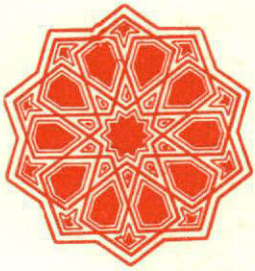
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 1968 Cilt : XVI



Yayın Komisyonu:

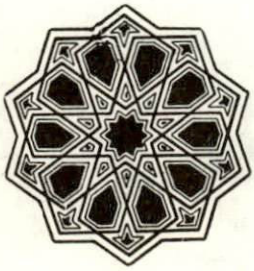
Prof. Hamdi Ragıp ATADEMİR (*Dekan*)
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN,
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU,
Doç. Dr. Necati ÖNER
Doç. Dr. Yaşar KUTLUAY
Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT

Yıl : 1968 Cilt : XVI

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1970

İÇİNDEKİLER

FATİHA TEFSİRİ *

Çevirenler
ABDULKADİR ŞENER
MUSTAFA FAYDA

MUHAMMED ABDUH

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ١

اَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٢ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ٤
اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ٥ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٦
صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ٧

MEÂL-İ ŞERİFİ

1– RAHMAN (VE) RAHİM OLAN ALLAH'IN ADIYLE.

2,3,4– HAMD, ÂLEMLERİN RABBI, RAHMAN, RAHİM (VE) DİN GÜNÜNÜN MÂLİKİ OLAN ALLAH'ADIR.

5– ANCAK SANA İBADET EDERİZ VE ANCAK SENDEN YARDIM DİLERİZ.

6, 7– BİZİ DOĞRU YOLA, KENDİLERİNE NİMET VERDİKLERİNİN YOLUNA İLET; GAZABA UĞRAYANLARINKİNE VE SAPIKLARINKİNE DEĞİL.

* Bu makale, "Muhammed Abduh, Fatihatu'l -Kitâb, 2. basım, Kāhire, 1382"nin tercümesidir.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri üzerinde konuşmak kolay bir iş değildir. Belki o, en zor ve en mühim bir meseledir. Zor olan her şey terkedilemiyeceğine göre insanlar bu konudan kaçınmamalıdırlar. Buradaki güçlükler çeşitlidir. Bunların en önemlisi Kur'ânın, künhüne vâkıf olunamayan ilâhî bir huzurdan Peygamberlerin en yücesinin kalbine inen semâvî bir kelâm oluşudur. Kur'ân nice yüksek bilgi ve hakikatları içine alır; öyleki onları ancak temiz ruhlu ve akl-ı selim sahibi olanlar idrak edebilirler. Kur'ânı tefsir etmek isteyen kimse, kendisini saran bir ilâhi heybet ve celâl ile karşılaşır; belki de maksadına ulaşamaz. Fakat Allah bize, kelâmını anlayıp üzerinde düşünmeyi emretmekle meseleyi kolaylaştırdı. Çünkü o kitabını insanlara, ancak emir ve hükümlerini açıklayıcı, nur ve hidayet olarak indirmiştir. Bu da, ancak insanların onu anlamasiyle mümkün olur.

Bizim istediğimiz tefsir, insanları dünya ve ahiret saadetine ulaştıran bir dinin esası olması bakımından Kur'ânın anlaşılmasıdır; Kur'ân'ın en üstün gayesi budur, bunun ötesindeki meseleler ona bağlı veya onu elde etmek için bir vesiledir.

Tefsirin çeşitli yönleri vardır:

1– Allah kelâmının diğer sözlerden ayrı ve üstün oluşunu bilmek için Kur'ânın belâğat bakımından ihtiva ettiği hususları, onun mâna ve üslûplarını incelemektir. Zemahşerî bu yolu tutmuştur. Aynı zamanda Zemahşerî, Kur'anın maksatlarını da açıklamaya çalışmış ve onun yolunu takip edenler de olmuştur.

2– Kur'ânı i'rab bakımından incelemektir. Birçok müellif bu konuda çalışmış ve Kur'ânın lafızlarını çeşitli yönlerden incelemiştir.

3– Kur'ândaki kıssaları incelemek. Bu yolu tutan müfessirlerden bir kısmı, Kur'ândaki kıssalara israiliyyat ve tarih kitaplarından istedikleri kadar ilâve etmişlerdir. Onlar sadece ehl-i kitab ve başkalarının itimad ettikleri İncil ve Tevrat gibi kitaplarla yetinmemişler; değeri ne olursa olsun tefrik etmeden, şeriat ve akla uyup uymadığını araştırmadan işittikleri her şeyi almışlardır.

4– Garîb'ul-Kur'ânı (Kur'ânda herkes tarafından kolayca bilinemiyen kelimeleri) incelemektir.

5– İbadet ve muamelat gibi şer'î hükümleri ortaya çıkarmaktır.

6– Dinin itikad bakımından esaslarını tesbit etmek, sapıkları susturmaktır. Kelâm ilmi ile ilgili olan bu tefsir çeşidinde Fahrüddin Râzî'nin büyük bir yeri vardır.

7– Va'z ve nasihat yönünden Kur'ânı incelemektir. Bu konuda çalışanlar, Kur'ânın koymuş olduğu edeb ve faziletlerin hududunu aşarak zâhid ve mutasavvıflara ait bazı hikâyeleri tefsire karıştırmışlardır.

8– Kur'ândan remizler çıkararak tefsir yapmak. Bu konuda yapılan çalışmalarda insanlar, bâtınîlerle mutasavvıfların sözlerini birbirine karıştırmış lardır. Şeyh'ül-Ekber Muhyiddin İbn'ül-Arabî'ye nisbet edilen tefsir bu nevidendir. Halbuki bu tefsir, meşhur batınî el-Kâşânî'nindir. Bu tefsirde öyle sapıklıklar vardır ki Allah'ın dini ve yüce Kitabı onlardan beridir.

Anlaşılmıştır ki bunlardan biri üzerinde ileri gitmek, insanları ilâhî kitabın gayesinden uzaklaştırır ve onun gerçek mânâsını unutturur. Bunun içindir ki bizim önem verdiğimiz tefsir, insanları dünya ve ahiret saadetine ulaştıran bir dinin esası olması bakımından Kur'ânın anlaşılmasıdır. Şüphesiz buna, Kur'ânın manasının tahammülü nisbetinde belâgat yönlerinin ve onun fesahat ve belâgatına lâyık bir şekilde i'rabının incelenmesi dahildir.

Çağımız insanlarından bazısı şöyle söyleyebilir: Kur'ânı tefsire ve incelemeye lüzum yoktur. Çünkü eski imamlar Kitab ve Sünneti tetkik etmişler ve bunlardan bütün hükümleri çıkarmışlardır. Bize ancak onların kitaplarını incelemek ve onlarla yetinmek kalıyor. İşte bazıları böyle sanmaktadır. Eğer bu görüş doğru olsaydı tefsirle uğraşmak abes ve vakti boşa harcamak olurdu. Bu görüş, -fıkıha bir saygıyı ihtiva etmekle beraber- baştan başa icmâ-i ümmete aykırıdır. Bir müslümanın nasıl böyle düşündüğünü anlıyamıyorum.

Istılahî mânâda Fıkıh denilen amelî hükümler, Kur'ânda en az geçen şeylerdir. Halbuki Kur'ânda, ruhları cehalet çukurundan marifet şahikasına çıkararak saadete ulaştırmak için terbiye usulleri, içtimaî hayat yolunda onları irşad edici emirler vardır.

Allah'a ve âhiret gününe inanan herkes bunlardan müstağni olamaz. Bunlar gerçek fıkha dahil olmaya en lâyık olan şeylerdir. Bu irşad edici emirler ancak Kur'ândadır.

İhyâ-ü Ulum-id-Dîn gibi eserlerde Kur'ânın terbiye usullerinden bir çok şeyler alınmıştır. Fakat Kur'ânın, onu anlayanlar üzerindeki otoritesi, hakkıyla okuyanların kalblerindeki tesiri söz götürmez. Buna rağmen onun nice hikmet ve marifetleri henüz keşfedilmemiş, onları hiç bir âlim veya imam ortaya koymamıştır. Öte yandan büyük imamlar, "*Kur'ân senin lehine veya*

aleyhine hüccettir"[1] hadisine dayanarak, O'nun, bütün beşeriyet için kıyamete kadar bâkî olacak bir hüccet olduğunu söylemişlerdir. Bu, Kur'ânı ve hikmetlerini hakkiyle anlamakla olur.

Kur'ân'da Allah, Onun nazil olduğu çağdaki insanlara hitap etmiştir. Fakat onların şahıslarındaki hususiyetten dolayı hitabını onlara tevcih etmemiş; aksine Kur'ânın, hidayete ermesi için indirildiği insan nevine hitap etmiştir. Allah: "*Ey insanlar! Rabbinizden sakınınız*"[2] buyuruyor. O halde, O'nun sözünü anlamayıp, sadece onu inceleyenlerin görüşlerini tetkikle yetinmemizden razı olacağı nasıl düşünülebilir? Asla! Çünkü Allah'dan onların görüşlerine uymamızı gerektiren hiç bir vahiy gelmemiştir. Herkesin kendi kudreti nisbetinde Kur'ân âyetlerini anlaması gerekir. Bu meselede âlimle câhil arasında bir fark yoktur. Halk için şu gibi âyetleri anlamak kâfidir: "*Mü'minler muhakkak felah bulmuştur. Onlar namazlarında huşû' içindedirler. Onlar boş ve faydasız şeylerden yüz çeviricidirler. Onlar zekâtlarını vericidirler. Onlar ırzlarını koruyanlardır Ancak zevcelerine ve kendi cariyelerine karşı müstesnâdırlar. Çünkü onlar bu takdirde kınanmış değildirler. Bunların ötesini isteyenler, işte onlar aşırı gidenlerdir*"[3]. Bu âyetlerde zikredilen vasıfları kendisinde toplayan kimseler Allah yanında kurtuluşa ermişlerdir. Halka; huşûun, faydasız şeylerden uzaklaşmanın dünyevî ve uhrevî bakımdan faydalı olan şeylere yönelmenin, zekatta malını esirgememenin, ahde vefa göstermenin, sözünde durmanın, iffetli olmanın ve kötülükten sakınmanın mânâsını bilmek yeter. Bu prensiplerin zıtlarını yapan kimseler Allah'ın emirlerinin dışına çıkmakta ve O'nun gazabına maruz kalmaktadır. Bu mânâları anlamak, hangi sınıftan olursa olsun ve hangi dili konuşursa konuşsun, her mü'min için kolaydır. Herkes kendisini hayra sevkedecek ve kötülükten uzaklaştıracak kadarını Kur'ândan alabilir. Çünkü bizim hidayetimiz için onu indiren Allah, bizde bulunan her türlü zaafı bilmektedir.

Kur'ânı bundan daha fazla anlamak farz-ı kifayedir.

Tefsirin Çeşitli Dereceleri Vardır:

I– En basit tefsir: Allah'ın yüceliğini ve O'nu tenzih etmeyi kalbe yerleştirecek, nefsi kötülükten uzaklaştıracak, iyiliğe yöneltecek hususları kısaca açıklamaktır. İşte bu türlü tefsir bize göre herkes için mümkündür.

1 Sahih-i Müslim, I, 140, İst. 1329

2 Nisâ Suresi, 1.

3 Mü'minûn Suresi, ayet, 1-7.

II– En yüksek tefsir: Bu tefsir şu şartlarla gerçekleşir:

1– Kur'ânın ihtiva ettiği kelimelerin hakiki manalarını anlamak. Burada müfessir, herhangi bir kimsenin sözü veya anlayışı ile yetinmiyerek kelimelerin nasıl kullanıldığını bizzat araştıracaktır. Çünkü, bir çok kelimeler, Kur'ânın nazil olduğu çağda belirli mânâları ifade ederken, az veya çok bir zaman sonra, başka mânâlarda kullanıldı. "Te'vil" kelimesini buna misal olarak gösterebiliriz. Mutlak veya muayyen bir şekilde tefsir manası ile meşhur olan bu kelime, Kur'ânda başka mânâları ifade etmektedir. Meselâ; "*Onlar, onun tevilinden (Onun haber verdiği kötü sonuçlardan) başkasını mı bekliyorlar? Onun haber verdiği te'vilin (akibet) geldiği gün daha evvelden onu unutanlar diyecek ki: cidden Rabbimizin Peygamberleri hakkı getirmiştir*"[4]. Burada "te'vil" kelimesi hangi mânâya gelmektedir?

İşte Kur'ânı doğru olarak anlamak isteyen kimsenin, İslâm âleminde sonradan meydana gelen istılahları araştırması gerekir. Tâ ki bu isltılahların anlamlarıyle, Kur'ânda vârit olduğu anlamları birbirinden ayrılsın. Çoğu zaman müfessirler, Kur'ânın kelimelerini hicrî ilk üç asırdan sonra meydana gelen terimlerle tefsir etmektedirler. Halbuki araştırıcının üzerine vacib olan, Kur'ân kelimelerini nazil olduğu zamandaki manalara göre tefsir etmektir. En güzeli, Kur'ânı yine kendisi ile tefsir etmektir. Bu, Kur'ânın muhtelif yerlerinde geçen kelimeleri bir araya toplayıp onları inceliyerek bu kelimelere verilecek mânâların, âyetin umumî olarak ruhuna uygun olup olmadığını araştırarak, o mânâlar arasında hangisinin matlup olduğunu bilmekle mümkün olur. Çünkü bazan "hidayet" kelimesi gibi herhangi bir kelime muhtelif mânâlarda kullanılabilir.

Müfessirler, Kur'ânın bir kısmının diğer bir kısmı ile tefsir edileceğini, kelimenin hakikî mânâsını gösteren en güzel karinenin, bu kelimenin önceki ifadelere ve umumî olarak âyetin mânâsına uygun olması ve Kur'ânın bütün ruhu ile bağdaşması gerektiğini söylemişlerdir.

2– Kur'ânın üslûbunu bilmek. Kur'ânı anlamak isteyen, onun yüksek üslûbunu bilmelidir. Bu ise, büyük bir belâgata sahip olan ilâhî kelâmı, nükteleri ve inceliklerivle anlıyarak tekrar tekrar okumak ve Allah'ın ne murad ettiğini kavramak için gayret sarfetmekle olur. Evet, biz, Allah'ın murad ettiği şeylerin hepsini tamamiyle anlayamayız. Fakat bizim için, imkân nisbetinde yolumuzu tayin edecek bir anlayış mümkün olabilir. Burada i'rab ve üslûb

4 Â'râf Sûresi, 53,

ilimlerine (Maânî ve Beyân) ihtiyaç vardır. Ancak bu ilimleri mücerred olarak öğrenmek, meselelerini anlamak ve kaidelerini ezberlemek gayeyi gerçekleştirmez. Arapça kitaplarda görüyorsunuz ki, Araplar telaffuzlarında sağlamdırlar; gramer esasları vaz edilmeden önce de, kaidelere uygun olarak konuşuyorlardı. Bu durumun, onlar için tabiî olduğunu mu sanıyorsunuz? Hayır, ancak bu, işitmek ve konuşmakla kazanılmış bir melekedir. Bunun içindir ki arap çocukları arap olmayanlarla karışınca dillerindeki fesahatı fena şekilde kaybetmişlerdir. Eğer onların fasahatı doğuştan olsaydı, hicretten hemen elli sene sonra onu kaybetmezlerdi.

3– Beşer hallerini bilmek. Allah, Kur'ânı son kitap olarak göndermiş ve başkalarında bildirmediği şeyleri onda bildirmiştir. O bu kitapta, halkın hallerini, tabiatlarını ve onlardaki ilâhî kanunları beyan etmiştir. O, eski milletlerin en güzel hikâyelerini ve kendi kanununa uygun olan yaşayışlarını bize anlatmıştır. Bu kitabı inceleyen kimsenin, beşerin bütün devirlerine ait hallerini, kuvvet - zaaf, izzet - zillet, ilim-cehalet, iman ve küfür gibi değişik durumlarının menşelerini tetkik etmesi, kâinatta bulunan ulvî ve süflî her şeyin durumunu bilmesi lâzımdır. Burada birçok ilimlere ihtiyaç vardır. Bunların en önemlisi, bütün çeşitleriyle tarih ilmidir. İnsanların durumunu, onların nasıl birleşip nasıl ayrıldıklarını, Onların içinde bulundukları vahdetin mânâsını ve bunun faydalı veya zararlı olup olmadığını, kendilerine Allah'ın Peygamberler göndermesinin ne gibi neticeleri olduğunu bilmeden, bir kimsenin şu âyeti tefsir etmesi nasıl mümkün olur bilemiyorum: "*İnsanlar tek bir ümmet idi. Dolayısiyle Allah müjdeciler, haberciler olmak üzere Peygamberleri gönderdi ve onlarla birlikte insanların ihtilâfa düştükleri şeyler hakkında, aralarında hüküm vermek için hak kitaplar da indirdi. Halbuki kendilerine apaçık deliller geldikten sonra birbirine karşı olan ihtiras ve hasetten ötürü ihtilafa düşenler, o kitap verilenlerden başkaları değildir. İşte Allah iman edenleri, kendi iradesiyle hakkında ihtilafa düştükleri gerçeğe ulaştırdı. Allah kimi dilerse onu doğru yola iletir.*" [5]

Kur'an, eski milletlerden, ilâhî kanunlardan, Allah'ın yer ve göklerdeki, dış âlem ve kendi nefislerimizdeki âyetlerinden icmâlen bahsetmiştir. Bu icmal, her şeyi ilmi ile kuşatan Allah'dan sadır olmuştur. O, bizim yükseliş ve kemâlimizi artıracak bir şekilde bu icmalini tafsilatiyle anlamamız için yeryüzünde seyahat etmemizi, tetkik ve tefekkürde bulunmamızı emretmektedir.

5 Bakara Sûresi, 213.

Eğer kainata dışardan bakmakla elde edeceğimiz ilimle yetinirsek, kitaba, ihtiva ettiği ilim ve hikmeti ile değil de sadece cildinin rengi ile kıymet veren birine benzemiş oluruz.

4– Bütün beşeriyetin hidayet yolunun Kur'an ile olduğunu bilmek. Araplardan olsun veya başka milletlerden olsun Peygamber devrindeki bütün insanların içinde bulundukları durumu bilmek; bu farz-ı kifaye olan tefsiri üzerine alan müfessir için bir zarurettir. Çünkü, Kur'ân, bütün insanların sapıklık ve şekavet içinde olduklarını, Peygamberin de onları hidayet ve saadete erdirmek için gönderilğini söylemektedir. O halde müfessir, o insanların durumlarını ve içinde bulundukları vaziyeti bilmeden, âyetlerin kötülediği âdet ve alışkanlıkları gerçek olarak veya gerçeğe yakın bir şekilde nasıl anlıyabilir? Dinin davetcileri olan ve onun uğruna mücadele eden Kur'ân bilginlerinin, başkalarını taklid ederek "insanlar bâtıl üzerinde idiler Kur'an onların bâtıl inançlarını toptan yıktı" demekle yetinmeleri mümkün müdür? Hayır.

5– Peygamberin ve onun sahabilerinin siretini, onların dünya ve ahiret işlerinde, ilim, amel ve davranış bakımından nasıl olduklarını bilmek.

Bu söylediklerimizden anlaşılıyor ki tefsir iki kısımdır:

1– Allah ve O'nun kitabından uzaklaştırıcı kuru bir tefsir. Bu tefsirle kelimelerin tahlîli, cümlelerin i'rabı, edebî nükteler bakımından Kur'ândaki ibare ve işaretlerin neyi gösterdiğini açıklamak için yapılan çalışmalar kastedilmiştir. Buna aslında tefsir demek doğru değildir. O ancak nahiv, maânî ve bunlar gibi dil ilimlerinde yapılan bir nevi temrindir.

2– Müslümanlara farz-ı kifaye olduğunu söylediğimiz tefsir. Bu tefsir, gayesine ulaşmak için yukardaki şartları câmî' olmalıdır. Yine bu tefsir, ruhları cezbedecek ve ilâhî kelâmda mevcut olan hidayet ve amel'e sevkedecek şekilde, akaid, ahlâk ve ahkâmda bulunan teşrî' hikmetini ve bu kelâmla Allah'ın ne murad ettiğini müfessirin anlamasıdır. Böylece Kur'ân'ın "hidayet ve rahmet" gibi vasıflarının mânâsı tahakkuk etmiş olsun. Bütün bu şartların ve ilimlerin ötesindeki hakikî maksad, Kur'ânla hidayete ulaşmaktır. İşte tefsirde bence ilk hedef budur.

Bugün arapça konuşanlar, –Irak'tan Fas'ın sonuna kadar- lisanları bakımından asıl araplara nisbetle, araplarla karışmış ve lisanlarındaki bu ihtilat sebebiyle birçok arapça kelimeler bulunan yabancı bir kavme benzemektedirler. Bundan dolayıdır ki, bugünkü araplar, ilk müslümanlardan ve bilhassa

tefsir yazılmaya başlanılan ve müslümanların tefsire şiddetle ihtiyaç hissettikleri hicrî üçüncü asırdaki müslümanlardan daha çok, tefsire ve Kur'ânı anlamaya muhtaçtırlar. Şüphesiz ki, biz bu gerilemeye devam edersek, bizden sonra gelecek olanlar, tefsire daha çok ihtiyaç duyacaklardır. Fakat Allah bizi, dilimizi ve dinimizi yeniden canlandırmak için bir kalkınma hamlsi yapmaya muvaffak ederse, belki bizden sonrakilerin durumu bize nisbetle daha iyi olabilir.

Birkaç asırdan beri ve bugün müslümanlara göre tefsir, bazı âlimlerin tefsir kitaplarındaki sözlerine vâkıf olmaktan ibarettir. Halbuki onların sözlerinde öyle ihtilaflar vardır ki Kur'ân onlardan münezzehtir. "*Eğer Kur'ân Allah'tan başkası tarafından olsaydı elbette içinde birbirini tutmayan birçok şeyler bulurlardı*" [6] Tefsir kitapları ile uğraşanlar, kendileri için Kur'ânın mânâları ile ilgili ilimde anlayışlarının dayanacağı bir mânâyı arasalardı, sonra onu insanlar arasında yayarak öğretselerdi ne iyi olurdu. Fakat bunu yapmadılar. Onlar tefsiri, iftihar vesilesi olacak, kendileriyle bu sahada yarışmak isteyenlerle münakaşa etmek için bir sanat olarak öğrenmek istediler. Onlar, bu ilmi tahsilde, üstünlük göstrmek için, lâfı uzatmak, Kur'ânın maksatlarından uzaklaşmakta çeşitli ve tuhaf te'vil yolları icat etmekten öte gidemediler. Allah kıyamet gününde bize insanların sözlerinden ve anlayışlarından sormayacaktır. O bize ancak, hidayet ve irşadımız için gönderdiği kitabından ve onu bize açıklayan Peygamberinin sünnetinden soracaktır. "*Biz sana da Kur'ânı indirdik. Ta ki insanlara, kendilerine indirileni açıkça anlatasın*" [7]. Allah bize şunları soracaktır: Size Peygamber gelmedi mi? Size tebliğ edileni düşündünüz mü? Emrolunduğunuz ve nehyolunduğunuz şeyleri incelediniz mi? Kur'ânın irşadını bildiniz mi? Peygamberin hidayetine uydunuz mu, ve onun sünnetine tâbi oldunuz mu?

Şaşılacak bir durumdayız... Kur'ândan ve onun hidayetinden uzaklaştığımız halde bu sorulara muhatap olacağız. Ne gaflet, ne aldanış!

Kur'ân hakkındaki bilgimiz tıpkı Allah hakkındaki bilgimiz gibidir... Bizim çocuklarımıza yapılan ilk telkin "Allah" Tealanın ismini öğretmektir. Fakat çocuk onu "Vallahi bu işi yaptım! Vallahi bu işi yapmadım!" gibi yalan yeminlerle öğrenir. Kur'ân da böyledir. Çocuk, birlikte yaşadığı kimselerden Onun Allah kelâmı olduğunu duyar, mânâsını düşünmez. Kur'âna saygı göstermeyi de bilmez. Ona, ancak aralarında yetiştiği diğer müslümanlar kadar saygı gösterir. Bu da şu iki şekilde olur:

6 Nisâ sûresi, 82.
7 Nahl, 44.

1– Bazı âyetleri yazıp, özeyip suyunu içen hastanın şifa bulacağına; Kur'ânı üzerinde taşıyan kimseye cin v şeytanın yaklaşmıyacağına, bazı âyetlerin bereket getireceğine ve en çok halk arasında yaygın olan buna benzer şeylere inanmak. Bunların doğru olup olmadığı üzerinde durmaksızın diyebiliriz ki, bu hakîkaten Kur'âna büyük bir ta'zimdir. Fakat -ne yazık ki!- bu ta'zim, bazı kabirlerden aynı faydaları sağlamak için alınan toprağa yapılan tazimden daha fazla değildir. Bazı putperest milletlerden alınmış olan, yabancı kelime ve tılsımları ihtiva eden muska, kemik ve çaput gibi, çocukların üzerine takılan nazarlıklar da böyledir. Kur'âana yapılan bu türlü ta'zime -Kur'ânın yolundan gidersek- Kur'âna ibadettir, fakat Allah'a ibadet değildir deriz.

2– Makamlara göre nağme yaparak coşturmayı bilen, edâ ve sedası yerinde bir okuyucunun tilavet ettiği Kur'anı dinleyen kimseden sâdırolan belli kelimeler, özel hareket ve titreyişlerdir. Bu heyecan ve neşvenin sebebi ses ve nağmelerin güzel oluşudur. Hattâ bunun en kuvvetli sebebi dinleyicinin Kur'ânı anlamaktan uzak oluşudur. Kur'ânı anlamaktan maksadım, onun eşsiz üslubuna uygun, öğütlerini tesirli kılan, dolayısiyle de kişiyi başka şeylerden alıkoyan zevk-i selimden gelen anlayıştır.Düşünme, düygulanma,anlama ve incelemenin kaynağı olan şuur ve vicdan inceliğine ve bu zevke sahip olmayan, körü körüne ve kuru kuruya kitaplara bağlanmaktan ibaret olan anlayışı kastetmiyorum. Bütün bu sebeplerden dolayı diyebiliriz ki, bu günkü cahiliyyet, ilk cahiliyyetten daha şiddetlidir. bu günkü sapıklar, Peygamber (S. A. V.) zamanındaki sapıklardan daha fazla sapıklık içindedirler. Çünkü o zamanki sapıklar arasında Allah'ın kendileri hakkında: "*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) öz oğulları gibi tanırlar*" [8] diye buyurduğu kimseler vardır. Gerçeği bilmek büyük ve şerefli bir iştir. Evet, gerçeği bilenin, onu inkâr etmesi daha fenadır. Fakat o gerçekten yüz çevirdiği için kendisini daima kınar ve bu kınayış onun ruhunda, bâtıl üzerindeki ısrarından dolayı, bir sarsıntı meydana getirir.

Koyun güden bir bedevî, sahip olduğu duygu ve şuur inceliği sayesinde Kur'ânı dinlediği zaman hemen secdeye kapanıyordu. Günümüzün hangi okumuş insanı onunla mukayese edilebilir? Hakka bağlanmaya sebep olan idrak ve duygu inceliği sayesinde, Arap yarımadasındakilerin, Kur'ânın cazibesi ile İslâma nasıl girdiklerini görmedin mi? El-Asma'î der ki: "Beşlik veya altılık şiirler okuyan bir bedevî arap kızının; "Bütün günahım için Allah'tan mağfiret dilerim. Haksız yere bir insan öldürdüm. Nazlı taze ceylan misali. Geceyarısı oldu, daha namaz kılmadım." diye terennüm ettiğini işittim ve ona; "Al-

8 Bakara, 146.

lah cezanı versin, ne kadar fasihsin!" dedim. Kız; vay haline! '*Biz Musa'nın anasına: onu emzir, ona ait bir tehlike gelince kendisini denize bırak, korkma, kederlenme. Çünkü biz onu yine sana geri döndüreceğiz. Hem onu Peygamberlerden biri kılacağız diye vahyettik*'[9] ayeti yanında bu fesahat mı sayılır? bu bir âyette iki emir, iki nehiy ve iki müjde birleşmiştir dedi."

İlk asırlardaki İslâm bilginleri, insanların gönüllerini İslâma yöneltmekteki Kur'ânın tesirini ve İslâmın ancak onunla muhafaza edileceğini bildikleri, keza araplar yabancılarla karışıtığı zaman, İslâma giren bu yabancıların, Kur'ânı arap âlimleri gibi anladıkları için, bunların hepsi arap dilinin korunması gerektiği üzerinde birleşmişler, arapça ile ilgili eserler yazmışlar ve onun ilimlerini vaz etmişlerdir.

Evet, ümmetin dili ve edebiyatı ile uğraşmak aslında iyi bir şey ve onun hayatî unsurlarından biridir. Dili ölen bir ümmetin hayatı yoktur. Fakat tek başına bu, ümmetin geçmiş büyüklerini, kelimeleriyle, üslûblarıyla ve edebiyatıyla dili muhafazaya sevkeden şey değildir; ancak onları buna sevkeden şey, yukarıda söylediğimiz husustur.

Büyük bilgin el-İsferayînî, fırkalar hakkında bir kitap yazmış ve onu ehl-i sünnetin meziyetlerini anlatarak bitirmiştir. O bu eserinde, ehl-i sünneti diğer fırkalardan ayıran vasfın, bilhassa dil ve edebiyattaki üstünlükleri olduğunu açıkça belirtmiştir. Bugün bu üstünlükler ve onların Kur'ânı anlamadaki tesirleri nerede!, Kur'ândan daha az beliğ olan bir kelâmı anlamada dahi onların izleri kalmamıştır. Biz, tefsirde arapça zevkinin meleke haline gelmesine ve Kur'ânı anlamanın dayandığı diğer hususlara duyulan ihtiyacı burada beyan ettik.*

FATİHA

Bu sûreye "Fatiha" adının verilmesi, tertipte Kur'ânın birinci sûresi oluşundandır. Ona *Ümm'ul-Kitab* da denilir. Fâtiha'ya bu ismin verilmesini yasaklayan hadisin, uydurma olduğunu söylemişlerdir.

Sûrelerin Mekkî veya Medenî oluşları üzerindeki çalışmalar, nâsîh ve mensûh âyetlerin bilinmesinde yardımcı olur. Fatihada ise, nâsih ve mensüh yoktur.

9 Kasas, 7.

* Buraya kadar olan kısım, Doç. Dr. İsmail Cerrahoğlu tarafından "Tefsire Mukaddime" başlığı altında tercüme edilmiş ve 1956 yılı İlâhiyat Fakültesi Dergisi, C. V, Sayı I-VI (Ankara 1958)'de neşr edilmiştir.

Bu sûre Mekkî'dir. Mücahid'e göre böyle değildir. Namazın ilk farziyetinde Fatiha ile kılındığı hakkında icma' vardır. Namazın farz oluşu ise şüphesiz Mekke'de idi.

"*Andolsun ki biz, sana tekrarlanan yediyi ve şu büyük Kur'ânı verdik.*" [10] âyet-i kerimesindeki tekrarlanan yedi "Seb'u-l-Mesânî"den den maksat Fatiha olduğunu söylemişlerdir ki bu âyetin Mekkî oluşu nass'la sabittir.

Bazıları bu sûrenin iki defa nazil olduğunu söylemişlerdir: Biri namazın farz oluşunda Mekke'de, diğeri de kıblenin değişmesinde Medine'de. Bu görüşe sahip olanlar iki anlayışı da birleştirmek istemişlerdir. Bu pek önemli değildir. Ekseriyet, Fatihanın tam olarak inen ilk sûre olduğu görüşündedir.

Tercih edilen görüş, Fatihanın, alel'ıtlak, ilk nazil olan sûre oluşudur. Bundan Alâk sûresinin ilk ayetlerini de istisna etmiyorum. Bunun delili şudur: kainattaki ilâhi sünnet, - ister icad, ister teşri' hususunda olsun - bir şeyi önce mücmel olarak, sonra bunu takiben tedricî bir şekilde mufassal olarak Allah'ın ortaya çıkarmasıdır. İlâhi hidayet, küçük bir tohum ile büyük bir ağaç misalidir. Tohum, başlangıçta onun bütün esaslarını içine alan bir hayat unsurudur. Sonra bu yavaş yavaş büyür, dal budak salarak büyük bir gövdeye sahip olur, daha sonra meyve vermeye başlar.

Fatiha, icmâlen Kur'ân'dakilerin hepsini içine alır. Kur'ânda bulunan her şey, Fatiha'da tesbit edilmiş olan esasları açıklamaktan ibarttir. Ben bu ifade ile, bazılarının, Kur'ânın sırları Fatiha'da, Fatiha'nın sırları Besmele'de, Besmele'nin sırları "B" harfinde, "B" nin sırları altındaki noktadadır, diyerek harflerden rumuzlar çıkaranların sözlerini kastetmiyorum. Zira bunlar ne Peygamber, ne de sahabîlerden sabit olmuştur. Esasen bu, makul birşey de değildir. Ancak bunlar, Kur'ânın asıl hususiyeti olan "Beyan"ı idame götüren taşkınların icadlarıdır.

Kur'ân-ı Kerimin nazil oluş sebeplerinden birkaçını açıklamak istiyorum:

1– Tevhîd: Çünkü o çağda, aralarında tevhid iddiasında bulunanlar varsa da, insanların hepsi putperest idiler.

2– Kur'ân'ı kabul edenlerin güzel mükafaatla müjdelenmesi (va'd), Onu kabul etmeyenlerin kötü bir ceza ile korkutulması (Va'îd). Va'd, hem ümmet hem de fertler için olan mükafaatı, dünya ve âhiret ni'met ve saadetlerini içine alır. Aynı şekilde va'îd de, dünya ve âhiret ceza ve talihsizliklerini içine alır.

10 Hıcr, 87.

Allah, müminlere yer yüzünde izzet, kudret ve hakimiyet, âhirette de cennet ve nimetlerini va'd etmiştir. Emirlerine aykırı hareket edenleri de, dünyada talihsizlik ve rüsvaylıkla, âhirette de cehennem ateşi ile korkutmuştur.

3– Tevhîdi kalblerde ihyâ eden ve onu ruhlara nakşeden ibadet.

4– Saadet yolunu, dünya ve âhiret nimetlerine ulaştırıcı gidişin nasıl olacağını açıklamak.

5– İyilerin yolunu tutmak ve ibret almak için, Allah'ın emirlerine uyanlarla, Onun emirlerini tanımıyanların kıssalarını anlatmak.

İşte Kur'anın ihtiva ettiği bu hususlarda, insanların dünya ve âhiret saadetleri mündemiçtir. Fatiha da, şüphesiz bunları kısaca içine almaktadır.

İmdi tevhîd "*Hamd, âlemlerin Rabbı olan Allah'a mahsustur*" [11] ayetinde ifade edilmektedir. Çünkü bu âyet, nimet karşılığı olan her türlü hamd ve senânın Allah'a mahsus olduğunu söylemektedir. Bu da, ancak kâinatta hamdi icab eden bütün nimetlerin kaynağı Allah olduğu takdirde gerçekleşir. Bu nimetlere yaratma, meydana getirme, büyütüp besleme nimetleri dahildir.

Ayette bu mânâ ifade edilmekle yetinilmemiş, "*Alemlerin Rabbı*" sözüyle pekiştirilmiştir. "*Rabb*" kelimesinin mânâsı sadece mâlik ve hâkim değildir, onda büyütücü ve besleyici mânâları da vardır. İnsanın kendi nefsinde ve etrafında gördüğü bütün nimetlerin Allah'a ait olduğu açıktır. Kâinatta yaratma, mesud ve bedbaht kılma tasarrufu ancak O'nundur.

Dinin geliş sebeplerinden en önemlisi tevhiddir. Bu sebeple, Fatiha'da ona mücerred olarak işaretle yetinilmemiş "*Ancak sana ibadet ederiz, ancak senden yardım dileriz*" [12] âyeti ile bu husus tamamlanmıştır. Böylece bütün milletlerde yaygın olan şirk ve putperestliğin kolları sökülüp atılmıştır. Bunlar, Allah'dan başka gaybî sultası olduğuna inanılan, bundan dolayı Allah'ın yerine kendilerine ibadet edilen, dünyadaki dilekleri gerçekleştirmeleri için kendilerinden yardım istenilen ve Allah'a yaklaştıracak bir vasıta olmak üzere tapınılan şeylere sarılmak olan şirk ve putperestliklerdir. Kur'an-ı Kerimde tevhîde ait ve müşrikleri yerin dibine sokan âyetlerin hepsi bu toplu ifadeyi açıklamaktan ibarettir.

Va'd ve va'îd'e gelince: Bunlardan birincisi "*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla*" [13] ayetinde mevcuttur. Kur'ânın başında -herşeyi içine alan-

11 Fatiha, 2.
12 Fatiha, 5
13 Fatiha, 1

rahmetin zikredilmesi ihsanı va'd etmektir. Bilhassa burada "*Rahman*" ve "*Rahim*" sıfatlarını ikinci defa tekrar etmesi, bize ibadet ve tevhid emrinin kendisinin bir rahmeti olduğunu tenbih içindir. Çünkü bunları bizim fayda ve maslahatımız için emretmiştir. "*Din gününün maliki*" [14] âyeti, hem va'd'ı hem va'îd'i içine alır. Çünkü dînin mânâsı boyun eğmektir. Hiçbir suretle münakaşa konusu olmayan mutlak hakimiyet ve tasarruf o gün Allah'a aittir. O gün bütün âlem, Allah'ın azametine tam manasiyle boyun eğecek, O'nun rahmetini umup azabından korkacaktır. İşte bu âyet, hem va'd hem de va'îd'i içine almaktadır. Dînin diğer bir mânâsı cezadır. O da iyilik yapanlara sevap, kötülük yapanlara da ikab mânâsınadır ki bu da, va'd ve va'îd demektir. Buna şunu da ilave edebiliriz: Bu âyetten sonra "*doğru yol*"un zikredilişi, bu yola gidenlerin kurtulacağını, ondan sapanların helâk olacağını gösterir. Bu da, yine va'd ve va'id'î gerektirir.

İbadete gelince: Tevhid makamında "*Ancak Sana ibadet ederiz, ancak Senden yardım dileriz*" âyeti zikredildikten sonra, ibadetin mânâsını "*Bizi doğru yola ilet*" [15] âyeti kısmen açıklamıştır. Bu demektir ki, Allah bize ilerde açıklıyacağı ve tayin edeceği bir yol göstermiştir. Bu yol doğru olarak takip edildiği takdirde saadetin, ondan sapıldığında bedbahtlığın sebebi olacaktır. Bu yolda dosdoğru gitmek ibadetin rehberliği ile olur. Bu husus Asr sûresini andırmaktır. "*And olsun asra ki, muhakkak insan kat'i bir ziyandadır. Ancak iman edenlerle güzel güzel amelde bulunanlar, bir de birbirine hakkı tavsiye, sabrı tavsiye edenler böyle değildir*" [16] Hak ile sabrı birbirine tavsiye etmek, tevhidden sonra ibadetin kemalidir.

Fatiha bütünü ile, düşünen insana ibadet ruhunu telkin etmektedir. İbadet ruhu ise, kalblere Allah korkusunu ve O'nun lütfunu arzu etmeyi yerleştirmektir. Yoksa, dil ve uzuvlarla, belirli hareketleri yapıp yapmamaktan ibaret değildir. İbadet Fatiha'da namaz, oruç ve bunların hükümlerinden önce zikredilmiştir. Bedenî ibadetler ve onların hükümleri Kur'ân-ı Kerim'de açıklanmadan önce, müslümanlarda ibadetin bu ruhu mevcuttu. Hareket ve ameller ibadetin hakikatına ulaştıran vasıtalardır. İbadetin özü düşünme ve ibret almadır.

Haber ve kıssalara da "*Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna...*" [17] ayeti ile işaret edilmektedir. Bu gösteriyor ki, geçmiş milletler var; Allah onlara,

14 Fatiha, 4
15 Fatiha, 6
16 Asr, 1-3
17 Fatiha, 7.

hidayete ermeleri için şeriatlar göndermiş; kendilerine ibret almaları için, içinde bulundukları kainata dikkatle bakmalarını bildirmiştir. Nitekim Cenab-ı Hak, Peygamberine, kendinden önce gelen Peygamberlere uymasını, "*Onlar Allah'ın hidayetine ermiş kimselerdir. O halde sen de onların gittiği doğru yolu tutup ona uy*"[18] âyeti ile bildirmiştir. Kıssaların ibret ve öğüt almak için zikredildiğini beyan etmiştir. "*gazaba uğrayanlarınkine, sapıklarınkine değil*"[19] âyetinde, kendilerine nimet verilenlere dahil olmayanların iki kısma ayrıldığı açıklanmaktadır: Allah'ın yolundan sapanlar ve bu yolu inkâr edip ona çağıranlarla mücadele edenler. Bunlar, bu dünya hayatında ilâhî gazab ve rüsvaylıkla kuşatılmış kimselerdir. Bundan sonraki surelerde Kur'an, eski milletlere ait kıssaları, ibret verecek şekilde bize açıklamakta, Hakka karşı duran zalimlerle O'na sarılan ve O'nun yolunda herşeye sabredenlerin durumlarını anlatmaktadır.

Bu izahlardan anlaşıldığı üzere, Fatiha, Kur'ânın tafsîlatı ile bildireceği esasları icmâlen içine almaktadır. Onun ilk önce indirilişi, Allah'ın hilkat kanununa uygundur. Bundan dolayı Fatiha'ya "Ümm'ül-Kitab" adının verilmesi çok yerindedir. Nitekim hurma çekirdeği, hurma ağacının anası olup onun bütününü gerçekten içine alır, diyoruz. Buradaki "Ümm'ül-Kitab = Kitabın anası"nın mânâsı, bazılarının dediği gibi, ananın önce, yavrularının da sonra gelmesi gibi bir şey değildir.

بسم الله الرحمن الرحيم

"*Rahman (ve) Rahim Olan Allah'ın Adıyla.*

Kur'ân imamımız, rehberimizdir. Onun bu sözler (besmele) ile başlaması, bizim işlerimize onunla başlamamız için bir irşaddır. Bu ne demektir?

Bunun mânâsı, işlerimize başlarken, teberrüken veya yardım umarak Allah'ın herhangi bir ismini anmak değildir. Ancak "Bismillâh'ir-Rahman'ir-Rahîm" ibaresini bizzat söylemek matluptur.

"*Aziz, Hakîm*" gibi Allah'ın herhangi bir ismini zikrettiğimiz zaman "isim" kelimesini söylemiş olmayız. Bazılarının "*Bismillah*" ile başlamadan maksad, Allah'ın ismini teberrüken anmaktır sözleri doğru olsaydı, "Billah'ir-Rahman'ir-Rahim = Rahman ve Rahim olan Allah ile" in, besmele veya

18 En'âm, 90
19 Fatiha, 7

"*Bismillahi mecrâhâ ve Mürsâhâ* = Onun akımı da durması da Allah'ın adıyladır"[20] âyetinin yerini tutması icap ederdi. Bazıları burada, ismin Allah'a izafe edilmesi beyan içindir, demişlerdir. Bu, sözüme Allah'ın adıyla başlıyorum demektir. Fakat bu, "*Rahman ve Rahim*" lafızlarının sadece lafzan varid olduğunu gerektirir ki doğru değildir. Allah, Rahman ve Rahîm kelimelerinin her üçünün birden "ism"i belirttiğini ileri sürmek de lüzumsuz bir külfettir. O halde bu ifadeden kastedilen nedir?

Bu gibi ifadeler, bütün milletlerde olduğu gibi araplarda da mevcuttur. Şöyle ki; bir kimse herhangi bir işi kendisini bir yana bırakarak ve tamamen bir sultan veya emîr adına yapmak isterse; "bunu falanın adına yapıyorum" der ve o emîr veya sultanın adını söyler. Çünkü birşeyin ismi, onun delili ve unvanıdır.

Ben yeni bir iş yapsam ve onu emreden sultan mevcut olmasa, "bu işi sultan adına yapıyorum" derim; o olmasaydı bu işi yapmazdım. Besmele ile işime başlarım demenin mânâsı, bunu Allah'ın emriyle yapıyorum demektir. Bu iş O'na aittir bana değil. Çünkü onu, müstakil olarak falanım diye kendi adıma yapmıyorum. Besmele ile ben sanki şöyle diyorum: "Bu iş Allah içindir, nefsî arzum için değildir".

Burada başka bir izah şekli daha vardır: İş yapma kudretini bana veren Allah'tır. O bu kudreti bana vermeseydi hiçbir şey yapamazdım. Öyle ise bu iş benden ve benim adıma değil, Allah'ın adına yapılmaktadır. Çünkü O, bana güç vermeseydi ben bu işi yapamazdım. İşte bu mânânın, "*Rahman ve Rahim*" kelimeleriyle tamamlanmakta olduğu meydandadır.

Kısaca, yaptığım işi kendi adıma değil Allah'ın adına yapmaktayım. Çünkü O'ndan kuvvet, yardım ve ihsanını istemekteyim; eğer O olmasaydı, benim o işe gücüm yetmezdi ve yapamazdım. Hattâ O'nun emri ve lütfu olmasaydı gücüm yetse de yapamazdım.

"*isim*", "*Allah*", "*Rahman*" ve "*Rahim*" kelimelerinin hepsinin mânâları kastedilmektedir. Bu kullanış tarzı, bütün dillerde vardır. Bunu daha açık bir misal ile anlatmak gerekirse, yazılı veya sözlü hükümlerini falan sultanın veya falan hidivin adına veren nizamî mahkemeleri göstermek kâfîdir.

Fatiha'nın başındaki besmelenin mânâsı, Kur'ân'da açıklanan bütün hükümler, âyetler ve diğerleri yalnız Allah'ındır. O'ndan başka hiçbir kimsenin herhangi bir şeyi yoktur, demektir.

20 Hud, 41.

Rahman ve Rahîm kelimeleri "*Rahmet*" kökünden türemiştir. Bunun mânâsı kalbde bulunan ve sahibini başkasına iyilik etmeye sevkeden bir duygudur. İnsanlar için düşünülen bu mânâ Allah için muhaldir. Çünkü rahmet, insan ruhunda bir nevi elemdir, şifası iyilik yapmaktır. Allah her türlü elemlerden ve teessürlerden münezzehtir. Rahmet'in Allh'a nisbetle mânâsı, O'nun eseri olan ihsandır. Celâleyn tefsirinde Suyutî, Rahman ve Rahim'in aynı mânâda olduğunu, ikincisinin birincisini te'kit ettiğini söylemiş, Sabban da, aynı görüşe katılmıştır. Böyle bir sözü müslüman bir bilginin söylemesi ne tuhaftır! bu bir gaflettir de. Allah'tan, bu görüşe sahip olanı affetmesini dileriz.

Ben, bir müslümanın kendi kendisine, Kur'ân'da biri diğerine aykırı kelimeler bulunduğunu veya herhangi bir kelimenin kendi başına bir mânâ ifade etmeksizin sadece diğer bir kelimeyi pekiştirmek için geldiğini düşünmesine müsaade edemem. Evet, herhangi bir kelimenin mânâsı, izah bakımından di- - diğerinden fazla bir mânâ ifade edebilir. Fakat benim müsaade etmediğim husus, dilcilerin müteradif (eşanlamlı) dedikleri şekilde bir kelimenin, anlam bakımından diğerinin aynı olduğunu veya sadece onu te'kit için geldiğini düşünmektir. Çünkü eşanlamlı kelimeleri kullanmak, sözü sadece süslemek istiyenlerin bir alışkanlığıdır. Arapçada te'kit usulleri vardır. Fakat bu öyle değildir.

Te'kit için gelen ve "zait harf" denilen şey, te'kit maksadıyla konmuş bir kelimedir. Onun manası te'kit olup tekit edilen kelimenin manasını ifade etmez. وكفى بالله شهيداً âyetindeki[21] ب (B) harfi, kifayetin Allah'a nisbetini te'kit etmektedir ve sadece bu maksatla kullanılmıştır. Bunun zait bir harf oluşu i'rab bakımındandır. «وماهم بضارّين به من احد الا باذن الله» âyetindeki[22] « من » harfi de böyledir. Te'kit veya korkutmak için yapılan tekrarlar, en beliğ sözlerde bulunan bir hususiyettir. Her nimetin zikredilmesinden sonra فبأيّ آلاء ربكما تكذبان âyetinin[23] tekrarlanması bu kabildendir. Biraz ince düşünülürse bu âyetlerin aslında mükerrer olmadığı anlaşılır. Çünkü, "bu nimeti de mi yalan sayıyorsunuz?" demektir. İşte Kur'ân' da gelen bu gibi tekrarlar böyledir.

İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre, "*Rahman*" ın manası büyük nimetleri veren; "*Rahim*" in manası da dakik nimetleri verendur. Bazılarına

21 Feth, 27.
22 Bakara, 102.
23 Rahman Sûresi,

göre "*Rahman*", kâfirler de dahil olmak üzere bütün insanlığa şamil olan nimetleri veren; "*Rahim*" ise, özel olarak müminlere nimetler veren demektir. Bu anlayışların hepsi, kelime yapısındaki ziyadeliğin mânâ bkımından da bir fazlalık ifade etmesi görüşünde israr etmekten ileri geliyor. Fakat, kelime yapısındaki ziyadelik, kayıtsız şartsız sıfatın ziyadeliğini gösterir. Buna göre "*Rahman*" sıfatı ihsanın bolluğunu gösterir; bu ihsan ister büyük isterse küçük olsun. Harf bakımından çok olan bir kelimenin, az olana nisbetle, ifade ettiği ihsan ssayısının daha çok olduğunu söylemek, doğru ve maksada uygun değildir. "*Rahman*"ın umumî ihsan sahibi olduğunu söyleyenler hakikate yaklaşmışlardır. Fakat onlar "*Rahim*"in yalnız mü'minlere ihsanı ifade eden bir sıfat olduğunu söylerken yanılmışlardır. İkincisi birincisini te'kit etmektedir diyenlerin görüşü de, bu iki sıfat arasında bir fark görenlerin sözlerini, daha iyi bir anlayış ileri sürmeksizin kabul etmekten başka birşey değildir.

Benim görüşüme gelince: « فعْلاَن venindeki sıfat, « فَعّال » vezni gibi mübalağa ifade eder. Bu mübalağa vezni, « غرثان ، عطْشان ، غضْبان » gibi sonradan ârız olan vasıflar için kullanılır. « فَعِيل » vezni ise, "alîm, hakîm, halim, cemîl" gibi, insanlardaki ahlâk ve karaktere ait değişmeyen sıfatları gösterir. Kur'ân, yaratılmışların sıfatlarına benzemeyen Allah'ın sıfatlarını anlatırken, beliğ arapça üslûbunun dışına çıkamamaktadır. O halde "*Rahman*" sıfatı, bilfiil kendisinden rahmet eserleri sadır olanı gösterir. Bu da nimet ve ihsanları bol bol vermektir. "*Rahim*" de, bu rahmet ve ihsanın menşeini ve bu sıfatların sürekli ve zarurî olduğunu gösterir. Bu manaya göre, bu iki vasıftan biri ile diğerinden müstağni kalınamıyacağı gibi, ikincisi birincisini te'kitten de ibaret değildir. Bir Arap, Allah'ın "Rahman" ile sıfatlandığını işitirse bundan, O'nun fiilen nimetler verdiğini anlar ve bunun ifade ettiği rahmet sıfatının devamlı ve zarurî olduğunu düşünmez. Çünkü fiil, sürekli ve zarurî bir sıfatın eseri değilse bazan kesilebilir. O "*Rahim*" sıfatını işitince, Allah'ın şanına lâyık olacak bir şekilde itikadını tamamlar ve Allah'ın değişmeyen bir rahmet sıfatı olduğunu bilir. Bu sıfat yaratılmışların sıfatlarına benzemediğine göre "*Rahman*" dan sonra onun zikredilmesi, medlûl'den sonra delîl'in onu isbat etmek için söylenmesi gibidir.

الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم . مالك يوم الدين

"*Hamd, alemlerin Rabbı, Rahman, Rahim (ve) Din gününün Mâliki olan Allah'adır*".

"*Hamd*" in mânâsı dil ile yapılan güzel senâdır. "Senâ" sözü "güzel" ile tavsif edilmiştir. Çünkü bu söz hem övmek, hem de kötülemek anlamında kullanılabilir. Meselâ, birini hayır veya şer ile senâ etti denilebilir. "*el-Hamd*"-in başındaki (أل) harfi tarifi, her türlü hamdi içine almak üzere cins içindir, istiğrak ve ahd-i mahsus için değildir. Çünkü ayetin baş tarafında istiğrak ve ahdi gösteren bir delil yoktur.

Her türlü hamdin Allah'a mahsus oluşunun mânâsı, övülmeyi icab eden her şeyin kaynağı ve merci'inin Allah olduğunu göstermektir.Öyle ise her hal üzere hamd Allah'adır.

Bu, haber cümlesidir, fakat dilek (inşâ) yerinde kullanılmıştır. Burada haber cümlesinin mânâsı, hamdin bütün çeşitleriyle Allah'a mahsus olduğunu göstermektir. Çünkü O, hamd edenlerin bütün hamdleri ile sıfatlanmıştır. Allahın sıfatları, sıfatların en güzelidir; ihsanı bütün kainatı kapsamaktadır. Bütün varlıkların hamdi O'na teveccüh eder. Çünkü O, bütün varlığın kaynağıdır. Öyle ise, herşeyden önce ve bizzat hamd O'nadır.

Kısaca, gerçekten her türlü hamdin teveccüh ettiği övülen varlık, Allah'tır. Hamd eden, isterse bunu düşünsün isterse düşünmesin.

Dilek (inşâ) in mânâsı, insanın: "Allah'a hamd olsun" diyerek içinde bulunduğu anda övgüyü Allah'a yöneltmesidir.

« رب العالمين » (*Alemlerin Rabbı*): Bu sıfat, mutlak övgünün sebebini beyan etmektedir. "Rabb" ın mânâsı, emri altında olanları, terbiye , sevk ve idare eden, hâkim ve besleyip büyütücü demektir. « العالمين » kelimesi, « عالم » in Cem-i müzekker-i âkıl şeklinde çoğulu olup bütün kainatı içine almaktadır ki O, âlem kelimesinin mefhumuna giren her şeyin Rabbidir. Araplar âlem lafzını şu nükteye binaen bu şekilde çoğul yapmışlardır: Bu kelimeyi araplar taş ve toprak gibi şeyler için kullanmazlar. Onu ancak, fertlerinde akıllılık diyebileceğimiz sıfatlar bulunan zümreler için kullanırlar ve hepsi akıllı olmasa bile bunları akıllı varlıkmış gibi çoğul yaparlar. İnsan âlemi, hayvan âlemi, bitki âlemi şeklinde kullanıp çoğuluna « عالمين » derler.

Görüyorsunuz ki, Rabb kelimesinin mânâsındaki terbiye, bu varlıklarda tecellî etmektedir. Çünkü onların hayat, beslenme ve çoğalmasının başlangıcı bu terbiye sayesindedir. Bu gerçeği, azçok biyoloji bilenler bitki ve hayvanlarda açıkça görmektedirler. Hayvan, ayakları yerden kesilmiş yürüyen bir ağaç-

tır. Ağaç da uyumasa bile ayakları yerde sabit, yeyip içen ve olduğu yerde duran bir hayvandır.

« الرحمن الرحيم » kelimelerinin manası yukarıda geçti. Bunların tekrar edilmesindeki nükte şudur: Allah'ın âlemleri büyütüp beslemesi (terbiye etmesi), bir menfaati celb veya zararı defetmek gibi kendine ait bir ihtiyaçtan değil, rahmetinin umumî ve ihsanının şumullü oluşundandır. Burada diğer bir nükte de şudur: Bazıları, Rabb kelimesinden Ceberût ve kahr mânâsını anlıyorlar. Bu anlayışı düzeltmek gayesiyle Allah, celâl ve cemâl sıfatlarını birleştirmeleri için rahmet ve ihsanı ile onları uyarmak istemiştir. O, Rahman ismini zikretti ki, sonsuz ve durmadan yenilenen bol nimetlerini taşıran kendisidir; Rahîm sıfattını zikretti ki, O, kendisinin değişmeyen ve ebedî olan Rahmet sıfatıdır. Allah, kullarının kendisini sevmelerini istediği için onlara Rububiyyetinin, rahmet ve ihsandan ibaret olduğunu bildirdi. Tâki onlar, Allah'ın bütün sıfatlarının bu sıfatının içinde bulunduğunu bilsinler, buna sarılsınlar, gönül hoşluğu ile O'nun rızasını kazanmak için çalışsınlar. Rahmetinin umumî oluşu, Allah'ın emir ve nehiylerini hiçe sayanlara dünya ve âhirette ceza vermesiyle tezad teşkil etmez. Bu cezalar görünüşte kalır ise de, hakîkatte rahmettir. Çünkü insanların terbiyesi ve ilâhi kanunların dışına çıkmalarına engel olmak, bu ceza sayesinde mümkün olmaktadır. Bu kanunlara uymamak insanları bedbahtlığa, bunlara tâbi olmak da saadete götürür. Şefkatli bir baba, çocuğunu, faydalı şeyleri yaptığı zaman mükâfaat vermek suretiyle teşvik ederek terbiye eder. Bazan da ceza vererek korkutur...

En yüce vasıflar Allah'ındır. Ondan başka Tanrı yoktur ve dönüş O'nadır.

مالك يوم الدين

"Din gününün mâliki.."

Bu âyette iki kıraat vardır. Bazıları « مَالِك » bazıları da « مَلِك » diye okumuşlardır. Bir kısmına göre « ملك » okunuşu daha beliğdir. Zira bu kelimede sultan, kuvvet ve idare etme mânâları vardır. Diğerlerine göre « مالك » okunuşu daha beliğdir. Çünkü « ملك » tebe'asının uumi işlerini idare eder, özel işlerine karışmaz. Bu iki kelime arasındaki fark, kendisinde efendisinin tasarruf hakkı olan kul (köle) üzerinde açıkça belli olur. Şüphesiz kulun sâhibi (mâliki), onun her türlü işini üzerine alır ve kulun hiçbir otoritesi olmaz.

« الدين » sözü lügatta mükâfaat ve karşılık mânâsına kullanılır. "*Nasıl yaparsan öyle karşılık görürsün*" sözü de bu mânâda kullanılmıştır.

Şair de: ولم يبق سوى العدوان ، دِ نّاهم كما دانوا "*Düşmanlıktan başka bir şey kalmadı, Onlar nasıl yaptıysa biz de öyle yaptık*" değmiştir ki burada « دان » fiili aynı mânâda kullanılmıştır.

"*Din sözü*" ceza manasına da kullanılır ki, bu ilk mânâya yakındır. Boyun eğmek, boyun eğdirmek, siyaset (idare) anlamlarına kullanılmıştır. Şeriat mânâsına da kullanılır. Burada en uygun olan mânâ ceza ve boyun eğme anlamlarıdır.

"*Din günü*" diye buyuruldu, sadece "*din*" ile yetinilmedi. Bundan maksat, din gününün diğer günlerden ayrı bir gün olduğunu bize bildirmektir. O gün herkes yaptığının karşılığını tam olarak görecektir. Şöyle bir sual sorulabilir: Hergün bir ceza günü ve insanların hayatta karşılaştığı perişanlıklar, vazifelerini yerine getirmemelerinin cezası değil midir? Buna "evet" diye cevap verebiliriz. İçinde yaşadığımız günlerde yaptıklarımızın cezası ile karşılaştığımız halde pek azımız bunu fark eder; vazifeyi ihmal etmenin cezası bu dünyada, ferde nisbetle değil, cemiyete nisbetle tam olarak ortaya çıkar. Allah'ın doğru yolundan sapan ve O'nun kanunlarına uymayan her millete ilâhî adalet; fakirlik, zillet, şeref ve gücünü kaybetme gibi lâyık olduğu cezayı verir. Fertlere gelince, biz görüyoruz ki israf ve zulme sapanların çoğu ömürlerini şehvet ve nefsî arzularla geçiriyorlar. Evet, vicdanları bazan kendilerini ayıpladığı halde onlar bu kötülüklerden yine de kurtulamıyorlar. Bazan malları, sıhhatleri, akılları kaybolur. Fakat bunların hepsi onların çirkin işlerinin karşılığı olmaz. Bilhassa kötü işleri yüzünden milletlerini behbahtlığa sevkeden kral ve emîrlerin... Yine görülüyor ki, hem kendilerine hem de insanlara iyilik edenlerin hakları ciğneniyor ve yaptıklarının karşılıklarını göremiyorlar. Gerçi gönül hoşluğu, ahlâk güzelliği, ruh ve akıl sağlığı gibi mükâfaatlar görüyorlar, fakat bunlar, kendilerinin hak ettiklerinin hepsi değildir. İşte O gün herkes, yaptığının karşılığını tam ve eksiksiz olarak görecektir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Kim zerre kadar iyilik yaparsa onu görecektir, kim zerre kadar kötülük yaparsa o da onu görecektir*" [24].

Allah bize, gönüllerimizin kendisine yönelmesi için Rahman ve Rahim olduğunu bildirdi. Fakat kullarının hepsi O'na bu minneti duyarak istenildiği

24 Zilzal, 7-8.

gibi yöneliyor mu? Hayır, aramızda doğru ve yanlış olduğunu düşünmeksizin her yola gidenler yok mudur? Evet vardır. Bunun içindir ki Allah, rahmetten sonra cezayı zikretti. Böylece bize, kullarını yaptıklarına göre cezalandıracağını bildirdi. Kullarına rahmet ettiği için onları hem iyiliğe teşvik, hem de kötülükten sakındırarak iki şekilde terbiye etti. Nitekim bunları bir çok Kur'ân ayetleri göstermektedir: "*Kullarıma haber ver ki hakkıyle yarlığayıcı ve esirgeyici şüphesiz benim. Benim azabım da elbette en acıklı azaptır.*" [25]

اياك نعبد و اياك نستعين

"*Ancak Sana ibadet ederiz ve ancak Senden yardım dileriz.*"

İbadet nedir? Son derecede boyun eğerek itaat etmektir. Hiçbir ifade, bu mânâyı tam olarak temsil etmez ve te'vil götürmez bir şekilde açıklayamaz. Çoğu zaman müfessirler, bir şeyi bazı lazimeleriyle tefsir ederler veya hakikati resmi ile tarif ederler. Hattâ bazen bir kelimeyi, lafzî olarak mânâsına yakın diğer bir kelimeyle tarif etmekle yetinirler. İşte ibadetin mânâsını açıkladıkları bu tarifte böyledir. Zira bu tarif icmalî bir ifadedir. Biz Kur'an'ın âyetlerini, arapçanın üslûplarını, arapların, « عَبَدَ » fiili ile, mana bakımından buna yakın olan « ذلّ و اطاع و خنع و خضع » fiillerini nasıl kullandığını incelersek görürüz ki, bu fiillerin hiç birisi « عَبَدَ » nin yerini tutmamaktadır. Bundan dolayı « عباد » (kullar) kelimesinin « عبادة » kökünden geldiği ve daima Allah'a izafetle kullanıldığı; « العبيد » (köleler) kelimesinin kölelik mânâsına olan « عبودية » kökünden türetildiği ve ekseriya Allah'tan başkasına izafe edildiği söylenmiştir. Böylece ibadetle ubudiyet arasında bir mânâ farkı vardır.

Bazı bilginler, dilde ibadet kelimesinin ancak Allah'a kulluk etmek demek olduğunu,fakat Kur'ânda bu kelimenin farklı olarak kullanıldığını söylemişlerdir. Âşık, maʿşukunu taʿzîmde, kendi aşkını onun aşkında yok edecek, kendi iradesini onun iradesinde eritecek kadar ona son derecede teslim olduğu halde, buna gerçekte ibadet denilmemektedir.Bir çok insanlar reis,kral ve emîrlerini tazimde, onlara boyun eğmekte ve onların rızasını elde etmek için Allah'a ibadet edenlerden daha çok eğilip büküldükleri halde, araplar bu türlü davranışlara ibadet

25 Hıcr, 49-50.

adını vermemişlerdir. O halde ibadet nedir? Doğru ifade ve fasih arapçadaki kullanılışına göre ibadet; kalbin, mabuduna karşı menşeini bilmediği bir azamet duygusundan, Künhünü ve mahiyetini kavrıyamadığı bir güce sahip olduğuna inanışından, kısaca bu gücün kendisini kuşattığını ve idrakinin üstünde olduğunu anlayışından doğan ve son haddine varan bir nevi boyun eğiştir. Bir kimse herhangi bir krala son derecede boyun eğdiği halde, buna, onun kuludur denilemez. İsterse o, kralın bastığı yerleri öpsün. Çünkü onun boyun eğişinin sebebi bellidir; o da, kralın mahut zülmünden korkuşu veya onun mahdut lutfunu bekleyişidir. Ancak krallığın gizli ve semavî bir kudret olup yüksek meclisten krallara verildiğine ve onların en üstün ve en şerefli varlıklar oldukları için, bu meclis tarafından dünyadakilere hükmetmek üzere seçildiklerine inananlara göre durum farklıdır. Bunların bu şekildeki inanışları, kendilerini küfür ve ilhada kadar götürür; onlar, kralları kendilerine İlâh ve Rab edinirler ve onlara taparlar.

İbadetin her dinde çeşitli şekilleri vardır: Bunlar; ibadetin ruhu ve sırrı olan ilâhî yüce kudret şuurunu uyarmak için farz kılınmıştır. Gerçek her ibatin, onu yerine getienlerin ahlâkını düzeltme ve ruhunu olgunlaştırmada büyük tesiri vardır. Bu tesir, ibadet ve tazimin menşei olduğunu söylediğimiz o ruh ve şuurdan gelmektedir. Bir ibadet şekli bu mânâdan uzaksa o ibadet değildir. Nitekim insanın suret ve heykeli de insan değildir.

Söz gelişi namazı ele alalım: Allah, namazı sırf mücerret bir şeklin yapılması için değil, hakkıyla kılınması (ikâmesi) için emretmiştir. Bir şeyin ikâme edilmesi; tam ve doğru olarak meydana gelmesini ve tesirlerinin ortaya çıkmasını sağlayacak bir şekilde yapılması demektir. Namazın tesir ve neticelerini Kur'ânda Cenab-ı Hak şu âyetleriyle bize bildirmiştir: "*Gerçekten namaz, her türlü kötülükten ve edepsizlikten alıkoyar.*"[26] "ve *gerçekten insan, hırsına düşkün olarak yaratılmıştır. Kendisine şer dokundu mu feryadı basar. Ona hayır dokununca da çok cimridir. Namaz kılanlar müstesnadırlar*"[27] Namazın belirli hareket ve lafızlarını şekil bakımından yerine getirip ondaki ibadet mânâsını ve gayesine götüren sırrı unutanları Allah, şu âyeti ile korkutmaktatadır: "*O Namaz kılanların vay haline ki onlar namazlarında sehvederler, onlar gösteriş yaparlar ve zekâtı (haceti) da vermezler*" [28] Allah, onları "*namaz kılanlar*" diye isimlendirdi. Çünkü namazı şeklen kılıyorlar. Fakat Allah onları, kalbin, Allah'a yönelmesini sağlayan, Allah'ın azamet ve korkusunu

26 Ankebut, 45.
27 Maaric, 19-22.
28 Maun. 4-7.

gönüllere nakşeden namazın hakikatını unutmakla, daha sonra da bu unutmanın eseri olan gösteriş ve zekât (hacet) ı vermemekle vasıflandırdı.

Riya (gösteriş) iki kısımdır: 1– Nifak riyası ki, insanlara gösteriş için bir iş yapmaktır. 2– Alışkanlık riyası ki, bu, işin sırrını, mana ve faydasını, kimin için ve ne için yaptığını düşünmeksizin bir iş yapmaktır. İşte insanların çoğu bu riyanın içindedirler. Söz gelişi, bir insanın erginlik çağında kıldığı namaz, çocukken babasının namaz kıldığını görüp ona uyarak kıldığı namazdan farklı değilse, bu demektir ki o, anlamadan ve ruhuna varmadan bir alışkanlık halinde namaza edevam etmektedir. Böyle bir namazda Allah için bir şey yoktur. Bir çok hadis-i şeriflerde bildirildiğine göre namazı, kendisini her türlü kötülükten menetmiyorsa, bu namaz o kimseyi sadece Allah'tan uzaklaştırmaktadır ve paçavra gibi yüzüne çarpılacaktır.

Maun (Zekat - Hacet) ise yardım ve iyilik demektir. Yukardaki âyette zikredildiğine göre cimrilik insanın mizacındadır; ancak, bundan namaz kılanlar kurtulabilir.

İstiane, yardım dilemektir. Yardım ise, aczi gidermek ve yardım istiyenin yapamadığı işi tamamlamasını sağlamaktır.

Allah bize, yalnız kendisine ibadet etmemizi emretmişir. Çünkü görünen sebeplerin ötesindeki gizli kuvvet ancak Allah'ındır. O'nun ortağı yoktur; o halde Allah'ı ibadetle tazim etmelidir. Yine Allah, bize, yalnız kendisinden yardım istememizi buyurmuştur. Bu husus izaha muhtaçtır. Zira Allah, başka âyetlerle bize yardımlaşmayı emretmiştir. "... *İyilik etmek, fenalıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın...*"[29] Bu âyet karşısında, yardımı yalnız Allah'tan istemenin manası nedir?

Buna şöyle cevap verebiliriz: İnsanın yaptığı her işin verimli ve başarılı olması, bu işin olmasını isteyen ilâhî hikmet dediğimiz sebeplerin husulüne ve bu işin meydana gelmesine mani olacak şeylerin hikmete uygun olarak giderilmesine bağlıdır. Allah, insana verdiği ilim ve kuvvet gibi şeylerle, bazı engelleri yok etmek ve bazı sebepleri hazırlamak imkânını bahşetmiştir. Fakat bazı şeyleri de insandan gizlemiştir. Buna göre bizim, imkânlarımız dahilinde olanları yapmak, gücümüz yettiği kadar işlerimizi iyi yapmaya çalışmak, bu hususta birbirimizle yardımlaşmak, imkânlarımız dahilinde olmayan şeyleri, her şeye kâdir olan Allah'a bırakıp sadece O'na sığınmak, işimizin tamamlanması ve verimli olması için yalnız O'ndan yardım dilemek vazifemizdir.

29 Maide, 2.

Çünkü, eşit olarak beşeriyete verilmiş olan sebeplerin ötesindekilere, ancak bütün sebepleri yaratan ve âlemlerin Rabbı olan Allah kâdirdir.

"*Ancak Senden yardım dileriz*" ayeti, "*Ancak Sana ibadet ederiz*" ayetini tamamlamaktadır. Çünkü bu mânâda yardım dilemek, gönlün ve ruhun O'na sığınmasıdır. İşte ibadetin ruhu budur. Eğer kul, bu ibadetle Allah'tan başkasına yönelirse, onun ibadeti, Kur'ân-ı Kerim'in geliş zamanı ve öncesi mevcut olan putperestlik çeşitlerinden birine girmiş olur. Bu hususun özel olarak zikredilmesi, bir takım cahillerin, kendileri için Allah'tan başkalarını Rabb edinip, herkese verilen sebeplerin ötesindeki şeyler için onlardan yardım istememelerini anlatmak içindir. Herkese verilen bu sebepler, umumî mânâda yardımlaşma gibi şeylerdir. Allah Tealâ burada şu hususu açıklamayı murad etmiştir: Kulların birbirinden yardım istemesi, ancak kendilerine verilmiş olan sebepleri kullanmalarından ibarettir ki, bu diğer âletleri kullanmaktan farksızdır. İnsanların güç ve takatları üzerindeki şeyler için yardım dilemeleri böyle değildir. Tedaviden sonra hasta için şifa dilemek, her türlü hazırlığı yaptıktan sonra düşmana galip gelmeyi istemek gibi. Bunlarda sonsuz kudret sahibi olan Allah'ı bırakıp herhangi bir yaratığa sığınmak doğru olmaz.

Meselâ, bir çiftçi tarlasını sürüp ekmek, gübrelemek ve sulamak hususunda bütün gayretini sarfettikten sonra mahsulünün, her türlü afatlardan korunarak verimli olması için Allah'tan yardım diler. Bir tacir, mal çeşitlrini ve piyasanın durumunu tam olarak tayin ettikten sonra ötesini Allah'a bırakır. Burada belirtmeliyiz ki, mezar ve türbelerdekine sığınarak ihtiyaçlarının yerine getirilmesini, hastaların şifa bulmasını, işlerinin yolunda gitmesini, ekinlerinin güzel ürün vermsini, düşmanlarının helâk olmasını vesaireyi isteyenler, tevhid yolundan uzaklaşan ve Allah'ın âyetinden yüz çeviren kimselerdir.

"*Ancak Senden yardım dileriz*" veciz sözü, dünya ve âhiret saadetine yükseltecek olan önemli şu iki hususta bizi irşad etmektedir:

1– Faydalı işleri yapacağız. Gücümüz yettiği kadar bunları iyi yapmaya çalışacağız. Çünkü, ancak bir iş için kişi gücünü harcadıktan sonra onu yerine getiremediği veya başaramıyacağından korktuğu zaman, o işin tamamlanması için yardım diler. Bir kimsenin elindeki kalem masanın üzerine düşse onu almak için kimseden yardım istemez. Fakat ağır bir yükün altına girse ve yalnız başına onu kaldıramazsa başkasından yardım ister. Bu husus, dünya ve âhiret saadetinin anahtarıdır.

2– Her türlü tedbir ve gayretten sonra işin meydana gelmesi için yalnız Allah'tan yardım dilemenin zarurî olduğu ifade edilmiştir. Bu, dinin rûhu ve

gerçek tevhidin kemalidir. Bunlar, müminin ruhunu yüceltir ve onu başkalarına köle olmaktan kurtarır; iradesini ruhanî reislerden ve deccal şeyhlerden kurtarır; ölü ve diri yalancı otoritelerin tesirinden korur; böylece mü'min, insanlar arasında gerçekten hür, şerefli ve efendi olarak, Allah'a karşı ise mütevazi bir kul olarak yaşar. "...*Kim Allah'a ve Resulune itaat ederse muhakkak o en büyük kurutuluşa ermiştir*" [30]

إهدنا الصراط المستقيم

"*Bizi doğru yola ilet*"

"*Hidayet*" sözü, istenilene lutuf ile ulaştıran şeye delâlet eder. Allah, insana, saadete ermesi için dört hidayet vermiştir:

1– Tabiî vicdan ve fıtrî ilham hidayeti: Bu, yavrularda doğdukları zaman vardır. Yavru doğar doğmaz gıda ihtiyacını hisseder ve fıtrî olarak beslenmek için bağırır. Meme ağzına verildiği zaman onu tutmak ve emmek kendisine ilham olunur.

2– Hissetme hidayeti: Bu, birinci hidayeti canlılarda tamamlar. Burada hayvanla insan arasında fark yoktur; hattâ hayvan insandan daha üstündür. Zira hayvanın duyu organları doğumundan hemen sonra gelişir. İnsanınki ise uzun bir zaman içinde ve tedricî olarak gelişir. Görüyoruz ki doğumun hemen sonunda çocuk, işitme ve görmeyi tam yapamaz. Bir müddet sonra görmeye başlar; fakat görüş eksikliğinden ötürü mesafeyi tayin edemez. Bu yüzden uzağı yakın sanır ve elini semadaki ayı tutmak için uzatır. Onu, olgunluk çağında da hissi yanıltmaya devam eder.

3– Akıl hidayeti: İnsan cemiyet içinde yaşamak için yaratılmıştır. Arı ve karıncalara verildiği gibi, ona bu içtimaî hayatta, kuvvetli bir içgüdü ile kâfî miktarda ilham ve vicdan verilmemiştir. Allah, karınca ve arılara toplu olarak yaşamalarını sağlayacak ve herbirinin topluluk içerisindeki vazifesini yerine getirecek ve hepsi için aynı işi yapacak ilhamı vermiştir. Böylece bu nevilerin hayatı, gördüğümüz gibi sürüp gitmektedir.

İnsan ise, kendi nevine mahsus böyle bir ilhama sahip değildir. Fakat Allah ona his ve ilham hidayetinden daha üstün bir hidayet vermiştir ki, o, hisleri düzelten, sebepleri bulan akıldır. Meselâ, göz uzaktaki büyük cismi

30 Ahzab, 71

küçük, sudaki doğru çubuğu eğri gördüğü gibi, safralı bir kimse tatlıyı acı sanır. Akıl, bu duyu yanılmalarını ortaya koyar.

4– Din hidayeti: Akıl ve duyular dini anlamada yanılabilirler. Kimi vakit insan, aklını ve duyularını, ferdî ve ictimaî saadetini elde etmede kullanmıyabilir. Bu hidayet vasıtaları ile, o sapık yollara gidebilir. O bu vasıtaları şehvet ve arzularına alet eder ve böylece kendisini felâkete sürükler. Duyular sapıklıklara düşüp şehvet ve arzular aklı esir edince, akıl bu şehvet ve arzuların tatmini için çeşitli yollar arar. Bu durumda insan için mutlu bir hayat nasıl mümkün olur? Bu şehvet ve arzuların bir sınırı yoktur ki insan orada dursun; o, bunlarsız da yaşayamaz. Çoğu zaman bunları elde etmek için başkasının elindekilere göz diker. Bundan dolayı insanlar birbirine düşman olur. birbiri ile çatışır, itişir kakışır, birbirine saldırır ve yekdiğerindekini almaya çalışır. Nihayet birbirini yok eder ve bu hidayet vasıtaları onları kurtarmaz.

Bunun için insanların, şehvetleri akıllarını mağlub ettiği zaman kendilerini irşad edecek, yapacakları şeylerin sınırlarını göstereck ve bu sınırların ötesine geçmemelerini sağlıyacak bir hidayete ihtiyaçları vardır. Esasen insanın tabiatında, bütün kainata hükmeden ve sebep olarak tanıdığı herşeyin kaynağı olan bir gizli kuvvet şuuru vardır. Her varlığa, var oluşunun kıvamını veren o gizli kuvvettir. İnsanın bu sınırlı hayatının ötesinde başka bir hayatı daha vardır. İnsan, yukarıda söylenen üç hidayet yolu ile, kendisini yaratan, büyütüp besleyen , kendisine bu gibi hidayet vasıtalarını ihsan eden o sonsuz kudretin sahibine karşı vazifelerini ve ikinci hayatındaki saadetini sağlayacak şeyleri bilebilir mi? Hayır! Çünkü o, din hidayetine son derecede muhtaçtır. Nitekim bunu da Allah kendisine vermiştir.

Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın insana vermiş olduğu hidayet çeşitlerine birçok âyetlerde işaret etmiştir: "*Biz, ona iki de yol gösterdik*"[31] Yani saadet ve şakavet, hayır ve şer yollarını. Bu âyet, zâhir ve bâtın duyuların, akıl ve dinin hidayetini içine almaktadır. "*Semûd'a da yol gösterdik. Ama onlar körlüğü hidayete tercih ettiler*"[32]. Yani onlara hayır ve şer yollarını gösterdik. Onlar da, körlük diye ifade edilen şer yoluna gittiler.

Son bir hidayet yolu daha vardır ki, o da şu âyet - i kerimede ifade edilmiştir: "*Onlar (Peygamberler) Allah'ın hidayetine ermiş kimselerdir. O halde sen de onların gittiği doğru yola uy*"[33]. Burada zikredilen hidayet, yukarıda

31 Beled, 10.
32 Fussılet, 17.
33 En'am, 90.

zikredilen hidayetlerden ayrıdır. Önceki âyetlerdeki hidayetin mânâsı yol göstermektir. Yani kurtuluşa veya helâka götüren iki yolun ayrılış noktasında insanı durdurup her iki yolun nihayetini bildirmektir ki bunu Allah, bütün insanlara ihsan etmiştir. Son âyetteki hidayet ise öncekilerden daha hususî olup hayır ve kurtuluş yolunu göstermekle beraber insanı bu yolda gitmeye muvaffak kılmak ve ona yardımcı olmaktır. Bu hidayet, duyu, akıl hidayetleri gibi herkese verilmemiştir.

Mademki insan din anlayışında, duyu ve aklını kullanışında, yukarıda söylediğimiz gibi, hata ve dalalete düşebilir, o halde insan hususî bir yardıma muhtaçtır. Bu itibarla Allah, bize böyle bir yardım istemeyi "*Bizi doğru yola ilet*" âyetinde emretmiştir. "*Bizi doğru yola ilet*" âyetinin mânâsı, bize öyle bir yol göster ki, o bizi hata ve dalaletten koruyacak ve senin katından olan gizli bir yardımı beraberinde bulundursun. Allah'ın bize ilk olarak öğrettiği bu dua, ancak herşeyde O'na muhtaç oluşumuzdandır. Âyetteki "Sırat= « الصراط » yol demektir. "Sirat = « السرات » da okunur. "Müstakîm= « المستقيم » iğri'nin zıddıdır. Bu iğriden maksat iğri büğrü şeyler değil, gayeden ihhiraf (sapma) etmektir. Geometri dilinde "Müstakım = doğru", iki nokta arasındaki en kısa yol demektir. Bu mânâ, açıkça görüldüğü gibi lügat manasının içine girer. Biz, doğrunun zıddı, her türlü sapmadır dedik. Çünkü caddeden ayrılarak sapan herkes, iğri büğrü yoldan yürüyenden daha çok gayeden uzaklaşmıştır. Zira sonuncusu, uzun zaman sonra da olsa gayesine ulaşacaktır. Fakat doğru yoldan sapan aslâ gayesine ulaşamıyacaktır, hattâ, gittikçe gayeden uzaklaşacaktır.

"*Doğru yoldan*" maksat din, hak, adalet, emir ve yasaklar denilmiştir. Bize göre ise, o, dünya ve ahiret saadetine ulaştıran inanç, edeb, hüküm ve talimatın bütünüdür.

Niçin saadete götüren şeye "*yol*" denildi? Söz gelimi "hakk"ı alalım: Bu, Allah'ı, Peygamberi, insan ve kainatın hallerini doğru olarak tanımaktır. Burada yolun mânâsını açık olarak görürüz. Çünkü, yol, gayemize ulaşmak için yürüdüğümüz yerdir. Keza doğru bir akîde sisteminde gerçeği bize gösteren hakk, karışık ve çıkmaz yollar arasındaki cadde gibidir. Duyuya nisbetle apacık bir yol ne ise, akıl ve ruha nisbetle de hakk o dur. Bu yollardaki yürüyüşün biri maddî, diğeri manevîdir. Keza bunu hüküm, emir ve yasaklar olarak düşündüğünüzde de durum aynıdır. Hükümler vacib, mendub, mübah, haram ve mekruh gibi kısımlara ayrılmıştır. Bu taksim bize hayır ve şerri ayırd

etmemiz için yardımcı olmaktadır. Hükümlerin, dinden ibaret olan büyük hidayetle ifade edilmesi, gidilen apaçık yola benzetilmesindendir.

Bununla beraber şehevî arzular, hükümlerin değiştirilmesini ve kendisine uymasını ister. Tıpkı sefih kimselerin akıl ve duyularını, kendilerini alçaltacak yollara sevketmeleri gibi. Bu suretle dini, din adamı geçinenler oyuncak haline getirirler. Meselâ, hocalardan biri, Cami'ul-Ezher'in ravaklarının birinden vakıf bir kitabı çalmış ve yaptığı işin meşru olduğunu göstermek için de şöyle bir izah tarzı ileri sürmüştür: Kitabı vakfedenin maksadı bu kitaptan istifade edilmesidir. Bu maksat, kitab benim yanımda iken de hasıl olmaktadır. Belki kütüphanede kalsaydı hiç istifade edilmiyecekti!

Bu şekil te'villerle haramların helâl kılınmaları için yapılan teşebbüsler az değildir. Bunun için insan, kendisini saadete ulaştıracak olan bu dört hidadayet vasıtasının ışığı altına dosdoğru gitmesi için, Allah'ın inayetine son derecede muhtaçtır.

Bu itibarla Cenab-ı Hak bize, gönderdiği şeriat ve hükümleri anlamak, bildiklerimizle amel etmek için bütün gayretlerimizi sarfettikten sonra kendisine sığınmamızı, hidayetini istememizi, nefsî ve şehevî arzularımıza karşı bize yardımcı olmasını ve yardımı yalnız O'ndan istememizi bildirmiştir. Allah'ın dünya ve ahiret saadetini içine alan en güzel lutfu, bize bu husustaki ikazıdır.

Bu âyet-i kerimede "*Ancak senden yardım dileriz*" sözü ile, kendisinden yardım isteyeceğimiz tek mercii öğrendikten sonra nasıl yardım isteyeceğimiz anlatılmıştır.

صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

"*Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna (ilet), gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil*"

"*Doğru yol*" hakka ulaştıran yoldur. Allah bu yolu, bu yolda gidenlere izafetle açıklamıştır. "... *O halde sen de onların gittiği yola uy*"* ayetinde de bu hususa işaret vardır. Fatiha, Kur'ân-ı Kerimde tafsil edilen şeyleri, hattâ ibret ve öğüt örnekleri olan haberleri bile içine almaktadır. Kur'ân'ın bütün haberleri bu âyetin şumulüne girer.

* En'am, 90.

Bazıları "*kendilerine nimet verilenleri*", müslümanlar, "*gazaba uğrayanları*' yahudiler, "*sapıkları*" da hristiyanlar diye tefsir etmişlerdir. Biz de deriz ki; Hz. Ali'nin söylediği gibi Fatiha, Kur'ân'ın ilk nazil olan suresidir. Peygamberin yanında terbiye edilen ve Peygambere ilk iman eden Hz. Ali, bu hususu başkalarından daha iyi bilir. Fatihâ, mutlak olarak ilk sure değilse bile onun ilk surelerden biri olduğunda ihtilaf yoktur. Bu husus yukarıda geçti. Vahyin ilk geldiği zaman müslümanlar yoktu ki, onların gittiği yola uyulmak istensin. Onların hidayeti ancak vahiyledir. Bundan sonra onlar, kendilerinin, bu yola yani kendilerine nimet verilenlerin yoluna iletilmelerini istemekle emrolunmuşlardır. Öyle ise kendilerine nimet verilenlerden maksat ilk müslümanlar değildir. Kendilerine nimet verilenlerden murat, "*.... Onların gittiği yola sen de uy.*"[34] âyetinde işaret edilenlerdir. Allah'ın kendilerine nimet verdiği bu kimseler ise geçmiş milletlerden olan Peygamberler, sıddîklar, şehidler ve salihlerdir. Fatihada kısaca ifade edilen şeyler, ihtiyaç hasıl oldukça Kur'ân-ı Kerimin diğer yerlerinde tafsilatı ile anlatılmıştır. Kur'ân'ın dörtte üçü takriben geçmiş milletlerin imanları, küfürleri, saadetleri ve sefaletlerinden ibret almak için dikkatları o tarafa çeviren kıssalardan ibarettir. İnsana hiç bir şey, gerçeği vakıalar kadar gösteremez. Bu emir ve irşada uyrak geçmiş milletlerin hallerini, ilim, cehalet, kuvvet, zaaf, şeref, zillet gibi maruz kaldıkları şeylerin sebeplerini incelersek, ruhumuzda, bu milletlerin saadet ve hakimiyetini sağlayan iyi davranışlarından örnek almamızı, helâk ve sefaletlerine sebep olan davranışlarından sakınmamızı sağlayacak bir tsir hasıl olur.

Burada akıl sahibi için tarih ilminin ve bu ilmin ihtiva ettiği faydaların değeri açığa çıkar ve akıl sahibi, kitapları böyle bir Kur'ân olan din adamlarının, din adına tarih ilmine düşman olduklarını, bu ilmin hiçbir lüzum ve faydası olmadığını söylediklerini işitince hayretlere düşer. Kur'ân geçmiş milletlerin hallerini bilmeye çağırırken ve islâmın davet ettiği en önemli şey bu iken, onların böyle davranışına şaşmamak mümkün mü? "*Onlar, senden iyilikten önce çarçabuk kötülük (ceza) isterler. Halbuki onlardan evvel nice ceza misalleri gelip geçmiştir.*"[35]

Burada şöyle bir sual sorulabilir: Biz onlarda bulunmayan dinî hüküm ve irşadlara sahip olduğumuz halde, aynı zamanda şeriatımız, onların şeriatlrından daha mükemmel ve zamanımıza ve gelecek için daha elverişli olduğu halde Allah bize, bizden öncekilerin yoluna uymamızı nasıl emreder? Kur'ân bu sorunun cevabını şöyle beyan eder: Bütün milletlerde Allah'ın dini birdir.

