre mantık düşüncenin zaruri kanunlarının apriori ilmidir. O aklın iyi kullanılmasına ait bir ilim olup, yoksa sübjektif bakımdan yani psikolojik prensiplere göre kullanılmasına ait bir ilim değildir¹⁷².

Hegel'in diyalektik mantığı ve bu mantığın sol Hegelciler tarafından kullanılışı Mantık Tarihinde etraflıca izah edilmiştir¹⁷³. Hegel'e göre klasik mantık bir şeyin aynı zamanda hem var hem yok olamayacağı kanaatindedir. Bu hüküm ancak hareketsiz âlem için doğrudur. Halbuki varlık sürekli bir oluş içerisinde, o halde klasik mantığın prensipleriyle varlık arasında bir uyumsuzluk vardır. Binaenaleyh bu mantık varlığı izah edemez. Hegel bu fikirden hareket ederek diyalektik mantığı kuruyor. Değişen âlemde her şey, her an varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa geçer. Varlıkla yokluğun terkibi oluştur. Varlık ve yokluk oluşun lâhzalarıdır. Her lâhza ilkin tez olarak görülür, müteakiben kendi zıddını doğurarak antitez halinde meydana çıkar. Sonra bu zıddlar varlığın daha ileri bir derecesi olan sentezde birleşir. İşte bu mantıki hareket sonsuza doğru gerçeğin seyrine uygun olarak devam eder¹⁷⁴. Prof. Ülken bu şekilde izah ettiği Hegel mantığının ve bunun sol Hegelciler tarafından yapılan tatbikatının sakatlığını *Tarihi Maddeciliğe Reddiye ve Felsefeye Giriş* adlı eserlerinde gösteriyor. Hegel mantığının ne zihnimize, ne eşyaya tatbik edilebildiğini, mantığımızın bünyesinin değişmesine imkân olmadığını izah ediyor¹⁷⁵. Felsefeye Girişte Hegel mantığı hakkında verdiği hüküm şudur: "Hegel'in mantık teşebbüsü çok fazla cüretlidir. Klasik mantığı lüzumsuz bırakmak ve gerçeğin hakiki akışına uygun bir mantık kurmak iddiası ile ortaya atılan bu fikir hakikatta hiçbir ilmin gelişmesi tarafından teyid edilmemiştir. Hiçbir keşif, hiçbir icad hatta hiçbir isbat diyalektik mantığa göre cereyan etmiyor. Araştırma yollarımız (müşahade, tecrübe, tecrib) ve tümevarım, diyalektik mantıkla tamamen alakasız olarak işlemektedir. Bu yeni mantık teşebbüsü ancak Hegel'in kendi metafizik görüşünü meşrulaştırmak için kullandığı hususi bir düşünce aleti olarak kalıyor"¹⁷⁶.

Metafizik mantıklar arasında, mantığı ideal bir varlık ilmi olarak kabul eden anlayışın da son zamanlarda memleketimizde tanıtılmağa başladığını görüyoruz. 1952 de Takiyettin Mengüşoğlu tarafından dilimize çevrilen Heniz Heimsoeth'un *Felsefenin Temel Disiplinleri* adlı eserinde, ideal varlık incelenirken mantığın konusunu teşkil eden hüküm ve tasım şekillerinin, tıpkı adetler gibi ideal bir varlık oldukları zikredilmekte¹⁷⁷, fakat bu fikir üzerinde fazla durulmamaktadır. Nicolaï Hartmann tarafından ileri sürülen ve başka bir yönden mantığın diğer bilgi kollarından müstakil olarak ele alınmasını mümkün kılan bu anlayışı, Prof. Ülken Felsefeye Giriş adlı eserinde daha etraflı bir şekilde tanıtmıştır.

Hartmann mantığı eski mantık telâkkîsi gibi ne bir âlet ne de lojistik gibi totolojik sayıyor. Onca mantık ideal varlık ilmidir. Mantık sahası ideal bir manada kendi başına varlık sahasıdır. Mantıki hasıllar saf objelerdir ve ideal bir varlığa sahiptirler. Kavram, zihnin yaptığı bir birleşme fonksiyonu değil benzerlerinin birliğidir. İstidatal bir düşünme metodu değil, umumi unsurlarla cüz'i unsurlar arasında bulunan tâbîlik münasebetinin ideal halidir. Mantık kanunları ne düşüncenin ne de bilginin kanun-

¹⁷² Hilmi Ziya Ülken *Mantık Tarihi* s. 151.

¹⁷³ ayn. esr. 215 s. vdd.

¹⁷⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi* s. 216 ve *Felsefe ye Giriş* s. 110.

¹⁷⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* s. 12 vd.

¹⁷⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* s. III.

¹⁷⁷ Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri* s. 75 ve 86.

larıdır. Bu ideal varlığı ve ona ait münasebetleri düzenleyen kanunlardır. Bu duruma göre mantık sahası, ideal mânada müstakil bir varlık sahası olarak kabul edilmiş¹⁷⁸. Prof. Ülken, Hartmannın mantık anlayışı hakkında bir hüküm vermiyor yalnız onu tanıtmakla yetiniyor.

3 — RİYAZİ MANTIK VE LOJİSTİK

Aristo'nun mantığı yanında, yepyeni bir mantık sistemi kurma fikri ilk defa Leibniz de görülür. Leibniz bir taraftan Aristo mantığı üzerinde çalışmalar yaparken, diğer taraftan da yeni bir mantık sistemi denemelerine girişmiştir. Bir mantıkçı olarak Leibniz'in bizde tanıtılması evvelce gördüğümüz gibi Prof. Hilmi Ziya Ülken'in *Mantık Tarihi* ile başlamış daha sonra Prof. Nusret Hızır *Dil ve Tarih -Coğrafya Fakültesi Dergisinde*¹⁷⁹ Leibniz'in, yeni bir mantık kurma denemeleri, Prof. Vehbi Eralp *Felsefe Arkivinde* onun Aristo mantığı üzerinde yaptığı çalışmaları¹⁸⁰ izah etmişlerdir.

Leibniz, mantıktan, akıl yürütmenin, önermelerin muhtevalarından tamamen bağımsız bir şekilde işlemlerini istiyor. Öyleki akıl yürütme kuralları hesap kuralları gibi olsun. Bu ise ancak yeni bir semboller sistemi icad etmekle olabilir. Bu sistemle ifade edilen önermelerle işlem yapılırken onların muhtevaları üzerinde düşünülmemelidir. Leibniz bu sisteme "caractéristique universelle" diyor¹⁸¹.

Leibniz bu sahada gösterdiği denemelerle sembolik mantığın öncüsü sayılabilir. Leibniz'in bu çalışmaları uzun müddet gizli kaldığı için XIX. yüzyılda bu sahada yeni sistem kuranlar Leibniz den habersiz idiler¹⁸².

Asıl sembolik mantık üzerinde çalışmalar, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren başlar. Başlangıçta bu çalışmalar iki istikamette kendisini gösterir. Bir tarafta İngiliz mantıkçıları, *De Morgan, Boole, Jevons* meseleyi sırf bir mantık işi olarak ele alıp yeni bir sembolik mantık sistemi kurmağa cehdetmişlerdir. Diğer taraftan matamatığın temellendirilmesinde eski mantığın kıfayetsizliği meydana çıkınca matematiği temellendirmek için yeni bir mantık disiplini kurma cehti başgösterdi. Bu sahada Schröder, Frege ve Peano'nun çalışmaları zikredilebilir. İngiliz mantıkçıları mantığı matematiğe dayandırmak istediler, Schröder ve Frege ise matematiği temellendirmek için yeni bir mantık kurmağa gayret ettiler. Bu iki cereyanın tesiri ile şu noktaya varıldı ki, mantığı matematiğe dayandırmak imkânsızdır. İşte Bertrand Russell, Frege daha ziyade Peano'ya dayanarak matematikte meydana çıkmış olan paradoksların matematik paradokslar olmayıp mantık paradoksları olduğunu anlamış ve bu vesile ile bir formel sistem kurmuştur. 1910-1913 de Whitehead ve Russell müştereken neşrettikleri *Principia Mathematica* adlı eserle lojistik denen yeni mantık kurulmuş oldu. Daha sonra yapılan bütün mesai Carnap'ın dediği gibi bu eseri ya tamamlamaya yahutta tadile çalışır¹⁸³.

Başlangıçta bu mantık matematiğe tatbik ediliyordu. Ludvig Wittgenstein yeni mantığın realite ilimlerine de tatbik edilebileceğini gösterdi. Wittgenstein'den itibaren Viyana Okulu mantıkçıları Carnap, Schlick bunlar yeni mantığı felsefeye tatbik

¹⁷⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* s. 113.

¹⁷⁹ Nusret Hızır, *Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi Cilt 3 sayı 4. 1945.

¹⁸⁰ Vehbi Eralp, *Leibniz'in kıyas teorisi*, Felsefe Arkivi cilt 2 s. 2.

¹⁸¹ Nusret Hızır, *Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz* DTCF. der. III. 4. s. 434.

¹⁸² ayn. esr. s. 440.

¹⁸³ Rudolf Carnap, *Eski ve Yeni Mantık* (M. Şükrü ter.) Felsefe yıllığı II. s. 248.

ettiler. Fakat Viyana Okulu mantıkçıları felsefeden dar olarak yalnız bilgi problemini anlamaktadırlar. Diğer taraftan Lewise ve Nagel gibi mantıkçıların tesiri ile Amerikada yeni mantığı psikolojiye; Fransada Destouches Février gibi mantıkçılar fiziğe tatbik başladılar.

Russell, Hilbert, Ackermann vs. yeni mantığı iki hakikat değeri üzerine işlerlerken, Heyting ve Brouwer doğru ve yanlış arasında saçma diye üçüncü bir terimin bulunabileceği fikrini ileri sürdüler. Brouwer "intuitionniste" veya "constructive" matematiğini kurmak için üçüncü halin imkansızlığını reddeden bir mantık çıkardı. İkidenden fazla hakikat değerli mantığı sırf mantık problemi olarak ele alan Polonya Mektebi mantıkçılarıdır (*Lukasievitz, Tarski, Pos vs.*). Nihayet Reichenbach ihtimaliyât mantığını kurdu. Reichenbach ayrıca Kuantum teorisini temellendirmek gayesi ile üç hakikat değerli bir mantık ta kurmuştur. İkidenden fazla hakikat değerli mantıklara modal mantıklar da denir.

Bu şekilde seyirini kısaca gördüğümüz sembolik mantık, mantığı matematiğe dayandırmak isteyen Boole, Jevons gibi İngiliz mantıkçılarının temsil ettiği kola, riyazi mantık veya mantığın cebri; Frege ve Peano gibi matematikçilerin çalışmasından istifade ile Russell tarafından matematiği temellendirmek için kurulan, daha sonra çeşitli istikametlerde gelişen kısmına da lojistik diyerek iki kola ayırmak bir gelenek olmuştur. Şunu da zikretmek yerinde olur ki İngiliz mantıkçıların yolu lojistikten sonra terkedilmiş, sembolik mantık çalışmaları ikinci istikamete yönelmiştir.

Şimdi, bu ayırmaya göre sembolik mantığın Türkiyedeki durumunun belirtilmesine geçebiliriz. Sembolik mantığın bizde ele alınması, diğer mantık cereyanlarından farklı bir durum arzeder. Diğer cereyanlar daha çok orta derecedeki okullar için yazılmış ders kitaplarında yer almıştı. Bu kitaplarda sembolik mantıktan hiç bahsedilmez. Sembolik mantık bizde ya üniversitelerde verilen dersler münasebetiyle veya öğretim gayesi ile değil de, yine üniversite hocaları tarafından şahsi çalışmalar olarak ele alınmıştır.

a) *Riyazi mantık veya mantığın cebri :*

Bizde riyazi mantıktan¹⁸⁴ ilk defa Ali Sedad *Mizan-ul Ukul* da bahsetmiştir. Ali Sedad eserinin lâhika kısmında Boole ve Stanley Jevons'un mantıklarını izaha çalışır. Ali Sedad burada riyazi mantığın yalnız teknik kısmını gösterir. Ali Sedad'dan sonra riyazi mantığı ele alan Salih Zeki'dir. Salih Zeki 1916 da neşrettiği *Mizan-ı Tefekkür* adlı eserinde, bu mantığı daha etraflı bir tarzda ele almış işlemiştir. Salih Zeki eserinin başında bu kitabın 1908 de Darulfünun Riyaziyat Şubesinde verdiği derslerin bir hulasası olduğunu kaydediyor. İlk defa Boole tarafından ele alınan riyazi mantıkla bizde meşgul olan bu iki düşünürümüzdür. Ali Sedad riyazi mantığın Türkiye de tanıtıcısı, Salih Zeki ise temsilcisidir.

Ali Sedad riyazi mantığa taraftar değildir. Bunu bir külfet olarak telakki ettiğini evvelce kaydeditmiştik. Hatta Ali Sedad şu fikri ile de riyazi mantığın çıkar bir yol olmadığı kanaatinde olduğunu gösterir. Ali Sedad'a göre, cebir kaideleri "*imal-i fikrin*" niceliğe tatbiki ile meydana gelmiştir. Cebir kaidelerinden daha umumi olan fikir kaidelerini cebre tatbik etmek için onların ne derecede sınırlandırılmış ve tazyik edilmiş olacağı izaha muhtaçtır¹⁸⁵. Ali Sedad bu fikri ile ileri bir görüşü temsil etmek-

¹⁸⁴ Bu mantık için Ali Sedad "*mantığın cebre tatbiki*", Salih Zeki ise "*mantık-ı işari*" tabirlerini kullanmışlardır.

¹⁸⁵ Ali Sedad, *Mizan-ul Ukul* s. 241.

tedir. Boole'un açtığı çığırdada yürüyen XIX. asır mantıkçıları umumi olan mantığı ondan daha az umumi olan matematikle izaha kalkışmışlardı. Yani umumiyi hususi içinde mutalaa etmek istiyorlardı. Ali Sedad bunun çıkar bir yol olmadığını sezdiği içindir ki riyazi mantığa taraftar olmamıştır. Avrupa'da daha sonra yapılan mantık çalışmaları Ali Sedad'ı haklı çıkarmıştır. Russel'la gelişen yeni bir mantık çığırı XIX. asrın bu dar yolunu terketmiş, mantık çalışmaları Boole'dan farklı bir yolda gelişme istikametine yönelmiştir.

Salih Zeki, riyazi mantığın tam bir taraftarıdır. Bu mantığın, mantığın göreceği bütün hizmetleri ifa edebileceğine kanidir.

Ali Sedad riyazi mantığa taraftar olmamakla beraber bu sahada fikir hayatımıza yapmış olduğu hizmet küçümsenemez. 1853 de ilk defa İngilterede Boole tarafından ileri sürülen riyazi mantığı, ana hatları ile 1885 te memleketimizde tanıtmağa çalışmıştır. Ali Sedad zamanında yaşıyan birçok mütefekkirimiz, Avrupada asırlardanberi gelişen fikir hayatından habersiz bir durumda bulunurken, Ali Sedad, devrinin Avrupa fikir hayatını tanıyıp en yeni fikirlerden memleketimizi haberdar etmek gibi önemli bir işe girişmiştir. Fikir hayatımızda böyle şerefli bir yer işgal eden Ali Sedad'a şimdiye kadar hiçbir takdir hükmü verilmemiş, bilakis, bu yolun yolcusu olan bir mütefekkirimiz, Salih Zeki, tarafından maalesef târize bile hedef olmuştur. Salih Zeki, Ali Sedad'ın mantık sahasında bu çok yeni fikirleri tanıtma hizmetini dikkate almayarak, sırf riyazi mantığı tenkid ettiği için, onun hakkında şu haksız hükümleri veriyor: "Mizan-ul Ukul'un 87. sahifesinden sonrası gözden geçirilirse muharririn yeni mantığı anlamadığı görülür"¹⁸⁶. Bahsedilen eserin 87. sahifesinden sonra Ali Sedad' yüklemine niceliği meselesi, ilimlerde metot bahsi ve riyazi mantıktan bahsetmiştir. Ali Sedad bu bölümlerde memleketimizi için yeni olan mantık meselelerini ele alır. Bunlardan ilk ikisi hakkındaki fikirlerini evvelce görmüştük. Onun bu hizmeti, devrin içinde mütalaa edilirse değil onu küçümsemek hatta büyük bir takdirle karşılamak gerekir.

"Bizde mantık-i işariden evvel bahseden kitap Mizan-ul Ukul'dur. Ancak mantıkın cebre tatbiki unvanı garibini haiz olan bu kitabın lâhikasını okuyupta anlamak kâbil değildir"¹⁸⁷. Mizan-ul Ukul'un lâhika kısmı, evvelce de kaydettiğimiz gibi riyazi mantığa aittir. Burada Boole ve Jevons'un mantıkları izah edilmektedir. *Salih Zeki* bu hükmünde de tamamiyle haklı değildir. Ali Sedad Boole'u izah ederken meseleleri pek açık bir şekilde ele almamıştır. Fakat burada Boole mantığının esasını kavramak mümkündür. Boole'un hareket noktası, kullanılan işaretlerin mânası, bu mantıkta önermelerin ifade tarzı açıkça anlaşılmalıdır. Yalnız fonksiyon münasebetiyle önermelerin geliştirilmezsi (*tevsi*) meselesi müphemdir; izahat vermediği için bu kısımda gösterilen formüller pek anlaşılmamaktadır. Stanley Jevons mantığının izahında ise muğlak bir kısım yoktur. Ali Sedad'ın riyazi mantığı izah ederken bazı yerlerde müphem oluşuyla onu topyekûn inkâr etmek doğru değildir.

Ali Sedad tarafından ilk defa tanıtılan riyazi mantığın daha sonra Salih Zeki tarafından temsil edildiğini söylemiştik. Şimdi Salih Zeki'nin eserini esas alarak riyazi mantığın bizdeki izah tarzını görelim. Salih Zeki 260 sahifelik bir kitapta çok geniş olarak bu mantığın izahına girişir. Biz fazla teferruata dalmayarak esas noktalarını belirtmeğe çalışacağız.

¹⁸⁶ Salih Zeki *Mizan-ı tefekkür* s. 25 deki not.

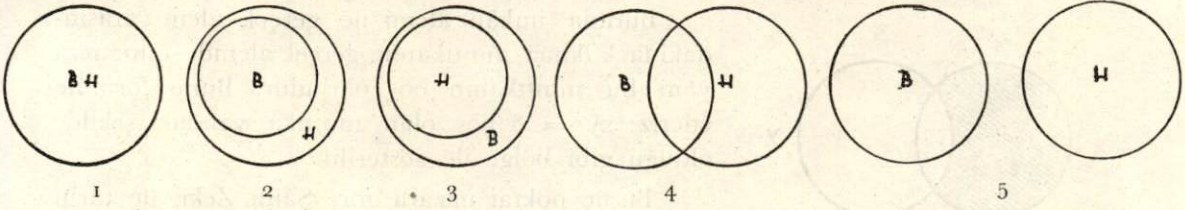
¹⁸⁷ ayn. esr. s. 65 deki not.

Salih Zeki, *Mizan-ı Tefekkür*'ün önsözünde, riyazi mantığın Hamilton'un "mantık-ı müsever" ve Aristo'nun mantığı ile alakası olmadığını onlardan daha umumi olduğunu beyanla birbirinden farklı çeşitli riyazi mantıkların bulunduğunu, bunlar arasındaki farkın kullandıkları işaretlerden ibaret olduğunu, eserinde, Boole'un usulünü takip edip bu usulün naşiri olan Venn'in eserini esas aldığını kaydediyor.

Salih Zeki önermenin üç türlü anlaşılabilceğini söyleyip bunları izah ediyor.

Birinci noktainazar: Hüküm veya "akd-ı haml" noktainazarı, Aristo geleneğine bağlı olan mantığın anlayışı budur. Burada önerme, iki kavramdan birinin vasıflarını, diğerinin fertlerine olumlu veya olumsuz olarak yüklemekten ibarettir. Bu anlayışa göre eskilerin "mahzurat-ı erbaa" dedikleri dört çeşit önerme elde edilir¹⁸⁸.

İkinci noktainazar: "tedahul veya teharüç" noktai nazarı, burada konu ve yüklem iki sınıf olarak kabul edilip bunların "tedahul veya teharüç" (girişme veya çıkarışma) cihetinden münasebetleri incelenir. Bu noktainazara göre önerme iki sınıf eşya arasında mevcut olan karşılıklı münasebetleri gösterir. İki sınıf arasında beş türlü münasebetin bulunabileceğini söyleyip bunları Euler daireleriyle gösteriyor.



Bu dairelerin ifade ettiği münasebetler şöyle izah edilir :

- 1 — Her B her H dir
- 2 — Her B bazı H dir
- 3 — Bazı B her H dir
- 4 — Bazı B bazı H dir
- 5 — Hiçbir B hiçbir H değildir

Salih Zeki, Hamilton'un sekiz önermesinden bahisle bunlardan ilk beşinin Euler şekillerine uyduğunu, son üçünün bu şekillere uymadığını söyleyip bunları müphem ve lüzumsuz addediyor¹⁸⁹. Daha sonra bu iki noktainazara göre tasımın şekillerini izah ederek kendisinin kabul ettiği üçüncü noktainazara geçiyor.

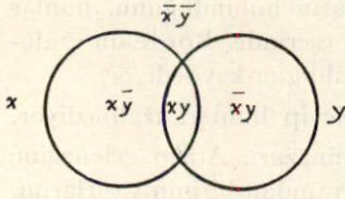
Üçüncü noktainazar: Buna saha (*mintika*) noktainazarı diyor. Ve bu noktainazarı Boole tarafından mantığa getirilen usulün mebnası olduğunu söylüyor. Diğer iki noktainazarı mantık problemlerini izah için yetersiz kabul edip, diğerlerinden daha umumi olan bu üçüncü noktainazarı kabulleniyor. Bu noktainazara göre verilen kavram veya sınıfların adedi ne kadar olursa olsun, bunlar arasında mümkün olan bütün münasebetler gösterilebilir. Mesela, x ve y diye iki kavramı (iki sınıf eşyayı) alalım. Bunlar dört münasebette bulunabilirler. Salih Zeki'nin tabiri ile imkân sahası bu iki kavrama göre dört mintıkaya bölünür. Bunlar da, x ve y, \bar{x} ve y, x ve \bar{y} , \bar{x} ve \bar{y} bunları şöyle ifade edebiliriz :

- $$xy = x \text{ sınıfıyla } y \text{ sınıfının bulunduğu mintika}$$
- $$\bar{x}y = y \text{ sınıfıyla } \bar{x} \text{ sınıfının bulunduğu mintika}$$
- $$x\bar{y} = x \text{ sınıfıyla } \bar{y} \text{ sınıfının bulunduğu mintika}$$
- $$\bar{x}\bar{y} = \bar{x} \text{ ve } \bar{y} \text{ sınıflarının bulunduğu mintika}$$

¹⁸⁸ Salih Zeki, *Mizan-ı Tefekkür* s. 7-13.

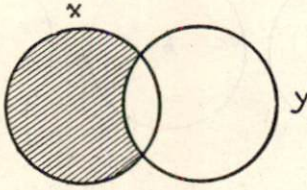
¹⁸⁹ Salih Zeki, *Mizan-ı Tefekkür* s. 13-24.

Bu münasebetleri şöyle bir şekilde gösterebiliriz:



Bu fikri bir misalle açıklayalım:

- x = insan y = hayvan olsun
 xy = Hem insan hem hayvan olan
 $x\bar{y}$ = İnsan ve hayvan olmayan
 $\bar{x}y$ = İnsan olmayan ve hayvan olan
 $\bar{x}\bar{y}$ = İnsan olmayan ve hayvan olmayan



İki sınıf arasında olduğu gibi ikiden fazla sınıflar arasında da mümkün olan bütün münasebetleri bu noktai nazara göre ifade etmek mümkündür.

Bu imkan sahaları gerçek âleme ya uyar ya uymaz. İki terimden mürekkep önermeden maksat ise bu imkan sahası ile, gerçek saha arasındaki farkı tayin etmektir¹⁹⁰.

Burada imkân âlemi ile gerçek âlem arasındaki fark ikinci mantıkanın, gerçek alemde olmaması yani bu mantıkanın boş oluşudur. Bunu formüle ederiz: $x\bar{y} = 0$ boş olan mantıka yandaki şekilde olduğu gibi bölge ile gösterilir¹⁹¹.

Bu üç noktai nazara göre Salih Zeki, üç türlü mantığın olduğunu söylüyor: “*Mantık-ı suri*” (*logique formelle*), “*mantık-ı müsevver*” (*logique quantifiée*) ve “*mantık-ı işari*” (*logique symbolique*). Bu üç mantıktan en önemlisinin sembolik mantığın olduğunu beyanla, sembolik mantığın diğerlerinin gördüğü hizmeti tamamiyle ifa edebileceğini fakat sembolik mantığın yaptığı işi diğerlerinin yapamayacağını söylüyor¹⁹².

Salih Zeki'nin bu üç türlü mantığı yukarıdaki şekilde adlandırılması pek mantiki değildir. Aristo mantığına suri mantık diyerek diğerlerinden ayırıyor. Halbuki diğer mantıklar da suridir. Bilhassa sembolik mantığın surilik derecesi daha fazladır.

