ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 1969 Cilt : XVII

Yayın Komisyonu:

Prof. Mehmet KARASAN (*Dekan*)
Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDEN
Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU
Doç. Dr. Mehmet HATİBOĞLU
Doç. Dr. Hüseyin ATAY

Yıl : 1969 Cilt : XVII

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1971

İ Ç İ N D E K İ L E R

ANADOLU ÖRF VE ADETLERİNDE ESKİ KÜLTÜRLERİN İZLERİ [1]

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Konumuza girmeden önce, makalenin adı üzerinde bir kaç hatırlatmada bulunmak isterim. "Payen dinlerin kalıntıları" denebilirdi, fakat "izleri" kelimesini tercih ettim. Çünkü birinci kelime gerek etnolojinin gerek sosyolojinin bugünkü durumunda savunulması güç olan evrimci (*évolutionniste*) teoriyi hatırlatıyor. Sosyologlar evrim yerine değişme kelimesini kullanıyorlar. Yayılma kelimesi de (*diffusion*) ondan daha talihli değildir. Unsurlarını başka kültürlere yayma gücünde olan hangi kültürdür? Her kültürün, başlıça göç eden kavimlere ait kültürlerin, büyük dinleri kabul etmiş ve aleme yaymış olsalar bile, kendi örf ve adetlerini onlara sokacak kadar orijinallikleri vardır. Bu iki teori bize soyutlama (*abstraction*) gibi görünüyor. Bir yandan tarihci bir yandan etnolog, sosyal teşkilâtın dışşuura ait cihetini aydınlatıyorlar. Claude Lévi - Strauss bunlardan birincisinin yazılı vesikalar yüzünde kaldığı için tekci (*particulariste*), ötekinin üniversalist olduğu, dışşuura doğru derinleştiğini söyleyerek onları yaklaştırdı.[2] Zamandaşlık ve ikizamanlılık metodlarına uymak suretiyle birbirini tamamlayan bu iki görüş Piaget tarafından sosyolojiye sokulmaya başlandı.[3]

Şüphe yok ki milletler az çok her yerde çeşitli tesirlerin terkibinden doğmuşlardır. Meselâ Fransa'da sosyal birlikten mahrum parçalardan meydana gelmiş eski Gaule, César'dan sonra latincenin ortak dil olmasiyle birlik kazanmağa başladı. Frankların yerleşmesi, hiristiyanlığa girişle kesin sınırlarını çizdi ve bu sınırlar devamlı savaşlarla gelişti. Türkiye'de de buna benzer bir tabakalaşma buluyoruz: A. Orta Asya'dan ve ülkenin eski kavimlerinden gelen payen inanç unsurları; B. Hiristiyanlık ve mazdeizm gibi geçici tesir-

1 1970 Strasbourg Üniversitesi Türkoloji kongresinde okunmuş tebligin türkçe çevirisidir

2 Claude Lévi - Strauss, *Anthropologie Structurale*, 1958, Plon; Aynı zat, La Pensée Sauvage, 1962, Plon

3 Jean Piaget, *Recherches Sociologiques*

ler; C. İslâm dininin bütün olarak kabulü; D. Modern millî bünyenin doğmaya başlaması bu tabakalaşmanın katlarıdır. Avrupa milletlerinden farklı olarak, iki üniversel din Anadolu türkleşmeden önce rakabet halinde idiler: İslâmiyet ve hiristiyanlık. İlkçağda Anadolu Ege ve İran kültürleri arasında yarış sahası idi. Fakat bütün rakip tesirler yerli kültürler tarafından özümsenmişti. Rakiplik Ortaçağ'da Bizans'la Abbasîler, Osmanlı Devleti ile İran, Sünnîlerle Şiy'îler arasında devam ediyordu. Hiristiyan ve müslüman dünyaları arasındaki gerginlikten doğan toleranssızlığa rağmen, ayrıcinsten kültürlerin birbirine karışması, yayılmakta olan dinlerin taasubunu hafifletiyordu. Şunu da katalım ki aynı gerginlik, Avrupada olduğu gibi Anadolu'da da o kadar çeşitli unsurların bütünleşmesinin başlıca saiki oldu.

Memleketin örf ve âdetleri incelenirken başlıca şu üç eski tesir üzerinde durmalıyız: 1) Altay kültürünün tesiri birinci derecede rol oynamıştır. 2) Onlarla karışan ve yerli olan payen ve hiristiyan tesirler.[4] 3) Türkler müslüman olduktan sonra öncekilere göre gittikçe ağır basan Arap-fars tesiri ki, medrese ve sünnî tekkelerin bulunduğu şehir ve kasabalarda daha kuvvetlidir. Payen tesirler daha çok köylerde ve göçebeler arasında kalmıştır. Kökü Orta Asya olan örf ve âdetler yörüklerde, yarı göçebe veya kapalı köylerde bulunuyor. Buralarda Oğuzların (Oğuz Töresinin) âdetler hukukuna veya 24 Oğuz boyu ve dallarına ait köy ve yer adları (*toponymie*) yaşamaktadır[5]. Ardarda gelen türk-

4 Selçuklular kumandasında Oğuzların Anadoluya yerleşmesinden önce, Kuman, Petcheneg, Khazar, Bulgar türkleri Balkanlardan geçerek Anadoluya gelmişlerdi. Bizansa ücretli asker olan bu türkler hiristiyan olmuş ve dillerini muhafaza etmişlerdir. (Steven Runciman, *The Crusades*, v. 1. s. 62 and 72–73, 173; Cami, *Osmanlı Ülkesinde Hiristiyan Türkler*, 1. bask. 1922, 2. bask. 1932)

5 Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda aşiretleri iskân teşebbüsü (1691–1696) bask. 1963 Bu yerleşme teşebbüsünden sonra bir çokları oldu. 19. yüzyıl sonunda Ahmet Vefik paşanınki başlıcasıdır. (Ahmet Refik, *Anadoluda Türk Aşiretleri* 1930, Devlet Matb.) Ali Riza, *Türkmen Oymakları*, 4 fasikül, 1933–1939, Ankara.- Hamit Zübeyr Koşay, *Identité et diversité entre leş préhistoires anatoliennes et balkaniques*, 1962 (Les Actes du Colloque des civilisations balkaniques). H.Z. Koşay'a göre Anadoluda Oğuz aslından gelen zengin şehir ve köy adları olmakla beraber, Etiler zamanından beri küçük farklarla devam eden şehir isimleri de vardır: Kovanova - Iconium - Konya; Kumuha - Kemah; Dolichenus - Dülük; Ankyri - Angora - Ankara (Engürü), v.b. Eymir mezarlığındaki Eymir damgası, Ali Riza'ya göre, aynı addaki boyun ongun'larından biridir (Ali Riza *zikr. eser*, Fas. 3, 1933) Z. Gökalp, Orta Asya türk kabilelerinin ongunları ile Avustralya klanları arasında karşılaştırma yaptı ve onları aynı tipte saydı. (Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, 1923). Fakat bizce eski türk tarihinde totemcilik aramak zorlama bir teşebbüs gibi görünüyor. Gök türklere ait ilk türk dininde totemcilik izi yoktur. Yalnız Yer - Su'larda animizm ve natürizm görülmektedir. Ongunlar hayvanlara ait damgalardır. Çok eski bir devirde

men akınları her yerleşmenin arkasından yeni göçebeler getirdiği için, Orta Asya izleri daima yenileşmiş ve yerleşmeler son yüzyıllara kadar devam etmiştir.[6] Oğuz Efsanesinin bir kısmını Dede Korkut masalları adı altındaki tamamlayıcı kısmı ile birlikte biliyoruz. Yanlış olarak Altay dini diye tanınan Şamanizmin hiç değilse Yaylanın kapalı cemaatlerinde devam ettiği farz edilebilir ve bazı gözlemler böyle bir yaklaştırma üzerine dikkati çekmiş bulunuyor. Bu vesileyle oldukca farklı iki acıklamayı karşılaştırmak isteriz: A.- Bu ayrıcinsten inançların kökünü memleketin eski dinlerinde arayan açıklama. Bu görüş önce Luschan tarafından Z.M.G. deki makalelerinde ileri sürülmüştür. Yazarın bu noktada yeteri kadar delili yoksa da sonraki bazı araştırmalar bunu desteklemektedir.[7] B.- Kapalı cemaatler ve mezhepler göçebeler arasında da daha az yer bulmuş değildir. Osmanlı İmparatorluğu zamanında mezhep isyanları, aşiretler arasında tarikat şeyhleri tarafından uyandırılmıştır. Öyle ise, bu inançların yalnız Horasan erenlerinden değil, doğrudan doğruya eski türk dininden geldiği kabul edilebilir. Bu görüş önce şema halinde Baha Sait tarafından 1916 da İstanbulda verilmiş bir konfransta ifade edilmişti.[8] Bu görüşten mülhem olarak 1922–23 deki makaleleri yayınladık.[9] Aynı tarihte tanınmış edebiyat tarihcisi Fuad Köprülü'nün bu konudaki görüşü büsbütün farklı idi.[10] Kendisine göre "zühdî

---

totem görevini görmüş kalıntılar olabilirler. Gökalp totemcilik sınıflamaları ararken Scythe' lerden (sek - it) köpek, güneyin Kouey- Chouang'larında kuş (kuşan) totemlerini arıyor. Her iki kelime zorlama olarak totem sınıflamasına konmuştur. Çünkü Scythe'den it (köpek) kelimesi çıkarılamıyacağı gibi, Kuşan da çince kelimenin İran'da aldığı şekildir.

6 Oğuzname parçası 1928 de İskenderiye'de Riza Nur tarafından yayınlandı. Daha doğru olarak Pelliot tarafından neşr edildi. Dede Korkut Hikayeleri Kilisli Rıfat tarafından kopye edilerek İstanbulda 1916 da yayınlandı. İkinci defa Hüseyin Namık Orkun, yakında da 1000 temel kitap arasında tekrar yayınlanmıştır.

7 Felix Luschan, *Reisen in Lykia* (Zeitschrift für morgenlaendische Geselschaft, 1912) Ba binger, Hasluck, Jacob, v.b. bu makaleleri sonradan kısmen desteklemişlerdir. Fakat bu yazarların görüşleri inançların köküne ait bütün açıklamalarda birbirine uymamaktadır.

8 İstanbul Binbirdirek civarında Hükûmet himayesiyle özel olarak kurulmuş olan "Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti"nde verilmiş konfranstır. Baha Sait, İttihat ve Terakki teşkilâtcılarından olarak Anadoluda yaptığı araştırmalarından bir kısmını 1926 da "Bektaşîlik tetkikleri" adiyle Türk Yurdu dergisinde yayınladı. 1939 da ölümünde basılmamış notlarını bıraktı.

9 Baha Sait'in tavsiyesi üzerine, bu tarihte İstanbul Emniyet Müdürlüğü kütüphanesinde bulunan Hacı Bektaş'ın "Makalatı Erbain" tercümesine ait yazma tek nushayı kopye ettim. İlk çalışmalarım 1923 de Mihrab dergisinde çıktı (Hilmi Ziya, *Türkmenlerin dini*, seri makale,-, *Anadolu Tarihinde dinî ruhiyat müşahedeleri*)

10 Köprülüzade Mehmet Fuad, *Türk Edebiyatında İlk mutasavvıflar*, s. 178, 2. baskı, 1966; 1. baskı 1919 da çıkmıştır. Aynı yazar "Anadoluda İslâmiyet" adlı seri makalelerinde

islâmiyete sadık olan Orta Asya türkleri, Batınî tesirlere açık aşırı tasavvufa asla meyletmemişlerdir. Anadoluda Babaî hareketini türklerin sünnî inançlarına zıt olan kızılbaş ve bektaşi rafızîliğinin teessüsüne başlangıç gibi görmek yanlış olmaz".

Fakat "Yunan-Roma ve hiristiyan gelenekleri ile hazırlanmış Anadolunun toleranslı çevresinden, Orta Asyanın müteassıp islâmiyetine zıt olan çevreden" bahsederken F. Köprülü kısmen Luschan'ın, Jacob'un Hasluck'un görüşlerine katılıyordu.[11] Halbuki aynı yazar, Baha Said'in ileri sürdüğü tezin tesiriyle sonradan Babaîlik ve Bektaşîlik gibi halk tarikatlarının Osmanlı Devletinin kuruluşundaki müsbet rolünü belirtiyordu.[12] Belleten'de 1929 da çıkan bir makalesinde, şamanizmin yalnız Bektaşilik üzerinde değil, Yesevîlik ve Rufaîlik üzerinde de izlerini ileri sürdü.[13] Bu fikir daha sonra Ş. Yaltkaya tarafından Tarih Kurultayına verilmiş bir tebligle desteklendi.

Konuyu derinleştirmeden, şimdilik yalnız Şamanizm üzerinde duralım. Bu tabirle eskiden beri türklerin İslâm'dan önce mensup oldukları bir din sistemi anlaşılmakta idi.[14] Siérozewsky'ye dayanan ilk türk araştırıcılarına göre bugün Yakutlarda yaşayan Şamanlık eski türklerin de dinidir. Gökalp, vakaa, sonradan şamanlığın sihir sistemi ve toyonizmin din olduğunu söylüyorsa da,[15] temel fikrinde Siérozewsky'den mülhemdir. Etnolojik verileri tarihle tamamlamak için de Kadı Reşidüddin'in Câmi üt - Tevarih'inden faydalanmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken iki nokta var: 1) Yeni araştırmalar Şamanizmin türklere mahsus olmayıp bütün Asyada yaygın (Samoyet'lerden Indonezya adalarına kadar), hatta yerli Amerika kül-

---

(E.F.M. 1922 - 23) bu konuyu derinleştirdi. Şerafettin Yaltkaya sonradan "Eski türk geleneklerinin bazı dinî müesseselere tesiri" başlığı altında Türk Tarih Kurultayında verdiği bir tebliğde Şamanî kökü hakkında yeni vesikalardan bahsediyor: Ş. Semerkandî'nin İbn Sina İşarat'ına yazdığı şerh'ten alınmış ve Burak Baba'ya ait olan bir parça gibi (6. Türk Tarih Kongresi, 1937).

11 Bu konuda Hasluck'un Ragıp Hulusi tarafından tercüme edilen eseri ile, Jacob ve Babinger'in araştırmalarına bakınız.

12 Fuat Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu, (Aynı tetkikin Sorbonne'da verilmiş konfranslardan ibaret fransızcası daha önce yayınlanmıştır.

13 Fuat Köprülü, *Influence du chamanisme turco - mongol sur les ordres mystiques musulmans*, 1929, E.F.M. Köprülü, *Anadoluda İslâmiyet makalelerinden* birinde Burak Baba'dan bahsederken "kılık kıyafeti ile Altay şamanlarını hatırlatan bir türkmen babası olduğunu" söylüyordu. Bu cümle eski kanaatinden uzaklaşmaya başladığının alâmeti idi.

14 Gökalp, Köprülü ve onların izinden gidenler tarafından bu fikir yakın zamanlara kadar savunulmuştur.

15 Siérozewsky, *Le chamanisme chez les Yakoutes*, 1900, R.H.R.

türlerinde benzerlerine rastlanan bir sihir sistemi olduğunu göstermektedir. Şamanlarla "Kam"lar arasındaki münasebet de isbat edilmekten çok uzaktır.[16] 2) Bir çok Asya kavimlerinde yer bulmuş olan şaman'lar, tarihî vesikalara göre Mogol istilâsından sonra türkler arasında yayılmış görünüyor. Gökalp'ın dayandığı, İslâm devrine ait başlıca kaynaklar (Cami -üt Tevarih ve Tarih i Cıhanküşa) Mogol idaresi zamanında, yani Mogol tesirlerinin türkler arasında yayıldığı devre aittir. Ondan önceki Türk tarihinde Şamanlığa ait hiç bir kayda rastlanmıyor. Gök Türklerin dini Şamanlık değil, benzerlerine Çin ve Japonyada rastlandığımız düalist ve ahenkci bir Gök - Yer dinidir[17].

Bugünkü bilgimize göre Anadoluda Mogol istilâsından başlayan Şamanlıktan değil, Uzak Ve Orta Doğu'daki başka kaynakların da izleri olan eski türk dininin tesirinden bahsetmek yanlış olmaz. Bu izler arasında Budizmi, Maniheizmi, hıristiyanlığı zikredebiliriz. Ayrıca İslâmiyetten çok önce Anadoluda yerleşmiş olan ilk hıristiyanlık yalnız bu memleketin ayrı köklerden gelen eski ahalisi arasında değil, Bizans imparatorluğu zamanında ücretli asker olarak Balkanlardan Anadoluya yerleşmiş olan Kuman, Petcheneg, Ghuz türkleri arasında da yayılmıştı. Uzun bir süre ortodoks olarak ana dillerini saklamış olan bu türkler yakın zamana kadar İncili türkçe yazıyor ve dualarını türkçe okuyorlardı.[18] Anadoluda yayılan ilk hıristiyanlık hazreti İsâ tarafından değil, havvarisi olan Tarsus'lu Paulus tarafından Küçük Asyaya yayılmış ve bu memleketin payen kültürlerine nufuz ederek onları Oziris - İzis - Horus veya Jupiter - Alcmène - Herakles teslisi gibi bir Akdeniz hénothéisme'i şekline sokulmuş olarak kurulmuş bulunuyordu. Bu ilk teslis görüşünde Şark syncrétisme'inin (Mezopotamya eski inançlarının), Eleusis mister'i gibi Göğe çıkış inancının, insan kurbanına ait Mezopotamya misterlerinin tesiri vardır. İlk hiristiyanlığın ocaklarından biri olan Antakya'da her yıl Tanrı Tammuz veya Adonis'in ölümü ve yeniden doğuşu kutlanıyordu. Bu ibadet yahudi düşüncesine tesir etmişti. Ezkiya A.S. (Ezechiel) Tammuz'un ölümüne ağlayan kadınlara vaaz etmekte idi. Sonradan hiristiyan düşüncesinde Tammuz veya Adonis, Jésus - Christ

16 Mircea Eliade'ın *Chamanisme*, 1952, Bouteiller'nin *Le chamanisme et la guérison magique* eserlerinden başka Koppers'in Belleten'de yayınlanmış en eski türklere ait yazıları gibi etlologların tetkiklerini de zikretmelidir.

17 Hilmi Ziya, *Orta Asyada Türkmenlerin dini*, Mihrab derg. 1923.- Gökalp. *Türk Medeniyeti Tarihi*, 1923 (daha önce M.T.M. ve E.F.M. daki yazıları).

18 Cami, *Osmanlı ülkesinde Hiristiyan Türkler* 1922; Steven Runciman, The Crusades, vol, 1,

ile karıştırıldı.[19] İslâm dünyasında Nusayrîler (Antakya cıvarında) hazreti Ali'de şahıslanan Allah doktirinleri ile aynı inanca yeni bir şekil verdiler.[20] Guignébert'e göre hiristiyanlıktan önce 1) insan gökten düşmüş bir varlıktır, 2) insanda kurtarıcı olan (münci) bir prensip vardır, 3) her mister, müridin selâmeti için bir yoldur (tarik) gibi inançlar Orta Doğu memleketlerinde yayılmıştı.[21] Bu suretle Paulus'de kurtarıcı Christos fikri doğdu. Mehdi fikri de yalnız şiy'iler arasında değil, sünnîler arasında da bu sahada yayıldı.[22]

Mogollarla yayılan Şamanlıkta bir yükseliş (uruç) menseki vardır ki, bu mistere mahsus değildir, Anadolu yerli misterlerinde de esaslı tema olmuştur. Şamanlığın Anadoludaki payen misterlerle karışmasından sonra, onlardan hangisinin Bektaşi tarikatındaki Giriş (İnitiation) merasiminin kökü olduğuna karar vermek çok güçtür. Hatta Şamanîliğin nufuzu varmıdır ve eğer varsa Bektaşi tarikatında ve rafızî mezheplere bağlı gizli cemaatlerde bu nufuzun ne dereceye kadar hissesi vardır diye sorulabilir. Muayyen bir bilgi ve yetişme seviyesi olan tarikat ile daha iptidai cemaatleri ayırmak, birincisiyle İlkçağ misterleri meselâ Eleusis misteri arasında benzeyiş aramak akla daha yakın görünüyor.

Türklerin islâmiyeti az zamanda ve hep birden kabul etmelerine eski Gök dinlerinin tesiri olmuştur.[23] Gök türklere (Tou - kioue) ait vesikalar Gök ve Yer tanrısından başka Yer - Su dedikleri perilere inandıklarını, yani animism izleri olduğunu gösteriyor. Yakut'ların tabakalı gök alemindeki çoktanrıcılığı ile bu türk dini arasında benzerlik bulmak kabil değildir. Türklerin ahenkci dualism'i monism olmağa çok elverişli idi. Nitekim manichéisme'in çatışkan iki prensipe dayanan dualisminde pek az kaldıktan sonra İslâmın vahdaniyetciliğine geçmeleri bundan ileri gelmiştir.

Baha Sait, Bektaşilerdeki Giriş ayinini şöyle anlatıyor: Bir talib Sufiyan meydanına girmek istediği zaman Giriş ayininin şartları şunlardır: 1) evli ve erişkin olmak, 2) sır saklamak, 3) ayinin masrafını görebilmek, 4) dervişlerin oy birliği ile kabul edilmek, 5) Meydana girmek için bir musahib

19 Guignébert, *Jésus*, 1942;-, *Le Christ*, 1948, Evolution de l'Humanité

20 Ahmet Turan, *Nusayrilik* (Pariste hazırladığı doktora tezi)

21 Guignébert, *Le Christ*, 1948, Albin Michel

22 Arthur Weigall, *Survivances païennes dans le monde chrétien*, trad. de Claparède, 1934, Payot.- Anadolu kadın tanrısı olan Mater Magna hiristiyan devrinde Sainte Marie şeklinde yaşamıştır. Şiy'î müslümanlar arasında da Hazreti Hüseynin anası Fatıma şeklini almıştır. Clémens Bosch, *Tarihte Anadolu Mahsusatı*, 1937 (2. Türk Tarih Kongresi)

23 H.Z. Ülken, *Türkler İslamlıktan önce Hangi inançlarda idiler* (Yeni İnsan Derg. 1969).

bulmak, Mürid olan karı - koca kurban edilecek hayvanı getirirler, rehber (musahib) onları Dede Baba'nın huzuruna çıkarır, talib yere yatar, üzerine beyaz bir örtü örtülür. Böylece onun önceki hayatı için ölmüş olduğuna inanılır. Bazı ayin ve dualardan sonra talib ayağa kalkar, Dede Baba'nın elini öper. Bu da onun yeni bir hayata doğmuş olduğuna işarettir. Bu merasim "mûtû kable en temûtû" (Ölmezden önce ölünüz) merasimi diye tanınmaktadır.[24] Misterin başkanı, talib, rehber, ayini idare eden (meydancı), meş'aleyi tutan (çırağcı), aşcı bir çok eski dinlerin Misterlerinde bulunan görevlere karşılıktır. Türlü hermétisme Giriş merasimleri ve ölmezlik (immortalité) ayinleri hemen hemen birbirinin aynıdır. Misterlerin sembolik manâları vardır: Talib ebedî hayata yeniden doğmak için ölür ve fikrini göğe doğru yükseltir. Bedeninden ve bedenin pisliklerinden kurtulur.[25] Hiérophante 'a (Dede'ye), rehbere (musahib), conducteur'e (gözcü) ayinin müridlerine (Erkân) muayyen bir para vermek yükümlülüğü hemen aynıdır. Bektaşîlerde Pîr 12 akça aldığı halde Eleusis misterinde Hiérophante 30 drahmi alır. Bektaşîlerin "tâlib"i bu eski mister deki myste'in, "musâhib" mystagogue'un karşılığıdır.[26] Her iki Giriş menseklerinde musiki aletleri kullanılır ki Bektaşîlerde bunlar def, tanbur, zilli aletlerdir (Tanburun İlkçağdan geldiğini Mahmut Ragıp ileri sürüyor). Mevlevîlerin Sema'ında (danse mystique) bunun daha ince bir şekli görülüyor ki,[27] burada ney (kamıştan flüt), uzun tanbur (bir nevi guitare), kudum (iki parçadan ibaret trompet) denen musiki aletleri M.Ö. 2300 de yaşamış olan Etiler ve Etilerden öncekilerde (proto-hittite) görülüyor. Alacahöyük kazıları arasında iki başlı kartal kabartması sonradan Selçuklular tarafından kullanılan bir mimarî süslemesi halini almıştır.[28] Anadolu halk şairlerinin tanburu olan cura veya saz ve Orta Asya'daki kopuz'un benzeri, Mahmut Ragıp'a göre Eti kabartmalarında görülmektedir.[29]

1922 de çıkan bir makalede Bedreddin b. Mahmud el - Aynî'nin Ikd el-Cümman'ına dayanarak Anadolu ve Suriyede vecd içinde gezen bir dervişin, Burak Baba'nın hayatını, onun "Kelimatı Burak Baba" diye tekerle-

24 Baha Sait, *Bektaşilik tetkikleri* (Neşredilmemiş)

25 Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, 1929, Payot

26 Victor Magnien, *Aynı eser*,

27 Mevlevî ve Bektaşî ayinleri farklı olmakla beraber, Gölpınarlı'ya göre Horasan erenlerinden gelmektedir (Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevilik*, İslam Ansiklopedisi, c. VIII, s. 164–171)

28 Remzi Oğuz Arık, *Alacahöyük hafriyatı*

29 Mahmut Ragıp, *Anadolu türküleri ve Musiki istikbalimiz*, 1928.

melerden ibaret risalesesini,[30] onunla şamanlar arasındaki benzerliği işaret etmiştik.* Fuat Köprülü Türk tarikatlarında şamanlık tesirine dair fransızca makalesinde (1929) buna İbn-i Hacer'in Dürer el -Kâmine'si gibi başka kaynakları katıyor ve iki boynuzlu başlık, tıraş edilmiş sakalı ve uzun bıyıkları ile şaman ve bektaşî babası arasındaki benzeyişi belirtiyor. Fakat kızılbaşların uzun sakallarını hesaba katmak daha ihtiyatlı olurdu.

Gökalp'a göre şamanîlik bir sihir sistemi, gök tanrılarına ait kozmogonisi ile Toyonizm bir din sistemi gibi görülmelidir. Fakat bu isimde bir din bilmiyoruz. Toyon ancak şimdi şamanlığın yaşadığı Yakutlar arasında bir kısım tanrılara verilen ikinci isimden ibarettir.[31] Şaman bir Kilisenin rahibi olacak yerde bir misterdeki hiérophante rolünü oynamaktadır. Gökalp'ın bu ayırışı Yakutlardaki polythéisme'den geliyor. Fakat onlarda çoktanrılar Mircea Eliade'ın gösterdiği gibi Akdeniz kavimlerindeki çoktanrılardan tamamen farklıdır. Yakutlardaki tanrılar tabiata karışmazlar ve onu kendi kaderine bırakırlar.[32] Eliade'ın ve Bouteiller'nin anlattıkları şamanlık eski türk dinine hiç benzemiyor. Türk dini Orhun kitabelerinin ilk cümlesinde şöyle özetleniyor: "Üstte Gök Tanrı, altta Yağız Yer yaratıldığında, ikisi arasında kişinin oğlu yaratıldı. Kişinin çocuklarından onun atası olan Bumin kağan ve İstemi kağan yaratıldı". Burada yalnız kozmogoni değil, bir Théogonie görülüyor. Tanrı, göğe mensup anlamına geliyor. Nitekim asra, yukarı, ucra, taşra (dışarı), içeri, iğri büğrü, v.b. kelimelerindeki rı ve ra ekleri cihet ve nisbet gösteriyor. Bizce M. Eliade yanlış olarak tanrı kelimesini Mogol sözlüğünde aramaktadır. Halbuki bu kelime mogolcaya türkceden geçmiş olmalıdır. Çünkü Cengiz Han okur yazar olmadığı gibi, devlet teşkilâtındaki kâtiplik işlerinde Uygur türklerini kullanıyordu. Kendisinin ana dili türk - tatar dillerinden çok farklı idi.[33]

* Unkapanı (Istanbul) Veliyüddin e'endi dergâhinde bulduğum bu "*Kelimat*"ı 1922 de Dergâh'da kısmen yayınladım. Birkaç yıl önce Pertev Buratav'a tamamını verdim. O da tekerlemelere ait (nerede çıktığını bilmediğim) bir makalesinde yayınladı. [Veliyüddin Ef- Kitapları şimdi Süleymaniye Kütüphanesindedir].

30 Hilmi Ziya, *Anadolu Tarihinde dinî ruhiyat müşahedeleri*, Mihrab Derg. 1923.- *Kelimatı Burak Baba*, Veliyüddin efendi, Unkapanı dergâhı kütüphanesi (Kopye tar. 1917)

31 Siérozewsky, *La Religion chamane selon les croyances yakoutes* (Revue d'His. des Religions, 1900)

32 Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, 1948, Payot.- Yunan dininin başlangıcında dünyadan ayrılmış olan, yer yüzü işlerine karışmayan Ouranos ve Ocean adında Tanrılar görülüyor (Jules Baissac, *Les origines de la Religion*, 1899, ch. I, p. 9–10)

33 Hilmi Ziya, *Türkler ve Mogollar*, *Anadolu* Mec. 1923, .-Klaproth'un Mogol sözlüğü adlı eserine dayanarak türkce ve mogolca isim, sayı ve fiillere ait paralel misaller verdik.

Mühim olan nokta Uzak-Doğuda Gök - Yer ikiciliğinin yayılması idi. Toyon kelimesi Orta Asya türkleri ile çincede ortaktır. Çincede To-yin fazilet ve prestij ifade ediyor. Çince hükümdar Göğün oğlu (Tien Tseu) dur.[34] Hiong -Nou'larda da hükümdar göğün oğlu (Tan -Ju) dur.[35] Shiratori'nin yorumlamasına göre, Japonyayı istilâ edenlerin başkanı Tan Siou Daïtchin idi ki Hiong -Nou başkanı olan Tan Ju'dan başka bir şey değildir.[36] Türk kozmogonisindeki Tan ve Yir karşılığı Çin kozmogonisinde Tien ve Yin'i görüyoruz. Çünkü çincede r harfi yoktur. Her ikisinde dişi yer ile erkek gök' ün birleşmesi kâinatın ahengini doğurur. Birbiriyle çarpışan ihtirashı tanrıların üzerinde aynı ahenkli düalizm uzaktan görülüyor. Bütün bu dinler canlı tabiatın bereketini ifade ediyorlar: Ana toprak Gaia yıldızlı göğü, kendisini örtmesi ve kendine eş olması için doğurdu (Hésiode, *Théogonie*, trad. Bergougnan). Elioth Smith bu medeniyetlerin büyük dèvresine (*cycle*) héliolithique diyor ve onlarda şu ortak vasıfları görüyor: 1) Hitan (sünnet olmak), 2) couvade (babanın lohosa yatması), 3) Cesetlerin mumyalanması, 4) Piramit gibi megalitik abideler, 5) yeni doğanların baş şekillerini değiştirmek, 6) Cildi damgalamak (Veşm), 7)  işareti ki bereket ve talihi gösterir.* Bu medeniyet ikilikci kozmogoni kadrosuna girmektedir[37].

Gök - Yer ikiliğini "Anam yer - atam Gök" kelimeleriyle ifade edilen Bektaşî geleneğinde buluyoruz. Hacı Bektaş, Hatiboğlu'nun 812 H. de tercüme ettiği türkce manzum Makalatı Erbaîn'de şöyle diyor:

Makalat issi ol şâh-ı Horasan
Gel imdi aslına dâvâ sözüne
Kişi aslına dönmek hoş sınâat
Amelin hâsı asla benzemektir
Eya ârif, beyan et bu peyamı

Ana ikrar idenler buldu iman
Nazar kıl bes yürü aslı yüzüne
Nedir aslı eyit bilsin Cemaat
Kalanın dir-isen kuru emcktir
Asıl dediğin atamı, anamı?

34 Zenker, *Histoire de la Philosophie chinoise da* K'oun (yer) ve K'ien (gök)i ilk dualité sayıyor. Chou Koua şerhlerinde Yin (yer) ve Yang (gök) ikiliği meydana çıkıyor. Daha sonra Tien ve Yin ikiliği şeklini alıyor.

35 Marcel Granet, *La Civilisation chinoise*, 1929, p. 15 .-Deguignes, Histoire des Turcs

36 Shiratori, *Sur l'Origine des Hiong- Nou* (Journal asiatique, 1929, p, 71–81)

37 Nadji Fikret, Baştak, *Konya tetkikleri*, Elioth Smith'den naklen, 1945. Şunu da katalım ki Selçuklarda mumyalama ve megalitik abide vardı, baş değiştirme bugüne kadar devam etmiştir.

* Eski Anadolu'da Cermenlerde scythe'lerde, v.b. görülmektedir Hitler bunu "gamalı haç" diye millî sembol yapmak istemişti.

Bir niceler dedi anadürür asl
Atanın oldu bu kavlin muradı
Ana asıl, ata köktür (göktür) Ulular
Zire her nesnenin aslı tohumdur
Tohum çün yîre düştü kök tutar bul
Özün kim bildireler ol kişiye

Atadan hasıl olur asl ile fasl
Musanniftir asahh kavli aradı.
Saadet devlet issi bahtlular,
Yire ekilse az umma zulümdür.
Bu vasfiyle bular söz oldu makbul
Değil er söylemez ola dişiye

Makalat[38] dan aldığımız bu parça Uzak-Doğu ve Orta Asyanın ahenkli düalizmini hatırlatıyor. Eski türk dininin kozmogonisine ait incelikler görülmüyorsa da ana hatları vermektedir. Zaten İslâm inancı içinde bundan fazlası devam edemezdi.

İran dini (Mazdeizm) bu kozmogoni çevresine girmiyor. Her ne kadar kesin ikicilik görülüyorsa da, bu ötekilerden farklı, çarpışan kuvvetlerin ikiliğidir. Bundan dolayı Uzak-Doğu ve Akdeniz dinleri ile uyuşmakta olan eski türklerin dini İran kozmogonisine yabancı kalıyor. Bir yandan İran dininin ilk şekli çobanlık devrine ait tanrılariyle, belki de, Altay tesirini gösterdiği halde[39] öte yandan Mazdeizm erkenden Orta Asya türk dünyasının bazı bölgelerine sokulmuş ve bu nufuz İslâm çağında Azerbaycan ve Anadoluda şiy'ilik şeklinde devam etmiştir.[40] İran dininin kutsal kitabı olan Zend - Avesta'da, en mühim bölümleri kaybolduktan sonra bile, hinduizm veya başka Asya dinlerinde bulunmayan ağır bir "vaad ve vaîd" (*Eschatologie*) teorisi vardır. Orada Gog ve Magog (Kuran'daki Ye'cuc ve Me'cuc) Genie'ler (Kuran'daki cin'ler) kutsal hayvanlar (Buğa ve köpek) görülmektedir. Mâni din kitaplarının üstün aleme ait olan tafsilâtı, şamanların göğe yükselişlerinden farklı olarak, cennet ve cehennem tasvirleriyle dolu olup, bu tafsilat, islâmî devir de "Miracnâme" adiyle İran ve Türk edebiyatına nufuz etmiştir. Palacios M. Asin'in tetkiklerine göre İbn Arabî'nin panteist görüşiyle anlaşılan Mirac tasvirleri hiristiyan Orta çağında latinceye tercüme edilmiş ve Dante'nin Divina Commedia'sinde üstün aleme seyahat tasvirinin esasını teşkil etmiştir[41].

38 Istanbul Emniyet kütüphanesinde 775 No. lı tek yazma nushadan 1917 de kopye ettik. 1918 de İtilâf kuvvetleri işgal edince Götürdükleri bu kütüphane ile birlikte yazma kayboldu. Dr. Esat Coşan bizdeki bu nushaya dayanarak doktora tezini hazırladı

39 Chantepie de Saussay, *Histoire des Religions*, trad, de l'allem. 1921, p. 436

40 Edgard Blochet, *Mazdeizmin Türklerin itikatlarına tesiri*, çev.Köprülüzade, 1915, M.T.M.

41 Gibb koleksiyonunda *Les Textes Houroufites* adlı cildin Introduction'u Riza Tevfik tarafından yazılmıştır. Tahir Harimi ve Gölpınarlı'nın Anadoluda mezheplere ait kitaplarına bakın.

14. yüzyıl sonlarına doğru Mehmet Bican'ın kaleme aldığı, ve Hazreti Muhammedin Miracı dolayisiyle Kuran'da verilmemiş olan tafsilat Anadolu halk edebiyatında mühim bir rol oynamış olan "Muhammediye" aynı köklerden gelmektedir[42]. Tahmin edilebilir ki bu tafsilât Miracnâmeler yoluyla geçmiş olsun, Şamanlıktaki göğe yükselişte de kanatlı bir atı temsil eden bir tahta aynı zamanda göğün katlarını temsil eden kertikli bir nevi merdiven vardır. Şaman göğe barak'la yükseliyordu. Mirac'da zikredilen de Burak'dır. Cennet ve cehennem, "uçmak" ve "tamu" türkçe kelimeleriyle anlatılmaktadır. Buna karşılık, Kuran'da Mirac İsra Suresinde zikrediliyor ve yalnız şöyle deniyor: "Muhammedi bir gece Kâbeden (Mescidi Haram) bir kısım mucizeleri göstermek için Mescidi Aksa'ya götüren Allahın şanı yücedir". Bütün Sure'de dinî ve ahlâkî emirler arasında Miraca dair hemen hiç bir kayıt yoktur. Aynı Surenin başka bir ayetinde insan bilgisinin sınırlılığını göstermek üzere şöyle deniyor: "Bilmediğin şeyin ardına düşme. Doğrusu, kulak, göz ve kalb o şeyden sorumludur.-Yer yüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü ne yeri delebilir, ne dağlara ulaşabilirsin". Yine aynı Sure'de "Bizi mucize göndermekten alıkoyan, öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır". deniyor.- "Sana gönderdiğimiz rüya ile sadece insanları denedik" derken Tefsirciler "rüya"dan miracın kasdedildiğini söylüyorlar. Hasılı, İsra Suresinin ayetleri Miraca dair hiç bir tafsilât vermemektedir. Buna karşı, Budizmin tesirlerini taşıyan manichéisme'de Eschatologie büyük bir yer alır. Her iki dinde cennet ve cehennem tasvirleri Uygur sanatında çok incelenmiş ve büyük fresk resimlerinin konusu olmuştur. Türkler müslüman olduktan sonra, İsrâ Suresindeki Miraç dolayısiyle bu tesirleri devam ettirdiklerine şüphe yoktur.

İslâmın farzlarından biri olan salat (Prière)a türkler namaz derler ki, kökü hintce olan bir fars kelimesidir ve manihezm'den geçmiştir. Pehlevi dilinde Zerdüşt adına yapılan duayı ifade etmek üzere Namad (c) kelimesi kullanılırdı. Nam isim (*nom*) demekti. Hintcede dua (salat) Namas veya Namazh, Efganca'da Namanj, Büluc dilinde Namash şeklini almıştı[43]. Türkler müslüman olmadan önce kısmen maniheizmi ve budizmi kabul etmişlerdi; belirli fasılalarla yapılan ve farz olan "namaz"ı biliyorlardı. Temizlenme mensekleri de Türkistanda yayılmış olan namaza hazırlık görevinden ibaret

42 L. Massignon, *Le rôle des études totémiques en Islamologie* (Revue du Monde Musulman, 1921)

43 Burhanı Kaatı' (Büyük Arab Sözlüğü) c. 4

idi. Pehlevi dilinde bu hazırlığa Padi ab (Pay-ab) deniyordu ki[44] sonradan el suyu anlamına gelmek üzere "ab - dest" olmuştur. Oruc kelimesi de (Urûze- Rûze) fars kökünden gelmektedir. Çünkü bu farzlar müslüman olmadan önce geçilen bir kaç dinin tesiri ile yerleşmişti. İslâmî beş farzdan biri olan Hac de yunan menşelidir (*Hagia* - Hadg) ve daha önce ortodokslar tarafından Kudüse yapılan dinî ziyaret için kullanılmakta idi. Sonradan Mekke'ye yapılan ziyaret için de kullanılmıştır. Farzlardan arapca kalmış kelime Zekatdır[45]. Zira bu farz türklerin daha önce kabul etmiş oldukları dinlerde yoktu ve İslâm dininin temeli olmuştur. Bu söylediğimiz hazırlıklar, öyle görünüyor ki, türklerin İslamı kabulünü kolaylaştırmıştır.[46]

Mehmet Muin, Şehristanî'nin Milel ve Nihal'ine dayanarak Zerdüşt'ün şeceresine dair bilgi veriyor. Bu bilgiye göre İran peygamberinin anası Doğdu idi. (Bu isim bugün Anadolu köylerinde kullanılmaktadır). Kelimenin Doğduye şeklinde de yazıldığını, Parsîlerin Dudu yani Bibi dediklerini ve bunun büyük ana anlamına geldiğini söylüyor. Muin, Jackson'un Zerdüşt'e dair eserinden faydalanmak üzere bir şecere listesi veriyor ki, bunun içinde Zerdüştün babası Khurusha ve anası Doğdu olarak görünüyor.[47] Aslı Baktrianalı olup annesi bir türk adı taşıyan Zerdüşt'ün göçebe Altay tesirinde kaldığı, gelişmiş mazdeizmin türklere tesir etmesine karşılık ilk mazdeizmin üzerinde göçebe tesiri olduğu farz edilebilir.

İran kozmogonisinde ki Diva'lar (les dieux) veya dev'ler ile keloğlan (*garçon chauve*) türk efsanelerinin esaslı temaları olmuşlardır.[48] Peri (*fée*), Ejderha (*dragon*), efsanevî talih kuşu (Devlet kuşu) Orta - Doğu kavimlerine

44 R.P. Masani, *Le Zoroastrisme, religion de la vie bonne*, trad. de J. Marty, 1939, Payot, p. 161–16

45 Kuran'ın Fussilet suresinde Ayet: 5–6 "Zekat vermeyenler ahrette kâfir olarak dirilecektir".

46 Barthold, *İslâm Medeniyeti*'nde vakaa yeni dine girmede ücretli askerliğin rolü üzerinde duruyorsa da, türklerin Orta Asyada geçirdikleri mistik dinler eğitiminin büyük tesiri olmuştur.

47 Dr, Muhammed Muin, *Mazda Yasna ve tesir-i an der Edebiyatı Parisi*, c. 1,Tahran, 1959.- Yazar 1947 de çıkmış aynı konuya dair başka kitabında Doğdu kelimesine Duhter (Daughter) den çıkarmak istiyor ki akla yakın görünmüyor. O halde aynı kelime niçin büyük ana anlamına geliyor? Halbuki Anadoluda ana dilleri türkçe olan yaşlı hiristiyan kadınlarına dudu dedikleri gibi, baba'nın kız kardeşine de Bibi denir.

48 Clément Huart'a göre (*La Perse Antique*, p. 215) Drudje, Drug farscada hem ejder (*dragon*) hem yalan (drug) demektir. Pehlevi dilindeki Pairika sonradan Peri (*fée*) şeklini almıştır. Hindistanda Diyu - Işık kelimesi Daéva, İranda da Deva veya Dev şeklini almıştır. Anadolu halk masallarının dev"i buradan gelmektedir.

ait masalların ortak unsurudur. Denebilir ki onlar Mezopotamya senkretizmindeki pek eski bir hazırlıktan sonra türk - İran islâmî hikâyelerine geçmişlerdir.[49] Gökalp'ın yorumlamasına göre Seg - Murg, köpek ve kuştan mürekkep mitolojik hayvan, İranın efsanevî kuşudur. O eski Mısır ve Yunandaki Sphinx'e benzer. Genetik psikopatolojide catathymique hayal şeklinde açıklanmak istenmiştir[50] Fakat dinler tarihi ve din sosyolojisi (eskiden Descartes'ın idées factices dediği) bu yapıştırma hayalleri kutsal varlıklar arasındaki "mana" birliğinden doğan bir nevi katılma (*participation*) kanunu ile açıklamaktadır ki, L.Lévy - Bruhl'e göre bu kanun mantıkî düşüncemizin nufuz edemediği mantıktanönceki (*prélogique*) bir zihniyetin eseridir: Deniz kızı, yedibaşlı ejder, Gul yabani, v.b. gibi masal motiflerinde görülen bu yapıştırma hayallere bir çok kavimlerin mitolojilerinde ve masallarında rastlıyoruz. Türk masallarında Sigmurg "zümrüt" şeklini aldıktan sonra buna Arap mitolojik kuşu olan "anka"nın da katılmasından "zümrüt anka" şeklini almıştır.

Masallarda sık sık geçen yarı kutsal sayılar da eski dinlerin izlerini taşımaktadır: Bir padişahın daima üç kızı veya üç oğlu vardır. Talihinde büyük rolü olacak bir sınav geçiren kimseye üç soru sorulur. Kırk gün kırk gece düğün yapılır. Kötü insanın akibetini kırk katır veya kırk satır tayin eder. Ejderin yedi başı vardır. Ayrıca "üçler, yediler kırklar" Erenlere mahsus üç esaslı rakkamdır ve daima birlikte kullanılır. Bu rakkamların türklere kısmen Uzak-Doğudan geldiği, kısmen Orta-Doğunun eski medeniyetlerinden geçtiği, hem onların islâmdan önceki ve islâmî kültürde yer almasından, hem de islâmdan önce türklerde başlica kutsal sayıların yaşamış olmasından (12,10,9) anlaşılmaktadır. Bu noktaya tekrar döneceğiz.

Yarım yüzyıl öncesine kadar Türkiyede karşılaşılan Horasan erenleri, dervişler, babalar goygoycular Orta Asya türk tarikatlarının son izleri idi. Goygoycular Hazreti Hüseyn için matem ayı olan Muharrem ayında dua eden bir dervişler zümresinden ibaretti. Goygoycular Türkiye şehirlerinde o ayda her evden istedikleri bir parça hububatı "keşkül"lerine koyarak onlardan "aşure" pişirirlerdi. Kullanılan malzemenin çeşitliliğinden dolayı, ayrıca muhallebi cinsinden yapılan tatlıya "keşküli fukara" denirdi. Bu kelime Muharrem aynının 10. gününü hatırlatıyorsa da, çok eski bir kökten

49 Z. Gökalp, *Eski türklerde içtimaî teşkilât*, M.T.M. 1917; -,Eski türklerde din, E.F.M., 1917.

50 Kretchmer, *Manuel de la Psychologie médicale*, trad. de S. Jankélévitch, 1939, Payot, p. 135

geldiği söylenmektedir. Hiristiyan dünyasındaki dilenci tarikatlarının (*ordre des mendiants*) karşılığı olan bu dervişler Hazreti Hüseynin şehit oluşunu ifade eden beyitler okuduktan sonra, yüksek sesle bir ağızdan "Goy. Goy!" nakaratını tekrar ederlerdi ki, belki farsçada "söyle"den gelmesi akla çok yakındır. Bu âdetin bir Buda geleneğine bağlı olduğu da tahmin edilebilir. Çünkü Horasan'ın en tanınmış sufîlerinden olan İbrahim Edhem'in efsanevî hayatı tamamen Buddha'nın hayatını hatırlatıyor.[51] Ashuré veya Ashurâ yalnız alevîlere mahsus olmayıp bütün memlekette yayılmış kutsal bir yemektir. Bu adaklar ve bu yemeklerin charismatique bir değeri vardı ve herkes uğur getirir inancı ile onlara bol bol verirdi. Bu âdetlerin köklerine gelince, onların ilk izlerini eski Mısır dininde buluyoruz. Mısırda ölmüş Tanrıyı temsil etmek üzere Osiris'in çamurdan yapılmış ve yere uzatılmış heykeline arpa taneleri ekilir, taneler yeşerdiği zaman, bu onlara göre Tanrının yeniden doğduğuna işaret ederdi.* Orada Kerbelâ ayininin hemen hemen aynı tarzda matem ve ölümden sonra dirilme merasimi kutlanırdı. İranda Kerbelâ ayini bir sahne temsili şeklini almış ve hiristiyan Ortaçağının dinî tiyatrosuna benzer (*Miracle, Martyr, Passion*, v.b.) bir dinî tiyatronun kökü haline gelmişti.[52] Bu merasim, yalnız Muharrem ayında Vezir hanı ile Valde hanı arasında Istanbul'da İranlı matemcilerin döğünme merasiminde kalmak üzere, islâmî türk tiyatrosunda yer almamıştır.** Hindistanda Brahma-Siva Vişnu, tek Tanrı Brahm'ın ölmesi ve yeniden doğmasının görünüşleri idi. Bütün bu inançlar bir yılın tamamlanmış devrimini (*révolution*) sembolleştiriyordu ki, orada ardarda kıtlık ve bereket ayini kutlanmakta idi. Adnan Saygun'a göre, bugün Fasta kutlanan "Aşur baba" böyle bir mensektir: orada Aşur baba öldü, Aşur baba dirildi demekte imişler. Bu kelime, bize

51 Max Horten'in ileri sürdüğü İslam mistisizminde Hint kökü tezi L. Massignon tarafından *Essai sur le lexique de la Mystique musulmane*, 1922 adlı kitabında şiddetle reddedilmişti. Fakat bizce bu red fazla serttir ve Buda ile İbrahim Edhem arasında münasebet vardır.

* E. Chassinat, *Le mystère d' Osiris au mois de Khoiak*, 1966, 1969, 2 fascicules (Etude sur Dendara) (Dendara, *Etude de mystère d' Osiris au mois de Khoiak)* Muharrem ayini ile ilgisi ve ölen Tanrının yeni mevsimde dirilmesi sembolü için bahca şu esere bakın; A. Moret, *La mise à mort du Dieu en Egypte*, 1922

52 Casanova, *Le théatre Persan* (Türkiyat Enstitüsü)

** I. Melikoff, *Le Drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque*, T. R E I, Ch, Virolleaud, *La Passion de l'Imam Hosseyn*, drame persan, publié et trad. 1966 VI. 1926

Ch· Virolleaud, *Le théatre persan ou le drame de Kerbelâ*, 1950, (La légende de Hossein et le mythe d' Adonis-Tammous)

Bu konuda en eski ve başlangıç halindeki araştırma şudur: Casanova, *Le Théatre Persan*

öyle geliyorki, Asur'dan geliyor, Mazdeistlerde ve Hintde onu Asura şeklinde buluyoruz. Budistlerde tıpkı goygoycular gibi dilenci dervişleri (*moines des mendiants*) vardı. Goygoycular Anadoluya Horasandan gelmekle beraber, Budizm onlardan çok eskidir ve İslâm dünyasında bu çığırın ilk kökleri olması gerekir.[53]

Ege mitolojisine ait olan kral Midas efsanesi bugün Anadolu ve Rumelide "padişahın boynuzu var" hikayesi şeklini almıştır. Gerek eski gerek bugünkü şeklinde mitos'un başlıca unsuru kör bir kuyudan bitmiş sazların, çobanların ilham kaynağı olan flüt (ney) olarak kullanılmasıdır.*** İlkçağda Lydia Akdenizin şarkıcıları ve danscılarının beşiği idi. Romalılar oyun anlamına gelen ludus kelimesini bu kökten çıkarmışlardı.[54] Lydialıların sazdan flüt çalarken oynadıkları dans hiristiyan ve islâm devirlerinde de devam etti ve galiba "zeybek"lerin profan dansı şeklini aldı: orada davul ve bir nevi zurna dansa yardım etmektedir. Zeybek kelimesinin kökü de "bey"den gelebilirse de çözülememektedir.**** Mevlevîlerin "sema"ı (sufî dansı) ile Alacahöyük kabartmalarında gördüğümüz Eti öncesi başlayan gelenek arasında Lydia dansları ve musikisi onları bağlayan bir halka gibi görülebilir. Şunu hatırlatmalıyız ki "Sema"ın bir başka kaynağı da Orta Asyadadır. Anadolu folkloru ve geleneğini bilmeyen ve Cengiz akınından bir az önce yaşamış olan büyük türk sufîsi Necmeddin Kübrâ Semerkant'de sema'ı anlatan bir risale yazmıştı.[55] Kırşehirde doğmuş ve Garibnâme adlı büyük tasavvufî şiir eserini yazmış olan Aşık Paşa da türkce bir sema'risalesiyle bu geleneği Anadoluda devam ettirdi.

53 Clément Huart, *La Perse Antique*, 1925, p. 215–217

*** Albert Gabriel, *Phrygie, Exploration archéologique*, t. II La Cité de Midas; édit. de Boccard, 1952 (Yazılı-Kaya anıtı ve şehir kalıntıları hakkında)

A. Gabriel. *Phrygie*,t. III, *Céramique (La Cité de Midas)*, 1951.-Kral Midas-ın efsanevî kişiliği için Mythologie sözlüklerine bakın.

54 Charles Texier, *Asie Mineure*, türk. çev. Ali Suat: Küçük Asya, 1924, cilt 1

**** Zeybek kelimesi için Babinger doyurucu bilgi vermiyor *(Encyclopédie de l' Islam*, pp. 1292) Ona göre Trakyroglous, bir risalesinde bu kelimenin palikaria'dan geldiğini ileri sürüyorsa da bu iddia tamamen asılsızdır. Ahmet Vefik Paşa *Lehcei Osmanî*'de "Devleti Selçukiye zamanında Teke ve Aydın tarafından Mısıra celbolunan Zeybak zabtiye askeri. Halâ onların ahalisine denir" diyor. (c. 2, s. 617) Zeybak cıva demek ve bu oyuncu zaptiye kuvveti cıva gibi hareketli olduğu için böyle denmiş olması akla gelebilir. Türkce sözlük'de Zeybek; Ege bölgesinde efe diye geçiyor. (1959 baskısı) Efe ise ağabey ve yiğit, kabadayı anlamlarında zikrediliyor. Efe kelimesi eski Türkcede *(Divan-ı Lûgat)* yoktur. Ephesus'den gelmesi ihtimalı vardır.

55 Necmeddin Kübrâ, *Adâb üt - Tarîka*, Ayasofya kütüphanesi, No. 4821, Resâil: 10

Türk müzikoloğu Mahmut Ragıp'ın söylediğine göre Eugène Borel Avrupa musikisindeki suite (*partita*) ile türk musikisindeki "fasıl" (*partie*) arasındaki benzeyiş üzerine dikkati çekmişti.[56]

Her ikisinde irticalî (semaî) giriş (*ouverture*: Peşrev), "makam" (*prélude*), "nakarat" (*refrain*), "taksim" (*musical* cümlenin hür yaradılışı) hemen aynıdır. Carole veya Corone denen ve halka halinde oynanan fransız dansında şimdiki trabzon Horon dansının aynı karakterleri vardır. Aynı tipin bu iki çeşidinden hangisinin kök olduğuna karar vermek güçtür. Mahmut Ragıp'a göre bu kökü uzak bir geçmişte, Akdeniz memleketleri arasında ortak bir kültürde aramak daha ihtiyatlı olur.[57] İlkel kavimlerin dansları da adımlarını yere hızla vuran at yürüyüşünü taklit ederken bu karakteri gösteriyorlar. Anadolunun bazı halk şarkılarında, bu yazara göre, daha esaslı olan beş sesli (*pentatonique*) iç karakterini gizleyen açık yedi sesli (*heptatonique*) bir vasıf görülmektedir. Orta Asyada bütün Ural - Altay kavimleri arasında tanınan bu özellik türk halk şarkılarının genel bir belirtisi gibi görülebilir.[58] Yazar, Anadoluya ait şahsî araştırmalarından başka, bu konuda Adnan Saygun'un bazı çalışmaları ve kompozisyonlarını, Enno Littmann'ın bu Anadolu teması üzerine bazı yayınlarını zikrediyor. Bu vesileyle Alacahöyük ve Maraş kabartmalariyle, pentatonique şarkılar için bugün kullanılmakta olan musiki aletleri arasında oldukca ihtiyatlı yaklaştırmalar yapıyor. Birbirinden çok uzak olan bu tarihî devirleri bağlayabilmek için, İlkçağ musiki aletlerinden bahseden Plutarque gibi yunan yazarlarını da zikrediyor.

Tekrar Bektaşî tarikatındaki Giriş ayinine dönelim. "Ayn el - Cem' " (*Union mystique*) denen bir sufî terimi ile tanınmakta ise de, Bektaşî'ler bu terimi "Ayini Cem" (Cemşid menseki) şekline koymuşlardır ki, bu ikincisinde Cem veya Cemşid bereketi ve serhoşluğu temsil eden İranın bir yarı tanrısıdır. Cemşid Yunanlıların Dionysos'ına, Romalıların Bacchus'üne karşılıktır. Cem ayini bir nevi Bacchanale'dir ki tabiatın bereketini, insanların ve bütün canlıların çoğalmasını kutlamak için yapılırdı.[59] Nietzsche, bu ayini

56 Mahmut Ragıp, *Türk Halk musikilerinin kökleri*, 1935, Akşam matbaası (Türk Tarihinin Ana hatları, S. III, No. 8) - Mahmut Ragıp meselâ Fernand Pélagaud tarafından bir Eti kabartmasındaki oyuncularla bugünkü Anadolu halk oyununun aynılaştırılmasına ait tezi reddederken bu ihtiyatlılığı gösteriyor.

57 Mahmut Ragıp, *Şarkî Anadolu türkü ve oyunları*, Evkaf matb. 1929, Istanbul, sh. 64–66

58 M. Ragıp, *Aynı eser*

59 Dulaure, *Les Divinités Génératices*.- J. Evola, *Métaphysique du sexe*, p. 73–76 et 174–182, trad. de Hamard, 1959, Payot

Kudret İradesi'nin sembolü diye yorumluyor.[60] Bu menseklerde Pan'lar, satyre'ler gibi catathymique varlıklar yarı tanrı sayılan Dionysos'un etrafında bulunuyorlardı. Putları kıran büyük dinler (hiristiyanlık, islâmlık) bu mitos unsurlarını ortadan kaldırdığı için "Ayini Cem" mistik coşkunluğun kalıntısı şeklini aldı.

Eski İran inançlarının izi olarak yayılmış başka bir bereket menseki, hidrellez (Hızır İlyas) günüdür. Her yıl 6 Mayısta kutlanan bugün İranda senenin ilk günü sayılan "Nevruz"la aynılaştırılmıştır. Bu yıl dönümünün islâmî kökü yoktur. Ancak onu 21 Mart olmak üzere kati surette Celaleddin Melikşah tesbit etmiştir[61]. Hidrellez, hızır İlyas kelimesinin şekildeğiştirmesinden doğmuştur: Hızır talih ve bereketi temsil eder ve gözle görülmez bir islâm velîsidir ki umumiyetle hiristiyanlıktaki Saint Georges'un, ortodokslukta Aya Yorgi'nin karşılığıdır. Bir hiristiyan Azizine karşı bir müslüman Velîsi doğmuştur. Fakat Mezopotamyaya ait bir payen inancı hepsine altyapı görevini görmektedir. Bu suretle 3000 yıldan beri tabakalanan âdetler bugünkü kültürün üstüste konmuş katlarını teşkil ediyorlar. Payen kökü unutulmuş olan Hidrellez günü her zaman Anadoluda şu tarzda kutlanmaktadır. Bir önceki akşam gençler bir desti alarak içine her biri belirli dilekle yüzük, bilezik, gerdanlık, küpe, v.b. gibi şeyler koyarlar; üzerine gül yaprakları konur ve bir az su serpilir. Üstü işlemeli bir ipekli ile örtülür, destinin boynuna bir kilit takılır. Gelin gibi süslendikten sonra bir gül fidanının dibine bırakılır. Böylece hazırlanan destiye "martaval çanağı" denir. Ertesi sabah gençler yeni elbiselerini giymiş olarak halka halinde toplanırlar. Çok iyi giydirilmiş bir küçük kız bu halkanın çevresinde üç defa döner. Kızın önünde duracağı yerde destinin kilidi açılır. İlk kısmet olarak çekeceği şey, onu koyana talih getirecektir. Aynı gün maniler söylenir, servet tılsımı yapılır *. Akşam, hamur yoğrulur ve iki parçaya bölünür: biri varlık hamuru, öteki yokluk hamuru adını alır. Eğer birincisi sabaha kadar mayalanırsa, bu onun talih getireceğini gösterir[62].