34 En'am, 90.
35 Ra'd, 6

Ancak zamanın değişmesi ile değişen fer'î hükümlerde ayrılık vardır. Esaslarda ise hiç bir değişiklik yoktur. Allah şöyle buyuruyor.

"De ki: Ey kitap ehli, hepiniz bizimle sizin aranızda müsavi bir kelimeye gelin; Şöyle ki: Allah'dan başkasına tapmayalım, O'na hiçbirşeyi eş tutmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi Tanrı edinmeyelim. Eğer yine yüz çevirirlerse deyin ki, şahid olun biz müslümanlarız."[36] Yine başka bir âyette: *"Nuh'a, ondan sonraki Peygamberlere vahyettiğimiz ve İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve evlatlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettiğimiz ve Davud'a Zebur'u verdiğimiz gibi şüphesiz biz, sana da vahyettik. Öyle Peygamberler (var) ki kıssalarını önceden sana bildirdik. Yine öyle Peygamberler (var) ki sana onların kıssalarını haber vermedik. Allah, Musa ile de gerçekten konuştu."*[37] O Halde Allah'a ve Peygambere iman, kötülük yapmamak, iyilik yapmak ve güzel ahlâklı olmak bütün dinlerde aynıdır. Allah, bize onların yaşayışlarını ve sonuçlarını inceleyerek ibret olmamızı emretmiştir. Buna göre biz, iyilik esaslarında onlara uyacağız. Çünkü Allah'ın bu emri; Kur'ânın delil ile medlûlü, illet ile malûlü birbirine bağlama ve sebep ile netice arasındaki münasebeti birleştirme metoduna göre, hayır ve saadetin bunda olduğunu göstermektedir. İcmalen ifade edilen bu hükümlerin tafsilatını, şeriat ve Peygamberimiz (S. A. V.) den öğrenmekteyiz.

"Gazaba uğrayanlar", bildikleri halde hakdan uzaklaşanlar, Allah'ın dini ve şeriatı tebliğ edildiği halde sebepsiz yere, atalarından kalan şeylere sarılarak, taklide saplanarak ve nefislerine uyarak onu tanımayıp reddedenlerdir. Allah'ın gazabı, O'nun ceza ve intikamıdır.

"Sapıklar", *"gazaba uğrayanlar"* üzerine atfedilmiş ve başına « لا » getirilerek « غير » manasında her ikisi de menfi olarak zikredilmişlerdir ki, burada te'kîd-i nefy vardır.

Bu son âyetten anlaşıldığına göre insanlar üç kısma ayrılmaktadır: 1–Kendilerine nimet verilenler, 2– Gazaba uğrayanlar, 3– Sapıklar. Şüphesiz gazaba uğrayanlar da sapıktırlar. Çünkü, onlar, bildikleri halde hakikattan yüz çevirmişler ve gayeden sapmışlardır. Bunlar gayeye ulaşmazlar. Fakat hakkı bildiği halde ondan yüz çevirenlerle, hakkı bilmeden sapıtanlar ve doğru yolu bulamayanlar arasında fark vardır. Kendilerine tebliğ ulaşmayanlar veya ulaşıp da hakikatı öğrenemeyenler sapıklardır ki, bu isim bunlara lâyıktır. Çünkü

36 Âl-i, İmran, 64
37 Nisâ, 163-164.

dalalet içinde olan kişi, yolunu şaşıran ve hedefine ulaşamayan kimsedir. Dinde şaşırmak ise, hakkı batıl ile, doğruyu yanlış ile karıştırarak şüphelere düşmektir.

Sapıklar birkaç kısma ayrılır:

1– Kendilerine Peygamberin tebliği ulaşmıyanlar veya tebliğ ulaştığı halde bu tebliğ, onları düşünmeye sevketmemiş olanlar. Bunlara akıl ve histen başka hidayet vasıtası verilmemiştir. Bunlar, dinin irşadından yoksun olup dünya işlerinde sapmasalar bile, ruhî kurtuluş ve ahiret saadetini elde etmede sapıtırlar. Çünkü gerçek din, saliklerine hem dünya hemde ahiret saadetini sağlayan hayat nurunu bahşeder. Dinden mahrum olan, her iki saadetten de mahrum olur. Günlük işlerinde sarsıntı ve çarpıklık eselrleri görülür. Sapıklık ve bocalamadan kurtulamaz. Allah'ın kainattaki kanunu budur ve bu değişmez. Ahiretteki işleri ise, hidayete erenlerin seviyesine ulaşamıyacaktır. Dilediği her şeyi yapan Allah, onları belki affeder.

2– Davet kendilerine, hakkiyle düşünme ve gerçeği bulmak için bütün gayretini sarfetme imkânı verecek şekilde tebliğ edilenler. Fakat bunlar, istenilen inanca sahip olamıyan ve bütün ömrünü bu inancı aramakla geçiren kimselerdir. Bu sınıfı teşkil edenler bütün milletlerde dağınık fertler halinde mevcuttur. Bunlar, bir milleti temsil etmedikleri gibi, milletin umumî hallerine tesir de icra etmezler. Bunlar, dünya hayatlarında ne saadet ve ne de bedbahtlık içindedirler. Bu türlü insanların durumu hakkında bazı Eş'arîler, Allah'ın rahmeti umulabileceğini söylemişlerdir. Bu görüşte olanlar, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin de böyle düşündüğünü ileri sürerler. Büyük çoğunluğa göre bunlar hesaba çekileceklerdir. Fakat bunların cezaları, bilerek inkâr eden, akıl nimetini tanımayan ve içinde bulunduğu cehalete razı olan kimselerden hafif olacaktır.

3– Kendilerine Peygamberin tebliği ulaşan ve bu tebliği, delillerini ve esaslarını inceleyip vukuf sahibi olmaksızın tasdik edenler. Bunlar, dinin inanç esaslarını anlamakta nefsî arzularına uyan kimselerdir. Bütün dinlerde bunlara bid'at ehli denir; İslâmda da bu çeşit bid'atçılar vardır ki onlar, Kur'ân'ın gösterdiği ve ilk müslümanların bağlı olduğu inançlardan uzaklaşmış ve ümmeti bölerek çıkmazlara sürüklemişlerdir. Ben burada, onların insanlar üzerindeki tesirlerine işaret edeceğim. Bir adam herhangi bir mahkeme salonuna gelir. Kendisine bu işi yapıp uapmadığına dair Allah'a veya Kur'ân-ı Kerim üzerine yemin etmesi teklif edilir. O yemin eder. Ama yüzünde yalancılık alâmetleri belli olur. Yemin veren zat, işi başka yönden ele alıp onun inandığı bir şeyhin

adına yemin etmesini teklif eder. Bunun üzerine onun benzi solar ve titremeye başlar. Sonra geri geri çekilir ve gerçeği söyliyerek önce yapmadım diye yemin ettiği şeyi ikrar eder. Bunu, ya o şeyhe tazim ettiği için veya elinde bulunan nimeti almasından, ya da başına bir felâket gelmesinden korktuğu için yapar. Bu, Allah ve O'nun fiillerindeki vahdaniyyeti hakkında sapık bir inancın mahsulüdür. Eğer islâm dinine arız olan bid'atlar sebebi ile müslümanların içinde bulunduğu sapık inançları serdetmek istesek söz çok uzar ve buna dair yazılacak eser cildleri bulur.

Bu sapık inançların en kötü tesir ve zararı, fırka reislerinin, kazâ-kader, ihtiyar-cebir, va'd ve va'îdin gerçekleştirilmesi, Allah'ın emirlerine muhalefet etmenin küçümsenmesi gibi meselelere dalmalarında görülür.

Zihinlerimizde olan inaçları, Kur'ân'ın hükmü saymadan, Allah'ın kitabı ile karşılaştırırsak, sapık veya hidayet üzerinde olduğumuz meydana çıkar. Eğer bu inançları Kur'ân'ın hükmü olarak kabul edersek, hidayet veya dalalet üzere olduğumuzu bilemeyiz. Çünkü ölçü ile ölçülen şey birbirine karıştırılmış olur. Demek istiyorum ki Kur'ân esas olarak alınsın, dindeki bütün mezheb ve görüşler Kur'âna dayansın; Mezhepler esas olarak kabul edilip sapıkların yaptıkları gibi, Kur'ân te'vil veya tahrif edilerek onlara dayandırılmasın.

4– Amel ve hükümleri çığırından çıkararak sapıtanlar. Bunlar namaz, oruç gibi bütün ibadetleri ve muamelâta ait hükümleri yanlış anlayanlardır. Buna şu misali verebiliriz: Zekâtın farz olması için geçmesi gereken bir yıl dolmadan malı başkasının mülkiyetine tahvil etmek ve ikinci yılın az bir kısmı geçtikten sonra malı geri almak ve böylece zekâtın farziyetine engel olmaya çalışmak. Böyle bir hileye baş vuran kimse zekât borcundan ve Allah'ın gazabından kurtulduğunu sanır. O bilmez ki dinin en önemli esaslarından birini yıkmakta ve Allah'ın bir şeyi farz kılıp ondan sonra da bu farzın netice ve gayesini yok edecek başka bir şeyi emrettiğine inanmak gibi gülünç bir duruma düşmektedir ki bu, Cenab-ı Hak için muhaldir.

Yukarda sayılan sapıklardan birinci, üçüncü ve dördüncülerin tutumlarının neticeleri milletlerde kendini gösterir, milletlerin idrak kuvvetlerini alt üst eder, ahlâkını bozar, işleri çıkmaza girer ve Allah'ın mukadder olan cezası yerine gelmek suretiyle bu milletler felâketlere düşer. Allah'ın yaratıkları üzerindeki kanunu budur ve O'nun kanunu değişmez.

Bir millete çöküntü ve felâketlerin gelmesi, itikat ve amellerinde Allah'ın kanununa aykırı şeyler yapmasından ve ilâhî kanunlara uyulmamasından dola-

yı o milletin Allah'ın gazabına uğramış olduğunu gösterir. Bunun içindir ki Allah, çizmiş olduğu sınırları aşmamak ve hidayetini anlayıp akıl ve işlerimizi düzeltmek suretiyle bizi, nimetine mazhar olanların yoluna iletmesi ve inat veya sapıklıkları sebebiyle şeriatlerinden ayrılarak gazabına uğrayanların yollarından uzaklaştırması için, kendisine nasıl dua edeceğimizi bize öğretmiştir.

Biliniz ki, bir millet hak yolundan uzaklaşır, nefsî arzularına batıl hakim olursa o milletin ahlâkı bozulur, işleri çığırından çıkar ve şüphesiz felâkete sürüklenir. Allah, o millete kendilerini ezecek menfaatçi birini musallat eder ve bu milletin müstahak olduğu azap kıyamet gününe bırakılmaz. Gerçi orada da çekeceği azap vardır. Şaşkınlık ve sapıklıkta devam ederse helâke sürüklenir ve varlığı yok olur. Bunun içindir ki Allah, bize, geçmiş ve bugüne kadar varlığını devam ettiren milletlerin hallerini, milletleri fekâket veya saadete götüren şeyleri ayırt etmemiz ve ibret almamız için incelememizi öğretmiştir.

Ferdlere gelince; Allah'ın kanunu, bu dünyada her sapık kimsenin cezalanmasını istememiştir. Sapık kimse bazan bilmediği bir şekilde yakalanır, elindeki nimeti kaybetmeden ölüm kendisine yetişir, Cezası ile de, "*O öyle bir gündür ki hiçbir kimse kimseye, hiçbir şeyde fayda vermeye muktedir olamıyacaktır. O gün emir yalnız Allah'ındır.*"[38] âyetinin bildirdiği gün karşılaşacaktır.

38 İnfitar, 19.

MANTIKTAKİ KIYASIN DÖRDÜNCÜ ŞEKLİNE DAİR

Doç. Dr. HÜSEYİN ATAY

Mantık'ın asıl konusunu kıyas (tasım) teşkil eder. Diğer konular kıyasa yardımcıdır. Zira kavramlar önermeleri, önermeler de kıyası meydana getirir. Böylece kavramlardan önermelere, önermelerden kıyasa gidilir, ki son gaye kıyas olmuş olur. Mantık doğru düşünmeyi öğreten bir ilim olarak tanımlanınca bir düşüncenin doğruluğunu ortaya koyma işlemi kıyas ile olabileceği için mantığın kıyas'tan ibaret olması doğru olur. Bu böyle olmakla beraber tarih boyunca devam eden kıyasın nizalı şekilleri vardır. Günümüze kadar süre gelen bir kısım mantıkçılarca kabul edilen ve diğer bir kısmı tarafından reddedilen kıyasın dördüncü şekli üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Kanaatımıza göre Aristo'nun dördüncü şekilden bahsetmemesinin sebebi istikra yoluyla gitmiş olmasıdır, yaptığı tecrübeler neticesinde önünde bulunan misalleri sınıflamış ve böylece kıyasın üç şekli kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Geri kalan bir kaç uymayan misal elinde kalmışsa da onları kolayca birinci şekle çevirmekle yetinmiş ve böylece şekilleri çoğaltmaktan kaçınmıştır. Elinde kalan misallerle bir şekil daha kurunca bir beşinci şekle ve bir altıncı şekle gitme ihtimali olmayacağını daha önceden kestirememişti. Çeşitli misaller buldukça sürüp gidecek sanmıştır. Çünkü elindeki malzeme ile meşguldü, yoksa onun üzerine aklî ve riyazî taksimin gerektirdiği bölümlemeyi kullanmamıştı.

Kıyasın şekillerinin ortaya çıkması, orta terimin yer değiştirmesine göre olmasına binaen aklî ve riyazî olarak bu orta terim ya iki öncülün konusunda ya da iki öncülün yükleminde bulunur ve bu durumda iki şekil meydana gelir. Bu orta terim ya birinin konusunda ötekinin yükleminde veya bunun aksi olur. ve böylece iki şekil daha ortaya çıkar. Bu suretle şekiller dört olur. Bundan sonra hangisinin daha kuvvetli ve verimli olduğu üzerinde durulur ve belki de birinin veya daha çoğunun kullanılmasına lüzum kalmaz veya kısır olurdu.

İşte Aristo'nun istikra yani tecrübe yoluyla ortaya koyduğu bu şekiller üzerinde, kendinden sonra gelenler düşünme imkânını buldular ve onun sınıf-

lamasını aklîleştirmek isteyince dördüncü şekil kendiliğinden ortaya çıkmış oldu, ancak bu durumda onun verimli ve kullanılışlı bir şekil olduğu üzerinde çalışmak gerekti ki bu da tarih boyunca yapılmış oldu. Böylece Aristo'nun da ortada kalıp diğer şekillere döndürdüğü şekiller de yeni bir kalıp bulmuş oldular. Bu dördüncü şekilden ilk defa Theophrastus'un bahsettiği ve Calinusun onu tamamladığı ileri sürülmektedir[1].

Avrupa bu dördüncü şekli İbn Rüşdün vasıtasıyla tanımaktadır. İbn Rüşdün bilgisinin de Farabi'nin, Aristo'nun ilk tahlillerine olan ve şimdilik kaybolmuş bulunan büyük şerhine dayandığı sanılmaktadır. Her nekadar İbn Sina da bu şekle değinmiş ise İspanyada hâkim olan Farabi'nin eserleri ve özellikle mantığıdır[2]. Bunun için bu meselede İbn Rüşd İbn Sinaya atıfta bulunduğuna raslanılmamıştır. Farabi Calinus'u başka noktada tenkid etmekten geri kalmadığı gibi bu noktada da tenkid etmiştir[3]. İbn Sinanın büyük mantık eserleri bize kadar geldiğinden onda şu noktaları belirli olarak bulmaktayız.

a) Kıyasın şekillerini yukarda açıkladığımız gibi aklî taksime tabi tutmaktadır.

b) Bu taksimden dördüncü şekli çıkarmakta ve ona "dördüncü şekil adını vermekte, fakat tabiblerin saygı değeri, bunu anmıştır, demektedir.

c) Tabiata aykırı olup zihin ona intikal edemez.

d) Netice vermesi için birinci şekle döndürülmesi gerekir.

e) Birinci şekle döndürülmesinde çift zorluk vardır[4]

Bu çift zorluğu Tusî her iki öncülünün de döndürülmek zorunda oluğudur, oysa ikinci ve üçüncü şekillerde ise yalnız bir öncülü döndürmenin gerekmiş olması olarak açıklar[5].

İbn Sinadan sonra İslâm aleminde geçirdiği tekâmül ve sebep olduğu tartışmalara kısaca bir göz attıktan sonra batıdaki durumuna da aynı şekilde kısaca bir göz atmamız bizi daha aydınlığa kavuşturacaktır.

1 Nicholas Rescher, Galen and the Syllogism, p: 2; Dr. Ali Sami el Neşşar, Mantık es-Surî, 347.

2 Nicholas Rescher, Galen 7, Farabi, Şerh el-İbare 193.

3 Nicholas Rescher, Galen and the Syllogism, 8 vd, Dr. Zeki Necil Mahmud, el-Mantık el-Vazî, 260.

4 İbn Sina, el-Kıyas, 107, el işarat 1/424-425, N.R.Galen and 9-10.

5 İbn Assal da Makale fil-Mantık adlı eserinde iki öncülünün döndürülmesinden bahseder, 115, Beyrut 1908.

İslâm mantıkcılarını üç gurupta toplamak mümkündür.

a) Dördüncü şekli Calinusa isnad edip ve kendilerinin de kıyası şekillere ayırırken ortaya koyduktan sonra onun gayrı tabiliğini ileri sürerek red eden ve üzerinde durmayanlar[1].

b) İkinci gurup mantıkçılar Calinus'un bu dördüncü şekli icad ettiğini ve bununla Aristo'nun 3. şeklini tamamladığını ileri sürerler ve bu dördüncü şeklin netice veren yollarını gösterirler[2].

c) Üçüncü gurup ki, bunlar daha sonra gelenlerdir, kıyasın dört şekli olduğunu normal olarak zikretmiş ve her bir şeklin sonuç veren yollarını ve vermeyen tarzları göstermişlerdir[3].

Batı mantıkçılarını da aynı şekilde üçe ayırmak mümkündür.

a) Kıyasın bu dördüncü şeklini red edenler.

b) Makul ve yararlı görmediği halde geleneğe uyarak ona kitaplarında yer verenler.

c) Bu şekli kabul edenler.

Bu birinci gurup, dördüncü şeklin Calinus tarafından icad edilmesini arap mantıkçılarının yanlış anlayışından ileri geldiğini, Calinus'un böyle bir şekli öğretmediğini söyler[4]. Nicholas Rescher dördüncü şeklin adını anarak onu red eden en eski Latin mantıkçısının Lambert of Auxerre (ca 1250) olduğunu söylüyor[5]. Kıyasın üç şekli olduğu görüşü, orta çağın Latin mantıkçılarından Peter Abailard (1079-1142), Albert The Great (1193-1280), William of Shyreswood (d. 1249), William of Olkham (d. 1349) da hakim bir görüştü.

Onbeşinci asrın ikinci yarısında kendisine emin ve hâkim bir yer temin etmiş olan bu dördüncü şeklin meşruluğunu Peter of Mantua da kabul etmiş ve üzerinde durmuştur[6]. Modern Avrupa mantıkçılarından bu konuyu

1 Farabi, el-İbare'de ve el-Kıyas es-Sağır da anmadı; İbn Sina, İbn Assal Makale fil Mantık, 115, Beyrut 1908. Abdullatif, (1162-1231) Makale fi-tazyîfiş-Şekl er-Rabi, Kaybolduğu sanılıyor. Nasîreddin Tusî (1201 - 1274); İbn Rüşd, İbn Sinacı Ömer b. Sehlan es-Savî (1110-1170) El besair en-Nusayriye 80.

2 İbn Salah (1090-1153), Makale fiş-Şekl er-Rabi, Ömer el-Kazvini ((1220-1276) eş-Şemsiye v-Şerhi Kutbiddin Razî (1236-1311); Şerif Curcani (1340-1413) Şerhi 2/203 vd.

3 Ebhari, İsagoci; Kazvini, eş-Şemsiye,. Ahdarı, es-Süllem,. Gelenbevi, el-Burhan; Molla Fenari, İsagoci Serhinde bunun ve 3. şeklin tabii olmaktan uzak olduğunu da kaydetmiştir.

4 N. R. Aynı eser, 1-3, 31.

5 N. R. Galen - 31 - Dr. Ali Sami en-Neşşar. Aynı eser 325.

6 N. R. Galen 32

bir dereceye kadar münakaşa etme şerefi 1480 lerde yaşayan Peter Tartaret'e aittir. Batıda bu dördüncü şeklin Calinus'a atfedilmesi Arapça mantık metinlerinin özellikle İbn Rüşdün eserlerinin Avrupanın aydınlanma devrinde tanınmaya başlamasından sonra başlar. İbn Rüşdün bu konuyla ilgili fikirlerini ilk zikreden Marsilius of İnghen (d. 1396) dir. Augustinus Niphus (1473-1546), Jacob Zabarella (1532-1589) ve yukarda adı geçenlerin hepsi her nekadar bu dördüncü şekli zikretmiş ve tartışmışsa da onu gayrı tabii ve sunî görmekte devam etmişlerdir[1]. Yalnız bu sonrakiler bunu Calinus'a isnat tmeğe başlamışlar. Leibniz'in talebesi C. Wolff ve peşinden Kant dördüncü şekli ihmâl ve inkâr edip birinci şekil üzerinde durdular. Kant I nci ve IV ncü şeklin öncüllerin sıra değişmesinden başka bir şey olmadığını söyledi[2].

b) Dördüncü şekli diğer üç şekil gibi kabul etmek ancak onyedinci asrın ikinci yarısında olmuştu. Bu büyük değişme Antoine Arnauld'un Port Royal Logiç'deki eseri ile vuku bulmuştu (1662). Leibniz ve L. Euler bu dördüncü şekli mustakil kabul etmekte Port Royal Logic'a borçludurlar. Sonradan John Wallis de bu şekli tabii saymıştır. (1991) [3]

Yeni mantıkçılar da bu şekle şiddetle çatmaktadırlar[4]. Dr. Zeki Necip Mahmud, dördüncü şekli kabul etmeyen çağdaş batı mantıkçılarına uyarak yazdığı el-Mantık el-Vazî adlı eserinde dördüncü şekle yer vermemiştir. Ancak dördüncü şeklin batı mantıkçıları tarafından kabul edilmediğine dair bazı nakillerde bulunmuştur. Bu da bazı batılıların tesirinde kalınarak Mısır'da yeni bir cereyanın temsilciliği olarak kabul edilmelidir.

Kıyasın bu dördüncü şekli, İslâm ve Batı mantıkçıları arasında benzeyen ve ayrılan tutumlara sebep olmuştur. İlk İslâm mantıkçıları bu şekli faydasız görmekle beraber onu tanıyorlardı. Filozof Kindi zamanında bu şekle ait bir risaleden bahsedilmektedir ki, bu sekizinci asra raslar. Oysa batı mantıkçılarının bu şekilden haberdar olmaları Orta çağın sonunda 1480 civarında olmuştu. O zamana kadar bilinmediğini batılı mantıkçılar söylemektedir[5]. İlk mantıkçıları bunu faydasız ve gayri tabii bularak red etmişlerse de sonraki mantıkçılarda hâkim olmuş ve elimizde mevcut ve matbu mantık kitaplarının

1 N. R. Galen - 32-33.

2 Bak: Dr. Ali Sami, aynı eser 355.

Kant's Intraduction to Logic (London 1885) 66-67; N. R. Galen and -37.

3 N. R. Galen - 34-35, 38, Dr. Ali Sami, En-Neşşar, el-aMantık el-Surî, 347.

4 Dr. Ali Sami en-Neşş'ar, aynı eser 326, 355, 356. Bak: Dr. Zeki Necip Mahmud, El-Mantık el-Vazî, 261 vd.

5 N. R. Galen and the Syllogism 31.

hepsinde normalden uzak da olsa bir şekil olarak kabul edilmiş ve sonuç veren yolları açıklanmıştır. Batı mantıkçılarda hâkim olan görüş halâ bu şeklin faydasız ve gayri tabii olduğu görüşüdür. Günümüz mantıkçılarının batı tesirinde bu dördüncü şekle karşı menfi tutum almağa başlayanları görülmektedir.

İslâm aleminde Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların kabul etmedikleri ve doğru bulmadıkları halde kıyasın bu dördüncü şeklinin İslâm mantıkçılarınca kabul edilmesinin sebebini İbn Salah'ın (1090-1153) bu şekle dair yazmış olduğu esere hamletmenin yanlış olmayacağına kanıyız.

Bu eser, dördüncü şekle karşı ileri sürülen ve belki de sürülebilecek bazı itirazlara da karşı cevap teşkil edebileceği için onun tahlilini yapmamız ve bu şekil hakkında açık ve seçik bir fikir elde etmemize sebep olacaktır.

On ikinci asrın ilk yarısında yaşayan İbn Salah İran'da doğmuş, Bağdat'ta yetişmiş ve Matematik ve Astronomi'de ün yapmıştır. Bu arada burada ele alacağımız risaleyi yazmıştır. Bu eserin girişinde bir kaç önemli ip ucu vermektedir[1].

a) Farabi ve İbn Sina dahil mantıkçıların çoğunun bu şekli red ettiği.

b) Yakub b. Ishak Kindiye talebelerinden birinin yanında Calinus'a ait dördüncü şekil hakkında bir risaleinin bulunduğunu söylemesi üzerine kendinin üç şekilden başkasının makul olmadığını söylemesi.

c) Calinus'un, Burhan ve İhsa ul Kıyasat adlı kitaplarında bu dördüncü şekli red ettiği ve İbn Nedim Fihristin'de saydığı Calinus'un bir çok kitabından ancak bir iki kitabı gördüğünü itiraf etmesi.

d) Denha rahibi diye tanınan birinin "Calinus'un dördüncü şekli" olarak işaretli bir makalesinin eline geçtiği.

e) Denha rahibinin makalesinin manasının bozuk olması, sonuç verecek şekilleri kısır göstermesi, birinci şekli iyi anlamaması kendisini bu makaleyi yazmağa sevkettiğini açıklamaktadır.

İbn Salah önce kıyasın şekillerini ortaya koymağa çalışıyor ve herkesin yaptığı gibi orta terimin iki öncüldeki, yerlerini tayin ederek şekilleri belirtiyor.

1 Bu makaleyi N. R., "Galen and the Syllogism" adlı eserin sonunda İngilizce tercümesi ile neşretmiştir. İnceleyip yayınladığı arapça metninden tercüme etmemize izin veren Pittsburgh Üniversitesinin felsefe profesörü Sayın Nicholas Reschers'e teşekkürlerimizi sunmayı bir borç biliriz.

Orta terim iki öncülden birinde yüklem, diğerinde konu olması bir şekli belirtmeğe yeterli değildir. Orta terimin hangi öncülde ne olduğu kesin olarak belirtilmediği takdirde şekil meydana çıkmaz. Bunun için orta terim küçük önermede yüklem, büyüğünde konu olunca birinci şekil olur. küçük önermede konu büyüğünde yüklem olursa buna kendisi ikinci şekil diyor. Orta terim her ikisinde yüklem olursa üçüncü ve her iki öncülde konu olursa dördüncü şekil olur. Müellif her nekadar şekillerin rakamlarını değiştirmiş ise de kendinden sonra gelenler ona uymamışlardır. Biz de gelenek haline gelen eski adlarına göre şekilleri adlandıracağız.

Birinci şeklin tanımında orta terimin iki öncülden birinde yüklem diğerinde konu olması sözü dördüncü şekle ihtiyaç bırakmamıştır. Sira bu tanım her ikisini de içermiştir. Bu tanıma uygun her ifade kendi aralarında netice verecek şekilde düzene konur tarzında bir görüşten hareket ederek dördüncü şekli bertaraf etmekteki gayretler bize göre de koyu bir Aristoculuğu yansıtmaktadır.

İbn Salah buna şöyle cevap vermektedir.

a) Eğer orta terimin bulunacağı iki öncül tayin edilmezse, bu durum mutlak, yani cins olur ve iki öncül tayin edilen durum onun türü yani nevi olur. Böylece birinci ve dördüncü aynı cinsin iki türü olur.

b) Eğer öncüllerin belirlenmesine ihtiyaç yoksa bu takdirde, birinci şekil için "büyük önermenin tümel, küçük önermenin olumlu olma" şartı gereksiz olur. Çünkü bu şart onu dördüncüden ayırmak için konmuştur, dördüncünün böyle bir şartı yoktur.

c) Birincinin bu şartı olmasa, onu ayırt etmek, birinci şekil olarak adlandırmak imkânsız olur. Öncülleri belirlenmemiş olmanın içinde hangisi olduğu bilinmez. Bu durumda dördüncü şekilde öncülleri belirli olmayanların arasına girmiş olur.

d) Eğer birinci şekli şartsız kabul edecek olursak, durumu öncüllerin (kemmiyet) nicelik bakımından olan bölünmesinin şu şekilde olmasına benzer.

İki öncül ya tümel olur veya tikel olur, ya da biri tikel diğeri tümel olur ki, üç kısma ayrılmış olur. Oysa bu yanlıştır, doğrusu şudur:

İki öncül, (1) ya tümel olur, (2) ya tikel olur, (3) ya büyük önerme tümel ve küçük önerme tikel olur, (4) ya da büyük önerme tikel ve küçük önerme tümel olur.

e) Öyleyse birleşimlerin netice vermesi için öncüllerin belirtilmesi gereklidir.

f) Birinci şekil ile dördüncüden müstağni kılınması doğru değildir. Çünkü, eğer istigna ilgayı gerektirmiş olsaydı, birinci şekil ile ikinci ve üçüncüden de istigna edilebilir ve bu duruma göre onların da lağvı gerekirdi. Öyleyse bu dördüncü şekilden istiğna gerekmez.

Bundan sonra kıyasın dört şekline şâmil olan ortak şartları zikretmiştir. Onlar da üçtür.

1– İki olumsuz öncülden kıyas teşekkül etmez.

2– İki tikel öncülden de teşekkül etmez.

3– Küçük önerme olumsuz ve büyük önerme tikel olduğunda da kıyas teşekkül etmez.

Dördüncü şeklin diğerlerinden ayrıldığı yönler.

a) Dördüncü şekil, öncüllerinden birinin olumlu ve birinin de tümel olmasıyla birinci şekilden ayrılır. Birinci şekil bu şartla netice vermezken dördüncü şekil verir.

b) Tikel olumlu küçük önerme ile tümel olumlu büyük önerme arasında birlik yoktur. Bu onu birinci ve üçüncü şekilden ayırırken ikinci şekilde birleştirir. Çünkü ikinci şeklin şartı da iki öncülünün nitelik bakımından birbirine zıt olmasıdır.

c) Dördüncü şekil netice sayısı bakımından diğerlerinden ayrılır. Bu üç, birinci şekil dört ve ikinci ile üçüncü ikişer netice verir.

d) Netice veren birleşimlerin sayısına göre de dördüncü diğerlerinden ayrılır. Birinci, dört, ikinci, dört, üçüncü de altı, dördüncü de beştir[1].

İbn Salah, dördüncü şeklin birinciden sonra konmasına dair bazı deliller ileri sürmektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1– Dördüncü şekil birinci gibi aynı taksimden meydana gelmiştir. Birinci daha tabii olmakla birinciliği almışsa ikinciliği aynı bölümden olan dördüncünün alması gerekir.

2– Yukarda değinildiği gibi birinci ile dördüncü aynı cinsin türleridir. Yani her ikisi "iki öncülün belirtilmemesi" tabir edilen cinsin altında, bu iki

1 Sonraki mantıkçılara göre sekizdir. Bk. Şemsiye, Burhan Gelenbevi. Buna aşağıda değineceğiz.

şeklin her iki öncülünün belirtilmesinin birer tür teşkil etmesinden ötürü bir cinsin iki türü birbirine başkalarından daha çok yakındırlar.

3) Aristo'nun, dört netice veren birinci şekle öncelik vermesi gibi, üç netice veren bu dördüncü şekle ikişer netice veren ikinci ve üçüncüye göre öncelik vermek gerekir.

4– Dördüncü şeklin iki öncülünün evrilmeğe muhtaç olduğu ikinci ve üçüncünün birer öncülünün evrilmeğe muhtaç olması dördüncü şekli ikincilikten geriye atamaz. Zira dördüncü şeklin iki öncülünün evrilmesine karşılık ikinci ve üçüncünün birer öncülü ile neticelerinin evrilmeğe muhtaç olması denkleşmeyi sağlar.

5– Dördüncü şekil içinde ispatlama yalnız evirme ile yapılır. Oysa ikinci şeklin dördüncü birleşimi ve üçüncü şeklin altıncı birleşimi evirmekle değil, ancak kıyası hulfi ile ispatlanabilir. Evirme kıyas hulfi'den daha tabii olduğuna göre de dördüncü şekil öncülük kazanır.

Şimdi her bir şeklin verdiği ve vermediği neticeleri görelim:

Birinci Şeklin Netice Verdiği Birleşimler

(x) Bu işaret netice vermiyenleri gösterir

	1–	Küçüğü	Tümel	olumlu	Büyüğü	Tümel	olumlu
x	2–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumsuz
x	3–	"	"	"	"	"	Olumlu
	4–	"	"	olumlu	"	"	Olumsuz
x	5–	"	Tükel	Olumlu	"	Tikel	Olumlu
x	6–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumsuz
x	7–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumlu
x	8–	"	"	Olumlu	"	"	Olumsuz
x	9–	"	Tümel	Olumlu	"	"	Olumlu
x	10–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumsuz
x	11–	"	"	Olumlu	"	"	Olumsuz
x	12–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumlu
	13–	"	Tikel	Olumlu	"	Tümel	Olumlu
x	14–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumsuz
	15–	"	"	Olumlu	"	"	Olumsuz
x	16–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumlu

Netice vermeyen dört şekle şamil üç umumi şarta göre

1) İki tikel : 5, 6, 7, 8,
2) İki olumsuz : 2, 10, 14
3) (Olumsuz) küçük önerme ile (tikel) büyüğü: 12, netice vermez

Birinci şeklin özel şartları

1– Küçüğü olumlu olmasına göre : 3, 16 çıkar
2– Büyüğü tümel olmasına göre : 9, 11 çıkar

Buna göre, birinci şekilden: 1, 4, 13, 15 netice verir.

İkinci Şeklin Netice Verdiği Birleşimler

Netice vermeyen dört şekle şamil üç umumi şarta göre

x 1– İki tikel : 5, 6, 7, 8
x 2– İki Olumsuz : 2, 10, 14
x 3– Küçüğü olumsuz, büyüğü tikel: 12, netice vermez

x	1–	Küçüğü	Tümel	Olumlu,	Büyüğü Tümel	Olumlu
x	2–	"	"	Olumsuz	" "	Olumsuz
	3–	"	"	Olumsuz	" "	Olumlu
	4–	"	"	Olumlu	" "	Olumsuz
x	5–	"	Tikel	Olumlu	" Tikel	Olumlu
x	6–	"	"	Olumsuz	" "	Olumsuz
x	7–	"	"	Olumlu	" "	Olumsuz
x	8–	"	"	Olumsuz	" "	Olumlu
x	9–	"	Tümel	Olumlu	" "	Olumulu
x	10–	"	"	Olumsuz	" "	Olumsuz
x	11–	"	"	Olumlu	" "	Olumsuz
x	12–	"	"	Olumsuz	" "	Olumlu
x	13–	"	Tikel	Olumlu	" "	Olumlu
	14–	"	"	Olumsuz	" Tümel	Olumsuz
	15–	"	"	Olumlu	" "	Olumsuz
x	16–	"	"	Olumsuz	" "	Olumlu

İkinci Şeklin Özel Şartları

1– Büyük Önermenin Tümel olmasına göre: 9, 11, çıkar.
2– İki öncülün nitelik (Olumlu - Olumsuz) bakımından birbirine muhalif olmalarına göre: 1, 13. çıkar.

Geri kalan: 3, 4, 14, 15, netice verir.

Üçüncü Şeklin Netice Veren Birleşimleri

Netice vermeyen dört şekle şamil üç umumi şarta göre

x 1– İki tikel : 5, 6, 7, 8,

x 2– İki Olumsuz : 2, 10, 14

x 3– Küçüğü Olumsuz, büyüğü tikel : 12, netice vermez.

	1–	Küçüğü	Tümel	Olumlu	Büyüğü Tümel	Olumlu
x	2–	”	”	Olumsuz	” ”	Olumsuz
x	3–	”	”	Olumsuz	” ”	Olumlu
	4–	”	”	Olumlu	” ”	Olumsuz
x	5–	”	Tikel	Olumlu	” Tikel	Olumlu
x	6–	”	”	Olumsuz	” ”	Olumsuz
x	7–	”	”	Olumlu	” ”	Olumsiz
x	8–	”	”	Olumsuz	” ”	Olumlu
	9–	”	Tümel	Olumlu	” ”	Olumlu
x	10–	”	”	Olumsuz	” ”	Olumsuz
	11–	”	”	Olumlu	” ”	Olumsuz
x	12–	”	”	Olumsuz	” ”	Olumlu
	13–	”	Tikel	Olumlu	” ”	Olumlu
x	14–	”	”	Olumsuz	” Tümel	Olumsuz
	15–	”	”	Olumlu	” ”	Olumsuz
x	16–	”	”	Olumsuz	” ”	Olumlu

Üçüncü şeklin özel şartları

1– Küçük önerme olumlu, 3, 16.

Geri kalan: 1, 4, 9, 11, 13, 15, netice verir.

Dördüncü Şeklin Netice Veren Birleşimleri

Netice vermeyen dört şekle şamil üç umumi şarta göre

x 1– İki tikel olan : 5, 6, 7, 8

x 2– İki olumsuz olan : 2, 10, 14.

x 3– Küçüğü olumsuz, büyüğü tikel olan: 12, netice vermez.

	1–	Küçüğü	Tümel	Olumlu	Büyüğü	Tümel	Olumlu
x	2–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumsuz
	3–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumlu
	4–	"	"	Olumlu	"	"	Olumsuz
x	5–	"	Tikel	Olumlu	"	Tikel	Olumlu
x	6–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumsuz
x	7–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumlu
x	8–	"	"	Olumlu	"	"	Olumsuz
	9–	"	Tümel	Olumlu	"	"	Olumlu
x	10–	"	"	Olumlu	"	"	Olumsuz
x	11–	"	"	Olumlu	"	"	Olumsuz
x	12–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumlu
x	13–	"	Tikel	Olumlu	"	"	Olumlu
x	14–	"	"	Olumsuz	"	Tümel	Olumsuz
	15–	"	"	Olumlu	"	"	Olumsuz
x	16–	"	"	Olumsuz	"	"	Olumlu

Dördüncü şeklin özel şartları

1– İki öncülden birinin tikel olumsuz olmasına göre: 11, 16
2– Küçüğü tikel olumlu ve büyüğü tümel olumlu olmasına göre: 13 netice vermez.

İbn Salah, bundan sonra dördüncü şeklin netice veren beş birleşimi ile netice vermeyen onbir birleşiminin misallerini teker teker verip tatbikat ile doğru ve yanlış olanlarını gösteriyor.

Fakat biz burada sonraki mantıkçıların dördüncü şeklin netice veren birleşimlerine değinmeden geçemiyeceğiz.

Kazvini (1220-1276 ? 1292) mutakademinin dördüncü şeklin netice veren birleşimlerini beşe inhisar ettirmeleri, bu şekli yalnız basit ölçülerde hesaba katmalarından doğduğunu ve kendisi, sonradan üç birleşimin daha ortaya çıkacağını ve bunu ancak iki hasseden birinin olumsuz olarak onlara katılması ile meydana gelebileceğini açıklamış ve böylece aradaki ihtilafın da kalkacağını ileri sürmüştür[1]. Buradaki hasseden maksad cüziyei hassedir. Bu da ancak maşruta-ı hasse, urfiye-i hasse olmak üzere evirildiği zaman olur[2], demektedir.

1 Şuruh Şemsiye 2/209
2 Aynı eser 2/210.

EBUL-FUTUH b. MUHAMMED b. EL SURA b. AL-SALAH

Yüklemli Kıyas Şekillerinden Dördüncü Şekle Dair (x)

76 122b

Acıyan ve acıyıcı olan Tanrı adıyla, Tanrının Yardımıyla

Bilgin Ebul-Futuh Ahmed b. Muhammed b. al-Sura (b. el-Salah) – Tanrının rahmeti ona olsun- ın yüklemli tasım şekillerinden Calinusa atfedilen dördüncü şekle dair makalesinde şöyle dedi:

Mantıkçıların çoğunun bu şekli attığını ve onun hakkında münakaşayı reddettiğini görüyoruz, öyle ki İlk Analitiklere (Tasım) yapılan büyük şerh kitaplarının pek azı hariç tutulursa onu anmaktan tamamen kaçındıklarını da görüyoruz. Bu hariç tutulan risaleler bile tabiilikten uzak olmasına dayanarak ona sadece dokunup bırakmıştır. Aynısı İbn Sinanın Kitab al-Şifa adında telif ettiği büyük eserinin, Kıyas kitabının ikinci (Makale) bölümünün dördüncü faslında bulunmaktadır. Bir kısmı da onu tamamen reddeder ve (şekillerin) bölünmelerinin bunu gerektirmediğini söyler; meselâ Ebul-Ferec b. Tayyıbın Kıyas kitabına yazdığı şerhte de böyledir.
53 O. Calinusu tenkid eder ve sadece tıpta mümtaz olmasına rağmen mantıkta kuvvetli olmadığını ileri sürerek onu, hiçbir delile dayanmadan, yanılmakla suçlar.

Ahmed b. Tayyib Sarahsi, Kıyas kitabının özetinde birinin, hocası Yakub b. Ishak Kindiye Calinusun bu hususta Süryanca bir risalesi olduğunu zikrettiğini nakletmiştir. Fakat, Kindi bu (şekli) inkâr etti ve aklı bölümlemenin ancak üç şekilden başkasını gerektirmediğini ifade etti ve böylece dördüncü bir şekil tanımamıştır. Ve Ebu Nasr Farabinin bu şeklin durumuna ve reddine dair benim görmediğim bir sözü olduğu nakledilmektedir. Bu şekli anmış olan

(x) Yukarda belirttiğimiz gibi bu tercüme, Nicholas Rescher'in yazdığı "Galen and The Syllogism" adlı eserde İngilizce tercümesi ile neşrettiği ve Amerikada "Pittsburgh Üniversitesince 1966 yılında basılmış bulunan eserden Türkçeye çevrilmiştir. (122b) sonunda a veya b bulunan yandaki rakamlar Ayasofya Kütüphanesinde 4830 nolu yazmadaki varakları, (76) rakamı ile başlayan rakamlar matbudaki sayfayı ve (53) gibi rakamlarda İngilizce tercümesinin başlangıç sayfasını göstermektedir.

gördüğümüz kitaplar işte bunlardır. Bize kadar gelen geri kalan, Aristonun, İskenderin, Porfirüsün ve diğer eski ve yenilerin kitap ve şerhlerine gelince, bunu zikrettiklerini görmedik, fakat onların hepsi şekilleri böldüklerinde onu üçe bölüyor ve dördüncü olmadığına açıkça (kesinlikle) hükmediyorlar. Calinusun da "Burhan Kitabı"nın dokuzuncu makalesinde aynı şeyi yaptığını görüyoruz. Zira yüklemli şekilleri üçe ayırıyor ve dördüncüsü olmadığını kesinlikle söylüyor; aynı şeyi yine kendisi "Kıyasların Sayımı" kitabında yapmıştır. Bununla beraber Fihrist, büyük miktarda kitaptan bahsetmiş olmasına rağmen Calinusa nisbet edilen kitaplar arasında bu ikiden başkasını görmedik. Fakat Dinha papazı olarak tanınan bir adam tarafından "Calinusun dördüncü şekli" diye ad verilen bir makalesi bize kadar gelmiş bulunmaktadır.

Biz onu gözden geçirince şeklin şartları (ve) birleşimlerini
54 (mod) saymaktaki mananın bozukluğunu / ve bunların bazısını /
kısır kıldığını ve bu (dördüncü şeklin irca edildiği birinci şekli
123a eksik anladığını gördük. Bunu anlayınca biz, bu şekli ve mu-
teber şartlarını ve bilinen üç şekle benzeyişlerini ve ayrılığını, onlar-
dan ayrıldığı farkları araştırdık. Teker teker onların bileşimlerinin
77 (mod) sayımını yaptık ve onlardan sonuç vereceklerin delilini gös-
terdik ve sonuç veremiyecekleri açıkladık ve bunun esaslarını gös-
terdik. İşte şimdi buna başlıyoruz.

Deriz ki; orta terim 1) tasımın iki öncülünden birinde yüklem, diğerinde konu olur. İşte böyle olursa, orta terim a) ya küçük önermede yüklem ve büyüğünde konu olur ve buna birinci şekil denir veya b) küçük önermede konu ve büyük önermede yüklem olur ve buna ilâve dördüncü şekil denir ki bizce bu, sırada ikinci olmalıdır, aşağıda bunu tartışacağız. Ya da 2) Ortaterim her iki öncülde de yüklem olur. İşte bu ikinci şekildir, fakat bizim şekilleri sıralamamıza göre bu üçüncü şekil olmalıdır. Veya 3) (Öncüllerin) her ikisinde de konu olur ve bu eski sıraya göre üçüncü (şekil) ve bizim görüşümüze göre dördüncü olur.

Eğer bir muariz çıkar da "Orta terim iki öncülden birinde yüklem, diğerinde konu olma" sözü birinci şekilde zaten meydana gelmiştir, bu dördüncü şekil fazlalıktır, derse, biz bu muarıza deriz: Hayatıma yemin olsun ki (pek değişik) iki bölüm onun içine girer; şu şartla ki birinci şekil orta terimi belirtmeden iki öncülden birinde

yüklem ve diğerinde konu olması demek değildir, fakat iki öncülden
her biri tayin edilmelidir. İki öncülü tayin edilen böylece, öncülleri
belirtilmeyen (mutlak olan) için bir tür gibi olur. Eğer iki öncülü
55 belirtilmemiş (mutlak) olarak alırsak,/ birinci şekilde büyük öner-
menin tümel (külliye), küçük önermenin olumlu olma şartlarının
bulunduğunu söylememiz doğru olmaz, çünkü bu dördüncü artık
şekilde biz bu şarta muhtaç değiliz ve bu (dördüncü şekil) aynı za-
manda öncülleri belirtilmemiş olanların altına girmiş olur[1].

Bir kimsenin basit cisimleri iki türe, ağır (çekimli) ve gök ci-
simlerine ayırdığını farzet ve hareketin doğru veya devri olduğunu
söyleyerek bunu gösterirse, ve devri ise göksel (feleki), doğru ise
ağırdır, çünkü, ağır merkeze doğru hat üzerinde hareket eder, der-
se, biz buna cevaben deriz ki: Eğer sen ağır olanı merkeze doğru bir
hareket olarak belirtmeden sadece doğru bir çizgi üzerinde hareket
eden olduğunu ileri sürersen cisimlerin iki tür olması doğru olur.
Fakat bu (hareket)i merkeze doğru bir hareket olarak tasrih eder-
sen, bölümlemeden üçüncü tür bir (hareket) doğar, yani merkez-
den (çevreye) bir hareket ve bu suretle basit cisimler iki değil
123b üç olmuş olur. Gökcisim (feleki), ağır / ve hafif. Mamafih hafif
ve ağır gök cismin kasîmî olan doğru hareketin iki türü[2] ise,
aynı şekilde biz şekillerin türlerinin miktarının dört olmasını da
söyleyeceğiz: Çünkü, İki öncül 1) ya tümel olur, 2) veya ikisi de tikel
(cüzî) olur, 3) ya da büyük önerme tümel ve küçük önerme (cüzî)
tikel olur, 4) veyahut, büyük önerme tikel (cüzî), küçük önerme tü-
mel olur. Bu dört türün (yalnız) üç olduğunu söylememiz doğru
78 değildir / . Zira biz onları şu şekilde ele alırsak bölme bunu gerek-
tirir. İki öncül ya tümeldir veya ikisi de tikeldir. Ya da biri tümel
öbürü tikeldir. Neticede biz bu ifadeyi şartsız kabul etmiş oluruz.

Böylece, biz, netice verecekleri tayin ederek türlerin sayımına
56 başlarız ve diğerlerini bırakırız. Çünkü, o zaten tayin etmiş olduğu-
muz iki türden biri bir cinsin içinde bulunmaktadır. Bu şekli, (kıyas)

1 Eğer bu öncüler ayırd edilmemişse dördüncü şeklin tasımları birinci şeklinkinden böylece ayrılarak gösterilen şart (tenkih edilmemiş) ilk şekle ait değildir.

2 Bu konunun daha geniş münakaşası için bak: N. Reseher ve H. Khatchoudrian "Gök küresinin farkına dair Kindinin risalesi" "Al - Kindi's Treatise on the Distinctiveness of the Celestial Sphere" İslamic Studies V: 4/65, 46-54.

tasım bakımından diğer üç şekilden ayıran bu (sayım)dır. Kendisinin netice veren şartlarında ve diğerlerinin şartlarından ayrılmasına gelince, dört şekle ortak olan şeyler ve ayrıldıkları şeylerin açıklanması vasıtasiyle açıklığa kavuşacaktır.

Dört şeklin (netice verecek) hepsine ortak belli şartları olduğunu ki, dört birleşimden (mood) her hangi birinin hazır olmasından netice vermediklerini söyleyebiliriz. Daha doğrusu, onlar her birine has şartlarla ayrılırlar. Dört şeklin ortaklaştığı bu şartlar 1) iki olumsuz (öncülden) tasım olmayacağı, 2) iki tikelden, ve 3) küçük önerme olumsuz ve büyük önerme tikel olduğu [1] zamanda (netice vermemesi) dir.

Dört şeklin ayrıştıkları şartlara gelince, birinci şekil küçük önermenin olumlu ve büyük önermenin tümel olmasını gerektirir. Ve bu ilâve (dördüncü) şekil öncüllerden birinin olumlu ve diğerinin tümel olmasını gerektirir, yani ikisinden biri tikel olumsuz olmayabilir. Ve onun (dördüncü şeklin) ikinci (özel) şartı, olumlu tikel küçük önerme ile olumlu tümel büyük önermenin birleşmemesidir [2].

Bu iki şartla, şartlar yönünden dördüncü öbür üç şekilden ayrılır.

I– Birinci şart ile birinci şekilden ayrılması açıktır. Bu böyledir, çünkü eğer (meselâ dördüncü şekil) birinci şekildeki gibi öncüllerden birinin olumsuz tikel olmamasında (birinci şekle) ortak olursa, o, iki öncülden biri yani küçük önermenin olumlu ve büyük önermenin tümel olarak taayyün etmesi gereken birinci şekilden ayrılır[3].

Bu (dördüncü) şekil için (onun netice verecek şartlarına ilâve olarak) netice verecek mutlak ve belirsiz iki şart kabul ettik.

57 (1) Birincisi: İster küçük ister büyük önerme olsun (öncüllerden) birinin olumlu ve (2) ikinci şart, hangisi olursa olsun (öncüllerden birinin) de tümel olmasıdır. Ve bu esas üzerine dördüncü şekil, bu birleşimin netice vermediği birinci şekildeki (duruma) zıt olarak, büyük önermenin tikel olumlu ve küçük önermenin tümel olumlu olmasından ötürü netice verir.

1 Bu kaidelerin doğru olduğunu düşünmek zorunlu olmayabilir.

2 İkinci ve üçüncü şekillerin özel şartları ilerde 126 a 16 da ele alınacaktır.

3 Bu tayin etme işi yukarda dördüncü şekil için yapılmamış ve yapılması gerekmez.

Ve bu (birinci) şartla, bu (dördüncü şekil) diğer iki şekilden ayrılır. Çünkü, ikinci şeklin küçük önermesi tikel olumsuz olan (netice veren bir tasımı vardır), yani onun netice veren dördüncü birleşimi
124a ve üçüncü şeklin netice veren altıncı birleşimine örnek olacak büyük önermesi tikel olumsuzu (netice verecek bir tasımı) vardır.

II– Bu (dördüncü) ilâve şekil için bir şart olarak ileri sürdüğümüz ikinci şarta gelince, tikel olumlu küçük önerme ile tümel olumlu büyük önerme arasında bir birlik olmadığıdır. Bu onu, birinci ve üçüncü şekilden ayırır; ve onu ikinci (şekle şamil olan bir şeye) ortak kılar. Zira ikinci (şekil) bunu gerektirir. Çünkü onun şartı iki öncülünün nitelik bakımından birbirine muhalif olmasıdır.

III– Bu (dördüncü) şekil ile diğer şekiller arasındaki üçüncü
79 farka gelince, bu neticesine göredir / ve o da şudur:

Birinci şekil dört netice verir. Yani, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz. İkinci şekil iki netice verir, yani tümel olumsuz ve tikel olumsuz; çünkü bu asla olumlu netice vermez . Üçüncü şekil iki netice verir, yani tikel olumlu ve tikel olumsuz ve asla tümel netice vermez. Ama bu (dördüncü) şekil üç netice veverir: Tümel olumsuz, tikel olumsuz ve tikel olumlu. Bu (dördüncü
58 şekil) birinci şekilden / birinci şeklin tümel olumlu (netice) vermesi ve bu şeklin asla aynı neticeyi vermemesi bakımından ayrılır. İkinciden de farklıdır, çünkü ikinci asla olumlu netice vermez ve bu şekil tikel olumluyu verir. Aynı zamanda üçüncü şekilden de ayrıdır. Çünkü üçüncü şekil asla tümel netice vermez. Bu şekil ise tümel olumlu verir.

IV– Bu dördüncü şekil ile diğer şekiller arasındaki dördüncü farka gelince bu, (netice) veren birleşimlerin sayısına göredir. Bu şeklin netice veren birleşimlerinin sayısı beştir, fakat birinci şekilde dört, ikinci şekilde dört ve üçüncü şekilde ise altıdır.

Bu dördüncü şekli birinci şekilden sonra koymanın gerektiğine (ve bu suretle geleneksel ikinci ve üçüncü şekilden önce gelmesine) gelince, bu iki şekilde gösterilebilir.

I– Bu ikinin birincisi, dördüncü şeklin birinci gibi aynı taksimden meydana gelmiş olmasıdır. Yani, orta terimden birinin öncüllerden birinde konu diğerinde yüklem olmasıdır. Fakat bu (birinci

şekil) o (dördüncü) şekilden , tabiliğe daha uygun olması bakımından üstündür (daha tabiidir). O (birinci şekil) ispatlanmağa muhtaç değildir. (Zira apaçıktır) fakat bu (dördüncü şekil) ispatlanmaktan müstağni olamaz. Bu suretle birinci (şekil) kendisine zorunlu olan öncelik hususunda ondan önce gelir. İkincisi, (dördüncü şekil) aynı taksimin türleri olarak birinciden sonra gelir; zira bu şekilde ve birincide hüküm aynı taksimin iki türüne verilen hükümdür. Ve diğer iki şekil bu ikisi ile birlikte hüküm giyerler, daha doğrusu, ilâve dördüncü şekil ve birincinin (aynı) cinsin (tek ve aynı) iki türüne hük-
59 medilmiş olur.[1] Tür, / cinsinin bir bölümünden (aynı bölümün) diğer türüne daha çok yakındır. Bunun misali şudur: İnsan (canlı cinsin mesela hayvanın aynı) bölümü içinde olan at'a, cinsinin (başka) bir bölümü olan bitkiden daha yakındır, bu hayvan (cinsi mesela canlı cins) tir. İşte, bu, bu şeklin birinciye göre ikinci konulmasını gerektiren yollardan biridir.

124b II– Bu (dördüncü) ilâve şeklin diğer ikisine (iki ile üç) / üstün olmasının ikinci yolu onun tarafından verilen neticelerin sayısı bakımındandır. Bunun sebebi onun (dördüncü şeklin) üç netice vermesidir; yani tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz: (Ama) diğer iki şekil yalnız iki netice verir, yani ikinci yalnız tümel olumsuz ve tikel olumsuz, üçüncüsü ise tikel olumlu ve tikel olumsuz. Ve tam, filozofun (Aristo) dört netice verdiğinden birinci şekle diğer iki şekilden üstün öncelik vermesi gibi, aynı şekilde sen de ona uyarak üç netice veren bu şekle diğerlerine göre öncelik vermen gerekir, çünkü o kendi neticelerinde diğer iki şeklin neticelerinin (tam) toplamını içermektedir[2]. Eğer bu şekil diğer iki şekilden sonraya konması gerekir, çünkü tabiilikten daha uzaktır (daha çok gayrı tabiidir), çünkü bazı birleşimin (mood) netice vermesi için bir evirmeye,

1 Buradaki münakaşanın aşağıya sınıflama şeması halinde gösterilmesi uygun olur.

2 İkinci şeklin E ve O sonuçları, üçüncü şeklin I, O sonuçları, dördüncü şeklin E. I. ve O üç sonucu vardır.

80 yani her iki öncülün evirmesini gerektirir, oysa (diğer) iki /şekil her iki öncülün evrilmesini gerektirmez, denirse, biz de deriz ki, onun birinci şekle indirilmesi için iki evrimi gerektirmesi, onu bu iki şekilden (ikinci ve üçüncü) sonraya koymaya zorlamaz, zira bu iki şekilde de evriliğe, yani iki öncülünden birinin evrimine ya da neticenin evrimine ihtiyaç vardır. Nitekim, küçük önermesi evirilen ikinci şeklin ikinci birleşiminde (durum böyledir), yani neticenin evi-
60 rilmesini gerektiren tümel olumlu büyük önerme ve tümel olumsuz küçük önrmeden meydana gelen birleşim (mood)[1] / ve üçüncü şekil de bunun gibi olup birleşimlerinin birinde büyük önermenin, yani büyük önermesi tümel olumlu ve küçük önermesi tikel olumlu olan dördüncü birleşimin de evrimine ihtiyaç olursa, neticenin evrimini gerektirir[2].

Bu iki şekil -ikinci ve üçüncü- (öncelik terazisinde) ilâve (dördüncü) şekilden kendilerine has bazı şeylerle daha uzaktırlar, onların ikisinden her biri birinci şekle çevrilmekle değil ancak kıyas hulfî ile ispat edilebilir; nitekim, büyük önermesi tümel olumlu ve küçük önermesi tikel olumsuz olan ikinci şeklin dördüncü birleşimi böyledir[3]. Ve küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tikel olumsuz olan üçüncü şeklin altıncı birleşimi de böyledir[4]. Ama, bu ilâve dördüncü şeklin çeşitleri içinde hulf ile ispatlanmayı gerektiren bir birleşim yoktur, yalnız hepsi evirme ile ispatlanabilir. Meşhurdur ki, kıyas hulf ile olan ispat, evirme ile olan ispattan daha uzak ve daha çok gayri tabiidir.

Bu (dördüncü) şekil, bir kaç birleşiminde üç evrimi gerektirir, yani iki öncülden her birinin ve onun neticesinin evrimi bundan ötürü (aşağı) mertebededir denirse, biz de deriz ki, bu şeklin netice veren birleşimleri içinde, aşağıda gösterileceği gibi üç evrimi
61 gerektiren bir birleşim yoktur. Meselâ, üçüncü ve beşinci birleşimler neticenin evrimini gerektirmezler[5]. Ne zaman netice evrilirse

1 AEE-2 (Camestres) neticenin ve küçük önermenin evrimi ile EAE-1 (Celarent)e çevrilir.

2 AII-3 (Datisi) küçük öncül vasıtasiyle (netice ile değil) AII-I (Darii)e çevrilir.

3 AOO-2 (Baroko) evirmekle kıyasın birinci şekline döndürülemez. Ancak biz, büyük önermeyi neticenin zıddı ile birleştirirsek. Biz AAA-1 (Barbara) kıyası vasıtasıyla büyük öncülünün zıddını elde ederiz.

4 OAO-3 (Bokardo) evirme ile birinci kıyas şekline çevrilemez. Fakat biz, küçük önermeyi neticenin zıddı ile birleştirirsek, AAA-1 (Barbara) kıyasiyle büyük öncülün zıddını elde ederiz.

5 Adı geçen birleşimler EAO-4 (Fesapo) ve EIO-4 (Fresison) dur. Tafsilat için aşağıya bak.

iki öncülden birinin evrilmesi asla gerekmez, nerde kaldı ki ikisi
değişmiş olsun, çünkü neticenin evrimi iki öncülün tertibini değiş-
125a tirir. / Bu şekilde (öncüller) değiştirilirse, yani bu iki öncülden biri-
ni diğerinin yerine koyarsak, ikinci ve üçüncü şekildeki duruma zıt
olan iki öncülün hiç bir öncülüne muhtaç olmayız. Bu iki şekilde ön-
cüllerin tertibinde bir değişme olan birleşimlerin her ikisinde iki ön
cülden biri evrilir[1].

Birinci şekil ile bu (dördüncü) şekilden müstağni kalınır de-
nirse, deriz ki. Birinci Tahlil (Prior Analytics = Tasım)) kitabında
açıklanmış olduğuna göre birinci şekil ile diğer iki şekilden de müs-
tağni olunabilir. Eğer istiğna ilgayı gerektirseydi bu iki şeklin de
ilgası gerekirdi. Mamafih, bu (netice) kabule şayan değildir. Fakat
mümkün olduğu kadar bizim her meselede bölümleri tasnif etmemiz,
saymamız ve tartışmamız gerekir. Bu noktadan bu mesele hakkında
söylememiz gereken şey bundan ibarettir.

Şimdi bu (dördüncü) şeklin (netice verecek) şartlarını anla-
talım.

81 Bu şeklin /diğer üç şekille ortaklaştığı (belli) şartları olduğunu
söyleyebiliriz. Bunlar: (I) Bu dört şekilde iki olumsuz bir araya
gelince, 2) veya iki tikel birleştiğinde, ya da 3) küçük önermenin
olumsuz ve büyük önermenin tikel olması halinde (netice verecek
kıyas) tasımın teşekkül etmemesidir.

(Daha doğrusu) bu (dördüncü) şeklin birinci şekille beraber
(umumi olmaktan çok özel) şartı vardır, nitekim diğer iki şeklin
her biri ile birinci şekil arasında umumiyetle tek şart vardır. Ve bu
(dördüncü) şekil ile birinci şeklin ortak olduğu şart iki öncülden biri-
62 nin tikel olumsuz olmamasıdır. / Bu şartın aynısı, küçük önermenin
olumlu ve büyük önermenin tümel olmasının şart koşulması birinci
şekilde gereklidir. Fakat diğer iki şekle gelince, onların her birinde,
tikel olumsuz olan bir öncül (ile netice veren bir tasım) bulunur[2].

Birinci ve diğer iki şeklin her birine şamil olan şarta gelince,
onların şöyle olduğunu görürüz: İkinci şeklin büyük önermesinin

1 Bu AEE-2 (Camestres) EAE-1 (Celarent) e çevrilir. Eğer neticesi ve küçük önermesi evirilmiş ve öncüller değiştirilmişse, ve eğer neticesi ve büyük önermesi çevrilmiş ve öncüller değiştirilmişse, IAI-3 (Disamis), AII-I (Darii) e çevrilir.

2 AOO-2 (Baroko) ikinci şekilde, üçüncü şekilde OAO-3 (Bokardo)

tümel olması gerekir, nitekim bu, birinci şeklin büyük önermesi için şart kılınmıştı. Üçüncü şeklin küçük önermesinin olumlu olması gereklidir, nitekim bu, birinci şeklin küçük önermesi için şart kılınmıştı. Ve tamamen birinci şeklin her iki öncülüne umumi olan, yani hiç biri tikel olumlu olamaz, bir şart bulunması gibi bu (şart) ilâve (dördüncü) şeklin iki öncülüne şamildir. Ve nitekim birinci şeklin büyük öncülünün özel niteliği olan bir şartın bulunması yani tümel olması gibi bu, ikinci (şeklin) büyük önermesi için özel bir niteliktir. Ve tamamen (birinci şeklin) küçük önermesinin özel niteliği olan bir şart, yani olumlu olması, gibi bu, üçüncü şeklin küçük önermesi için özel bir niteliktir.

Bu ilâve (dördüncü) şeklin özel niteliği olan şarta gelince, küçük önermesi tümel olumlu ve büyük önermesi tümel olumlu olan birleşimler, bir araya gelmezler, diğer üç şeklin değil, ikinci şeklin özel bir şartı vardır, bu da öncüllerin keyfiyet bakımından birbirine zıt olmasıdır.

Üçüncü şekle gelince, o, özel olarak (yalnız) tek bir şartla
125b nitelenmez. Bunun böyle oluşu, iki şartı olduğu, bu iki şartın biri/
küçük önermenin olumlu ve diğer şartın da kendisinde tümel bir
öncülün bulunması olarak ileri sürülürse, (biz cevab olarak) bu
(ikinci) şart, onun (üçüncü şekil) için özel bir nitelik değildir,
63 deriz. Doğrusu son zikredilen / şart özel olarak onu nitelemez,
fakat bütün dört şekle şamil olan şeyi ihtiva eder, yani iki tikelden meydana gelmiş tasım netice vermez.

Bundan ötürü, bütün dört şeklin genel şartlarından artık olarak üçüncü şekil için bir şart olduğunu kasdediyoruz, netice veren tarzları diğer şekillere mukabil çok olup altıdır, çünkü onların netice veren birleşimleri bundan azdır.

Birinci şekilde niçin netice veren dört birleşimin, ikincisinde de dört birleşim, üçüncüsünde altı birleşim ve ilâve (dördüncü) şekilde beş birleşimin bulunduğuna gelince, şimdi bunun, bu şartlardan zorunlu olarak meydana gelen bir şey olduğunu göstereceğiz. Çünkü, uygun bölmenin gerektirdiğine göre şekillerin her birindeki birleşimlerin sayısı (toplam olarak) o, altı birleşimdir, yani öncülleri, niceliği (kemiyet) bildirilerek belirtilmiştir. Ama biz belirsiz niceliği (muhmele) olan önermeleri de yekûna katacak olursak o zaman

otuz altı birleşim meydana gelecektir[1]. Mamafih belirsiz nicelikli
önermenin tam tikel önerme gibi gücü vardır, zira tümel olduğu
82 ve tikel olduğu belirtilmiş değildir. / Böylece tümel olup olma-
dığında şüphe vardır, fakat tikeli elde etmesi kesindir, (zorunlu
olarak) tüme şamil olan, teke de şamil olduğundan tikeli belirsizin
yerine koyduk.

Bu da gösteriyor ki, bölme, aşağıda geleceği gibi nicelik bakımından on altı birleşime götüren belli (tasımları) gerektirir:

İki öncül ya birlikte tümel veya birlikte tikel olurlar, ya da biri tümel ve biri tikel yahut da biri tikel ve biri tümel olurlar. Bunlar dört birleşimdir. Bu birleşimlerden her biri dört birleşim olabilir, yani her iki (öncül) / birlikte olumsuz veya birlikte olumlu ya da olum-
64 lu-olumsuz ve olumsuz-olumlu olurlar. Bu suretle diğer bu dört birleşim ilk (dört) birleşim ile çarpılırsa, bundan on altı birleşim çıkar.

Bunlardan dördü tümeldir. Bunlar da şunlardır:

1– İki tümel olumlu
2– İki tümel olumsuz
3– Tümel olumlu (büyük önerme) ve tümel olumsuz (küçük önerme)
4– Tümel olumsuz (büyük önerme) ve tümel olumlu (küçük önerme)

Bu üstteki dörtle sekize varan diğer dördü tikel olan şunlardır:

5– İki tikel olumlu
6– İki tikel olumsuz
7– Tikel olumlu (küçük önerme) ve tikel olumsuz (büyük önerme)
8– Tikel olumsuz (küçük önerme) ve tikel olumlu (büyük önerme)

Tümel küçük önerme ile tikel büyük önermeden (meydana gelen) diğer dördü ile bunlar oniki olur. Onlar da aşağıdadır:

1 Eğer belirsiz nicelikleri, olumlu ve olumsuz önermeleri A, E, I, ve O dört kategoriye eklersek, iki öncül 4x4 = 16 değil, fakat 6x6 = 36 birleşim meydana getirir.

9– Tümel olumlu (küçük önerme) ve tikel olumlu (büyük önerme)

10– Tümel olumsuz (küçük önerme) ve tikel olumsuz (büyük önerme)

11– Tümel olumlu (küçük önerme) ve tikel olumsuz (büyük önerme)

12– Tümel olumsuz (küçük önerme) ve tikel olumlu (büyük önerme).

126a Küçük önermesi tikel ve büyük önermesi tümel olan iki öncülden meydana gelen diğer dört birleşimler zikredilen birleşimlerin yekünü ile top yekün onaltı birleşime çıkar. Bunlar da şunlardır:

13– Tikel olumlu (küçük önerme) ve tümel olumlu (büyük önerme)

14– Tikel olumsuz (küçük önerme) ve tümel olumsuz (büyük önerme)

15– Tikel olumlu (küçük önerme) ve tümel olumsuz (büyük önerme)

16– Tikel olumsuz (küçük önerme) ve tümel olumlu (büyük önerme)[1],.

65 /Bu onaltı birleşim öyledir ki, bunların sekizi dört şeklin tümüne koşulan (netice vermenin) üç umumi şartı ile netice veremez hale gelmiştir. Bu üç şarttan dolayı böyledir, zira iki tikelden ya da iki olumsuzdan veya olumsuz küçük önerme ile tikel büyük önermeden (meydana gelen ve netice veren) tasım yoktur.

İki tikelden (meydana gelen) bir tasım olmadığı birinci şartla dört birleşim kısır kalmış (ve netice veremez olmuştur), bunlar da beşinci, altıncı, yedinci ve sekizincidir. Ve iki olumsuzdan tasım yapılmadığı ikinci şart ile de üç tane daha netice veremez olmuştur ki, bunlar ikinci, onuncu ve ondördüncüdür. Ve olumsuz küçük

1 Onaltı birleşim aşağıya alınmıştır. Yalnız İngilizce mütercim bunlarda arapların küçük önermeyi önce zikretme adetlerine karşılık, yeni Batı Mantıkçıların büyük önermeyi öne almalarına uymuştur.

1–AA	5–II	9–IA	13–AI
2–EE	6–OO	10–OE	14–EO
3–AE	7–OI	11–OA	15–EI
4–EA	8–IO	12–IE	16–AO

önerme ile tikel büyük önermeden (meydana gelen) tasım bulunmadığı şartı ile de geri kalan birleşimlerden biri daha çıkarılmış (netice vermez) olur ki, bu da onikincisidir.

Bu suretle netice vermeyen birleşimler, anlatıldığı gibi, umumi şartlarla bütün şekillerde yekünleri sekize ulaşır.

I– Birinci şekilde vazedilen özel iki şart, dört birleşimi
83 daha tesirsiz bırakmıştır. Küçük önermenin / olumlu olmasının birinci şekle şart koşulması ile geri kalan birleşimlerin ikisini, üçüncüsü ve onaltıncısı tesirsiz bırakılmıştır. Büyük önermenin tümel olmasının aynı şekle şart koşulması ile geri kalan altının iki birleşimi, dokuzuncusu ve onbirincisi neticesiz kılınmıştır. Bu suretle birinci şekilde netice verecek dört birleşim kalır ki, bunlar da birinci, dördüncü, onüçüncü ve onbeşinci birleşimlerdir.

II– Aynı tarzda ikinci şeklin iki (özel) şartı ile geri kalan sekiz birleşimden (yalnız) netice veren dört birleşim kalır. Bunun sebebi iki şartından birinin, birinci şeklin iki şartından birinin aynı olması-
66 dır /. Bu da büyük önermesinin tümel oluşudur. Bununla ikinci şekilde, bu şartla birinci şekilde kalan iki birleşim tesirsiz kılınmıştır ki, bunlar dokuzuncu ve onbirincidir. İkinci şeklin özel niteliği olan ikinci şarta gelince; ki bu iki öncülünün nicelik bakımından muhalif olmasıdır, geri kalan altı birleşimden ikisinin daha onunla neticesiz bırakılmasıdır, bunlar birinci ve onüçüncüsüdür. Bu suretle ikinci şekil için dört netice veren birleşim, üçüncü, dördüncü, on beşinci ve onaltıncısı kalır.

III– Aynı şekilde geri kalan sekizin içinde üçüncü şekil için altı netice veren birleşim vardır. Çünkü bunu özellikle niteleyen bir şart, birinci şeklin küçük önermesinin olumlu olması şartıdır. İki birleşim, üçüncü ve on altıncı, bununla neticesiz kılınmıştır ki, bun-
126b lar aynı şartla birinci şekilde de neticesiz kılınmışlardır. Artık, altı netice veren çeşit kalır ki yukarda saydığımız birinci, dördüncü, dokuzuncu, onbirinci, onüçüncü ve onbeşincidir.

IV– İlâve (dördüncü) şekil için koyduğumuz iki şartla geri kalan sekiz birleşimin üçü neticesiz kılınmıştır. Bu iki şarttan biri iki öncülden birinin tikel olumsuz olmasının imkânsız oluşudur. Bununla iki birleşimin, onbirinci ile onaltıncısı neticesiz kılınmıştır. Bu iki birleşim birinci (şekil) de iki şartının birleştirilmesiyle

neticesiz kılınmıştır, zira birinci şeklin iki şartından her biri ile bu ikisinden biri tesirsiz kılınmıştı. Ve diğer şartla ki, o tikel olumlu küçük önerme ve tümel olumlu büyük önermeden meydana gelen bu şekilde tasımın (netice vermemesi) dir, (bu suretle) bir birleşim daha, on üçüncü, neticesiz bırakılmıştır. Böylece (dördüncü şe-
67 kilde) netice veren beş birleşim kalır, bunlar: Birinci, üçüncü, dördüncü, dokuzuncu ve onbeşincidir.

Bütün dört şekilde netice veren birleşimlerin yekün sayısının onaltı olduğunu zikretmiştik. Hepsinin tam yekünü 64 birleşim olup bunların 45 nin netice vermediği ve 19 nun netice verdiği birleşim (mood) lerdir.

Yukarda sorumluluğunu üzerimize aldığımız şeyler arasında ilâve dördüncü şekilde beş birleşimin netice vereceğine delil getirme, bunun doğruluğunu gösterme ve aynı şekilde geri kalan onbir birleşimin netice vermeyeceğini ortaya koyma kalmıştı. Ve şimdi, birleşimleri saymaya başlama zamanıdır.

84 *1– Birinci* (*birleşim*) iki tümel olumludan ibaret olup tikel olumlu netice verir. Meselâ:

Her A, B dir.
Ve her C, A dır.

Böylece bazı B, C olduğunu verir deriz. Bunun delili şudur: Eğer (öncüllerin) düzenini değiştirir ve büyüğü küçük, küçüğü büyük yaparsak, (tasım) şöyle olur.

Her C, A dır.
Her A, B, dir.

Bu her C nin B olduğunu verir. Bu birinci şeklin birinci birleşimidir. Bu netice evrilir ve "Bazı B,C dir" olur ki, biz de bunu arzuladık. Bunun varlıklardan misali şudur:

Her düşünür hayvandır.
Ve her insan düşünürdür.
Ve bu "Bazı hayvanlar insandır" neticesini verir.

2– İkinci (*birleşim*) iki tümel olumsuzdan (meydana gelir). Bu netice vermez, çünkü, olumlu tümel ve olumsuz tümeli birlikte verir. Ne olursa olsun bu türden olan neticesizdir, zira tek bir şey ne-

tice verdiğinde karşıtı (zıddı) bir şeyi de verir. Bu suretle burada tasım yoktur. Çünkü Aristo'nun tarifine göre tasım, kendi tabiatlarından ötürü zorunlu olarak başka bir şeyi gerektiren iki ifadeden meydana gelen bir sözdür. Fakat, (şimdi söz konusu olan) bu (çift öncüller) her hangi bir şey gerektirmez. Bu yolda Aristo İlk Anatikler kitabında netice vermeyen birleşimleri gösterir. Bunun olumlu tümel netice veren misali şudur:

68 Hiç bir kaya insan değildir.
Ve hiç bir hayvan kaya değildir.

Böylece her insan hayvandır. Olumsuz tümel netice verenin misali de şudur:

Hiç bir taş insan değildir.
Ve hiç bir at taş değildir.
Böylece hiç bir insan at değildir.[1]

3– *Üçüncü birleşim*, bu şeklin netice veren ikinci birleşimi iki tümelden yapılır, büyüğü olumlu ve küçüğü olumsuz olup tümel olumsuz netice verir

Meselâ:

Hiç bir A, B değildir.
127a Ve her C, A'dır.
Netice: Hiç bir B, C'değildir.

Eğer bu öncüllerin yerlerini değiştirir ve küçüğünü büyüğü ve büyüğünü küçüğü yaparsak şöyle olmuş olur:

Her C, A'dır.
Ve hiç bir A, B' değildir.

Netice, hiç bir C, B' değildir. Bu birinci şeklin ikinci birleşimidir[3]. Bu neticeyi evirirsek istediğimiz "hiç bir B, C değildir" (hükmü) meydana gelir. Bunun varlıklardan misali şudur:

1 Bu misal, söz konusu meselede, netice vermeyen delilin yöntemini açıklamaktadır. Öncüllerden belli birinin netice veren tasıma götürmediğini göstermek için şöylece bir çift yer değiştiren misali verelim: 1– İki netice karşıt (çelişme) şekilleri gösteriyor, 2– Öncüller çifti ile netice her birinin durumunda doğrudur. Bu mümkün olunca, öncüllerden netice verebilecek tasımın çıkarılamıyacağı açıkça ortaya çıkmış olur.

2 Yani AEE-1 (Camenes)

3 Yani EAE-1 (Celarent)

Hiç bir hayvan taş değildir, ve her insan hayvandır, bu şunu netice verir, hiç bir taş insan değildir.

4– *Dördüncü birleşim*, bu şekilde netice veren birleşimlerin üçüncüsüdür. İki öncülden meydana gelir, büyüğü olumsuz, küçüğü olumlu olup olumsuz tikel netice verir[9]. Meselâ:

Her A, B dir.

Ve hiç bir C, A değildir.

Netice: her B, C değildir (yani bazı B, C değildir). Böyle olmasının sebebi şudur, her iki öncülü evirirsek, tasım şöyle olur. Bazı B, A'dır, zira olumlu tümel, olumlu tikele çevrilir. Ve hiç bir A, C değildir, çünkü tümel olumsuz aslı gibi (yani başka bir tümel olumsuz) evrilir, ve bu şöyle netice verir: Her B, C değildir. Bu birinci şeklin dördüncü birleşimine göredir. Bunun varlıklardan misali şudur.

Her insan hayvandır.

Ve hiç bir at insan değildir.

Netice, her hayvan at değildir (yani bazı hayvan at değildir).

5– *Beşinci Birleşim*, iki tikel olumludan meydana gelir. Bu netice vermez, zira tümel olumlu ve tümel olumsuz verir ki aşağıda İki tikelden meydana gelen bu dört birleşimi umumi olarak anlatacağız.

69 6– *Altıncı birleşim*, iki tikel olumsuzdan olur. Bu da iki zıd netice verdiğinden hükümsüzdür.

85 7– *Yedinci birleşim*, küçüğü tikel olumlu ve büyüğü tikel olumsuzdan olur. Bu da iki karşıtı birlikte verdiğinden batıldır.

8– *Sekizinci birleşim*, küçüğü tikel olumsuz ve büyüğü tikel olumludan meydana gelir. Bu netice vermez. Bu dört birleşimde tümel olumlu (netice) veren sözler, insan, hayvan ve cisimdir. Bu durum, hayvanı ortak söz (terim), insanı küçük terim ve cismi büyük terim olarak aldığımız zamandır. Tümel olumsuz (netice) veren terimlere gelince, bunlar, beyaz, insan ve kuştur, bu da beyaz sözünü ortak, insanı küçük ve kuşu büyük terim olarak aldığımızda olur.

9– *Dokuzuncu birleşim*, netice veren birleşimlerin dördüncü-
127b sü olup küçüğü tümel olumlu ve büyüğü tikel olumludur ki, tikel olumlu netie verir[2]. Meselâ:

1 EAO-4 (Fesapo)
2 IAI-4 (Dimaris)

Her A, B'dir.
Ve bazı C, A'dır.
Öyleyse diyebilirim ki bu bazı B, C'dir'i verir. Bunun delili şudur: İki öncülden her birini arkadaşının yerine koruz, öyleki küçüğü şu durumu alır.

Bazı C, A'dır.
Ve her A, B'dir.

Bu, bazı C, B'dir neticesini veir. Bu birinci şeklin ikinci birleşimine göredir[1]. Bu, netice verildiğinde bazı B, C'dir, olur. Bizim de istediğimiz budur. Varlıklardan bunun misali şudur:

Her insan hayvandır.
Ve bazı düşünürler insandır.
Öyleyse bazı hayvanlar düşünürdür.

10– Onuncu birleşim, küçüğü tümel olumsuz ve büyüğü tikel olumsuzdur. Bu neticesizdir, çünkü karşıt iki neticeyi birden verir. Tümel olumluyu nasıl verdiğinin misali şudur: Hiç bir insan at değildir ve her büyüyen insan değildir (yani bazı büyüyenler insan değildir), netice her at büyür. Tümel olumsuz (neticeyi) verenin misali şöyledir:

Hiç bir insan taş değildir,
ve her büyüyen insan değildir,
(yani bazı büyüyen insan değildir)
netice, hiç bir taş büyüyen değildir.

11– Onbirinci birleşim, küçüğü tümel olumlu ve büyüğü tikel olumsuzdan kurulur. Bu netice vermez. Zira o iki karşıt (çelişik), netice) verir. Tümel olumlu (netice) verenin misali şudur:

Her insan hayvandır,
ve her cisim insan değildir,
70 (yani bazı cisim insan değildir)
netice, her hayvan cisimdir.

Tümel olumsuz netice verenin misali şöyledir:
Her hayvan duygulu yaratıktır,
ve her taş hayvan değildir,
(yani, bazı taş hayvan değildir)
netice, hiç bir duygulu yaratık taş değildir.

1 AII-1 (Darii)

Biz tümel olumsuz netice veren bu misalde "hiç bir taş hayvan değildir" dememiz gerekirken "her taş hayvan değildir" demekle yanıldığımız sanılmamalıdır. Bu (ilk ifade doğru ise) her taş hayvan değildir, ifadesi de doğrudur, çünkü tikel olumsuz, tümel olumsuzla beraber doğrudur (fakat tersi doğru değildir).

Bu misalde Aristo'ya uyduk, çünkü o da İlk Analitikler kitabında bunun netice vermediğini göstermek istediğinde birinci şekildeki büyüğü tümel olumlu ve küçüğü tikel olumsuzdan meydana gelen birleşimler kısmında aynı şeyi yapmıştır. O, aynen bu kaynakta (İlk Analitikler) şöyle der[1].

Meselâ:

Eğer A, tüm B de ise

ve B bazı C de değilse, ya asla C de değilse, –bunların sözleri (terimleri), canlı[2], insan ve beyaz olsun– öyleyse "beyazdan" insana yüklem olmayan bir miktar alınır.

Meselâ: Kuğu ve kar, "canlı" ilklerin hepsine (mesela insan)
86 yüklem olabileceğine karşılık sonrakilerin (kuğu ve kar) hiç bir şeyine yüklem olamaz[3]

1 Anal. Pr. 1,4, 26b1-9

2 Burada kullanılan Arapça hay yunanca Aristo metninde geçen hayvan'a da uygun düşer.

3 Anal. Pr. 26b 3-8 Mantıkı durum şöyledir.

Harfli Öncülleri:
Bütün B'A dır. Bütün insanlar canlıdır.
Bazı C'B değildir. Bazı beyazlar insan değildir.

Bu öncüllerin bazı tikel neticelere götüreceği düşünülebilir. Bazı C, A, (dır) (değildir), bu, bazı beyaz şeyler canlıdır veya bazı beyaz şeyler canlı değildir de olur. Fakat bu böyle ise o halde üçten biri

Tüm B, A dır	Tüm B, A dır
Bazı C, B değildir	Bazı C, B değildir
Tüm C, A dır	Hiç bir C, A değildir.

uyuşmayan bir üçlü olmuş olur. A = Canlı, B= İnsan ve C= Kuğu örnekleri ile birincisi gösterilemez.

Bütün insanlar canlı varlıklardır
Bazı kuğular insan değildir
Bütün kuğular canlı varlıklardır.

A= Canlı, B= insan, C= Kar olduğu misalinde de üçün ikincisinin gösterdiği durum uygun bir üçlü değildir.

Bütün insanlar canlı varlıklardır.
Bazı kar insan değildir
Hiç bir kar canlı varlık değildir.

Bu yolda hem tümel olumlu ve hem tümel olumsuz netice veren her misalde "insan" orta terim yapılır, / ve "canlı" sözü de (bu)
71 her iki misalin büyük önermelerinde bulundurulur. Küçük terime gelince, o, tümel olumluyu netice verende "kuğu" ve tümel olumsuzu netice verende "kar" (sözü) yapılır. Bu durumda "canlı" tümel olumluda yüklem olur. Ve birleşimler şöyle olur:

128 a Her kuğu insan değildir (yani bazı kuğu insan değildir) ve her insan hayvandır, bu şöyle netice verir: Her kuğu hayvandır.

Açıktır ki "her kuğu insan değildir" (yani bazı kuğu insan değildir) ifadesi "bazı kuğu insandır" demek değildir, çünkü tikel olumsuz, tümel olumsuz ile beraber doğru olmalıdır. Ve (söz konusu) terimler, tümel olumsuz (netice) veren başka bir misaldede aynı gibi kullanılırlar:

Her kar insan değildir,
ve her insan hayvandır,
netice: hiç bir kar hayvan değildir[1].

12– Onikinci birleşim, (mood) tümel olumsuz küçüklü, ile tikel olumlu büyüklü (büyük önerme) den meydana gelir. Bu netice vermez, zira iki karşıt (çelişik) neticeye götürür. Tümel olumlu (netice) verene misal:

Hiç bir insan at değildir.
Bazı büyüyenler insandır, şunu netice verir.
Her at büyür.

Ve tümel olumsuz (netice) verene misal:

Hiç bir insan taş değildir,
ve bazı hayvanlar insandır,
netice: Hiç bir taş hayvan değildir.

Dinhâ bu birleşimin netice verdiğini ileri sürer. Bunun için verdiği misal şudur:

Hiç bir A, B'değildir.
Bazı C, A'dır.

Ve bunun şöyle netice verdiğini ileri sürer:
Her B, C değildir, (yani, Bazı B, C değildir) [1].

1 Arapça metinde açık bir yanlış vardır, "insan" yerine "hayvan" okunmalıdır.

Biz bunun tertibini değiştirir ve iki öncülden birini diğerinin yerine korsak, şöyle olmuş olur:

Bazı C, A'dır, hiç bir A, B değildir,
netice: Hiç bir C, B' değildir (yani, Bazı C, B değildir)

Bu birinci şeklin netice veren dördüncü birleşimine göredir[2]. Fakat biz bunun netice vermediğine inanıyoruz, çünkü bunun verdiği istenen netice "Her B, C değildir" dir. (Yani Bazı B, C değildir),
72 zira büyük / terim C dir, ve bu netice "her C, B değildir" (yani Bazı C,B değildir) in evirilmesidir. Her ne ise biz bu neticeyi evirmeyiz, zira o tikel olumsuzdur. Böylece bu netice istenilen neticenin evrimidir (ters çevrilmiş) yoksa istenilen neticenin (kendisi) değildir. Eğer Dinhâ, bu birleşimin (tarz) netice verdiği hususunda ileri gidecek olursa, birinci şekilde iki birleşim daha ileri sürülebilir; yani, 1-Küçüklüsü tümel olumsuz ve büyüklüsü tümel olumlu olan birleşim ve 2– küçüklüsü tümel olumsuz ve büyüklüsü tikel olumlu olan birleşimdir[3]. Bunun misali şudur. Hiç bir B, A değildir. Her A, C dir veya bazı A, C dir. Netice: Her C, B değildir. Çünkü her iki öncülü evirmiş olsak, her iki birleşim şöyle olur: Bazı C, A dır. Hiç bir A, B değildir. Şöyle netice verir: Her C, B değildir. Her ne ise istenen netice bazı B, C dir ve bu (tikel olumsuz) evirilmez. Bunun için Aristo bu iki birleşimin netice vereceğini kabul etmemiştir. Bununla beraber bazı eskiler bunun netice verdiğini ileri sürdüler. Fakat buna itiraz, bunu inkâr etmede anlattığımız gibi şudur : Bunlar istenilen (neticenin) evriliğini veriyor ama istenen neticenin (kendisini) vermiyor.