Salih Zeki bu izahattan sonra, riyazi mantığın meselelerini ele alıp; bu mantıkta kullanılan işaret ve işlemleri, önermelerin ifade ve tefsir tarzlarını, “*tevsi*”i (*développement*)i uzun uzadıya misallerle izah ediyor. Riyazi mantığa yapılan itirazları cevaplandırıp, yeri geldikçe geleneksel mantıktan olan üstünlüğüne işaret ediyor. Biz burada bütün bu meslelerin, Salih Zeki tarafından nasıl izah edildiğini anlatmaya girişmiyeceğiz. Yalnız Salih Zekinin yapılan itirazlara verdiği cevaplarla, geleneksel mantıktan üstün gördüğü hususları göstermekle yetineceğiz.

Salih Zeki, matematikteki işaretlerin mantıkta kullanılmasına bazı itirazların yapıldığına temasla, Spalding, Baynes, D. Ceynes'in adlarını zikredip, bunların yaptıkları itirazları açıkca anlatmayarak “Bu işaretlere yapılan itirazların kâffesi, bu işaretlerin medlûlleriyle, sureti tefsirlerinin sui tefekküründen neş'et etmişlerdir”¹⁹³ demekle yetinip, bu iddiaları şöyle cevaplandırıyor: (+) işaretinin kullanılmasını red-

¹⁹⁰ Salih Zeki mantığın vazifesinin bir önermeyi sırf formel bakımdan ele almak değil, gerçek alemde bir şeye delalet edip etmediğini tayin etmek olduğu kanaatindedir (*Mizan-ı Tefekkür* s. 44 Not. I). Bu fikri ile Salih Zeki'nin mantığı tam formel bir ilim olarak kabul etmediği anlaşılıyor.

¹⁹¹ Salih Zeki, *Mizan-ul Tefekkür* s. 43-59.

¹⁹² ayn. esr. s. 65.

¹⁹³ ayn. esr. s. 119.

dedenler, âdî hesaptan fazla malûmatı olmayanlardır. Çünkü bu işaret matematikte gayet geniş bir tefsir sahasına maliktir. Âdî hesapta yalnız bir toplamı ifade eden (+) işareti, cebirde çıkarmayı da ihtiva eder. Meselâ, $+B+(-H)=B-H$ dır. Bu işaretin tatbik sahası "qauternion" hesabına kadar da gider. (\times) işaretinin de tatbik sahası genişdir. Bu işaret gerçek adetlerin çarpımında kullanıldığı halde, kesirlerde, cebirde menfi niceliklere de tatbik edilmiş ve vazifesi büsbütün değişmiştir. Yalnız diyor, cebirde kesin bir mânâyâ konu olan bir işaretin, "qauternion" hesabında başka bir manada kullanılmış olduğu anlaşılmalıdır; bu tevsi, işaretin zaten tâmime pek müsait görünen mânâlarının diğer tarzda tefsiredilmiş bulunmalarından ibarettir¹⁹⁴.

İkinci itiraz işaretlerin tefsirine değilde, işaretlerin delalet ettikleri işlemlerin kaide-lerine aittir. Mesela, riyazi mantıkta $x^2 = x$ dir, x^2 , x den daha yüksek derecede olduğu halde birbirine eşit sayılmaları tenkidedilmiştir. İşlem hakkında yapılan itirazın biri de, matematikte olduğu halde, mantık, denkleminin iki tarafında bulunan eşit terimlerin birbirini yok edememesi halidir.

İkinci itiraz da şu şekilde cevaplandırılmaktadır: $x^2=x$ in kabulünde "qauternion" taraftarlarından daha çok hesap kaidelerinden uzaklaşmamıştır. Çünkü mantıkta komutatıflık yani $xy=yx$ kabuledildiği halde qauternion" hesabında xy ve yx e başka manalar verildiğinden birbirine eşit olmazlar. Mademki diyor, matematikçilerin kendileri gibi tefsire cevaz vermişlerdir, ohalde mantıkçılara itirazda bulunmamaları gerekir¹⁹⁵.

Salih Zeki, matematik işaretlerinin, mantıkta kullanılmasının zaruretine kanidir. Bu işaretleri terk edip yeni bir işaret sistemi kabuletmeği mahzurlu görüyor¹⁹⁶. Halbuki lojistikte bu yol terk edilerek yeni işaretler kabuledilmiştir.

Salih Zeki, geleneksel mantıkta gayet mahdud olan tevsi (*développement*) ve önermenin tefsiri meselesinde, riyazi mantıkta daha ileri gidildiğini izahla, bu bakımdan, riyazi mantığın klasik mantıktan üstün bir durum arzettiğini göstermeğe çalışıyor. Diyor ki, âdî mantıkta belli bir sınıf x ve \bar{x} gibi bir taksimi kabuledip, bundan daha ileri gidemez. Bu ikili taksim genişletilmesi ancak riyazi mantıkta mümkündür. x ve \bar{x} sınıflarından herbiri, neden ibaret olursa olsun, diğer bir y terimine nazaran bir taksimi kabulederler. Mesela, bileşik bir sınıf, x terimine nazaran x ve \bar{x} sınıflarını doğurduğu gibi, iki terime nazaran -ikinci terim y olsun- dört sınıfa bölünebilir. $x y$, $x \bar{y}$, $\bar{x} y$, $\bar{x} \bar{y}$, üç terime nazaran 3^3 ilâ... sayıda sınıfın doğuşuna sebep olur¹⁹⁷.

Klasik mantıkta önerme yalnız bir manaya konudur. Bir suale verilecek cevapların çokluğu eksiklik olarak kabuledilir. Halbuki, riyazi mantıkta mümkün cevapların çeşitli nevilerine adeta intizaredilir. Bu cevaplar aynı fikrin muhtelif şekillerde ifadeleri olduğundan birbirini nakzetmezler.

Meselâ Her x y dir

Hiçbir z y değildir tasımında klasik mantığa göre bir netice çıkar, o da hiç x z değildir önermesidir.

Bu önermeleri bir de riyazi mantığı a göre ele alalım; tasım şu şekilde ifade edilecektir:

$$\begin{aligned} x \bar{y} &= 0 \\ y z &= 0 \end{aligned}$$

¹⁹⁴ Salih Zeki, *Mizan-ı Tefekkür* s. 120.

¹⁹⁵ Ayn. esr. s. 121.

¹⁹⁶ Ayn. esr. s. 122-126.

¹⁹⁷ Ayn. esr. s. 165.

Bu iki önermenin birleşmesi şöyle yazılır :

$$x \bar{y} + y z = 0$$

Bu ifadeyi tevsî' edersek(I) no. lu denklem elde edilir.

$$(I) x \bar{y} z + x \bar{y} \bar{z} + y z x + y z \bar{x} = 0$$

Bu denklemde dört çeşit ifade vardır

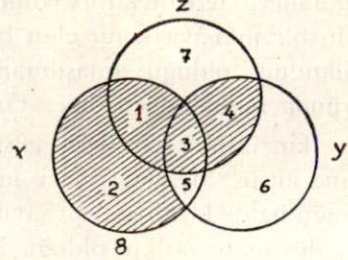
$$1 - x \bar{y} z = 0$$

$$2 - x \bar{y} \bar{z} = 0$$

$$3 - y z x = 0$$

$$4 - y z \bar{x} = 0$$

Bu önermeler olumsuzları, başka deyimle boş kalan sahaları ifade eder. Mevcut x, y, z sınıflarının birbirleriyle mümkün olabilen münasebetlerini yandaki şekilde gösterebiliriz. Bu şekilde yukarıdaki ifadelere göre boş kalan sahalar gölgelernirse geriye, dört sınıf veya saha kalır. Bu geri kalanların toplamı da (I)e eşittir. Bu ifadeyi de (II) no.lu denklemde gösterebiliriz.



$$(II) x y \bar{z} + \bar{x} y \bar{z} + \bar{x} \bar{y} z + \bar{x} \bar{y} \bar{z} = 1$$

İşte (I) ve (II) no.lu denklemler mümkün olan cevapların hepsini ihtiva eder¹⁹⁸.

Riyazi mantıkla Türkiyede, Salih Zeki'den sonra meşgul olan çıkmamış, Avrupada olduğu gibi, yeni mantık üzerine tevcihedilen dikkatler lojistik cihetine yönelmiştir.

b) Lojistik :

Yukarda gördüğümüz gibi, riyazi mantıktan bizde yalnız, Ali Sedad'ın *Mizan-ul Ukul*'u ile Salih Zeki'nin *Mizan-ı Tefekkür*'ünde bahsedilmiştir. Lojistiğe ait eserler gerek telif gerek tercüme olarak daha fazla bir yekûn tutar. Lojistikle ilgili olarak Türkiyede neşredilen eserler tarih sırasıyla şunlardır :

Salih Zeki'nin H. Poincaré'den tercüme ettiği ve 1928 de yayınlanan "*İlim ve Usul*", Prof. Kerim Erim'in 1930-1932 yılları arasında *Mühendis Mektebi Mecmuasında* matematiğin esasına dair yayınladığı makaleleri ile "*Nazari Hesap*" adlı eseri. 1935 de *Felsefe Yıllığına* Nusret Şükrü (Hızır)nün Reichenbach'tan tercüme ettiği "*İhtimaliyet hesabının mantıkî temelleri*" ve Macit Şükrü (Gökberk)nün Carnap'tan tercüme ettiği "*Eski Mantık Yeni Mantık*", Prof. Hilmi Ziya Ülken'in 1936 da yayınladığı "*Yirminci Asır Filozofları*", Prof. Vehbi Eralp'ın 1939 da Reichenbach'tan tercüme ettiği "*Lojistik*", Prof. Ülken'in 1942 de yayınlanan "*Mantık Tarihi*" ve A. Reymond'dan tercüme ettiği "*Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkid*", Prof. Nusret Hızır'ın *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisinde* 1945-1956 yılları arasında neşrettiği makaleler ve Prof. Hamdi Ragıp Atademir tarafından 1948 de tercüme edilip teksir halinde yayınlanan, J. Ç. Destouches'un Sorbonne da 1943 de verdiği derslerin ikinci kısmıdır.

Lojistik üzerine Avrupada yapılan çalışmalardan fikir hayatımız, ilkdefa Salih Zeki'nin H. Poincaré'den yaptığı tercümeyle haberdar olmuştur. Poincaré'nin bu eserinde Russel ve Hilbert'in mantıkları ele alınıp, lojistiğin ozamanki-Poincaré İlim ve Usulu 1908 de neşretmiştir- durumu tenkitdedilmiştir. Bu suretle lojistik'e ait ilk bilgiler bize tenkidiyle beraber girmiştir. İlim ve Usul'un Türkiye de neşrinden üç

¹⁹⁸ Salih Zeki, *Mizan-ı Tefekkür* s. 243 vd.

sene sonra, Prof. Kerim Erim yeni mantığı ele alarak daha ziyade bu mantığın doğuş sebebi üzerinde durmuştur. Prof. Erim, matematiğin esasına dair seri halinde yayınladığı makalelerin, üçüncü, dördüncü ve altıncısında ve Nazari Hesap'ın birinci lâhikasında Matematikte antinomiler meselesinden bahisle, cümleler kavramının tatbikinde bir takım antinomilerle karşılaşıldığını beyanedip, Russell Buroli-Forti ve Richard'a izafe edilen antinomileri zikrediyor. Bu antinomilerin matematikte değil, klasik mantığın sonsuz cümlelere tatbikinden ileri geldiğini söylüyor¹⁹⁹. Bu suretle Prof. Erim'in klasik mantığın yetersizliğine kanaat getirip, yeni bir mantığın gerektiği fikrini savunan lojistikçiler tarafına yöneldiğini görüyoruz.

Matematikteki antinomilerin halli için, sezgicilik, aksiyomculuk ve mantıklılık diye ileri sürülen üç yolu izah ederken, Prof. Erim'in bunlardan hangisini tercih ettiği anlaşılıyor. Kendisi bir mutalâa ileri sürmeden adı geçen cereyanları tanıtmakla yetiniyor.

Mantıklıktan bahsederken, Lojistiğin kısaca tarihcesini anlatıp, bir takım semboller kullandığına işaret ediyorsa da bu konuda fazla bilgi vermemektedir. Yalnız antinomilerin nasıl halledildiğini göstermek için yeni mantığın "tip" ve "rölyasyonlar" nazariyesinden bahsediyor²⁰⁰. Lojistik daha etraflı bir şekilde tanıtılması Macit Şükrü'nün Carnap'tan yaptığı tercüme ile olmuştur ve bu yeni mantık Reichenbach tarafından İstanbul Üniversitesinde verilen derslerle tedarik hayatımıza girmiştir.

Reichenbach'ın İstanbul Üniversitesinde lojistik üzerine verdiği dersler hulasa olarak Prof. Vehbi Eralp tarafından tercüme ve neşredilmiştir. "Lojistik" adlı bu eserde, lojistiğin esas meseleleri olan önermeler hesabı, fonksiyonlar hesabı ve sınıflar hesabı işlemlerle birlikte izah edilmiştir. Lojistikte asıl olan fonksiyonlar ve sınıflar hesabıdır. Önermeler hesabı bu ikisine giriş mahiyetindedir.

Bütün lojistikler, bir münasebetler mantığıdır. Yükleme mantığı olan geleneksel mantıktan ayrıldığı en mühim noktada burasıdır.

Reichenbach'ın, talebeleri tarafından tutulan notlarını esas alarak, prof. Eralp tarafından tercüme edilen esere ilave edilen klasik mantık bahsinde, klasik mantıkla lojistik arasındaki önemli iki farka temasedilmektedir²⁰¹. Birincisi, klasik mantığın bütün münasebetleri işleyemeyişidir²⁰². Klasik mantığın kullandığı önermeler tek değişkenli fonksiyonla ifade edilir. Bu mantıkta birden fazla değişkenli fonksiyonlara yer yoktur. Bunlar da tek değişkenli fonksiyonlara irca edilir. (Mehmet Ali'den büyüktür) önermesinden, eski mantıkta, formel olarak (Ali Mehmet'ten küçüktür) önermesini çıkaramayız. Halbuki bir münasebetler mantığı olan lojistikte bu ifade mümkündür. Yukarıda zikredilen iki önerme arasındaki münasebet şöyle ifade edilir: $f(x, y) \equiv g(y, x)$ bu ifade şu önermeye dayanır: x ve y arasında bir münasebet mevcutsa bunların aksi olan y ve x arasında da bu münasebet mevcut olur. Lojistikte ikiden fazla değişkenli fonksiyonlarla da işlem yapılabilir.

İkinci fark: Klasik mantıkta, bir sınıfa mensubolmak münasebetile, bir sınıfın tali sınıfı olmak münasebeti birbirine karıştırılır. Mesela, (insanlar ölümlüdür) önermesi gibi (Sokrat ölümlüdür) önermesi de tümel olumlu addedilmiştir. her iki önerme

¹⁹⁹ Kerim Erim, *Matematiğin Esaslarına dair*, Mühendis Mektebi Mecmuası cilt IV No. 48 ve *Nazari Hesap* s. 373.

²⁰⁰ Kerim Erim, *Riyaziyyatın Esasına dair*, Mühendis Mektebi Mecmuası Cilt VI no. 37.

²⁰¹ Reichenbach, *Lojistik* (Eralp Tercümesi) s. 47 vd.

²⁰² Birinci fark Carnap'tan yapılan "Eski Mantık Yeni Mantık" tercümesinde daha açık ve daha etraflı olarak izah edilmiştir. Bk. *Felsefe Yıllığı* II s. 251 vd.

klasik mantıka S a P gibi gösterilir. Lojistikte ise birinci önerme S Σ P ikinci önerme S \subset P halinde ifade edilir.

Reichenbach'ın bu eserinde iki hakikat değerli mantık ele alınmıştır. Kendisinin kurduğu üç hakikat değerli mantıkla, sonsuz hakikat değerli mantıktan bahsedilmemektedir.

Modal mantıklarda ikiden fazla hakikat değerli mantıklardan olasılık mantığı hariç tutulursa bu mantıklar üzerine bizde neşriyat yoktur. Aşağıda göreceğimiz gibi Prof. Nusret HIZIR ikiden fazla hakikat değerli mantıkların temel kavramları hakkında neşrettiği yazısında üç hakikat değerli mantıkların temellerinin sağlam olmadığını isbata çalışıp olasılık mantığına taraftar görünmektedir. Olasılık mantığında, Nusret Şükrü (HIZIR) nün Reichenbach'tan tercüme ettiği *İhtimaliyat Mefhununun Mantiki Esasları*" adlı makalenin 1935 de Felsefe Yıllığın da neşrinden sonra fikir hayatımız haberdardır. Bizde ihtimaliyât (olasılık) mantığı üzerine neşredilmiş başka bir eser yoktur. Yalnız bu mantığın dayandığı prensipler üzerine münakaşalar vardır. Prof. Hilmi Ziya Ülken olasılık mantığı hakkında bir eser yazmışsada henüz neşredilmemiştir. Tarafımızdan görülen bu eserde Prof. Ülken jojistiğin kısa bir tarihçesinden sonra ihtimaliyat (olasılık) mantığının etraflıca izahını yapmaktadır. Prof. Ülken 1936 da neşrettiği *Yirminci Asır Filozoflarında* olasılık mantığı hakkında şöyle bir itirazda bulunuyor: "ihtimaliyât mantığının doğru olduğunu iddia etmek, yine zımnî olarak doğru ve yanlış şeklindeki çift kıymetli bir mantığı kabul etmeğe bağlıdır. Şu halde hiçbir suretle çift kıymetli mantıktan vazgeçemeyiz. Bizzat ihtimaliyât sisteminin düşünülebilmesi de zımnî olarak bu mantığın prensiplerine bağlanmamızla mümkün olmaktadır"²⁰³. Prof. Ülken'in ihtimaliyat mantığının formel olması iddiasına karşı bu mantığa yaptığı ikinci bir itiraz daha vardır. Bunun biraz sonra bahsedeceğiz.

Reichenbach la tedris hayatımıza giren yeni mantığın bizde taraftarı olarak, Reichenbach'ın İstanbul Üniversitesinde talebeliğini ve asistanlığını yapmış bulunan Prof. Nusret HIZIR'ı görüyoruz. Prof. Hızır'ın dikkatini mantığın temeli meselesi çekmiştir ve 1945 te Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisinde ikiden fazla hakikat değerli mantığın temel kavramları hakkında yazdığı makalede ikiden fazla hakikat değerli mantıkların temellerinin sağlam olmadıklarını isbata çalışmıştır.

Prof. Hızır bu makalesinde bir mantık sisteminin sağlam olabilmesi için şu iki şartın bulunmasının gerekli olduğunu söylüyor: 1 — Temelde bulunan kavramların birbirine uygun olması 2 — Bu kavramlarla reel âlem arasında birebir tekabül yapılabilmesidir.

Temele doğru ile yanlış alan iki hakikat değerli mantıkta böyle bir sistem kurulabilir. Temele, doğru-yanlış-olabilir'i yahut zorunlu-olabilir-olamaz değerlerini kabul eden mantıkları ele alıyor. Birinci gurupda yani, doğru-yanlış-olabilir de bu üç değerlerin aynı cinsten olmadığını, binaenaleyh sağlam bir sistem olması için birinci şıkkın imkânsız, olduğunu, binnetice ikinci şıkkın da imkansızlığını gösteriyor.

Zorunlu-olabilir-olamaz, bu halde ise birinci şartın yerine geldiğini, fakat burada ikinci şartın imkansız olduğunu izah ediyor. Burada ele alınan olabilirlik, mantıkî olabilirliktir. Olabilirlik kavramı doğru ve yanlış da içine alabileceğinden yukardaki kavramları üç hakikat değeri diye kabul eden mantığın aslında temeli bir hakikat değerine dayanmış olur.

²⁰³ Hilmi Ziya Ülken, *Yirminci asır Filozofları* s. 336.

Olabilirlik, fiziki bakımdan ele alınca da doğru-yanlış-olabilir bir arada temele konulamayacaktır. Prof. Hızır, olabilir-doğru-yanlış kavramları yerine, sürekli bir hakikatler serisi olmak gerektiğini, ancak böyle sürekli bir temele dayanan olasılık mantığının temeli sağlam ve bugünün ilminin bütün isteklerini yerine getirebileceği fikrini savunuyor ²⁰⁴. Şu halde Prof. Hızır'a göre ikiden fazla hakikat değerli bir mantık sisteminin sağlam olabilmesi için o mantığın olasılık mantığı olması gerekmektedir. Prof. Hızır'ın isbata çalıştığı ikiden fazla hakikat değerli mantığın tutarsız oluşunu, makalenin neşredildiği tarihe kadar olan mantıklar için anlamak lâzımdır. 1945 ten sonra tutarlı olan ikiden fazla hakikat değerli mantıklar kurulmuştur. Prof. Hızır, mantığın bu gelişmesini takip ettiğimiz derslerinde izah etmişse de bu konudaki fikirlerini henüz yayınlamamıştır. Biraz sonra göreceğimiz 1947 de neşrettiği makalede çeşitli mantıkların olabileceğini söylemektedir ki bu hükmü ile de ilk fikrinden ayrıldığı anlaşılabilir.

Prof. Hızır'ın mantığın temeli üzerindeki bu düşünceleri onu Hilbert gibi formalistlere yaklaştırmış, bu konudaki fikirlerini 1947 de aynı dergide yayınladığı "*Mantığın Formelleştirilmesi*" adlı makalesinde açıklamıştır. Mantığın her türlü muhtevadan sıyrılıp tam formel olması gerektiği fikrini savunarak bu halin iki hakikat değerli mantıkta mümkün olduğunu gösteriyor. Adı geçen makalede ayrıca, tek bir mantık olmadığını, çeşitli mantıkların olabileceğini; mantık sistemlerinin de a priori olarak değil de reel âlem, yani muhtevalı âlemin zorlaması, onun gösterdiği ihtiyaç karşısında kurulabileceğini ileri sürüyor ²⁰⁵.

Prof. Hızır, yukarıda gördüğümüz gibi, bugünkü ilmin isteklerinin olasılık mantığının yerine getirebileceğini söylüyor ve bu mantık sisteminin sağlam bir temele dayanılarak kurulabileceğini gösteriyor. Ele aldığımız ikinci makalede ise her türlü mantığın formelleştirilmesi gerektiğine işaret edip, formelleşmenin iki hakikat değerli mantıkta mümkün olduğunu gösteriyorsa da olasılık mantığında bu formelleşmenin mümkün olup olmadığına temas etmemektedir. Prof. Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş adlı eserinde olasılık mantığının formelleşmesinin imkânsız olduğu fikrini ileri sürmektedir. Prof. Ülken'e göre bu mantığın kullandığı muhtemel, az muhtemel, çok muhtemel terimleri tamamen tecrübeden çıkarılmış tabirlerdir. Bir hadisenin muhtemel olup olmadığını ancak o hadisenin meydana çıkmasını beklediğimiz zaman söyleyebiliriz. Sırf tecrübe olan bu tavrı formel bir prensip haline koymak ve ondan yine tecrübe için temel olacak, tecrübe ile ilgisiz bir aksiyomatik ve mantık kurmak mümkün değildir ²⁰⁶.

4 — İLİMLERDE METOT MESELESİ ve YENİ İLİM ANLAYIŞI

İsmail Hakkı İzmirli metodu ²⁰⁷ şöyle tarif ediyor: "Menahic meçhul bir hakikat keşf veya malum bir hakikatı isbat için tâkip olunacak kaiderler veya istimal olunacak vesaitin heyeti mecmuasına denir" ²⁰⁸ O halde diyebilirizki mantık bir metot ilmidir. Aristo mantığı eski anlayışı içinde ilmin metodudur. Mantığı ilk tesbit eden

²⁰⁴ Nusret Hızır, *İkiden Fazla Hakikat Değerli Mantığın Temel Kavramları Hakkında* D.T.C. Fakültesi Dergisi Cilt III. s. 2.

²⁰⁵ Nusret Hızır, *Mantığın Formelleştirilmesi* ayn. der. C. V. s. I.

²⁰⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* s. 109.

²⁰⁷ Metot Kelimesi bizde çeşitli terimlerle ifade edilmiştir. Miftah-ul Fünun da, M. Fazıl'ın İlm-i Mantığın da "*meslek*" terimi kullanılmış; İzmirli "*menahic*"; Ali Sedad ve diğerleri "*usul*" terimleriyle bu kavramı karşılamışlardır.

²⁰⁸ İsmail Hakkı (İzmirli) *Fenni Manahic* s. 11.

Aristo onun, fizik ve metafiziğini izah için metot olarak kullanıyordu. Aristo mantığı garp ve şark ortaçağında bir âlet telakki edilmiş ve bütün ilmi faaliyetler için yeter metot olarak rağbet görmüştür. Rönesanstan sonra yeni bir gelişme istikameti alan ilim için Aristo mantığı, metodoloji olarak kifayet etmeyince yeni yollar arandı. Bacon ve Descartes'ın Aristo mantığının esasını teşkil eden tasıma itirazları bu sebeptendir. Bacon ile başlayan yeni mantık çalışmalarının sebebini, mantığın kendi için de bir gelişmesi olarak değil de, ilmî faaliyetlerin zorlaması ve bu faaliyetlerin gerektirdiği ihtiyacı karşılamak için eski mantığı tamamlama gayretinde aramak doğru olur. O halde diyebiliriz ki her ilim anlayışı bir metodolojiyi gerektirir.