60 F. Nietzsche, *Origine de la Tragédie*, trad. de Marnold et J. Morland, 1947, Mercure de France

61 R. Lévy, *Nevroz* (İslâm Ansiklopedisi, cilt: 9)

* Kemal Güngör, Anadoluda Hızır geleneği ve Hıdırellez Törenlerine dair bir inceme (Etnografya Dergisi, Sayı: 1, 1956, sh. 56-72) Yazar bu makalede Osman Bayath'nın kaynağımız olan "Bergamada efsaneler, âdetler" adlı eserinden başka bazı yazılara daha baş vurmaktadır.

62 Osman Bayatlı, *Bergamada Efsaneler*, Adetler, 1942

Kültür tabakalaşmasının başka bir şekli Erenler, Velîler ve Kahramanların türbelerine yapılan ziyaretler ve kutlamalardır. Anadolunun her tarafında "yatır" adıyla tanınan Erenler ve Velîlerin mezarları (türbeleri) vardır. Onlardan yardım beklenir, korumaları istenir. Onlara bir dilekle adaklar adanır. Uğurlu sayılan bu yerlerin charismatique kudreti türbenin cıvarına yayılır. Böylece o cıvarda yetişen ve yaşayan her canlıya bu kudretin yayıldığına inanıldığı için, bir süre sonra türbenin cıvarı bâkir bir orman halini alır, içinde kimsenin dokunamıyacağı hayvanlar yaşar. Bu kutsal yerler Orta Asyada vardır. Yakutlarda yir - sub (yer - su) adını alıyorlar. Anadoluda İlkçağda yaşayan eski kavimlerin kutsal pınarları sonradan hiristiyan Azizlerinin pınarları (*Hagiasma*: Ayazma) halini almış, aynı yerler türklerin yerleşmesinden sonra Orta Asya inançlarını da naklederek müslüman türk pınarları ve çeşmeleri olmuştur. Orta Asyadaki şamanlar ve bakhşiler (*médecin guérisseur*) müslüman Anadoluda da vardır. Kökleri bir yandan Tükkistana, bir yandan eski Akdeniz inançlarına kadar giden sihrî - dinî dualardan ibaret tılsımlar ve muskalar yazabiliyorlar. Hikmet Tanyu'nun Ankara cıvarında Adak yerlerine dair araştırması[63] bu konuda pek çok malzeme vermektedir.

Orpheus misteri bunun İlkçağa ait bir misalidir. Bu mistere göre Orpheus'ün vahşi hayvanları büyülü şarkılar ve ilâhî (*numineux*) musiki sesleriyle kendine bağlama kudreti vardı. Aynı charismatique okuyup üfleme (*incantation*) şeyh Burak baba'nın yukarda zikredilen vahşi hayvanlar üzerindeki sihirleyici gücünde görülmektedir. Burak babanın şöhretini duyan İlhanî hükümdarı kendisini tecrübe için vahşi hayvanların kafesi içine attırmış, fakat boynuzdan borusiyle üflediği esrarlı ses hayvanları büyülediği için, hükümdar bu "müthiş" keramet önünde hayrete düşerek ona saygı göstermiş olduğunu Şerafettin Yaltkaya, Buraka ait tarihî vesikadan nakille anlatıyor[64]. Sonradan Anadoluda türbelerin hizmetkârları (türbedar) aynı rolü oynamışlardır: onlar, hastalığın şifası veya manevî bir ihtiyaç için gelen ziyaretcilere tılsım ve muska vermek gücünde olan şeyhlerdir. Istanbulda en tanınmışları Eyyub Sultan, Tezveren Dede, Telli Dede, Lâleli, v.b. türbeleridir[65]. Bursada Geyikli baba, Malatyada Niyazii Mısrî, Ankarada Hacı

63 Hikmet Tanyu, *Ankara cıvarında Adak yerleri*, 1969, İlâhiyat Fak. yayını

64 Şerafettin Yaltkaya, yukarıda zikredilen T.T.K.indeki makalesi

65 Rivayete göre Fatih Sultan Mehmet Eyyub Sultanın savaşta öldüğü yeri rüyasında görmüş ve türbenin inşa edilmesini emretmişti. Aynı yerde Bizans zamanında Cosmidéon adında bir hiristiyan azizinin türbesi vardı.

Bayram, Eskişehirde Seyid Gazi, Elbüstanda Eshabı -kehif, Konyada Mevlânâ, Kırşehirde Hacı Bektaş, Aşık Paşa, v.b. türbeleri bunlardandır. Türkiye eski vilayet salnâmeleri tetkik edilecek olursa hemen her yerde bu Velî, Eren ve Yatır türbeleri görülür.

Bergama yanında Parmakbatıran kaynağında bir dilek için para atılır. Hidrellez sabahı dileğin yerine geleceğine inanılır. Yine Bergamada aynı gün Kılköprü kaynağında panayır yapılmaktadır. Bu vesileyle bir çok eski inançların pek az değişikliklerle devam ettiği tesbit edilebilir. Belki de hiristiyanlıktan önceye ait olan ve "gümüşten hoşlandığı" söylenen bu yatır'ın pınarına gidilir. Gümüş takımları olan atlara binilir, oraya gümüş eşya götürülür. Gün orada kutlanır. Aynı zamanda "Miskinler" tekkesinin cüzamlıları iyileştirici kudretine inanılır. O cıvarın geleneğine göre kralın kızı (her halde bir payen kral) vaktiyle bu hastalığa tutulmuş ve bu kaynağın suyu ile iyileşmişti. Bozerenler tekkesine adak adanır, orada kurban kesilir, "erenler çorbası" yapılır ve dualar edilirdi. Sonradan helva adandığı da olmuştur.[66] Yağmur beklendiği zaman kadınlar "nazlı çorbası" yaparlar ve bunu halka dağıtırlardı.[67] Bu yatırdan beklenen şey çocuksuz kadınların çocuğu olmasını sağlamasıdır. Çocuksuz kadınların doğurması için kutsal yerlere baş vurma inancı İlkçağda çok yaygındı. Kıbrıs'ta, Batı Anadolu kıyılarında kadınların gebe kalmasını sağlayan kutsal taşlar vardı.[68] Umumiyetle animism inancında ruhların toplum çevresindeki kayalar ve çalılıklarda yerleştiğine ve o cıvardan geçen kadınların bedenine girmek suretiyle onları gebe bıraktığına inanılırdı. Daha üstün kültür çevrelerinde bu inanç kutsal kayalardan çocuk bekleme adeti halinde devam etmiştir. Arap Dede türbesinde hasat mevsiminde orak kullanmadan önce zenciler süslü bir dananın etrafında toplanırlar, kabak çalarlar (bu, su kabağından yapılmış bir nevi darbukadır). Sinirleri şiddetle sarsan (*frénétique*) danslar yaparlar ve tam "baba tutması" denen cezbe haline geldikleri zaman danayı kurban ederler ve etlerini hazır bulunanlara dağıtırlardı.[69] Bir nevi yağmur duası görevini gören bu âdet, şüphe yok, Afrikadan gelmiştir. Istanbulda da Üsküdarda zenciler aynı tarzda kabak çalarak vecde gelir, kurban adar ve aynı ayinleri yaparlardı.

66 Osman Bayatlı, *aynı eser.*

67 Anadoluda yağmur duası ile birlikte söylenen halk şarkıları çok yaygındır ve bunların kökleri İlkçağ kültürüne kadar gider.

68 Kıbrısta bunun kökleri phallaphorique ayinlere kadar gider (Dulaure, *Divinités génératrices)*

69 Osman Bayatlı, *aynı eser*

Bergamada kuraklık zamanında Alaca Dede ye gidilir, yağmura ait halk şarkılariyle birlikte dua edilir ve yağmur beklenirdi.[70] Bergamada Hacet kuyusu Eyyub Sultandaki kuyunun aynıdır. Her ikisi de bir psikanaliz tetkikine konu olabilirler. Ziyaretciler Eyyubde olduğu gibi Hacet kuyusuna da gelirler, bir nevi günah çıkarırlar (*confession*) ki, bu dışşuura ait bir boşalma (catharsis) görevini görmektedir.[71]

Hacı Bektaş türbesi ve tekkesi çok geniş olan çevresi ve bütün binalariyle birlikte bu tipte ziyaret yerlerinin en büyüklerinden biridir. Tekke Suluca Karahöyük köyünün yanında kurulmuştu. Köylü ve göçebe alevîlerin başı olan Çelebi'lerin konağı ve şehirli bektaşîlerin başkanı olan Dede Baba'ların tekkesi ayrılmıştır. Fakat birbirinden uzak değildir. Hiristiyan ziyaretciler de ikincisini ziyarete gelirler. Orada eskiden Hagios Haralambos adında bir manastırın bulunduğu tahmin ediliyor. Tekkeye giren hiristiyanlar haç çıkarırlar. Bu da tekkenin dinlerarası bir humanizm yarattığının alâmeti sayılıyor. Haç kelimesinin kökü ermenicedir. İsâ'nın asıldığı belirli şekilde tahta anlamına gelmek üzere "asılmak" fiilinden arapça Salib denir. Fakat bu kelime şekil değiştirerek "çelipa" şeklinde kullanıldığı gibi, İsâ'nın Tanrı sayılmasından dolayı "çelep" ve ya "Çalab" şeklinde Allah anlamını almıştır. Nitekim Allaha mensup (Allahlık) insan, derviş anlamında "çelebi" kelimesi doğmuştur. Alevilerin başkanına Çelebi dendiği gibi, mevlevîler de bu kelimeyi benimsemişlerdir. Osmanlı devletinin başında dervişliğin büyük rolü olduğu için Yıldırım'ın oğulları Çelebi mahlesini benimsemişlerdi.

Hacı Bektaş tekkesinin kuruluş planı ve külliyeye giren bütün binalar Türk Etnografya dergisinde tafsilatlı olarak yayınlanmıştır.[72] Orada İlkçağ izleri, hiristiyanlık, oniki imamcılık ve sekiz imamcılık etkileri, Mahmut II zamanında Dede Baba makamının kaldırılarak yerine bir nakşi şeyhi getirildiği zamana kadar tekke bünyesindeki bütün tarihî tabakalar görülmektedir. Ancak, bu konuda araştırma yapmış olan Hasluck'a göre Hacı Bektaşa hiristiyanların kutsallık vermeleri geleneği, sonradan müslüman tarikatı

70 Istanbulda söylenen yağmur duasiyle karışık şarkılardan "Teknede hamur - Galatada çamur Ver Allahım ver - Hayırlı yağmur" ile "Yağmur yağıyor - seller akıyor - Arap kızı damdan bakıyor" v.b. bilinmektedir.

71 Dr. İzzettin Şadan Eyyub kuyusundaki ziyaretin psikanalitik incelemesini yapmış ve bu tetkik Viyanada almanca olarak Psychanalyse dergisinde çıkmıştır.

72 Hacı Bektaş eşyasının nakli için Maarif vekaleti 1925 de Hars müdürü Hamit Zübeyr ile beni gönderdi. Külliyeyi ve kitabelerini tetkik ettim, planı çizdim. Hamit Zübeyr planı tam olarak yayınladı. Benim notlarım yayınlanmamış olarak kaldı.

içinde toleransın neticesi olarak doğmuştur.[73] Aynı yazara göre tekkede bir payen velîsine ait olan Seklan adında birinin türbesi vardır. Bu üç türbe, çağları birbirine bağlayan Hacı Bektaş türbesinin kuvvetini bir kaç bin yıl önceden aldığını gösteriyor. Hacı Bektaş bekâr olarak öldüğü için, teşkilâtın başkanı olan Dede babalar seçim yolu ile buraya yükselirlerdi. Fakat alevîler (kızılbaşlar, tahtacılar, çepniler, v.b.) Hacı Bektaşın burnu kanı damlasiyle dervişlerinden Kadıncık Ana'nın bakire olarak çocuk doğurduğu ve buradan Çelebiler neslinin geldiğini kabul ederler. "Kadıncık" kelimesinde görülüyor ki Anadoluda evlenmemiş kız Fraulein veya Mademoiselle anlamında kullanılmakta imiş. Bu bakire doğuruş inancı İsâ'nın doğuşuna benziyor. Aynı bakire gebelik Cengiz Hanın dokuzuncu anası olan Alanguanın çadırına gökten inen bir nurla gebe kaldığı inancında da vardır[74].

Kahraman türbelerinin en tanınmışı Battal Gazi'ye ait olanıdır ki, Eskişehir yakınında Seyid Gazi türbe ve külliyesini meydana getirir. Arap kumandanı tarihî şahsiyet olan Abdullah el-Antakî hicretin ilk yüzyılında yaşamış olduğu halde, Anadoluda halkın hayalgücü onu yerli türk kahramanı olan Battal Gazi haline getirmiştir. Epopenin Battal Gazi'si Antakyalı değildir, Malatyada doğmuştur ve adı Cafer'dir. Selçuklu yerleşmesinden önce türk ücretli askerleri Abbasilerle Bizans arasındaki savaşlarda (sügûr savaşları) büyük rol oynamışlardı. Arap kumandanının bir türk kahramanı haline getirilmesinde bu ilk savaşların tesiri olsa gerektir. Türklerin toptan müslümanlığı kabulü, Anadoluyu önce Bizansa, sonra Haçlı ordularına karşı savunması yeni dine heyecanla bağlanmalarına sebep olmuş ve payen devre ait Oğuz, Kültegin gibi kahramanları unutarak islâmî - türk kahramanlarını millîleştirmişlerdir. Battal, efsaneye göre Bizans başkendine kadar gelir ve "kral" tarafından kız kulesine kapatılmış olan sevgilisi prensesi de alarak Anadoluya döner, onunla evlenir. Bizansla son savaşında ikisi de ölürler. Bugün türbede Battal mezarının yanında hiristiyan prensesine ait bir merkad de bulunmaktadır ki, halk kutsallaştırdıkları her iki mezara dua ederler. Battal epopesine karşı, geleneğe göre, Bizans kahramanı Diogenes Acritas bir müslüman emirinin kızını kaçırarak onunla evlenmiştir. Her iki Destan'ın yüzyıllar boyu birbiriyle yarışan iki din arasındaki savaşları kutlama rolleri vardır. Fakat dikkate değer nokta bu Destan'ların karşılıklı fanatizmleri gevşetmesidir.

73 Hasluck, *Bektaşilik Tetkikleri*, türk. çev.: Ragıp Hulusi, 1924, Türkiyat Enstitüsü yayını

74 Z. Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, 1923.-

Masalları ve mitoslariyle birbirinden ayrılan, fakat esasta benzeyen eski dinlerin toplandığı "Şark" zemininde, çeşitli yabancı dinlere karşı aynı konukseverliği gösteren Orta Asya türklerinin panthéon'unu aramak doğru değildir, çünkü burada karşılıklı "din savaşı" hakimdir. Bununla birlikte müslüman Anadoluda ya ilk hiristiyan kiliseleri mağaralar ve katakomb'lar halinde (Göreme'de, Ürgüp'te, İhlasa'da veya 101 kilisede) oldukları gibi saklı kalmışlardır[75] ki, bu kiliseler Uygurların Çin Türkistanında yapmış oldukları Budist couvent'larına dikkate değer bir derecede benzemektedir; yahut Anadolu bölgelerine mahsus payen izleri Altay temeli içinde eritmişlerdir ki, etno-arkeolojik bir araştırmadan sonra bile bu geleneklerin izleri güçlükle keşf edilmektedir. Bizans imparatorluğu zamanında Anadoluya yerleşmiş ve anadillerini saklamak üzere hiristiyan olmuş olan türkler (Kumanlar, Petcheneg'ler, Ghuzler) başlıca bu bölgede, Kayseri ve Karamanda o kadar çoktu ki, Batı yazarlarının ifadelerine göre, Alp Arslan Malazgirt savaşında bunlarla karşılaşmış, birinci haçlılar Bizans surları önünde bunlarla uğraşmaya mecbur olmuşlardır[76]. Bu hiristiyan türkler rumca bilmiyorlar, İncili türkçe yazıyor ve okuyorlardı.

Anadoluya yerleşen türkler buraya kendi geleneklerini getirdiler, bunları islâm dini kuralları, medrese ve tekkenin verdiği arap ve fars kültürü unsurları, yerli Anadolu kültür izleriyle birleştirdiler. Bu sentezden Anadolu türk kültürü doğdu. Yerleşenler burada eski şehirleri buldular. Onların yapıları, çarşı ve pazarları, bir kısım maddî kültür unsurlarından faydalandılar. Mutfak eşyası, yiyecek, bir kısım kullanacak adları, eski şehirlerden bir kısmının adlarını benimsediler ve kendi kültürleri içinde erittiler. Nitekim Fransızlar da Gaule ülkesinde aynı şeyi yapmışlardı. Fakat 24 Oğuz boyunun adları Anadolunun bütün bölgelerinde kasaba ve köy adları oldu. Uzak-Doğuda ortak olan bazı kutsal sayıları, mes. 7 sayısını getirdiler. Fakat 40 sayısını burada buldular. Bu sayı bir çok exorcisme'ler için kullanılır. Tevrat'da 40 rakamını buluyoruz ki, A. Karahan'a göre belki de eski Mısır astronomik devrelerinden gelmektedir[76a]. 7 kutsal sayısı eski Çinden geliyor.[77] Ruffat'a göre bazı falcılık hallerinde yedi gün yedi gece beşiğin yanında yedi lamba yakmalıdır. Çünkü Çin geleneğinde 7 sayısının kutsal değeri vardır. 3 sayısının

75 Ch. Texier, *Asie Mineure*, vol 1

76 Steven Runciman, *The Crurades*, v.l, p, 62–73

76a Abdulkadir Karahan, *İslâmiyette 40 adedi hakkında* (Türk Dil ve Edebiyatı Derg. c. IX, 3)

77 A. Ruffat, *La superstition à travers les âges*, p. 117, 1951, Payot

Yakın-Doğu kültür çevresindeki çok eski değeri üzerinde daha önce durmuş ve bunun bir çok hénothéiste dinlere yaygın olduğunu görmüştük. Anadoluda "üçler, yediler, kırklar" dünyayı esrarlı bir surette idare eden ve "rical ül-Gayb" adını alan görünmez erenlere delâlet eder. Kırk gün züht perhizi geçirmek yani çile doldurmak müslüman ve hiristiyan tarikatlar da Pénitence gibi görülmüştür ki, buna "Erbaîn çıkarmak"da derler.

Kutsal taşları ziyaret Anadoluda olduğu gibi Orta Asyada da mühim rol oynuyor.[78] Uğurlu sayılan ve ziyaret edilen kayalar, yağmur yağdırma kuvvetine sahip olan taşlar[79], eski payen mihrapları, hiristiyan azizleri ve müslüman velîleri için ziyaret yeri olarak kullanılmıştır. Orta Asyada kutsal taşlara inanış, Uygurların Yeda taşı (yeşim) Uygur türklerinin göç efsanesine konu olmuştur.[80] Çinde 3000 yıldan beri Jade'ın büyük sihir kuvveti kabul ediliyordu.[81] Anadoluda Phrygia da, Hourite'ler, yunanlılar ve romalılarda ayrı kutsal taşlar vardı. Fakat türkler yerleşince Orta Asyadan kutsal taşlara ait inançlarını getirdiler. Bu ülkenin eski kutsal taş inanç hatırasını silecek yerde kendi inançlarını bu eski yerler üzerine nakl ettiler. Bu suretle etnolojik tabaklaşmanın bütün özellikleri görülüyor.

Bundan başka, kutsal sayı bakımından "Eshabı kehif" (Mağara arkadaşları) veya "yedi uyuyanlar" (*les sept dormants*) diye tanınan hikaye üzerinde durmalıyız. Yedi uyuyan hikayesi Anadoluda iki yer için söylenmektedir. Biri Ephese de, öteki Adana ile Elbüstan arasındaki Tarsus ve Efsus'da. Birincisindeki mağara adamları, M.Ö. 600 de yaşamış altı tarihî şahsiyettir. Halbuki Tarsus'daki "Eshabı kehif" efsane halinde yayılmış yedi uyuyanlara ait olup payen devirden hiristiyanlığa oradan Kuran'a ve İslâm geleneğine geçmiştir. Halk arasında bu mağaranın bir kapısı Tarsusa, öteki Efsusa açıldığı, mağaraya sığınanların orada 300 yıl uyuduktan sonra diri çıktıkları, yanlarında Kıtmir adında köpeklerinin bulunduğu söylenir. Anadoluda halk bu yere o kadar değer verir ki Kurban bayramı oraya bırakılan kurban derileri Kızılay'a mühim bir irat sağlamakta olduğu gibi, orası de-

78 Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla ilgili İnançlar*, s. 6–31 ve 81–161 İlkçağ Anadolu kavimlerine ait ve bugün yaşayan kutsalla ilgili inançlar ayrılmıştır.

79 O. Acıpayamlı, *Türkiyede yağmur duası ve psiko-sosyal metodla incelenmesi* Dil-Tarih coğ. Fak. c. 21

80 Abd. İnan. *Yağmur duası* (Halk Bilgisi Haberleri 1930, s. 4) Aynı zat, *Türkiyede yağmur duası*, Dil-Tarih. Coğrafya Fak. Dergisi F. Köprülü, *Türk Edebiyatının Menşei*

81 A. Ruffat, *aynı eser*, p. 115

vamlı olarak büyük halk kütlesini toplayan ziyaret merkezlerinden biri olmuştur.[82]

Baba kelimesi önce yalnız Babaî diye tanınan Horasan tarikatının şeyhini, tarikat başkanını ifade etmekte iken, sonradan onların halefleri olan bektaşîler tarafından da kullanılmıştır. Kelime o devirden beri Orta Asyadaki "ata" kelimesi yerine aile başkanına, ananın kocasına da delâlet etmeğe başladı. Ata kelimesi sonradan cet veya ecdat anlamında kullanıldı.[83] Bize kalırsa, baba kelimesinin hindu - Avrupaî bir kökü vardır ve papa, papang, Pater, father, père, peder, v.b. kelimelerinden gelir.[84] Başka bir hipotez bu kelimeyi arapca "Bab" (kapı) kelimesinden çıkarmaktadır ki, ésotérique hakikata girişe işaret eden kapı'yla açıklama bizce akla yakın görünmüyor.[85] Çünkü, Bab tabiri, Orta Asyada çok nadirdir ve onun nasıl baba şeklini aldığı izah edilemez.[86]

Orta Asyadan gelmiş olan Oğuz boyları bütün payen türk âdetlerini getirdiler. Bunlar Oğuznâme'nin ele geçmiş olan parçası ile Dede Korkut hikayelerinde toplanmaktadır. Fakat bu gelenekten bir çoğu kaybolmuş, yaşayanlar da islâmî şekle bürünerek devam etmiştir. Dede Korkut hikayelerinden şimdi halk arasında hemen hiç biri yaşamamaktadır. Yalnız Güney türkmen oymakları arasında araştırma yapan Ali Riza, Bay-Böyrek hikayesini tesbit etmiştir[87]. Ancak ikinci türkmen göçü ve başlıca Mogol istilâsından sonra Anadoluya yeni kültür tesirleri geldi ki, bunlar Horasan erenleri adı

82 Sidersky, *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran*.- Yazar bu eserde yedi uyuyan mağarasına ait efsanevî isimlerin aslında tarihce sabit şu kimseler olduğunu yazıyor: Melchios, Jamblique, Maximilien, Dionysos, Johannes, v.b. Bu suretle efsane ile tarih birbirine bağlanıyor. Kuran'da Suret el-Kehf'de (ayet: 22) Eshabı kehf şöyle anlatılıyor: Onların üç oldukları dördüncünün bir köpek olduğu, yahut dört oldukları beşincisinin bir köpek olduğu söy leniyor. Yahut da geceye taş atar gibi yedi oldukları köpekleriyle birlikte sekiz ettikleri de söyleniyor. "Kuranın metni mağara adamlarının adlarını zikretmiyor, Yalnız bazı Tefsirlerde bu isimleri buluyoruz. L. Massignon, *Les sept dormants d'Ephèse (Ahl -al-Kahf) en İslam et en chrétiénté*, 1955–1963.- *Ch. Quelquelay, Les Versions Kirghize et tatare de Kazan de la légende des sept dormants*, 1960, T. REI (Kuran'da yazılı olmayan Eshabı Kehf'in adlarından ibaret lavhalar bütün Anadolu evleri ve Kahvelerinde yaygındır).

83 İslâmdan önce veya biraz önceki metinlerde Baba kelimesi yoktur. Divan Lûgat üt-Türk de biz yalnız Ata ve ana kelimelerini buluyoruz. Ata, Ede, Dede büyük baba ve baba anlamlarınadır.

84 Avustralya ve İndonezya yerlilerinde papang var. Katoliklerin başkanı Papa'dır.

85 *Reşehatı Aynül - Hayat* da Bab ı Ferganî diye bir şeyhden bahs ediliyor.

86 Ali Muhammed Bab tarafından kurulmuş olan Babilik çok yeni bir mezheptir.

87 Ali Riza, *Cenupta Türkmen Oymakları*, c. 3, Ankara, 1933.- Bay Böyrek hikayesi

altında toplanmakta olan tarikat hareketleridir. Biz Şamanlık tesirlerini de bu Mogol akınının getirdiği dalga içinde tetkik etmek gerektiğini görüyoruz. Babaî'ler, Kalenderi'ler, v.b. adlariyle tanınan dervişlerin mühim bir kısmını Alp-eren'ler denen yarı derviş yarı asker olanlar teşkil ediyordu. Bunlara Haçlı seferlerinin getirdiği ve dinî taşkınlık kaynağı olan Teuton, Hospitalier ve Templier askerî tarikatlarına karşı tepki gözüyle bakmalıdır. Haçlılar Anadoluya geldiği zaman karşılarında din savaşı yapmayı düşünmeyen, yalnız yeni yerleşdikleri yurtlarını koruyan Selçukluları bulmuşlardı. Selçuklular din bakımından toleranslı idiler[88]. Medresenin tenkitlerine rağmen Mevlanâ'yı korumaları, Şahabeddin Sühreverdî gibi Kelâm ve dogmatik felsefe çığırları yanında tehlikeli sayılan işrak (*illuminisme*) yolunu açanları kendilerine ve oğullarına hoca olarak seçmeleri, v.b. da Selçukluların toleransını gösterir. Ancak Anadolu Selçuklu devleti parçalandıktan ve Mogol akınının getirdiği Horasan erenleri ve onların askerî tarikatları (alp Erenler) inançlarını yayıcı (*prosélytique*) yeni bir çığır açtıktan sonradır ki Anadoluda kurulan siyasî kuvvet din savaşlarına giren taşıcı bir kuvvet olmağa başladı. Osmanlı devletine bu bakımdan bir derviş devleti olarak kurulmuş gözüyle bakılabilir. Rumeliye geçen Alp Erenlerin efsanevî sembolü Sarı Saltuk da toplanmıştır. Onun şahsiyeti de bütün o devir dervişleri gibi universalist bir vasıf taşımaktadır[89]. Sarı Saltuk, efsaneye göre bütün Avrupayı dolaşmış, Batı ülkelerinde hiristiyan adiyle garip kahramanlıklar göstermiş, yarı müslüman yarı hiristiyan bir Alp Eren tipidir, bunun benzerlerini Bektaşiliğin Rumelide yayılışında bulmak kabildir[90].

Memleketin halk edebiyatında mühim bir yer tutan lirik destanlara gelince, onlar da Orta Asyanın esaslı payen ruhunu muhafaza etmişler, yahut kısmen fars ve arap hikayelerinden mülhem olmak üzere Anadoluda halk hayalgücüyle işlenmişlerdir. Şunu hatırlatmalıyız ki, Ortaçağ efsaneleri ruhla bedeni ayıran, ruhu büyülterek bedeni alçaltan Gök dinlerinin damgasını taşımaktadırlar. İslâmlığı kabul etmeden önce maniheizm, budizm, hatta kısmen hiristiyanlık (ve yahudilik) manevî terbiyesinden geçmiş olan Türk halk hayalgücü İslâm mistisizmini anlamak için güçlük çekmemiştir[90 a]. Ana-

88 Osman Turan, *Studio Islamica*'da çıkan şu iki makalesine bk.: O. Turan, *L'Islamisme dans la Turquie du Moyen-Age*, 1959, Larose; O. Turan, *Les souverains seltchoukides et leurs sujets non-musulmans* (Studio Islamica, 1953, Larose)

89 Orhan Köprülü, *Sarı Saltuk*, doktora tezi

90 H.Z. Ülken, *Türkler İslam olmadan önce hangi inançta idiler* (*Yeni İnsan* derg. 1969)

doluda Üç türlü Ortaçağ türk lirik şiir ve nesri vardır 1) Mutlu bir çözüm ile sona eren bir talih macerasını anlatmak üzere senkretik hayalgücünün peri masalları; 2) Çoğu trajik bir kapanışla sona eren platonik aşk hikâyeleri. Bu tip hikayelerin ilk örneği olan arap şairi Kays ibn Amir'in Leylâ ve Mecnun' undan, kısmen nazım kısmen nesir olmak üzere Keremle Aslı, Ferhadla Şirin, Elifle Mahmut, Aşık Garib gibi halk lirik destanları doğmuştur. Bu tipin bir kaynağı arap şairi ise de ikinci kaynağı Iran hikâyesi olan "Husrev ve Şirîn"dir ki Anadoluda Ferhatla Şirin şeklini almıştır. Kerem'de Battal gibi islâm - hiristiyan zıtlığı aşılmış görünüyor. 3) Aşk maceralariyle karışık Kahramanlık hikayeleri -Battal'dan farklı olarak- payen rengi kısmen saklamaktadır. Burada Oğuz Han, Şah İsmail şeklini almıştır. Oğuz'un Karahan'la mücadelesi Şah İsmail'in babasiyle mücadelesi olmuştur. Gizli OEdipus kompleksi yerine açık baba - oğul mücadelesi geçmiştir. Burada Gilgameş ile Köroğlu ve Tepegöz ile yunan mitolojisindeki Polyphème arasındaki uzaktan münasebeti işaret etmeden geçemeyiz.

Batıl inanışlarla karışık Anadolu örf ve âdetlerine gelince, bunlardan en göze çarpanlarından bazı misaller vereceğiz. Çinde aksırmak uğursuzluk sayılırdı. Esnemek için de bir çok tabu'lara riayet etmek gerekirdi[91]. Türkistanda aynı tabu inançları âdet halini almıştır. Esnendiği sırada ağız sağ elle örtülmeyecek olursa, kötü ruhların hücumuna uğranacağına inanılır. Bu âdet bugün de Anadoluda devam etmektedir. Kem gözden korunmak için bebeklerin takyelerine mavi boncuk takılır. Arap harfleriyle basılmış halk masallarında eski çağ devleri çarpık, boynuzlu ve kıllı yaratıklar şeklinde acemice resimlerle tasvir edilmiştir[92]. Onlar bu bakımdan Gilgamesh gibi mitolojik şahıslara benziyorlar. Halk astrolojisi arkasında bazen eski Iranın inançları bulunan efsanelere dayanmaktadır. Meselâ ay tutulduğu zaman bir ejderin gezegeni pençesine aldığına inanılıyordu. Ruffat'ın anlattığına göre savaşta askerler güneş tutulması üzerine silahlarını "güneşi boğan ejdere" çevirmişler[93]. En modernleşmiş memleketlerde de rastladığımız uğura ve uğursuzluğa yorma inançlarının kökünü eski çağ dinlerinin kâhinlerinde (*oracle*), sihirbazlarında (*magicien*), büyücülerinde (*sorcier*) buluyoruz. Bugün çingeneler bu inançların izlerini kendi göçebe hayatlarında taşımakta, büyücülük ve falcılık sanatını bütün dünyaya yaymaktadırlar.[94] Şunu da katalım ki, Cabbalisme'

91 A. Ruffat, *zikredilen eser*, p. 121.

92 Malik Aksel, *Anadolu Halk Resimleri*, 1960 Baba bask, sh. 17, Genç kız ve Dev

93 A. Ruffat, *Zikred, eser*, sh. 152

94 Riza Tevfik, *Les Textes Houroufites*, Introduction, publiées dans la collection de Gibb

den gelen Hurufî edebiyatının bu bakımdan 14. yüzyıldan beri Osmanlı tarihinde büyük tesiri olmuştur.[95] Geleceği haber veren rüyalar İlkçağ dinlerinde olduğu gibi sonraki kavimlerin dinlerinde de rol oynamıştır. Bunların izleri "tabirnâmeler"de yaşamıştır, bugün de ilgilileri vardır.

Anadolu âdetlerinden büyük bir kısmı kuraklık - Bereket, Hayat - Ölüm, Kıtlık - Bolluk, Eski - Yeni, v.b. zıtlıklarına aittir. Bu olaylarda Adonis ayininin, bitkilerin uyanmasına ait Dionysos merasiminin, basitleştirilmiş Folklor oyunları şeklinde Eleusis ayininin izlerini görüyoruz. Anadoluda çok rastlanan geyik oyunu Demeter'in kızının geyik haline geldiği Eleusis misteri ile büyük bir benzeyiş göstermektedir.[96] Kız kaçırma oyunlarının bir çok çeşitleri (*variante*) vardır. Fakat bu konuda benzetme yanlışına düşmemek için şunu söyleyelim ki, rapt veya kız kaçırma Çerkesler gibi kabile bünyesinde yaşayan küçük toplumlarda yaygın bir âdettir. Halk batıl inanışlarına gelince, baykuş sesi işitmek uğursuz sayıldığı halde bir ev üzerinde kırlangıç yuvası görmek uğurlu bir alâmettir. Kırlangıç yuvasını bozanın başına felâket geleceğine inanılır. Örümcek ağını bozmamak talih verir. Aksi hal ise talihsizlik doğurur. Bu falcılık inanışlarının bir kaynağı İlkçağda İrandır. Sabah horoz öttüğü zaman Bushyata'nın şeytanı uyanmıştır. Kutsal ateş ocağın koruyucusudur. Buna Yakutlarda son derece dikkat edilir.[97] Nitekim İlkçağ mazdeistlerinde de aynı âdet vardır. Anadoluda "ocağın tütmesi" mutluluk alametidir. Birinin "ocağına incir dikmek" bir aileyi söndürmek demek olan bir ata sözüdür.[98] Ateşin kutsallaştırılması Mazdeism ve şamanizme mahsus değildir. Onu Hint'de Tanrı Agni şeklinde, Romalılarda iktidarın devamı sembolü olan Vestale rahibelerinin koruduğu kutsal ateşte görüyoruz. Abdülkadir İnan'ın gözlemlerine göre Yakutlar, Başkurtlar, Kazaklar hastanın yatağı etrafında tutuşturulmuş bir paçavrayı döndürerek ona sağlık getireceklerine inanırlar, ve buna "alaslama" derler. Aynı adete Anadoluda da "alazlama" denmektedir.[99]

Kılık, kıyafet, nezaket kuralları, erkekler ve kadınlar arasında davranış ve yaşayış tarzları, sosyal tabakaları ve yetişme tarzına göre özellikler gös-

95 C. Zucker, *Psychologie de la Superstition*, trad. de François Vaudon, 1952 Payot, p. 140–141

96 Metin And, *Dionysos ve Anadolu* köylüsü, 1962, Elif Kitabevi
S. Przeworski, *Le Culte du cerf en Anatolie* (Revue Syria, 1940, IV)

97 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, T.T.K. 1954, s. 66

98 Z. Gökalp, *Aile İçtimayatı* (Yeni Mecmua, 1917)

99 A. İnan, *Aynı eser*, s. 68

teren "muaşeret" kuralları Anadoluda Orta Asyadan geldiği kadar İslâm geleneğine ve eski yerli kültürlerin izlerine de bağlı bulunan bir örf ve âdetler sentezi meydana getirmiştir. Meselâ Mevlevilik zarafet ve incelik bakımından üstün bir çevre yaratmış olduğu gibi[100], bektaşilik de orta tabakada "rind" kelimesiyle ifade edebileceğimiz bir hayat tarzı ve âdetleri doğurmuştur. Bu yazıda, konusu çok geniş olan Anadolu örf ve adetlerinin köklerinden yalnız eski kültürlerle ilgili olanlarından bazıları üzerinde durmakla yetiniyoruz.

Kısaltmalar;

Z. M. G.- Zeitschrift für margenlaendische Geselsehaft

E. F. M.- Edebiyat Fakültesi Mecmuası

M. T. M.- Millî Tetebbular Mecmuası

T. T. K.- Türk Tarih Kurumu

R. H. R.- Revue d'Histoire des Religions

100 A. Gölpınarlı, *Mevlevilik* (İslâm Ansiklopedisi)

İSLÂM MEŞŞAÎ FELSEFESİNDE İLK ADIM

(EL - KİNDÎ)

Prof. Dr. CAVİT SUNAR

Kaynakları ve eserleri :

Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak EL - Kindî (801–830), dokuzuncu yüzyılın başlarında Kûfe'de doğmuş, Basra ve Bağdat'ta Hint, İran ve Yunan kültürlerinin etkisi altında yetişmiş, bir çok ilimlerle, fakat, özellikle, Kelâm ve Felsefe ile ilgilenerek, felsefî konularla karışmağa başlayan ve Kaderiye ve Cehmiye mezheplerini içeren Mu'tezile Kelâmı yanında ve ona karşı bir de felsefe okulu kurmuş, İslâmda felsefe ile karışık kelamdan sırf felsefeye geçişin temsilcisi olmuştur. Zamanında, Irak'ta baş gösteren felsefe hareketinde, ondan başka, Yemenli Hasan b. Ahmed Al-Hemdânî'[1] Sabit b. Kurra, Kusta b. Luka gibi tercümeci ve filozoflardan söz edilebilir.

El-Kindî, Yunanca bildiğinden, Aristo eserlerini ilk olarak tercüme ve şerh etmiş, felsefede de onu peşleyenlerin başı olmuştur. Tercümeleri ve şerhleri arasında Aristo'nun Metafiziği ve bazı kısımlarıyla Organon'u ve Şiir kitabı ile Porphyrios'un İsaguci[2] (İsagogé)si, Ptolemaios'un El-Macest (Almageste)i[3], Eukleides'in Usul (Les Eléments)u ve özellikle, Aristo'ya dayandırılmış olan, fakat, gerçekte Eflâtun, Aristo ve Plotinos'un bazı yazılarının bireşiminden meydana gelen, Esolocya (Théologie) kitabı söz edilmeğe değer.

1 Ibn al-Hâik Lakabı ile de anılan bu âlim (Serair'ul-Hikme) adlı eseri ile namlıdır. Bk. Bağdatlı İsmail Paşa, Esma ul-Müellifin..., C. 1, s: 269, Istanbul, 1951. Ö. R. Kâhhâle, Mu'cem ul-Müellifin, C. 3, s: 204-205, Şam,1957. İslâm Ansiklopedisi. C. 5, s: 419 ve oradaki bibliyografya.

2 İsaguci, Aristo'nun kategorilerine giriş olarak beş tümel (küllî)den söz eden bir kitaptır ve sonradan Skolâstik öğretimin de esaslarından biri olmuştur.

3 Büyük matematik kompozisyon diye de adlandırılan bu kitap Copernicus'a kadar astronominin geçerli kanunu sayılmıştır.

Aristo'nun ilimler sınıflaması onunla İslâma girmiş, mantık ta onunla başlamıştır[4].

Özellikle Yunan'dan yaptığı tercümelerle tabiat ilimlerinin temelini atan ve tabiat ilimleriyle nazarî ilimleri birbirlerinin yardımcısı ve tamamlayıcısı sayan El-Kindî, ilmin de dinin de, en sonda, bir ilk sebebe dayandığını belirtmiş ve bu ilk sebebin ilâhî özünü bilme ve bulmanın da her akıl sahibi için zorunlu olduğunu savunmuştur.

İlimler sınıflamasını Aristo'dan alan El-Kindî'ye ve onu peşleyenlere göre, ilmin konusu, kendiliklerinde varlıklardır. Bunlarda insan kudret ve ihtiyarının etkisi olup olmadığına göre de ilim ikiye ayrılır:

1– Nazarî (Teorik) ilim (veya hikmet) ki bunda insan kudret ve ihtiyarının rolü yoktur.

4 Aristo'nun ilimler sınıflamasının İslâma girip tanınmasına aracılık eden El-Kindî'nin (Mahiyet al-İlm ve Aksamuhu) adlı risalesidir.

Mantığa gelince: El-Kindî'ye göre mantık, yüksek ilimlerden olmayıp, âlet ilimlerindendir ve özellikle felsefenin âletidir.

Allah'ın birliği hakkında, mantık yolunda, ilk eser yazan da El-Kindî'dir. O, bu meselede de Aristo'yu peşlemiştir. Bu konuda materyalist ve ateistlerle yaptığı çatışmalarla büyük nam yapmıştır. Özellikle, (Al-Tac) adlı kitabında âlemin ezelîliğini savunan, (Al-Zumurrud) adlı kitabında peygamberlikle alay eden, (Kitab ad-Dâfî) adlı eserinde, Allah'ın insanları öldürmekten başka bir şey yapmadığını söyleyen ve Kur'an'a saldıran İbn Râvendî ve ondan olanlara şiddetle karşı koymuştur.

El-Kindî, peygamberliği de yine mantık yoluyla ıspatlamağa çalışmış ve bu yolda da (Risâla fi Tesbit al-Rusûl) adlı bir eser yazmıştır.

El-Kindî'nin tercümeciliğine ve eserlerine gelince: söylentiye göre o, bir ara, Abbasî sarayına girmeği ve orada açılan bir tercüme derneğinin başına geçmeği ve müneccimlikte etmeği sağlamışsa da Mütevekkil (847–861) zamanında ehl-i sünnet görüşünün yeniden kuvvetlenmesiyle saraydaki bu görevinden uzaklaştırılmıştır.

El-Kindî'nin yazdığı ve tercüme ettiği eserlerin topu iki yüz yetmiş kadardır. Çoğu kaybolan bu eserlerin otuzdan fazlası felsefe ve mantığa, pek çoğu da matematik ve astronomiye aittir. Aristo'nun sanıp tercüme ve şerh ettiği Esolocya kitabı kendisini pek ziyade etkilemiştir. Kendisinin yazdığı eserler arasında da lâtinceye de tercüme edilen (Kitab al-Akl)ı özel bir önem taşır.

El-Kindî, eserlerinin çokluğu ve çeşitliliğine rağmen bir çok hucumlara uğramış ve meselâ Ahmed b. Sâid'in Tabakat al-Umem'inde mentığın ruhu olan doğru ve yanlışı ayıracak çözümleme san'atını bilmemekle, Yâkût'un Mu'cem'ul-Üdeba'sında da üslup ve ifade bozukluğu ve akıl zayıflığı ile suçlandırılmıştır.

El-Kindî'nin şahsı ve eserleri için özellikle bk: EL-Fihrist (İbn Nedim), Tabakat al-Ümem (Ahmed b. Sâid), Tatümma Sıvan al-Hikma veya Tarih Hukâmâ al-İslâm (Zahîruddin Beyhakî), Ahbar al-Ulâmâ... (Al-Kıftî), Uyun al-Anba.....(İbn Ebî Usaybia), Muruc al-Zahab (Mes'udî), Felsefe-i İslâmiye Tarihi "El-Kindî" (İsmail Hakkı İzmirli).

2- Amelî (Pratik) ilim (veya hikmet) ki bunda insan kudret ve ihtiyarının rolü vardır.

Nazarî ve amelî ilimler de tekrar üçer kola ayrılırlar: metafizik (veya teoloji), matematik, fizik nazarî ilmin; ahlâk, ekonomi ve sosyoloji de amelî ilmin kollarıdırlar[5].

Nazarî ilimler, insanları hakka ulaştıran, amelî ilimler de insanları hayra ulaştıran yollardır. Nazarî ilmin üç kolundan biri olan matematik diğer iki kolun ortasında bulunur ve metafizikle fiziği ve bu ilimlere ait iki âlemi birbirine bağlar. Bu sebeple, felsefe öğrenmek veya bilmek için, daha önce, matematik ilmini gereği gibi bilmek zorunludur[6].

Nazarî ilmin birinci kolu olan metafizik veya teolojiye ilk felsefe de denir. El-Kindî'ye göre felsefe, gayesi, insanın gücü içindeki, eşyanın gerçeklerini bilme olan san'atların san'atıdır. Felsefenin en yücesi de ilk felsefe yani, ilk sebebe, Allah'a ait felsefedir[7]. Felsefe, eşyanın gerçeklerinin ilmi olmakla, o, ayni zamanda, rububiyet ilmi, vahdaniyet ilmidir ve dolayısiyle dinle felsefe arasında uyuşmazlık yoktur; var demek cahilliktir[8]. El-Kindî,

5 Nazarî ilim veya hikmetin birinci koluna yüksek ilim (İlm-i A'lâ) denir ki bu, zihinde de zihin dışında da maddeye muhtaç olmayan ilimdir, teoloji gibi.

Aynı ilmin ikinci koluna orta ilim (İlm-i Evsat) denir ki bu, zihinde maddeye muhtaç olmamakla beraber zihin dışında maddeye muhtaç olan ilimdir, matematik gibi.

Ayni ilmin üçüncü koluna aşağı ilim (İlm-i Esfel) denir ki bu zihinde de zihin dışında da maddeye muhtaç olan ilimdir, tabiî ilimler gibi.

6 El-Kindî, Eflâtun gibi, matematiğe önem verir. Zira, matemetik ilmi olmazsa nicelik ve nitelik ilmi olmaz. Bunlar olmayınca, bu ilimler aracı ile algılanabilecek olan cevher ilmi de olamaz. Nicelik, nitelik ve cevher ilmi olmayınca da felsefe ilmi olamaz. Bk. Muhammed Abdulhâdî Abu Reyde, Resail al-Kindî al-Falsafiyya, s: 369–370, 378, Mısır, 1950. El-Kindî, âlemin sonluluğu hakkındaki risalesinde de matematik yolunu peşler, Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 186–192. El-Kindî bu konuda ayrıca bir de kitap yazmış imiş. Bk. Al-Kıftî, Ahbar al-Ulâmâ.. s: 241, Mısır, 1326 (Hicrî).

7 Abu Reyde, ayni eser, s: 97–98. Felsefe ve filozoflar için ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 172–174.

8 Dinle felsefeyi bağdaştırmada El-Kindî'den önce Mu'tezile de çabada bulunmuş, bir çok âyetlerin te'vilinde, adl ve tevhid, nübüvvetin ıspatı, âlemin yaratılışı ve sıfatlar gibi bazı meselelerde hep aklî karşılaştırma (mukayese)lara dayanmışlardır. Ancak, El-Kindî'nin bilgi nazariyesi, kendisine kadar gelen bir çok görüşlerle birlikte, yıldızlara, feleklere, insana ait olanları da içermektedir. Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 244–261.

El-Kindî, Falsafat al-Ūlâ adlı risalesinde felsefe ile dini birbine yaklaştırır. Zira, ona göre, eşyanın ilmi, eşyanın gerçeklerinin ilmidir. Eşyanın gerçeklerine ait ilim ise rububiyet ilmi, vahdaniyet ilmi ve fazilet ilmidir. Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 102–104.

El-Kindî, önce, vücudu ikiye ayırmaktadır: duyulara ait vücut ve akla ait vücut. O, bu

vücut ayırımına dayanarak bilgi yolunu da önce genellikle, ikiye ayırır: biri duyulara ait algı, diğer de akla ait nazar. Birinci yol insana yakın, fakat, gerçek alanına uzaktır. İkinci yol ise duyulara ait vücudumuzdan çok uzak, fakat, gerçek alanına çok yakındır. İşte biz, bu ikinci yollardır ki tümelleri, aklî ilkeleri açıkça kavrar, dolayısiyle, eşyanın tabiatlarını, mahiyetlerini, zatlarını ve gerçeklerini sezebiliriz. Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 106–112.

Eşyanın zatlarını, gerçeklerini bilmede de El-Kindî, yine, iki yol göstermektedir: filozofların yolu ve peygamberlerin yolu.

Filozofların yolu, akıl yoludur. Onlara göre insan aklı biricik bilgi kaynağıdır. Zira akıl, duyulara ait suretleri maddelerinden, tümel suretleri de hayâl ve kuruntu gücünden sıyırıp ma' kullere yükselir. İnsan, akılla her şeyin gerçeğini bilir, iyi (hayr) ve kötü (şer) arasını ayırır ve mutluluğa ulaşır. Bu ilim yolu, nefsin, duyulardan ma'kullere geçebilmesi için sürekli bir çaba gerektirir. Bu sebeple, felsefe ilimleri pek çok çaba ve zaman ister ve bir insanın ömrü süresine sığmaz. Dolayısiyle, gerçek ilmi de bir tek insana değil, ancak, insanlığa ait olabilir.

Peygamberlere gelince, onların yolu, ilham ve vahy yoludur. Onlar, uzun araştırmalara, çabalara ve zamana muhtaç değillerdir. Allah, onlara gerçeği kendi irade ve fiili ile bir anda açar.

Kısaca, El-Kindî'ye göre, din ve felsefe, gerçeğe ulaşmada gittikleri yollar bakımından ayrılırlar. Çünkü, gerçeğe ulaşmada felsefe yolu bir araştırma yolu, akıl ve nazar yoludur; din yolu ise ilham ve vahy yoludur. Fakat, din ve felsefe, konuları ve gayeleri bakımından aynidirler. Çünkü, her ikisi de gerçeği ararlar. Gerçek ise birdir, yolu da burhan (mantıkî ıspat)dır. Şeriatın emr ettiği ile aklın delâlet ettiği şey biribirine uygundur. Felsefe de din gibi Allah'a götürür. Felsefe, en şerefli varlığın en şerefli ilmidir ve insan, ancak, böyle bir ilimle tamamlanır ve olgunlaşır. Dinî gerçek ile felsefî gerçek arasında aykırılık yoktur. Zira, gerek felsefî gerek dinî gerçek için en yüksek kaynak ilk akıldır, dolayısiyle, Allah'tır. Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 102–104, 244–245, 372–373.

El-Kindî, dinle felsefenin birliğini savunmakla beraber (Aristo'nun kitaplarının düzeni hakkında) adlı risalesinde felsefe ile dini birbirinden ayırıp felsefeyi insanî, dini de ilâhî bir ilim diye vasıflandırır ve ikincisinin Peygamberlere ait olduğunu söyler. Bk. Abu Reyde. ayni eser, s: 372–373.

El-Kindî'den sonra Farabî, İbn Sînâ ve İbn Rüşt te felsefe ile din gerçeklerinin tek bir ve ilâhî kaynağa dayandıklarını ve gerek akıl gerekse ilham yoluyla ulaşılan gerçeklerin tümel (çünkü cins ve nevi'leri kaplar), zorunlu (çünkü kendiliklerinden açık ve seçiktirler), ve mutlak (çünkü sabittirler, değişmezler) olduklarını ileri sürmüşlerdir.

Gerçekler, ister eşya alanına, ister ilâhî alana ait olsunlar, bunlar hakkındaki burhanların, en sonda, aklî ilkelere dayandıklarını ve özellikle matematik, mantık ve felsefenin esaslarının da bunlardan başka bir şey olmadıklarını söylemeğe luzum yoktur.

Burada şu noktaya da işaret etmek yerinde olur ki bir taraftan Aristo'nun mantığına ve terimlerine diğer taraftan da Yeni-Eflâtunculuğa ve onun kaynaklarına dayanan İslâm filozofları kâinatı ve ona ait bütün sorumluluğu Allah'a değil de aracı bir role sahip olan (Logos) veya (Nous) veya (Kâinat Ruhu) veya (İlk Sebep) denen akla dayandıran görüşü tamamlayıp geliştirerek dinin gerçekleriyle bağdaştırmışlar ve kendilerine has İslâmî bir sistem haline getirmişlerdir.

nebîliği, insanın ulaşabileceği en yüksek bir kemâl saymış, fakat, vahye de felsefî bir anlam vermiş, başka bir deyişle, dini felsefî akılla kabullenmiştir[9]. Bunun için de tasavvufa yönelmeyip sadece akla sarılmıştır.

İslâmda ilk fikir hareketine Kur'an'ın tefsiri sebep olmuş ve bu yolda ortaya atılan serbest fikirler sonucu, sırasiyle, Kaderiye ve diğer mezhepler meydana gelmişti. İskenderiye kanaliyle gelen Yunan felsefesi de İslâm dini akidelerine aykırı olmakla İslâm dini ile Yunan ve özellikle Aristo felsefesi birbiriyle uyuşturulmak zorunda kalınmıştı. İşte, ilk muallim Aristo'nun felsefî fikirlerini sırf gerçek olarak kabul, Kur'an'daki nasları da felsefî gerçekler için birer senbol sayan El-Kindî Esolocya kitabını tefsir ile İslâmda Meşşaî hareketini[10] açmış, bu hareket, Ahmed b. Tayyib al-Sarahsî ile devam etmiş, fakat özellikle, ikinci muallim Farabî'de tam bir felsefe halini almıştır.

Metafizik: Nazarî ilimlerle tabiat ilimlerini felsefesine temel yapan, Yeni-Eflâtunculuk'la Yeni-Fisagorculuk'un birbirine karıştığı bir matematik ve tabiat ilmi ile birlikte[11] tefsir ettiği Esolocya'daki "Birden bir çıkar" [12] görüşüne dayanan El-Kindî'ye göre "Bir", her şeyin sebeb ve prensibidir[13]. Aristo'da hareket etmiyen hareket ettirici olan bu "Bir", El-Kindî'ye göre her şeyin yaratıcısı (ibda' edicisi), her şeyin tedbir ve idare edicisi, her şeye feyz veren, fa'âl ve hakîm olan Allah'tır[14]. Bu Allah, zat bakımından da sayı bakımından da mutlak birdir, hareket ettirici ve yoktan yaratıcıdır, basittir, bölünmezdir, görünmezdir, ezelîdir, daimîdir, değişmezdir, tamdır, mükem-

9 El-Kindî'nin dinî usulle felsefî usulü birleştirmesi hakkında bk. Zahîruddin al-Bayhakî, Tarih Hukâmâ al-İslâm, s: 41, Dımışk, 1946.

10 El-Kindî, Aristo'nun felsefe görüşüne, özellikle, (Aristo kitaplarının düzeni hakkında) adlı risalesinde dokunmaktadır.

Meşşaî felsefesi, akla, deneyi de içine alan akla önem veren ve üç asla dayanan bir felsefedir: metafizik alana ait mantıkî ıspat (burhan), diyalektik alana ait felsefî yolla düşündürüp razı etmek ve dinî deyimlerle felsefî tasavvurları bağdaştırmağa ait ilâhî işaret, senmol.

11 El-Kindî'nin ilmî durumu, felsefî kaynakları hakkında ayrıca bk. İsmail Hakkı, İzmirli, Felsefe-i İslâmiye Tarihi (El-Kindî), s: 1–59. Istanbul, 1338. Abu Reyde, ayni eser, s: 1–42.

12 Kitab al-Rububiye de denilen ve Aristo'nun sanılan bu kitap, aslında, Plotin'in Enned'larının 4,5,6 ıncı bölümleriyle Eflâtun'un Devlet ve Aristo'nun Metafizik adlı kitaplarından alınıp meydana getirilmiştir.

Esolocya kitabı, ilk önce, Abd al-mesih b. Abdullah al-Hımsî tarafından arapçaya çevrilmiş, sonra da El-Kindî onu, halife al-Mu'tasım için tekrar düzeltmiştir. Bu eser, 1882 de de Berlinde yayınlanmıştır.

13 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 140–143, 158–162.

14 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 165.

meldir, cinsi de faslı da nev'i de arazı da şahsı da yoktur, çoğalmaz ve yok olmazdır da. Onda madde, form, nicelik, nitelik, nisbet... olmadığından O, ancak selbî sıfatlarla vasıflandırılabilir. Allah, gerçek Bir'dir ve her şeyin ötesinde ve üstünde (transcendant, müteâl)dir[15].

El-Kindî'nin böylece tanımladığı Allah, sebepler zincirinin dayanağı olan ilk sebep, gerçek sebeptir. El-Kindî de Aristo gibi, dört sebepten söz ederse de o, fail sebebi esas olarak alır ve onun da gerçek sebep olan Allah olduğunu söyler[16]. Ona göre fail sebep te iki çeşittir: gerçek fail sebep ve gerçek olmayan diğer bütün fail sebepler[17]. Gerçek fail sebebin kendine has aksiyonu da ademden var etmektir, ibda'dır[18]. Diğer fail sebeplere gelince, bunlar, aracı sebepler olup bir taraftan başka sebepler tarafından hasıl edilirler bir taraftan kendileri de başka olaylara sebep olurlar; dolayisiyle, gerçek sebep olan Allah, her şeyi etkiler, fakat, kendisini hiç bir şey etkileyemez. Şu halde âlem, başlangıçsız olmayıp yaratılmıştır. Ancak, âlem, zamanda olmaksızın yaratılmıştır; Allah'ın mutlak ibda' edici kudreti ile bir anda ibda' edilmiştir yani, (leyse) den meydana çıkarılmıştır[19]. Eğer, Allah'ın bu iradî fiili bir an kesilecek olsa, âlem, yine, bir anda yok olur[20]. Yaratılmış olanın sonlu, dolayısiyle, gelip geçici, yaratanın da sonsuz, dolayısiyle, ezelî ve ebedî olması

15 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 160–163. El-Kindî'nin bu Allah tanımı İslâmî görüş ile son Yeni-Eflatuncu görüşe uymaktadır.

16 El-Kindî de Aristo gibi dört tabiî sebepten söz eder ve onları şöyle ayırır: maddî, surî, fail, tamamî,

Tamamî sebepten maksat gâî sebeptir ve bu söz, El-Kindî'den sonra, gaî olarak adlandırılmıştır.

El-Kindî, bu dört sebep arasında, özellikle, fail sebebi esas olarak alır ve bu bakımdan da sebepleri uzak ve yakın veya gerçek ve aracı diye, genellikle, ikiye ayırır.

Bu var olup yok olan görünüşler âleminin aracı sebepleri dört eleman, semavî cisimler veya bir kelime ile, (Felek), ise de gerçek sebebi Allah'tır. Felek, Allah'ın ibda' edici iradesi altında varlıkları ve olayları meydana getirmek için ancak bir araçtır. Âlemde her şeyi yaratan, bazı şeyi bazısına sebep yapan, her şeyi tedbir ve idare eden, her şeyin faili ve gayesi Allah'tır. Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 182–184, 217–219, 236, 247–253.

17 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 161–162.

18 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 118, 123–124, 182–184, 215, 247–253.

19 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 162. İbda' kelimesinin tanımı için ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 165 ve oradaki bibliyoğrafya. El-Kindî'nin İbda'ın tanımı olarak kullandığı bu (Leyse) kelimesinin (adem, yokluk) anlamına geldiği ileri sürülmüşse de, bu kelime, daha başka şekillerde de tanımlana bilmektedir. Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 182–183 haşiye: 2.