13– Onüçüncü birleşim, bir tikel olumlu küçüklü ile bir tümel olumlu büyüklüden meydana gelir. İki karşıt (çelişik) neticeyi bir-
87 likte verdiğinden ötürü hükümsüzdür. Bunun tümel olumlu (neticesinin) misali şudur: Bazı hayvanlar insandır, ve her düşünür hayvandır, netice: Her insan düşünürdür.

1 Bunda, IEO-4 tasımının netice verdiğine inanılmış olur.

2 Bu, EIO-1 (Ferio) tasımıdır.

3 EIO-1 in netice verdiğini biliyoruz. Eğer , onun neticesi evrilmişse IEO-1 de netie vermelidir. (Hem neticenin ve hem de E öncülünün EIO-1 evrilmesiyle) ve böylece evleviyetle AEO-1 de netice verir.

Ve tümel olumsuz (neticesinin) misali şudur:

Bazı hayvanlar insandır,

ve her at hayvandır,

netice: Hiç bir insan at değildir.

128 b Dinha bu birleşimin (mood) de muteber olduğunu kaydetmiştir. Çünkü o her iki öncülü birbirinin yerine koydu ve ikisi vasıtasıyle tikel olumlunun gerektiğini benimsedi[1]. (Fakat) o küçüklü, büyüklünün yerine konursa bunun, tümel olumlu küçüklü ile tikel olumlu büyüklüden meydana gelen birinci şekilde bir birleşime götüreceğini bilemedi[2]. Her ne ise bu muteber de-
73 ğildir, zira birinci şeklin şartlarından biri büyüklüsünün tümel olmasıdır. Bu onun birinci şekli yanlış bilmesini gösterir.

14– Ondördüncü birleşim, tikel olumsuz küçüklü ile tümel olumsuz büyüklüden meydana gelir.İki karşıt (çelişik) netice birden verdiğinden hükümsüzdür. Bunun olumlu tümel (netice) vermesine misal: Hiç bir insan kişneyen yaratık değildir, (yani bazı insan kişneyen yaratık değildir). Ve hiç bir at insan değildir.

Netice: Her kişneyen yaratık attır.

Ve tümel olumsuz (netice) verene misal:

Her hayvan insan değildir (yani bazı hayvan insan değildir).

Ve hiç bir taş hayvan değildir.

Netice: Hiç bir insan taş değildir.

15– Onbeşinci birleşim, tikel olumlu küçüklü ile tümel olumsuz büyüklüden meydana gelen bu birleşim dördüncü şeklin netice veren beşinci birleşimidir ki, tikel olumsuz netice verir[3]. Misal:

Bazı A, B dir.

Ve hiç bir C, A değildir,

1 Mezkûr mantıkçıya göre AII-4 tasımlarını ve aynı şekilde IEO-4 (yukarda geçti) muteberdir.Bilakis (birinci faslın 4 ncü bölümünde geçen) Kazvinli Katibinin tescilinden öğreniyoruz ki, bazı yeniler (Moderns) AOO-4 , OAO-4 tasımlarına muteber diye bakmışlardır.

2 Yani IAI-1 muteberliğini doğru bulmak gerekli olur.

3 Burada EAO-4 (Fesapo) kasdedilir

şöyle netice verir: Her B, C değildir (yani bazı B, C değildir).

Her iki öncülü evirecek olursak bu şöyle olur:
Bazı B, A dır.

Ve hiç bir A, C değildir, şunu verir: Her B, C'değildir (yani, bazı B, C'değildir). Bu birinci şeklin dördüncü birleşimine göredir[1]. Varlıklardan misal şudur: Bazı hayvanlar beyazdır. Ve hiç bir taş hayvan değildir.

Netice: Her beyaz taş değildir (yani, bazı beyaz şey taş değildir).

16– Onaltıncı birleşim, tikel olumsuz küçüklü ile tümel olumlu büyüklüden (kübrâ) meydana gelir. Bu muteber değildir. İki karşıtı (çelişiği) beraber netice verir. Bunun tümel olumlu netice verenine misal:

Her hayvan insan değildir (yani bazı hayvan insan değildir).
Ve her düşünür hayvandır.

netice: Her insan düşünürdür[2].

Ve tümel olumsuz netice veren şudur:

Her hayvan insan değildir. Ve her at hayvandır.

Netice: Hiç bir insan at değildir.

İşte bunlar dördüncü şeklin netice veren ve vermeyen birleşim-
74 leridir. / (Bütün muhtaç olunanları) şimdi gösterdik, Yalnız gösterdiklerimizde iki öncülü mutlak (assertoric) almıştık.Her iki öncülün zorunlu ya da mümkün (ihtimalli) veya bu üç sınıftan karışık olması halinde -yani mutlak (vucudî-hakiki), zorunlu ve mümkün- bu başka bir delili gerektirir. Aslında eskiler ilmin bu dalını birinciden ayırdılar, ve bu kısım Yeni İskenderlilerin bildiği şeydir. Bunları bunun ardından gelecek müstakil bir makalede -İnşaallahu Tealaayrıca ele alacağız.

Makale bitti. Övgü yalnız Allah'a mahsustur.

1 Bu EIO-1 (Ferio) iledir.
2 Arapça metinde yanlış olarak "natık"ın yerine "hayvan" geçmiştir.

GÜL-BABA ADI VERİLEN İKİ AYRI ŞAHSİYET MOLLA MURAD DİVÂN'I ve SÜNBÜL SİNAN

FEVZİYE ABDULLAH TANSEL

Her sâhada olduğu gibi edebiyat tarihi araştırmalarında da herhangibir mes'eleyi, veyâ herhangibir şahsiyetin hayatını aydınlatabilmek, verdiği mahsûlleri kıymetlendirebilmek için, muayyen kaynaklardaki belli bahislere mürâcaat, sâdece onun eserlerinin tedkiki kâfî değildir. Bunlar dışındaki, hattâ çok def'a, araştırılan mevzû ile hiçbir alâka ve münâsebeti yok gibi görülen herhangibir eserde en karanlık noktaları aydınlatacak malzemeye rastlamak mümkündür; fakat, araştırmaları kıymetlendiren bu gibi malzemenin, tahmînî olarak şu veyâ bu eseri gözden geçirmekle bulunabileceğini zannetmemeliyiz. Bunlar ancak, devamlı sûrette mütâlea ve tedkik sonunda elde edilebilir. Bâzan, yüzlerce sahifelik eserleri gözden geçirip not almağa değer hiçbir şey bulamadığımız olur; bu hususta çekilen zahmet, harcanılan zaman bir bakıma boşa gitmiştir. Yılmadan, ayni tarzda çalışmaya devam ettiğimiz takdirde, bulacağımız yepyeni ve karanlık noktaları aydınlatan, mechulleri çözen, noksanları tamamlayıcı şeyler, hiç dokunulmamış mes'elelere temel teşkil edecek bilgiler, âdetâ yeni araştırmalara da sevk edici bir ışık olur, çektiğimiz zahmetleri unutturur ve boşa gittiğini sandığımız zamanları kat kat telâfî eder.

Edebiyat tarihi araştırmalarımızda, belli kaynaklar dışındaki ve çok def'a pek kıymetli *Dîvân*'lardan yazmalar şöyle dursun, basılmış olanlarının bile tedkik edilmediğini, böyle zahmetli bir çalışmaya katlananların yok denilecek kadar az bulunduğunu muhtelif mevzû ve mes'elelerle alâkalı eserler, makâleler, ansiklopedi maddeleri açıkca göstermektedir.

Aşağıdaki araştırmamızın ilk kısmında, biri Fâtih, öteki Kânûnî devrinde yaşamış bulunan velîlerden aynı adla anılan ayrı ayrı iki Gül-Baba hakkındaki neşriyattan kısaca bahsettikten sonra, bunların basımından sonra neler yazıldığını, bu şahsiyetlerle alâkası hiç yok gibi görünen eserlerden elde ettiğimiz bâzı notları ilâve ettik. İkinci kısım, XIX. asrın ortalarına doğru hayatta bulunduğunu tesbit ettiğimiz ve Nakşbendî tarikatına mensup şâir-şeyh *Molla Murad Dîvânı*'nın tedkikine ayrılmıştır; eserde rastladığımız Sünbül Sinan hakkındaki *medhiye* dolayısıyle, Fâtih devri'nin bu ünlü ve şöhreti bugün de hâlâ yaşayan bu şahsiyetine âit neşriyâta, onunla alâkalı bâzı yeni bilgilere yer vermiş bulunuyoruz.

I.

Gül-Baba Adı Verilen İki Ayrı Şahsiyet

Türk edebiyatı'nda biri Fâtih, öteki Kānûnî Sultan Süleyman devrinde yaşamış ve Gül-Baba diye adlandırılan iki velî vardır; bunlardan ikincisinin şöhreti ilkini gölgede bıraktığından, XVII. asırda Evliyâ Çelebî'den başlayarak biribiriyle kaynaştırılmış, Kānûnî devrinde yaşayan Gül-Baba'nın hayatının başlangıcı, bu sebeple, Fâtih devri velîlerinden olan Gül-Baba'nın hayatıyle birleştirilmiştir.

1. Fâtih devri'nde yaşayan, asıl adı Mehmed olan Gül-Baba Şirvan'dan Anadolu'ya gelerek, Fâtih'in İstanbul'da kendi adına yaptırdığı câmi'de Hadîs ve Tefsîr dersleri verdiği gibi, husûsî olarak Fâtih'e Tefsîr okutmuştur. Buna karşılık bir maaş kabûl etmeyen Gül-Baba, "Fâtih Mehmed ile Edirne'de bulunduğu sırada, bir av esnâsında gittikleri Korucu-Köyü'nü beğendiğinden" kendisine verilen o yerde bir zâviye kurmuş, şöhreti ölümünden sonra da devâm etmiştir; Edirneli Tīġī'nin onun hakkındaki medhiyesi de, XVI. asırda şöhretinin devâmını gösterir[1].

Tīġî'nin, XVII. asır şâirlerinden Cevrî tarafından nakledilen,

Āşināy-ī baḥr-i 'irfān-ū kerāmet Gül-Baba
Rūşenāy-ī dīde-ī ehl-ī başīret Gül-Baba

Āb-i rūy-ī ḫayl-i merdān-ī Buḫārā'dır özü [2]
Cūy-i Āmūn'dur bu gül 'ayn-ī velāyet Gül-Baba

Sāḳi-ī Kevşer Ġadīr-ī Ḫum'da [2a] buldū iltifāt
Eyledī bū göl kenārındā iḳāmet Gül-Baba

Dūdmān-ī Necf hem serçeşme-ī Āl-ī 'Alī
Lu'luy-ī lālāy-i 'Īyān-ī siyādet Gül-Baba

Can verib Ġāzī Ebu'l-Fetḥ ile rāh-ī 'āşḳda
Tīġi'yā bulmuş bu menzildē şehādet Gül-Baba

1 Orhan F. Köprülü, *İslâm Ansiklopedisi*, *Gül-Baba* maddesi, 1948.

2 Tārīḫ-i Cevrî Çelebî, İst., Süleyman Efendi Matbaası, 1291, s. 23; müellif, Tīġî'nin Gül-Baba'yı Buhâralı zannetmekle yanıldığını kaydetmiştir. Şemseddin Sâmî, İran şâirlerinden Belhli bir Gül-Baba'dan bahsederek, bunun Farsça bir beytini nakletmiştir (Ḳāmūsu'l-A'lām, c.v., İst., 1314). Ayni müellif, bu maddede, velîlerden bu isimde, Peşte dışında hâlâ türbesi bulunan, bir türbedârı mevcut olup Müslümanlar tarafından ziyâret edilen bir Gül-Baba daha vardır diyor; bununla Kānûnî Sultan Süleyman devrinde yaşayan Gül-Baba'yı kasdetmiştir. Hibrî Abdu'r-Rahmân'ın, *Defter-i Hâkânî*'den alınan kayitlere dayanarak verdiği bilgi hakkında bk., Tayyib Gökbilgin, *Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler* (*Edirne*, Ankara, T.T.Kurumu Basımevi, 1965, s. 113-14).

2[a] Bu kelime aslında هذه (?) şeklinde yazılmışsa da, böyle bir kelime bulunmadığından tertip yanlışı oldnğu anlaşılmaktadır. Ḫum, Mekke ile Medine arasında, Cuḥfe'de, Şi'îler'ce mukaddes tanılan bir yer adıdır.

beyitlerinden, irfân ve kerâmet sâhibi bu velî'nin Fâtih devrinde yaşadığı, türbesinin bulunduğu göl kenarında ikâmet ettiği, Edirne'de şehid düşerek öldüğü anlaşılıyor.

Mevlevî şâirlerinden Şeyḫu'l-İslām Çelebî-zâde 'Âşım (ölümü: 22 Cemâdâ II., 1173/1760)'ın[3] *Dīvān*'ında rastladığımız *Der-Vakt-i Ziyâret-i Türbe-i Gül-Baba Der-Edirne* başlıklı,

Ey bu deşt-ī ḥayret ‿ içrē 'Āşım-ī şeydā gibi
Cūy-i feyżē teşne ōlan sālik-ī sencīde-ḫūy
Kāse-ī der-yūze-ī dest-ī niyāzī bāz edüb
Baḥr-i feyż-ī Gül-Babā'dan ḳaṭre-cūy ol, ḳaṭre-cūy

kıt'asında dünyâyı bir şaşkınlık çölüne benzeten şârimiz, feyz ırmağına susayanların, bir kâseye benzettiği duâ ve niyaz ellerini göklere açarak, Gül-Baba'nın feyz deryâsından bir katre elde edebilmeye çalışmalarını istiyor. Bugüne kadar kimsenin gözüne çarpmayan bu kıt'a[4], Gül-Baba'nın Edirne'de gömülü olduğunu, en yüksek dinî mevki'de bulunan Şeyhü'l-İslāmlar tarafından ziyāret edildiğini, onun feyz deryâsından mânevî kuvvet alınmağa çalışıldığını ve şöhretinin XVIII. asır ortalarında da, ölümünden üçyüz yıl geçmesine rağmen hâlâ nasıl devam ettiğini açıkça anlatır.

2. Kānûnî Süleyman devrinde yaşayan ve asıl adı Ca'fer olan Gül-Baba hakkında, Dr. Orhan F. Köprülü'nün 1948'de *İslâm Ansiklopedisi*'nde çıkan yazısından sonra, bilinenlere yeni şeyler katan esaslı bir tedkik neşredilmiş değildir. Bâzı günlük gazetelerdeki pek âmiyâne neşriyâtı bir yana bırakırsak, onun dergâh ve türbesinin son yıllardaki hâlini canlandırma bakımından Dr. Fethî Tevetoğlu[5] ile Yılmaz Öztuna'nın makālelerini zikredebiliriz[6]. Bir Bektâşî dervşi olan, Budin'in 948 (1541)'deki fethi sırasında şehid düşerek cenâze namazı fetihten sonra Kānûnî Sultan Süleyman'ın da iştirâkiyle Ebü's-

3 Hakkında kısaca bilgi edinmek için Faṭīn (İst., Litografya basımı, 1271, s. 265), Sālim (İst., İkdam Matbaası, 1315, s. 452 v. d.) Tezkire'lerine, Sicill-i Oṣmānî'ye bakılabilir (İst., c. I., Matbaa-i Âmire, 1308. s. 266).

4 Dīvān, İst., Cerīde-i Havâdis Matbaası, 1268, s. 40.

5 Gül-Baba Tekkesi, Türk Folklor Araştırmaları, yıl-3, nu, 33, Nisan, 1952. Aynı müellif, Müftüoğlu Ahmed Hikmet, Ankara, 1951, bk., İndeks; Gül-Baba mad., Türk Ansiklopedisi, c. XVIII., Fasikül-139, 1970.

6 Macaristan'da Bir Türk Dergâhı — Gül-Baba, Hayat Tarih Dergisi, nu. 10, Kasım, 1967, s. 7-9; bu yazıda, geçen yıl dergâhı Hikmet Feridun'un ziyâretinden de bahsedilerek, bugünkü hâlini gösteren dört resim neşredilmiştir.

Su'ud Efendi tarafından kıldırılan ve Budin'de gömülen Gül-Baba'ya dâir *İslâm Ansiklopedisi*'nde bu maddede bulunmayan bâzı şeylerin ilâvesini faydalı buluyoruz:

XVIII. Asrın meşhur şâirlerinden Sâbit [7] (ölümü: H. 1124 - M. 1712), kütübhânemizdeki yazma *Dīvān*'ında mevcut,

Dāġ yakmış sīne-ī Abdāl'a dāġī lālenin
Sanki Gül-Bābā çerāġīdır çerāġī lālenin

beytiyle bu güzel çiçekleri Gül-Baba türbesinin çeraglarına benzeterek, bu çeragların Abdallar'ın sînesini dağladığını anlatırken türbeden çok lâleleri canlandırmakla berâber, türbenin XVIII. asırda kandillerle aydınlatıldığını da ifâde etmiş oluyor.

1910'da Gül-Baba türbesinin hemen bitişiğinde bu velî'nin adına bir câmi' yaptırılması için Vekiller Hey'eti'nce alınan karar, Avusturya'daki Osmanlı teb'asından başka Macarlar'ı da sevindirmişti[8]; her hâlde Balkan savaşı dolayısıyle bu karârın tatbîkine imkân bulunamamıştır. Gül-Baba adına câmi' yaptırılmak şöyle dursun, 1913'de türbesini ziyâret eden İbrâhim Alâ'addin Gövsa, "Türbenin içinde âdî bir seccâde ve iki yazı levhası vardı ki, birindeki manzûmenin şu ilk beyti hatırımda kalmıştı" diyor:

Bunda medfūn Gül-Babā Ḥażretlerīniñ dā'imā
Bülbül‿āsā zā'irīdir rūḥ-i pāk-ī etḳıyā [9].

Bu kaydettiklerimiz dışında, *Evliyâ Çelebî Seyahat-Nâmesi*'nden faydalanarak birçoklarından daha önce Georg Jacob'un Gül-Baba hakkında bundan yarım asır önce kısaca bilgi verdiğini[10], 'Abdü'l-Laṭīf'in bir makālesi[11] bulunduğunu da söyleyebiliriz.

7 Sâbit hakkında, oldukça zengin neşriyat vardır. Hakkında umûmî olarak bilgi edinmek için, en eski kaynaklardan sayabileceğimiz Sālim Tezkiresi'ne bakılabilir (S. 190 v. d.).

8 Hikmet gazetesi, yıl-1, nu. 23, 22 Eylûl, 1910.

9 Meşhur Adamlar-Hayatları ve Eserleri, c. 11., İst., 1933-35, s. 624. Yedi beyitlik bu şiirin tam metni Rum Beyoğlu Fahreddin'in makālesinde vardır (Gül-Baba, Tārīḫ-i Osmānî Encümeni Mecmuası, nu. 15, 1 Ağustos, 1328, s. 962 v. d.).

10 Aus Ungarns Türkenzeit (Türkiye İdâresinde Macaristan), Şark-ı Cedid Kütüphânesi'nin Türkçe Külliyât-ı Âsârı – III., Berlin, 1918, s. 4.

11 Gül-Baba élete (Túran mec., III.-IV., 1922, Evnegyed, s. 200 v.d.).

II.

Molla Murad Dīvânı ve Sünbül Sinan

Elimizde basılmış olarak *Molla Murad Dīvânı* adındaki eseri bulunan Nakşbendî şeyhlerinden Mehmed Murad, veyâ Molla Murad'ın hayâtı hakkında bilgi edinebilmek için baş vurduğumuz kaynaklar, bizi bu hususta aydınlığa eriştiremedi. *Dīvân*'ının ilk sayfasındaki yazıda da, onun 'Ulûm-i 'Âlīye ve Âlīye'deki bilgisiyle şöhret kazandığından, "evsâf-i ber-güzīde ve ezkâr-i hamīde-i pesendīdeleri âzâde-i kayd-ü beyân" olduğundan bahsolunmuşsa da, hayâtını aydınlatıcı bilgi verilmiş değildir; fakat, bu şâir-şeyh'in *Dīvân*'ı gözden geçirilince yaşadığı devir, mürşidleri, tahsil ve terbiyesi, şahsiyeti hakkında bilgi edinmemiz mümkün olmaktadır.

H. 1222 (M. 1807 - 1808)'de vefât eden, güzel şiirlerinden çok yetiştirdiği seçkin talebeleri ile şöhret kazanan meşhur Hoca Süleyman Neş'et hakkındaki *Medhīye*'sinde mevcut,

Eyā āḫvund-i zīşan merḥamet ḳıl bende-ī zāde
Ḳuluñdur, 'āşıḳıñdır bū Murād-ī mücrim-ī nā-şād
Seniñ şākirdiniñ şākirdi oldū üç cihetden de

mısrâ'ları[1], XIX. asırda yaşadığını açıkça anlatır.

Acabâ, Molla Murad, Hoca Neş'et'in yetiştirdiği talebelerden kimden ders görmüştü? Şâirimiz, *Der-Medḥ-i Ḥażret-i Ustād-i Buzurgvār Ḫ ᵛāce Süleymān Vaḥyî* başlıkı şiiri ile, bu suâli etraflı sûrette cevaplandırmış oluyor: Molla Murad'ın tahsil gördüğü bu hem hoca, hem şeyh olan, Vahyî takma-adını kullanan Süleyman Efendi, Tuna'nın karşı yakasındaki İbrâ'il'de doğmuş, burada şöhret kazandıktan sonra İstanbul'a gelip Hoca Neş'et'in talebeleri arasına katılmış, ondan *Dīvân*'ları, *Mesnevî*'yi okumuştur. Tanrı onu öyle bir isti'dadla yaratmıştı ki, şiirleri İstanbullu'lardan daha güzel okuyabiliyordu. Gönlüne ilâhî aşk düşünce Bursalı Emin Efendi'yi Şeyh edinen bu zâttan Molla Murad on yıl ders görmüş, onun birçok keşf ve kerâmetlerine şâhid olmuştur. Ḫᵛācegân'a, dolayısıyle Bahāu'd-Dīn'e kalben bağlılığı herkesce bilinen Süleyman Efendi, üç def'a Hacc'a gitmiş, bir yıl Medīne-i Münevvere'de kaldıktan sonra İstanbul'a dönmüştür; talebelerine haftada iki gün *Mesnevî*, iki gün de *Dīuân*'lardan, *Būstân*'dan okuttuğu metinlerden başka, Hadīs dersleri de veriyor, *Futūḥāt* ve *Fuṣūṣ*'u okutuyordu. İşte Molla Murad, dâimâ diz çökerek oturan, kendisine gelen hediyeleri fakirlere dağıtan, bir kü-

1 Molla Murad Dīvânı, nâşiri: El-Hāc Hüseyin, İst., Cemâdâ II., 1290 (1873)), s. 86.

çük çakı ile hançerler için pek san'atlı kabzalar yapmakta usta, oğlunun vefâtında onu gûyâ yok gibi tutup acısını dışına vurmayan böyle olgun bir hocanın elinde yetişmişti. Ayda bir def'a *Kur'ân*'ı hatmeden Süleyman Vahyî'nin H. 1233 (M. 1817 - 18)'de vefât ettiğini, namazının Eyub'da kılındığını, nasıl ihtişamlı bir dînî merâsimle üstâdı Hoca Neş'et'in Topkapı dışındaki medfeninin yanına gömüldüğünü anlatan Molla Murad için, kaybettiği bu kıymetli hocasının ardından bıraktığı şey, vasıflarını anarak oyalanmak, adını her yerde can ve gönülden hatırlamak tesellîsi olmuştur:

Nice yıl (lar) ḥizmetinî eyledi, ṣıdḳ ile Murād
Himmet et sen de Murād'ā daḥi (ey) Ḳuṭb-i cihān
Şimdi evṣāfını eğlence eder cānına hep
Yād eder ismini her yerde seniñ ez-dil-ü cān [2]

Molla Murad Dīvānı'nın başka *dīvânlar*'dan farkı, bir tek gazeli, musammatları, beyit ve kıt'aları v. b. nazım şekillerinden hiçbirini –Mevlânâ ile Eşref-zâde Rûmî'ye dâir birer muhammes dışında– ihtivâ etmeyişidir; bu *Dīvân* baştan sona kadar *Kasīde* şeklinde, fakat bu şeklin husûsiyetini teşkil eden *nesib*, veyâ *teşbib*, *girīzgâh* kısımlarını içine almayan, yalnız medhiyelerden ibâret şiirleri ihtivâ etmektedir.

Molla Murad Dīvānı'nda, *Münâcât* yoktur; eserin başındaki dört adet *Na't*'tan sonra sırasıyle, Ḥażret-i 'Alī, Ḥażret-i Ḫadīçe, Fāṭımatu'z-Zehrā, İmām Ḥasan ve Ḥüseyin (ayrıca Ḥż. Ḥüseyin hakkında iki *Merşīye*), Mevlānā Celāle'd-dīn Rûmî, 'Abdü'l-Ḳādir Geylānî, Bahā'ud-Dīn Naḳşbend, Seyyid Aḥmed Rifā'î, Aḥmed Bedevî, Şeyḫ Şāzilî, Ṣa'bān Ḫalvetî, İbrāhīm b. Edhem, Ḥaci Bektaş Velî, Ḥaci Bayram Velî, 'Azīz Maḥmud Hudâ'î, Seyyid Aḥmed Buḫārî, Muḥyi'd-Dīn 'Arabî, Yunus Emre, Eşref-zâde Rūmî, Sünbül Sinān, Şeyḫ Ebü'l-Vefā, Ḫālid İbn Zeyd, Şeyḫ Meḥmed Murad Naḳşbendî, Şeyḫ 'Abdu'llāhü'l-Kāşġarî-i Naḳşbendî, Neccâr-zâde Rıżāu'd-Dīn Naḳşbendî, Ferīdu'd-Dīn 'Aṭṭār, Ḥāfıẓ ve Sa'dî-i Şīrāzî, 'Abdu'r-Raḥmān Cāmî, Ḫvāce 'Ubeydu'llāh Aḥrār, Sevündük Dede, Nūru'd-Dīn Cerrāḥî, Sezâyî, Muṣṭafa Beyzāde, 'İsā'un-Naḳşbendî (Nidâ'î), Anḳaralı İsmā'īl, Seyyid Niẓāmu'd-Dīn Ḫalvetî, Niẓāmu'd-Dīn-zâde Seyfu'llāh, 'Abdü'l-Mecīd Sīvāsî, Sīvāsî-zāde 'Abdü'l-Bāḳî, 'Abdü'l-Aḥad Nūrî, Ümmî Sinān, Ḥusāmu'd-Dīn 'Uşşākî, İsmā'īl Rūmî, Süleyman Neş'et, Süleyman Vaḥyî, 'Âbid Çelebī, Meḥmed Emīn Toḳadî, Mustaḳīm-zâde Süleymān hakkındaki medhiyeler gelmektedir.

2 Aynı eser., s. 89.

Molla Murad'ın *Dīvân*'ında yer alan bu tarikat kurucularının, evliyâ ve şeyhlerin hepsi de Ehl-i Sünnet 'akīdelerine bağlı olup, aralarında Bâtınî tarikatlere mensup, Ḥurûfîler'den kimseler yoktur; bunların hemen hepsi, Rifâ'īye, Naḳşbendīye, Ḫalvetīye, Bayrâmīye, Gülşenīye v. b. tarikatlerindendir. O, Haci Bektaş Velî'yi de,

Nāmı üstünde velīdir Ḥāci Bektāş Velī
Naḳşbendīye gülūdür Ḥāci Bektāş Velī
Şeyḫi olmuştur ‿anıñ Ḫᵛāce-i Aḥmed Yesevī
Ululūġū ezelīdir Ḥāci Bektāş Velī
.....
Şimdi Naḳşīleri almak yanınā oldū delīl
Ḫᵛācegān'ıñ da ḳulūdur Ḥāci Bektāş Velī

beyitlerinden anlaşılacağı gibi[3], bu iki tarikat mensuplarının, Bektaşîler'le Naḳşbendîler arasında müşterek bağlar bulunduğu kanâatindedir.

Dīvân'da, yukarıda tam listesini verdiğimiz bütün bu şahsiyetlere dâir *medhiye*'lerde onların hayatları, husûsiyetleri, kerâmetleri, haklarındaki menkabeler, varsa eserleri, tarikat şecereleri anlatılmıştır. Eser bu bakımdan âdetâ bir *Tezkiretü'l-Evliyā*, *Tezkiretü'l-Meşāyiḫ* husûsiyeti gösterir ve *Medhiye* gözden geçirilince, şâirimizin bu gibi eserlerden geniş ölçüde faydalandığı görülür. Bunlar dışında, başka kaynaklardan da istifâde etmiştir; bâzan, bu bilgileri nereden aldığını kaydettiği de vâki'dir: Çarşanba'da Sultan Selīm civârında gömülü Sevündük Dede'den bahsederken, sözlerinin hakikate aykırı olmadığını, *Şaḳāyıḳ*'ten faydalandığını kaydeden[4] Molla Murad, 'Abdü'l-Aḥad Nūrî'ye âit bir kerâmeti de, *Yazdı Zeyl'indē bunū 'Uşşāḳı-zādē bilmiş ol* mısrâ'ıyle, verdiği bilgiyi nereden naklettiğini yazmıştır[5]. Malzemesinin birkısmını da, tanıdığı kimselerden topladığı mâlûmat teşkil etmektedir. Nidâyî adıyle şiirler yazan ve H. 1206 (M. 1791 - 92)'da vefât eden 'İsā' Naḳşbendî'den bahsettiği *Medhiye*'sindeki,

Ḥażret-ī şeyḫ'ē yetişmiş belki beşyüz kimseye
Ben yetişdim cümlesī ūlūluġun ḳıldī 'iyān
Hep kerāmātından ‿ānıñ naḳlederdī gördüğüm
İttifāḳ etmiş idīler oldular hep yek-zebān

3 Aynı eser., s. 28 v. d.

4 Aynı eser,. s. 59; krş., Mecdî Efendi, Ş a ḳ ā y ı ḳ trc. , c. ı., Tab'hâne-i 'Âmire, 1269, s. 370. Bu bilgi, Hoca Sa'deddīn'in Tācu't-Tevārīh'inde de vardır (C. 11., Tab'hâne-i 'Âmire, 1280, s. 594 v. d.).

5 Aynı Divân, s. 77; krş., 'Uşşāḳī-zāde, Ẕeyl-i Şaḳāyıḳ, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1965, s. 541.

beyitleri[6] yalnız yazılı kaynaklardan değil, sözlü olarak, tanıdıklarının bilgi ve fikirlerinden de faydalandığını açıkça ifâde eder; bilhassa bu malzeme ve şâirimizin şahsî bilgi ve müşâhedeleri bu eseri kıymetlendirmektedir. Hoca Neş'et'e dâir verdiği bilgi tamâmıyle doğru olduğu gibi, onun defin merâsiminin tasvirine de hiçbir kaynakta rastlamış değiliz. Hoca Neş'et hakkındaki araştırmamızda, "Bursalı Tâhir, onun, Nakşbendî tarikatine âit ve tercemetü'l-'işḳ (ترجمة العشق) terkibinin noktalı harfleri yazılış tarihini gösteren (1203) *Meslek'ül-Envār ve Menba'u'l-Esrār* tercemesi bulunduğunu kaydederse de (*Osmanlı Müellifleri*, c. II., s. 461), hayâtında ve ölümünden sonra hâltercemesini yazanlar böyle bir eserinden bahsetmezler; Menzel (*El.*, madd. *NEŞ-'Et*)'in *Tarcamat-al 'İşḳ* adlı eserinden bahsi bu ifâdenin yanlış anlaşılmasından ileri gelmiş olmalıdır" demiş ve böyle bir eseri olup olmadığı hakkında tereddüde düşmüştük[7]. Molla Murad'ın,

Ṭarīḳ-ī Naḳşbend İçin risālē yazdı ō server
Ṭarīḳ'ıñ cümle aḥvālin içindē eyledī hem yād

beyti[8], bu tereddüdün yersizliğini, bu eseri ya bizzat gördüğünü, veyâ Neş'et'in talebelerinden bulunan hocası Süleyman Vahyî'den duyduğunu anlatır. Bunun gibi, hocası Süleyman Vahyî'ye dâir ancak *Sicill-i Osmânî*'de birkaç cümleye rastladığımız hâlde, Molla Murad'ın *Dīvânı*'nda bulunan otuzaltı beyitlik manzûme sâyesinde onun yalnız hocalığı değil, hâl ve tavırları, ahlâk husûsiyetleri, âilesi hakkında da bilgi edinmiş oluyourz[9].

Molla Murad, din uluları hakkında ve hepsi de oldukça hatâlı kullandığı arûz vezniyle yazdığı *Medhiye*'lerinin sonunda hemen dâimâ,

Şefā'atdir cenābıñdan murādım İki 'ālemde
Bilirsiñ 'āciz-ū dermāndedir bū mücrim-ī zārı
*
Sırrınī takdīs edüp hem himmetīnī sāyebân
Dā'imā etsin Murād'ā Ḥażret-ī Rabb-ī Aḥad
*
Yād ḳıldım ben senī, sen dē Murād'ī yād ḳıl
Feyż-yāb et hem daḫī ey muḳtedā-ī evliyā

6 Aynı Divān, s. 70.
7 İslâm Ansiklopedisi, Neş'et mad., 1962, s. 213b.
8 Aynı Dīvân, s. 84.
9 Aynı Dīvân, s. 86-9. Süreyyâ Bey'in verdiği bilgi, şu cümlelerden ibârettir: "Vahyî Efendi İbrâ'illi'dir. Bursalı Emin ve Neş'et Efendiler'in şâkirdidir. Fârsī Hocası olup, 1133'de fevt oldu. Topkapı'da Hoca Neş'et Efendi suffasında medfundur. Şâir idi. Mahdûmu Müfīd Efendi 1228'de fevt ile orada medfundur" (C. IV., s. 607). Molla Murad'ın şiiri, Sicill-i Osmânî'de ki bir yanlışı da düzeltmekte, Vahyî'nin ölüm tarihinin 1133 değil, 1233 olduğunu göstermektedir.

gibi beyitleriyle, onların mânevî yardımlarını diler. Ferîdu'd-Dîn 'Aṭṭār için yazdığı *Medhiye*'sindeki,

Eyā şeyḫ-ī cihān raḥm et Murād-ī nā-murādā sen
Otuz yıldır kitābīnī oḳūdur, yād eder her bār
Yinē ḥaddince şerḥ ēdüp adīnī Mâ-Ḥażer koydū
Murādī intisāb-ī dergehindir ey ulū ḫünkār

beyitleri[10], bu şâir-şeyh'in ayni zamanda üstâdı Süleyman Vahyî gibi, dersler veren bir hoca olduğunu, bu arada otuz yıl 'Aṭṭār'ın kitabını okuttuğunu, onun —adını kaydetmediği— eserlerinden birine *Mā-Ḥażer* adlı bir şerh yazdığını, böylece *Dīvân*'ından başka bir eseri de bulunduğunu aydınlanıyor. Doğumu gibi, ölüm tarihini de bilmediğimiz Molla Murad'ın, medhettiği şahsiyetlerin vefat tarihlerinden en yenisi, on sene ders gördüğü, daha sonra da nice yıllar hizmetinde bulunduğu hocası Süleyman Vahyî'nin ölüm tarihi olan H. 1233 (1817-18)'dür[11]; buna dayanarak, XIX. asrın ortalarında hayatta bulunduğunu söyleyebiliriz.

Molla Murad Divânı'ndaki şiirlerin, bedî'î bakımdan kıymet ifâde ettiğini söyleyemeyiz; ayni zamanda bir hoca olan bu şâir-şeyh, manzûmelerini his ve heyecan uyandırmak için değil, öğretici maksatla yazmıştır. Dînî-edebî sâhadaki araştırmalarda bu *Dīvân*'ın gözden geçirilmesi herhâlde faydasız olmayacaktır.

*

XV. Asrın tanınmış şeyhlerinden ve Halvetîye tarikati'nin kollarından Sinânîye'nin kurucusu Sünbül Sinan hakkında Tahsin Yazıcı'nın makalesinden[12] sonra, Âsım Çalıkoğlu'nun monografisi basılmış bulunuyor[13]. Yine Tahsin Yazıcı tarafından kaleme alınan *Sünbülîye* maddesinde pek tabî'î olarak bu tarikatin kurucusu Sünbül Sinan üzerinde durulmuştur[14]; bu madde, müellifimizin biraz önce zikrettiğimiz araştırmasından —mahdud ilâveler, bilhassa eserleri hakkında düşülen tereddüdlerin izâlesi bakımından farklı olmakla berâber— onun hulâsası sayılabilir. Tahsin Yazıcı'nın yazma ve basılı güvenilir kaynaklardan elde ettiği malzemeye dayanan bu ciddî araştırmaları, Sünbül Sinan'ın

10 Aynı Dīvân,s. 53.

11 Aynı eser., s. 88.

12 Fâtih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebî Muhammed Cemâleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi, İstanbul Enstitüsü Dergisi, c. II., İst., İstanbul Matbaası, 1956, s. 97-104.

13 M. Âsım Çalıkoğlu, Sünbül Efendi ve Merkez Efendi–Hayatı ve Hüviyyetleri, İst., Nurgök Matbaası, 1957.

14 İslâm Ansiklopedisi, Cüz'- 112, İst., 1967.

bilhassa hayatını, kısmen de kurduğu tarikati ve bunu devam ettirenleri aydınlatıcı mâhiyettedir. Sünbül Sinan'ın, (1) Sülûk mertebelerini gösteren *Risāletu'l-Edvār*'ından; (2) Halvetîye âyinlerinden "devrân'ın mubâh olduğunu isbât için muhtelif kaynaklardan derlenmiş bilgiler ihtivâ" eden Arapça *Risāletu't-Taḥḳīḳīye*'sinden; (3) bu eserin *Risāle-i Sünbül Sinān der-Ḥaḳḳ-i Devrān* adındaki muhtasar Türkçe tercemesinden bahseden müellifimiz, onun şiirleri bulunduğuna da temâs etmiştir: *Osmanlı Mü'ellifleri*'ne dayanarak birkaç *İlâhî*'sinin[15], Sâdık Vicdânî'nin *Ṭūmār-i Ṭuruḳ-ı 'Aliyye'den Ḫalvetîye*'sinde, bir *ilâhî*'sinin mevcut olduğunu bildiriyor. Buna ilâve olarak, biri Süleymânîye, öteki Fâtih Millet Kütübhânesi'ndeki muhtelif şâirlere âit manzûmeleri içine alan iki mecmuada Sünbül Sinan'ın şiirleri bulunduğunu da söyleyebiliriz [16].

Molla Murad'ın, tarikat kurucularından birçoklarına dâir *medhiyeler*'den meydana gelen *Dīvân*'ında, Sünbül Sinan hakkında da bir *medhiye*'si (S. 36) vardır:

Ḳuṭb-i vaḳt olmuş idī 'aṣrında hem Sünbül Sinān
Şübhe yoḳdur böyle oldūğunda hem sen dē inan

Mürşidī olmuş idī Şēyḫ Cemāl-ī Ḫalvetī
Terbiyet [17] bulmuştu āndan oldu hem Ḳuṭb-ī Zamān

Ḫāneḳāh-ī Muṣṭafā Pāşā maḳarr oldū aña
Ol humāy-ī devletē bir müddet‿oldū āşiyān

Medfen‿oldū Ḫanekāh'ıñ sāḥasī cismīne hem
Oldu ol cāy-ī ṣafādā ẕātı hem Cennet-mekān

15 Bursalı Tâhir Bey, Sünbül Sinan'ın "birkaç ilâhiyât-ı ârifâneleri vardır ki, cümlesi gayr-i matbu'dur" diyor; bunlara örnek olarak, aşağıdaki iki dörtlükle bir beytini neşretmiştir (C. I., İst., Matbaa-i Âmire, 1333, s. 79):

Sarāy-ī vaḥdet‿olmuşken maḳāmım — Bu keşret 'ālemin seyrāna geldim
Çü birdir Sünbülī ma'rūf-u 'ārif — Edüb da'vā demē 'irfāna geldim

Humāy-ī 'aşḳı ṣayd etmek dilersen — Dil-ī vīrānemē gel kim yataḳdır
Gel‿ey sālik diyem bir söz ki ḥakdır — İşīdür Ḥaḳḳ'ı ş'ol kim Ḥaḳ ḳulakdır

Ḫalḳa-ī tevḥīdi farż etsen eğer bir gülsitān — Bir gül-ī ṣad-berk'idir ol gül seniñ Sünbül Sinān

16 Millet Kütüphânesi, 'Alî Emîrî Efendi, *Manzum Eserler*, 463/3 numarada kayidli Mecmua, Sünbül Sinan, Şeyh Merkez, 'Adlî, Kerîmü'd-Dîn ve Seyyid Meḥmed Efendiler'in ilâhîleri, s. 7-21; Süleymânîye, Es'ad Efendi kitapları, nu. 2709'da kayidli mecmua, s. 191-201, ayni şahıslara âit ilâhîler mevcuttur (İstanbul Kütüphâneleri, Yazma Dîvânlar Katalogu, c. III., Fasikül- I., İst., Millî Eğitim Basımevi, 1965, s. 554-5).

17 Bu kelime Dîvân'da basım yanlışı olarak "tertib" şeklinde yazılıdır.

Bende-ī Āl-ī ʿAbā oldūġunā oldū delīl
Bāşı ūcundā yaturlar ḫānedān-ī duḫterān

Bir delīlim dē budur ʿaşr-ī Muḥarrem'dē anıñ
Cāmiʿindē cemʿ olub mātem ederler ʿāşıḳān

Bulduġundan sünbülistān-ī maʿārifdē nemā
Nāmı oldū cümleniñ ʿindinde Sünbül bī-gümān

Müctehīd oldū Ṭarīk-ī Ḫalvetī'dē şübhesiz
Bir ḳol oldū ictihādī ḥaḳ budur ey sālikān

Evliyā geldī ḳolundan bī-nihāyē, bī-ʿadet
Bīrisīdir Merkez-ī ʿĀlem daḫī Ḳuṭb-āsmān

Şēyḫ Yaʿḳūb oldu hem ʿaşk-ū maḥabbet maʿdeni
Duydu būy-ī Yūsuf'ū āh etdi rōzān-ū şebān

Hem Ḳirāmu'd-Dīn Efendi'ylē ʿAlā'u'd-Dīn daḫī
Feyż-yāb oldūlar andan īkisī dē nüktedān

Hem ʿAlā'u'd-Dīn Efendī'den görüb seyr-ū sülūk
Soñra Maġnīsā'yı etdī kendüyē cāy-ū mekān

Naḳd-i ʿilm-ī bāṭıñ ilē ḳalbi oldū mālemāl
Şēyḫ Kenzī'yē sezādır dense genc-ī şāyegān

Dāḥi Nūru'd-Dīn Efendī nūr saçdī ʿāleme
Baʿżılar dedī Ḳuṭub'dur ol şeh-ī ʿālī-nişān

Oġlu Ḳuṭbu'd-Dīn Efendī cā-nişīn oldū aña
İsminiñ oldū müsemmāsına taṭbīḳī ʿiyān

Bir gurūhū gitdiler Fındıḳlı'yā ḳoz ḳırdılar
Ḥażret-ī Ḥafız ilē şeyḫī Nebīh-ī ins-ü cān

Şemʿ-āsā cümlesin cemʿ eylemiş etrāfına
Üştüler pervāne-veş bāşına ḫayl-ī ʿāşıḳān

Böyle rūḥ-efzā maḳāmī görmedim dünyāda ben
Olsa Cennet'dē beyān eylerdi cümle vāʿiẓān

Ravża-ī ʿirfān der īsem bū ḫilāf olmaz baña
İşte Sünbül türbelerdē oldular gül-destegān

Serv-i mevzūnlar ilē ṭolmuş feżāsī türbenin
Ṣālınurlar nāz ilē mānend-i ḫvūbān-ī cihān

Çeşmelerlē ravżanıñ saḫn-ū miyānī ṭobṭolu
Bir ṭarafdan dā aḳar enhār-veş şādūrvān

Benzemez mī Beyt-i Maʿmūr'ā o cāmīʿ gel de baḳ
Ḥāfiyīnin sırrınā maẓhar değil mī ẕākirān

Böyle vaṣf etmez idī ẕāt-ī şerīfīnī Murād
Sünbül-ī ḫvūbān gibī aḳlī perīşandır inan

Sünbülistān-ī maʿārifden naṣībin ver aña
Aḳl-u fikriñ cemʿ edüb olsun miṣāl-i kāmilān

Sünbül Sinan'ın tarikat şeceresini içine alan ve türbesini canlandıran bu şiir, ayni zamanda, onun, XIX. asrın ortalarında Nakşbendîler arasında kazandığı şöhreti, mânevî kıymetini de gösterir. Molla Murad, Sünbül Sinan'ın çağdaşlarından Sevündük Koğacı Dede denilmekle tanınmış velî için yazdığı *medhiye*'sindeki,

Ḫalvetî olmuş idi hem de tarîkı ānıñ
Sünbül Efendi ḳolun ṭutdu Sevündük Dede

beytiyle (S. 59), bize, Sünbülîye tarikatine mensup şeyhlerden birini de hatırlatmış oluyor[18].

Yaşadığımız çağdaki Türk edebiyatı'mızın büyük şâiri Yahya Kemal'in, Sünbül Sinan'ın bulunduğu çevrenin mânevî yüceliğini duyuran,

Gece, şi'riyle sararken Koca-Mustāpaşa'yı
Seyredenler görür ‿Allāh'a yakın dünyāyı.
Yolda tek-tük görünenler çekilir evlerine;
Gece sessizliği semtin yayılır her yerine.
Bir ziyāretçi derin zevk alarak manzaradan,
Unutur semtine yollanmayı artık buradan.
Gizli bir his bana, hātif gibi ihtār ediyor;
Çok yavaş, yalnız ‿içimden duyulan sesle, diyor:
"Gitme! Kal! Sen bu taraf halkına dost insansın;
"Onların meşrebi, iklîmi ve ırkındansın.
"Gece, her yerdeki efsunlu sükūnundan iyi
"Avutur gamlıyı, teskîn eder endîşeliyi;
"Ne ledünnî gecedir! Tā ağaran fecre kadar,
"Bir mücevher gibi Sünbül Sinan'ın rūhu yanar.
"Ne sa'ādet! Bu taraflarda, her ‿ülfetten ‿uzak,
"Vatanın fâtihi cedlerle berāber yaşamak!..."

mısrâ'ları, bu unutulmaz şahsiyetin, "tâ fecre kadar, bir mücevher gibi" pırıl pırıl yanan rûhunun verdiği ilhâmın mahsûlüdür ve onun mânevî müfûzunun, şöhretinin beş asırdanberi sıcaklığını kaybetmeyerek nasıl devam ettiğini gösterir.

18 Yahya Kemal Külliyâtı - I., Yahya Kemal Enstitüsü Yayımları - 4, İst., Bahâ Matbaası, 1961, s. 47 v. d.

MUHAMMED İBN CERİR ET-TABERÎ

ve

TEFSİRİ

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

et-Taberî Devrindeki İlim Hayatına Kısa bir Bakış:

et-Taberinin yaşadığı asırda Tefsir, Kıraât, Hadis, Fıkıh gibi dini ilimler usûl ve furu' bakımından en yüksek derecesine ulaşmıştı. Dört fıkhî mezheb istıkrar bulmuş ve bu sahada eserler meydana gelmeye başlamıştı. Hadiste Kütübü Sitte tamamlanmış, kıraât gayesine ulaşmış, doğuda ve batıda naklî tefsirlerle, re'y tefsirleri biribirleriyle müsabaka halindeydiler. Nahiv, sarf, arûz, edeb ve belâgât gibi ilimlerde kemâl ve olgunluk çağına varmışlardı. Yine bu devirde sîre ve magâzi alanında pek çok eserler telif edilmişti. Bu sıralarda, Yunan, İran ve Hind eserleri terceme edilmeye başlanmış, bazıları üzerinde münakaşalar olmuş, Rey'den Endelüse kadar olan İslâm Devletinde, fikri ve edebî hareketler gelişmiş durumda idi.

Tıb ve felsefe sahasında, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî (ö. 311 veya 320 / 923 veya 932); fikri alanda, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 330/941) ve Ebû Alî el-Cübbbâî (ö. 303/915); Edebiyat ve lugâtta, İbn Düreyd el-Ezdî (ö. 321/933), Ebû Bekr b. el-Enbârî (ö. 328/940), Ebû'l-Ferec el-Isfahânî (Ö. 356/967); Tarihte, el-Belâzûrî (ö. 284/897), el-Mesûdî (ö. 346/957) ve et-Dîneverî (ö. 282/895); Tefsirde, Ebû Ca'fer en-Nahhas (ö. 337/948), Ebu Bekr b. el-Enbârî , Ebû İshâk, İsmâil b. İshâk b. Hammâd (ö. 282/895); Hadiste, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/886), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), et-Tirmizî (ö. 279/892), en-Nesâî (ö. 303/915); Fıkıhda, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Ali ez-Za'ferânî (ö. 260/874), Ebû'l-Hasen Ubeydullah el-Kerhî (ö. 340/951), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) gibi zatlar yetişmiş ve eserlerini vermişlerdi.

Hakkında herşey söylenip bitmemiş olan, Kur'anı Kerimin Tefsiri ilmi, ondaki insani, ahlâki, itikâdi ve amele talluk eden prensipler sâbit kalmak şartiyle, zaman ve mekan şartları ve cemiyetlerin kültür seviyeleri değiştikçe,

Kur'anı anlayış ve onu tefsir ediş de değişecektir. İlmin tekâmülü, cemiyet ihtiyaçlarının artması gibi hususlar, Kur'anın bu ihtiyaçları cevapandıracak şekilde, tefsir edilmesine yol açacaktır. Bu itibarla, şimdiye kadar tefsir hakkında söylenenler - Hazreti Peygamber ve sahabe sözleri hariç-ileride söylenecek olanlar yanında bir hiç mesabesinde kalacaktır.

İslâmın kendi bünyesinden doğan Kur'anı Kerimin Tefsiri hareketi, hadis ilminin bir kolu olarak gelişmeye başlamıştı. İslâmın bünyesi içine giren çeşitli kültürlere mensub kimselerin, bu ilmin yönlere ayrılmasında önemli rolleri olmuştur. İslâmın ilk asrının ortalarından itibaren başlayan çeşitli ceryanlar, meşruiyetlerini isbât edebilmek için, delillerini Kur'anı Kerimde aramışlar, aradıklarını tam olarak orada bulamayınca da, lafızların hakiki manalarından sapma yoluna yönelip keyfi manalar çıkarmaya teşebbüs etmişlerdi.

Başlangıçta revaçta olan naklî tefsir, kaynakların beyanına göre, tenkid ve tercihe tâbi tutulmadan -ki biz bu görüşü, "Yahya ibn Sallam ve tefsirdeki Metodu" adlı doçentlik tezimizde reddettik- et-Taberiye kadar gelmişti. et-Taberi, tefsir edebiyatı tarihinde en mühim nirengi noktalarından biridir. Bu bakımdan , onun tefsirinin özellikleri ve tefsirdeki metodu üzerinde durmamız gerekecektir. Bunun için de eserin müellifinin hayatı, şahsiyeti ve ilim aldığı hocaların bilinmesi lâzımgelir. Biz de bu yolu takip ederek, et-Taberinin, hayatını ve ilmi şahsiyetini belirtmeye çalışacağız.

Hayatı:

İslâmî ilimlerin gelişme çağı olan hicri III. cü asırda, kıymetli şahsiyyetlerin yetiştiğini yukarıda zikretmiştik. Şüphe yok ki bu şahsiyetlerin en mühimlerinden biri de Muhammed İbn Cerîr et-Taberi'dir. Kaynakların verdiği bilgiye göre 224/838 senesi sonlarında veya 225/839 senesi başlarında Taberistanın Âmûl[1] şehrinde dünyaya gelmiştir[2]. İlk tahsilini doğduğu Âmûl'-

1 Taberinin doğmuş olduğu bu şehirden pek çok fakih ve muhaddis yetişmiştir. İşte onlardan bir kaç tanesi: Ebû Mervan el-Hakem b. Muhammed et-Taberi, İshâk b. İbrahim et-Taberî, Ebû Bekr el-Havarizmî et-Taberî, Ebû't-Tayyib Tâhir b. Abdillah b. Tâhir b. Omer et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberi (bkz. Es-Sem'ânî, Kitâbu'l- Ensâb yazma Ayasofya Ktp. No. 2980. 156b-158b.)

2 *Kitâbu'l-Ensâb* (yazma), 158a; el-Yâf'î Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemenî, *Mir'âtu'l-Cenân* (yazma) Tunis, el-Mektebetu'l-Ahmediyye No. 4913, 195b.; es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-Müfes sirin*, Leiden 1839, s. 31; ed Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirin* (Yazma) el-Mektebetu'l-Ahmediyye (Tunis) No. 5037, 136a.; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, *Haydarâbad* 1357, VI. 170.; es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâf'iyyeti'l-Kubra*, *et* -Tabatu'l-ûla, II. 135; İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Mısır el-Matbatu'r-Rahmaniyye, 326.; el-Hatîb el-Bağdâdi, *Târihu Bağdâd*, Mısır 1349/1931, II. 166; Yâkût er-Rûmî Mu'cemu'l-Udebâ. (Margoliouth) neşri, Mısr, VI.429; İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yān, kâhire 1367/1948, III. 322; İbn Tangrıberdi, en-Nucûmu'z-Zâhire, Kahire 1349/1930, III. 205 (yalnız burada Taberinin Şevval ayında Horasanda vefat ettiği söylenir).; E. Montet, *le Coran* (Introduction) Paris 1949, p. 59.

de yapmış, muhitin en mümtaz şahsiyyetlerinden feyz almıştır. Yedi yaşında iken Kur'anı Kerimi ezberlemiş, dokuz yaşında da hadis yazmağa başlamıştır[3]. Tahsilini tamamlamak ve ilmini artırmak için Rey, Basra, Kûfe, Medine, Suriye ve Mısır[4] gibi beldeleri dolaştıktan sonra, hilafet merkezi olan Bağdada gelmiş, ölünceye kadar orada ikamet etmiş, okumuş, okutmuş, tefsir, maâni, kıraât, hadis, fıkıh ve tarih ilmi alanlarında bir otorite olmuştur. Böyle geniş bir ilme sahip olmasına rağmen, Bağdatta hanbelilerle mücadeleli bir hayat geçirmiş, ancak huzuru, evinde oturup devamlı eser yazmakta bulmuştur. Kırk sene hergün kırk varak yazmak suretiyle muazzam eserlerini meydana getirdiği söylenir[5].

Hanbelilerle olan mücadelesinin en mühim sebebi, bu mezhebin kurucusu olan Ahmed b. Hanbeli, fakihlerden addetmeyip, muhaddislerden saymasıdır[6]. Bundan dolayı, gerek sağlığında ve gerekse vefatında sonra aleyhinde pek çok dedikodu edilmiş, evi taşlanmış, bu durum o dereceye kadar varmış ki, hanbeliler, onun derslerini dinlemeği men etmişler, hatta onu râfızilikle itham etmeğe kalkışmışlardır[7]. Aralarındaki ihtilafın diğer bir sebebi de, evvelce şâfiî mezhebine mensub olan et-Taberinin, bil'ahere başlı başına ictihada kalkışarak bir fıkıh mektebi tesis etmesidir. Bu, aleyhtarları için ayrıca bir târiz vesilesi olmuştur. Fikirlerin muayyen mezheblere bağlı kalmasını isteyenler, et-Taberinin bir müctehid gibi ortaya atılmasını hoş görmemişlerdir[8].

Esmer bir tene, nahif bir cisme, uzun bir boya ve fasîh bir lisana sahip olan[9] et-Taberi 310/923 senesi şevval ayının 26. cı cumartesi günü akşam üzeri vefat etmiş, pazar günü sabahleyin, ikamet etmiş olduğu evde defnedilmiştir[10].

3 Encyclopédie de L'Islam, IV. 607.; Mecelletu'l-Ezher, XXII. 460.

4 Mısıra geliş tarihleri kaynaklarda ihtilaflıdır. Bkz. Encyclopédie de L'İslam, IV. 607.; Tabakâtu'l-Müfessirin (yazma 134a.)

5 *Târihu Bağdad*, II. 163; *Tabakâtu ş-Şafi'yye*, II. 136; *el-Muntazam*, VI. 171; *Kitâbu'l-Ensâb* (Yazma 157b); *Tabakâtu'l-Müfessirin*, s. 31; *Mecelletu'l-Ezher*, XXII. 461; *Tabakâtu'l-Müfessirin* (Yazma 134 b.)

6 Encyclopédie de l'İslam, IV. 607.

7- Târihu Bağdâd, II. 164.; Mu'cemu'l- Udebâ VI. 425-436.: Mu'cemu'l-Buldân, Mısr, 1906, I. 63.; *el-Muntazam*. VI. 172 (ilhadlada itham edilişi.)

8 M. Şemseddin Günaltay, *İslâmda Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339 - 1342, s. 36-37; aradaki ihtilafın diğer sebepleri için bkz. İ. Goldziher *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmi* (arapçaya çeviren: Abdu'l-Halîm Neccâr) Mısır, 1374/1955, s. 116.

9 *Kitâbu'l-Ensâb* (Yazma) 158a., *Tabâku'l-Müfessirin* (yazma) 136a; *el-Muntazam*, VI. 170.

10 *Tarihu bağdad*, II 166; *Vefeyat*, III. 332; E. Montet, *le Coran* (Introduction) p. 59; *Tabakâtu'ş-Şafi'iyye*, II. 138.; *Tabakâtu'l-Müfessirin* (Yazma), 136a; *Kitâbu'l-Ensâb* (Yazma) 158a., *Tabakâtu'l-Müfessirin*, s. 31 (Suyuti, Taberinin, 28 Şevvalde öldüğünü zikreder).

Yâkût el-Hamevî, bu sözü sadece el-Hatîb el-Bağdadi'nin söylediğini, başka rivayetlerde ise bu defin işinin öldüğü günün gecesi ve çok az bir cemaat tarafından ifa edildiğini söyler[11]. İbn Hallikân da, şöyle bir müşahedesini eserinde zikretmektedir: "Mısırda, Garâfetu's-Suğra da ziyaretgâh olan bir kabir gördüm. Mezar taşında, bu İbn Cerir et-Taberinin kabridir, diye bir yazı vardı. İnsanlar, tarih sahibi Taberi budur diyorlardı. Bu doğru değildir. Sahih olan onun kabrinin Bağdatta olmasıdır"[12]. İbn Tagrıberdî, Taberinin Şevval ayında Horasanda vefat ettiğini kaydetmektedir[13]. Yukarıda zikrettiğimiz Yâkûtun sözünü teyid edecek mahiyette, İbnu'l-Cevzî de, Sâbit b. Sinan'ın tarihinde zikrettiği şu sözü bildirir "Taberinin ölüm hali gizli tutuldu, zira insanlar onun gündüz gözü ile defnedilmesine mani oldular ve onun hakkında râfızilik ve daha ileri giderek onu ilhadla itham ettiler[14], Aynı musannıf eserinde devam ederek, insanların onu râfızilikle itham edişlerinin sebebini "et-Taberi iki ayağa mesh edilmesini câiz görür ve yıkanmasını vâcib görmez" demek suretiyle izah eder. Hakikaten Mâide sûresinin 6.cı âyeti, tefsirinde tetkik edilecek olursa, her iki kıraatın da câiz olduğu üzerinde durarak, herkim ne şekilde okursa o şekilde amel edilebileceği neticesine varır. Heriki husus için de nakli delilleri ve arab dili kâidelerine âit bilgileri serdeder[15]. Taberinin bu görüşü, onu ilhad veya râfızilikle itham edecek kadar ağır bir hüküm taşımamaktadır. Düşmanları, bilhassa hanbeliler, ona yaptıkları bu ithamlardan dolayı-kelimenin en hafif manasıyla-zulmetmişlerdir. Ez-Zehebî, Taberi hakkında, O sika olmakla beraber şiiliğe temayülü olduğunu belirtmek ister[16]. Onun bu şiiliği, şiânın akidelerini benimsemiş olmasını tazammun etmez ve bu husus eserlerinde de tezahür etmemektedir. Yalnız, Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî 'nin gadîrhum hadisi hakkında konuşması üzerine, dört halifenin faziletleri hakkında eseri kaleme almış, deliller getirerek Gadirhûm haberinin sıhhatı üzerine konuşmuş[17], müdedkik bir âlim olarak bu husustaki kanaatını belirtmiştir. Yine et-Taberi, tarihinde Hazreti Ali ve oğulları için ekseriya Aleyhi's-Selam tâbirini kullanmıştır ki[18], bu tabir de müdekiklerin gözünden kaçmamıştır. Bütün bunlara rağmen onun bu hareketi, tam bir ilim

11 *Mu'cemu'l-Udeba*, VI. 423.,

12 *Vefeyât*, III 332.; *Tabakâtu'l-Müfessirin* (yazma) 136a.

13 *En-Nücûmu'z - Zâhire*, III. 205.

14 *El-Muntazam*, VI. 172.

15 Et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân* (Ahmed Muhammed ve Mahmud Muhammed Şâkir neşri) Mısır, X. 52-80.

16 Ez-Zehebî, *Mizânu'l-I'tidâl*, Mısır 1382/1963, III. 498 - 499

17 *Tabakâtu'l-Müfessirin* (yazma), 135b.

18 el-Taberî, Târihu'l'Umem ve'l-Mülûk, Kahire, 1357/1939. III. 547, IV. 119.

adamı olarak objektif hareket edişinden ve Aliye karşı muhabbeti oluşundan ileri gelmiş olduğu anlaşılabilir.

Şeyhleri:

Zamanında, tefsir, hadis, fıkıh, kıraât ve tarih ilimlerinde şöhretine erişecek kimse bulunmayan et-Taberi, İslâm âleminin ilim merkezlerini dolaşmış, O merkezlerdeki şöhretlerden ilim almıştı. Evvelâ Rey'de Muhammed b. Humeyd er-Râzî (ö. 248/862) den hadis, Ahmed b. Hammad ed-Dûlâbî'den tarih, Ebû Mukâtil'den Irak ehlinin fıkhını almıştır. Ahmed b. Hanbel'den ilim almak için Bağdada gelmişsede, onun sağlığına erişememiş, tekrar memleketine dönmeyi düşünmeyerek, Basraya gitmiş, orada, Muhammed b. Abdi'l-Alâ es-San'ânî, Imrân b. Musâ el-Kazzâz, (ö. 240/854) Muhammed b. Mûsâ el-Haraşî, Muhammed b. el-Muallâ, Ebû'l-Eşas, (Ö. 253/867) Muhammed b. Beşşar (ö. 252/866)'ı dinlemiş, Vâsıt'a da giderek oradakilerden de ilim aldıktan sonra, bilgisini artırmak için Kûfe'ye seyahat etmiş ve orada Hennad b. es-Sırrî et-Temîmî, (ö. 243/857) İsmâil b. Musa, (ö. 245/859) Ebu Kureyb Muhammed b. el--Alâ el-Hemedânî (ö. 248/862) den hadis yazmış ve Süleymân b. Abdirrahmân et-Talhî den Kırâatı, almıştı. İlme susamış olan et-Taberi bu kadarla iktifa etmeyerek, Beyrutta el-Abbas b. el-Velîd el-Mukrî'ye Şamlıların rivayetiyle Kur'anı Kerimin tamamını okumuştu, Ahmed b. Tulunun ilk dedevirleri olan 253/867 senesinde Mısıra gitti ve sonra Şama döndü. Tekrar 256/870 senesinde Mısıra geldi. Orada er-Rebi' b. Süleymân el-Murâdî, (ö. 256/870) İsmâil b. İbrâhim el-Müzenî, ve Muhammed b. Abdillah b. el-Hakem'den şâfiî fıkhını, İbn Vehb'in talebelerinden de mâlikî fıkhını aldı. Yûnus b. Abdi'l-'A' lâ es-Sadafî (ö. 264/877) den Hamza ve Verş kıraât'larını almıştır. Bağdatta Ahmed b. Yûsuf et-Tağlebî'den kıraat, el-Hasen b. Muhammd ez-Za'ferânî'den ve Ebû Saîd el-Istahrî'den şâfiî fıkhını öğrenmişti. Bunlardan başka çeşidli merkezlerde, Muhammed b. Abdilmelik b. eş-Şevârib, (ö. 244/858) İshak b. İsrâil, (ö. 254/868) Ebû Hemmam el-Velîd b. Şuca' (ö. 243/857), Ahmed b. Meni el-Bagavi, (ö. 243/857), Ya'kûb b. İbrâhim ed-Devrakî, (ö. 252/866), Amr b. Alî, (ö. 249/863) Muhammed b. Beşşar, Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Müsennâ (ö. 252/866) Abdu'l-'A'la b. Vâsıl, Süleymân b. Abdi'l-Cebbâr, el-Hasen b. Kur'a, ez-Zübeyr b. Bekkâr ve daha pek çok kimselerden ilim almıştır[19].

19 Şeyhleri hakkında tafsilât için bkz. *el-Fihrist*, s. 326. *Tarihu Bağdad*, II. 162; *Tabakâtu'l-Müfessirin* (Yazma) 133b-134a; *Tabakatu'ş-şafi'iyye* II, 135; el-*Muntazam*. VI. 170; Dr. Ahmed Muhammed el-Hufî, *et-Taberi* ('A'lâ mu'l-Arab neşriyyâtı aded. 13) Mısır 1963, s. 34-40., ibnu'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihaye fi Tabakâti'l-Kurra*, Mısır 1352/1933, II. 106-108. Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân an te'vili'l-kur'an* Mısır 1373/1954. XXX 397.

Talebeleri:

Geniş bir kütüre sahip olan et-Taberiden, pek çok kimselerin ilim alacağı tabiîdir. İşte onlardan bir kaç tanesi: Kıraat, tefsir, edeb ve tarih ilimlerinde ün salmış olan Kûfe kadısı Ebû Bekr Ahmed b. Kâmil, Abdülazîz b. Muhammed et-Taberî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya, Ebû'l-Ferec el-Mu'âfi b. Zekeriyya, Ali b. Abdilaziz ed-Dulâbî, Ebû'l-Hasen ed-Dakiki et-Taberî, Ebû Şuayb el-Harrânî, Abdu'l-Gaffâr el-Hasîbî, Ebû Amr Ahmed b. Hamdân, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Abdu'l-Vâhid b. Omer, Abdullah b. Ahmed el-Fergânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Tabarânî, ve daha pek çok zevât ondan ilim almışlarıdır[20].

Eserleri:

Çeşitli kültüre, derin bir ilme, harikulâde bir zekâya, olgun bir akla, tetkik ve telif hususunda geniş bir alana malik olan et-Taberi, evlilik ve evlat yorgunluklarından da uzak kalarak, kendini ilme vermişti. Böyle vasıflara hâiz olan bir kimseden eserler beklemek hakkımızdır. Nitekim o da ümidimizi boşa çıkarmamıştır. Allahın Kitâbının hâfızı, Kur'anın kiraâtını, maânisini, ve ahkâmını anlayan, Onun nâsih ve Mensûhunu, Peygamber, Sahabe, Tâbiiler ve sonrakilerin sözlerini iyi bilen ve onların sahih ve zayıflarını ayırteden, et-Taberi, bu sahada pek çok ilimleri cem etmiş ve bunlar hakkında çeşitli eserler yazmıştır. Eserlerinin bir kısmı mevcûd olmakla beraber, büyük bir kısmı kaybolmuştur.Biz onları, bibliyografik ve biyografik eserlerden istifade ederek çıkarmağa çalışacağız[21]. Fakat bu eserlerin her biri hakkında tafsilata girişmiyeceğiz. Bu tafsilâtı, sadece tefsiri için vermeye çalışacağız.

1– Târihu'l - Umem ve'l-Mulûk: (تاريخ الامم والملوك) Bu eser Taberiye, Avrupada tarihin babası ünvanını kazandırmıştır. gerek Avrupada ve gerekse Mısır da basılmıştır.

2–Kitâbu Zeyli'l-Mezîl: (كتاب ذيل المذيل) hicri 300 senesinden sonra yazdığı bu eser Sahabeden Taberiye kadar gelen ilim adamlarının tarihidir.

20 Talebeleri hakkında fazla bilgi için bkz. 19 nolu dip noktaki kaynaklar.

21 Bu eserler için bkz. *el-Fihrist*, s. 327, *Tabakatu'ş-şafi'iyye*, II. 136, *el-Muntazam*, VI. 171. *Mir'âtu'l-Cenân* (yazma) 196a, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, s. 30, *Târihu Bağdâd*, II. 166, *Tabakâtu'l-Müfessirin* (Yazma) 134b - 135a, Brockelmann. C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1944-1949, Supplement bände, Leiden 1937 - 1942, G. I. 142, 184, 189, Suppl. I. 217, *et-Taberi*, s. 88-98, *Encyclopédie de l'Islâm*, IV. 607 - 608.; *Mu'cenu'l-Udeba*, VI. 429 v.d.

3– İhtilâfu'l-Fukaha : (اختلاف الفقهاء) veya ihtilâfu Ulamâi'l-Emsâr fi Ahkâmi'ş-Şerâi'i'l-İslâm adıyle tanınan bu eser 1933 senesinde Leiden'de Joseph Schacht tarafından neşredilmiştir.

4– Latîfu'l-Kavl fî-Ahkâmi Şerâi'i'l-İslâm (لطيف القول فى أحكام شرائع الاسلام) : Bunu İhtilafu'l-Fukahâ adlı eserinden sonra telif etmiştir. Kendi fıkhî mezhebini müdafaa eden en nefis kitablardan biridir. Bu eserde, Usulü fıkh, İcmâ; Âhâd ve mürsel haberler, nâsih ve mensûb, mücmel ve müfesser, emir ve nehiyler umûm ve husûs gibi konularla ictihad ve istihsanı ibtâl yer almaktadır.

5– El-Hafîf fî Âhkâmi Şerâii'l-İslâm (الخفيف فى أحكام شرائع الاسلام) bu eser Latîfu'l-Kavl adlı eserin muhtasarıdır.

6– Tehzîbu'l-Âsâr (تهذيب الآثار) Tamam olmayan bu eser hakkında ilim adamlarının onu anlamakta acze düştükleri kaydedilmektedir. Es-Sübkî Tabakâtında, bu Taberinin acâib kitablarından biridir. Evvela Ebû Bekr es-Sıddıkın rivayet ettiği haberlerle başlar, senedleri sahih olanları alır. Sonra her hadisin illetleri ve tarikleri üzerinde durur. Taberi bu eserini bitiremeden vefat etmiştir.

7– Kitâbu Basîti'l-Kavl fî Ahkâmı Şerâii'l-İslâm (كتاب بسيط القول فى أحكام شرائع الاسلام) Eserde, Mekke, Medine, Basra, Şam ve Horasandaki fıkıh çalışmalarından söz edilir. Fuhahânın ittifak ve ihtilafları, vasaya, sicillât, şurût, taharet, salât, âdâbu'l-hukkâm, gibi bölümleri ihtiva etmektedir.

8– Kitâbu Edebi'n-Nüfûsi'l-Ceyyide ve'l-Ahlâki'n-Nefîse (كتاب أدب النفوس الجيدة والأخلاق النفيسة.) :Orada, vera', ıhlas, şükr, riya, kibir tavazu', huşu, sabr, emr bi'l-Ma'rûf nehyi ani'l-Münker, duâ, Kur'anın fazileti, icabet vakitleri gibi konulardan bahseder. Bu eseri 310 senesinde telife başlamış, onu ikmâl edemeden vefât etmiştir.

9– Kitabu'l-Müsned (كتاب المسند) Şeyhlerinden aldığı haberleri ele alır.

10– Kitâbu'l-Kıraât ve Tenzîlu'l-Kur'an (كتاب القرآات و تنزيل القرآن) Kur'anı Kerimdeki kıraat ve harf ihtilafları, Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şâm, ve diğer merkezlerdeki kurrânın isimleri zikredilmektedir. Kurrânın takip ettiği yollar, onlardan tercihler ve tercih sebepleri gösterilmektedir. Ebû Ali el-Hasan b. Ali el-Ehvâzî el-Mukrî , bu eser hakkında "Bu, büyük bir kitabdır, onu 18 cild halinde güzel bir yazı ile yazılmış olduğunu gördüm. Orada, meşhûr ve şazz kıraâtler cem edilmiş ve illetleri gösterilmiştir, demektedir.

11– Kitâbu't-Tabsîr (كتاب التبصير) : Tabaristanın Âmûl ehline dâirdir. Onların usûlü, dindeki taklidlerini ele alır.

12– Kitâbu Şerhi's-Sünne (كتاب شرح السنة) : Mezhebî ve itikâdı hususları ele alan bu risâle 1321 senesinde Bombayda, sonra da Mısırda tab edilmiştir.

13– Kitâbu Fedâili Ebî Bekr ve Omer (كتاب فضائل أبي بكر و عمر) Bu eseri de tamamlayamamıştır.

14– Kitâbu Fedâili Ali b. Ebî Tâlib (كتاب فضائل على بن ابى طالب) Hazreti Alinin faziletlerinden bahseden bu eserde, Gadîrhum (Mekke ile Medine arasında Cuhfe'den üç mil mesafede olan bir yerdir. Pınarlardan çıkan sular orada toplanır ve etrafta büyük ağaçlar vardır) hakkında vârid olan haberlerin sıhhatını ispat edecek delilleri serdeder. Bu eserde tamamlanamamıştır.

15– Kitâbu Fedâili'l-Abbas (كتاب فضائل العباس) : Abbasilerin isteği üzerine bu eseri yazmağa başlamış, fakat bitiremeden ölmüştür.

16– Kitâbun fî'Ibâreti'r-Rü'yâ (كتاب فى عبارة الرؤيا) tamamlanmamıştır.

17– Kitâbu âdâbi'l-Menâsiki'l-Hacc (كتاب آداب المناسك الحج)

18– Kitâbu Muhtasari'l-Ferâiz (كتاب مختصر الفرائض)

19– Kitabun fi'r-Reddi ala İbn Abdi'l-Hakem ala Malik (كتاب فى الرد على ابن عبد الحكم على مالك).

20 Kitâbu'l-Mu'ciz fi'l-Usûl (كتاب الموجز في الأصول).

21– Kitâbu'l-Garâib ve' t-Tenzīl ve'l-Aded (كتاب الغرائب و التنزيل و العدد).

22– Kitâbu'l-Müsterşid (كتاب المسترشد).

23– Müsnedu ibn Abbas (مسند ابن عباس).

24– İhtiyâr min Ekâvīli'l-Fukahâ (اختيار من اقاويل الفقهاء).

25– Kitâbu Âdâbi'l-Kuzât (كتاب آداب القضاة).

26– Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âye'l-Kur'ân (جامع البيان عن تأويل آى القرآن)

et-Taberi bu eserini 270/883 yılında ikmal etmiştir[22]. Bazı kütüphanelerde yazma olarak bulunan bu eser[23], XIX. cu asrın sonlarına kadar bulunup neşredilemediği için, bu eserinde kaybolmuş olmasından korkulmuştu. 1860 senesinde yazdığı bir eser de Nöldeke "Eğer onun bu tefsirini elde etseydik, ondan sonra gelen tefsirlere müracaat etmekten müstağni olurduk, fakat maalesef bu eser kaybolmuştur" demek suretiyle teessüflerini bildirmektedir[24]. Bir müddet sonra bu eser bulunmuş ve 1321 tarihinde Yemeniyye matbaasında 30 cilt olarak tab edilmiş 1323 - 1330 da da Bulakta Basılmıştır. Buna Hermann Haussleiter bir fihrist tanzim etmiştir (Register Zum Qoran-Kommentar des Taberi, Strassburg, 1912), Aynı eser 1373/1954 senesinde, ayetler numaralanmak suretiyle daha güzel bir kağıt ve basımla Mustafa el-Bâbī el-Halebī ortaklığı tarafından Mısırda 30 cüz halinde neşredilmiştir. Bu tabılardan başka, son zamanlarda Mısırın tanınmış âlimlerinden Ahmed Muhammed Şâkir (yakın zamanda vefat etmiştir) ve Mahmûd Muhammed Şâkir kardeşlerin tahkik, tahşiye ve tahriçli olarak neşretmeğe başladıkları, Taberi, tefsirini[25]

22 *Mu'cemu'l-Udebâ*; VI. 439; Carra de vaux *les Penseurs de l'Islam*, Paris. 1923, IV. 607.

23 Yazma nüshalar için bkz. Brock. G. I. 148 - 149, Suppl. I. 218.

24 *Mezâhibu't-Tefsiri l'-İslâmi*, s. 108.

25 Bu tab'ı tanıtan bir yazı için bkz. *Mecelletu'l-Ezher*, XXVI. 932, 1153.

zikretmemek nankörlük olur. Maalesef bu eser henüz tamamlanmamış, Yûsuf sûresinin 19 cu âyetine kadar olan kısım 15 cild olarak basılmıştır. Kardeşinin vefatiyle 15 nci cildi yalnız başına neşreden Mahmûd Muhammed Şâkir'in, eserin geriye kalan kısımlarını da peyderpey neşredeceği ümid olunur.

et-*Taberi ve Tefsiri Hakkkında Denilenler*:

Garbte Tarihiyle şöhret kazanan et-Taberi, Şarkta ise daha ziyade islâmi ilimler sahasında yazdığı eserlerle ünsalmıştır. Hayatını kaleme alan bütün eserler, onun kadr ve kıymetini bildiren rivayetlerle doludur. Biz onlardan yalnız bir kaç tanesini zikretmekle iktifa edeceğiz. Ebu Bekr İbn Muhammed ibn İshâk", zamanında yer yüzünde et-Taberiden daha âlim bir kimse bilmiyorum. Muhakkak hanbeliler ona zulmetti[26] sözü ile, ona vermiş olduğu kıymeti belirtmektedir. Meşhûr fakîh Ebû Hâmid el-İsferâinî (ö. 406/1015)" bir kimse et-Taberinin tefsirini elde etmek için Çine kadar gitse, çok bir şey yapmış olmaz" demektedir[27]. Hakikaten bu tefsir, tefsir tarihi ve tarihi malzeme bakımından, tefsir ve Kur'an ilimleriyle uğraşan şarklı ve garblı ilim adamları için bir hazine ve tükenmiyen bir kaynak olmuştur.

İbn Cerir görüş sahibi, hükmetmesini bilen imamlardan biridir. Baş tarafta zikrettiğimiz meşhur ilim adamlariyle muasır olduğu halde, onlar arasından sivrilip meşhûr olmasını bilmiştir. El-Hatîb el-Bağdâdî, onun eserlerini sıraladıktan sonra, bu eserler, ilminin derinlik ve vus'atına delalet eder demektedir. Tefsir ve tarihin babası addedilen et-Taberi, fıkıhda el-Ceririyye adlı müstakil bir fıkıh mezhebi kurmuştur. O, daha önce Şafî'î mezhebine mensûb idi. Onun hakkındaki ithamları daha evvel söylemiştik. Bütün bu ithamlar zan ve kizbe dayanmaktadır. Onun hatadan sâlim olduğunu iddia etmemekle beraber, onu ilhâd, râfızilik veya şiîlikle itham etmek ona eziyet etmekten başka bir şey değildir. Zira bazı ûlemanın diğeri hakkında söyediği sözleri teenni ile karşılamak icab eder. Râfızilikle itham edilen şahıs Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberi olabilir. Zira, bu şahıs râfîzilikle itham edilmektedir[28].

26 *Târihu Bağdad*, II. 164; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI. 425; *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, II. 137; *Tabakâtu'l-Müfessirin*, s. 31; *Tabakâtu'l-Müfessirin* (yazma) 134b; *Mir'âtu'l-Cenân* (yazma) (yazma) 195b; *Kitâbu'l-Ensâb* (yazma) 157b.

27 *Mu'cemu'l-Udeba*, VI. 424; *Şezerâtu'z-Zeheb*, II. 260; *Kitâbu'l-Ensâb* (yazma) 157 b; *Mir'âtu-l-Cenân*, (Yazma), 195b; *Tabakâtul-Müfessirin* (Yazma) 134b; *Gayetu'n-Nihaye fi Tabakâti'l-Kurra*, II. 108; *Tabakâtu'l-Müfessirin*, s. 31; *Tarihu Bağdâd*, II. 163; *Tabakâtu'ş-Şafi'yye*, II. 136.; en-Nevevî, Taberinin tefsiri için "Onun tefsiri gibi bir tefsir hiç bir kimse tarafından tasnif edilmemiştir" der (*Menahilu'l-Irfân*. I. 497).

28 *Mizânu'l-I'tidâl* III, 498.

El-Kıftî, Taberi tefsirinden daha büyük ve onun kadar faydalı bir tefsir görülmedi[29] demektedir. Suyuti de, et-Taberinin tefsiri, tefsirlerin en büyüğü ve en heyebetlisidir, der[30]. Yine es-Suyuti, alelıtlâk Taberi müfessirlerin başıdır. Onun gibisini ne ondan öncekiler ve ne de sonrakiler yapabildiler[31], demek suretiyle onun kıymetini göstermektedir.

Tefsirdeki Metodu:

et-Taberinin eserinde takip ettiği usûlü, yine kendi eserinden çıkarmağa çalışacağız. İslâmî ilimlerin en mühimlerinden olan tefsir, fıkıh ve tarih de onun ismi zikredilmeden olamaz. et-Taberinin müfessirliğini, tefsirine yazmış olduğu mukaddimeyi tetkik etmekle çıkartabiliriz. Mukaddimede vermiş olduğu kıymetli bilgilerden onun bu işte ne kadar mâhir olduğunu gösterir. Evvela Kur'ânın arab diliyle nâzil oluşu ve onun yedi harf üzerine inişi üzerinde durur. Bu hususta gelen haberleri toplayarak onları şerh eder ve çeşitli görüşlerin münakaşası yapıldıktan sonra, bu habere şöyle bir mana verir "Kur'an arab dilindeki yedi lehçe ile nazil olmuştur". Sahabe arasında husule gelen ihtilafı, Hazreti Peygamber hepsinin okuyuşunu tasvib ederek halletmiş ve "Kur'an yedi harf üzerine nâzil oldu. ondan kolayınıza geleni okuyunuz" buyurmuşlardı. Onların bu ihtilafları mana hususunda değil sadece okuyuşta idi, demekle hulasa eder[32].

Kur'ânı Kerim'in nâzil olduğu dil üzerinde durarak, onda arapçadan gayrı kelimeler olduğunu söyleyenlerin görüşlerini reddeder. Kur'anda mev cûd olduğu söylenen yabancı kelimelerin, lafız ve mana itibariyle ittifak ettiğini söyler. Bu bakımdan bu kelimeler habeşcedir, farsçadır demek doğru değildir. Onlar Kur'ânın nüzûlünden evvel araplarca araplaştırılmışlardır. Zaten bu kelimeler çok az miktardadır ve Kur'anı arapça olmaktan çıkaracak durumda değildir, diyerek izah etmeğe çalışır[33].

Kur'ânı Kerimi te'vil etmenin yönleri üzerinde de durur ve ona ulaşmanın mümkün olup olmaması cihetini üç bölümde inceler. Memduh ve mezmûm olan re'yler hakkında bilgi verir. Bundan sonra, tefsire girişinde, bu ulaştığı neticeler ışığı altında gareket ederek meseleleri izah etmeye çalışır.

29 *Et-Taberi*, s. 178.

30 Es-Suyûtî, *el-Itkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, Matbatu'l-Hicâzî, II. 190.

31 *Tabakâtu'l-Müfessirin*, s. 30.

32 *Tefsiru't-Taberi* (Mukaddime) Ahmed Şâkir neşri , I. 21-72.

33 Aynı eser, I. 13-20.

Tefsirinin Kaynakları:

et-Taberi, tefsirinde evvela Hazreti Peygamberden gelen haberlere, sonra da Sahabe ve Tâbiilerin görüşlerine itimad eder. Tefsirindeki rivayetler tetkik edilirse görülür ki, O, tefsirde İbn Abbas ve İbn Mes'ud ekollerine istinad eden tefsirlerden faydalanmıştır. Saİd. b. Cübeyr, Mücâhid, Katâde, el-Hasen el-Basri, İkrime, ed-Dahhâk b. Müzâhim, Abdurrahman, b. Yezid b. Eslem, İbn Cüreyc, Mukâtil b. Hayyân, es - Süddİ, Abdurrazzâk b. Hemmam, el-Ferra, Ma'mer b. el-Müsenna, Ali b. Ebi Talhâ, ve daha pek çok zevatın tefsirlerinden istifade etmiştir. Basra ve Kûfe lûgat ve nahivcilerinin görüşlerinden yararlanmış , onlardan bazılarının isimlerini zikretmiş, bazılarının da görüşlerini nakletmekle iktifa etmiştir. İşte onlardan bazıları: El-Kisâî, el-Ferrâ, el-Ahfeş ve Ebû Ali Kutrub.... Kıraât ve Fıkıh kitablarına müracaat etmiş, Kurra ve fakihlerin görüşlerini münasib yerlerde göstermiştir. Tarih kitablarından da yardım taleb etmiş, Vehb b. Münebbih ve onun gibilerden nakledilen acem haberlerini, İbn İshâk ve diğerlerinden nakletmiştir. Eserinde az olmakla beraber, mütekellimlerin (bilhassa Mutezile) görüşleri arzedilmiştir. Muhammed b. Sâib el-Kelbİ , Mukâtil b. Süleymân, Muhammed b. Omer el-Vâkıdİden, tarihinde istifade ettiği halde, bunlar cerh ve ta'dilciler tarafından itham edilmiş şahsiyyetler olduğundan, onlardan tefsirine bir şey almamıştır.

Me'sûr Haberlere İtimad Etmesi:

et-Taberi, tefsir etmek istediği âyete «القول فى تأويل قوله تعالى كذا وكذا» formülüyle başlar ve onun tefsirini verir. Sonra da sahabe ve tâbiûndan o âyet hakkında gelen haberleri nakleder. Umumiyetle rivayetlerden elde ettiği fikri hulasa eder. Bu rivayetleri kendi aralarında biribirlerine muvafık veya muhalif oluşlarına göre tasnif eder. Hulasa ettiği fikre muhalif fikirler varsa, onları da sonunda kaydeder. et-Taberinin bu tefsiri, evvelemirde âyetin âyetle ve âyetin sünnetle, eğer bu deliller mevcud değilse sahabe, tâbiûn ve daha sonra gelen âlimlerin sözlerine itimad eder. Eğer bu delilleri bulamazsa, arap dili bilgisine dayanarak âyetleri açıklamağa çalışır. Bu bakımdan eseri Me'sur tefsirler türüne girerse de, Onda tenkid ve tercih gibi hususların bulunması, ona ayrı bir özellik verir.