XVI. asırdan itibaren yeni bir istikamet alan ilimde keşif ve isbat metotları için gösterilen faaliyetler, Bacon ve Descartes'le başlayan bu sahadaki yeni fikirler, ilimlerin gerek müşterek gerek tek tek metotlarının testbitine yol açtı. Bu metodolojik fikirler Port-Royal mantıkçıları tarafından mantığa bir bölüm olarak ilave edildi. Mantık kitaplarında bu bölüm kâh metod kâh tatbiki mantık kâh özel mantık diye adlandırıldı. Prof. Hamdi Rağıp Atademir henüz neşredilmemiş fakat tarafımızdan görülen "*Metot Üzerine*" adlı eserinde mantığın surî ve tatbiki diye ayrılışını uygun bulmuyor. Sonuççıkarma (tümdengelim)nin suri mantığın, tümevarımın ise tatbiki mantığın konusu olarak incelenmesini tamamiyle tutarsız görüyor.

Biz de mantığın surî ve tatbiki diye ikiye ayrılışı fikrinin doğru olmadığı kanaatini taşıyanlar tarafındayız. Bize öyle geliyor ki, tatbiki mantık denen bölümde işlenen fikirler, esasını Aristonun koyduğu suri mantığın bir açıklanmasıdır. Öncülerin doğru olarak tesbiti için ortaya konan birtakım yeni kaidelerdir. Zihin hangi alanda çalışırsa çalışsın, yeni bir fikir elde etmek için esas itibariyle kullandığı yol sonuççıkarma (tümdengelim) ve tümevarımdır. Mantık, bu işleyiş tarzının tesbitinden ibarettir. Aristo mantığı birinciye, Bacon ile başlayan yeni mantık ise ikinciye fazla önem vermiştir. Bunların ilk tesbiti şerefi ise Aristoya aittir.

Metod kaidelerinin vazifesi öncüllerin doğru olarak tesbit edilmesidir, dememizden maksat zihnin bu yollardan herhangi birisiyle giderken hareket edeceği önermelerin doğru olarak tesbit edilmesini anlamaktır. Yeniçağda ilimlerin metotları üzerindeki çalışmalar suri mantığın arıklanmasıdır. Ali Sedad'ın fikrine uyarak diyeceğiz ki, bu faaliyetler Aristo mantığının kötü kullanılmasının önüne geçmiştir. İlimlerin ilerlemesinde büyük rol oynayan metodolojik çalışmaları yeni bir mantık olarak değil mevcut mantığın ıslahı olarak kabul etmek yerinde olur. İşte bunun içindir ki mantığı suri ve tatbiki diye ikiye ayırmanın mantikî olmadığını kabul edenler tarafına yöneliyoruz.

Avrupadaki fikri çalışmalara uyarak bizde de ilk defa "*Miftahul Fünun*"la ilimlerde metot meselesi, yeni tarzda yazılan mantık kitaplarında yer almıştır. İsmail Hakkı İzmirli'nin *Felsefe Dersleri* adlı eseriyle mantık; umumi, hususi veya suri ve tatbiki diye ikiye ayrılmağa başlanmış, ilimlerde metod meselesi ikinci kısımda mütalâa edilmiştir. Bizde metod üzerine fikirler, yeni tarzda yazılmış bütün mantık kitaplarının bir bölümü olarak ele alındığı gibi bu sahada müstakil olarak da telif ve tercüme edilmiş eserler vardır. Evvelce adları geçen yeni tarzda yazılmış mantık kitaplarından başka, bu konu ile ilgili olarak neşredilmiş eserler şunlardır: Telifler; İsmail Hakkı İzmirli'nin *Fenni Menahic* (1913), Z. Fahri Fındıkoğlu'nun *Metodoloji* (1945), Vehbi Eralp'ın *Matematik Fizik ve Kimyada Metot* (1947) adlı eserleridir. Tercümeleler; Descartes'tan a) *Metot Hakkında Nutuk* (İbrahim Etem tercümesi 1895, M. Karasan tercümesi 1947) b) *Aklın İdaresi İçin Kurallar* (M. Karasan tercümesi 1945), Alexi Bert-

rand'dan *Felsefe-i İlmiye* (Salih Zeki terc. 1917), Claud Bernard'dan Tıpta Tecrübe Usulünün Tetkikine Giriş (Galip Ataç terc. 1934), Henri le Chatelier'den *Tecrübe İlimlerinde Metot* (Avni Yakaloğlu terc. 1955) adlı eserlerdir.

Evvelce de temas ettiğimiz gibi, metodoloji meseleleri bizde ilmi çalışmaların zorlaması neticesinde ele alınmış değildir. Yalnız Avrupa fikir hayatından haberdar olmak ve Avrupa fikir hayatında olup bitenleri Türkiye'ye tanıtma gayesiyle veya sırf spekülatif çalışma olarak üzerinde durulmuştur. Burada metot denilince ilimlerde kullanılan metot kastedilir. Binaenaleyh metot üzerinde bize giren yeni fikirlere temas etmeden önce, bahsedilen ilimlerin ne olduğunu bu metotlar dikkate alınırken bunları kullanan ilimlerden ne anlaşıldığını görmek lazımdır. Bu suretle başlangıçtanberi temas ettiğimiz yeni ilim anlayışının da ne olduğunu belirtmiş olacağız.

Telif veya tercüme edilmiş mantık ders kitaplarında ²⁰⁹ Spencer'in üç türlü bilgi ayrımı kabul edilmiştir. Amiyane bilgi, ilmîbilgi, felsefî bilgi. Bu bilgilerin hususiyetleri sayılır ve birbirlerinden olan farklı tarafları gösterilir. İlim için, gereken bu ayrımı kabuleden mantık kitaplarında, gerek bu ayrımı almayan eserlerde, verilen tarifler çeşitli olmasına rağmen bu tariflerin müşterek tarafları vardır. hemen hepsi ilimden aynı şeyi anlarlar. şimdi ilim için verilen tarifleri görelim:

"İlim bir madde-i malûme (*un matiere donné*) hakkında bir takım marifetlerin heyeti mecmuasıdır ki o marifetler, bilâ istidlâl sabittir, metodu haizdir, vazıhtır ve yakîni müfiddir" ²¹⁰.

"Ulûm eşyanın izahıdır ki, kavanin ve esbabın heyeti umumisini ihtiva eder ve bundan kavanin yani eşya beynindeki münasebet-i sabite ve muayyeniyeye tevlideden bilcümle mesaili fenniye daima ayni ve umumidir neticesi istihrac olunur" ²¹¹.

"İlim kanunların, tabiri diğerle umumi ve külli hakikatlerin usulü dairesinde aranması ve mümkün olduğu derecede yakînen bilinmesidir" ²¹².

"Herhangi bir bilginin ilmi bir vasfı haizolması için, tetkk ettiği mevzu dahilindeki cuz'î hakikatlerin küllî hakikatlere irca, eserlerin müessirlerle izahedilmesi ve aralarındaki zaruri nisbetin yani kanunların gösterilmesi lâzımdır" ²¹³.

Misal olarak aldığımız bu tariflerden anlaşılıyor ki eskiden olduğu gibi her bilgi ilim sayılmamaktadır. Bir bilgiye ilim denilebilmesi için bazı vasıflara sahip olması gerekir. Bunlarda belli bir metodunun bulunması, kanunlarının olması ve kesin bilgi vermesidir.

İlmin bu şekilde vasıflandırılmasına, bizde ilk defa Ali Sedad da rashıyor. Evvelce gördüğümüz gibi, Ali Sedad' bu şekilde vasıflandırıldığı ilmin içine dini bilgileride sokuyordu. Onun bu gayreti Eski ile yeni anlayışı uzlaştırmak istemesinden ileri gelse gerektir. Dini bilgilerin esası birtakım doğmalardan ibarettir. Binaenaleyh bu bilgilerde ilmi manada bir kanundan bahsedilemez. Sonrakilerin Ali Sedad'dan ayrıldıkları nokta burasıdır. Ali Sedad'dan sonra gelen mantıkçılar dini bilgileri ilmin

²⁰⁹ E. Boirac, *İlm-i Mantık* (R. Nuri terc.), A. Bertrand, *Felsefe-i İlmiye* (S. Zeki terc.); Ağaoglu Tezer *İlm-i Mantık*, H. A. Yücel *Mantık*.

²¹⁰ İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri* s. 7.

²¹¹ *Felsefe Mecmuası Mektep Dersleri Forması* s. 15. Bu mecmuanın müdürü Baha Tevfiktir. Bu tarifi yapıldığı "*Ulum ve Tasnif-i Ulum*" makalesinde imza yoktur. Makalenin Baha Tevfik tarafından yazılmış olması muhtemeldir.

²¹² E. Boirac, *İlm-i Mantık* R. Nuri tercümesi s. 44.

²¹³ Ağaoglu Tezer, *İlm-i Mantık* s. 5.

dışında addetmişlerdir. Hangi bilgilerin ilim sayıldığını bilmek için, kabul edilen yeni ilim tasniflerinden bahsetmek gerektir. Bu tasniflerden sonra yenilerin ilimlerden ne anladıklarını daha açık olarak görmek kolay olur.

Yeni ilim tasnifleri :

Yeni ilim anlayışı içinde Avrupada yapılan çeşitli ilim tasniflerinin, XX. asrın başından itibaren bizde tanıtılmağa başladığını görüyoruz. Bu tasniflerden memleketimizde ilk defa bahsedilen ilim tasnifi Auguste Comte'un tasnifidir. Salih Zeki 1908 de "*Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye mecmuası*" nda Comte'un felsefesini izah ederken onun ilim tasnifini de verir ²¹⁴. Daha sonraları memleketimizde çok rağbet gören ve ilimleri basitlik ve istiklallerini kazanış sırasına göre düzenleyen Comte'un tasnifi Salih Zeki'nin kullandığı terimlerle şudur :

- "Riyaziyyât" (mathématiques)
- "Heyet" (Astronomie)
- "Hikmet-i tabiiye" (physique)
- "Kimya" (Chimie)
- "Hikmet-i uzviye" (physique organique)
- "Hikmet-i içtimaiye" (physique sociale)

Salih Zeki ile aşağı yukarı aynı zamanda ve aynı mecmuada Rıza Tevfik ilimlerin tasnifine dair bir makale neşrederek muhtelif ilim tasnifleri hakkında malumat vermektedir ²¹⁵.

Rıza Tevfik bu makalesinde, aslını Aristo'nun ilim tasnifi teşkil eden Kınalı-zade Ali Efendi'nin ilimler tasnifinden bahsedip, bu tasnifi rehber ittihaz ederek birtakım garip tasniflerin yapıldığını beyanla bu hale misal olarakta evvelce gördüğümüz "*Mahzen-ul Ulum*" daki tasnifi ele alıyor, bu tasnifin saçmalığını bir esasa istinad etmediğini gösterip, İslâm kültür dünyasında son zamanlarda görülen bu kabil tasnifleri şiddetle tenkid ediyor. Bu tasniflerdeki garipliğin ilmin lügat manasiyle ıstılah mânasının karıştırılmış olduğundan ileri geldiğini söylüyor. Daha sonra Avrupada yapılan ilim tasniflerini ele alarak Bacon'un Dalambert'in tasniflerini, *Ansiklopedia Britanika* daki tasnifi, Oken ve Arnolt'un tasniflerini zikrediyor. Bu tasniflerin hep kusurlu olduklarını kaydedip kendisinin benimsediği Spencer'in ilimler tasnifini izah ediyor. Bu arada Comte'un ilimler tasnifine de temas ederek Spencer'in Comte'a yaptığı itirazları haklı buluyor.

Rıza Tevfik'in bu makalesi ile fikir hayatımız Avrupadaki çeşitli ilim tasniflerinden haberdar oldu. Rıza Tevfik bu yazısında Amper'in tasnifine temas etmiyor. Amper'in ilimler tasnifinden bizde ilk defa İsmail Hakkı İzmirli'nin *Fenni Menahic* (1913) adlı eseriyle aynı tarihlerde çıkan *Felsefe Mecmuasında* bahsedilmiştir ²¹⁶. Daha sonra yazılan eserlerde bu tasniflerin çoğu ele alınmıştır. Bunlar daha ziyade tarihi bakımdan bilgi vermek gayesiyle zikredilir. Biz burada bu tasniflerin hepsini ayrı ayrı anlatmayacağız. Yalnız bizde benimsenmiş veya yapılan tasniflere tesir etmiş

²¹⁴ Salih Zeki, *Auguste Comte'un Felsefesi*, *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye mecmuası* C. I. No. 2. Bu makale Halide Salihle müştereken yazılmıştır. Halide Salih Comte'un hayatını, Salih Zeki ise felsefesini anlatır.

²¹⁵ Rıza Tevfik, *Tasnif-i Ulum-Bâzı Mukaddemat-ı Felsefiye*, aynı mecmua C. I No. 3-4.

²¹⁶ *Felsefe Mecmualarının* üzerinde tarihler yoktur. Beşinci sayıda bulunan bir mektupta 8 haziran 1329 (1913) tarihi vardır.

olanlara temas edeceğiz. Birinci derecede rağbet gören Comte'un tasnifini evvelce görmüştük. İkincisi Rıza Revfik tarafından benimsenmiş olan H. Spencer'in tasnifidir.

Spencer ilimlerin konularının soyut ve somut oluşlarına dayanarak tasnifini yapar. Ona göre soyut ilimler, soyut-somut ilimler ve somut ilimler vardır.

Soyut ilimler: Mantık, matematik

Soyut-somut ilimler: Mekanik, fizik, kimya

Somut ilimler: Astronomi, jeoloji, biyoloji, psikoloji ve sosyolojidir.

Görülüyorki, Spencer'in tasnifinde yer alan iki ilim, mantık ve psikoloji Comte'un tasnifinde yoktur. Tasnifteki prensipleri ayrı ayrı olmasına rağmen Comte'la Spencer'in tasnifleri birbirine yakındır. Mantıkla psikoloji hariç tutulursa her ikisi de aynı bilgi kollarını ilim telakki etmişlerdir. İşte bizde yazılan mantık kitaplarında verilen tasnifler bu iki filozofun tasnifinden mülhemdir.

İsmail Hakkı İzmirli Fenni Menahic'de Emille Boirac'ın tasnifini kabul ediyor. Emille Boirac ilimleri şu dört grupta toplar: 1 — “Riyaziyat” 2 — “cismaniyat” “fizikiyat” 3 — “tabiiyat” 4 — “maneviyat”²¹⁷. Riyazi ilimler: Aritmetik, cebir; Fiziki ilimler: Fizik kimya, astronomi, mekanik; Tabii ilimler: Fizyoloji, nebatat, hayvanat; manevi ilimler: psikoloji, tarih, sosyoloji dir.

Daha sonra yazılan kitaplarda bu dörtlü ayırma yoksa da aynı ilimler nazarı dikkate alınmıştır. Bunların metotlarından bahsederken ilimler, bazılarında üç, bazılarında dört grup halinde ele alınır. M. Fazıl'ın *İlm-i Mantık*'ında, İzmirli'nin *Fenni Menahic*'inde ve Reşat Nuri'nin *İlm-i Mantık*, Salih Zeki'nin *Felsefe-i İlmiye* tercümelerinde ilimler şu grupta toplanır: 1 — *Matematik* 2 — *tabii ilimler* 3 — *manvei ilimler*. Astronomi, fizik, kimya, biyoloji tabii ilimlerden; psikoloji, tarih, sosyoloji manevi ilimlerden sayılır. Tezer Ağaoğlu ve H. Â. Yücel'in mantık kitaplarında ise, biyolojiyi, hayati ilimler diye ayrı bir grupta zikrederek ilimleri dört grupta mütalaa ederler. Birde sonuncular astronomiyi matematik ilimlerden sayarlar. Bu cüz'i farklar son ikisini diğerlerinden ayıracak nisbette önemli değildir. İlimler hangi gruplarda toplanırsa toplansın, Avrupa tarzında kaleme alınmış bütün mantık kitaplarında ilim sıfatı aynı bilgilere verilmiştir. Bunlarda: matematik astronomi, fizik, kimya, biyoloji, psikoloji, tarih ve sosyolojidir. Görülüyor ki yeni anlayış içinde “occulte” bilgilerle dini bilgiler artık ilim addedilmemektedir. Mantığın bir bahsi olarak ilimlerde metot denilince yukarıda zikredilen ilimlerin metotları kastedilir ve bu metotlar incelenir.

Yeni tarzda yazılmış mantık kitaplarındaki ilim anlayışı, Auguste Comte'tan gelen pozitivistliğe bağlıdır. Burada esas tabiat ilimleri alınmıştır. Bu kitaplarda manevi ilim olarak kabul edilen psikolojik ve sosyoloji de tabiat ilimlerine ircaa çalışılmıştır. İlim için verilen tariflerden de anlaşılacağı üzere ilimde umumilik yani bir kanun aranır. İleride göreceğimiz gibi, ilimlerde kanunların elde edilebilmesi için hadiselerin tekerrür etmesi lazımdır. Böyle bir hal ise ancak tabiat ilimlerinde mümkündür. Bu kitaplarda tabiat ilimleri ve manevi ilimler diye yapılan ayırmada bu iki grup ilmin farkları aslında belirtilmemiştir. Bu tefrik sun'i olarak yapılmış, metotlar üzerine yapılan araştırmalarda, hâkim olan zihniyet birinci grup yani tabiat ilimleri lehine yönelmiştir.

Manevi ilimlerin asıl değerlendirilmesi Alman filozofu Dilthey tarafından yapılmıştır. Dilthey ile başlayan manevi ilimler anlayışının bahsettiğimiz kitaplarda bir tesiri görülmemektedir. Manevi ilimler telakkisinden bizde ilk defa Prof. Hilmi Ziya Ülken *Yirminci Asır Filozofları* adlı eserinde bahsetmiştir.

²¹⁷ İsmail Hakkı, *Fenni Menahic*, s. 10 ve E. Boirac *İlm-i Mantık* (Reşat Nuri terc.) s. 48.

Dilthey'e göre manevi ilimlerle tabiat ilimleri arasında en mühim fark şudur: Tabiat ilimleri hadiseleri izah ederler, manevi ilimlerse onları anlamağa çalışırlar. Tabiat ilimleri umumi üzerinde manevi ilimler tek hadiseler üzerinde durur²¹⁸. Bu tefriğe göre, yukarıdaki gruplamada gördüğümüz psikoloji ve sosyolojiyi manevi ilimler içinde mütalaa edemeyiz.

Prof. Ülken tarafından bizde ilk defa bahsedilen manevi ilimler telâkkisi, Heins Heimsoeth'un evvelce bahsettiğimiz *Felsefenin Temel Disiplinleri* adlı eserinde tekrar ele alındı. Heimsoeth bu eserde tabiat ilimleriyle manevi ilimler arasındaki izah edip, manevi ilimler içine hangi ilimlerin girebileceğini gösteriyor. Bu ilimlere her şeyden önce tarihi disiplinler dahildir. Mesela, Siyasi tarih, sanat tarihi, edebiyat tarihi vs. Sistematik olan manevi ilimler de vardır. Mesela, mukayeseli dil ilimleri, hukuk, mizah teorisi, poetik (dram, destan vs. nin nazariyesi)²¹⁹.

Heimsoeth ilimlerin tabiat ilimleri ve manevi ilimler ayrımının tam bir tasnif olmadığını, çünkü matematiğin bu ilimlerden herhangi birine katılmayacağını söyleyip, başka bir tasnif sunuyor: Reel ilimler ve ideal ilimleri. Tabiat ilimleri ve manevi ilimler reel ilimlerden mantık ve matematik ideal ilimlerden²²⁰.

Manevi ilimler telâkkisi üzerinde bizde duran, Doç. Kamıran Birand'dır. 1954 de neşrettiği *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi* adlı kitabıyla manevi ilimler telâkkisinin memleketimizde daha geniş bir tarzda tanıtılmasına yol açmıştır..

İnceleme konumuz olan mantık kitaplarında ilimlerin metotları ele alınırken biraz önce temas ettiğimiz gibi, Dilthey tarafından ortaya atılan manevi ilim anlayışının tesiri görülmez. Bunlarda Auguste Comte'a bağlı pozitivist bir telâkki hâkimdir.

İlimlerde metot bahsinde ilkin bütün ilimlerde kullanılan umumi metottan sonra her ilmin kendisine has olan metodundan bahsedilir. Metot bahsini bizde ilk defa ele alan Miftah-ul Fünun ve Mizan-ul Ukul'da böyle ikili bir ayırma yoktur. Miftahul Fünun'un tercüme kısmında metot olarak yalnız tahlil ve terkip incelenir. Mütercim tarafından yapılan ilavede ise tecrübe metodu izah edilir. Mizan-ul Ukul'da doğrudan doğruya ilimler ele alınır ve her ilmin özel metotları incelenir. Daha sonra yazılan mantık kitaplarında önce umumi metot izah edilip sonra ilimler ayrı ayrı ele alınarak onların hususi metotlarının tetkikine geçilir. Biz de burada ilkin umumi metotlar sonra ilimlerin özel metotlarını ele alıp bu bahislerde nelerden bahsedildiğini göstermeğe çalışacağız.

Umumi metotlar :

Bu bahiste Descartes'in metoda dair dört kaidesiyle tahlil ve terkip izah edilir²²¹. İsmail Hakkı'nın *Fenni Menahich*'i ile Reşat Nuri'nin tercümesinde ayrıca aklın iki tarz yürüme yolu olan sonuçkarma (tümdengelim) ve tümevarıma da temas edilmiştir. Görülüyor ki bu bahsin esasını Descartes'in evrensel metodu teşkil ediyor.

²¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları* s. 128.

²¹⁹ Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri* (Mengüşoğlu terc.) s. 82.

²²⁰ Ayn. esr. s. 86.

²²¹ M. Fazıl İlm-i Mantık s. 138-146; İsmail Hakkı, *Fenni Menahic* s. 11-14; A. Bertrand, *Felsefe-i İlmîye* (s. S. Zeki ter. s. 83-114) Ağaoğlu Tezer, *İlm-i Mantık* s. 49-53; H. A. Yücel, *Mantık* s. 70 vd.

Descartes metot kaidelerini ilkin *Aklın İdaresi İçin Kurallar* adlı eserinde yirmibir kaide olarak zikreder. Sonradan neşrettiği *Metot Üzerine Konuşma*'da bunları dörde indirmiştir. Oliver Lacombe yirmi bir kaidenin "Konuşma"daki dört kaideden fazla bir şey vermediğini söyleyip bunların dörde irca ediliş sebebini şöyle izah ediyor: "Descartes, daha sonra bu pratik kaideleri sayıp sıralamanın sonsuz bir iş olduğunu anlamış ve dolayısıyla onları söyleyip öğretmekten vazgeçmiştir. Kaide-ler'den sonra yazılan Nutkun kısa ve toplu oluşu bundandır"²²².

Descartes bu kaideleri, Aristo mantığının metodolojik yetersizliğine kanaat getirdiği için vaz'ediyor. "Gençliğimde, felsefe disiplinleri arasında mantığı, matematik bilimler arasında da geometricilerin analizi ile cebrini biraz tetkik etmişim. Bunlar tasarımın gerçekleşmesinde işime yarayabilecek üç sanat veya bilimdi. Fakat yakından inceleyince gördümki mantık, tasımları ve başka birsürü kurallarıyla, yeni birşey öğretmekten ziyade, belli şeyleri başkalarına açıklamak yahut da Lullus'un sanatı gibi bilinmeyen şeyler hakkında muhakemesiz söz söylemekten başka bir işe yaramıyor. Gerçi mantıkta pek doğru ve pek iyi birçok kurallar varsada, aralarına birçok zararlı ve gereksizleri de karışmıştır. Böylece, doğru ve iyileri zararlı ve gereksizlerden ayırdetmek, yontulmamış bir mermer taşından Diana ve Minerva'nın heykellerini çıkarmak kadar güçtür. Eskilerin analizi ile yenilerin cebrine gelince, ancak pek soyut konulardan bahsetmeleri hiçbir işe yaramaz görülmelerinden başka, birincisi şekilleri inceleme ile o kadar meşguldurki, muhayyileyi yormaksızın anlayışı işleyip geliştiremez; bazı kural ve rakamların boyunduruğu altında kalan, ikincisi ise, zihni işleten bir bilim olacak yerde karışık ve karanlık bir sanat olmuştur. Bunun için bu üçünün iyi taraflarını, alan, fakat eskilerini bırakan başka bir metot aramak lazım olduğunu düşündüm"²²³.

İşte bu mülahaza ile Descartes'in ortaya koyduğu metodun dört kaidesi şudur:

"Birincisi, doğruluğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani acele hüküm vermektan ve peşin hükümlere saplanmaktan dikkatle çekinmek, verdiğim hükümlerde ancak kendilerinden şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeyleri bulundurmaktı."

"İkincisi, inceleyeceğim güçlüklerden ve herbirini mümkün olduğu ve daha iyi çözümlenmek için gerektiği kadar bölümlere ayırmaktı".

"Üçüncüsü, en yalın ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı basamak basamak bir merdivenden çıkar gibi, azar azar en bileşiklerinin bilgisine kadar yükselmek için, hatta tabiatları gereğince birbiri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu farzederek, düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmektı".

"Sonuncusu da hiçbir şeyi unutup ihmal etmediğimden emin olmak için, her tarafta birçok sayışlar ve tekrarlar yapmaktı."²²⁴.