20 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 231, 247.

zorunludur[21]. Aristo'nun âleminin başlangıçsız olarak harekette olmasına karşılık, El-Kindî'nin âlemi başlangıçlı olarak harekettedir ve madem ki âlemin bir başlangıcı vardır yani, sonradan olmuştur, onun bir yaratıcısı olması da zorunludur[22]. Âlemin yalnız yaratılışı değil, onda görülen tertip, düzen ve gaye de kâinattaki her şeyî ve ondaki bütün kuvvetlere sahip olması bakımından onun en şerefli mahluku ve küçük bir âlem olan[23] insanı en yüce bir akla ve hikmete göre idare ve tedbir eden mutlak ve kâmil bir yaratıcının varlığını gerektirmektedir[24]. Allah'ın âlemi tedbiri de nefsin bedeni tedbiri gibidir.

Yaratılışın bir ibda' işi olup zamana ait olmadığını ileri sürmekle bir bakıma Yeni-Eflâtunculuğun sudur nuzuriyesine yaklaşan ve bireşik (mürekkep) şeyleri zaman bakımından başlangıçlı, fakat, basitleri de sadece ibda' bakımından zamansız olarak başlangıçlı kabul eden Eflâtun görüşüne[25] uyan, yaratıcı bir gerçek fail kabuliyle de İslâm görüşüne dayanan ve âlemin başlangıçsız olmadığını söylemekle de Aristo görüşünden uzaklaşan El-Kindî'nin, pek ziyade etkilendiği Esolocya kitabının şerhinde yaptığı açıklamaya göre de her şeyin ilk sebebi ve başı olan Bir'den yani, Allah'tan, önce, bir

21 Âlemin sonluluğu hakkında özellikle bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 115–123, 162, 187–192, 194–198, 203–207.

El-Kindî'ye göre cisim, hareket, zaman, mekân, hepsi birlikte vardırlar ve hepsi sonludurlar, yani hepsinin bir başlangıcı vardır. Dolayısiyle, zaman da sonsuz olamaz. Sonluluk ve sonsuzluk kavramını bize kavratan şey de eşitlik ile daha büyüklük ve daha küçüklük kavramlarıdır.

El-Kindî, âlemin sonlu olduğunu ileri sürmekle, âlemin sonsuz ve başsız olduğunu ileri süren Aristo'dan ayrılmakta ve zamanının Kelamcı görüşüne uymaktadır.

22 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 123–124, 162, 207.

23 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 260.

24 Bk. Abu Reyde, eser, s: 173–175, 214–215, 257–258.

25 El-Kindî, bu konu da Eflâtun görüşüne uymuştur. Farabî ise Aristo görüşüne uyup âlemin başlangıçsız olduğunu iddia edecektir. Eflâtun'un yaratılış ve zaman görüşü hakkında ayrıca bk. Erol Güney ve Lütfü Ay, (Timaios) tercümesi, s: 34, İstanbul 1943.Hareket, zaman, mekân, dolayısiyle, yaratılış ve Allah meselesinde Eflâtun, Aristo ve yeni Eftâtûncuların statik görüşü ile Yeni zaman filozof ve ilim adamlarının mekanik görüşlerinin eleştirimi hakkında ayrıca bk. Cavit Sunar, Mistizmin Ana Hatları, s: 30–44, Ankara, 1966.

İslâm felsefesinde zaman kavramı ile birlikte bir de dehr kavramı vardır ve bu ikisi arasında da ayrılık vardır. Değişen şeyler zamana ait sayılırlar, değişmeyip ezelen ve ebeden olduğu gibi kalanlar da dehre ait sayılırlar. Şu ayırıma göre âlemdeki olaylar zamana aittir. Zamana ait âlemde gizleniş, görünüş, değişiş ve yok oluş vardır. Fakat, dehre ait âlemde ne gizleniş, ne görünüş, ne değişiş ve ne de yok oluş vardır. Bu bakımdan, soyut akıllar, felekler ve feleklerin nefsleri dehre aittirler. Bu konuda ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 69.

şey sudur eder ki o da ilk akıldır[26]. Bu ilk akıldan ikinci bir akıl ve ilk feleğin nefsi ve maddesi çıkar ve bu suretle, çokluk ta başlamış olur. Ayni makanizma ile diğer okıllarla felekler ve feleklerin nefsleri ve maddeleri sadır olur ve bu böylece, onuncu akla, fa'âl akla kadar gider. Unsurların temeli olan madde de bu fa'al akıldan çıkar ve ondan da maddeye ait âlem meydana gelir. Bu suretle, kâinatta her şey birbirine sebep ve sonuc bağı ile bağlıdır, dolayısiyle de olaylar hakkında peşin hükümler verilebilir.

Başka bir deyişle, Allah'tan ilk sudur eden ilk akıldır ve bütün faaliyet bu ilk akla aittir. Bu akıl, ilâhî âlemle madde arasında bulunan nefs ve ondan sudur eden felekler âlemi aracı ile maddeyi yaratır ve onu kullanır. Madde, yaratılmış olduğundan, bu âlem de sonludur. Dolayısiyle, bu âleme ait zaman, mekân ve harekette sonludur. Zira bunlar maddeye bağlıdır; daha doğrusu, bunların hepsi birbirine bağlıdır ve hiç biri diğerinden önce veya sonra değildir. Bunlar kuvve ve imkân halinde sonsuz olabilirlerse de fiil halinde sonsuz olamazlar[27].

Maddenin çeşitli suretlerde birleşmeler yapması ve bu birleşmelerden de madenlerin, bitkilerin ve hayvanların meydana gelmesinin sebebi de yıldızların hareketleridir[28]. Yıldızlar da Allah'ın iradesi ile hareket ederler[29]. Âlemde mevcut her şeyin, her olayın bir sebebi vardır ve o sebeplerin de sebepleri vardır ve bu sebepler, en sonda, semanın devir hareketine dayanırlar. Bu devir hareketine sebep te semavî nefslerdir. Semavî nefslerin bu hareketine sebep te akla ait cevherlere veya Allah'a benzemeğe olan özlemdir. Bu suretle, her feleğin iki hareket ettiricisi vardır: biri maddî olmayan ve sonsuz derecede kemâl ve kudret sahibi olan hareket ettirici ki bu akıldır; diğeri de hareketi meydana getirme çabası içinde bulunan hareket ettirici ki bu da nefstir. Bu iki çeşit harekette akıl, ma'şuk; nefs te âşık rolündedir[30]. Akıl,

26 Akıl, bir bakıma tek bir varlıktır, bir bakıma da kendinde çokluk olan bir varlıktır. Tümellerin çok olması bakımından akılda çoklukta başlamış olur ve o, kendisinde, ilk çokluk olan şey olur. Ama, akıl, kendiliğinde, yine de, bir bütündür, dolayısiyle de tektir. Ancak, gerçek teklik ile akıl tekliği arasında ayrılık vardır. Bu sebepledir ki El-Kindî'nin "Bir"in mahiyeti açısından Plotin'nin metafiziği ile Aristo'nun varlık hakkındaki metafiziğini birbirine karıştırdığı, dolayısiyle, bu esaslı noktada da sisteminin kapalı olduğu ileri sürülmüştür.

27 Bk. Yukarıdaki (21) sayılı haşiye. Ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 152–154, 214–238.

28 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 226–237.

29 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 226.

30 Bk. Abu Reyde, ayn eser, s: 249–250.

cisimle ilgisiz, fakat, nefs cisimle ilgili olduğundan cismi kullanan nefstir, ama, nefse feyz veren ve onu kullanan da akıldır. Akıl, etkilenmeyen etkileyici, ama nefs, etkilenen etkileyicidir. Dolayısiyle, meydana gelmiş her şey birbirini etkiler[31]. Fa'âl aklın şeriat dilindeki karşılığı cebrail, soyut akıllar ve nefslerin karşılığı da meleklerdir.

Topluca diyecek olursak, bütün hareketler ilk hareket ettiriciye gelip dayanır ki o da kendiliğinde canlı, ölümsüz, değişmez, âkıl ve kâmil olan vücudu zorunlu (vacip) olan varlıktır. Bu vücudu zorunlu varlıktan ilk çıkan şey (Cirm'ul-Aksa) veya (Felek-i A'lâ) veya (Felek-i Muhit) denen felektir ki bu feleğin hareketi hayvanîdir ve kendi zatındandır. Bu felek, canlı kâinatın maddî, surî ve gaî sebebi olmayıp, sadece, canlı aracı sebebidir.[32] Dolayısiyle, eşyanın kuvveden fiile çıkışı ile, hareketleriyle, olaylariyle, kanunlariyle, kısaca, bütünlüğü ile fail ve hikmete dayanan bir iradeye bağlı olan bu âlemin[33] Allah'a ilgisi, bir boyun eğme veya secde ilgisidir. Zira, akıllara benzemek, Allah'a ibadet ve secde demektir. İbadet te yaklaşmak, yaklaşmak ta yakin olmağı istemek, yakın olmağı istemek te Allah'a sıfatlarda yaklaşma demektir. Sema da devr hareketi ile Allah'a ibadettedir.[34] Tabiatta boş bir

31 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 234–237.

32 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 161–162, 169; ayrıca bk. s: 214–237. El-Kindî'ye göre eşya üç çeşittir: ebedî olarak fiil halinde olanlar veya ebedî olarak kuvve halinde olanlar veyahut kuvve halinde olup sonradan fiile çıkanlar. Ebedî olarak fiil halinde olanlar, kuvve halinde olanlardan öncedirler, bunların zatları vardır ve bunlar bir şeye sebep (illet) olabilirler. İşte (Cirm al-Aksa) veya (Felek-i Muhit) te ebedî olarak fiil halinde olanlardandır. Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 251.

33 El-Kindî'nin bu sözü ile aklî bir determinizme bağlandığı görülmektedir Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 32.

34 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 244–261. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 38

İzmirli İsmail Hakkı'ya göre, El-Kindî'nin Cirm al-Aksa veya Felek-i Muhit'in Allah'a ibadet ettiği ve değişmez ve başkalaşmaz olduğu ile Felek'in mahiyeti hakkındaki risaleleri İslâm felsefesine esas teşkil eder. Bu risalelerden, özellikle, şunları sayabiliriz: Risala fi Sucud al-Cirm al-Aksa li Bariihi: Risala fi İmtina al-Cirm al-Aksa min al-İstihalâ; Risala fi Mahiyat al-Falâk. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 18 deki feleklere ait risaleler.

Yine, İzmirli'nin işaret ettiğine göre, Cirm al-Aks. Yunanlılarca, sâbit feleklerdir, fakat, İslâma göre yıldızlar bulunmayan Felek-i Atlas'tır ve El-Kindî'nin hangi görüşü kabullendiği belli değildir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 37.

El-Kindî'nin felekler ve yıldızlar hakkındaki görüşü, İslâmî bir ruh ve anlam taşımakla beraber, onların akıllı varlıklar olduğunu ileri süren Aristo, âlemin yaratılışını ve üst âlemin alt âlemi etkilediğini ileri süren Eflâtun, ve yine ayni fikirde bulunan Sâbie görüşleriyle ilgili olduğunda da şüphe yoktur.

şey yoktur; her şeyin ilâhî irade ile kurulu tümel düzene göre bir görevi vardır.[35]

Fizik:

Akıllar ve ruhlar âleminden cisimler ve bedenler âlemine, tabiat üstü alandan tabiat alanına inildiğinde El-Kindî, bu âlem hakkında atom ve boşluğu (halâ) red ile madde (heyulâ) ve suret (şekil, form)i kabul eder. Ona göre âlemin dışında ne boşluk ne de doluluk (melâ) vardır. Tabiatın üstünde bir doluluktan söz etmek, ancak, akıl bakımından mümkün olabilir, fakat, nefste sureti olamaz.[36]

Âlemin aslında, bütün cisimleri kaplayan, beş eleman vardır: suret, madde, hareket, zaman, mekân.

SURET: suret, kendiliğinde bitişik olan ve çeşitli niceliklerin değişmesiyle aslı değişmeyip olduğu gibi kalan ve maddenin içine girip onu düzene sokan ve ayakta tutan bir cevherdir.[37]

MADDE: madde, ayrılmağı ve birleşmeği kabullenen ve fail bir nitelik taşıyan şeydir. Maddede eşyayı meydana getirme gücü vardır. Madde olmaksızın hiç bir şey meydana gelemez.[38] Madde, kaldırıldığında, kendisinde bulunan bütün diğer şeyler de kalkmış olur; fakat, ondaki diğer bütün şeyler kaldırıldığında kendisi kalkmış olmaz.[39]

Tabiî cisimler suret ve maddenin bireşimidirler. Suret ve madde ise kendi başlarına var olan birer cevherdirler, dolayısiyle, her ikisi de başlangıçsız (kadîm)dırlar.

35 Bk. Abu Reyde, ayni eser, 214–237, 244–261. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 62–63.

36 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 107–110. El-Kindî, atomu kabul eden görüşü red hususunda ayrıca bir risale de yazmıştır.

Kelâmcılar, filozofların tersine, atom ve halâyı kabulleniyorlardı. Allah'ın sıfatlarını inkâr etmekle Mu'tezile'nin içerdiği Cehmiye mezhebini etkileyen Sâbiî kozmogonisindeki Allah, akıl, nefes, mekân, boşluk (halâ) denen beş asıldan biri de (halâ) idi. Yine, Allah'ın sıfatlarını inkâr eden Bâtınî kozmogonisi de Sâbiî kozmogonisine benzemekte, onların da Sâbık (kalem), Tâlî (levh), Ced (heyulâ, ilk madde), Feth (mutlak halâ), Hayâl (mutlak zaman) deye kabullendikleri beş asıldan birine mutlak halâ denmekte idi.

37 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 120, 150, 166, 217–218.

38 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 166.

39 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 217–218.

Meşşaîlere göre madde kelimesinin, genellikle, dört anlamı vardır:

1– İlk madde. Bu, cisimlere ait kâinatın aslî maddesi olan ve değişmeksizin bütün kar-

Maddenin ilk sureti üç boyuttur.[40] Madde bu üç boyuta sahip olunca cisim (cirm) olur ki bu da ikinci maddedir. Bu ikinci maddede henuz nitelikler yoktur[41]; nitelikler maddeye bundan sonra eklenirler. Böylece, üçüncü madde olan dört eleman[42] meydana gelir. Bunları da bireşik şeyler peşler ki bunların bazıları bazılarına madde olur ve bunlar durmadan var olup yok olurlar. Madde, asla, suretsiz bulunamayacağından, bütün bu tertip ve düzen, duyularımız bakımından değil, ancak, akıl bakımından söz konusudur[43].

HAREKET: Hareket, altı çeşittir:

1– Doğup meydana gelme (türe ait suretin meydana çıkması).
2– Bozulup yok olma (türe ait suretin yok olması).
3– Nicelik bakımından çoğalma.
4– Nicelik bakımından azalma.
5– Değişme veya başkalaşma.
6– Nakil hareketi

Birinci ve ikinci hareket çeşitleri cevhere ait hareketlerdir. Üçüncü ve dördüncü hareket çeşitleri de niceliğe ait hareketlerdir. Beşinci hareket çeşidi ise niteliğe ait bir harekettir. Altıncı hareket çeşidi de mekâna ait bir

---

şıtları (zıtları) kabullenen bir cevherdir, üç boyuta sahiptir.

2– Tüm (kül) olan madde ki bu, cisimler âleminin başlangıcı olan mutlak cisimdir; felekler ve elemanlar bundan meydana gelirler, bunda, henuz, nitelik yoktur.

3– Tabiata ait madde ki dört elemandır.

4– San'ata ait madde ki bu, her san'atkârın işlediği san'atı gösteren cisimdir; dört elemandan meydana gelen bu âlem gibi.

Şimdi, suret te ikiye ayrılır: cisme ait suret, tür (nev'e)e ait suret. Fakat, bu her iki suret te maddeden ayrılamaz. Dolayısıyle, felekler, maddesi, cisme ve türe ait sureti ve arazlariyle; elemanlar da maddesi, cisme ve türe ait sureti ile başlangıçsız olmuş olurlar. Birincilerden, ancak, parça (cüz'î) hareketler, ikincilerden de, ancak, elemanların türlerine ait bazı suretler başlangıçsız değillerdir. Bu durumda da Allah'ın mutlak yaratıcı olup olmadığı meselesi ortaya çıkar. Bu mesele de Kelâmcılarla filozoflar arasında tartışma konusu olan en büyük meseledir. Kelâmcılara göre, cisimler âlemi, bütün çeşitlikleriyle, muhtar bir Allah'ın eseridir. Filozoflara göre ise yaratılışta irade, hikmet ve maksat yoktur. Yaratılış, Allah'ın en hayırlı ve kerim bir varlık olması sonucudur. Dolayısiyle, âlemdeki düzen de, aslında, hayra yönelmiş olup, şer, geçicidir. Böyle olunca da Allah'ın ilmi ve inayeti de, ancak, âlemin tümel kanunlariyle ilgilidir. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 67–68.

40 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 204.

41 Yani sıcaklık, soğukluk, yaşlık kuruluk.

42 Yani ateş, hava, su, toprak.

43 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 207, 219–220, 224, 230–231.

harekettir. Mekâna ait hareket te iki türlüdür: doğru hareket veya devir hareketi.

Başka bir bölüme göre de hareket ikiye ayrılır: cismin kendisinden olan zâtî hareket veya cisme tesadüfen gelen, kendisinden olmayan hareket. Zâtâ ait hareket te tekrar ikiye ayrılır: dıştan gelen hareket ve içten gelen hareket. Dıştan gelen hareket, zorlayıcı harekettir. İçten gelen hareket te ikiye ayrılır; şuurlu hareket ve şuursuz hareket. Şuurlu hareket, iradî hareket; şuursuz hareket te tabiî hareket adını alır.[44]

Kısaca, metafizik konusunda da belirtildiği gibi, mutlak hareket te en sonda, fail bir hareket ettiriciye dayanır, bu suretle de, zaman bakımından başlangıçsız (kadîm) ve ancak zât bakımından başlangıçlı (hâdis) sayılır. Mutlak hareketten önce gelen bu hareket ettirici ise tektir, kendi kendisiyle ve zorunlu olarak vardır, dolayısiyle, değişmez, canlıdır, akıllıdır, tam ve kâmildir, ölümsüzdür.

ZAMAN: zaman, felek-i a'zamın hareketinin mikdarıdır [45], yani bir hareket edenin, bulunduğu kendi yerinden ayrılmaksızın durumlarının değişikliği ile olan devir hareketidir. Ancak, bu hareket te en sonda, mekânda harekete, doğru harekete bağlanır. (An) da kendiliğinden var olmayıp geçmişi geleceğe bağlayan bir kavramdan ibarettir.

MEKÂN: mekân, cisim değildir, cisimden bağımsız olarak vardır. O, cisimin dışındaki iki boyutlu yüzeydir.[46]

Psikoloji: A - (Akıllar Sınıflaması). B - (Nefs).

A - *Akıllar Sınıflaması:*

El-Kindî'nin psikolojisi, onun, fa'âl akıl görüşüne dayanır. Ona göre Allah'tan meydana çıkmış olan tabiî varlıklar veya parça eşya duyularla

44 Genellikle hareket hakkında bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 116–122, 133–134, 138, 152–154, 160–162, 196–199, 203–206, 223–237, 252–254. Hareket çeşitleri için ayrıca bk. Abu Rey-ayni eser, s: 216–217, 220, 258–259.

45 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 167,220.

46 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 167. Mekân ve zaman için genellikle ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 116–122, 151–152, 167, 169, 196–198, 203–206, 216–217, 226–237,

Cisimler âlemindeki beş asl hakkında gerekli bilgi, özellikle, El-Kindî'nin şu risalelerinde bulunmaktadır: Sem' al-Kiyan, Cevahir al-Acsam, Evail al-Acsam, Cevahir al- Hamsa.

Genellikle fizik konusu için ayrıca bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 201–208, 214–237. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 65–72.

algılanırlar; tümeller, türler, ilk sebepler gibi olanlar da akılla kavranılırlar. Başka bir deyişle, duyular âlemindeki eşya, yani maddî suret, duyularla; ma'kuller âlemindeki şeyler de, yani aklî suret te akıl tarafından kavranır. El-Kindî, bütün ma'kulleri kavramada, dolayısiyle, Allah'ı bilip ona ulaşmada da burhandan, yani mantıkî ıspattan ziyade akıllar sınıflamasına dayanır. Akıl görüşünde Yeni-Fisagorcu ve Yeni-Eflâtunculuktan da uzak kalmamakla beraber, özellikle, Eflâtun ve Aristo yolundan giden ve her ikisini birleştiren El-Kindî, akıl derecelerini dörde çıkarır.[47] Ancak, El-Kindî'nin, eşyayı gerçeği üzre algılayan basit bir cevher olarak tanımladığı[48] akıl hakkındaki bu nazariyesi de pek kapalı kalmış ve yine Farabî tarafından gereği gibi açıklanabilmiştir. Bununla beraber onun akıl hakkındaki risalesi lâtinceye de çevrilmiş, Şark ve Garp Orta Çağında büyük rol oynamıştır.

Aristo, aklı ikiye ayırıyordu: aktif (fail) akıl ve pasif (münfail) akıl. Aktif akıl, kendiliğinde aktüeldir, bedenle ilgisi yoktur ve ezelî bir sebeptir. Pasif akıl ise bedenle ilgilidir ve ona bağlıdır.

Aphrodisias'lı Alexandre ise aklı üçe ayırıyordu:

1– Maddî akıl (mümkün, potansiel akıl).

2– Meleke halinde akıl veya müstefad akıl (maddî aklın gelişmesi ki i'tiyadlarla kazanılır).

3– Fa'âl akıl (akılla ma'kulun birliğini sağlayan zekâ, fiil halinde akıl). Bu akıl, bazı tef sircilere göre, insan ruhuna akan ilâhî akıldır.

El-Kindî aklı dörde ayırır; o, meleke halindeki aklı ikiye böler: biri, uygulama söz konusu olmadan bilgiye malik olmak, diğeri, malik olunan bilgiyi uygulamak. Birincisi, sadece, el yazısını öğrenmiş bir yazıcıya, ikincisi de bu yazıyı aktüel olarak yazan kimseye örnek olabilir. Bu duruma göre El-Kindî'de akıl dereceleri şöyledir:

47 El-Kindî, her şeyi dört bölüme veya dereceye veya devreye ayırır ve dört sayısına özel bir önem verir.

Farabî'ye göre El-Kindî'nin bu akıllar sınıflaması Aristo'nun (Nefs) adlı kitabında da vardır.

El-Kindî'nin akıl hakkındaki sözleri de pek kapalıdır ve ancak, Farabî'nin, (Uyun al-Mesail) ve özellikle, (Maanîy al-Akl) adlı kitabında açıklığa kavuşmuşlardır. El-Kindî'nin akıllar ve felekler nazariyesini de Farabî tamamlamıştır.

48 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 165.

1– Ezelî ve ebedî olarak fiil halindeki ilk akıl veya Allah'tır ki bütün varlığın aslı ve sebebidir.

2– İnsan nefesinde kuvve halinde bulunan akıldır.

3– Nefste kuvveden fiile çıkan veya nefste fiilî olarak mevcut olan meleke halinde akıldır ki bu nefs, kendisinde ma'kullar hasıl olmadan önce, beyaz bir kağıda benzer.

4– Bu akıl insanın zâtına ait fiil halinde akıldır, nefs için kazanılmış olan fiil halindeki aklın dışa çıkışıdır.[49]

Kısaca:

1– Kuvve halinde akıl (isti'dad halinde akıl).
2– Fiil halinde akıl (isti'datların meydana çıkışı).
3– Müstefad akıl (yukarıdaki derecenin daha ziyade gelişmesi).
4– Fa'âl akıl (nefse feyz veren akıl).

Kuvve, fiil ve müstefad akıl dereceleri insan nefsindedir. Fa'âl akıl derecesi ise insan nefsinin dışındadır.

Kuvve halinde olan insan aklı, kendi kendine kuvve halinden fiil haline geçemez. Kuvve halinde olan insan aklını fiil haline geçiren, ilk akıl veya Allah'tır, dolayısiyle, asıl aklı, Allah bize bahşetmiş olmaktadır. İlk akıl tarafından fiil haline geçen insan aklı, artık, bütün tümelleri (El-Aklul-Mufarakat) ve ma'kulleri kavrar ki aklın bu derecesine de müstefad akıl denir.[50]

El-Kindî'deki bu dört akıl derecesi ikiye de indirilebilir:

1– Fiil halinde akıl, ilk akıl ki bütün ma'kullerin sebebidir.

2– İnsan aklı ki önce, nefste kuvve halinde iken sonra fiil haline geçer ve fiil halinde veya meleke halinde akıl adını alır; en sonda da nefs dışına çıkarak zâhir akıl olur ve bütün insanlarda ortaklaşa bulunur.

El-Kindî, ortaya attığı akıl nazariyesi ile Aphrodisias'lı Alexandre'ı aşmış ve İslâm dininin her şeyin üstünde olan (müteâl) Allah'ının üstünlüğüne gölge düşürmeden, yaratma ve yönetme bakımından, O'nunla esfel duyular âlemi arasında bir ilişki sağlamıştır.

49 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 353–358.

50 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 154–155, 356.

B - *Nefs:*

Akıllar konusunda, esasta, Aristo'ya dayanan, fakat, kendine has bir görüş te ekleyen El-Kindî, nefs konusunda da, özellikle, Plotinos'tan ilhamlanmıştır. Ona göre, yukarıda da işaret edildiği gibi, ilâhî âleme ulaşma yolunda aklın üç derecesini kendinde toplıyan nefs, ilâhî âlemle madde âlemini birbirine bağlayan tümel nefsten sudur eden şeref ve kemâl sahibi, bedenden bağımsız ve ondan önce mevcut, ruhanî ve ilâhî, basit bir cevherdir[51]. Nefs, bilgiyi sağlayan bütün duyulara ve ma'kullara ait şeylerin yuvasıdır ve tabiatı gereği bilicidir;[52] çünkü o, Allah'ın nurundan bir nurdur.[53] Bu nur, bedene girmekle karanlığa gömülmüş olduysa da o, akıl âleminden geldiğinden oradaki ilk durumunun hâtırlarını da beraberinde getirmiştir. Bu yok olucu ve sonunda bir kıyamet ve haşr bulunan âlemde de insan nefsinin başlıca görevi, tekrar, ezelî olan akıl âlemine ve onun ni'metlerine yönelmektir. Bu da akıl yönünden kuvvetlenmekle mümkündür. Bu suretle nefs, felekten feleğe ve en sonda akıl âlemine yükselir. Akıl âlemine yükselebilmek için nefs aynasını da iyice cilâlamak gerekir. Ancak o takdirdedir ki kendisinde kuvve halinde bulunan şeyler fiil haline geçerler, gizli olan şeyler de ona açılırlar. Bu yolla hikmete ulaşan nefsin kuvveti Allah'ın kuvvetine benzer ve bedenden ayrıldığında da kendi rububiyet âlemine girebilir, Allah'ı görebilir ve ona benzeyebilir.[54]

Ahlâk ve Siyaset:

Ahlâk ve siyasette Eflâtun'a, dolayısiyle, Sokrat'a uyan El-Kindî, İslâm âlemine felsefî bir ahlâk ve siyaset getirmiş[55] ve bunları bir takım faziletlerle temellendirmiştir.

51 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 165, 273. El-Kindî, nefsin, duyular âleminden önce akıllar âleminde mevcut olduğu hakkında ayrı bir risale de yazmıştır.

52 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 302.

53 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 274.

54 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 274–280.

İnsan bedenini ve özellikle, nefsini, büyük çapta etkileyip kuvvet verici ve harekete getirici olması bakımından, El-Kindî, musiki ile de uğraşmış, onun insan ruhunu ilâhî ve nuranî âleme yükseltip Allah'ın vasıflariyle vasıflanmasına yardım ettiğini ileri sürmüş ve bu yolda yedi kadar da risale yazmıştır. Musikînin bu büyük etkisinden dolayı çoğu filozofların da musiki ile uğraştıkları, hatta, musiki âletleri icad ettikleri hep bilinmektedir; meselâ, Aristo, bu maksatla, Erganon'u icad etmiştir. El-Kindî'nin de ud çalmakta pek usta olduğu ve ud çalma taktiği ile bir felçliyi iyi ettiği söylentisi yaygındır. Fakat, bu alanda da üstadlık payesini Farabî kazanmıştır.

El-Kindî'nin müzisiyenliği ve musikiye ait risaleleri için bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 9–10, 17. Ayrıca bk. Kıftî, ayni eser, s: 246–247.

55 El-Kindî'nin siyaset ve ahlâka ait görüş ve risaleleri için bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 20, 32–33, 62.

Sokrat'a göre hikmet, şecaat ve iffet, şahsî faziletler; adalet, sosyal fazilet; ibadet te dinî fazilet idi.

El-Kindî de duyular âleminden ve maddî zevklerden uzaklaşmağı ve bir takım faziletler kazanmağı öne sürer. Fazilet te her şeyin ortasını bulma, ortamda olma demektir. Bu ortanın aşırı uçları da (ifrat ve tefrit) rezîletlerdir. Fazîlet, nefs sağlığı ve tamlığı; rezîletler de nefs hastalıklarıdır. Ona göre, sayısız fazîlet dereceleri vardır, fakat, bütün bunların dayanakları olan temel fazîletler dörttür: hikmet, şecaat, iffet, adalet.

1– *Hikmet:* hikmet, akıl kuvvetine ait bir fazîlettir ki akıl onunla eşyayı gerçekleri üzere bilir ve bu gerçeklerden faydalanır.

2– *Şecaat (veya Necdet):* şecaat, gazap kuvvetine ait bir fazîlettir ki korkunç hallerde ölüme önem vermemek ve yine aklın güzel muhakemesi ile nefsi korumaktır.

3– *İffet:* iffet, şehvet kuvvetine ait bir fazîlettir ki bedene ait arzu ve iştihaları i'tidâl üzre bulundurmaktan ve nefse hâkim olmaktan ibarettir.

4– *Adalet:* adalet te hikmet, şecaat ve iffetin insanda bulunmasından, dolayısiyle, gerekeni, gereği üzre yapıp zulm etmemekten ibarettir. Zulm, hikmetsizlik, şecaatsızlık, iffetsizlik, yani adaletsizliktir.

Bu dört fazîletten hikmet, şecaat, iffet nefsin kendisinde mevcuttur. Adalet te insan bedeninin, nefsin bu üç eserinin düzen ve ahengine sahne olmasıdır; insanın bu eserler için istidada sahip olmasıdır. Adalet, insana ait, hayırla sonuçlanacak, bütün hareketleri içerir[56].

El-Kindî, Sokrat'ın, gerek ferdî gerek sosyal hayatta, aklın iyi dediğini peşlemek ve yapmak gerektiğini öne süren determinist görüşüne bağlanmıştır.

Kısaca: Kaderiye ve Cebriyeyi peşleyen Mu'tezile Kelâm'ı yanında felsefeye yönelen ve özellikle, Yeni-Eflâtuncu rengi ile Aristo'ya önem verip İslâmda bir Meşşaî okulu kurmağa ve dinle felsefeyi bağdaştırmağa çalışan El-Kindî, her şeyden önce, Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettiricisini

56 Bu dört insanî fazilet için bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 177–179.
Bu dört temel fazîletin karşılığı olan dört temel rezîlet te şunlardır:
1– Cahillik
2– Korkaklık
3– Namussuzluk
4– Zulm

yaratıcı Allah yaparken; kâinatı, dolayısiyle, maddeyi, zamansız bir ibda fiili ile, ve kendi deyimi ile, (Leyse)den çıkarırken yani, tabiat gücünün ve kanunlarının üstünde ilâhî bir iradeye bağlarken; gerçeğe ulaşmada, araçlı akıl yolu yanında bir de araçsız vaya yolunun bulunduğunu ve ilâhî bir ilim olan teolojinin insanî bir ilim olan felsefeden üstün olduğunu ileri sürerken[57]; diğer taraftan da felsefe namına, yaratılmış olduklarını söylemekle beraber, temelde, Aristo'nun madde ve suret görüşüne dayanmış[58]; yaratılışı, Yeni-Eflâtuncu feyz veya sudur nazariyesindeki tertip ve düzene göre şerh etmiş; insan ilmi olan felsefe ile ilâhî ilim olan teolojinin ayni bir ilim olduklarını, aralarındaki ayrılığın gayede olmayıp, ancak, gittikleri yollarda bulunduğunu ileri sürmüştür. En nihayet, esasta, maddeye Aristo kadar önem veren El-Kindî'nin zamansız ibda' görüşünün, genellikle, Yeni-Eflâtuncu (Bir) ve feyz nazariyesine uygunluğu da düşünülebilir. Bu yüzden de o, İslâm âleminde,

57 Bk. Abu Reyde, ayni eser, s: 376.

58 El-Kindî'nin Aristo'dan ayrıldığı belli başlı meseleler şunlardır:

1– Âlem yaratılmıştır.

2– Hareket ve zaman sonlu ve sınırlıdır.

3– İbda' edici fail bir sebep vardır.

4– İnsanda iki bilgi yolu vardır: akıl yolu, nübüvvet yolu.

Bütün bu dört mesele de tek bir meselede, Allah'ın âlemi (Leyse)den meydana getirmesi, yani ibda'ı meselesinde özetlenebilir. Dolayısiyle, El-Kindî, bütün diğer konularda, Yeni-Eflâtuncu renkli Aristo felsefesinden ayrılmış değildir.

El-Kindî felsefesinin, çoğu Yunan'dan gelen, esaslarını şöylece özetleyebiliriz:

1– Suret ve madde her cismi meydana getiren iki esastır.

2– Dört sebep vardır: sûrî, maddî, fail, tamamî (gaî).

3– Var olan her şey ya kuvve halinde ya da fiil halinde var olabilir. Kuvveden fiile geçiş te, ancak, başka bir şeyin fiilî etkisiyle mümkündür ve fiil halinde olan başlangıçsız (kadîm)dır.

4– Hiç bir şey kendi kendisinin sebebi olamaz, sonradan olan her bir şey için bir sebep vardır.

5– Hiç bir şey, cisim, hareket, zaman, mekân bakımından fiil halinde sonsuz olamaz, ancak, kuvve halinde sonsuz olabilir.

6– Allah, âlemin sebebi ve idare edicisidir; ezelîdir, tektir, basittir, tamdır, hakîmdir, şeriki yoktur....

7– Felek-i Aksa'dan Felek-i Kamer'e kadar içiçe felekler bulunur, kamerin altında da dünya vardır. Felekler âleminde değişme, başkalaşma ve yok olma yoktur; fakat, ateş, hava, su ve topraktan meydana gelen dünyada her şey değişici, başkalaşıcı ve bozulup yok olucudur.

8– Nefs basittir, bedenden önce vardır, ölümsüzdür. Nefsin saadeti ilm iledir ve nefs saflaştırıldıkça da gizli ilimler ve âlemler kendisine açılır. Bilgi bakımından da aklın dereceleri vardır. Nefsin Allah'a nisbeti, güneş ışığının güneşe nisbeti gibidir.

9– Kur'an'a göre, cismanî haşr ve neşr vardır.

10– Ferdî ve sosyal hayat dört temel fazilete dayanır. Fazilet te iki aşırı uç arasındaki ortam demektir.

yalnız Aristo'cu tutumu bakımından değil, ayni zamanda, tevhid görüşü bakımından da eleştirilmiştir.

Yine, El-Kindî, doktor, mühendis, müzisiyen, siyasî, astronom, filozof, kısaca, pozitif fikirli olmakla ve zamanının sırları keşfe uğraşan felsefesini reddetmekle beraber ilimsel olmayan bazı görüşlere de dayanmış ve meselâ, yıldızların insanlar üzerinde etkide bulunduklarını da kabullenmiş ve onlardan meded ummuştur[59].

El-Kindî, sayı ile fal bakma ve zicr usulü üzerinde[60] ve yeni doğan çocukların hayatlarının süresi ve geçimlerinin niteliği hakkında da birer risale yazmıştır[61]. Ayrıca, efsunculuk ve üfürükçülük hakkında da bir[62], simyayı

59 Özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 17 (nucuma ait eserler bölümündeki "7" sayılı risale), s: 19 (ahkâm-ı nucuma ait eserler bölümündeki "5,6,11" sayılı risaleler).

60 Bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 16 (hesaba ait eserler bölümündeki "7" sayılı risale).

Fal, istenen bir işe girişmeği istemek; zecr de, tersine, istenen bir işten uzaklaşmağı istemek demektir.

61 Bk. İsmail Hakkı, İzmirli, ayni eser, s: 17 (nucuma ait eserler bölümündeki "7" sayılı risale).

El-Kindî'nin (Yeni doğan çocukların ömür ve hayatlarıyla geçimleri) ne ait risalesinde, hayatı deyimleyen, Heylâc ve Kethudah kelimeleri özel birer önem taşırlar.

Heylâc, Hind veya Yunan'ca, hayat kaynağı, hayat merkezi anlamına olup beden delili, kethudah ta hayat anlamına olup ruh delili sayılmış ve bu iki kelime, sonradan, Arap diline de aynen geçmiştir.

Eskiden, bu iki delile dayanılarak doğum zayiceleri yapıldığı bilinmektedir. Zeyc demek, semavî cisimlerin, özellikle, Kamer, Utarid, Zühre, Güneş, Müşteri, Merih ve Zuhâl'dan ibaret yedi gezegenin seyr ve hareketlerinin hesaplarını genel bir kaide şekline sokup belirlemektir ki bununla elemanlar âleminde geçerli olan hükümler bilinirler.

İslâm'da ilk zeyc, Muhammed b. İbrahim al-Fezârî tarafından yapılmıştır. El-Kıftî'nin bildirdiğine göre (Kitab Ahbar al-Ulâmâ... s: 177–178) 156 hicrîde Hint'ten Sind-i Hind (Sanskrit dilinde Sid Hanta kelimesinin karşılığı olduğu söylenen bu kelimenin "ad-Dahr ad-Dâhir" yani, ebedî bir müddet anlamına geldiği yine, Kıftı'nin ayni Tarih kitabının 177 inci sayfasında bildirilmektedir) adıyla, yıldızlerın hareketlerinin hesaplarına dair bir kitap, Mansur'un emriyle, Arapçaya çevrilmiş ve yine ondan yeni bir kitap meydana getirilmiştir ki bu da Fezarî'nin, müneccimler arasında pek ün kazanmış olan (al-Sind al-Hind al-Kebîr) adlı kitabıdır. Me'mun zamanına kadar ilim adamları arasında geçerlikte kalmış olan bu kitap al-Hârezmî tarafından, Me'mun için, kısaltılmış, ondan sonra da Hârezmî zeyci deye nam alan bu zeyc kullanılmağa başlanmıştır. İşte, El-Kindî zamanında da o zamanın müneccimlerince her tarafa yayılmış olan bu Hârezmî zeyci kullanılmakta idi.

Zeyc'ten başka bir de Zairce denen bir ilim vardır ki bu, gypta olanları meydana çıkarmak maksadiyle kelimeler arasında harf bağlantılariyle sorunlardan cevaplar çıkarmak ilmidir. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 40–44. İbn Hâldun. (T. ter.) Ahmet Cevdet, Mukaddeme Fasl-ı Sâdis, s: 135–136, 166–169, 173–191, Istanbul, 1277.

62 Efsunculuk ve üfürükçülüğe, eskiden, terim olarak Ruhânî Tıb denirdi. El-Kindî'nin

reddine[63] ve gerçek kimyayı kabulüne dair de iki risalesi vardır[64]. Doktorlukta yıldızlardan faydalanmaktan söz eden risalesi de önemlidir[65].

Yukarıda, kısaca dokunduğumuz tutumlarından dolayı, El-Kindî, ne dinci kalabilmiş, ne filozof olabilmiş ve yapabildiği şey de bir din-felsefe

---

bu yolda da (Fi Tıb al-Ruhânî) adlı bir risalesi vardır.

Ruhânî tıb veya efsunculuğun aslı Kur'an'daki Allah'ın adlarından, bazı âyetlerden ve özellikle, muavvezeteyn (113 ve 114 üncü sureler)i tam bir inançla ve kâlb safhğı ile okuyup Allah'tan yardım dilemekten ibarettir.

Ruhânî tıbba, eskiden (Rakiye), ruh doktoruna da (Râkî) denirdi. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 19, 47–50. İbn Hâldun, ayni eser, s: 169–171.

63 El-Kindî, Simyayı veya vehmî kimyayı reddeder. Bu yolda (Ma'denlerin özelliklerini değiştirerek altın ve gümüş yapma iddiasında bulunanın davasını red) adlı bir de risale yazmıştır.

Söylentiye göre Simyayı red hususunda İbn Sînâ El-Kindî tarafını, Zekeriyya Râzî, Fahrettin Râzî ve Necmettin Bağdadî de bunlara karşı olan tarafı tutmuşlardır. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 52. İbn Hâldun, ayni eser, s: 194–202.

64 El-Kindî, (İlaçların terkibi) yani, eczacılığa ait bir risale de yazmıştır. Bu da onun Simyadan ziyade gerçek kimya ile uğraştığını gösterir. El-Kindî'nin bu risalesi de lâtinceye çevrilmiş ve basılmıştır. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 19, 50.

65 Bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 19 (tıbbî eserler bölümünün "31" sayılı risalesi, özellikle, söze değer.

El-Kindî'nin eserlerinin konularına göre bölümlere ayrılması, sayıları ve en önemlileri hakkındaki bilgi için özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, ayni eser, s: 14–54. Kıftî, ayni eser, s: 241–246.

Abu Reyde'nin (Resâil al-Kindî al-Falsafiyya) adı ile bir araya topladığı El-Kindî risalelerinin adlarının türkçeleriyle sayfa numaraları aşağıdadır. Biz. yazımızda, sadece, sayfa numaralarına işaretle yetindik.

(Resail al-Kindî al-Falsafiyya).

1– İlk felsefe hakkında	(97–162)
2– Eşyanın tanımı ve tasviri hakkında	(165–180)
3– İlk ve tam hakikî fail hakkında	(182–184)
4– Âlemin (âlem cisminin) sonluluğu hakkında	(186–193)
5– Sonsuz olmasına imkân olmayan şeyin mahiyeti hakkında	(194–199)
6– Allah'ın birliği ve âlemin sonluluğu hakkında	(201–208)
7– Doğma ve yok olma (kevn ve fesad)nın fail yakın sebebi hakkında	(214– 238
8– Cirm al-Aksa (veya Felek-i Muhit)nın Allah'a boyun eğmesinin açıklanması hakkında	(244–262)
9– Cevherler (cevher olarak mevcut şeyler) hakkında	(265–270)
10– Nefs üzerine söylenenler hakkında	(272–281)
11– El-Kindî'nin nefs hakkındaki sözü	(281–282)
12– Uykunun ve rüyanın mahiyeti hakkında	(293–312)
13– Akıl hakkında	(353–359)
14– Aristo kitaplarının düzeni hakkında	(363–384)

barışımı değil, bir din-felsefe karışımı olmaktan ileri gidememiştir. Bu sebeple de belli başlı felsefî konulardaki bildirileri pek kapalı ve türlü tefsirlere elverişli olup açık ve seçik değildir. Yine bu sebepledir ki El-Kindî'nin etkisi, felsefeden ziyade, ilim alanında olmuş ve kendinden sonra gelenler onu, özellikle, bu alanda peşlemişlerdir. O, sadece, bir geçit filozofundan başka değildir.

Dinî ve felsefî konular, tam bir felsefî görüş ve tutuşla, ancak, bir Türk dehasında, Farabî'de açıklık ve seçikliğe kavuşabilmiş, dolayısiyle, gerçek İslmâ felsefesi onda başlamıştır. İlk İslâm filozofu olmak şerefi, pek haklı olarak, ancak, Farabî'ye aittir.

Bakılan Kitaplardan Bazıları

Ahmet al-Ahvanî, *Kitab al-Kindî fi'l-Falsafa al-Ulâ*, Kahire, 1948.

Abduddayim abu'l-Ata *al-Ansârî. Ahdaf al-Falsafa al-İslâmiye*, Mısır, 1948.

Abu Reyde, *Resail al-Kindî al-Falsafiye*, Kahire, 1950.

Abu Reyde, *Nusus Falsafiye Arabiye*, Kahire, 1955.

Abdulhalim Mahmud, *al-Tafkir al-Falsafî fi'l-İslâm*, Kahire, 1955.

A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London, 1942.

Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967.

Cemaluddin al-Kasımî al-Dımışkî, *Kitab Tarih al-Cahmiye va'l-Mu' tazile*, Mısır, 1331.

Cemil Saliba, *al-Dırâsât al-Falsafiye*, Şam, 1964.

Emil Brehier, *La Philosophie du Moyen Âge*, Paris, 1937.

Et. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1944.

Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie İslamique*, nrf. 1964.

İbn Abî Usaybia, *Uyun al-Anbâ fi Tabakat al-Atıbbâ*, Kahire.

İbn Hâldun, (*Türkçe çev.*) *Ahmet Cevdet*, *Mukaddime*, İstanbul, 1277.

İbn Hallikân, *Vafayat al-A'yân*. Mısır, 1299.

İbn Nedim, *al-Fihrist*, Kahire, 1348.

İbn Sâid, *Tabakat al-Umam*, Mısır.

İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe-i İslâmiye Dersleri* (*El-Kindî*), İstanbul, 1338

İsmail Hakkı İzmirli, *İslâmda Felsefe Ceryanı*, *Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 13.

Katip Çelebi, *Keşf al-Zunun an Esâmî al-Kütüb va'l-Fünun*, İstanbul, 1311.

Kemâl al-Yazıcı, *al-Nusus al-Sâiga*, Beyrut, 1956.

Mahmud Kasım, *Nusus Muhtâra min al-Falsafa al-İslâmiye*, Kahire.

Muhammed Lutfi Cum'a, *Tarih Felâsife al-İslâm*. Kahire, 1927.

M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, weisbaden, 1963.

Muhammed Yusuf Musa, *Beyn al-Din va'l-Falsafa*, Kahire, 1959.

Mes'Udî, *Muruc al-Zahab*, Mısır.

Mustafa Abdurrazzak, *Filosof al-Arfb va'l-Muallim al-Sânî*. Mısır, 1945.

Ömer Ferruh, *Safahat min Hayat al-Kindî va Falsafatihi*, Beyrut, 1926.

Ömer Ferruh, *Abkariye al-Arab fi'l-İslâm va'l-Falsafa*, Beyrut, 1952.

Ömer Ferruh, *Eser al-Falsafa al-İslâmiye fi'l-Falsafa al-Avrubiye*, Beyrut, 1952.

Quadri, *La Philosophie Arab dans l'Europe Médiévale, trad. France*, Paris, 1947.

R. Waltzer, (*arapça çev.*) *Mehmet Tevfik Huseyn, Al-Falsafa al-İslâmiye*, Beyrut, 1958.

T.J. Boer, (*arabça çev.*) *Abu Reyde, Tarih al-Falsafa fi'l-İslâm*, Kahire, 1948.

Yakut al-Rûmî, *Mu'cem al-Udebâ (Tabakat al-Udebâ)*, Mısır-London 1923–1930

Yuhanna Kumeyr, *Usûl al-Falsafa al-Arabiye*, Beyrut, 1958.

Yuhanna Kumeyr, *al-Kindî*. Beyrut, 1954.

Yusuf al-Kıftî, *İhbar al-Ulâma bi'Ahbar al-Hukâma* (*Ravzat al-Ulâma*), Kahire, 1326.

Zahîruddin al-Bayhakî, *Tarih Hukâma al-İslâm* (*Tatimma Sıvan al-Hikma*), Şam, 1946.

NUSEYRÎLER

Prof. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

Nuseyriyye fırkası Batınîlikten doğan dinî bir akımdır. İbn Teymiye Nuseyriyye ile Alamut'ta vezir olan Nasır at-Tusî arasında ilgi görmektedir. Bunların Hz. Alî'nin kölesi Nuseyr'in taraftarlarından olduğu da söylenir.

Bunlar görünüşte Hz. Alî'nin Allah, Hz. Muhammed'in Hicap ve Selman-ı Farisî'nin Bab olduğunu söylerler. Gerçekte ise görüşleri dinin temelini yıkmak ve Müslümanları bölmek için düzenlenmiştir. Nuseyrî imamlar, Allah'ın cismanî suretler biçiminde göründüğünü ve bu suretleri Alî evlâtlarının temsil ettiklerini söylerler. Kısacası Nuseyrîler hulul nazariyesine inanırlar.

Bunlar, tenasüh nazariyesini de kabul ederler. Bu demektir ki ruhlar bedenin ölümünden sonra başka insanlara ve varlıklara geçerler.

Nuseyrî inançlara göre âlem kadîmdir. Âhiret'te yeniden dirilmenin aslı yoktur. Cennet ve Cehennem asılsız şeylerdir. Beş vakit namaz beş şahsa delâlet eder. Bu şahıslar Hz. Alî, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhsin ve Fatıma'dan ibarettir. Nuseyrîlere göre bulutlar Hz. Alî'nin evidir. Gök görültüsü onun sesidir. Şimşek ise onun gülmesidir. Bu sebeple bunlar bulutlara çok hürmet gösterirler. Bunlar şaraba, üzüme ve sakız ağacına da çok saygı beslerler.

Nuseyrîler'e göre yukarda sözü geçen 5 kutsal şahsın ismini zikretmek insanı gusul ve abdest mecburiyetinden âzâde kılar. Bu şahısların adını zikretmek namazın şartlarını yerine getirmek demektir.

Nuseyrîler, Batınîler'de olduğu gibi tevile de çok önem verirler. Bunlara göre orucun anlamı 30 ermiş erkeğin ve otuz ermiş kadının adını bilmek demektir. Kur'an'da sözü geçen Allah gerçekte Hz. Alî'dir. Gökte ve yerde imam odur. Allah ibadet şekillerini insanlara öğretmek için Alî biçiminde göründü.

Gerçek Nuseyrî olmak için sohbet etmek, bir arada şarap içmek, kız alıp vermek ve sırlara vakıf olmak yetmez. Bir insan, İmam'ın öğretilerine mu-

hatap olduktan sonra ancak gerçek Nuseyrî olabilir. İmamın bir müride hitabı ancak müridin kendi dinini saklayacağına dair yemin etmesinden sonra mümkün olur. Yine müridin şeyhlerini ve Nuseyriyye fırkasının büyüklerini gizlemeğe dair yemin etmesi de şarttır. Mürit, Nuseyrî fırkası dışındaki herhangi bir kimseye nasihat vermiyeceğine, Rabbını tanıtmıyacağına ve imamını hiçbir kimseye bildirmiyeceğine dair ahdetmelidir.

Nuseyrîler'e göre din büyükleri arasında isim ve mâna vardır. Bunlar her zaman bulunurlar. Meselâ insanlar arasında ilk isim Hz. Âdem'dir. İlk mâna ise Şit'tir. Diğer bir isim Hz. Yakup'tur. Ya'kup'la beraber olan mâna ise Hz. Yusuf'tur. Nuseyrîler Hz. Musa'yı isim ve Hz. Yuşa'ı mâna sayarlar. Bunlar Yuşa'nın gerçek Tanrı olduğunu ve güneşin ona itaat ettiğini ileri sürerler. Hz. Süleyman'ın isim ve Asaf'ın ise mâna olduklarını söylerler. Hz. Süleyman'ın Belkıs'ın sarayını huzuruna getirmekten âciz bulunduğunu fakat Asaf'ın bu işi başardığını, çünkü Süleyman'ın suretten, Asaf'ın ise mânadan ibaret olduğunu iddia ederler.

Nuseyrîler böylece her nebî'nin yanında bir mânanın bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Hz. Muhammed'in isim, Hz. Alî'nin de mâna olduğunu anlatmak istemişlerdir. Bunlar başka bir iddialarında da Hz. Alî'nin Allah, Hz. Muhammed'in Hicap ve Hz. Süleyman'ın da Bab olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Her devirde bir Rabb'ın, bir Hicabın ve bir de Bab'ın bulunacağını söylerler. İmamlar gerçekte dini inkâr ettikleri halde, kültürsüz müritlere bu gibi yanlış inançları aşılamağa çalışırlar. Dine ait her şeyi çelişmeye düşerek tevil ederler. Meselâ bunlara göre iblislerin iblisi Hz. Ömer'dir. İkinci sırada iblis olarak Hz. Ebu Bekir ve üçüncü sırada da Hz. Osman vardır.

Nuseyrîler zayıf oldukları anlarda daima gizlenmeğe ve müslüman görünmeğe çalışmışlardır. Kuvvetli oldukları bölgelerde veya toplumun buhranlı anlarında Müslümanlara muhalefet etmekten ve karışıklıklar çıkarmaktan çekinmemişlerdir. Şam tarafındaki Nuseyrî'ler Haçlı seferleri sırasında Hıristiyanlara yardım bile etmişlerdir. Genellikle Suriye taraflarında azınlık halinde olan Nuseyrîler'i Batınîlerin bir kolu saymak yerinde olur. Batınîler nasıl gizli çalışırlarsa, bunlar da öylece gizli çalışırlar.

Batınîler'de olduğu gibi bunların da propaganda usulleri vardır. Bu fırkanın en yüksek derecesi, al-Belag al-Ekber veya an-Namus- al-A'zam dedikleri mertebedir.

Bu dereceye varanlar, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ı inkâr ederler ve bütün dinî yasakları işlemekten çekinmezler. Kısacası ibahata dalarlar.

Dinde rehber olarak Kur'an, Sünnet, icma, kıyas ve akıl varken, bazı insanların böyle karanlığa sapan bir fırkanın görüşlerini benimsemesi garip-tir. Görülüyor ki bu gibi sapık görüşlü fırkaların gelişmesinde siyasî kışkırt-malar ve bilgisizlik baş rolü oynamıştır. Müslümanlar arasında sağlam iman, müsbet kültür ve doğru düşünce arttıkça bu gibi zararlı fırkaların gerekli ortamı bulamıyacağı şüphesizdir.

(Nuseyriyye için bakınız. İbn Teymiyye, Fetevâ, C. IV, s. 210–212, Kâhire 1326–9; İbn Teymiyye, Risâle fi'r-Redd ala'n- Nuseyriyye, s. 97 vdd, al-Matbaat al-Huseyniyye al-Mısıriyye baskısı, 1323; Ebû'l-Abbâs Ahmed al-Kalkaşendî, Kitâb Subh al-A'şâ, c. XIII, s. 249, Kâhire 1337/1918; al-Milel Va'n-Nihal, var. 77 a, Atıf Ef. Kütüphanesi, No: 1373; Fyzee, Doctrines Juridiques Shi'ites, s. 52, Centre National de la Recherche baskısı 1956. aş-Şehrestânî, al-Milel Va'n-Nihal, c. II, s. 24-25, Mısır 1317; İbrahim Agâh Çubukçu, Gazzâlî Ve Batınîlik, s. 36. Ankara 1964).

'ALİ İBN ABİ ṬALḤA'NIN TEFSİR SAHİFESİ

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Kur'ânı Kerimin Tefsiri ilmi, islâmın zuhuru ile başlamış, bizzat Kur'ânın kendisi, kendinin tefsir edilmesini istemişti. Rivayetle başlamış olan tefsir ilmi, tedvin edilinceye kadar böylece devam etmişti. Bu bakımdan ilk asırlarda bu ilmi, hadis ilminin bir kolu olarak görmekteyiz. Bidayette ise hadis ilmi bütün dini maârife şâmildi. Eğer tefsir ilmi sadece rivayete dayanıp kalmış olsaydı, onu hadis ilminin bir cüz'ü olarak düşünebilirdik. Halbuki rivayet tefsirinin yanında dirayet tefsiri de gelişmeye başlamış, hicri ikinci asırdan itibaren, hadis ilminden müstakil olarak, tefsirlerin meydana geldiğini görmekteyiz. Mesela, 'Ali b. Abî Ṭalḥa, Süfyān eṭ-Ṯavrî, Süfyān b. 'Uyayna, 'Abdu'r-Razzāḳ b. Hammām, Yahyā b. Sallâm gibi zevatın tefsirleri gibi.

Yine biliyoruz ki, Kur'ânı Kerimin tefsiri ilmi, gerek cemiyetin ve gerekse müfessirinin durumuna göre değişiklik göstermiş ve ilk günlerden itibaren içinden çıkılmaz bir karışıklık arzetmeye başlamıştı. İslâm Devletinin sınırları arap yarımadasını aşmış, kendi bünyesine yeni ülkelerle beraber, ayrı ayrı kültür ve dine sâlik cemiyetleri de katmaya başlamıştı. Zuhûr etmiş olan fikrî, siyasî ve dinî cemiyetler devamlarını sağlayabilmek için Kur'âna dayanmak mecburiyetini hissetmişlerdi. Bunların hepsi de kendi fikirlerinin doğruluğunu iddia etmekte idiler. Hele ilk asırdan itibaren zuhûr etmeye başlayan fırkalar, kendi fikirlerinin asıl olduğu noktasından hareket ederek, onları teyid edecek mahiyette Kur'ândan deliller aramaya başlamışlardı. Ekseriya onları teyid eden naslar bulunamıyor, bazı âyetler zorlanmak suretiyle tevil edilmeye çalışılıyordu. Bu arada pek çok haberlerin de uydurulması icâb ediyordu. Bunlara isrâiliyât dediğimiz haberler de ilâve edilirse, tefsir ilmindeki karışık durum kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Böyle bir durum karşısında, bazı ciddi ilim adamlarının tefsire karşı olan itimadı sarsılmıştı. Mesela, İmâm aş-Şāfi'ī (Ö. 204/819) "İbn Abbās'dan bize tefsire

dâir yüz kadar hadisten başka bir şey gelmemiştir[1]" derken, Aḥmad b. Hanbal (164–241/780–855) de "Tefsir, Melâhim ve Megâzî gibi üç şeyin aslı yoktur[2]" demişti. Meşhûr "mûsnedinde" tefsire dâir binlerle haber toplayan ve Mısırdaki 'Ali b. Abî Ṭalḥa nüshasını medheden bu zât, acaba neden dolayı tefsire itimat etmemiş ve yukarıda zikrettiğimiz sözü söylemiştir. Kanaatımızca, Aḥmad b. Ḥanbal'ın bu sözünde, zihinler için ikâz ve tenbih vardır. Tefsire dâir olan haberlerin sahih olmayanları, sahihlerine nisbetle çok olduğuna işaret etmek istemiştir. Yoksa onun maksadı sahih tefsir rivayetlerini nefyetmek değildir. Bu zâtın devrinde fırka fikirleri ve isrâiliyâtla dolu olan tefsirler o kadar çoğalmıştı ki, böyle bir sözü söylemek mecburiyeti hâsıl olduğu anlaşılmaktadır.

Tefsir rivayetlerinin en eskisi ve en meşhuru, İbn 'Abbās'ınkilerdir. Ondan pek çok kimseler çeşitli tarîklerle tefsiri rivayet etmişlerse de, onlardan bir sahife halinde bize kadar ulaşanı 'Ali b. Abî Ṭalḥa'nınkidir. Tefsir tarihinde mühim bir yer işgal eden bu eser, maalesef bu gün tam bir sahife halinde elimizde mevcud değildir. Aḥmad b. Ḥanbal, Mısırda var olduğunu söylediği bu eser hakkında "Mısırda tefsire âit bir sahife vardır. Bu sahifeyi 'Ali b. Abî Ṭalḥa rivayet etmiştir. Bir kimse bu sahife için Mısıra seyahat etse, seyahatı boşa gitmiş sayılmaz"[3]. Başka bir rivayettede "Mısırda Mu'aviya b. Ṣāliḥ'den rivâyet edilen kitâbu't-te'vil mevcuttur. Bir kimse Mısıra giderek bu kitabı yazıb geri dönse, o kimsenin seyahatı benim nazarımda bâtıl sayılmaz[4]" demektedir.