Mücerred Re'y Tefsirinden ictinâbı:

et-Taberi, mücerred ve müstakil bir re'yle Kur'an âyetlerini tefsir etmekten içtinâb etmiş ve bu yolda hareket edenlerle mücadele etmiştir. Bu konuya

okadar ehemmiyet vermiştir ki, eserinin mukaddimesinde "Kur'anı re'y ile te'vilin nehyine âid bazı haberlerin zikrî" adıyle bir bölüm açmıştır[34]. Bu bölümde haberleri zikrettikten sonra, bu haberler bizim şu sözlerimizin sıhhatına delâlet edecektir, der. Bir kimsenin, bir âyetin tevilini yaparken elinde Hazreti Peygamberin beyan ettiği bir nâs veya ona delâlet edecek bir hussus bulunmadıkça, bir kimsenin bu benim re'yimdir demesi câiz olmaz. İsabet etse dahi hata etmiş olur[35]. Ona göre Re'yden maksad, Kur'anın gayesi bunlar olmadığı halde, tefsiri siyâsi, mezhebi, milliyet ve daha çeşitli şahsi yönlere çevirmektir. Eserinin pek çok yerlerinde, mücerred re'y veya sadece dile dayanan görüşleri reddetmektedir. Meselâ: Mücâhid (قردة خاسئين) âyetini tefsir ederken, bu âyetten murad edilen şeyin cisimlerde olan bir tahvil değil belki kalblerde olan bir tahvildir. Onlar maymun nefisli insanlar olarak kaldılar demektedir[36]. Taberi ise mücahidin bu görüşünü kabul etmemekte ve Allahın kitabının delalet ettiği zâhir manaya muhalif olarak görmektedir[37]. Keza, Bakara suresinin 229. cu âyeti olan (تلك حدود الله فلاتعتدوها . .) yı ed-Dahhâk'ın izah tarzını beğenmemiş, burada ed-Dahhakkın ortaya attığı mananın bahis konusu olamıyacağını söylemiştir[38].

İsnaddaki Yeri:

et-Taberi, tefsirinde isnadları ekseriya tam olarak zikreder, el-Cerh ve't-Ta'dilciler indinde sika ve sadûktur ve usûlü hadis ilmine vâkıftır. Kendisi, başkalariyle bir üstaddan işittikleri haberlerde (حدثنا) yalnız olarak işittiklerinde (حدثنى) tabirini kullanmıştır. Râvilerin tescilinde dikkatli idi, hatta bazen râviler hakkında bilgi vermektedir. Meselâ:

حدثنى سلمة عن محمد بن اسحاق عن أبى عتاب – رجل من تغلب كان نصرانيا عمرا من دهره ثم اسلم بعد فقرأ القرآن و فقه فى الدين ، وكان فيما ذكرانه كان نصرانيا اربعين سنة ، ثم عمر فى الاسلام أربعين سنة ، قال : [39]

34 *Tefsiru't-Taberi* (Ahmed Şâkir), 1. 78.
35 Aynı eser, I. 77-79.
36 Aynı eser, II. 172. *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmi*, s. 129-130.
37 Aynı eser, I. 172 - 173.
38 Aynı eser, IV. 584 - 585.
39 Aynı eser (1321 tab'ı) XV. 33-34.

Bazende ismini unuttuğu râvilerin, kendi tarafından unutulmuş olduğunu tasrih eder.

حدثنا ابوكريب قال : حدثنى يحيي بن آدم قال : حدثنا اسرائيل عن أبى اسحاق عن فلان العبدى – قال ابوجعفر ذهب عنى اسمه – عن سليمان بن صرد عن أبى بن كعب ، قال : (40)

et-Taberi bazen de isnadsız olarak doğrudan doğruya Hazreti Peygamberden rivayet etmektedir.

وقال صلى الله عليه وسلم : «من فاتته صلاة العصر فكأ نماوتر أهله وماله» (41)
فقال صلى الله عليه وسلم : «سسباب المسلم فسوق وقتاله كفر» (42)

Bazende isnadlarda inkita vardır: Mesela.

حدثنا الحسن بن يحيي قال أخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن صالح بن كيسان : أن جبير بن مطعم ..... (43)

Salih b. Keysân, Cübeyr b. Mut'im'e ulaşmamıştır. Abdurrazzakın musannafında Sâlih b. Keysan, Nafi' b. Cübeyr b. Mut'im'dan almıştır[44]. Bu eksik isnadlara tefsirinde sık sık rastlanır. Meselâ.

حدثنى المثنى قال ، حدثنا اسحاق قال ، حدثنا محمد بن حرب قال حدثنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (45)

İbn Kesir Tefsirinde[46], İbn Ebî Hatim'den naklettiği haberde, bu haberin, Amr b. Şuayb tarafından doğrudan doğruya Hz. Peygamberden değil de, babası ve dedesi tarafından rivayet edildiğini kaydeder.

40 Aynı eser (1321 tab'ı) I. II.
41 *Tefsiru't-Taberi* (Ahmed Şâkir) V. 226.
42 Aynı eser, IV. 150.
43 Aynı eser, V . 152.
44 Aynı yer, 5322 No. lu haberin dibnotu.
45 Aynı eser, V. 157.
46 İbn kesir, *Tefsiru'l-Kur'anıl-Azim*, Kahire 1376 / 1956. I. 289.

Munkatı ve müşkil haberler de mevcuttur. Merfu, mevkûf ve maktu' haberler pek çoktur. Bunlar da onun hadisteki değerini gösterir.

Kırâat İlmindeki Yerî:

Kur'ânı Kerim kıraâtı üzerinde ihtisas sahibi olan ve bu hususda eserler yazan et-Taberi, tefsirinde de kıraâtler üzerinde durmuş, imamların itimat etmedikleri kıraatları reddetmiş, tercihlerde bulunmuş ve sebeplerini göstermiştir. Bu hususda sahabeden örnekler vermeyi de ihmâl etmemiştir.

حدثنى به احمد بن يوسف قال ، حدثنا القاسم قال ، حدثنا حجاج ، عن هارون ، عن حبيب بن الشهيد و عن ابن عامر الانصارى: أن عمر بن الخطاب قرأ «والسابقون الاولون من المهاجرين و الانصارُ الذين اتبعوهم باحسان»[47] فرفع « الانصار» ولم يلحق الواو فى «الذين» فقال له زيد بن ثابت «والذين اتبعوهم باحسان» فقال عمر «الذين اتبعوهم باحسان» ، فقال زيد : أمير المؤمنين أعلم ! فقال عمر : ائتونى بأبى بن كعب . فاتاه ، فسأله من ذلك ، فقال أبى: «والذين اتبعوهم باحسان» فقال عمر : إذاً نتابع أبيّاً .[48]

et-Taberi, Kıraat hususunda durduğu yerlerde (و أولى القراءتين بالصواب) formülüyle onlardan birini tercih eder ve tercih ediş sebebini anlatır. Meselâ, Bakara sûresinin 219. cu âyeti olan (قل فيهما اثم كبير) da kebirûn lafzını bazıları kesirun şeklinde okumuşlar. Taberi bunlardan doğrusu kebirun'dür, zira bunda icma vardır. Buradaki büyüklük adet bakımından değil büyüklük bakımındandır der[49]. Yine Bakara sûresinin 208. ci âyetindeki (السِّلم) kelimesindeki sinin fatha veya kesre okunması hususunda ihtilaf eden kurranın, ki Hicazlılar fetha ile, Kûfeliler ise kesre ile okurlar, fikirlerini ve kelimenin delâlet ettiği manaları söyledikten sonra Kûfelilerin

47 Tevbe sûresi, 100

48 *Tefsiru't-Taberi* (Ahmed Şâkir). XIV. 438-439.

49 *Tefsiru't-Taberi* (Ahmed Şâkir). IV. 328 - 329.

kıraatını, tercih eder[50]. Keza Bakara sûresinin 210. cu âyeti (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام و الملائكة) deki (ظلل) ve (الملائكة) nin okunuşu hakkında, Hazreti Peygambere isnad edilen rivayete ve mushaf hattına uygun olana ittiba etmek lâzım geldiğini söyler. (الملائكة) lafzının da merfu olarak okunmasının doğru olduğunu söyleyerek, tercih sebebini diğer âyetlere ve Ubeyy b. Ka'b'a istinad ettirmektedir,[51]

Bazende serdettiği kıraat çeşitleri arasında tercihde bulunmaz okuyucuları onlardan birini almakta muhayyer bırakır. Meselâ, Nisâ sûresinin 37.ci âyetindeki (بالبُخْلِ) kelimesinin (بالبَخَلِ) şeklinde okunmasındaki kıraat ihtilâfında,

و هما لغتان فصيحتان بمعنى واحد و قراءتان معروفتان غير مختلفتى المعنى ، فبأيتهما قرآ القارئ فهو مصيب فى قراءته .[52]

demek suretiyle, muahayyer bırakmaktadır.

Lugât ve Nahiv ilmindeki Yeri:

et-Taberi, Tefsirinde kelimelerin Lugat manaları üzerinde durur ve bilhassa onların arap dilindeki kullanılışlarına uygun olup olmadığını araştırır. Âyetin tefsiri hususunda me'sur haberler bulamadığı takdirde, kelimelerin arap dilindeki kullanılışlarını esas alarak, izah etmeye çalışır. Meselâ, Bakara sûresinin 78. ci âyeti (و منهم أميون) kelimesinin izahında araplar arasındaki kullanılışı,[53] keza, aynı surenin 235. ci âyetindeki sır kelimesi, zina manasına alır, delil olarakta, araplar cimayı sır ile tesmiye ederlerdi, der ve bu manada kullanılışına şâirlerin şiirlerinden deliller getirir.[54]

Sarf ve Nahiv meselelerinde, Basra ve Kûfe ekollerine itimad eder. Bazen onların fikirlerini beğenmez, bazende onlardan birini tercih eder. Taberi

50 Aynı eser, IV. 252 - 253.
51 Aynı eser, IV. 262.
52 Aynı eser, VIII. 351.
53 Aynı eser, II. 259.
54 Aynı eser, V. 110.

kelimelerin i'rabına ehemmiyet verir, birçok yerlerde manayı açıklayıcı mahiyette nahivcilerin görüşlerini beyan eder. Bazen kelimelerin ne şekilde çoğul yapılacağını gösterir. Meselâ, Bakara sûresinin 243. cü âyetindeki (وهم ألوف) (ألوف) kelimesinin çoğulunun iki şekilde olabileceği, eğer yapılacak cemi azlık ifade ederse (آلاف) şeklinde, eğer çokluk ifade ederse (ألوف) şek linde yapılabileceğini ifade eder.[55] Bazen, zamirlerin âid olduğu yerleri göstermekle âyetin anlaşılmasını kolaylaştırır. mesela: Bakara sûresinin 249. cu âyetindeki (شرب منه) ve (لم يطعمه) deki zamirlerin (النهر) re âit olduğunu beyan eder.[56] Bazen de nahivcilerin fikirlerini cerheder. Bakara suresinin 9. cu ayetindeki (يخادعونَ) kelimesi hakkında söylenilen bir fikri kabul etmez.[57]

قيل : قد قال بعض المنسوبين الى العلم بلغات العرب : إن ذلك حرف جاء بهذه الصورة اعنى «يخادع» بصورة «يفاعل» وهو بمعنى «يفعل» فى حروف أمثالها شاذةٍ من منطق العرب. نظير قولهم : «قاتلك الله» بمعنى قتلك الله .

و ليس القول فى ذلك عندى كالذى قال، بل ذلك من «التفاعل» الذى لايكون إلا اثنين كسائر مايعرف من معنى «يفاعل و مفاعل» فى كل كلا م العرب ...

Bazende kelimelerin i'rabının nasb, ref ve cer oluş şekillerinin sebebini izah eder. Bakara sûresinin 126. ncı ayetindeki (مَنْ) kelimesinin mensub oluşu şu şekilde izah edilir,[58]

و أما «مَنْ» قوله «مَنْ آمن منهم با الله و اليو م الآخر» فإنه نصب على الترجمة (هي عطف البيان أو البدل عند الكو فين ..) و البيان عن « الاهل »

55 *Tefsiru't-Taberi* (Ahmed Şâkir), V. 276.
56 Aynı eser, V. 341.
57 Aynı eser, I. 274.
58 Aynı eser, III. 52.

Eski Arab Şiirinden İstifade Etmesi:

Taberi geniş bir şekilde kadîm arab şiîrinden istişhadda bulunmuş, kelimelerden kastedilen manayı beyan etmek için çok kerre şiire müracat etmiştir. Bazen şâirin ismini zikreder, bazende şâirin ismini zikretmeksizin şiîrini ele alır. Bu şekilde örneklere tefsirinin hemen hemen her sahifesinde rastlandığından bir tane örnek almakla iktifa edeceğiz. Bakara sûresinin 22. ci ayetindeki (أنداد) kelimesinin izahında , Hassan b. Sabit'in beytini delil olarak getirmektedir.[59]

قال ابوجعفر: و الأنداد جمع نِدّ ، و النِدّ: العدل و المِثل، كما قال حسان بن ثابت:

أتَهْجوُه و لَسْتَ له بندٍ فَشَرّ كَما لخير كما الفِداءُ.

Daha evvelce de söylediğimiz gibi, et-Taberi lûgat ve şiirde de âlim bir zattı. Mısırda iken et-Tirimmah'ın şiirlerini yazmış, onları şerh ve onlardaki garibleri tefsir etmiştir[60]

Fıkıhtaki Yeri:

Fıkıhda müstakil mezheb sahibi olan et-Taberi, bu sahada müstakil eserler vermiş olmasına rağmen, tefsirinde de münasip yerlerde fıkhi görüşlerini aksettirmiştir. et-Taberi, fıkhî meselelerde âlimlerin sözlerini, mezheblerini ve münakaşalarını belirttikten sonra, bunlardan tercih ettiğini veya hiç birini beğenmezse kendi görüşünü delilleriyle beraber serdeder. Bu hususta birkaç örnek verelim: Nahl sûresinin 8. ci âyetinde (والخيل وَ البِغالَ والحميرَ لتركبوها و زينةً ويخلق مالا تعلمون) at, katır, eşek etlerinin yenmesi veya yenmemesi hususunda, âlimlerin serdettikleri görüşleri ve senedlerini zikreder ve sonunda, bu âyet, onların yenilmesi hususunda herhangi bir hurmete (haram) delâlet etmediğini gösterir, ehli eşek ve katırın etinin tahrimine âit bilginin "kitâbu'l-et'ime" adlı eserinde verildiğini söyler. At etinin tahrimi hakkında bir işaret yoktur[61]. der.

59 Aynı eser, I. 368.
60 *et-Taberi*, s. 137.
61 *Tefsiru't-Taberi* (1321 tab'ı) XIV. 57-58.

Bakara sûresinin 158. ci âyeti (فلاجناح عليه أن يطّوف بهما ...) nde Safa ve Merveyi tavaf etme hususunda ilim ehlinin ihtilaflarını zikreder. Mâlik ile Şâfii, bir kimse Safa ve Merveyi sa'yi terkederse, bu işi tekrar iâde etmesi lâzımdır, zira bu vâcibdir; Ebû Hanife ve talebeleri, sa'yı terk eden, kurban keserse iadesi lâzım gelmez derler. Diğer bir grub da, bu işin nâfile ibadet olduğunu söylerler. et-Taberi, bu görüşlerden, Malik ve Şâfiinin görüşünü kabul eder ve menasiki hacda tavafın vacib olduğunu söyler. İster kasten isterse unutarak olsun, tavâfı terk edenlere, kazası lâzım gelir ve delil olarak ta Hazreti Peygamberin bu işi böyle yaptığını zikreder[62].

Keza, Besmelenin Fatiha sûresinin bir âyeti olup olmama meselesinde, el-Kehf sûresinin birinci âyetini delil getirerek, besmelinin Fâtihadan âyet olmadığını söyleyenleri tasdik ettiğini söyler ve bu fikre temayül eder[63].

Yine Bakara sûresinin 222. ci âyetindeki (ويحب المتطهرين) (المتطهرين) lafzının hem erkek hemde kadınları tazammûn ettiği, eğer (المتطهرات) denmiş olsaydı sadece kadınları tazammun edeceğini ve âyetin hususî olacağını kaydettikten sonra, Cenab-ı Hâk âyeti bu şekilde zikretmekle, umumî olarak bütün mükellef kullarını kastedmektedir, der[64].

İsrâiliyattaki Yeri:

et-Taberi, tefsirinde pek fazla olmasada israiliyât dediğimiz haberlere yer vermiştir. Ekseriya bu haberlerin isnadı, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, İbn Cüreyc, es-Süddî ye dayanır Mesleme en-Nasaranın, Muhammed, b. İshâk dan rivayet ettiği haberleri bol miktarda görürüz. Tefsirinde görülen bu gibi haberler ekseriya kıssalarda cereyan eder. et-Taberi bunları tenkide tâbi tutmamış, sadece bir haber olarak nakletmiş ve haberlerin isnadlarını vererek, onları tenkid etmeyi okuyucularına bırakmıştır.

Bakara sûresinin 35. ci âyetindeki Hz. Ademin yaklaşmasına mani olunan ağacın hangisi olduğu hususunda müphem olan kısmı açıklamak için çeşitli haberler arasında şu haber de enteresandır.

62 Aynı eser (Ahmed Şâkir), III. 243.
63 Aynı eser, I. 148.
64 Aynı eser, IV. 396.

حدثنا ابن حميد ، قال : حدثنا سلمة ، عن ابن اسحاق ، عن بعض أهل اليمن ، عن وهب بن منبه اليمانى انه كان يقول : هي البُرُّ ، ولكن الحبة منها فى الجنة ككلى البقر ، ألين من الزبد وأحلى من العسل . وأهل التوراة يقولون : هي البُرّ (65)

Taberi, bu çeşitli görüşlerden hiçbirini kabul etmez, bu ağacın hangisi olduğunu bilip veya bilmemek, ne âlimin ilmini artırır ne de zarar verir der, Keza, Ademin cennette nasıl yaratıldığına dâir teferruat[66], Hârut ve Mârût hakkında Kab' dan gelen haber[67], Beytullah'ın kuruluşu hakkında Ka'bın verdiği haber[68] ve bunlar gibi kıssalara âid pek çok isrâili haberlere rastlamak mümkündür. Zaten Taberi, rivayet ettiği isrâili rivayetler arasında bir tercih yapmamakta, tercihlerini ekseriya kıraat ve ahkam haberleri üzerinde teksif etmektedir. Zaten bu isrâiliyat dediğimiz haberler ekseriya kıssalar ve müphem haberler etrafında dolaştığından, Taberî müphemler hususunda çok dikkatli hareket etmiş, bu husustaki fikirlerini münasip yerlerde belirtmiştir. Yukarıda verdiğimiz ilk haberde, yanına yaklaşılması memnu olan ağacın tayini hususunda, buğday, üzüm, incir deyenler olmuştur . Fakat Allah gerek Kur'anda ve gerekse sahih olan sünnette, bu ağacın cinsi hakkında bir delil va'z etmemiştir. Biz onu bilmeye muktedir değiliz. Bu ağacın cinsi bilinse dahi âlimin ilmine menfaat vermiyeceği gibi, bilinmemeside cahilin cehline zarar vermez, der.[69]

et-Taberi, Kur'anı Kerimdeki müphematı izâh etme hususunda girişilen fâidesiz çalışmalardan da içtinab edilmesini istiyor. Her nekadar bu sahada girişilen haberleri eserinde tadad ediyorsa da, sonunda bunların faydasızlığını belirtiyor. Meselâ, Hz. İsaya indirilen mâide üzerindeki yemeklerin cinsi hakkındaki haberleri sıraladıktan sonra, bana göre, bu konuda sözün doğrusu, Hz. İsanın talebi üzerine, Allah Taâlanın bir sofra indirmiş olmasıdır, sofra olduğuna göre üzerinde ekmek ve balığın olması da, cennet meyvalarının bulunması da câiz olabilir, bunların bilinmesi ve bilinmemesi ilmimize bir şey katmayacağı gibi ondan bir şey de eksiltmez[70].

65 *Tefsiru't-Taberi* (Ahmed Şâkir), I. 518.
66 Aynı eser, I, 458.
67 Aynı eser, II. 429 - 430.
68 Aynı eser, III. 63.
69 Aynı eser, 520.
70 *Tefsiru't-Taberi* (Ahmed Şâkir), XI. 226-232.

Yusuf sûresinin 20. ci âyetinde (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة) "Onlar onu (Yusufu) pek ucuza, birkaç dirheme sattılar" bazıları bu birkaç dirhemin miktarını öğrenmeyi merak etmiş, onun 40, 22, 20 dirhem olduğunu söyleyenler olmuştur. Taberi bu haberlerin hepsini sıraladıktan sonra bu hususda sözün doğrusu, Allah Taala, Onların onu birkaç dirheme sattıklarını söyler, yoksa o paraların vezinleri ve adedleri hakkında ne kitabda ve ne de Resûlün haberlerinde bir bilgiye rastlanır. Haberlerde zikredilen bu adedler muhtemel olabilir, fakat bunların bilinmesi veya bilinmemesi fayda da zarar da vermez, demektedir'[71]

Tefsirinde, böyle lüzumsuz şeylerle uğraşmanın, tefsirin asıl gayesi olmadığını gösterecek şekildeki örneklere sık sık rastlanılır.

İlmi Kelâmdaki Yeri:

et-Taberiyi, akîde meselelerinde mümtaz bir âlim olarak görürüz, O kelâmî meseleleri münakaşa eder ve görüşlerin ehli sünnete uyacak şekilde anlatır. Mutezilenin pek çok görüşlerine itiraz ettiği görülür. Meselâ, Mâide sûresinin 64. cü âyetindeki (يد الله مغلولة) meselesinde ve Zümer sûresinin 67. ci âyetlerinde, mutezile ismini zikretmeksizin, Basra ehlinden bir grub Allahın eli hakkında, nimet, kuvvet, kudret, mülk gibi manalar vermişlerse de Hz. Peygamberden, eshabından gelen haberler, bunların bâtıl olduğuna, şehadeteder der[72].

Keza, Bakara sûresinin 8.ci âyetinde (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين) Cehmiyyenin iman hakkındaki görüşünü aşağıdaki sözlerle reddeder.

وفى هذه الآية دلالة واضحة على بطول مازعمته الجهمية : من أن الايمان هوالتصديق باقول ، دون سائر المعانى غيره . وقد اخبر الله جل ثناؤه عن الذين ذكرهم فى كتابه من أهل النفاق ، أنهم قالوا بألسنتهم : « آمنا بالله وباليوم الآخر » ، ثم نفى عنهم أن يكونوا مؤمنين ، إذ كان اعتقاد هم غير مصدق قيلهم ذلك وقوله « وماهم بمؤمنين » يعنى بمصدقين فيمايزعمون أنهم به مصدقون .

71 Aynı eser (Mustafa el-Bâbi el-Halebi neşri) XII. 172-174.

72 Aynı eser (Ahmed Şâkir), X. 450-456, (1321 tab'ı), XXIV. 16.

73 Aynı eser, I. 272.

Kendi Görüşünü arzetmesi:

et-Taberi, çok kerre kendi re'yini arzeder. Bazı re'yleri red bazılarını da tasvib ettiğini görürüz. Eserinde, İcmaya muhalif gördüğü, Mücâhid ve Atiyye gibi şahısların görüşlerini kabul etmemiştir. En'âm suresinin 102. ci âyeti olan (لاتدركه الأبصار وهو يدرك الابصار) i Atîyye el-Avfi (ö. 111/729) buna istinad ederek Allahın görülemiyeceğini iddia ediyordu[74]. et-Taberi bu görüşü Hazreti Peygamberden gelen habere muhalif bularak reddeder[75]. Keza daha evvelce söylediğimiz, gibi el-Bakara sûresinin 65 ci âyetindeki Mücahidin görüşüne muhalefeti gibi.

Tevbe sûresinin 7. nci ayeti (الاالذين عاهدتم عندالمسجد الحرام) de te'vil ehlinin ihtilafını zikreden et-Taberi, bu ihtilaflardan birinin daha doğru olduğunu söyleyerek tercih etmektedir[76]. Yine es-saffaat suresinin 107. ci âyeti (وفديناه بذبح عظيم) de kurban edilecek kimsenin İshak mı? yoksa İsmail mi? olduğu hususundaki ihtilafda da, İshak olduğunu söyleyerek o fikri benimsediğini gösterir[77].

Tefsirinin Kıymeti:

Kaynaklarını ve metodunu kısaca açıkladıktan sonra, et-Taberinin bu Tefsiri, Hazreti Peygamber, Sahabe, tabiûn, ve kendisine kadar gelen tefsir hakkındaki görüşleri toplayan bir ansiklopedi olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönden gerek kendisi ve gerekse tefsiri, müfessirler arasında temâyüz etmiştir. Selefin görüşlerini tetkik etmek isteyen araştırıcılar, evvela onun eserine müracaat ederler, Bu eser Lugât, târih, fıkıh, nahiv, kıraât, islâmi ve cahili şiirler için de bir kaynak teşkil eder. Taberinin büyüklüğü, sadece haberleri ve ve görüşleri toplayıp tescil ederek kaybolmamalarını temin etmekte değil, bilhassa o tescillere kendi görüşünü koymasında ve delillerini göstermesinsindedir. Nakli tefsirlerin en mükemmel misalini teşkil eder. Bu tefsir, tefsir tarihinin bidayetiyle meşgul olacaklar ve kadîm tefsirler üzerinde araştırma yapacakların muhakkak müracaat edecekleri en mühim kaynak ve bugün müstakil vaziyette elimizde bulunan veya bulunmayan eski tefsirlerin muhafa-

74 *Tefsiru't-Taberi* (Ahmed Şâkir), XII. 13.
75 Aynı eser, XII. 20.
76 Aynı eser, XIV. 144.
77 Aynı eser (Halebî tab'ı), XXIII. 85.

za edildiği bir hazinedir, ve bunların kaybolmamasını sonraki nesillere temin etmiştir. E. Montet, et-Taberi hakkında" İran asıllı olan et-Taberi, fevkalade velût bir yazar, orijinalitesi olmayan büyük bir musannıf idi. Fakat o, ilmin muhtelif dallarındaki çok kıymtli vesika yığınlarını bizlere muhafaza ediverdi" demektedir'[78] Evet, et-Taberi, Hazreti Peygamber, sahabe, tâbiûn ve diğerlerinden gelen malumatı naklederken, gramercilerin fikirlerini, kıraât farklarını, bazı âyetler hakkında serdedilmiş münakaşaları, filolojik ihtilafları, sadece kaydetmekle kalsaydı. E. Montenin "orijinalitesi olmayan bir musannıf idi" sözüne hak verebilirdik. Halbuki et-Taberi, kendinden evvelki haberleri sadece toplamakla kalmamış, bu fikir yığınlarından tercihler yapmış, tercih ve red sebeblerini de açıklamıştır. Hele, müstakil bir fıkıh mezhebinin kurucusu olması, nazarı itibara alınırsa, onun orijinalitesiz bir musannıf olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar.

78 E. Montet. *le Coran* (Introduction). p. 59.

CEHMİYYE (MUTEZİLE) DE AKILCILIK*

Doç. Dr. TALÂT KOÇYİĞİT

Câhiliyye Araplarının sâhip oldukları bilgi kırıntılarının menşe ve mahiyetleri tetkik edilecek olursa, bunların, tabiat ve insan konusunda, birbirleriyle herhangi bir ilgisi bulunmayan bir takım görüş ve inançlardan, seleflerinden tetkik ve tesbit edilmeksizin nakledilmiş bazı tecrübelerden, veraset yoluyla kendilerine intikal etmiş tıbba ve alışkanlık haline gelmiş kehanete, yahut önceki nesillerden nakledilmiş yıldızlara müteallık bir takım söz ve tekerlemelerden ibaret oldukları görülür. Hattâ edebiyatla ilgili olarak rivayet ettikleri, fakat hiç bir araştırmaya tabi tutmadıkları şiir bile bu kabîldendir. Bugünkü tabiriyle kültür sahibi olan her câhilî bu bilgilere yabancı değildir; çünkü bunların hepsi sâbit malûmat cinsindendir.

İslâmiyet, fikir hayatına başka bir canlılık getirmiştir. Her ne kadar ilk devirlerde, belirli isimlerle zikredilen müstekıl ilimler henüz teşekkül etmemiş idiyse de, nâzil olan âyetlerle ilgili açıklamalar, Hazreti Peygamberden işitilen söz (hadîs) lerin dindeki ehemmiyetleri dolayısıyle müslümanlar arasında müzakere ve münakaşa edilmesi, ve nihayet, gerek Kur'ân âyetleriyle ve gerekse Hazreti Peygamberin hadîsleriyle vârid olan emir ve nehiylerin halâl ve haram yönünden değerlendirilerek tatbik sahasına çıkarılması gayretleri, daha sonraları müstekıl birer ilim olarak ortaya çıkacak olan Tefisir, Hadis ve Fıkıh ilimlerinin ilk belirtileri olmuştur. Nitekim daha Abbasî devrinin başlarında bu ilimlerle ilgili müstekıl eserler tasnif edilmiş bulunmaktadır.

Abbasî devrine kadar sadece dine taalluk ettikleri için "dinî ilimler" adı altında gelişmeye devam eden ve müslümanlar arasında büyük kabul gören bu ilimler yanında, akla dayanan yeni bazı ilimler daha ortaya çıkmağa başla-

* Cehmiyye ve mutezile, İslâm tarihinde zuhur etmiş iki ayrı mezhep olmakla beraber, biz, gerek yazımızın başlığında ve gerekse yazımızda bazan mutezile, bazan da mutezileye delâlet etmek üzere cehmiyye ismini kullandık. Hadîsçiler arasında maruf olduğu üzere, mutezile, cehmiyyenin sıfatların nefyi ve Kur'ânı Kerîmin mahlûk olduğu görüşlerini benimsemiş olmaları dolayısıyle cehmiyye ismiyle de şöhret kazanmışlardır.

mış, halîfeler tarafından da teyid ve teşvik olunmaları dolayısıyle, çok daha süratli gelişmiş, kısa bir zaman içinde de tedvîn ve tasnif devrine girmiştir[1]. Buna göre diyebiliriz ki, İslâmiyetin ilk asırlarında iki gurup ilim teşekkül etmiş bulunmaktadır. Biri, menşei İslâm olan ve Tefsir, Hadis ve Fıkhı içine alan dinî ilimler; diğeri ise, Hind, Yunan ve İran'dan gelen ve Tıb ve Felsefeyi içine alan dünyevî ilimler. Nitekim ilimlerin tasnifine tahsis ettiği bir bâbta İbn Ḫaldūn bu hususa işaret eder ve şöyle der:

"İnsanların meşgul oldukları, tahsil ve ta'lim yolu ile birbirlerinden aldıkları ilimler başlıca iki sınıfta toplanmıştır. Birincisi, insanın aklı ile elde edebileceği tabiî ilimler; ikincisi ise , onu vazedenden aldığı naklî ilimlerdir. Evvelkisi hıkmet-felsefe ilimleri olup insan bunları aklıyle öğrenir; beşerî idraki sayesinde mevzularına, meselelerine, bürhanlarına ve çeşitli öğretim yollarına vakıf olur ve yine bu sayede doğruyu hatadan ayırdetme imkânını bulur. İkincisi ise, Vâzı-ı Şerʿîden gelen habere müstenid naklî ilimlerdir. Bu ilimlerde, bazı ferʿî meselelerin asıllara ilhakı dışında aklın rolü yoktur. ferʿî meseleler, birbirini takip eden bir takım hâdiselerden ibaret olduğu için bunlar kullî nakil içine girmezler; ancak kıyas yolu ile bunların asıllara ilhakı gerekir. Naklî ilimlerin aslına gelince, bunların hepsi de Allah ve Resûlü tarafından bizim için vazolunmuş Kitap ve Sunnet'e ait şerʿıyyattır"[2].

Tefsir, Hadîs ve Fıkıh gibi nakle dayanan ve tamamiyle İslâmî olan ilimler yanında aklî-felsefî ilimlerin zuhuru, bidayette, İslâmdan ayrı, müstekıl bir seyir takip ederek olmamıştır. Bilâkis akıl, naklî ilimlerin getirdiği hükümleri kendi yönünden teyid etmek, kendine has delil ve bürhanlarıyle naklin öğrettiklerini muarıza karşı korumak gayesiyle faaliyete geçmiştir.

1 Dünyevî diyebileceğimiz bu ilimlerin başlıca menşe'i Cundīsābūr medresesidir. Bu medrese Kisra Enuşirvan (531 - 579) tarafından kurulmuştu ve araştırma konularını tıb ve felsefe teşkil ediyordu. Hocalarının çoğu ise hristiyan nasturilerdi. Milâdî 6 ncı asırda İran, ilmî faaliyetlerin son derece ileri olduğu bir ülke idi. Cundīsābūr medresesi, bunun bir semeresidir. Bu medresede tıbbî araştırmalar yapan bir enstitü ile bir de hastane kurulmuştur. Hocalarıyle tabibler kendi diyarlarından çıkarılmış ve İran'a iltica etmiş hindli veya Yunan, yahutta hristiyan suryanîlerdir. Buna göre Cundīsābūr'da bir taraftan Hind ve İran, diğer taraftan Yunan "Hikmet"i birleşmiş oluyordu. Müslümanların İran'ı fethetmelerinden sonra da faaliyetine devam eden bu medrese, Abbasî devrinden itibaren müslümanlar üzerinde müessir olmağa başlamış ve ilmî hareketlerde büyük rol oynamıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. De Boer, Tārīḫu'lFelsefe Fi'l-İslām, s. 24 ve aynı sahifede 4 No. lu not.

2 Bkz. İbn Ḫaldūn, el-Muḳaddime, I. 363.

Aklın, bilhassa itikadî konuları ele alarak müdafaaya girişmesi, İslâm tarihinde yeni bir ilmin zuhurunu sağlamıştır. Bu ilim, Kelâm ilmidir.

Muhtelif devirlerde yaşamış bazı imamların Kelâm ilmiyle ilgili tariflerinde bu husus açıkça görülür. Meselâ el-Gazālī (Ö. 505/1111) ye göre Kelâm ilminin gayesi "ehl-i sunnet akîdesini, ehl-i bid'atın teşvişinden korumaktır"[3]. El-İcī (Ö. 756/1355) ye göre "delil iradı ve şüphenin izalesiyle akâid-i dîniyyenin isbatıdır"[4]. Et-Teftāzānī (Ö. 792/1383) ye göre akâid-i diniyyeyi yakînen hasıl olan delillerle bilmektir"[5]. İbn Ḫaldūn (Ö. 808/1406) ise, Kelâmın "îmanî akâidi aklî delillerle isbat, selef ve ehl-i sunnet mezheplerinden inhiraf etmiş mubtedi'anın fikirlerini de red eden bir ilim" olduğunu söylemiştir[6].

Kitap ve Sunnette vârid olan , yahut bize nakıl yolu ile gelmiş bulunan akâidin aklî delillerle isbatını ve bu akâide muhalif olanlara karşı onların müdafaasını gaye edinen Kelâm ilmi ile ilgili bu tarifler, aslında birbirinden farksız, aynı gerçeği ifade eden görüşlerden ibarettir. Esasen Kelâmın zuhurunu hazırlayan ve gelişmesini sağlayan çeşitli âmillerin incelenmesi de, tariflerde belirtilmek istenen ana fikri doğrulayacak neticeler vermektedir. Eğer bu âmiller, bir kısmı bizzat İslâmın tabiatından neş'et ettiği için dahili, diğer bir kısmı da yabancı din mensuplarından geldiği için haricî olmak üzere iki kısımda gözden geçirilecek olursa, her iki şekilde de aklın hükümlerine değer verilerek kendi yolunda ve fakat gerçeğe ulaşacak yönde tenbih ve teşvik edildiği görülecektir. Kur'ânı Kerîmi tetkik edenler buna dair pek çok misal bulabilirler:

Hazreti Peygamber İslâm'ı tebliğ etmek için gönderildiği zaman Arap Yarımadası çeşitli din mensuplarının birbirleriyle mücadele ettikleri bir belde idi. Mü'minler, yahudiler, sābi'îler, hristiyanlar ve müşrikler...[7]. Bunlardan herbirinin kendine göre bir takım inançları vardı ve her biri kendi inançlarının diğerlerinden daha doğru ve hak olduğunu iddia ediyor, bu iddianın isbatı için kendine has deliller ileri sürüyordu.

3 Bkz. el-Munḳıẕ mine'ż-żalāl, s. 132.

4 Bkz. Şerḥu'l-Mevāḳıf, I . 14-15.

5 Bkz. Şerḥu'l-Maḳāṣıd, I. 4.

6 Bkz. el-Muḳaddime, I. 382.

7 Kur'ânı Kerîm, bir âyetinde bu dinlerin isimlerini toplu olarak zikreder ve muhtelif âyetlerde de herbirinin sâhip olduğu inançları açıklıyarak bunlara cevaplar verir. (Bkz. Ḥacc sûresi, 17). Bu âyetin meali şöyledir: "İman edenler, yahudiler, Sabi'iler, nasraniler, mecûsiler ve müşrikler (yok mu); işte Kıyamet Günü Allah, onlar hakkında hüküm verecektir. O, her şeye hakkıyle kaadirdir".

Hazreti Peygamber, bu çeşitli din mensuplerının her biriyle ayrı ayrı mücadele etmek zorunda kalıyordu. Fakat bu mücadelesinde Allah onu yalnız bırakmıyor, gönderdiği vahiylerle ona yol gösteriyor, eline, muarızlarını cevaptan âciz bırakacak kuvvetli deliller veriyordu. Bu deliller, daha çok akla hitap edici, onu uyarıcı, tefekküre, teemmüle ve tezekküre davet edici idi. Meselâ Allah'ı inkâr ederek O'na yıldızları şerîk koşan müşriklere, İbrāhīm (A.S.) in kıssasını tekrarlıyarak intibaha gelmelerini öğüt veriyor ve şöyle diyordu:

فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال : هذا ربى. فلما افل قال : لا احب الآفلين

"Gece etrafını kaplayıpta yıldızları görünce , işte benim rabbım diyor; fakat yıldızlar ufûl edip görünmeyince de, ben ufûl edenleri sevmem (bunlar benim rabbım olamaz) diyordu"[8].

Yine müşriklerden من يحيي العظام وهى رميم "bu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diyerek öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenlere : قل يحييها الذى انشأها اول مرة "de ki: Onları ilk defa inşa eden Allah diriltecek"[9] افعيينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد "biz ilk defa yaratmada aciz mi gösterdik ki (yeniden diriltme işi bahis konusu olduğu zaman bunda âciz kalalım); fakat onlar yeniden yaratma işinde şüphe içindedirler"[10].

Allah'ı inkâr edenlere karşı, akılları tenbih, tefekkür ve teemmüle tevcih ederek şöyle diyor: ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس . وما انزل الله من السماء من ماء فيحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون. "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün birbiri arkasından gelip gidişinde, gemilerin insanlar için faydalı şeylerle denizlerde yüzüşünde, Allah'ın semadan indirdiği yağmur ile arza ölümünden sonra yeniden hayat verip her çeşit hayvanı üzerinde yayışında,

8 En'âm sûresi, 76.

9 Yāsīn sûresi, 78-79.

10 Ḳaf sûresi. 15.

rüzgârı ve musahhar bulutu sema ile arz arasında (dilediği tarafa) sevkedişinde akıl sâhipleri için ibretler vardır"[11]. Ayette bilhassa akıl sahiplerinden bahsedilmesi, üzerinde ehemmiyetle durulacak bir noktadır. Göklerin ve yerin yaratılışı, gece ve gündüzün ihtilâfı, rüzgârın ve bulutların hareketi ve bunun gibi dış âlemde görülebilen olayların hepsi, kesret içindeki vahdetin bir tezahürüdür ve yalnız akıl sâhipleri, bu vahdetten Allah'ın varlığını ve birliğini tefekkür ve teemmül yolu ile istidlâl edebilirler.

Misal olarak zikrettiğimiz bu bir kaç âyetle zikrinden sarfı nazar ettiğimiz daha bir çok âyet, müslümanların yabancı din mensuplarıyle giriştikleri münakaşalarda takip edecekleri hattı gösterdiği gibi sâhip olmaları ve bağlı bulunmaları gereken inanç ve akîdelere de işaret etmektedir. Bunlar, yukarıda da kaydettiğimiz gibi, Kelâm ilminin zuhurunu hazırlayan dahilî âmillerin başında yer alır.

Hicretin ilk asrı boyunca Kur'ânı Kerîmin ve Hazreti Peygamberin tevcih ettiği yönde, gerçek akâide her hangi bir halel gelmemek üzere devam eden ve daha ziyade müslümanlarla diğer din sâlikleri arasında vukua gelen bu çeşit itikadî münakaşalar, birinci asırdan sonra yön değiştirmeye başlamış, bilhassa Cehmiyye (mutezile)[12] nin zuhuru ile felsefî bir libasa bürünerek şiddetini daha çok artırmıştır. Fakat en büyük talihsizlik, bu münakaşalarda hasım olarak görülen diğer din mensuplarının yerini müslüman gurupların almış olmasıdır. Bu durum, yukarıda işaret ettiğimiz Kelâm ilminin zuhurunu hazırlayan ve gelişmesini sağlayan haricî âmillerin daha çok müessir olmağa başladığı devirlere aittir. Bu haricî âmillerin başında, İslâm akâidini korumak ve yabancı baskılara karşı onu müdafaa etmek görevini üzerine alan itizal mezhebinin, Yunan felsefesini bir meslek haline getirmesi ve akâidin bazı müşkül taraflarını bu felsefe ile açıklamağa kalkışması gelmektedir[13].

11 Bakara sûresi, 164.

12 Umumiyetle, mutezilenin Vâsıl İbn'Aṭa' ile başladığı kabul edilirse de, dinî meselelerin felsefî izahı mutezile imamlarından Ebu'l - Huzeyl'in önderliğinde gelişmiştir. Bu konuda bkz. eş-Şehristânî, el- Milel ve'n-Niḥal, I. 46.

13 Mutezile yabancı din sâlikleriyle giriştikleri münakaşalarda, bunların cidal ve münakaşa yönünden çok daha kuvvetli olduklarını ve çok daha müessir silâhlarla karşı koyduklarını farkediyorlardı. Bu kuvvetin menşe'i felsefe ile diğer aklî ilimlerdi. Mutezileyi eski Yunan felsefesine ait arapçaya tercüme edilmiş kitapları mütalâaya sevkeden âmil, hasımlarının sâhip oldukları aynı silâhları elde etmek arzusudur. Ne var ki, önce İslâm akaidinin korunması için bir vasıta olarak alınan felsefe daha sonraları gaye olmuş, asıl olan diğer gaye ikinci plâna itilmiştir.

Vâkıa mutezile, yabancı din mensuplarıyle olan mücadelelerine yine devam etmiştir. Bazı mutezilî yazarların beyanlarından öğrendiğimize göre, çeşitli ülkelere gönderdikleri dâ'îler vâsıtasıyle bir çok gayr-i muslimin İslâma girmelerini sağlamışlardır. Meselâ Vāṣıl İbn 'Aṭā', kendi adamlarından 'Abdullah İbnu'l-Ḥāriṯ'i Mağribe göndermiş, bir çok kimse onun eliyle doğru yola gelmiştir. Keza Ḫorāsān'a Ḥafṣ İbn Sālim'i göndermiş; Ḥafṣ, Tirmiẕ'e kadar giderek orada Cehm İbn Ṣafvān ile münazaraya girişmiş ve onu susturmuştur. Yine bu maksatla, el-Ḳāsim Yemen'e, Eyyūb Cezīre'ye el-Ḥasan İbn Zekvān Kūfe'ye, 'Oṯmān eṭ - Ṭavīl de Ermeniyye'ye gönderilmiştir[14]. Mutezilî el-Ḫayyāṭ, kendi mezhebini medhederken aynı konuya temas ederek şöyle der: "Yer yüzünde mutezileden başka dehriyyeyi reddeden kimse var mı? İbrāhīm en-Naẓẓām, Ebu'l-Huẕeyl, Mu'ammer, el-Esvārī ve diğer benzerleri gibi kimleri gösterebilirsiniz? Tevhîdi doğrultan, apaçık huccetlerle bunu isbat eden, kitaplar telif eden, dehriyye, saneviyye ve buna benzer çeşitli mülhıd sınıflara reddiyeler hazırlayan mutezileden başka kim biliniyor?"[15]. "Halk içinde erbab-ı nazar ve *kelâm* sâhibi olan yalnız muteziledir"[16].

Bu ifadelerde büyük bir hakikat payının bulunduğuna şüphe yoktur; çünkü mutezilenin zuhuruna kadar, İslâm tarihi, felsefî görüşlere sâhip, aklı her şeyin üstünde tutan ve akıl yolu ile halledilemiyecek hiç bir şeyin bulunmadığına inanan mutezile gibi bir mezhebin vücuduna şâhit olmamıştır. Bu bakımdan mutezile, zuhurundan itibaren yalnız yabancı din sâlikleriyle mücadele etmemiş, aynı zamanda, Kur'ânı Kerîmde müteşabih olarak gelen âyetlerin şerh ve izahında kendilerini salâhiyetli görerek onları felsefî yönden açıklamağa çalışmıştır. Bu âyetlerden bir kısmı tevhîdle ilgilidir; bir kısmı Allah'ın adaletiyle ve ef'âliyle, bir kısmı insanın ef'âliyle ilgilidir; bir kısmı da Cennet, Cehennem ve Kıyamet ahvali ile ilgili olan âyetlerdir.

Biz burada, mutezilenin bu âyetlerle ilgili felsefî görüşleri üzerinde duracak değiliz. Bunlar Kelâm kitaplarında mufassal bir şekilde ele alınmış ve her birinin ayrı ayrı cevapları verilmiştir[17]. Bizim üzerinde durmak istediğimiz konu, mutezilenin, Allah'ın zatı, sıfatları ve ef'âli ile insanların ef'âli (kaza ve kader, yahut cebr ve ihtiyar) gibi akâidin çeşitli konularına taalluk eden mese-

14 Bkz. İbnu'l-Murtażā, Ṭabaḳātu'l-mu'tezile, s. 32.

15 Bkz. Kitābu'l-İntiṣār, s. 17.

16 Bkz. Aynı eser, s. 72.

17 Mutezilenin İslâm akaidi üzerinde İsâr ettiği cidal ve münakaşalar, "Hâdisçilerle Kelâmcılar arasındaki münakaşalar" (İlâhiyat Fakültesi Yayınları - Ankara 1969) adlı eserimizde ayrıca incelenmiştir.

lelerde felsefî görüşlerini her şeyin üstünde telakkî etmeleri, aralarındaki çeşitli ihtilâflara rağmen, bu görüşleri, zaman zaman itikadî ahkâmın makamına ikameye gayret sarfetmeleri ve bütün bunları sırf akıl adına yapmış olmalarıyle ilgilidir. Filhakika, müdafaa ettikleri görüşlerin İslâm dışı olması, asıllarının yabancı dinlerde veya kadîm felsefede bulunması, mutezile için hiç bir kıymet ifade etmemiş, fakat akılları, tevîle kalkıştıkları âyetlerin her hangi bir tevîl suretini bu görüşlerden biri ile mutabakatını tasdik etmişse, o görüşü âyetin manâsı olarak almakta tereddüt göstermemişlerdir; çünkü felsefe, mutezilenin kalbine, aklın dinî ahkâma hâkim olduğu inancını yerleştirmiştir. Bu bakımdan eğer dinî nassın zâhiri, aklın hükümlerine aykırı düşmüşse, o nassa aklın kabul edebileceği bir manâ vermek zorunluluğunu hissetmişlerdir. Böylece, mutezile nazarında, akla aykırı düşen nakıl, değerini kaybetmiş ve aklın hükmü ona tekaddüm etmiştir.

Beş asıldan ibaret olan mutezile akâidinin çeşitli meselelerinde bunun örneklerini görmek mümkündür. Burada tevhîde taalluk eden bazı görüşlerini misal olarak zikredebiliriz.

Bilindiği gibi Kur'ânı Kerîmde ve Hazreti Peygamberin hadîslerinde, insanların sâhip oldukları el, göz, yüz, ayak gibi bazı uzuvların isimleri Allaha da izafe edilmekte, bazan Allah'ın ʿArş üzerinde istiva ettiği, her gecenin son üçte bir vakitlerinde yer semasına indiği, yahut O'nun semada bulunduğu belirtilmektedir.

Bazı âyetlerde Allah'ın bir elinden, bazılarında iki, bazılarında da cemîʿ sigasıyle ikiden fazla ellerinden bahsedilmektedir: يدالله فوق ايديهم "Allah'ın eli onların elleri üzerindedir"[18]. ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدَىّ "İki elimle yarattığım (Âdem) e secde etmene mâni olan nedir?"[19]. أولم يروا انا خلقنا مما عملت ايدينا انعاما "Görmüyorlar mı ki biz olar için ellerimizin yaptığı hayvanlar yarattık"[20].

Yine bazı âyetlerde Allah'ın bir gözüne, bazısında da cemi sîgasiyle birçok gözüne işaret edilmektedir: تجرى باعيننا[21] ، ولتصنع على عينى[22] Hazreti

18 Fetḥ sûresi, 10.
19 Ṣad sûresi, 75.
20 Yāsīn sûresi, 71.
21 Ḳamer sûresi. 14.
22 Ṭaha sûresi, 39.

Peygamberden rivayet edilen bir hadîste ise, Allah'a iki göz izafe edilmiştir:

عن ابی هریرة عن النبی (صلم) ان العبد اذا قام فی الصلاة قام بین عینی الرحمن [23]

Bazı âyetlerde "yüz" den bahsedilmiş, Allah için bir "yüz" isabat edilmiştir: ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاكرام [24]

Bazı âyetlerde Allah'ın *'Arş* üzerinde istiva ettiği belirtilmiştir:

الرحمن علی العرش استوی [25]

Hazreti Peygamberden rivayet edilen bazı hadîslerde ise Allah'ın, gecenin son üçte biri vakitlerinde dünya semasına indiği ifade edilmiştir:

ینزل ربنا تبارك وتعالی فی كل لیلة الی سماء الدنیا حین یبقی ثلث اللیل الاخیر فیقول : من یدعونی فاستجیب له من یسألنی فاعطیه من یستغفرنی فاغفرله . "Allah Ta'âlâ, her gecenin son üçte biri vakitlerinde dünya semasına iner ve şöyle der: Kim bana duâ ederse, onun duâsına icabet ederim; kim denden isterse ona veririm; kim benden mağfiret dilerse ona mağfiret ederim"[26].

Zikrettiğimiz bu âyet ve hadîsler yanında bazı âyetler daha vardır ki, bunlarla Allah, her türlü noksan sıfatlardan tenzih edilmekte ve hiç bir şeyin O'nun misli ve benzeri gibi olmadığı belirtilmektedir: ليس كمثله شيء [27]

İşte İslâm tarihinde asıl müşkil bu gibi âyet ve hadîslerle ortaya çıkmıştır. Tevhîdi isbat etmek için herşeyden önce Allah'ı tecsîm ve teşbîhten tenzih etmek gerekmektedir. Fakat bu tenzîh nasıl olmalıdır? Aslında bütün müslümanlar, Allah'ı her türlü noksan sıfatlardan tenzîh etmişlerdir; bu bakımdan hepsi de tevhîd ehlidir. Fakat aklın hükmünü naklin beyanına tercih eden, bilhassa akıl ve nakil tearuz ettiği zaman aklı nakle takdîm eden mutezile ve diğer bazı kelâm ehli, bu konuda diğer müslümanlardan farklı bir yol takip ederek, Allah'ın kendisine izafe etmiş olduğu isimleri muhtevi âyetler hakkında şu mütalâayı ileri sürmüşlerdir:

23 İbnu'l-Cevzîyye, *eş-Şavâ'ıku'l-mursele* (Ebû Hurayra'dan naklen), s. 24.

24 Raḥmān sûresi, 27.

25 Ṭaha sûresi. 5.

26 El-Buḫārī, el-Cāmi 'u' s-Ṣaḥīḥ, I. 47 (K. Teheccud); Muslim, el-Cāmi 'u' ṣ-Ṣaḥīḥ, (K. Ṣalāti'l-musāfirīn) hadîs No. 168-170.

27 Şūrā sûresi, 11.

"Kur'ânı Kerîmde "vech" (yüz), "a'yun" (gözler), "'ayn" (bir göz), "'ayneyn (iki göz), "cenb" (bir yan), "sāk" (bir bacak), "eyd" (eller), "yedeyn" (iki el), "yed'` (bir el) gibi isimler geçmektedir. Eğer bunları zâhirî manâlarıyle alacak olursak karşımıza bir yüzü, ve bu yüz üzerinde bir çok gözleri; bir yanı, bu yan üzerinde bir çok elleri, ve nihayet bir bacağı olan bir şahıs çıkar. Dünyada bundan daha kötü surette olabileck bir kimse görmemişizdir"[28].

Bu mütalâa, aklın, hangi yollarla nakli tekzîb etmeğe çalıştığını göstermektedir. O akıl ki, önce Allah'ın varlığını ve birliğini kendine has metodlarıyle isbat ve tasdik ettiği gibi, peygamberleri, onlara gönderilen kitapları, ve bu kitapların Allah tarafından onlara vahyedildiğini kabul etmiştir. Mutezile , hiç olmazsa bu esaslarda diğer müslümanlarla hem fikir görünmektedir. Kur'ânı Kerîmin Allah tarafından vahyedildiğini kabul edince, bu vahyin, elde mevcut mushaflardan farklı olmadığını ve zâhirinin insanlara hüccet olarak gönderildiğini de kabul etmek gerekmektedir. Gerek Kur'ânı Kerîmde gelen âyetler ve gerekse Hazreti Peygamberden rivayet edilen hadîsler bu kelâmın, diğer kelâmların en hayırlısı, en doğrusu, en güzeli ve en fasîhi olduğuna şehadet eder. Allah bu Kelâmla kullarını hidayete sevketmiş, bu Kelâmla inanan kimselere rahmet ve şifa vermiştir. Halbuki mutezile, yukarıda zikrettiğimiz mütalâasıyle, bu Kelâma en kötü ayıb ve kusuru isnâd etmiş, zâhirinin ve medlûlünün, yüzünde bir çok gözleri, cenbinde bir çok elleri ve hepsinin üzerine yüklendiği bir bacağı olan acayip ve kötü bir şahsı isbat ettiği iddiasında bulunmuştur. Daha açık ifadeyle, Allah'ın Kitabında kendisini vasfettiği şeylerin zâhirinin bu en kötü sıfatlara delâlet ettiğini ileri sürmüştür. Bu iddia şu demektir ki, Allah kendi Kelâmında, zâhir olarak kendisini en kötü sıfatlarla tavsîf etmiştir.

Bu misal, tevhîdi isbat ve Allah'ı noksan sıfatlardan tenzîh etmek için mutezile tarafından ileri sürülen aklî delillerin manâ ve mahiyetini, ulaştığı neticeleri göstermek bakımından büyük bir ehemmiyeti hâizdir. Çünkü Kurânı Kerîmde Allah 'a izafe edilen 'ilim, ḥayāt, irāde, sem', baṣar ve kelām gibi diğer sıfatların nefiy ve ta'tîlinde de cehmiyye aynı metodu takip ederek Allah'ın bu sıfatlarla tavsîf edilemiyeceğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim ilk mutezile kelâmcılarından olan Vāṣıl İbn 'Aṭā' "Allah için kadîm bir sıfat isbat eden kimsenin Allah'a şirk koşmuş ve iki ilâh ihdas etmiş olacağını" söylemiştir[29]. Vāṣıl'ın bu görüşü ile, Allah'ın, kendisini Kitabında ve Hazreti Peygam-

28 İbnu'l-Cevziyye, eş-Ṣava 'iḳu'l-mursele, s. 20.

29 Bkz. Eş-Şehristānī, el-Milel ve'n-Niḥal, I. 46.

berin, O'nu hadîslerinde vasfettiği sıfatlarla Allah'ı tavsîf eden kimsenin kâfir olacağını ve müşebbiheden addedileceğini, çünkü Allah'ın kendisini vasfettiği sıfat âyetlerinin zâhirinin teşbîhi ifade ettiğini ileri süren cehmiyye reislerinden Cehm İbn Ṣafvān'ın görüşleri arasında hiç bir fark yoktur[30]. Bu görüşlerden anlaşılan manâ şudur ki,yukarıda da belirttiğimiz gibi, Allah,Kitabında kendisini 'ilim, ḥayāt, ḳudret, irāde, sem', başar ve kelām gibi mahlûkatta da bulunan, ancak noksan ve kusurlu olan bir takım sıfatlarla tavsîf etmiştir; çünkü âyetlerin zâhiri buna delâlet eder. Halbuki akıl, Allah'ın noksan sıfatlardan münezzeh olduğunu kabul etmiştir. O halde zâhiri noksanlığa ve kusura delâlet eden âyetler akla muarızdır. Bu tearuzu önlemek için, onlara aklın hükmüne uyan, zâhirî manâları dışında başka manâlar aramak yani onları tevil etmek gerekir[31]. Nitekim mutezile, sıfat âyetlerini ve akıllarına aykırı düşen diğer âyetleri tevil ederek onlara kendi görüşlerine uygun mânalar vermeğe çalışmışlardır [32].

30 Cehm'in sıfatlarla ilgili görüşleri hakkında bkz. Aḥmed İbn Ḥanbel, *er-Reddu'ala l-Cehmiyye* (Eski İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı 5-6), s. 282; el-Ḳāsımī, Tārīḫu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile, s. 14.

31 Burada şu noktaya işaret etmek yerinde olur: Mutezile, yed, vech, 'ayn gibi Allah'a lzafe edilen bazı isimlerle diğer sıfatları isbat eden müslümanlara *müşebbihe* vasfını lâyık görürler, ve onları teşbîhle itham ederler. Fakat İbnu'l-Cevziyye,bazı ilim ehlinden naklen şu sözü tekrarlar: ان كل معطل مشبه "her muattıl müşebbihtir" (Bkz. *eṣ-Ṣava'ık.*, s. 21). Yani Allah'ın sıfatlarını nefiy ve ta'tîl eden herkes müşebbihedendir, çünkü yukarıda zikredilen misallerden anlaşılmaktadır ki, cehmiyye olsun mutezile olsun, sıfat âyetlerinin zâhirinin teşbîh ve tecsîmi gerektirdiğini ileri sürerken, bu neticeye, âyetlerde gördükleri sıfatları insanların sıfatlarına kıyas ettikten ve aralarında bir benzerlik gördükten sonra ulaşmışlar ve sonra da bu sıfatları ta'tîl etmişlerdir. Yoksa Allah, kendisini bu sıfatlarla tavsif ederken elbetteki mahlûkatın sıfatlarını murad etmemiştir. Bu itibarla Allah'ın sıfatlarını ta'tîl eden cehmiyye, mutezile ve benzeri kelâm ehli, bu sıfatları önce insanların sıfatlarına teşbîh ettikleri için müşebbihe ismine daha çok lâyık olmaları gerekir; çünkü onlar için sıfatların ta'tîli ancak teşbîhten sonra mümkün olmaktadır.

32 Bkz. El-Eş'arī, el-Maḳālāt, I. 208. Meselâ bu tevillere göre "yed" kelimesinin manâsı "kudret" veya "nimet", "ayn" kelimesinin manâsı ise "ilim" dir. Mutezilenin tevil ve dolayısıyle reddettikleri âyetlerden biri de şudur: وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة "Yüzler (vardır ki) o gün (Kıyamet günü) terü taze olup Rablarını görecektir". Bu âyetle, mü'minlerin Kıyamet günü Rablarını görecekleri isbat edilmiştir. Fakat mutezile, mezkûr âyetin ru'yete delâlet edemiyeceğini, zira âyette geçen الى (ila) kelimesinin harfi cer olmadığını, bunun "nimet" manâsında kullanıldığını, ناظرة (nazıra) kelimesinin de نظر (bakmak veya görmek) dan ismi fâil olmayıp انتظار (beklemek) dan منتظرة (bekleyici) manâsına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bu açıklamaya göre âyet şu manâya gelmektedir: "Yüzler vardır ki, o gün terü taze Rablarının nimetini beklerler". (Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Talât Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar arasındaki münakaşalar*, s. 178) Kıyamet günü ru'yetin vukubulacağı Hazreti Peygamberden rivayet edilen sahih hadîslerle de ifade edilmişse de, mutezile tarafından akla aykırı oldukları iddiasıyle kabul olunmamışlardır.

Mutezile nazarında âyetlerin, veya daha umumî ifade ile naklin, akla aykırı düşmesi, yahut akıl ile nakil arasında tearuz vukubulması halinde, aklın takdîm ve tercih edilmesi keyfiyeti اذا تعارض العقل و النقل وجب تقديم العقل "akıl ve nakil tearuz ettiği zaman aklın takdîmi gerekir" gibi bir prensibin formüle edilmesine yol açmıştır. Bu ibarenin ne zaman ve kimin tarafından vazolunduğuna dair kesin bir kayda rastlıyamadık. Eş'arî mezhebi ile mutezile arasında aklî ve naklî delillerin kullanılması yönünden bazı mukayeselere girişen müsteşrık I. Goldziher, aklın takdîmi konusunda eş'ariyye ile mutezile arasında bir râbıtanın bulunduğuna işaret ettikten sonra şu ifadeye yer verir: Zamanımızda, çok kısa bir müddet önce vefat etmiş olan Mısırlı bir müftünün İslâm'da cidden büyük bir yer işgal eden mühim bir prensip vazettiğini görürüz. Bu prensip şudur: "Akıl ve nakil tearuz ettiği zaman aklın delâlet ettiği hüküm alınır"[33]

Goldziher'in bahsettiği Mısırlı müftü, 1905 senesinde vefat etmiş olan Muḥammed 'Abduh'tur, ve mezkûr ibare, onun *el-İslām ve'n-Naṣrāniyye ma'a'l-'ılm ve'l-medeniyye* adlı kitabında yer almıştır[34].

Goldziher'in ifadesinden anlaşıldığına göre, mutezilede görülen müteârız aklın dinî nassa takdimî ile ilgili tatbikat, ilk defa Muḥammed 'Abduh tarafından bir kaide olarak vazolunmuş ve bu kaidenin İslâm'ın asıllarından biri olduğu ileri sürülmüştür. Goldziher, eğer yukarıda naklettiğimiz sözleriyle bu manâyı murad etmişse - ki sözlerini başka türlü anlamaya imkân yoktur - bu takdirde onun, mezkûr kaidenin cehmiyye (mutezile) tarafından vazolunduğunu farkedememiş olduğu neticesine varılır; çünkü aynı ibarenin cehmiyye tarafından kullanıldığını hiç olmazsa onlara nisbet edildiğini, Muḥammed 'Abduh'tan yedi asır kadar önce yaşamış olan İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Ö. 751/1350) nin ifadesinden anlıyoruz.

İbnu'l-Cevziyye, cehmiyye'ye karşı reddiye olarak yazdığı bir kitabında şöyle demektedir:

"... Cehmiyye der ki: Akıl ve nakil tearuz ederse aklın takdîmi gerekir. Çünkü tearuz halinde, ne aralarında telif mümkün olur, ne de her

33 Bkz. I. Gldziher, el-'Aḳīde ve'ş-Şerī'a fi'l-İslām, (Mısır, ikinci tabı) s. 128.

34 Bkz. Adı geçen eser (Mısır 1373, eṭ - Ṭab 'atu'ş-şāmine) s. 52. Muḥammed 'Abduhun bu ibaresi şu başlık altında yer almıştır: İslâm'ın İkinci Aslı: Tearuz halinde Aklın şer'in zâhirine takdîmi.

ikisini birden ibtal etmek; nakil takdim olunamaz, zira akıl naklin aslıdır; eğer nakli takdîm edecek olursak onun aslı olan akıl bâtıl olur; akıl bâtıl olunca naklin de butlanı gerekir ki netice itibariyle hem akıl hem de nakil bâtıl olmuş olur. Bu itibarla aklın takdîm edilmesi prensibi ortaya çıkar"[35].

Bu ifadeler, mezkûr prensibin Muḥammed 'Abduh tarafından İslâm'ın aslı olarak vazedildiği yolunda Goldziher'in ileri sürdüğü görüşün gerçeğe uymadığını ortaya koymak bakımından büyük bir ehemmiyet taşır. Bunun diğer bir ehemmiyeti de, Muḥammed 'Abduh tarafından İslâm'ın aslı olarak takdîm edilen böyle bir prensibin, aslında cehmiyyeye ait olduğunu açıklamış olmasındadır.

Cehmiyye, bir takım inançlarından dolayı sunnet ehli tarafından tekfir edilmiş bir mezhebi temsil eder. Buna göre, böyle bir mezhep tarafından vazedilmiş bir prensibin, İslâm'ın aslı olarak kabul edilmesi veya ileri sürülmesi ne dereceye kadar doğru olur? Şüphesiz bu sual, meseleyi dinî açıdan inceleyenlerin akıllarına ilk gelen suallerden olacaktır. Fakat şunu açıkça belirtmek gerekir ki, bir görüşün, sadece o görüşe sâhip olanlara kıyasla red veya kabul edilmesi, insanı bazan yanlış neticelere ulaştırabilir; bazan doğru olan görüşlerin reddine, veya yanlış olan görüşlerin de kabulüne yol açabilir. Bu itibarla cehmiyyeye ait olduğunu kaydettiğimiz mezkûr prensibin üzerinde dururken, sırf cehmiyyeye ait olduğu yönünden değil, fakat bizatihi doğru vazedilip edilmediği yönünden ele alınması lâzımdır.

Filhakika, akıl ve naklin tearuzu halinde aklın nakle takdîm ve tercih edilmesi prensibinin İbnu'l-Cevziyye tarafından bu yönden ele alınarak tah-

35 Zâhiri manâları akla aykırı düştüğü iddiasıyle bazı Kur'ân âyetlerinin tevili ve onlara başka manâlar bulma gayreti ilk defa cehmiyyede görülmüştür. İbn Teymiyye'nin Aḥmed İbn Ḥanbel'den naklen verdiği bilgiye göre, ilk tevil kapısını açan şahıs Cehm İbn Şafvān olmuştur. Cehm'in mezhebi Ca'd İbn Dirhem vasıtasıyle gelen yahudî, sâbi'î ve müşrik görüşleriyle sumeni Hind feylesoflarının görüşlerinin bir karışımıdır (Bkz. İbn Teymiyye, el-Aḳīdetu'l-Ḥamaviyye, -Mecmū"atu'r-resā'il -s. 425). Hicrî 100 seneleri civarında Yunancadan yapılan tercemelerle Cehm'den gelen bu görüşlere yeni bazı görüşler daha karışmak suretiyle, ikinci Hicrî asrın sonlarına doğru hadîsçilerin "el-Cehmiyye" dedikleri ve Bişr İbn Gıyāş el-Merīsī (Ö. 218 - 19 H.)nin önderliğini yaptığı, Kur'ân âyetlerinin tevili esası üzerine kurulu bir sistem teşekkül etmiştir. Mutezile kelâmcılarının geniş çapta faydalandıkları bu sistem, halk arasında dolaşan tevillerin kaynağı olduğu gibi, Ebū Bekr İbn Fūrek'in Kitābu't-te'vīlāt'ında, er Rāzā'nin Esāsu-t- taḳdīs'inde, el-Gazālī'nin kitaplarında ve diğer kitaplarda bu teviller bol bol zikredilmiştir (Bkz. İbn Teymiyye, adı geçen eser, s. 426). İbn'ul-Cevziyye'nin yukarıda mezkûr sözü için bzk. Eş-Şavā'ıḳu'l-mursele, s. 84.

lil ve tenkidinin yapıldığı görülmektedir. İbnu'l-Cevziyye, cehmiyyeye atfen yukarıda naklettiğimiz bu prensibin vaz'ındaki hataya işaret eder ve şöyle der:

"Bu taksim asıldan bâtıldır. Doğrusu şöyle olmalıdır: İki sem'î (naklî) yahut iki aklî, yahutta biri aklî diğeri naklî iki delil tearuz ederse, bu delillerin her ikisi de ya kat'îdir, ya zannîdir; yahutta biri kat'î diğeri zannîdir. Eğer her ikisi de kat'î ise aralarında tearuz bulunmasına imkân yoktur; çünkü kat'î olan delil, medlûlünün de kat'î olmasını gerektirir. Anlayıştan mütevellid bir tearuz görülürse aralarının telif edilmesi lâzım gelir. Akıl sâhibi hiç kimsenin bunda şüphesi yoktur. Eğer iki delilden biri kat'î diğeri zannî ise, ister aklî olsun ister naklî olsun, kat'î olan delilin takdimi gerekir. Her ikisi de zannî ise aralarından biri tercih edilir ve tercih edilen diğerine takdîm edilmiş olur. Fakat aklî ve naklî iki delil arasında tearuz isbat ettikten sonra, mutlaka aklî olanın takdîm edilmesi gerektiğini ileri sürmek hatadır ve bundaki fesad malûm ve vâzıhtır.

Bu taksime göre, eğer kat'î olan delil aklî ise, takdîm aklî olan içindir; fakat aklî olduğu için değil kat'î olduğu içindir. O halde aklî olan delilin sırf aklî olduğu için takdîmi, veya sırf aklî olduğu için tercihi hatadır. Keza naklî olan delilin sırf naklî olduğu için bırakılması veya reddi yine hatadır"[36].

Mısırlı Müftü Muḥammed 'Abduh'un yukarıda naklettiğimiz "akıl ve nakil tearuz ettiği zaman aklın delâlet ettiği hüküm alınır" şeklindeki ibaresini tashih etmek lüzumunu hisseden talebesi Muḥammed Reşîd Rıżā da şu açıklamayı yapmıştır:

"Yani kat'î olan aklî delil , kat'î olmayan naklî delilin zâhiri ile tearuz ederse, kat'î olan aklî delil alınır. Aklî delilin kat'ilik vasfı ile, gerek felsefecilerin ve gerekse kelâmcıların kat'î olmayan aklî nazariyyatı bu kaidenin dışında kalır. Kat'î olan aklî ve şer'î iki delilin tearuzuna ne dersiniz, denirse, Şeyhulislâm İbn Teymiye'nin dediği gibi, iki kat'î delilin tearuz etmiyeceğini, İslâm'da sahih olan menkûlün sarîh makûle daima muvafık olduğunu söyleriz. Aralarında tearuz bulunduğunu farzetmek bâtıldır"[37].

36 Bkz. Eş - Şavā 'ıḳu'l-mursele, s. 84.

37 Bkz. El-İslām ve'n-Naṣrāniyye, s. 52 (M. Reşîd Rıżā notu).

Muḥammed 'Abduh'un ifadesiyle ilgili bu açıklama, İbnu'l-Cevziyye'nin Cehmiyyeye karşı ileri sürdüğü itirazın tekrarından başka bir şey değildir. Açıkça ifade edilmiştir ki, kat'î olan aklî delil ile yine kat'î olan şer'î delilin birbirine muarız olmasına imkân yoktur. Daha doğrusu sahih olan nakil ile sarih olan akıl, iki kardeş gibidirler ve birbirlerinden ayrılmazlar:

ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا و ابصارا و افئدة فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شيء اذ كانوا يجحدون بآيات الله و حاق بهم ماكانوا به يستهزؤن. " Biz onları, sizi yerleştirmediğimiz yerlerde yerleştirmiş, onlara kulak, göz ve kalb de vermiştik; fakat kulakları da, gözleri de, kalpleri de onlara fayda vermedi, alaya aldıkları şey onları sardığı halde, onlar yine Allah'ın âyetlerini inkârda israr ediyorlar"[38]. Zikrettiğimiz bu âyette de açıkça görüldüğü gibi, naklî ilmin dayanağı olan sem' (işitme) ve başar (görme) ile aklî ilmin dayanağı olan fu'âd (kalp) aynı sırada yer almıştır. Bunu başka âytlerde de görmek mümkündür: و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ماكنا فى اصحاب السعير "Dediler ki: Dinleseydik ve akıl etseydik cehennem ashabından olmazdık"[39]. ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون "Dinleyenler için bunda âyetler vardır"[40]. ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون "Akıl edenler için bunda âyetler vardır"[41] ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون؟ ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا. "Yoksa sen onların çoğunu dinler, yahut akıl eder kimseler mi sanıyorsun? Halbuki onlar hayvan gibidirler; belki onlardan daha sapıktırlar"[42].

Misal olarak zikrettiğimiz bu bir kaç âyette Allah, sem' ve aklı birleştirmiş, bütün delillerini ve bütün huccetlerini bu iki asla dayayarak ikame etmiştir. Bu bakımdan birini diğerinden ayırmak, veya birinin diğerini nakzettiğini ileri sürmek mümkün değildir. Yazımızın baş taraflarında da işaret ettiğimiz gibi, Allah Ta'âla itikada taalluk eden bütün meselelerde aklî olan

38 Aḥḳāf sûresi, 26.
39 Mülk sûresi. 10.
40) Yūnus sûresi, 67.
41 Baḳara sûresi, 164; Ra'd sûresi, 4; Naḥl sûresi, 12; Rūm sûresi, 24.
42 Furḳān sûresi. 44.

delil ve huccetlerini aklî- sem'î olarak biraraya getirmiş, gerek müşriklerin ve gerekse diğer dinlere mensup kavimlerin çeşitli iddialarını bu kesin delillerle hükümsüz kılmıştır. Meselâ tevhîdi isbat ederken şöyle demiştir: ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض. سبحان الله عما يصفون. "Allah bir çocuk (yardımcı) ittihaz etmemiştir; O'nunla birlikte başka ilâh da yoktur.Eğer öyle olsaydı her biri kendi yarattığı ile bir tarafa çekilir ve birbirleri üzerine üstünlük kurardı. Allah, onların vasfettiklerinden münezzehtir"[43].

Bu veciz sözdeki kesin bürhan düşünülecek olursa ılletten sâlim olan hangi akıl buna muarız olabilir? Hak olan ilâhın Ḫālik (yaratıcı) ve Fā'il (yapıcı) olması lâzımdır ki, kuluna fayda versin, zararı ondan defetsin. Eğer bu ilâhla birlikte başka ilâh da olsaydı onun da ḫāliḳ ve fā'il olması gerekirdi. Fakat bu takdirde, biri diğerinin kendisine ortak olmasına rıza göstermez, ona kahretmek ve yegâne ilâh olmak kudreti varsa onu ortadan kaldırır ve tek başına kalırdı. Buna kudreti yoksa, ya yarattıklarıyle bir kenara çekilir, yahut öbürünün hükmü altına girerdi. Fakat hüküm altına giren bir ilâhın ilâh olma vasfı yoktur. Kendi yarattıklarıyle bir tarafa gitmesi ise, her birinin, kendine göre âleme bir düzen verme istekleri olacağından âlemin nizamı bir anda yok olurdu. Fakat akıl sâhipleri, yerlerin ve göklerin yaratılışındaki, gece ve gündüzün birbiri arkasından gelip gidişindeki ve bunun gibi diğer hâdisattaki nizamı, her birinin birbiriyle olan irtibatını görerek, hepsinin yalnız bir Müdebbiri, hepsinin yalnız bir Ḫāliḳ'ı olduğunu, O'ndan başka Rab bulunmadığını anlamakta güçlük çekmezler. Bu itibarla Allah Ta'âlâ, kendisine şirk koşanlara hitap ederek der ki هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه "İşte bunlar Allah'ın yarattığıdır; O'ndan başkasının ne yarattığını bana gösteriniz"[44]. Eğer halâ ilâhlarının bir şeyler yarattığını iddia ediyorlarsa, o şeyleri göstersinler; fakat onların bir şey yaratmaktan âciz olduklarını itiraf ederlerse onlara ilâh olarak bakmaktan vazgeçsinler. قل أفرأيتم ما تدعونه من دون الله أروني ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات؟ ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين. "De ki: Allah'ı bırakıpta tapmakta olduklarınızın ne idiğini bana haber verin; onların yerden neyi yarattıklarını bana

43 Mu'minūn sûresi, 92.

44 Loḳmān sûresi, 11.

gösterin. Yoksa onların göklerde ortakları mı var? Bundan evvel bir kitap, yahut bir ilim artığı varsa ve davanızda sâdık iseniz bana getirin" [45] Görüldüğü gibi Allah, kendisine şirk koşanlardan sem'î ve aklî deliller talep ediyor. Fakat onlar bu delilleri getirmekten âciz kalınca, bütün kudret ve azametiyle yaratmadaki birliğini, ulûhiyetindeki birliğine huccet olarak ileri sürüyor ve diyor ki: قل الله خالق كل شيء و هوالواحد القهار. "De ki: Allah her şeyi yaratandır. O birdir. Kâinatın yegâne hâkim ve sâhibidir" [46]

Hazreti Muhammed'in nübüvveti ve onun tarafından getirilen Kitap'la ilgili huccetler de yine akla hitap eden; kesin, vâzıh ve aksini iddiada insanı âciz bırakan huccetlerdendir: ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين "Yoksa (Kur'ânı Peygamber) kendisi mi uydurdu diyorlar? De ki: Öyleyse siz de onun gibi on sûre getirin, düzmece olarak. Allahtan başka kime gücünüz yetiyorsa onları da yardıma çağırın; eğer iddianızda doğru iseniz"[47]. Kur'ân sûreleri gibi on sûre getiremezlerse, hiç olmazsa bir sûre getirsinler: وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين.

"Eğer kulumuz (Muḥammed)e indirdiğimiz Kur'ândan şüphe ediyorsanız, onun benzerinden siz de bir sûre getiriniz ve (iddianızda) sâdık kimseler iseniz, Allah'tan başka şâhidlerinizi de (bu iş için yardımcı) çağırınız" [48].

ام يقولون افتراه؟ قل : فأتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين. "Yoksa onu (Peygamber) kendisi mi uydurdu, diyorlar? De ki: Öyle ise (iddianızda) doğru iseniz siz de onun benzeri bir sûre (meydana) getiriniz. (Bunun için) Allahtan başka gücünüzün yettiği (güvendiğiniz) kim varsa onları da (yardıma) çağırınız" [49].

Allah Ta'âlâ bu âyetleriyle, Kur'ânı Kerîmden şüphe edenlere emrediyor ve diyor ki: Mademki bu Kitab'ın Allah Kelâmı olduğuna inanmıyorsunuz; o halde onun sûreleri gibi yalnız bir sûre meydana getirin; ve eğer getiremez

45 Aḥḳâf sûresi, 4.
46 Ra'd sûresi, 16.
47 Hûd sûresi, 13.
48 Baḳara sûresi, 23.
49 Yûnus sûresi. 28.

âciz kalırsanız, güvendiğiniz, taptığınız hangi mahlûk varsa onları da yardıma çağırın. Fakat bu açık ve kesin davet karşısında ellerinden hiç bir şey gelmiyen iddiacıların aczini, her zaman ve mekânda geçerli olarak yine bütün azametiyle tescil ediyor ve şöyle diyor: قل : لئن اجتمعت الانس و الجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا.

"De ki: İnsanlar ve cinler, bu Kur'ân gibi (bir kitap) getirmek için birleşseler ve birbirlerine de yardımcı olsalar, yine onun gibisini (meydana) getiremezler" [50].

Zikretmiş olduğumuz bu misaller, Kur'ânı Kerîmin aklî delilleri ve kat'î bürhanları tazammun eden ve muarızlara bu çeşit delillerle karşı koyan bir Kitap olduğunu göstermektedir. Bu delil ve bürhanlarla isabat edilen gaye, Kitaptaki nasslardan anlaşılan manâdır. Bu manânın akla aykırı olduğunu ileri sürerek tevîl yolu ile onu aslından çıkaran kimse, hem akla, hem nakle bühtan etmiş olduğu gibi, hasmına karşı kullanacağı sahih bir delili de yok etmiş olur. Çünkü tevîlden sonra sarîh menkûlün yerini tevîl edilmiş menkûl alır. Sarîh makûl ise, makûl zannedilen tevîl edilmiş manâ ile iptal edilmiş demektir.

Yine, nassın getirdiği manânın akla aykırı olduğunu ileri sürerek tevîl yolu ile onu aslından çıkaran kimse, Peygambere ve onun peygamberlik görevine bühtan etmiş olur. Çünkü Kur'ânı Kerîmde gelen âyetlerden öğrendiğimize göre Hazreti Peygamber, İslâm Dinini tebliğ etmekle görevlendirilmiştir:

وما على الرسول الا البلاغ المبين "Peygamberin vazifesi, apaçık tebliğden başkası değildir" [51]

يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك "Ey Peygamber, Rabbından sana inzal olunanı tebliğ et" [52]

Hazreti Peygamber, tebliğ görevini, Rabbının dilediği şekilde ifa etmiş, veda haccında bunu müslümanlara hatırlattığı zaman, onlar buna şahadet etmişler; Hazreti Peygamber ise parmağını havaya kaldırarak "ya rabbî şâhid ol" sözlerini tekrarlamıştır. Bu husus gözönünde bulundurularak, akla aykırı düştüğü gerekçesiyle Allah'ın sıfatlarını isbat eden âyetlerin manâlarını teb-

50 İsrā sûresi, 88.

51 Nûr sûresi, 54.

52 Mā'ide sûresi. 70.

dîl ve tağyîr yolu ile nefiy, Allah'ın âhırette mü'minler tarafından görüleceğini açık sûrette ortaya koyan delilleri aynı gerekçe ve aynı yolla red, kaderi, Allah'ın Arş üzerinde istivasını, gecenin belirli zamanlarında yer semasına nüzûlünü yine bu yollarla inkâr edenlere şu aklî deliller ileri sürülebilir: Hazreti Peygamber bunları Rabbından aldığı emirle tebliğ etmiştir. Tebliğ işinde iki şık vardır: Ya Hazreti Peygamber, Rabbının kendisine vahyettiklerini doğru olarak müslümanlara tebliğ etmiştir; yahutta tebliğinde sâdık olmamıştır. İkinci şık akla aykırıdır; çünkü akıl Peygamberin nübüvvetini kabul etmiştir. Nübüvvetin kabulü, yalanın ondan nefyini gerektirir. Aksine, Peygamberin hilâf-ı hakikat konuştuğuna inanmak, nübüvvetin inkârı demektir. Nitekim yukarıda tebliğle ilgili olarak zikrettiğimiz âyetin devamı da bunu açıkça göstermektedir: يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته. "Ey Peygamber, Rabbından sana inzal olunanı tebliğ et. Böyle yapmazsan peygamberlik vazifesini yapmamış olursun"[53].

Hazreti Peygamberin, Rabbından aldığı vahiyleri aynen tebliğ ettiği kabul edildikten sonra, bu vahiylerin doğru ve gerçek olanı aksettirdiğini de kabul etmek gerekir. Bu takdirde doğru ve gerçek olanın akla muarız olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Eğer vahiylerin doğruyu aksettirmedikleri ileri sürülürse, bu takdirde dinin, insanlara bâtıl olan inançları tavsiye ve telkîn ettiği neticesine varılır ki, aklın daha önce kabul ettiği bir takım esasları, bu defa inkâr etmesinden başka bir şey değildir.

Zâhirî manâsı akla aykırı düştüğü iddiasıyle bazı naklin tevilî ve ona başka manâlar bulma gayreti, Kur'ân âyetlerine taalluk eden bir husustur. Eğer bu gayreti harekete getiren âmil nazarı dikkata alınmazsa, onun, aklın gerçeğe ulaşmak için giriştiği basit ve masum bir faaliyetten ibaret olduğu zannına varılır; zâhiren de böyledir. Fakat tevîlin manâ ve mahiyetinden önce, cehmiyye (mutezile) elinde onun tatbikine yol açan asıl âmil gözönünde bulundurulursa, bu takdirde tevîlin, aklın kabul edemiyeceği bir manâ ile geldiği zannolunan âyeti red, ve onun yerine akla uygun bir nassı ikame etme gayreti olduğu anlaşılır. Bu bakımdan, zâhirî manâsıyle tevîl, cehmiyyenin, Kur'ân âyetlerini açıktan reddetme gayretlerini gizliyen bir perde vazifesi görmüştür. Eğer yaşadıkları devir, bu âyetlerin akla aykırı oldukları gerekçesiyle reddini müsait karşılayan bir devir olsa idi, şüphesiz cehmiyye, böyle bir perdeye lüzum görmez, reddi gereken nassı büyük bir cesaretle reddederdi. Nitekim

53 Aynı sûre, 70.

dinin kaynağı olmak bakımından Kur'ânı Kerîmin yanında yer alan hadîsler hakkına cehmiyye, tevîl perdesine lüzum hissetmemiş, onları, uydurulduklarını iddiasıyle reddetmiştir.

Mutezilenin hadîs ve hadîsçiler karşısındaki mevkiinden bahseden Aḥmed Emîn şöyle demektedir: Bu mezhebin akla tanımış olduğu tam hâkimiyetten neş'et eden bir yanı da, prensiplerini vazedip onlara gerçek bir imanla bağlandıktan sonra, bu prensiplere aykırı düşen âyetleri tevîl, hadîsleri ise inkâr etmeleri ve bunları büyük bir cür'et ve sarahatle yapmalarıdır. Bu sebeple, onların hadîs karşısındaki mevkileri, çok defa, onun sıhhatinden şüphe, bazan da inkâr edenlerin mevkileridir. Çünkü bunlar, akıl üzerinde hadîsin değil, hadîs üzerinde aklın hükmünü kabul ederler[54].

Meşhur mutezile imamlarından en-Naẓẓām'ı anlatırken de el-Cāḥıẓ'dan naklen şöyle der: Eğer (en-Naẓẓām'ın) aklı, hadîsle rivayet olunan hakikatı kabul etmezse, hadîsi garîb bir şiddetle inkâr eder. Meselâ kedilerin medhi, köpeklerin de zemmi hakkında ve birincisini ikincisine tafdîl eden bir çok hadîs nakledilmiştir. İslâm'da kedi sevilir; artığı temizdir. Köpek ise mekrûhtur; artığı da pistir. Bununla beraber en-Naẓẓām aklına dayanır, hadîsçilere hitap ederek şöyle der: "Kediyi köpeğe tercih edip Peygamberden köpeğin öldürülmesi, kedilerin ise bakılıp terbiye edilmesiyle ilgili hadîsler rivayet ettiniz. Bununla beraber, kedinin bütün faydası fareleri yemesinden ibaret. Halbuki o, sesi ve güzelliği için besediğiniz çeşitli kuşlarınızı da yer. Evinizdeki zararlarından dolayı affınıza mazhar olsa bile komşunuzun evindeki zararlarından dolayı onu affedemezsiniz. Bunlara ilâveten kedi, akrep yılan, çeşitli pis böcek ve haşaratla bir çok zehirli şeyleri yediği halde siz kalkıp kedinin artığı temiz, köpeğinki ise pis diyorsunuz. Köpeğin faydaları sayılamıyacak kadar çok olduğu halde bununla yetinmeyip söylediklerinizi peygamberinize izafe ediyorsunuz". Bu şiddetli ve açık cür'eti görüyorsunuz. Bunları nakleden el-Cāḥıẓ bile, en-Naẓẓām'ı medhederken kendini tutamıyarak "Allah en-Naẓẓām'a ve onun görüşünde olanlara rahmet etmez" demek zorunda kalmıştır...[55]

Aḥmed Emîn'den naklen zikrettiğimiz bu haberde görüldüğü gibi, mutezile imamı en-Naẓẓām'ın aklı, kedi ile köpeği mukayese ettikten sonra, köpeğin faydalarının kedininkilerden daha çok olduğu neticesine vararak, Hazreti Peygamberden gelen kedinin medhi ile ilgili rivayetleri reddetmiş, sonra da dinin bu konuda vazettiği hükmü bâtıl saymıştır. Bu bakımdan en-Naẓẓām'ın aklı

54 Bkz. Ẓuḥa'l-İslām, III. 85.

55 Aynı eser, III. 1116 - 117.

ile, "kader" i reddeden ve reddettiği için kaderle ilgili hadîsleri de merdûd sayan mutezilî 'Amr İbn 'Ubeyd'in aklı arasında hiç bir fark görülmemektedir. 'Amr İbn 'Ubeyd, yirmiye yakın sahabî tarafından Hazreti Peygamberden rivayet edilen "bir kimse anasının karnında kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir..."[56] hadîsi hakkında şu iddiayı ileri sürmüştür: "Eğer bu hadîsi el-A'meş naklederken işitseydim ona yalancı olduğunu söylerdim. İbn Vehb naklederken işitseydim cevap vermezdim. 'Abdullah İbn Mes'ūd naklederken işitseydim kabul etmezdim. Peygamber söylerken işitseydim reddederdim. Allah böyle söyleseydi O'na da derdim ki: Sen bu esas üzere bizden mîsak almadın"[57]

Kaderin reddi ile ilgili olan bu söz, her ne kadar 'Amr İbn 'Ubeyd'in sözü ise de, bu sözle ortaya konmak istenen görüş, aslında bütün kaderiyyenin veya bütün mutezilenin görüşüdür; çünkü kaderiyye olsun mutezile olsun kaderi reddetmek hususunda hemfikirdirler ve esasen mutezile, kaderi reddettiği için kaderiyye ismiyle de şöhret kazanmıştır. Yukarıda naklettiğimiz haber dahî mutezilenin, akla aykırı olduğu gerekçesiyle kaderi reddederken, aslında onu isbat etmiş olan âyet ve hadîsleri de nasıl reddetmiş olduklarını açıkça göstermektedir. Fakat böyle akılların, bazan, dini de külliyyen reddettikleri gözönünde bulundurulursa, dinî meselelerde akılla takviye edilmiş sahih imanın gerçek bir ölçü olabileceğini kabul etmekten başka çare görülmemektedir.