Bizde yeni tarzda yazılan mantık kitaplarında Descartes'in bu dört kaidesi zikredilir, sonra bu kaideler içinde olan tahlil ve terkip üzerinde ayrıca durularak misallerle daha geniş izahları yapılır.

Descartes'in metodundan Türkiyede ilk defa Ali Sedad 1885 de *Mizan-ul Ukul* da bahsediyor. Fakat Descartes metodunun ne olduğu gösterilmeden yalnız onun önemine temas edilmektedir. Descartes'in metoda dair fikirlerinin fikir hayatımıza tanıtılışı İbrahim Ethem'in *Metot Hakkında Konuşma*'yı 1895 de türkçeye tercüme

²²² Oliver Lacombe, *Descartes* (M. Karasan terc.) s. 23.

²²³ Descartes, *Metot üzerine Konuşma* M. Karasan terc.) s. 22 vd.

²²⁴ Descartes, *Metot üzerine Konuşma* (Karasan terc. s. 24.

etmesiyle başlar. Bu önemli tercüme maalesef fikir hayatımızda bir akis yaratmamış, hatta Prof. Fındıkoğlu'nun dediği gibi uzun müddet bu tercümede hiçbir fikir müessesesince ve hiç bir neşriyat organınca bahis dahi edilmemiştir²²⁵. Daha sonra yazılan mantık kitaplarında Descartes'in metodu üzerinde fazla durulmamış yalnız dört kaidenin nakli ile yetinilmiştir. Bu dört kaideden ilk defa 1912 de M. Fazıl *İlm-i Mantık* adlı kitabında bahsediliyor. M. Fazıl Descartes'i yanlış bir imlâ ile Deskart (ده سقارت) olarak yazar²²⁶. Prof. Fındıkoğlu bu yanlışlığın sebebini, M. Fazıl'ın İbrahim Ethem'in tercümesini görmemiş olmasına atfediyor²²⁷.

İlimlerin özel metotları :

Evvelce kaydettiğimiz gibi, mantığın, tatbiki mantık denen bölümü ilimlerin metotlarına hasredilmiştir. Bilhassa liseler için yazılmış kitaplarda tatbiki mantığa o kadar fazla önem verilmiştir ki, suri mantığa tarihi malumat kabilinden kısaca dokunulmuştur. Bu bölümde ilimlerin metotları izah edilirken, ilimlerin mevzuları, gelişmeleri, prensipleri uzun uzadıya ele alınır; hakiki mantık problemleri ikinci plâna bırakılarak bir nevi ilim felsefesi yapılır. Bu tarz kitapların ikinci bir hususiyeti de suri mantık denen kısım tatbiki mantık denen kısım arasında bir bağ tesisi düşünülmemiş, birbirinden ayrı iki saha imiş gibi yanyana getirilmiştir. Yalnız şunuda zikretmek lâzımdır: Bu hal bize has bir şey değildir; Avrupa mantık kitaplarında da böyledir. Zaten bizde yazılan mantık kitaplarının örnekleri tamamen Avrupadan alınmıştır.

Biz bu konuyu izah ederken, ilimlerin konusu, gelişmesi, prensipleri gibi ilimler felsefesini ilgilendiren kısımlara pek yer vermeyip, daha çok mantığı ilgilendiren metot meselelerini ele alacağız.

Bahiskonusu mantık kitaplarında, ilimler, matematik ilimler, tabiat ilimleri, manevi ilimler gruplarına ayrılarak her ilmin ayrı ayrı metotları ele alınıp, herbirini ilgilendiren teknik hususiyetler geniş bir tarzda izah edilmiştir. Biz her ilmi ilgilendiren bu teknik hususiyetleri de ayrı ayrı saymayacağız. Prof. Eralp'ın dediği gibi "Mantıkçıyı ilgilendiren nokta, bu ilimlerin herbirine mahsus olan araştırma tekniği diyebileceğimiz şey değil, belki de herbirinde kullanılan usavurma yollarıdır."²²⁸ Bu duruma göre üç akıl yürütme şekli düşünülebilir. Sonuç çıkarma (*tümdengelim*) tümevarım, analoji. Birinci akilyürütme (usavurma) şekli daha çok matematikte, diğerlerinin en çok kullanış yeri de tabiat ilimleridir. Binanaleyh ilimlerin özel metotları diye örnek olarak matematik ve tabiat ilimlerinin metotlarını alacağız. Çünkü her ilim de kullanılan metotları bu ikisinde görmek mümkündür. Takip edeceğimiz yol yalnız mantık bakımından gerekli değil aynı zamanda konumuzu açık şekilde ifade edebilmek için de uygundur. Tetkik konumuz olan mantık kitapları aşağı yukarı aynı şeylerden bahsetmiş olmalarına rağmen meseleleri aynı sıra üzere ele almış değillerdir. Her kitabı ayrı ayrı incelemek konumuzun dışındadır. Doğru olan yol, meseleleri ele alıp varsa kitaplar arasındaki farklara işaret etmek ve metot problemlerinin bize ne şekilde girip ve nasıl anlaşıldığını belirtmektir.

a) Matematikte metot :

Matematığın metodu ispattır. Matematikte ispat doğruluğu kabul edilmiş problemlerden veya ispat edilmiş teoremlerden hareket ederek zaruri neticelere ulaşmak-

²²⁵ Z. Fahri Fındıkoğlu, *Metodoloji* s. 150.

²²⁶ M. Fazıl *İlm-i Mantık*, s. 140.

²²⁷ Z. Fahri Fındıkoğlu, ayn. esr. s. 151.

²²⁸ Vehbi Eralp, *Matematik Fizik ve Kimyada Metot* s. 43.

tır. Bu tarz, akilyürütmedir. Matematikteki akıl yürütmenin, tasımla aynı mı yoksa farklı bir akilyürütme mi olduğu meselesi bizdeki mantık kitaplarının çoğunda ele alınmamıştır. Ali Sedad bunu tasımla bir tutuyor. "Ulum-u Riyaziye'nin ekser aksamı birtakım burhanların neticeleri diğer burhanların mukaddematı olmak üzere birçok kıyaslardan mürekkep bir kıyas-ı mürekkeptir".²²⁹ Tezer Ağaoğlu matematikteki sonuççıkarma ile tasımın farklı olduğu kanaatindedir. Tasımda netice öncüllerde zımmen vardır. Halbuki matematik sonuççıkarmada ise netice öncüllerde yoktur. Belki yekdiğerine tâbidir²³⁰. Matematik metodun tasımdan farklı olduğunu söyleyen ilk düşünürlerden biri Descartes'tır. Descartes'in tasıma yaptığı itirazı evvelce görmüştük. Descartes için matematiğin metodu, sezgi (*intuition*) ve sonuççıkarma (*dédution*)dır. Sezgi saf ve kuvvetli bir zihin kavrayışıdır. Sonuççıkarma bundan zincirleme suretiyle netice çıkarmaktır. Descartes bunlar üzerinde fazla durmayıp zihnin tabii işlemleri olarak kabul ediyor²³¹. Prof. Vehbi Eralp bu meseleye temas edip Descartes'in fikrini açıkladıktan sonra Leibniz'in klasik mantıkla matematiğin metodu arasında fark görmediğini, lojistikçilerin Leibniz'in fikrinde olduklarını, lojistikçilerin matematiği de mantık gibi totolojik olarak kabul ettiklerini belirtiyor.²³² Prof. Eralp açıkça ifade etmiyorsa da meseleyi ele alış tarzıyla kendisinin bu hususta lojistikçiler tarafında bulunduğu anlaşılıyor. Matematik ispatın totolojik oluşunu kabul etmek matematik sonuççıkarma ile tasım arasında bir fark görmemek demektir.

Matematik sonuç çıkarma ister tasım, ister tasımdan farklı bir akilyürütme olsun; bu akilyürütmenin yapılabilmesi için hareket noktasını teşkil eden prensipler şunlardır: Tarif, aksiyom ve postulat. *Miftah-ul Fünun*, Ali Sedad'ın *Mizan-ul Ukul*'unda ve İzmirli'nin *Fenni Menahic*'inde bu prensiplerden tarif ve aksiyomdan bahsedilir. Salih Zeki'nin A. Bertrand'dan yaptığı *Felsefe-i İlmiye* tercümesinden itibaren yazılan kitaplarda ise bu prensiplerin her üçü de dikkate alınmıştır.

Tarif: Matematik tarifler ilk eserlerde -*Miftah-ul Fünun* ve *Mizan-ul Ukul*- diğer tariflerden ayırdedilmez. İzmirli matematik tarifler için bazı vasıflar sayar: onlar zaruridir, kesindir, değişmez²³³. *Felsefe-i İlmiye* tercümesi ve Ağaoğlunun *İlm-i Mantık*'ında matematik tariflerle, tecrübe ilimlerindeki tarifler birbirinden farklı görülmüştür. Birinciler tamamen zihnidir, tecrübe ile alakası yoktur, bilginin başlangıcıdır. İkinciler ise tecrübe ile ilgilidir ve bir bilginin hülâsasıdır²³⁴. Matematikte deneyim yolunu kabul eden Prof. Eralp, bu rasyonalist görüşü, olduğu gibi kabul etmenin imkansızlığını belirtiyor²³⁵. Prof. Üleken, matematik tarifleri analitik ve genetik diye ikiye ayırıyor. Mesela, ilk sayının tarifi analitik, tam kare sayının tarifi ise genektir²³⁶.

Aksiyomlar ve Postulatlar: İsbata ihtiyacı olmayan; aksi, çelişigi ifade eden apaçık önermelerdir. Postulalar da isbat edilemezler fakat aksiyomlar gibi apaçık değillerdir ve aksini düşünmekte çelişmeye götürmez.

Prof. Eralp, aksiyom ve postulatların kıyafet değiştirmiş tariflerden ibaret olduğu fikrini savunuyor ve matematik prensipleri birtakım sınıflara ayırıp, bunlara ayrı ad

²²⁹ Ali Sedad, *Mizan-ul Ukul* s. 130.

²³⁰ Ağaoğlu, *İlm-i Mantık* s. 70.

²³¹ Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar* I ve IV. kural

²³² Vehbi Eralp, *Matematik Fizik Kimyada Metot* s. 21.

²³³ İsmail Hakkı, *Fenni Menahic* s. 17.

²³⁴ A. Bertrand, *Felsefe-i İlmiye* (S. Zeki terc.) s. 224 ve -Ağaoğlu, *İlm-i Mantık* s. 61.,

²³⁵ Vehbi Eralp, *Matematik Fizik Kimyada Metot* s. 35.

²³⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* s. 116.

vermenin doğru olmadığı kanaati ile diyorki: “Bunların hepsini bir tek ad altında toplamak mantık bakımından daha doğru bir iş olacaktır. Bu iş yapılmıştır. Bugün bunların hepsine aksiyom adı verilmektedir”.²³⁷

Bu prensiplere dayanılarak neticenin hipotezden çıkarılmasından ibaret olan isbat iki tarzda olur: Ya doğruluğu kabul veya ispat edilmiş hükümlerden hareket ederek teorem isbat edilir, buna tertkip, veya bunun aksi bir yol takip edilerek teoremi ispata yarayacak hükümlere yükselinir, buna da tahlil adı verilir. Bütün mantık kitaplarında isbatın bu iki şekli misallerle izah edilir. Miftah-ul Fünun ve Mizan-ul Ukûl da matematik isbatın üçüncü bir şekli daha gösterilip buna, “*bürhan-ı hulfi*” (*La démonstration par l’absurde*) denir. Bu da aksinin yanlışlığını göstererek davayı isbat etme yoludur.

b) Tabiat ilimlerinde metot :

Tabiat ilimleri vak’alardan hareket ederek umumi kaidelere ve kanunlara yükselen ilimlerdir. Evvelce gördük ki bu ilimler arasında astronomi, fizik, kimya, ve biyoloji sayılırdı. Ali Sedad ve İzmirli Avrupada bazı düşünürlerin manevi ilimleri (psikoloji, tarih, sosyoloji) de tabiat ilimlerinden addettiklerini kaydedip, Ali Sedad meseleyi ele alış tarzıyla, İzmirli açıkça bu fikri kabul etmemektedirler²³⁹. Manevi ilimlerin tabiat ilimlerinden olduğu fikrini bizde Prof. Eralp benimsemiştir.²⁴⁰ Manevi ilimler ister ayrı ve bir grup olarak mntalea edilsin ister tabiat ilimlerinden sayılınsın matematiğin dışında bulunan ilimler hep tecrübe metodunu kullanırlar²⁴¹. Yalnız şu farkı işaret etmek lazımdır. Bütün bu ilimler tecrübe metodunu aynı nisbette kullanmazlar. Bu metodun bütün safhalarından istifade eden fizik ve kimyadır. Diğerleri ise bu metodun henüz bazı safhalarını kullanabilmektedirler. O halde burada tecrübe metodunun ne olduğunu izah etmek gerekir. Miftahul Fünun ile başlayan yeni tarzda yazılmış bütün mantık kitaplarında tecrübe metodunun çeşitli safhaları izah edilmiştir. Yalnız bu eserde her ilmin metodu ayrı ayrı ele aldığından, tecrübe metodu bir bütün içerisinde değilde parça parça izah edilmiştir. Tecrübe metodunun bir bütün olarak ele alınıp incelemmesi Prof. Eralp’ın eserinde görülür. Bizde burada bu eseri örnek olarak tecrübe metodunu izah edip Avrupa metodoloji alimlerinin tesbit ettikleri bu metodun Türkiyede tanıtılmasını göstermeğe çalışacağız.

Tecrübe metodu :

Tecrübe metodu üç safha arzeder. Birinci safhada tarif ve sınıflama hakimdir. İkinci safhada tümevarım metoduna başvurularak kanunlara yükselmek istenir. Üçüncü safha prensipler ve teoriler safhasıdır. Burada sonuçkarma (tündengelim) hakimdir²⁴². Prof. Atademir de yukarıda bahsettiğimiz eserde her ilmin bu üç safhadan geçmek zorunda olduğu kanaatindedir. Prof. Atademir bu safhalara tasvir, tümevarım ve tündengelim safhaları diyor. Yukarıda temas ettiğimiz gibi bugün her ilim bu üç safhada bulunan metotlardan istifade edemez. Mesela biyoloji, psikoloji, sosyoloji ancak birinci ve ikinci safhaların, hatta ikinci safhanın da ancak bazı metotlarından istifade ederler.

²³⁷ Vehbi Eralp, ayn. esr. s. 38.

²³⁹ Ali Sedad, *Mizan-ul Ukul* s. 154 vd., İsmail Hakkı, *Fenni Menahic* s. 44.

²⁴⁰ Vehbi Eralp, *Matematik Fizik Kimyada PMetot* s. 43.

²⁴¹ *Miftah-ul Fünun* ve Prof. Eralp’ın ayn. esr. de bu fikir hakimdir.

²⁴² Vehbi Eralp, *Matematikte, Fizik ve Kimyada Metot* s. 45 vd.

Birinci safha, tarif ve sınıflama safhası : Tetkik konumuz olan kitaplarda, *Miftah-ul Fünun* ve *Mizan-ul Ukûl* hariç tutulursa, tarif ve sınıflamadan yalnız hayati ilimlerin metodu olarak bahsedilir. Halbuki her ikisi de bütün ilimlerde kullanılmaktadır. Tarif sûri mantık bölümünde etraflı bir şekilde izah edilmiş ve matematik tarifte tecrübe ilimlerindeki tarifin farkı da matematikte metot bahsinde gösterilmiştir. Bu bakımdan burada onları tekrardan kaçınarak sınıflanmanın izahına geçelim.

Sınıflama²⁴³; hadiselerin sınıf, nev'i ve cinslere ayrılmasıdır, sun'i ve tabii olarak ikiye ayrılır. Bu ayırma tetkik konumuz olan bütün eserlerde vardır. Yalnız Prof. Eralp böyle bir ayırma yapmıyor. Sun'i sınıflama, ilmin başlangıcında yapılır; eşyanın dış vasıflarına göre yapılan sınıflamadır. Tabii sınıflama, olaylar veya objelerin tam tetkikinden sonra yapılan sınıflamadır.

Sınıflamanın çeşitli şartları sayılır. Burada bu şartların hepsini içine alan Miftah-ul Fünun da gösterilen şartlar 1 ele alacağız. 1 — Sınıflama tam olmalıdır. 2 — Gerçeğe uygun olmalıdır. 3 — Sınıflama yaparken bir esasa dayanılmalıdır. 4 — Sınıflaması yapılan şeyin esas vasıfları nazarı itibare alınmalıdır. 5 — Sınıflardan herbirinin topladığı fertlerin adedi birbirinden fazla farklı olmamalıdır. 6 — Herhalde "tabiat-ı eşya" üzerine müesses olmalıdır²⁴⁴.

Tecrübe metodunun bu birinci safhasını en çok kullanan ilimler hayatî ilimlerdir.

İkinci safha, tümevarım safhası : Olayların tarif ve sınıflaması ile ilim yetinmez. Bunlardan hareketle kanunlar elde etmek ister. Kanunlara, tecrübe metodunun bu ikinci safhasında erişilir. Bu safhanın üç merhalesi vardır: Gözlem, varsayım, ve deneyim²⁴⁵. Bunlar arasındaki münasebeti ilimlerde oynadıkları rol ve çalışma tarzlarını mükemmel bir surette ilk defa Claude Bernard, *Tıptı Tecrübe Usulünün Tetkikine Giriş* adlı eserinde incelemiştir. Bizde Miftah-ul Fünun dan itibaren metot bahsine yer veren mantık kitaplarında gözlem, deneyim ve varsayımın tarifleri yapılır ve kaideleri sayılırsada aralarındaki münasebetler pek belirtilmez. Claude Bernard'ın fikirlerinden ilk defa Salih Zeki *Felsefe-i İlmîye* tercümesiyle fikir hayatımızı haberdar etmiştir.

Gözlem: Olayları oldukları gibi yani tabiatın onları bize verdiği şekilde hiçbir değişikliğe tâbî tutmadan tesbit etmektir. Bu hal ya duyularla veya aletler yardımıyla olur. Gözlem tam olmalı, yani bir olay gözlenirken hiçbir noktayı gözden kaçırmamalıdır. Gözlem tarafsız olmalıdır. Claude Bernard "gözlemi zihinde önceden hasıl olmuş bir fikir bulunmaksızın yapmak lazımdır"²⁴⁶ diyor. Fakat her gözlem böyle olmaz. Claude Bernard gözlemi aktif ve pasif diye ikiye ayırır. Aktif gözlemde önceden fikir vardır²⁴⁷.

Varsayım: Gözlenen olaylar ilim adamına bir fikir ilham eder; bu fikir varsayımdır. "İpotez olayları daha kolay anlamaya yardım eden fakat henüz doğru ve yanlış olduğu bilinmeyen, muvakat bir açıklama, bir kanun taslağıdır"²⁴⁸. Gözlemle elde edilen bu fikir deneyimle tahkik edilir. Eğer doğruluğu gerçekleşirse kanun haline gelir. Bir tek olay bile varsayımı nakzetse o varsayım yıkılır. Yalnız deneyim değil gözlem de tahkik vazifesi görebilir. Claude Bernard'ın aktif gözlem dediği bu soy gözlemdir. Varsayımın gözleme dayanması, çelişik olmaması, vazıh ve tecrübe ile tahkik edilebilir olması lâzımdır.

²⁴³ Sınıflama terimi yerine, Miftah-ul Fünun da "tertip", M. Fazılın, eserinde "tayin-i meratip", İzmirli, Salih Zeki ve Ağaoğlunun eserlerinde ise "tasnif" kelimeleri kullanılmıştır.

²⁴⁴ *Miftah-ul Fünun*, s. 150.

²⁴⁵ Bu terimler de çeşitli kelimelerle ifade edilmiştir: Gözlem için, *tertib-i nazar, istibsar, müşahede*; Deneyim için, *tecrübe, tecrip*; varsayım için, *faraziyyat, iftiraz, hipotez*.

²⁴⁶ Claude Bernard, *Tıpta Tecrübe Usulünün Tetkikine Giriş* (G. Ata tercümesi) s. 34.

²⁴⁷ ayn. esr. s. 9.

Deneyim: Olayları meydana getirerek mütalaa etmektir. Deneyim sayesinde olaylar değişik şartlarda gözleme tabi tutulur. Claude Bernard deneyim esas itibariyle herhangi bir maksatla çağrılmış bir gözlemden ibarettir²⁴⁹ diyor. İlk bakışta deneyimle gözlem birbirinden farksız gibi görülür. Ali Sedad da bu iki metodun her zaman birbirinden ayrılmadığı kanaatindedir²⁵⁰. Fakat her ikisi arasında pratik bakımdan önemli bir fark vardır. Gözlem yapan kimse incelediği hadiseleri değiştirmez. Onları tabiatın kendisine gösterdiği şekilde toplar. Deneyim yapan kimse ise hadiseleri değiştirir. Onları tabiatın göstermediği hallerde veya şartlar altında meydana çıkarır²⁵¹. Deneyim yapmak için önceden bir fikrin bulunması zaruridir. "Zihinde önceden bir fikir bulunmadan bir deneyim kurmak mümkün değildir"²⁵². Halbuki gözlem için böyle bir zaruret yoktur.

Deneyim yolları: Deneyimin yollarını ilk defa sistemli bir şekilde Bacon göstermiş, daha sonra Stuart Mill bu meseleyi tekrar ele almıştır. Bacon bir olayın sebebini bulmak için üç cetvel gösterir. *Varlık cetveli, yokluk cetveli, dereceler cetveli*. Bacon burada sebep ile neticenin birbirine bağlı ve bir arada bulunmaları prensibine dayanır. St. Mill de aynı prensibe dayanarak sebebini bulunması için dört yol gösterir. *Uygunluk Metodu, ayrılık metodu, beraber değişmeler metodu, tortu metodu*. Mill'in bu dört metodundan ilk üçü Bacon'ın cetvellerinin karşılığıdır, dördüncüyü kendisi ilave etmiştir.

Deneyim yollarından bizde ilk defa bahseden Ali Sedad'dır. Ali Sedad deneyim yolları olarak St. Mill'in dört metodunu izah ediyor. Bunu yaparken Mill'in ismini zikretmez. "İstihsal olunan malumatın isbat ve münasebetini tayin etmek aklın işidir. Bu babda aklın ittihaz ettiği tarikler pek çok isede bazı yeni mantıkçılar bu tariklerin hepsini dörde irca etmişlerdir"²⁵³ deyip Mill'in ileri sürdüğü yolları şu şekilde izah ediyor²⁵⁴.

Uygunluk metodu: H B D olayları ile bunlara bağlı H' B' D' olayları bulunsa, H B D olaylarından hangisinin diğer takımdaki H' olayına bağlı bulunduğu tayin edilmek istense H B D de B D yerine K M olayları konsa, bundan sonra H' B' D' ve B' D' yerine K' M' bulunup H' olduğu gibi kalırsa H ile H' arasında bir bağ olduğu anlaşılır.

Ayrılık metodu: H B D olaylarının nedenleri H' B' D' olsa, H olayının nedeninin tayini için H B D gurubundan H çıkarılıp B ile D kalsa, bunun üzerine H' B' D' gurubundan H' kaybolup B' ile D' meydana gelse H nin nedeninin H' olduğu meydana çıkmış olur.

Bu iki metot ekseriya beraber kullanılır²⁵⁵.

²⁴⁸ Vehbi Eralp, *Matematikte, fizik ve Kimyada Metod* s. 56.

²⁴⁹ Claude Bernard, *Tıpta Tecrübe Usulü*. (G. Ata terc.) s. 30.

²⁵⁰ Ali Sedad, *Mizan-ul Ukül* s. 145.

²⁵¹ Claude Bernard, ayn. esr. s. 23.

²⁵² Claude Bernard, ayn. esr. s. 36.

²⁵³ Ali Sedad, *Mizan-u -Ukül*, s. 145.

²⁵⁴ Ali Sedad bu metotların fransızca adlarını zikredip onları türkçe olarak şöyle karşılıyor: methode de concordance et de difference = tard u aks; Méthode des résidus = sebr; Méthode de variation concomitante = usul-ü tahavül-ü müteakabile ve mütevâfike.

²⁵⁵ Prof. Fındıkoğlu "umumiyetle klasik mantık ve metodoloji kitaplarına Mill'in sebep bulma hakkında dört kaidesi diye geçmiş olan bu kaideler hakikatte dört olmayıp beştir. Bu kaide ki aslında üçüncü ve dördüncü kaideden öncedir-birinci ve ikinci kaidelerin ayrı ayrı değil beraber tatbikini emretmekte bu yüzden uygunluk ve başkanlık kaidelerinin müşterek usulü ismini taşımaktadır" Bk. Fındıkoğlu, *Metodoloji* s. 378. Ali Sedad da aslına uygun olarak birinci ve ikinci usulün adını birlikte zikrediyor: *tard u aks*.

Tortu metodu: Bir olayda; çeşitli tecrübelerle belli sebeblere istinad olunabilen hallerin tümü terk olunursa, geri kalan sebep terk olunmayan halin sebebidir. Meselâ H B D nin sebepleri H' B' D' olsa, H', H olayının ve B' de B nin sebepleri olduğu başka bir yolla belli olsa H' B' D' den H' ve B' çıkarıldığında geriye kalan D', D nin sebebi olmuş olur.