Hakikaten İbn 'Abbās'tan bir tek isnad zinciriyle üçüncü asra kadar gelen ve râvisine izafeten 'Ali b. Abî Ṭalḥa'nın sahifesi olarak tanınan bu tefsire, bu gün mâlik değiliz. Gayemiz, Kur'ânı Kerim tefsirinin temel taşlarından biri olan bu eseri, girmiş olduğu, eṭ-Ṭabarî (Ö. 310/922), İbn 'Abî Ḥātim (Ö. 327/939) ve İbnu'l-Munḏir (Ö. 318/930) in tefsirleriyle, al-Buḫārī (Ö. 256/870)nin al-Cāmiu'ṣ-Ṣaḥīḥ'inden tarayıp çıkarmak ve mukayeseler yapmak suretiyle yeniden inşa etmek idi. İbn 'Abî Ḥātim ve İbnu'l-Munḏir'in tefsirlerinin tam olarak bulunmaması sebebiyle, yeni bir inşaya gitmek mümkün olamamıştır. Ancak okuyuculara bir örnek verebilmek için Āli 'Imrān sûresini ele almayı uygun gördük. Çünkü bu sûreyi, aṭ-Ṭabarî

1 As-Suyūṭī, al-Itḳān fi 'Ulūmi'l-Kur'ān, Ḳāhira (Matbaatun Hicāziyyun) II. 189; ez-Zarḳānī, Menāhilu'l-İrfān fi 'Ulūmi'l-Ḳur'ān, Mıṣr 1372, I. 485

2 Aḥmad Amīn, Facru'l-İslām, Mıṣr 1374/1955, s. 199.

3 Al-Itḳān, II. 188.

4 Abū Ca'far an-Naḥḥās, an-Nāsiḫ va'l-Mansūḫ fi'l-Kur'āni'l-Karīm, Mıṣr 1338, s. 15.

ve İbn Abī Ḥātim tefsirlerinde karşılaştırmak imkanına sâhip olduk. Bu hususta daha tafsilatlı bilgi, sonradan verilecektir. Zikrettiğimiz bu sahife ve onu nakledenler hakkında, Muḥammad Fuād Abdu'l-Bāḳī'nin neşrettiği "Mu'camu Garībi'l-Ḳur'ān, Mustaḫracan min Ṣaḥīḥi'l-Buḫārī[1]" adlı eserde, Dr. Muḥammad Kāmil Ḥusayn tarafından epeyce bilgi verilmiş ise de, biz ona bazı ilaveler yapmayı da uygun gördük. Bu sahifenin mahiyetini iyi anlayabilmemiz için, evvela bunu rivayet eden şahsiyetleri iyi tanımamız icâb eder. Yukarıda da söylediğimiz gibi bu sahife, İbn 'Abbās, 'Ali b. Abī Ṭalḥa-Mu'aviya b. Ṣāliḥ-'Abdullah b. Ṣāliḥ isnâdiyle yani tek bir isnâd zinciriyle gelmektedir. Şimdi biraz bu şahsiyetler üzerinde duralım. Yalnız İbn 'Abbās meşhur ve ma'ruf olduğu için onun üzerinde durulmayacaktır.

1) 'Ali b. Abī Ṭalḥa: İsmine izafeten sahifenin sâhibi olarak zikredilen bu şahıs, 'Ali b. Abī Ṭalḥa, Sālim b. al-Muḫārik al-Hāşimī'dir. Künyesi Abū l-Ḥasen'dir[2]. Aslı Cezirelidir. Ḥımṣ'a gelip yerleşmiş ve ömrü boyunca orada kalmıştır. Hayatı ve muhiti hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bazı tarihçiler ve muhaddisler onun İbn 'Abbās'dan doğrudan doğruya naklettiğini söylerken[3], bazıları da onun, İbn 'Abbās'ı görmesi mümkün olmadığını, onun tefsiri İbn 'Abbās'dan bir vasıta ile almış olduğu fikrini ileri sürmüşlerdir. Bundan sonra, İbn 'Abbās'la, 'Ali b. Abī Ṭalḥa arasında vasıta olan şahsın kim olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Abū Ca'far an-Naḥḥās[4], bu zâtın Mucāhid ve 'Ikrime olduğunu söylerken, as-Suyūṭī, aradaki bu vâsita bazen mücāhid, bazende Sa'id b. Cubayr'dir der[5]. Al-Ḫazrecī, Mucāhid ve al-Ḳāsım'dır derken[6], ed-Ḏahabī ise bu vasıtanın yalnızca Mucāhid olduğunu söyler[7]. İbn Ḥacar ise Mucāhidden başka şahısları da ilave eder[8]. Şunu da ilave edelim ki, 'Ali b. Abī Ṭalḥa'nın tefsiri, İbn 'Abbās'dan doğrudan doğruya alması görüşiyle, bir vasıta ile almış olduğu görüşünü kat'i bir delille açıkla-

1 Bu eser 1950 senesinde "Mesāilu Nâfi' b. al-Azraḳ" ile birlikte Mısırda basılmıştır.

2 Bu zâtın Abū Ṭalḥa diye künyelendiği rivayeti de mevcuttur. Bkz. Aḏ-Ḏahabī, Tārīḫu'l-İslām va Ṭabaḳāti'l-Maşāhīr va'l-A'lām, Maktabatu'l-Ḳudsī neşri, VI. 103.

3 İbn Sa'd, Kitābu Ṭabaḳāti'l-Kabīr, Leiden 1904–1940, VII. 164; al-Ḫazracī, Ḫulāsatu Teḏhibi'l-Kamāl, s. 232 (mürsel olarak naklettiğini söyler), Aḥmad b. Ḥanbal'de 'Ali b. Abī Ṭalḥa, İbn 'Abbās'ı görmediği halde, doğrudan doğruya ondan nakletmiştir der (bkz. Tārīḫu' l-İslām, VI. 103).

4 An-Nāsiḫ va'l-Mansūḫ, s. 15.

5 Al-Itḳān, II. 188.

6 Ḫulāsatu Taḏhibi'l-Kamāl, Mısr 1322, s. 232.

7 Aḏ-Ḏahabī, Mīzānu'l-l'tidāl, Mısr 1382/1963, III. 134.

8 İbn Hacar, Taḏhibu't-Taḏhib, Ḥaydarābād, VII, 339.

maya muvaffak olamıyoruz. Bu hususta 'Ali b. Abī Ṭalḥa'dan rivayet edenler de bir açıklamada bulunmamışlardır. Kanaatımca bu hususu en iyi izah eden eḏ-Ḏahabī olmuştur. Ona göre[1], 'Ali b. Abī Ṭalḥa, İbn 'Abbās'tan tefsiri Mucāhid vasıtasıyle almıştır. Fakat nedense İbn Abī Ṭalḥa, Mucāhid'in ismini zikretmemiş, şeyhini atlıyarak (mürsel olarak) İbn 'Abbās'ı zikretmesi, kendisine hücum edilmesine sebeb olmuşsa da, Abū Ca'far en-Naḥḥās, 'Ali b. Abī Ṭalḥa'yı müdafaa sadedinde "O, İbn 'Abbās'dan işitmedi, o, tefsiri Mucāhid ve 'Ikrima'den aldı. Bu söz ona ta'n etmeyi icâb ettirmez. Zira nakletmiş olduğu iki şahısta ṯiḳa'dandır[2]" demektedir.

'Ali b. Abī Ṭalḥa'dan, al-Ḥakam b. 'Utayba, Dāvud b. Abī 'Amr, 'Abdullah b. sālim, al-Ḥasan b. Sāliḥ, Ṯavr b. Yazīd, Budeyl b. Meysere, 'Utba b. Tamīm, ve Mu'aviya b. Ṣāliḥ gibi zevât rivayet etmişlerdir. el-Carḥ ve't-Ta'dīl'ciler, hakkında çeşitli sözler söylemişlerdir. Aḥmad b. Ḥanbal "onda münker şeyler vardır" derken, Abū Dāvud'da "İnşaallah hadisi doğrudur, fakat onun kötü bir görüşü vardır o da kılıçtır[3]" yani, kılıcı siyasette imha hareketi olarak kullanmada muvafık görüyordu, diye söz eder. Abū Zur'a ad-Dımaşḳī'den rivayet edilen bir habere göre, 'Ali b. Abī Ṭalḥa, harbde esir alınan kadın ve çocukların dahi katledilmesine cevaz verir[4]. Duḥaym'de "'Ali b. Abī Ṭalḥa, tefsiri İbn 'Abbās'tan işitmemiştir"der[5]. Ya'ḳūb b. Sufyān, onun hakkında "ḍa'īfu'l-ḥadiṯtir ve münkerdir[6]" demekte, an-Nasāī ise "beis olmadı"[7], İbn Ḥibbān'da ondan "Ṯikātın'da" bahsetmektedir[8]. Aḥmad b. Ḥanbal, 'Ali b. Abī Ṭalḥa isminde iki şahsın bulunduğunu zikrederek, Mu'aviya b. Ṣāliḥ, Abī Fuḍāla ve Dāvud b. Abī Hind'in rivayet ettikleri 'Ali b. Abī Ṭalḥa Şamlıdır. Sufyān aṯ-Ṯavrī, Ḥasan b. Ṣāliḥ'in rivayet ettikleri ve Ḥaccāc al-A'var'ın gördüğü 'Ali b. Abī Ṭalḥa ise Kûfelidir, demektedir[9]. İbn Ḥacar, bu rivayeti naklederse de, bu iki şahsın, aynı şahıs olmasının daha doğru olacağını zikreder[10]. Her nekadar Süfyān aṯ-Ṯavrīnin ondan rivayet ettiği söyleniyorsa da, yakın zamanda Hindistanda neşredi-

1 Mīzānu'l-I'tīdāl. III. 134.

2 An-Nāsiḫ va'l-Mansūḫ, s. 15.

3 Mīzānu'l-İ'tidāl, III. 134; Tārīḫu'l-İslām, VI. 103; Tahḏību't-Tahḏīb, VII. 340.

4 Mīzānu'l-İ'tidāl, III. 134; Tahḏību't-Tahḏīb, VII. 340.

5 Aynı yer.

6 Tahḏību't-Tahḏīb, VII. 340.

7 Aynı yer

8 Aynı yer.

9 Aḥmad b. Ḥanbal. Kitābu'l-'Ilal va Ma 'rifati'r-Ricāl, Ankara 1963, I. 94; İbn Abī Ḥātim, Kitābu'l-Carḥ va't-Ta'dıl, Ḥaydarābād 1371/1952, III. 191; Tahḏību't-Tahḏīb, VII. 340.

10 Tahḏību't-Tahḏīb, VII. 340.

len Süfyān aṯ-Ṯavrī'nin tefsirinde yaptığım araştırmada, 'Ali b. Abī Ṭalḥa'nın ismine rastlayamadım. Al-'Acalī, onu tevsik etmiştir. Al-Buḫārī, onun tefsirinden Mu'aviya b. Ṣāliḥ vasıtasıyle ve İbn Abī Ṭalḥa'nın ismini zikretmeksizin bol miktarda almıştır. Muslim, Ṣaḥīḥ'inde 'Ali b. Abī Ṭalḥa'dan azlin hükmü hakkındaki şu haberden başkasını nakletmemiştir. 'Ali b. Abī Ṭalḥa, Abū'l-Vaddāk'tan, o da Abū Sa'īd el-Ḫudrī'den şöyle işittiğini haber verdi. "Allahın Rasulüne azl'den soruldu. Bunun üzerine Rasulullah: Her sudan çocuk hasıl olmaz Allah bir şeyi yaratmayı murat edince, onu hiç bir şey men edemez, buyurdu[1]".

Yukarıda zikrettiğimiz haberlerden anlaşıldığına, göre, Onun gerek mürsel haber nakledişinden gerekse şiâya temâyül ve kılıcı muvafık görmüş olmasından dolayı onu ṭiḳa görmek istememişlerdir. Şu hususu da belirtelim ki, Ḥımṣ ikinci asırda mühim bir ilim merkezi değildi. Genellikle ulema oraya seyahat etmiyordu. Bu bakımdan ondan, belde ehlinden başkası rivayet etmedi. Bu sahifeyi de Ḥımışlı bir şahıs olan Mu'aviye b. Ṣāliḥ, ondan da al-Layṯ'ın kâtibi olan 'Abdullah b. Ṣāliḥ rivayet etmiştir. Gerek 'Ali b. Abī Ṭalḥanın Ḥımṣ'dan dışarı çıkmaması dışarıdan gelen kimselerle fazla temas etmemesi, diğer iki râvinin de Şimali Afrikalı oluşu sebebiyle, bu nüsha fazlaca tanınamamıştır.

Yukarıda İbn Ḥibbān'ın onu "Ṯiḳāt"ında zikrettiğini söylemiştik, yine bu zât "İbn 'Abbās'ı görmediği halde ondan rivayet etti[2]" demektedir. O, halde 'Ali b. Abī Ṭalḥanın bu haberlerinde mevcud inkita'dan dolayı, isnâd zayıfdır fakat bu haberler, mana yönünden sahihdir ve İbn 'Abbās'dan geldiği sabittir. Buna benzer güzel bir örneği İbn Kaṯīr, tefsirinde bizlere nakletmektedir[3]. Abū 'Ubayd al-Ḳāsım b. Sallām, en-Nāsiḫ va'l-Mansūḫ adlı eserinde.

«ولله المشرق والمغرب فاينماتولوا فثم وجه الله [4]» اخبرنا حجاج بن محمد اخبرنا ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء عن ابن عباس قال: اول ما نسخ لنا من القرآن فيما ذكرلنا والله أعلم شأن القبلة.

İbn Cürayc'in, 'Aṭā'dan rivayeti cihetiyle sahih bir isnad kabul edilmektedir. Burada zikredilen 'Aṭā, 'Aṭā b. Abī Rabāḥ'dır. Ama isnadda bulunan 'Oṭ-

1 Muslim b. Ḥaccāc al-Ḳuşayrī, al-Cāmiu'ṣ-Ṣaḥīḥ, Mışr 1374/1955, I. 1064.

2 Tahḏību't-Tahḏīb, VII. 340.

3 İbn Kaṯīr, Tafsīru'l-Ḳur'āni'l-'Azīm, Ḳāhira 1373/1953, I. 157.

4 Sûratu'l-Baḳara 115.

mān b. ʿAṭā, Horasanlıdır ve zayıf bir kimsedir. Ḥaccāc b. Muḥammad ise İbn Cürayc ve ʿOṯmān b. ʿAṭā'dan işitmiştir. Bunlardan biri ṯiḳa, diğeri ise zayıfdır. böyle olmasına rağmen böyle bir isnadda beis yoktur, denilir. al-Ḥākim'de aynı isnadı İbn Curayc, ʿAṭā-İbn ʿAbbās tarikiyle nakleder ve bu hadisin şeyheynin şartı üzerine sahih olduğunu söyler[1].

ʿAli b. Abī Ṭalḥa Ḥımṣda ölmüştür. Ölüm tarihi hakkında eserlerde çeşitli kayıtlara rastlanmaktadır[2]. Ḥımṣ tarihinin yazarı olan Abū Bakr b. ʿİsā, onun hicri 143 tarihinde öldüğünü söylerken, Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ ise 130 (120) de öldüğünü zikreder. İbn Ḥacar, yukarıdaki tarihleri zikrettikten sonra, doğru olanın 143 tarihi olduğunu kaydeder[3].

2) Sahifenin ikinci şahsiyeti Muʿaviya b. Ṣāliḥ b. Ḥudayr b. Saʿīd al-Ḥaḍramī'dir. Künyesi Abū ʿAmr[4], veya Abū ʿOmar[5] veyahutta Abū ʿAbdirrahmān'dır[6]. Bu zatta Ḥımṣ'lıdır. Asıl itibariyle Ḥadramavtlıdır. Onun da hayatı hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Muʿaviya'nın Ḥımṣ'dan çıkıp Endelüs'e gittiğini biliyoruz. Bu çıkış tarihi hakkında tam bir ittifak yoktur. Bu tarihin hicri 123 olduğunu söyleyenler[7] olduğu gibi, 125 olduğunu söyleyenler[8] de vardır ve bunlar daha ekseriyettedirler. Endelüse yerleştikten sonra, oranın kâdi ve ulemasından olmuştur. İsḥāḳ b. ʿAbdillah, Yaḥyā b. Saʿīd, Abū ʿOṯmān, ʿAbdullah b. Abī Ḳays, ʿAli b. Abī Ṭalḥa, Rabīʿa b. Yazīd, Ḥabīb b. ʿUbeyd, Bucayr b. Saʿd,ʿAbdu'l-Vahhāb b. Baḥt ve daha pek çok kimselerden rivayet etmiştir. Ondan da, aṭ-Ṭavrī, al-Layṯ b. Saʿd, İbn Vahb, Maʿn b.ʿİsā, Zayd b. al-Ḥubāb, ʿAbdurraḥmān b. Mahdī, Ḥammād

1 Muḥammad b. Carīr eṭ-Ṭabarī, Cāmiu'l-Bayān an Ta'vili'l-Ḳur'ān, Mıṣr 1374 (Aḥmad Muḥammad Şâkir neşri), II. 527–528 (dip not).

2 Ölüm tarihi hakkında bkz. Tahḏību't-Tahḏīb, VII. 341; Mīzānu'l-İʿtidāl, III. 134; Ḫulāsatu Taḏhībi'l-Kamāl, s. 233; Bağdatlı İsmāʿil Pāşa, Hadiyyetu'l-ʿArifin Esmāu 'l-Muallifîn va 'Āsāru'l-Musannıfîn, İstanbul 1364–1366, I. 667 (Burada ölüm tarihi 123 olarak gösterilir).

3 Tahḏību't-Tahḏīb, VII. 341.

4 Tahḏību't-Tahḏīb, X. 209; Mīzānu'l-İʿtidāl, IV. 135; el-Carḥ va't-Taʿdīl, IV. 382.

5 Al-Ḥumaydī, Cazvatu'l-Muḳtabis fi Ḏikri Vulāti'l-Endelüs, Ḳāhira (Taḥḳīḳ Muḥammad Tavit et-Tancī) s. 320; İbnu'l-Faraḍī, Tārīḫu'l-ʿUlemā ve'r-Ruvāt, Mıṣr 1374/1954, II. 137; Tārīḫu'l-İslâm, VI. 291.

6 Tahḏību't-Tahḏīb, X. 209.

7 Abū'l-Ḥasan an-Nubāhī, Tārīhu Ḳuḍāti'l-Endelüs, Kāhira 1948, s. 43; Tārīhu'l-ʿUlema ve'r-Ruvāt, II. 138.

8 Aḥmad b. Yaḥyā eḍ-Ḍabbī, Buğyatu'l-Multamis fi Tārīḫi Ricāli Ahli'l-Endelüs, Madrid 1884, s. 443; Cazvatu'l-Muḳtabis, s. 318; Tahḏību't-Tahḏīb, X, 210; Tārīḫu'l-İslām, VI. 291; Ḫayruddīn ez-Zriklī, al-Aʿlām, VIII. 172.

b. Ḫālid al-Ḫayyāṭ, Bişr b. as-Sırrī, Asad b. Mūsā, Abū Ṣāliḥ Kātibu'l-Layṯ ve diğerleri rivâyet etmişlerdir.

Mu'aviya b. Ṣāliḥ Endelüse geçince orada Malaga şehrine yerleşti ve orada kendine nisbet edilen bir mescid inşa etti. Bu mescidin VIII. ci asra kadar kendi ismiyle bilindiğini tarihçiler kaydetmektedirler[1]. Sonra İşbiliy yeye geçti ve orada yerleşti. 'Abdurraḥman b. Mu'aviye ile tanıştı ve onun bazı işlerini ifa etmek için Şama gönderildi. Şamdan döndükten sonra kendisine Endelüs Kâdiliği verildi. Böyle bir mükafata nâil olduğuna göre, daha evvel kendisine verilen vazifeyi hakkıyle yerine getirmiş olduğu anlaşılmaktadır. 'Abdurraḥmānın vermiş olduğu bu gizli vazifeyi Abbāsilerden saklayabilmek için, onun hac mevsiminde hacılarla yola çıkmış olması muhtemeldir. Zaten bir çok eserler, onu hayatında bir kerre haccettiğini söylemektedirler[2]. 'Abdullah b. Ṣāliḥ'de "Mu'aviya b. Ṣaliḥ hicri 154 senesinde hacılarla bize uğradı, Mısır ve Medine Ehli ondan yazdı" demektedir[3]. Onun, gizli bir vazife ile çıkışının da bu tarihte olması muhtemeldir. O, hac esnasında Medineye de uğramış, orada Irak ehli ile de görüşmüş ve 'Abdurraḥmān b. Mahdī, Zayd b. al-Ḫubāb al-'Aḳalī, Muḥammad b. 'Omar el-Vāḳıdī, Ḥammād b. Ḫālid al-Ḫayyāṭ ve Ma'n b. 'İsā gibi zevâta mülâki olmuştur[4].

Mu'aviya b. Ṣāliḥ hakkında tarihçiler ve muhaddisler müsbet ve menfi şeyler söylemişlerdir. Ebū Ḥatim "onunla ihticac olunmaz, bu sebebten al-Buḫārī ondan tahriç etmedi"[5] demekte, 'Ali b. al-Madīnī, Mu'aviya b. Ṣāliḥ'i, Yaḥyā b. Sa'id al-Ḳaṭṭān'dan sordum, bana "biz şu anda ondan bir harf bile alır olmadık[6]", diye söylemiştir. 'Abdurraḥmān b. Mahdī onu tevsik eder, Abū Zur'a'da onu ṯiḳa görür[7], Mālik b. Enes'in ondan bir hadis rivayet ettiği söylenir[8]. An-Nabāhī "O, ilim ehlindendir, hadis râvilerinin ileri gelenlerindendir, Zayd b. al-Ḫubāb ondan ilim almak için Kûfeden geldi, Endelüsde pek çok kimse ondan hadis işitti" demektedir[9]. İbn Sa'id O, ṯiḳadır ve keṯīru'l-Ḥadiṯ'tir, İbn Ḥarrāş, onu ṣadūḳ görür[10], İbn 'Adiy "onun hadisi sa-

1 Tārīḫu Ḳuḍāti'l-Endelüs, s. 43.
2 Ṭabaḳātu ibn Sa'd, VII_2. 207; Taḏkiratu'l-Ḥuffaẓ, I. 176; Cazvatu'l-Muḳtabis, s. 319.
3 Tahḏību't-Tahḏīb, X. 210.
4 Ṭabaḳātu b. Sa'd, VII_2. 207.
5 Mīzānu'l-İ'tidāl, IV_1. 135.
6 al-Carḥ va't-Ta'dīl, IV_1. 382.
7 Aynı eser, IV_1. 383; Mīzānu'l-İ'tidāl, IV. 135.
8 Tārīḫu Ḳuḏāti'l-Endelüs, s. 43.
9 Aynı yer.
10 Tahḏību't-Tahḏīb, X. 210.

hihdir, hadisinde beis görmüyorum. o benim indimde sadûktur ancak hadisinde ifradat vâki olur" demektedir[1]. Sa'id b. Meryem dayısı Mūsā b. Seleme'den şu haberi nakleder "Hadis yazmak için Mu'aviyeye geldim, yanında eğlence aletleri gördüm Bunlar nedir diye sorduğumda, Endelüs Melikine hediye edileceğini söyledi. Bunun üzerine onu terkettim ve ondan bir şey yazmadım, demektedir"[2]. Ca'far at-Ṭayālisī[3], 'Abdurraḥmān b. Mahdi[4], ibn Sa'd[5]" ve Aḥmād b. Ḥanbal[6], onu ṯiḳa görürler.

Hakkında ne söylenirse söylensin, Mu'aviya b. Ṣāliḥ'in ismi, 'Ali b. Abī Ṭalḥa'nın tefsir sahifesini muhafaza için ebedileşmiştir. Yalnız Mu'aviya bu sahifeyi 'Alī b. Abī Ṭalḥa'dan ne zaman almıştır? bunu tesbitte biraz güçlük çekmekteyiz. Bildiğimiz bazı hakikatler değerlendirilecek olursa, tahmini bir neticeye ulaşabiliriz. Biliyoruz ki 'Ali b. Abī Ṭalḥa Ḥımṣ'dan hiç dışarıya çıkmamıştır. Mu'aviye b. Ṣaliḥ'in ise, Ḥimṣ'dan ayrılışı 125 (veya 123) senesidir. Elimizdeki kaynaklarda, Mu'aviyanın Hımṣ'dan ayrıldıktan sonra, tekrar oraya döndüğüne dâir bir işarete rastlanmamaktadır. O halde Mu'aviyanın bu sahifeyi, Ḥımṣ'dan ayrılmadan evvel almış olması lazım gelir.

Tarihçiler, bu zâtın vefâtı hususunda da ihtilaf etmişlerdir. An- Nabāhī onun 168 de Ḳurṭubada öldüğünü ve Emir Hişām b. 'Abdirraḥmān onun canaze namazını kılıp, mezarlığa kadar yaya teşyi' ettiğini söylerken[7], İbn Yūnus el-Mıṣri 158 tarihinde öldüğünü zikreder[8]. Endelüs Tarihi sahibi Abū Marvān b. Hibbān 172 de vefat ettiğini söyler[9]. Bazı kaynaklar da onun 168 tarihinde haccettiğini kaydetmektedir[10]. Bu haberlerden en doğru olanı, bu zâtın 158 tarihinde ölmüş olmasıdır. Zira, Muḥammad b. İsmā'īl es-Sülamī, Abū Ṣāliḥ'ten naklen "Mua'viya b. Ṣāliḥ bize 157 senesinde geldi ve 158 se-

1 Aynı yer, Mīzānu'l-I'tıdal, IV. 135; Tārīḫu'l-İslâm, VI. 293.

2 Tahḏību't-Tahḏīb, X. 211.

3 Buğyatu'l-Multemis, s. 446.

4 Aynı yer, Cazvatu'l-Muḳtabis, s. 321; al-Buḫārī, Kitābu't-Tārīḫi'l-Kabīr, Ḥaydarābād, IV_1. 335.

5 Ṭabaḳātu ibn Sa'd, VII_2. 207.

6 Al-Carḥ va't-Ta'dīl, IV_1. 382; Taḏkiratu'l-Ḥuffāẓ, I. 176; Mīzānu'l-İ'tidāl, IV. 135; Tārīḫu'l-İslâm, VI. 292.

7 Tārīḫu Ḳuḍāti'l-Endelüs, s. 43; Tārīhu'l-'Ulemā va'r-Ruvāt, II. 138.

8 Tārīḫu'l-'Ulemā ve'r-Ruvāt, II. 139; Taḏkiratu'l-Ḥuffāẓ, I. 176; Ḫulāṣatu Teḏhībi' l-Kamāl, s. 362.

9 Tahḏību't-Tahḏīb, X. 212.

10 Cazvatu'l-Muḳtabis, s. 320.

nesinde de öldü[1]" demektedir. Keza Mīzānu'l-Iʿtidāl'de[2], Muʿaviya hacdan kısa bir müddet sonra 158 tarihinde vefat etti denilmesi, yukarki haberi teyid eder mahiyettedir.

3) Sahifemizin üçüncü şahsı, Mısırın islâmi ve fikri hareket tarihinde meşhur olan ʿAbdullah b. Ṣāliḥ b. Muḥammad b. Muslim al-Cuhenī, Abū Ṣāliḥ'dir. Meşhur Mısır fakihi al-Layṯ b. Saʿd (Ö. 175/791)ın kâtibidir. Bu zât, daha evvel geçen iki şahsa nisbetle şarkta daha fazla tanınmaktadır. Takvası ve ilmiyle marufdur. eḏ-Ḏahabī, onun 137 tarihinde doğduğunu söyler[3]. Muʿaviya b. Ṣāliḥ, Mūsā b. ʿAli b. Rabaḥ, Ḥarmala b. ʿImrān, Saʿid b. Abdilazīz, al-Layṯ b. Saʿd, al-Mufaḍḍal b. Fuḍāle, İbn Lahīa, İbn Vahb, Bişr b. as-Sırrī, Yaḥyā b. Ayyūb, ʿAbdurrahmān b. Şurayḥ, Abdulazīz b. ʿAbdillah ve daha pek çok kimselerden rivâyet etmiştir. Ondan da, al-Ḥasan b-ʿAli, ʿAbdullah ad-Dārimī, Muḥammad b. Yaḥyā, ʿAli b. Dāvud, Muḥammad b. Abi'l-Ḥusayn, Abū Ḥatim ar-Rāzī, Abū'l-Ezher an-Naysābūrī, Abū ʿUbayd al-Ḳāsım b. Sallām, Yaḥyā b. Maʿin, Aḥmad b. al-Ḥasen, Ḥumayd b. Zancuya, ar-Rabiʿb. Sulaymān, Duḥaym, Muḥammad b. İsmaʿīl, Muḥammad b. İsḥāk, Muḥammad b. Muslīm, Yaʿḳūb b-Süfyān, İsmaʿīl b. ʿAbdillah, Abū Zurʿa ad-Dımaşḳī, Yaḥyā b. ʿOṯmān, ʿAli b. ʿAbdirrahmān, Allān, Abū'l-Ḥasan Muḥammad b. ʿOṯmān ve diğerleri rivâyet etmişlerdir. Kendisinin şeyhi olan, al-Layṯ ve İbn Vahb de ondan haber nakletmişlerdir[4]. Bir çok ulema onu medh ve tevsik etmiştir. Abū Ḥātim der ki: "Muḥammad b. ʿAbdillah b. ʿAbdilḥakem (Ö. 268/881) den, Abū Ṣāliḥ'i sordum, bana, al-Layṯ b. Saʿd'a en yakın olanı mı? soruyursun o, onun hazerde ve seferde daima yanında bulunurdu" dedi[5]. ʿAbdulmalik b. Şuʿayb, onun hakkında "ṯiḳa ve emindir[6], Abū Ḥātim "O sadūḳtur, emindir[7], Abū Zurʿa "O, benim indimde kizbe kasdedenlerden değildir, hadisi iyidir[8], Yaʿḳūb b. Süfyān da "Salih bir kimse idi[9]" demektedir. İbn Maʿīn'de onu tevsik eder[10].

1 Tārīḫu'l-İslām, VI. 293.

2 Mīzānu'l-İʿtidāl-IV. 135.

3 Taḏkiratul-Ḥuffāz, I. 388.

4 Tahḏibu't-Tahḏib, V. 256–261; Taḏkiratu'l-Ḥuffāẓ, I. 389; Mīzānu'l-İʿtidāl, II. 440–445; al-Carḥ va't-Taʿdīl, II_2. 86–87.

5 Muʿcamu Garibi'l-Ḳur'ān, Muḳaddima بك .

6 Tahḏibu't-Tahḏib, V. 257.

7 İbn Hacar, Hadyu's-Sārī Mukaddimatu Fatḥi'l-Bārī, Mıṣr, 1347, II. 137,

8 Tahḏibu't-Tahḏib, V. 258; Ḫulāṣatu Taḏhibi'l-Kamāl, s. 171.

9 Hadyu's-Sārī, II. 137–138,

10 Taḏkiratu'l-Ḥuffāẓ, I. 390; Hadyu's-Sārī, II. 137; Tahḏibu't-Tahḏib, V. 257.

Bazıları da onu ṯiḳa görmezler. An-Nesāī[1] "o, ṯiḳa değildir "'Ali b. al-Madīnī" ḥadiṯi ḍarbolunur[2]", İbn Adiy "O, Müstaḳīmu'l-Ḥadīṯdir, ancak onun metinlerinde ve isnadlarında galat hasıl olur ki, onlarla kizb kastolunmaz[3]" demektedirler. İbn Ḥibbān "cidden Münkerü'l-Ḥadīṯ'tir"der[4]. Aḥmad b. Ḥanbal'a onun hakkında sorulduğunda "ilk başlarda mütemessik bir kimse idi, sonraları ise ona fesad duçar oldu" demiştir[5]. Keza 'Abdullah b. Aḥmad b. Ḥanbal, babama Abū Ṣāliḥ'den bahsettim "babam onu kerih gördü ve o, al-Layṯ'den, al-Layṯ'de İbn Abī Di'b'den rivayet etti. Halbuki, al-Layṯ, İbn Abī Di'b'den işitmemiştir" dedi[6]. Zikrettiğimiz diğer iki şahsiyet hakkında olduğu gibi, ulema bu şahıs hakkında da ihtilaf etmiştir. Onların hemen hemen ittifak ettikleri nokta, Abū Ṣāliḥin bidayette müstakim ve onun kizbi kastedmemiş olmasıdır. Onun bidayette iyi olup, sonradan hataya düşüşüne âit mühim bir örnek te verilmektedir. Bu örnekte, onun hadis uyduran bir komşusu olduğu söylenir. Bu komşu hadisler vaz' eder ve yazısını Abū Ṣāliḥin yazısına benzer bir şekilde yazardı. Sonra bu yazdıklarını Abū Ṣāliḥ'in evine atardı. Abū Ṣāliḥ, bu yazıların kendi yazısı olup olmadığında şüpheye düşer, fakat onları yine rivayet ederdi, denilmektedir[7]. Bu sebebten dolayı muhaddisler, onun rivayetini ancak Yaḥyā b. Ma'īn, al-Buḫārī, Abū Zur'a ve Abū Ḥātim gibi sağlam kimselerden gelirse kabul edeceklerini zikrederler. Nedense, Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Ṣāliḥi kerih görmesine rağmen, yine bu zât elinde bulunan 'Ali b. Abī Ṭalḥa'nın tefsir nüshasını, yukarıda zikrettiğimiz gibi, medhetmekten kendini alamaz.

Bu sahifenin, Mu'aviya b. Ṣāliḥ'den, 'Abdullah b Ṣāliḥ'e intikalinin zamanını tesbitte güçlük çekmekteyiz. Biliyoruz ki, Mu'aviya b. Ṣāliḥ, Mısırı iki defa ziyaret etmiştir. Birincisi 125 (veya 123) de Ḥımṣ'dan ayrılıp Endelüse giderken, İkincisi ise 154 senesinde hac ve kendisine verilen diğer vazifeyi ifa etmeye giderkendir. Acaba zikrettiğimiz bu sahife, 'Abdullah b. Ṣālihe bu seyahatlarının hangisinde intikal etti. Mantık ve kronolojik durum, bu intikalin ikinci seyahatta olduğunu söylemeğ hak kazandıracak durumdadır. Zaten 'Abdullah b. Ṣālih, Mu'aviyenin birinci seyahatından bahset-

1 Hadyu's-Sārī; II. 137–138-Teḏkiratu'l-Ḥuffāz, I. 390; Tahḏību't-Tahḏīb, V. 257.

2 Tahḏību't-Tahḏīb, V. 257

3 Taḏkiratu'l-Ḥuffāẓ, I. 390; Tahḏību't-Tahḏīb, V. 259; Ḫulāṣatu Taḏhib, s. 170

4 Tahḏību't-Tahḏīb, V. 257; İbn Ḥibbān, kitābu'l-Mēcrūhīn (yazma, Ayasofya No: 496); 137 b.

5 Hadyu's-Sārī, II. 137–138; Tahḏību't-Tahḏīb, V. 257; Ḫulaṣatu Taḏhib. s. 170–171

6 Tahḏību't-Tahḏīb, V. 257.

7 Tahḏību't-Tahḏīb, V. 260–261; Hadyu's-Sārī, II. 137–138; kitabu'l-Mecrūḥīn, s. 137. b

memekte, onun 154 senesindeki ikinci seyahatından bahsetmektedir. Abdullahın 137 senesinde doğuşu, Şeyhi olan İbn Vehb'in bile 125 senesinde doğup, Mu'aviyeden nakletme imkanına sahip olamaması, yukarıda arzettiğimiz görüşü kuvvetlendirmektedir. Abdullah b. Ṣāliḥ 223/837 senesi Muharrem ayının Âşura gününde vefat etmiştir[1].

Sahifenin Muhtelif Eserlere İntikâli:

Kur'ânı Kerimin Tefsiri tarihinde büyük bir ehemmiyet kazanmış olan 'Ali b. Abī Ṭalḥa'nın bu sahifesi, esrarını tarihin derinlikleri içerisinde halen muhafaza etmektedir. Bidayetten beri zikredegeldiğimiz haberler, bu nüshanın, İbn 'Abbās'dan tedvin edilenlerin en eskisi ve ondan gelen tefsir tariklerinin en doğrusu olduğunu göstermektedir. Bu tefsir, bütün tefsirciler indinde meşhur olmamış, bazı mahdut kimseler onu görmek şerefine nâil olmuşlardır. İlk devirlerde tefsir te'lif edenlerin isimlerini veren İbnu'n-Nadīm, al-Fihrist adlı eserinde, bu sahifeden bahsetmemektedir[2]. Bu sahifenin meşhur olmama sebeblerinden biri de, onun râvilerinin garblı oluşudur. Nedense şark uleması, mağrib ulemasına gereken yeri vermemiş, dâima onları kendilerinin talebleri olarak görmüşler ve kendilerini onlardan üstün tutmuşlardır. Bu yön de, onun meşhur olmamasının sebebi olabilir. İsnadının yaygın olmaması, haberlerin garib kalmasına sebeb olmuştur. Eğer Şarklı olan al-Buḫārī ve aṭ-Ṭabarī, Mısıra gelmemiş olsalardı, o sahifeyi göremiyecekler ve belki de bu sahifede kaybolan diğer eserler gibi yok olup gidecekti.

Şimdiye kadar İbn 'Abbās'dan, 'Ali b. Abī Ṭalḥa-Mu'aviya b. Ṣāliḥ-'Abdullah b. Ṣāliḥ isnadıyla, yani tek bir isnadla gelen nakli gördük. Şimdi de, elimizde tam bir kitab halinde bulunmayan bu sahifeden alınmış kısımların diğer eserlere intikali üzerinde duralım. Kaynakların beyanına göre bu sahife, daha ziyade al-Buḫārī'nin al-Cāmiu 'ṣ-Ṣaḥīḥ'inde, aṭ-Ṭabarī, İbn Abī Ḥātim ve İbnu'l-Munḏīr'in tefsirlerinde yer almaktadır. Acaba şu zikrettiğimiz kaynaklar, bu sahifeyi nasıl almışlardır?.

1) Al-Cāmiu'ṣ-Ṣaḥīḥ: Biliyoruz ki al-Buḫārī 194/810 senesinde doğmuştur. Yine İbn Hacerin ifadesine göre, o iki defa Mısıra gelmiştir. İlk Mısır seyahatı, hac münasebetiyle 210 senesinde olmuştur. Dr. Muḥammad Kā-

1 Ṭabaḳātu İbn Sa'd, VII_2. 205; Taḏkiratu'l-Ḥuffāẓ, I. 390; Tahḏību't-Tahḏīb V. 260; Ḫulaṣatu Teḏhibi'l-Kamāl, s. 171; Hadyu's-Sārī, II. 138.

2 İbnu'n-Nadīm, al-Fihrist, Mıṣr (Maṭbaatu'r-Raḥmāniyya), s. 50–51.

mil Ḥusayn, elimizdeki kaynaklar, onun Mısıra gelişini zikretmemektedirler, der ve arkasından biz onun iki defa Mısıra geldiğini ve bunların birinde ʿAbdullah b. Ṣāliḥ'e mülâki[1] olduğunu ve ondan bu sahifeyi almış olduğunu söyleyebiliriz demekte bu seyahatların da 210 senesiyle 223 seneleri arasında olabileceğini kaydetmektedir[2]. Halbuki, Prof. Dr. Fuad Sezgin, al-Buḫārī'nin bu sahifeden muhakkak istifade ettiğini fakat bu istifadenin, Mısıra yaptığı 217 senesinde mi, yoksa başka bir yerden mi intikal edip, istifade ettiğini bilemiyoruz, demektedir[3]. al-Buḫārī'nin bu seyahatında, sahifenin son râvisi olan ʿAbdullah b. Ṣāliḥ hayatta idi. Al-Buḫārī bu sahifeden "ḳāla İbn ʿAbbās" veya "va yuḏkaru ʿan İbn ʿAbbās" şeklinde talikan rivâyet etmektedir. Fuad Sezgin, "Bu ve aynı zamanda nâdiren diğer rivayetler için, ismini zikrettiği Abū Ṣāliḥ'den aldıklarının hepsi, al-Buḫārīnin ondan birşey dinlemediğini onun huzurunda birşey okumadığını göstermektedir. Hatta Ṣaḥīḥinde Abū Ṣāliḥ'in şeyhini kastederek" va ḳāla al-Layṯ "diye aldıklarının da hepsi Abū Ṣalīḥ'den gelmektedir. Bunun bizzat al-Buḫārī tarafından ifade edildiği naklolunur. al-Buḫārīnin, yanında bulunduğu ihtilafsız olarak kabul edilen bu sahifenin ne kadarını as-Ṣaḥiḥine ithal ettiği münakaşa mevzuudur" demektedir[4]. Yukarıda zikrettiğimiz, Dr. Muḥammad Kāmil Ḥusayn'in görüşü ile Prof. Fuād Sezginin görüşü arasında bâriz bir fark olduğu görülmektedir. Al-Buḫārī, İbn Ṣāliḥ'le görüşmüş olabilir ve sahifeyi de ondan rivayet etmemiş olabilir. Bizim için mühim olan, al-Buḫārī niçin sahifenin isnadında bulunan şahısları zikretmemiş de talikan İbn ʿAbbās'a ulaşmıştı. Acaba, al-Buḫārī, sahifeyi nakleden bu ricali sahih görmemektemiydi. Sonra al-Buḫārī'nin, bu sahifeden naklettikleri tetkik edilirse görülür ki, onlar Kur'ânın garib kelimelerinden daha ileri gidemez. Hatta as-Suyūṭi, al-Buḫārī'nin bu sahifeyi tamamen nakletmiş olması vehmine kapılmıştı. Yine o, İbn Ḥacar'den naklen bu sahifenin, al-Buḫārī'nin elinde bulunduğunu ve Abū Ṣāliḥ'den nakledildiğini ve bu sahifeye itimad ettiğini söyler[5]. Şimdi, al-Cāmiu' ṣ-Ṣaḥīḥ'den bu garib kelimelere âit bir kaç örnek verelim:

1 Abū Ṣāliḥ'in, al-Buḫārī'ye mülâki olduğunu gösteren delil için bkz. Hadyu's-Sārī, II. 137–138; Tadkiratu'l-Ḥuffāẓ, I. 338.

2 Mu'cāmu Garībi'l-Ḳur'ān, s دك .

3 M. Fuad Sezgin, Buḫārīnin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 123.

4 Buḫārinin Kaynakları, s. 122.

5 Al-Itḳān, II. 188.

1 — قال ابن عباس : « الصفوان [1] » : الحجر [2]

2 — قال ابن عباس : « صَلْداً [3] » : ليس عليه شيء [4]

3 — و قال ابن عباس : إصراً [5] » : عهداً [6]

4 — قال ابن عباس : « الأنفال [7] » : المغانم [8]

5 — وقال ابن عباس : « كل ذى ظُفُر [9] » : البعير و النّعامة . [10]

2) Tafsîru'ṭ-Ṭabarî: Muḥammad b. Carîr aṭ-Ṭabarî (Ö. 310/922), 'Ali b. Abî Ṭalḥa'nın bu sahifesinden bol bol istifade etmiş ve eserinde hemen hemen onun büyük kısmını zikretmiştir. İlk bakışta aṭ-Ṭaberî'nin, bu sahifayı tam olarak tefsirine aldığı düşünülebilirse de, böyle bir düşüncenin hatalı olduğunu biraz sonra göstereceğiz. Aṭ-Ṭabarî, bu sahifayı 'Abdullah b. Ṣāliḥten mubaşereten almasına imkan yoktur. Çünkü aṭ-Ṭabarî, Abū Ṣaliḥ'in ölümünden bir sene sonra dünyaya gelmiştir. Aṭ-Ṭaberî 253 ve 256 senelerinde Mısırı ziyaret etmiş ve eş-Şāfi'î eshabından er-Rabi' b. Sülaymān'ın yanında kalmıştı. İşte o ziyareti esnasında, 'Abdullah b. Ṣaliḥ'i işitmiş olan, al-Muṭannā b. İbrāhîm[11], 'Ali b. Dāvud[12], Yaḥyā b. 'Oṭmān[13] vasıtasiyle almış

1 Sūratu'l-Baḳara 264.
2 Al-Buḫārī, al-Cāmiu'ṣ-Ṣaḥiḥ, Mıṣr 1345, VI. 28.
3 Sūratu'l-Baḳara, 264.
4 Ṣaḥīḥu'l-Buḫarī, VI. 38.
5 Sūratu'l-Baḳara 286.
6 Ṣaḥiḥu'l-Buḫārī, VI. 41.
7 Sūretu'l-Enfāl 1.
8 Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī, VI. 76.
9 Sūretu'l-En'ām 146.
10 Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī, VI. 72.
11 Al-Muṭannā b. İbrāhîm al-'Ubullī.
12 'Ali b. Dāvud b. Yazīd at-Tamîmî al-Ḳantarî, Abū'l-Ḥasen al-Bağdādi, Sa'id b. Abî Maryam, Abū Ṣāliḥ Kātibu'l-Layṯ, Nu'aym b. Hammād al-Marvazî, Ādem b. Abî'Iyās gibi zevâttan hadis almıştır. Ondanda, İbn Mâca, İbn Carîr aṭ-Ṭabarî, İbrāhîm b. İsḥāk al-Ḥarbî, 'Abdullah b. Muḥammad al-Bagavî, Yaḥya b. Sa'id, Muḥammad b. Ahmad, İsma'il b. Muḥammad aṣ-Ṣaffār nakletmişlerdir. Al-Ḫaṭîb al-Bağdādî onu ṯiḳa görür, İbn Ḥibbān da onu ṯiḳāt'ında kaydeder. 272/885 senesinde vefat etmiştir. (bkz. Tārīḫu Bağdād, XI. 424–425; Tahḏîbu't-Tahḏīb, VII. 317; Ḫulāṣatu Teḏhîbi'l-Kamāl, s. 231.
13 Yaḥyā b. 'Oṭmān b. Sālih b. Ṣafvān al-Ḳuraşî as-Sahmî, Abū Ṣāliḥ 'Abdulgaffar b. Dāvud al-Ḥarrānî, Abū Sāliḥ al-Mıṣri, Sa'id b. Abî Maryam, 'Amr b. Rebi, 'Amr b. Ḫālid gibi zevâttan hadis rivâyet etti. İbn Mâca, İsḥāk b. İbrāhîm b. Salih, 'Ali b. Husayn, Abū'l-Ḳāsım aṭ-Ṭabarānî de ondan rivâyet etmişlerdir. İbn Abî Ḥātim, onun hakkında konuşulduğu halde, ben ve babam ondan yazdık demekte, İbn Yūnus, o, belde haberleri, alimlerin ölümleri hakkında âlim ve hadiste de hâfız idi demektedir. Şiaya temayülü olduğu da söylenir, 282/895 senesinde vefat etmiştir. (bkz. Tahḏîbu't-Tahḏīb, XI. 257.)

ve aldıklarını tefsirine dercetmişti. Aldığı bu haberlerin herbirinde muttasıl bir isnad sistemi kullanmıştı. Al-Buḫārī, bu sahifeden sadece filolojik veya garib kelimelerin tefsirlerini aldığı halde, aṭ-Ṭaberī, ondan garib kelimelerin izahlarıyle birlikte, ahkâm, sebeb-i nüzûl, nâsih ve mensûh gibi hususlara âit haberleri de almıştır. Bazen de, bu sahifeden alınan bir haber, aṭ-Ṭabarī tarafından bir kaç kerre tekrarlanmaktadır. Meselâ, Kıblenin tahvili meselesinde, al-Baḳara suresinin 115.ci âyetinde, ʿAli b. Abī Ṭalḥa'dan zikredilen rivayet, aynen yine aynı sûrenin 142 ve 144.cü âyetlerinde de tekrarlanmıştır. Bu hususta örnekler daha çoğaltılabilir. Biraz da ʿAli b. Abī Ṭalḥa'nın tefsir sahifesinden, aṭ-Ṭaberī'nin tefsirine girmiş olan çeşitli haberlerden bazılarını örnek vermemiz yerinde olacaktır.

a) Luğavi tefsire örnekler:

1 — وحدثنى المثنى بن ابراهيم قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس: «يعمهون[1]» قال: يَتَمادَوْن[2].

2 — حدثنى المثنى قال حدثنا أبو صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على عن ابن عباس قال: «الصَيِّبُ[3]» المطر[4].

3 — حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله: «حنيفاً[5]» قال: حاجّاً[6].

b) Ahkâm Ayetlerine âit tefsir Örnekleri

1 — حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس «ومما رزقناهم ينفقون[7]» قال: زكاة أموالهم[8].

1 Sūretu'l-Baḳara 15.
2 Tafsīru'ṭ-Ṭabarī, I. 310.
3 Sūretu'l-Baḳara 19.
4 Tafsiru'ṭ-Ṭabarī I. 334.
5 Sūretu'l-Baḳara 135.
6 Tafsiru'ṭ-Ṭabarī. III. 106.
7 Sūretu'l-Baḳara 3.
8 Tafsiru'ṭ-Ṭabarī, I. 243.

2 — حدثنا المثنى قال حدثنا ابو صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على ابن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : «والانثى بالانثى[1]» و ذلك انهم كانوا لايقتلون الرجل بالمرآة، ولكن يقتلون الرجل بالرجل والمرآة بالمرآة فأنزل الله تعالى : «النفس بالنفس» فجعل الأحرار فى القصاص سواء فيما بينهم فى العمد، رجالهم ونساؤهم، فى النفس ومادون النفس. وجعل العبيد مستوين فيما بينهم فى العمد، فى النفس ومادون النفس رجالهم ونساؤهم[2].

3 — حدثنى المثنى قال، حدثنا ابوصالح قال حدثنا معاوية بن صالح، عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس: «يريد الله بكم اليسر ولا يريدبكم العسر[3]» قال: اليسر الإفطار فى السفر، والعسر الصيام فى السفر[4]

c) Neshe âit örnekler.

1 — حدثنا المثنى قال حدثنا ابو صالح قال حدثنا معاوية بن صالح عن على ابن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : «فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره ان الله على كل شئ قدير[5]» ونسخ ذلك قوله «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم[6]»[7]

2 — حدثنى على بن داود قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية ابن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس قوله : «إن ترك خيراً الوصية

1 Sūretu'l-Baḳara 178.
2 Tafsiru'ṭ-Ṭabarī, III. 362–363.
3 Sūretu'l-Baḳara, 185.
4 Tafsiru'ṭ-Ṭaberi, III. 475.
5 Sūretu'l-Baḳara, 109.
6 Sūretu't-Tavba 5.
7 Tafsiru'ṭ-Ṭabarī, II. 503.

للوالدين و الأقربين[1] » فنسخ من الوصية الوالدين و اثبت الوصية للأقربين الذين لايرثون[2] .

3 — حدثنى المثنى قال، حدثنا عبدالله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : وإن تبدوا ما فى انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله[3] » فانهالم تنسخ ولكن الله عز وجل اذا جمع الخلائق يوم القيامة يقول الله عز وجل : « إنى اخبركم بما أخفيتم فى انفسكم ممالم تطلع عليه ملائكتى » فأما المؤمنون فيخبرهم ويغفرلهم ماجدّثوابه أنفسهم ، وهو قوله : « يحاسبكم به الله » يقول : يخبركم ، وأما أهل الشك والريب فيخبرهم بما أخفوا من التكذيب وهو قوله : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم[4] » من الشك والنفاق[5] .

d) Sebeb-i Nüzûle âit Örnekler

1 — حدثنى المثنى قال حدثنا ابو صالح قال حدثنا معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قول الله تعالى ذكره : « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم[6] » و ذلك أن المسلمين كانوا فى شهر رمضان اذا صلوا العشاء حرّم عليهم النساء و الطعام الى مثلها من القابلة . ثم إن ناساً من المسلمين أصابوا الطعام و النساء فى رمضان بعد العشاء منهم عمر ابن الخطاب، فشكوا ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله : « علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن » يعنى انكحوهن « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر[7] »

1 Sūretu'l-Baḳara 180.
2 Tafsiru'ṭ-Ṭabarī, III. 390.
3 Sūretu'l-Baḳara 284.
4 Sūretu'l-Baḳara 225.
5 Tafsiru'ṭ-Ṭabari, VI. 113.
6 Sūretu'l-Baḳara. 187.
7 Tafsiru'ṭ-Ṭabari, III. 496.

2 — حدثنى به المثنى قال حدثنا عبدالله بن صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله: « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم[1] » فهذا و نحوه نزل بمكة و المسلمون يومئذ قليل وليس لهم سلطان يقهر المشركين. وكان المشركون يتعاطونهم بالشتم و الأذى، فامرالله المسلمين من يجازى منهم أن يجازى بمثل ما أتى اليه او يصبر أو يعفو فهو أمثل. فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة و اعزّ الله سلطانه، امر المسلمين أن ينتهوا فى مظالمهم الى سلطانهم، و أن لايعدوَ بعضهم على بعض كأهل الجاهلية[2].

Bunlar gibi daha pek çok örneklerde, aṭ-Ṭabarī, al-Buḫāri gibi sadece garib kelimeler üzerinde durmamış, diğer hususlara da temas ederek ve isnadları tam olarak vermiştir. Bu bakımdan, aṭ-Ṭabarī'nin Tefsiri, ʿAli b. Abī Ṭalḥanın tefsir nüshası için en mühim kaynaklardan biri olduğunda şüphe yoktur.

3) Tafsīru İbn Abī Ḥātim: ʿAli b. Abī Ṭalḥa'nın tefsir sahifesinin en mühim kaynaklarından biri de ʿAbdurrahmān b. Abī Ḥātim (Ö. 327/939) in tefsiridir. İstanbul Ayasofya Kütüphanesinde 175 numarada noksan olarak bulunan bu tefsirin tamamını elde edemedik[3]. Ayasofya Kütüphanesinde sadece ikinci cüz'ü bulunan bu tefsir, 'Āli ʿİmrān ve en-Nisā sûrelerini ihtiva etmektedir. İbn Abī Ḥātim, bu tefsirini babası vasıtasıyla almış olduğunu verdiği senedlerden öğrenmekteyiz. Bu da isnadlarını aṭ-Ṭabarī gibi tam olarak verir. Yine çok iyi bir tesadüf ki, Ayasofya Kütüphanesinde noksan olarak mevcud olan bu tefsirin kenarında, İbnu'l-Munḏīr (Ö. 318/930) ve ʿAbd b. Ḥumayd (Ö. 249/863) den nakiller vardır. İbn Abī Ḥātim'de bu tefsirinde aṭ-Ṭabarī gibi, âyetlerin tefsirinin çeşitli yönlerini ele almıştır. Bu tefsirde bulunan ʿAli b. Abī Ṭalḥa rivayetlerinden bazı örnekler verelim.

1 Sūratu'l-Baḳara 194.

2 Tafsīru'ṭ-Ṭabari, III. 580.

3 Ayrıca bkz. Brock. S.I. 278–279 da bu tefsirin Kairo I, 139 da mevcud olduğu zikrediliyorsa da, orada da tefsir tam mı yoksa eksik mi olduğunu tahkik edemedik.

1 — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح كاتب الليث حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : « للذكر مثل حظ الأنثيين [1] » صغيراً و كبيراً [2] .

2 — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح كاتب الليث حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : « و يزكيهم [3] » يعنى بالزكاة طاعة الله و الاخلاص [4] .

3 — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : « عسى [5] » قال : عسى من الله واجب [6] .

4 — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : « و ابن السبيل [7] » قال : هوالضيف الفقيرالذى ينزل بالمسلمين [8]

5 — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : « في يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن و ترغبون أن تنكحوهن [9] » فكان الرجل فى الجاهلية تكون عنده اليتيمة فيلقى عليها ثوبه ، فاذا فعل ذلك بهالم يقدر احد أن يتزوجها أبداً . فان كانت جميلة وهويها تزوجها و اكل ما لها . و إن كانت دميمة منها الرجال ابداً حتى تموت فاذا ماتت و رثها فحرم الله ذلك و نهى عنه [10] .

1 Sūretu'n-Nisā 11.
2 Tafsīru İbn Abī Ḥātim (yazma) 112 a-b.
3 Sūretu 'Āli'Imrān 164.
4 Tafsīru İbn Abī Ḥātim, 84. b.
5 Sūretu'n-Nisa 19.
6 Tafsiru ibn Abī Ḥatim 120 b.
7 Sūretu'n-Nisa 36.
8 Tafsīru İbn Abī Ḥatim, 137 a.
9 Sūretu'n-Nisa 127.
10 Tafsīru İbn Abī Ḥatim, 186 a.

4) Tafsīru İbni'l-Munḏır: 'Ali b. Abī Ṭalḥa'nın tefsir nüshasından nakiller yapan eserlerden biri de Muḥammad b. İbrāhīm ibni'l-Munḏır al-Munḏirī an-Naysābūrī, Abū Baḳr (Ö. 318/930) in tefsiridir. C. Brockelmann'ın[1] beyanına göre, onun tefsirinin al-Baḳara suresinin 27.ci âyetinden an-Nisa sûresinin 94.cü âyetine kadar olan bir bölüm Gotha Kütüphanesinde 521 No.da mevcuttur. Bu eseri görmek veya mikrofilmini getirmek fırsatını bulamadık. Yalnız, İbnu'l-Munḏir'in bu tefsiri hakkında bilgi edinmek ve mukayseler yapmak için, İbn Abī Ḥātim tefsirinin kenarında bulunan İbnu'l-Munḏir rivâyetlerinden istifade ettik. İbn Abī Ḥātim tefsirinin kenarındaki İbnu'l-Munḏir rivâyetleri Allān b. al-Mugīra vasıtasıyle gelmektedir. Allān'da 'Abdullah b. Ṣāliḥ'den rivâyet etmektedir. Okuyuculara bu tefsir hakkında bilgi edinmeleri için bir kaç örnek vermeyi uygun gördük.

1 — قال ابن المنذر حدثنا علان حدثنا عبد الله بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله : تخرج الحى من الميّت[2] » قال : تخرج النطفة الميتة من الحى ثم تخرج من النطفة نشراً حيّاً[3] .

2 — وقال ابن المنذر حدثنا علان بن المغيرة حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « أوماملكت ايمانكم »[4] فكانوا فى الحلال مماملكت أيمانهم من الاماء كلهن ثم انزل تعالى بعد هذا تحريم نكاح المرأة وامها ونكاح مانكح الآباء، والأبناء وان تجمع بين الاختين والأخت من الرضاعة والمرأة لها زوج حرم الله ذلك خرمن حرة اوأمة[5] .