56 Hadîsin tamamı şöyledir: Bir kimse anasının karnında 40 gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir; sonra et ve kemik teşekkül eder. Bundan sonra Allah ana rahmine bir melek gönderir. Bu meleğe şu dört emir verilmiştir: Doğacak olan insanın rızkı; eceli; asî olacağı; veya muti olacağı. Allah'a kasem ederim ki, içinizden biri, veya bir kimse, Cehennem ehlinin işini işler; öyle ki, Cehenneme girmesine bir kulaçlık bir mesafe kalır; fakat kitap (kader) öne geçer ve o kimse Cennet ehline yaraşır bir iş işleyerek Cennete girer. Bir başkası Cennet ehlinin işini işler; Cennete girmesine bir iki kulaçlık bir mesafe kalır; fakat kitap öne geçer ve o kimse, Cehennem ehline yaraşır bir iş işleyerek Cehenneme girer". Bu hadîs el-Buḫārī (el-Cāmi'u's-Ṣaḥīḥ, VII. 210) ve Muslim (el-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ IV. 2038) tarafından nakledildiği gibi, en-Nesā'ī, Ebū Dāvūd, et-Tirmizī ve İbn Mâce'nin *Sunen*'lerinde de yer almıştır.

57 'Amr İbn 'Ubeyd'in bu sözü için bkz. el-Ḫaṭīb el-Bağdādī, Tārīḫu Bağdād, XII. 172.

AZL VEYA DOĞUM TAHDİDİ

Dr. SÜLEYMAN ATEŞ

Birkaç seneden beri memleketimizde doğum kontrolü üzerinde aleyhte ve lehte münakaşalar yapılmaktadır. Aleyhinde olanlar, sosyal mahzurları yanında doğum kontrolünün dinen de mahzurlu olduğu kanısından hareket ediyorlar. Şimdi biz bu meselenin dini cephesini, olduğu gibi okuyucuların önüne sermek istiyoruz.

Biz o kanaatteyiz ki, araştırıldığı takdirde, İslâmda, devası bulunmıyacak hiçbir problem yoktur. Günün konusu olan bu meseleyi de İslâm halletmiş bulunmaktadır. Acaba İslâmda bunun yeri nedir?

Malûm olduğu veçhile, o zaman, doğumu önlemek için bugünkü gibi modern araçlar yoktu. Bunun bir tek yolu vardı; o da azl, yani af buyurulsun, inzalden önce ayırıp dışarı çıkarmak usulü idi. Kütüb-i sittenin hepsinde yer alan hadisler, azli tecviz eder mahiyettedir:

1- كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والقرآن ينزل

Cabir (R. A.) diyor ki: Biz Resulullah (S. A. V.) devrinde, Kur'an nazil olup dururken azlederdik"[1].

2- Müslimin rivayetinde Cabir'in sözü şu şekildedir: كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فبلغه ذلك فلم ينهنا Biz Resulullah (S. A. V.) devrinde azlederdik. Bunu duydu. fakat bizi menetmedi"[2].

3- وعن جابر رضي الله عنه أن رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: ان لى جارية، هى خادمتنا، وسانيتنا فى النخل وأنا طوف عليها، وأكره وان تحمل ، فقال اعزل عنها ان شئت، فانه سيأتيها ماقُدِّرَ لها

1 Buhari, Nikâh, 96; Müslim, Talak, 26, 27, 28; Tirmizî, Nikâh, 39; İbn Mace, Nikâh, 30; Ahmed ibn Hanbel, III. 309.

2 Müslim, Talâk, 26, 27, 28.

Yine Cabir (R.A) in rivayetinde: Bir adam Peygamber (S. A. V.) e gelip: "Benim bir cariyem var, hizmetçimizdir, su çekip hurmalarımızı sular. Kendisine yaklaşıyorum. fakat çocuk olmasını istemiyorum" dedi. Resulullah buyurdu ki: "İstersen ondan azlet. Zira onun için takdir edilmiş olan, yine ona gelecektir."

Müslim ve Ahmed'in rivayetinde şu kayıt da var: "Sonra adam geldi Ya Resulâllah, sana söylediğim cariye çocuğa kaldı" dedi. Resulullah (S. A. V.) : "Ben Allah'ın kulu ve resulüyüm." buyurdu"[3].

4- وعن أبى سعيد رضى الله عنه قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم – فى غزوة بنى المصطلق – فأصبنا سبْياً من العرب ، فَاشتَهينَا النّسَاء ، و اشتدّت علينا العُزْبَة ، واجبنا العزلَ ، فسالنا عن ذلك رسول الله صلعم فقال : «ما عليكم الاّ تفعلوا فان الله عزوجل قد كتب ماهو خالق الى يوم القيامة

: Ebu Said (R. A.) diyor ki: Resulullah (S. A. V.) ile beraber Benu Mustalik gazvesine çıkmıştık. Araplardan esir kadınlar aldık. Kadınlara iştahımız çekti. Bekârlık güçleşti. (Çocuk olmasını istemediğimiz için) azletmek istedik. Bunu Allah'ın Resulü (S. A. V.) e sorduk , dedi ki: Niçin yapmıyorsunuz? Çünkü Cenabı Hak kıyamete kadar ne yaratacağını yazmıştır."[4].

5- عن ابى سعيد الخدْرى قال : قلنا يا رسول الله ، الرجل يكون له الجارية فيصيب منها ويكره ان تحمل افيعزل عنها ؟ وتكون عنده المرأة فيصيب منها ويكره ان تحمل فيعزل عنها قال : لاعليكم ان تفعلوا فانما هوالقدر.

Ebu Saîd al-Hudrî'den: Dedik ki: Ya Resulâllah, adamın cariyesi oluyor, ona yaklaşıyor, fakat çocuk olmasını istemiyor; ondan azledebilir mi? Yine yanında emziren kadını oluyor, ona yaklaşıyor; çocuğa kalmasını istemiyor; ondan azledebilir mi (ayırabilir mi?) Buyurdu ki: "Yapmamanız için bir sebep yoktur"[5]

3 Ebu Davud, Nikâh, 48; İbn Mace, Mukaddime, 10; Müslim, Talâk, 25; İbn Hanbel, III, 51, 53, 312, 388.

4 Buhari, Nikâh; Müslim Talâk, 17; İbn Hanbel, III, 82.

5 Darimî, Sunan, Nikâh, 36, c. 2, s. 148, Mısır, 1349

6- عن ابى سـعيد الخـدرى قال : جـاء رجل الى النبى صلعم فقال يا رسول الله ان لى وليدةً و انا اعزل عنها و انا اريد ما يريد الرجل و اكره ان تحمل و ان اليهود تزعم ان الموئودة الصغرى العزل . فقال : كذبت يهود. ان الله اذا اراد شيئا ان يخلقه لم يستطع احد ان يصرفه.

Ebu Saîd'den: Bir adam dedi ki: Ey Allah'ın Resulü, benim bir cariyem var, ondan azlediyorum, çocuk olmasını istemiyorum. Sadece erkeklerin istediğini istiyorum. Halbuki Yahudiler "Azl, küçük mev'udedir (çocuğu diri diri toprağa gömmenin hafif şeklidir)" diyorlar. Peygamber (S. A. V.) buyurdu ki: "Yahudiler yalan söylemiş. Eğer Yüce ve Celil olan Allah, bir şey yaratmak isterse hiç kimse ona mani olamaz" [6].

7- عن اسـامة بن زيد : ان رجـلاً جـاء الى رسـول الله صلعم فقال : يا رسـول الله انى اعزل عن امرأتى فقال له رسـول الله صلعم : لم تفعل ذلك ؟ فقال الرجل : اشفق على ولدها او قال على اولادها فقال له رسول الله صلعم : لوكان ضارّاً لَضَرَّ فَارِسَ و الرُّومَ .

Üsame ibn Zeyd'den: Bir adam, Peygamber (S. A. V.) e gelip: "Ben karımdan azl ediyorum" dedi. Allah'ın Resulü (S. A. V.): "Niçin yapıyorsun?" dedi. Adam: "Çocuğuna veya çocuklarına acıyorum" dedi. Allah'ın Resulü buyurdu ki: "Eğer zararlı olsaydı, Faris'e ve Ruma zararlı olurdu" [7].

8- Ahmed ibn Hanbel'in Müsned'inde ve İbn Mace'nin Sünen'inde Ömer ibn al-Hattab'ın şu hadisi var: Allah'ın Resulü (S. A. V.), hür kadından, onun izni olmadan azletmeyi menetti" [8]. نهى رسول الله صلعم ان يُعزل عن الحرة الا باذنها.

Bu hadisleri sıralayan İbn al-Kayyim al-Cawziyye şu mutalâayı yürütüyor:

6 Ebu Davud, Nikâh, 48; Müslim, Talâk, 25; İbn Mace, Mukaddime, 10; Ahmed, III, 51....

7 Ahmed İbn Hanbel, V, 203; Müslim, Talâk, 32.

8 İbn mace,Nikâh, 30; Tırmizî, İbn Hanbel; İbn al-Kayyim, al Cawziyya, Zad al-Maâd, c. 2. s. 221.

Fakihlerin Görüşleri:

Azlin cevazını açıkça ifade eden bu kadar hadis olmasına rağmen bazı fukaha yine bu hususta ihtilâfa düşmüştür. Bir kısmı azli mutlak haram saymıştır ki bunların başında İbn hazm gelir. Bir kısmına göre azil mekruhtur. Diğer bir kısmına göre de zevcenin iznine bağlıdır. Hür zevce izin verirse caizdir, vermezse caiz değildir. Ahmed ibn Hanbel bu görüştedir.

Azli mutlak haram sayanlar, Cüzâme binti Vehb'den rivayet edilen şu hadise dayanırlar:" وعن جذامة بنت وهب الأسدية، قالت: حضرت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى اناسٍ وهو يقول: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة فنظرت فى الروم وفارس فاذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم ذلك شيئاً» ثم سألوه عن العزل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم. «ذلك الوأد الخفى وهى: واذا الموئودة سئلت».

Cüzâme dedi ki: Birtakım insanlarla beraber Allah'ın Resulü (S. A. V.)in yanında bulunuyordum. Şöyle diyordu: 'Gîle'den (emzikli kadınla cima etmekten) menedecektim; baktım ki Rumlar ve İranlılar gîle yapıyorlar, bu, onların çocuklarına bir zarar vermiyor. Sonra kendisine azilden sordular. Allah'ın Resulü (S. A. V.) buyurdu ki : 'O, gizli çocuk öldürmedir. O (nun hükmü) ise şudur: "Öldürülen kız çocuk sorulduğu zaman: Hangi günahtan ötürü öldürüldü?" [9] [10]

Diyorlar ki: Bu hadis, azlin mübah olduğuna dair gelen hadisleri neshetmektedir. Gerçi Kur'an-i kerimde azl nehyedilmemiştir ama, Kur'an'ın kendisine inmiş bulunduğu Hz. Muhammed (A.), "Azli küçük mev'ude" saymakla nehyetmiştir. Zira çocuk öldürme haramdır. Demek ki bu da haramdır. Hasan-ı Basrî de: عليكم ان لاتفعلوا فانما هو القدر Yapmamanızda bir zarar yoktur. O, ancak kaderdir" [11] sözünden yasak manasını anlamıştır. Azilde nikâhtan arzu edilen nesli kesme, münasebeti kötüleştirme ve vücudun arzu ettiği zevki yarıda bırakma vardır. Bundan dolayı İbn Ömer (R. A.) azletmezdi ve "eğer çocuklarımdan birinin azlettiğini bilsem onu cezalandırırdım" demişti.

9 Tekvir sûresi: 8

10 Müslim, Nikâh, 24

11 Dârimî, sunan, 36, c. 2, s. 148, mısır, 1349; İbn mâce, Nikâh, 30

İbnu Mes'ud da azlin, küçük mev'ude olduğunu söylemiştir. Ebu Umâme de: "Bir müslümanın onu yapacağını sanmam" demiştir. İbnu Ömer, azlettiği için bir oğlunu döğmüştür [12].

İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye bunlara cevaben diyor ki: "Bunlar, azlin mübah olduğunu ifade eden hadislerle çatışamaz. Cüzâme bint Vehb'in hadisi, her ne kadar Müslim tarafından rivayet edilmişse de birçok hadisler onun aksini ifade etmektedir. Meselâ Ebu Davud, Musa ibn İsmail, Ebân, Yahya, Muhammed ibn Abdirrahman, Rufâe yoliyle Ebu Saîd 'den gelen şu hadisi naklediyor: "Bir adam geldi. Ya Resulâllah, dedi, benim bir cariyem var, ondan azlediyorum çocuğa kalmasını istemiyorum. Sadece erkeklerin arzu ettiği şeyi arzu ediyorum Halbuki Yahudiler azlin küçük mev'ude olduğunu söylüyorlar.. (ilh.)". Bu isnad sıhhat bakımından sana kâfi. Bütün ravileri sika ve hafızdır. Cabir'in hadisleri de azlin caiz olduğunu tasrih etmektedir. İmam Şafiî şöyle diyor: "Biz, Peygamber (S. A. V.) in ashabından çoğunun buna ruhsat verdiklerine ve bunda bir beis görmediklerine dair rivayetler aldık." Beyhakî de Sa'd İbn Ebî Vakkas, Ebu Eyyub el-Ensarî, Zeyd İbn Sabit, İbn Abbâs ve daha başka sahabilerin buna ruhsat verdiklerini ileri sürüyor. Malik, Şafiî, Kûfe uleması ve bütün ilim erbabının görüşü budur."

"Cüzâme hadisi tenzih (takva) tarikiyle söylenmiş olabilir. Bir kısım bilginler de bu hadisi zayıf görmüşlerdir. Diyorlar ki: Nasıl Peygamber (S. A. V.) Yahudileri tekzibedip sonra da onların dediği gibi söyler? Bu, apaçık bir muhaldir, doğru olamaz".[13]

İbnu'l-Kayyim al-Cevziyye daha sonra Cüzâme hadisinin, öteki hadisleri neshettiğini söyleyenlerin, hangi hadisin daha önce varidolduğunu tesbit etmek zorunda olduklarını, halbuki bunu bilemiyeceklerini söyliyerek azlin mübah olduğunu kesinlikle isbat etmektedir.

12 İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, c. 2, s. 222.

13 Bak: Şemsu'd-Dîn Abu Abdillah Muhammed ibn al-Kayyim al-Cevziyye, Zâdül-Ma'âd, c. 2, s. 222 - 3, Mısır, 1324.

Burada bahis mevzuu olan Cüzâme hadisinin başı da başka bir hadisle çatışmaktadır. Burada gîleye müsaade edilirken o hadiste, gîle gizli çocuk öldürme addedilmektedir: لا تقتلوا اولادكم سراً ، فوالذى نفسى بيده انه ليدرك الفارس فيد عشره قال قلت ما يعنى قالت : الغِيْلَةَ » ابن القيم زاد ، ص ٢٢٣ »

İmam Gazalî de Hz. Peygamber'in, "O, gizli çocuk öldürme"dir sözünün, tıpkı şirk-i hafî gibi olduğunu, tahrime değil kerahete delâlet ettiğini söylüyor. Gazalî'ye göre bundaki kerahet, harama veya helâle yakın bir kerahet değildir. Bundaki kerahet, fazileti terk anlamınadır. Nasıl ki mescidde zikir ve namaz gibi bir şeyle meşgul olmadan oturmak, yahut Mekke'de ikamet edip de her sene haccetmemek mekruh ise bu da öyle mekruhtur. Bu gibi şeylerde "mekruh" söziyle evlâ olanı ve faziletli olanı terk etmek kasdedilir.

Gazalî'ye göre azil, tahrimî veya tenzihî bir kerahetle mekruh değildir. Çünkü nehiy, ancak nass veya kıyas ile sabit olur. Azlin hürmetine delâlet edecek bir nass yoktur. Bunun, kendisine kıyasedileceği bir asıl da yoktur. Azl: Ebediyyen evlenmeyi terk, yahut evlendikten sonra cimaı terk, ya da idhalden sonra inzali terk ile kıyas edilebilir. Bunların hepsi de haram veya mekruh olmayıp efdali terktir. Azl ile bunlar arasında bir fark yoktur.

"Çünkü çocuk olmasının dört sebebi vardır: Nikâh, cima', inzale kadar beklemek ve inzal ile meninin rahme dökülmesi. Bunlar, birbirine yakın şeylerdir. Dördüncüsünü yapmamak, üçünücüsünü yapmamak gibidir. Üçüncüsünü yapmamak, ikincisini yapmamak gibidir. İkincisini yapmamak da birincisini yapmamak gibidir. Bunların hiçbiri çocuk düşürme veya çocuk öldürme demek değildir. Zira çocuk düşürme veya öldürme, mevcud olan bir varlığa karşı işlenen bir cinayettir.[14]

Gazalî'nin dediği gibi azli çocuk öldürme ile kıyas etmek, doğru bir kıyas değildir. Hz. Ömer ve Hz. Alî, mev'ude olması için çocuğun üzerinden yedi merhale geçmesini şart koşmuşlardır. Kadı Ebu Ya'lâ ve başkaları, Ubeyd İbn Rufae'den, o da babasından şöyle rivayet ediyor:

"Alî, Zübeyr ve Sa'd, bir gurup ashab ile Ömer'in yanına gelip oturdular. Azli konuştular. Onda bir günah yoktur dediler. Bir adam dedi ki: Onlar (Yahudiler) bunun küçük mev'ude olduğunu sanıyorlar. Ali şöyle dedi: Üzerinden yedi târât (merhale) geçmeden mev'ude olmaz; Çamurdan bir sülâle olur, sonra nutfe olur. sonra alâka olur. sonra mudğâ olur, sonra izam (kemik) olur, sonra et olur, sonra bambaşka bir yaratık olur. Ömer "Doğru söyledin, Allah Taâlâ, bakānı uzun etsin" dedi."[15]

İmam Gazalî, "Azil, kötü bir niyetten ötürü yapılır ki bu niyetten gizli şirk kokusu gelir" sorusuna cevaben bu husustaki niyyetleri sıralamakta,

14 Gazalî, İhya, c. 2. s. 36-37.
15 İbnu'l-Kayyim, Zâd, c. 2, s. 223

bunlardan üçünün sahih, ikisinin de kötü olduğunu söylemektedir. Sahih olan niyyetler:

1) Cariyenin, doğumla helâk olmasını önlemek,

2) Cariyenin güzelliğini ve şişmanlığını koruyup ondan faydalanmak,

3) çocukların çoğalması yüzünden düşülmesi muhtemel geçim sıkıntısını önlemek . Bu maksatlar nehyedilmemiş bulunan niyyetlerdir. Zira az sıkıntı, dinin kuvvetine yardımcıdır. Evet tevekkül ve Allah'ın "Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki onun rızkı Allah' üzerine olmasın"[16] âyetiyle verdiği garantiye güven, kemal ve fazilet eseridir. Bu niyyette kemalin zirvesinden aşağı düşme ve efdali terk vardır ama sonunu düşünmek, mal koruyup yığmak , tevekküle aykırı olmakla beraber nehyedilmiş değildir.

4) Fakat kız çocuğu olması endişesi,

5) Yahut kadının temizliğini bozan doğum, nifas ve süt emzirme kaygusu gibi düşünceler, bozuk niyetlerdir[17].

NETİCE

Bütün bu hadislerden ve bilginlerin mutalâalarından, azlin caiz olduğu neticesine varıyoruz. Azil, doğumu önlemenin veya tahdidetmenin ilkel bir usulüdür. O zaman bunun modern metotları, araçları, hapları, helezonları vs. yoktu. Ancak azil yoliyle doğumu kısmak, kontrol altına almak mümkün oluyordu. Resul-i Ekrem (S. A. V.), bunu tecviz etmiştir. Bugün kalkıp da ille de doğumu kontrol altına almanın haram olduğunu iddia etmek, Resulûn verdiği ruhsatı kaldırmak olur. Hz. Peygamberin müsaadesine kimsenin engel olmağa, onun helâl kıldığını haram kılmağa kimsenin hak ve salâhiyyeti yoktur. Bir âyeti kerimede, o, şöyle tavsif edilmektedir: "Onlara güzel şeyleri helâl kılar, pis şeyleri haram kılar. Onların üzerilerine çöken ağırlıkları ve bağları kaldırıp atar,"[18] O, İslâm toplumunu her türlü bağlardan kurtarmış, hurafeleri kaldırmış, insanlık için en mütekâmil hayatın yolunu açmıştır. Onun açtığı nurlu yolun önüne sed çekmeğe hakkımız yoktur. Madem ki o bunu açık bir şekilde tecviz etmiştir. O halde ne diye bin türlü tevillere gidip onun verdiği ruhsatı kaldırmağa çalışalım? Ve İslâmın geniş anlayışını daraltalım?

16 Hud Suresî: 6

17 Bak: Ebu Hamid Muhammed İbn Muhammed al-Gazalî (405/1111), İhya'u Ulûmi'd-Dîn, Cima'ın âdâbı, c. 2, s. 36-37.

18 A'raf sûresi: 157.

Gerçi o, evlenip çoğalmamızı, kendisinin ahirette ümmetinin çokluğuyle iftihar edeceğini söylemiştir ama onun burada istediği şey âdî bir çoğunluk değil, kaliteli bir çoğunluktur. Şuursuz, sürü halinde bir çokluk ne ifade eder? Şuurlu, iyi yetişmiş, dünyevî ve uhrevi meselelerini gayet iyi kavramış bir İslâm topluluğu lâzım. Yoksa bugünkü perişan İslâm topluluklarının, perişan, şuursuz çoğunluğun hiçbir işe yaramadığı ortadadır.

İlk mutasavvıflar, günaha düşme tehlikesi yok ise evlenmemeği öğütlemişlerdir. Çünkü onlara göre çoluk çocuk, insanın kalbini meşgul ederek Allah'ı anmaktan alıkoyar. Nitekim bir âyette Cenabı Hak buyuruyor ki: "Ey iman edenler, mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan geri bırakmasın."[19] Demek kalbi meşgul edecek şekilde fazla çocuk sahibi olmak, insana fitne olmaktadır. Hele bugünün şartları altında fazla çocuğun insan için ne büyük bir yük olduğu herkesçe malûmdur. O halde yeterinden ve istenenden fazla çocuk olmasını önlemenin dinen bir mahzuru yoktur.

Dikkat edilirse azli kadının iznine bağlayan rivayet ve görüşler kadının çocuk yapma hakkını nazarı itibara alıyorlar. Doğum kontrolü de ancak karı kocanın muvafakatıyle tatbik edilmelidir. Hele erkeğin rızasını almadan kadının, gizliden bu işi yapması doğru değildir. Demek ki Allah'ın Resülü (S. A. V.) fazla çocuğu olup da kadının bakamaması halinde buna müsaade etmişlerdir. Nitekim karısından azletmek isteyen adama sebebini sormuş, o da "Çocuklarına acıyorum" deyince izin vermiştir. O halde ihtiyaç zamanında doğumu tahdidetme caizdir. Çünkü bugün tatbik edilen usul, ayırmak da değil, sadece ilkaha mani olmak için hap ves. usuller kullanmaktır. Kadının zevkine mani olacak bir tarafı da yoktur. Aksine kadın, çocuk olma korkusundan uzak kalmakla daha huzurlu olur. Azil caiz olduğuna göre elbet bu da caizdir.

Ancak buna ihtiyaç zamanında başvurmalı, ifrata varmamalıdır. İmam Gazalî hazretlerinin yukarıda sıraladığı sahih niyyetlerden ötürü yapılmalıdır. Üst üste birkaç küçük çocuğa bakmak, kadın için bir külfet olduğu gibi, hem annenin hem de çocukların sıhhati için de iyi değildir. Bunları kaliteli bir şekilde yetiştirmek, terbiye etmek de güçleşir İşte bu ve benzeri sebeplerle bu yola başvurulabilir.

Yalnız Kıbrıs, Keşmir gibi nüfus itibariyle müslümanların çok olması gerekli olan yerlerde, Avrupa, Amerika vs. gibi müslümanların çoğalması gereken ülkelerde kanaatimce doğum kontrolü doğru değildir. Müslümanlar orada ellerinden geldiği kadar çoğalmalıdırlar. Hattâ mümkünse her doğumda ikiz çocuk dünyaya getirmelidirler. Çocuklarını şuurlu müslüman yetiştirmelidirler. Resulullah, İslâmı iyi anlamış müslüman çocuklariyle iftihar edecektir.

19 Mûnafikun sûresi: 9

İMAM MÂLİK İLE LEYS B. SA'D ARASINDAKİ İHTİLAF VE YAZIŞMA*

Prof. Dr. MUHAMMED YUSUF MUSA
Çev. ABDULKADİR ŞENER

Her ikisi de çağının fıkıh bayrağı idi. Leys Mısır'da, Mâlik de Peygamber şehri Medine'de bulunuyordu.** Allah yolunda birbirleriyle ilişki ve dostluklarını devam ettiriyorlar, akıl ve kalblerini birleştiren ilmi rabıtayı koruyorlardı. İmam Mâlik, arkadaşının bazı meselelerde Medine'lilerin ameline muhalif olarak fetvâ verdiğini öğrenmiş ve bu münasebetle ona kısa bir mektup yazmıştır. Leys b. Sa'd'in buna cevap olarak yazdığı uzun mektup ise, ölmez bir eser teşkil etmiştir.

İşte biz, önce bu mektubun her ikisini de sıra ile buraya derc edeceğiz, sonra bu iki imam arasındaki ihtilafı açıklayacağız; daha sonra da bu mektupları inceleyeceğiz. Bir çok fıkhî meseleyi ihtiva etmesi sebebiyle, bilhassa Leys'in mektubu üzerinde durarak, onun bu meseleler hakkındaki görüşünü ve bu hususta neye istinat ettiğini anlamaya çalışacağız.

İmam Mâlik'in Mektubu:

"Malik b. Enes'ten Leys b. Sa'd'e, Selam üzerine olsun. Ben, kendisinden başka bir Tanrı olmayan Allah'a hamd ederim. Bundan sonra, Allah bizi de seni de gizli ve aleniyette kendi taatıyle korusun; bizi ve sizi her türlü kötülükten esirgesin.

* Bu yazı, müellifin "Tarihu'l-Fıkhi'l-İslamî " (Kahire , 1958) adlı eserinin 202 - 225 sayfalarından, mezhebler arasındaki ihtilaflara, zaman ve zmine göre hükümlerin değişmesine kısmen ışık tutacağı düşüncesiyle dilimize çevrilmiş ve (*) işaretli hâşiyeler tarafımızdan eklenmiştir. Mütercim

** Leys b. Sa'd 175 H. yılında Mısır'da, İmam Mâlik ise, 179 H. yılında Medine'de vefat etmiştir. Leys b. Sa'din mezhebi zamanla kaybolup gitmiştir. Bununla birlikte, o büyük bir fakih idi; hatta İmam Şafii, onun hakkında şöyle demiştir: "Leys, Mâlikten daha fakih idi. Ancak talebeleri, onun fıkhını neşretmemişlerdir." Bak. M. Y. Musa, Tarihu'l-Fıkhi'l-İslâmî, Kahire, 1958, s. 47.

"Bilesin ki –Allah seni rahmetinden uzak etmesin – bana gelen haberlere göre sen, bizim bu memleketteki insanların *amel* ettiği şeylere aykırı olarak, halka çeşitli fetvâlar veriyormuşsun. Sen, –emanet ve fazilet sahibi oluşuna, memleketindekilerin nezdinde olan mevkiine, senin yanındakilerin sana olan ihtiyacına ve senin söylediklerine itimat etmelerine rağmen– nefsini tehlikeye atmaktan korkmalısın ve uyduğun takdirde seni kurtuluşa götüreceğini umduğumuz şeylere bağlı kalmalısın; çünkü Allah kitabında şöyle buyurmuştur: '*Muhacirlerle ansardan birinci dereceyi kazananlar...*'[1] yine Allah Taâlâ: '*... O halde sözü dinleyip en güzeline uyan kullarımı müjdele....*'[2] diye buyurmuştur.

"İnsanlar Medine'lilere tabidirler; çünkü hicret oraya yapılmış, Kur'an orada nazil olmuş, haram ve helal orada bildirilmiştir. Ayrıca Peygamber (S. A.) onların arasında idi. Onlar vahye, Kur'anın inişine şahit oluyorlardı. Peygamber onlara emir veriyor, onlar da buna itaat ediyorlardı. Allah, O'nun vefatını dileyerek O'na kendi yanındakini tercih edinceye kadar O bunlara sünnetlerini anlatıyor, onlar da buna tâbî oluyorlardı. Allahın salat ve selamı, rahmet ve bereketleri O'nun üzerine olsun.

"Peygamber'den sonra, ümmeti içinde insanların O'na en çok tâbi' olanlarından işbaşına geçenler yeni olaylarla karşılaşmışlar, bunlardan bildiklerini infaz etmişler, bilmediklerini sormuşlar, içtihatlarında ve ilk zamanlarında kuvvetli bulduklarını almışlar; eğer birisi, onlara muhalefet ederek daha kuvvetli ve daha üstün bir şey söylemişse, kendi görüşlerini bırakıp onunla amel etmişlerdir.

"Bunlardan sonra tâbiîler aynı yola gitmiş ve aynı usullere uymuşlardır. Bir iş Medine'de mevcut ve ona göre amel ediliyorsa hiç kimsenin bunun hilafına hareket etmesini uygun bulmam; çünkü alıp götürülmesi ve sahip çıkılması imkansız olan o miras, bunların elindedir. Diğer şehirlerin insanları: bu amel bizim memleketimizde vardır, geçmişlerimiz buna uymuşlardır deseler, bunda onlar güvenilecek bir kaynak olmazlar ve Medine'liler için caiz olan şey, onlar için caiz olmaz.

"Sen, –Allah seni rahmetinden uzak etmesin– nefsin için benim yazdıklrıma bak. Bil ki ben, sana yazdığımla ancak bir olan Allah için nasihati, seni

1 Tevbe Sûresi, 100. Bu âyetin devamı şöyledir: "*... ile onlara güzelce uyanlardan Allah razı olmuştur. Onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. O, bunlara, içinde ebedi kalmak üzere, altından ırmaklar akan cennetler hazırladı. İşte bu, en büyük kurtuluştur.*"

2 Zümer Sûresi, 17, 18. Bu âyetin devamı da şöyledir: "*... İşte bunlar, Allahın kendilerine hidayet ettiği kimselerdir. İşte bunlar, temiz akıl sahibi olanların ta kendileridir.*"

gözetip esirgemeyi istedim. Buna göre mektubuma değerini ver. Sen bilirsin ki, ben sana nasihatte hiç kusur etmedim. Allah, bizi de seni de her hal-ü kârda kendi ve Resulünün taatında muvaffak kılsın. Selam, Allah'ın rahmet ve bereketleri üzerine olsun" [3].

İşte İmam Malikin mektubundan elimizde sadece Kadı İyaz'ın naklettiği bu parça mevcuttur*. Biz, asıl mektubun bundan fazla olduğunda şüphe etmiyoruz. Nitekim bu, İmam Leysin cevap olarak yazdığı mektupta ele aldığı meselelerden de anlaşılmaktadır. Bu meseleleri biz, hicret yurdunun imamı Mâlik'in elimizdeki mektubunda bulamıyoruz. Leys'in mektubu ise, İbnu'l-Kayyim'in rivayet ettiği şekilde aşağıya derc edilmiştir; çünkü bu mektubu da başka bir yerde bulamadık[4].

*Leys b. Sa'd'in Mektubu***:

"Selam üzerine olsun. Ben, kendisinen başka bir Tanrı olmayan Allah'a hamd ederem. Allah, bizi de sizi de korusun. Dünya ve âhirette akıbetimizi güzel kılsın. Mektubun bana ulaştı. Onda, durumunuzun iyi olduğunu yazıyorsun. Buna çok sevindim. Allah, bunu sizin için daim eylesin. Onu, şükür ve ihsanının artmasına yardımcı kılarak tamamlasın.

"Sana gönderdiğim mektuplar hakkındaki görüşünü, onları düzelttiğini ve üzerini kendi mührünle mühürlediğini anlatıyorsun. Onlar bize geldi. Allah, seni yaptığından daha hayırlısı ile mükafaatlandırsın. İşte onlar, senden bize gelen mektuplardır. Ben de, senin görüşünle onların hakikatına ulaşmak istemiştim.

"Mektubunda, senin hakkında bana gelen şeyleri düzeltmek ve bana nasihat etmek imkanlarını verdiği için sana yazdıklarımın seni sevindirdiğini, yazdıklarına değer vermemi umduğunu, bunun diğer hususlarda bize karşı iyi düşünmene engel olmadığını, çünkü benim seninle böyle bir şeyi münakaşa

3 Kadı İyaz, Tertibu'l- Medarik. s. 34.

* Tertibu'l-Medarik'te bu mektubu verdikten sonra Kadı İyaz, "Safer ayının yedisinde yazılmıştır. Biz, onu faydasından ötürü lâyiki veçhile naklettik. O sahih ve rivayete dayanmaktadır. " demiş; fakat hangi yılda yazılmış olduğunu belirtmemiştir. Bak. M. Ebu Zehra, Malik, Kahire, 1952, s. 123.

4 Bak. İ'lamu'l-Muvakkı'în, Kahire, Müniru'd-Dimaşkî basımı, c. 3, s. 72-77.

** İ'lamu'l-Muvakı'în müellifi İbni Kayyim el-Cevziyye, bu mektubu, Ebu yu'suf Ya'kub b. Süfyan el-Fesevî (Öl. 277 H).'nin Tarih'inden almıştır. El-Fesevî de bunu, Yahya b. Abdullah b. Bükeyr el-Mahzumî (Öl. 231 H.)'den rivayet etmiştir; fakat mektubun yazılış tarihini zikretmemiştir. Bak. İ'lamu'l-Muvakkı'în, Delhi, 1313, 1314 H., c. 2. s. 43.

etmediğimi, yanımızdaki cemaatin *amel*'ine muhalif olarak bazı şeylere fetva verdiğimi işittiğini, yanımdakilerin kendilerine verdiğim fetvalara itimat etmeleri sebebiyle nefsim için korkmam gerektiğini, insanların, hicret edilen ve Kur'a'nın nüzulüne sahne olan Medine ehline tâbî olduklarını söylüyorsun.

"İnşallah yazdıklarında isabet etmişsindir. Onlar, benim katımda istediğin yeri ihraz etti. Şaz fetvalardan en çok nefret eden, Medine'lilerin âlimlerini son derecede üstün gören ve onların ittifak ettikleri şeyleri hararetle benimseyen benden başka kendisine ilim nisbet edilen bir kimse görmedim. Bunun için âlemlerin Rabbı olan, şerîki olmayan Allah'a hamd olsun.

"Resulullah'ın Medine'deki makamı, Kur'anın orada O'na sahabîler arasında nazil oluşu, Allah'ın onlara Peygamberi vasıtasıyla öğrettiği şeyler ve bu hususta insanların onlara tâbî olmaları gibi allattığın hususlara gelince; bunlar söylediğin gibidir.

"Zikretmiş olduğun "*Muhacirlerle ansardan birinci dereceyi kazananlar ile onlara güzelce uyanlardan Allah razı olmuştur. Onlar da, Allah'tan razı olmuşlardır. O, bunlara, içinde ebedi kalmak üzere, altından ırmaklar akan cennetler hazırladı. İşte bu, en büyük kurtuluştur.*"[5] âyetine gelince; muhacirlerden birinci dereceyi kazananların çoğu, Allah'ın rızasını talep için, Allah yolunda cihada çıkmışlar ve ordular teşkil etmişler, insanlar onların etrafında toplanmışlar, onlar da, bunların arasında Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünnetiyle hükmetmişler ve bildikleri şeyi onlardan gizlememişlerdir.

"Onların her ordusunda, Allah için, O'nun kitabını ve peygamberinin sünnetini öğreten, Kur'an ve Sünnetin açıklamadığı konularda reyleriyle içtihat yapan bir zümre vardı. Bu konuda onların başında, müslümanların kendilerini idare etmek için seçmiş oldukları Ebu Bekr, Ömer ve Osman geliyordu. Bunların her üçü de, müslüman ordularını gözden uzak tutmuyorlar ve onlardan habersiz olmuyorlardı.[6] Aksine hepsi de, dini dosdoğru tutmak ve ihtilaftan kaçınmak için küçük bir meselede bile Allahın kitabı ve Peygamberinin sünnetiyle hareket edilmesini yazıyorlardı. Kur'anın açıkladığı veya Peygamber (S. A.)'in amel ettiği, yahut da Peygamberden sonra kendilerinin istişare ettikleri bir meseleyi mutlaka onlara bildiriyorlardı.

"Ortaya çıkan bir işi, Rasulullâh'ın ashabı bir hükme bağlamışsa ve Mısır'da, Şam'da, Irak'ta Ebu Bekr, Ömer ve Osman devrinde kendileri vefat

5 Tevbe Sûresi, 100.

6 Leys, niçin Ali b. Ebî Talib'i burada üç arkadaşıyla birlikte zikretmemiştir, bilmiyoruz! Halbuki bu hususta onların hepsi de eşittirler.

edinceye kadar o hal üzere kalmışlar ve onlara bundan başkasını emretmemişlerse biz de, müslüman orduları için bu gün, Rasulullah'ın ashabı ve onlara tâbî olan seleflerinin amel etmediği bir işi ortaya atmalarını caiz görmüyoruz. Bununla beraber daha sonra Rasulullah'ın ashabı bir çok şey hakkındaki fetvalarda ihtilaf etmişlerdir. Senin bildiğini bilmeseydim bunları sana yazardım.

"Rasulullahın ashabından sonra Saîd b. El-Müseyyeb ve bunun gibi tabiîler bir çok şiddetli ihtilaflara düşmüşlerdir. Keza, bunlardan sonrakiler de ihtilafa düşmüşlerdir. Ben. onlarla Medine ve diğer yerlerde görüştüm. Bunların başında O gün İbni Şihab ve Rabîa b. Ebî Abdurrahman vardı.

"Rabîa'nın bazı geçmiş şeylere muhalefet ettiği hususlardan bir kısmı da; bildiğim, hazır bulunduğum ve senin Yahya b. Saîd, Ubeydullah b. Ömer, Kesir b. Ferkad ve ondan daha yaşlı olan pek çok rey sahibi Medîne'lilerin görüşünü işittiğim meselelerdir. Hattâ bunlar, seni, onun meclisini terketmek gibi hoşlanmadığın bir şeye mecbur etmiştir.

"Rabia'yı kınadığımız bazı şeyler hakkında sen ve Abdulaziz b. Abdullah ile müzakere etmiştim. Siz ikiniz, benim kabul etmediğim şeyde bana muvafakat ediyor, benim hoşlanmadığım gibi siz de ondan hoşlanmıyordunuz. Bununla birlikte Allah'a hamd olsun; Rabîa'da çok hayır, sağlam bir akıl, belîğ bir dil, apaçık bir üstünlük, islâmî güzel bir yaşayış, genel olarak bütün arkalarına ve özel olarak bize karşı sadık bir muhabbet vardır. Allah, ona rahmet ve mağfiret eylesin. Onu, amelinden daha güzeli ile mükafaatlandırsın!

"İbni Sihab'la karşılaştığımız ve yazıştığımız zaman da, onun bir çok tezada düştüğü olurdu. Bazan bir mesele hakkında, –ilim ve reyinin üstünlüğüne rağmen– O'na birbirini nakzeden üç türlü görüş yazılırdı ve bu konuda O, önceki reyini hatırlamazdı.

"İşte bu, terketmemi senin hoşgörmediğini, benim terketmeme sebep oldu.

"Yine biliyorsun ki, benim İbni Şihabı reddettiğim bir husus da, müslüman ordularına mensup birisinin, yağmurlu gecede iki namazı birleştirmiş olması meselesidir. Şam'ın yağmuru, Allah bilir ya, Medine'nin yağmurundan çok faz- ladır; oradaki imamlardan hiç birisi yağmurlu gecede namazı birleştirmemiştir. Halbuki aralarında Ebu Ubeyde b. el-Cerrah, Halid b. el-Velid, Yezid b. Ebî Süfyan, Amr b. el-Âs ve Muaz b. Cebel vardı. Peygamber (S. A.) in: 'haram ve helalı en iyi bileniniz Muaz b. Cebel'dir.' buyurduğu bize

ulaşmıştır. Yine 'Muaz, kıyamet günü âlimler arasında bir adım ileride gelecektir.' denilmiştir. Kezâ (bu arada) Şurahbil b. Hasene, Ebu'd-Derdâ' ve Bilal b. Rabah vardı.

"Mısır'da Ebu Zerr, Zübeyr b. el-Avvam , Sa'd b. Ebi Vakkas; Humus (Hıms)'da Bedir ehlinden yetmiş kişi vardı. Müslüman ordularının hepsinde (durum) böyle idi. Irak'ta Huzeyfe b. el-Yemân, İmran b. Husayn vardı. Emiru'l-Mü'minin Ali b. Ebî Talib de, –Allah cennette O'nu şerefli eylesin– burada senelrce oturmuştu. Yanında da Rasulullah'ın ashabı vardı. Bunlar aslâ Akşam ile Yatsı namazını birleştirmemişlerdir.

"İhtilaf konusu meselelerden birisi de, bir şahit ve dâvâcının (hak sahibinin) yemini ile hükmetme işidir. Biliyorum ki Medine'de bununla hüküm verilmektedir. Halbuki ne Şam ve Humus'ta, ne Mısır'da, ne de Irak'ta Peygamberin ashabı bununla hüküm vermiştir. *Hulefa-i Raşidin*: Ebu Bekr, Ömer, Osman ve Ali de, onlara, buna göre hüküm verilmesini yazmamıştır.

"Sonra Ömer b. Abdullaziz halife olunca, – bildiğiniz gibi bu halife, sünnetleri ihyâ ve dini doğru tatbik etmek için gayret gösterme, reyde isabetli olma, insanların geçmiş olan meselelerini bilme uğrunda çok çalışmıştır.– O'na Zürayk b. Abdullahakem şöyle yazmıştır:' Sen, Medine'de bir şahit ve hak sahibinin (davacının) yemini ile hükmediyordun.' Ömer b. Abdulaziz de: 'Biz Medine'de bununla hükmediyorduk. Şamlıları bundan başkası üzere bulduk. Buna göre ancak, âdil iki erkek veya bir erkekle iki kadının şahadetiyle hükmediyoruz.' diye cevap vermiştir. Bu halife de, Akşamla Yatsı namazını yağmurlu gecede aslâ birleştirmemiştir. Halbuki kendisinin oturmakta olduğu Hanasır'daki evine yağmur, bardaktan boşanırcasına yağardı.

"İhtilaflı meselelerden birisi de şudur: Medine'liler, kadınların *müeccel mehir*'leri* hakkında istediği vakit bir talepte bulunma yetkisine sahip olduğuna, talep ettiği zaman da *mehri*'nin verilmesine hükmederler. Irak'lılar, Şamlılar ve Mısırlılar, bu konuda Medine'lilere muvafakat etmişlerdir. Halbuki ne Rasulullah (S. A.)'in ashabından, ne de tabiîlerden hiç birisi, kadının *müeccel mehr*'ine hükmetmiştir. Ancak kadın, ölüm veya *talâk* sebebiyle kocasından ayrılınca hakkını alırdı.

* İslâm hukukuna göre evlenme sırasında erkek, kadına "*mehir*" adı altında bir miktar para veya benzeri bir şey vermekle mükelleftir. Kadın isterse bunu kocası için bağışlayabilir. Bu *mehr*'in nikah esnasında verilen kısmına "*muaccel*", sonraya bırakılan kısmına da "*müeccel*" adı verilmektedir.

"İhtilafh diğer bir mesele de şudur: Onlara göre "*Îla*" da, isterse dört ay geçmiş olsun, (kocası boşama kararını) belirtmedikçe *talâk* vaki olmaz. Halbuki Nafi'in, Abdullah b. Ömer'den - dört ay geçtikten sonra (kocanın boşama kararını) belirtme işi kendisinden rivayet edilen odur - bana anlattığına göre Abdullah b. Ömer, Allahın kitabında zikrettiği "*ilâ*" hakkında şöyle derdi: 'Îlâ yapan kimse, müddet tamam olunca ya Allahın emrettiği gibi geri dönecek veya talaka karar verecektir. Başka türlü yapması caiz olmaz.' Siz ise, Allah'ın tayin ettiği dört aydan sonra bekler ve kararını bildirmezse *talâk* vaki olmaz, diyorsunuz.

"Halbuki Osman b. Affan, Zeyd b. Sabit, Kabîsa b. Zueyb, Ebu Seleme b. Abdurrahman b. Avf'ın *îlâ* hakkında şöyle dediği bize kadar ulaşmıştır: 'dört ay geçerse *bain bir talâk* olur.' Said b. el-Müseyyeb, Ebu Bekr b. Abdurrahman b. el-Haris, İbni Hişam ve İbni Şihab da: 'Dört ay geçerse bir *talâk* vaki olur ve *iddet* içerisinde erkeğin geri dönme hakkı vardır' demiştir.

"Başka bir mesele de şudur: Zeyd b. Sabit şöyle diyordu: 'kişi boşanma yetkisini karısına verse, karısı da kocasını *ihtiyar* etse, bu bir *talâk* olur. Kendisini üç talâkla boşarsa, bu da bir talak olur.' Abdulmelik b. Mervan bununla hükmetmiştir. Rabia b. Ebi Abdurrahman da aynı şeyi söylüyordu. Halbuki insanlar şunun üzerinde birleşmişlerdir: Bu kadın, kocasını *ihtiyar* ederse talak vaki olmaz. Kendisini bir veya iki talakla boşarsa, kocasının *ric'at* (dönme) hakkı vardır. Eğer *üç talâkla* boşarsa, bu *bain bir talâk* olup kocasına helal olmaz. Ancak, kadın başka bir koca ile evlenip yeni kocası kendisine duhul eder, sonra ölür veya onu boşarsa, ilk kocası ile tekrar evlenebilir. Yalnız kocası, aynı mecliste karısına karşılıkta bulunarak, 'ben, ancak sana bir talâk hakkı verdim.' derse, kendisine yemin ettirilir ve buna göre karısı ile o başbaşa bırakılır.

"Diğer bir mesele de şudur: Abdullah b. Mes'ud şöyle diyordu: 'Her hangi bir erkek bir cariye ile evlense, sonra bu onu satın alsa, bununla *üç talâk* vaki olur.* Rabîa da böyle söylüyordu. Keza hür bir kadın bir köle ile evlense ve sonra onu satın alsa, durum yine aynıdır.

"Sizden bize, hoş olmayan bazı fetvâlar ulaşmıştır. Ben, bunların bir kısmını sana yazmıştım; fakat sen, mektubuma cevap vermedin. Ben de, bunun sana ağır geldiğinden korktum ve bunun üzerine kabul etmediğim ve senin görüşün üzerine ileri sürdüğüm şeyler hakkında sana mektup yazmaktan vazgeçtim.

* Yani nikah fesh olunur. Çünkü, İsam hukukuna göre nikah ile mülkiyet bir arada bulunmaz.

"Bir de bana ulaştığına göre sen, *yağmur duası* (*istiskâ*) yapmak istediği zaman Züfer b. Asım el-Hilâlî'ye, namazı hutbeden önceye almasını emretmişsin. Buna çok hayret ettim doğrusu; çünkü hutbe ve yağmur duası (namazı), aynen Cuma günü (kılınan namaz) gibidir. Ancak imam, hutbeyi bitireceği sırada cübbesini ters çevirir ve dua eder, sonra inip namazı kılar. Ömer b. Abdulaziz, Ebu Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm ve başkaları *yağmur duası* yapmışlar, hepisi de *hutbe* ve *dua*'yı namazdan önceye almışlardır. Bunun için Züfer b. Asım (el-Hilâlî)'ın fiilini bütün halk kınamış ve hoş karşılamamıştır.

"Diğer bir mesele de şudur: İşittiğime göre sen; 'iki mal ortağından her birinin hissesi nisap miktarı olmadıkça, bunlara zekat vacip olmaz.' diyormuşsun. Oysa ki, Ömer b. el-Hattab'ın mektubunda, bunlara zekât vacip olduğu ve bunu aralarında hisselerine göre paylaşacakları vardır. Sizden önce Ömer b. Abdulaziz ve başkaları devrinde buna göre *amel* olunuyordu ve bunu, bana Yahya b. Saîd anlatmıştı. Bu zat, zamanın üstün bilginlerinden geri değildi. Allah , ona rahmet ve mağfiret etsin, makamını da cennet eylesin.

"İhtilaflı meselelerden biri de şudur: Yine işittiğime göre sen şöyle söylüyormuşsun:' Kendisine bir başkasının her hangi bir mal sattığı bir kimse iflas etse, satıcı da parasının bir kısmını alsa veya müşteri malın bir miktarını sarfetse, bu satıcı malından neyi bulursa onu alır.' Halbuki insanlar, satıcı parasının bir kısmını almışsa veya müşteri malın bir miktarını sarfetmişse, malın *ayn* olarak geri alınmasına kail değildirler.

"Başka bir mesele de şudur: Sen, Peygamber (S. A.)'in , Zübeyr b. el-Avvam'a ganimetten ancak bir at için hisse verdiğini söylüyorsun. Oysa ki insanların hepsi, Peygamber'in ona iki at için dört hisse verdiğini ve üçüncü at için bir şey vermediğini rivayet ediyor. Ümmetin hepsi: Şam'lılar, Mısır'lılar, Irak'lılar ve Afrika'lılar bu hadîs üzerinde ittifak etmişler, bu konuda iki kişi ihtilafa düşmemiştir. Kendisinden razı olunan bir kişiden (bunun aksini) işitmiş olsan dahi, senin bütün ümmete muhalefet etmem uygun olmaz.

"Bunlara benzer daha bir çok şeyi bıraktım. Allah'ın seni muvaffak kılmasını ve ömrünün uzun olmasını isterim. Çünkü, bunda insanlar için fayda umar, senin gibi birisinin zıyamdan korkarım. Yurdlarımız (birbirinden) uzak da olsa, senin bulunduğun yere yakınlık duymaktayım. İşte benim yanımda senin mevkiin böyledir, bundan emin olmalısın. (Sıhhat) haberini, durumunu, çoluk ve çocuklarının durumlarını, senin ve yakınlarından birisinin her hangi bir ihtiyacımız olursa, bana yazmayı ihmal etme; çünkü ben, bununla sevinç duyarım.

"Bunu sana yazdığım anda, Allah'a hamd olsun, biz iyi ve afiyetteyiz. Allah'tan, bizi ve sizi verdiği nimetlerin şükrü ile nasiplendirmesini ve bize olan ihsanlarını tamamlamasını dilerim. Selam ve Allah'ın rahmeti üzerinize olsun."

İki İmam Arasındaki İhtilafın Esası:

Bu ihtilafın esasını, *Medine'lilerin ameli* teşkil eder. Buna Hicaz imamı Mâlik itimat etmiş, Mısır fakîhi (Leys) ile öteki şehirlerdeki ünlü mezhep fakihleri ise muhalefette bulunmuşlardır. İmam Malik b. Enes, "*Medine'lilerin ameli*" ne büyük bir önem verir, hattâ bazı hallerde *Medine'lilerin ameli*'nin desteklemediği *hadis* ile amel etmez. Bu yüzden, onun *Muvatta*'ında ekseriya şu ifadeleri kullandığını görürüz: "İşte ben, memleketimizdeki ilim adamlarını bunun üzerinde buldum....", "bizim burada amel buna göredir...", "Bizim burada üzerinde birleşilmiş olan husus...". Bunlar, İmam Mâlikin, *Medinelilerin ameli*'ine önem verdiğini ve onu diğer bazı fıkıh delillerinden önceye aldığını gösteren ifadelerdir.

İmam Mâlik'i bu görüşe sevkeden âmil, – mektubundaki kendi deyişiyle- hicretin Medine'ye yapılmış olması, Kur'anın orada nazil oluşu, haram ve helalın orada bildirilişi, Peygamber (S. A.)'ın vefatına kadar sünnetlerini ashabına orada anlatmış bulunması, onların da buna bağlanmış olmaları ve dolayısıyla diğer şehirlerdeki insanların, Mdine'lilerin birleşip *amel* ettikleri hususlarda bunlara tâbî oluşlarıdır. Hattâ ona göre hiç bir kimse için bunun aksini iddia etmek caiz olmaz; çünkü onların ellerinde bulunan o mirası alıp götürmek ve ona sahip çıkmak imkansızdır. İmam Mâlik, "o miras" sözü ile Peygamber'in ilim ve sünnetini, sahabî ve tabiîlerin ilmini kasdetmektedir.

Fakat bir çok fakih ve fıkıh imamlarının görüşüne göre mesele böyle değildir. Biz burada İbni Hazm ez-Zâhirî (ö. 456 H.) ile Seyfuddin Ebu'l-Hasan el-Âmidî (ö. 631 H.)'nin görüşlerine işaretle yetineceğiz. İbni Hazm bu görüşü reddederken çok şiddetli bir dil kullanır. Hatta bazı kitaplarında, "İcmâ', Medine'lilerin icma'ıdır diyenlerin görüşünü ibtal" başlığı altında bir bölüm kaleme alır ve baş tarafında şöyle der: "Bu eskiden beri ve halen Mâlikîlerin dillerinde dolaşan bir söz olup son derecede sakattır...."[7] İbni Hazm, bu fikri ileri sürenlerin dayandıkları delilleri de anlatır ve der ki: Onlara göre Medine vahyin iniş yeridir, hicret yurdudur, sahabîlerin toplandığı yerdir, Peygamber (S. A.)'in ikametgâhıdır, Medine'liler, hükümleri diğerlerinden daha iyi bilirler.

7 İbni Hazm, el-İhkam fî Usûli'l-Ahkam, c. 4, s. 202.

onlar, Peygamber (S.A.)in son ameline şahit olmuşlar, neshedileni ve neshedilmeyeni bilmektedirler.

İbni Hazm, bu görüşü benimseyenlerin delillerini zikrettikten sonra, hem bu görüşü, hem de bunu kabul edenlerin dayandıkları delilleri reddetmeye girişir ve bu konuda şöyle der: "Onların, Medine'liler Peygamber (S. A.)'in hükümlerini diğerlerinden daha iyi bilirler sözü batıl bir iddiadır. Gerçek odur ki, Rasulullahın ashabı O'nun hükümlerini bilirler. Onlar ister Medine'de kalsınlar, ister oradan çıkmış olsunlar. Medine'de kalanların burada oturmaları, onların ilim ve fazilet bakımından ne derecelerini artırmış, ne de Medine'den çıkmış olanların buradan ayrılışları, bunların ilim ve fazilet bakımından derecelerini eksilmiştir[8].

"Onların, Medine'liler Peygamber (S. A.)'in son hükmüne şahit olmuşlardır, neshedileni ve neshedilmeyeni bilmektedirler, sözlerine gelince; bu da yaldızlı ve açık bir yalandır. Aksine Medine'den çıkmış olan sahabîler de, orada oturanlar gibi aynı şeye şahit olmuşlardır. Meselâ; Ali, İbni Mes'ud, Enes ve diğerleri arasında bir fark yoktur. Yalan, dünyada ayıp(âr), âhirette ise ateş (nâr)dır. Böylece onların bütün yaldızlı sözlerinin fesadı ortaya çıkmıştır. Onlar, görüşlerini bu fasit esas üzerine bina etmişler ve bu çökmekte olan temele dayandırmışlardır.[9].

İmam el-Âmidî de, icmâ' ile ilgili on'uncu meselede şöyle der: Medine'lilerin yalnız başına teessüs eden icmâ'larının muhaliflerini ilzam edecek bir huccet olmadığında ekseriyet ittifak etmiştir. Ancak, Mâlik, buna katılmamış ve bu icmâ'ın huccet olduğunu ileri sürmüştür[10].

Bundan sonra el-Âmidî, İmam Mâlikin mezhebini destekleyenlerin getirmiş oldukları *aklî* ve *naklî* delilleri zikreder[11].

Naklî delillerine gelince; Peygamber (S.A.) şöyle buyurmuştur: "Medine temizdir. Körük nasıl demirin pasını giderirse, oda kendi pasını öyle giderir." Hatâ, kir-pas olup Medine'den uzaklaştırılmıştır. Peygamber (S.A.), yine şöyle buyurmuştur: "Yılan nasıl yuvasına sığınırsa, İslam da öylece Medine'ye sığınacaktır." Diğer bir Hadis: "Medinelileri hiç kimse aldatamaz; ancak tuz nasıl suda erirse, ouları aldatmak isteyen kimse de öyle erir."

8 Aynı eser, c. 4. s. 204.

9 Aynı eser, c. 4. s. 204, 205 vd.; c. 6, s. 97 vd., 114 vd.

10 El-Âmidî, el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm, c. 1, s. 349.

11 Aynı eser, s. 349-352.

Aklî delillerine gelince; bunlar da üçtür:

1) Medine Peygamber'in hicret yurdu, vahyin iniş yeri, İslam'ın karargâhı ve sahabîlerin toplanma yeridir. O halde gerçeğin, Mdine'lilerin sözünün dışına çıkması caiz değildir.

2) Medine'liler vahyin gelişini müşahede etmiş ve te'vili bizzat işitmiş olup Peygamber'in hallerini en iyi bilen kimselerdir. Buna göre gerçek, onların dışında olmamalıdır.

3) Bu itibarla Medine'lilerin rivayeti, diğerlerinin rivayetinden önce gelir; icmâ'ları da diğerlerini ilzam edecek bir huccet teşkil eder.

Bundan sonra el-Âmidî, yukardaki delilleri reddetmeye ve ekseriyetin benimsediği görüşü isbata çalışır. Bu meyanda, âlimlerin ilmine, müctehid lerin içtihadına itibar edilmesini, bu konuda memleketlerin bir etkisi olmadığını söyler. Sonra Medine'nin faziletinin, ilim sahiplerinin oraya münhasır olduğunu göstermeyeceğini; çünkü söz sahibi ve sözleri huccet olma bakımından muteber olan şahsiyetlerin memleket sathına ve bütün şehirlere dağıldığını, bunların hepsinin aynı değerde olduklarını açıklar. Bunun içindir ki Peygamber (S.A.); "Benim ashabım yıldızlar gibidir; hangisine uyarsanız hidayete erersiniz." buyurmuş, bunu her hangi bir yere tahsis etmemiştir. Çünkü, yerlerin bunda bir etkisi yoktur. El-Âmidî bu meseleye ait görüşünü şu sözleriyle bitirir:

"Bu anlattıklarımıza göre *Haremeyn*: Mekke ve Medine ehlinin, iki şehir: Kufe ve Basra'dakilerin icmâ'ı, eğer buna muhalefet edenler varsa, serdettiğimiz deliller müvacehesinde, muhaliflerini ilzam edecek bir huccet olamaz."

Leys'in Mektubunun Tahlili:

Bu kıymetli ve tarihî mektubu tahlil etmemiz ve işaret ettiği ihtilaflı meseleleri kısaca açıklamamız yerinde olur.

İmam Leys, mektubunda önce İmam Malik'in Medine ve Medine'liler, Kur'an'ın Medineliler arasında nazil oluşu, onların Peygamberle sohbet edişleri, Peygambrin getirmiş olduğu fıkıh ve sünnet'ten faydalanmış olmaları sebebiyle diğer insanların onlara tâbi olduklarına dair görüşüne işaretle söze başlıyor. Sonra, bununla birlikte bir çok sahabînin Medine'den çıkıp diğer şehirlere giderek ordular teşkil ettiklerini, insanların onlar etrafında toplandıklarını, bu sahâbilerin onlar arasında Allahın kitabı ve Peygamberinin sünne-

tiyle hükmettiklerini, sonra da Kur'an ve Sünnetin açıklamadığı konularda içtihat yaptıklarını anlatıyor. Ona göre, bunun neticesinde sahabiler, tabiî ler ve bunlardan sonra gelenlerle onlardan Medine'de kalanlar arasında bir çok görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Bu itibarla bir mesele ortaya çıkınca sahabîler ve onlardan Mısır, Şam ve Irak'ta bulunanlar o meseleyi, kısmen de olsa *Medine'lilerin ameli*'ne muhalif olarak halletmişlerse ve onlar, Allahın rahmetine kavuşuncaya dek o hal üzere kalmışlarsa, müslüman orduları için, bu memleketlerdeki sahabî ve tabiîlerden seleflerinin amel etmediği bir işi ortaya atmaları, Leys'e göre, caiz değildir. O, bu görüşüne, "İşte bu, terk etmemi senin hoşgörmediğini, benim terketmeme sebep oldu." sözü ile işaret etmektedir.

Leys'in, icmalî olarak bir çok ihtilafa işaret ettikten sonra, bazı fıkhî meseleleri ileri sürerek, söylediklerini desteklediğini görüyoruz. Bu meseleler, Medine'lilerle bu hicret yurdundan ayrılıp diğer İslâm memlekt ve şehirlerine giden öteki sahabî ve tabiîler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Dolayısıyle bu meselelerin tarafımızdan, kısmen de olsa, genişçe anlatılması uygun düşer.

Bu meseleler şunlardır:

1– Yağmurlu gecede iki namazın birleştirilmesi.

2– Bir şahit ve hak sahibinin (dâvâcının) yemini ile hükmedilmesi.

3– Karı-kocalık devam ettiği halde Kadın'ın *müeccel mehr*'ini istemesi.

4– *İlâ* ve bununla *talâk*'ın vaki oluşu.

5– Erkek, boşanma işini karısına bıraktığı zaman hüküm ne olacaktır?

6– *İstiskâ* (yağmur duası) namazının tertibi.

7– İki ortağın mallarının *zekatı*.

8– *Müflis* (iflas eden) ile buna bir mal satmış ve alacaklı durumunda olan kimse arasındaki münasebet.

9– *Cihad*'da ganimet'ten bir at için mi, yoksa iki at için mi hisse ayrılacaktır?

İşte bu meseleler, fıkhın muhtelif bölümlerini ilgilendirir. Kanaatimizce, bunların izaha muhtaç olan yönlerini ve fakihler arasındaki ihtilaf sebeblerini açıklamamız yerinde olur. Şöyle ki:

İki Namazın Birleştirilmesi:

Müslümanlar, *Hac* esnasında *Arefe* günü Öğle namazı ile İkindi namazının Öğle vakti birleştirilmesi (birlikte kılınması) nın sünnet olduğunda ittifak

etmişlerdir. Buna "*cem-i takdîm*" denir. Keza Hac sırasında *Müzdelife*'de *Arefe* günü Akşam namazı ile Yatsı namazının Yatsı vaktinde birleştirilmesinin sünnet olduğunda ittifak vardır. Buna da "*cem-i te'hîr*" denir. Fakat Hac mevsimindeki bu gün ve bu iki yerin dışında, bir namazın diğeriyle birleştirilip birleştirilmiyeceği bütün fahikler arasında ihtilaf konusudur.*

Bu konuda İmam Mâlik, "el-Muvatta'"da Abdullah b. Abbas'tan şöyle rivayet eder: "Peygamber (S.A.), sefer ve korku olmadığı halde Öğle ile İkindi ve Akşam ile Yatsı namazlarını birlikte kıldı." Mâlik, "Ben, bunun yağmur olduğu görüşündeyim." demiştir. Bundan sonra İmam Mâlik, Nâfi'den; emîrler Akşam ile Yatsı namazını birleştirdikleri zaman Abdullah b. Ömer'in de onlara katıldığını rivayet eder.[12]

Ebu'l-Velîd el-Bâcî, bu konuda Mâlik'ten rivayet ettiği şeylere dayanarak aynı görüşü desteklemektedir. Ona göre, karanlık sebebiyle veya karanlık olmasa bile yolun tehlikeli olması dolayısıyle Akşam ile Yatsı namazı birleştirilebilir." Bunun izahı şöyledir: bütün bunlar meşakkat olup namazın bekletilmesine manidir. Dolayısıyle bu meşakkatlerden kurtulmanın mümkün olacağı bir vakitte namazın edası mübah kılınır. Akşam vaktinin aydınlığı meşakkati azaltır".[13]

İşte İmam Mâlik, Akşam ve Yatsı namazlarının yağmur sebebiyle birleştirileceğini böyle caiz görmektedir. Burada İbni Abbas'tan rivayet ettiği *hadis-i âhâdi*, *Medine'lilerin ameli* ile *tahsis* etmektedir ki bu, ona gre caizdir.[14] İmam Leys ise, yağmur sebebiyle ne gündüz namazlarının, ne de gece namazlarının birleştirileceğini caiz görür. Yukardaki mektubunda gördüğümüz gibi, O, muhtelif şehirlerdeki sahabîlerin fakihlerinin amelini delil olarak ileri sürerken oralardaki yağmurun, Medine'den mutlak surette daha çok olduğunu söyler.**

* Ebu Hanife ve Talebeleri, burada iki yer ve iki vaktin dışında namazların aslâ birleştirilemiyeceğini söylerler. Bak. Muhammed Ebu Zehra, Malik, Kahire, 1952, s. 126.

12 El-Muvatta', c. 1, 124.

13 El-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta', c. 1, s. 258.

14 Açıktır ki İmam Malik'in burada birleştirilmesinden söz ettiği namaz, camide cemaatle kılınan namazdır. Yoksa kişi evinde yatsı namazını vaktinde kılacaktır; çünkü burada bir meşakkat yoktur.

** İbni Abbas'ın rivayet ettiği hadis'te Peygamber (S. A.)'in, sefer ve korku olmadığı halde Öğle ile İkindi ve Akşam ile Yatsı namazlarını birlikte kıldığı anlatılmaktadır. Şafiî de bunu yağmurlu durum diye tefsir ederek, Akşam ile Yatsı namazlarının olduğu gibi, Öğle ile İkindi namazlarının da birleştirilebileceğini söyler ve İmam Mâlik'in bu hadisi, *Medinelilerin ameli*'ne dayanarak sadece gece namazlarına *tahsis* edişini tenkit eder. Bak. M. Ebu Zehra, Mâlik, Kahire, 1952. s. 126.

Bir Şahit ve Yemjn ile Hüküm Verme:

Bakara suresinin 282 inci âyetinde Allah Taalâ şöyle buyurur: "... *Erkeklerinizden iki de şahit yapın. Eğer iki erkek bulunmazsa, razı olacağınız şahit lerden bir erkek ile, biri unutursa ötekinin hatırlatması için, iki kadın yeter.*" Bu âyete "*müdayene* (borç alıp verme) *âyeti*" denildiği malumdur; çünkü bu âyet'de, borç olarak verilen malların hükümleri, borcu isbat için *beyyine* (delil) teşkil edecek şahadet nisabının iki erkek veya bir erkek ile, bir erkek yerini tutacak olan iki kadından ibaret olduğunu beyan etmiştir. Buna göre mal ile ilgili hallerde ve hak sahibi olduğunu iddia eden (davacı) şahsın yemini ile hüküm verilemez.

İşte Ebu Hanife ve Sevrî gibi Irak fakihleri, Ömer b. Abdulaziz gibi Şam'daki fakihler ve mektubunu incelediğimiz Mısır fahiki Leys b. Sa'd, bu görüşü benimsemişler ve bu hususta Allah'ın kitabının yanında Peygamberinin sünneti ile de delil getirmişlerdir. Eş'as b. Kays'tan kesinlikle nakledilmiştir ki, onunla bir başkası arasında bir şey hakkında husumet mevcut idi. Muhakeme olmak üzere ikisi de Peygamber (S.A.)'e gelmişler, Peygamber de ona: "sen, iki şahidini hazırla veya o yemin etsin." deyince Eş'as: "öyleyse yemin eder ve (buna) önem vermez." demiştir. Peygamber ise: "Her kim, müslüman bir kimsenin malını koparmak için yalancı olduğu halde yemin ederse o, Allah ona gazap etmiş olarak, Allah'ın huzuruna çıkar." buyurdu. Keza Alkame b. Vail b. Hacer, babasından, el-Kindî ile muhasama halinde olan el-Hadramî'nin meselesine dair bir hadis rivayet etmiştir. Bu muhasama, el-Kindî'nin elinde bulunan ve el-Hadrami'nin benim diye iddia ettiği bir toprak hakkındadır. El-Kindi muhasımının iddiasını reddetmiştir. Alkame'nin rivayet ettiği hadîs'e göre Peygamber (S.A.), el-Hadramî'ye şöyle buyurmuştur: "sen, iki şahidini hazırla veya o yemin etsin. Senin için bundan başkası yoktur"[15].

Lâkin İmam Mâlik b. Enes, bu görüşte değildir. O, bir şahitle hak sahibinin yeminini, iddia ettiği hakkın lehine hükmedilmesi için tam bir *beyyine* saymaktadır. Mâlik, bu konuda şöyle der: Bir şahit ve yeminle hüküm verildiğine dair sünnet vardır. Hak sahibi bir şahit getirir ve bir de yemin ederse hakkını alır. Eğer yemin etmekten kaçınırsa, davalı şahsa yemin teklif edilir; bu şahıs yemin ederse hak sakıt olur. Eğer davalı şahıs da yeminden kaçınırsa, davacının hakkı sabit olur. İmam Malik, bunun ancak mal davalarında olaca-

15 El-Cassas, Ahkâmu'l-Kur'an, c. 1 s. 613. El-Cassas, meseleyi uzun uzadıya anlatır ve doğru bulduğu görüşü ileri sürer. Ayrıca bak. Sahihu'l-Buhari, c. 9. s. 72; Sunenu Ebî Davud, c. 3. s. 424.

ğını; *had*, *nikâh*, *talâk*, *köle azadı*, *hırsızlık* ve *kazf* (zina iftirası) davalarında olmayacağını söyler[16].

İmam Mâlik'in bu görüşü, biraz önce sözünü ettiği sünnetin bir netice ve izahıdır. Buna göre Peygamber (S.A.), yemin ve bir şehide dayanarak hüküm vermiştir. Ömer b. Abdullaziz, Kûfe vâlisi olan Abdulhamid b. Abdurrahman b. Zeyd b. el-Hattab'a : Yemin ve bir şahitle hükmet, diye yazmıştır. Ebu Seleme b. Abdurrahman ve Süleyman b. Yesâr'a: Yemin ve bir şahitle hüküm verilir mi? diye sorulmuş, bunlar da: evet, demişlerdir[17].

Bundan sonra İmam Mâlik, mallarla ilgili şahadet nisabının iki erkek veya bir erkek ile iki kadın olduğunu bildiren Bakara suresindeki âyeti delil getiren ve buna göre bir şahitle hak sahibinin yemininin yeterli olamayacağını söyleyen mırızlarını reddeder[18].

İmam Mâlik'in, bir şahidin şahadeti ve hak sahibinin yemini ile hüküm verildiğine dair sünnet vardır, sözüne karşılık İmam Leys şöyle der: "Biliyorum ki Medine'de bununla hüküm verilmektedir. Halbuki ne Şam ve Humus'ta, ne Mısır'da, ne de Irak'ta Rasulullah'ın ashabı bununla hüküm vermiştir. *Hulefa-i Raşidîn*... de, onlara, buna göre hüküm verilmesini yazmamıştır."

Leys, bundan sonra şöyle ilave eder: "Sonra Ömer b. Abdulaziz halife olunca, - bildiğiniz gibi bu halife, sünnetleri ihya ve dini doğru tatbik etmek için gayret gösterme, reyde isabetli olma, insanların geçmiş olan meselelerini bilme uğrunda çok çalışmıştır. O'na, Zürayk b. Abdulhakem şöyle yazmıştır.: 'Sen, Medine'de bir şahit ve hak sahibinin yemini ile hükmediyordun.' Ömer b. Abdulaziz de: 'Biz Medine'de bununla hükmediyorduk. Şam'ıları bundan başkası üzere bulduk. Buna göre ancak, âdil iki erkek veya bir erkekle iki kadının şahadetiyle hükmediyoruz.' diye cevap vermiştir."*

Burada, gerçekten gözönüne alınacak husus, çevre ve ülkenin değişmesine göre bu önemli meselede Ömer b. Abdulaziz'in reyinin değişmiş olmasıdır. Ayrıca burda örfün fıkhî hükümlerdeki kıymetine de bir işaret vardır.

16 El-Muvatta', c. 4, s. 108.

17 Aynı eser ve aynı sahife. Ayrıca bak. Sunenu Ebî Davud, c. 3, s. 419, 420.

18 Elmuvatta', c. 2, s. 110. El-Cassas'ın Ahkamu'l-Kur'an (c. 1. s. 613 vd.) 'ında bu mesele incelenmekte, İmam Mâlik'in delil olarak ileri sürdüğü hadisin rivayeti münakaşa edilmekte, bir şahitle hak sahibinin yemini ile hüküm vermenin Muaviye'nin sünneti olduğu, Muaviye'den sonra Abdulmelik b. Mervan'ın bu usulü takibettiği belirtilmektedir.

* Bu meselede Şafii, Ahmed b. Hanbel, Ebu Sevr ve Medineli Yedi Fakih, imam Mâlik gibi düşünmektedirler. Ebu Hanife, Sevrî, Evzâî ve genel olarak Iraklı fakihler de, Leys b. Sa'd gibi düşünmektedirler. Bak. Muhammed Ebu Zehra, Mâlik, s. 127, 128.

Müeccel Mehr'in İstenmesi:

İmam Leys, burada fıkıh ve fakihlerin görüş ve fetvalarındaki ihtilafda örfün tesirini işaret etmektedir. Leys, mektubunda Medine'lilerin, Irak'lıların, Şamlı ve Mısırlıların, kadının *müeccel mehrini* isteme hakkına sahip olduğunu, talâk veya ölüm sebebiyle kocasından ayrılmadan önce bu *mehrin* kendisine verileceğini kabul ettiklerini söylemektedir. Halbuki Leys'in deyişiyle: "Ne Peygamber (S.A.)'in ashabından, ne de tabiîlerden hiç birisi, kadının *müeccel mehrine* hükmetmiştir. Ancak kadın, ölüm veya talâk sebebiyle kocasından ayrılınca hakkını alırdı."

Bilinmektedir ki, mehrin peşin olarak verilmesi şart koşulursa derhal verilmesi gerekir. Belli bir vakte kadar tecili üzerinde anlaşma olursa vadesi gelince verilir. Eğer iki taraf, bir kısmının peşin, bir kısmının da sonra verilmesi (müeccel olması) nda ittifak etmişlerse örf, bu *müeccel* olan kısmın, ölüm veya talâk sebebiyle karı-koca arasında ayrılık vuku buluncaya kadar bekletilmesi yönündedir. Leys b. Sa'din söylediği gibi, Peygamberin ashabı ve onlardan sonrakiler bununla hükmetmişlerdir.

Fakat, Mdine'lilerle yukarıda zikrettiğimiz ülkelerdekilerin görüşlerinde dayandıkları *delil* (*asl*)i bilmiyoruz. Ancak, onların o zaman sahip oldukları örf böyle idi, şimdi ise bildiğimiz şekle dönmüştür, demek mümkündür.

Îlâ Sebebiyle Talâk Nazaman Vaki Olur?:

Bu meselede sahabîlerin ihtilafını açıkça görmekteyiz. Keza İmam Mâlik ve İmam Leys'in burada aynı görüşe sahip olduklarını görmekteyiz. Son olarak İmam Mâlek'in, içtihad'da, şu veya bu reyi almada hem halka, hem de âlimlere genişlik olsun diye, birbirine muhalif görüşleri rivayet ederken göstermiş olduğu sadakat dikatimizi çekmektedir.

Mesele şudur: Bir kimse dört ay veya daha fazla veya müddet tayin etmeksizin karısına yaklaşmamaya (cinsî münasebette bulunmamaya) yemin (îlâ) etse, sonra dört ay geçse, karısına yaklaşmadan sırf bu müddetin geçmesiyle bir talâk vaki olur mu? Yoksa yaklaşmak suretiyle karısına dönüp dönmeyeceğini veya talâk vaki olması için karısını terketmeye kararlı olup olmadığını sormak maksadiyle beklemek zarureti var mıdır?

İmam Mâlik, İmam Leys ve İmam Şafiî'ye göre, erkek, karısına yaklaşmaksızın yalnız dört ay geçmesiyle talâk vaki olmaz. Bu müddetin geçmesinden sonra kocaya: karısına dönmek mi, yoksa onu boşamak mı istediği sorulmalı-

dır.* Zührî, Atâ, Tavus, Sevrî ve diğerlerine** göre ise, îlâ yapan erkek yemininde durduğu ve karısına yaklaşmadan kaçındığı halde bu müddetin geçmesiyle talâk vaki olur[19].

Bu iki görüşü açıklamak için İmam Malik'in *el-Muvatta*'da rivayet ettiği şeylerin bir kısmını naklediyoruz. :

"Ali b. Ebi Talib'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bir kimse karısı için îlâ ederse, dört ay geçse bile talâk vaki olmaz; karar verinceye dek beklenir: adam ya boşar, ya döner." İmam Mâlik, "Bize göre de mesele böyledir." demiş ve Abdullah b. Ömer'den de buna benzer bir rivayeti sözüne ilave etmiştir. Sonra da İbni Şihab ez-Zühriden şöyle rivayet etmiştir. Said b. el-Museyyeb ve Ebu Bekr b. Abdurahman, bir kimse karısı için îlâ yapar ve bunun üzerinden dört ay geçerse talâk vaki olur ve bu kocanın iddet içrisinde geri dönme hakkı bulunur, derlerdi. İmam Mâlik , Mervan b. el-Hakem'in böyle hükmettiğini duyduğunu da buna eklemiştir.

Öyle sanıyorum ki, Leys'in bu meseleyi zikredişinin sebebi, Mâlik'in ileri sürdüğü gibi daima *Medîne'lilerîn amelîne* göre fetva vermenin zarurî olmadığını beyan etmektir. Bu meselede - ki bunun benzeri çoktur - biz, hepsi Medine'li olduğu halde, sahabî ve tabiîlerin aralarında ihtilafa düştüğünü görüyoruz. Onlardan sonra *teba-i tabiîn* ve günümüze kadar yaşayan meşhur mezheblerin imamları da bu meselede ihtilafa düşmüşlerdir. Oysa ki, Mısır'ın fakîhi ile Hicret yurdunun fakihi bu meselede ittifak etmişlerdir.

Boşanma Hakkının Kadına Verilmesi:

Görüyoruz ki, burada da İmam Leys, sahabî ve tabiilerin ihtilafa düştüğü ve farklı görüşlerin kendilerinden sonra muhteif mezhebler için mensetler teşkil ettiği bir meseleyi zikretmektedir. Bu, boşanma hakkı kocası tarafından kendisine verilen ve bunun üzerine kendi kendisini boşayan kadının meselesidir.*** Bu kadın, *beynune-i kübrâ* olacak şekilde kendisini üç *talâkla* boşama hakkına

* İmam Ahmed b. Hanbel, Davud ze-Zahirî ve Ebu Sevr'e göre de mesele böyledir. Bu. Hz. Ali ve İbni Ömer'in kavlidir.

** Ebu Hanife de bunlar arasındadır. Bu görüş de, İbni Mes'ud ve tabiîlrden bir kısmına aittir. Bak. M. E. Zehra, Mâlik, s. 129.

19 El-Cassas, Ahkamu'l-Kur'an, c. 1, s. 424, 425; el-Bâcî, el-Müntekâ, c. 4. s. 26 vd.

*** İbni Hazm'e göre, kişi boşanma hakkını karısının eline veremez. Ebu Hanife, İmam Mâlik, Şafiî ve diğer fakihlerin çoğuna göre ise, kişinin boşanma hakkını karısına vermesi caizdir.

sahip midir? Yoksa onun kendisini boşaması, *ric'î bir talak* olup bu durumda kocası geri dönebilir mi?

Bu meselede İmam Malik, Hârice b. Zeyd b. Sabit'in kendisine Şöyle haber verdiğini rivayet etmiştir: Hârice, (babası) Zeyd b. Sâbit'in yınında otururken Muhammed b. Ebî Atîk, gözleri yaşlı olduğu halde, gelir. Zeyd ona: derdin nedir? diye sorar. Muhammed: boşanma hakkını karıma vermiştim, o da benden ayrıldı, der. Zeyd de ona: seni buna zorlayan ne idi? diye sorar. Muhammed de: kader, diye cevap verir. Zeyd ise: Karına dön; çünkü bu bir talâk olup ona sen daha çok sahipsin, diye cevap verir.

Bundan sonra İmam Mâlik, Mervan b. el-Hakem'in, Sakîf kabilesinden boşanma hakkını karısına veren ve bunun üzerine karısı kendisini *üç talakla* boşayan kimseye bir talâkla hükmettiğini ve ancak, karısına bir talâk hakkı verdiğine dair ona yemin ettirdikten sonra bu hükmü verdiğini rivayet eder. Sonra Mâlik: işte benim bu konuda işittiğim ve en çok hoşuma giden şey budur, diye ilâve eder[20],

Mesele hakkında İmam Mâlik'in rivayeti işte bundan ibarettir. İmam Leys ise, mektubunda buna karşılık başka bir rey zikretmekte ve şöyle demektedir: İnsanların ittifakına göre, eğer o kocasını *ihtiyar* edrse talâk vaki olmaz, bir veya iki talâk'la kendisini *ihtiyar* ederse *ric'î bir talak* olur. kendisini *üç alak*'la boşarsa tamamen ayrılmış olur, başka bir koca ile evlenmedikçe... ona hellal olmaz. Yalnız adam , aynı mecliste karısını reddeder ve: "ben, sana ancak bir talâk hakkı verdim." derse, kendisine yemin ettirilir.

Yağmur Duası (İstiskâ) Namazı:

İmam Mâlik'e: *istiskâ namazı* kaç rek'attır? diye sorulduğunda: "iki rek'attır, lâkin imam, namazı *hutbe*'den önce kıldırır..." demiştir. Buna göre *istiskâ* namazı, hutbenin sonraya bırakılması yönünden bayram namazı gibidir'[21] Dolayısıyla, İmam Leys'in mektubunda zikrettiği gibi, İmam Mâlik, Züfer b. Âsım el-Hilâlî'ye, *yağmur duası* yapacağı zaman, namazı hutbeden önce kılmasını emretmiştir.

Buna mukabil Ebu'l-Velid el-Bâcî, *el-Muvatta*'ın şerhinde bu konuda İmam Mâlik'in değişik görüşlere sahip olduğunu söyler. Ona göre İmam Mâ-

20 El-Muvatta', c. 2, s. 17, 18; el-Bâcî, el-Müntekâ, c. 4, s. 20 vd.
21 El-Muvatta', c. 1, s. 152.

lik, bir zaman *hutbe* namazdan öncedir demiş, Leys de bunu benimsemiştir*. Sonra *el-Muvatta*'daki görüşü kabul etmiş ve : namaz hutbeden öncedir, demiştir. Fakihlerden bir topluluk da bunu benimsemiştir. Bundan sonra el-Bâcî, İmam Mâlik'in bu iki görüşünün de mesnedini anlatır[22].

Leys, ibadet kısmından olan bu meseleye büyük bir önem verir; çünkü ibadetler, bilhassa Allah'ın kitabına ve Peygamberin sünnetine dayanmaktadır. Bu sebeple, *istiskâ*'da ibadetle ilgili hususlar az değilir. Bu ise, herkesçe bilinmektedir.

İmam Leys'in, bu hususta İmam Mâlik'e yazdığı mektuptaki sözleri aynen tekrarlıyalım: "Sizden bize, hoş olmayan bazı fetvalar ulaşmıştır. Ben, bunların bir kısmını sana yazmıştım, fakat sen mektubuma cevap vermedin. Ben de, bunun sana ağır geldiğinden korktum ve bunun üzerine kabul etmediğim ve senin görüşün üzerine ileri sürdüğüm şeyler hakkında sana mektup yazmaktan vazgeçtim.

"Bir de bana ulaştığına göre sen, *yağmur duası* (*istiskâ*) yapmak istediği zaman Züfer b. Âsım el-Hilâlî'ye, namazı hutbeden önceye almasını emretmişsin. Buna çok hayret ettim, doğrusu! Çünkü *hutbe* ve *yağmur duası* (namazı), aynen Cuma günü (kılınan namaz) gibidir. Ancak imam, hutbeyi bitireceği sırada cübbesini ters çevirir, ve dua eder, sonra inip namazı kılar. Ömer b. Abdulaziz, Ebu Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm ve başkaları *yağmur duası* yapmışlar, hepsi de *hutbe* ve *duayı* namazdan önceye almışlardır. Buun için Züfer b. Asım (el-Hilalî)'ın fiilini bütün halk kınamış ve boş karşılamamıştır."

İki Ortağın Mallarının Zekatı:

Malumdur ki, insan nisap miktarı mala sahip olmadıkça *zekat* vacip olmaz. Fakat iki veya daha çok kimse arasında ortak olan malın hükmü nedir? Burada hatırda tutmak gerekir ki. İmam Mâlik'e göre "*ortak*" anlamına gelen "*şerik*" sözü ile "*halît*" sözü arasında şöyle bir fark vardır: kendi malını, arkadaşının malından ayırdeden, yani kendi malını tanıyan kimseye "*halît*", kendi malını tanıyamıyan kimseye de "*şerik*" denir.[23]

* Ebu Davud'a göre de istiskâ namazında hutbe önce okunur. Ebu Hanife'ye göre ise, iskâ namazında hutbe okunması sünnet değildir, yani okunmasa da olur. Şafiî de, İmam Mâlik gibi istiskâ namazında hutbenin önce de, sonra da okunabileceğini söyler. Bak. M. E. Zehra, Mâlik, s. 131.

22 El-Müntekâ, c. 1, s. 332.

23 İmam Ebu Hanife, "halît" ve "şerik" arasında böyle bir ayırım yapmaz.

Bu hususta İmam Mâlik şu görüşe sahiptir: "İki ortak üzerine, her birinin malı nisap miktarı olmadıkça *zekat vacip* olmaz. Bunun izahı şöyledir: Ortaklardan birisinin koyunu kırk ve daha fazla, diğerininki de kırktan az olsa, kırk koyunu olan kimseye zekat vacip olur, kırk koyunu olmayan kimseye vacip olmaz.[24] Eğer her birinin hissesi nisap miktarı ise, zekatta birleşirler ve her ikisine de zekât vacip olur".[25]

Bunun manası şudur: ortakların mallarının toplamından bir kişinin malı imiş gibi zekât alınır, sonra her biri hesabını ortağı ile tesviye eder. Meselâ; "ortak üç kişinin kırkar koyunu olsa, bunlardan bir koyun zekât olarak alınır. Koyunu alınan ortak, diğer iki arkadaşından üçtebir koyun nisbetinde hisselerine düşeni ister. Eğer ortak değillerse onlardan üç koyun alınır. Ebu Hanife, ortaklığa bakılmayacağını ve bunun zekatta bir tesiri olmadığını söylemiştir".[26]

Keza, ortaklardan her birinin malı nisap miktarına ulaşırsa zekât vacip olur. Fakat birininki diğerininkinden fazla ve biri diğerine ortak ise aralarındaki fazla kısmın zekatını hisseleri nisbetinde paylaşırlar.