Berber değişmeler metodu: H de olan bazı değişiklik H' de de değişiklik yapar ve B' D' de herhangi bir değişme görülmezse H deki değişikliğe uyan H' kısmen veya tamamen H hadisesinin sebebi olmuş olur.

Ali Sedad, ilk üç yolun belli bir hadiseye bazı hallerin ilave veya ayrılmasının mümkün olduğu zaman tatbik edilebileceğini, halbuki tabiatta tesirlerinin ortadan kaldırılması mümkün olmayan sebepler ve hallerin de bulunduğunu beyanla, meselâ diyor, rakkası arzdan tecrid etmek mümkün değildir; arzın çekim kuvvetinin rakkasa tesirini yok ederek rakkasın durumu tetkik edilemez. İşte bu gibi olaylarda beraber değişmeler metodu kullanılır²⁵⁶.

St. M ill'in dört usulü Ali Sedad'dan sonra bütün mantık ve metodoloji kitaplarında misallerle izah edilmiş fakat bu yollar dolayısıyla Mill'e karşı olan fikirlerle temas edilmemiştir. İlk defa Von Aster'in *Bilgi Teorisi ve Mantık*'ında bir itiraz ileri sürülüyor. "Mill'in mantığı hizmeti dokunmuş olan esaslı bir eserdir, fakat bir hatası var, bu eser faraziyenin rolünü çok az göz önünde tutuyor Mill ilmin yolunu pek çok, muayyen intizamları, muntazam neticeleri müşahade eden, sonra bunları kanunlar halinde umumileştiren, bir cinsten olarak ilerliyen bir sistikra yolu olarak düşünüyor; fakat ilmin yolu ekseriya başka bir yoldur²⁵⁷. Daha sonra Prof. Ülken *Felsefeye Giriş* adlı eserinde, Whewell'in deneyim yollarına yaptığı itirazlardan bahseder. Whewell bu metodların kullanılmasının olayları formüllere irca imkanını gerektirdiğini, halbuki tabiatta olguların asla A B C şeklinde görülmediğini söyleyip, saniyen diyor, ilim tarihinde büyük keşiflerin bu metodlara göre yapılmış olduğunu göstermek gerekirdi, halbuki Mill iddiasının ihtiyacına göre imal edilmiş misaller vermiştir. Mill'in bu hususta cevabı ise şudur: Bir keşif yapan âlim, uygunluk veya aykırılık metodunu kullandığından habersiz olabilir, fakat zihin yine onlara bağlı olarak hareket eder. Tümevarım bu kurallardan çıktığı nisbette muteberdir²⁵⁸.

İzah ettiğimiz gözlem ve deneyim neticesinde kanunlara varılır. Kanunlara varmak için kullanılan akılyürütme şekli tümevarımdır. Şimdi inceleme konumuz olan kitaplarda tümevarımın nasıl ifade edildiğini görelim:

Tümevarım: tümevarım, tikel önermelerden bir tümel önerme elde etmektir²⁵⁹. veya münferid olgulardan umumi önermelere²⁶⁰, o olguları idare eden kanunlara²⁶¹ yükselten bir akılyürütmedir, diye tarif edilir. Bu az hallerden sayısız hallere atılarak hüküm verme hakkı nereden geliyor? Yani tümevarımın dayandığı prensip nedir? Yeni tarzda yazılan ilk mantık kitaplarında bu konudaki münakaşalara fazla yer verilmez. Miftah-ul-Fünun, bu prensibi tabiat kanunlarının devam ve intizamı hakkında olan inançta görüyor. Analoji ile yapılan akılyürütme tamin edilirse tümevarım olur

²⁵⁶ Ali Sedad, *Mizan-ul-ukul*, s. 147.

²⁵⁷ Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık* s. 164.

²⁵⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* s. 143 vd.

²⁵⁹ *Miftah-ul-Fünun*, s. 152; M. Fazıl, *İlm-i Mantık* s. 116.

²⁶⁰ Von Aster, *Bilgi Teorisi*. s. 138; İsmail Hakkı, *Fenni - Menahic* s. 26.

²⁶¹ V. Eralp, *Mat. Fiz. ve Kimyada Metot.*, s. 50, H. Âli Yücel, *Mantık*, s. 125.

diyor ²⁶². Bu fikir Ali Sedad'ı incelerken gördüğümüz gibi St. Mill'in fikridir. Tabiat kanunlarının devam ve intizamı hadiseler arasında nedensel bağların bulunmasını gerektirir. Nedensellik problemi *Miftah-ul-Fünun*'da açıkça ifade edilmemiştir. Tümevarım'ın nedenselliğe dayandırılması fikrinin bizde ilk defa açıkça ifadesini İsmail Hakkı'nın *Fenn-i Menahic*'inde görüyoruz "İstikra-i ilmî ancak iki hadise arasında bir nisbet-i keşf ve isbat olunduktan sonra vücud bulur. Nefs-i natika bu nisbeti küllileştirir, kanuna tahvil eder ²⁶³. Evvelce gördüğümüz gibi Ali Sedad tümevarımın temelinde sezgi ve gizli tasımın bulunduğunu kabul etmektedir.

Reşat Nuri'nin E. Boirac'tan tercüme ettiği mantık kitabı ile tümevarımın temeli hakkında ileri sürülen çeşitli fikirlerden fikir hayatımızın haberdar olmaya başladığını görüyoruz. Bu kitapta Hamilton'un tümevarım'ı bir tasım telakki etmesine C. Bernard ve Ravaisson'un tümevarımı ilkin şartlı ve muvakkat sonradan tercüme yardımıyla katî bir akilyürütme diye kabul etmelerine, İskoçya mektebinin tümevarımı dış âlemin düzenine bağlamalarına itiraz edilip tümevarım illiyet prensipine bağlanıyor. "Herhangi bir müessir-velev ki hadise bir tek defa müşahade edilmiş olsun- sırf sebeb, müessir olmak haysiyetiyle bilkuvve küllidir. Daima ve her yerde bu müessir aynı eseri tevlide meyleder" ²⁶⁴.

Burada ayrıca nedenlik meselesi üzerinde durulmaz. Görülüyor ki bu tercüme ile bize pek yeni bir fikir gelmemiştir. Hamilton'un fikri Ali Sedad'da, iskoçya mektebinin fikri Miftah-ul-Fünun'da, muharririn kabul ettiği fikir ise İsmail Hakkı'da vardır. C. Bernard ve Ravaisson'un izah tarzı bizim için yenidir fakat buna da pek kısa bir şekilde temas edilmiştir.

Ağaoğlu ve Hasan Ali Yücel'in mantık kitaplarında illiyet meselesi üzerinde kısaca durulup ampirist ve rasyonalist görüşlere temas edilir. Bizdeki mantık kitaplarında tümevarımın nedensellik kanununa dayandığı fikri kabul edilmiştir. Nedenselliğin menşei meselesi ve değeri daha sonra bizde ele alınmış ve münakaşası yapılmıştır. Bu problem mantıktan çok felsefeyi ilgilendirdiği için burada bu fikirlerin tafsilatına girişmeyeceğiz. Tümevarımın nedensellik ilkesine bağlayarak yalnız fail sebepleri nazarı itibara alan bu görüşe karşı Lachelier *Tümevarımın Temeli* ²⁶⁵ adlı eserinde, tümevarım da gâyî sebeplerin de rölünün dikkate alınmasının gerekli olduğu fikrini ileri sürdü. Lachelier'nin bu fikri bizdeki mantık kitaplarında yer almamıştır.

Tecrübe metodunun bu ikinci safhasında ilmî kanunlara varılır. Bu anlayış içinde bahsedilen kanun illî kanunlardır. Bahis konusu eserlerde kanun hadiseler arasında değişmez münasebetlerdir diye tarif edilir ²⁶⁶. Kanunlar matematikle ifade edildikleri nisbette önem ve doğruluk dereceleri artar ²⁶⁷.

Üçüncü safha, prensip ve teoriler safhası : Tecrübe metodunun bu safhasında elde edilen kanunlar daha umumi kanunlarla birleştirilmeye çalışılır. Bu suretle tecrübe ilimlerinde de matematikteki gibi sonuç çıkarmalı bir akilyürütme imkânı elde edilmiş olur. Yalnız şunu kaydetmek lazımdır ki bu gün bu safhaya erişmiş ilim pek azdır.

²⁶² *Miftah-ul-Fünun* s. 153.

²⁶³ İ. Hakkı, ayn. esr. s. 27.

²⁶⁴ Emille Boirac, *İlm-i Mantık* (R. Nuri Terc.) s. 83.

²⁶⁵ Bu eser dilimize Prof. H. R. Atadeniz tarafından tercüme edilerek 1949 da yayınlanmıştır.

²⁶⁶ İ. Hakkı, *Fenn-i Menahic*, s. 26 vd; Ağaoğlu, *Mantık*, s. 84; Vehbi Eralp, *Matematikte, fizik ve kimyada metod*, s. 46.

²⁶⁷ Ali Sedad, *Mizan-ul-ukûl*, s. 137.

Ancak fizik ve kimya'nın bu safhaya henüz erişebildiğini söyleyebiliriz. Tecrübe metodunun bu üçüncü safhası tetkik konumuz olan kitaplarda önemli bir yer işgal etmez. Zaten ilk eserlerde buna temas dahi edilmemiştir. İlk defa Salih Zeki'nin Felsefe-i İlmiye adlı tercümesinde, daha sonra Ağaoğlu ve H. A. Yücel'in Mantık kitaplarında teoriler hakkında misallerle bilgi verilir. Fakat, teoriler tecrübe metodunun bir safhası olarak mütalaa edilmez. Teorilerin tecrübe metodunun bir safhası olarak ele alınması Prof. Eralp'ın eserinde görülür.

Evvelce işaret ettiğimiz gibi bütün ilimler üç safhada gösterdiğimiz tecrübe metodunu tam olarak kullanmazlar. Yalnız her ilmin kullandığı metot tecrübe metodunun içindedir. Bu metodu tam olarak fizik ve kimyanın kullandığı görülür.

İlimler arasında farklı bir yolu tarih gösterir. Çünkü tarihte münferit hadiseler bahiskonusudur. Burada olaylar doğrudan doğruya değilde, dolayısıyla, sözlü ve yazılı şahadetler vasıtasıyla inceleme mümkündür. Mantık kitaplarında her ilmin olduğu gibi tarihin de metot tekniği diyebileceğimiz araştırma yollarına uzun uzadıya yer verilmiştir. Araştırma yolları herne olursa olsun tarihte de zihin yine yukarıda gördüğümüz belli yollardan yürür. Tarihi diğer ilimlerden ayıran en mühim fark, bunda diğer ilimlerdeki anlamında kanunun mevcut olmayışdır. Yukarıda gördüğümüz gibi ilmi kanundan nedensel bir kanun anlaşılır. Tarihte esas tek olaylar olduğu için bu anlamda bir kanundan bahsedilemez. Tarihte tek olanı anlamağa yardım eden umuminin ne olduğu meselesi mantık kitaplarımızda üzerinde durulmamış bir meseledir. Bu meseleye bizde ilk defa Von Aster'in *Bilgi Teorisi ve Mantık* adlı eserinde temas edilmiştir. Diğer ilimlerde bulunan kanuna karşılık, tarihte "tip"ten bahsediliyor. "Ferdî olan" anlamağa yardım eden "umumi", kanun ve cins olmaktan çıkıp nihayet "tip", *tipik gelişme çizgisi, vasatî tip veya ideal tip* olur²⁶⁸.

5 — MANTIĞIN MENŞEİ MESELESİ :

Yeniçağ felsefesinde, mantığın menşei meselesi üzerinde farklı anlayışlar doğmuştur. Bir tarafta, metafizik mantıkçıların, mantıkî düşüncenin apriori bir takım esaslara dayandığı binaanaleyh bu düşüncede tekâmülün bahis konusu olamayacağı fikri; diğer tarafta da mantıkî düşüncenin bir tekâmüle tabî olduğu, mantıkî ameliyelerin ferdi veya kollektif şuura irca edilebileceği fikridir. Bu sonuncusundan mantığın psikolojik ve sosyolojik izah tarzları çıkar.

Bizim mantıkçılar, mantığın menşei üzerinde pek durmamışlardır. Meseleyi ele alış tarzlarıyla mantıkî düşüncede bir tekâmülün olmadığı fikri tarafında buldukları anlaşılır.

Mantığın psikolojik izah tarzını bizde ele alan yoktur. Prof. Hilmi Ziya Ülken 1935 de Edebiyat Mecmuasında yayınladığı "Türkiyede Tanzimattan sonra mantık hareketleri" adlı makalesinde, mantığın psikolojik izah tarzına temas etmiş, daha sonra 1942 de A. Reymond'an yaptığı "Lojik prensipleri ve Muasır Tenkit" adlı tercüme ile ile bu cereyanın memleketimize daha geniş bir tarzda tanıtılmasına yol açmıştır.

Mantığın psikolojik izah tarzının Türkiyede rağbet görmemesine mukabil, sosyolojik izah tarzı derin akisler yaratmış ve taraftar bulmuştur.

Sosyolojik mektebin kurucusu Durkheim'dir. Ona göre düşüncenin kategorileri ve kanunları içtimaî hayatın tazyiki altında doğmuştur. "Bu meseleyi hususi bir tetkikin

²⁶⁸ Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık* s. 177.

mevzuu yapmaksızın Durkheim hemen bütün eserlerinde onun taslağını yapmıştır”²⁶⁹ Lévy Bruhl iptidai cemiyetlerde yaptığı tetkikler neticesi, iptidai insanın mantığının bizimkinden farklı olduğunu iddia etti. İptidainin zihniyetine mantık öncesi (*prélogique*) der. Bu mantık tenakuzdan kaçınmaz. İptidai insanın bizden farklı düşünmesinin sebebi “maşerî tasavvur”ların baskısı altında bulunmasıdır. Eğer bu maşerî tasavvurların tazyiki altında bulunmasa iptidai de bizim gibi düşünecektir²⁷⁰.

Bu fikre göre iptidainin mantığını tayin eden cemiyettir.

Durkheim, Lévy-Bruhl’ün iptidainin mantığının bizimkinden farklı olduğu fikrini kabul etmez. Ona göre akıl, başlangıçta ne mahiyette ise bugün de öyledir. Yalnız mahiyetini muhafaza ederkrekte daimî bir terakkiye uğramıştır. Zihnimizin temelini teşkil eden kavramlar bize iptidaiden gelmektedir²⁷¹.

Ziya Gökalp, Millî Tettebbular Mecmuası’nda 1915 de neşrettiği “Eski Türklerde İctimai Teşkilât” adlı makalesiyle, 1925 de yayınlanan “Türk Medeniyeti Tarihi” adlı eserinin “Eski Türklerde Mantık” ve “Eski Türklerde İlim” bölümlerinde mantığın sosyolojik izahını yapmaktadır. Hüseyin Cahid (Yalçın)ın Durkheim’den 1923 de yaptığı “Dini Hayatın İptidai Şekilleri” adlı tercümesi; Necmeddin Sadık (Sadak) ve Max Bonnafous’un müştereken 1927 de neşrettikleri “İctimaiyat” adlı telifleri; Halil Nimetullah (Öztürk)ün 1927-1930 yılları, arasında Darülfünun İlahiyat ve Edebiyat Fakülteleri Mecmuaları’nda Lévy-Bruhl’den yaptığı “İptidai Zihniyet” ve “Aşağı cemiyetlerde zihin fonksiyonları” tercümeleriyle sosyolojizm Türkiyede etraflı bir şekilde tanıtıldı. Bu arada 1927 de Halil Nimetullah (Öztürk)ün Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası’nda neşrettiği “Akıl Mantığı ve Vicdan Mantığı” adlı makalesini de zikretmek lâzımdır. Hernekadar bu makalede mantığın menşesinin içtimai oluşunu iddia eden sosyolojizmden farklı bir yol tutularak iki ayrı mantıktan bahsedilmekte ise de, bu yazıda Lévy Bruhl’ün tesirleri görülmektedir.

Şimdi Ziya Gökalp’la Necmeddin Sadık ve Bonnafous’un mantığın menşesinin içtimai oluşu fikrini nasıl izah ettiklerini ve Halil Nimetullah’ın iki çeşit mantıktan ne anladığını görelim:

Ziya Gökalp, mantığın içtimai bir menşei olduğu fikrinde ilk defa “Eski Türklerde İctimai Teşkilat”²⁷² adlı makalesinde temas edip, daha sonra Türk Medeniyeti Tarihi’nde bu fikri daha etraflıca açıklıyor.

Gökalp, Durkheim ve Mauss’un L’année Sociologique’in altıncı cildinde “Bazı İptidai Tasnifler” adlı müşterek makalelerinden bahisle diyor ki: “Bu müelliflerin tetkikleri göstermiştir ki, iptidai kavimlerin mantığı, medeni milletlerinkinden başkadır. Bu iptidai mantık bilahere tekamül ederek bugünkü ilmî mantığı doğurmuştur”²⁷³ İptidailerin mantığını izah için onların içtimai teşkilatlarına bağlı tasniflerini gösteriyor; Durkheim’in eserlerinden naklen Avusturalya ve Şimali Amerika yerlilerinin tasniflerinden bahsedip, Eski Türklerdeki tasnifleri ve bunların menşesini araştırıyor. Avusturalya yerlilerinde aşiret iki kabileye, kabileler de klanlara ayrılır. Aşiretlere yal-

²⁶⁹ A. Reymond, *Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit*, (Ülken terc.) s. 44.

²⁷⁰ Mustafa Şekip Tunç, *İptidai Mefhumu ve üç Zihniyet*, Pedagoji Enstitüsü Psikoloji ve Pedagoji Çalışmaları s. 158 vd.

²⁷¹ Durkheim ve Lévy-Bruhl arasındaki fark için geniş malumat Bk. M. Ş. Tunç, *İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet*, Pedagoji Enstitüsü Psikolojisi ve Pedagoji Çalışmaları, s. 160 vd; Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 16 vd.

²⁷² Ziya Gökalp, *Eski Türklerde İctimai Teşkilât*, Millî Tettebbular Mecmuası, C. I. s. 3.

²⁷³ Ayn. Esr. s. 386.

nız insanlar değil o yerlilerce kâinattaki bütün varlıklar dahildir. Cins ve nevilerin bu ayırımına göre meydana geldiğini söyleyip, klanlar mantıktaki nevilere, kabileler cinslere aşiretler de “*cins-i âlâ*”ya tekabül eder²⁷⁴.

Türklerde bir dördütlü, bir de ikili tasnif vardır. Dördütlü tasniften, beşli ve onikili tasnifler; ikiliden altılı, yedili, dokuzlu ve yirmidördütlü tasnifler çıkar. Bu iki türlü tasnif eski Türklerde bulunan iki dine, büyücülük ve töreciliğe bağlıdır. Dördütlü tasnifin bağlı olduğu büyücülük, ikili tasnifin bağlı olduğu töreciliktir. Bu tasnifler eski Türklerin bütün teşkilatlarında görülür. Herşey bu kadrolara yerleştirilir²⁷⁵.

Gökalp, iptidailerdeki mantığı bir sınıflamadan ibaret sayıp; bu sınıflamanın da dinî olduğunu izaha çalışıyor. Bu sınıflamada bir nev'e dahil olan fertler, maddî benzerlikler dolayısıyla birbirinin aynı bulunan fertler olmayıp, belki aynı klana mensup olmak dolayısıyla aynı kudsiyete malik olan şeylerdir²⁷⁶. Demek ki ilkin bir nev'e dahil olan fertlerin benzerliği tamamen içtimaî bir benzerliktir. Gökalp zamanla iktisadî ve fennî hayatta maddî hususiyetlerdeki benzerlikler de dikkate alınarak, dinî tasnifin yanında, kabataslak fennî tasniflerin meydana geldiğini, fakat insan zihni birliğe meyyal olduğundan bu iki tasnifi birleştirme yoluna gidip, dinî tasnifin çerçevesi baki kalarak bu çerçeveler içindeki fertlerin maddî benzerliklere göre biraraya gelmeye başladıklarını, söyleyip, şöyle ilâve ediyor: “bidayette şeniyyete uymayan ananevî tasniflerin kadrolarına yavaş yavaş şeniyyetçe bir neviden olan eşya ve maddeler konmağa çalışıldı. İşte bu fevkanî (*spontane*) amelîyelerin neticesi olarak maddî ve şenî nevilere vücuda geldi. Bu nevilere birleşmesinden cinsler ve cinslerin birleşmesinden de cins-i âlâ teşkil edildi. İşte mücerred ve aklî mantığın ananevî mantıktan tedricî bir surette doğması bu suretle vukua gelmiştir”²⁷⁷.

Ziya Gökalp fransız sosyoloji mektebinden mülhem olarak mantığın menşecinin içtimaî olduğu fikrini savunurken “Aristo mantığı nasıl olur da bu eski mantıktan çıkabilir?” sorusunu sorup, bunun cevabını yukarıda gösterdiğimiz şekilde verdiğine kanî olmuştur. İzah tarzından anlaşılacağı üzere bu cevap yeter değildir. Cins ve nevi kavramlarının nasıl teşekkül ettiğini mensup olduğu sosyoloji mektebinin kanaatine göre izah etmiştir Fakat Aristo mantığı bunların tesbitinden ibaret değildirki, Gerçi cins ve nevi münasebeti Aristo mantığının dayandığı esaslardan biridir. Fakat aklın belli üç prensibine dayanan akilyürütme yolları nasıl bir tekamül neticesinde meydana gelmiştir? Bu önemli soruların cevabı verilmemiştir. Cins ve nevi kavramlarının tesbitinden sonra “aklî mantık işte bu suretle doğmuştur” hükmünü verirken Gökalp muazzam bir atlama yapmaktadır. Gökalp bu konuya ayırdığı ilk yazısında, Aristo mantığının iptidainin mantığından nasıl çıktığının cevabını katî olarak vermek için ilmin hali hazır durumunun müsait olmadığını²⁷⁸ beyan etmişse de, daha sonra yazdığı *Türk Medeniyeti Tarihinde* bu ihtiyatlı hareketinden vazgeçmiştir.

Necmeddin Sadık ve Max Bonnafous tarafından neşredilen İçtimaiyat adlı eserde fransız sosyoloji mektebinin, mantık çerçevelerinin içtimai olduğu fikri Durkheim, Mauss ve Gökalp'ın fikirlerine dayanılarak izah edilmektedir. Mantık kadrolarının içtimai cemiyetlerde nasıl teşekkül ettiğini Gökalp'ın fikirlerini anlatırken gördüğümüz için burada ayrıca ele almayıp yalnız bu eserde bulunan çoğunun mantıkî düşünceyi

²⁷⁴ Ziya Gökalp, *Eskitürklerde İçtimaî Teşkilât*, Milli tettebbular mecmuası C I s. 3 s. 388.

²⁷⁵ Ayn. esr. s. 449.

²⁷⁶ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 135.

²⁷⁷ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 136.

²⁷⁸ Ziya Gökalp, *Eski Türklerde İçtimaî Teşkilât*, Ayn. mecmuada s. 454.

cemiyetten nasıl elde ettiğinin izah tarzına temas edeceğiz. Çocuk şuurulu hayat içinde uyanınca evvela kelimeleri duyar, bunların mânâlarını anlamadan tekrar eder, düşünceye başlamadan konuşur yani hariçte kendinden evvel mevcut olan bir lisanı kabul eder. Bu suretle çocuğa hariçten kabul ettirilen şey yalnız lisan yani, lafzî şekiller değil, bu lisanla birlikte bütün bir düşünce tarzı, düşünce manzumesi ve kabule mecbur olduğu bütün bir mantık tertibatıdır. Çünkü her lisan kelime değil, bir fikirler manzumesi, bir mantık tarzıdır²⁷⁹.

Halil Nimetullah (Öztürk)ün iki mantık ayırımı: Halil Nimetullah, *Akıl Mantığı ve Vicdan Mantığı* adıyla yayınladığı makalesinde iki ayrı mantıktan bahsetmektedir. Halil Nimetullah'a göre insan bilgisini dışarda iki kaynaktan alır; birisi fizik alem diğeri cemiyettir. Fizik tabiatın verileri külli kavramları teşkil eder. Külli kavramların terkihi ile vücutta gelen hükümler nitelik hükümleri olur ki bu mekanizmanın heyeti mecmuası akıl mantığıdır. Maşeri tasavvurların meydana koyduğu hükümler ise kıymet hükümleri olup bu mekanizmanın heyeti mecmuası da vicdan mantığıdır.

Akıl mantığı tenakkuzdan kaçır, vicdan mantığı ise daha ziyade duygulardan tereküp ettiği için tanakuza karşı lakayttır. Maddi tabiata ait konuları akıl mantığı ile içtimai tabiata ait konuları da vicdan mantığı ile tetkik etmek lazımdır. Halil Nimetullah, bu iki mantığın hududu tefrik edilmediği için, asırlarca fikir sahasında muna-kaşalar olmuştur; mesela, din ile ilim kavgası bu iki mantık birbirinden ayrılırsa ortadan kalkar diyor. İlim akıl mantığını, din ise vicdan mantığını kullanır²⁸⁰.