3 — وقال ابن المنذر حدثنا علان بن المغيرة حدثنا عبد لله بن صالح ابو صالح الجهنى كاتب الليث عن سعد قال حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة

1 Brock. G.I. 191.

2 Sūretu 'Āli 'Imrān 27.

3 Tafsīru ibn Abī Ḥātim (Kenarında) 16 b.

4 Sūretu'n-Nisā 3.

5 Tafsīru İbn Abī Ḥātim (Kenarında) 104 b.

عن ابن عباس قوله : « وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً[1] » والميثاق الغليظ إمساك بمعروف او تسريح باحسان[2] .

4 – حدثنا علان بن المغيرة حدثنا ابو صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا[3] والسبيل أن يصح بدن العبد ويكون له ثمن زار وراحلة من غير أن يجحف به[4]

Bu örneklerden anlaşıldığına göre, İbnu'l-Munḏir'de aṭ-Ṭabarī ve İbn Abī Ḥātim gibi, âyetleri tefsir ederken çeşitli yönleri ele almıştır. al-Buḫārī gibi sadece garib kelimeler üzerinde durmamıştır ve isnadı da tam olarak vermiştir.

*
* *

Yukarıda, ʿAli b. Abī Ṭalḥanın tefsir sahifesinden nakillerde bulunan dört eseri, bu nüsha yönünden tetkik ettik. Asıl gayemiz, bugün ilim âleminin elinde bulunmayan bu sahifeyi yukarıdaki dört eserden yeniden inşa etmek idi.

Aṭ-Ṭabarīnin tefsirindeki bütün ʿAli b. Abī Ṭalḥa rivayetleri fişlenip al-Buḫārī'nin, al-Cāmiu'ṣ-Ṣaḥīḥi ile karşılaştırıldı. Fakat İbn Abī Ḥātim ve İbnu'l-Munḏir tefsirlerinin tam olarak bulunamaması sebebiyle, tasarladığımız inşa işini tahakkuk ettiremedik. Velev ki yukarıda zikrettiğimiz dört eser mevcud olsa bile, onlardan çıkartılacak ʿAli b. Abī Ṭalḥa rivâyetleriyle meydana gelecek eserin, tamamen ʿAli b. Abī Ṭalḥa nushasının aynı olamıyacağı kanaâtı hasıl olmuştur. Çünkü bu eserlerin sahipleri ekseriye aynı rivâyetleri alıyorlarsa da, birinde bulunan bir haberin diğerinde, bir diğerindeki başka bir haberin, diğerlerinde bulunmadığı müşahede edilmiştir.

Karşılaştırma imkanına sahip olabildiğimiz Âli Imrân sûresini, okuyucularımıza örnek olarak vermeyi münasib gördük. Bu sure yukarıda zikretiğimiz eserlerden yeniden teşkil edilirken, şu esaslara dikkat edilmiştir.

1 Sūretu'n-Nisā 5.

2 Tefsīru İbn Abī Ḥātim (Kenarında) 122 a.

3 Sūratu 'Āli ʿImrān 97.

4 Tafsīru İbn Abī Ḥātim (Kenarında) 48 b.

a) Sağ tarafa koyduğumuz rakkamlar Âli Imran suresinin âyet numaralarını göstermektedir.

b) Her haberin sonuna koyduğumuz rakkamlar, o haberlerin nerelerde bulunduğuna işaret etmektedir.

c) Yukarıda zikrettiğimiz eserlerden alınan bir haber, diğerleriyle müştereklik arzetmiyor veya lafızları arasında bir değişiklik varsa, o değişiklik aşağıda gösterilmiştir.

سورة آل عمران من صحيفة على بن أبى طلحة مستخرجاً
من صحيح البخارى و تفسير الطبرى و تفسير ابن أبى حاتم .

بسم الله الرحمن الرحيم

7 — حدثنى المثنى قال حدثنا ابو صالح قال حدثنا معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : « هوالذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ ام الكتاب » المحكمات : ناسخه، وحلاله وحرامه وحدوده و فرائضه ، ومايؤمن به ويعمل به، قال : « و أخر متشابهات » : و المتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله وأقسامه ومايؤمن به ولايعمل به [1]

حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس : « فاماالذين فى قلوبهم زيغ » قال : من أهل الشك [2] .

حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن

1—انظر: تفسير الطبرى بنشر احمد محمد شاكر و محمود محمد شاكر. ٦/١٧٥ وكذا تفسير ابن أبى حاتم — مخطوطة فى مكتبة آياصوفيا (تحت رقم : ١٧٥) ٤-ب و ٥-١ وكذا فى صحيح البخارى: قال مجاهد : منه ايات محكمات : الحلال و الحرام : ٦/٤١

2 — تفسير الطبرى: ٦/١٨٤ و تفسير ابن أبى حاتم : ٥—ب

ابن عباس « فيتبعون ماتشابه منه » فيحملون المحكم على المتشابه، والمتشابه على المحكم ويلبّسون فلبّس الله عليهم [3] »

حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس أما قوله. «وما يعلم تأويله إلا الله» يعنى تأويله يوم القيامة إلا الله [4]

14 — حدثنى على بن داود قال حدثنا ابو صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس : قال : « القنطار » اثنا عشر الف درهم او الف دينار [5].

حدثنى على بن داود قال حدثنا ابو صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس : « والخيل المسومة » يعنى المَعْلَمة [6] .

15 — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس: «وازواج مطهرة » قال مطهرة من القذر والأذى [7] .

27 — قال ابن المنذر: حدثنا علان حدثنا عبد الله بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله : « تخرج الحى من الميت » قال تخرج النطفة الميتة من الحى ثم تخرج من النطفة نشراحياً [8] .

28 — حدثنى المثنى قال، حدثنا عبدالله بن صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على عن ابن عباس قوله : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون

3 — تفسير الطبرى: ٦/١٨٥ و تفسير ابن أبى حاتم : ٦—١

4 — تفسير الطبرى: ٦/١٩٩ و فى تفسير ابن أبى حاتم : حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله «وما يعلم تأويله إلا الله» قال تأويله يوم القيامة لا يعلمه إلا الله(٦—ب)

5 — تفسير الطبرى: ٦/٢٤٦

6 — تفسير الطبرى: ٦/٢٥٤

7 — تفسير ابن أبى حاتم : ١١—ب و ١٢—١

8 — تفسير ابن المنذر فى حاشية تفسير أبن ابن حاتم : ١٦ —ب

المؤمنين » قال: نهى الله سبحانه المؤمنين أن يلاطفوا الكفار أو يتخذوهم وليجة من دون المؤمنين إلاّ أن يكون الكفار عليهم ظاهرين فيظهرون لهم اللطف ويخالفونهم فى الدين . وذلك قوله إلاّ أن تتقوا منهم تقاةً [9] »

30 — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنا معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس : قوله: « أمداً بعيداً [10] »

32 — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس: « فان تولوا » يعنى الكفار تولوا عن النبى صلى الله عليه وسلم [11] .

33 — حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين » قال : هم المؤمنون من آل ابراهيم و آل عمران و آل ياسين وآل محمد ، يقول الله عز وجل : « إنّ أوْلى الناس با براهيم للذين اتبعوه » [12] وهم المؤمنون [13] .

35 — قال ابن عباس : « نذرت لك ما فى بطنى محرراً » : تعنى محررا للمسجد يخدمه [14]

39 — قال ابن جبير « وحصوراً » لا يأتى النساء [15]

9 — تفسير الطبرى: ٦/٣١٣ و تفسير ابن أبى حاتم : ١٧ — ب
10 — تفسير ابن أبى حاتم : ١٩ — ١
11 — تفسير ابن أبى حاتم : ١٩ — ب
12 — سورة آل عمران : ٦٨
13 — تفسير الطبرى: ٦/٣٢٦ و تفسير ابن أبى حاتم : ٢٠ — ١
14 — صحيح البخارى : ١/١٢٤
15 — صحيح البخاري: ٦/٤١

52 — قال ابن عباس : « الحواريون » هو حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسُمى الحواريون لبياض ثيابهم [16].

55 — حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « إنى متوفيك » يقول : إنى مميتك [17] .

57 — حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « وعملوا الصالحات » يقول : أدوا فرائضى [18] .

58 — حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على عن ابن عباس قوله : « والذكر » يقول : القرآن « الحكيم » الذى قد كَمُل فى حكمته [19] .

67 — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس : « حنيفا » يقول : حاجاً [20] .

68 — حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على عن ابن عباس يقول الله سبحانه « إن اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه » وهم المؤمنون [21] .

76 — حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنا معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « بلى من أوفى بعهده واتقى » يقول : اتقى الشرك . « فان الله يحب المتقين » يقول : الذين يتقون الشرك [22] .

16— صحيح البخارى : ٥/٢٦
17— تفسير الطبرى : ٦/٤٥٧ و تفسير ابن أبى حاتم : ٢٩—١
18— تفسير الطبرى : ٦/٤٦٥
19—تفسير الطبر : ٦—٤٦٧
20—تفسير ابن أبى حاتم : ٣٣—ب
21—تفسير الطبرى : ٦/٤٩٩ و تفسير ابن أبى حاتم :٣٤—١
22 — تفسير الطبرى : ٦/٥٢٦

79 — قال ابن عباس : «كونوا ربانيين» أى حكماء فقهاء [23] .

83 — حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والارض طوعاً وكرهاً» قال: عبادتهم لى أجمعين طوعاً وكرهاً ، وهو قوله : « ولله يسجد من فى السموات والارض طوعاً وكرهاً » [24] [25]

85 — حدثنا به المثنى قال حدثنا عبدالله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر » الى قوله « ولاهم يحزنون » [26] فانزل الله عز وجل بعد هذا : « ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه » . [27]

97 . — حدثنى المثنى قال حدثنا عبدالله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » والسبيل أن يصحّ بدن العبد ويكون له ثمن زاد وراحلة من غير أن يجحف به [28]

حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس : « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » يقول : من كفر بالحج ، فلم يرحجه برّاً ولا تركه مأثماً . [29]

23— صحيح البخارى : ١/ ٢٧

24 — سورة الرعد : ١٥

25 — تفسر الطبرى : ٦ / ٥٦٨ وتفسر ابن أبى حاتم : ٤٢ — ١ وفى حاشيته : زيادة من تفسير ابن منذر: وهوقوله « ولله يسجد من فى السموات والارض طوعاً وكرهاً ·[٤٢-١]

26 — سورة البقرة: ٦٢ .

27 — تفسير الطبرى: ٦ /٥٧١ —٥٧٢

28 — تفسير الطبرى: ٧ /٣٨ وتفسير ابن المنذر فى حاشية تفسير ابن أبى حاتم : ٤٨ - ب

29 — تفسير الطبرى : ٧ /٤٩ وتفسير ابن أبى حاتم : ٤٩ — ١

102 . — حدثنى به المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله: « اتقوا الله حق تقاته » قال «حق تقاته »ان يجاهدوا فى الله حق جهاده ولا يأخذهم فى الله لومة لائم ويقوموا لله بالقسط ولو على انفسهم وآبائهم وأبنائهم . [30]

حدثنى المثنى قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على عن ابن عباس قوله : « اتقوا الله حق تقاته » أنها لم تنسخ ولكن « حق تقاته » أن تجاهد فى الله حق جهاده . ثم ذكر تأويله الذى ذكرناه عنه آنفاً. [31]

105 . — حدثنى المثنى قال حدثنا عبدالله بن صالح قال حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحه عن ابن عباس قوله : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا » ونحوهذا فى القرآن أمرالله جل ثناؤه المؤمنين بالجماعة ، فنهاهم عن الاختلاف والفرقة وأخبرهم أنما هلك من كان قبلهم بالمراء ، والخصومات في دين الله . [32]

110 . — حدثنا على بن داود قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « كنتم خير أمة اخرجت للناس » يقول تأمرونهم بالمعروف أن يشهدوا أنلااله الا الله، والإقرار بما انزل الله وتقاتلونهم عليه و « لااله الاالله » هواعظم المعروف. وتنهونهم عن المنكر، والمنكرهو التكذيب وهو أنكر المنكر . [33]

30 — تفسير الطبرى : ٧ /٦٨

31 — تفسير الطبرى : ٧ /٦٨ وتفسير ابن أبى حاتم : ٥١ -ب

32 — تفسير الطبرى : ٧ /٩٣ وتفسير ابن أبى حاتم : ٥٣ -ب

33 — تفسير الطبرى : ٧/ ١٠٥ وفى تفسير ابن أبى حاتم : حدثنا أبى حدثنا ابو صالح كاتب الليث حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس يعنى قوله « تأمرون بالمعروف » يقول تأمرونهم أن يشهدوا أن لا اله إلا الله و الإقرار بما أنزل الله وتقاتلونهم عليه ولا اله إلا الله هو اعظم المعروف] ٥٥ —ب]

117 . — حدثنا على بن داود قال حدثنا عبد الله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « ريح فيها صر » يقول : برد . [34]

129 . — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحه عن ابن عباس قوله : « و يعذب من يشاء » قال و أما أهل الشك و الريب فيخزهم بما اخفوا من التكذيب . [35]

146 . — حدثنى المثنى قال حدثنا عبدالله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله : « قاتل معه ربيون كثير » قال : جموع . [36]

152 . — حدثنى على بن داود قال حدثنا عبدالله بن صالح قال حدثنى معاوية عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : « إذتحسّونهم باذنه » يقول : تقتلونهم . [37]

164 . — حدثنا أبى حدثنا ابوصالح كاتب الليث حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : « و يزكيهم » يعنى بالزكاة طاعة الله و الإخلاص . [38]

179 . — حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قال يقول للكفار « ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه » [39]

34 — تفسير الطبرى : ٧ / ١٣٦
35 — تفسير ابن أبى حاتم : ٦٤ — ب
36 — تفسير الطبرى : ٧ /٢٦٦ و تفسير ابن أبى حاتم : ٧٣ — ١
37 — تفسير الطبرى : ٧ /٢٨٨ .
38 — تفسير ابن أبى حاتم : ٨٤ — ب
39 — تفسير ابن أبى حاتم : ٩١ — ب

حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله : « على ما انتم عليه » من الكفر. [40]

حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية عن على عن ابن عباس : « حتى يميز الحبيث من الطيب » فيميز اهل السعادة من اهل الشقاء . [41]

40 — تفسير ابن أبى حاتم : ٩١ — ب
41 — تفسر ابن أبى حاتم : ٩١ — ب

MEMLEKETİMİZDEKİ İLİM VE DİN ANLAYIŞI ÜZERİNE

I

ŞAHSİYET BUHRANININ NEDENLERİ

Doç. Dr. H. ATAY

Bir ağacın meyvalarını devşirip bir sergi üzerine yığmış olsak, bu meyvaların her birini diğerlerinden ayırmak imkânı mevcut olmayabilir. Çoğu birbirine benzer. Ama gene de renk, şekil, hacim yönünden birbirinden değişik olan ve benzeşmeyen bulunur. Bu tek bir ağacın meyvaları için böyledir. Her birinin cinsi, soyu sopu ve beslendiği yol ve aldığı gıda aynı olmasına rağmen, bu değişiklik, her birinin bulunduğu yerdeki rengine, hacmine ve şekline tesir eden faktörlerden meydana gelmiştir. Güneşi az veya çok görmek hepsi için aynı olmamıştır. Suyu ve karbonu aynı anda, hep aynı ölçüde ve aynı süratle alamamışlardır. Bu tek bir ağacın meyvası için böyle olursa, şüphesiz aynı cins ağacın, bu ağaç elma olsun, değişik iklimlerdeki şartlara göre ve ayrıca elma ağacının kendi çeşitli ailelerine göre meyvalar daha çok değişiklikler gösterirler. Elmaların dış görünüşleri onlara karşı olan isteğimizi, arzumuzu artırır ve bizi kendilerini seçip almamıza kadar sürükler. Biz onların dış görünüşlerine bakarak, onlardan beklediğimizi elde edebileceğimizi düşünmüşüzdür. Bu düşüncemizde bazen aldanmışızdır, fakat bazan da isabet etmişizdir. Aslında seçtiğimiz istediğimiz gibi çıkmamış olsaydı, bir defa aldanmış olurduk. Oysa arasıra aldanır, ara sıra isabet ederiz ve bu böyle devam eder. Elmanın her birini diğerinden ayırdığımız, bir takım özellikleri vardır. Bu özelliklere verdiğimiz değer ile meyvanın her biri değer kazanır. Fizikî varlıklarda ve fizikî şartlar altında olan meyvada böyle değişiklikler ve özellikler meydana gelmektedir.

İnsan da fizik dünyasında yer almaktadır. İnsanoğlunun her bir ferdinin kendine has bir takım görünür ve görünmez özellikleri vardır. Bu özellikler vasıtasıyla insanlar birbirinden ayırdedilirler ve ayrılırlar. İnsanları birbirinden ayıran bu özelliklerin tümüne şahsiyet denilir. Şahsiyet sözü,

insanın dışında kalan diğer canlı ve cansız varlıklara verilmemektedir. Diğer varlıkların her birine ait özellikler mevcuttur. Ancak bu özellikler onlarda teker teker bulunur. İnsanda ise, bu özellikler bir bütün teşkil eder, bütünleşir ve böylece insanın fizik yapısı dışında başka bir yapısını meydana getirir. İnsanın fizik yapısı dışında olan bu yapıya insanın şahsiyeti, şahsî yapısı denmektedir. İşte bundan dolayı insanın fizik yapısı gözönünde bulundurulduğu takdirde ona fert, ama şahsiyet yapısı gözönünde bulundurulduğunda şahıs denir. Fizikî bir yapının meydana gelmesi, bir takım fiziksel unsurların, bir takım şartlar ve ölçüler altında bir araya gelmelerini gerektirir. Fizikî yapıyı meydana getiren unsurların tesbiti, şartlarının tayini ve miktarlarının ölçülmesi imkân dahilindedir. Ama şahsiyeti meydana getiren unsurlar ve onların şartlarının, miktarlarının bilinmesi, çoğunlukla imkân dahilinde değildir. Bunlar ancak zan, tahmin ve münasebetler bulma yardımı ile, dolayısiyle bilinmektedirler. Bunun içindir ki, fizikî bir yapıyı unsurlarına kesinlikle ayırıp öğrenmek mümkün olduğu halde, bir şahsiyeti unsurlarına ayırıp kesinlikle bilmemize imkan yoktur.

Şahsiyetin fizik yapısı dışında bir yapı olduğunu söyledik, ama bu iki yapı birbirinden apayrı iki varlık değildir. Şahsiyet yapısı fizikî yapı üzerine kurulur. İnsanın fizik yapısında anasının, babasının, beslenmesinin ve yaşadığı iklimin tesiri vardır. Şahsiyet yapısında çevresinin, okulunun, toplumunun, milletinin gelenek ve göreneklerinin tesiri vardır. Bunlardan ayrı olarak da Allah vergisi diyeceğimiz akıl ve zekâsının tesiri inkar edilemez. İnsanın, bu tesirler altında meydana gelen fizik ve şahsiyet yapıları kendine has bir yapıdır. Bir insanın fizikî yapısını diğerinden ayırdettiğimiz gibi şahsiyet bakımından da insanları birbirinden ayırdederiz. Yukarda değindiğimiz gibi bunların birincisini ikincisinden ayırmak daha kolaydır. Bir ferdi diğerlerinden ayıran özellikler onun ferdî şahsiyetini meydana getirir. Bu ferdin mensub olduğu ailenin de kendine has bir takım özellikleri bulunur ve o özellikler de o ailenin şahsiyetini meydana getirir. Böylece aile şahsiyeti doğar. Ailelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan toplumun da o ailelerin şahsiyetleri ile bütünleşen toplum şahsiyeti ve sonra da aynı şekilde millet şahsiyeti teşekkül eder. Her ne kadar millete gelene dek ortaya çıkan müşterek şahsiyetler yani mânevî özellikler, ferdden başlıyorsa da, ferd onun meydana gelmesini sağlıyorsa da, ferdin şahsiyeti de bu mânevî özelliklerin tesirinde teşekkül ediyor. Öyle ise ferdin şahsiyeti, ailenin şahsiyeti, toplumun şahsiyeti ve milletin şahsiyeti dediğimiz zaman, her ferdin, her ailenin, her toplumun ve her milletin kendilerine has bir özellikler bütünlüğünü kasdederiz. Bu özellikler bütünlüğü ile de fertler, aileler, toplumlar ve milletler birbirin-

den ayrılırlar. Ancak ferdin dışındaki şahsiyetlerde bütünleşmiş fizikî bir yapı yoktur. Bunun için onlarda fizik yapısını bir unsur olarak ele almak imkânsızdır. Buna karşılık ferdin fizik yapısı, şahsiyetinin teşekkülünde bir unsur olarak ele alınmaktadır.

İşaret ettiğimiz gibi insanın şahsiyetini meydana getiren unsurları üç gurupta toplamak istiyoruz.

a) Fizikî ve psişik unsurlar

b) Sosyal unsurlar

c) İlahi unsurlar

a) Fizik ve psişik unsurlar ile insanın boyu bosunu, kıyafetini, güzelliğini, sağlam vücutlu oluşunu, fiil ve infialini v.s.

b) Sosyal unsurları ile de çevresini, içinde doğup büyüdüğü gelenek ve görenekleri, insanlar arasındaki münasebetleri, uymak ve kaçınmak zorunda kaldığı dinî ve ahlakî buyruk ve yasaklar ile öğretilen ilim ve kültürleri,

c) İlahi unsur olarak da akıl, zekâ ve anlayışı kastediyoruz.

a) Fizikî unsurlar insanın kendi iradesine tabi değildir. Onların çoğu tabiat yoluyla gelir, bir kısmı ise iradeye bağlı olabilir. Bir insanın vücut sağlığı irsi hastalığın dışında insanın kendi elindedir. Kendi eline geçene kadar da ana ve babasının elindedir.

b) Sosyal unsurların çoğu, aslında insanın ferdî hür iradesine dayanırsa da, toplumun malı olduktan sonra ferdin iradesinden çıkmış sayılırlar. Ama okuma ferdin bizzat kendisinin veya kendisini terbiye eden ana babasının iradesine bağlıdır. Ahlâkî davranışlarda bir dereceye kadar, insanın iradesine yer vardır.

c) İlahî unsur saydığımız akıl ve zekâ sırf Allah vergisidir. Akıllı ve zekâlı olmak insanın elinde değildir. Ancak, aklın fonksiyonu olan düşünmek ise insanın elindedir. Aklı ve zekâyı kullanmak, böylece akıllıca işler yapmak, düşünür olmaktan insan bizzat sorumludur. Doğrusu aklı işletmek, aklı kullanmak bazan yukarıda sayılan sosyal unsurların etkisinde kalabilir ama bu ârızî olduğu için insanın düşünür olmaktaki sorumluluğunu kaldırmaz. İradeyi de bu kısma sokabiliriz. İradenin işlemesi insanın sorumluluğu altındadır. İrade de düşünce gibi aklın fonksiyonlarından biridir.

İnsanın şahsiyetinin unsurları olarak saydığımız bu üç gurup faktörün içinden birer baş faktör alacak olursak a) sağlam vücut, b) eğitim-öğretim

ve c) akl'ı seçebiliriz. Atalarımızın dediği gibi, sağlam kafa sağlam vücutta bulunur. Sağlam kafalı olabilmek, doğru düşünebilmek için bedenî bir hastalığa uğramamış olmak gereklidir. İnsanın vücudu dert ve belâ içinde kıvranırken sağlam düşünemez. Fakat bunun tersi doğru değildir, yani sağlam vücutlu olan kimse akıl ve fikir sahibi, demek değildir. Öyle olsa, boyu bostu yerinde, bedence güçlü kuvvetli nice akılsız, düşüncesiz kimseler bulunmazdı. Yukarıda geçen elma misalinde olduğu gibi bu bakımdan aldanmamalıyız. Bunun peşinden hemen akıllı, düşünebilen ve iradeli olup olmadığını araştırmalıyız. Sonra da eğitim ve öğretimini göz önünde bulundurmalıyız. Bunlar bize bir kimsenin şahsiyeti hakkında ana unsurları verir, gerisi teferruatta kalır. Şahsiyetin teşekkülünde kabul ettiğimiz bu üç ana unsurdan akıl ile öğrenim ilişkisi üzerinde bir kaç söz söylememiz yerinde olacaktır. Bir kimse akıllı ve zeki de olabilir, fakat şahsiyet sahibi olabilmesi için toplumun içinde bulunacağı mevkilere göre eğitim ve öğretim görmesi şarttır. Kültürünün gerektirdiği mevkiden yukarda bulunanlarda şahsiyet eksikliği apaçık görülmektedir. Bu durumda olanlar eksikliklerini çeşitli yollardan ve çoğu zaman gayri meşru yollardan tamamlamağa koyulurlar. Eksik şahsiyetlilik böylece ortaya çıkar. İlim, insanın şahsiyetini bütünleyen önemli bir unsurdur, dedik. İlmin eksik olması, metotla öğretilmemesi, insanın şahsiyet noksanlığını doğurur. Burada ilimden kastetdiğimiz, bütün ilimler değildir. Her insanın kendi sahası ve mesleğine giren ilim kolunu kasdediyoruz. Her insan, mesleğinin gerektirdiği bilgiye sağlam şekilde vâkıf olduğu taktirde, onun ilmî şahsiyeti tam sayılır. Bundan sonra aklın gereklerini yerine getirip ilmine göre iş işleyip işlemediği ve yaptığı işlerin bir muhakeme ve düşünce eseri olup olmadığı, verdiği hükümlerde iradeli ve azimli olup olmadığı göz önünde bulundurulur.

Toplumumuzda gördüğümüz şahsiyet buhranında yukarıda zikrettiğimiz unsurlar içinde iki tanesinin eksikliğinin büyük rol oynadığını ileri sürmek mümkündür. Biri ilim, diğeri aklın fonksiyonu olan düşüncedir. Bugünkü toplumumuzun şahsiyet buhranının nedenini bir buçuk asır öncesine götürmek istiyoruz. Bunu 1683 yenilgisine kadar götürenler de vardır. Şahsiyetler geçmişlerin, gelenek ve göreneklerin tesiri ile teşekkül ettiğine göre, böyle yapmakta bir sakınca olmasa gerektir. Geçmişin şahsiyet tahlilini yapmamız ancak dolayısiyle olabilecektir. Biz bugün gördüğümüz eksikliklerin ancak ferdin şahsî çalışmasının dışında kalan, toplum tarafından şahsiyetine tesir eden ilmî gelenek ve demokratik düşünce yönünden üzerinde durmak istiyoruz. Bir buçuk asır öncesinde mevcut olan ilmî geleneğin demokratik düşünceye dayanmadığı oldukça âşikârdır. Bizden önceki nesle kadar gelen

medrese öğretimi, ilerde anlatacağımız gibi, idare tarafından bir kenara itilmiş ve bu suretle cemiyetten elini çekerek içine dönüp kapanmıştır. Bu içine dönüklük, dışardan gelen ilim ve fikir akımlarına karşı ancak tepki göstermekle yetinmiş, onları inceleyip gereken istifadeyi veya metod değişikliğini yapmamıştır. Bu metod farkı Kıyas ve İstikra metoduydu. Islâmın büyük medeniyeti istikraya (tecrübe) dayanıyordu. Haçlı, seferlerine kadar kıyası kullanan Batı bizden istikrayı aldı. Biz de onlardan kıyas metodunu aldık ve böylece metodlacımızı değiştirdik. Batıdan almamız gereken bizim eski mirasımız olan istikrayı hâlâ da almış değiliz. Medrese sadece asırlar önce, değişik kültür ve toplumlarda yayılmış ve ortaya atılmış fikirlerle cevap vermekle yetinip, dünya durdukca ileri sürülecek yeni fikirleri karşılayacak eslâfın fikirlerinin yeter ve artar olduğunu savunmuştur. Medresede uzun asırlar ilmî otorite şahıs ve kitaba dayanıyordu. Fikire karşı fikirle değil, fikre karşı falancanın sözü veya falan kitabın cümlesi ile karşılık veriliyordu. Bugün de durum aynıdır. Değişen bir şey yoktur. İşte bu yanlış ve eksik düşünce ve metod sistemi kendini yenilemeyip kendi kendini yiyerek bitirdi. Medresenin karşısına diktirilen mektep her ne kadar, değişik bir menşee dayanmış ise de, ve her ne kadar batıda tekâmül eden ilimlere dayandırılmış ise de, onların kurulma gayeleri medreseyi bertaraf etmeğe yöneldiği için olmalı ki, onlar da medreseyi suçladıkları skolastik içine düşmüşler ve iddia ettiklerini hâlâ verememişlerdir. Bir buçuk asır öncesinde tek tek kişilerin bir kaç ilmî sahada ortaya çıktığı görülür. Fakat ilmî otoriteye dayanan, metodik çalışan bir akım getirip yerleştirememişlerdir. Artık bu beceriksizliği medreseye yüklemek insafsızlık olur. Onların sebeplerini başka yönlerde aramalıdır. Öyle görünüyor ki, siyasiler, ilmî otoritelerden korktukları, daha uzun süre hükümran olmak için ilmî çalışmaları kontrollerinde bulundurmuşlar, onlara büyük imkânlar vermemişlerdir. Tanzimatın ileri gelenlerinin sistemli bir eğitim görmemeleri de şahsiyetlerine tesir etmiş ve eksik şahsiyet tipi, duruma hâkim olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu henüz kurulma hâlinde iken büyük zaferler kazanılıyor ve büyük çalkantılar oluyor, İmparatorluğa yeni memleketler iltihak ediyordu. Her ne kadar bu memleketlerin büyük kısmı aynı kültürü taşıyor idiyse de gene her birinin kendine has bir özelliği vardı. Tedrisat daha hür ve serbesti, ilimden yana bir gaye taşıyordu. Sosyal durum dolayısiyle toplumda ilim adamı mevkiini, ilmî şahsiyetin tayin ettiği bir devirde, elbette ilim daha çok kıymet kazanır. Bunun için isim yapmış bazı ilim adamlarına, Fatih ve Yavuz devrine kadar raslanır. Ama Fatih de dahil, hoşa gitmediği zaman, şöhret yapmış herhangi bir ilim adamının mevkiinden

uzaklaştırılması an'ane haline getirildikten sonra, artık ilmin hürriyetine de son verilmiştir. Bundan sonra medreselerin resmîleştiğini görüyoruz. Yani medrese devlete memur yetiştirme fabrikası haline gelmiş, hocalar ilim otoritesinin tesirinden çıkıp, idarecilerin otoritesine girmişler, ve medreseden mezun olanların tayini, hükümetçe hemen yapılır olmuş ve böylece ilim kaygısı yerine diploma alma kaygısı hakim olmuştur. Bu durum bugün de değişmemiştir. Muhtar üniversitelerimiz dahil, öğretim müesseselerimiz memur yetiştirme gayesini aşmış değildir. Bütün ilim, medresede okunan bir kaç kitaba inhisar etmişti. Bunun nedenleri üzerinde ayrıca durmağa değer. Yalnız biz bir tanesine temas etmeden geçmiyeceğiz. Osmanlı İmparatorluğu her ne kadar İslâm memleketlerini, bilhassa arapçanın ana dil olduğu yerleri bir araya getirmiş idiyse de, İmparatorluğa hâkim olan devlet otoritesi Türk stilinde idi. Oralardaki öğretim de devletten vazife almayı amaç edinmenin tesirine girmişti. Osmanlı imparatorluğunun yeni bir ilmî oluşmaya sebep olamamasının nedenini biz dile yüklemek istiyoruz. Hâkim olan ve idâreyi ellerinde bulunduran unsur Türk olup, imparatorluk merkezi ve ağırlığı Türk halkının bulunduğu bölgede idi. Böylece merkez ve etraf halkının ana dili türkçe idi, ancak, öğretim dili arapça idi. Arapça kendi vatanından uzaktı, onunla öğretim yapanlar ona yabancı idi. Halkın dili ve medresenin dili aynı olmadığı için, medreseli ile halk kaynaşamıyor, gittikçe birbirinden uzaklaşıyor, halk medresenin ilimlerine iştirak edemiyordu. Eğer İmparatorluk kurulurken büyük ilim eserleri Türkçeye kazandırılsaydı, medresede arapçanın yanında da türkçe derslere yer verilseydi, ve bir kısım dersler ürkçe kaleme alınıp okutulsaydı, yeni bir ilmî kalkınmanın nüvesi atılırdı. Her dil, kendi sahibine küçükken mantığını öğretir ve onunla düşünür. Türk çocuklarının mantığı da ürkçeye göre teşekkül etmiş iken, kendi dil mantıklarına zıd bir dil olan arapça mantığı ile öğretime tabi tutulmuşlardı. Medrese dili ev, çarşı, pazar ve halk tarafından beslenmiyor, ona bir yardımda bulunmuyor, ve ona yaşayan hayattan canlılık katamıyordu. Bundan dolayı gaye, medrese kitaplarını anlamaya tıkanıp kalıyordu. Batıya dönük okullarımız da böyledir. İlmî ve fikrî bir uyanıklığın hâlâ bizde mevcut olmayışını yabancı dillerde yazılan ilmî ve felsefî eserlerin dilimize tercüme edilmemesine bağlamak lâzımdır. Bu tercüme faaliyetine Tanzimatta başlansaydı, şimdi meyvasını verirdi; şimdi başlanırsa elli yıl sonra meyvasını verir. Bizde dil bilenler ele geçirdikleri kitapları evlerine hapsetmekte ve böylece başkasının ondan istifadesini engellemeğe çalışmaktadırlar. Bu gibi ve daha başka etkenler altında oligarşik düşünce tarzı hâkim olmağa başlamış ve onu besleyici şart-

lar devam ettiği için de, hâlâ kendimizi bu düşünce tarzından kurtarmış değiliz. Bu suretle oligarşik düşünce altında ve hem de eksik bir öğrenim görmüş olan birtakım *küt kafalı* aydınların türemesine meydan verilmiştir. Bunların düşünce seviyeleri bir dereceye kadardır ve bir yönde normal düşündüğü halde; başka sahalarda normal düşünemeyip tam bir peşin hükümlülük ve saplantı halinde, düşüncesi küt diye o noktada durmakta, mantık ve akıl dışı, daha doğrusu, diğer sahalardaki normal düşünmesine aykırı fikir ve yargılar ileri sürüp savunmaktadır. Öyle anlıyoruz ki, ilim otoritesinin ve ilmî şahsiyetin teşekkül edememesinin nedenleri üzerinde durmak lâzımdır. Bizde siyasî adamlar yalnız idareyi ellerinde tutmuş değil, ilim adamları üzerindeki baskılarını sürdürmüştür ve hâlâ sürdürmektedirler. Eksik şahsiyete sahip idâreciler, ilim adamlarının çalışmalarına müdâhale etmiş ve birtakım fikirler ileri sürerek onları oligarşik düşüncenin altına itmişlerdir. Son kolera olaylarında ilim adamlarının tutumu hakkında İç Hastalıkları Uzmanı Dr. Sedat Pınar'ın, Milliyet Gazetesi 28 Ekim 1970 tarihli nüshasındaki şu sözleri yeter şahittir: "Müsbet ilmin en büyük dallarından biri olan tıp, tarih boyunca politikanın bu derece sorumsuz tecavüzüne şahit olmamıştır". Böylece tam hürriyet istiyen ilmî çalışmalar kısırlaştırılmıştır. Batılı bir profesörle Türkiyenin elli yıllık düşünce ve kültür tarihini yazmağa çalışan bir Türk profesörünün şu ifadesi ne kadar acıklıdır. "Elli yıl içinde ilim ve fikir adamlarının yaptıkları ilim, ve ileri sürdükleri fikirler, siyasî adamların nutuklarının seviyesini aşmamış, bütün gayretleri siyasilerin nutuklarını şerhetmek ve onların felsefesini yapmaktan ileri gitmemiştir". Şüphesiz bunların nedeni yenilenme ve aydınlanma devri dememiz gereken Tanzimata dayanır. Öyle devir ki, ne aydınlattı, ne de yeniledi; sâdece dejenere etti ve hâlâ o devrin beceriksizlikleri altında milletçe kıvranıyoruz. Çünkü idareyi ellerinde tutanlar kendi memleketlerinin kültür ve an'anelerine vakıf değillerdi. Batıyı da ancak o derecede bilirlerdi; yenilik yapacak önderlik şahsiyetini kazanmamışlardı. Meselâ, Gandi'yi yapan onun batı kültürü değildir. Ondan daha çok batıyı bilen vardı. Ama o batı kadar kendi öz kültürünü biliyor ve böylece batının ve kendi kültürünün esprisini kavramış bulunuyordu. Ve bunun için işe nasıl ve nereden başlıyacağını biliyordu. Biz de öyle bir şahsiyeti bulamamanın nedenlerinden birini kendi kültürünü hazmedememekde ve onun ruhunu anlamamakta buluyoruz. Kendi kültürünün ruhunu anlamayan kimse yabancı kültürün ruhunu nasıl anlar?

II

NOKSAN ŞAHSİYETİN GETİRDİKLERİ

Osmanlı İmparatorluğunun düştüğü sıkıntılara ve başına gelen belâlara bir teşhis koyup onların ıslahına çalışanlar çıkmamış değildir. Ancak esaslı bir ıslahat yapmayı da tek bir kişiye bağlamak veya böyle bir kişinin yetişmesini beklemek de doğru değildir. Bir kişi sâdece bir sahada başarı sağlayacak ihtisasa veya konuya kendini verirse faydalı olacağına göre, her sahada ıslahat yapmaya kalkışmanın, tek kişiyi aşan bir konu olduğunda kimsenin itirazı olmasa gerektir.

İşte arasıra ıslahatçı çıkmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğunun tam ıslahata yönelememesi, anlattığımız yetersizliğin dışında, ıslahat yapacakların azlığı ve çeşitli sahalara yayılmamış bulunmaları, ıslahatın bir çok yönden yapılmasına fırsat vermemiş ve bir sahada yapılması da istenen sonucu sağlayamamış ve yapılanlar renkli bir yama gibi sırıtmıştır.

Mısır gailesinin başa gelmesi ile İmparatorluk içte ve dışta pek şiddetli maddî ve manevî sarsıntıya uğramış, ıslahat çarelerinin aranması ön plâna alınmıştı. Ne var ki bu gailenin en büyük etkisi milletin ileri gelenlerini şaşkına döndürmüş, hükümet ve millet ne yapacağını şaşırmıştı. Bir defa bu hale geldikten sonra, akıl verenler çoğalmış, asırlar boyunca sadece hükümranlığımızın değil, özümüzün ve varlığımızın da düşmanı olanlardan akıl alma perişanlığı içine düşülmüştür. Burada şöyle iki maddelik bir ölçünün uygulanması gerektiğine kâniyiz.

a) Kim olursa olsun, nekadar insanperver olursa olsun, yabancı bir millet ve devlete mensub olan kimsenin yapacağı tavsiyeleri, zahirde pek faydalı görünseler bile, daima şüphe ile karşılamalı ve mutlaka kendisinin ne derece fayda sağlayacağını keşfetmeğe çalışmalıdır. Bundan sonra onun samimiyet derecesi ve yaptığı tavsiyelerin gerçekliği üzerinde durulmalıdır. Yoksa, yabancı bir kimseyi, insanın kendi vatanı ve milleti için kendisi gibi kabul etmesi aptallıktan ve bönlükten başka bir şey sayılmamalıdır.

b) Vatandaş olan bir kimsenin ileri süreceği her hangi bir fikrin önce samimî ve sadıkâne olduğu kabul edilir ve sonra incelenmeye tabi tutulur.

Bizim ortaya koymak istediğimiz husus, vatandaş olmayandan mutlaka şüphe edilmeli ve vatandaşa mutlaka güven beslenmelidir. Daha başka bir ifadeyle yabancının sözüne yanlış nazarı ile bakıp doğruluğu incelenmeli, vatandaşınkine doğru nazarı ile bakıp yanlışlığı incelenmelidir. Tanzimat-

cıların, yabancı olan akıl hocalarını böyle bir ölçüye tabi tutmadıkları, onların öğütlerini olduğu gibi yapamamaktan yakınmaları ile de anlaşılıyor. Bir vatandaş olarak onların bu davranış ve sözlerini nasıl karşılamak gerektiğini okuyucuya bırakıyoruz.

Osmanlı İmparatorluğu, Mısır felâketinden sonra içte ve dışta büyük sarsıntıya uğradığından, herkesin sözünü dinlemeye ve her hangi taraftan gelirse gelsin yardım veya ıslah sözüne, kaynağını incelemeğe fırsat kalmadan, veya önem vermeden, kulak vermeye başlamıştı. Artık öğüt vermede dış ülkeler yarışa girmiş bulunuyordu. Baş rolde kim daha çok gayesini gizleyip, görünürde kendi memleketi imiş gibi samimî olduğunu gösterirse, yarışı o kazanmış, aslında kendi memleketine en büyük faydayı sağlamış olacaktı.

Bunların içinde Türkiyeye ilk defa 1806 da gelmiş olan İngiliz Stratford Canninq vardı. Bu zat, uzun süre Türkiyede kalmış, bir kaç defa gidip gelmiş ve büyük elçi unvanını kazanmıştı. İkinci Sultan Mahmud'a ve Tanzimatın ileri gelenlerine akıl hocalığında bulunmuş ve İmparatorluğun zâhirde yıkılmasını önleyecek ıslahatın neler olacağını telkine çalışmış ve tavsiyelerinin harfiyyen yapılmasının üzerinde ısrarla durmuştu. Stratford Canninq'in fikirleri hâlâ memleketimizi etkisi altında bulundurduğundan adını anmış oluyoruz. Uzun süre Osmanlı İmparatorluğunda büyük elçi olarak bulunması ileri sürdüğü fikirlerin doğruluğuna herkesi peşinen inandırmıştır. *Memeleket ve milletimiz için yıkıcı olan fikirler, bildiğimize göre ilk defa bu zat tarafından ortaya atılmıştır. Stratford Canninq'e göre:*

1– *Osmanlı İmparatorluğunun Avrupalılaşması için İslâmiyetten ve Onun müesseselerinden ayrılması şarttır.* (s: 248)

2– *Türkler yenilik yapacak kabiliyette olmadıklarından geldikleri Orta Asyaya gitmeğe mahkûmdurlar.* (s: 249)

3– *Zor ve yavaş da olsa, Türkiyenin tek çıkar yolu, Hıristiyan anlamında medenîleşmesidir.* (s: 254)

4– *Bu memlekette (Osmanlı İmparatorluğu) baş muzır, hâkim olan (İslâm) dinidir. Bu Türkiyenin hebâ olan enerjisinin üzerinde yatan gerçek bir canavardır.* (s: 249,263)

Bu dört madde, Prof. Allan Cunningham tarafından 1966 son baharında Chicago Üniversitesinde on dokuzuncu asırda Orta Doğunun Kalkınması ile ilgili konferansta okunmuş olan tebliğden alınmıştır. Bu konferanstaki tebliğler William R. Polk ve Richard L. Chambers tarafından "Beginnings of Modernization in the Middle East, the Ninteenth Century" adı ile 1968 de Chicago Üniversitesinde basılmıştır.

Bu maddeleri okuyup düşündükten sonra o zamandan beri memleketimizde cereyan etmiş ve etmekte olan olayları gözönünde bulundurduğumuz takdirde, hangi olayın altında nasıl bir gaye ve hedefin yattığını kolayca anlama imkânı doğar. Bu dört madde memleketimizi geçmişte parçalamıştır, gelecekte de parçalayacağından korktuğumuzu ifade etmeliyiz. Osmanlı devrinde farkına varmadan bu maddelerin ruhu benimsenmiş ve onların insiyatifinde hareket edilmiş ve bilmeden yokluğa ve parçalanmağa sebeb olunmuştur. Bu günkü memleket gerçeklerinde ve olaylarında bu maddelerin tesirinde kalmış olarak yetişmiş *sığ*, *ürkek* ve *endişeli* bir *zihniyetin* hüküm sürmekte olduğunu görüyoruz. Sığdır, çünkü bir sâhada günümüzün ilmî metodlarını kullanarak derinleşmiş değildir; bununla beraber, tam yeterli olmadığı kendi sâhasının dışında daha çok akıl hocalığı etmekte ve faal rol oynamağa çalışmaktadır. Ürkektir, çünkü tam ve yeterli bir bilgi ve şahsiyete sahib olmadığı için sorumluluktan kaçmakta ve suç ortaya çıkınca onu başkasına yüklemeğe çalışmaktadır. Endişelidir, çünkü yaptığı ve yapacağı işin gerçek nedenlerine inememektedir, bunun için de gündelik işleri görmek ve günlük olayları savmakla vaktını geçirmektedir. Memleketin ve milletin gerçekten çözüm bekleyen sorunlarını ele alıp gereken işi yapma cesaretini göstermekten âcizdir. Kendisinin bu âcizliğini başkasına aşılama çabası içindedir. Aslında ne yapacağını ve ne olması gerektiğini bilmemektedir.

Sığlık, ürkeklik ve endişe ruh yapımızı öyle kemirmiş, öyle yıkmış ki, artık yıkılacak bir tarafımız kalmamıştır denebilir. Ruh yapımızda ve ahlakımızda öyle bir çözülme gözle görülür hâle gelmiştir ki, baba oğula, oğul anaya, karı kocaya ve vatandaşın bakkalına, elektrikcisine, ustasına, işçisine, patronuna, âmirine, memuruna güveni kalmamıştır. Bütün bu kişiler arasındaki mânevî bağlar kopmuş, bunları birbirine bağlayan, sadece mahkemelerin ve polis kuvvetinin koruduğu bağ kalmıştır.

Bizim inancımıza göre şahsiyet ruhî bir yapıdır. Bu ruhî yapının iki önemli unsuru vardır. Biri inanç, diğeri ilimdir. İnanç verileri ile ilim verileri nekadar sağlam olursa şahsiyet o derece kuvvet kazanır ve granit gibi her basit rüzgâr ve akıma karşı varlığını devam ettirebilir. İnanç ve ilim konusunda gereği gibi hareket edilmemiş; şahsiyeti meydana getiren bu iki unsurun ruh yapısının temelini teşkil etmesi lazım gelirken, ikisi birbirinin düşmanı yapılarak birbirini yıkmakta kullanılmışlar ve böylece de şahsiyet teşekkül edememiştir. Ancak inanç verileri ile ilim verileri arasında hâlâ sürdürülen düşmanlık da öz malımız olmayıp, bu da ithal edilmiştir. Avrupanın aydınlanma döneminde kilisenin inanç verileri ile ilmin verileri arasında olan

çatışmaya zorla vâris kılınan okur yazarlarımız, onu, tarihî gelişim içinde de görmemişler ve kendi inanç verileri ile bir değerlendirmeye gitmeden körü körüne selden kütük kaçıran gibi bu çatışmayı memleketimizde sürdürmenin varisliğini kabule özenmişlerdir. Oysa inanç ile ilim, dediğimiz gibi, şahsiyetin temel taşı olduklarından biribirinin lâzımı ve melzûmu durumundadırlar. Burada kullandığımız inanç kelimesini sâdece dine inanmak olarak almıyoruz; dini de içine alan daha geniş bir anlam kasdediyoruz.

İlim verilerine inanmak da söz konusudur. Bu noktadan inanç yalnız Allaha inanmış olanların sözlüklerinde değil, Allahsızların sözlüklerinde de mevcut olmalıdır. İlim verilerine, her hangi bir düşünce sistemine bağlı kalmak, onlara gönülden razı olmak, gönlünü onlara vermek, inanmaktır. Gönlün bir nesneye yatkın olması, ısınması, sükûn bulması ve güvenmesi ona inanması demektir.

Böyle bir iman, ilimden sonra gelir. İslâm dini de imanı ilimden sonraya almış ve böylece insan mantığının düzeyinde yürümüştür. İlim, mâlumu ve bilineni verecek; bir nesne bilinecek ve sonra ona inanılacaktır. İslâmiyet bilinmeyene inanılmayı ya da önce inanıp sonra öğrenmeyi tavsiye etmez. Önce bilmeyi sonra inanmayı öğütler. İslâmda durum böyle iken, hâlâ bu işi çözüme götürememişizdir. İlim yaptığını sananlar, inancın aleyhinde ve inandığını sananlar da ilmin aleyhinde olduklarını fırsat düştükçe belirtmeğe çalışırlar. Bu şekilde davranan ilimciler, aslında kendi deneyleriyle elde etmiş oldukları ilmin verilerine inanmaya karşı çıkıyorlar ve böylece ilmi, inancın karşısında düşman olarak gördükleri için, ne yaptıklarının farkında değillerdir. İşte bundan dolayı tam ilmî çalışamıyor ve çalışması ilim olmuyor. Çünkü ilim yaptığını sanıyor ama yaptığının ilim olduğuna inanmıyor. İnanmak kelimesini kullanmaktan korkuyor. İnanmanın, sırf dindarların sözlüğünde olduğuna inanmıştır ve kendisinin dinli olmadığını göstermek zorunda olduğunu hissetmektedir. Sıkıştığı zaman inandığını ifade etmesinde, samimî olmadığı ürkekliğinden ve endişesinden kolayca anlaşılır.

İnananların üst tabaka aydınlar ki, varlıklarından şüphe edilir, ilim ile inanç arasını ayırmazlar. Şunu da söylemekte isabet vardır. İnananların alt tabakası da, nazarî olarak ilim ile inanç arasında bir çatışma olmadığını ileri sürerler. Ancak bunlar, ilimcilerin inanç düşmanlığının etkisi altında, davranışlarında ve bilgilerinde ilim verilerini, bir tepki olarak, benimsemezler. Bunların da sözlerindeki samimiyetsizlik böylece ortaya çıkıyor. Bunların yanıldığı cihet, böyle yapmalarının farkında olmayışlarıdır. Bunun için milletimiz, kuvvetli, şahsiyetli ilim ve inanç adamı bulmanın zorluğu içinde kıvranmaktadır. İlim ve

inanç ile, yukarıda belirttiğimiz ve batılıların bize aşılamakta çaba gösterdikleri sığlık, ürkeklik ve endişe kalkabilir. Bunun da ancak ilim ve inancın ayrılmaz derecede biribiriyle âşık ve mâşuk olarak sarmaş dolaş olmaları ile mümkün olacağına; ilim ile inancın birbirine düşman olmaları ile de tedavisi imkânsız ruh bozukluğunun ve silik şahsiyetin ortaya cıkacağına, inanıyoruz.

Sırası gelmişken, burada şu, batıdan bize gerekli olanları mı, yoksa gerekli gereksiz her şeyi mi almalıyız? sorusuna dair düşündüğümüzü belirtmeye çalışalım.

Avrupa pazar, biz ihtiyaçlarımızı gidip pazardan alacağız. Nasıl ki, evde bir takım şeyler eksik olur, onları gidip çarşı pazardan aldığımız gibi, millet olarak eksik olan ve ihtiyacımız bulunan şeyleri de gidip almamız gerekmektedir. Burada iki nesnenin iyice bilinmesine lüzûm vardır. Önce eksiklikler nelerdir ve bu eksiklikleri kim tayin ve tesbit edecektir? Ya evin büyüğü, ya evin çocukları, ya da yabancı biri yani bir komisyoncu olur. Evin büyüğü evin neye muhtaç olduğunu en iyi bilen kimsedir. Çocuklar evin değil, ancak kendi ihtiyaçlarını bilebilirler. Komisyoncu ise, kendi kârının peşindedir. Hangi maldan daha çok ve her zaman satabilecekse onu satın aldıracaktır.

Sonra, çarşıda pazarda neler var, onları bilmek gerekmektedir. Evin büyüğü çarşıda pazarda olanların hepsini bilmeli ki, evinde tesbit etmiş olduğu ihtiyaçlarından daha başka bir şeye muhtaç olup olmadığını öğrenmiş bulunsun. Eğer ihtiyaçları yalnız evde tesbit edip sâdece onları temin için uğraşırsa, çarşıda bulunan her şeyi görüp öğrenemez. Hiç olmazsa, ihtiyaçların bir kısmını çarşıda göreceği şeylere göre ayarlamayı düşünürse, çarşıda ve pazarda bulunan her şeyi görmesi ve bilmesi gerekecektir. Demek ki, önce, ihtiyaçı kim tesbit edecek ve sonra bunu nerede ve neye göre tesbit edecek sorunları açıklığa kavuşmak zorundadır.

Avrupa da, Tanzimatta yeni bir pazar olarak karşımıza çıkmıştı. ilim, teknik, metod ve bir çok yenilikleri olan bir pazar. Biz de gidip o pazardan bir şeyler almalıyız. Peki kim gidip alacak? Sonra ne alacak? İşte çekişme bunlarda başladı. Pazarda bize yaramayan şeyler bulunduğunu iddia edenler, bizim muhtaç olacağımız iyi şeylerin alınmasını savundular. Pazarda bulunan göz alıcı ve şaşırtıcı şeylerin yanında zararlı olanları görmeyenler, tüm olarak pazarı kaldırmayı iddia etmişlerdir. Bize öyle geliyor ki, bu iki tutum da nazarî bakımdan yanlıştır. Çünkü iyiyi anlayabilmek ve seçtiği nesnenin iyi olduğunu bilmek için kötüsünü de bilmek gerekir. Yoksa insan, iyiyi seçtiğini nasıl bilecektir. Bunun için iyiyi ve kötüyü yanyana görmek lâzımdır. Diğer yandan iyi nesnelerin bulunduğunu görüp de kötülerini gör-

memek ve onları da iyilerin yanında iyi diye ve iyilerin zorunlu gereği diye savunmak da yanlıştır. Kötünün, bize iyiyi seçtiğimizden emin olmak için gerekli olduğu unutulmamalıdır. İşte bu çatışma hâlâ sürdürülmektedir. Bir asır devam eden bu görüşlerden pratikte biri üstün geldi. O da bütünü ile pazarı kaldırmayı savunan taraftır. Ancak acı olan şudur ki, bunlar pazarın tümünü kaldıramamışlardır; pazardan getirdikleri hep kötü şeylerdir. Çünkü onlar da pazarda olan her şeyi bilmedikleri ve neyi alacaklarına dair daha önce bir düşünceleri olmadığı için, pazarda işportacıların ellerine düştüler ve böylece pazardan eli boş değil ama, çöplükleri dolduracak kucak kucak, tümen tümen şeyler getirdiler ve bunları da en iyi şey diye kabul ettirmek için canları çıkana kadar çalıştılar. Bugün benliği ve görgüsü yerinde bir vatandaş, Avrupa ve Amerikayı gördüğü zaman, hep kötü şeylerin alındığını ve iyilerin bırakıldığını gözleri ile görür, kulakları ile işitir ve üzülmekten kendini alamaz. Bunun için yıllar yılı batıyı okuyan, okutan ve ona hayran olan, âdeta ona tapan ve ömrünü bu uğurda tüketen, bakarsınız bir gece gündüz içinde hemen Kuzeydoğuya yönelmiş, sosyalizme ve komunizme yeşil ışık yakmaya çalışır olmuştur. Çünkü, o batıyı anlamamış, kavramamış, derinliğine, ilim, kültür ve demokratik düşünüşüne inememiş, metodunu içememiş yıllarca hep üstte, sığ kalmıştır. Şimdi yeni bir kaç eserin tercümesiyle eski olan bir akıma yeni imiş gibi sarılmağa başlamıştır. İşte bunlar dün bir şey değillerdi, bugün de değiller; yarına ömürlerinin yetip yetmiyeceğini bilmiyoruz. Yetse bile aynı şekilde kalacaklar. Evet, batıdan alınan kötü şeylerin yanında iyi şeylerin alınmadığını inkâr etmek, elbette isabetli değildir. Ancak iyi olanın alınması gaye olsaydı zaten araya kötüsü de karışırdı, iyiyi alma gaye olunca kötü kenara itilmiş olurdu. Kötüyü alma gaye olunca, iyi, bir yanda kaldı. Bunda kabahatlıyı arayıp bulmak gayreti içinde değiliz. Bugünde aynı durumda olduğumuzdan, bundan kurtulmak için bunun nedenlerini bulmaya çalışıyoruz.

Her iki görüş sahiplerinin yanılmasının acısını millet çekiyor. Her şey gerçek değerine göre millete sunulup gerekeni seçmek, alınacağı almak ve bırakılacağı bırakmak, millete bırakılsaydı daha iyi sonuç alınırdı. Avrupaya gönderilip gelenleri, memlekette kontrole tabi tutacak benlik ve şahsiyet kalmamış olduğundan, onlara kurtarıcı gözüyle bakılıp onlar en üst köşelere oturtulmuşlardı.

Bunda vardığımız sonuç ve bugün yaşadığımız ortam şudur: Yukarda Tanzimat ıslahatını bir yamaya benzetmiştik, şimdi bu artık küçük bir yama değil, büyümüş ve bütün vücudu örten hazır bir elbiseye dönüşmüştür. İçerde, özde hiç bir kutupta önemli bir değişikliğe ve ıslaha derinliğine işlemiş

bir yapı meydana getirememiştir. Eskiyi tutanlar eskiyi yitirmiş, yeniyi tutanlar yeniyi getirememiştir. Bizi yetiştiren nesil, eskinin yıkıntıları ile yeninin yetersizliği ve sığlığı içinde milletin iç ve dış yapısında bir senteze gidememiş, ancak üzerinde gördüğü dış elbiseyle çocuklar gibi övünmüş ve onu elde etmeyi en büyük başarı saymıştır. Biz, çok önce küçük bir eserimizde doğunun geleneğinden, batının göreneğinden kurtulup gerçeğe yönelmemizi tavsiye etmede bunları kasdediyorduk. Her ikisinde de taklitci kalmak bizi yıkmış ve yıkmaktadır. Gerçeklik taklitciliğin içinde değil, dışındadır. Taklitçilik, iyi nesneyi takilt olursa iyi, kötüyü taklit olursa kötü değil, her iki durumda da taklitciliğin kötü olduğu kabul edilip orijinalliğe gitmeğe önem vermelidir. Orijinallikte kötü yoktur. Çünkü her orijinal orijinaldir. Orijinal olan bir nesnenin kötülüğünü ancak başka bir orijinal ile ölçmek mümkündür. Orijinallik, taklitçilikle kıyaslanamaz. Kıyaslanabilmeleri için aralarında ciheti vahdet bulunmalıdır.