İmam Leys, İmam Mâlik'in: iki ortak üzerine her birinin malı müstakillen nisap miktarı olmadıkça zekat vacip olmaz görüşüne, itiraz etmekte ve -mektubunda olduğu gibi - bu malda, böyle bir şarta bakmaksızın zekât vacip olacağını kabul etmektedir.*

Leys, bu hususun, Ömer b. el-Hattab'ın mektubunda zikredildiğini, Ömer b. Abdulazizin hilafetinde bununla amel olunduğunu, Yahya b. Saİd'in bunu rivayet ettiğini ve onun, zamanının üstün âlimlerinden aşağı olmadığını anlatmaktadır.

Bize göre, bu ihtilafın sebebi, Peygamber (S.A.)'in "Beş deveden az olursa zekât yoktur". hadisindeki icmâlî ifade ve sonra da Ömer b. el-Hattab'ın, *sâime* koyun (**) kırka ulaşırsa zekât vardır derken, bunların bir şahsın veya daha fazla kimselerin malı olup olmamasındaki farkı açıklamamış bulunmasıdır. Kanaatimizce İmam Mâlik'in izahı mal sahipleri için, İmam Leys'in izahı da fakirler için daha elverişlidir.

24 Çünkü burada zekâtın nisabı kırktır.

25 El-Muvatta', c. 1, s. 198.

26 El-Müntekâ, c. 2. s. 136.

* İmam Ebu Hanife, bu konuda İmam Mâlik gibi düşünmektedir. Şafiî de, Leys b. Sa'd gibi düşünmektedir. Yani ona göre de ortakların malı bir kişinin malı gibi farz edilir, nisap miktarına baliğ olursa zekâtı alınır. Bak. M. E. Zehra, Mâlik, s. 131.

** Sâime, yılın yarısından çoğunu umumî otlaklarda yayılarak beslenen hayvan demektir.

Satın Aldığı Bir Mal Yanında Ayn Olarak Bulunan Müflis:

Burada, İmam Leys'in, *ticaret hukukunu* ilgilendiren bir meseleye dokunduğunu görüyoruz. O da şudur: Bir kimseye bir başkası her hangi bir mal satsa, sonra onu satın alan şahıs, parasının bir kısmını verdiği veya malın bir miktarını sarfettiği halde *iflas* etse hüküm ne olacaktır? Bu meselede âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bize göre, ihtilafın esası şudur: *İflas* eden *müşteri* satın aldığı malın parasının bir kısmını verdiği veya bu malın bir miktarını sarfettiği halde satılmış olan böyle bir mal, *ayn* olarak baki midir, yoksa değil midir?

Buradaki *delil* (*asl*), İmam Mâlik'nin Peygamber'den rivayet ettiği şu hadistir: "Bir kimse iflas etse, buna mal satan adam da malını *aynen* bulsa, bunu alma hakkına, diğerinden çok, o sahiptir." Başka bir delil de, yine İmam Mâlik'in rivayet ettiği şu hadistir: "Bir kimse bir mal satsa, sonra bunu ondan satın alan kimse *iflas* etse, satıcı da sattığı malın parasından bir şey almasa, bu durumda malını aynen bulursa, o, bunu alma hakkına sahiptir"[27].

Bundan sonra *el-Muvatta'* sahibi, bir kimseden bir mal satın alan, sonra da *iflas* eden adam hakkında şöyle der: Satıcı, malının bir miktarını aynen bulursa onu alır; isterse müşteri bu malın bir kısmını satmış ve dağıtmış olsun. Eğer satıcı, sattığı malın parasının bir kısmını almışsa, bu parayı geri vererek bulduğu malını almalı ve malının bulamadığı kısmında diğer alacaklılara eşit olmalıdır. İşte onun hakkı budur[28].

Burada gözönüne almamız gereken husus şudur: Peygamber (S.A.), malını *aynen* bulduğu zaman satıcıyı, onu almaya diğerinden daha lâyik görüyor. İmam Mâlik ise, isterse müşteri onun bir miktarını sarf etsin, satıcı malının bir kısmını *aynen* bulduğu zaman *ayniyetin* tahakkuk edeceğini söylüyor. İmam Leys'e gelince; ona göre *iflas* eden müştri satın aldığı malın bir kısmını sarfederse, bu *ayniyet* tahakkuk etmez. Bu sebeple O, mektubunda şöyediyor: "Halbuki insanlar, satıcı parasının bir kısmını almışsa veya müşteri malın bir miktarını sarfetmişse, *ayn olarak* geri alınmasına kail değildirler."

Bunun manası şudur: Satıcı, bu iki halden birinde diğer alacaklılara eşit olup sattığı malını veya bu malın kalan kısmını alma hakkına sahip olmaz.Bu meselede, Fıkıh ve Rasulullah'ın şeriatını bilenlerden bir cemaat, Mısır'lıların fakihine muvafakat etmektedir. Davud ez-Zahirî ve Ahmed b. Hanbel, bunlar arasındadır*.

27 El-Muvatta', c. 2. s. 83.

28 El-Müntekâ, c. 5, s. 81.

* İmam Şafiî de bu meselede, İmam Mâlik'e yaklaşmış ve malının mevcut olanı ile kalan parasını alır, demiştir. M. E. Zehra, Mâlik, s. 132.

İmam Mâlik, satılan bir şeyin, satıcı *aynı*'nı tam olarak bulduğu zaman *ayniyet* tahakkuk ettiği gibi kalan kısmında da bunun tahakkuk edeccğini söyleyebilir. Fakat o, Peygamber'in yukarda rivayet ettiğimiz ikinci hadisinde yer alan "*satıcı da, sattığı malın parasından bir şey almasa...*" sözünü nasıl izah etmektedir, bilmiyoruz!

Bu nass, satıcının, sattığı şeyin bedelinin bir kısmını alıp almama durumu ile müşterinin satın aldığı şeyde tasarruf edip etmeme durumunu birbirinden ayırmayı zarurî kılmaktadır. Ancak, Peygamber'in ikinci hadisinde yer alan o cümlenin, parasının bir kısmını aldığı halde satıcının, malını müflisin yanında bulduğu zaman *aynen* almaya daha lâyık olması için bir şart ifade etmediği söylenebilir.

Birden Fazla At İçin Ayrılan Hisseler:

İmam Leys'in mektubunda işaret ettiği bu son mesele, *āmme hukukuna* ait olup bütün fakihler arasında bir çok yönden ihtilaf konusu olmuştur.

Atlı mücahid'in ganimet hissesi nedir? Ona, kendisi ve atı için iki *hisse* mi verilecek, yoksa atı için iki ve kendisi için de *bir hisse* mi verilecektir? Sonra birden fazla *at ile savaşa* katılırsa, bir at'tan fazlası için *hisse* ayrılacak mı?

İmam Mâlik der ki: "Bize ulaştığına göre Ömer b. Abdulaziz, at için iki hisse, adam için de bir hisse gerektiğini söylerdi. "Bundan sonra Mâlik, "ben bunu işitip durmaktayım" diye ilave eder. Mâlik'e, bir çok at'la *cihada* katılan adam hakkında: bu atların hepsine hisse verilecek midir? diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Bunu işitmedim; ancak üzerinde savaştığı bir at için hisse verileceği kanaatindeyim."[29]

O halde İmam Mâlik'e göre, *yaya* olarak cihada katılan kimsenin *ganimet*'ten bir hissesi, *atlı* olarak katılanın da üç hissesi vardır: biri kendisi için, ikisi de atı içindir. Bundan sonra İmam Mâlik, bir kimse birden fazla at'la savaşa katılırsa, ancak üzerinde savaştığı bir at için hisse verileceğini söyler; çünkü kişi normal olarak bir anda iki at üzerinde savaş edemez.

İmam Leys'e gelince;o, *atlı* olarak savaşan kimse ve atı için üç hisse ayrılmasında arkadaşı hicret yurdunun imamına muvafakat etmekte; fakat diğer yönde ona muhalefette bulunmaktadır. Çünkü ona göre, birden fazla at ile

29 El-Muvatta', c. 1. s. 303.

cihada katılan kimsenin *iki atı* için *hisse* verilir. İsterse atı *üç* veya daha fazla olsun. O, mektubunda şöyle der:

"Sen, Peygamber (S.A.)'in, Zübeyr b. el-Avvam'a *ganimet*'ten ancak bir at için hisse verdiğini söylüyorsun. Oysa ki insanların hepsi, Peygamber'in ona iki at için dört hisse verdiğini ve üçüncü at için bir şey vermediğini rivayet ediyor. Ümmetin hepsi: Şam'lılar, Irak'lılar ve Afrika'lılar bu hadis üzerinde ittifak etmişler, bu konuda iki kişi ihtilafa düşmemiştir. Kendisinden razı olunan bir kişiden (bunun aksini) işitmiş olsan dahi, senin bütün ümmete muhalefet etmen uygun olmaz."

İmam Malik ile İmam Leys'i bırakıp diğer imam ve fakihlere geçersek görürüz ki, onlar arasında da iki yönden ihtilaf vardır: *Ganimet*'ten at'a tanınan *hisse* ile *bir* veya *iki at* için ayrılan *hissede*. İsterse sahibi birden fazla atla *cihada* katılmış olsun.

Bazılarına göre *at* için bir *hisse*, sahibi için de bir *hisse* verilir. Ebu Hanife, Züfer ve Hasan b. Ziyad el-Lü'lüî bu görüştedir. Bazıları da, Malik'le birlikte, at için iki, sahibi için bir hisse verileceğine kaildirler. Evzaî, Sevrî, Leys, Ebu Yusuf ve Şafiî de bunlar arasındadır.

Bu, birinci yöndendir. Diğer yönden ise, Ebu Hanife, Şafiî ve sahih rivayete göre Ebu Yusuf, Mâlik'le birlikte, ancak bir at için hisse ayrılacağını kabul etmektedirler. Evzâî, Sevrî, İbni Hanbel ve diğer rivayete göre Ebu Yusuf, Leys'le birlikte, iki at için hisse verileceğini, fazlası için hisse verilmeyeceğini söylerler[30].

Bu mesele üzerindeki sözü, İmam Leys'in; "Bütün ümmet: Şam'lılar, Mısır'lılar, Irak'lılar, Afrika'lılar iki ata hisse verileceğini kabul etmişlerdir" dediğini gözününe alarak bitirmek isteriz. Evzâî de şöyle der: iki ata hisse verilir; fazlası için verilmez; ilim ehli bunun üzerinde birleşmiş ve imamlar da onunla amel etmişlerdir[31].

Burada Ebu Yusuf, bu büyük iddiayı şu sözleriyle reddeder:

"İki at için hisse verildiğine dair bize, ne Peygamber (S.A.)'den ve ne de ashabının birinden hiç bir şey tebliğ edilmedi; ancak bir hadis müstesnâdır.

30 Şafiî, el-Umm, c. 7. s. 306, 311; Ebu Yusuf, er-Reddu Alâ Siyeri'l-Evzâî, s. 17, 40-42; Taberî, İhtilafu'l-Fukahâ', s. 80, 81; el-Muvatta' şerhi el-Müntekâ, c. 3. s. 196.

31 Er-Reddu Alâ Siyeri'l-Evzâî, s. 41.

Bir hadis ise, bize göre şaz olup, biz onunla amel etmeyiz. "İlim ehli bunun üzerinde birleşmiş ve imamlar da onunla amel etmişlerdir." sözü ise, tıpkı Hicaz'lıların, "Sünnet böyledir." sözleri gibidir. Bu kabul edilmez ve bunu cahiller rivayet edemez. Bununla amel eden kimdir? Hangi âlim onu kabul etmiştir? Bakmamız gerekir: o, kendisinden rivayet yapılmaya ehil midir? İlim bakımından güvenilir kimse mi, yoksa değil midir? Nasıl oluyor da iki at için hisse verildiği halde, üç at için hisse verilmiyor? Bu, neye dayanıyor? Nasıl oluyor da başkası üzerinde savaş ettiği halde, evinde bağlı olan ve üzerinde savaş etmediği atı için hisse veriliyor? Bizim anlattığımızı ve Evzâî'nin söylediğini iyi anlayınız ve iyi düşününüz!" [32]

32 Aynı eser, s. 42.

KUR'ANDA BİLGİ TEORİSİ

Doç. Dr. HÜSEYİN ATAY

Kur'an-ı Kerim'de bilgi teorisini incelerken önce bu terimin ne olduğunu bilmemiz gerekmektedir.

Bilgi meselesi denebilir ki bir mesele olarak felsefede yerini almasını Sofistlere borçludur[1]. Onlar felsefi bir düşünüşle bilginin varlığından şüphe etmeyi ileri sürmüşlerdir. Bilgi teorisi teriminin terim olarak ortaya çıkışı J. F. Ferrier'e isnad edilmektedir (1854)[2].

1 – Bilgi teorisinin Yunancası Epistemology'dır. Bu, episteme ile "logos" den meydana gelen bir kelimedir. "Episteme" bilgi demektir, "logos" ise nazariye, araştırma, etüd, mutalaa anlamına gelir. Böylece bu kelime bugün kullanılan "bilgi teoremi" terimini getirmiş olur. Buna eskiden bizde nazariye-i marifet, mabhası marifet denildiği gibi bugün Arapça karşılığında "Nazariyetul-Marife" denmektedir. İngilizcede "Theory of knovledge" denmekle bu terim aynı terimin kelime kelime tercümesiyle diğer dillerde terimleştiği görülmektedir. Ancak bunun ile Yunanca "Epistemology" arasında fark gözetenler ve gözetmeyenler de vardır. Fark gözetenler "epistemology"e bilginin bilimi, bilgi felsefesi ve meselâ Mustafa Namık Çankı bilgibili diyor[3]. Biz de bilgi teorisi yerine "bilgicilik" sözünü teklif ediyoruz[4].

Bilgi teorisi on dokuzuncu asrın yarısına kadar bir bilgi kolu olarak ortaya atılmamış olduğu için, müstakil bir mesele olarak ele alınıp incelenmemişti. Gerektiği zaman parça parça değişik yerlerde bundan bahsedilmişti. Ondokuzuncu asırda kendi başına bir konu olarak ortaya çıkınca artık onun derinliğine ve bir sistem şeklinde incelenmesine yönelinmiş oldu.

1 Edwards, Paul. The Encydopedia of Philosophy, 3/9.

2 Runes, Dagobert D. Dictionary of Philosophy 94.

3 Bk.: İsmail Fenni, Lugatçei Felsefe, Mustafa Çankı, Büyük Felsefe Lugatı, 707, Dagobert D. Runes, Dictionary of Philosophy 94.

4 Şehircilik, tütüncülük, bahçecilik gibi sözler, şehir ilmi, tütün bilimi, bahçe bilimi ise bilgicilik de bilgi ilmi ki o da bilgi teorisi olur.

Bilgi teorisi felsefenin bir kolu, daha doğrusu, bugün felsefeyi teşkil eden üç konu olan varlıkcılık (ontology), değercilik (axiology) ve bilgicilik (epistemology)den biridir[5]. Bunun için bunun incelenmesinde de gene felsefî yöntemler izlenmiş ve metafizikî sorunlar olarak ortaya konmuştur. İşte bunun için bilgi teorisinde bilginin önce olurluğundan (imkân) bahsedilmiş, acaba bilgi mümkün müdür? sorusu incelenmiştir. Bunun ardından eğer bilgi mümkün ise bilgi nedir ve onun tabiatı, mahiyeti ve ne olduğu incelenmiştir. Üçüncü olarak da bu bilgi ne ile, hangi vasıtalarla elde edilir sorusu incelenmiş ve onun ortaya çıktığı kaynaklar söz konusu edilmiştir.

Şimdi bilginin imkânı, mahiyeti ve kaynakları hakkında ileri sürülen görüşlere kısaca değinelim.

I) Bilgi, ister basit bir kavram isterse mürekkep bir hüküm olsun süje ve obje denen iki öğe arasında bir ilişkiden ibaret olduğuna[6] göre bu ilişkinin bulunup bulunmaması hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm sahibi olan ile bu hususta hiç bir hüküm sahibi olmayanlar başlıca iki guruba ayrılmışlardır. Bilgi hakkında olumlu veya olumsuz bir fikir ileri sürenler bilginin imkânını kabul edenlerdir. Bilgi hakkında her hangi bir fikir ileri sürmekten çekinenler de bilginin imkânsızlığını benimsemiş olanlardır. Hatta, onların bilginin imkânsızlığını benimsemeleri kendi hükümleri değildir, karşı tarafın onları nitelemesidir.

Bu şekilde pek sert ve aşırı olarak ortaya çıkan eski yunan şüpheciliği sonraki tarih dönemlerinde zaman zaman daha yumuşak ve yöntemli olarak ortaya çıkmıştır. Aslında bütün bu şüphecilerin en aşırısından en ılımlısına kadar hepsi yalnız felsefî ve fikri alanda şüphe ve tereddüt ileri sürmüşler veya onlara inanmışlardır. Yoksa günlük hayatta böyle bir tereddüt ve şüpheye ve bunun neticesi hareketsizliğe ve atalete saplanmış değillerdi. Yoksa hayattan şüphe ederlerdi ve hayatları felce uğrardı. Oysa yaşantıları incelendiğinde düzgün hayat sürmüş oldukları görülür.

Bilginin olurluğunu savunan diğer gurup düşünürler ve feylesoflara doğmatist denmektedir. Doğma Yunanca fikir, inanç demektir. Doğmatist fikir sahibi, inanç sahibi, fikri olan anlamına gelir. Böylece bu söz hiç bir fikri olmayan anlamında kullanılan şüpheciliğin karşıtı olur. Bu duruma göre şüpheci (Sophist) fikirsiz, doğmatist ise fikirli yani birincinin bilgi hakkında bik fikri

5 Dr. Tevfik et-Tavil, Üsüsül Felsefe, önsöz 7, 53, A. Wolf, Felsefetul Muhdasin vel-Muasırın, Ebul-Ala el-Afifi, Arapça Tercümesi.

6 Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 35.

yok, ikincinin bilgi hakkında bir fikri vardır[7]. Bu şekilde bilgi hakkında bir fikri olan onun varlığını, var olabileceğini kabullenmiş oluyor. Bilginin olurluğunu kabul eden gurup tarih boyunca galip gelmiş ise de şüphecilerin çeşitli şekillerde ortaya çıkması bilginin ilerlemesine, yön değiştirmesine, arızı ve bilim dışı fikirlerden kurtulmasına sebeb olmuştur.

Bilginin olurluğu ve olursuzluğuna dair her iki tarafın ileri sürdüğü delilleri ele almamıza yerimiz müsait değildir.

II) Şimdi bilginin ne olduğuna ve mahiyetine dair yapılan tartışmalara bir göz atacağız.

Bilginin mümkün olduğuna kanaat getirdikten sonra ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bilginin mahiyeti hakkında ileri sürülen fikirler herkesin anlayışına göre değişir. Bununla beraber bu hususta fikir sahibinin sayısı kadar değişik ve çeşitli fikrin bulunmasına imkân yoktur. Bugün bir fikir sahibi her ne kadar müstakil ve tesir altında kalmasa bile ileri sürmüş olduğu fikir, original olmadıkça mutlaka kendinden önce geçmiş birinin fikrine uygun düşecektir. Bunun için bilginin mahiyetine dair ileri sürülen fikir ve tanımları iki gurupta toplamak mümkündür.

Bu husustaki fikirlerin sınıflamasında rol oynayan unsurun varlık sahasının değişik olmasından ileri geldiğini sezinliyoruz. Bu da insanın yapısıyla ilgilidir. İster açıkça söylensin, ister açıkça red edilsin insanın bir bu görünen, bugünkü deyimi ile laboratuvarda üzerinde deney icra edilen bir varlığı ve bir de bunun dışında kalan bir varlığı vardır. Aslında bu, bir nesnenin iki ayrı varlığı anlamında değil, bir ve tek varlığın iki tamamlayıcı cüzleridirler. Bunların üzerinde duracak değiliz; ancak bunu inkâr etmenin ikna edici olmaktan uzak olduğunu ve insanı ya yok farzetmeyi veya onu bir ceset olarak kabul etmeyi gerektireceğini söylemeye fırsat verecektir.

İşte, insana önce bu maddî varlığı ve bu heykeline bakıp ve incelemelerinde onu ön plana alana göre bilgi başka şekilde anlaşılıyor. İnsanın diğer varlığı zihin varlığı (ruhu veya nefsi ya da aklı olsun) bu durumda ikinci dereceye ve yardımcı durumuna düşüyor. Bir de bunun aksini yapanlar vardır. Onlar önce insanın zihin varlığını ön plana alıyor, kuracağı düşünce sistemini insanın ruh yapısı üzerinde kuruyor ve diğer maddî varlığını yardımcı olarak kullanıyor.

7 Arapça doğmatıst'e itikadî yani itikatçı (Dr. Tevfik et-Tavil Üsüsul Felsefe, 200) ve bazan sahibul-yakîn da denmektedir. Bizde eskiden îkanî ve îkaniye mezhebi denirdi ve bu sonradan ikanilik, ikancılık ve şimdi ikancı, ikancılık olmuştur. İkancı inanmaktan geliyorsa aslından uzaklaşıyor demektir.

Birinci yoldan gidenlere realist, ikinci yoldan gidenlere idealist deniyor. Bunların kendi aralarında çeşitli gurupları vardır. Bunları bu iki gurupta inceleyebiliriz:

1 – Realistlerin bilgi hakkında ana görüşleri şöyledir. Bunlara göre bilgi, dış dünyadaki şeylerin zihindeki suretleridir [8]. Bu tanım üç şeyi içermekte olduğu açıktır. Biri dış dünya, ikincisi zihin, üçüncüsü de dış dünyanın zihne aksetmesidir. Doğuda ve batıda eski ve yeni düşünce sistemlerinde bu eğilimde olanlar mevcuttur. İslâm dünyasında ilim, bir şeyin zihinde (akıl) hasıl olması diye tanımlanmıştır. Bu görüş sahiplerinin dış varlıkların suretlerinin zihinde hasıl olmasında ayrıldıkları yönler, daha çok bu görüşe yapılan itirazların tesiri ile meydana gelmiştir. Buraya aldığımız tanım basit realistlerinkidir. Buna yapılan itirazlar tenkitçi realist görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna sebep bilginin doğruluğu meselesidir. Çünkü bilgi, dışardaki bir nesnenin suretinin zihinde meydana gelmesinde bu suretin nesneyi doğru veya yanlış aksettirmesinin söz konusu edilmesinde ortaya çıkmıştır. Zihindeki suretler dışardaki nesnenin aynısı, nesnenin bizzat kendisi değilse de ona uygun, onun benzeri ve görüntüsüdür. Buna dışardaki nesnenin izdüşümü diyebiliriz. Bazı durumlarda zihin bir ayna gibi algıladığı bir nesneyi olduğu gibi değil, yanlış algılamaktadır. Suyun içindeki doğru değneyin kırık algılanması gibi ki, buna benzer yanlışları düzeltmek ve onları hesaba katarak dışardaki nesnelerin zihinde suretlerinin teşekkül etmesini bazı şartlara bağlayan tenkitci realist görüşe lüzum görülmüştür. Bu görüşün önderliğini yapan John Locke'a göre bilgi, dışardaki tek ve belli şeyin görüntüsünün zihne aksetmesi değildir; o, insanın dışarda teker teker gördüğü şeylerin ortak vasıflarını bulup birleştirdikten sonra o ortak nitelikleri zihin aynı cismin nitelikleri yapar ve o cinsten bir şeyi gördüğünde o ortak niteliklere uygun düştüğüne göre o nesneyi kavramış olur. Burada ortaya çıkan bir mesele vardır. Bu gördüğümüz tek şey, elma olsun, görülen elma her ne kadar zihindeki elma fikrine uygun ise de özel olduğu için ayrık nitelikleri de vardır. Bunu çözmek için John Locke birinci nitelikler ve ikinci nitelikler diye bir görüş ileri sürmüştür. Birinci nitelikler ortak olanlardır. İkinci nitelikler de her özel varlığa ait özel nitelikler-

8 Dr. Zeki Necib Mahmud, Nazariyetül Marife 11 vd. Mısır 1956, Dr. Tevfik Tavil Üsüsül-Felsefe 222, Mısır 1955, Oswald Külpe, el-Medhal ilal-Felsefe, Ebul Ala Afifî, Arapça tercümesi, 298, 303 vd. Mısır 1943, Ömer et-Taftazanî, Şerhul-Mekasıd 1/18, Rıza Tevfik Felsefe dersleri, 419, İstanbul 1330, Ahmed Emin, Mebadi ul-Felsefe, 231–2, (İngilizceden tercüme), A. Wolf, Felsefetül Muhdesîn vel-Muasırın, Tercüme, Ebul Ala Afifi, 23; A. D. Woozley, Theory ot Knowledge 21.

dir [9]. Bu durumda bilgi, orta niteliklerin idrak edilmesidir ki bunlar tümel kavramlardır. Özel niteliklerin algılanması ancak bir iz düşüm, bir suretin duyu ile algılanması olur, ki bu duyusal bir izlenimdir, bilgi olabilmesi için zihin onu kendine göre kavramalıdır. Dışardaki varlıkların algılanmasının veya idrak edilmesinin ne olduğunu bilgi nazariyesi inceler, yoksa nasıl olduğunu değil, onun nasıllığını psikoloji inceler. Bunun için bilgi nazariyesinde psikoloji yapma korkusu olacak ki, bazılarını duyu (ihsas) ile idrak arasını ayırmanın aleyhine olmağa sürüklemiştir [10]. Bize öyle geliyor ki bu farkı görme zorunludur. Zira bir elmayı ısırıp yiyen bir kimsenin duyduğu bir tad vardır. Bir de zihninde daha önceki her çeşit tatlı şeylerin tadı kavramı vardır. O kavram ile bu şimdi yediği elmanın tadı arasında tad olma bakımından ortak yönler vardır. Diyelim, zihinde kavram olarak bulunan tadın da türleri vardır. Meselâ elma tadı, bal tadı, şeker tadı, incir tadı ve benzeri. Bu türlerin içinde elma tadının zihinde genel bir kavramı vardır. Bu şimdi yenen elmanın tadı onlara benzetildiği için yenen nesnenin elma olduğunu anlamıştır. Evet bu özel elmanın tadı, elma tadı olarak, zihindeki elma tadı kavramiyle ortaklaştığı yönler vardır. Ancak bu özel elmanın tadının o genel kavramdan ayrılan yönleri kendine has, cüzi farkları olan bir tad niteliğinin kabul edilmesi zorunludur. Eğer cüzî varlıkların farkları olmayacak olursa, taayyün ve var olma, yani taşahhüs ortadan kalkar, bütün varlık belki bir kaç tür içinde belirsiz olarak akar gider gibi bir manzara ortaya çıkar. Ve sonra bu cüzî varlıklara cüzî ve özel nitelikler verilmezse ve onlar ancak zihinde genel kavramlar içinde idrak edilirlerse, o zaman bu realistlerin görüşü olmaktan çıkar ve idealistlerin görüşü olur. Realistlere göre zihindeki genel kavramlar cüzî varlıkların teker teker algılanması ile aralarındaki ortak noktaların birleştirilmesi sonucunda meydana gelmiş olması cüzî varlıkların aralarında farklar olduğunu ortaya koyar. Zihin tümelleri kavradığına göre [11], cüzî varlıkları algılayacak başka bir nesne bulmak lâzım gelecektir. Burada duyum dış varlıklarla zihin arasında bir köprü vazifesi görüyor. Zihin dış ve cüzî varlığı duyumdan alıyor, genelleştirerek ilme çeviriyor. Bilgi böylece zihnin yapımı, inşası oluyor [12].

Zihinde mevcut tümel nitelikler dışardaki fertlere uygun düşer, ve onları gösterir. Bu tümeller değişmezler. Değişen nitelikler ikinci derecede olan ve her ferde has olan, onu başkasından ayıran nitelikler de algılanır ve onlar da

9 A. Wolf aynı eser 27, Dr. Zeki Necib Mahmud, aynı eser 22–23 John Locke, An Essay Concerning 169–170 (İkinci kitab, sekizinci bölüm 9, 10 ncu fıkralar)

10 Takiyeddin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 44.

11 Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, 420

12 İbn Sina, el-Burhan 161.

bilinir; bir nesne kaybolduğu zaman zihinde kalan onun bu ikinci nitelikleri ile o bulunur.

Yalnız burada bir nokta çözülmemiş gibi kalıyor. Zihin ancak tümelleri kavrar sözüne göre tek varlığın ikinci derecede ve onu özdeşleştiren nitelikleri de zihin tarafından kavranır denirse, onların da tümel olması gerekir. Bu durumda onları özel bir ferde tıpa tıp nasıl mal edip onu onlarla tayin edebiliriz. Buna şöyle cevap verilebilir. Özel bir varlığı özdeştiren özellikler algılandığı zaman, eğer bu varlık üzerine dikkat yoğunlaştırılmış ise onun özellikleri, zihinde bir özellik kazanır ve o özellikler ayrıca zihince saklanır, o nesne kaybolduğunda, zihinde saklı bulunan özelliklerine göre tekrar tanınır ve bilinir. Eğer, zihin onun özelliklerini özel bir muameleye tabi tutup saklamazsa onu unutur ve o özellikler genel niteliklere karışıp onların içinde yok olurlar.

İnsanın bir elma gördüğünü fakat onu teşhis edemiyeceğini söylemesi buna benzer. Bu suretle yukarda geçen psikolojik atomist görüşünün yani psikoloji durumlarının parçalanması ve öğelere ayrılması görüşü red edilmiş ve itirazı cevaplandırılmış olur.

Öyle görülüyor ki bugün bilgi teorisi eskiden de kabul edilen bir görüşe doğru yönelmiş bulunmaktadır. Bu bilginin bir ilgiden ibaret olduğudur. Realist bilgi teorisinde süje obje ilgisi olan bilgi objenin ağırlık merkezi alınmasıyla denge objenin lehine bozulur.

II) İdealistlerin bilgi görüşüne göre süje obje ilişkisinden ibaret olan bilgi teorisinde denge süjenin lehine olmak üzere bozulur. Bu görüşte olanlar süjeyi müstakil kendi başına bir varlık olarak kabul ettikleri halde objeyi süjenin meydana getirdiğini ve onun varlığının süjeye bağlı olduğunu ileri sürerler [13]. İdealistlere göre aklın algılamadığı nesne yok demektir, bir nesnenin varlığı aklın onu algılamasından ibarettir. Bir nesnenin algılanması, varlığının aynıdır, algılanmıyorsa yok demektir. Ama bu kavranılma bir tek kişinin kavraması değil, insan oğlunun kavraması demektir. Eğer bir kişi kavramıyorsa, onun yerine başka biri kavrıyor ve böylece nöbetleşe sürüp gider, öyle ki kavrayacak hiç bir insan olmadığı zaman o nesne kavranmıyor diye gene yok değildir. Zira bu sefer o tanrının ilminin şumulüne girdiği için gene vardır. Yani Tanrının zihninde vardır. Onun tarafından algılandığı için vardır [14].

13 Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 37.

14 Dr. Zeki Neçip Mahmut, Nazariyetul Marife 41–43. Dr. Tevfik et-Tavil, Üsül- Felsefe, 225–226, Osward Külpe, el-Madhal ilal Felsefe, Arapça terçüme, Ebul Ala Afîfî 292

Görülüyor ki akıl tarafından idrak edilmeyen nesnenin yokluğuna hükmedilmesi tek bir insanın aklına göre değildir, bu hüküm aklî külliye göredir. Aklî küllinin tasarlamadığı, kavramadığı nesnenin elbette var olmaması gerekir. Çünkü aklî küllî bütün varlığı kuşatmıştır, hatta varlığın nedenidir. Onun, nedeni olmadığı nesne var değildir.

Varılan netice şu olmuş oluyor ki idealistlere göre dış varlıklar da vardırlar, ancak onların varlıkları kavrandıkları gibidirler. Yani zihin onları nasıl kavrıyorsa onlar öyledirler. Diğer bir deyimle bu dışardaki varlıklar zihindekilere uygun olup olmadıkları söz konusudur. Buradaki doğru bilgi dıştakinin zihnindekine uyup uymamasıdır. Oysa, realistlere göre doğru bilgi zihindekinin dışardaki nesneye uyup uymadığı idi.

İster realist ister idealist görüş olsun, hepsinde iki kutup vardır. Biri bilen, diğeri bilinen, bilen insan ile bilinen nesne, bilen süje ile bilinen obje vardır. İkisi birbirinden ayrı olarak vardır. Yalnız realistlere göre obje diğer deyimle nesnelik öncedir, merkezdir, süje yani faaliyet sonradır, idealistlere göre bu tersinedir, süje öncedir ve merkezdir, obje sonradır.

Fakat realistlerle idealistlerin ayrıldıkları önemli bir noktaya daha işaret edelim. Realistlere göre ilim ve tümel kavramlar bile dışardan gelen tek ve fertlerin ortak niteliklerinden sıyrılarak elde edilir, oysa tümel kavramlar, idealistlere göre, zihinde aslında var olan kavramlardır. Yani aklî Kûllide bu kavramlar vardır, eğer olmasaydı, dışardan gelen cüzî nesnelerin özel niteliklerini birleştirecek bir ölçü, miyar bulunmazdı ve böylece ilim de elde edilemezdi. Bazı idealistlerin duyu yoluyla tümellerin artırılmasını kabul etmesi buna mani değildir [15]. Kant, tecrübenin, kendisine göre yapıldığı bu tümel bilgilere "apriory" önceki bilgiler adını verdi [16].

III) Bilginin mahiyeti hakkında tekçi görüş:

Bilginin suje obje ilişkisi olduğunu ileri süren adı geçen her iki görüşte bir ikilik mevcuttur. Bunlara göre obje fikirler veya kavramlar tarafından

15 Dr. Z.N.M. aynı eser 48–51

16 H.Z. Ülken, Felsefeye Giriş 40,73,79, 1963 Ankara, Dr. Tevfik et-Tavil, Aynı eser,227

13 Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 37.

14 Dr. Zeki Necib Mahmud, Nazariyetul-Marife 41–43. Dr. Tevfik et-Tavil, Üsüsül-Felsefe, 225–226 Osward Külpe, el-Madhal ilal Felsefe, Arapça tercüme, Ebul Ala Afifi, 292.

15 Dr. Z. N. M. aynı eser 48–51.

16 H. Z. Ülken, Felsefeye Giriş, 40, 73, 79, 1963 Ankara, Dr. Tevfik et-Tavil, Aynı eser, 227.

anlaşılır ve böylece bilgi vasıta ile meydana gelir. Bunlarda bir bilgi ve bir de bilinen nesne vardır, aslında bunun bir üçüncüsü de bilme olayı vardır. Oysa tekçiliğe göre bu süje, obje ve hatta fiil (action) ayrı ayrı mevcut ise bile süje bilmek üzere objeye yöneldiğinde, arada bilme işi meydana gelir ve süje ile obje diye bir şey kalmaz. Yalnız bilme aksiyonu vücut bulur ve objeyi bilme yani objeyi alan bilgi vasıtasız meydana gelir. Çağımızın başlangıcından beri ortaya çıkan bu görüşe "epistemolagical monism" denmektedir [17]. Bu görüş bilgi aktlarını ve unsurlarını birleştirmiştir.

Hilmi Ziya Ülken de bu görüşü "Bilgi ve Değer" adlı eserinde benimsemiş ve onu daha başka şekilde açıklamaktadır. Hilmi Ziya Ülken süje ve objeyi birleştirmiyor, ona göre onlar zaten birdi, süje ve obje bu birin değişik yönleridir, ve bunu açıklarken S. Alexander'in zaman ve mekânın aynı nesnenin biri an, biri de nokta olma bakımından ortaya çıkan farklar olduğu [18] görüşünden istifade ediyor. Hilmi Ziya Ülken suje-obje dengesini iki ucdan hiç birini diğerinin lehine bozmamaya dikkat ediyor ve suje obje bütünü üzerinde felsefesini kuruyor.

Farabi ve İbn Sina felsefesinde bilen, bilinen ve bilmenin aynı şey olduğunu öğreniyoruz. Ancak bu birlik Allah'a mahsustur.

Hilmi Ziya Ülken'e göre süje-obje bütünü bir bütün olarak bir anda gerçekleşemez. Biri gerçekleşirse öteki karanlıkta kalır. Ona göre bilgi suje-objelerin ayrı cinstenliği halindeki bir oluştur. Süje-obje her ne kadar bir bütün ise de ikisi birden gerçekleşemez. Biri gerçekleşince öbürü karanlıkta kalır. Yine de beraber bulunurlar. Ama ikisini beraber aydınlığa çıkarmak insan gücünün dışında kalır. Böylece bilgi sürecimiz ister istemez nöbetleşe bir bilgi olur. Ya süjeyi biliriz veya objeyi biliriz [19]. İşte böyle tek nesneyi bilme ve onu doğrudan doğruya algılama bilgi teorisinde birlikçi görüş oluyor.

Bilgi teorisinin üçüncü meselesi bilginin kaynağı olduğunu söylemiştik. Bu hususta da çeşitli fikirleri üç gurupta toplamak mümkündür. İnsanın varlığını meydana getiren maddi varlık ile bir de ruhî varlık esaslarından gidilerek önce insanın bilgisinin kaynağında insanın ya maddi yönü veya ruhî yönü esas alınır. Maddî yönünü esas alanlar bilginin kaynağı olarak duyuları ve duyu verilerini alırlar. Bu duyularla elde edilecek olan duyu verileri bir anda teşek-

17 Bk.: Vergilius Ferm, A. History of Philosophical Systems, 518 vd; Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 39; Dagobert D. Runes, Dictionary of Philosophy 201.

18 S. Alexander, Space-Time and Deity, 40, 1966, New York.

19 Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, 64, 67, 74, 75, 101.

kül edip meydana gelmediği için ve aynı zamanda duyu organlarının temasta olacağı varlıklar çok değişik olduğu için her varlığı ayrı ayrı algılamak ve onu denemek ve tekrar tekrar onunla karşılaşmak gerekir. İşte böyle meydana gelen bilgiye tecrübeyle elde edilen bilgi denmiştir. Bilgi kaynağı dışardaki varlıklar üzerinde yapılan deneylerdir. Bu deneyler duyu organlarıyla yapıldığı için duyular bu deneylerin aletleri durumundadır.

Burada deney bir bilgi kaynağı olarak anılmaktadır. Deney ile elde edilen duyumun nasıl olduğu veya nasıl bilgiye çevrildiği, bilgi teorisini değil; psikolojiyi ilgilendirir. Bütün bilgilerimizin beş duyu ile aldığımız duyumlardan ibaret olduğunu savunan deneyci görüşlüler, herhangi bir duyunun sakat olması neticesinde o duyu ile gelmiş olacak bilgilerden yoksun olduğumuzu ileri sürerek kendi görüşlerini desteklemişlerdir. Bunlara göre duyumlar fikirlerin kaynağı olur. Bir şeyi gördüğümüz zaman onu duyumuzla algılarız, sonra o nesne kaybolunca onun algıları bizde kalır ve o fikir olmuş olur. Deneycilere göre aklî ve mantıkî zorunluluk yoktur. Zira dışarda görülen olaylar her ne kadar birbirinin peşinden vuku buluyorsa da arada bir rabıtanın bulunduğunu algılayan bir duygu olmadığı için böyle bir rabıtanın yokluğuna hükmediliyor. Bunlara göre zihin bembeyaz bir levhadır [20].

İnsanın ruhî varlığını esas alanlar, bilginin kaynağını ruhî kuvvetlerden biri kabul ediyorlar. Doğmadan bizim ruhumuzda mevcut olan bir takım fikirler vardır. Dışardan duyularla algıladığımız nesneleri daha önce bizde bulunan fikirler yardımıyle anlarız ve onlara göre duyu verilerini ilme çeviririz.

Zihinde bir takım ilkeler vardır ki bunları deneyden elde etmeğe imkân yoktur. Meselâ özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü terimin yokluğu, bir şeye eşit olan iki şeyin eşit olması bunlardandır. Bunlar olmadan deneyle elde edilen verilerin doğruluğu ve genelleştirilmeleri ortaya konamaz [21].

Bu ilk akıl ilkeleri hakkında Farabî "insan, ilk andan itibaren kendinde mevcut bulunan bu ilkelerin nereden meydana geldiğini bilmez ve farkına varmaz" [22] der.

Aklî ilimlerin iki niteliği vardır ki bunların deney verilerinden anlaşılmasına imkân olmadığı ileri sürülür. Bunlar da zorunluluk ve mutlak doğru-

20 Dr. Z. N. M. Aynı Eser, 52 Vd. Dr. T. T. Aynı eser 237 Vd. Oswald Külpe, aynı eser, 269 Vd.

21 Dr. T. T. Aynı Eser 231 Vd. Oswald Külpe, aynı eser 270, Dr. Z. N. M. Aynı eser, 64–65.

22 Farabi, Tahsilus Saade, 2, Haydarabat.

luktur [23]. Bunun için deneysel ilimlerde zorunluluğun olup olmadığı bir meseledir. Doğrulukları da akıl ve onun ilkeleriyle ölçülür. Akıl ilkelerinden biri de neden (sebeb) ilkesidir. Bu süt emen çocukta bulunur. Eğer biri onun bir yerini incitmiş olsa hemen dönüp kimin yaptığını araştırır. Bu onda nedencilik fikrinin bulunduğunu gösterir. Bu fikri deneyle elde ettiği ileri sürülemez. Sürülse bile o çağda onu anlayacak durumda olması, onda doğuştan bir şeyin bulunmasını gerektirir.

Bilgi teorisinde bilginin kaynaklarını tesbit eden karşılıklı bu iki görüşten ister istemez bir üçüncü görüşün doğması gerekir. Her iki tarafın kusurlarını ortaya koyan bu görüşe tenkitci görüş denmektedir. Bunun önderliğini Kant yapmıştır. O hem aklı tenkit etmiş ve hem de deneyin yeterli olmadığını söylemiştir. Kant böyle yapmakla her ikisini red etmiyordu. O her ikisini de esas alıyor ve eksikliklerini göstererek onları bir diğeri ile düzeltiyor ve ikisini birbirine bağlıyordu. Bunu yaparken her ikisinin de sınırlarını gösteriyor, aklın neyi bildiğini ve neyi bilebileceğini ve nerede deneye ve deneyin nerede akla muhtaç olduğunu ortaya koyuyordu [24]. Bunlara daha önce hiç değinilmemiş değildi, ama onları felsefî bir sistem içinde açıklayan Kant olmuştur. Eski deyimiyle Kant bir eklektikçi ise de ona yeni deyimiyle tenkitçi unvanı verilmesine sebep her halde bu hususta yaratıcı bir dehaya sahip olması ve aynı zamanda yalnız müsbet yönleri bulup birleştirmekten önce tenkit ederek işe başlamış olması düşünülebilir. Bunun orta çağın ekletisizm terimi yerine yeni çağda tenkit sözünün kullanılmasından ileri gelmiş olduğu da söylenebilir.

Kant doğuştan olan ve deneyle ilgisi olmayan akıl ilkelerine önceki fikirler anlamında apriori ve doğuştan sonra deneyle kazanılan fikirlere de aposteriori demiştir [25].

Bilginin kaynağı olarak gördüğümüz asıl iki görüş ki, bunlar da duyular ve akıl idi. Diğer tenkitci görüş yeni bir kaynak ileri sürmüyor, sadece bu ikisini birleştiriyor. Bu ikisinin dışında bilgi kaynağı olarak ileri sürülen bir kaynak daha vardır. Eskiden üzerinde pek durulmamış olmasına karşılık son zamanlarda yalnız bilgi teorisinde değil, başka sahalarda da bir kaynak olarak kullanılmaktadır. Bu görüşe sezgicilik deniyor. Arapça hads denen bu sözün esası Latinceden gelen ingilizcesi "intuition" dir. Bu intuition kök manası âni,

23Olwald Külpe, Aynı eser, 270.

24 Dr. Z. N. M. Aynı eser, 74 Vd.

25 Dr. Tevfik et-Tavil, Aynı eser, 253.

vasıtasız, doğrudan doğruya doğrudancılıkdır. Bu kök anlamı bu kelimenin girdiği bütün eğilimlerde ve konularda aşağı yukarı olduğu gibi kalır[26].

Sezgi, insanın zihninde, bir bilginin hiç bir vasıta olmadan ve aklî bir istidlal ve ne de duyulara dayanan bir tecrübe ve temas olmadan doğmasıdır. Böylece hiç bir istidlal, âlamet ve işaret olmadan hatta bu yol ile bilgi sahibi olan kimse de nasıl bu bilginin kendine geldiğini açıklamaktan aciz olduğu, bu türlü anî ve vasıtasız bilgiye kaynak olan bu olaya sezgi ve sezgicilik denmektedir[27].

Sipinoza[28], Ethic II, 40 ncı meselede bilgi kaynaklarını üç olarak gösterir. Birincisi deney, ikisinci akıl, üçüncüsünün de sezgi olduğunu açıkça belirtir. Ona göre sezgi nesnelerin neliğini (mahiyetini) doğrudan bilmeyi sağlar. Görülüyor ki sezgi deney ve akıl ile kavranılmayan, algılanmayan bilgilerin kaynağı oluyor.

Dr. Zeki Necib Mahmud, Nazariyetul-Marife (94–103) adlı eserinde bu sezgiyi yalnız mutasavvıfların bilgi kaynağı olarak göstermesi ister istemez insanın dikkatini çekiyor. Dekartın, gördüğümüz gibi Spinoza'nın sezgiyi bilgi kaynağı olarak göstermeleri bu kaynağın yalnız mutasavvıflara ait olmadığını gösterir. Oysa İbn Sina bu sezgi anlamına gelen hads'ı aynı terimi zikr etmeden bilgi kaynağı olarak kabul ediyor. Burhan kitabında buna ilâhî feyzin ışrakı (aydınlatması) diyor[29].

Sezgi hakkında bizim görüşümüze İbn Sina'ın İşarattaki açıklaması uymaktadır. Biz sezgiye sağ duyu (aklı selim) diyoruz. Aklı selimden de şunu kasdediyoruz. İnsan, bilgilerinin, çevresinin, geleneklerinin, eğitimcilerinin tesirinden sıyrıldığı zaman ve bu saydıklarımızın tesirinde kalmadan öz aklına, her şeyden açık kalan aklına sağ duyu (aklı selim) diyoruz. İşte insan böyle bir duruma gelir de ve bu anda içine bir bilgi doğarsa sağlam, apaçık ve kesin olduğu gibi hem de sezginin tanımına uygun olarak vasıtasız, deneyi ve aklı kullanmadan doğmuştur. Şimdi İbn Sinaya baktığımız zaman İşaratın "Ariflerin Dereceleri" bahsinde, arife nuru Hakkın yani, Allah'ın ışığının gelmesini ancak bir takım riyazat ve dünya varlıklarından ilişkisini kestiğinde olacağını ve bunu da hem doğuştan istidatlı-ki bize göre normal bir insan buna

26 J. M. Baldwin, Dictionary of Philosophy and Psychology 1/568.

27 Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy 4/204.

28 Spinoza (1632–1677), Philosophy of Benedict De Spinoza 111, N. Y. 1936.

29 İbn Sina, el-Burhan 184.

istidatlıdır ve bu asıl fıtrattır- ve hem de manilerin ortadan kalkmasını[30] şart koşması, asıl fıtrata yani sağ duyuya dönmesi, ona sahip olması ile mümkün olduğunu söylüyor demektir. Gazali ve Dekartın şüpheye düştükten sonra sezgi ile Allah'ı ve kendilerini bulmalarını aynı sağ duyu olarak anlıyoruz. Her şeyden şüphe edince bütün bilgi, gelenek, çevre ve eğitim tesirlerinden kurtulmuş oldular; saf ve arık akıllarıyla başbaşa kalınca ilâhî ışık hemen kafalarında çakıverdi. Bu şekilde şüphe edip dış tesirlerden kurtulabilende bu gibi hallerin olması normaldir. Gazalî ve Dekart gibilerin büyüklükleri o hale gelebilmeleridir. İşte o da İbn Sinanın dediği gibi biraz istidata ve engelin kalkmasına bağlıdır. Yalnız şuna dikkati çekmek isteriz ki bu şartları yerine getiren kimse bir Gazali ve Dekart olacak değildir. Diyebiliriz ki herkesin hayatında başından büyük veya küçük sezgi ile anladığı bir veya birçok olaylar geçmiştir ve geçer. Daha önce onları bir mesele yapmadığı için üzerinde durmaz ve belki de farkına varmaz.

Bilgi teorisi hakkında söyliyeceğimizi burada bitiriyor ve simdi Kur'an-ı Kerim'e göre bu teoriyi inceleyeceğiz.

Kur'an'a göre bilgi nazariyesini ele alırken Kur'an'ın insanı nasıl bir varlık olarak kabullendiğine değinmemiz yerinde olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in insan anlayışı madde ve ruhdan ibaret olan geleneksel felsefî anlayışa uygundur. Kur'an'a göre de insan madde ve ruhtan meydana gelen bir varlıktır. Kur'an insanın maddî varlığı ile ruhî varlığını ayrı paralelde yani aynı anda var olarak kabul etmemiştir. O, önce insanın maddî varlığının nasıl devreden devreye tekâmül ettirilerek yaratıldığını anlatmış ve bu maddî tekâmül devresi son bulunca, onu, maddî tekâmülün devamı olmayan, bambaşka bir yaratmaya tabi tutmuş, yani ona değişik bir yaratılışla başka bir unsur katmıştır. "Nutfeden donmuş kan yarattık, donmuş kandan çiğnenebilecek et yarattık, etten kemikleri yarattık ve kemiklere et giydirdik, işte bütün bunlardan sonra o et giydirilmiş kemiklere başka bir varlık verdik" [31] demekle bunu anlatmaktadır. Burada geçen o başka varlığın başka bir yerde ruh olduğunu açıklıyor. Demek ki insanın maddî varlığı maddî gelişmesini tamalmayınca ona Allah kendi ruhundan üflemiştir. Böylece insanın başka bir şekilde daha yaratılması meselesi ona ruh verilmek olduğu anlaşılmalıdır. İşte insan bu ikinci yaratılışla yani kendine ruh verilmekle insan olmuştur. Ondan önce bir canlı idi, ama bir insan değildi. Kur'an bunu şöyle

30 İbn Sina, İşarat, Süleyman Dünya nesri 4/828, 864–870.

31 Kur'an, Muminun, 14.

anlatır: "Onu kılığına koyup ruhumdan ona üflediğimde ona saygıya durun"[32]. Madde ruhtan daha kolay anlaşılmaktadır. Bununla beraber her ikisi üzerinde burada durmamız konu dışı olmasına karşılık ruhun Allah'ın emirlerinden olduğunu bildiren başka bir ayetteki[33] emri anlamak güçleşmektedir. Muminun suresinde bir başka yaratmayı Hicr suresindeki ayete dayanarak ruh verme olarak anlamıştık. Ruh vermek tekrar, ikinci olarak yaratmaktı; Isra suresinde ruh emir'den olunca ve emir de (Araf 54) "halk ve yaratma onun değilmidir?" diyerek yaratmanın karşıtı gösterilince ruhun yaratmanın kapsamı içine girmemesi gerektiği görülüyor. Buradaki emir yaratmanın karşıtı değil de onun tamamlayıcısı olursa o zaman emir emretme, hükmetme anlamına gelir. Buna göre ayetin manası "Yaratmak ve yarattığını idare edip yönetmek de ona aittir." Bu anlama göre emir yaratmanın karşıtı olmaz.

Kur'an'ın bu insan görüşü göz önünde bulundurulduğu zaman bilgi teorisindeki görüşlerini kolayca ortaya koymak mümkün olur. Yalnız önceden şunu işaret edelim ki, Kur'an-ı Kerim bunu derinliğine ele almaz ve tahlilini yapmaz, ancak bilgiyi çeşitlere ayırır ve kaynaklarını gösterir ve hangi kaynağın ne durumda olduğuna işaret eder.

Kur'an-ı Kerim bilgiyi üçe ayırmaktadır. Birine ilim, diğerine zan ve üçüncüsüne de kuruntu, yalancılık demektedir. Farabî de ilim yollarını Cedel kitabında (Hamidiye 812, 88b) üçe ayırmış birinciye kesin bilgi elde edilen yol, ikincisine kesine yakın bilgi elde edilen yol, üçüncüsüne de hakikata aykırı bilgi sağlayan yol demiş, birinciye burhan, ikinciye cedel, üçüncüye safsata adını vermiştir.

Kur'an-ı Kerim birinciye ilim, ikinciye zan ve üçüncüye yalan veya yanlış bir tahmin anlamına Hars demiştir. Kur'an-ı Kerim'de geçen ilim sözü kesin bilgi anlamınadır ve bazan onun yerine burhan kullanılmaktadır[34].

Kur'an-ı Kerim bilgi kaynağını insan görüşüne uygun olarak üçe ayırır. Duyular ki maddî alemde geçerlidir ve ruhî alemden olan akıl, üçüncü olarak sezgiyi de zikredebiliriz. Ancak Kur'an, sezginin terim olarak Arapça karşılığı olan Hads-i değil, bize göre aynı anlama gelen kalb ve basıret sözlerini kullanmaktadır. Bu üçüncü ile ilgili fakat dördüncü olmaya musait olan bir ilim

32 Kur'an, Hicr, 29.

33 Kur'an, İsra, 85.

34 "Ey insanlar size Rabbinizden bir burhan geldi" (Nisa 174) ve "sana ilim geldikten sonra onların heveslerine uyarsan..." (Bakara 120, 145) ayetlerinde geçen ilim ve burhandan maksat "Vahy" dir.

kaynağı daha vardır. Bu da Vahy'dır. Bilgi kaynağı olarak duyular, sezgi ve akıl hakkında yukarda yeteri kadar bilgi verilmişti. Şimdi sezgi ile vahyın birleştikleri noktaları ve ayrıldıkları noktaları tesbit etmeğe çalışalım:

1 – Sezgi ve vahy duyu ve akıl sahalarının dışında, onlardan başka birer kaynaktırlar.

2 – Bunun için bunlarla elde edilen bilginin duyu ve akıl yoluyla ispatlanmasına imkân yoktur.

3 – Sezgi ve vahy, insanın zihnine aniden ve doğrudan doğruya doğan bir bilgi verirler.

4 – Sezgi ve vahy ile bilgi elde eden kimse, bu yolda kendisinde meydana gelen bilginin doğruluğuna kanaat getirir ve gönlü ona yatar.

5 – Sezgi ve vahy ile gelen bilgi açık ve seçiktir.

Bu ortak noktalara bakınca sezgi ve vahy'ın aynı kaynak olması ileri sürülebilir. Aynı kaynak olmaları demek eş anlamlı olmalarını gerektirmez. Aynı kaynağın dereceleri olabilirler. Nitekim sezginin de dereceleri ve çeşitleri vardır. Buna göre sezgi ile vahy'ın ayrıldıkları noktaları da tesbit etmeğe çalışalım:

1 – Kur'an-ı Kerim sezgi anlamına gelen basiret ve kalb gözünü bütün insanlara isnad etmektedir. Oysa vahyı yalnız sayılı kişilere isnad etmektedir.

2 – Sezgi ile bilgi elde eden kimse kendini hiç bir şeyle yükümlü ve sorumlu görmediği halde vahy kendisine gelen kimse kendini aldığı bilgiyi tebliğ etmekle mekellef saymaktadır. Sezgide olmayan fakat vahyide olan dışarı aksetmek için bir itici kuvvet vardır.

3 – Sezgi ile bilgi kazanan kimse bilgisini yayıp yaymamakta, öğretip öğretmemekte hür ve serbest olduğu halde vahy alan kimse aldığı vahyi mutlaka bildirmek zorundadır ve bunu yapıp yapmamakta hür değildir.

4 – Bilgi kaynağı olarak sezgi insanın sarfettiği güç ve gayret neticesinde elde edildiği veya hiç olmazsa ona yol hazırlandığı görülmektedir. Oysa Kur'an'a göre vahy hiç bir suretle kazanılmaz, o ancak Allah tarafından verilir(*)

5 – Sezgi ile elde edilen bir bilgi bütünü ve sistemi yoktur. Duyu ve akıl ile elde edilemeyen noktalara bazan ışık tutmakta ve tıkanan bir bilgi sürecini açmaktadır. Ancak devamlı olarak bir şahsa bilgi sağlamamaktadır. Vahy ise

* Enam Suresi: 124 ayet.

bir bilgi bütünü ve sistemi ortaya koymayı gaye edinir ve bu sistemi tamamlamak için zaman zaman ve gerektiği anlarda ortaya çıkar, vahy alana bilgi verir ve yol gösterir.

Bu şartlar altında vahyi sezgiden ayırmak daha uygun düşmektedir. Buna sebeb vahy yolu ile gelen bilginin kaynağının tayin edilmiş ve belirtilmiş bulunmasıdır. Sezgi, duyu ve akıl dışında bir bilgi kaynağı ise de bu kaynağın ne olduğu bilinmemektedir. Bu durum karşısında bilgi kaynaklarını bir tertibe koyacak olursak aşağıdan yukarı şöyle bir tertibin ortaya çıkması kaynakların mahiyetlerine uygundur. Birinci derecede duyular ile elde edilen bilgi, ikinci derecede akıl ile elde edilen bilgi, üçüncü derecede sezgi ile elde edilen bilgi, dördüncü derecede vahy ile elde edilen bilgi gelir. Yukardan aşağıya da aynı sıra takip edilir. Vahy ile verilen veya gelen bilgi onun altında bulunan diğer üç kaynakla birden veya ayrı ayrı desteklenir. Bazan duyularla, duyuların dışında olan akılla ve aklın dışında olan sezgi ile ve bazan da hepsi ile birden kabul edilebilecek bir bilgiye kaynak teşkil eder. Böylece vahyi insanın salim yaratılışına zıt olmayan, ona uygun ve aynı doğrultuda bilgi veren bir kaynak olur. Sezgi ile elde edilen bilgiler onun altında olan akıl ve duyularla desteklenir, akıl ile bilinenler de duyularla desteklenir. Duyularla elde edilen deneylerle desteklenir ve ispatlanır. Burada aşağı derecenin üst dereceyi ispatlaması ve desteklemesi, üst derecedeki bilgi kaynağından çıkan bilginin doğruluğunun alt kaynak tarafından tasdik edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Yalnız üst kaynakların verdiği bilgi alt kaynaklar tarafından kesinlikle red edilmesi gereken cinsten olmamalıdır. Böylece üst kaynak bilgilerin iki özelliği ortaya çıkmış oluyor. Biri alt kaynaklar tarafından keşfedilememesi, diğeri de alt kaynaklardakine zıt olmamasıdır. Bu iki niteliğe haiz olan bilgi diğer mertebelerdekiler tarafından red edilemez. Red etmeğe kalkışılması bilim dışıdır. Kur'an-ı Kerim bilgi kaynaklarının bu sınırına temas etmiş ve salahiyet dışı red ve inkâra kalkışılmasını insan oğlunun kötü bir alışkanlığı olduğunu belirtmiştir. "İlmini kavramadıkları ve yorumu da kendilerine henüz gelmemiş olan şeyi yalanladılar" (Yunus[35] "İnsanlar ilimleriyle ahireti kuşatamazlar" (Taha 110) "Ayetlerimizi kavramadığınız halde yalanladınız mı?" (Nem 1, 84).

Kur'an-ı Kerim bu gibi ayetlerle kasdettiği vahy ile verilen bilgilerdir. Bunları yalanlayanları bilgi sahalarının dışına çıkmakla suçlamıştır. Henüz kavramadıkları ve bilmedikleri bir nesne hakkında hüküm vermekte acele ettiklerini bu hususu incelemeye ve üzerinde düşünmeye terk etmelerinin gerektiğini bildiriyor.

Kur'an-ı Kerim duyularla aklı birbirine pek sıkı bağlamış ve her ikisine aynı önemi vermiştir. Duyusu olmayanın düşünemiyeceğini ve kendilerine duyu verdiklerinin niçin düşünemediklerini, salim düşünebilmek için duyularından istifade etmeleri gerektiğini daima tekrarlamaktan çekinmez.

"Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden düşünemezler[36]. Duyuları olanın onlardan istifade edip mutlaka kendisini düşünmeye sevk edeceği görüşünden hareket edilerek böyle iken düşünmeyenin duyularından istifade etmediği ortaya çıkınca artık onun duyuları yok kabul edilmelidir. Bu gibi kimseler bakıp ta görmeyen kimselerdir. Şaşkın, ne yapacağını bilmeyen bazı kimselerin veya insanın bazı durumları olur. Onlar o anda körleşmişlerdir. Bakarlar ama görmezler. "Sana baktıklarını sanırsın, oysa görmezler[37].

Kur'an-ı Kerim düşünmenin duyu verilerine bağlı olduğunu söylerken tam bir realist gibi davranıyorsa da aslında aklı olmayanın duyu verilerinden istifade edemiyeceğini ve duyamıyacağını da ele almayı ihmal etmiyor. "Akılları olmayan sağırlara işittirebilir misin?" [38]. Bunlar aslında sağır değildirler, fakat düşünemedikleri için, akıllarını kullanamadıkları için kendilerine söyleneni işitmezler, işitmeyen de sağırdır.

Kur'an bir yandan duyularla kazanılanın düşünmeye sevketmesi gerektiğini söylerken diğer yandan aklını kullanmayanın duyulardan bir şey öğrenemiyeceğini ifade ederken de insanın her ikisinden biriyle yetinmesinin mümkün olmadığını açıklamış oluyor. Ama gerçekte böyle midir? Aklı olmayan işitmiyor ve görmüyor mu? Oysa Kur'an'ın böyle tavsif ettiği insanlar hem görüyor ve hem de işitiyor. Fakat Kur'an buna cevap verir. Evet onlar bir hayvan, bir canlı olarak görür, işitir ama bir insan olarak değil, insanın hayvandan farkı görmek ve işitmek değil sadece düşünmektir. Düşünemeyen hayvan gibidir (39).

Kur'an müşahedeye önem vermekte olduğu gibi duyularla beraber aklı zikretmeyi ihmal etmemektedir. Duyularla elde edilen bilgilerin dayandığı algıların yanında aklı zikreder.

Kur'an görgüye çok önem vermiştir. Kur'an bu hususta değişik ve çeşitli uslûplarla ifade edilen ayetlerle doludur. Kur'an basit realist görüş denen

36 Kur'an, Bakara 171.
37 Kur'an, Araf 198.
38 Kur'an, Yunus, 42.
39 Kur'an, Araf 179.

görüşe uygun olarak insana bilgi vermeğe başlar. Onun beş duyusu ile kontrol edip deneyeceği varlıklara dikkatini çeker, ama onlar hakkında derin tafsilat vermez, onu insanın kendi araştırmasına, incelemesine ve aklını kullanmasına yükler ve bunları yapmaktan onu sorumlu tutar. İnsanın bilgisini artırması için hem tabii varlıklara, dağlara, nehirlere, toprak ve taşa, yer ve göke ve gökteki varlıklara bakmasını ve onlarda gördüğünü düşünmesini ayrıca bu varlıklarda düşünmesine sevkedecek bir çok ayetlerin yani tabii kanunların bulunduğunu ileri sürmektedir[40]. Bununla kalmayıp insanın varlığı, hayatını devam ettiren, hayatına canlılık, neşe ve zevk katan, hayatın çeşitli tehlike ve hadiselerine karşı hazırlıklı olmaya çağıran, yer yüzünü değişik, çeşitli ve türlü canlı, cansız, doğup büyüyen, büyüyüp solan ve öldükten sonra tekrar hayata kavuşan varlıklara bakıp düşünmeye koyulmasını tavsiye eder[41]. Kur'an insanları böyle maddî hayatın çeşitli neşe ve zevk veren türlü varlıklarla oyalanıp kalmalarını istemez, onların bu durumları üzerinde düşünmeye, akıllarını kullanmaya ve böylece tecrübe ve deneylerini akıl yardımı ile ilim ve bilgiye çevirmeye ve ondan gereği gibi faydalanmaya çağırır. Böylece elde edilecek ilmin kesin bilgi olduğunu kabul eder. Kesin bilgisi olmadığı hususlarda ileri gidip aşırı davranarak hüküm vermenin kesin bilgi elde etme metoduna aykırı olduğunu ve böyle yapmanın büyük sorumluluk taşıdığını anlatır.

İsra suresinin 36 ncı ayetinde "İlmin, olmayan nesnenin ardından gitme, kulak, göz ve kalbin hepsi ondan sorumludur". Bu ayette üç ilmî esas vaz olunmaktadır: Birincisi, gerçekliği ve doğruluğu kesin bilinen şeye uyulması gerekir. Burada ilim olarak bilmediğin şeye uyma demekle bu kaide ortaya konmuştur. Kur'ana göre ilmin, kesin ve sağlam bilgi olduğuna değinmiştik. Bu kaide, ilim derecesinde kesinliği bilinmeyen, zan, tahmin heves ve arzulara uyulmamasını bildiren ve ilim dışı yolların gereçeğe değil sapıklığa götüreceğini anlatan bir çok ayetlerle desteklenmiştir[42]. Gerçeğin ancak kesin bilgi ile bilineceğini ve bilindiği zaman onun peşinden gidilmesinin gerçeği elde etmenin en emin yol olduğunu ifade etmiştir.

İkincisi, gerçeğe götüren yolun doğru bir gözlem ile salim bir düşünce yani sağ duyu muhakemesidir. Bu, kulak, göz ve kalb sözleri ile ifade edilmiştir. Bu kaide ve ilkeyi destekleyen ayetlerden yukarda bahsettik.

40 Bakara 164, Ra'd 2–4, 17, İbrahim: 19, Nahl: 1–22.

41 İsra: 36

42 Kur'an, Bakara: 120, İmran: 66, Enam: 119, 140, 144, Ra'd: 37, Nahl: 25 Neml: 42, Ankebut: 49, Casiye: 24.

Üçüncüsü, bu doğru müşahede ve dürüst düşünce ile ulaşılan gerçeğe insanın uyması ve uymadığı takdirde sorumlu olduğudur. Bu hüküm de ayetteki sorumlu, mesul olma sözünün anlattığı manadır. Bu üçüncü kaide birinci ve ikinci üzerine kurulan bir ilke ve onların bir neticesidir. Aynı zamanda insanın doğru hareket etmesinin ve doğruyu, sağlamı, hem aramanın ve bulunca tatbik etmenin tek garantisidir. Asıl olan, insanda gerçeği arama şuurun uyanması ve insanın ondan sorumlu olduğunu bilmesidir. İnsanda bu şuur meydana gelince, gerçeği aramada da ilmî metodu uygulamada da şuuru ve sorumluluğu mevcut olur.

Görülüyor ki, Kur'an-ı Kerim de ancak müşahede ve akla dayanan bilgiye ilim diyor ve onun gerçeği gösterdiğini açıklıyor. Kendi ilkelerini de bu gibi kesin bilgi ve ilim üzerine kuruyor. Tecrübe ve müşahedeye akıl derecesinde önem vermesine şaşmamalıdır. Zira (Nahl 78) de "Allah sizi annenizin karnından bir şey bilmediğiniz halde çıkarmış, size kulak, göz ve kalb vermiştir" demekle insanın doğarken bir şey bilmediğini sonradan akıl ve müşahede ile ilim elde ettiğini ileri sürmeye imkân vermiştir. Fakat Kur'an'ın burada kastetdiği ferdî akıldır. Yoksa, doğuştan var olduğu kabul edilen ilkeler ve bilgiler ancak küllî akla göre olduğu söylenebilir. Kur'an insanın bedenî olgunluğunun yanında aklının da olgunlaştığını kabul etmiş olmalıdır ki insana maddî ve manevî sorumluluk ve mükellefiyeti erginlik çağına girince yüklemiştir.

Kur'an'da sezgiye kalb, fuad ve basiret dendiğini görmekteyiz. Yukarda belirttiğimiz gibi sezgiyi aklı selim ve sağ duyu anlamına almıştık. Bizim bu görüşümüzü, Ragib İsfehanı, "ez-Zaria ila Mekarimiş-Şaria' adlı eserinde Kur'an'da zikredilen "Basiret"[43] kelimesini "aklı girizi" olarak açıklamış olması destekler. Bu aklı girizinin nefsin gözü olduğunu kabul etmiştir. Oysa basirete, el-Mufredat fi garib il-Kur'an ? adlı eserinde kalbin idrak eden kuvveti demiştir. "Basiret" kelimesi görme ve göz anlamında olan "basar"dan türemiştir. "BSR" kökü sözlükte bir nesneyi bilme anlamında nesnenin açık ve seçik olmasını anlattığından, burhan'a basiret denmiştir[44]. Abdullah Yusuf Ali de ingilizce Kur'an tercümesinde basireti, gözle görülür gibi açık delil olarak tercüme etmiştir. Fakat burada iki mesele ile karşılaşılıyor. Basiret'e bir taraftan kalbin anlama kuvveti denirken, diğer taraftan ona kesin delil

43 Yusuf: 108, Kıyamet: 14, Enam: 104, Araf: 203, Ebu Kasım Muhammed er-Ragib el-İsfehan; Kitabuz-Zeria, 54, Matbaatul Vatan.

44 İbn Faris, Mu'cem Mekayîsul-Luga 1/253-254.

veya bilgi anlamı veriliyor. Biri zat, alet ismi diğeri bir olay ve araz anlamıdır. Aslında Arapça diline göre basîret pekiştirmeli yani mübalağalı bir sıfattır. Böyle olunca mevsufu zikredilmeden kullanılmış oluyor. Bunun da bir mevsufu olması gerekir. "Basar" görmeyi yapan göz olduğuna göre, basîret'in de mevsufu göz olmalıdır. Buna delil olarak Kehf suresinin 101 nci ayetinde "gözleri bizim öğüdümüze karşı kapalı olanlar" anlamındaki ayette bulunan "gözler" sözünü, Ragib İsfehanî, ez-Zaria adlı eserinde buradaki "uyun" sözünü "basiret" diye açıklıyor ve zira zikr yani öğüt gözle algılanmaz diyor. el-Mufredat adlı kitabında, "nerde ise basireye ceriha yani uzuv anlamı verilmiyecekti" diyor. Dediğimiz gibi bu bir sıfattır, fakat isim yerine çok kullanıla geldiğinden isimleşmiştir. Bu duruma göre basiret'in türkçe karşılığı olarak bulunan sağ görü, bize göre yerinde bir karşılıktır.

Kur'an-ı Kerim'de geçen kalb, fuad, basiret kelimelerinin kalb gözü, iç görü, sağ görü ve hepsinin sezgi anlamında olduğunu söyledik. Kur'an duyularla aklı yanyana kullandığı gibi[45] kalbi ve fuadı da duyularla beraber kullanmıştır[46]. Sonra akıl, kalb ve duyuların hepsini de birlikte zikretmiştir[47]. Yalnız kalbe fiil olarak bazan akletmeyi, düşünmeyi isnad etmiş ve bazan da kalbe anlamayı isnad etmiştir[48].

Şimdiye kadar açıklamalarını yaptıklarımızdan anlaşılıyor ki, Kur'an-ı Kerim insan oğlunun ortak üç bilgi kaynağı olduğunu söylüyor: Bunlar akıl, kalb ve duyulardır. Bunların hepsi müşterek ve birlikte çalıştıkları zaman elde edilen bilgi insanı yanıltmayan doğru ve kesin bir bilgidir. İnsana yakışan ve insanlık şerefine uygun olan gerçeğe ve gerçeğin kendisi olan doğru ve kesin bilgiye uymaktır. Eğer bu üç kaynaktan biri doğru çalışmayacak olursa onun tarafından bilinecek gerçeğin veya ilmin kısmı eksik kalacak, iştirakı nisbetinde yanıltması ve doğru bilgiden uzaklaştırması o derece tesirli olacaktır. Bu üç kaynaktan en çok önem verileni akıl, düşünen, muhakeme eden ve karar veren, doğruyu ve yanlışı değerlendiren baş kaynaktır. Kalb ile duyular sadece duyan, algılayan birer alet durumundadırlar. Onlar malzeme temin ederler, akıl onları işler. Bunun böyle olduğu duyular için açık ve anlaşılır olduğu halde kalb için de öyle olup olmama hususunda bir şüphe insanın aklına gelebilir. Buna cevap olarak Hac suresinin 46 ncı ayetinde "yalnız gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalbler de körleşir" zikredilebilir. Kalblerin kör olması,

45 Bakara: 171, Enfal: 22, Yunus: 22

46 Nahl: 78, Muminun: 78, Ahkaf: 26, Hac: 46, Enam: 46.

47 Hac: 46.

48 Araf: 179, Tevbe: 86, Kehf: 57.

duymaması, anlamaması, algılamaması demektir. Başka ayetlerde de kalb duyular gibi mühürlendiği, perdelendiği aynı muameleye tabi tutulduğu ananlatılmaktadır[49]. Bunlarda anlatılan kalb ve duyuların gereği gibi duymadıkları ve bilgi sağlamadıkları bildirilmiştir. Yoksa fizyolojik olarak hepsinin çalışması normaldir.

Bu üç kaynağın dışında Kur'an'ın kabul ettiği bir bilgi kaynağı daha vardır. Bunun vahy olduğunu yukarda açıklamıştık. Din feylezofları dediğimiz kelamcılar (Theologians) bunu bir kaynak olarak zikrederler. Ancak ilk defa din filozofu sayılabilecek İskenderiyeli Philo vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul ediyor[50]. Yalnız bizim kelamcılar bilgi nazariyelerinde bunu doğrudan bir kaynak olarak ele almıyorlar. Onlar doğru haberi bilgi kaynağı alıyor ve vahyı doğru haberlerden biri olarak zikrediyorlar[51].

Kur'an-ı Kerim, vahye ilim diyor ve onun diğer ilimlerle aynı derecede kesin olduğunu ifade ediyor. Diğer kaynakların kendi sahalarında verdikleri ve sağladıkları bilgilere de kesin gözü ile bakmakta ve onların desteğine baş vurmaktadır. Ancak vahyin de kesinliğine ayrıca önem vermektedir. Bu, Kur'an'ın kendi varlığı ile ilgilidir. Kur'an'ın vahye ilim demesi, ilmi kesinlik anlamından uzaklaştıramaz. Zira vahyi veren kaynağın doğruluğu, sadukiyeti diğer bilgi kaynaklarıyle aynıdır. Kur'ana göre hepsinin kaynağı yaratan ilk varlıktır[52]. Aradaki fark onların ilk üçünü her insanda ayrı ayrı yarattığı halde bu dördüncü olan vahyi seçtiği yaratıklarından birinin yoluyla bildirmesidir. Kur'an vahyin üzerine titizlikle durmakta ve onun verdiği bilgilerin insanlar tarafından benimsenmesi için ilk üç kaynağın verdiği bilgilerle çatışmamasına dikkat etmekte ve çatışmadığını da gerektikce açıklamaktadır. Böylece vahy kaynağının doğruluğunu, yanıltmadığını ileri sürmekten çekinmemektedir[53].

"Nitekim, biz size, aranızdan ayetlerimizi okuyacak, sizi her kötülükten arıtacak, size kitabı ve hikmeti öğretecek ve bilmediklerinizi bildirecek bir

49 Bakara: 7, Enam: 25.

50 H. Austryn Wolfson, Philo, 1/151 vd.

51 Remezan Efendi, Haşiye Şerhil Akaid el-Nesefiyye, 47 vd. 1323, İstanbul. Ebul-Yüsr el-Pezdevi, Usulud-Din: 6.

52 "O, ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir" (Hud 14) "Babacığım doğrusu, sana gelmeyen bir ilim bana geldi" (Meryem 42) "Onun ilmi ancak Allah'ın katındadır" (Ahkat, 23, Mülk: 26).

53 "O (Kur'an önündekileri tasdik eder" (Bakara: 97) Buradaki önündekilerden maksat önceki kitaplar ve insanın aklı olabilir. "Rabbinden sana indirilen gerçektir" (Ra'd 1) Gerçek olduğu için indirilmiştir. Yoksa, indirildiği için gerçektir denecek olursa cebriye (determinizm) olur-O zaman gerçekliğini kabul edip etmemekte insana serbestlik verilmezdi.

Peygamber gönderdik"[54]. Bu ayeti kerime oldukça dediklerimizi ihtiva etmektedir. Birinci derecede ayetlerin anlatılması ve açıklanması, ikinci derecede kitab ve hikmetin öğretilmesi, üçüncüde bilinmeyenlerin bildirilmesidir. Birincisi, duyulara, ikincisi akla, üçüncüsü de vahye dayanır. Böylece Vahyin bildirilmesi için insan diğer bilgilerle techiz edilmiş oluyor. Bu, vahyin bir tamamlayıcı bilgi verdiğini gösterir. Aynı zamanda tamamlayıcı olanın tamamladığı nesneye zıt olması düşünülemez. Yoksa onu götürür. "Bu (vahy, kitab) Rabbinizden açık belgeler (sağ görüler)dir"[55]. Bu ayetle bildirilen vahyi de sağ görü, sezgi esasına dayanılmıştır.

"Kur'an-ı inceden düşünmüyorlar mı? Allah'tan değil de başkasından olsaydı onda çok çelişiklikler bulurlardı"[56]. Kur'an'da çelişiklik bulmak ancak vahyin dışında elde edilen bilgilerle olacak. Zira Kur'an'ın kendisinin kaynağı da vahy olduğundan, vayh, vahyin doğruluk ölçüsü olmaz. Yoksa bir şey kendinin delili olur ki, bu birşey ifade etmez. Böylece akıl bilgilerine kıyaslanmasına ve vahyin onlara zıt olmadığına kanıt verilmiş oluyor.

Kur'an-ı Kerim'in bilgi kaynağı kabul ettiği vahyin verdiği bilginin doğruluğunu onu kabullenmemekle red edenlere verdiği cevap ta bilgi teorisini ilgilendirir. "İnen vahye uymaya çağrıldıkları zaman, biz babalarımızdan görüp öğrendiğimize uyarız derler. Ey Muhammed de ki, eğer babaları düşünemiyor ve bilmez kimseler idiyseler"[57].

Bu ayette şu nesneler anlatılmaktadır. Bunlar, bilgi teorisini ilgilendirir. Birincisi vahye uymayı babalarına uymakla red edenlere verilen cevapla babalarının akla ve ilme dayanmayan öğretileri ve davranışlarının vahye zıt olduğu ve onlara uyanların vahyin bilgisine sırt çevireceği ortaya konmuştur. Bunda akla, mantığa ve bilime dayanmayan geleneklerin tesirinde, aklın ve ilmin verileri red ediliyor. İkincisi önemlidir. Vahyin akla ve mantığa aykırı olmadığını açıklıyor. Eğer vahyin verdiği bilgi akla aykırı olsaydı, karşısındakilere akla yönelmeyi ve bildirdiklerini akla vurmalarını onlardan istemezdi." Üçüncü mesele, anaya babaya mutlak surette uyma red edilmektedir. Burada atalardan maksat, babalar, dedeler, hocalar, şeyhler, önderler, başlar ve başkanlardır. Araplarda o zaman bu kadar çeşit baş olmadığı için babalar zikredilmiş ve babalar da insana en çok yakın olduğu ve insanın ona karşı ayrıca bir saygı ödevi bulunduğu için o zikredilince öteki saydıklarımız haydı haydı ayetin kapsamına girer. Bu uyma, her cemiyeti yıkan bir hastalıktır.

54 Bakara: 151.
55 Araf: 203, Abdullah Yusuf Ali: Işıklar diye tercüme etmiştir.
56 Nisa: 82.
57 Bakara: 170, Maide: 104, Lokman: 21, Zuhruf: 23.

İşte Kur'an-ı Kerim, ilmi böyle bir sapmadan ve dalaletten kurtarma metodunu vermiştir. Bundan ötürü Kur'an muhafazacı değildir. O ilmin ve gerçeğin peşindedir. Bazı kimseler bu ayetin putperest araplara nazil olduğunu ve kendilerine hitab etmediğini ileri süreceklerdir. Ancak İslâm bilginlerinin koyduğu ayetin iniş sebebinin hususî olması, manasının ve hükmünün umumî olmasına mani değildir, kaidesine göre onlara şamil olduğu ispatlanabilir. İkinci olarak, kendi babalarının ve uydukları önderlerin ilme, gerçeğe ve Kur'an'a uyduklarını iddia edecekler. Bu iddialarında doğru olduklarını ispatlamağa muhtaçtırlar. Eğer babalarının ilme ve gerçeğe uymuş olduklarını araştırır, inceler ve ispat edebilirlerse, işte ayetin dediği olmuştur. Yani bizzat araştırıp incelemeden, kesin bilgi ve ilme dayanmadan kimseye uymayı ve peşinden gitmeyi menediyor. Yukarda açıkladığımız İsra suresinin 36 ncı ayetinde ilimsiz bir şey yapma, sana duyular ve akıl verilmiştir. Sen onlardan mesulsun denmiştir. Dördüncü bir mesele de Kur'an'ın getirdiği gerçeği ve ilim zihniyetini ve onun sağlamlığını kavrayamayanlara, kim olursa olsun her hangi bir başa ve başkana, şeyhe, babaya uymanın doğru olmadığı söylense, din, ilim, ahlâk elden gidecek zannerek buna karşı bütün zıt kuvvet ve hünerlerini ortaya kor. Oysa, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği ve öğretmek istediği gerçek ve vermeğe çalıştığı metod, öyle bir takım arızı ve parazit fikirlerle ne elde edilebilir ve ne de savunulabilir. Onun için Kur'an-ı Kerim'i muhafazacı gösterip arkasına sığınmak, veya ona hücum etmenin her iki çeşidi de Kur'an'a haksızlıktır.

Biz burada Kur'an-ı Kerim'de bilgi teorisini incelemeğ çalıştık. Bilgi ve ilimle ilgili ayetlerde sadece bilgi yönünü incelemeğe dikkat ettik. Bunun dışında bu ayetlerde verilen bilginin bir de değer yönü vardır.

Bu diğer yönü başka bir konu olduğu için ona değinmedik. Bizim bu çabamız bir denemedir. İnşaallah bundan sonra başkalarının yardımı ile de daha geniş ve derinliğine işlenir. Kur'an-ı Kerim'de, bilgi teorisi diye bir konuyu ele almamızdan maksadımız, Kur'an-ı Kerim'in, bugün ve gelecekte ilim anlayışına ışık tutacak prensibi, her zaman sağlam ilim yapma ve ona dayanmaya verdiği önemi belirtmek, ilimsizlikten, cehaletten, şafsatadan kurtarmak için gösterdiği titizliği anlatmaya çalışmaktır.

Kanaatımız odur ki, ilmî çalışmaların yapılabilmesi, diğer deyimle çalışmaların ilmî olması için, ilmin ne olduğunu ve ne olmadığını, ne ile elde edilebileceğini ve hangi vasıta ile nasıl bir bilginin yapılacağını, neye ilim denip neye ilim denmeyeceğini bilme zorunluğu vardır.

SUHREVERDÎ VE İŞRAKİYE FELSEFESİ

Prof. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

1– Hayatı:

Suhreverdî'nin tam adı Şihab ad-Din Ebu'l-Futuh Yahya b. Habeş b. Emirek'tir. İsmi'nin Ahmed olduğu da rivayet edilmiştir. Dinî ve felsefî inancından dolayı öldürüldüğü için sonradan "Maktul" unvaniyle anılmıştır.

Suhreverdî H. 549/M. 1155 yılında Suhreverd'de doğdu. Azarbeycan civarındaki Maraga'da Şeyh Mecd ad-Din al-Cîlî'den felsefe ve fıkıh tahsil etti [1]. Bu zat aynı zamanda Fahr ad-Din ar-Razî'ye de hocalık etmiştir.

Suhreverdî genç yaşta felsefî ilimleri, kelâm ilmini, fıkıh ve usûl-i fıkhı iyice öğrenip temayüz etti [2].

Suhreverdî bir çok seyahatler yaptı. Bu arada İran'da, Diyarbakır'da ve Anadolu'da dolaştı. Nihayet Suriyedeki Halep şehrine vardı. Halep şehri Salâh ad-Din al-Eyyûbî'nin oğlu Zâhir'in idaresi altındaydı. Zâhir, Suhreverdî'ye ilgi gösterdi. Onu ilmî toplantılara kabul etti. Suhreverdî keskin zekâlı ve bilgili bir insan olduğundan iyice şöhret yaptı. Fakat zamanın bazı bilginleri onun şeriata aykırı fikirleri olduğunu ileri sürdüler. Zâhir, başlangıçta onu koruyordu. Fakat Suhreverdî'nin düşmanları Salâh ad-Din al-Eyyûbî'ye şikâyette bulunarak onun halkın inancını bozmağa çalıştığını iddia ettiler. Salâh ad-Din al-Eyyûbî de oğlu Zâhir'e emir vererek Suhreverdî'nin öldürülmesini istedi. Bunun üzerine Suhreverdî Halepte H. 587/M.1191 yılında öldürüldü. Bir rivayete göre riyazete düşkün olan Suhreverdî, kendisinin idam suretiyle değil de açlığa mahkûm edilerek öldürülmesini istedi. Günlerce aç kaldıktan sonra hayata gözlerini yumdu.

Ölümünden sonra halkın bir kısmı onu nefretle andı. Halkın başka bir kısmı ise Suhreverdî'nin velî olduğuna inandıkları için onu rahmetle yadetti.

1 Bak. İbn Hallikân, Vefeyât al-A'yân, C. V, s. 312, al-Kâhire 1949.

2 Bak. Ebû'l-Felâh Abd al -Hayy b. al- İmâd al-Hanbelî, Şezerât az-Zeheb fî Ahbâr Men Zehebe, C. III, s. 290, Mısır 1350.

2– Eserleri:

Suhreverdî'nin felsefesine dair en önemli eseri Hikmet al-İşrâk'tır. Bu eser Şirâz'da basılmıştır. Adı geçen eser Mahmûd b. Mes'ûd aş-Şirazî (ölm. H. 710 / M.1310) tarafından şerh edilmiştir.

Suhreverdî'nin başka bir önemli eseri Kitâb at-Telvihât al-Levhiyye Va'l-Arşiyye'dir. Bu eser Henry Corbin tarafından yayınlanmış bulunmaktadır.

Kitâb al-Mukâvemât adlı eser de düşünürümüzün önemli bir etüdüdür. Bu eser de Henry Corbin tarafından yayınlanmıştır.

Suhreverdî'nin Henry Corbin tarafından yayınlanan öteki bir eseri Kitâb al-Meşâri' Va'l-Mutârahât'tır[3].

Heyâkil an-Nûr da Suhreverdî'nin işrak felsefesini ve tasavvufî görüşlerini yansıtan önemli bir eserdir. Sözü geçen eser Saffet Yetkin tarafından türkçe'ye çevrilmiştir.

Kitab al-Lemahât fî'l-Hakâik, Suhreverdî'nin fizik, mantık ve metafiziğe ait bir eseridir. Bu eser Nizâm ad-Dîn Mahmud b. Fazl Allah al-Hemedânî tarafından şerhedilmiştir.

Suhreverdî'nin al-Elvâh al-İmâdiye adlı kitabı ise al-İşrâk ünvaniyle Davûd b. Mahmûd at-Tebrizî tarafından şerhedilmiştir. Bu Kitabın Misbâh al-Ervâh fî Keşf Hakâik al-Elvâh adiyle başka bir şerhi de vardır.

Suhreverdî ayrıca Kıssat al-Gurbet al-Garbiyye , Partavnâme, Risâle-i Safir-i Simurg, Bustan al-Kulûb, Avâz-ı Parr-i Cebrâil ve İ'tikâd al-Hukemâ gibi eserler yazmıştır[4].