Halil Nimetullah'ın bu şekilde iki mantık ayırımı, Mehmet İzzet'in şiddetli itirazıyla karşılaştı. Mehmet İzzet Hayat Mecmuasında "*yamalı Ruh Yekpare Olamaz mı?*" başlığı ile yayınladığı makalede Halil Nimetullah'ın şu iki yanlış iddiada bulunduğunu belirtiyor :

1 — İnsanların ruhu hayatı tamamiyle gayri mütecanis iki safhadan müteşekkildir. Bir safhasında aklî diğeri safhasında vicdanî faaliyet tecellî eder. Bu iki nevi ruhi faaliyeti birbirine karıştırmak mazarrattan başka bir şey tevhit etmez.

2 — Vicdan mantığı denilen mantık, içtimai tabiata ait mevzularda bizi hakikata kavuşturacak yegâne yoldur.

Mehmet İzzet bu iki iddiayı şöyle cevaplandırıyor:

1 — İnsanın manevi hayatını ilkdefa Halil Nimetullah ayırmamıştır. Alman düşünürlerinden Simmel'in, gerçek âlemle değer âlemini incelerken aynı şeyi yaptığını görüyoruz. Fakat gerçek hükümler değer hükümleri üzerine tesirederler. bunlar birbirinden alâkasız değildir. İnsan ruhunu, biri akl diğeri vicdan faaliyeti diye birbiriyle ilgisiz iki ayrı sahaya ayrılamaz. Ruhi hayatın hedefi bütün unsurları arasında ahenk ve birlik tesiseyleyip, onların hepsini aynı nizama tabi tutmaktan ibarettir.

2 — Halil Nimetullah'ın bahsettiği vicdan mantığı, Ribot'nun hissiyat mantığından herhalde farklıdır. Çünkü Ribot'nun hissiyat mantığı dediği şey bizi hakikata olduğu kadar dalâlete de sürükler Esasen onun tasvirettiği ameliyelere mantık demek de doğru değildir. O halde bu vicdan mantığı nedir? Hangi filozof, âlim mütefekkir onu tatbik eylemiştir, içtimai tabiata ait mevzuları tetkik ve muhakeme ederek hakikata vasıl olmuştur? Halil Nimetullah Bey ya eskiden beri mevcut bir usulü bize bildirmek-

²⁷⁹ Necmeddin Sadık, ve Max Bonnafous, *İçtimaiyat* s. 94.

²⁸⁰ Halil Nimetullah, *Akıl Mantığı Vicdan Mantığı*, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası sayı VI.

te, yahut yeni bir usul ortaya atmaktadır. Mehmet İzzet daha sonra Halil Nime-tullah'ın en çok beğenildiği Comte da bile böyle birşeyin olmadığını anlatıp ilâve ediyor, ikinci şıkka gelince, eğer muhterem müderris bize henüz felsefe ve ilim âleminde tamamen meçhul bir usul bildirmek istiyorsa bunun hakkında daha etraflı izahata sabırsızlıkla intizar ederiz²⁸¹.

Mantığın menşeinin izahında, Türkiyede, Fransız sosyoloji mektebinin fikirleri rağbet görmüştür. Bu cereyanın taraftarlarından Ziya Gökalp ve Necmeddin Sadık, mantığın menşeinin sosyolojik olduğunu izah ederlerken Durkheim tarafını tutmuşlardır. Halil Nimetullah'ın ise Lévy-Bruhl tarafında olduğu görülür. Tercümeleriyle o'nu tanıtmaya çalıştığı gibi, yukarda bahsettiğimiz makalesinde de ondan müteessir olmuştur. Halil Nimetullah'ın vicdan mantığı dediği mantıkla, Lévy-Bruhl'ün izah ettiği iptidaî mantığı arasında benzerlik vardır.

* * *

İncelememiz göstermiştir ki Türkiyede, Tanzimattan sonra ilim ve mantık anlayı-anlayışında ikilik vardır. Birincisi, Tanzimattan önceki fikir hayatımıza hâkim olan İslâm kültürü geleneğine bağlı anlayışın devamıdır. İkincisi, XIX. asrın ikinci yarısın-dan itibaren başlayıp, Avrupa kültürünün tesiri ile meydana gelen yeni bir anlayıştır. Birincisi gittike zayıflayarak, cumhuriyete kadar varlığını devam ettirmiş; ikincisi, ilkin eski ile uzlaştırılmak istenen bir tarzda doğmağa başlamış, bu uzlaştırma işi başarı ile neticelenmeyince de, bütün fikir hayatımıza hâkim olarak, eskinin ortadan kalkmasını intaç etmiştir.

Birinci anlayış içinde, ilimde adaha çok dinî bilgiler ön plâna alınmış; mantıkta Aristo mantığı'nın dışına çıkılmamıştır. İkinci anlayış içinde ise, ilimde, Auguste Comte'a bağlı *pozitivizm* hâkim olarak pozitif ilimler ön plâna geçmiş; mantıkta, Aristo mantığının bir metodoloji olarak yetersizliğinin anlaşılması üzerine Avrupada beliren, çeşitli mantık cereyanları kabul edilmiştir.

Eskiye bağlı olan anlayış, kökü asırlar ötesine dayandığı için sistemleşmiştir. Burada meseleler o derece kalıplaşmıştır ki bu konu ile ilgili olarak yazılan kitaplar arasında bir fark mevcut değildir. Bu eserlerde ilk İslâm filozofları tarafından ifade edilen problemler, hulâsa olarak, çok defa aynı misallerle izah edilmiştir.

Yeni anlayışta, pozitif ilim telâkkisi, tesirlerini ilk defa öğretim müesseselerinde göstermiş, sonradan mantık kitaplarında kısaca ifadesini bulmuşsa da, bunun teorisini yapan kimse çıkmamıştır. Renaissance, tan sonra Avrupa'da beliren mantık cereyan-larından, Bacon'la başlayan ve mantığı bir nevi ilimler metodolojisi olarak kabul eden cereyan fazla rağbet görmüş, riyazî mantık ve lojistikle, mantığın menşei probleminde sosyolojik izah tarzı taraftar bulmuş, diğerleri yalnız tanıtılmakla yetinilmiştir. Eski anlayışın tek bir kapalı sistem olmasına karşılık, yeni anlayışta bir çeşitlilik vardır. Bu çeşitlilik kendisini daha çok mantık alanında gösterir. Burada tek bir sistemden bah-sedilemez. Aynı cereyanlar arasında da bir fikir zincirlemesi yoktur, çalışmalar hep ferdi kalmıştır.

Gerek eski anlayışa bağlı olanlar, gerekse yeniler, mensup oldukları cereyanlara önemli sayılabilecek bir ilâve yapmamışlardır.

Eskiye bağlı olanlar, İslâm kültüründe bu sahada mevcut fikirleri tekrar etmişler, yeniler ise garp kültüründen nakiller yapmışlardır. Birincilerden, asırlarca işlenmiş

²⁸¹ Mehmet İzzet, *Tamalı Ruh yekpare Olamaz mı*, Hayat Mecmuası Cilt II sayı 45-46.

fikirleri kabullenip kapalı bir sistem içinde bulduklarından, mensup oldukları cereyana yeni birşey ilâve etmeleri beklenemezdi. Zaten bu konuda son söz ilk İslâm filozofları tarafından söylenmiş gibidir. İkcincilerin durumu ise farklıdır. Bunlar, kapalı bir sistem içinde değil, önu açık yeni bir yol üzerindedirler. Yenilik hareketlerinde, aşağı yukarı bir asırdır memleketimize çeşitli cereyanların girmiş olmasına rağmen, hâlâ Avrupa düşünürlerinin fikirlerinin nakilcisi durumundan pek ileri gidememiştir. Çünkü, mantık, bir ilmi zorunluluk neticesinde doğar. Yani ilmî bir ihtiyacın cevabıdır. Aristo, mantık sistemini fizik ve metafiziğini izah için kurmuştur. İslâm kültüründe Aristo mantığının gelişmesi, İslâm'da doğan ilimlerde tatbik sahasını bulduğu içindir. Renaissance, tan sonra Avrupada beliren yeni mantık cereyanları da böyledir. Bacon'la başlayan mantığın yeni istikameti, tabiat ilimlerindeki gelişmenin neticesidir. Lojistik ise matematikte karşılaşılan güçlükleri halletmek gayesiyle doğmuştur. Metafizik mantıklar felsefî sistemlerin izahı için, o sistemlerin zorlamasıyla meydana gelmiştir. Binaenaleyh ilmî veya felsefî bir ihtiyaç olmadan, tatbik edilecek ilmî veya felsefî bir saha bulunmadan yeni bir mantığın doğması veya mevcut bir mantığın gelişmesine fikir tarihinde rastlamıyoruz.

Evvelce kaydettiğimiz gibi, bizde yeni mantık cereyanları ilmî bir zorunluluk neticesinde değil, Avrupa fikir dünyasından haberdar olmak amacıyla ve avrupai tarzda kurulan öğretim müesseselerinde, Avrupadaki örneklerine uygun olarak verilen dersler münasebetiyle benimsenmiştir. Bu sahada yazılan eserlerin çoğu ders kitaplarıdır. Ders kitaplarında ise, ilmî araştırma kaygısı değil, pedagojik gayeler ön plâna alınır. Bu bakımdan, garp medeniyetinin gerektirdiği ilmî faaliyetlere iştirak edememiştir. Ne felsefe ve ne de ilimde, kabullendiğimiz garp medeniyetinin faaliyetlerine iştirak edememişimiz, yeni mantık cereyanlarında yaratıcı olamayışımızın başlıca sebebidir.

Benimsediğimiz yeni mantık cereyanlarına ilâve yapabilmemiz için memleketimizde gerekli ilmî bir zemin henüz mevcut değildir. İşte bunun içindir ki, fikirlerin nakilcisi durumundan ileri gidememiştir. Nakilci durumunda oluşumuz, çalışmaların ferdî kalmasına sebep olmuş, aynı cereyana mensup olanlar arasında da bir fikir zinciri kurulmamıştır. Bunun bir sebebini de fikir adamlarımızda müşahade edilen ruhî bir durumda aramak doğru olur. Hoş olmayan bu hal, ya ileri sürülen bir fikrin doğruluk ve yanlışlığı, gösterilen bir gayretin müsbet veya menfi değeri üzerinde durulmayıp, tamamile ona karşı ilgisiz davranma şeklinde veya Salih Zeki'nin Ali Sedad'-a, Mehmed İzzet'in Halil Nimetullah'a yaptıkları gibi, mevcut bir çalışmayı ilmî olarak değil, alaylı bir tarzda inkâr veya küçük görme suretinde kendini gösterir. Ortaya atılan fikir tohumları tamamlanarak geliştirilmeyip, unutulmaya terkedilmiştir. Garp kültürüne olan hayranlığın, o kültür içinde yetişmiş Avrupalı fikir adamlarına karşı da fazlasıyla beslenmesi, kendi fikir adamlarımızın değerlerini gölgelemiştir. Bir nevi itimsizlik duygusu Türkiyede fikirlerin gelişmesine mani olmuştur.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

Kitaplar :

- Abdunnafi: *Mizan-u -Burhan*, İstanbul 1295.
 Abdurrahman, Nacim: *Türkçe Mantık Hulasası*, İstanbul 1306.
 Adivar, Adnan: *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943.
 Ağaoglu, Tezer: *İlm-i Mantık*, İstanbul 1928.
 Ahmed, Cevdet: *Beyan'ul-Unvan*, İstanbul 1289.
 Ahmed Cevdet: *Miyar-ı Sedad*, İkinci Baskı, İstanbul 1303.
 Ahmed Fuad: *Miyar-ul-Ulum İsağoji Tercemesi*, İstanbul 1292.
 Ahmed Hamdi: *Muhtasar Mantık*, İstanbul 1298.
 Ahmed Hıfzı: *Kısm-ı Tasavvurat min Hulasati'l-Mizan*, İstanbul, 1309.
 Ali Haydar (Şeyhzade): *Hediyecik İsağoji Tercemesi*, İstanbul 1309.
 Ali İrfan: *Medhal-i Mantık*, İzmir 1313.
 Ali Sedad: *Mizan'ul-Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul 1303.
 Ali Sedad: *Lisan'ul-Mizan*, İstanbul 1306.
 Aristo: *Organon*, I-V, Hamdi Ragıp Atademir terc., Mf. Vek. Klasikler serisi, 1947-1952.
 Aster, E. Von: *Bügi Teorisi ve Mantık*, Macit Gökberk terc. İstanbul 1945.
 Barthold, W.: *İslam Medeniyeti Tarihi*, Fuad Köprülü terc. İstanbul 1940.
 Bernard Claude: *Tıpta Tecrübe Usulünün Tetkikine Giriş*, Galip Ataç terc. İstanbul 1934.
 Bertrand, Alexis: *Felsefe-i İtmiye*, Salih Zeki terc. İstanbul 1331.
 Boirac, Emile: *İlmi Mantık*, Reşat Nuri terc. İstanbul 1330.
 Birand, Kâmiran: *Dilthey ve Rickert'de Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara 1954.
 le Chatelier, Henri: *Tecrübe İlimlerinde Metoda Dair*, Avni Yakalioğlu terc. İstanbul 1955.
 Descartes: *Usul Hakkında Nutuk*, İbrahim Edhem b. Mesud terc. İstanbul 1311. Aynı eserin M. Karasan tarafından Metot Üzerine Konuşma adıyla yapılan terc. Ankara, 1947.
 Durkheim, E.: *Dini Hayatın İptidai Şekilleri*, H. Cahid terc. İstanbul, 1923.
 Eralp, Vehbi: *Matematikte Fizik ve Kimyada Metot*, İstanbul, 1947.
 Ergin, Osman: *Türkiye Maarif Tarihi*, I-IV, İstanbul, 1939-1942.
 (Erim), Kerim: *Nazari Hesap*, İstanbul, 1931.
 Farabi: *Tahsil'ul-Saade*, Haydarabad, 1346.
 Farabi: *İlimlerin Sayımı*, A. Ateş terc. İstanbul, 1955.
 Fındıkoğlu, Z. Fahri: *Metodoloji*, İstanbul 1945.
 Gallupi: *Miftah'ul-Fünun*, mütercimi meçhul, İstanbul, 1277.
 Gazzali: *İhya Ulum'id-Din*, I, Kahire Ticariye baskısı.
 Gökalp, Ziya: *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 1341.
 Heimsoeth, Heinz: *Felsefenin Temel Disiplinleri*, T. Mengüşoğlu terc. İstanbul, 1952.
 Harezmi: *Mefatih-ul-Ulum*, Kahire 1342.
 İbn Haldun: *Mukaddime*, (Yazma), Atif ef. Ktb. No: 1936. ve Z. K. Ugan terc. İstanbul 1954.
 İbn Sina: *Resail fi'l-Hikme ve'l-Tabiiyat*, Mısır, 1908.
 İsmetullah: *Hulasa-i İlmi Mantık*, Halep, 1327.
 (İzmirli) İsmail Hakkı: *Miyar'ul-Ulüm*, İstanbul 1315.
 „ „ „ : *Fenn-i Menahic*, İstanbul, 1329.
 „ „ „ : *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330.
 Janet, Paul et Gabriel Séailles: *Histoire de la Philosophie*, Neuvième édition, Paris.
 Lachelier, Jules: *Tümevarımın Temeli Hakkında*, H. R. Atademir terc. İstanbul, 1949.
 Lacombe, Olivier: *Descartes*: M. Karasan terc. Ankara, 1943.
 Liard, Louis: *Les Logiciens Anglais Contemporains*, Troisième édition, paris, 1890.
 „ „ : *Logique*, onzième édition, paris.
 Madkour, İbrahim: *L'Organon d'Aristote dans le monde arab*, Paris, 1934.
 M. Fazıl: *İlm-i Mantık*, İstanbul, 1327.
 Mahmud b. Hasan (Mağnisevi): *Muallim Muğni-Tüllab*, İstanbul 1308.
 Mahmud Nedim (Kureşizade): *El-senedü'l-muhkem fi tercemeti's-süllem*, ikinci baskı, İstanbul 1318.

- Mehmed Halis: *Mizan'ul-Ezhan*, İstanbul, 1324.
 Mehmed Hilmi: (Nevşehirli): *Hulasat'ul-Mantık*, İstanbul 1290.
 Mehmed Nuri: *İkmal-i Burhan fi tercüman'il-Mizan*, İstanbul 1308.
 Mehmed Saffet: *Muasır Avrupa Felsefesi*, Ankara 1939.
 Mehmed Tahir: *Zübdet'ül-Muhtelitat min'et-Tasdikat*, İstanbul 1299.
 Mehmed Tahir (Bursalı): *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333-1342.
 Mehmed Tahir ve S. Orpilyan: *Mahzen'ul-Ulum*, İstanbul 1308.
 Mehmed Tevfik: *Gayet'ul-Beyan fi ilm-il-Mizan*, İstanbul 1306.
 Muhiddin Mahvî: *Mazbatat'ul-Fünun*, İstanbul 1289.
 Nallino, C. A.: *İlm'ul Felek Tarihuhu ind'el Arap fi'l-Kurum'il-Vusta*, Roma 1911.
 Ömer, Fevzi: *Tercemeli Miyar'ul-Ulum*, İstanbul 1309.
 Poincaré, H.: *İlim ve Usul*, S. Zeki terc. İstanbul 1928.
 Porphyrios: *İsagoji*, H. R. Atademir terc. Konya 1948.
 Raşid: *Mizan'ul-Makal*, İstanbul 1315.
 Reichenbach, H.: *Lojistik*, V. Eralp terc. İstanbul 1939.
 Raymond, A.: *Lojik Prensoipleri ve Muasır Tenkit*, H. Z. Ülken terc. Ankara 1942.
 Rifat: *Vesilet'ul-İkan ve Mantık Tercemesi*, İstanbul 1317.
 (Sadak) Necmeddin Sadık ve Max Bonnafous, Umumi İçtimaiyat, İstanbul 1927.
 Said (Paşa): *Hulasa-i Mantık*, İstanbul 1315.
 Salih Zeki: *Mizan-ı Tefekkür*, İstanbul 1332.
 Sarp Hatemi Senih; *Mantık* İstanbul 1952
 (Sarp), Hatemi Senih ve Zekeriya Kadri: *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1929.
 Sırrı: *Miyar'ul-Makal*, İstanbul 1303.
 Süleyman Sırrı: *Mantık*, İstanbul 1310.
 Taşköprülüzade Ahmed: *Mevzuat'ul-Ulum*, Kemaleddin Mehmed terc. İstanbul 1312.
 Ülken, Hilmi Ziya: *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul 1936.
 Ülken Hilmi Ziya ve K. Burslan: *Farabi*, İstanbul 1940.
 Ülken Hilmi Ziya *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942.
 " " " : *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946.
 " " " : *İslâm Medeniyetinde Tercüme ve Tesirler*, İstanbul 1948.
 " " " : *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1951.
 " " " : *Felsefeye Giriş*, Ankara 1957.
 Yücel, Hasan Âli: *Mantık*, İstanbul 1938.
 Zeydan, Corci: *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, Z. Megamız terc. III. İstanbul 1329.

Makaleler :

- Atademir, Hamdi Ragıp: *Porphyrios ve Ebherinin İsagojileri*, D. T. C. F. Cilt VI, Sayı 5, 1948, Ankara.
 A tademir, Hamdi Ragıp: *İsagoji tercümesi Ön Sözü*, Konya, 1948.
 Artel, Tarık: *Tanzimattan Cumhuriyete kadar kimya Tedrisatının Geçirdiği safhalara dair norlar* (Tanzimat. Yüzüncü Yıldönümü içinde), İstanbul, 1940.
 Ayas, Nevzat: *İbn Sinanın Felsefe Sistemi* (İbn Sina eserleri ve şahsiyeti hakkında tetkikler içinde) İstanbul, 1937.
 Ayni, Mehmet Ali: *Türk Mantıkçıları*, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene 3 sayı 10, İstanbul, 1928.
 Baha Tavfik: *Ulâm ve Tasnifi Ulâm Felsefe Mecmuası Mektep Dersleri Formaları*, İstanbul.
 Carnap, R.: *Eski Mantık Yeni Mantık* Macit Şükrü terc. (Felsefe Yıllığı II içinde), İstanbul, 1935.
 Eralp, Vehbi: *Leibniz'in Kıyas Teorisi*, Felsefe Arkivi, cilt II, sayı 2, İstanbul 1947.
 (Erim), Kerim: *Riyaziye ve Tatbikatının Mahiyetine Dair I*, Mühendis Mektebi Mecmuası, cilt IV, no. 41, İstanbul, 1930. *Matematik Esasatına dair III*; Mec. c. II, N: 48) 1931. *Matematik Esasatına Dair IV*, ayn. mec. C. V, No. 53, 1931. *Matematik Esasına Dair V*, ayn. mec. C. V, No. 56, 1932. *Riyaziye Esasatına Dair VI*, ayn. mec. C. VI, No. 57, 1932. *Riyaziye Esasatına Dair VII*, ayn. mec. C. VI, No. 58, 1932.
 (Erim), Kerim: *Riyaziye* (Tanzimat. Yüzüncü Yıldönümü içinde) İstanbul 1940.
 Goldziher, İ.: *Mevkif ehl el-Sünne el-Kudema, arapçaya çeviren: Abdurrahman Bedevî* (El-Teras el-Yunanî fi'l-Hadarat- el-İslâmiye içinde) 2. Tb. Kahire, 1946.
 Gökalp, Ziya: *Eski Türklerde İçtimai Teşkilat*, Milli Tetebbular Mecmuası, Cilt, I, Sayı 3, İstanbul, 1931

- Gökdoğan, N.: *Türk Astronomi Tarihine Bir Bakış* (Tanzimat. Yüzüncü Yıldönümü içinde) İstanbul, 1940.
- Günaltay, Şemseddin : *İbn Sina ve Mantık* (İbn Sina şahsiyeti ve eserleri hakkında tetkikler içinde), İstanbul, 1940.
- Hızır, Nusret: *Olasılık Kavramının Bilgi için Önemi*, D. T. C. F. Dergisi, C. II, Sayı 5, Ankara, 1944.
- „ „ : *İkiden Fazla Hakikat Değerli Mantığın Temel Kavramları Hakkında* ayn. der. C.III, sayı, 2. 1945.
- „ „ : *Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz*, ayn. der. C. III, sayı 4, 1945.
- „ „ : *Mantığın Formelleştirilmesi*, ayn. der. C. V. sayı 1, 1947.
- İzmirli, İ. Hakkı : *İbn Sina Felsefesi* (İbn Sina şahsiyeti ve eserleri hakkında tetkikler içinde), İstanbul, 1940.
- L évy-Bruhl : *İptidai Zihniyet*, H. Nimetullah terc. Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt V sayı 3 ve 6, cilt VI sayı 2 ve 4, 1927-1928 İstanbul. Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene 3 sayı 11, sene 4 sayı 16 ve 17 İstanbul 1929-30.
- Levy-Bruhl : *Aşağı Cemiyetlerde Zihin Fonksiyonları*, H. Nimetullah ter. Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene 3 sayı 12 ve 13, sene 4 sayı 15, İstanbul, 1929-1930.
- Mehmet İzzet: *Yamalı Ruh Yekpare Olamazmı*, Hayat Mecmuası, C. II, sayı 45-46, Ankara, 1927.
- (Öztürk) Halil Nimetullah: *Akil Mantığı Vicdan Mantığı*, Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, C. 5 Sayı16, İstanbul, 1927.
- Reichenbach, H.: *İhtimaliyet Mefhumunun Mantıkî Temelleri*, Nusret Şükrü tercümesi (Felsefe Yıllığı II içinde) İstanbul 1935.
- Rıza Tevfik : *Tasnifi Ulüm Bazı Mukaddematı Felsefiye*, Ulüm u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, C. I, No. 3-4, İstanbul 1324-1325.
- Salih Zeki: *Auguste Comt'un Felsefesi*, Ulümü İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, C. I, No. 2, İstanbul, 1324.
- Tunç, Mustafa Şekip: *İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet*, İ. Ü. Pedagoji Enstitüsü Psikoloji ve Pedagoji Çalışmaları, C. I, İstanbul, 1940.
- Ülken, Hilmi Ziya : *Türkiyede Tanzimattan Sonraki Mantık Hareketleri*, Edebiyat sayı 3, İstanbul, 1935.
- „ „ : *Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri* (Tanzimat. Yüzüncü Yıldönümü içinde), İstanbul, Van den Berg. s. : *Mantık* (Encyclopédie de l'islam), Leiden 1936
- Yaltkaya, M. Şerafettin: *Tanzimattan evvel ve Sonra Medreseler*, (Tanzimat. Yüzüncü Yıldönümü içinde), İstanbul, 1940.
- Yeniçay, Fahir: *Tanzimattan Evvel ve Sonra Fizik Tedrisatı Hakkında Bir Taslak* (Tanzimat. Yüzüncü Yıldönümü içinde) İstanbul, 1940.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

Soheil M. Afnan, *Avicenne, His Life and Works, (İbn Sina, Hayatı ve Eserleri)*, pp. 298, London 1958.

İranlı ilim adamlarından Soheil M. Afnan, yukarıdaki adı taşıyan eserinde İbn Sina'yı gerçekten etraflı bir şekilde ele alıyor. Müellifin ön-söz'de de belirttiği gibi, eser, İbn Sina'nın görüşleri ve sistemi müdafaa edilmek veya felsefesinin tenkidi için yazılmamıştır. Esasen buna lüzum da yoktur. Onun birçok fikirleri bugünün modern ilmi önünde eskimiş sayılabilir. Fakat bu, bir zamanlar adı Çin'den Paris ve Oxford'a kadar dillerde dolaşan Doğunun bu büyük düşünürüne büyüklüğünden birşey kaybettirmez.