III

DİN ANLAYIŞINDAKİ ÇIKMAZ

Tanzimata kadar bazan koşarak bazan aksayarak ve bazan dinlenerek gelen Osmanlı İmparatorluğunun, üç türlü *yüksek tabaka* (elit)nın idaresinde bulunduğu ve bunların, Medreseli, Askerî ve Siyasî elitlerin olduğu ileri sürülüyor. Bu üç sınıf kendi aralarında anlaşmış durumda halkı yönetiyordu. Ancak devletin dış düşmanlarının kuvvet kazanmaları karşısında, asırlar boyunca memlekete yeni bir düzen ve yeni bir ilim aşkı verilmediği için eskinin aynen devamı bir çok aksaklıklara, yıkıntılara ve başarısızlıklara sebeb olmuştur. Ne var ki Medrese her nekadar zamanın inkişafına ayak uydurmayı hedef almamış ve bu noktadan geri kalmışsa da gene de milletin ve devletin mânevî değerlerinin belkemiğini teşkil etmiş ve din ilimlerinin öğreticisi olması yönünden de milletin şahsiyetinin meydana gelişinde ana unsur olmuştur. Bunun böyle oluşunu dış düşmanlar da iyi kavramış, ve dine doğrudan karşı çıkılamıyacağını anlamış ve gayelerine erişmek için medresenin yıkılmasını plânlamaya önem vermişlerdi. Bunun için, üç kardeş gibi çalışan medrese, asker ve siyasetin, arasını medresenin aleyhine olmak üzere açmağa çalışmışlar ve böylece memlekette tarih boyunca olan aksaklık ve bozukluklar medreseye suç olarak yükletilmiştir. Oysa suçlu olan her üçü idi. Dış kuvvetler askerî ve siyasîlerin tarafını tutup onlara kendilerinin haklı olduğunu aşılayarak medreseye karşı çıkmalarını sağlamışlardı. Böylece memleketin üst kademesinde (elit) bir çatlaklık devletin çatılarının bir an önce çatırdama-

ya başlamasını intaç etti. Medrese düşmanlığının içinde din düşmanlığının saklı olduğuna işaret etmiştik. Dış kuvvetler, böylece memleket içinde memleket evladından zahirde medreseye düşman, ama içinde dine de düşman kimselerin yetişmesine yardım etmiştir. Dış kuvvetlerin dini, memleketimizin dininin aynı olsaydı, herhalde memleketimizde bir medrese ve din düşmanlığı olmazdı. Medreseliler içinde bu gerçeği anlayanlar da boş durmayıp karşı tarafın din düşmanı olduğunu halka yaymaya başladılar. Medresenin aleyhinde olanlar onu yıkmayı başardılarsa da, medreseliler de düşmanlarının din düşmanı olduğunu halka aşılamakta muvaffak oldular. Her iki tarafın başarıya ulaşmasında haklı bulundukları noktalar kendilerine yardımcı oldu. Yani her iki taraf her yönden ve tam bir başarı sağlayamamış, ancak haklı oldukları hususlarda başarı elde etmişlerdir.

Sonuç şu oldu: Zahirde ve resmen medrese yıkıldı, ama yıkanlar dinsiz ilân edildi. İkinci sonuç, fikir hürriyeti ile ilgilidir. Medresenin son devirlerinde medreseye hâkim olan düşünce tarzı oligarşik bir düşünce tarzı idi. Kendisi gibi düşünmeyen kimseler afaroz edilir ve onlara büyük suç işlemiş damgası vurulurdu. Medreseyi yıkan zihniyet, her nekadar, demokratik düşünceyi getireceğim diye iddia etmiş ve kendini bu sloganla kamu oyuna kabul ettirmiş ise de, o da, medreseyi itham ettiği aynı oligarşik düşüncenin batağına ters yönden saplanmıştır. Medrese ilimlerinin ve dinin karşısına çıkmış, kendisi gibi düşünmeyen kimseleri aforoz etmiş, kendine has bir oligarşik düşünce tarzına esir olmuş, Batının demokratik düşünce tarzına yanaşmamıştır. Memleketimizde bu iki yönlü düşünce, biri üstten biri alttan, hükmünü sürdürmektedir. İşte bugünkü huzursuzluğu doğuran başlıca iki olay bize göre budur.

Hâlâ yüksek tabaka nazarında medrese sözünü ve dolayısıyla medresenin öğrettiği dinî ilimlerin sözünü etmek, gericilik ithami ile karşı karşıya olduğu için, bir cesaret sayılmaktadır. Okul, demek olan medrese sözünü, ona karşı olanlar duydukları zaman, bir canavarın-S.Cunning'in yukarda geçen ifadesine göre-dirileceğinden tir tir titremektedirler. Medrese taraflıları da medrese sözünü edebildikleri vakit, Allaha şükrederek büyük bir sevinç ve zevk duymaktadırlar. Oysa gerçekten ne öyle bir korkuya ve ne de böyle bir duyguya lüzûm vardır. Artık, idarî mekanizmanın din düşmanı olduğu kanaatını silmek lâzımdır. Bu çekişmeye bir son vermenin zamanı çoktan gelip geçmiştir. Kendi yönümüzden, bunun nasıl çözümleneceğini göstermeğe çalışacağız.

Üzerinden on yıl geçmiş olan 1960 olayını herkes gördü ve yaşadı. Hükümet polis jopu ile üniversiteyi, bir ilim ocağını susturacağını sanmıştı. Jop

ile iş çözümlenemedi. Bu, süngünün işe karışması ile çözümleneceğine inananları harekete getirdi. Ve sonunda süngü de işe karıştı. Ama süngünün nereye kadar çözdüğü bellidir. İşte bu oligarşik düşüncenin memlekete hâlâ hâkim olmasıdır, ki Mart 1971 olayının sebep ve neticesini doğurmuştur. Bu belki tarihten geliyor, her şeyin jop veya süngü ile çözümleneceğine inananların hakimiyetini gösteriyor. Bu ruh, ilim adamlarına da sirayet etmiş ve onlara da hâkim olmuştur. Üç yıldan beri yazılarını okuma fırsatını bulduğum ilim adamlarının yazış, üslûp edâsı bende şu kanaatı yaratmıştır. Bunların, uc akımlar hakkında yazdıkları yazıları iki kişinin yazısına benzetiyorum. Ya polis komiseri gibi suç unsurlarını tesbit edip savcıya bildirmek veya savcı gibi davranıp ele geçirdiği suç unsurlarına göre suçluyu cezalandırmaktan ve kanun maddelerine göre cezayı tayin etmekten öteye gidememişlerdir. Bir ilim adamına yaraşan ne bir cinayet masası komiseri gibi ve ne de bir savcı gibi davranmaktır. Onlara yaraşan, ister inansın ister inanmasın, bir fotoğrafcının objektifi gibi hadiseyi karşıdan, dışardan ele alıp yazar sosyoloğ ise sosyoloji yönünden, psikoloğ ise psikoloji yönünden, iktisatçı ise iktisadî yönden, hukukçu ise hak ve adalet yönünden, savcı veya polis ise kanun yönünden ele almaktır. Hukukçu başka, kanuncu başkadır. Hukukçu kanuncu gibi davranırsa hukukçuluğa aykırı hareket etmiş olur. Demek istediğimiz hiç kimsenin bilmediği bir şey değil, tersine herkesin bildiği fakat yapmadığı bir şeydir. Nasıl adalet haklılık üzerine dayanırsa, otorite ve hükümranlık da ilim üzerine dayanır. Bir milletin varlığı, şahsiyeti, üstünlüğü ilmî temellere dayanırsa sürer gider, sâdece jop ve top ile bir millet ayakta duramaz. Top, tüfek zihinlere ve gönüllere hâkim olamaz ve nasıl süngü ile zihinlerdeki fikir kazınamazsa, kazma ile de zihinlerde çukur açılıp fikirler oralara yerleştirilemez. Zihinlere hakim olan inanç ve ilimdir. Bunun için, bir ideolojinin ve bir karakterin zihinlere yerleşmesi için ilim ve inanç yolu izlenmelidir. Bu yol uzundur, ama emniyetlidir, mutlaka maksadına erişir. Jop ve top yolu kısadır ve mutlaka başarısızlıktan ötede aksi tesir eder. Öyle ise ilmî verilere dayandıkça, sağlamlık, haklılık ve isabetlilik devam edecek ve başarı sağlanacaktır.

Çözüm isteyen meselemizi daha açıkça ortaya koymamız için sebepler üzerinde biraz daha duralım. Bizim kanaatimiz odur ki, medresenin lağvedildiği tarihe kadar doğanlar, takriben bugün elli yaşından yukarı olanlar, medreseli ve aleyhtarı olarak iki guruba ayrıldıktan sonra, bu her iki ucun dinî anlayışları aynı, fakat imanları ayrı idi. Her iki taraf da medreselerde okunanların din olduğunu ve onların dışına çıkmanın dinsizlik olduğunu bibiliyordu. Ayrıldıkları nokta, medreseliler, bunların dışına çıkmanın dinsiz-

lik olacağını biliyor ve ona sımsıkı inanıyorlardı. Dünya ve ahirette kurtuluş yolunun bu olduğuna ve mutlaka dünya düzeninin bu olacağına candan bağlı olup bunun için gerekeni yapmağa hazırdı ve yapıyordu. Aleyhte olanlar da medreselerde okutulanın din olduğunu ve onların dışına çıkmanın dinsizlik sayılacağını biliyor ama, batıdan gelen akımların ve devletin başarısızlıklarının tesirinde bunlarla dünya nizamının yürüyemiyeceğine inanıyor ve bu dinî hükümlerin dışına çıkmanın gerekli olduğuna kanaat getiriyor ve dinden çıkmayı göze alıyordu. Memleket böylece yüksek tabakada iki karşıt kutba ayrılmıştı. Dediğimiz gibi iki taraf ta dinî anlayışta birleşiyorlar. Bu anlayışa bağlı kalıp kalmamakta ayrılıyorlardı. Bu yaşta olanlar içinde bugün hayatta olanların durumunun ölenlerin durumundan farklı olduğuna kani değiliz. İşte düşmanın başardığı bu ayrılık memleketi yıktı ve hâlâ yıkmaktadır. Her nekadar medreseler kapatılmış ise de, şahsî olarak jopun ve savcının nüfuz edemediği zihinler bildiklerini öğretmeğe devam ettiler. Öte taraf ise dinin aleyhine sistemli ve resmî olarak istediğini okutmaya ve öğütlemeye devam etti.

Bizim anlayışımıza göre, bu her iki gurubun din anlayışı yanlıştı. İşte bugün bunu ortaya koymak gerekmektedir. Ama bu çok zordur. Her iki ucun vârislerini bu noktadan karşılaştıracak olursak, medreselilerin vârislerine böyle bir şeyi anlatmak, yani medresenin son tutumundaki din anlayışının yanlış olduğunu söylemek, onlarca küfür sayıldığı halde, medresenin aleyhindekilerin vârislerine bu söz hoş ve mâkul gelecektir. Bunu şu şekilde de ifade etsek ve her hangi bir meselede gerçek dinî hüküm, Kur'an ve Hadise, ilk müçtehitlerin eserlerine dayanarak anlatılmış olsa, bu mesele de medrese kitaplarında olan hükme aykırı bulunsa, gene de medreseli vârisler bunu her nekadar küfür saymazlarsa da, kabul etmezler veya dalâlet sayarlar. Medrese aleyhindekilerin vârislerine göre, medrese aleyhine olduğu için, böyle bir hüküm daha makul ve kabule şayan görülür. Bugün selâhiyet bu sonuncu gurubun elindedir. Memleketteki bir asırlık çatışmayı ilmî yoldan çözümleme imkânları da bunların elindedir. Yapılacak dinî öğretim ve eğitim proğramları da bunların elindedir. Ne yazık ki, Milli Birlik Hükümetinin Marifi İslah Komisyonuna, İmam Hatip Okullarının ve Yüksek İslâm Enstitülerinin proğramlarının ıslahı için davet edildiğimizde, müşahedemiz şu olmuştu. Bir ezan, *İnna atayna*, ve *Kulhuvellahu*'yu iki saatte öğretip, imam ve müezzin yetiştirmeyi yeterli bulan bir zihniyetle karşılaştık. Bu zihniyetin hâlâ maarifte devam etmesinden korkarım.

Artık, bugün yeni bir gurup ortaya çıkmaktadır. İlâhiyat Fakülteliler ve Yüksek İslâm Enstitülüer. Bunlar, yukarda açıkladığımız medreseli ve

medrese aleyhindekiler (bunlara maarifliler diyelim) arasında kalmış, medreseliler bunlara maarifliler diye taş atmakta ve aleyhte bulunmaktadır. Maarif de bunlara medrese senpatizanları damgasını vurarak onlara üvey ana gibi davranmaktadır. Her iki tarafın da bunlara yan gözle bakmalarının sebebi, yukarda açıkladığımız medresenin din anlayışının vârisliğini her iki tarafın aynı derecede sürdürmeleridir. Hakiki din anlayışını bunlar getirecek ve medrese, maarif kavgası böylece tarihe karışacaktır. Bundan ancak dış düşmanlar ve onların görüşüne göre çalışanlar memunun olmayacakları için bir türlü kavga bitmiyor.

IV

YÜKSEK DİN ANLAYIŞINI HAZIRLAYACAK OLAN ÖĞRETİM ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Yukarda anlatmağa çalıştığımız aksaklıkların din yönünden çözüme ulaşabilmesi için uygulanmasını ön gördüğümüz proğram hakkında düşündüklerimizi ortaya koymak istiyoruz.

İslâm ilimleri terimi çok geniş anlamda kullanılabilir. Bu geniş anlam içine, asırlar boyunca müslüman olan milletlerin en geniş anlamı ile kültürleri de girer. Biz, İslâm ilimleri dediğimiz zaman, müslümanların uğraştıkları ilimleri kastetmiyoruz. Biz, bu ilimlerin, konularına göre üçe ayrılabileceğini göz önünde bulundurursak şöyle bir sınıflamaya gideriz.

1) Müslüman milletler kendi milletleri ile ilgili meseleleri çalışma konusu yaparlar ve meselâ kendi öz dilleri ve öz tarihleri, gelenekleri ve saire üzerinde çalışırlar. Bunları yapanların da müslüman olmalarına rağmen yaptıkları bu ilimlere İslâm ilimleri demiyoruz.

2) Müslümanlar, bir milletin malı olmayan ve insanlar arasında ortak olan konular üzerinde çalışır, ilim yaparlar. Meselâ, fizik, kimya, tabiblik, matematik ve saire. Bunları yaptıkları zaman kendilerinden de elbette bunlara bir şey katar ve belki de büyük keşifte de bulunabilirler. Bu gibi konularda müslümanların yaptıkları ilimleri de İslâm ilimleri dışında tutuyoruz.

3) İslâmiyeti ve onun tatbikçisi olan müslümanları konu alıp ilim yapanlara gelince bunun iki şekilde düşünülebileceğine inanıyoruz.

1– Müslümanları inceleyen ilimler: Müslümanların siyasî, sosyal, sanat ve medeniyet tarihleri gibi.

2– Doğrudan doğruya İslâmiyeti din olarak konu alıp işleyen ilimler ki, bunları beş gurupta toplayabiliriz:

a) Kur'an Tefsiri ve yardımcıları: Kur'anı Kerim tarihi, ayetlerin iniş sebebleri, Tefsir tarihi.

b) Hadis ve yardımcıları: Hadis tarihi, hadislerin söyleniş sebebleri, hadiscilerin değerlendirilmesi (Nakdur-Ricâl)

c) İslâm Hukukunun esas dersi, Usul ul-Fıkh, yardımcıları: Fıkıh, Fıkıh Tarihi, Mukayeseli Fıkıh Mezhepleri (Hilâfiyat).

d) Kelâm, yardımcıları ise Kelâm tarihi, İslâm Felsefesi ve Tarihi, Mantık ve Münazara.

e) Ahlâk, yardımcıları: Ahlâk tarihi, tasavvuf.

Bu ilimlerin yanında başkalarını koymak çok teferruata inmek olur ve onlar yardımcının yardımcısı durumunda bulunur. Şüphesiz arapça da bütün bu beş esas ilmin ana dilidir. Ancak o dil ilmidir. Ama biz din ilimlerinin nasıl okutulmasını uygun gördüğümüzü açıklayacağız.

Konuya girmeden önce konuyu sunuş sayılabilecek bir kaç söz söylemenin konumuza aydınlık vereceğine kaniyiz. Önce İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'an ve Hadis'in ilk müslümanlarca nasıl inanılıp uygulandığını belirtmemiz yerinde olacaktır.

Adı geçen iki kaynak (Kuran ve Hadis) insanın hem iç, hem dış dünyasını düzenleyen esasları getirmişti. İlk müslümanlar, bu iki kaynağın ihtiva ettiği her çeşit hükme eşit surette inanıyorlar, onları eşit surette öğreniyor ve eşit surette tatbik ediyorlardı. Bunun için de ilk müslümanlar, inanış ve davranışlarında İslâm dininin ruhuna daha uygun hareket ediyor, İslâmiyetin getirmiş olduğu insanlık anlayışına uygun olan, onun cihanşümul ilkelerini insanlığı kucaklıyacak şekilde uyguluyorlardı.

Zaman geçtikçe müslümanların sayısı, yeni müslüman olanlarla çoğalmış, olaylar artmış ve hüküm sahası genişlemişti. Bu duruma paralel olarak da iç ve dış nedenlerle kültür genişlemiş, kültür ve ilim müesseseleri kurulmağa başlamıştı. Kültür genişleyince de, zorunlu olarak kültür meseleleri bir yığın olmaktan çıkıp sınıflanmağa başlamış ve her bir sınıfın meseleleri bir konu etrafında toplanarak ilimler istiklâllerini kazanmışlardı.

İlimler belli olup ayrıntılarıyla ortaya çıktıktan sonra, İslâmın iki ana kaynağı olan Kur'an ve Hadis de bu ilimlere göre incelenmeğe ve tasnife tâbi tutulmağa başlandı. Böylece, bir edîbin, bir hukukçunun, bir siyasînin, bir kelâmcının ve bir felsefecinin Kur'an ve Hadisle ilgisi, ancak kendi konusunu ilgilendirdiği nisbette oluyordu. Neticede tam bir müslüman tipi yerine eksik

bir müslüman tipi ortaya çıkıyordu. Bir kelâmcı, kendini Kur'anın tümüne değil, ancak kelâm konularını ilgilendiren âyetlere, bir hukukçu da, hukukla ilgili âyetlere v.b. hasrediyordu. Her meslek sahibi genellikle mesleğini ilgilendiren hükümlerin tesiri altında kaldığından, hayatına o hükümler yön vermiş, ahlâkını o hükümler formüle etmiş oluyordu. Bu sebeple inancı yönünden değil, fakat tatbik yönünden her meslek ve ilim sahibi, mesleğinin ve ilminin yönü ölçüsünde müslüman olmuştur, diğer deyimle, İslâmı bu ölçüde tatbik etmiştir. İlk müslümanlar, İslâmiyeti, imkânları nisbetinde her yönü ile temsil etmişken, sonrakiler bir yönü ile temsil etmişler ve böylece, kelâm müslümanı, fıkıh müslümanı, tasavvuf müslümanı olma durumuna düşülmüştür.

Asırlar boyunca süre gelen bu tutum islâm dininin temelinde (kaide) yatan cihan şumüllüğün, çeşitli nedenler altında gittikçe daraldığını intac etmiş ve islamın ilk devirlerindeki insanlık görüşü, insanlığa verdiği değer, insanlık münasebetlerinde ön gördüğü ve hatta din, ırk ve renk farkı gözetmeden uyguladığı hoş görürlük, müsâmaha ve yaydığı adâlet kavramı ve özellikle ilim aşkı gittikçe daralmış ve kaynağından uzaklaşarak içine karışan yabancı unsurlar da aslı ve esası gölgelemiş ve kokusunu yitirmeye sebeb olmuştur. Sonraki müslümanlar, ilklerin tersine islâmiyeti tümü ile değil bir parçası ile benimsemişler, kendilerindeki bu parçalanma islâmın ruh ve manevî birliğini bozmuş, götürmüştür. Nasıl ki bir ağacın dalları, gövdesi ile nekadar sıkı temasta ise o kadar canlı olur ve temasını kestiği ölçüde ölüme mahkûm ise, islâm dininin insanlığa sunduğu ana ruhundan uzaklaştıkça ve ondan bağı kopardıkça, ilk verdiği dinamizmi ve cihan şumüllüğünü yitirmiş ve o ruhu kaybetmiştir, sonunda Müslümanlar robot hâline gelmiştir. Bunların nedenlerini bütün çeşitleriyle ele almamıza imkân yoktur.

İlâhiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitülerinde din derslerinin metod ve proğramları hakkında görüşlerimizi açıklayalım. Yukarda zikrettiğimiz esas ve yardımcı disiplinlerin anlatacağımız şekilde okutulmaları, dinin gerçek mânada anlaşılmasına yardım edecektir. Memleketimiz gerçek dini ve esaslarını anlamaya muhtaçtır. Aslında böyle yapılagelmediği için bir yerde kuruyup kalmasının ızdırabını çekiyoruz. Bunun bizde bir yeni oluşmaya ön ayak olacağına ve oluşma halinde olan milletimize manevî bir itme gücü vereceğine şüphemiz yoktur.

a) Tefsir esas bir ilim olarak okutulmalıdır. Ancak, ister eski ve ister yeni olsun, her hangi bir tefsir ders kitabı olarak tayin edilmemelidir. Bize kadar gelen tefsirler mezheplerin teşekkülünden sonra yazılmış olduklarından ve

yabancıların kültürleri yaygın hale geldikten sonra yazıldıkları için, doğrusu yanlışı hep bir arada okunmuş olacaktır. Yanlışına her zaman dikkati çekmek zordur. Çünkü yapılan bir çok yanlışlar ve anlatılan hurafeler hayal gücünün cazibesine kapılmış veya doğruluk kisvesine bürünmüş olabilir. Tefsir okutan mutlaka muteber bir kaç tefsiri görmelidir. Tefsiri yazmış bulunan büyük bir muctehid de olsa, aynı ayarda başka birinin tefsirini görmek bir âyet hakkında en salâhiyetli muhtelif kimselerin anlayışlarına muttali olunmasını sağlayacak ve âyetin ne gibi geniş anlamlara geleceğine ve böylece zikredilenden zikredilmeyeni bulmaya yol verilmiş olacaktır ki, bu insanın düşünce ufkunu açacak ve geniş surette anlayışını geliştirecektir.

Âyetlerin nerede, nezaman, niçin ve nasıl indikleri incelenmelidir. Bu dört soruya cevap vermekle şu faydalar sağlanır. Âyetin indiği çevre öğrenilir ve nasıl bir çevrede meydana gelen olaya nasıl bir hüküm verildiği ortaya çıkar, tarihi de bize diğer âyetlerle olan münasebetini tayin eder, ve hükümlerdeki tekâmülü gösterir. Niçini de bize âyeti kerimeden maksadın ve gayenin ne olduğunu ve neye yöneldiğini anlatır. Böylece biz de aynı gaye ve hedefte onu kullanırız. Nasıllığından da üslûbunu ve hitap tarzını ve dolayısiyle münazara metodunu öğreniriz. Nerede, niçin ve nasıl konuşmamız gerekeceğini böylece Kur'anın kendisinden öğrenmiş oluruz. Din namına en çok muhtaç olduğumuz da budur. Bir hükmü nerede, hangi gaye için ve hasseten nasıl bir ifade ile anlatmamızın gerektiğini bilmek çok önemlidir. Kur'anı Kerimin başarısı bunda iken, bizim de başarısızlığımızın baş sebebi bunu bilmemektir. Sonra âyetler arasındaki bağlantıya önem vermeli ve aynı anlamda olan âyetler arasındaki umumîlik ve hususîliği göz önünde bulundurmalı, çeşitli ilim dallarına temas eden âyetleri, o ilmin mütehassısı gibi ele alma imkânsızlığını kabul edip, böyle âyetlerde Kur'anın maksat ve gayesinin ne olduğunu göstermeli ve böylece Kur'anın kastettiği mâna ve gaye birliğini ve vahdetini ortaya koymaya çalışmalıdır.

Bundan başka tefsir tarihine de ihtiyaç vardır. Ancak tefsir tarihi denince tefsir yazanların hal tercümeleri anlaşılmamalıdır. Daha çok, Kur'anı Kerimin tefsirine ilâve edilen ve verilen yeni bir mânanın hangi çevre ve kültür tesirinde verildiği ve bu mânanın isabet derecesi incelenmeli ve böylece tarihî seyr içinde kelimenin sosyolojisi ve psikolojisi yapılarak ayetlerin kapsamının nasıl genişlediğini ve genişleyebileceğini göstermelidir. Şüphesiz müfessirlerin okudukları ve yaşadıkları çevre incelenecektir. Ancak sırf tatarihî olaylara dersi hasretmenin tefsire bir faydası olacağını düşünmek zordur. Bu inceleme daha çok, orijinal olan müfessirlere hasredilmelidir.

b) Hadisde de önemle üzerinde durulması gereken hadis metnini okuyup anlamaktır; âyetler hakkında söylediğimiz gibi nerede, ne zaman, niçin ve nasıl söylendiğini öğretmeye gayret göstermelidir. Hadisler arasındaki ilişkiye ve hadislerin arasındaki senet bakımından olan farka önem vermeli ve Kur'anla olan ilişkilerine temas etmelidir. Hadislerde de mâna ve gaye birliğine götürecek bir yol izlenmelidir. Hadis tarihi ve hadislerin ve hadiscilerin değerlendirilmesi de önemlidir. Hadis metni, dinin ana kaynaklarından biri olduğu için, hadisin kendisini öğretmekle dinin öğretilmiş olacağında şüphe yoktur. Hadisin sırf tercümesini yapıp geçmek de yeterli değildir. Bu usûl orta ve lise seviyesindeki öğrencilere uygulanabilirse de, yüksek öğrenim gençliği için, hadisin gaye ve üslûbuna işaret etmenin yararlı olacağında da şüphe olmasa gerektir. Hadis terminolojisini okutmada ifadesi açık ve dili kolay bir kaç derste bitebilecek arapça bir metin okutmanın faydası vardır. Ancak, bu türkçe de okutulabilir. Maksat terimleri öğrenmektir. Ama hadisleri mutlaka arapça okumalıdır.

c) İslâm Hukuku; Bu derste, Usul ül-Fıkhı asıl ders alıp, fıkhı asıl ders almayışımızın sebebini bir iki kelime ile açıklamağa çalışalım. Fıkıh ve yeni deyimle İslâm Hukuku, asırlar boyunca fakîh ve müctehit, kadı ve müftülerin, zaman ve mekânlarının içinde bulundukları sosyal, siyasî, psikolojik, tabii ve fizikî şartlar altında Kur'an ve Hadise dayanarak verdikleri hükümlerin sınıflanarak bir araya toplanmasından ibarettir. Fıkıh eserleri her nekadar meseleleri tartışırsa da, artık verilmiş olan hükümler üzerinde münakaşa eder. Zaman ve mekâna göre verilmiş bu hükümlerin zaman ve mekânları, altında verildikleri çeşitli şartlar değişmiş olduğundan onların da değişmesi gerekmektedir. Böylece zamanı zamanımıza, yeri yerimize ve şartları şartlarımıza uymayan hükümlerin bilinmesi ancak tarihî bir değer taşır. Ama Usulül-Fıkıh böyle değildir. Eskiden fıkıh hükümlerinin de kendisiyle istinbat edildiği bir metod ve esaslar ilmi olduğu için, eskiden nasıl hüküm çıkarmaya yaramışsa, bugün de ve yarın da hüküm çıkarmaya yarayacaktır. Bunun için Usulül-Fıkha ihtiyaç daha çoktur. İslâm Hukukunun tarihî değeri var dedik, bununla fakîh ve müçtehitlerin zaman ve mekâna göre istinbat ettikleri hükümleri kasdediyoruz. İslâm hukukunun bir de din yönü vardır. Yani doğrudan doğruya Kur'an ve Hadis'in vazetmiş olduğu hükümler vardır. Şüphesiz, din olarak onların hükmü bâkidir. İşte Usulül-Fıkıh ile Kur'an ve Hadiste sabit olan din hükümlerinin zamanımıza ve mekânımıza nasıl uygulanacağını öğreneceğiz. Yoksa, kölelik bahislerini, devletler arasındaki münasebetleri, alış veriş, ticaret, havale, kefâlet gibi memleketimizde yürürlükte olmayan bahisleri okutmanın bugünkü uygulamada bir tesiri

yoktur. Ancak, Usulül-Fıkıh okunurken misal olarak zikredilen bir hükmün tarihi tekamülünü ve tarihte geçirdiği safhaları bilmek gereklidir. İşte fıkıh ve tarihi bu noktada lazımdır. Bunu daha iyi açıklamak için İslâm Hukukunun geçirdiği devrelere bir göz atmalıyız.

İslâm Hukukunu beş devreye ayırmak mümkündür:

I-Doğuş ve Varoluş devri: Bu devir, Hz. Peygamberin M. 610 yılında peygamber oluşuyla başlar ve vefatına kadar sürer ki, 22 yıl ve bir kaç aydır.

II-Sahabe Devri: Bu devir, Hz Peygamberin vefatından başlayıp 100. hicri yıla kadar uzanan 90 yıllık bir süredir. Bu devir, müslümanların Kur'an ve Hadis'le başbaşa kaldıkları ilk devirdir. Müslümanlar, bundan sonra meselelerini çözmek için artık peygambere değil, Kur'an ve Hadis karşısında ne yapacaklarında şaşırıp kalmamışlar onları anlayıp uygulamak için akıllarına başvurmuşlardır. Bu hususta ilk örneği vermesi bakımından da bu önemli bir devirdir.

III-Müctehidler ve tedvin devri: 100. Hicri yıldan 350. yıla kadar süren 250 yıllık olgunluk devridir.

IV-Taklit devri: Duraklama devridir, H. 350 den 1300 e kadar.

V-Taklitten çözülme ve yeniden duşma sancılarının ve kıpırdamalarının başladığı 1300 den sonraki devir.

Bize her zaman ışık tutacak olan birinci devrenin genel özelliklerinden şu dört ilkeyi görmemiz yerinde olacaktır.

1– İçtimai gelişmeye uymak ilkesi: Buna tederrüc yani derece derece, adım adım ictimaî olayları takip etmek ve onlardaki gelişmeyi gözönüne alarak, bu gelişmeyi engellemiyecek, ama ona yön verecek hüküm koymak, Kur'anda bu tederrücü gösteren hükümlerin sayısı az değildir.

2– Mümkün olduğu kadar az hüküm koymak ilkesi: Kur'anı Kerimin 23 yılda parça parça inmesinin hikmetlerinden biri de budur. Ancak ihtiyaca göre ve ihtiyaç olduğu anda hükümler inzal buyurulmuştur. Kur'an ve Hadisle sabit olmuştur ki, çok soru sorup hâdise çıkarmak ve ona dair bir hüküm konmasına sebep olmak menedilmektedir. Bundan da anlaşılıyor ki, İslâm dini umumî kalmayı, genel bir yön ve ruh vermeyi amaç edinmiştir. Böylece insanlara, meselelerin tatbikat ve teferruatını, bu genel ilkelerin ışığı altında, herkesin kendine, cemiyetine ve çağının gerektirdiği şartlara göre halletme izni kasten verilmiştir. Bu kasıtlı izni âyet ve hadislerle ispatlamak mümkündür. Ancak sözün uzamaması için, bunun iki noktadan düşünülmesini faydalı görüyoruz: Birincisi, İslâm dininin, her topluma ve her çağa nasıl uyacağını ve nasıl yön vereceğini, daha başlangıçta plânlamış olmasıdır.

İkincisi de, zaman ve mekâna göre yeni doğmuş veya doğacak hüküm ve müesseselerin İslâmda bulunmadığı tenkidinin yersiz olmasıdır. Çünkü bu iş, insanların kendilerine bırakılmıştır, ihtiyaç duyduklarında onları tesis ederler.

3– Kolaylık ve Hafiflik gözetme ilkesi: Kur'anı Kerimin, Hadislerin açık bir özelliği olan bu ilke ile insanların zora sokulmaması, her an uygulayabilecekleri şekilde kendilerine kolaylık gösterilmesi ve hükümlerin altında ezilmemelerine bilhassa dikkat edilmesi, dinin emirlerinden olmuştur. Ama, ne gariptir ki, bugün bu ilkeye göre hareket edanler, en azından dini hafife almakla itham edilmektedirler. Bu, oligarşit düşüncenin baskısıdır.

4– İnsanların yararına olanı (maslahat) gözetme ilkesi: Bu ilkenin en önemli kaidesi, hükmün önce nedeninin, sonra gayesinin bilinmesi gerektiğidir. Herhangi bir olayda insanın lehinde verilecek olan bir hükmün, mutlaka bir kanuna ve kaideye dayandırılması şarttır. Kimsenin hakkına tecavüz etmemek ve başka dinî ve kanunî ilkelere aykırı olmamak gibi şartlar, bu ilkenin keyfî ve karışıklık çıkaracak şekilde anlaşılıp uygulanmasını engeller.

İşte kaynağın sadece vahiy olduğu ilk devrede, bu gibi ana ilkeler konmuş ve onların uygulanmaları, zaman zaman ve yer yer, fırsat düştükçe gösterilmiştir. Bu devirde, islâmın kaynağının vahiy olduğunu söyledik. Bu kaynak bize iki şekilde intikal etmiştir. Biri Kur'an, diğeri Hadis. Bu iki kaynağın dışında, her nekadar icmâın da bu iki kaynağa eşdeğer olacak şekilde, bir kaynak olduğunu ileri sürenler varsa da, biz Usul-ül Fıkıh kitaplarında, böyle herkesin fikrini sözlü olarak açıklamış olduğu bir icmaya rastlamadık. Ancak fikirlerini beyan etmesi gerekenlerin fikrini beyan etmediği ve böylece sükütî icmaın vuku bulduğuna dair misal bulmak mümkündür. Bunun ise, kesin bir delil olmayacağı belirtilmektedir. Bu duruma göre, icmaın müstakil bir delil ve özellikle Kur'ana ve Hadise eşdeğer bir delil olamıyacağı, sadece kıyasa dahil bir ictihat sayılmasının doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü, kıyas ictihat demekse, icma da ictihat eden birkaç müctehidin ictihadlarında birleşmeleri demektir. Böylece icmaın değeri ictihadın değerinde olur.

Daima umumî kalmayı amaç edinen Kur'an ve Hadisin, zaman ve mekâna göre uygulanmasını üzerine alan, kıyas veya ictihat müessesesidir. Hz. Peygamberin vefatı ile kapanan birinci devreden sonra, içtihadın eklenmesiyle islâm dininin kaynakları üçe yükselmiştir.

Sahabe devrinde, müctehid, Kur'an ve Hadisle doğrudan doğruya temasta olarak, onlarla belirtilmeyen hükümlerde, kendi anlayışlarını ortaya

koyuyorlardı. Bu durum, mezheplerin teşekkül ettiği müctehidler devrine kadar böylece devam etti. Burada şu noktayı belirtmemiz yerinde olur: Sahabeden sonra gelenlerin önünde, sahabenin ictihatları bulunduğundan, onlarca bu ictihatları gözönünde bulundurma zorunluğu hissedildi ve buna göre hareket edildi. Bu sebeple, bunların fikir beyan etmelerinde, sahabeden daha az hürriyete sahip oldukları anlaşılıyor. Ebu Hanife bile, kendisinin, sahabe ictihadları ile bağlı bulunduğunu kabul ediyor. İmamı Şafiî ise, kendisinin daha serbest davranabileceğini, sahabenin ictihatlarına aykırı ictihat edebileceğini zira onların masum olduklarına ve yaptıkları ictihatlarda yanılabileceklerine göre, herhangi birisinin ictihadına uymak zorunda olmadığını kabul ediyordu.

İkinci ve üçüncü hicri asırda, toplumun ve toplumsal kurumların yanında şeriat (hukuk) okutan okullar da kurulmuş ve her bir okulda okutulan kurallar hakkında kitaplar yazılmağa başlanmıştır. Böylece müslümanlar, bu okulların kanalize ettiği ve yön verdiği fikir ve usullere göre ayrılmağa, sınıflaşmağa başlamışlardı. Bu okullardan yetişen ilim adamları, kendilerini, bu okulların verdiği öğretiler çerçevesi içinde kalmağa ve bu öğretileri savunmağa, onlara bağlı kalmağa ve mutlaka mezhep kurucusunun ileri sürmüş olduğu fikirleri ve yapmış olduğu içtihatları tereddütsüz benimseyip yaymağa mecbur hissettiler Bunun neticesinde ne Hanefîler, imamları gibi düşünüp sahabenin ictihatları arasından içtihat seçmeğe teşebbüs ederek imamlarının yolundan yürüdüler ve ne de Şafiiler, imamları gibi düşünüp sahabenin ve bu arada kendi imamlarının ictihatlarının dışına çıkabilme casaretini gösterdiler.

İşte tarih böylece akıp gitmiş, bir sonraki kendinden önce gelenlerin fikrine ve ictihadına uya uya, zamanla düşünce hürriyeti büsbütün kısılmış ve durum gördüğümüz hale gelmiştir. İmamların ortaya koydukları metodlar, ve kurallar her nekadar okutulmaya devam edilmiş ise de, tatbikatı düşünülmemiştir. Bunu bir misalle açıklamak yerinde olur: Usulül- Fıkıhta, şerı delillerden bahsedilirken, aralarında nasıl bir sıra takip etmenin gerektiği de anlatılır. Buna göre herhangi bir olay karşısında, o olay hakkında dinî hükmün ne olduğunu öğrenmek için, önce Kur'ana başvurulur. Eğer hüküm Kur'anda mevcut ise, onunla yetinilir, mevcut değilse, Hadise başvurulur. Hüküm Hadiste bulunursa alınır, bulunmazsa icmâa gidilir, onda bulunursa alınır, bulunmazsa kıyasa gidilir, yani ictihat edilir. İşte imamlar bu kaideyi, yine bir Hadise dayanarak koymuşlar ve kendileri tatbik etmişlerdir. Fakat imamlardan sonra teşekkül eden mezheplere bağlı fakîhler, bu kaideyi okumakla kalmışlar, bir olay karşısında ise, Kur'ana, Hadise ve icmaa hiç baş-

vurmadan doğrudan doğruya mezhep imamlarının ictihatlarına başvurmuşlar ve o ictihatlardan mâna çıkarıp olaya cevap vermeğe çalışmışlardır.

Bizim Usulül-Fıkh'a öncelik vermemizdeki maksad, müctehidlerin Hadisi şerife dayanarak koydukları kaideleri gün ışığına çıkarıp yeniden gözden geçirmek ve ona göre hareket edilmesini sağlamaktır. Böylece her hangi bir olay karşısında mezheplerin fıkıh kitaplarına değil, Kur'an ve Hadise baş vurulmasını ve onlardan nasıl hüküm alınması gerektiğini öğretmektir. Gereksiz yerde direnilir ve illâ da fıkıh üzerinde ısrar edilirse, bize göre gelecekte bunun bir faydası olmadığı anlaşıldığı zaman, biraz daha geç kalınmış olacaktır. Memleketimizin Usulül-Fıkh'a olan ihtiyacı fıkıhtan çoktur. Başka memleketlerde fıkıh uygulanmakta ise de onlarda da aksayarak gittiğini biliyoruz. Onların da köklü bir yeniden tesise ve kaide koymağa (tak'îde) gitmeleri gerekecek. Mezhep içinde küçük ictihadlarla, yıldırım hızı ile ilerleyen hayata intibak imkânsızdır. Büyük müctehitlerin oynadığı rolü oynayacak ilim adamları yetiştirmeyi göze almalıyız. Yoksa gelecekteki felâket daha kötü olur. Zamanın bazı insanlara ve fikirlerine verdiği kudsiyetin altında ezilmekten islâmiyeti kurtarmanın gerekli olduğu kabul edilmelidir. İşte bundan ötürü İslâm hukukunun şu şekilde okutulmasına taraftarız.

a) Bir ders "İslâm Hukuku Felsefesi" olmalıdır. Bu derste, İslâm Dininin getirmiş olduğu hükümlerdeki maksat ve gaye anlatılır, İslâm dininin ve getirdiği hükümlerin ruhuna nüfuz edilir, onların zaman ve mekâna göre nasıl uygulanacağını öğretir ve bu ruhu aşılar. Böylece, İslâmın geniş görüşlülüğünün ve müsamahalı ahlâkî davranışlarının öğretilmesi sağlanır.

b) Bir ders de "Usulül- Fıkıh" olmalıdır. Bu ilim kanun yorumlama ilmi ve metodudur. Aynı zamanda bu ictihat ilmidir ve ictihadın nasıl yapılacağını öğretir. İslâm Hukukunun, insana vermiş olduğu, kanun koyma salâhiyetini nasıl kullanacağını öğretir. Bu ilim İslâm Hukukunun beşerî yönünü ele alır.

İddia edildiği ve herkesin bildiği gibi İslâm Hukuku, tam ve halis bir teokratik hukuk değildir. En çok teokratik olması gerektiği Hz. peygamberin gününde bile insanî cühd ve çabaya yer vermiştir ki, bizzat peygamberin kendisi ictihad etmiş, ve sahabesini ictihada teşvik etmiştir.

c) "Mukayeseli Fıkhî Mezhepler" adı altında da bir ders olmalıdır. Bu ders, islâm dünyasının çeşitli bölgelerinde bulunan mezheplerin görüşlerini ve oralarda islâmiyetin uygulanma yollarını öğretecektir.

Eskiden "Hilafiyat" diye bir ders okutulurdu. Ancak bu ders, kendi mezhebini savunmayı, başkasınınkini çürütmeyi gaye edinirdi. Mukayeseli

mezheplerin amacı böyle olmayacak, aksine İslâm Dininin çeşitli mezheplerce nasıl anlaşıldığını tesbit edecek, böylece hem başka türlü anlayışa zemin hazırlanacak, hem de mezhep taassubu ortadan kalkıp, her mezhepten doğru olan fikir alınarak fikirlere gösterilmesi gereken müsamaha ufku genişleyecektir.

d) Ayrıca "İslâm Hukuk Tarihi" okutulup hukukî meselelerin geçirmiş oldukları tarihî gelişmeye muttali olunmakla birlikte onların nedenleri de ortaya konmuş olacağından, yanlışlarının tashihine kolayca gidilebilecektir.

Bir hükmü, yalnızca yanlış demekle düzeltmek zordur. Fakat, tarihi olaylarla, niçin yanlış olduğu anlatılırsa, daha kolay düzeltilir.

e) Zamanımızın hukuk formasyonunu vermek için de "Hukuk Felsefesi", "Ana Hukuk", "Beşerî Hukuk" gibi derslerin verilmesi, öğrenciyi islâm hukukuna daha çok hakim kılacaktır.

f) Gereken konularda, Fıkıh kitaplarında, neler bulunduğunu öğretmek üzere, bazı metinler okumak yerinde olur. Bunlara gereği gibi önem verildiği takdirde, geleceğin din adamını hem yetiştirmiş, hem de din adamından beklediğimiz ruhî davranışı ve hoş görürlüğü ona aşılamış oluruz.

İslâm hukuku anlattığımız şekilde öğretilirse, meydana gelecek faydalardan bir iki misal vermek yerinde olur.

1– İslâm Aile Hukukunda ve memleketimizde çok yaygın olan ve tarih boyunca bir çok ailenin bedbahlığına sebep olan "üçten dokuza şart" meselesi vardır. Bu fıkıh kitaplarında üç rakamı ile, bir anda üç defa boşamak olarak anlatılır ve çok savunulur. Oysa, Müslimi Şerifteki bir Hadiste bunun Hz. Ömer'in ictihadı olduğu anlatılır. Bu kadar yerleşmiş bir mesele hakkında herkesin güvendiği iyi bir din adamı çıkıp da, böyle bir boşanmanın uygun olmadığını ileri sürmüş olsa, kimseyi ikna edemez, fakat onu tarihçesiyle ele alarak, geçirmiş olduğu devirlerdeki tatbikatı ve sonuçları, o tatbikatın dayandığı usûl ve gayeyi gözeterek, yanlışlığını ortaya korsa, artık herkesin kabul edeceği ilmî bir açıklama olur.

2– Mirasta "dede mahrumu" diye bir hüküm vardır. Araştırdım, bunun ictihada dayanan bir hüküm olduğunu tesbit ettim. Bir yetimi, dedesinin malından mahrum etmek ve onu, dedesinin ölmeden önce göstereceği merhamete terketmenin, o yetimi, amcalarının babalarını kandırma hususunda oynayacakları oyunları da hesaba katarsak ne hale düşüreceği bellidir. Yetimin hakkının, kanunî bir müeyyideye bağlanmasının gerekliğine inanan

bir kimsenin, bir ictihatla torunu da amcaları gibi varis kılmaya gidebilmesi, İslâm Hukukunun arzettiğim gibi okutulması ile sağlanabilecektir.

d) Kelâm ilmi, üç esas ders olarak görülmelidir. Kur'an ve Hadise dayalı bir kelâm dersi olmalı, diğeri orta çağda gelişen sistematik kelâm diye bir ders ve üçüncüsü de çağımızın felsefe akımlarını ele alacak bir kelam dersi okutulmalıdır. Yukarda kelâma yardımcı olarak zikrettiğimiz, kelâm tarihi, kelâmı, tarihi gelişmesi içinde ele alacağı için kelâmın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. İslâm Felsefesini, onun kolları olan tasavvufu ve tarihleri yanında mantığı da fikir ve düşünce sağlamlığını sağlaması bakımından kelâmın yardımcısı olarak görüyoruz. Buradaki yardımcıdan maksat da kelâm gibi doğrudan doğruya dini tedris etmeyen ilimlerdir. Kelâmın fikir üzerine kurulmasından dolayı fikir ve düşünce ile uğraşan her ilim kelâma yardımcı sayılır. Oysa bu, ilimlerin kendi başlarında müstakil temel ilimler olmasına mani değildir. Meselâ, Felsefe ve Mantık, Hadisçiler ve bir kısım fakîhler tarafından yasaklanmışsa da Gazaliden sonra, özellikle Mantık'ın müstakil bir ilim olarak okutulması yanında, Gazaliden başlayan bir gelenek halinde Usulul-Fıkıh kitaplarının baş tarafında giriş mahiyetinde kendisine bir yer ayırdığı gibi Fahreddin Razîden sonra da Kelâm kitaplarının başında kelâma giriş olarak Mantık ilkeleri tedris edilmeğe başlanmıştır.

e) Ahlâk, yardımcıları: Ahlâk tarihi ve tasavvuf.

Hz. Muhammed'e peygamber olarak biribirini tamamlayan çeşitli ödevler verilmiştir. İnsanlara doğru yolu göstermek, Allahtan gelen vahyi tebliğ etmek, bu vahyi açıklayıp anlatmak, amelî tatbikatını göstermek gibi. Hazreti Peygamberin, peygamberliğinin sebebini bu ödevlerin içinden çıkarmak mümkün ise de, peygamber olmasının sebebini bizzat kendisi bir sözünde açıklamıştır. Bazı müellifler eserlerine unvan yaptıkları bu sözü "İyi Ahlâk" (Mekârimul-Ahlâk) sözüdür. "İyi ahlâkı tamamlamak için peygamber olarak gönderildim" demekle bu sebebi açıkça ortaya koymuştur. Bu hadisi şerifi ilk okuduğum anda bende, peygamberin diğer ödevlerini küçümseme ve onları kenara itme gibi bir şüphe ve intiba meydana gelmişti. Yani Hz. Peygamberin, peygamber olmasının sebebi sadece "İyi Ahlâkı" tamamlamak oluyor. Oysa yukarda saydığımız ödevlerin önemi daha büyük olmalı değil miydi? Bu hadisi her duydukça bu sorular zihnimde tazelenirdi. Ama İslâm kültürünü teşkil eden İslâm Felsefesi, İslam Hukuku, Kelâm, Tefsir, Hadis gibi temel ilimleri öğrendiğim zaman, gerçekten İslâmın gayesinin "İyi Ahlâk" olduğunu anladım ve yukardaki soru ve şüphe zihnimden silinmiş oldu. Müslümanlarda görülen gerileme, kabalık, anlayışsızlık, sahtekârlık, maddî

tamah, manevî ve kutsal değerleri dünyevî ve şahsî çıkar için istismar etmelerini iyi ahlâklı olmamalarında aramak lâzımdır. Yukarda belirttiğimiz gibi İslâm ilimleri ayrı birer ilim kolu olarak teşekkül etmeden önce, Kur'anın ve Hadisin koyduğu hükümler bir bütün teşkil ediyordu. O bütünü anlamak ve kavramak kolaydı, kolay olduğu ölçüde de çoğunluk tarafından çabuk anlaşılıyor ve uygulanıyordu. Kanunî davranışla ahlâkî davranış henüz birbirinden ayrılmış değildi. Gene de ikisinin sınırını kesin olarak çizmek zordur. Kanunî davranış ile ahlakî davranış ayrıldığı ve ayrılmadığı zamanlarda da ahlakî davranış kanunî davranıştan sonra gelir. Yani insanın ahlâklı olabilmesi sırf ahlâk kaidelerine uyması ile mümkün değildir. Önce kanuna riayet edip sonra kanun üstü olan ahlâk kaidelerini yerine getirdiği zaman iyi ahlâklı olma vasfını kazanır. Kanun kaidelerine göre suç işleyip ahlâk kaidelerine riayet eden iyi ahlâklı olamaz. İşte bundan dolayı Hz. Peygamberin "iyi ahlâkı tamamlamak için peygamber olarak gönderildim" sözündeki iyi ahlâk, dinin bütün hükümlerini içine alır. İslâmda din ilimleri biribirinden ayrılıp istiklâliyet kazandıkları zaman, kanun (şeriat) hükümleri de ahlâk hükümlerinden ayrılmış olduğundan her birini ayrı ayrı öğretmenin zorunluğu ortaya çıkmıştır. Ancak ayrı ayrı öğretip bırakmak doğru değildir. Onları bir terkibe, bir bütünlüğe ve birliğe götürmek lâzımdır. Bunun için İslam ilimlerini yalnızca okutmak yeter değildir. İslamın ön gördüğü iyi insan örneğini, iyi ahlâklı insanı yetiştirmeğe önem vermek gerekmektedir. Buna önem verilmediği içindir ki, İslamiyeti biraz bilene rastlamak mümkün olduğu halde, İslamın ön gördüğü İslamî davranışa, iyi ahlâklı kimseye rastlamak daha az mümkün olmaktadır. Hz. Peygamberin yukarıdaki sözünden de anlaşıldığı gibi İslâmın gayesi, iyi insan, iyi ahlâkla muttasıf insan yetiştirmektir. İslamiyeti öğreten Akaid ve Şeriatı taban sayarsak, onların üzerine kurulan Ahlâk da tavan olur. Akaid zihnî işlemleri düzeltir ve doğrultur, Şeriat da bedenî hareketleri düzenler, ahlâk ise bu ikisinin doğru gördüğünü, insancıl, zerafet ve nezaket katkısıyla tatbik eder. Bunun içindir ki İslâmî ilimlerde ün yapmış tefsirci, hadisçi, kelâmcı, felsefeci, tarihci, siyasetçi, tasavvufçu zatlar tarafından ahlâka dair eserler yazılmış, İslamın ahlâk yönüne hizmet etmek ihmal edilmemiştir.

Ahlâk, insanlığa yakışır surette en iyi davranışlardan ibaret olunca, bu davranışları elde etmeğe ve onları öğretmeğe yönelmek bir insanlık ödevidir. Ahlâk bir davranışlar bütünü olduğu için, ve bu hususta İslamın öngördüğü en iyi davranışları mantıkî ve tutarlı bir şekilde öğretip tatbik edilmesini mümkün kılmak için şöyle bir metodun uygulanmasını uygun görüyoruz. Mukayeseli olarak eski ve yeni felsefî ahlâk öğretilerini tedris etmek, Kur'an

ve Hadise dayalı ahlâk ilkelerini ve öğretilerini öğretmek ve Hz. Peygamberin ve ileri gelen sahabenin yaşantıları ile bunların tatbikatına örnek vermek, tarihi seyr içinde ahlâkî davranış ve yaşantılarda vuku bulan değişme ve gelişmeyi Ahlâk Tarihi dersinde görmek yerinde olur. Her nekadar bazı tefsirci, hadisçi, kelâmcı vesaire tarafından ahlâkî eserler yazılmışsa da, bunlar, ahlâkçı olacak şekilde ahlâkı ön plâna alma fırsatını bulamamışlardır. Bunun için, ahlâk gereken önemi görememiş ve genellikle tatbikat yönünün ihmal edilmesine sebep olmuştur, denebilir. İslâmın temel ilim önderleri (imamları) tarafından böylece ihmal edilen ahlâk, tasavvufçularca benimsenmiştir. Ancak, bunlar da ahlâk'ı, yukarda bu ilmin temeli saydığımız ilimlere değil, doğruluğu çok söz götüren yabancı kültür verileri üzerine kurmuşlar ve onu tasavvufla mezcederek bir yaşantı düzeni olmaktan çıkartıp bir doktrin haline getirmişlerdir. Böylece İslâmın amelî ahlâkını çıkmaza sürüklemişlerdir. Bunun için de temel ilim önderlerince çok tenkide uğramışlardır. Bundan dolayı, bir tasavvufçunun fikir ve davranışından değil, İslam akaidi ve dinine dayalı gerçek bilgin, zâhid bir sûfinin, fikir ve davranışından, İslamî ilkelerle mukayese ederek, istifade etmek imkânı olduğunu belirtmemiz yerinde olur. Doktrinli tasavvuf İslâm Felsefesi içinde ve Kelâmda ele alınmalıdır. Zaten tasavvuf ile ahlâk ayrı şeylerdir. Her birinin nazarî ve tatbikî kısmı vardır. Yalnız, İslâm, ahlâkın amelî yönüne önem verir. Bunun içindir ki, İslâmiyet, bu dünya ve öteki dünyada insana faydası olmayacak, tatbikî imkânsız fikir ve görüşleri tervic etmez. Bu bakımdan İslâm ahlâkı nazarî olmaktan çok amelîdir, ve mümkün olduğu kadar herkes tarafından tatbik edilecek bir gaye güder.

Biz, sırf dini öğreten ilimleri ve doğrudan doğruya yardımcısı olacakları, ana hatları ile kaynaklarını ve bunlarda tutulmasını öngördüğümüz yolu zikretmiş bulunuyoruz. Bu ilimlerin teferruata inen proğramları ve her birinin özel metodu, okutulacakları hocalar tarafından tayin edilecektir. Bu teferruatı içine alacak esasları heyetçe tesbit etmek yerinde olur. Biz, sadece bu ilimlerin nasıl bir gaye ve hedefe nasıl bir yol takip edildiği zaman, ulaşılacağını belirtmeye çalıştık. Bu derslerden gayenin ne olduğu kimseye gizli değilse de o gayeye ulaşmak için çok defa gayenin etrafında dolaşılmaktadır. Tâlî nesnelerle uğraşırken, esasa ulaşmadan vakit ve zaman geçmiş bulunmaktadır. Bunun için esas ders ve ondaki gayeye ulaşmak için ayrılacak zaman, ona yardımcı olacak dersin zamanından farklı olmalıdır.

İlâhiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitülerinin ders proğramları, kürsüleri, esas ve yardımcı dersleri tekrar yeterli heyetler tarafından ele alınmalı ve gerekirse ihtisasa yer verilmelidir. Yirmi ve on yıllık tecrübe her hal-

de yeniden oluşmaya gitmeği gerektirmektedir. Bundan sonra, bu proğramlara göre hocaya ihtiyaç vardır. Hocasız hiç bir şey olmaz. Yirmi Yıllık bir maziye sahip olan İlahiyat Fakültesi halâ Profesörsüz kürsülerle doludur. Doçenti olmayan kürsü de az değildir. Yüksek islâm Enstitülerinde durum daha acıklıdır. Zamanında İlâhiyat Fakültesine önem verilseydi, şimdi Yüksek İslâm Enstitülerinin ihtiyaçları bir dereceye kadar karşılanırdı. Yukarda belirttiğimiz medreseli ve maarifli ayırımının ve maariflinin duruma hâkim olmasının bunda da tesirini görmemek imkânsız gibidir. Dışardan hoca getirmek bir problemdir. Buna engel olmak için istedikleri ve kanunen suç sayılacak ithamlar hemen hazırdır. Şüphesiz getirilecek şahıs rasgele bir kimse olmayıp durumu, tutumu araştırılıp incelenecek bir kimse olacaktır. Buna rağmen zorlukları aşmak zordur. Ama İslâmî olmayan ilimlerde hocaların incelenip incelenmediğini bilmiyoruz.

Burada yabancı memleketlerde gördüğüm müşahedemi anlatmadan geçmek istemem. Bunu da, dindarlığı kendisinden başka kimseye reva görmeyenlere ithaf için zikredeceğim. İslâm milletlerinden gördüklerim içinde maalesef, biz türklerden dinini daha az bilene rastlamadım. Türklerden çeşitli sahalarda doktora yapanların içinde namazın ne olduğunu bilmeyenin ve hele nasıl kılınacağını bilmeyenin az olmadığını söylemekte isabet bulunduğunu herkes takdir eder. Ama, ömrünü islâm ilimlerine vermiş olan bir türkün, dinî bilgisi ile başka ülkenin müslüman bir fizik doktorunun dini bilgisi karşısında zor durumda kaldığını gördüm.

İslâm dini ilimlerinde ön gördüğümüz derslerin metodlarına dair ileri sürdüğümüz fikirlerimizle şunun gerçekleşmesini gaye edindik. İslâmda fikir hürriyeti piramit gibi bir seyr takip etmiştir. Piramitin tabanı (kaidesi) islâmın ilk devirlerini ve tepesi de medresenin son devrini gösterir, Piramitin tabanı ne kadar genişse, ve gittikçe nasıl tepeye doğru daralıyorsa, islâmda da fikir hürriyeti başlangıçta o derece geniş ve müsamahalıdır. Sonraları gittikçe daralmış ve nihayet medreselerin ilgası ile daralmanın tepesine ulaşmıştır. Bunun için müslümanlık ilk anda pek süratli bir şekilde yayılmıştır. İlkelerinin cihanşumül olması kapsamının geniş olmasını gerektirdiği için, kimsenin kaşına, kirpiğine bakmadan onu dine kabul ediyordu. Ama gittikçe cihanşumüllük daralmaya ve onu daraltacak şartlar ileri sürülmeye başlayınca içlemi azalmaya başlamıştır. Ve artık günümüzde müslümanlık bazı kimselerin inhisarına girmiş, onlara göre kendilerinin dışında kalanlar müslüman olmaktan uzaklaşmışlardır. Buna şöyle bir terim de kullanılsa isabet edilmiş olur: İlk müslümanlar, islamlaştırıyorlardı, şimdikiler kâfirleştiriyorlar (yani tekfir ediyorlar), ama kendilerince müslüman yapıyorlar. İlk devir-

lerde islâmlaştırma müessesesi işletilmiş ve müslümanlık yayılmıştı, günümüzdekiler de kâfirleştirme müessesesini işletiyor, müslümanları dinsiz yapmaya gayret ediyorlar ve böylece müslümanları bir kaç kişiye inhisar ettirme peşindedirler.

Doğrusu, biz piramitin tabanına inip tekrar oradaki fikir hürriyeti havasını teneffüs ederek işe başlarsak, İslâmın cihanşumül ilkelerini uygularsak, yeniden bir dinî oluşmaya gideriz. Biz, böyle bir dini oluşmaya gitmek mecburiyetindeyiz de. Çünkü, cemiyetimizin, milletimizin yükselebilmesi için manevî değerlerle şahsiyet kazanması, ve kendine güvenmesi için de şahsiyet sahibi olması şarttır. Manevî değerlerin temeli olan dini, hayatı ile beraber yürüyemezse ve dini, hayatında kendisine canlılık ve güven vermezse, ya dininden uzaklaşır veya dinine sadıksa, geri kalır. Şu bir gerçektir ki, ağzı lâf edenler islâm dininin asla ilme, ilerlemeye, akla karşı olmadığını ifade ederler. Bu bir gerçektir. Ama gel gör ki, bunu din namına söyleyenler bütün davranışlarında ilme ve akla karşı çıkarlar da farkında değillerdir. Ne zaman din namına konuşanların sözü ile, fiili birbirine uyar ve uymadığı zaman uymadığının farkına kendisi varırsa, din lehine bir başarı olacaktır. İşte ilmi ile amil olmak demek budur.