3– İşrakiye felsefesi:

Suhreverdî'nin baş temsilcisi olduğu İşrakiye okulu eklektik bir felsefeye dayanır. Bu felsefede ışık ve karanlığı iki temel esas olarak alan Zerdüşt dininin çok etkisi vardır. Ayrıca Hermetizmin ve Yenieflâtunculuğun da İşrakiye felsefesinin meydana gelmesinde rolleri büyüktür. Bazı bakımlardan Eflâtun, Aristo, Empedokles ve Pythagoras gibi Yunan filozoflarının düşüncelerine de

3 Bak. Suhreverdî, Mecmû'a fî'l-Hikmet al-İlâhiye, Henry Corbin neşri, C. I, İstanbul 1945.

4 Bak. Seyyed Hossein Nasr, Şihab ad-Din Suhreverdî Maktul, A. History of Muslim Philosophy içinde, C. I, s. 374 - 375, Wiesbaden 1963; Tahsin Yazıcı, İslâm Andiklopedisi, Suhreverdî maddesi, cüz: 111, s. 89, İstanbul 1967.

İşrakiye felsefesinde rastlanır. Fakat metot itibariyle İşrakiye'nin sistemi Aristo'ya tamamen zıttır. İşrakiye şüphesiz ki geniş ölçüde islâmî bir karakter taşır. Özellikle İslâm mistiklerinin İşrakiye felsefesinin kurucusu Suhreverdî üzerinde etkisi derindir[5].

Merhum Şerefeddin Yaltkaya ise İşrakiye felsefesinde İranî unsurların bulunmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca Endülüslü İslâm filozofu İbn Bâcce'nin İşrakiye okuluna mensup olduğunu sanmıştır[6]. Bu iddialar doğru değildir. İşrakiye'nin şarka ait bir felsefe olduğu ve bu felsefede İranlılara ait Zerdüşt dininin büyük etkisi bulunduğu bir gerçektir. Hattâ Zend Avesta'nın bazı terimleri İşrakiye felsefesinde de kullanılmıştır. Şu kadar var ki Zerdüşt dininde birbirine düşman ve bağımsız varlık olan ışık ve karanlık, İşrakiye felsefesinde aynı durumda değildirler. Aksine bunlar birbirlerine meylederler. Karanlığın ışığa karşı sevgisi vardır. Karanlık (zulmet) ışığa (Nur'a) yaklaştıkça karanlığından kaybeder. Bu hususta İşrakiye filozofu Kur'an'ı delil olarak göstermiştir. İşte bunu açıklayan bazı âyetler:

"Allah iman edenlerin yardımcısıdır. Onları karanlıklardan nura çıkarır. Küfredenlerin dostları ise Şeytandır. O da kendilerini nurdan ayırıp karanlıklara çıkarır. Onlar Cehennemin arkadaşlarıdır. Onlar orada bir daha çıkmamak üzere ebedî kalıcıdırlar"[7]

"Allah onları iradesiyle karanlıklardan aydınlığa çıkarır[8].

İbn Bâcce'nin İşrakiye okuluna mensup bir filozof olmadığı ise âşikârdır. O rasyonalist bir filozoftur. Daha çok Aristo'nun etkisinde kalmıştır. Onu Meşşaî okuluna mensup saymak daha doğru olur. Kaldı ki İbn Bâcce, Endülüste yetişmiş ve Suhreverdî'den çok önce hayata gözlerini yummuştur.

Suhreverdî'nin kurduğu İşrakiye felsefesi bir çok unsurunu şarktan aldığı için al-Hikmet al-Maşrikiye yani şark felsefesi diye de adlandırılmıştır. İşrak, hem keşf ve hem de zuhur ifade eder. Güneş nasıl işrakı yani doğması ile eşyanın görülmesine imkân veriyorsa, mânevi işrak yahut sezgi de bir çok marifeti insana ilham suretiyle verir. İşrak güneşin doğuşu veya doğduğu yer anlamına da gelir.

5 Bak. Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, C. I, s. 285, Gallimard baskısı, 1964 ;Seyyed Hossein Nasr, A History of Muslim Philosophy, anılan makale, s. 376; Abdulhak Adnan Adıvar, İşrakiyun, İslâm Andiklopedisi, cüz: 54, s. 1230 - 1232, İstanbul, 1952.

6 Bak.Mehmed Şerefeddin, Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemine Ne Şekilde Ve Hangi Tarikle Girdi, Darulfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 2, s. 217, İstanbul 1926.

7 Bak. al-Bakara, âyet: 257.

8 Bak. al-Mâide, âyet: 16.

İşrak felsefesinin metodu Meşşaîlerin metodundan tamamen farklıdır. Birincisi keşf ve sezgiye, ikincisi akıl ve tedkike daha çok önem verir. Fakat İşrakiyun'un Meşşaîlerden faydalandığı hususlar da vardır.

İşrak'ı Suhreverdî'nin kullandığı gibi aklî nurların zuhuru, parlaması ve akışı anlamına da kullanabiliriz[9].

Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın bir iddiası da İşrakiyenin gözden düşmesine Eş'ariyyenin sebep olduğu noktasında toplanmaktadır. Bu iddia da doğru sayılmaz. Çünkü Eş'ariyye okulu hicrî 4. yüzyılda kurulmuş, beşinci yüzyılda gelişmiştir. Eş'arî (Ölm. H. 330/M.941)'ye ait fikirlerin en çok tartışıldığı zaman hicrî 4. ve 5. yüzyıllardır. Suhreverdî ise Eş'ârî'den çok sonra yani hicrî 6. yüzyılda hayata gözlerini yummuştur. Hem Eş'arîlik akıl konusunda fazla ileri giden Mu'tezile'ye bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Suhreverdî ise akılcı değil, mistik bir yol tutmuştur [10].

Yukarıda İşrakiye üzerine Hermetizmin de etkisinden söz etmiştik. Hermes, Mısır'da yaşamış kanun vâzı, kimyacı ve bilgin olarak tanınmış bir kimsedir. Bunun düşünceleri orta doğuya Harranlı Sabiîler aracılığı ile yayılmıştır. Harran, Antakya, Nuseybin ve Urfa gibi şehirler İslâmiyetten önce de birer kültür merkezi idi. Hicrî 6. yüzyılda bu civarlarda dolaşan Suhreverdî'nin, Hermes'in fikirlerinden faydalanması için hiçbir engel yoktur [11].

İşrakiye felsefesine İranlı kırallardan gayumars, Faridun ve Keyhusrev zamanında gelişen düşüncelerin etki yaptığı kanaatı yaygındır.

İşrakiye'nin ilk tohumlarının İdris Peygamber zamanında mevcut olduğunu söyliyenler de vardır.

Yenieflâtunculuğun etkisine gelince: Plotinos'un sudur nazariyesi, İşrakiye felsefesindeki nurların akışı görüşüne benzemektedir. Ayrıca nasıl Plotinos en yüksek bilginin bir vecd (extase) anında sezgi yoluyla hasıl olacağını kaydetti ise, Suhreverdî de mânevi bir temizlikle Nurların Nuruna kavuşulacağını ve ilâhî sırlara sezgi ile ulaşılacağını söylemiştir.

Hiç şüphe yoktur ki İşrakiye felsefesinin en büyük kısmı tasavvufî düşüncelerle doludur. İslâm mutasavvıflarından Ebû Yezid Bistâmî (Ölm. H. 261/M. 874), Mansûr Hallâc (Ölm. H. 309/ M. 922), Zu'n-Nûn al-Mısrî (Ölm.

9 Bak. Henricus Corbin, Mecmu'a fi'l-Hikmet al-İlâhiyye, Önsöz, s. XXVII.

10 Bak. Yusuf Ziya, Heyâkil an-Nûr Tercümesi Ve Şeyh Suhreverdî'nin Felsefesi, Mihrap Mecmuasından ayrı basım, s. 23-24, İstanbul 1924.

H. 245 /M. 859) ve Ebû Sehl at-Tusterî (Ölm. H. 283 / M. 896) Suhreverdî'den çok önce kalp temizliği ve mânevî arınma yolunu çizmişlerdi.

Özellikle Gazzalî (Ölm. H. 505 / M. 1111)'nin Suhreverdî'ye etki yaptığı bir gerçektir. Mişkat al-Envâr'daki görüşlerle İşrakiye felsefesini karşılaştırmak aradaki benzerliği ortaya koyacaktır. Her şeyin güneş ışığının dalga dalga yayılışı gibi Allah'tan geldiği görüşü, hem Gazzâli'de ve hem de Suhreverdî'de mevcuttur. Gazzâlî ar-Risâlet al-Ladunniye'de gizli ve ilâhî bilgilere tasavvufî temizlikle erişileceğini açıklamıştır.

Suhreverdî de Risalet at-Tayr, Munis al-Uşşâk ve Asvat-ı Ecnihat-ı Cebrâil'de [12] tasavvufî düşüncelere ve kalp temizliğine yer vermiştir.

Suhreverdî Heyâkil an-Nûr'da da felsefesini mistik görüşlerle açıklamıştır [13]. Ona göre biz bedenlerimizin alâkalarından temizlenip ilâhî nurları düşünmeğe dalınca, nefislerimizi ilâhî işrakat ve tecelliyat ile dolmuş buluruz. Bedenî tutkulardan arındıkça ilâhî nura yaklaşırız.

Suhreverdî işrak ile hareket arasında sıkı bağlar bulunduğunu da kaydediyor. Onun açıklamasına göre felekî hareketlerin yenilenmesi ile işrak yenilenir. İşrakın yenilenmesi ile de hareket yenilenir ve devam eder. Bunların zincirleme devamı ile süflî âlemde hâdiselerin hudusu birbirini kovalar. Feleklerin hareketleri eşyayı icat edici değildir. Fakat eşyanın istidatlarını meydana çıkarır.

Suhreverdî mutasavvıflara uygun olarak Allah'ın vasıflarından söz ediyor: Allah'ın zatında değişiklik olmaz. O hiç bir varlığa muhtaç değildir. Nurların Nurudur. Her şey onun içindir. O hiç bir şey için değildir[14].

Suhreverdî İşrakiye felsefesine geniş çapta Hikmet al-İşrâk adlı eserinde yer vermiştir. Eseri H. 582 /M. 1186 yılı dolaylarında yazmıştır. Ona göre ancak Nurların Nur'u tarafından ışıklandırılmış olan kimse Hikmet al-İşrâk'ın gerçek anlamını kavrar. Bu eser başlıca iki ana bölümde özetlenebilir: 1– Peripatetisiyen okulun bazı görüşlerini tenkit eden, mantığa yer veren, Eflatun ve Meşşaîlere ait düşüncelere dokunan ifadeler.

11 Bak. S. Hossein Nasr, Three Muslim Sages, s. 60-61, Harvard University Press 1964.

12 Bak. Muhammed Alî Ebû Reyyân, Usûl al-Felsefet al-İşrakiye, s. 161-162, al-Kâhire 1959,

13 Suhreverdî, Nur Heykelleri, Türkçeye çeviren; Saffet Yetkin, s. 23-26, Ankara 1963.

14 Bak. Aynı eser, s. 23 - 26.

2– Nurdan (ışıktan), varlık ilminden, meleklerden, tabiattan, psikolojiden, Âhiret ve manevî birlikten bahseden metinler.

Birinci bölümde yazar Aristo'nun düşüncelerinden söz etmekle beraber onu eleştirmiştir. Özellikle kategoriler konusunda Aristo'nun düşüncelerini eksik bulur. Çünkü Aristo'nun anlattıkları yalnız bu dünyayı ilgilendirir. Fakat bu âlemin ötesinde sayısız kategoriler vardır. Aristo bunlardan söz etmemiştir.

Bilindiği üzere Aristo ve ona uyanlar objeler hakkında on ifade yani kategori üzerinde durmuşlardır. Bu kategoriler şunlardır: Cevher, kemiyet, keyfiyet, izafet, mülk (malik olma), zaman, mekân, durum, fiil ve infial. Suhreverdî bu kategorilerin sınıflandırılmasında değişiklik yapmıştır.

O sadece beş kategori üzerinde durmuştur. Bunlar da cevher, kemiyet, keyfiyet, hareket ve izafetten ibarettir. Suhreverdî mülk, zaman, mekân ve durumu izaafet ketegorisi içinde mütalea etmiştir. Fiil ve infiali ise hareket içinde saymıştır[15].

Suhreverdî'nin asıl şöhreti, keşf ve zevk yoluyla Nurların Nuruna yani Yüce Allah'a kavuşulacağına inanmasından ve bu görüşlerini kendisine özgü cesaretle savunmasından gelmektedir. Kendi felsefî sistemini anlatırken bir fakîh gibi değil, bir filozof veya mutasavvıf gibi davranmıştır. Onun bu tutumu daha önce de belirttiğimiz gibi hayatına da mal olmuştur.

Suhreverdî'nin kurduğu İşrakiye felsefesinin en karakteristik vasfı, bir kimsenin, Nurların Nuru olan Allah'ın tecellîsini görmesidir. Bilindiği üzere İslâmî inanç meseleleri üzerinde yetki ile eser yazmış ve Mu'tezile ile mücadele etmiş olan Eş'arî, Yüce Allah'ın bu dünyada görülmeyeceği kanısındadır. Ona göre Allah Âhirette görülebilir. Mu'tezile'nin görüşü ise Allah'ın hem bu âlemde ve hem de Âhirette görülmiyeceği noktasında toplanmıştı.

İşrakiye felsefesi ise hem Eş'arîliğe ve hem de Mu'tezile'ye zıt olarak mânevi temizlikle Allah'ın tecellîsinin görüleceği tezini getirmiştir. Fakat bu görüş maddî değil, mânevî bir tarzda olur. Suhreverdî'nin dilinde Yüce Allah, Nurların Nuru olmuştur. Ona göre Allah bir Nur'dur, yani her tarafa derece derece yayılan bir ışık gibidir. Bu Nur duyulara dayanan her türlü idarakin ötesindedir. Her şeyden daha açıktır. Bunun için de kelimelerle tanımlanamaz. Onun tabiatı kendi kendine görünmesidir. Onun yokluğu karanlıktır (zulmettir). Karanlık hiç bir şey yok demektir. Bütün gerçek varlıklar karanlığın ve

15 Bak. Muhammed Ali Ebû Reyyân, anılan eser, s. 238.

ışığın derecelerinden ibarettir. Suhreverdî, mutlak Kâdir Varlığı sonsuz ve sınırsız ilâhî cevher yani ışıkların ışığı (Nur al-Envar) diye adlandırıyor. Karanlık ve ışıktan ibaret olan ve binlerce âlemi kaplayan kâinat, ilâhî ışığın feyazanına göre yer almıştır.

Suhreverdî, gerçeği, ışık ve karanlığın tiplerine göre şöyle bölmüştür.

1– Eğer ışık kendi kendine varsa bu Nur-ı Cevherî'dir (Cevherî Nurdur).

2– Eğer ışık cismanî olmıyan ışıksa Soyut Nur adını alır.

3– Eğer ışık kendi varlığından başkasına bağlı ise Arazî Nur diye isimlendirilir.

4– Zulmet (ışığın yokluğu) kendi kendine varsa buna Karanlık denir.

5– Zulmet kendi varlığından başka bir şeye bağlı ise Heyet (form) adını alır [16].

Bir varlık ya kendi kendine vâkıftır, ya da değildir. Eğer kendi kendine vâkıfsa gayrı cismanî ışıktır (Nurdur), Allah'tır, idedir (ilk asıldır) ve insan ruhudur. Eğer bir şey kendi kendine vâkıf olmak için kendinden başka bir şeye muhtaç ise ârızî ışıktır. Yıldızlar buna örnek olarak gösterilebilir. Eğer bir şey kendi kendine var ve fakat kendinden habersiz ise bu şey karanlıktır. Madde buna örnektir. Eğer bir şey kendi kendine vâkıf değil ve fakat kendinden başka bir şeyle varsa, bu şey şekildir (form).

Gerçekte bütün varlıklar Nurların Nuru'nun parlamasından ibarettir. Bu Nurun her alanda bir vekili vardır. Güneş gökte, ateş unsurlar arasında, asıl ışık (nur-ı ispahbad) da insan ruhunda Allah'ın ışığını yansıtır. İnsan ruhu güneş ışığında yahut ateş ışığında neşelidir. Karanlıktan ise korkar. Kâinatın bütün sebepleri neticede ışığa (Nura) döner. İster unsurlarda olsun, ister gökte olsun bütün hareketler çeşitli müdebbir nurlar sebebiyle meydana gelir. Müdebbir nurlar sadece Nurların Nuru'nun parlamasından ibarettir [17].

İşrakiye felsefesinde her şey Nurların Nuru'ndan gelmektedir. İnsan kişisel çabalarıyle Nurların Nuru'na yükselebilir. Bunda insanın izliyeceği yol akıldışı yoldur. Yani sezgi yoludur. İşrakiye felsefesinin büyük düşünürü Suhreverdî'ye göre keşf ve sezgi yolu ilâhî gerçeklere erişmekte tek yoldur. Keşf ve sezgi ile gerçeklere ulaşanlar ise ancak nefislerini ve gönüllerini iyice temizlemiş seçkin kimselerdir [18].

16 Bak. Seyyed Hossein Nasr, A History of Muslim Philosophy, anılan Makale, s. 387.

17 Bak. Aynı eser, s. 388.

18 Bak. Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Kaynakları Ve Tesirleri, s. 192-194, İş Bankası Kültür Yayınları 1967.

4– Allah'ın varlığı ve sıfatları:

Suhreverdî, her şeyden önce Vâcib ve Mümkin'in tanımlanmasından hareket ederek Allah'ın varlığını ispatlamıştır. Ona göre varlık, vâcib ve mümkin olmak üzere ikiye ayrılır. Vâcib, varlığı zorunlu olandır. Mümkin olan ise varlığı ve yokluğu zorunlu olmıyandır.

Mümkin olan şey, varlığı için başka bir şeye muhtaç olur. Muhtaç olunan bu şey mümkin olamaz. Eğer mümkin olsaydı, başka bir sebebe lüzûm hasıl olurdu. O halde varlığı vâcib olan bir sebepde durmak gereklidir [19]. Varlığı vâcib olanda çokluk bulunmaz. Varlığı vâcib olan ancak bir tektir. Eğer iki Vâcib al-Vücûd'ün (vücûdü zorunlu olanın) varlığını düşünürsek, bunların her yönden aynı olduğunu kabul edemeyiz.Çünkü aralarında fark olmayınca ikilik kalkar [20]. Aralarında ayırıcı özelliğin bulunması gerekir.

Bunların her yönden ayrı oldukları da kabul edilemez. Hiç olmazsa varlıklarının zorunlu oluşunda birleşirler. O halde bunlar arasında hem ortaklık, hem de ayrılık vardır demektir. Bu duruma göre her biri hem ortaklık, hem de ayrılık vasıflarından mürekkeptir. Mürekkep olmak ise Vâcib al-Vücûd'ün (varlığı zorunlu olanın) şanına yakışmaz. O halde iki tane Vâcib al-Vücûd bulunamaz. Vâcib al-Vücûd bir tektir [21].

Suhreverdî nedensellik ilkesinden hareket ederek de Allah'ın varlığını ispatlamıştır. Cisimler ve şekilleri çeşitlidir. Bunlar vâcib yani varlığı zorunlu olamazlar. Bu duruma göre bunların vâcib olan bir muraccihe ihtiyaçları vardır demektir. Kesretleri sebebiyle cisimler Vâcib al-Vücûd olan bir mümeyyize muhtaçtırlar. Kesrete sebep olan şeyler sonsuz derecede birbirlerinin sebebi olamazlar. Son bir sebep olan Vâcib al-Vücûd'da durmak gerekir [22].

Heyula ve suretin durumunu ele alırsak da aynı sonuca varırız. Heyula ve suret vâcip değillerdir. O halde mümkindirler. Bu demektir ki varlıkları zorunlu değildir. O halde mümkin olan heyula ve suret için kendi zatları dışında bir sebep aramak gereklidir. Mümkin olan her sebep için başka bir sebebe ihtiyaç hasıl olur. Sonsuz derecede mümkinler bulmak imkânsızdır. Sonuç olarak varlığı zorunlu olan bir Vâcib al-Vücûd'da durmak gerekir[23].

19 Bok. Suhreverdî, Kitâb at - Telvihât al - Levhiyye va'l - Arşiyye, Mecmûa fî'l-Hikmet ol - İ âhiyye içinde, s. 31-33, İstanbul 1945.

20 Bak. Suhreverdî, aynı eser, s. 35-36; Suhreverdî, Nur Heykelleri, Saffet Yetkin çevrisi, s.13 - 16 Ankara 1963.

21 Bak. Suhreverdî, Kitâb at-Telvihât al-Levhiyye Va'l-Arşiyye, s. 36; Suhreverdî, Kitab al-Meşâri Va'l-Mutârahât, Mecmûa fî'l-Hikmet al-İlâhiyye içinde, s. 386 - 387, İstanbul 1945.

22 Bak. Suhreverdî, Kitâb al-Meşârı' Va'l-Mutârahât, s. 387 - 388.

23 Bak. Ebû Reyyân, Usûl al-Felsefet al-İşrâkiyye, s. 126.

Suhreverdî hareketin varlığından söz ederek de Allah'ın mevcudiyetini göstermiştir. Her müteharrik için bir muharrik gereklidir. Sonsuz derecede muharrikler bulunamaz. O halde hareket etmiyen bir Muharrikte durmak icap eder. Bu da Vâcib al-Vücûd olan Yüce Allah'tan başka bir varlık değildir[24]. Bu yolla Allah'ın varlığını gösteren Suhreverdî'nin bu hususta Meşşaîliğin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır.

Suhreverdî nefs-i natıkanın yani insan ruhunun varlığından hareket ederek de Vâcib al-Vücûd olan Yüce Allah'ın varlığını göstermiştir. Bu hususta yaptığı açıklamalar, Descartes'ın yüzyıllarca sonra Allah'ın varlığını ispatlamasına benzemektedir. Suhreverdî ilkin cisimle nefs-i natıkanın durumunu açıklıyor: Cisimler cismiyette ortaktırlar. Işıklanmada ise derecelere ayrılırlar. Cismi ışıklandıran nur ârızîdir. Bu nur cisimde zatiyle zahir ve cisimle kaim değildir. Nefs-i natıka (Suhreverdî bunu ruh anlamına kullanıyor) ise kendi zatını idrak eder. Nefs-i natıka hâdistir yani varlığı için kendisinden üstün bir Mureccih'e muhtaçtır. Bu Mureccih Vâcib al-Vücûd olmalıdır. Bunu kabul etmezsek teselsül meydana gelir. Teselsül yani her sebep için sonsuz derecede sebepler aramak ise bizi çıkmaza götürür. Sonuç olarak Vâcib al-Vücûd olan Yüce Allah'ın varlığını kabul etmek gerekir[25].

Suhreverdî'ye göre Allah'ın sıfatlarına gelince: Allah birdir. Eğer iki ilâh (Vâcib al-Vücûd) olsaydı bütün yönlerden aynı olamazlardı. Aynı olsalardı bir tek olmaları gerekirdi. Aralarında fark olmayınca birlik gerçekleşmiş olurdu.

Bütün yönlerden ayrı olmaları da imkânsızdır. Çünkü varlıklarının vücubiyetinde ortaklık vardır. Hem iki Vâcib al-Vücûd olsaydı birinin ötekisine galip gelmesi gerekirdi. Güçsüz ve eksik olan ilâh olamazdı.

Vâcib al-Vücûd olan Yüce Allah bütün eşyadan daha çok birliğe müstahaktır. Onun mutlak olgunluğu vardır. Her olgunluk ondan gelir. Onun yokluğu düşünülemez.[26]

Allah'ın varlığı zorunludur. Öteki varlıklar mümkindirler. Yani varlıkları ve yoklukları zorunlu olmıyanlardır. Allah cüzlerden meydana gelmez. Çünkü cüzler ayrı ayrı şeylerdir. Allah ise varlığı zatiyle vâcip olan bölünmez varlıktır. Yüce Allah'ın muhalifi ve benzeri yoktur. Yönlere nisbeti yoktur.

24 Bak. Suhreverdî, Kitâb al-Meşârî' Va'l-Mutârahât, s. 388-389.

25 Bak. Ebû Reyyân, Usûl al-Felsefet al-İşrâkiyye, s. 125.

26 Bak. Suhreverdî, Kitâb al-Meşârî' Va'l-Mutârahât, s. 393 - 400.

En yüksek celâlet, en olgun kemal, en büyük şeref ve en şiddetli nur kendisidir. Allah bir yere muhtaç olan araz değildir. Bir muhassısa muhtaç cevher de değildir.

Allah her şeyden önce vardı. Onun için vakit ve şartlarla ilgili şeyler düşünülemez. Allah'da değişiklik olmaz. Allah Nurların Nuru'dur. O zuhurunun şiddetinden dolayı gözle görülmüyor. Ancak iyi amelle kendilerini temizlemiş olanlar mânevî bir tarzda onu görebilirler. Güneşin ışığının devamından ve parlamasından Güneşe bir zarar gelmediği gibi Allah'tan nurların işrak etmesinden de ona bir eksiklik ve zarar gelmez.[27]

5– Peygamberlik meselesi:

Peygamberlik konusunda Suhreverdî'nin yaptığı açıklamalar İslâmiyet'e zıt değildir. O insanları ıslâh etmek üzere Yüce Allah tarafından Peygamberler gönderilmesini ve bu peygamberlere inanmak gerektiğini kabul etmiştir.[28] Ancak Suhreverdî'nin de anlattığı gibi herkes peygamber olamaz. Peygamberliğin ilk şartı yaratılıştan bu işe kabiliyetli olmaktır. İkinci olarak da bu işi başarmak üzere Yüce Allah tarafından görevlendirilmiş olmak gereklidir. Demek ki Peygamberlik Allah vergisi olan bir görevdir. Peygamberlik sırf kişisel çabalarla ulaşılacak bir makam değildir.

Peygamberlerin başlıca görevleri ibadet usulünü göstermek ve bu dünyada doğru yaşayış yollarını bildirmektir. İnsanlar toplum hayatı yaşadıklarından birbirlerine muhtaçtırlar. Bir arada yaşayan insanlar ihtilafa düşebilirler. Bu insanlara doğru yolu göstermek üzere Allah tarafınan peygamber gönderilmesi akla aykırı bir şey değildir.

Peygamberlerin mu'cize göstermeleri doğrudur. Hastalara şifa vermek, susuzları suya kandırmak ve tufanlar yapmak gibi hususlar onların mucizeleri olabilir. Peygamberler ilâhî vahiy alırlar. Onların manevî ilim öğrenme yolları beşerî ilim elde etmeden daha başka bir yolla olur.Allah, emirlerini çeşitli şekilde onlara bildirir.[29] Peygamberler Akl-ı Faal ile kolayca ilgi kurabilirler. Böylece de bilgi öğrenirler. Mucize gösteremeleri halinde madde onların emirlerine uyar. Öteki insanlar mu'cize gösteremezler. Fakat keramet sahibi olabilirler.Bu dereceye ulaşmak için de insan nefsini ibadet ve riyazetle eğitmelidir. Temiz niyet ve iyi ahlâk sahibi olmalıdır. Başkalarının hakkını gözetmelidir.

27 Bak. Suhreverdî, Nur Heykelleri, s. 13-16, 21.

28 Bak Suhreverdî, Nur Heykelleri, s. 34.

29 Bak. Suhreverdî, at-Telvihât al-Levhiyye Va'l-Arşiyye, s. 95-97.

Şüphesiz ki insanlar için son Peygamber Hz. Muhammed ve en olgun din de onun getirdiği İslâmiyettir.

Görülüyor ki Suhreverdî, Allah'a ve Peygambere iyice inanmış bir insandır. Fakat bazı konularda hataya düştüğü de gerçektir.

6– Âlemin var oluşu:

Âlem, Allah'tan başka şeylerden ibarettir. Âleme dahil olan akıllar, felekler ve ideler kadimdirler. Hareket ve zaman da kadimdir. Kısacası Suhreverdî'ye göre âlem kadimdir. Çünkü Nurların Nuru'ndan mevcut olmayan bir şey meydana gelmez. Bir B cisminin varlığı A sebebine bağlı ise, A var olduğu zaman B de vardır. Âlemin var olma sebebi Allah'a bağlıdır. Allah ise ezelîdir. O halde âlem de ezelidir (öncesizdir). Yani kadimdir. Bu sonuç, malûlun illetten geri kalmasının imkânsızlığı düşüncesinden çıkar. Çünkü ezelî olanın etkisi, kendisi gibi ezelî bir surette olur. Suhreverdî, âlemin kıdemini şöyle bir düşünceyle de iddia ediyor.

Âlemde olup biten bazı olayların sebebi hâdis olsa bile sebepler dizgisi rastgele bir sınırda durmaz. Neticede Allah'ın zatına ulaşmak gerekir. Daha doğrusu Allah'ın zatında hudusa sebep olan bir muraccıh aramak gerekir. Allah'ın zatında hudus aramak ise Allah'ın ezelîliği ile bağdaşamaz. Hem Allah'ın zatı hâdislerin meydana geldiği bir yer olamaz. Kısacası âlem kadimdir [30].

Âlem, Allah'tan şuaların güneşten çıkışı gibi sudur etmiştir. Kadimden sudur eden varlık da kadimdir. Belki âlemdeki bazı unsurların mecazî olarak muhdes olduğu söylenebilir. Fakat sebepler dizgisi kadim olan Nurların Nuru'na ulaştığından gerçekte bütün unsurlar da kadimdir. Belki derece bakımından yukardakilere nisbetle aşağıda bulunanlara itibarî olarak hâdis denilebilir.

Suhreverdî, âlemin varlığının sudur yoluyle olduğunu söyler:

Nurların Nuru'ndan ilkin aklî bir cevher çıkar. Buna küllî akıl da denebilir. Bu çıkan şey bir çeşit nurdur. Bu, Nurların Nuru ile mevcudat arasında vasıta olur. Allah'tan çıkan bu nurda çokluk bulunmaz. Onun madde ile ilgisi yoktur. Bu öyle bir nurdur ki, kendi nefsini idrak eder. Kendi kaynağı olan Vâcib al-Vücûd'u da bilir. Bu ibdaî ilk nurdur. Ondan daha şerefli bir şey imkân dahilinde değildir.

30 Suhreverdî, at-Telvihât, al-Levhiyye Va'l-Arşiyye, s. 61-70; H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi Kaynakları Ve Tesirleri, s. 200-202; Ebû Reyyân, anılan eser, s. 245-248.

Nurların Nuru'ndan hasıl olan bu nur birdir, en keremlidir ve en büyüktür. Bazı İranlılar buna "Behmen" derler. Eğer Nurların Nuru'ndan ilkin karanlık sudur etseydi, ondan sonra başka bir şey sudur etmezdi. Varlığın feyazanı da dururdu. Karanlık ölüm gibidir. Ölüden ise bir şey zuhur etmez. Parlayan ışıklar vardır. O halde ilk sudur eden şey karanlık olamaz. Diğer yandan öyle olsaydı yani Nurların Nuru'ndan karanlık sudur etseydi, Yüce Allah'ın zatında karanlık bir yönün bulunması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.

İlk sudur eden şey, Meşşaîlere göre al-Akl al-Küllî'dir. Yahut feleklerin aklıdır. Suhreverdî, bu ilk sudur eden şeye Heyakil an-Nur'da "an-Nur al-İbdaî", Hikmet al-İşrak'da "an-Nur al-Akrab", at - Telvihât'da "al-Akl al-Küllî"[31] diyor. Esvat-ı Ecnihat-ı Cebrail'de "Şeyh", Munis al-Uşşak'da "Cemal" adını veriyor.

Buna bazan "an-Nur al-Evvel" dediği de vakidir. Bu isim değişikliği etkilendiği kaynaklara göre olmuştur. Özellikle onun üzerinde Plotinos'un, Meşşaîlerin ve bazı mutasavvıfların etkisi vardır.

an-Nur al-Akrab, Nurların Nuru'ndan ancak nurun şiddeti bakımından farklıdır. Nurların Nuru, ışık vermekte daha şiddetlidir. Her nurlu cevher, nurlulukta kendinden önce gelenden daha azdır.

İşrak aklî bir sıfattır. Zamanî ve mekânî değildir. Bir yerle ilgisi olmadığından işrak için ayrılma ve birleşme düşünülemez. Nurların Nuru'ndan çıkan şualar, güneş ışığı ile mecazî olarak karşılaştırılabilir. Işıklar (nurlar) Nurların Nuru'ndan sudur yoluyla birbirlerini izliyerek çıkmıştır.

an-Nur al-Akrab'ın iki yönü vardır: 1– Nurların Nuru'na nisbetle kendi zatının fakirliği. 2– Nurların Nuru ile vâcip olması dolayısıyle zenginliği.

Fakirliği yönünden ondan karanlık bir şekil çıkar.

Zenginliği ve Nurların Nuru ile vâcib olması yönünden ondan başka bir soyut nur hasıl olur. İşrakat zinciri de böyle devam eder.

an-Nur al-Akrab'tan bir perdenin ve bir soyut nurun hasıl olması gereklidir. Çünkü onun zatında fakirlik ve zenginlik vardır. an-Nur al-Akrab fakirliğini düşünür. Bu onun için karanlık bir şekildir. an-Nur al-Akrab, Nurların Nuru'nu da müşahede eder ve aralarında engel olmadığından onun zatını da görür. Çünkü engel perdelerde, karanlıklarda ve buutlarda olur. Nurların Nuru

31 Bak. Suhreverdî, at-Telvihât al-Levhiyye Va'l-Arşiyye, s. 61.

için yön ve buut yoktur. Soyut nurlar için de bunlar yoktur. Ancak Nurların Nuru'na nisbetle ötekiler daha az ışıklıdır. Çünkü en tam nur, en noksan nurdan üstündür. an-Nur al-Akrab'ın, Nurların Nuru'nu müşahadesi esnasında ona nisbetle fakirliğini ve az ışıklılığını görmesiyle an-Nur al-Akrab'tan bir karanlık hasıl olur. Bu da en yüksek perdedir[32].

Suhreverdî'nin bu düşüncelerindeki "fakirlik" ve "zengilik" ifadeleri Meşşaî filozofların kullandığı "imkân" ve "vucûb" ifadelerine benzemektedir. Âlemin Allah'tan suduru konusunda gerek Suhreverdî'de ve gerekse Meşşaîler'de Yeni Eflatuncu etkiler vardır. Hele kâinatın Allah'tan ışıkların güneşten akışı gibi sudur ettiği düşüncesi, Plotinos'da olduğu gibi Suhreverdî'de de mevcuttur.

Nitekim Suhreverdî, bütün realiteyi sadece çeşitli derecelerde vücûde gelen ışık ve karanlıktan ibaret saymıştır. Ona göre her şey ilâhî ışık tarafından aydınlatılmıştır. Saf ışık Nurların Nuru'dur. Yahut ilâhî zattır. Onun ışığı, parlaklığı ve genişliği sebebiyle gözleri görmez eder. Nurların Nuru bütün mevcut şeylerin kaynağıdır. Kâinat bütün yıldızları ve gerçeği ile ışık ve karanlığın derecelerinden başka bir şey değilir. Suhreverdî bunu şöyle açıklıyor: İlk mutlak ışık (Nur) yani Allah devamlı parlaklığı verir. O nerede görünürse orada onun getirdiği varlık vardır. O kendi şuaları ile varlığa hayat verir. Dünyadaki her şey onun zatının ışığından çıkar. Bütün güzellik ve olgunluk onun cömertliğinin vergisidir. Onun parlaklığına erişmek kurtuluştur[33].

Işık nasıl güneşten devamlı olarak gelirse, âlem de Nurların Nuru'ndan öylece gelir. Sebep sonsuz olduğuna göre eser de sonsuzdur. Sebep Nurların Nuru'dur. Daha önce belirttiğimiz gibi O kadim olduğuna göre, ondan gelen âlem de kadimdir. Var olan âlem en yetkin ve en faydalı olandır. Âlemin olduğundan daha yetkin olması mümkün değildir. Var olan şeyler imkân dahilinde olanların en yetkini ve en güzelidirler. Âlemde kötülük yoktur. Her şeyde Allah'ın hikmeti vardır.

Bu düşüncesinden dolayı Suhreverdî, İslâm ilâhiyatçılarının hücumuna uğramıştır.

Suhreverdî bu âlemin en şerefli imkân olduğunu söylemiştir. Âlemde kötülüğü kabul etmemiştir. Bu bakımdan Leibniz'in optimizmine öncülük etmiştir, denilebilir[34].

32 Bak, Muhammed Ali Ebû Reyyân, Usûl al-Felsefet al-İşrâkiyye, s. 147-155.

33 Bak. Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages . s. 69.

34 Bak. H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi Kaynakları Ve Tesirleri, s. 200-202.

7– Ruh ve beden münasebeti:

İnsanın ruhu cisim değildir. Bu âlemin içinde veya dışında olduğu da söylenemez. Ruh bitişik veya ayrık olmak vasfından da uzaktır. Bitişme ve ayrılma cismin özelliklerindendir. Ruha nefs-i nâtıka da denilebilir. Ruh nuranî bir cevherdir. Bedenin ölümünden sonra ruh sonsuz âleme göçer[35].

Ruhun idrak edici zahirî ve bâtınî kuvvetleri vardır. Zahirî kuvvetler beş duyu dediğimiz dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmeden ibarettir.

Bâtınî kuvvetler ise şunlardır: Müşterek his, hayal, müfekkire, vehim ve hafıza.

Ayrıca hayvanlarda şehvanî ve gazabî kuvvetler vardır. İnsanların ruhu Yüce Allah'ın nurlarından biridir. Ruh Allah'tan doğmuştur. Yine ona dönecektir. Ruh cisim olmadığına göre Allah'tır diye düşünenler sapıklığa düşmüştür. Çünkü Allah birdir. Zeyd ve Amr'ın ruhu aynı olsaydı, birinin idrak ettiğini öteki de aynen idrak ederdi. Gerçekte ise idraklar insandan insana değişir. O halde insanlardaki ruh kendisinde değişiklik bulunmayan Yüce Allah olamaz. Hem beden kuvvetleri Yüce Allah'ı hapsedip esareti ve etkisi altına alamaz.

Bazı kimseler ruhun Allah'ın bir cüz'ü olduğunu sanmıştır. Bu da yanlıştır. Çünkü Allah cisim değildir. Bölünmeyi ve cüzlere ayrılmayı kabul etmez.

Suhreverdî'ye göre bir kısım insanların ileri sürdüğü gibi ruh kadim de değildir. Eğer kadim olsaydı, ruh bu âlemden ayrılıp başka âleme gitmezdi. Ruh yaratılmıştır[36].

Daha önce belirttiğimiz gibi Suhreverdî bir yandan âlemin sudur yoluyle Allah'tan çıktığına inanırken, öte yandan ruhun yaratılmış olduğunu yazmıştır. Bununla beraber ruhun bedenin dağılmasiyle bozulmayacağını ve yaşayacağını da kaydetmiştir.

Suhreverdî beden-ruh münasebetini şöyle açıklıyor: Ruh bir yere muhtaç değildir. Ruhun zıttı yoktur. Bedenle ilişkisi geçicidir. Bedenle ruh arasında karşılıklı şevk vardır. İnsan bedenî kuvvetlerden arındıkça, öncesiz ve sonsuz

35 Bak. Suhreverdî, Nur Heykelleri, s. 7-8; Suhreverdî, at-Telvihât al-Levhiyye Va'l-Arşiyye, s. 79.

36 Bak. Suhreverdî, Nur Heykelleri, s. 7-12.

bilgilere erişir. Ruh bedenle meşgul oldukça lezzet ve elemleri tatmaz. Onun bağından iyi ameller yaparak ayrılan ruh zevklere dalar. Kötü işler yapanların ruhları ise bedenden ayrıldıktan sonra koyu karanlık içinde kalırlar. Azaptan kıvranırlar. Keder ve gamdan kurtulamazlar.

Maddenin bağından kurtulmuş olup her bakımdan arınmış ruhlar ise Allah'ın yakınlarında güzel nimetlere sahip olurlar. Nur deryalarına dalıp sonsuz mutluluğa kavuşurlar.

Maddenin başka bir deyimle bedenin, maneviyatı engelleyici bağlarından kurtulmak için de yiyeceği ve uykuyu azaltıp her şeyde Allah'a yönelmek gerekir. Böylece ruh kutsal âleme gitmek imkânını kazanır. İlâhî kaynaktan bilmediği bilgileri öğrenir. Uyurken ve uyanıkken bazı sırlar onun tarafından keşfedilir[37].

Bedenin ölümünden sonra ruhun şartları, bu hayatta ulaştığı bilgi ve mânevi temizlik derecesine bağlıdır. Üç türlü ruhî dereceden söz etmek mümkündür.

1– Bu hayatta bazı mânevi temizliğe erişen ruhlar. Bunlara mutlu kimseler (suada) denir.

2– Kötülük ve cehaletle kararmış ruhlar. Böyle ruha sahip olanlar, toplumun huzurunu kaçıran ve mâneviyata yüz çeviren kimselerdir. Bunlara "eşkiya" adı verilir.

3– Bu hayatta işraka erişmiş hakîmlerin ruhları. Bunlara da "mutaallihîn" denir.

Birinci grupa giren ruhlar beden öldükten sonra her şeyin aslının bulunduğu âleme giderler. Orada bu dünyada gölgeleri bulunan seslerin, tatların ve kokuların gerçeği ile karşılaşırlar.

İkinci grupa giren ruhlar, beden öldükten sonra felâketlerin ve karanlıkların bulunduğu âleme giderler.

Üçüncü grupa giren velîlerin ve mânevi hakîmlerin ruhları, bedeni terkettikten sonra melekî âleme giderler. Orada Nurların Nuru'na yaklaşma mutluluğuna ererler.[38]

Yarı temizliğe ermiş ruhlar ise bir süre sıkıntı çektikten sonra mutluluğa kavuşurlar.

37 Bak. Suhreverdî, Nur Heykelleri, s. 29-33.

38 Bak. Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages, s. 76-77.

Suhreverdî, ilerde göreceğimiz gibi, insanları mânevi bakımdan başka derecelere de ayırmıştır.

Suhreverdî'ye göre beden ruha meylettiği gibi, ruh da bedene meyleder. Zâhirî ve bâtınî duyu kuvvetleri ruhun aletleridir. Beden haricî âlemi idrak için bu kuvvetleri kullanır. Bu da beden ile ruhun birbirleriyle ne kadar ilgili olduğunu gösterir.

Suhreverdî beden ruh münasebeti bakımından aşağıdaki sonuçlara varıyor:

1– Ruh, mânaları idrak eder. Mânalar maddî değillerdir. Bu mânaları idrak eden ruh da maddî olamaz. O halde ruh, maddî olan bedenden başka bir şeydir.

2– Bedenden bir şey eksilirse, bu eksilen kısım çürür gider. Ruh bedenin ölümünden sonra yaşar. Beden ise yok olmağa mahkûmdur.

3– Bilinç, bir fikir ameliyesidir. Bilinç ruhî bir prensibin varlığını gösterir.

4– Suhreverdî'ye göre ruh bedenden önce bulunamaz[39].

Suhreverdî, ruhların tenâsüh yoluyla çeşitli şekillerde devredip etmeyeceği konusunda da fikir yürütmüştür. Bilindiği üzere eski Mısırlılarda, Hintlilerde ve Yunan düşüncesinde tenâsüh fikrine rastlanır. İlkçağ düşünürlerinden Fisagors beden öldükten sonra ruhun başka bir varlığa gireceğine inanırdı. Aynı düşünceye Eflâtunda da rastlanır.

İslâmda Şi'a'nın ve Bâtıniye'nin bazı kolları da tenasuhü kabul etmiştir. İslâmda tenâsühe taraftar olan fırka kurucuları bazı âyetleri kendi düşüncelerine göre tefsir ederek ruhların devredeceğini ileri sürdüler. Bu âyetlerden bazı örnekler verelim.

"Derileri piştikçe azabı tadıp durmaları için onları başka derilerle (yenileyip) değiştireceğiz[40].

"Fasık olanların barınacağı yer ise ateştir. Ne zaman oradan çıkmak isterlerse içerisine döndürülürler[41].

"Yerde yürüyen hiç bir hayvan ve iki kanadiyle uçan hiçbir kuş hariç olmamak üzere hepsi sizin gibi ümmetlerdir"[42].

39 Bak. Muhammed Alî Ebû Reyyân, Usûl al-Felsefet al-İşrâkiyye, s. 251-257.

40 Bak. Sûret an-Nisâ, âyet: 56.

41 Bak. Sûret as-Secde, âyet: 20.

42 Bak. Sûret al-En'am, âyet: 38.

Gerçekte ise Kur'an'da ruh hakkında "de ki ruh Rabbimin emrindedir. Zaten size az bir ilimden başkası verilmemiştir" diye buyurulmuştur[43].

Bizim düşünürümüz Suhreverdî ise at-Telvihât al-Levhiyye, al-Lemehât, al-Meşâri' Va'l-Mutârahât adlı eserlerinde tenâsüh düşüncesine hücûm etmektedir. Hikmet al-İşrâk'ta ise[44] tenâsühten söz ederken olumlu veya o-olumsuz bir fikir yürütmemiştir. Şüpheli bir durum almıştır.

8– Suhreverdî ve tabiat felsefesi:

Suhreverdî tabiattaki varlıkları üçe ayırıyor: 1– Işığı karartan ve onun girmesine müsaade etmiyenler. 2– Işıkta şeffaf olanlar ve onu karartmıyanlar. 3– Işığın geçmesine çeşitli derecelerde müsaade edenler ve kendi aralarında farklı mertebelere ayrılanlar.

Arz birinci guruba dahildir. Gök ve normal durumda su ikinci grupa girer. Havayı üçüncü gurupa dahil saymak gerekir.

Suhreverdî unsurların dördüncüsü olan ateşi arza ait bir eleman kabul etmiyor. Ona göre ateş bir ışık şeklidir ve Nurların Nuru'nun Ay altı âlemdeki sembolüdür.

Suhreverdî buharlaşmayı kabul etmekle beraber, bütün meteorolojik olaylarda ve değişmelerde ışığın önemi üzerinde duruyor.

Düşünürümüz mekânı şöyle tanımlıyor: İhata eden cisimle ihata edilen cismin temas ettikleri iç yüzey mekândır. Bu, Aristo'nun etkisi altında yapılmış bir tariftir.

Suhreverdî, yıldızları ve felekler âlemini canlı kabul ediyor. Ona göre her felekin nefsi vardır. Her felek kendi iradesiyle hareket eder. Feleklerin ve yıldızların akılları "Ulvî Müdebbirler" diye adlanırlar. İnsanî nefisler ise "Süflî Müdebbirler" diye isimlenirler. Feleklerin nefisleri zatlariyle kaim soyut nurlardır. Bunlar ma'kulatı idrak ederler. Şu kadar var ki bizim bedenlerimizle feleklerin cisimleri arasında farklar vardır. Bizim bedenimizin nefsimize muhalefet eden bir arzusu bulunabilir. Felekî cisimlerin ise nefislerine muhalefet edici bir arzuları bulunmaz.

Felekler daimî olarak dairevî hareketle hareket ederler. Bunun için de yok olmazlar. Onların başlangıcı ve sonu yoktur. Onların hareketleri düz harekete

43 Bak. Sûret. al-İsrâ, âyet : 85.

44 Bak. Suhreverdî, Hikmet al-İşrâk, s. 216-223. Oeuvres Philosophiques Et Mystiques içinde, yayınlayan: Henry Corbin, Paris. 1952.

benzemez. Düz hareket oluşla yani cüzlerin bir araya gelmesiyle başlar. Sonra dağılışla yani cüzlerin ayrılmasiyle sonuçlanır. Feleklerin hareketi şehvanî ve gazabî bir maksat için değildir. Aksine küllî, aklî ve nurlu bir maksat içindir. Çünkü şehvette amaç nev'in korunmasıdır. Felekler ise dağılmaktan yani yok olmaktan çekinmeğe muhtaç değillerdir. Esasen onlar yok olmazlar[45].

Suhreverdî'ye göre yedi yıldız, Güneş, Ay, Zühal, Müşteri, Merih, Zühre ve Utarit'ten ibarettir. Bunların bir ağır, bir de hızlı hareketleri vardır. Bu hareketler nedeniyle çeşitli karanlıklar meydana gelir. Karanlıklar olgunluğa ulaşmak için soyut nurlara muhtaç olurlar. Güneş , arzî nurların en büyüğünü verir. Onun Nurları unsurî mizaçlara etki yapar; nefs-i nâtıkaları akıtır; suretler verir; arazları doğurur. Gündüzün yapıcısı odur.Semânın ve cismanî âlemin başkanı odur. Mükâşefe ehli bunun için Güneşi yüceltir. Suhreverdî de ateşe tapan İranlı'ların etkisinde kaldığı için Güneşi yüceltmiştir. Yani ona derin bir saygı beslemiştir. Bunda Sabiî'lerin de etkisi vardır.

Suhreverdî'ye göre hareket intikal ve değişmeden ibarettir. Hareketin kaynağı gerek ulvî varlıklarda ve gerekse unsurlarda nurdur.

Nefislerine işrakların gelmesiyle feleklerin hareketi devam eder. Tahrikler ışrakları hazırlar. İşraklar da harekete sebep olur.

Suhreverdî'nin hareket hakkındaki görüşlerinden aşağıdaki sonuçları çıkarmak mümkündür:

1– Güneşin gündüzden geceye, geceden gündüze kadar olan hareketinden onun arz etrafında devrî bir şekilde döndüğü sonucu çıkar[46].

Bu sonuç bugünkü astronomi ilmi bakımından yanlıştır.

2– Devrî hareket nebatî hayatın belirmesinin sebebidir.

3– Felekler için oluş ve dağılış düşünülemez. Yahut onların basit cüzlerden terekkübü kabul olunamaz. Çünkü oluş, dağılış ve birleşme hâdis olan bir sebebi gerektirir. Hâdis olanlar da ancak feleklerin hareketleri sonucundan meydana gelirler.

4– Felekler hareketlerinde aklî nurlara benzerler.

5– Karanlık ölülüktür. O, bizatihî değil, başkasiyle devreder. Felek-i Muhit altındaki felekler de özel hareketlere sahiptirler. Fakat Felek-i Muhite tâbi olarak hareket ederler.

45 Bak. Ebû Reyyân, Usûl al-Felsefet al-İşrâkiye, s. 234- 235.

46 Bak. Suhreverdî, Hikmet al-İşrâk, s. 174;

6– Felekler beslenmeye ve büyümeye muhtaç olmazlar. Onların hareketleri aşağıya doğru değildir. İşrak (parıltı) onlardan eksik olmaz. Her bir işraktan da bir hareket doğar. Her bir hareket de öteki bir işrak için hazırdır. Hareketlerin yenilenmesiyle işrakların yenilenmesi devam eder. İşrakların yenilenmesiyle de hareretlerin yenilenmesi devam eder. Böylece süflî âlemde hâdiselerin oluşu zincirleme meydana gelir[47].

Suhreverdî zaman hakkında da fikir yürütmüştür.

Zaman hareketin miktarıdır. Zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. Çünkü zaman için başlangıç düşündüğümüz takdirde, bu başlangıçtan önce içinde zaman olmıyan bir zamanın varlığını kabul etmek gerekir. Bu düşünce ise çelişiktir. Çünkü öncelik zamanla ilgilidir. O halde zaman hem ezelîdir, hem de ebedîdir. Şimdiki âna göre öncelik ve sonralık itibarîdir.

Zaman muttasıl bir birliktir. Mazi, şimdiki andan ve istikbalden kopup ayrılmış değildir. Şimdiki zaman hem maziye, hem de istikbale bağlıdır[48].

9– Suhreverdî'nin akıl anlayışı:

Akıl soyut bir cevherdir. Duyguyle ona etki yapılamaz. Varlıkların ilk kaynağı olan Akl-ı Evvel'den nurlar fışkırır. Nurların parıltısı arttıkça akıllar da artmıştır[49].

Suhreverdî akla ait yaptığı tasniflerde Meşşaiyyun'un etkisinde kalmıştır.

Nefsde bulunan kuvvetlerin çeşitli dereceleri vardır.

1– İsti'dat kuvveti ki buna al-Akl al-Heyulanî denir.

2– İlk ma'kulattan sonra hasıl olan ve ikinci derecede idraklar yapmağa hazır bulunan kuvvet. Bu kuvvet idrakları ya düşünce, ya da sezgi ile yapar. Bu kuvvete de al-Akl bi'l-Meleke denir.

3– Ma'kulatı istediği zaman kendiliğinden elde etmeğe yarıyan kuvvet. Bu isti'dat kuvvetine de al-Akl bi'l-Fiil denir.

4– Nefsin ma'kulatı müşahede ile bilfiil elde etme kuvvetine de al-Akl al-Müstefat denir.

47 Bak. Ebû Reyyân, Usûl al-Felsefet al-İşrâkiye, s. 239-241; Suhreverdî, Hikmet al-İşrâk, s. 172 - 176, 193.

48 Bak. Suhreverdî, Hikmet al-İşrâk, s. 177-183; Ebû Reyyân, Usûl al-Felsefet al-İşrâkiye, s. 245-246.

49 Bak. Suhreverdî, Nur Heykelleri, s. 17-21.

Ayrıca her şeyi kuvveden fiile çıkaran ve insan türünün tılsımını düzenleyen mustakil bir akıl vardır ki buna al-Akl al-Faal denir. Suhreverdî al-Akl al-Faal'ı, Ruhulkudüs diye de adlandırmıştır. Bu da ilâhî bir nurdur[50].

10– Bilginlerin sınıfları ve mânevi dereceler:

Suhreverdî'ye göre gerçeği arayanlar başlıca 4 bölüme ayrılabilir[51].

1– İlim arayıcısı olup henüz bilgin derecesine ulaşmamış olanlar.

2– İlâhî hakîmler: Bunlar hem akılcı felsefeyi ve hem de ilâhî bilgileri bilirler. Suhreverdî, Pythagoras'ı, Eflâtun'u ve kendisini bu gruptan saymıştır.

3– Sadece keşfî bilgilere önem verip, aklî metoda dayanan felsefeye yüz çevirenler. Hallac, Ebu Muhammed Sehl b. Abd Allah at - Tusterî ve Ebu Yezid al-Bistamî bu guruba dahildir.

Suhreverdî gerek ikinci grupa ve gerekse üçüncü grupa giren gerçek arayıcılarını at-Telvihât'ta çok öğüyor[52].

4– Akılcı felsefeyi benimseyip keşfî bilgilere yabancı kalanlar. Aristo, Fârâbî ve İbn Sina bu grupa girer.

Suhreverdî ilâhî birliğe yaklaşma bakımından bazı derecelerden söz ediyor. Bu mânevi dereceler sufilerin mertebelerine benzer. Bunları başlıca beş bölümde özetleyebiliriz:

1– La ilâhe illallah: Bu demektir ki Allah'tan başka tapacak varlık yoktur. İbadet ancak ona yapılır. Onun birliği kesindir.

2– La huve illa huve: Varlık olarak ancak O vardır. Onun dışındaki şeylerde ilâhlık düşünülemez. "O" dendiği zaman ancak Allah kasdedilir.

3– La ente illa ente: Senden başka "Sen" yoktur. İbadette "Sen" dendiği vakit ancak Allah kasdedilir. Bu mânada Allah'tan başka "Sen" yoktur.

4– La ene illa ene: İlâhî "Ben" olarak ancak Allah vardır. Yalnız Allah sonsuz derecede kudretli olarak "Ben" diyebilir. Kulların benlikten sakınmaları gerekir.

50 Bak. Suhreverdî, Nur Heykelleri, s. 17-21; Ebû Reyyân, Usûl al-Felsefet al-İşrâkiye, s. 286-287.

51 Bak. Seyyed Hossein Nasr, anılan Makale, A History of Muslim Philosophy, s. 380.

52 Bak. Suhreverdî, Kitâb at-Telvihât al-Levhiyye Va'l-Arşiyye, s. 74, 113.

5– La ilahe illa huve kullu şey'in halikun illa vechehu [53]: Bu ilâhî birliğin en yüksek derecesidir. Allah'tan başka ilâh yoktur. Allah'ın zatı hariç her şey yok olur[54].

11– Suhreverdî ve tasavvuf:

Suhreverdî ilâhî nurlara kavuşabilmek için mânevî mücahedenin gerekli olduğunu israrla söylüyor. Ona göre bedenin arzuları ilâhî gerçeklere ulaşmayı engeller. İnsan beden karanlığından kurtulmalıdır. Bunun için de bir yandan riyazete, öte yandan ibadete önem vermek gerekir. Allah'ta baki olmak isteyenler oruçlarına ve namazlarına dikkat etmelidirler. Mânevi yola girenler az yerler, az konuşurlar ve az uyurlar. Onlar kalplerini kötülüklerden arıtırlar. Böylece de Allah'ın sonsuz ışığından faydalanırlar. Fenâ derecesine ulaşırlar.

Şu kadar var ki Suhreverdî vahdet-i vücût ve ittihat düşüncesine karşıdır. Çünkü birleşme ve ayrılma cismin özelliklerindendir. Yüce Allah ise cisim değildir.

Suhreverdî,. Allah'a kavuşabilmek için dinî bir başkanın veya mürşidin tavsiyelerinden faydalanmak gerektiğini de kaydediyor. Gönlünü kötülüklerden arıtıp zikirler yapan mânevi kimseler, şimşek gibi çakan nurlara kavuşurlar. Bu nurlara kavuşmak insana mânevi zevkler verir[55].

Nitekim Yüce Allah Kur'an'da nur hakkında şöyle buyuruyor: "Allah kime nur vermemişse artık onun için bir ışık yoktur" [56]

Şüphesiz ki iyi ahlâk ve takva sahibi olanlarla heva ve hevesine uyanların mânevi dereceleri farklıdır. Yüce Allah'ı hal ve hareketleriyle memnun eden mutlu kimseler hakkında Kur'an'da ezcümle şu âyetler vardır: "İşte bu, sizin yapageldiğiniz iyi amel ve hareketleriniz sayesinde mirascı kılındığınız Cennettir"[57]. "Şüphesiz ki takva sahipleri cennetlerde, ırmaklar (kenarın)da, Hak meclisinde ve kudret sahibi, mülkü çok yüce olan Allah'ın yanındadırlar"[58].

Suhreverdî Allah yolunda çalışanların bir çok gizli ilimleri öğreneceğini ve keramet derecesine ulaşacağını da kaydediyor. Peygamberler mu'cize sahibi-

53 Bak. al-Kasas, âyet : 88.

54 Bak. Seyyed Hosein Nasr, anılan makale, A History of Muslim Philosophy, s. 380

55 Bak. Suhreverdî, Kitâb al-Meşâri'Va'l-Mutârahât, s. 443 - 444; Suhreverdî, K. at-Telvihat al-Levhiyye Va'l-Arşiyye, s. 113 - 114.

56 Bak. an-Nûr, âyet : 40.

57 Bak. az-Zuhruf , âyet: 72.

58 Bak. al-Kamer, âyet: 54-55.

dirler. Velîler ise keramet gösterebilirler[59]. Şu kadar var ki kerametle öğünmemek ve gurura kapılmamak gerekir.

Yukarda gönlünü Allah için temizleyenlerin ilâhî nurlara kavuşacağından söz etmiştik. Bu nurların da çeşitli dereceleri vardır.

1– Yola yeni girenlere gelen nurlar. Bu nurlar birdenbire gelen tatlı, hızlı parıltılardır. Kolayca kaybolabilirler.

2– Yolda orta derecede olanlara gelen nurlar. Bu nurlar da riyazet ve mücahede sonunda doğarlar. Bunların doğuşları insanın elinde değildir. Bu nurlar kime gelirse onda sabit kalabilirler.

3– İbadette ve doğru yolda ileri gidenlere gelen nurlar. Bunlara mücahede ve riyazeti meleke haline getirenler sahip olurlar. Böyle kimseler en yüksek makama çıkmağa yetkilidirler.

Mânevi çalışma ile insan fenâ derecesine yükselebilir. Allah yolunda çalışırken bilincinden uzaklaşan ve bedenî tatları unutan kimse fenâ makamında sayılır. Fenâ makamında sâlik, kendi organlarının hareketlerini duymaz. Haricî âlemle ilgisi kesilir. O yüce Allah'da mânevi sarhoşluğa dalar. Bununla beraber fenâ hali ittihat sayılmaz.

Suhreverdî'nin sözünü ettiği fenâ hali, Plotinos'un Ennéades'ında geçen vecd (extase) haline benzemektedir.

Suhreverdî'nin tasavvufunda dikkati çeken öteki husus, sâlike çeşitli nurların yahut parıltıların gelmesidir. Suhreverdî, Hikmet al-İşrâk'ta mânevi bir kıvılcım olarak gelen bu nurların pek çok çeşidinden bahsetmektedir[60].

Görülüyor ki İşrakiye felsefesi geniş ölçüde tasavvufun etkisi altındadır. Nasıl İslâm tasavvufunda düzenli ibadet, temiz kalp ve güzel ahlâk mânevi derecelere ulaşmaya imkân veriyorsa, İşrakiye felsefesinde de aynı olumlu davranışlar mânevi derecelere yükselmeyi sağlamaktadır. Suhreverdî'nin düşünceleri bir çeşit tasavvufî görüşlerdir.

12– İşrakiye Okuluna mensup olanlar:

Endülüste İbn Tufeyl (ölm. H. 581/ M.1186) İşrakiye felsefesine uygun bazı görüşleri savundu.

59 Bak. Suhreverdî, Hikmet al-İşrâk, s. 236 , 240, 252. Suhreverdî, Kitâb al-Meşâri 'Va'l-Mutârahât. s. 503.

60 Bak. Suhreverdî, K. Hikmet al-İşrâk, s. 252 - 257.

Fakat Suhreverdî'nin peşinden giden gerçek işrakî filozof 13. yüzyılda yaşıyan Şemseddin Şehrezurî'dir. O, Telvihât'ı ve Hikmet al-İşrâk'ı şerhetti[61]. Şehrezurî'nin bunlardan başka üç önemli eseri vardır.

1– Ravzat al-Efrâh Ve Nuzhet al-Ervâh. Bu eserinde yazar, Âdem'den başlayarak, zamanına kadar gelen müslüman ve müslüman olmıyan düşünürlerden söz etmektedir.

2– Kitâb ar-Rumûz. Bu eserde yeni Fisagorculuk'la İşrakilik arasında değişen fikirler vardır.

3– Risâlet aş-Şeceret al-İlâhiyye Va'l-Esrâr ar-Rabbâniye. Bu eser bir felsefe ve kelâm ansiklopedisi mahiyetindedir. Eserde İşrakiliğe etki yapan İhvân as-Safâ'dan, Câbir b. Hayyân'dan, İbn Sinâ'dan ve Suhreverdi'den sık sık söz edilmektedir.

İbn Kemmune (Ölm. H. 683/ M. 1284) de Suhreverdî'nin Telvihât'ını şerhetmiştir.

Kutbeddin Mahmûd b. Mes'ûd aş-Şirâzî (Ölm. H. 710/ M. 1310) de daha önce sözünü ettiğimiz gibi Hikmet al-İşrâk'ı şerhetmiştir.

Ayrıca Nâsır Tûsî ve İbn Arabî (Ölm. H. 638/ M. 1240) üzerinde de İşrakîliğin etkisi vardır.

Celâl ad-Dîn Devvânî (Ölm. M. 1501) ve Gıyâseddin Mansûr Şirâzî (Ölm.. M. 1542) Heyâkil an-Nur'u açıklamışlardır.

Molla Sadreddin Şirâzî (Ölm. M. 1640), Hikmet al-İşrâk'ı açıkladı ve tefsir etti. Onun Esfâr-ı Erbaa adlı eseri tanınmıştır.

İşrakîliğin ayrıca Şîîler üzerinde de etkisi olmuştur[62].

SONUÇ

Suhreverdî ne bir kelâmcıdır, ne de bir fakîhtir O, Yunan ve şark düşüncesini İşrakîlikte birleştiren bir filozoftur. Felsefesinde İslâmiyetin ve İslâm tasavvufunun geniş etkisi vardır. O, bir yandan Risâle fî İ'tikâd al-Hukemâ'da[63] ilâhiyatçı filozofları savunurken, öte yandan Hikmet al-İşrâk'da kendinden

61 Bak. Henry Corbin, Oeuvres Philosophiques et Mystiques De Şihabeddin Yahya Suhreverdî, Önsöz, s. 59.

62 Bak. Ord. Prof. H. Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri s. 207-212.

63 Bak. Suhreverdî, Risâle fî İ'tikâd al-Hukemâ, s. 262 - 263, Oeuvres Philosophiques et Mystiques içinde.

önceki bazı düşünürleri eleştirerek yeni bir felsefî sistem kuruyor. Özellikle bu Kitabının ikinci bölümünde ışığı iyilik ve karanlığı kötülük olarak kabul ediyor. Ona göre bütün ışıkların kaynağı Yüce Allah'tır. Karanlık maddenin özelliğidir. Karanlık ışığa meyleder. İnsan beden karanlığından kurtulduğu derecede Allah'a yaklaşır. İnsanın amacı mutluluğa erişmek olmalıdır. Bu da bedenin arzularını yenmek ve takva sahibi olmakla mümkündür.

Suhreverdî ilâhî bilgilere ulaşmanın sezgi ile mümkün olacağını savunmuştur. Bu konuda akıl yürütmeye iltifat etmemiştir. Bilgi nazariyesinde görüşü Aristoya zıt ve fakat Yenieflâtunculara ve mutasavvıflara yakındır.

Suhreverdî, İslâmiyet açısından, âlemin kıdemi meselesinde büyük hataya düşmekle beraber, Hikmet al-İşrâk'ın[64] sonunda insanlara Allah'ın emirlerine uymalarını ve onun yasaklarından da sakınmalarını tavsiye etmiştir.

Onun değişik varlık anlayışı ve dinde kendine özgü düşünceleri savunması fakîhleri kızdırmıştır. Zaten bu yüzden de öldürülmüştür.

Fakat O, hiç bir zaman insanları kötülüğe teşvik etmemiştir. Aksine iyilik, sevgi ve ibadet yolunu tavsiye etmiştir. Bu sebeple onun İslâm felsefesinde özel bir yeri vardır.

64 Bak. Suhreverdî, Hikmet al-İşrâk, s. 257. vd.

Kitap Tanıtma ve Tenkitleri

Sıbt İbnü'l-Cevzî Şemsüddin Ebû'l-Muzaffer Yusuf b. Kızoğulu, *Mir'âtü'z-Zeman fî Tarihi'l-Âyân*, Yayımlayan: Ali Sevim, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları: 178, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1968, I-VII, 1-35, 1-279, 72 TL.

Tarih araştırmalarında, tarihî kaynakları yayımlamanın büyük bir ehemmiyeti haiz olduğu bedihî olmakla beraber bu husus, millî tarihimiz bakımından çok ihmal edilmiştir. Bilhassa Selçuklu ve Osmanlı tarihlerine ait olan kaynakların büyük bir ekseriyeti henüz neşredilmemiştir. Bu eksikliği gidermek yolunda yapılmış olan bir edition critique'i, Doç. Dr. Ali Sevim ilim âlemine sunmuş bulunmaktadır.

XI. Yüzyıl Selçuklu tarihi için birinci elden bir kaynak olan bu eser, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *Mir'âtü'z-Zeman fi Tarihi'l-Âyân* isimli umumî vekayinâmesinin 1056 - 1086 yılları arasındaki olayları anlatan bölümden, yalnız Selçuklu tarihine ait olan kısım alınarak tenkidî usulle neşredilmiştir.

Bilindiği gibi Sıbt İbnü'l-Cevzî XIII. yüzyıl müverrihlerindendir (öl. 1257). Ali Sevim tarafından *Mir'âtü'z-Zemân*'dan alınarak neşredilen kısım ise XI. asır için birinci elden bir kaynak olma hususiyetini taşımaktadır. Şöyleki 1056-1086 yılları arsındaki Selçuklu ratihini aydınlatan bu kısım, 1088 de Bağdad'da vefat eden Garsu'n-ni'me Muhammed b. Hilâlü's-Sâbî'nin *Uyûnü't-tevârih* adlı eserinden, Sıbt İbnü'l-Cevzî mufassal nakiller yaparak eserine almış ve Garsu'n-ni'me'nin kitabı bize bu yolla ulaşmıştır.

Nâşir, Önsöz, uzun bir Giriş, Bibliyografya ve İndeks ile birlikte metnin edition critique'ini yapmıştır. Girişte ilk önce Sıbt İnbü'l-Cevzî'nin ailesi, hayatı, yetişme tarzı ve aldığı vazifeler belirtilmekte, umumî olarak *Mir'âtü'z-Zeman*'ın değeri, ona yapılan zeyller ve kısaltmalardan, bu arada eserden çeşitli kimselerin yaptığı yayımlardan bahsedilmektedir.

Daha sonra tenkitli basımı yapılan kısmın muhteva ve değerine temas edilerek Garsu'n-ni'me'nin hayatı, eserleri ve *Uyûnü't-tevârih*'in bize nasıl ulaştığı şu şekilde anlatılmaktadır: "30 yıllık bir tarihî devreyi içine alan *Uyunü't-*

tevârih'i biz yalnız Sıbt'ın ordan yaptığı nakiller yoluyla tanıdığımızı yukarıda söylemiştik. Fakat şurasını da ifade etmek gerekir ki, bu 30 yıllık olayları içine alan kısımlar, doğrudan doğruya Sıbt'ın eserinden bize intikal etmemekte, ancak Sıbt'ı ihtisar eden Yûnûnî veya başka bir müellifin eseri vasıtasiyle bize kadar erişebilmektedir. Ayrıca Sıbt'ı ihtisar eden müelliflerin eserlerinin, kendi el-yazılariyle olan nüshalrının mevcut bulunmadığı , onların ancak istinsah suretiyle bize eriştiği düşünülürse. *Uyunü't-tevârih*'in bugün nasıl ve hangi yollarla bize ulaşabildiği daha iyi anlaşılmış olacaktır."

Eserin muhtevası olan, Tuğrul Bey, Alp-Arslan, Malazgirt Savaşı, Melikşah Devirleriyle ilgili belli-başlı bilgiler, Türkçe olarak yazılmış bulunan Girişte, kısaca anlatılarak kitap özetlenmektedir.

Edition Critique yapılırken kullanılan nüshalar hakkında nâşir "*Mir'-âtü'z-zeman*'ın gerek İstanbul, gerekse Avrupa ve Asya memleketleri kütüphanelerinde muhtelif nüshaları mevcuttur. Esas itibariyle eserin 1056-1086 yılları arasındaki olayları içine alan kısımları bizim yayım çalışmalarımızı teşkil ettiği için, biz yalnız bu kısımları içine alan cildlerin tavsifini yapmakla yetineceğiz". diyerek, faydalandığı Topkapı Sarayı. III. Ahmet Kütüphanesi, Paris Millî Kütüphanesi, ve Türk-İslâm Eserler Müzesindeki iki ayrı nüshanın ayrı ayrı tavsiflerini yaparak yayımda takip ettiği usûle dair esasları anlatıp Giriş'i bitirmektedir.

Kitabın muhteviyatı, hicrî 448 (m. 1056) senesinden başlayarak yıl be yıl 480 (m. 1086) inci hicrî yıla kadar olan hadiseleri içine almaktadır. Selçuklu Tarihi ile ilgili olmayan kısımlar metinden çıkartılmış olup bu yerler işaretlenmiştir.

Himmetli bir emeğin mahsulü olan bu eserin, gerek Arapça metninin gerekse diğer kısımlarının güzel bir baskı ile ortaya konmasında gayrtlerini esirgemeyen ve bu arada "Bu eser, Anadolu'nun Türk Yurdu oluşunun 900 üncü yıldönümü dolayısiyle 1971 yılında yapılacak kutlama ile ilgili olarak hazırlanmıştır" diyerek bir kadirşinaslık nümunesi veren Sayın Doç. Dr. Ali Sevim'i tebrik eder, bu yolda diğer çalışmalarını bekleriz.

(Mustafa FAYDA)

Bibliyografya

Muḥammad el-Fāḍıl İbn 'Âşūr[1] "*et-Tafsir wa Ricāluhu*" Menşūrātu'l-Lugāti - Dāru'l-Kutubi'ş-Şarkiyya, Tūnis, 1966, s. 198.

Eser, Tunusun ilim âleminde şöhret yapmış şahsiyetlerinden biri olan Şeriat ve Usulu'd-Din Fakültesi Dekanı ve Tunusun baş müftüsü Muhammed el-Fâdıl ibn 'Aşûr'undur. Küçük fakat mühim olan bu eser aşağıdaki başlıkları ihtiva etmektedir: Neş'etu't-Tefsir, Me'sur tefsir, Yahya ibn Sallam, et-Taberi, el-Buhâriden Mutezileye, Abdu'l-Kâhirden ez-Zamahşeri ve ibn Atiyyeye, el-Keşşaf, ez-Zamahşeri ve ibn Atiyye, er-Râzî, Tefsiru'r-Râzi, Tefsiru'l-Beydâwi, Tefsiru ibn Arefe, Tefsiru Ebi's-Suûd, el-Alûsinin zuhuru, el-Âlusinin ilim ve tarikattaki yeri, Ruhu'l-Mânî, İslâmın kalkınışı , Dini ıslâh Cemaluddin el-Afgânî, Muhammed Abduh, Tefsiru'l-Menâr.

Verdiğimiz şu münderecattan anlaşıldığına göre, Tefsir ilminin doğuşundan zamanımıza kadar olan tekâmülü ve meseleleri ele alınmaktadır. Şimdi bu başlıklara kısaca bir göz atalım:.

Tefsirin Doğuşu (s. 5-12): Kur'anın bir vahy mahsulü olarak Hazreti Peygambere arapça indirilişinden, onun hüccetler ve beyyineler ikame eden müjde ve tehditleri umûmi olan bir kelâm, terkiblerinin vuzûhu, manalarının beliğ oluşundan bahsettikten sonra, nüzûlü esnasında onu dinleyenler, ister mümin isterse kâfir olsun, onu anladıklarından, iman edenlerle inkar edenler üzerindeki tesiri gösterilmekte, Sahabeden sonra gelenler, anlayamadıkları yerler üzerine eğildikleri , lugavî, nahvî belâgi ve felsefi fikirlerin karışmasıyle, ilhada kadar varan hareketlerin başladığını zikreder. Kur'an vâzıh arap kelâmı olması hasebiyle tefsire ihtiyacı olmadığı, fakat iki sebebten dolayı tefsire muhtaç olduğu, bunlardan biri, Kur'anın muktezayı hale göre zaman aralıkarıyle nâzil oluşu, sebebi nüzûl ilmini ortaya çıkarmış ve Kur'anı anlamak için naklî esere ihtiyaç hâsıl olmuştu. İkincisi ise, Kur'anda mevcud olan mücmel, müphem ve mutlak gibi hususların tayini için me'sur olan haberlere ihtiyacın duyuluşudur.

Me'sûr Tefsir (s. 13-20): Gerek Peygamber ve gerekse sahabe devrinde me'sur tefsir haberlerini taleb edenler çoğalıyordu. "sizden şahid olan gâibe

1–Tunusun yetiştirdiği kıymetlerden ve İslâm âleminin haklı olarak Öğünebileceği ilim adamlarından biri olan bu zatın 1970 Mayısında vefat ettiği öğrenilmiştir. Merhuma Allahtan rahmet ve mağrifet dileriz.

bildirsin" haberine dayanarak, haberleri kendi aralarında naklediyorlardı. Daha sonra zayıf ve mevzu haberler müfessirler tarafından kullanılmağa başlanmış ve sahabeden meşhur sahabiler tadad edilmiştir. Esbabı nüzûl ve müphemat hususlarında gelişen tefsire, ibn Abbas lugavi unsuru da ilave etti ve cahili şiire dayandı ve bir çok kelimelerin asıllarının yabancı olduğunu söyleyerek onların muarrebleri üzerinde durdu. İbn Abbas, Kur'an hususundaki, müphematı Peygamberin izah etmediği kısımları, kendinin bildiği umumi tarih ve milletlerin haberlerine dayanarak izah eder. Halbuki bunlar me'sur tefsirde olmaması lazım gelen şeylerdir. Artık , Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve şam'da tefsirler arasında ayrılıklar başgösteriyor, ekoller meydana geliyordu. Bu ekollerin en genişi, Mekkede İbn Abbasın ki idi. Ondan da, Mücâhid, İkrime, Tâvûs, Ata İbn Ebi Rabâh, Saîd b. Cübeyr almışlardı. İlk devirde tefsir haberleri şifâhi olarak naklediliyordu. Abdulmelik ibn Cüreyc (ö. 149) bu haberleri bir kitabda toplamıştı. Bu bakımdan ilk tefsiri telif eden olduğu söylenir.

Yahyâ ibn Sallâm (s. 21-28): Abdulmelik ibn Cüreyc'in kitabından sonra ikinci asrın ikinci yarısında zuhur eden ilk tefsirdir. Müellif haberleri, zayıf ve sahihini tefrik etmeksizin, toplamış ve orada birbirine muarız olan haberler mevcuttur. Bu zat tefsirine, nakd, takdir ve te'vil gibi şahsi unsurları da sokmuştur. Bu tefsirde rivayet rol oynar ve sonrada kıraât ve irâb hususuna ehemmiyet verilir. Kıraât hakkında, lehçe, hareke ve nakledenlerin ihtilaflarına yer verilir. Bu ihtilaflar, bazı yerlerde ayetleri izah edici mahiyette yerinde, bazende tamamen yabancı imiş gibi, maksaddan uzak olarak kullanılmışlardır. Nahvî ve Lugavî unsurlara da yer verilmiştir. Taberi tefsiri ile ilk devirdeki me'sur tefsir arasında halka vazifesini, bu tefsir görmektedir. Müellif, bu tefsirin Tunusdaki ve el-Kayravândaki nüshalarından bahsettikten sonra, Taberinin takip ettiği nakdi metodun da ilk müessislerinden olduğunu söyler.Tefsirde, evvela Haddesenā tabiriyle rivayetleri,kendi ihtiyarı olanları da "kâle Yahya" diyerek nakleder. Daha ziyade Lugavi manalar üzerinde durulur, irabî tahriçler, kıraata doğru derecelenir. Ekseriya Ebû Amr. b. el-Alâ kıraatını tercih eder. Daha sonra, bu tefsirin nushaları ve ravilerinden bahsolunur.

Et-Taberî (s. 29-36) Eğer eseri - nazarî tefsirin ilk müessisini Yahya b. Sallam olarak kabul edersek, Taberi de bu yolun yolcusu ve meyvesi olmuş olur. Et-Taberi, taaccüb edilecek bir insan idi. Çeşitli islâmi ilimler sahasınsında yazdığı eserler ana kaynaklardan addedilir. el-Hatib el-Bağdadi, asrında onun gibi bir ilim adamı olmadığını söyler. Tefsirde de imam olduğunu isbat etmiştir. IV. cü asırda tefsiri farsçaya terceme edilmişti. Kur'an lafızlarını keli-

me kelime ve ayet âyet ele almış ve bunları açıklayan bütün delilleri toplamış ve daha sonra onlardan tercih ettiğini göstermiştir. Tercih ve tenkid hususunda tevillere girişmiş, bu bakımdan eserine "Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân' adını vermiştir. Bu tefsirin, kendisinden sonra gelen tefsirlerlerle, anlayıştaki istiklal yönünden mukayesesi ele alınacak olursa, aralarında hiç bir farkın olmadığı, eğer bu mukayeseyi nahiv ve fıkıh yönünden yapacak olursak, çok geniş bir farklılığın olacağı görülür. et-Taberinin tefsirdeki metodu kısaca anlatıldıktan sonra, tefsirin nüshalarından bahsolunur.

El-Buhariden Mutezileye (s. 37-44): Artık tefsir ilmi, hadis ilminin bir kolu olmaktan çıkmaya başlamış, eser ehli, te'vil ve re'y ehline çatmaya başlamıştı. Eser ehli tefsiri eseri yönden korumaya ve onu bir kale haline getirmeye çalışırken, tefsirde bulunan yahudi ve Nasara haberlerinin temizlenmesine çalışıldı ve bu gibi haberler hadis ilmi usûlüne göre tenkide tâbi tutuldu. Artık tefsirde sahih haberlerin nakli hususu revaç bulmaya başladı. îlmi veya re'y tefsiri yoluna gittiler. El-Buhâri'de bunlardan biridir. Onun tefsirde takip ettiği esas, beyana muhtaç olan lafızların manalarını dil yönünden tetkik ve iştikaklarını zapt etme, kullanışlarını gösterme ve bunlara ait haberler Peygamber ve Sahabeden nakledilmişmidir? Yoksa edilmemişmidir. Bu metodla "et-Tefsiru'l-Kebir" adlı bir eser telif etmiş, hernekadar Keşfuzzunûn sahibi bu eserden bahsediyorsa da, böyle bir eser bize ulaşmamıştır. el-Buhâriden, tefsir hususunda bize ulaşan es-Sahihihdekilerdir. O devirde Mutezile ilmi tefsir yolunu müdafaa ediyor, eser ehli ile mücadele halinde bulunuyordu. Kur'anın müteşâbihleri hususunda imsak eden ehli sünnete mukabil, mutezile onları te' vil ediyordu.

Abdulkâhirden ez-Zamahşeri ve İbn Atiyye'ye (s. 45-51): Dördüncü asırdan itibaren tefsir ilmi üzerinde mutezilenin sultası başlamıştı. İlmi kelamla alakalı olan ve tefsir ilmine ittisal eden belagât ilmi de ortaya çıkmaya başlamıştı. eş-Şerif el-Murtada (Ö. 436), meclislerinde bu konuyu işliyordu. Ehli sünnet ufkunda bir şafiî genci olan Abdulkâhir b. Abdirrahman el-Cürcânî (ö. 471) nahivde Ebû Ali el-Fârisinin yolunu takip etti. Kendini bu sahada yetiştirdikten sonra nahvin arkasındaki ilimlere geçti. Arapça cümlelerdeki sırları öğrenmeye çalıştı. Kendisinden evvel gelenler bu sanaatın hakikatını ortaya koyamamışlardı. Bazıları ona el-Beyan, bazıları el-Bedi, bazıları şiir sanaatı, bazıları yazı sanaatı demişlerdi. Abdulkâhir ise ona belâgat adını vermişti. Kur'anın i'cazı nazariyesi üçüncü asırda mutezile indinde istikrar bulmaya başlar. el-Câhiz, el-Vasıtî ve er-Rummânî gibi mutezili zevat bu alanda çalışmışlardı. Bütün bunlar belâgatla ilgili idi. Ehli sünnet'de artık mutezilenin

i'câz hususunda kullandığı metodu kullanmaya başladı. El-Bâkıllânî de ı'câz meselesinini, el-İ'câzu'l-Gaybi, el-I'câzu'l-ilmi ve el-I'câzu'l-Belâgi şeklinde üç kısma bölerek incelemişti. Belagât yönünü en iyi inceleyen bu şahıs oldu. Kısımları hududlandırdı, görüş dairesini genişletti, fenni kelâm ile onun üslûbunu arzetti, ayetleri fıkra ve beyitlerle karşılaştırdı, Fakat o da belâgatın manasının hakikatını açıklamaya ve ı'câzu'l-Kur'anı anlamak için bir metod ortaya koymaya muvaffak olamadı. Abdulkâhir, Delâilu'l-İ'câz adlı eserinde, belâgatın güzellik yönlerini ve illetlerini açıkladı ve onun için mazbût kalıblar va'zetti. Muğlak olan bu kapı böylece açılmış oldu. Artık bundan sonra, beşinci asrın ikinci yarısından itibaren ilmi tefsirde, şarkta, ez-Zamahşerî' (Ö. 538), batıda ise, Abû Muhammed Abdulhâk ibn Atiyye (Ö. 542) şöhret kazandı.

El-Keşşâf (s. 53-60): ez-Zamahşerinin eserleri ve onun takip ettiği metoddan bahsedildikten sonra, onun mutezile imamlarından olduğu ve fıkıhda Hanefî mezhebini tuttuğu, Mekkeye gelip yerleşmesi ve orada tefsirine başlaması, evvela terkiplerin tahlili ve hususiyetlerinin beyanı, Abdulkâhirin verdiği metod üzerine, Kur'anın i'cazını incelemiştir. Tefsirinde sahih lugate ittiba etmiş, âyetlerden belagat yolunun iktizasına göre manalar istihraç etmiş, âyetlerin izahını ilmi yönden ele almıştır. Onda bir zevk ve bazı beyitler görülür. Belagat ve i'caz bakımından ve ince manalar yönünden tefsiri muvafık ve muhalifler için bir kaynak olmuş ve kendisinden sonra gelen müfessirler de onun tesirini görmemek mümkün değildir.

Ez-Zamahşeri ve İbn Atiyye (s. 61-66) Her iki zât tefsirlerinde edebi ve ilmi metod üzerinde ittifak etmişlerdir. Dil ve edeb bakımından aynı iseler de, bu benzerliklerin arkasında bir çok ihtilaf ettikleri noktalar vardır. Bu Bu ihtilaflar üç yönde tezahür eder. İbn Atiyye batılı, ez-Zamahşeri ise doğuludur. İbn Atiyye sünnidir. diğeri ise mutezilidir. İbn Atiyye Mâlikidir. diğeri ise Hanefidir. İşte bu yönlerden her iki tefsirde geniş ayrılıklar görülür.

İmam er-Râzî (s. 67-74): İkinci ve üçüncü asırda mutezile müfrit bir şekilde yunan hikmetine itimat etmiş ve bunun sultası bütün maarifde görülmüştü. Dördüncü asırda mutezilenin hızı kesilmiş ve el-Eş'ari, tefsiri sünni metodla ele almıştı. Ebu Bekr el-Bâkıllânî, İmâmu'l-Haremeyn, İmâm el-Mâziri ve el-Gazâli gibi şahsiyetler fikirlerini fıkıh ve kelâm etrafında toplamaya çalışıyorlardı. eserlerinde, şeriatle hikmetin birbiriyle ittisâli görülür. Yine bu asırlarda mütekellimûndan olan hadisciler ortaya çıkar. Ebu Bekr İbn el-Arabi, el-Mâzirî ve el-Kâdî İyâd gibi. Artık altıncı asırda hikemi maarifle dini maarif heykelleşti, felsefe şeriâte hizmet edecek şekilde gelişti. Bu asrın ortasında bir

yıldız yetişti. İslâmi kültürden hareket ederek, Kur'anî hikmetleri ve vecihlerini ortaya koydu. Bu yıldız Fahruddîn Muhammed b. Omer b. el-Hatib er - Râzî (543 - 606) dir. O neseb itibariyle arabdır. Ebû Bekr es-Sıddık neslindendir. Rey'de doğmuş bir çok ilim merkezlerini dolaştıktan sonra, Havarizmde tedrise devam etmiş ve gittiği Herât'da ölmüştü. Yunan felsefesini, kelâmı ve Şâfii mezhebi üzere usulû fıkhı okumuş daha sonra tefsir, kelam, usul, fıkıh, nahv, edeb, felsefe, tıb, hendese ve felek ilmi alanında eserler vermiştir.

Er-Râzînin Tefsiri (s. 75-82): Ona göre Kur'ânî hikmet, bütün kelâmi tariklerin hepsinden daha sağlamdır. Bu bakımdan,o, tabiatçılar ve felsefecilerle dâima münazara etmiş ve onları yarışa çağırmıştır. O, hidayet ruhu olan Kur'andaki hikmetleri ortaya çıkarmış, insanları Kur'anın menbaına doğru götürmüştür. Fâtiha suresinin tefsirinde metodunu göstermiştir. orada çok çeşitli bahisler mevcuttur. Diğer sureleri, Fâtihada koyduğu esaslar dairesinde inceler. Surelerin başında, o sureden istinbat edilen fâideleri zikreder. Bu bakımdan bazı ulemâ" "er-Râzinin tefsiri, tefsirden başka her şeyi ihtiva eder" derler. İlmi meseleler, hikmetler terbiye, belâgat nükteleri, arapça kaidelerden istifade ederek terkiplerden istihraçlar, manaların teselsül ahkâmî ve kelâmi meselelere yer verilir.