Soheil M. Afnan konuyu 35 sahifelik bir giriş müteakip dokuz kısımda inceliyor. Bunlar : 1- Onuncu Yüzyılda İran, 2-İbn Sina'nın Hayatı ve Eserleri, 3- Mantık Problemi, 4- Metafizik Problemi, 5- Psikoloji Problemi, 6- Din Problemi, 7- Tıp ve Tabii İlimler, 8- İbn Sina ve Doğu ve 9- İbn Sina ve Batı'dır. İki sahifelik sonuç bölümünden sonra Bibliyografya ve İbn Sina'nın muakkipleri ile şarihlerinin kronoloji cetveli yer alıyor.

Giriş kısmında İslâm Felsefesi, menşei, tesiri altında kaldığı cereyan ve sistemler, tercüme hareketleri v.s. ile Doğunun fikir dünyasının genel olarak bir şemasını çizdikten sonra, birinci bölümde, onuncu yüzyılda İran'ı ele alıyor. Müslüman istilasından sonra Bağdad Halifeliğinin zayıflaması üzerine İran'da uyanmaya başlayan hareketler, kurulan yeni devletler, Samaniler, Gazneviler, Tahiriler v.s.den bahsederek sözü "İran Rönesansı"na getiriyor. Farsçanın bünyesine giren birçok arapça kelimelerle nasıl gelişip bir saray ve edebiyat dili olduğunu anlattıktan sonra İbn Sina'nın çağdaşı olan ilim adamlarından Birünî'ye geliyor. Tarihçi, matematikçi, seyyah, astronom, coğrafyacı ve yunan ilmi öğreticisi olarak takdim ettiği Birünî'yi yüzde yüz İran asıllı sayıyor.

Birünî'nin İranlılığı hususunu iddiada müellifimiz yalnız değildir. Aynı şeyi Muhammed Kazvinî de yapmakta, "fars kanından olan her insan ve İrana mensup olan herşeyi seven, hattâ onlara iradesine hâkim olamayacak derecede âşık" bir İran milliyetçisi olduğunu söylemektedir (Bak. Çahar Makale, ilâve kısmı s. 196). Bu mütaaleanın yanlışlığı Birünî'nin kendi eserleriyle sabit olmaktadır. Filhakika Birünî Tahdid Nihayet'i-

Emakin ve Kitabu's-Saydana adlı eserlerinin mukaddimelerinde, farsçaya ve farslılığı karşı nefretini, halbuki arap diline meclubiyetini ve bu mevzu üzerinde yaptığı münakaşaları zikrederek "kendisine arap dilinde sövülmüş olmanın fars dilinde medhedilmiş olmaktan daha tatlı geldiğini" söyler (Birünî'nin hayatı, nesebi ve eserleri hakkında Bak. Zeki Velidi Togan, İslâm Ansiklopedisi, Birünî maddesi, C. II. s. 635 vd).

İbn Sina'nın diğer çağdaşları İbn Miskeveyh ve Nasır Hüsrev'den bahsettikten sonra hayat ve eserlerinin incelenmesine geçiyor.

İbn Sina'nın annesinin isminin Sitare olmasını, onun iranlı olduğunun delili sayarak, nesep tespiti hususunda biraz ifrata gitmesine mukabil, hayat hikâyesini çok mükemmel bir şekilde naklediyor. Tesiri altında kaldığı müellifleri ve eserleri tahlilden sonra, İbn Sina'nın eserlerine ve ortaya attığı problemlere temas ediyor.

"Mantık Problemi" bölümünde Aristo'nun Mantık anlayışından hareketle İbn Sina'nın kendine has görüşleri, bu görüşlerin uyandırdığı yankılar ve tesirlerini anlatıyor.

"Metafizik Problemi" bölümünde İbn Sina'nın ileri sürdüğü meseleler, Vacibu'l-Vücut, Mümkünü'l-Vücut gibi metafizik mefhumlar, bunların önceki durumu ile İbn Sina'nın verdiği yeni şekil ve sistemindeki yerine temas ediyor.

"Psikoloji" ve "Din" Problemleri ile "Tıp ve Tabii İlimler" bölümlerini, "İbn Sina ve Doğu" ve "İbn Sina ve Batı" bölümleri takip ediyor.

Doğu'da felsefeye karşı davranışın onun ölümünden az sonra başladığı, sünnî görüşün felsefenin gelişmesine mani olduğunu ifade ettikten sonra İbn Sina'nın muakkiplerinden Kirmanî, Behmenyar, İbn Zeyle, ve Masumî'den ve hususiyetlerinden bahsediyor. Felsefeye cephe alan iki taraf, sufizm ve mütekellime ile bunların mücadele şekilleri, bilhassa Gazzalî'nin oynadığı rol, Tehafütü'l Felasife'si, bundaki delil ve görüşlerinin; Gazzalî'den sonra fakat İbn Rüşd'den önce gelen Sühreverdî'nin İşrak Felsefesine getirdiği yeniliklerden, Nasır Husrev, İbn Bâce, İbn Tufeyl ve İbn Haldun'un bu konudaki görüşlerini naklettikten sonra İbn Sina'nın XVII. yüzyılda ölen iranlı bilgin Molla Muhsin Faid üzerinde dahi tesirlerde bulunmuş olduğunu tespit ediyor.

"İbn Sina ve Batı" bölümünde müellif XII. ve XIII. yüzyıllarda Batı Avrupanın, tıpkı İslâmın ilk devirlerindeki benzer fikrî hareketlere sahne

olduğuna işaretten sonra, Yunan düşüncesinin Batı dünyasına nasıl geçtiği konusu ile Endülüste kurulan tercüme okullarının faaliyetlerini, Kindî ve Farabî'nin Latinceye çevrilmelerini, daha sonra İbn Sina'nın "Şifa", "İşarat" ve "Necat"ının çevrilmelerini anlatıyor.

Yunan görüşlerinin Hıristiyan öğretileriyle münasebeti ve Avrupa skolastisizminin esasları konularından, bilhassa İbn Sina ve "Şifa"-sının Avrupada uyandırdığı yankılar, "Külliyat" meselesi, batılı şârihler ve eserleri üzerinde durduktan sonra, filozofumuzun birçok fikirlerinin hala tazeliğini muhafaza ettiğine işaret ediyor.

"Sonuç" kısmında İbn Sina'nın felsefe sahasındaki çalışmalarına temastan sonra, "sünnî nass"ların tatmin edemediği nefsinin Aristo da tatminden uzak kalınca bunları telife gitti" diyor ve onun Doğu Felsefesindeki önemini belirtiyor.

Eserin sonunda, ölüm tarihlerini nazarı itibara alarak İbn Sina'nın muakkip ve şârihlerinin bir listesini veriyor.

Dr. Yaşar KUTLUAY

Reuben Levy, *The Social Structure of Islam (İslâmın Toplumsal Yapısı)*, Cambridge 1957 :

Eser Reuben Levy'nin daha önce yayınladığı İslâm Sosyolojisi (Sociology of İslâm) adlı eserin ikinci basısıdır. 1957 yılında yayınlanmıştır.

Profesör Reuben Levy bu kitapta İslâmî sistemin temel prensiplerini incelemektedir. Eser tarihi bir girişle başlar. Burada dünyanın muhtelif yerlerine dağılmış olan İslâm cemaatlarının gelişme ve büyümeleri söz konusu olur. Bu başlangıçtan sonra İslâm cemaatının toplumsal yapısına ilişkin konular üzerinde geniş bilgi verilmektedir. Bu kesimde İslâm cemiyetinde kadın ve çocuğun statüsü, İslâm hukuku, ahlâk ve âdetler, hükümet, askerî teşkilât, ve bilimin gelişmesi gibi konular incelenmektedir.

İslâm kültürünün yayılma alanlarını gösteren haritalarla derli toplu bir bibliyografya, kitabın bilimsel değerini arttırmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi bu eser 1931 ve 1933 yıllarında iki cilt olarak İslâm Sosyolojisi başlığıyla yayınlanmıştır. İkinci bası yeniden gözden geçirilmiş, konu üzerindeki son çalışmalar ve değişen şartlara göre ayarlamalar yapılmıştır. Son bası Cambridge University Press tarafından yapılmıştır.

Eserin ad değiştirmesi çok isabetli olmuştur. Zira bütün meziyetlerine rağmen eser düzenli, disiplinli bir sosyoloji kitabı sayılamaz. İslâmın toplumsal yapısı diye eserin bu şekilde vaftiz edilmesi, bir yandan tenkitleri önlemiş; öte yandan

kitabına gerçek kimliğini vermiştir. Bu son şekle göre eser gerek adı ve gerekse anlamı ile sosyolog, etnolog, mukayeseli din araştırmacıları, İslâm medeniyeti tarihçileri ve İslâm hukuku bilginleri için çok yararlı ve gerekli bir müracaat kitabı ve kaynak durumuna gelmiştir.

Doç. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU

Prof. Dr. Yavuz Abadan-Prof. Bahri Savcı, *Türkiyede Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış*, Ankara 1959. "Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No. 94 - 76".

Prof. Dr. Yavuz Abadan ile Prof. Bahri Savcı'nın yukarıya adını yazmış olduğumuz eseri, Siyasal Bilgiler Fakültesinin kuruluşunun 100. yıldönümü dolayısıyla yayınlanmış bulunmaktadır. Böyle mutlu bir yıl dönümü dolayısıyla kesif bir yayın faaliyetine girişmiş olan Siyasal Bilgiler Fakültesi mensuplarını bu hayırlı teşebbüslerinden dolayı kutlamak gerektir. Yayınlanan eserler arasında bu yazımızın konusu olan "etüd" gibi bizi yakından ilgilendiren "araştırma"ların da yer almış bulunması, bizim için ayrıca sevindirici olmuştur. Zira biz, İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileriyle birlikte bu yıl İslâm Tarihi derslerinde Osmanlı Türk-İslâm kurumlarını, XVIII. yüzyıldan itibaren müşahede etmeye başladığımız batılılaşma hareketlerini incelemeyi ve nihayet Osmanlı Türk-İslâm kurumlarının lâikleşmesini mümkün kılan fikir hareketlerini gözden geçirmeyi plânlamış bulunuyorduk. Bu sebeple meselenin önemli bir yönüne ışık tutacağını umduğumuz böyle bir eserin yayınlanmış olmasının, çalışmalarımızı oldukça kolaylaştırmış olacağını düşündük.

Sayın Prof. Dr. Yavuz Abadan ile sayın Prof. Bahri Savcı'nın "*Türkiyede Anayasa Gelişmelerine Umumi Bir Bakış*" adını taşıyan bu eseri, bir sayfalık bir önsözden sonra esas itibarıyla üç bölümü ihtiva etmektedir. Birinci bölüm, "*Anayasalı Devlet Rejimi Dışındaki Türk Devletlerinin Prensibi*" umumi başlığını taşımaktadır. Bu bölüm iki fasıl halinde incelenmektedir. Birinci fasıl, "*İslâmdan Önceki Türk Devletlerinde Mutlakiyetçi Otorite Prensibi*" adını taşımakta ve bu problem, "*Siyasi İktidar Vakıasının Tahlili*" ve "*Siyasi İktidar Vakıasının bu Tarzda Tecellisinin Sebepleri*" adlarını taşıyan iki tâli başlık altında ele alınmaktadır. Birinci bölümün ikinci faslı, "*Mutlakiyetçi Otorite Prensibinin İslâmî Telâkki İçinde Geçirdiği Seyir*" umumi adıyla bu konuyu üç tâli başlık altında incelemektedir. Bu tâli başlıklar sırasıyla şunlardır: 1 — *İslâmda Siyasî İktidar Vakıasının Tahlili ve Siyasî Teşkilât*, 2 — *XIX. yüzyıla kadar bu İslâmî Telâkki Tarzı ve Teşkilât*, 3 — *Dinî Mutlakiyetçi Otorite Prensibinin*

Devamı ve Anayasalı Devlet Rejimine Geçemeyişinin İzahı. Eserin İkinci Bölümü "*Anayasalı Devlet Rejimi Akımı ve Müncer Olduğu İslâmî Meşrûî Monarşi*" adını taşımakta ve bu bölüm "*Anayasa Düzenine İnmeyen İslahat Teşebbüsleri*", "*Siyasî İktidarın Tahdidî Esasında bir Anayasa Rejimine Geçiş: Meşrûî Monarşi*" adlarını taşıyan iki fasıl halinde ele alınmaktadır. Üçüncü Bölümün umumi adı şöyledir: "*İslâmî Monarşi Dışında Anayasalı Devlet Rejimi*". Bu Bölüm ise "*Türk İnkılâp Hareketi*", "*Meclis Hükümeti Sistemi*", "*Gene Kuveler Birliği Esasında Yarı-Parlamentar Lâik ve Cumhuri Hükümet Sistemi*" adlarını taşıyan ve her birinin muhtelif tâli bölümleri bulunan üç fasıl halinde incelenmektedir. Eserin sonuna kifayetsiz olduğu söylenebilecek birbuçuk sayfalık bir bibliyografya eklenmiş¹, ilmî bir eserde mutlaka bulunması gereken bir indeks'e maalessif yer verilmemiştir.

Görüldüğü üzere ele alınan konuların başlıklarını okuyunca insanın bu esere karşı ilgisi bir kat daha artmaktadır. Fakat bütün bu meselelere cevap bulacağı ümidiyle eseri okumaya başlayan insan, hususiyile eserin ilk ve son kısımlarında aradığını pek bulamamaktadır. Sayın yazarların, Önsöz'de işaret ettikleri gibi bu "araştırma"nın 19. sayfadaki Tanzimat başlığına kadar olan Giriş faslı ile 50. sayfadan sonraki kısmı, Prof. Bahri Savcı, s. 19-50 arası ise Prof. Dr. Yavuz Abadan tarafından kaleme alınmıştır. Aynı konuyu, ayrı ayrı bölümler halinde de olsa, işliyen iki kişi arasında gerek konunun işleniş tarzı, takip edilen metod ve gerekse verilen hükümlerde şüphesiz bir beraberlik ve birbirini tutarlık bulunması gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, Sayın Prof. Savcı ile Sayın Prof. Abadan bu eserin işlenişinde belirli bir metod takip etmemişlerdir. Kullanmış bulunduğu türlü kaynakları Prof. Abadan tam bir titizlikle işaret ettiği halde, Prof. Savcı, bu hususa pek önem vermemiştir.

Prof. Savcı'nın yazdığı ve Giriş mahiyetinde olan Birinci Bölüm, "*Anayasalı Devlet Rejimi Dışındaki Türk Devletlerinin Prensipleri*" umumi başlığını taşımaktadır. İki ana fasıl ve bu fasillara bağlı muhtelif tâli fasıllar halinde incelenen bu konuya, küçük bir Giriş mahiyetinde kısaca Türk devletlerinden bahsedilmekte, ancak burada daha az önemli olan bazı küçük Türk devletlerinin adı geçtiği halde, İslâmiyetin kabulünden önce kurulmuş büyük bir Türk devleti olan Göktürkler'in adının neden zikredilmediği anlaşılamamaktadır.

Bu küçük Giriş'te anlatılmak istenen ana fikir şudur: Osmanlı Devletinin son yüzyılına kadar türlü Türk devletleri, "*Siyasî iktidarın sınırlanması, siyasî iktidarın icrasına temsilci organların da katılması anlamındaki bir Anayasalı Devlet Rejimi dışında yaşamışlardır. Bu devletlerin siyasî prensibi, hemen daima tek makamda tecelli eden otorite ve otoritenin de mutlakiyeti prensibi olmuştur. Şöyle ki*". Evet, cümle böyle bitmektedir. "*Şöyle ki*" den sonra bir açıklama yoktur. Aksine, Birinci Bölüm'ün büyük harflerle yazılı birinci faslı yer almış bulunmaktadır. Sonuç olarak da "*Şöyle ki*" den sonra gelen "*İslâmdan Önceki Türk Devletlerinde Mutlakiyetçi Otorite Prensipleri*" başlığını atlamak ve bu başlığın altında bulunan, bu başlığın izahı mahiyetindeki paragrafa geçmek lâzımdır. Ancak bu kısımda, meselâ İslâmdan önceki Türk devletlerinde iktidarın menşei gibi önemli bir konu hakkında söylenen sözler, sadece dört satırdan ibaret dört kısa cümledir. Bunlardan biri olan şu, "*Bu iktidarı kullanan hükümdar, Tanrı tarafından gösterilmiş sayılır*" şeklindeki müphem cümle ile de her halde hükümdarın Tanrı tarafından tayin edilmiş kabul edildiği fikri belirtilmek istenmektedir. Siyasî iktidarın kaynağının ulûhiyetten geldiği şeklindeki bilgiyi aldıkları anlaşılabilir Alföldi ve Franz Láslo'nun isimleri de parantez içinde verilmektedir. Eseri okumaya devam ettiğimiz zaman, bu türlü parantez içinde bazı yazarların adlarının verilmesinin devam ettiği görülmekte, bazan da asıl kaynaklar yerine birkaç ders kitabından faydalandığı açık bir şekilde belirtilmektedir. Ana kaynaklar olmasa bile İslâm siyasi tefekkürü ve İslâm siyaset anlayışı hakkında hiç değilse meselâ F. Rosenthal, H. K. Sherwani ve H. A. R. Gibb'in araştırmalarının gerek notlarda ve gerekse bibliyografyada görülmemesi, bir eksiklik sayılmalıdır. Bu bakımdan Sayın Prof. Savcı'nın biraz acele ve fazlaca kesin sayılabilecek hükümlerini ihtiyatla karşılamak lâzımdır. Diğer taraftan S. 64'de bulunan "*1921 Anayasası, 1921 olayları içinde hemen bir karara bağlanması gayet nazik olan saltanat ve hilâfet meselesine sözde dokunmadan, millî işgali kurtaracak Millet meclisini ve Millî hükümeti takviye babında çıkmıştı...*" cümlesindeki "*millî işgali*" ibaresi, eğer bir sehvin sonucu değilse, mânâsını anlamak oldukça güçtür.

H. G. YURDAYDIN

M. Hamidullah, *Le Prophète de l'islam*, Paris 1959.

¹ Bibliyografyanın muhteva bakımından kifayetsizliği bir yana, burada bibliyografya göstermenin bazı basit usullerine dahi riayet edilmediği görülmektedir. Bazı eserlerin basım yeri ve tarihleri verilmemekte, bazan da bu iki husustan sadece biri yerine getirilmektedir.

İmanı ve aklı sağlam, büyük İslâm bilgini Bay Muhammed Hamidullah'ın (*Le Prophète de l'İslâm*) başlığı altında kaleme aldığı ve Etienne Gilson (Fransız Akademisi üyesi) ile Louis Gardet'nin riyaset ettikleri İslâmî Etüdlerin VII ci kitabını teşkil eden Siyret Kitabı, Librairie Philosophique

J. Vrin - 6, Place de la Sorbonne -Paris -müessesesi tarafından 1959/1378 H. tarihinde neşredilmiş bulunmaktadır.

Eser, iki cildten ibaret olup, Hz. Muhammed'in hayatından bahseden birinci cildi 435; Hz. Muhammed'in eserinden bahseden ikinci cildi 268 sahifeden ibaret olup, metin dışında kalan bibliyografiya ve endeksi ile birlikte 741 sahife tutmaktadır.

Eserin muhtevası hakkında bir fikir vermeden önce, üslup ve ifadesi hakkında bir kaç söz söylemek faydalı olur. Eser, kuvvetli bir tahlilin ışığı altında, birbirlerini izaheden kısa cümle ve ibarelerle yazılmış olduğundan kolay ve akıcıdır; sağlam ve zengin bir dokümantasyona dayandığı için de gayet çekicidir. Şu kadar varki kitabın Fransızca tahririne yardım edenlerin üslub ve ifadelerinde bir vahdet sağlanabilmiş olsaydı, eser daha da çekici olacak ve daha büyük bir zevkle okunacaktı. Şunu da söyleyelimki: muharrir, (Cahiliyye) kelimesini Fransızca'ya (temps de l'ignorance = cehalet devri) şeklinde tercüme etmiş bulunmaktadır. Oysa ki (Cahiliyye) kelimesi, bilmedi manasına gelen (cehile) fi'linden değil de, zorbalık etti manasına gelen (cehile alâ) fi'linden gelmiş bulunmaktadır. Bu manada Amru'bnü Külsüm derki:

*Elâ lâ yeche.en ahadün aleynâ
Fe-nechele fevka cehli'l-câhil/nâ.*

Mânâsı :

*Hiç kimse bize karşı zorbalık etmesinki
Bizde bütün zorbalardan daha zorba olmayalım.*

Dolayısıyla (Cahiliyye) kelimesini Fransızca'ya (Epoque de Libertinisme) veya (Epoque de Libertinage Arabe) ve yahut daha sade olarak (Epoque Préislamique) şeklinde tercüme etmek daha doğru olurdu.

Eserin muhtevasına gelince, Hz. Muhammed'in hayatından bahseden birinci cildinde ele alınan başlıca konuları şunlardır: a) Peygamberin hayatı. b) Komşu devletlerle münasebetleri. c) Arab kabileleri ile münasebetleri. d) Yahudilere karşı davranışı. e) Hıristiyanlara karşı davranışı.

a) Kitabın en cazip kısmı, Hz. Muhammed'in siyasî ve askerî zaferlerinden bahseden kısımdır. Müellif, Peygamberin bu müstesna zaferlerini iki ayrı devrede incelemektedir. Mekke'de geçen birinci devrenin sonlarına doğru, Hz. Muhammed'in Yesrib (ve bilahere Medine adını alan) sitenin mümessilleri ile gizlice yaptığı Birinci ve İkinci Akabe toplantıları, Hicreti hazırlamış; Hicretten sonra da, kendisini yekten stratejik ehemmiyette bir sitenin reisi kılmış ve fedakar bir Ansâr ordusunun başına geçirmiştir.

Rasulullah ikinci devrede, yani Medine'de, Bedir gibi parlak bir zafer kazanmış ise de, bu zaferi Uhud mağlubiyeti neticesiz bırakmıştı. Fakat bunu takibeden Hendek muharebesini

Peygamber, fevkalâde bir meharetle idare ederek büyük bir zafer daha kazanmış ve bu zaferin semerelerini toplamakta üstün bir dirayet göstermiştir. Öyleki Rasulüallah, birbirlerine menfaat birliğiyle bağlanmış olan Mekke ve Hayber sitelerini Hudeybiye Barışı ile birbirlerinden ayırdıktan sonra Hayber'in üzerine yürümüş; ve şehri, güzel bir manevrayla, diğer yardımcılarının imdadından mahrum ederek muhasara ve zapteylemişti. Bundan sonra Hudeybiye Barışının hükümlerini bozan Mekkelilerin üzerine yıldırım hızıyla yürüyerek, hemen hiç mukavemet görmeden şehirlerini işgal etmişti. Putperest kabileleri endişeye düşüren bu zafer üzerine, Huneyn mevki'inde büyük kuvvetlerin toplandığını öğrenen Rasulüallah, mütteliklerin üzerine yürüyerek, sırf kendi şahsî sebat ve cesareti sayesinde üçüncü bir askerî zafer koparmaya muvaffak olmuştur.

b) Hz. Muhammed, Arabistan Yarımadasını çevreyen memleketlerden ancak Mısır ve Habeşistan ile dostane münasebetler kurmaya muvaffak olmuş, fakat, Bizans ve İranla anlaşmamıştı. Hz. Muhammed ile Bizans arasındaki gerginlik, bilahere Bizans için büyük husranlara sebep olan, askerî çatışmalara yol açmıştı. Okadarki Hz. Muhammed son saatlerinde bile, Bizans üzerine kuvvetli bir hamle göndermeyi unutmamıştı. Rasulüallahın İranlılarla olan münasebetleri daha da gergin bir duruma gelmiş ise de, İranlıların Arabistandaki nüfuzlarına son vermek daha kolay olmuştu. Zira 624 te Zi-Kar meki'inde Araplara; 628 de Ninava meydan muharebesinde Bizanslılara mağlub olan İranlılar, çok sarsılmışlardı. Bu hâl, doğu, orta ve cenubi Arabistan eyaletlerinin Hz. Muhammed'in eline kolayca geçmesine sebep olmuştur.

c) Hz. Muhammed, müstakil Arap kabileleri ile münasebetlerinde, mahallî örf ve adetlerden mülhem olan bir siyaset takip etmiş olup, bu siyasetin ana hatlarını hikmet, basiret, sebat ve müsamahakarlıkla vasfetmek mümkündür.

d) Rasulüallah, her fırsatta Yahudilerin dostluğunu aramış ve onlara karşı putperest Araplardan da daha müsamahakar davranmıştı amma, Yahudi çoğunluğunun menfi ve düşmanca durumları, kendilerine zararlı olmuştu. Buna rağmen, Hz. Muhammed, Yahudilerin Arap şehir ve pañayır-larında, ancak ticaret maksadiyle kısa bir müddet ikametlerine müsaade etmişti.

e) Hz. Muhammed'in Hıristiyanlarla iki mühim mesele hakkında anlaşmasına, tabi'atiyle imkân yoktu. Bu meselelerden birincisi, Hz. İsa'nın ulûhiyeti: diğeri, doğuşundaki fevkalâdeliğin izahıdır. Müslümanlara göre Hz. İsa, bütün peygamberler gibi, Allahın kulu olmaktan ileri gitmez. İsa'nın Uluhiyetten bir cüzü' teşkil etmesine imkân yoktur. Hz. İsa'nın babasız doğmuş olmasına gelince, bu

da Hz. Adem ile Havvâ'nın babasız hattâ anasız olmalarından farksızdır. Binaenaleyh, her peygamberin kendisine hâs olan mazhariyeti, yalnız Allahın azamet ve kudretini gösterir.