Sonuç olarak şunu diyeceğiz: Millet bütünlüğü, yönetenlerle yönetilenler arasındaki karşılıklı mensubiyyet şuuruna dayanır. Bu birlik şuurunun doğup yaşamasında en önemli faktörlerden biri şüphesiz dindir. Çünkü din, ayrılığa değil birleşmeğe çağırmaktadır. Gerek her vatandaş ve gerekse öğretim ve eğitim imkânları resmen elinde olan görevliler, din öğretim ve eğitimine günümüzün gerektirdiği şekilde önem vermek durumundadırlar. Din, siyasetçilerin istismar konusu sayılıp onlarla beraber ve onlar namına halkın gözünü boyama yolunu izlemek ve din öğretim ve eğitimini dejenere etmek, memleket ve millet severlikle bağdaşmaz. Memleketin yüzde doksan dokuzu aynı dine mensubdur. Din ise ictimaî müesseselerden biridir. Bukadar büyük bir kütleyi dinsiz yapmak imkânsızdır. Eğer İslâmdan daha kuvvetli bir din gelmiş olsa, ve bu büyük kültenin de dini ile öğüneceği şerefli bir geçmişi ve geleneği de olmasa, anti demokratik şartlar altında böyle bir ihtimale yer verilebilir. Sonra, bukadar büyük bir vatandaş kütlesinin dinine karşı cephe almak-oysa kendileri, ana ve babaları bu dinin mensubudurlar- vatandaşlık ilkelerine aykırıdır. Din bilgini yetiştirme kanunca Maarife yükletilmiş olduğuna göre, Maarifde, Osmanlı döneminden kalma din anlayışına sahip kimselerden değil, hem din ve hem realiteyi anlamada gerçekçi olan kişilerden bir ihtisas heyeti kurulup bu konuya ışık tutmalı ve yön vermelidir. Diğer önemli bir nokta da iyi hoca bulmak ve nerede ise ara-

yıp getirtmektir. İktisadî kalkınma yabancının katkısı olmadan olmuyor, dinin dışında bütün ilim kollarında yabancı ilim adamının iştiraki olmadan ilerleme olmuyor da din konusunda dışardan ilim adamı getirmeden hiç bir ilerleme olur mu.? Doğru ve gerçek din ilminden ve âliminden zarar gelmez. Zarar cehaletten gelir. Bunun için cehalet yollarını kapamak lazımdır. Bu, ilmi yaymakla olur. Hem cehalete düşmanlık ve hem de ilme sırt çevirmek çelişmedir. Bu hususta baş sorumluluk Maarife aittir.

'ILMU UṢŪLİ'L-ḤADĪṮ
VEYA
'ILMU MUṢṬALAḤI'L-ḤADĪṮ

Doç. Dr. TALÂT KOÇYİĞİT

İtikad, ibadet ve ahlâk olarak, bir bütün halinde İslâm Dininin bize intikalini sağlıyan ilk kaynak sahabîler olmuştur. Hazreti Peygamberle beraber bulundukları müddetçe vahyin gelişine şâhid olan sahabe, yeni bir dünya nizamının kuruluşunda bu vahiyden istifade etmenin ve hüküm çıkarmanın bütün yollarını öğrenmişlerdi. Bununla beraber, öğrendikleri şeylerin, günlük yaşayışlarında karşılaştıkları hâdiselerin değerlendirilmesinde, veya aralarında zuhur eden anlaşmazlıkların çözümlenmesinde yeterli olmadığını görüyorlar ve daha bir çok şeyin öğrenilmesi gerektiğini hissediyorlardı. En büyük müşkilleri nâzıl olan âyetlerin anlaşılmasıyle ilgili oluyordu. Hazreti Peygamber aralarında bulunduğu müddetçe gerek bu âyetlerin şerh ve izahı, gerekse bu âyetlerden hüküm istinbatı için ona başvuruyorlar, ondan öğrendiklerini onun yokluğunda daima başvurabilecekleri bir kaynak olarak titizlikle muhafaza ediyorlardı. Hazreti Peygamberin sözlerinden ibaret olan bu kaynağın, nâzil olan âyetlerin şerh ve izahı ile ilgili kısmı Kurân tefsirinin, bu âyetlerden istinbat edilen hükümlerle, istinbat yolları ise, fıkhın temelini teşkil ediyordu. Fakat hepsi de Hazreti Peygamberin sözlerine, yahut bu sözlerin tatbik sahasındaki tezahüründen ibaret olan fiil ve hareketlerine istinad ettiği için, Sunnet veya daha umûmî tabiriyle Hadîs, hem Tefsîrin, hem Fıkhın, hem de İslâm'ın talîm ettiği diğer konuların asıl kaynağı sayılıyordu. Burada şuna hemen işaret etmek isteriz ki, Sunnet veya Hadîsi İslâm'ın asıl kaynağı olarak tavsîf ederken, onu Kur'ânın önüne geçirmek düşüncesi içinde bulunmuyoruz. Belirtmek istediğimiz husus, Kur'ânın şerh ve izahı ile, İslâm'a yön veren asıl kaynağın Sunnet veya Hadîs oluşudur. Nitekim meşhur imamlardan Yaḥyā İbn Ebī Keṯīr (Ö. 129) Sunnetin Kur'ân üzerinde kaza edici olduğunu söylerken kanaatımızca bu hususu belirtmek

istemiştir[1]. Fakat konu ile ilgili görüşler ne olursa olsun, hadîsin, sahabe arasında daima başvurulan bir kaynak oluşu, *Keşfu'ẓ-ẓunūn* sâhibinin de ifade ettiği gibi, onun, sahabe devrinde başlamak üzere tâbi'ûn ve tâbiu't-tâbi'în devirlerinde seleften halefe, giderek gelişen ve geliştikçe şerefi artan bir ilim hüviyeti kazanmasına yol açmış; öyle ki, bir kimsenin şerefi, Kitâbu'l-lah'ın hıfzından sonra hıfzettiği hadîs miktariyle ölçülür, kendisinden hadîs işitildiği nisbette kadri ve azameti bilinir olmuştur[2]. Bu sebeple hadîse karşı rağbet artmış, bazan tek bir hadîs işitmek için uzak ülkelere meşakkatli seyahatler yapılmıştır. 'Aṭa' İbn Ebī Rabaḥ (Ö. 114) ın anlattığına göre, meşhur sahabî Ebū Eyyūb el-Enṣārī, Hazreti Peygamberden işittiği bir hadîste tereddüde düşünce, bu tereddüdü izale etmek ve kalben mütmaın olmak için, aynı hadîsi işitenlerden kendisinden sonra tek kalmış olan 'Uḳba İbn 'Āmir'e kadar gitmekten yılmamıştır. O sıralarda 'Uḳba Mıṣır'da bulunuyordu ve Ebū Eyyūb'un Ḥicāz'dan Mıṣır'a kadar olan bu uzun yolu bir hayvan sırtında katetmesi gerekiyordu[3]. Tek bir hadîs öğrenmek için de olsa, sahabe devrinde sık sık görülen bu türlü seyahatler, "ilim talebi" gayesini güdüyor ve bazı önder sahabîler tarafından da teşvik ediliyordu. Meselâ 'Abdullah İbn Mes'ūd "Allah'ın Kitabını benden daha iyi bilen birini bilsem devemle ona giderdim" diyordu[4].

İslâm'ın Arap Yarımadası dışındaki ülkelerde yayılması ve hadîs bilen sahabîlerin mühim bir kısmının da bu ülkelere dağılması neticesinde, bahis konusu ettiğimiz bu türlü seyahatler daha çok artmış ve ileriki devirlerde

1 İmam el-Evzā'ī'nin rivayetine göre Yaḥyā İbn Ebī Keşīr şöyle demiştir: "Sunnet, Kitap üzerine kâzıyedir; fakat Kitap, Sunnet üzerine kâzî değildir". Aḥmed İbn Ḥanbel'e bu sözle ilgili görüşü sorulduğu zaman "ben bunu söylemeğe cesaret edemem. Bununla beraber, Sunnet Kitabı tefsîr ve tebyîn eder" cevabını vermiştir. Bu haber için bkz. İbn 'Abdi'l-Barr, *Cāmi'beyāni'l-'ılm* (Mısır?), II. 191–192. Buna benzer bir haber, yine el-Evzā'ī tarafından Mekḥūl'den rivayet edilmiştir. Mekḥūl der ki: "Kitap Sunnete, Sunnetin Kitaba olan ihtiyacından fazla muhtactır" (Aynı yer).

2 Kâtib Çelebi, *Keşfu'ẓ-ẓunūn*, I. 637.

3 Bu haber için bkz. El-Ḥākim Ebū 'Abdillah, *Ma'rifet'ulūmi'l-ḥadīs* (Ḳahire 1937), s. 7–8; İbn 'Abdi'l-Barr, *Cāmi' beyāni'l-'ılm*, I. 93–94; el-Ḫaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye fī 'ılmi'r-rivāye* (Haydarabad 1357), s. 402. Keza meşhur sahabî Cābir İbn 'Abdillah, Hazreti Peygamberden işitmediği bir hadîsin 'Abdullah İbn Uneys isminde bir sahabî tarafından rivayet edildiğini öğrenince, hadîsi bizzat bu sahabînin ağzından dinlemek maksadıyle Ḥicāzdan Şām'a bir aylık bir yolculuğa çıkmıştır. Bkz. el-Buḫārī, *el-Cāmi 'u' ṣ-Ṣaḥīḥ* (İst. 1315), I. 27 (Bābu'l-ḫurūc fī ṭalebi'l-'ılm).

4 El-Ḫaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye*, s. 402.

hadîs tarihini inceleyenler için *er-riḥle fî ṭalebi'l-'ılm* adı altında müstekıl bir tetkik konusunu teşkil etmiştir[5].

Ancak, burada şunu hemen kaydetmek gerekir ki, hadîs, sahabe devrinde büyük bir değer kazanmış olmakla beraber, Kur'ân gibi tedvîn edilmemişti. Her ne kadar Halîfe 'Omer İbnu'l-Ḫaṭṭāb bidayette sunnetin tedvînini düşünmüş ise de, sahabe ile yaptığı istişareden sonra, tedvîn edilmesi halinde Kur'ân ile karışmasından korkarak bu düşüncesinden vazgeçmiştir[6]. Bu suretle, 'Abdullah İbn 'Amr İbni'l-'Āṣ'ın *Ṣādıḳa* ismini verdiği ve bizzat Hazreti Peygamberin ağzından işitmiş olduğu hadîsleri içinde topladığı sahîfe müstesnâ ilk devirde hadîsler tedvîn edilmemiş oldu[7]. Şu var ki, sahabe, hadîslerin muhafazasında hâfızaya itimad ediyor; bir taraftan Allah'ın kendilerine bahşettiği yüksek bir hâfıza kudreti, diğer taraftan hadîsin kazandığı büyük değeri müdrik olarak aralarında yaptıkları müzakereler sayesinde, onları Hazreti Peygamberden işittikleri şekliyle muhafaza edebiliyorlardı.

Ancak bu durum uzun müddet devam etmedi. İslâm'ın uzak ülkelerde yayılması, devlet hudutlarının genişlemesi ve hadîsin ilk kaynağı olan sahabîlerin birbirinden uzak ülkelere dağılması, büyük bir kısmının da gittikleri yerlerde vefat etmeleri üzerine, hadîsin yok olmasından korkularak yazıyle takyîd ve tedvîn edilmesine ihtiyaç duyuldu. Bu ihtiyacı ilk defa hisseden Halîfe 'Omer İbn 'Abdi'l-'Azīz olmuştur.

'Omer İbn 'Abdi'l-'Azīz (hilâfeti 99–101 H./717–719), ulemâ arasında yaşamış ve ilmî bir hava içinde yetişmişti. Kendi şahsı için hadîs yazdığı

5 Bir evvelki notta naklettiğimiz Cābir İbn 'Abdillah'ın Ḥicāz'dan Şām'a yaptığı seyahatla ilgili haberi el-Buḫārī, el-ḫurūc fī ṭalebi'l-'ılm bâb başlığı altında zikretmiş, İbn 'Abdi'l-Barr ise, bu konudaki haberleri Bābu ẕikri'r-riḥle fī ṭalebi'l-'ılm başlığı altında toplamıştır. Bkz. *Cāmi'beyāni'l-'ılm*, I. 92.

6 'Omer İbnu'l-Ḫaṭṭāb'ın bir Sunen Kitabı yazmaktan vazgeçmesiyle ilgili haberler için bkz. El-Ḫaṭīb el-Bağdādī, *Taḳyīdu'l-'ılm* (Dımaşk 1949), s. 4 vd 'Urva İbnu'z-Zubeyr'den gelen bir rivayette şöyle denilmektedir: 'Omer İbnu'l-Ḫaṭṭāb, bir Sunen yazmak istemiş ve bu husustaki görüşlerini almak üzere ashaba başvurmuştu. Ashab bu görüşü müsbet karşıladı. Ancak 'Omer İbnu'l-Ḫaṭṭāb, bir ay müddetle Allah'a istiharede bulundu; sonra ashabı toplıyarak onlara şöyle dedi: Ben, bir Sunen yazmayı istemiştim; fakat sizden önce kitaplar yazan kavimleri hatırladım. Bunlar, yazdıkları kitapların üzerine düşerek Allah'ın kitabını terkettiler. Ben, kasem olsun ki Allah'ın Kitabı Kur'ânı Kerîmi hiç bir şeyle gölgelemem". Bkz. El-Ḫaṭīb, adı geçen eseri, s. 49.

7 İlk devirde 'Abdullah İbn 'Amr İbni'l-'Āṣ'tan başka hadîs yazan sahabîler yok değildir. 'Abdullah İbn 'Abbās, Cābir İbn 'Abdillah, 'Alī İbn Ebī Ṭalib, Semure İbn Cundeb ve diğer bazı sahabîlerin hadîs yazdıkları bilinmektedir. Ancak bunlar, mahdut sayıda hadîsleri ihtiva eden ve *Ṣaḥīfe* adı verilen küçük hacimde şahsî notlardan ibarettir.

gibi, hadîsle meşgul olanları da hadîs yazmağa teşvik ediyordu. Devlet idaresinin başına geçtiği zaman, bu işi resmî yollardan halletmek lüzûmunu hissetmiş ve Medînelilere şu yazılı emri göndermiştir: "Peygamberin hadîslerini araştırınız ve yazınız. Ben, ilim ehlinin gitmesinden ve ilmin yok olmasından korkuyorum"[8]. Medîne'deki âmili Ebū Bekr İbn Muḥammed İbn 'Amr İbn Ḥazm'e yazdığı bir mektupta da şöyle demiştir: "Hazreti Peygamberin hadîslerinden tesbit ettiklerini ve 'Amra tarafından rivayet olunanları bana yaz; zira ilmin yok olmasından korkuyorum"[9].

'Omer İbn 'Abdil-'Azīz'in, hadîslerin tedvîni ile ilgili bir emri de meşhûr hadîs imamlarından Muḥammed İbn Şihāb ez-Zuhrī (Ö. 124 H./741) ye gelmiştir. Bu konuda ez-Zuhrī'den şu haber nakledilmiştir: "'Omer İbn 'Abdi'l-'Azīz, bize Sunenin cem'ini emretti. Biz de onu defter defter yazdık. Bundan sonra Halîfe, idaresi altında bulunan ülkelere bu defterlerden birer tane gönderiyordu"[10].

Zikrettiğimiz bu haberlerden anlaşılıyor ki, hadîslerin resmî yoldan ilk tedvîni Halîfe 'Omer İbn 'Abdi'l-'Azīz zamanında başlamıştır. Nitekim bu konuya eğilen kaynaklar da mezkûr habere istinaden aynı neticeye işaret ederler. Meselâ es-Suyūṭī, ikinci Hicrî asır boyunca kitap tasnîf eden bazı isimler zikrettikten sonra şöyle der: "...Hadîs tedvîninin başlangıcına gelince, bu, ikinci asrın başlarında 'Omer İbn 'Abdi'l-'Azīz'in emriyle ve onun hilâfetine rastlar"[11]. Yukarıda 'Omer İbn 'Abdi'l-'Azīz'den aldığı emirle hadîs tedvîn ettiğini belirttiğimiz İbn Şihāb ez-Zuhrī ise, Mālik İbn Enes tarafından ilk müdevvin olarak tanıtılmıştır[12].

8 Er-Rāmahurmuzī, *el-Muḥaddiṣu'l-fāṣıl beyne'r-rāvi ve'l-vā'ī* (yazma, Şehid Ali Ktb. No. 531), v. 4a; ed-Dārimī, *es-Sunen* (Dimaşḳ 1349), I. 126.

9 Ed-Dārimī, *es-Sunen*, I. 126; el-Ḫaṭīb, *Taḳyīdu'l-'ılm*. s. 105; el-Buḫārī, *el-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ* (I. 33) inde Keyfe yuḳbażu'l-'ılm bâb başlığı altında şu haberi ta'lîk etmiştir: "'Omer İbn 'Abdi'l-'Azīz, Ebū Bekr İbn Ḥazm'e bir mektup yazarak şöyle demiştir: Hazreti Peygamberin hadîslerini araştır ve onları yaz. Ben, ilmin yokolmasından ve ulemanın gitmesinden korkuyorum. Hadîs, ancak Hazreti Peygamberin hadîsi olduğu zaman kabul edilir. İlmi yaysınlar; meclisler kurulup bilmeyenler öğretilsin; zira ilim, ancak sır olarak kaldığı zaman yok olur".

10 İbn 'Abdi'l-Barr, *Cāmi' beyāni'l-'ılm*, I. 76.

11 Es-Suyūṭī, *Tedrību'r-rāvī* (Mısır 1379/1959), s. 40

12 İbn 'Abdi'l-Barr, *Cāmi' beyāni'l-'ılm*, s. 76; keza bkz. el-Ḳāsımī, *Ḳavā'ıdu't-taḥdīṣ* (Dımaşḳ 1353/1935), s. 46.- El-Ḳāsımī burada İbn Ḥacer'den naklen, 'Omer İbn 'Abdi'l-'Azīz'in emriyle hadîsi ilk tedvin eden kimsenin İbn Şihāb ez-Zuhrī olduğunu kaydeder. Burada şuna da işaret etmek yerinde olur ki, hadîs kitabeti veya takyîdi, Hazreti Peygamberin hayatında sahabe tarafından da bilinen ve küçük çapta hadîs yazma işine delâlet eden faliyetlerden

Birinci Hicrî asrın sonlarında tedvîn devrinin başlamasından sonra, muhtelif hacimde hadîs kitapları meydana çıkmağa başlamış, bunları, tedvîn edilen kitapların fıkıh bâblarına göre tasnîf edilmiş şekilleri takip etmiştir. Er-Rāmahurmuzī (Ö. 360), muṣṭalaḥu'l-ḥadīṯe ait telif ettiği bir kitabın "el-Muṣannıfūn min ruvāti'l-fıḳhi fi'l-emṣār" adlı bâbında bu konu ile ilgili geniş bilgi verir ve şöyle der: "Bildiğime göre hadîsleri ilk tasnîf edip bâblara ayıran kimse Baṣra'da er-Rabi' İbn Ṣubeyḥ (Ö. 160), Sa'īd İbn Ebī 'Arūbe (Ö. 156), Yemen'de 'Abd diye anılan Ḫālid İbn Cemīl ve Ma'mer İbn Rāşid (Ö. 152), Mekke'de İbn Curayc (Ö. 150), sonra Kūfe'de Sufyān eṯ-Ṯevrī (Ö. 161), Baṣra'da Ḥammad İbn Seleme (Ö. 176), yine Mekke'de Sufyān İbn 'Uyeyne (Ö. 198), Şam'da el-Velīd İbn Muslim (Ö. 194), Rey'de Cerīr İbn 'Abdi'l-Ḥamīd (Ö. 182), Ḫorāsān ve Merv'de 'Abdullah İbnu'l-Mubārek (Ö. 181), Vāsıt'ta Huşeym İbn Beşīr (Ö. 183), Kūfe'de İbn Ebī Zāide (Ö. 182), İbn Fużayl (Ö. 196), Yemen'de 'Abdurrazzaḳ (Ö. 211) ve Ebū Ḳurra Mūsā İbn Ṭārıḳ olmuştur[13].

Hepsi de ikinci Hicrî asra mensup olan bu musannıfların eserleri, aslında birer hadîs mecmuası olmakla beraber, naklettikleri hadîsler arasında bazı sahabe sözlerini ve tâbi'ûn fetvalarını da ihtiva ediyorlardı. Fakat üçüncü asrın başlarından itibaren, yalnız sahîh hadîsleri toplamayı gaye edinen kitapların çıktığı görülür ki, bunların başında el-Buḫārī ile Muslim'in *el-Cāmi 'uṣ-Ṣaḥīḥ*'leri gelir. Bunları da sıhhat yönünden birbirinden farklı diğer hadîs kitapları takip etmiştir.

Üçüncü Hicrî asırda sahih hadîs kitaplarının zuhuru, hadîs ulemasının her türlü mücadeleyi göze alarak çeşitli güçlüklere şiddetle göğüs geren azimli çalışmalarının bir neticesi olarak tezahür eder. Hadîsçileri böyle bir gayrete sevkeden tek âmil, yukarıda hulâsa etmeğe çalıştığımız durumdan da anlaşılacağı üzere, hadîslerin ilk devirde resmî yoldan tedvîn edilmemiş olmasıdır.

Esasen bu durum, yani hadîslerin bidayette tedvîn edilmemesi, iki büyük netice ortaya çıkarmıştır. Birincisi, müslümanların Kur'ân üzerinde

---

ibarettir. Bu bakımdan kitabet veya takyîd ile tedvîn tabirlerini ve bunların hadîs târihi yönünden delâlet ettikleri manâları birbirinden ayırdetmek gerekir. Kitabet veya takyîd, Hazreti Peygamber devrinde başlamış ve hiç inkıtaya uğramadan devam etmiş bir hadîs yazma işine delâlet ettiği halde, tedvîn, yukarıda da belirttiğimiz gibi, birinci Hicrî asrın sonlarında Halîfe 'Omer İbn 'Abdi'l-'Azīz'in emriyle başlamış geniş çapta hadîs toplama ve yazma işinden ibarettir.

13 Er-Rāmahurmuzī, *el-Muḥaddiṯu'l-fāṣıl*, 126b – 127a.

ittifak ettikleri gibi, belirli bir hadîs mecmuası üzerinde ittifak edememeleri, diğeri ise, birincinin neticesi olarak, hadîs ulemasının, daha sonraki devirlerde sahîh hadîsleri biraraya getirebilmek için insan üstü bir gayret sarfetmeleridir. Birinci neticenin hadîs tarihindeki tesiri cidden büyük olmuştur. Filhakika, eğer hadîsler, Kur'ânı Kerîm gibi, onları bizzat Hazreti Peygamberin ağzından işitenlerin hayatta bulundukları sırada titizlikle toplanıp kaydedilmiş olsaydı, daha sonraki devirlerde devam edip giden rivayet kapısı kapanmış ve rivayet yolu ile zuhur eden hataların, tahrîf ve tashîflerin hadîslerde meydana getirdiği manâ değişmelerine meydan verilmediği gibi, şahsî ve siyasî gayelerle düzülen sözlerin hadîs olarak rivayet sahasına atılması da önlenmiş olurdu. Böylece, her türlü şüpheden uzak, çeşitli rivayet hatalarından sâlim bir hadîs koleksiyonu, müslümanların, Kur'ânı Kerîm gibi daima müracaat edebilecekleri ikinci bir kaynak olarak elaltında bulunurdu.

Fakat durum böyle olmamıştır. Hazreti Peygamberin vefatından sonra fetihler süratle gelişmiş, Suriye, Lübnan, Ürdün ve 'Irāḳ Hicretin daha 17 nci senesinde İslâm Devletinin hudutları içine girmiştir. Bunları Şimalî Afrika ile Endülüs'ün fethi takip etmiştir. Fetih için sefere çıkan orduda Hazreti Peygamberin ashabından bir çok kimse bulunuyor; bunların bir kısmı kumandan, büyük bir kısmı da asker olarak hizmet görüyorlardı. Bu sahabîler, çok defa gittikleri yerlerde kalıyorlar ve oralarda halka İslâm Dininin esaslarını öğretiyorlardı.

Sahabenin kısa bir zaman içinde genişleyen İslâm ülkelerinde dağılmaları, tabiatiyle, onların Hazreti Peygamberden işitip hıfzettikleri hadîslerin de muayyen beldelere münhasır kalmasına sebep oluyordu. Çünkü bir sahabî tarafından işitilmiş olan bir hadîs, başka bir sahabî tarafından işitilmemiş olabiliyor ve bunun neticesi, o hadîs, sadece onu işiten sahabînin yerleştiği ülkede biliniyor, diğer ülkelerin mechulü kalıyordu. Bu durum ise, o hadîsi öğrenmek isteyen müslümanların, diğer ülkelerden o ülkeye uzun ve meşakkatli seyahatlara katlanmaları neticesini doğuruyordu. Bu, bir bakıma hadîs rivayetinin başlaması demekti. Sahabeyi takip eden tabakalarda müslüman nüfûsunun ve buna müvazî olarak hadîsle meşgul olanların çoğalmasıyle hadîs rivayeti de müslümanlar arasında yaygın bir hal almıştır.

Ancak hadîsler ilk dört halîfe devrinde her türlü şüphe ve tereddütten uzak, yalnız İslâm İlâhiyatçıları arasında alınıp rivayet edilmiş, ehil olmıyanların eli bu sahaya uzanmamıştır. Fakat acı bir gerçektir ki, bu devir uzun sürmemiş, İslâm âlemi, yarım asırlık bir müddeti henüz tamamlamadan büyük bir bâdireye sürüklenmiştir. Bu bâdirede İslâm'ın üçüncü halî-

fesi 'Oṯmān İbn 'Affān şehîd edilmiş; onun şehadetiyle İslâm'ın binası sarsılmış, inanc ve iman duvarlarında meydana gelen tamiri gayri kaabil çatlaklar zamanımıza kadar devam edegelmiştir. 'Oṯmān'ın katlinden sonra, müslümanlar 'Alī İbn Ebī Ṭālib'e bey'at etmiş olmakla beraber, vukubulan yeni hâdiseler, eski sulh ve sükûnu iade edecek yerde, anlaşmazlıkları bir kat daha artırmıştır. Çünkü bir taraftan Hz. 'Alī'ye bey'at edilirken diğer taraftan Hz. 'Oṯmān'ın ölümünden mes'ûl olduğu ileri sürülerek yine Hz. 'Alī'den onun "dem"i talebedilmiştir. Bu olaylar, müslüman saflarında büyük bölünmelere sebep olmuş, bir taraftan Ḥicāz ve 'Irāḳlıların takviye ettikleri 'Alī karargâhı teşekkül ederken, diğer taraftan, Şām ve Mısır halkının desteklediği Mu'āviye karargâhı öbürünün karşısında yer almıştır. Müslümanlar arasındaki bu bölünme, taraflar arasında şiddetli çarpışmalara sebep olmuş, iş tahkîmle neticeye ulaşmış olmakla beraber, yeni yeni siyasî fırkaların zuhuruna yol açmıştır[14].

Bu fırkalar arasında, Kur'ân nasslarının manâ ve mefhumları üzerinde ortaya çıkan ve zaman zaman itikada da taalluk eden münakaşalar, felsefî görüşlerin de inzimamıyle yeni mezheblerin meydana gelmesine sebep olmuş; her mezheb, kendi muhalifini sâhip olduğu inanç ve itikadından dolayı tekfîr etmeğe başlamıştır. Bu fırka ve mezhepler, gerek kendi görüşlerinin vazında ve gerekse muhaliflerini tenkidde daima dinî nasslara istinad etmek zaruretini hissettikleri için, Kur'ân ve hadîs hükümlerine başvurmuşlar, ancak görüşlerine uygun hükümleri çok defa bulamadıkları için de, Kur'ân âyetlerini tevîl, hadîsleri ise tahrîf ve tashîf etmek, yahutta yeniden hadîs uydurmak zorunda kalmışlardır. Bu suretle hadîs vaz'ı süratle gelişmiş, kısa bir zaman içinde aklın kabul edemiyeceği sayıda hadîs vazedilmiştir[15].

İşte, İslâm'ın bidayetinde hadîslerin tedvîn edilmemiş olmasının ortaya çıkardığı ilk netice budur ve kısaca hulâsa etmek gerekirse diyebiliriz ki: Hadîslerin tedvîn edilmemesi, daha sonraki devirlerde rivayet müessesesinin istismarına ve siyasî, yahut itikadî sahalarda kullanılmak üzere bir çok hadîsin tahrîf ve tashîfine, bir çoklarının da uydurulmasına sebep olmuştur.

Hadîslerin ilk devirlerde tedvîn edilmemiş olmasının ortaya çıkardığı ikinci büyük netice ise, hadîs ulemasının, rivayet müessesesine karışan ehliyetsiz elleri kırmak ve Hazreti Peygamberin hadîslerini bu ellerin meydana

14 Talât Koçyiğit, Mevzû hadîslerin zuhuru (İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1967, cild xv.), s. 60.

15 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Adı geçen makale.

getirdiği zararlardan kurtarmak için büyük gayret sarfetmek zorunda kalmalarıdır.

Aslında hadîsin bu türlü zararlardan korunması gerektiği sahabe tarafından bilinen bir keyfiyetti. Hadîsin, Kur'ânı Kerîmden sonra ilk teşriî kaynak olması itibariyle, onun tahrif veya tashîfe uğraması, yahut Hazreti Peygamberin söylemediği bir sözün yalan olarak ona sızması, sahabeyi en çok endişeye sevkeden hususlardandı. Bu itibarla Hazreti Peygamberden rivayetlerinde itidali muhafaza ediyorlar, hattâ bazıları, ya hiç rivayet etmiyorlar, yahutta rivayeti mümkün olduğu kadar azaltıyorlardı. İbn Ḳuteybe'nin de belirttiği gibi, bilhassa "'Omer İbnu'l-Ḫaṭṭāb, rivayeti çoğaltanların, yahut hüküm getiren bir haber rivayet edipte rivayetine şâhid getiremiyenlerin şiddetle karşılarına dikiliyor, onlara az hadîs rivayet etmelerini emrediyordu. Bununla, halkın rivayete dalıp, ona başka şeyler karıştırmamalarını, münafık ve fâcirlerin yalan ve desiselerine düşmemelerini istiyordu. Bu itibarla Ebū Bekr, ez-Zubeyr, Ebū 'Ubeyde ve 'Abbās İbn 'Abdi'l-Muṭṭalib gibi sahabenin ululari ve Hazreti Peygamberin hâs yakınları, Ondan az hadîs rivayet ediyorlar, hattâ aşereden olan Zeyd İbn 'Amr gibi bazı sahabîler de hemen hiç rivayet etmiyorlardı"[16].

Meşhur sahabî Enes İbn Mālikin Hazreti Peygamberden oldukça çok hadîs rivayet etmiş olmasına rağmen[17] şöyle dediği rivayet olunur: "Hata yapmaktan korkmamış olsam, size Hazreti Peygamberden işittiğim şeyleri rivayet ederdim"[18]. Yine Enes'ten gelen bir rivayette "size çok hadîs rivayet etmeme, Hazreti Peygamberin 'kim bana yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın' sözü mani oluyor" dediği nakledilir[19].

Sahabenin hadîs rivayetine karşı gösterdiği bu şiddet, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, rivayette yapılacak bir noksanlık veya fazlalık sebebiyle hataya düşmek ve Hazreti Peygamberin söylemediği bir şeyi ona isnad etmiş olmak korkusuna dayanıyor ve bu sebeple ondan rivayeti azaltıyorlardı. çünkü onlara göre, ne kadar çok hadîs rivayet edilirse, bu rivayette hataya düşme ihtimali de o kadar çok olurdu.

16 İbn Ḳuteybe ed-Dīneverī, *Te'vīlu muḫtelifi'l-ḥadīṯ* (Ḳāhire 1326), s. 48–49.

17 Enes İbn Mālik; hadîs rivayeti yönünden muksirundan addedilir ve Ebū Hurayra ile Hz. 'Ā'işe'den sonra üçüncü derecede gelir. Aḥmed Muḥammed Şākir'in İbnu'l-Cevzī'den naklen belirttiğine göre Enes'ten rivayet edilen hadîs sayısı 2286 dır. Aḥmed İbn Ḥanbel'in *Musned*'inde Enes'e ait 2178 hadîs yer almıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Aḥmed Muḥammed Şākir, *el-Bā'ıṣu'l-ḥaṣīṣ* (Mısır?), s. 211.

18 Ed-Dārimī, *es-Sunen*, I. 77.

19 Bkz. El-Ḥākim Ebū 'Abdillah, *Ma'rifet 'ulūmi'l-ḥadīṯ* mukaddimesi.

Sahabe, hata yapmak korkusuyle rivayeti azaltırken, rivayet edilen hadîslerin kabulünde de ihtiyatı elden bırakmıyorlardı. Hadîs rivayet edenden şâhid talebedilmesi, yahut rivayetinin doğruluğu için yemin ettirilmesi çok görülen ihtiyat tedbirlerindendi. Eẕ-Ẕehebī, bu yola başvuran ilk sahabînin Ebū Bekr olduğunu kaydeder ve bununla ilgili olarak şu haberi nakleder: Yaşlı bir kadın miras talebiyle Ebū Bekr'e müracaatta bulunur; fakat Ebū Bekr, ne Kur'ânı Kerîmde ve ne de Sunnette nineye düşen miras hakkıyle ilgili bir hüküm bulunmadığını ileri sürerek kadını geri çevirmek ister. Bu sırada yanlarında bulunan el-Muğīre'nin, bu gibi kadınlara Hazreti Peygamberin südüs (altıda bir) verdiğini rivayet etmesi üzerine Ebū Bekr, el-Muğīre'den, bu haberi işiten başka kimse bulunup bulunmadığını sorar. El-Muğīre'nin, Muḥammed İbn Mesleme'yi şâhid göstermesi ve İbn Mesleme'nin de buna şehadet etmesi üzerine, Ebū Bekr, mezkûr hadîsle hüküm verir[20].

'Omer İbnu'l-Ḫaṭṭāb ile diğer sahabîler de Ebū Bekr'in izinden giderek işittikleri hadîsi teyid ve takviye edecek şâhidler bulunmadıkça kabul etmemişlerdir. Kaynaklar, buna delâlet eden haberlerle doludur[21].

Sahabenin, hadîslerin ahz ve rivayetinde gösterdikleri bu şiddetli tedbir gözönünde bulundurulursa, ilk devirde dillerde dolaşan hadîslerin hiç bir tahrîf ve tashîfe uğramadan hatadan sâlim bir şekilde rivayet edildiğine kolayca hükmolunabilir. Hele bu devirde hadîs uydurulup, bunların Hazreti Peygambere isnad edilmiş olması, aklın kabul edebileceği bir husus değildir.

Bununla beraber, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu devir uzun sürmemiş, üçüncü Halîfe 'Oṯmān İbn 'Affān'ın şehîd edilmesiyle müslümanlar fırka ve hiziplere ayrılmış; her fırka kendi görüşünün hak olduğunu muhaliflerine telkîn edebilmek için, hadîsleri keyiflerince tahrîf etmeye, yahut bir takım sözleri hadîs adı altında tedavüle çıkarmağa başlamışlardır. Buna

20 Eẕ-Ẕehebı, *Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ* (Ḥaydarābād 1375/1955), I. 2. Keza bkz. el-Ḥākim Ebū 'Abdillah, *Ma'rifet 'ulūmi'l-ḥadīṯ* s. 15; el-Ḫaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye*, s. 26.

21 Meselâ 'Omer İbnu'l-Ḫaṭṭāb, Hazreti Peygamberden "biriniz kapıya gelipte içeri girmek için üç defa izin istedikte izin verilmezse geri dönsün" hadîsini rivayet eden Ebū Mūsādan şâhid istemiş, Ubeyy İbn Ka'b'ın şehadeti üzerine de hadîsi kabul etmiştir. Bu haber için bkz. el-Buḫārī, *el-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ*, VII. 130 (bābu't-teslīm ve'l-isti' ẕān şelāṯen); Muslim, *el-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ* (M. Fu'ād 'Abdu'l-Bāḳī neşri), III. 1694 (kitābu'l-isti'ẕān). 'Alī İbn Ebī Ṭālib'in de bu konu ile ilgili olarak şöyle dediği rivayet olunur: "Hazreti Peygamberden bir hadîs işittiğim zaman, Allah'ın dilediği kadar o hadîsten faydalanırım. Bir başkası bana hadîs rivayet ederse ondan yemin etmesini isterim; ederse doğruluğunu kabul ederim". Aḥmed İbn Ḥanbel, I, 154, 174, 178; el-Ḫaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye*, s. 28; eẕ-Ẕehebī, *Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ*, I. 10.

muvazî olarak müslümanlar arasına karışan ve İslâm'ın parçalanmasından fayda uman bir takım kimseler de hadîslerden diledikleri şekilde istifade etme yoluna gitmişlerdir.

İşte bu durum, tâbi'ûn ulemasını harekete geçirdiği gibi, halk arasında rivayet edilen hadîslerin sıkı ve devamlı bir kontrola tâbi tutulması için bir takım prensiplerin vaz'ını da zarurî kılmıştır. İlk olarak, her hadîs râvisinin, rivayet ettiği hadîsin kaynağını belirtmesi şart koşulmuştur. Bu, tabii olarak hadîslerde isnâd kullanılması zorunluluğunu intac etmiştir. İsnâda verilen bu ehemmiyet, bir bakıma, onu teşkil eden râvilere matuftur. Zira bir isnâdın sıhhatı, her şeyden önce, o isnâddaki râvilerin sika (adalet ve zabt yönünden güvenilir) olmalarına bağlıdır. Bu bakımdan hadîs imamları, tedvîn ettikleri hadîslerin sıhhatini tetkike giriştikleri zaman, önce onları rivayet eden râvileri adalet ve zabt yönünden sıkı bir tetkike tâbi tutmuşlar, bunun neticesi rivayeti kabul edilenlerle reddedilmesi gerekenleri, bunların kabul ve red sebeplerini tesbit ile her biri için mufassal biyografiler tanzim etmişlerdir. Râvilerin tetkikine muvazi olarak rivayet halleri de ayrıca tetkike tâbi tutulmuştur; çünkü râvilerin tetkiki neticesinde görülmüştür ki, adalet ve zabt sıfatlarını hâiz olan her râvinin rivayetini kabul etmek doğru değildir; zira insan ne kadar âdil ve ne kadar zâbıt olursa olsun, bazan vehim ve hataya düşmekten, yahut nisyan ılletine maruz kalmaktan kurtulamamaktadır.

Gerek râvilerin ve gerekse rivayet hallerinin tetkiki neticesinde, bunların birbirinden farklı dereceleri tesbit edildiği gibi, bu tesbit işinin daha sâlim ve daha kesin bir şekilde yapılmasını mümkin kılacak bazı kaideler vazedilmiş, bu kaideler yardımıyle tesbit edilen farklı derecelerin her birine uygun sıhhat yönünden yine birbirinden farklı hadîs çeşitleri ortaya çıkmıştır. Ancak hadîs imamları arasında bunların her birinin ayrı ayrı bilinmesi ve kolayca tanınması için, her birine delâlet eden ıstılâhlar vazolunmuştur. Meselâ her yönden mükemmel olan bir hadîse *ṣaḥīḥ* denilmiş, ancak sahîh hadîsler arasında da, râvilerinin hal ve durumlarındaki farklılıklar dolayısıyle farklı dereceler görüldüğü için en üstün derecede olanlar *ṣaḥīḥ li-ẕātihi*, bu dereceye ulaşmamış olanlar ise *ṣaḥīḥ li-gayrihi* adını almıştır. Sahîh li-gayrihi'nin altında derece alanlara ise sırasıyle *ḥasen li-ẕātihi* ve *ḥasen li-gayrihi* denilmiştir. Hasen li-gayrihi derecesine ulaşmıyan hadîsler ise *zayıf* hadîslerden sayılmıştır[22].

Ancak, bir hadîsin zayıf vasfını kazanmasında çeşitli âmiller rol oynamıştır. Bu âmillerden bir kısmı, ya rivayet hallerinden olmak üzere doğru-

22 Bkz. İbn Ḥacer el-'Asḳalānī, *Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker* (İst. 1305), s. 18–19.

dan doğruya isnadla ilgilidir ve isnadın başında, ortasında veya sonunda râvi düşmesiyle olur. Yahutta, bu âmillerden bir kısmı râvinin halleriyle ilgilidir.

Birinci şıkta, birbirinden farklı râvi düşmesiyle çeşitli hadîs şekilleri ortaya çıkmış ve her biri için ayrı bir ıstılâh vazedilerek birbirinden ayırt edilmeleri kolaylaştırılmıştır. Meselâ İsnadın başında râvisi düşmüş hadîslere *mu'allak*[23], ortasında râvisi düşmüş hadîslere *munkaṭı'*[24] (düşen râvi sayısı birden fazla ve birbirini takip ederek olmuşsa *mu'żal)*[25] isnadın sonunda râvisi düşmüş hadîslere de *mursel* denilmiştir[26]. Bazan da isnadda râvi düşmesi, herkesin kolay anlayamıyacağı kadar gizli olmuştur. Bu, râvinin mülâkî olduğu şeyhten işitmediği bir hadisi rivayet etmesi halinde ortaya çıkar. Bu çeşit hadîslere de ıstılâhta *mudelles* adı verilmiştir[27].

Râvilerin halleriyle ilgili olan âmillere gelince, bunlar da birinci şıkta olduğu gibi, değişik isimlerle zikredilen çeşitli hadîslerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Meselâ rivayetinde yalancılığı sâbit olan bir râvinin hadîsine *mevżū*[28] denilmiş, yalancılıkla itham olunan râvilerin hadîslerine *metrūk*[29], hatası fâhış, gafleti çok ve fıskı zâhir olan râvilerin hadîslerine *munker*[30], rivayetinde vehim olduğu tesbit edilen râvilerin hadîslerine *mu'allel*[31], rivayetinde yaptığı bazı ilâvelerle başkalarının rivayetine muhalefet edenlerin hadîslerin *mudrec*[32], takdim ve tehirle yaptıkları rivayetlere *maḳlūb*[33] denilmiş ve bunun gibi, 200 den fazla konuya delâlet eden çeşitli ıstılâhlar vazedilmek suretiyle, her konunun diğerinden ayırt edilmesi ve müstekıllen bilinip öğrenilmesi temin edilmiştir. Bu bakımdan hadîs ilmi bir ıstılâhlar ilmi olmuş, her bir ıstılâh, bu ilmin birer temel taşı addedildiği gibi, hadîs imamları arasında hadîs ilminin müstekıl bir bölümü olarak ayrı ayrı inceleme konusu

23 Aynı eser, s. 36.

24 Bkz. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, *'Ulūmu'l-ḥadīṯ* (Ḥaleb 1386/1966), s. 51; es-Suyūṭī, *Tedrību'r-rāvī*, s. 126; İbn Ḥacer, *Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker*, s. 38.

25 İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, *'Ulūmu'l-ḥadīṯ*, s. 54; es-Suyūṭī, *Tedrību'r-rāvī*, s. 129; İbn Ḥacer, *Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker*, s. 38.

26 İbnu'ṣ-Ṣalāh, *'Ulūmu'l-ḥadīṯ*, s. 47; es-Suyuṭī, *Tedrību'r-rāvī*, s. 117; İbn Ḥacer, Şerḥu *Nuḫbeti'l-fiker*, s. 37.

27 Bkz. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, *'Ulūmu'l-ḥadīṯ*, s. 66; es-Suyūṭī, *Tedrību'r-rāvī*, s. 130; İbn Ḥacer, *Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker*, s. 39.

28 İbn Ḥacer, *Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker*, s. 42.

29 Aynı eser, s. 45.

30 Aynı yer.

31 Aynı yer.

32 Aynı eser, 46.

33 Aynı eser, s. 47.

yapılmıştır. Her biri hakkında müstekıl eserler telif edilmiş, bazen de bütün ıstılahları içinde toplıyan muhtasar veya mufassal kitaplar meydana getirilmiştir. İşte bu eserlere, hadîste ıstılâh olarak konulmuş elfazı şâmil olmaları itibariyle *muṣṭalaḥu'l-ḥadīṣ* adı verilmiştir[34].

Muṣṭalaḥu'l-hadīṣ kitaplarında hadîs ilminin tarifi yapılarak rivayet ve dirayet yönünden olmak üzere iki kısma taksim edilmiştir[35]. Rivayet yönünden hadîs ilmi, Hazreti Peygambere izafe edilen söz, fiil ve takrirlerin bilinmesi, zabtı ve rivayetinden ibarettir. Dirayet yönünden hadîs ilmi ise, rivayetin hakikatını, şartlarını, çeşitlerini, hükümlerini, râvilerin hal ve şartlarını ve merviyyatın sınıflarını inceleyen bir ilimdir.

Hadîs ilminin bu taksimi gözönünde bulundurulursa, hadîs metinlerinin toplanıp yazılmasından, sonra da hıfzedilip rivayetinden ibaret olan birinci kısmın, yani rivayete dayanan hadîs ilminin, dirayete dayanan ikinci kısımla ilgisi bulunmadıkça, hiç bir şey ifade etmiyeceği kolayca anlaşılır; çünkü dirayet olmaksızın hadîslerin tahlil ve tenkidini yapmak ve dolayısıyle sahîh olanlarını sakîm olanlarından ayırmak imkânı yoktur. Bu bakımdan hadîs uleması arasında dirayete dayanan hadîs ilmi *'Ilmu uṣūli'l-ḥadīṣ* adıyle şöhret kazanmıştır. Aynı zamanda bu ilim, konusu ve gayesi itibariyle bizim daha önce açıklamağa çalıştığımız *muṣṭalaḥu'l-ḥadīṣ* ilminden başka bir şey değildir. Buna göre *'Ilmu dirāyeti'l-ḥadīṣ* (Dirayet yönünden hadîs ilmi), *'Ilmu uṣūli'l-ḥadīṣ* (Hadîs usûlü ilmi) ve *'Ilmu muṣṭalaḥı'l-ḥadīṣ* (Hadîs ıstılâhları ilmi), hadîs ilminde aynı manâda kullanılan ibarelerden ibaret olmuştur.

Muṣṭalaḥu'l-ḥadīṣ ilmi, İslâm'ın ilk üç asrında, bu isimle bilinen bir ilim hüviyetini henüz kazanmadığı gibi, çeşitli bölümlerini bir araya getiren tek bir kitap halinde de tasnif edilmemişti. Bununla beraber, münferid bölümlerde söz sâhibi olanlar da yok değildi. Meselâ haberlerin kabulü için râvilerin

34 Istılah, bir ilim dalına mensub olanların, bir lafız veya kelimeyi, lugatta delâlet ettiği manâdan başka bir manâ için vazedip kullanmaları ve bu manâ üzerinde ittifaklarıdır. Meselâ "vācib" kelimesi, lugatta sâbit ve lâzım manâsında kullanıldığı halde, fukahâ bu kelimeyi kişinin, yapması halinde sevab kazanacağı, terketmesi halinde ise ıkaba maruz kalacağı şeyler için kullanmış ve bu manâ üzerinde ittifak etmişlerdir. Mutekellimûn da aynı kelimeyi, aklen yokluğu tasavvur edilemiyen şeyler hakkında kullanmışlar ve meselâ "Vācibu'l-vucūd" demişlerdir; bununla vücûdu zorunlu olan, yahut olmaması aklen mümkün olmayan Allah Taâlayı murad etmişlerdir. Buna göre, vâcib kelimesinin mutekellimûn nazarındaki bu manâsı bir ıstılâh manâsıdır.

35 Meselâ bkz. el-Ḳāsımī, *Ḳavā'ıdu't-taḥdīṣ* (Dimaşḳ 1353/1935), s. 51.

cerh ve ta'dîl süzgecinden geçirilmeleri gerektiği sahabe devrinden beri biliniyordu. İbn 'Abbās (Ö. 96) ve Enes İbn Mālik (Ö. 93) bu konuda büyük şöhret kazanmışlardır. Tabî'ûndan eş-Şa'bī (Ö. 104) ve İbn Sīrīn (Ö. 110), bu tabakanın sonlarından el-A'meş (Ö.148), Şu'be (Ö. 160) ve Mālik İbn Enes (Ö. 179); bunları takip eden tabakadan 'Abdullah İbnu'l-Mubārek (Ö. 181), Sufyān İbn 'Uyeyne (Ö. 197), 'Abdurraḥmān İbn Mehdī (Ö. 198) aynı konuda söz sâhibi olmuşlardır. Yaḥyā İbn Ma'īn (Ö. 233) ve Aḥmed İbn Ḥanbel (Ö. 241) ile cerh ve ta'dîl ilmi zirveye ulaşmıştır.

Muḫtelifu'l-ḥadīṯ sahasında eş-Şāfi'ī (Ö. 204) ve İbn Ḳuteybe (Ö. 276) telif ettikleri kitaplarla şöhret kazanmışlardır.

Ilel bahsinde, 'Alī İbnu'l-Medīni (Ö. 234), İmām Muslim (Ö. 261), Aḥmed İbn Ḥanbel (Ö. 241) ve İbn Ebī Ḥātim (327); garību'l-ḥadīṯ bahsinde Ebū 'Ubeyde Mu'ammer İbnu'l-Muşennā (Ö. 210) ve Ebū 'Ubeyd el-Ḳāsım İbn Sellām (Ö. 223) yine büyük şöhrete sâhiptiler ve her birinin bu konularda yazılmış müstekıl kitapları vardı. Fakat muṣṭalaḥu'l-ḥadīṯe ait, bu ilmin bütün bölümlerini içine alan ve kaidelerini toplu olarak ortaya koyan eserler üçüncü asırdan sonra ortaya çıkmıştır. Bu konuda İbn Ḥacer bize şu bilgiyi vermiştir:

"Hadîsçilerin ıstılâhı hakkında tasnif edilmiş kitaplar pek çoktur. Bu konuda ilk kitap tasnif eden kimse el-Ḳāżı Ebū Muḥammed er-Rāmahurmuzī'dir. Kitabına *el-Muḥaddiṯu'l-fāṣıl beyne'r-rāvī ve'l-vā'ī* adını vermiştir. Ancak, er-Rāmahurmuzī, bu kitaba bütün konuları almamıştır[36]. Bundan sonra el-Ḥākim Ebū 'Abdillah en-Neysābūrī gelir; fakat bu da kitabını istenilen şekilde tertib ve tehzîb etmemiştir[37]. El-Ḥākim'i Ebū Nu'aym el-Iṣbahānī takip etmiş ve onun kitabına bazı ilâveler yaparak yeni bir kitap

36 Ebū Muḥammed el-Ḥasan İbn 'Abdirraḥman İbn Ḫallād el-Fārisī er-Rāmahurmuzī, Hicrî 360 senesine kadar Baṣra'nın doğusuna düşen ve Huzistan içinde yer alan Rāmahurmuz şehrinde yaşamıştır. 290 Hicrîde ilimle meşgul olmağa başlamış ve başta babası olmak üzere bir çok tanınmış kimselerden hadîs dinlemiştir. İbn Ḥacer'den naklen yukarıda da belirttiğimiz gibi, hadîs usûlüne ait ilk kitabın musannıfıdır. *El-Muḥaddiṯu'l-fāṣıl* adlı bu kitabın bir nüshasını elinde bulundurduğunu belirten eẕ-Ẕehebī, er-Rāmahurmuzī'yi bu sahanın adamı olarak tanıtır ve "onun, hadîs ilmine ait kitabını gözden geçiren herkes bunu kolayca anlar" der. (Bkz. eẕ-Ẕehebī, *Tezkiratu'l-ḥuffāẓ*, III. 906).

37 Asrında muhaddislerin imamı olarak şöhret kazanan Hâfız Ebū 'Abdillah Muḥammed İbn 'Abdillah İbn Muḥammed İbn Ḥamdeveyh İbn Nu'aym eż-Żabbī en-Neysābūrī, Hicrî 321 senesinde doğmuş, babasının ve dayısının teşvikiyle küçük yaşta hadîs öğrenmeğe başlamıştır. Eẕ-Ẕehebī, onun, 330 senesinde yani henüz dokuz yaşında iken hadîs dinlemeğe başladığını, yirmi yaşında bu maksatla 'Irāḳ'a seyahat ettiğini, sonra Ḫorāsān ve Māveraün-

vücûda getirmiş, bir çok şeyleri de kendinden sonrakilere bırakmıştır[38]. Bunlardan sonra el-Ḫaṭîb Ebū Bekr el-Bağdādī gelmiş, *el-Kifāye* adını verdiği rivayet kaideleriyle ve *el-Cāmi' li-ādābi'ş-şeyḫ ve's-sāmi'* adını verdiği rivayet âdâbiyle ilgili birer kitap tasnif etmiştir. Hadîs ilmiyle ilgili ne kadar ilim (fen) varsa, o konuda müstekil bir kitap vücûda getirdiği için, Hafız Ebū Bekr İbn Nuḳṭa, el-Ḫaṭîbu'l-Bağdādī hakkında şöyle demiştir: Her insaf sahibi bilir ki, el-Ḫaṭîb'ten sonra gelen muhaddisler onun kitaplarına dayanmışlardır[39].

---

nehr'i dolaşarak iki bin civarında şeyhe mülâkî olup onlardan hadîs kaydettiğini zikreder (*Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ*, III. 1039).

El-Ḥākim, şiḳa (güvenilir) imamlardan olmakla beraber teşeyyu'a meyyaldir. El-Buḫarī ve Muslim'in şartlarına uygun olduğu iddiasıyle topladığı hadîsler arasında, şi'îlerin büyük ehemmiyet atfettikleri hadîslere de yer vermesi dikkat çekicidir.

El-Ḥākim'in tasnif ettiği kitapların sayısı bin cüzü bulur. *El-Mustedrek*, *Tārīḫu Neysābūr*, *el-Medḫal ilā ılmi'ş-şaḥīḥ*, *Kitābu'l-iklīl*, *Feżā'ilu'ş-Şāfi'ī* ve *Ma'rifet 'ulūmi'l-ḥadīs* bunların en meşhurlarıdır.

İbn Ḥacer'in, yukarıda er-Rāmahurmuzī'nin kitabından sonra tasnîf edildiğini açıkladığı hadîs usûlüne ait kitap Ma'rifet 'ulūmi'l-ḥadiş'tir. Hadîs ilminin 52 nev'ını ihtiva eden bu kitap, 1937 senesinde Ḳāhire'de tabolunmuştur.

38 Hâfız Aḥmed İbn 'Abdillah İbn Aḥmed İbn İsḥāḳ İbn Mūsā İbn Mihrān eṣ-Ṣūfī, Ebū Nu'aym el-Iṣfahānī 336 H. de doğmuştur. İlk semâ'ı 344 de Iṣbahān âlimlerinden Ebū Muḥammed İbn Fāris'tendir. Ḫorāsān ve 'Irāḳ'a yaptığı seyahatlarda asrının bir çok ileri gelenlerine mülâkî olmuş ve onlardan hadîs dinlemiştir. Hıfzıyle şöhret kazanan Ebū Nu'aym, daha sonraları kendisinden ilim almak için daima ziyaret olunan bir şahsiyet olmuştur. Rivayet olunduğuna göre, hergün öğle vaktine kadar etrafında toplananlardan biri ona dilediği bir şeyi okuyarak arzeder, ve bu, eve gitmek için yola çıktığı zaman da devam ederdi. Ebū Nu'aym bundan usanç duymaz, yılgınlık göstermezdi.

Ḥılyetu'l-evliyā' adlı kitabı en çok şöhret kazanan eserlerindendir. Bunun yanında *Kitābu ma'rifeti'ş-ṣaḥābe*, *Kitābu delā'ili'n-Nubuvve*, *Tārīḫu Iṣbahān*, *Ṣıfatu'l-cenne*, *Kitābu'ṭ-ṭıb*, el-Buḫārī ve Muslim üzerine yaptığı Mustaḫracāt da meşhur kitapları arasındadır.

Ebū Nu'aym 430 H. de 94 yaşında iken vefat etmiştir (Eẕ-Ẕehebī, *Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ*, III. 1092–98).

39 Hâfız, Şam ve 'Irāḳ Muhaddisi, sayısız tasnîflerin sâhibi Ebū Bekr Aḥmed İbn 'Alī İbn Ṣābit İbn Aḥmed İbn Mehdī, el-Ḫaṭîb el-Bağdādī 392 H. de dünyaya gelmiştir. Babası, 'Irāḳ'ta bir karyenin hatîbi idi ve el-Kettānī'den hadîs dinlemiş, ona Kur'ân okumuştur. Oğlunun yetişmesinde büyük tesiri olmuştur. İbn Mākūlā'nın ifadesine göre el-Ḫaṭîb, Hazreti Peygamberin hadîsleri hakkında bilgi, hıfz, itkan ve zabt yönünden olduğu gibi, hadîslerin isnad ve illetlerine, sahîh ve garîbine, münker ve zayıfına vâkıf olan âyânın sonuncusudur. Eẕ-Ẕehebī'nin es-Sem'ānī'den naklen belirttiğine göre, el-Ḫaṭîb 56 kitap tasnîf etmiştir. *Tārīḫu Bağdād*, *el-Kifāye*, *es-Sābıḳ ve'l-lāḥıḳ*, *Şerefu aṣḥābi'l-ḥadīs*, *el-Muttefiḳ ve'l-mufterik*, *Taḳyīdu'l-'ılm* bunlardandır.

İbn Ḥacer'in yukarıda bahis konusu ettiği rivayet kâideleriyle ilgili *el-Kifāye fī 'ılmi'r rivāye* adlı kitabı Ḥaydarābād'ta (1357) tabedilmiş, fakat rivayet âdâbiyle ilgili olan *el-Cā-*

Daha sonraları, el-Ḫaṭīb'i takip eden bazı kimseler gelmişler ve bu ilimden nasîblerini almışlardır. El-Ḳāżī 'Iyāż küçük ve faydalı bir kitap cemederek ona *el-İlmā'* adını vermiştir[40]. Ebū Ḥafṣ el-Meyānecī de *Mā lā yesa'u'l-muḥaddişe cehluh* adlı kitabını tasnîf etmiştir. Bunun gibi daha bir çok meşhur, mufassal veya muhtasar kitaplar ortaya çıkmış; nihayet hâfız ve fakîh Ebū 'Amr 'Oṣmān İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, Dımaşḳ'taki Eşrefiyye Medresesinde hadîs derslerini üzerine alıpta meşhur kitabını tasnîf edinceye kadar bu iş devam etmiştir. Ancak İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, tasnîf ettiği kitabını, talebelerine kısım kısım imlâ etmek suretiyle meydana getirdiği için tertibi istenilen biçimde olmamıştır. Musannıf, daha ziyade el-Ḫaṭīb'in dağınık tasnîflerine itina göstermiş, onlardaki değişik konuları biraraya getirerek başka kitaplardan da ilâvelerde bulunmuştur. Bu suretle, diğer kitaplarda dağınık olan bilgiler onun kitabında biraraya gelmiş ve hadîs ilmiyle meşgul olan herkes İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu kitabına eğilmiştir. Kaç kişi onu nazmetmiş, kaç kişi hulâsa edip kısaltmış, kaç kişi onun muârız ve müdafii olmuştur, sayılamaz..."[41]

Filhakîka, Şeyhulislâm İbn Ḥacer'in yukarıda naklettiğimiz ibarelerinden de anlaşıldığı gibi, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın *'Ulūmu'l-ḥadīṯ* adlı kitabının hadîs-

---

mi' li-ādābi'ṣ-ṣeyḫ ve's-sāmi adlı kitabı henüz tabedilmemiştir. Kitabın muhtelif yazma nüshaları mevcuttur.