Er-Râzi'ye Tefsirinin nisbetinin tashihi (s. 83-91): Tefsirindeki her sûre başlı başına bir kitab addedilebilir. Bazı surelerin sonunda sureyi yazdığı zaman ve mekan belirtilmiştir. Fâtiha ve el-Bakara sûreleri sonunda tarih yoktur. Ali İmran sûresi sonunda, bu sûre Allahın fazlı ve ihsaniyle 595 senesi Rebi'ul-Âhirinin ilk perşembesinde tamam oldu der. en- Nisa Sûresi sonunda 595 senesi Cumade'l-Âhirinin 12 nci salı günü, Enfâl sûresi sonunda 601 senesi Ramazanı Pazar gününde, Tevbe suresi 601 senesi Ramazanının 14. cü Cuma günü, enson tarih 601 senesi Ramazanı dır.Yunus,Hûd, Yusûf ve er-Râd sûrelerini, oğlunun ölümü münasebetiyle hüzünlü bir anında yazdığını belirtmektedir. Onun tefsirdeki diğer bir yönü, münazaralarından, seyahatlerinden ve hususiyetlerinden bahsedişidir. Tefsirini 595-601 seneleri arasında tamamlamıştır. Tefsirin tamamı kendisine aittir. Bazı kimseler, tefsirinde noksan kalan yerlerin Şihabuddin el-Hûbî (Ö. 639) nin tamamladığını söylerlerse de bunun aslı yoktur.

Tefsiru'l-Beydâwî (s. 93-99): er - Râzinin açtığı çığır, kendinden sonragelenlere tesir etmiş, Tebrizde el-Kâdî Nasıruddin el-Beydâwi onun muakiblerinden olmuştu. Şafii mezhebinde olan bu zât, islâmi kültürü cemetme metodu ile hareket etmişti. Usulu'd-Din ile usulü fıkhı cem etmiş, Şeriât ilimlerine,

hikmeti ve edebi de ilave etmişti. Eserleri ve kıymetleri belirtildikten sonra 685 senesinde (es-Sübkiye göre) tebrizde öldüğü ve eserini bu şehirde yazmış olduğu belirtilir. Tefsirinde, ez-Zamâhşeri ve er-Râziye dayanır. Lafızların ve terkiplerin beyanı ve tahlilleri, manalardan nükteler çıkarmakta ez-Zamâhşeriye, Kur'ani hikmetler ve felsefî nazariyelerinini, usûlu'd-Din ve usulu fıkıh kâidelerini çıkarmakta da er-Râziye istinad eder . Ayrıca maarif incelikleri ve nükteler için, Râgıb el-Isfahâninin "müfredâtu'l-Kur'ân"ından yararlanır.

Beydâvî Tefsirinin Kıymeti (s. 101-107): Bu tefsir Kur'an tefsiri ilminde ilmi metodun en yüksek mertebesinin örneği sayılır Müslümanlar ilmi ıstılahları ve tabirleri kullanışılarında ez-Zamâhşerinden çok el-Beydawiye istinad ediyorlardı. ez-Zamâhşeri mutezili olduğundan, onu kullanmakta çekimser hareket ediyorlar ve daha çok bu tefsiri kullanıyorlardı. Pek çok haşiyeleri yapılmıştır. Sonra tefsirin islâm ülkelerine yayılışı ve tanıtılışı Hindistandan Endelüse kadar her yerde okunduğu anlatılır.

Tefsiru İbn Arefe (s. 109-115): Sekizinci asırda Kuzey Afrika ve Endelüste tefsirin durumu kısaca anlatıldıktan sonra, Kuzey Afrika ve Tunusda tefsirin mümessili olarak Ebû Abdillah Muhammed ibn Arefe (Ö. 803) gösterilir. Bu zât Endelüsten Libyaya kadar olan beldeleri dolaşmış, hatta Sudana kadar uzanmıştı. Nihayet Tunusda karar kılmış ve oradan mezun olmuştur. İbn Arefe, cem', tahlil ve el-İmla meslekine sülûk eder. Âyet veya âyetler önünde okunur, sonra onun tahlilli ve terkibli manasını ele alır, lugât imamlarının sözlerini irâd eder, söz ve şiirlerden emsâller getirir, tahriç ve tevillere ehemmiyet verir, asli bahisler, usûlu'd-Din ve usûlu fıkha yönelir. Tefsirinde, usûlcülerden olan, İzzüddin b. Abdisselâm, er-Râzî, el-Kâdî İyâd, el-Kâdî ibnu'l-Arabî ve el-Mâzirî gibi zevâtın fikirleri nakledilir. Yine tefsirinde müstakil görüşler sağlam esaslar ve pek çok fâideler vardır. İbn Arefe bu tefsirini kendisi yazmamış, talebeleri toplayarak ona izafe etmişlerdir. Sözler nakledilir ve ibn Arefenin ismi "ayn" harfiyle remizlenir. Onun bu tefsiri, Tunuslu, Cezayirli ve Mağribli üç talebesi tarafından toplanmıştır. Daha sonra bu tefsirin çeşitli kütüphanelerdeki nüshalarından bahsedilir.

Tefsiru Ebu's-Suûd (s. 117-123): İslâm âlemindeki ilmi durum, dokuzuncu asra kadar genel olarak anlatılmış, sonra da Osmanlılarla, İranlılar arasındaki sünnî ve şiî mücadelelerine temas edilmiştir. Ebu's-Suûd el-İmâdi (Ö. 982) ye geçerek, onun âlim edip bir zât olduğunu arapça, farsça ve türkçeyi gayet iyi bildiğini ve çeşitli vazifeleri ifa ettikten sonra Şeyhulislâmlık makamına yükselişi anlatılır. Tefsirinde, ez-Zamâhşeri ve el-Beydâwi tefsirlerinden is-

tifade eder. Onda sağlam bir mütalaâ ve ince bir beyan vardır. İnsanlar tefsirine itimat ettiklerinden, kısa zamanda islâm âleminde yayılmış ve tedris edilmiştir. Daha sonra bu tefsirin çeşitli kütüphanelerdeki nüshaları ve bu tefsirin Tunusdaki yayılışı ve onu tanıtanların kimler olduğundan söz edilir.

eş-Şihâb el-Alûsi'nin Zuhuru (s. 125-131): Dokuzuncu asırda islam memleketlerinde telif ve tedris metodu birbirine yaklaştırılmış ve Osmanlılar idaresinde şark ve garb arasında bir köprü meydana getirilmiştir. Osmanlılar zamanında ilmin intişarı ve İstanbulda kitabların toplanması ve bir fikir üniversitesi haline gelmesi ve diğer Osmanlı ülkelerinde ilmin intişarı anlatılır. Kuzey Afrikadan, Iraktaki duruma geçilir ve Iraktaki şii kültürünün sünni kültüre intikali ve bunun âmilleri üzerinde durulur.Irakta Osmanlı hakimiyeti istikrar bulunca, Bağdad yine bir ilim merkezi olmuş ve tedris halkaları meydana gelmeye başlamıştı. Sünni sofi tarikatler de gelişmeye başlamış, tarikatle ilim beraber yürümeye devam etmişti. İşte bu yolu beraber yürütenlerden biri de Şihabuddin Mahmud b. Abdillah el-Âlûsi idi.

el-Alûsinin ilim ve tarikatteki yeri (s. 133-139): El-Âlûsi, Bağdatta neş'et etmiş, daha evvel intişar eden şia kültürü muhitinde, yeniden sünni ilim muhiti teşekkül etmeye başlamıştı. El-Âlûsi, muhittindeki bütün kültürü almış ve onu meczetmişti. Babası Bağdat medresesinde müderris olan Abdullah b. Mahmud el-Huseyni idi. Annesi de kâdirilerdendi. Âlusiler Şafîi mezhep idiler. Şihab Bağdatta Hanefi müftüsü olmuş ve mezhep olarak Hanefiliği seçmişti.Pek çok mescid ve medreselerde tedriste bulundu. eş-Şeyh Hâlid el-Kürdînin nakşibendilik hareketlerine iştirakı ve onun tesiri altında kalarak ona intisabı, İkinci Mahmud devrindeki islahat hareketleri ve Arif Hikmetin İstanbulda, İbrahim er-Riyâhi'nin Tunusda, Hâlid el-Kürdinin Şamda ve el-Âlûsinin Bağdattaki tasavvuf hareketleri anlatılır.

El-Alûsî ve Tefsirini Telifi (s. 141-148): Osmanlıların ve bilhassa İkinci Mahmud devrinde ilme verilen ehemmiyet belirtildikten sonra, bu devirde el-Âlûsinin Bağdat müftüsü oluşu ve Şeyhulislâm Ahmet Arif Hikmetin din işlerini ve idarecilerini bir nizama sokuşu, Yeniçeriler ve ordunun islahat hareketleri, el-Âlûsinin hizmetleri ve onun Osmanlılardan iftihar nişanı alışı ve ona karşı hareketler anlatılmaktadır. O günün tefsirlerine umumî bir nazar atfettikten sonra, el-Âlûsî tefsirine Sultan Mahmudun son günlerinde başladığı ve Abdülmecid zamanında tamamladığı ve 1263 senesinde İstanbula gelip Abdülmecidle görüşmüş olduğu ve bir müddet İstanbulda kaldığı, sonra Bağdada dönerek 1270 senesinde orada vefat ettiği anlatılır.

El - Alûsinin Ruhu'l-Maânî adlı tefsiri (s. 149-156): Birbirine zıt menbalar ve çeşitli mecralardan alınmış fikri hareketlerle dolu bir tefsirdir Fıkıhda hanefi mezhebi tesiri altında kalmış ve tefsirinde tahlili metodu tercih etmişti. Fars ve Türk Edebiyatına vâkıf olduğundan, Mevlâna, Hâfız ve Sâdi'nin hikmetli sözlerinden istifade etmiştir. Şiânın ehli sünnet ulemasını iz'ac için giriştiği teşebbüsleri ilmi dirayetiyle durdurmuş, fıkhî mütealalarda usûl ve furu' yönlerinden hanefi ve şafii görüşlerini belirtmiştir. Terkib ve manaları mukayese eder ve mukayese esnasında irab edebiyatına şahidler getirir. Sonra sofi metoduna uygun gelecek şekilde nefsî dakik manalar verir. Kısaca Osmanlı devri ilim metodunu tatbik eder. O, tefsirde lugâvi tefsir meslekine de sülûk etmiştir. Kelimenin yerini beyanla veya terkibi izahla işe başlar. İrab kâidelerinin belagat bakımından kullanışlarını göz önünde tutarak manaların insicamını sağlar. Şahidler getirmek suretiyle murad edilen manayı çıkarmaya çalışır, Bazen irab iştikaklarına dalarak orada adeta boğulur kalır. Hadislere ve esbabı nüzûle istinad ederse de, tefsirinde zayıf ve mevzu haberlere yer verir. Sünniler dışında, şiâdan olan et-Tabressi ye usûl kaidelerinde ve belâgi terkiblerde itimad eder. er-Râzi den aldığı şâfii görüşleri, hanefilerden aldıklarıyle mukayese ve münakaşa eder. Bazen selef mezhebini tercih eder, bazende felsefi, riyazi ve tabiat meselelerinde islâm dışındaki mezheblerle münakaşalara girişir. İsrâ suresindeki "Rasul göndermedikçe biz azab edicilerden değiliz" âyetine dayanarak Amerikanın keşfini bahis konusu eder. Her âyetin tefsirini bitirdikten sonra hususi bir fasılda ayetin zevkî manasını vermektedir. Mülhid batınilerin vardığı manalara gitmez. Buna rağmen onun tefsirinden de içtinab edenlerin bulunduğunu söyler.

İslâmın Kalkınışı (s. 157-167): Üçüncü Selim ve İkinci Mahmud devirlerindeki islahat Necidde Vehhâbi, Mağribde Sultan Süleyman el-Alevî hareketlerinden bahsedildikten sonra, Abdülmecid zamanındaki Gülhane hattı ve İslahat-ı Hayriyyeyi ele alır. İbn Haldûn'un islâm cemaatı hakkındaki bazı fikirleri, Avrupadaki terakkiler, Pusulanın keşfi, Matbaa ve kağıdın inkişafı, Descartes'in fikirleri, Galile ve Nevtonun keşifleri gibi ceryanların islam âleminin gözünü açtığı, artık islâmî hayatın yaşayışını kolaylaştırmak için fikri hareketin başladığı bu da Kur'an ve Tefsirine dayanan dini bir fikir şeklinde tezâhür ettiği meselesi ele alınır.

Dini Islâh (s. 165-171): İslâm âleminin umumi durumu anlatıldıktan sonra, Avrupadaki teknik ve keşiflere doğru islâm âleminin uyanışı ve Avrupadaki ilhâdi ve dehri felsefe ve fikir ceryanlarından bahsedilmekte ve bunların islam âlemindeki tesirleri (bilhassa İran ve Hindde), batıniliğin yeniden uyanışı ve bunların avrupanın yeni fikir ceryanlarıyle süslenişi anlatılmaktadır.

Cemâluddin el-Afgânî (s. 173-180): Cemaluddinin Orta asyada zuhuru, aldığı kültür, 18 yaşında iken başladığı seyahatler ve çeşitli ülkelere gidişi, sonra memleketine dönüp siyasete atılması ve ulaştığı yüksek mevkiler ve tekrar memleketinden ayrılışı İstanbul ve Mısırda tedrise başlaması ve fikirlerini aşılaması. Kelam ve usûl kitablarını okutarak bunlara yeni fikirlerini katması , mücadeleleri ve Mecelletu'l-Menâr'daki islahat makalelerinden bahsedilir.

eş-Şeyh Muhammed Abduh (s. 181 - 187): el-Afgânînin açtığı islâh yolunu Mısırda Abduh'un yürütmeye çalıştığı,Afgâninin akli ile ortaya koyduğunu Abduh'un kalemiyle müdafaa ettiği ve bu iş için yaptığı mücadeleler ve seyahatler anlatılmaktadır. Abduhun doğduğu yer, tahsili, Afgani ile teması ve onun tesiri altında kalışı zikredildikten sonra, Müslümanlar için Kur'anda şifa ve deva arayışı ve onu cemiyet nizamını tanzim edici bir şekilde tefsire yönelişi, Midhat Paşanın Beyrutta vali bulunduğu sırada orada bulunuşu, akâid ve tefsir halkaları meydana getirişi ve Mısıra gidip orada Ezher'i islâh etmeye çalışışı anlatılmaktadır.

Tefsiru'l-Menar (s. 189-198): Bu tefsirin üç şahıs tarafından meydana gegetirilmiş olduğu, birincisi, islâm cemiyetinin islah fikrini ortaya atan el-Afgani, ikincisi, Muhammed Abduh 1317 den 1323e kadar el-Fâtiha sûresinden en-Nisa sûresinin 125. ci âyeti sonuna kadar tefsir etmişti. Üçüncü şahıs ta onu aynı metodla ikmale çalışan Muhammed Reşîd Rızâ'dır. Beşinci cildden 12. ci cilde kadar yazmıştı. Abduh, islâm dininin hakikatlerine muasırlarının baktığından daha başka birşekilde bakıyordu. Tesis ettikleri el-Menâr mecmuasında, müslümanları ıslaha çağırıyordu. Daha sonra Reşîd Rızânın, doğum yeri , yetişmesi ve Abduha intisabı anlatılmakta. Abduhla ruhî ve fikri bakımdan imtizac eden ve yetişmelerindeki farklılıklardan dolayı, her ikisinin tefsirleri arasında bazı ayrılıkların bulunacağının tabi olacağı, bununla beraber, bu tefsir yeni islâmi uyanışın ruhunu izhâr ettiği belirtilmektedir.

Kur'anı Kerim Tefsirinin, zamanımıza kadar olan gelişmesini ana hatlarıyla gösteren bu kıymetli eseri, bu saha ile ilgilenenlerin muhakkak okunması tavsiye olunur.

Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Ḥasan Ḥusnī 'Abdu'l-Wahhāb[1] "*Waraḳāt 'anil'-Haḍārati'l-'Arabiyyati bi Ifrīḳıyyati't-Tūnisiyya*", Maktabatu'l-Manār, Tūnis 1966, 2. Kısım, s. 475.

İlâhiyat Fakültesi Dergisinin XIV. cildinde (sene 1966). bu eserin 1. kısmını tanıtmasını yapmıştım. İslâm Tarihi ve medeniyeti yönünden taşıdığı kıymet bir yana, ilim, fen , medeniyet, siyasat, sosyolojik ve folklorik yönlerden Kuzey Afrikayı ve bilhassa Tunusu, asli kaynaklara inerek tanıtması büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Yine Tunusa ait olan bu ikinci kısmı okuyuculara tanıtmaya çalışacağım.

Eser, Ağlebiler devrinde Susa (Sousse), Ağlebiler devrinde Susa'daki meşhur şahsiyetler, Rıkk ve kağıd, Musiki ve çalgı aletleri, Kavsara (Pantellaria) adası, Mevaiz, nevadir ve nükteleri ihtiva etmektedir. Derc ettiğimiz şu muhteviyatı biraz tafsilatlı olarak görelim:.

Ağlebiler devrinde susa (s. 15-124): Tarihte Tunusun büyüklüğünü gösteren alametlerden biri de Susa şehri olduğunu söyledikten sonra, bu şehrin isminin nereden geldiği üzerinde durulmakta, Fenikeliler, Kartacalılar, Romalılar Bizanslılar devrinde, bu şehrin aldığı isimler zikredilmektedir. Abdullah b. ez-Zübeyr tarafından hicretin 34 senesinde müslümanların eline geçen bu şehirin imarına girişildiğini, gerek bu şehri ve gerekse sahili korumak için ribatlar yapılmağa başlandığını ve 201 senesinde Ziyadetullah b. İbrahimin burada bir tersane yaptığını ve inşa ettiği donanma ile sahillere tecavüz eden Bizanslıları tehdid ettiğini hatta Bizansılıların elinde olan Sardinya adasına kadar hücum ettiğini kaydeder. Ribatların yapılışları ve müştemilatları, iç teşkilatları hakkında kıymetli bilgiler verilir. Susa ribatı ile Monastır ribatı arasında mukayeseler yapılır. 30 sene zarfında ribat tamamlanıp ikmal edildikten sonra, şehrin nüfusunun çoğaldığı ve bir camiye ihtiyaç duyulduğu belirtilir. 236 senesinde inşasına başlanan Susa büyük camii 237 senesinde tamamlanmış,

1 İslâm aleminde ve müsteşrikler arasında haklı bir şöhrete sahip ilim ve şahsiyyet sahibi ve aynı zamanda iyi bir türk dostu olan bu muhterem zatı 1968 Kasım ayında kaybettik. Onun kaybıyle sadece Tunuslular değil, bütün İslâm ve ilim âlemi en derin acıyı hissetmiştir. Merhuma, Allahtan rahmet ve mağfiret niyaz ederiz.

bu camide ezan Mescidi Nebevide olduğu gibi en yüksek satıhda okunurdu. Bu cami aynı zamanda bir tedris müessesesi olmuş, orada Yahya b. Omer el-Kinâni ve Abdullah b. Ebî Zeyd el-Kayravânî gibi zatlar islâmi ilimleri öğretmişlerdi. Tunuslu seyyah Abdullah et-Ticâni'nin 706/1306 senesinde Susaya yaptığı seyahatta, büyük cami hakkında şu bilgi verilmektedir. Caminin sa hnındaki taşda ve cami içindeki bütün sütunlarda "Kur'an Allahın Kelamıdır, mahluk değildir" ibaresi yazılı idi. Bu ibare ise ehli sünnet mezhebi için bir tenbih idi. Çünkü orada sapık pek çok mezhepler teşekkül etmişti. Hatta bu caminin ikinci cihan harbi esnasında hava hücumlarına maruz kalıp bir kısmının harap olduğu dahi zikredilmektedir. Asker ve donanma mensublarının toplandığı yer, yani kasba , denizden gelecek misafirlere mevkilerini gösteren ve akşamdan sabaha kadar yanan fenerden bile bahsedilmektedir. Müslümanların doğuda tesis ettikleri Basra, Küfe, Vasıt, Bağdad, Fustat gibi şehirlerden örnek alınarak, el-Kayravân, Tunis, Susa Safakus gibi şehirlerin, birnevi şehir planları verilmekte, hatta buralardaki kanalizasyon tertibatından bile söz edilmektedir. Susa şehrinde Ağlebilerin kurduğu tesisler, bilhassa hastahanenin şekli, kapısı, iç teşkilatı, hastalar, hastalara hizmet edenler, ziyaret ve usulleri hakkında kıymetli bilgiler verilmektedir. Susa şehrinin sakinlerinin, Iraktan, Endülüse kadar olan islam ülkelerinden gelen kimselerden ve daha evvelce yerleşmiş olan hıristiyan ve yahudilerden teşekkül ettiğini belirttikten sonra, Susa ve civarındaki tarihi eserler tadad edilmekte ve bunların kurucuları ve sanaat değerleri hakkında bilgi verilmektedir. Bunlardan, Kasru'l-Umera, Kubbetu'r-Remel, Bu Fetate Mescidi, Mescidi Yahya b. Omer, Medresetu'-Zakkakiyye, Mescidi Ebi'l-Gusn, gibi eserler zikredilmektedir. Susadaki yollar, köprüler, çarşılar ve iktisadi hayattan söz edildikten sonra Ağlebilerin Susa dışındaki eserlerine intikal edilmektedir. Ağlebiler devrinde kuvvetlenen donanma ile Sicilya ve İtalyanın güney sahilleri alınmış hatta 225/840 senesinde Adriyatik sahilindeki Bari şehri işgal edilmişti. Napoli bile 222/837 de müslümanların eline geçmiş, bir müddet onların ellerinde kalmıştı. Ebu'l-Abbas Muhammed b. el-Ağleb, hristiyanlığın merkezi Romaya karşı bir ordu hazırlamış. Bu ordu 232/846 senesinde gemilerle Susadan hareket etmişti. Tiber nehrinin mensabına boşaltılan bu ordu, Romaya kadar giderek, St. Pier kilisesinin kıymetli eşyalarını almışlardı. Müslüman ordusu Roma civarında iki ay kadar kalmış, hatta Romaya giriş ve çıkışı kontrol için Tiber nehri ağzında küçük bir ribat dahi yapmışlardı. Roma bütün hristiyan aleminden yardım isteyince, Ağlebiler çekilmek mecburiyetinde kalmışlardı. Son olarak Susa şehrindeki idari şekiller ele alınmakta ve bu şehrin islam medeniyetindeki en parlak devresinin Ağlebiler devri olduğu zikredilmektedir.

Ağlebiler devrinde Susadaki meşhur şahsiyetler (s. 125-150): Bu bölüm de, Ebû Zekerriyya Yahya b. Omer el-Kinâni (Ö. 289/902), Ebû Abdillah Muhammed b. Rezîn (Ö. 255/869), Sehl b. Abdillah b. Sehl el-Kabriyâni (Ö. 282/895), Ebû İbrahim Said b. Ebî İshâk İbrahim el-Kelbî (Ö. 294/907) Ebu'l-Ahvas Ahmed b. Abdillah (Ö. 284/897). Muhammed b. Abbad, Ebû Yunus Nusayr el-Murâbıt (Ö. 304/915) Muhammed b. Bistâm ed-Dabbî (Ö. 313/925). Ebû Ca'fer el-Kammûdî (Ö. 324/935), Ebû'l-Fadl Yûsuf b. Masrûr el-Lahmî (Ö. 324/935) gibi şahsiyetlerin hayatları, menkıbeleri, üstadları, varsa eserleri hakkında bilgi verilmektedir.

Yazı yazmaya yarıyan malzeme, kamış (el-Berdî), deri ve Kağıd (s. 153-168): Kuzey Afrikanın ilim, fikir ve siyaset merkezi olan el-Kayravâna ikinci asrın ortalarından itibaren kûfî hattıyle yazılmış mushaflar girmeye başladığı ve Benû Muhelleb zamanında kitabçılar çarşısı diye anılan bir çarşı meydana geldiği ve bu çarşının 'Ukbe ibn Nâfi' camiine yakın olduğu ve ilmi kaydetmek için lazım olan hertürlü malzemenin burada mevcud bulunduğu zikredilmektedir. Rıkk, şüphe yokki o, yazıya elverişli olan deridir Fakat pahalıya mal olduğundan üzerindeki yazılar silinip, tekrar yazılabilirdi. Arap mürekkebinin yapılışı anlatıldıktan sonra, onun hararet karşısında bile bozulmadığı söylenmektedir. Daha sonra, Şimali Afrikanın eski arap harflerinin takipçisi olduğu, bunun delilinin de, "kaf" harfinin tek noktalı ve "fe" harfinin noktasının altında oluşu, ve hurufu hecanın durumu ve kısaca mağribi ve Kayravâni kitabetten bahsedilmektedir. Afrikalıların Rık'dan başka yazı vasıtalarının olmadığı, yalnız Mısırda mevcut olan kırtas veya papirus denilen bir nebat var ki buna arapların el-Berdî dediklerini, celbinin ve muhafazasının güç olduğu, İbn Havkel, Sicilyada bir bölgede bu el-Berdinin yetiştirildiğini ve Ağlebilerin onu kullanmış olduklarını söyler. Bu sahada temayüz eden, Osmân b. Saîd es-Saykal, İbrâhim b. Sâlim et-Tunisî el-Varrâk, Muhammed b. Hâris el-Hoşenî, Muhammed b. Yûsuf et-Târîhi el-Varrâk gibi şahısların varraklığı el-Kayravânda öğrendikten sonra Endelüse göç ettiklerini zikreder. Ağlebiler devrinde üçüncü asırdan itibaren kağıd kullanılmaya başlandığını ve kağıdın Sicilya tarıkıyle İtalyaya ve Endülüs tarıkıyle de Fransaya girişi hikayesi anlatılmıştır. daha sonra, Tunusda yakın zamanlara kadar evlerde kağıd yapıldığını ve bu işlerde ekseriya kadınların çalıştığını zikreder.

Musiki ve Çalgı aletleri (s. 171-274): Geniş bir yer verilmiş olan bu bölümün temhidinde, Arapların işgalinden evvel Kuzey Afrikadaki musiki hakkında bilgi verilmekte, Berberi, zenci ve Sudan musikisinin birbirine karışmış olduğu anlatılmaktadır. Araplar Kuzey Afrikayı fethedince, dinlerine ilave olarak,

dillerini, örf ve adetlerini, yaşayış ve oyunlarını da ekledilerler. Afrikaya ilk gelenler ya vazifeli asker veya tüccar idiler. Bunların musikiye pek faydaları olmamıştır. İlk asırdan sonra câhili arap şiiri ve muhadram şiirden bazı kısımlar gelmeye başlamış, Emeviler sultası zamanında arap ve berberilerden olan Kuzey Afrikalılar bu şiirleri tekrar etmişlerdir.

Abbasiler zamanında 155 senesinde el-Kayravâna vali olarak gelen Yezid b. Hâtim el-Mühellebi, Iraktan gelirken ut, rubab, tanbur gibi çalgı alet leri getirmişti. Afrikalılar da bunları taklide başladılar, hatta el-Kayravânda bu aletleri yapan dükkanlar bile mevcuttu.

Musiki ve Ağlebiler: Ağlebiler devrinde pek çok Afrikalı şarktaki ilim merkezlerine gitmiş. oralardan ilim, ahlak , örf adet ve yaşayışlarını da alarak memleketlerine muallim ve mürşid olarak geri dönmüşlerdi. Memleket temeddün etmeye başlamış, şehirler ve kasabalar kurulmakta, emirler ve reisler çocuklarının terbiyesi için doğudan muallimler getirtmekte idi. Endülüse gidenler için de el-Kayravan bir uğrak yeri idi. Musiki üstadı olan Ali b. Nâfi Ziryab 205 senesinde Kurtubaya giderken el-Kayravâna da uğramış, Ziyadetullah el-evvel, Abbasiyyede ona izaz ve ikramda bulunmuştu. 206/821 e kadar el-Kayravânda kalmıştı. Ahmed b. Ağleb, oyunlar için Bağdattan sac ağacı getirtmişti. el-Kayravânda oyun ve şarkı mahallesi teessüs etmişti. Üçüncü asırda Kâsım el-Cu'i, Ebû Şeref bu alanda meşhur olan şahsiyetlerdir. İçki meclislerinden bahsedilerek, bazı Hanefilerin nebiz içmeye cevaz verdikleri, Mâlikiler ise sureti katiyede tahrimine kâil oldukları ve bu hususda ulema arasında geçen münakaşalardan bahsedilir. el-Kayravânda, fakîhlerin ve ulemanın haftada muayyen bir günde şarkı meclislerine gittiği ve oralarda şiirler okunduğundan söz edilir. Ağlebilerden ikinci ibrahim, hûkümet merkezini Abbasiyyeden, Rakkadaye nakledince (264) doğuya da heyetler göndererek, oradan ulema, riyaziyeci ve sanaatkarlar getirtmişti. el- Kayravân, Kuzey Afrikanın şeriat merkezi olarak kalırken, Rakkade'de riyaziye, felek ve güzel sanatların menşei olmuştu. el-Kayravânda her türlü içki yasaklanırken. Rakkade de, nebizlerin satıldığı meyhaneler vardı Rakkade sarayında ut ve tanburla şarkı söyleyen kadın şarkıcılar olduğu gibi, orada üns meclisleri yapılmakta idi.

Fâtımiler, Afrikada kaldıkları müddetçe musikiye ehemmiyet vermişler, onların sanattaki durumlarına Ağlebiler vesile olmuşlardır. Şiâdan oldukları için daha serbest hareket ederek bakır ve mermerden insan ve hayvan heykelleri yapmışlardır. Evlerde ve saraylardaki tasvirler, hükümdar meclislerini elbiselerini ve süslerini tavsif etmekte idi. Fâtımi saraylarında işret meclis-

lerini tasvir eden rakkaseler, taht üzerine oturmuş elinde kadehi ile hükümdar, çalgı aletleriyle fennan ve muganniyelere âit levhalar eksik değildi.

Sanhacilerde sanaat ve elhan: Fatımiler Mısıra gelince, Kuzey Afrikada Sanhacileri vekil bırakmışlardı. Bu devirde de edeb ve sanaat ileri bir durumda idi. el-Hâcib Abdu'l-Vahhâb, İbrahim er-Rakîk, Muhammed b. Atiyye el-Kâtib gibi şahsiyetler ün kazanmıştı. Bu zevatın hayatları ve sanaatları hakkında bilgi verilmektedir. Bilhassa el-Mu'iz b. Bâdis zamanında sanaat çok gelişmişti. Bu zat ulemâ ve udebâyı seven bir kimse idi. Her zaman yanında 60 şairin bulunduğu söylenir. Hilalilerin yağması ile, bazı sanaatkarlar Sicilya ve Endülüse göç etmişlerdi. Bunlar da Muhammed b. Şeref, Ebû'l-Hasen Ali el-Husarî, Abdul'l-Kerim el -Hulvânî, riyaziye ve musikide şöhret yapan Ebu's-Salt Umeyye b. Abdi'l-Aziz (Ö. 529/1134) dir.

Hafsiler devri: Yedinci asırdan itibaren Endülüste cariyelerin muganniyelik yaptığı zikredildikten sonra, Hafsiler ordusunda, sultanın şehre girer veya çıkarken davul ve boru çalan bir takımın bulunduğunu, hatta sultanın emirlerinin halka duyurulması için evvela boru çalındığı ve bu boruyu çalanlara nefîr eshabı dendiğini söyledikten sonra, bu gibi şeylerin diğer islâm memleketlerinde de mevcut olduğunu zikreder. Câmiu'-Zeytûne müezzinlerinin, sahur vaktinin bittiğini halka duyurmak için minarelerden boru çaldıklarını ve Türkler devrinde bu adetin kaldırılıp, sahur vaktinde mahallelerde davullar çalındığını ve davul çalanların maniler söylediğini zikreder. Hafsiler devrinde tasavvuf ve ahlâki musiki sahasında yetişen şahsiyetin Muhammed ez-Zarîf (Ö. 979/1385) olduğunu kaydeder.

Türk Devri: Osmanlıların hicri onuncu asırdan itibaren İspanyollarla olan mücadeleleri neticesinde, Kuzey Afrikada Trablus, Tunus, Cezayir gibi üç imaret meydana gelmişti. Murad paşa, Hamuda paşa, Ramazan Bay dan bahsedildikten sonra, 1696 seneside piyanonun aslı olan musiki aletinin Tunusta mevcut olduğu ve bunun oradan İtalyanın Floransa şehrine geçtiği söylenir. Murâdilerin elinden iktidarı yine Türklerden Hüseyn b. Ali almış ve onlarında aralarında sülale kavgaları zuhur etmiştir. Baylar devrinde de musikiye ehemmiyet verilmiş, çalgı aleti olarakta ut ve kemençe kullanılmış idi. Muhammed Reşid zamanında türk ve endulüs musikisi beraber kullanıldığı ve Bardodaki bayram gecelerindeki merasimler yemek ve yemekten sonra türk ve arap musikisinin dinlenilmesi ve daha sonrada bayram namazı ve namazdan sonraki merasimler bütün teferruatıyle anlatılmaktadır. Ahmed Bay zamanında Avusturyadan muallimler getirilip nizamı cedid teşkilatının kurulduğu ve askeri mızıka takımının teşkil edildiği anlatılır. Şehirlerdeki musikinin, arap, türk,

endülüs ve fârisi musiki ile karışık olduğu, bedevilerdeki musikinin sade bir şekilde kalmış olduğu da zikredilir.

Netice olarak, Kuzey Afrikada ilk arap istilasında elhanın basit olduğu, Ziryab ve Bağdatlı muganni Munis ile, şark lahinlerinin girmiş olduğu, daha sonra endülüs ve türk musikilerininde girip onlara tesir ettiği kaydedilir. Son zamanlarda Baron Radolphe d'Erlanger'in, tesis ettiği musiki cemiyetinden ve bu şahsın, Tunustaki arap musikisine yaptığı hizmetlerden söz edilir.

Kavsara (*Pantellaria*) *Ada'sı* (s. 277–316): Sicilyanın Güneyinde bulunan bu küçük adanın, İkinci Cihan harbindeki durumu, coğrafi, imran ve unsur bakımından Tunusa ait olduğu zikredilir. Bu adadaki arap medeniyeti anlatılmaya çalışılır. Batı ve orta Akdenizdeki adaların fethi anlatıldıktan, Bu adanın sathı ve nüfusu bildirildikten sonra, çeşitli kavimlerin bu adaya verdikleri isimlerin aynı manaya geldiklerini, eskilerin bu ada hakkında dedikleri, mahsulü, hayvanları ve bu adaya karşı yapılan seferler anlatılır. Adanın 130/748 senesinde Abdurrahman b. Habib el-Fihri tarafından zaptedildiği, orada kullanılan yer ve alet isimlerinin tamamen Tunustakilerin aynı olduğu, Fatımilerin zuhuriyle, Kuzey Afrikada bulunan hariciler için sığınacakları bir melce haline geldiği, orada ki idari, ictimai durum ve orada yetişen şahsiyetlerden söz edilir. Bu adanın elden çıkışı, Sicilya kıralı olan Roger'in müslümanlara verdiği haklardan daha sonra ispanyollara geçişinden, ve müslümanlara yapılan eziyetlerlerden, bu adanın bir müddet Türklerin elinde kalışı ve sonra Malta korsanları eline geçişi ve nihayet 1215/1800 senesinde İngilizlerin Maltayı ve bu adayı alışına kadar devam eder. Ada müslümanlarının ya İspanyollar veya Maltalılar tarafından zorla tanassur ettirilmiş olduğundan bahsedilir. Yer ve alet isimlerinde benzerliği mukayese için uzunca bir liste verilir. Örf ve adetlerinin, giyimlerinin, Tunuslular gibi olduğu zikredilir.

Tunusa ait Mevize, Latife ve nükteler (s. 319-436): Bir milletin medeniyet seviyesini gösteren, ibretâmiz sözler, tarih ve tabakat kitablarından alınmıştır. İnsanları intibaha davet eden nâdir latifeler, mizah ve nüktelere geniş bir yer verilmektedir. Son kısımda da Rağbete icabet ettiğini söyleyerek, el-Kâtib er-Rakik, et-Tîfâşî ve Ali el-Verdâninin hayatı ve eserleri üzerinde genişçe durulmaktadır.

İlim ve medeniyet tarihi için büyük bir kazanç olan bu eserin ikinci kısmı da tamamlanmıştır. Eserin sonunda üçüncü kısmın geleceğine işaret edilmektedir. Öyle ümit olunur ki, muhterem ve merhum müellifi, eserinin tamamını sağlığında ikmal etmiş olsun.

Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

ZAHİR VE BATIN İLMİNE DAİR BİR ESER al-FARK BAYNA İLMİ'Ş-ŞARİ'A WA'L-HAKİKA

Dr. SÜLEYMAN ATEŞ

Büyük tasavvuf bilgini ve müfessiri Abu Abdirrahman Muhammed ibn al-Husayn ibn Musâ as-Sulamî (325-412/936-1021) nin, şeriat ve hakikat ilimleri arasındaki farkı izah eden bu eseri: İstanbul Ayasofya Kütüphanesi, 4128 numarada kayıtlı Resail mecmuasının 139b-142b varakları arasında bulunmaktadır. Aharlı kâğıt üzerine, yedinci Hicrî asırda nesihle yazılmış olan bu nüsha, 140x210 mm. eb'adında olup, satır eb'adı 100x165 mm. dir. Sayfada 19 satır bulunmaktadır. Hacı Halife, Sülemî'nin bu eserinden bahsetmez. Fakat Brockelmann kaydetmiştir[1]. Eserin bundan başka nüshası olup olmadığı tesbit edilememiştir. Brockelmann yalnız bu nüshaya işaret ediyor.

Sülemî bu eserinde zahir ve batın ilmini işlemekte, ikisinin ruhla beden gibi birbirini tamamladığına dikkatı çekmektedir. Sülemî'ye göre zahir ilim, şeriat ilmi, batın ilim hakikat ilmidir. "Onlar içinde Ondan istinbat edenler (gerçek manayı çıkaranlar) elbette onu bilirdi"[2], "Allah size zahir ve batın nimetlerini bolca ihsan etti"[3] âyetleri gösterir ki ilmin zahiri ve batını vardır. Zahire ait ilimlerde nasıl erbabına müracaat edilirse batına ait ilimlerde de erbabına müracaat edilir. Batın ilminin semeresi, zahir ilmi kabul ve onun âdabına riayetten meydana gelir[4].

Sülemî, batın ilminin husulünü, zahir ilminin âdabına riayete bağlamakta ve bu suretle zahiri inkâr eden batınîleri reddetmiş bulunmaktadır. İmam Gazalî de zahiri inkâr eden batınîleri ve batını inkâr eden zahirîleri reddeder birincisine batınî, ikincisine haşvî tabirini kullanır.

Sülemî'ye göre zahir ilim şeriat ilmi, batın ilim hakikat ilmidir. Biri çalışma ile elde edilir, diğeri Allah'ın hidayetine ve lûtfuna bağlıdır. Buna

1 Gal, I, 200
2 Nisa Sûresi: 83.
3 Lokman Suresi. 20.
4 Hakaik ' ut - Tafsîr, No. 261, Fatih, varak 218a

çalışma ile erişilemediği gibi çalışmadan da erişilemez. Çalışma ile Allah'ın lûtuf ve keremi birleşecektir ki kulda bu ilim hasıl olsun. Kul çalışacak, fakat inanacaktır ki kendisini hidayet ilmine kavuşturan, kendi çalışması değil, Allah'tır. Ancak kulun cehdi, Allah'ın hidayetinin alâmetidir.

Şeriat ilmi âdâb ilmi, hakikat ilmi ahval ilmidir. Kula ahval yolları ancak âdaba sarılmakla açılır. Şeriat ilmi rivayet ilmidir. Bunu sünnet yolunda kullanan kimseye Allah dirayet ilmine ulaştırır ki bu da hakikat ilmidir.

Sülemî'ye göre şeriatın takibetmediği hakikat küfürdür. Zahire dayanmıyan batın batıl olduğu gibi, batına dayanmıyan zahir de batıldır[5]. Te'villere sapıp dinî emirlerde ruhsatlar bulmak sufiyye âdabına aykırıdır[6],

Şimdi Sülemî'den sonra gelen birçok mutasavvıf üzerine derin etki yapmış olması muhakkak olan bu küçük eseri, burada tercemesiyle birlikte neşretmeyi faydalı buluyoruz.

RAHMAN VE RAHİM OLAN ALLAH'IN ADİYLE

Ey tek olan Allah'ım, senin yardımına iltica ederek başlıyorum.

Ebu Abdirrahman Muhammed ibn al-Husayn as-Sulamînin "Şeriat ve Hakikat İlimleri Arasındaki Fark" adlı eseri.

Allah seni doğruya muvaffak eylesin, benden hakikat ve şeriat ilimleri arasındaki farkı, bunların ayrı iki şey mi, yoksa ikisinin bir tek şey mi olduğunu, şeriat ilminin, hakikat ilmine muhalif olup olmadığını sordun. Ben, bu hususta ve bütün işlerimde Allah'tan yardım ve başarı talebinde bulunduktan sonra sana bundan bir parça bir şey açıklıyacağım. En iyi yardım eden O'dur.

Yüce Allah: "Biz (im yolumuz) da mücahede edenlere elbet yollarımızı gösteririz" [7] buyurmuştur.

Şeriat ilmi mücahede ilmidir. hakikat ilmi hidayet ilmidir. Hiç kimse bütün gücüyle mücahedeye sarılmadan hidayetin hakikatine erişemez . Hüseyin İbn Yahya'dan işittim diyordu, Ca'far ibn Muhammed Hudayr'den işittim diyordu, Sehl ibn Abdillah dedi: "Kim cehd sarfetme ile ulaşacağını sanırsa

5 Bak: 141b - 142a

6 Sülemî, Cawami'u Ādābi'ṣ - ṣūfiyya, varak, 105b.

7 Ankebut Suresi: 69.

o güçlüğe uğrayıcıdır ve kim cehd sarfetmeden ulaşacağını sanarsa o da mütemennî (umucu)dur. Ama kendisini gerçek ulaştıranın, kendi cehdi değil de Allah olduğunu, fakat mücahedenin de hidayet alâmetlerinden ve izlerinden bulunduğunu bilir. (çalışır). Çünkü Peygamber (S.A.V.) diyor ki: "Çalışınız, herkes yaratılmış olduğu şey için kolaylaştırılmıştır. (ona muvaffak olur)".[8]

Şeriat ilmi âdâb ilmidir, hakikat ilmi ahval ilmidir. Kula sıhhatli ahval (haller) yolu âdaba sarılmadıkça açılmaz. Görmüyor musun Yüce Allah ne diyor: "O, mihrapta ayakta, namaz kılarken melekler ona seslendi"[9]

Bazan kul, sülûksüz,riyazatsiz, mücahedesiz de hakikatlere ulaşır ama (bu yol salim değildir), gurura düşer, aldanır. Mücahede yolu daha tüm ve daha güvenlidir. Ca'fer ibn Muhammed al-Huldî demiştir ki: "Cüneyd'in elinde bir tesbih gördüm, dedim ki: Sen bu yüksek halin ve şerefinle eline tesbih mi alıyorsun? Dediki: Evet, Bu, o sebeptir ki kavuştuğumuza onunla kavuştuk, onu aslâ terk etmeyiz."

(Sülemî) dedi: Dedem İsmaîl ibn Nuceyd'den işittim, şöyle diyordu: "Her hayrın başı, emir ve nehiy altında sabretmektir". Aişe (R. A.) Allah Resulü (S. A. V.) in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "İlim ikidir: Bir ilim var ki kalbde sabittir. Bir ilim de var ki lisandadır. İşte o, Yüce Allah'ın, kullarına hüccetidir".[10] Enes de Resulullah (S. A. V.) in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "İman, ne temennî ile, ne de tehallî iledir. Fakat iman, kalbde yerleşip de amelin, kendisini tasdik ettiği şeydir. İlim de ikidir: Lisan ilmi, kalb ilmi. Faydalı olan kalb ilmidir. Lisan ilmi de Allah'ın, Âdem oğullarına hüccetidir".[11] Lisan ilmi Hüccet ilmidir, kalbde sabit ilim de muhaccet ilmidir.

Şeriat ilmini, zahir ilim erbabı olan şeriat bilginleri bilir; hakikat ilmini Allah'ı bilen âlimler bilir ki o gizli ilimdir. Bize Ebu Hüreyre'den şöyle rivayet edildi: Resulullah (S.A.V.) şöyle buyurdu: "İlim (ler) den saklı inci gibi bir ilim var ki onu ancak Allah'ı bilen âlimler bilir. Onu söyledikleri zaman, onu ancak Allah Azze ve Celle'ye mağrur olanlardan başkası inkâr etmez".[12]

Bil ki şeriat ilminin bir hakikati vardır, buna ancak mutahakkikler erişirler. Kim şeriat ilminin hakikatine ererse o, kendisini Hak'kın hakikatlerine ulaştırır. Hak'kın hakikatlerinde tahakkuk eden kimseyi de o hali, Hak'ka ulaştırır. Bunun esası Yüce Allah'ın: "Biz (im yolumuz) da mücahede edenler

8 Buhari, Kader, 4, Tafsîru Sura 92/3, 4, 5, 7, Tawhîd 54; Müslim, Kader 6, 7, 8; Tirmizî Kader, 3, Tafsîru Sura 92; Ahmed İbn Hanbel, IV, 67.

9 Âl-i İmrân Suresi: 39.

10 Bak: Dârimî, Mukaddime, 34; Deylemî, Musnadu'l-Firdaws.

11 Bak: at-Targîb Wa't-Tarhîb, c. 1, s. 103, Mısır, 1373 / 1954 (Ebubekr al-Hatîb Tarihinde sened-i hasenle; İbn Abdilbarr de Kitabu'l-İlm'inde mürsel olarak rivayet etmiştir).

12 Bu hadisi Kelâbâzî at-Taarruf'unda, s. 59; ad-Deylemî Müsned'inde rivayet etmiştir.

âyetindedir. Demek ki mücahede şeriat ilmidir; mücahede de hidayet de hakikat ilmidir. Hakikatta tahakkuk (yerleşme) ise Hak'la beraber olmak (Maiyyatu'l-Hakk) dır. Allah Taâlâ (âyetin devamında) şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz Allah ihsan edenlerle beraberdir" [13].

Şeriatin gerçeğine ulaşma hakikattir. İşin şeklinde kalmak şeriattir. İş'te ihlâs hakikattir. Bunun esası Peygamber (S. A. V.)in şu sözünde mevcuttur: "Biriniz namaz kılar ama namazından ona ancak onun üçte biri, dörtte biri beşte biri, altıda biri... onda biri kalır".[14]

Namazın şeklinde kalan, şeriatin zahirinde yürüyendir. Böyle bir kimse için çok defa namazın üçte biri, dörtte biri kalır. Şeriatte ihlâs eden ise hakikatte yürüyendir ki onun için namazın tamamı kalır. Görmüyor musun Peygamber (S. A. V.) i ki o, namazında tahakkuk edince nasıl sıfatı değişti? Namaz kılarken karnından, kaynıyan tencere sesi gibi bir ses gelirdi. Ve bir musallî, namazında kusur edince Peygamber (S. A. V.) ona: "Dön, namaz kıl, çünkü sen namaz kılmadın" diye emretti?! Şekildeki eksiklik, namazın iadesini gerektirmiştir. Namazın asıllarından olan huzur, heybet, huşu' vs. gibi şeylerin eksikliğini ne sanarsın ya?! Bu meselenin esası, Cibrîl'in, Peygamber (S. A. V.) e İslâmdan sormasıdır. Peygamber ona (bu soru üzerine) şeriatin zahir amellerini söylemiştir ki onlar da: Allah'tan başka ilâh olmadığına şehadet etmek; namaz kılmak, zekât vermek Ramazan orucunu tutmak ve Beyt'i haccetmektir. Cibrîl İslâmdan sorunca Peygamber ona şeriatin zahir amellerini göstermiştir ki bu, şeriatin zahirinin ilmidir. Fakat Cibrîl ona imandan sorunca, Peygamber şu sözüyle gayb makamından haber verdi: "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inanmandır." Bu, hakikat ilmîdir. Kim bu mugayyebata imanda tahakkuk etmezse onun imanının hakikati olmaz. Bundan tahakkuk eden, muhikk (gerçeğe ermiş) olur. Sonra Cibrîl ona insandan- ki Hakkın, muhsinlerle beraber olması makamıdır- sorunca Peygamber şu sözüyle ona müşahedeyi ve sıfatlarından geçmeyi işaret etti: "Allah'a, onu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir." (al - Hadis.)[15]

Şeriat emir, hakikat de Hak'kın o emirdeki muradıdır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur:" (Onlar) başka türlü değil, sadece dini O'na has kılarak Allah'a ibadet etmekle emredildiler." [16]

13 Ankebut Suresi: 69.

14 Bu hadis için bak: Ahmed İbn Hanbel, IV, 319, 321.

15 Bu hadise Cibrîl Hadisi denir. Bak: Buharî, İman 37; Müslim İman, 1; Ebu Davud, Sunna, 16; Tirmizî, İman, 5, 6; İbn Mace, Mukaddime, 9; İbn Hanbel, II, 326, 129, 164.

16 Tevbe Sûresi: 31.

Şeriat resim, hakikat hüküm; şeriat umum, hakikat husustur. Hiç kimse, üzerinde şeriat resimlerinden ifa etmediği bir şey üzerinde kalmış olduğu müddetçe hakikat makamına ulaşamaz. Cüneyd de şöyle demiştir: "Üzerinde Allah'ın, eda etmediğin bir hakkı olduğu müddetçe kalbine aslâ tevhid ruhu vasıl olmaz."

Şeriat ilmi, Allah'ın kullarına ihsan ettiği ni'metlerin dışıdır. Hakikat ilmi o ni'metlerin içidir. Allah Taâlâ buyurmuştur: "Allah size zahir ve batın ni'metlerini bolca ihsan etti." [17]

Şeriat ilmi, Hak'kın, aracılar ve peygamberler vasıtasiyle bize ulaştırdığı şeydir. Hakikat ilmi ise Allah'a güzel yönelme, murakabaya devam, zikre devam, nefsi ihlâsa sevk etme sonucunda Allah'ın, kullarının kalblerine açtığı şey, ve tevfik verilmiş kullarının kalblerine getirdiği özel fazl ve keremidir. Nasıl ki Peygamber (S.A.V.) e vevap verirken Hârise, kendine vaki olan bu bu ihsanı belirtmişti. Ve Peygamber (S. A. V.) Vabisa'ye şöyle demişti: "Müftüler sana fetva vermiş olsalar dahi sen yine kalbine danış" [18]

Bu hal, Sıddîk-i Ekber'e de olmuştu. Peygamber (S.A.V.) kendisine: "Nefsine ne bıraktın?" diye sorduğu zaman: "Allah ve resulünü bıraktım" demişti.

Şeriat ilmi, kulun, münkirlerden ayrıldığı ilimdir. Hakikat ilmi, onu evliya mertebesine ve hakikatlerine ulaştıran ilimdir. Peygamber (S. A. V.) şeriatin zahirinde şöyle demişti: "Allah'tan başka ilâh yoktur demelerine kadar insanlarla vuruşmakla emrolundum". Evliya sınırında da şöyle demiştir: "Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeyle yaklaştığı gibi hiçbir şeyle yaklaşmaz. ilh".[19] Kulun üzerine farz kılınan ise Allah'ı bilmektir.

Şeriat ilmi rüsumu (şekilleri) gerektirir; hakikat ilmi de o şekillerin âdabını yapmayı, kalbi onlarda huzurda tutmayı gerektirir. Şeriat sendendir, hakikat sanadır. Yani senin şeriat ile amel etmen, emirleri yapman istenmiştir. Hakikat de Allah'tan sana bir hediyedir. Şeriat emirler, hakikat mevhibelerdir.

Dedi: Dedemden işittim diyordu: "Sen emrolunduğun şeyi yapmaya çalış, onun bereketiyle arzu ettiğin güzel hallere erişirsin." Şer'in âdabına göre mumeleyi düzeltmek ve sünnetlere yapışmak, sahibini hakaik ehlinin yüksek makamlarına ulaştırır.

Şeriat ilmi rivayet ilmidir. Kim onu sünnet yolunda kullanmağa çalışırsa Allah onu dirayet ilmine ulaştırır ki hakikat ilmidir. Resulullah (S. A. V.)in

17 Lokman Sûresi: 20.
18 Darimî, Buyu', 2; İbn Hanbel, IV. 228.
19 Buharî, Rikak, 38.

şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Kim bildiğiyle amel ederse Allah onu bilmediğinin ilmine varis kılar".[20]

Şeriat ilmi hizmet ilmidir. hakikat ilmi müşahade ilmidir. Kul, üzerinde eda etmediği bir hizmet olduğu müddetçe müşahedeye eremez.

Şeriat ilmi geneldir, hakikat ilmi özeldir. Yüce Allah: "Dilediğini rahmetine öz kılar"[21] buyurmuştur. Bu rahmet, hakikat ilimlerine hidayet (sevk) etmedir.

Şeriat ilmi beyan ilmidir, hakikat ilmi burhan ilmidir.

Şeriat ilmi zahir şeylerin âdabına mahsustur. Hakikat ilmi batını müşahede içindir.

Şeriat ilmi emirlerle teeddüp , onları muhafazadır, hakikat ilmi emri bilmektir. Dedemin şöyle dediğini işittim: "Emri küçümsemek, âmiri az bilmekten ileri gelir."

Şeriat ilmi, Hak'kın, kâinattaki sanatını, yaptığı işleri görmendir. Hakikat ilmi, o bilginle, gerçekte O'na O'ndan başka bir delil olmadığını bilmendir.

Şeriat ilmi sema' ve istinbat iledir. Hakikat ilmi vahiy ve ilham iledir. Şeriat ilmi muamele içindir, hakikat ilmi murakaba içindir.

Şeriat ilmi fiillere mahsus, hakikat ilmi hallere mahsustur.

Şeriat ilmi rivayet içindir, hakikat ilmi hidayet içindir.

Şeriat ilmi imandır, hakikat ilmi tevhiddir. Ebubekr az-Zakkak şöyle dedi: "Ben İsrail çölünde yürüyordum, hatırıma geldi ki hakikat ilmi şeriate aykırıdır. Ümmü Gaylan ağacı altından gaybden biri şöyle seslendi: Ey Ebubekir, şeriatin takipetmediği her hakikat küfürdür." Ebubekr eş-Şiblî de (Allah ona rahmet etsin) şöyle demiştir" İlim lisanı, bize aracılarla ifade edilelendir. Hakikat lisanı ise aracısız sırlara ulaştırılandır. Hak'kın lisanı ise ona hiçbir yol yoktur."

Ebu Ya'kub as-Susî şöyle dedi: Bütün ilmin esası ikiye ayrılır: Zahir ve batın. Batın ilim , Allah'ın, bütün halkına hüccetidir. Zahir ilimler de batından çıkarılmıştır. Her batın ki onu zahir tutmuyor, o, batıldır. Ve her zahir ki onu batın tutmuyor, o da batıldır. Batın ilmi, Cenabı hak'kın: "Onlar içinde onu istinbat edenler elbet onu bilirdi".[22] sözünden çıkarılmıştır. Bununla Cenabı Hak fıtnatı (üstün zekâ ve anlayışı) kasdediyor. Fıtnat de ancak zahirle olur.

(Kitap) tamam oldu. Hamd önünde de sonunda da Allah'a mahsustur. Efendimiz Muhammed'e onun âline ve ashabına Allah salât etsin.

20 Bu hadis zayıftır, Ebu Nuaym çıkarmıştır; Bak: Muhammed İbn Alî aş-Şawkânî, al-Fawaidu'l-Macmu'a, fî'l-Ahâdîsi'l-Mawdua, s. 286, Mısır, 1380/1960.

21 Bakara Sûresi: 105

22 Nısa Sûresi: 83.

[139 — b] بســم الله الرحمن الرحيم

عونك اللهم وحدك

الفرق بين علم الشريعة والحقيقة لابى عبد الرحمن (١) محمد بن الحسين [بن موسى] السُّلمى

سألت و فقك الله للرَّشاد عن الفرق بين علم الحقيقة والشريعة اهما اثنان ام واحدٌ ، و هل يخالف علم الشريعة علم الحقيقة ام لا؟ وانا مبيِّن لك بقدر وسعى و طاقتى طرفاً من ذلك ، بعد ان استعينَ الله تعالى و استوفقه فى ذلك و فى جميع اموری و هوخيرمعين.

قال الله تعالى : «والذين جاهدوا فينا لنَهْدِيَنَّهم سبلنا . » (٢)

وعلم الشريعة علم المجاهدة وعلم الحقيقة علم الهداية ؛ ولن يصل الى حقيقة الهداية احدٌ الاّ بعد استفراغ الطوق فى المجاهدة . وكذلك سمعت الحسين بن يحيى يقول ، سمعت جعفر بن محمد حضير يقول : قال سهل بن عبد الله: «من ظن أنَّه يصل ببذل الجُهْد فَمُتَعَنٍّ (٣) ومن ظن أنَّه يصل بغير بذل الجهد فمُتَمَنٍّ (٤) ويعلم حقيقة انّ الله تعالى يوصله الى الهداية لاجُهْده ؛ ولكنّ المجاهدةَ من علامات الهداية وآثاره. لانّ النّبىّ صلى الله عليه وسلم

(١) فى الاصل : لابى عبدالرحمن بن محمد ... خطأ .

(٢) سورة العنكبوت ، اية : ٦٩

(٣) فى الاصل : فَمَتّعنْي

(٤) فى الاصل : فَمُتَمَنّيْ

يقول : « [اعملواف] كل ميسر لما خلق له » (٥) .

وعلم الشريعة علم الآداب وعلم الحقيقة علم الاحوال ، ولن يُفتح على العبد طريق صِحَّة الاحوال الابملازمة الآداب. ألاترىَ أنَّ الله تعلى يقول: « فنادته الملائكة وهو قائم [a — 140] يصلى فى المحراب » (٦) وربَّما يصل العبد الى الحقائق بغير سلوكٍ ولارياضةٍ ولامجاهدةٍ ؛ ولكن يقع فيه اغترارات؛ وطريق المجاهدة اتمُّ وأسلمُ . وقال جعفر بن محمّد الخلدى: «رأيت فى يد الجنيد سُبْحَةً ، فقلت له : أنت مع عُلُوِّ حالك و شرفك تأخذ بيدك سبحة ؟ قال : نعم . سبب به و صلنا الى ما وصلنا ، لانَتْرُكَه أبداً . » قال سمعت جدى اسماعيل بن نجيد يقول : « اصل كل خير الصبر تحت الامر والنّهى. » وروت عائشة رضى الله عنها ، انّ رسول الله صلىّ الله عليه وسلم قال : « العلم علمان فعلم ثابتٌ فى القلب ، و علمٌ فى اللسان فذلك حجّة الله تعالى على عباده » (٧) وعن أنسٍ قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ليس الايمان بالتَّمَنِيّ ولا بالتَّحلىّ ؟ ولكن ما وقر فى القلب و صدّقه العمل و العلم علمان ، علم باللسان وعلم بالقلب؛ فعلم القلب؛ النافع وعلم اللسان وحجَّةُ الله على ابن آدم . » وعلم اللسان علم الحجّةِ والعلم الثابت فى القلب علم المحجَّة. وعلم الشرع يعلمه علماء الشريعة من ارباب الظواهر وعلم الحقيقة يعلمه العلماء بالله ، وهو العلمُ المكنون. كذ [ا] رُوِينَا عن أبى هريرَةَ قال :

(٥) بخارى ، قدر ٤ ، تفسير سورة ٩٢، ٣، ٤، ٥، ٧ ، توحيد ٥٤؛ مسلم ، قدر، ٦، ٧، ٨؛ ترمذى ، قدر ٣، تفسير سورة ٩٢ ؛ احمد بن حنبل ٤، ٦٧

(٦) سورت آل عمران، آية : ٣٩

(٧) دارمى ، مقدمه، ٣٤

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «اِنَّ مِنَ العِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُون لاَ يَعلَمُهُ اِلاَّ العُلَماءُ بالله، فاِذَا نَطَقُوا بِهِ لاَ يُنْكِرُهُ اِلاَّ [140 — b] أَهلُ الغِرَّةِ باللهِ عزّ وَجَلّ.» (٨)

و اعلم أنَّ لعلم الشريعة حقيقةً لايصل اليها الا الْمُحقِّقون. و من تحقق (٩) فى علم الشريعة بحقائقه أوصله ذلك الى حقائق الحق. و الا صل فى ذلك قوله تعالى : «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا».

فالمجاهدة علم الشريعة والهداية فى المجاهدة علم الحقيقة ؛ و التحقيق فى الحقيقة هومَعِيَّة الحقِّ. قال الله تعالى: «وَاِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ.»

و التحقيق فى الشريعة هوالحقيقة ، والتَّرَسُّمُ بالاَمْرْ هوالشريعة ؛ و الاخلاص فى الامر هوالحقيقة. و الا صل فى ذلك قوله صلى اللهُ عليه [وسلم] : «اِنَّ احدَكُمْ يُصَلِّي وَلَيْسَ لَهُ مِنْ صَلاَتِهِ اِلاَّ ثُلُثُهَا ، رُبُعُهَا، خُمُسُها ، سُدُسُهَا حَتَّى بلغ عُشرَها». (١٠)

فالمترسِّمُ بالصَّلاةِ هوالسالك فى ظاهر الشرع. ربمَّا يكون له ثُلُثُها ، ربُعُها . و المُخْلِصُ فيه هوالسالك فى الحقيقة . له تمام صلاته. ألاترى النبيَّ صلى الله عليه [وسلم] لما تحقق فى صلاته ، كيف تَغَيَّرَ عليه صفته فكان يصلى ولجوفه أزِيزٌ كَأَزِيزِ المِرْجَلِ . ولما قَصَّر المصلى فى صلاته كيف أمَرَه النبيُّ صلى الله عليه وسلم بالا عادة بقوله : «إرْجَعْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ

(٨) انظر كذا لهذا الحديث : التعرف لمذهب اهل التصوف للكلاباذى ، ص ٥٩

(٩) فى الاصل : تحلقَ

(١٠) انظر الحديث فى هذا المعنى : احمد بن حنبل ، ٤ ، ٣١٩ ، ٣٢١

لَمْ تُصَلِّ » (١١) فنقصان الهيئة أوجب إعادة الصّلاة فما ظنُّك بنقصان الاصول من الحضور والهيبة والخشوع وغير ذلك ؟ و أصل هذه المسئلة سؤالُ جبريل النبيَّ صلى الله [141—a] عليه [وسلم] عن الاسلام ، فاخبره بظواهر الشرَّع و هو: شهادة ان لااله الا الله و اقامُ الصلاةِ و ايتاء الزكاة و صيامُ رمضانَ و حجُّ البيت. فدَلَّه النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم عند سؤاله عن الاسلام على ظواهر الشرع وهوعلم ظاهر الشريعة. ثم لمَّا سأله عن الايمان، أخبره عن مقام الغيب بقوله : « [أن] تُؤْمِنَ باللهِ و ملائكتِه وكتبه ورسله » . وهوعلم الحقيقة. ومن لم يتحقق فى الايمان بهذه المغيَّبات ، لايكون له حقيقة الايمان. ومن تحقق فيه يكون مُحققًا. ثم لمَّا سأله عن الاحسان ، — وهو مقام معيَّةِ الْحَقّ مع المحسنين — دَلَّه على المشاهدة والفناء عن صفاته بقوله : « أن تَعْبُدَ الله كأنَّكَ تراه » (١٢) الحديث.

و الشريعة هو الامر و الحقيقة هو مراد الحق فى الامر. قال الله تعالى: وَما اُمِرُوا اِلاَّ لِيَعْبُدُوا الله مُخْلِصِين لَهُ الدِّينَ » (١٣).

والشريعة الرسم و الحقيقة الحُكْمُ. والشريعة عموم والحقيقة خصوص ولا يبلغ احدٌ الى مقام الحقية وعليه بَقِيَّةٌ من رسوم الشريعة. كذلك قال الجنيد : « لن يصل الى قلبك روح التوحيد وله قِبَلَكَ حقٌ لم تُؤَدِّهِ » .

(١١) بخارى ، أيمان ، ١٥ ؛ أذان ٩٥ ؛ مسلم صلاة ٤٥ ؛ أبوداود ، صلاة ١٤٤ ؛ ترمذى . مواقيت ١١٠ ؛ نسائى ، افتتاح ٧ ، ...

(١٢) يقال لهذا الحديث ، حديث جبريل ، انظر : بخارى ، ايمان ٣٨ ؛ مسلم ، ايمان، ١؛ ابوداود ، سنّة ١٦ ؛ ترمذى ، ايمان ٥ ، ٦ ؛ ابن ماجه ، مقدمه، ٩ ؛ ابن حنبل II ، ٤٢٦ ، ١٢٩ ، ١٦٤ ،

(١٣) سورة التوبة ، الآية : ٣١

وعلم الشريعة ظاهرُ نِعَمِ اللهِ تعالى على عباده وعلم الحقيقة باطن النِعَمَ. قال الله تعالى : « وأسبغ عليكم نعمه ظاهرةً وباطِنَةً » (١٤) .

وعلم الشريعة ما اوصله الحقُّ الينا على لسان الوسائط والانبياء. وعلم الحقيقة ما يفتحه اللهُ تعالى على قلوبِ عباده من حسن الاقبال عليه ودوام [141—b] المراقبة ومداومةِ الذكر ومطالبةِ النَّفْس بالاخلاص ومايوردُهُ اللهُ فى قلوب عبادِه الموفَّقِينَ من خصائص فضله كما كان لحارثة فى جواب النبيِّ صلى الله عليه وسلم وكما قال النبيُّ صلى الله عليه وسلَّم لوابصة : « استفت قلبك وان افتاك المفتون» (١٥) . وكا الصديق الاكبر حين قال له النبى صلى الله عليه وسلم : «ماذا أبقيت لنفسك ؟ قال: اللهَ ورسوله ».

وعلم الشريعة ما يَتَمَيَّزُ به العبد عن الجاحدين . وعلم الحقيقة ما يوصله الى مراتب الأولياء وحقائقهم . قال النبى صلى الله عليه وسلم فى ظاهر الشريعة : « أمِرْتُ ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله » (١٦) وقال فى حدود الأولياء : « ما تَقَرَّبَ إلىَّ عبدى بمثل أداءِ ما افْترضْتُ عليَهِ » (١٧) والذى افترض عليهم مَعْرِفتُه .

وعلم الشرع يقتضى الرسومَ وعلم الحقيقة يقتضى القيام بآداب الرسوم وملازمة القلب بالحضور فيها ، والشرع منك والحقيقة اليك. ومعناه : أنت

(١٤) سورة لقمان ، الآية : ٢٠

(١٥) دارمى ، بيوع ، ٢ ؛ ابن حنبل ٤ ، ٢٢٨

(١٦) بخارى ، ايمان ، ١٧ ، ٢٨ ؛ مسلم ، ايمان ٣٢ ، ٣٦ ؛ ابوداود ، جهاد ٩٥ وغيره.

(١٧) بخارى

الْمُسْتَعْمَلُ بالشرع و المخاطَبُ بالقيام بالاوامِرِ و الحقيقة موهبةٌ من الله اليك. و الشرع اوامِرُ [و] الحقيقة مواهب.

قال : و سمعت جدّى يقول : « اجتهد فى اداء ما أُمِرْت به يَقَع لك ببركته ما تُؤَمِّلُهُ مِنْ سنيِّ الاحوال . و ميراثُ تصحيح المعاملة بآداب الشرع و اتباع السُّنَنِ تبلغ صاحبَهُ الى سنيّ مقامات اهل الحقائق .

وعلم الشرع علم الرواية ، فمن اجتهد فى استعماله على طريق السنّةِ ورّثه [142—a] اللهُ فى ذلك عِلْمَ الدراية وهوعلم الحقيقة. كذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه [وسلم] انه قال :

« مَنْ عَمِلَ بما يَعْلَمُ وَرَّثَهُ اللهُ علمَ مالايَعْلَمُ » (١٨) .

وعلم الشريعة علم الخدمة ، وعلم الحقيقة علم المشاهدة . ولن يصل عبدٌ الى المشاهدة وعليه بَقِيَّةٌ من الخدمة.

وعلم الشريعة عامٌّ وعلم الحقيقة خاصٌّ . قال الله تعالى : « يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ » (١٩) . وهوالهداية الى علوم الحقائق .

وعلم الشريعة علم البيان ، وعلم الحقيقة علم البرهان .

وعلم الشريعه لآداب الظواهر وعلم الحقيقة لمشاهدات الباطن .

وعلم الشريعة التّأدُّب بالاوامر و المحافظة عليها ، وعلم الحقيقة معرفة الامر. كذلك سمعت جدّى يقول : « التّهاون بالامر من قلة المعرفة بالآمرِ . »

(١٨) هذا حديث ضعيف ، أخرجه ابونعيم. انظر: محمد بن على الشوكانى، الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة ، صفحة ٢٨٦ ، مصر ١٣٨٠/١٩٦٠

(١٩) سورة البقرة ، آية : ١٠٥

و علم الشريعة ان تشاهد صُنْعَ الحق فى الاكوان على الحق ، وعلم الحقيقة ان تعرفه به بعلمك ان لادليل فى الحقيقة عليه سواه .

وعلم الشرع بالسَّماع والاستنباط وعلم الحقيقة بالوحى والالهامِ .

وعلم الشريعة للمعاملة وعلم الحقيقة للمراقبة.

وعلم الشريعة للافعال وعلم الحقيقة للاحوال .

وعلم الشريعة للرواية (٢٠) وعلم الحقيقة للهداية .

وعلم الشَّرع هوالايمان وعلم الحقيقة هوالتوحيد. وقال ابوبكر الزقّاق : «كنت مارّاً فى تيه بنى اسرائيل ، فخطر فى خاطرى ان علم الحقيقة بايِنٌ للشريعة فهتف بى هاتف من تحت شجرة امِّ غيلان : « يا أبابكر كل حقيقة [142—b] لاتتبعها الشريعة فهو كفرٌ » و قال ابوبكر الشبلى رحمه الله : «لسان العلم ما تُؤَدَّى (٢١) الينا بالوسايط ، ولسان الحقيقة ما أوصل الى الاسرار بلا واسطة ، ولسان الحِقّ فليس اليه سبيل » . وقال ابو يعقوب السُّوسِىّ : أصل العلم كله ظاهرٌ وباطنٌ ، وعلم الباطن حُجَّةُ الله على جميع خلقه. والظاهر من العلوم مُسْتَنْبَطٌ من الباطن . وكلُّ باطِنٍ لا يقيمه ظاهرٌ ، فهو باطلٌ ، وكل ظاهِرٍ لايقيمه باطِنٌ فهو باطلٌ . وعلم الباطن مُسْتَنْبَطٌ من قوله : «لعلمه الذين يستنبطونه » (٢٢) . يريد به الفطنة والفطنة لاتكون الا بالظاهِر.

تَمَّ والحمدلله اوّلاً وآخِراً وصلى الله على سَيِّدِنا مُحَمَّدٍ وآله وصحبه.

(٢٠) فى الاصل : للدراية واظن انها خطأ لانها سبقت هذه الجملة قال السلمى هناك : وعلم الشريعة علم الرواية

(٢١) فى الاصل : ماتأدّى

(٢٢) سورة النساء ، آية : ٨٣

UYUBU'N-NAFSİ WA MUDÂWÂTUHÂ

(Nefsin Kusurları ve Bunların Tedavisi)

Dr. SÜLEYMAN ATEŞ

Mutasavvıf müfessir Ebu Abdirrahman Muhammed ibn al-Husayn ibn Musa as-Sulamî'nin, nefsin kusurlarını ve bunların tedavi yollarını gösteren bu eseri de Köprülü kütüphanesinde, 1603 numaralı mecmuanın 192a-210b varakları arasında bulunmaktadır. Bu mecmuada on dört kıymetli risale mevcuttur. Bu eser on birinci risaleyi teşkil eder. Varaklar küçük eb'adda, 105 x 175 mm. dir. Satırların kapladığı yer 65x130 mm. olup, sahifede 15 satır vardır. Sonundaki kayıttan, bu nüshanın, Ebu'l-Kasim ibn Muhammed al-Abbâs tarafından, 600 veya 739 senesi Zu'l-Ka'de ayında istınsah edildiği kanaatine varıyoruz. Fakat müstensihin bu olduğunda hükmümüz kesin değildir. Çünkü harraraha yerine allakaha kaydı var. İstinsah tarihi de iyi okunmuyor. Sittemia de olabilir, seb'amie de. Ancak 7309 rakamı var ki herhalde sıfır hata eseri konmuştur. Eğer bu rakam istinsah tarihi ise nüshanın 739 da yazıldığı anlaşılır.

Risalenin mevcut diğer nüshaları şunlardır-

1– Şehid Ali Paşa, No. 1341/1, 1-7 yaprak.

2– Berlin Kütüphanesi, No. 3131 deki mecmuanın 28b-36b varakları arasında

3– Kahire Daru'l-Kütübi'l-Arabiyya al-Mısriyya, Teymuriyya kısmı, No, 74, 1b-16b arasında[1]

4– British Museum, Suppl. 228 numarada[2].

Bu kitap, Abu'l-Abbâs Ahmad ibn Muhammed al-Burnusî ibn az-Zarruk (899/1493) tarafından al-Uns fî Şarhi Uyubi'n-Nafs veya Racazu'l-Ma'yub ismiyle nazmen şerhedilmiştir. Yine bu kitap, R.Hartman tarafından Der Is-

1 Nuru'd-Dîn Şarîbc, Tabakatu's-Sufiyye önsözü, s. 40 (Ahlwardt, B3, p. 138)

2 Aynı eser, s. 41(Suppl., Catal., arab, Mss., British Museum, p. 148).

lam dergisinde Almanca'ya çevrilmiştir. Keza bu kitap Muhammed ibn Alî al-Harrubî (963/1556) tarafından da şerhedilmiştir[3].

Başı:

قال الشيخ ابوعبدالرحمن السلمى قدس الله روحه ، الحمد لله رب العالمين ... اما بعد فان بعض المشايخ سألنى تأليف عيوب النفس فاجبته الى ذلك ...

Sonu:

و الله يوفقنا لمتا بعة الرشد و يزيل عنا موارد الغفلة و الشهوات و يجعلنا فى كنفه و حياطته و عصمته و رعايته. فانه القادر على ذلك و الواهب له، والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله و صحبه اجمعين

Sülemî, bu kitabında önce âyetlere dayanarak nefsi, nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mutma'inne diye üçe ayırır ve nefsin birer birer kusurlarını sayarak bu kusurların tedavi yollarını gösterir. Meselâ:

ومن عيوبها انها اذابكت تفرجت و استروحت ، ومداواتها : ملازمة الكمد مع البكاء حتى لا يفرغ الى الاسترواح ، وهوان يبكى فى الحزن ولا يبكى من الحزن. فان من بكا من الحزن استروح من بكائه. ومن بكا فى الحزن يزيده البكاء كمداً وحزناً ...

:Nefsin ayıplarındn biri de ağladığı zaman açılması, rahatlamasıdır. Bunun tedavisi ağlama yanında keder ve üzüntüye devam etmedir. Ta ki açılmaya fırsat bulmasın. Bunun yolu da (kişinin), hüzünden dolayı değil, hüzünde ağlamasıdır. Çünkü hüzünden dolayı ağlayan kimse ağlamasından açılır, rahat eder. Ama hüzünde ağlarsa o ağlaması, kendisinin keder ve üzüntüsünü artırır".

Sulemî'nin Uyubu'n-Nefs wa Mudâwâtuha'da saydığı başlıca nefis kusurları ve bunların tedavi yolları şunlardır:

3 Brockelmann, GAL, I. 200

Ayıp (Kusur):	Tedavisi:
1– Nefsin, bir kapıda bulunduğunu, zikirle bu kapının açılacağını sanması.	1– Serî'nin dediği gibi hidayet yoluna sülûk.
2– Ağladığı zaman ferahlaması	2– Ferahlamamak için, ağlamakla beraber kemede (üzüntüye) devam.
3– Başkasına zarar açmak ve başkasından fayda beklemek. Oysa o buna muktedir değildir.	3– Doğru imana dönmek.
4– Yapmağa muktedir olduğu hukukta taksir (kusur etme), geri kalma.	4– Allah'a önem vermeye devam, onun kapısına mülâzemet, kitabını okumak.
5– Vazifelerini yapmamak, ibadetinde tad almamak.	5– Nefisten ihlâs istemek, fiillerde sünnete yapışmak.
6– Nefsine hayır istemek, kendini iyi sanmak.	6– Allah kendisini affetmiş olsa da yine kendini günahlara dalmış görmek.
7– Dünyadan öldürmedikçe nefsi âhiret için diriltemezsin.	7– Uykusuzluk, açlık, susuzluk ve nefse muhalefet.
8– Hak'la ebeden ülfet etmez, O'nun taatini yapmak istemez	8– İlgilerini tamamen kesmek, Rabba yönelmek.
9– Kötü fikirlerden hoşlanması, muhalefat işleriyle şehvete binmesi.	9– Muhalefat yerleşmemek için daha başlangıçta o kötü düşünceleri atmak.
10– İnsanların ayıplariyle meşgul olması.	10– Seferlere devam, salihlerle sohbet, onların emirlerini dinlemek.
11– Gaflet ve ihmal	11– Ca'fer al-Huldî'nin dediği üzre Cüneyd'e göre bütün zararları telâfi, tesvifi (.. cağım, cağımları) giderecek korku, zikrullah, nefsi küçük görmek.
12– Nefsin kusurunu ona acıyarak görmek.	12– Nefsi görmekten vazgeçmek, Allah'ın, kendine olan keremini görmek.
13– Zavahiri süslemek, huşu'suz tahaşşu' (huşu'lu görünmek), huzursuz kulluk.	13– Zahir fiilleri, batınının nurlarını süslemek için esrarı muhafaza etmek.
14– Amellerini arz isteği.	14– Amel ve ihlâstaki kusurunu görmek.
15– Kalb hastalığından dolayı ibadetlerin lezzetini yitirmek.	15– Helâl yemek, zikre devam, salihlere hizmet, onlara yaklaşmak.
16– Tenbellik ki tokluğun mirasıdır.	16– Açlık.
17– İlim yüzünden riya, tekebbür ve iftihara sapmak, hemcinslerine karşı öğünmek.	17– Allah'ın, kendisini ahkâmına kab kılmak hususundaki keremini görmek, tevazu', mahlûkata şefkat.
18– Çok konuşmak. Bu, riyaset sevdasından, halkın kendisini beğenmesi hevesinden doğar.	18– Her konuştuğunun yazıldığını ve bunlardan sorumlu olacağını düşünmek.
19– Razı olduğu zaman razı olduğu kimseyi aşırı öğmesi, kızdığı zaman da kötülemede haddi aşması	19– Doğruluk ve hakkaniyyet ile nefis riyazeti ki haddi aşacak derecede öğüp kötülemiye.

20- Önce yapacağı işlerde Allah'a istihare eder, sonra kendi istediğini yaparak O'nu kızdırır.	20- Kendisinin, eşyanın sadece zahirini bildiğini, Allah'ın ise eşyanın iç yüzünü bildiğini, O'nun seçmesinin, kendi seçmesinden hayırlı olduğunu bilmesi.
21- Çok temenni. Temenni, Allah'ın kaza ve kaderine itirazdır.	21- Bunun, kendisini hayra mı şerre mi götüreceğini bilmediğini anlamasıdır.
22- Esbaba sarılmak, dünyaya sevgi ve hırs.	22- Her vakitte zikr-i daimle uğraşmak ki dünyadan ve ehlinden nefsini alıkoysun, hırstan kurtarsın.
23- Taatini göstermek, insanların kendisini görmesini istemek.	23- Halkın, kendisine ne fayda, ne de zarar eriştiremiyeceğini bilmesi, ihlâsa çalışması.
24- Tama'	24- Bunun, kendisini dünyaya sokacağını, ibadetinin halâvetini gidereceğini ve kendisini kullara kul yapacağını bilmesidir.
25- Dünyayı i'mara haris olmak, dünya malının çok olmasını istemek.	25- Dünyanın ebedî bir yer olmadığını, âhiretin karar evi olduğunu bilmektir. Akıllı, karar evi için çalışandır, sefer esnasındaki menzilleri için çalışan değil.
26- Yaptığı işleri güzel görmek, kendisine muhalif olanı kötü görmek.	26- Nefsi ittiham. Çünkü nefis kötülüğü emreder. Halka hüsni zan.
27- Nefse şefkat, dediğini yapmak.	27- Nefisten yüz çevirmek, onunla az meşgul olmak.
28- Nefis için intikam almak, nefis için düşman olmak, kızmak.	28- Nefse düşmanlık, kızmak, din için sevmek ve kızmak.
29- İnsanlar görsün diye dışı düzeltme ile uğraşmak.	29- İnsanların, ancak Allah'ın kendilerinin kalblerine koyduğu miktarda kendisine ikram edebileceklerini, kalbinin, Allah'ın nazargâhı olduğunu bilmek.
30- Allah'ın, kendisine garanti ettiği rızkı ihtimam edip farz kıldığı ibadete ihtimam etmemek.	30- Allah'ın, kendisini yarattığını, rızkını tekeffül ettiğini bilmek.
31- Kalbi öldürecek derecede çok günah işlemek.	31- Her nefes tevbe ile meşgul olmak, oruca, gece teheccüd namazına, salihlerle oturmaya ve zikre devam.
32- İnsanlara konuşmayı sevmek, güzel konuşmasiyle zenginlerin kalbini ve nası kendisine meylettirmek için ilmin inceliklerine dalmak.	32- Bildiğiyle amel ve sözüyle değil, işiyle nasa va'zetmek.
33- Sevinci, ferahı, ve rahatı talep	33- Takdim ettiği şeyden uyanık olmak, emir ve nehiyde taksirini bilmek, bu dünyanın, mü'mine sürur ve rahat evi olmayıp zindan olduğunu idrak etmek.
34- Hevasına uyma, rızasına muvafakat.	34- Allah'ın emirlerine, "nefsi hevaden menetti"[1] âyetine imtisal.

1 Naziat Sûresi: 40

35– Akran ile muaşerete meyil.

36– Taatiyle ünsiyyeti ve onu beğenmesi.

37– Şehvetlerine düşkünlüğü ve bu suretle mahvolması.

38– Şeytanın mekrinden emin olması.

39– Kalb ihlâsı olmadan salah şekliyle şekillenmek.

40– Günahına karşılık Allah'ın kendisine mühlet vermesinden az ibret almak.

41– Dostlarının ayıplarını yaymayı sevmek.

42– Ef'alini (ibadetlerini) arttırmayı istememek, nefse razı olmak.

43– Müslümanları tahkir, onlara tekebbür.

44– Tenbellik ve emri yapmamak.

45– Salih kişilerin kıyafetine bürünüp fesat ehlinin amelini yapması.

46– Malâya'ni ile uğraşıp dünyaya ve dünya ehline dalarak vakitleri zayi etmek.

47– Gadap

48– Yalan

49– Buhl ve şuhh.

50– Tul-i emel.

51– Batıl medihlere aldanmak.

52– Hırs.

53– Hased

54– Rahmet ve mağfiret ümidiyle günahta ısrar.

55– İstiyerek ibadet etmemek.

56– Cem'e ve başkasına vermemeğe düşkün olmak.

35– Sahibin'n mufarik olduğunu, muaşeretin munkati' olduğunu bilmek.

36– Ef'al ve ihlâsının ma'lûl olduğunu bilmesi.

37– Nefsi muradlarından men'etmek, hoş görmediği şeylere zorlamak, Çünkü bu, onun şehvetlerini öldürür.

38– Ubudiyyet şartlarına riayet, Allah'a niyaz.

39– Zahirî huşu'u bırakıp sadece kalbinden gelen ölçüde huşu' etmek.

40– Haşyete devam, bunun ihmal olmayıp imhal olduğunu bilmek.

41– Nefsine müracaat etmek, nefsi için sevdiğini nas için de sevmek.

42– Efalini arttırmağa çalışmak, selefe uymak.

43– Tevazu, müslümanlara hürmet.

44– Kendisinin yaratılış itibariyle me'mur olduğunu bilmek, Bu, onu emirleri neşad ile eda etmeğe sevk eder.

45– Batını düzeltinceye kadar zahiri süslemeyi terk etmek.

46– Vaktin en değerli bir şey olduğunu bilmek, en kıymetli olan bu şeyi zikrullah ile değerlendirmek.

47– Nefsi kazaya razı olmağa zorlamak.

48– Nefsi doğruya sevk etmek.

49– Dünya fanî, helâlinin hesabı; haramının cezası olduğunu bilmek.

50– Ecelin yakın olduğunu düşünmek, bütün hallerden sakınca üzre bulunmak, emin olmamak.

51– Nefsinin durumunu bilerek insanların sözlerine, öğmelerine aldanmamak.

52– Allah'ın takdirinden fazlasına nail olamıyacağını bilmek.

53– Hasedçinin, Allah nimetinin düşmanı olduğunu bilmek.

54– Allah'ın, günahta ısrar etmiyen kimseye mağfiretini vacip kıldığını bilmek.

55– Açlık, susuzluk, sefere ve kötü gördüğü, zor gördüğü şeylere nefsi sevk ederek riyazet yaptırmak.

56– Ömrünü suçlaması, ecelinin yaklaşmış olduğunu bilmesi.

57– Muhalif ve muarızlarla sohbet.	57– Muvafıklarla ve Allah'a yönelenlerle sohpete dönmek.
58– Gaflet.	58– Kendisinden gaflet edilmediğini bilmek.
59– Kazancı terk etmek, oturmak ve kendini halka, mütevekkil göstermek. Sonra da rızık gelmeyince kızıp rızık peşine koşmak.	59– Resul Aleyhisselâm'ın şu sözüne uymak "Rızkın en güzeli, kulun, elinin emeğiyle yemesidir"2. Çünkü zahiren kesb hali onun üzerine gereklidir.
60– Kalemin kendisine yazdığından, da'valara ve hallere kaçmak.	60– İlme mülâzemet: Allah buyurdu: "Eğer bir şeyde niza'a düşerseniz, onu Allah'a ve Resulüne havale ediniz"3.
61– Verdiğini büyük görmek, ve alan kimseye minnet etmek.	61– Kendisinin sadece onlara rızıklarını kavuşturduğunu, gerçekte razzak ve vericinin Allah olduğunu bilmek.
62– Kifayet olduğu halde fakirlik izhar etmek.	62– Az olduğu halde kifayet izhar etmek.
63– Kendini akranından üstün görmek.	63– Kendinin ne olduğunu herkesten daha iyi bilmek ve akrana hüsni zannetmek ki bu, nefsini hakir bilmeğe götürür.
64– Nefsi, nefse ferahlık getiren şeye sevk etmek.	64– "Allah ferahlananları sevmez"4 âyetiyle Allah'ın, ferahlananları sevmediğini bilmek.
65– Şekva makamında olduğu halde sabır makamında olduğunu sanmak.	65– Bütün ahvalde Allah'ın kendine olan ni'metlerini görmek.
66– Te'villerle ruhsatlara gitmek.	66– Şüpheli şeylerden sakınmak.
67– Vaki olan zelleden göz yummak	67– Kusurdan derhal istiğfar etmek.
68– Kerametlerle gururlanmak	68– Bunların çoğunun iğtirar ve istidrac olduğunu bilmek.
69– Zenginlerle oturmak.	69– Fakirlerle oturmak, Allah'ın takdir ettiğinden başkasını elde edemiyeceğini bilmek.

Sülemî yukarıda özetle belirttiğimiz nefis kusurlarını ve tedavilerini izah ettikten sonra şöyle diyor: "Bu fasıllarda sana nefsin bazı kusurlarını yazdım ki akıllı, bunun ötesinde olan kusurları da bulsun, çıkarsın. Bunların hepsini bütün anlamlariyle açıklamanın mümkün olmadığını biliyorum. Tamamı ayıp olan bir şeyin ayıplarını saymak nasıl mümkün olur?"

2 Buharî (at-tarğîb wa't-tarhib, C. 2, s. 523)
3 Nisa Sûresi: 59.
4 Kasas Sûresi: 76.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINTY

ISSUED YEARLY

1968

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı: 28 Lira