(Le Prophète de l'İslâm) kitabının ikinci cildi, yani Hz. Muhammedin eserinden bahseden cildi ise; bilhassa şu konuları incelemektedir: a- İslâm'da kadın, Hz. Muhammed'in Zevceleri; ve esirlerin durumları. b- Kur'an'ın yazılış ve muhafazası ile Hadis ilmi. c- Dinin esasları ile İslâm'da estetik telakkisi. d- İslâm'da eğitim. e- İslâm'da Devlet teşkilâtı. f) Peygamberin devrinde ictima'i hayat. g) Başşehir Medine. h- Pegamberin irtihali, defni ve hilefete geliş.

a) Hz. Muhammed, yaşadığı ictima'i muhitte kadına büyük haklar tanımış olmasına rağmen, taaddüd-ü zevcata mani' olamamıştır. Hatta nüfuzlu aile ve kabile reisleri'nin kendisiyle akrabalık tesis etmek arzularını kıramamış olduğu için, Medineye geldikten sonra bir çok kadınlarla evlenmek zorunda kalmıştı. Bundan başka Hz. Muhammed, yaşadığı devirde esareti de yasak edememiş ise de, hiç olmazsa Arapların esir olamayacaklarını ilan etmişti. Bununla bereaber, esirlere iyi muamele etmeyi ısrarla tavsiye etmiş ve evlad veren her halayığın otomatik bir surette meşru zevcelerin sırasına girdiğini bildirmiştir. Müslümanlar, erkek esirlere de okadar iyi muamele etmişlerdirki bunların kumandan, vezir, kral veya sultan payelerine erişmelerini İslâm cemaati hoş görmüştür.

b) Vahyin imla ve zaptı ile bizzat Rasulüllah meşgul olmuştu. Ebu Bekir, Kur'anı Mushaf halinde toplamıştı. Osman, Mushafın bu nüshasını teksir etmiş ve buna mutabık olmıyan diğer nüshaları imha etmişti. Bugün Müslümanların ellerindeki bütün Mushaf nüshaları, bu aslı nüshaya mutabikturlar. Müslümanlar, Kur'anı aynı zamanda ezberlerinde tutmayı adet edinmişlerdir. Elyevm, yalnız Türkiyede yüz elli hafız bulunmaktadır. Hadis, İslâm hukukunun tedvininde büyük bir rol oynadığı için, Müslümanlar Hadislerin sıhhati üzerinde çok titiz davranmışlar ve bu titizlikten Hadis ilmi doğmuştur.

c) Müellif, İslâmın ilk günlerinden bugüne kadar eğitime verdiği önemi etraflı bir surette incelemektedir.

e) İslâm'da Devlet teşkilatını ele alan müellif, önce Mekkenin aristokratik kurumlarını daha sonra Hz. Muhammedin Medineye verdiği ana yasa'nın demokratik özelliklerini izah ederek aradaki büyük farkı belirtmekte, ve İslâm Devletlerine asırlar boyunca rehberlik eden bu ilk İslâm Devletinin adli, malî, iktisadî teşkilatını; ordu, harici temsil ve dış siyaset konularını büyük bir salahiyete incelemektedir.

f) Peygamberimizin devrindeki ictima'i hayatında ele alan müellif, İslâm çocuklarının doğum, besim ve eğitimleri, evlilik, karı-koca münasebetleri, mesken, hijyen ve miras hakkında dahi malumat vermeyi faydalı bulmuştur.

g) Müellif, bize Hz. Muhammedin başşehir olan Medinenin İslâmî reng ve çehresini belirtmek üzere, İslâm cemaatinin bir arada icra ettiği ibadetlerden ve tes'id ettiği bayramlardan bahsettikten sonra, İslâm denilen bu medeni nizamın mudî'i olan Hz. Muhammed hakkındaki son sözü, Alphonse de Lamartine'e bırakarak bize (Histoire de la Turquie) kitabından seçtiği parçayı aynen nakleder.

h) Kitabının sonunda müellif bize, Peygamberimizin hastalığı, irtihali, defni ve Hilâfet meselesi hakkında en sağlam ve sahih rivayetleri nakleder.

Netice itibariyle (Le Prophète de l'İslâm) kitabının büyük kıymeti şurdadır ki: müellif, sonsuz hürmet ve mehabbetle bağlandığı Rasulüllah hakkında, his ve heyecanlarına kapılmadan, en sağlam rivayetlere güvenerek, tam bir ilmî tarafsızlıkla konuşmuş olmasındır. İslâm davasına hizmet etmek maksadiyle bunca emek sarfeden Muhammed Hamidüllah gibi temiz ve çalışkan bir bilgini-mizle İslâm dünyası nekadâr öğünse yeri var.

Nafiz DANIŞMAN TUĞ

Dr. Muhammed Yûsuf Mûsa: *Muhâdarât fi Târîh-il-Fıkh'il-İslâmî*; I. (*Fıkh-us-Sahâbat-Tabiîn*, Kahire, 1954, 120 s.); II. (*Asr-u Naş'at-il-Mazâhib*, Kahire, 1955, 121 s.); III. (*Abû Hanîfa an-Numân va Mazhabuhu fi-l-fıkh*, Kahire, 1956, 172 s.)

Kahire'de Aynu Şems Üniversitesi Hukuk Fakültesinde İslam Şeriatı Profesörü olan Dr. M. Yusuf Musa, fıkıh, ve fıkıh tarihi konularında ilgi çekici eserler vermekte, bilhassa Mecellet-ul-Ezher'de İslam hukuku konusunda makaleler neşretmektedir. Tanıtmaya çalışacağımız bu üç cildlik eseri, Üniversitede 'kanun tedkikleri talebesi'ne verdiği 'İslâmî Fıkıh Tarihi konferansları'nın neşri suretile meydana gelmiştir.

Tarihi sıraya uyularak her kitab ayrı konulara tahsis edilmiştir. Şöyle ki: Birinci kitab (Fıkh-us-Sahabe ve't-Tabiîn) da Hazreti Peygamberden sonra gelen ve İslâm ilimlerinin teşekkülünde büyük rolleri olan iki nesil süresindeki fıkıh ilmi gözden geçirilmektedir. Kitab üç kısma ayrılmıştır; birinci kısım "at-Temhid" başlığını taşıyor. (s. 5-48) ve şu konuları ihtiva ediyor: İslam Fıkıhının kıymeti ve tetkikinin gayesi, bu tetkikin nasıl olacağını açıklanması. Fıkıhın iyice anlaşılabilmesi

için müellif: "Bu fikhî, ilk aslı kaynaklarından açıklanamamız gerekir. Bu iş ise o kaynak kitapların, araştırmacıların kolayca istifade edebilecekleri tam ilmi bir şekilde neşredilmesi mümkündür. Daha sonra, İctihad kapısının kapatılmasına kadar yazılmış olan fikhî ve usulî fikhî kitaplarını da aynı tarzda neşretmemiz gerekmektedir. Yaşayanlar ve taraftarı kalmayan mezhepler, sünni veya gayri sünni olanlar diye tefrik yapılmayıp, neşriyatı hepsine şamil olmalıdır Zira, istediğimiz kalkınmaya bu mezheplerin bizce malum olmayan hükümlerinin çok faydası olabilir". demektedir (s. 11).

Bütün kanunların olduğu gibi, İslam fikhının da, doğmuş olduğu kaynakları vardır ki buna usulî fikhî diyoruz. Bu asılların sayısının az veya çok olduğunu iddia edenler varsa da ulemanın ekseriyeti bu kaynakların dört olduğunda icmâ etmişlerdir; Allah'ın Kıtâbı, Hazreti Peygamberin sünneti, ehinden sadır olan icma ve kıyas'dan ibarettir (s. 15). Bu dört kaynak kısaca tetkik edilmekte, icma ve kıyasın sahabe devrinde vücud bulduğu, muhtelif müellif ve hadislere atıflar yapılarak tesbit edilmektedir İslamiyet kuvvet kazanarak genişledikçe yeni hadiselerle karşılaşılıyor ve onların şeriat nazarındaki hükümlerinin re'y ve kıyasla verilmesi icab ediyordu. Müellif burada, Goldziher'in, "İslâm bütün münasebetlerde dünyaya, kâmil bir hayat tarzı getirmemiştir. Arab'ın basit ve muayyen hallerine münhasır hal çarelerini vermiştir" cümlesinin hakikate uymadığını ve bir çok âyetlerle de teyid edildiği gibi İslamiyetin bütün beşeriyete, ihtiyaçlarını halletmek üzere umumi olarak gönderildiğini haklı olarak beyan etmektedir (s. 28-29). Muâmelât hususunda Hazreti Peygamberin "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" hadisi bize, Kur'an ve Hadis sınırları içinde olmak şartıyla içtihadta bulunabilmek selahiyetini vermektedir. Sahabe ve Tâbiinin fikhına olan ihtiyaç izah edildikten sonra, Medine, Mekke, Kûfe, Mısır ve Şam'a giden âlim sahâbilerin ve onlardan ilim alan Tabiilerin isimlerinin zikri gelmekte, Mevâlî'nin fikhı yaptıkları büyük hizmetler ve adı geçen beldelelerin içtimai ve iktisadi özelliklerinden dolayı oralarda içtihad ve müctehidlerin meydana çıktığı mülâhazası serdedilmektedir.

İkinci kısımda, Sahabenin fikhî incelenmektedir. Sahabe devri kısa olmakla beraber ortaya çıkan meseleler bir hayli olup, bugün bildiğimiz amme hukuku ve hususi hukukun bütün bölümlerinin muhtevasına şâmilidir. Müellif bu arada, fikhî hükümlerin sebeplerle muallal olup olmadığından bahis açıyor, Kur'an ve sünnetteki ta'lili kısaca beyan ediyor (s. 52-54). Bundan sonra Sahabe devri meselelerinin nasıl ele alınıp hükme bağlandıkları izah edilmekte ve şöylece sıralanmaktadır (s.

54-97); 1- Miras meseleleri, 2- Müellefe'i kulüb meselesi, 3- Ganimetlerin taksimi, 4- Harp esnasında had cezalarının tatbik edilmemesi, 5- Hırsız hakkında had cezasının iskati, 6-Şarap içmenin cezasının arttırılması, 7- Birden fazla kişilerin bir şahsı öldürmeleri halinde cezanın nasıl tatbik edileceği, 8- Maktulün velilerinin bir tanesinin avından sonra diyetle hükmedilmesi, 9-Deve yerine diyetin para olarak tayini, 10- Atâ konusunda musâvat, 11- Bulunmuş mal ve bulunan deve, 12- Kitâbî kadınlarla evlenmemesi, 13- Hazreti Ömer zamanında talâki selâse, 14- İddeti içinde bir kadınla evlenilmesi, 15- Sanat erbabının tazmin mükellefiyeti, 16-Rehinden intifa meselesi.

Üçüncü kısım (s. 98-117) Tâbiilerin fikhına tahsis edilmiştir. Tâbi ulemâsı da, şer'i hükümlerin sebeplerine nüfuz etmekte, şeriatın maksatlarına ve o maksatları hedef kabul eden maslahatlara riayet etmekte, üstadları olan Sahabenin yolunu takib etmişlerdir. Sahabelerinkinden daha çok problemleri çözmek durumunda kalmışlar, hukuki davranışları ayrı ayrı olmuş, hadis mektebi (Hicazda) ve re'y mektebi (Irakta) teşekkül etmiştir. Müellif, bu devirde bahis konusu olan başlıca meselelerden şunları seçmiştir: 1- Taaddisi olmadığı halde helâk olan vedî'yi, mu'temen (emin) olan kimsenin ödemesi, 2- Kadınların camilere çıkması, 3- Eşya fiatlarına narh koymanın cevâzi, 4- Bazı akrabasının şahadetinin reddi, 5- Boşadığı karısına üç elbiseden ibaret olan mut'ayı vermeyen kimsenin şahadetinin reddi, 6-Yol kesme fiilinden sonra tevbenin kabul aedilmemesi, 7- Şarkı söylemek ve oyun aletleri meselesi.

Dr. M. Yusuf Musa, kitabının birinci cildinin nihayetinde (s. 118-120) "Umumi netice" başlığı altında, sahabe ve tâbiün fikhının ana hatlarını hülâsa ettikten sonra; "bu fikhî, nass üzerine harfiyyen donmamak, teşrii hükümlerin illet ve maksadlarını iyice bilmeğe çalışmakla temayüz eder. İletlerinin değişmesi ve teşriinden murad olunan maksadların tahakkukuna tâbi olarak, zaman ve mekana göre bu ahkâmın değişmeyi kabul edeceği prensibini de yine bu fikhî benimsemiştir. Sahabe ve tâbiün'un mümtaz alimlerinin yürüdüğü bu olgun ve hikmetli yol, İslam fikhını zaman boyunca zinde bir varlık olarak ayakta tutmuş ve onu, uzun bir mâzide olduğu gibi, âlemin halde ve istikbalde salahına medar olacak ebedi bir nizam yapmıştır" cümleleriyle sözlerini bağlamaktadır.

İkinci kitab olan "Mezheplerin doğuş aşısı"nın, temhid kısmı (s. 7-19) birinci kitabın hülâsası mahiyetindedir. Daha sonra üç mühim bölüm ve bir netice kısmı mevcuttur. Birinci başlık; Etbâu't-Tâbiin zamanı (s. 20-101)ndaki fikhî meseleleri içine alıyor. Bu kısmın küçük başlıkları şunlardır; tebau't-tâbiin'in fikhî davranışları- ilim ve fikhın

şehirlerde inkişafı- tabakâtu'l-Fukaha-Abbasi-
lerin kuruluşunun fıkıhdaki tesiri-sünnetin tedvini-
fıkıhın tedvini- Şîa ve tedvin-İmam Zeyd'in Mecmû
isimli kitabı-Şîa'nın tedvinde mukaddem oluşu-
fıkıhın tedvininin neticesi-Mâlik ibn Enes'in Leys
b. Sa'd'e mektubu ve cevabı.

İkinci başlık "Usulü fıkıh ve onun kaç madde
olduğu hususundaki münâzaa" (s. 102-151)
olup dört bölümde tetkik edilmektedir. 1- Sünnet
hakkında üç ayrı görüş, 2- İcmâ hakkında a)
Umumi olarak munâzaa, b) Medinelilerin icmâ
hakkındaki anlaşmazlık 3- Kıyas ve istihsan konusu
re'ye ile içtihad ve bu hususdaki ihtilâf, re'ye
muhalif olanların görüşleri, Şafii'nin kıyası müda-
faası, kıyasda bulunabilecek kimseler, kıyasa ne-
zaman baş vurulur?, 4- Emir ve nehiy hususundaki
ihtilâf bu iki tabirin delâlet ettiği manalar, tat-
bikattaki ihtilafa ait misaller.

Üçüncü başlık; fıkıh ve usulü fıkıh ıstılahları-
nın konulması (s. 152-167) olup iki bölümdür:
a) Fıkıh ıstılahları, sahabe ve tabiun devri ıstı-
lahları, mezkur devirde bunların tahdidine ihtiyaç
olmadığı. b) Usulü fıkıh ilmi ıstılahlarının konul-
ması; ilk defa usulü fıkıh hakkında eser yazan
Şafii'nin yaptığı hizmet, hallettiği meseleler. Mez-
heblerin doğuş asrı veya tebau't-Tabiîn zamanı de-
diğimiz bu devrin hâdiselerinin icmâlini müellif,
"sonuç ve neticeler (s. 168-171)" kısmında şöyle
yapmaktadır; "tebeu't-Tabiîn, Tabiundan ve
Sahabilerden kendilerine ulaşan rivayetlerden
istifade etmişlerdir. Fakat umumiyetle her âlim,
ihtilâflı olan meselelerde kendi beldelerindeki
seleflerinin fikrini seçtiğinden mezhepleri kendi
şeyhlerinin mezhebi olmuştur. Meselâ Kûfe de
Süfyan as-Sevri ve İbn Ebi Leylâ, Mekke'de İbn
Cüreyc, Medine'de Mâlik ve İbn al-Mâcişûn,
Şam'da el-Evzâî, Mısırda el-Leys b. Sa'd mezheb-
leri kabul edilmiştir. Bu devirde hâdislerin tedvin
edilmesi fakihler için mühim bir malzeme teşkil
etmiştir.

Üçüncü kitab: "Ebû Hanife en-Numan ve
fıkıhdaki mezhebi" ismini taşımaktadır. Önce Ebû
Hanife'nin yaşadığı devir ve muhit tetkik edilmek-
tedir (s. 5-31). Bilâhare, Ebû Hanife (H.80-150)nin
hayat ve tercemei halinden bahsedilmektedir
(s. 32-52). Daha sonra "Ebu Hanifenin ilimdeki
yolu ve fıkıhı" başlığı altında imamın hakikaten
kendine has bir mezhebi olduğu beyan edilmekte,
fakihler ve muasırlarının onun hakkındaki kanaat-
ları nakledilmektedir. Ebu Hanife, kendi ilim usu-
lünü şöyle izah etmiştir: "Allah'ın Kitabından
orada bulamazsam, peygamberin sünnetinden
hüküm çıkarırım, eğer ikisinde de bulamayacak
olursam istediğim sahabe'nin sözlerini kabul ederim,
fakat asla onların sözünün dışına çıkmam".
Buna rağmen Ebu Hanife, re'ye hususunda çok ileri
gitti diye itham olunmuştur Bu ithamı, hayatında
kendisi cevaplandırdığı gibi, başkaları da imama sa-
vunmuşlardır. Kitabın, "Ebu Hanifenin fıkıhının
yönelimleri(s. 85-118) " isimli bölümünde müellif,
şu maddeleri tesbit etmiştir: İbâdetler ve muâme-
latta kolaylık, fakir ve zayıfların gözetilmesi,
kişinin tasarruflarının imkan nisbetinde doğrul-
tılması, insan ve insaniyet hürriyetine riayet,
İmam (devlet reisi) ın şahsında temsil edilen dev-
let otoritesinin gözetilmesi. Sonra, Ebu Hanife ve
diğerleri arasında ihtilâflı olan hukuki meseleler
zikredilmiştir (s. 119-155). Ebu Hanifenin tesiri ve
kendisinden sonra mezhebinin durumu (s.156-168)
adlı son bölümde, imamın talebesi olan Ebu Yu-
suf ve Muhammed eş-Şeybânî üzerindeki kuvvetli
tesiri ve talebelerinin hizmetleri ve mezhebin yayılı-
şını anlatılmaktadır.

Fıkıh tarihine hasredilen bu üç cildlik kitabta,
müellif Dr. M. Y. Musa, cidden objektif ve ilmî bir
tetkik yapmış ve bunu islâm âleminin istifadesine
arzetmiştir. Bu sahada araştırma yapacaklara
emniyetle tavsiye edilecek değerli bir eserdir.

Dr. M. Esad KILICER

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

1. SAUVAGET, J., *İslâm Dünyası "Kısa Kronoloji"*. Çeviren: Prof. S. K. Yetkin - F. R. Unat, Ankara 1952*
2. KÜHNEL, E., *Doğu İslâm Memlekelerinde Minyatür*. Çevirenler: Prof. S. K. Yetkin - Prof. M. Özgü, Ankara 1952*.
3. EGEMEN, Prof. Dr. Bedi Ziya, *Din Psikolojisi (Saha, kaynak ve metod üzerine bir deneme)*, Ankara 1952*.
4. MATURİDİ, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler*, Çeviren: Prof. Y. Z. Yörükân, Ankara 1953*.
5. ÇİĞ, Kemal, *Türk Kitap Kapları*, Ankara 1953*.
6. MERİC, Rifki Melûl, *Türk Nakış Tarihi Araştırmaları. I.*, Ankara 1953*.
7. BİRAND, Doç. Dr. Kâmuran, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara 1954*.
8. YETKİN, Prof. Suut Kemal, *İslâm Sanatı Tarihi*, Ankara 1954*.
9. BROCKELMANN, C., *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, Çeviren: Doç. Dr. Neş'et Çağatay, Ankara 1954*.
10. ANSAY, Ord. Prof. Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Ankara 1954*.
11. MERİC, Rifki Melûl, *Türk Cilt Sanatı Tarihi Araştırmaları. I.*, Ankara 1954*.
12. DANIŞMAN, Nafiz, *Kelâm İlmine Giriş*, Ankara 1955*.
13. SCHİMMEL, Prof. Dr. A., *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara 1955*.
14. BİRAND, Doç. Dr. Kâmuran, *Aydınlanma Devri Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara 1955*.
15. İBN RÜŞD, *İbni Rüşd'ün Felsefesi: Fasl al-Makaal ve Kitab al-Kaşf Tercemesi*, Mukaddime ve çeviren, Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara 1955*.
16. AD-DAILAMİ, Abu'l-Hasan, *Sirati Abu Abdullah İbn el-Hafif aş-Şirazî, Farsça Tercümesi İbn Cunayd aş-Şirazî*, Nşr. Prof. Dr. A. Schimmel, Ankara 1955*.
17. SEZGİN, Doç. Dr. M. Fuad, *Buharinin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1955, Fiyatı 1200 krş.
18. YÖRÜKÂN, Prof. Yusuf Ziya, *Müslümanlık*, Ankara 1957*.
19. ÜLKEN, Prof. Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş, I. kısım*, Ankara 1957. Fiyatı 500 krş.
20. İBN BİBİ, *el-Evamirü'l-Alaiyye Fi'l-Umuri'l-Alaiyye*, I. cild. Neşredenler: Prof. N. Lugal - Doç. Dr. A. Erzi, Ankara 1957. Fiyatı 1.000 krş.
21. ÇAĞATAY, Doç. Dr. Neş'et, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1957. Fiyatı 500 kr.
22. EGEMEN, Prof. Dr. Bedi Ziya, *Terbiye Felsefesinin Ana Meseleleri, II.*, Ankara 1957. Fiyatı 250 kr.
23. ANSAY, Ord. Prof. S. Şakir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, 3. basım, Ankara 1958. Fiyatı 800 kr.
24. BİRAND, Doç. Dr. Kâmuran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1958, Fiyatı 400 krş.
25. BALTACIOĞLU, Prof. İsmayıl Hakkı, *Türklerde Yazı Sanatı*, Ankara 1958*.
26. ÜLKEN, Ord. Prof. Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş, II. kısım*, Ankara 1958. Fiyatı 750 krş.
27. İBN HALDUN, *Şifa'us-Sâil li Tehzib el-Mesâil*, önsöz ve notlarla Nşr. Prof. Muhammed Tanci, İstanbul 1958. Fiyatı 2.000 krş.
28. BİLGEÖL, Dr. M. Kaya, *Abdülhak Hâmîd'in Şiirlerinde Ledünnî Mes'elelerden Allah*, İstanbul 1959. Fiyatı 2.500 krş.
29. O'LEARY, De lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çevirenler: H. Yurdaydın - Y. Kutluay, Ankara 1959. Fiyatı 1.500 krş.
30. OKİÇ, Prof. M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959. Fiyatı 2.500 krş.
31. YETKİN, Ord. Prof. Suut Kemal, *İslâm Mimarisi*, Ankara 1960. Fiyatı 5.000 krş.

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

1952:	I, II-III, IV	Sayıları*
1953:	I, II-III, IV	„*
1954:	I-II, III-IV	„
1955:	I-II, III-IV	„
1956:	I-IV	„
1957:	I-IV	„

İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi I, Ankara 1959, Fiyatı 1.500 krş.

Türk ve İslâm Sanatları Tarihi Enstitüsü Yıllığı I, Ankara 1956. Fiyatı 1.000 krş.

Türk ve İslâm Sanatları Tarihi Enstitüsü Yıllığı II, Ankara 1957. Fiyatı 3.000 krş.

* İşaretli kitap ve dergilerin mevcudu kalmamıştır.

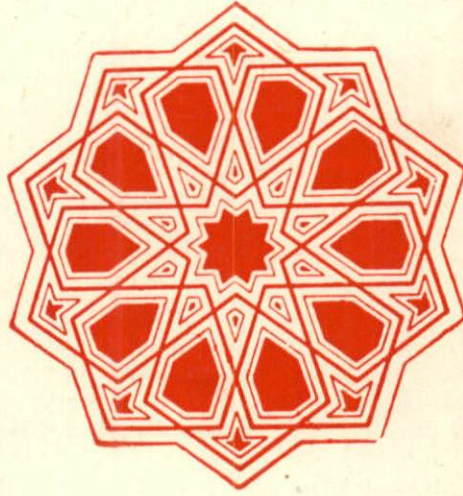
Fakülte yayınlarının genel satış yerleri :

ANIL KİTABEVİ
Vilâyet Karşısı No. 11
İstanbul

MERKEZ KİTABEVİ
Ulus Meydanı
Ankara

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



1958 - 1959

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 15 Lira