El-Ḫaṭīb Hicrî 463 senesinde vefat etmiştir. (eẕ-Ẕehebī, *Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ*, III. 1135-1146).

40 Mağrib âlimi olarak şöhret kazanan el-Ḳāżī 'Iyāż İbn Mūsā Ebu'l-Fażl el-Yaḥsubī 476 senesinde doğmuştur. Aslen Enduluslüdür. Ceddi Fas'ta yerleşmiş olduğu için el-Ḳāżī 'Iyāż da orada yetişmiş ve henüz 20 yaşında iken Ebū 'Alī el-Gassānī'den icazet almıştır. 28 yaşlarında iken münazaralara iştirak etmiş, 35 yaşında da kaza müessesesinin başına geçmiştir.. *Eş-Şifā' fī şerefi'l-Muṣṭafā*, *Tertibu'l-medārik*, *Meşāriḳu'l-envār* adlı kitapları büyük şöhret kazanmıştır. Usûli hadîse ait telîf ettiği *el-İlmā' ilā ma'rifeti uṣūli'r-rivāye* adlı kitabının müteaddit yazma nüshaları mevcut olup henüz tabedilmemiştir.

El-Ḳāżī Iyāż Hicrî 544 senesinde vefat etmiştir. (Eẕ-Ẕehebī, *Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ*, IV. 1304–1307).

41 İbn Ḥacer'den naklen zikrettiğimiz bu ifadeler için bkz. Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, s. 4–6. Metinde zikri geçen *'Ulūmu'l-ḥadīṯ* müellifi Şeyḫulislām Teḳıyyu'd-Dīn Ebū 'Amr 'Oṣmān İbni'ṣ-Ṣalāḥ eş-Şehruzūrī eş-Şāfi'ī, 577 H. de Şehruzūr'da dünyaya gelmiştir. Önce babasından fıkıh dersleri almış, sonra bir müddet Muṣul'da kalmış, Bağdād, Hemedān, Nisābūr, Merv, Dimaşk, Ḥaleb ve Ḥarrān'a seyahat ederek oralarda bulunan meşhûr ulemadan hadîs dinlemiştir. Eşrefiyye Medresesinde hadîs dersi vermeğe başladıktan sonra bir çok kitap tasnîf etmiş, fetvalar vermiştir. Tefsir ve fıkıh sahasında da asrının ileri gelenlerinden biri idi. 643 senesinde Dimaşḳ'ta vefat etmiştir.

Usuli hadîse ait telîf ettiği *Ulūmu'l-ḥadīṯ* adlı kitabı, *Muḳaddimetu İbni'ṣ-Ṣalāḥ* adıyle de şöhret kazanmış olup müteaddit defalar tabedilmiştir. (Eẕ-Ẕehebī, *Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ*, IV. 1430–1433).

çiler arasında şöhret kazanmasından sonra, usûl-i hadîse ait kıtap tasnîf eden pek çok kimse, onun kitabını ele alarak ya üzerine şerh yazmış, yahut onu ihtisar veya nazm etmiştir. Ancak bu manzûm ve muhtasar eserler, konu ile ilgili meseleleri çok defa dar ve anlaşılması güç kalıplar içerisinde verdiklerinden, bunların da açıklanmasına ihtiyaç hissedilmiş, bu suretle bir kitabın çeşitli ellerden yapılmış şerh ve hâşiyeleri ortaya çıkmıştır. Hadîs usûlü için kaynak olmak bakımından da büyük ehemmiyeti olan bu eserlerden tesbit edebildiklerimizi müellifleriyle birlikte burada zikretmeyi faydalı görüyoruz.

Muḥyi'd-Dīn Yaḥyā İbn Şeref en-Nevevī (Ö. 676), *'Ulumu'l-ḥadīş*'i ilk ihtisar edenlerden sayılır. Bu ihtisar ile meydana getirdiği kitaba *Taḳrību'l-irşād ilā 'ılmi'l-isnād* adını vermiştir. Yine en-Nevevī tarafından *et-Taḳrīb ve't-teysīr li-ma'rifeti suneni'l-Beşīri'n-Neẕīr* adıyle ikinci defa ihtisar edilen bu muhtasar, hem Zeynu'd-Dīn 'Abdurraḥīm el-'Irāḳī (Ö. 806), hem Burhānu'd-Dīn İbrāhīm İbn Muḥammed el-Ḳabāḳıbī el-Ḥalebī (Ö. 851), hem es-Seḫāvī (Ö. 902), hem de Celālu'd-Dīn es-Suyūṭī (Ö. 911) tarafından şerhedilmiştir. Es-Suyūṭī'nin *Tedrību'r-rāvī fī şerḥı Taḳrībi'n-Nevevī* adlı kitabı bunlar arasında en çok şöhret kazanan ve müteaddit defalar tabedilen bir şerhtir[42].

'Ulūmu'l-ḥadīş'in diğer bir muhtasarı Bedru'd-Dīn Muḥammed İbn İbrāhīm İbn Sa'd Allah İbn Cemā'a el-Kinānī (Ö. 733) ye aittir. *El-Menhelu'r-revī fi'l-ḥadīşi*'n-*Nebevī* adlı bu kitap, İbn Cemā'a'nın torunu 'Izzu'd-Dīn Muḥammed İbn Ebī Bekr İbn 'Abdi'l-'Azīz İbn Bedri'd-Dīn İbn Cemā'a (Ö. 819) tarafından *el-Menhecu's-sevī fī şerḥı'l-Menheli'r-revī* adıyle şerhedilmiştir[43].

'Ulūmu'l-ḥadīş, 'Alā'u'd-Dīn İbn 'Oşmān el-Mārdīnī (Ö. 750), İbn Keşīr adıyle maruf 'Imādu'd-Dīn Ebu'l-Fidā' İsmā'īl İbn 'Omer el-Ḳuraşī (Ö. 773) ve Sirācu'd-Dīn Ebū Ḥafṣ 'Omer İbn Raslān el-Bulḳīnī eş-Şāfi'ī (Ö. 805) tarafından da ihtisar edilmiştir. İbn Keşīr'in muhtasarı, zamanımızda Aḥmed Muḥammed Şākir tarafından *el-Bā'ışu'l-ḥaşīş şerḥu iḫtişāri 'Ulūmi'l-ḥadīş* adıyle şerh ve neşredilmiştir. El-Bulḳīnī'nin *Meḥāsinu'l-iṣṭılāḥ fī taẓmīni kitābi İbni'ṣ-Ṣalāḥ* adlı muhtasarı ise 'Izzu'd-Dīn Ṭāhir İbn Ḥasan el-Ḥalebī (Ö. 808) tarafından nazmedilmiştir[44].

42 Bkz. Ḥācī Ḫalīfe, *Keşfu'ẓ-ẓunūn*, I. 465; II. 1161.
43 Aynı eser, II. 819.
44 Aynı eser, II. 1161; 1608.

'Ulūmu'l-ḥadīṣ'in yukarıda zikrettiğimiz muhtasarları yanında,bazı müellifler tarafından yapılmış şerhleri de vardır. *Nuket* adı verilen bu şerhlerden biri Zeynu'd-Dīn el-'Irāḳī (Ö. 806) ye ait olup *et-Taḳyīd ve'l-īżāḥ limā uṭliḳa ve uğliḳa min kitābi İbni'ṣ-Ṣalāḥ* ismi altında neştedilmiştir. Diğer iki şerhten biri Bedru'd-Dīn ez-Zerkeşī (Ö. 794) ye, ikincisi ise Şeyhulislam İbn Ḥaceri'l-'Asḳalānī (Ö. 852) ye aittir. İbn Ḥacer'in şerhi, *el-İfṣāḥ bi-tekmīli'n-nuket 'alā İbni'ṣ-Ṣalāḥ* adını taşır[45].

'Ulūmu'l-ḥadīṣ'in nazım halindeki ihtisarlarına gelince, bunların en meşhuru, Zeynu'd-Dīn el-'Irāḳī (Ö. 806) ye aittir ve bin beyt içinde *'Ulūmu'l-ḥadīṣ* hulâsa edilmiştir. *Elfiyetu'l-'Irāḳī* adıyle şöhret kazanmış olan bu kitap, muhtelif müellifler tarafından şerh ve ihtisar edilmiştir. İlk iki şerhi, mutavvel ve muhtasar olmak üzere, yine el-'Irāḳī'nın kendisine aittir. Bilâhara, muhtasar olan müellif şerhi es-Seyyid eş-Şerîf Muḥammed Emīn tarafından özetlenmiş, Şeyh Ḳāsım İbn Ḳuṭlūbōğā (Ö. 879) ve Burhânu'd-Dīn 'İbrāhīm İbn 'Omer el-Buḳā'ī (Ö. 885) tarafından da üzerine hâşiye yazılmıştır. Bu ikinci hâşiyeye *en-Nuketu'l-Vafiyye bi-mā fī şerḥi'l-Elfiye* adı verilmiştir.

Elfiye'nin müellif şerhinden başka şerhleri de vardır. Zekeriyyā' İbn Muḥammed el-Enṣārī (Ö. 928) nin *Fetḥu'l-bāḳī bi-şerḥı Elfiyeti'l-'Irāḳī* adlı şerhi, Celālu'd-Dīn es-Suyūṭī (Ö. 911), İbrâhīm İbn Muḥammed el-Ḥalebī (Ö. 955), Zeynu'd-Dīn Ebū Muḥammed 'Abdurraḥmān İbn Ebī Bekr el-'Aynī (Ö. 893), Ebu'l-Fidā' İsmā'īl İbn İbrāhīm İbn Cemā'a el-Kinānī (Ö. 861) nin şerhleri ile, Ḳuṭbu'd-Dīn Muḥammed İbn Muḥammed el-Ḫayżarī (Ö. 894) nin *Ṣu'ūdu'l-Merāḳī şerḥu Elfiyeti'l-'Irāḳī* ve Şemsu'd-Dīn Muḥammed İbn 'Abdirraḥmān es-Seḫāvī (Ö. 902) nin *Fetḥu'l-Muğīṣ bi-şerḥı elfiyeti'l-ḥadīṣ* adlı şerhleri bunlardandır[46].

'Ulumu'l-ḥadīṣ'i nazmeden diğer iki müelliften biri Şihābu'd-Dīn Muḥammed İbn Aḥmed İbn Ḫalīl el-Ḳāżī el-Ḥūyī (Ö. 693), öbürü de Celālu'd-Dīn es-Suyūṭī (Ö. 911) dir. Es-Suyūṭī'nin *Elfiye*'si *Naẓmu'd-durer fī 'ılmi'l-eşer* adıyle şöhret kazanmıştır[47].

Aslı, yine İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın *'Ulūmu'l-ḥadīṣ*'i olduğu halde çok vecîz bir şekilde hulâsa edilen, sonra da üzerine yazılan şerhle daha faydalı bir şekle sokulan *Nuḫbetu'l-fiker fī muṣṭalaḥı ehli'l-eşer* adlı kitap, hâdîs usûlünde, bilhassa bu ilme yeni başlıyanlar için elden düşürülmiyecek kıymetli bir kay-

45 Aynı eser, II. 1161.
46 Aynı eser, I. 156.
47 Aynı eser, II. 1963.

nak vasfını hâizdir. Şihâbu'd-Dīn Aḥmed İbn Alī İbn Ḥacer el-'Asḳalānī (Ö. 852) tarafından telîf edilen *Nuḫbetu'l-fiker*, yine onun tarafından şerhedilmiş ve bu şerhe *Nuzhetu'n-naẓar fī tavżīḥi Nuḫbeti'l-fiker* adı verilmiştir. Hem *Nuḫbetu'l-fiker* ve hem de onun şerhi *Nuzhetu'n-naẓar*, hadîs ulemâsı arasında büyük kabûl görmüş, İbnu'ṣ-Ṣalaḥ'ın *'Ulūmu'l-ḥadīs*'i gibi bir çok kimse tarafından ya üzerlerine şerh veya hâşiye yazılmış, yahutta nazmedilmiştir. Ebu'l-İmdād İbrāhīm İbn İbrāhīm İbn Ḥasan el-Laḳānī (Ö. 1041) nin *Ḳażā'u'l-vaṭar min Nuzheti'n-naẓar* adlı *Nuzhe* üzerine yazdığı hâşiyesi ile, Sirriyyu'd-Dīn İbnu'ṣ-Ṣā'iğ (Ö. 1066) ve Ḳāsım İbn Ḳuṭlūbōğā el-Ḥanefī (Ö. 876) nin hâşiyeleri bunlardandır.

Nuḫbe üzerine yazılan şerhlerden biri, müellifin oğlu Kemālu'd-Dīn Muḥammed İbn Aḥmed İbn Ḥacer el-'Asḳalānī'ye aittir ve *Netīcetu'n-naẓar fī şerḥi Nuḫbeti'l-fiker* adını taşır. Diğer şerhler ise, müellifin muâsırlarından olan Kemālu'd-Dīn Ebū 'Abdillah Muḥammed İbni'l-Ḥasan İbn 'Alī İbn Yaḥyā İbn Muḥammed İbn Ḫalef İbn Ḫalīfe et-Temīmī eş-Şemenī (Ö. 821) ye ve *İm'ānu'n-naẓar fī tavżīḥi Nuḫbeti'l-fiker* adıyle Muḥammed Ekrem İbn 'Abdirraḥmān el-Mekkī'ye aittir.

Nuḫbe'nin şerhi olan *Nuzhe* ise, 'Alī İbn Sulṭān el-Herevī el-Ḳārī (Ö. 1014) tarafından şerh edilerek, buna *Muṣṭalaḥātu ehli'l-eşer 'alā şerḥı Nuḫbeti'l-fiker* adı verilmiştir. Keza 'Abdu' r-Ra'ūf İbn Tāc el-Munāvī (Ö. 1021) nin *el-Yevāḳītu ve'd-durer fī şerḥı şerḥı Nuḫbeti'l-fiker* adlı bir şerhi olduğu gibi Ebu'l-Ḥasan Muḥammed Ṣādıḳ İbn 'Abdi'l-Hādī es-Sindī (Ö. 1138) nin de şerh üzerine yapılmış bir şerhi vardır.

Nuḫbetu'l-fiker'in manzûm telîflerine gelince: Kemālu'd-Dīn eş-Şemenī (Ö. 821) tarafından yapılan Nuḫbe nazmı, oğlu Teḳıyyu'd-Dīn Ebu'l-'Abbās Aḥmed İbn Muḥammed eş-Şemenī (Ö. 872) tarafından şerhedilmiş ve *el-'Āliyu'r-rutbe fī şerḥı naẓmi'n-Nuḫbe* adı verilmiştir. Keza Muḥammed Rażıyyu'd-Dīn Ebu'l-Fażl İbn Muḥammed Ebi'l-Berekāt (Ö. 935) ın *Silku'd-durer fī muṣṭalaḥı ehli'l-eşer ve naẓmı Nuḫbeti'l-fiker li'bni Ḥacer* adlı nazmı ile Ebū Ḥāmid Sīdī'l-'Arabī İbn Ebi'l-Meḥāsin Yūsuf İbn Muḥammed el-Fāsī (Ö. 1052) nin *'Iḳdu'd-durer fī naẓmı Nuḫbeti'l-fiker*'i ve bu nazım üzerine yaptığı şerhi bu cümleden olarak zikredilebilir[48].

Hadîs usûlünün yukarıda saydığımız ana kaynakları yanında telîf edilmiş daha bir çok kitap vardır. Meselâ Şemsu'd-Dīn Muḥammed İbn Muḥam-

48 Aynı eser, II. 1936.

med İbni'l-Cezerī (Ö. 833) nin *tezkiratu'l-ulemā*'sı[49], takıyyu'd-Dīn Muḥammed İbn 'Alī İbn Daḳıḳı'l-'Iyd (Ö. 702) in *el-İḳtirāḥ fī uṣūli'l-ḥadīs*'i[50], Şerefu'd-Dīn Ḥasan İbn Muḥammed et-Ṭībī (Ö. 743) nin, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın *'Ulūmu'l-ḥadīs*'i ile en-Nevevī'nin ve İbn Cemā'a'nın muhtasarlarından telhîs ettiği ve es-Seyyidu'ş-Serīf 'Alī İbn Muḥammed el-Curcānī (Ö. 816) nin üzerine hâşiye yadığı *Ḫulāsa fī uṣūli'l-ḥadīs* adlı kitabı[51], Hâfız 'Abdullah İbnu'l-Mavvāḳ (Ö. 897)ın *Buğyatu'n-nuḳḳād fī uṣūli'l-ḥadīs*'i[52], İbnu'l-Vezīr adıyle marûf Muḥammed İbn İbrāhīm eṣ-Ṣan'ānī (Ö. 840) nin *Tenḳīḥu'l-enẓār fī 'ulūmi'l-āṣār*'ı[53], Celālu'd-Dīn es-Suyūṭī (Ö. 911) nin *er-Ravżu'l-mukellel ve'l-verdu'l-mu'allel'i*[54], Yūnus İbn Yūnus er-Reşīdī el-Eşerī (Ö. 1020) nin *ed-Durer fī muṣṭalaḥı ehli'l-eşer*'i ile yine aynı müellifin bu kitap üzerine yazdığı *Tuḥfetu ehli'n-naẓar* adlı şerhi[55], Aḥmed İbn Bekr el-Mağrībī (Ö ?) nin *Mu'allimu'ṭ-ṭullāb bi-mā li'l-aḥādīsi mine'l-alḳāb*'ı[56] bunlar arasında yer alır.

Asrımızda telîf edilen ve hadîs usûlüne ait ihtiva ettikleri geniş bilgi dolayısıyle kaynak olarak büyük şöhret kazanan Muḥammed Cemālu'd-Dīn İbn Muḥammed Sa'īd İbn Ḳāsım el-Ḳāsımī ed-Dımaşḳī (Ö. 1332/1914) nin *Ḳavā'ıdu't-taḥdīs min funūni muṣṭalaḥı'l-ḥadīs*'i ile Ṭahir İbn Ṣāliḥ İbn Aḥmed el-Cezā'irī ed-Dımaşḳī (Ö. 1338/1920) nin *Tevcīhu'n-nażar ila uṣūli'l-eşer* adlı kitaplarını da burada zikretmek yerinde olur. Her ikisi de matbu olan bu kitaplarla, İslâm ulemasının hadîs usûlü konusundaki faaliyetlerinin nasıl semereli bir şekilde devam edip geliştiğini anlamak mümkündür.

49 Aynı eser, I. 389.
50 Aynı eser, I. 135.
51 Aynı eser, I. 720.
52 Aynı eser, I. 251.
53 Aynı eser (zeyl), II. 450.
54 Aynı eser, I. 920.
55 Aynı eser, I. 751.
56 Aynı eser, II. 1741.

"ZUAMÂ' UL-ISLÂH=İSLÂHÂT ÖNCÜLERİ" HAKKINDA GÖRÜŞLER

OSMAN KESKİOĞLU

İslâmiyyât sahasında yazdığı eserleriyle, özellikle *Fecr'ul-İslâm*, *Duha'l-İslâm*, *Zuhr'ul-İslâm*, *Yevm'ul-İslam*[1] adlı kitaplarıyla ün yapmış olan Kahire Üniversitesi müdderrislerinden merhum *Ahmed Emin*, İslâm aleminde son devirlerde muhtelif sahalarda icrââtları ve fikriyyâtıyle ilgi çekmiş, ün salmış 10 kişinin hâl tercemesini *Zuama'ül-İslâh fi'l-Asr'il-Hadis* = Yeni Çağda İslahat Öncüleri veya İslahatçı liderler adlı eserinde toplamış ve bu eser 1965 yılında Mısırda Matbaa'tün-Nahdat'il-Mısrıyyede basılmıştır.

Sayın Ord. Prof. *Hilmi Ziya Ülken*, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı iki cildlik eserinde bize Türkiyede yetişenleri tanıtmış bulunuyor. Mısırlı bir yazarın İslâm dünyasından kimleri seçtiğini, onlar hakkında görüşlerini öğrenmekte fayda gördüm. Bu maksadla esere bir gözatmak istiyorum.

Kitap 350 sayfadır. Yazar bir girişle esere giriyor. Burada İslâm âleminin ilk çağlarda muhteşem bir medeniyet kurduğunu, ilim dallarının her birinde ilerlediklerini, eski medeniyetleri hamur yaparak yeni bir İslâm Medeniyeti meydana getirdiklerini, *Bağdad*, *Şam*, *Kahire*, *Kayravan*, *Kurtuba* gibi şehirlerin medeniyet merkezi olduklarını anlatıyor. Sonraları çeşitli âmillerle inhitât, çöküntü başladığını söylüyor ve burada, bazı arap yazarlarının âdeti üzere, Türklere hafiften çatmayı da unutmuyor. İslâm alemini, dinî, ilmî, siyasî, iktisadî çöküntüden kurtarmak için çalışanlardan 10 kişi seçiyor, Bunlardan *Muhammed b. Abdulvehhab* 10–25, *Midhat Paşa* 26–58, *Cemaleddin Afgani* 59–120, *Seyyid Ahmed Han* 121–138, *Seyyid Emir Ali* 139–145, *Tunuslu Hayreddin Paşa* 146–183, *Mısırlı Ali Paşa Mubârek* 184–201, *Abdullah Nedim* 202–248, *Abdurrahman Kevâkibî* 249–279, *Muhammed Abduh* 280–337 sayfaları arasında yer almışlardır. Şimdi bunları birer birer tanıyalım ve bizi alakadâr eden hususlara temas edelim.

1 Bu eser *İlâhiyât Fakültesi Dergisinin* 1966 yılında XIV cildinde okuyuculara tarafımdan tanıtılmıştır.

Muhammed b. Abdulvehhâb

1115–1206 H./1703–1791 M.

Bugün Suûdî Arabistanın resmi mezhebi olan Vehhâbilik denen dinî akımın kurucusu bulunan *Muhammed b. Abdulvehhâb*, Necidde 70 hanelik bir köy olan Der'ıyye'de doğdu. Orada Henbeli âlimlerinden ders aldı ve tahsil için Medineye gitti. Sonra 4 yıl Basrada, 5 yıl Bağdad'da, 1 yıl Kürdistanda, 2 yıl Hemedanda kaldı. Oradan Asfahana giderek tasavvuf okudu. Bir müddet Kum'da bulundu. Sonra memleketine döndü. Sekiz ay kadar itikâfa çekilip inzivada kaldıktan sonra ortaya çıkıp yeni davetine başladı.

Onun üzerinde durduğu mesele *TEVHİD* akıdesidir. Şirke kaçan, dine karışan hurafe ve bidatları temizlemek için çalıştı. Şeyhlerin, yatırların, mezar ziyaretlerinin aleyhinde bulundu, onları bir nevi şirk saydı. Hâlis tevhid akıdesini gölgeleyen her şeye düşmandır. Evliya mezarlarını ziyaret, onlara adaklar, orada kesilen kurbanlar, yatırlar, türbelerin parmaklarına paçavra ve ip bağlamalar, bazı taşlardan ve ağaçlardan meded ummak (hacer ve şecerden fayda beklemek), hattâ mevlid ve delâil'ül-hayrât okumak bunlar bidattır. Haz. Ömer şecere-i rıdvânı kesdi, diyor. Bu husustaki görüşlerini *Kit'ab'ut-Tevhid*'de topladı, Ondan önce VII. asırda *İbn-i Teymiyye* de buna benzer bir işe başlamıştı. Kitâb ve Sünneti esas tutup bidatlara savaş açmıştı. Vehhâbi, İbn-i Teymiyyenin tesiri altında kalmıştı. Ancak onun memnu saydıklarını, bu küfür ve şirk sayıyordu, bu derece aşırı gidiyordu. İngiltere Müzesinde Vehhabinin el yazısıyla yazılmış İbn-i Teymiyye risaleleri mahfuzdur.

Müslümanların inhitatını, akîde bozukluğuna bağladı ve sağlam akıdeyi yaymaya çalıştı. İlk zamanda bunu sözle, kalemle yaptı, sonradan Âl-i Suûdla anlaşarak kuvvete başvurdu. *Sultan Mahmut* zamanında Türklerle savaş başladı. Yıllarca müslüman kanı döküldü. Mısırlı *İbrahim Paşa*, Vehhabileri yendi. Uzun yıllar çölde sesleri çıkmadı. I. cihan savaşının sonunda, *Şerif Hüseyin* Türklere isyan neticesi Mekkede hükümet kurmuştu. Vehhabiler onunla savaşarak Mekke ve Medineyi aldılar, ve Suu'dî Arabistan hükümetini kurdular. Mekkeye girince tarihî kubbeleri yıktılar, Haz. Haticenin kabri bunlar arasındadır. Medineyi alınca da aynı şeyi yaptılar, Bakî' mezarlığında, başta Haz. Osmanın merkadi olmak üzere bir çok sahabi mezarlarının kubbelerini yıktılar.

Vehhabilerde naslara bağlılık vardır. Bazı hususlarda, çöl hayatının icabı olarak çok şiddetli giderler, gavur icadı diye yeni icadları kabul etmezler.

1912 de Kıral, Riyad'da telgraf, telefon kurmak istedi. Ulema mani oldular, bisiklete şeytan arabası dediler. Medenî vasıtalara duşmandırlar. Kıralın oğlu Suûdu şirk ülkesi saydıkları Mısırda okutmasını kınadılar. Şimdi çöle medeniyet girmeye başladı...

Vehhâbilik Necid ulemasının şiddetli hareketi yüzünden pek yayılamadı. Hindli *Seyyid Ahmed*, Hindistanda bu fikri biraz yaydı. Afrikada *Şeyh Senûsî*, Yemende *İmam Şevkâni*, Vehhabiler gibi, bidatların aleyhindedirler. *Reşid Riza*, *El-Menar* dergisinde, *Selefiyye* namı altında Vehhabiliği savundu. İslâm aleminde bidat ve hurafe aleyhdarlığı vardır. (Türkiyede *Mehmed Birgivî*, bidatlar aleyhinde bulunmuştur. *Cevdet Paşa Tarihi*'nin VII. ve IV. cildlerinde Vehhabilik hakkında bilgi vardır.)

Vehhabi olmadan da bidat aleyhinde bulunulur[2].

Yazar, Kemalist Türkiye Cumhuriyeti Hükümetinin de bidatlar ve hurafelerle mücadele ettiğini, bir aldatma yuvası haline gelen tekkeleri kapattığını, tarikat şeyhlerini kovduğunu söylüyor. (S. 24)

« وفى تركيا قامت الحكومة التركية الكمالية بمحاربة هذه البدع و الخرافات فاغلقت التكايا وكانت عش التدجيل وطاردت المشايخ واضطهدت المهرّجين... »

Midhat Paşa

1238-1301 H./1822-1883 M.

Yazar, Bu başka neviden bir islahatçı, diye söze başlıyor. Vehhabî, dinî islahâtçı, bu ise ictimaî islâhâtçı, diyor. Biri Necidde, diğeri İstanbul'da yetişti. Biri İslâmı, safiyyet-i aslıyyesine götürmeye çalıştı, diğeri ictimaî ve siyasi yönden medeni milletler seviyyesine ulaştırmaya uğraştı. Hasta adamı canlandırmak için, bu Türk devlet adamının nasıl didindiğini söylüyor, Abdülhamid devrini anlatıyor. الأئمة من قريش Hadisi yazılı kitabların toplatıldığını, hilâfetin şartlarını yazdığı için *Akaid-i Nesefiyye*'nin basılmasının yasaklandığını, Irakta, Suriyede, İstanbulda basılan her kitap için Ruhsat-ı Celile istenildiğini söylüyor, hafiyyelerin bolluğunu anlatıyor[3].

2 İlâhiyat Fakültesi tarafından yayınlanan *İslâm Dünyası* adlı kitabımda: *Vehhabilik*, *Senusilik*, *Kadiyanilik* ve *Bahailik* hakkında bilgi vardır.

3 Akaid-i Nesefiyenin İstanbulda 1309 da Matbaa-i Osmaniyyede basılan nüshasının 5. sayfasında و الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك و أمارة ibaresi, 6. sayfadan ise halifenin şartlarına ve vazifelerine ait 7-8 satır çıkarılmıştır. Bunlar 1331, yılı baskısında mevcuttur.

Dindâr bir ailenin çocuğu olan *Hafız Ahmed Şefik*'ın Divanda adı *Midhat* olmuş, Divan kaleminde yetişmiş, namazına müdâvim, tesbihi elinde bir zattır. Avrupa seferinde garbı yakından tanımış, idarede islâhât yapmanın zaruri olduğunu anlamış. Bulunduğu vilayetlerde yapıcı icraatta bulunmuş, hastahaneler yapmış, yollar açmış, (1400) köprü yapmış. Kurduğu *Memleket Sandıkları*, ziraat ve sanayii geliştirmiştir. O zaman devlet, hercü-merc içinde. Osmanlı adı verilen unsurlar mücadele halinde, milliyet fikri uyanmış. *Tanzimattan* umulan netice alınamamış. Avrupa her vesileyle müdahale ediyor. Devletin başından gâile eksik olmuyor. İslâhatın lüzumuna kail olanlar var. Mısırlı *Mustafa Fazıl* paşanın Abdülazize yazdığı mektup, (Bir Emirden Sultana gibi.) Hürriyet, müsâvât, adâlet sözleri duyuluyor. Midhat paşa meşrutiyetçi. Abdülazizin israfı. Abdülmecid zamanında devletin borcu 25 milyonken 12 yıl sonra Aziz zamanında 250 milyona baliğ olmuş. Sultan Abdülazizin hal'ı, Muradın kısa saltanatı, Abdülhamidin Kanun-i Esâsiyi kabulle meşrutiyeti ilânı. Memleketin her yerinde bayram havası var. Midhat, Hamidden, Hamid Midhattan memnun. Hayırlı günler bekliyor herkes. Çok geçmiyor, Meclisler kapanıyor, Sadrazam Midhat Paşa *Taifte* sürgündür. Orada üç yıl kaldıktan sonra feci akıbet: Boğularak ölüm.

Yazarın, *Midhat Paşa* hakkında yazdıkları başarılı sayılmaz. Biz, bir İslâm yazarının bu devlet adamı hakkında düşündüklerini aktarmak istedik. Türk islâhâtçısı olarak Midhat paşayı seçmesi dikkata değer.

Cemaleddin Afgânî

1254–1314 H./1839–1897 M.

Muhammed b. Abdulvehhâb akîdeleri, Midhat Paşa idareyi, Afgâni ise akıl ve ruhları islahı hedef tuttu. Yazara göre: Midhat Paşa hükümeti islah yoluyla halkı islâh etmek istedi, Afgani ise halkı islâh yoluyla hükümeti islaha uğraştı.

(Yazar, Afganiye ençok yer ayırmış. Biz, *İlâhiyât Fakültesi Dergisi*'nin 1962 yılı x. cildinde *Afgânî* hakkında genişçe bir yazı yayınlamıştık. Bu itibarla burada oradakilere ilaveten bazı noktalara kısaca değineceğiz.) Afganinin aslâ şöhret ve mevki peşinde olmadığını, sırf müslümanlara hizmet etmek, itibar ve şereflerini kazandırmak için çalıştığını söyleyen yazar; onun elbiseleri sırtında, kitapları göğsünde, düşünceleri kafasında, elemleri kalbindeydi. diyor.

Afgani, İrandan çıktıktan sonra Londraya gidiyor ve orada *Zıyaül-Hafikayn* dergisini çıkarıyor. Bunda İran Şahı aleyhinde şiddetli yazılar yazıyor. (S. 98) Yazar burada şöyle bir mukayese yapıyor: Afgani Şahtan kötülük gördü. Avrupaya gidince onun aleyhinde yazdı. Midhat Paşa, Abdülhamidden kötülük gördü, fakat Avrupaya sürgün edilince, onun aleyhinde yazmadı, bilakis Türkiyenin lehinde bulundu, Padişahın aleyhinde bir kelime söylemedi. Midhat Paşanın tutumu çok büyüklüktür.

Afgâninin *Jön Türklere* katılmasından korktuğu için Hamid onu İstanbula davet etti, altın kafese koydu, diyor. Sarayda Padişahla görüşüyor. Afgâni elindeki tesbihiyle oynuyor. Mâbeyn Başkatibi bunun uygun olmadığını Afganiye hatırlatmak istiyor, aldığı cevap şudur: Padişah milyonlarca müslümanın istikbali ile oynuyor, ben tesbihimle oynamışım, bunda ne var? (S. 100)

ان السلطان يلعب بمستقبل الملايين من الأمة، افلا يحق لجمال الدين ان يلعب بسبحته كما يشاء؟

Sarayda büyük rol oynayan *Ebulhüdâ*, Afganiye düşman kesiliyor. *Hidiv Abbas*, İstanbula geldiğinde, Afgani ile görüşmesine Saray müsaade etmiyor. Kağıthane gezisine çıktığında, Afgani, Abbasla görüşüyor. Bunu saraya jurnal ediyorlar ve bir de şiir uyduruyorlar. Padişah bu işi Afgâniye soruyor, cevap çok susturucu:

-İş gayet basit, Jurnalcı, bizim ikimizin gizlice görüştüğümüzü söylüyor, üçüncü bir şahıs yok ki, konuştuklarımızı duysun. Ben ve Abbas bu gizli sözleri yaymayacağımıza göre bunları kimden ve nasıl öğrenmiş?... Demek bunlar uydurma şeyler. Bunları yakıştırıp uyduran Ebulhüdâ idi.

Afgani, Abdülhamidin zekâsını, dehâsını, siyasî dirayetini beğenirmiş, evhamı ve korkaklığı enbüyük kusurudur, dermiş.

Yazar Afganinin masonluk işine de temas ediyor: Mısır ileri gelenlerinin dâhil bulunduğu mason localarında, onlara fikirlerini aşılayabilmek maksadıyle aralarına girdi, hürriyet, müsâvât, kardeşlik gibi tatlı sözler câzip geldi. Girince onları beğenmedi, sonra aralarından çıktı. Bir defa birine para toplamak için geldiler. -Hasta mı? diye sordu-Hayır dediler-Sağlam adam dilenmeğe tenezzül etmez, dedi.

Yazar, onun *Renanla* olan münakaşaları üzerinde uzun boylu duruyor. Afgâni, *Darwin nazariyyesiy*'le alay edermiş, ona: nevilerin hayatını devam ettirme çabası değil, nevilerin hayatı yok etmek çabası dermiş.

O sulhçu idi. İnsanlar vahşette hayvanlardan çok ileri, diyor. Harplerin tahribatı meydanda. Üçyüzbin yılanın karşı karşıya durup birbiriyle boğuştuğunu, arslanların sıra sıra olup birbirini parçaladığını duydun mu? İnsanlar bu vahşeti yapıyor işte...

Yazar 1928 de İstanbula geldiğinde Afgâninin Maçkadaki mezarını ziyaret ediyor ve ozaman mezarı başındaki duygularını şöyle ifade ediyor:

وقفنا على قبره ، وقلت: رقد هنا محي النفوس ، ومحرر العقول ، ومحرك القلوب ، وباعث الشعوب ، ومزلزل العروش . ومن كانت السلاطين تغار من عظمته ، وتخشى من لسانه وسطوته ، والدول ذات الجنود والبنود تخاف من حركته ، والممالك الواسعة الحرية تضيق نفساً بحريته.

هنا خمد من كان يشعل النار حيث كان : فى الافغان ، فى مصر ، فى فارس فى باريس ، فى لندره ، فى الآستانة. هنا باذر بذور الثورة العرابية ومؤجج النفوس للثورة الفارسية ومحرك العالم الأسلامى كله لمناهضة الحكومات الأجنبية ، والمطالبة بالاصلاحات الاجتماعية . هنا من حارب الحكم استبدادى فى مصر ، وناصرالدين فى فارس وانجلترا وفى بارس. وحارب الجهل والأمية والذلة فى الشرق ، والجاسوسية والنفاق فى الأستانة ، ولم ينتصر عليه شئ الا الموت.

لقد اجللناه واعظمناه ، والتهبت نفوسنا لذكراه ، فكيف كان مَحْضَره ومَرآه . رحمه الله .

(Arap aleminde Afgâni ve Abduh sevilen ve takdir gören iki zattır. Bizde ise dudaklarını ve kalemini oynattığı zaman onlar aleyhinde bulunmayı âdet edinenler var. Ahmed Eminin bu ikisi hakkında yazdıkları çok dikkata değer. Fasta çıkan *Davet'ül-Hak* dergisinin Rebiul-Evvel 1390/1970 tarihi sayısında Afganiyi öğen bir makele var. Orada da Afganinin kendisini İslâma hizmete vakfettiği söyleniyor. Müslümanların garbın esaretinden kurtulup şerefle, izzetle yaşamaları için çalıştığı belirtiliyor. "Damarlarımızdaki kan coşsa, başımızda izzet ve şeref hissi varsa, zillete, esarete katlanmazsımız. Siz de diğer milletler gibi mesûd yaşayın, yahut şerefiniz uğrunda şehid olarak ölün." diye islâmları uyandıran odur. Şarkın temizliğe dikkat etmediğini görünce,

bu kusuru düzeltmek için hemen şöyle diyor: اغسلوا ارجلكم ، اغسلوا ايديكم ، اغسلوا اثوابكم ... « Ayaklarınızı yıkayın, ellerinizi yıkayın, elbisenizi yıkayın". Bu tenbihlere muhtaç yerler hâlâ var. Dergi. Haz. Peygamber: Ümmetî, Ümmetî, demişti, o ise Milletî Milletî, dedi, diyor[4]

Seyyid Ahmet Han

1817–1898 M.

Mısırın Abduh'una benzeyen bir hindli sayılır, Hindistanda islâhât yaptı. İlme, fenne önem verdi. Din ve dünya ilmi, her ikisi de bize lâzım, dedi.

Dedeleri, Ekber Şah zamanında Herattan Delhiye gelmişler. *Seyyid Ahmed* Han memur olarak hayata atıldı. Kadılık yaptı. Hindlilerin ingiliz idaresinde iyi yaşamaları yollarını aradı. Yeni usul mektepler açarak Hind müslümanlarını hayata hazırlamağı düşündü. Hindistanda o zaman bazı cemiyetler kurulmaya başlamıştı. 1804 te *Hacı Şeriatullah* adında biri, *Cemaatül-Lâcumua*-Cumasızlar Derneği kuruyor, cuma namazı Dar-ı İslâm olmayan yerde kılınmaz, diyor. *Seyid Ahmed* adında diğer bir zat (1782–1831) hacca geldiği zaman Vehhabiliği benimsemiş, onu yayıyordu. Ahmed Han bunları beğenmedi. İslâmi terbiye veren bir dernek kurmayı düşündü. 1861 de *Aligarh*'da kadıyken işe başladı. 1869 da İngiltereye giderek görgüsü arttı. *Thomas Carlile* ile görüştü, Haz. Muhammed hakkında onunla konuşmalar yaptı. *Kahramanlar* kitabındaki güzel fikirlerde onun tesiri vardır.

Seyyid Ahmed Han, garbı gördükten sonra kanaat getirdi ki, milleti uyandırmak için ilim ve fen lâzım. *Garp bilgilerini kendi dilimize çevirip anadiliyle millete sunmalıyız*, dedi. Bu görüşe okadar bağlandı ki; Bunu büyük harflerle Himalaya dağları üzerine yazıp gelecek kuşaklara daima hatırlatmak istedi. Avrupanın uyanması milli dil ve milli edebiyatla olduğuna kânidi. Yazar burada, araplarda edebî dille halk dili arasındaki başkalığa dikkati çekiyor, bu ikisi arasındaki fark kalkıp birleşmedikçe, bilgiler halkın anlayacağı dille verilmedikçe gerçek islâhâta imkan yoktur, diyor ve bir anı-

4 Afgani hakkında Türk basını daima büyük kadirşinaslık göstermiştir. Burada şu noktaya da işaret edeyim ki, Abdülhamidin onu zehirlettiği bir şayiadan ibarettir. Her büyük adam için bazı yakıştırma uydurmalar yapılır. Bu o zamanlar pek yaygın olduğundan şair Eşref meşhur kasîdesinde buna yer vererek şöyle demiş:

İçince sâye-i lütf-u hümayununda bir kahve
Cemâlu'llâhı seyretti Cemaleddin-i Afgâni.

sını anlatıyor: 1928 de İstanbula geldiği zaman üstadı *Ali Bey Fevzi*'yi ziyaret ediyor. Bir defasında ona Türk inkilâbını soruyor. O da cevab verirken: Türkçeyi öğrenseniz de bir görseniz, *Türkler dillerini ve edebiyatlarını islâh edip kendi yararlarına nasıl kullanıyorlar*, demiş ve ilave etmiş: Mısırda ilim dili başka, konuşma dili başka oldukça islâhât mümkin değildir. (Araplarda bu dil meselesi zaman zaman ortaya atılır. Yazar bu kitabın son bölümünde bugünkü islâm âleminin müşkillerini sayarken avam dili-fasîh arapça diye iki dil mevcud olmasını da ele alıyor.)

Batıdan kültür ve teknik almağa ihtiyaç duydu ve aydınlık bugün oradan geliyor, dedi. İşte bu inançla halka hizmet eden adamlar, halkçı aydınlar yetiştirmek için *Aligarh kolejini* kurdu, ki sonra üniversite oldu. Bu yuva hind müslümanlarına aydın, uyanık, milliyetçi adamlar yetiştirdi. Bir de *Tehzib'ül-Ahlâk* dergisi çıkardı. Çünkü öğretimle beraber eğitime de önem veriyordu. Bunda bazı aşırı görüşleri ileri sürdü, daha doğrusu eskiden söylenmiş, sonradan küllenmiş meseleleri ortaya attı. Örneğin: vahyin mana itibariyle olduğunu yazdı. Hind uleması bundan dolayı ona hücüm ettiler, tekfirine bile gidenler oldu. Süyûtî *İtkan*'da bunu daha önce nakil etmişti C.I.S. 54.

و ذكر بعضهم ان جبريل انما نزل بالمعانى خاصة و انه ص . ع . س . علم تلك المعانى و عبرّ عنها بلغة العرب

Keşf'uz-Zunûnda da bu konuda bahis vardır.

O, yolunda yürümeğe devam etti. Batının ilmini almakta fayda gördü. Bugün ilim yeni bir şekil aldı, diyor. *Aristo*'nun tabiiyyâtı, *İbn-i Sina*'nın nazariyyeleri, *Hayyam*'ın cebri, *Câbir*'in kimyası kâfi değil. Biz yeni *İbn-i Sina'lar*, *İbn-i Ruşdler* yetiştirelim, Bizim içimizden de yeni âletler icad eden *İbn-i Mûsalar*, yıldızlar keşfeden *Tûsîler* çıksın istedi...Ölümünden beş yıl önce bir de kongre yaptı. Muarızları onu beğenmediler. Bazı yanlış tevilleri, şaz fikirleri vardı. Fakat, hizmeti inkar olunmaz. "Ne derlerse desinler, ben uyuyanları uyandıracağım, hastalara devalar sunacağım, şifâ bulmaları için ilaç vereceğim". dedi ve bu yolda yürüdü. (Aleyhinde konuşanlar var, Şair İkbâl onu takdir edenlerdendir.)

Seyyid Emir Ali

1849–1928

Türk okuyucuların biraz tanıdığı bir isim bu. *Ömer Riza Doğrul* onun *İslâmın Ruhu* kitabını Türkçeye çevirdi ve Sebilürreşad kütüphanesi bunu

neşretti (1924). O da *Seyyid Ahmed Han* çapında bir islahatçı. Batı medeniyetinden almaya tarafdâr. 1878 de *Cemiyyet-i Vataniyye-i İslâmiye*'yi kurdu, müslümanların hukukunu müdafa ile işe başladı. Şark ve garp ilimlerini geniş ölçüde bilirdi. Hindde yetişti, İngilterede okudu. İslâmı tanıtan eserler yazdı. *Kısa Arap Tarihi*, ile islâm tarihini, *İslâmın Ruhu* kitabıyla da İslâm dinini anlattı. Garplılar, ilk defa bir müslüman yazarın kaleminden islâmı okudular. Hindde kadılık yaptı. Türkleri severdi. Vakıfların islahına uğraştı. Kadın haklarını korudu, Hindde yapılan islâm kongresinde (1900 da); Vakıflar sayesinde hayrât yaşadı, ilim yayıldı, Vakıfları islâh etmeliyiz, dedi, Kadın hakkında fikrini şöyle özetler: Müslümanların öyle çağları oldu ki, kadınlar arslan yiğitler doğurup yetiştiriyordu, *Ümmehâtu-Rricâl* idiler, bugün öyle değil, kadınlar erkeklerin esiri oldular (*Esirâtü-Rricâl*). Medeniyette ilerlemek istiyorsak kızları da okutmalıyız. Kadın hayatın yarısıdır. dedi.

Trablusgarp harbinde Kızıl Haçın, Türk-Arap yaralılarını ihmal ettiğini öğrenince hemen bir cemiyet kurdu ve teşkil ettiği ekipleriyle müslüman yaralılarının imdadına koştu. Balkan harbinde de bu vazifeyi ifa etti.

O, çalışmalarında samimi idi. Eserleri ile garba islâmı tanıttı. (*Ruh-ı İslâm* arapçaya da çevrildi. Türkçe tercümesinde Kur'an tercümesi bahsi atlanmış)[5]

Ölümünde mezarına konan çelenklerden birinde şu yazılar varmış:

"Burada yatanın himmetiyle nice açlar doydu, çıplaklar giyindi, hastalar şifâ buldu. Onun sayesinde niceleri huzura kavuştu, analar yavrularını sıcak bağrına bastı, yoksul çifçi, harbin harap ettiği tarlasında çalışma imkânını buldu, tohumunu ekip geçimini sağladı, karnını doyurdu."

Yazar, bu sözlere ben de şunları ilave ederdim, diyor:

"O, kalemiyle ve lisanıyle kalpleri diriltti, akılları uyandırdı, sapıklar yol buldu, bozuklar salaha erdi, eğriler düzeldi, müslümanların hakları yerini buldu, kızlar okuyarak mesud bir yuva kurdular, kocaları mutlu oldu, oğullarıyla da bir millet mutlu oldu."

5) Şarkın değerlerini, yetişen zatları çürüterek hizmetlerini gölgelemek isteyen bir zihniyet vardır ki, bu, diğerleri gibi Emir Alinin de aleyhinde bulunur. Meryem Cemilenin (Garp Materyalizmi Karşısında İslâm) adlı eserinde Emir Aliden ve Ruh-ı İslâm ki abından bahsedilirken; (Bir İmansızlık Ruhu; Emir Alinin Ruh-ı İslâm adlı eserinin tenkidçi bir tahlili) başlığı konmnş.

Hayreddin Paşa

1225–1307 H./1810–1879 M.

Kafkasyadan aşırılan bir çerkes çocuğu. İstanbulda Tahsin Beyin kölesiydi. *Tunus Beyi Ahmed Paşaya* satıldı. Onun sarayında yetişti. Arapça, Türkçe, fransızca öğrendi. Tunus ozaman, diğer İslâm ülkeleri gibi geriydi. Maarif, tahsil azdı. *Zeytûne Câmii*'nde de ilmin şekli kalmıştı, boş cedellerle uğraşılıyordu. Tekkeler meskenet, tenbellik yatağıydı. Halbuki fransızlar, italyanlar oralarda yerleşmeye başlamışlar, ticaret, servet onların elindeydi. Mısırda *Hidiv* neyse, Tunusta da *Bay* oydu. Zahiren Osmanlı devletine bağlıydı. Türkiyede *Sultan Mahmud*'un başlattığı islâhât hareketleri aksayarak yapılıyordu. Devletin bir eyaleti sıfatıyla Tunusta Ahmed Paşa (1253–1271) bazı islahata başladı. Bu işte *Hayreddin Paşa*'dan faydalandı, Hayreddin, ciddi çalışmalara başladı. Fransız zabitleriyle tanıştı. Ahmed Paşa, memleketini severdi, Hayreddin ona sadıktı. İşler iyi gidecekti. Fakat Magripli olup Tunus Bayının sarayında yetişen *Mustafa Haznedâr* adında biri Maliye nazırı idi. Sofu görünür, evrâd okur, fakat sahtekardır, kurnazdır, hırsızdır. Hırsızlığını örttürmek için cami tamir eder. Halkı ve hazneyi soyar, Parise kaçar. Tunus hükümeti ile davalı olur. Bu davayı takip için Hayreddin Paşa Parise gönderilir. Uzun süre orada kaldı, hem davayı kazandı, hem de orada çeşit insanlarla temas ederek dünyayı anladı, görgüsü arttı, medeniyet diyarını yakından gördü.

Dönüşünde Harbiye Nâzırı oldu. 1273 H. de Meclis-i Şurâ açıldı, kanunlar yapılmaya başlandı. Din adamları buna karşı çıktılar, ona hücüm ettiler. O haktan ayrılmaz bir kişiydi. Hükümet, evkaftan islâhât-ı askeriyyeye sarf etmeğe kalkıştı, Mâlikî ulemâsının bunun cevâzına fetvâsı var. Hayreddin Paşa buna karşı durdu, Askeriyyenin devlet bütçesinde tahsisâtı var, dedi. Muarızları çoğaldı. İslahatın sökmiyeceğini anladı, istifasını verdi.

Buarada *Akvam'ül-Mesâlik fi Ma'rifet'i Ahvâlil-Memâlik* adlı kitabını yazdı. Kitap fransızcaya çevirildi. Bunu zamanın ihtiyaçlarına cevap vermek, çağına ışık tutmak amacıyla kaleme aldı. İslamın istikbaline titreyen gönüllere seslendi. Avrupa medeniyyetini, ilim ve fendeki ilerlemeyi anlattı, yeni icadları müslümanlara duyurmak istedi. Mukaddimesi çok mühimdir. Müslümanların islâhâta olan ihtiyacını, avrupanın teknik ilerleyişinden faydalanmak gerektiğini, dinin buna aslâ mani olmadığını anlatır. Avrupadan gelen herşeyin haram sayılmayacağını söyler. Şark ilerlemez, uyanmazsa, medeniyet ve teknikte üstün olan garp, şarkı ezer, der. Zaten hikmet müminin yitiği-

dir, nerede bulursa alır. Ahzap harbinde Selmân Fârisi, hendek kazmayı teklif etti, bu eskiden onlarca bilinmiyordu, müslümanlar bunu kabul ettiler, çünki faydalıydı. Faydalı şeyler alınır. İlk müslümanlar, hind, yunan ilim ve fennini aldılar. Giyim ve ev eşyasını garptan alıyoruz, ilim ve fenleri neden almayalım? diyor ve kadınların okumasından niçin korkuyorlar diye soruyor? Ziraat, sanâyi hepsi lâzım. Ülkenin kalkınması bunlarla olur. *Keşf'uz-Zunûndan* şunu naklediyor: "Eğer Allahın kulları, arazinin imâriyle elde edilecek Allah rızasının nekadar yüksek olduğunu bilselerdi, yer yüzünde bir karış harap yer bırakmazlardı."

Adâlet ve hürriyet üzerinde fazla duruyor, bunların lüzumunu anlatıyor. Müslümanların ilerlemesine iki engel var, diyor 1- Din adamları dünyayı bilmezler, zamanın ihtiyacını kavramazlar, fıkıh kitaplarındakileri aynen tatbiki düşünürler. 2-İdareciler ve siyasiler, bunlar da dini bilmezler. Bu ikisi birbiriyle uyuşmadıkça müslümanlar felah bulamaz. Biz, birincilere: *Dünyayı anlayın*, ikincilere de: *Dini öğrenin* deriz. Nas olmayan hususlarda maslahata göre hareket olunur, diyor. Kitabın mukaddimesi, *İbn-i Haldun Mukaddimesi* gibidir. (Kitap Türkçeye çevirilmiş ve basılmıştır. Ancak her ciddi eser gibi köşede kalmıştır. *Meşhur Adamlar Ansiklopedisi*, kitab ona nisbet edilirse de başkasınındır demek gafletini gösteriyor.)

Hayreddin Paşa, *Zeytune Camiini* islah etti, bir kütüphane kurdu, başka camilerdeki kitapları oraya topladı. Mektepler açtı, Türkçe, fransızca, italyanca dersleri koydu. Hükümet matbaası açtı. Tunusla Osmanlı Devleti arasındaki bağları kuvvetlendirdi. Bu, Tunusa gözkoyan fransızların ve italyanların işine gelmedi. İstanbulla sıkı iş birliği yapmasından Tunus Bayı da memnun kalmadı. Onu azlettiler. 1295 H. / 1878 M, tarihinde İstanbula geldi. Abdülhamidin teveccühünü kazandı. Sadrazam tayin edildi. Rus-Türk harbinin gâilesi içinde memlekete hizmet etmeye çalıştı. 8 ay sadarette kaldı. Sonra Ayân üyesi oldu.

Ali Paşa Mübârek

1239-1311 H./1823-1893 M.

Mısırlı fakir bir fellah çocuğu. Sıbyan mektebine devam etti. Kahirede açılan *Kasr-ı Aynî* mektebine girdi. Sonra Bulak'taki *Mühendishane*'ye geçti. *Mehmedali Paşanın* fransaya gönderdiği talebeler arasındaydı. Memlekete dönünce, türlü vazifelerde bulundu. Rus harbi dolayısıyle askeri birlikle Türkiyeye geldi, iki sene kaldı ve Türkçe öğrendi. Mısıra dönünce çeşidli va-

zifelerde bulundu, mühendis olarak çalıştı, mektepleri islah etti. *Maarif Nazırı* oldu. Mısırda pedagojik ders usulünü kurdu.

Abdullah Nedim

1261–1313 H./1845–1896 M.

Bu isim de bize pek yabancı değil. Babası İskenderiyede tersanede çalıştı, sonra ekmekçi oldu. Abdullah, mahalle mektebine gitti, sonra da medresede okudu. Arapçanın çetrefilli kavâidi onu sarmadı. Halk şairlerini severdi. O da onlara katıldı. Halka indi, onları dinledi ve halkın derdiyle inledi. Telgrafcı oldu, Kahireye geldi. Edebiyat mehfillerine girip çıkmaya başladı. Birçok maceralar geçirdi. Bir köy muhtarına kızınca onu hicvetti ve böylece şiir söylemeye başladı. Tanta'da *Seyyid Ahmed Bedevî* (meşhur veli) mevlidinde bulundu. Burada *Edebiyyatiye* denen halk şairleriyle karşılaştı, onları mat etti. 1879 da İskenderiyeye döndü, Şehir ve hayat değişmişti. Mısır uyanmaya başlamıştı. Gazetelere yazdı. Bir hayır cemiyeti kurarak *Yetim Okulu* açtılar. Kendisi müdür oldu. Öğrencilere yazı yazma ve temsil vermeyi öğretti. İhtifallere katılıyorlar, alkışlanıyorlar. Bir gazete çıkarmaya başladı, cehaletle, hurafelerle, gericilikle alay ediyordu, yazıları zevkle okundu. Memleketin umumi dertlerini dile getirdi.

Bu sırada *Arâbi Paşa* isyanı patlak veriyor. Abdullah Nedim ayaklanan halkın hatibidir. *Tâif* adlı gazetede de şiddetli yazılar yazıyor. *Afgani* Mısırda havâsın hocası olduğu gibi *Abdullah* ta halkın hocası: Mısır, Mısırlılarındır, diyor.

İsyan bastırılınca Hükümet onu arıyor, 10 yıl gizli yaşıyor, polis, mâcerâ romanlarında olduğu gibi maceralı bir hayat geçiriyor. 10 yıl sonra 1309 da yakalandı. *Hidiv Tevfik* onu affetti, Yafaya gitti. *Hidiv Abbas* zamanında Mısıra döndü. Kahirede *Üstad* dergisini çıkarmaya başlıyor, 1310/1892 de. *Abbas* İstanbulla iyi geçinmek istiyordu. Bu ingilizlerin hoşuna gitmedi, Mısırlılar Abbası severdi, Abdullah, Abbası destekledi. İçtimaî islahat istemeye başladı. *Ezher* ulemasını tenkid etti, tarikatlara çattı. Bir taraftan da ingilizleri ve misyonerleri açıkça tenkide başladı. Mısırda yeni bir isyan hazırlamakla itham olundu. *Lord Cromer*'in talebi üzerine Mısırdan sürüldü. 1893 te Yafaya geldi, 4 ay sonra Sultanın aleyhinde bulunuyor diye oradan kovdular. *Gazi Muhtar Paşanın* delaletiyle İstanbula geldi ve *Matbuat Müfettişi* tayin olundu. Cemaleddin gibi o da Abdülhamidin eline düştü.

Ebulhüdâ, onu karşısına aldı. *Ebulhüda*, perde arkasında oynardı. *Mısır*, *Suriye*, *Irak*, *Tunus*, *Cezayir*, heryerde tanınmıştı. Fakir bir Halepliydi. Kurnaz, düzenbaz olduğundan herkesi parmağında oynatırdı. Rüyalariyle, tesbihiyle saraydakileri teshir etmişti, kadınlar ona taparcasına bağlıydı. Hafiyeleri, adamları kerametlerini yayarlardı. Herşeye burnunu sokardı. Binlerce tavsiye mektubu verirdi. (bir ayda 20 bin tavsiye) *Padişahın müsteşarı*, *Osmanlıların hâmisi*, *Arapların seyyidi* denirdi. İstediğini hapse tıkar, denize atardı. Onun emri yürür, Padişahın emri dururdu. Her islahata karşı, her islahatçıya düşmandı, (S. 244) *Abdullah Nedim*, İşte bu adamla çatıştı. Onun aleyhinde *Mesâmîr* adlı bir kitap yazdı, kitap sonraları Mısırda basıldı. A. Nedimin, İstanbul hayatı uzun sürmedi. Matbuat müfettişliği yaramadı, 1896 da öldü, Cenazesinde Afgânî bulundu. Ebulhüda hakkında Mısırlı *Ahmed Şefikin*, *Müzekkirâtî fi Nısf Karn* eserinde enteresan bilgi vardır, hele, Mısıra giden Şekibi araması hayret vericidir[6].)

Abdurrahman Kevâkibî

1265–1320 H./1848–1902 M.

Halep eşrafındandır. Medresede okudu. Arapça, Türkçe, farsça bilir. Muharrirdir, kadılık ta yaptı. İstipdadı sevmezdi. İdare ozaman bozuktu. *Ebulhüdâ*'nın seyyidliğinin sahte olduğunu söyledi. Ebulhüda ona düşman kesildi ve Halep Nakîb'ul-Eşrâflığını Kevâkibî ailesinden kendisine aldı.

Kevâkibi, İslâm dünyasını dolaştı, müslümanların durumunu inceledi, perişan hallerine acıdı. Bunları *Tabâyi'ul-İstibdâd* adlı kitapta topladı. Diğer bir mühim eseri de *Ümm'ül-Kurâ*'dır. Birincide hükümetleri, ikincide halkı

6 Bir rufaî şeyhi olan Ebulhüdâ, içkiye düşkündü. Şekip adında bir oğlanı severdi. Rakı kadehinin üzerine onun resmini yaptırmıştı. Şekip, işret âleminden bezdi, 1901 de Mısıra kaçtı. Şekibin iadesi için Hıdivle müzakereler yapılmış. Ebülhüdâ, hakkında 70 eser yazılmıştır, üçü lehinde, kalanı aleyhindedir. Nil şairi Hafız İbrahim, onun ağzından bir şiir yazımıştır, orada diyor ki;

هو ذكرى و قبلتى و امامى — و طبيبى اذادعوت الطبيبا
كم شربت المدام فى حضرة الش — يخ جهاراً و كم سقيت الحليبا
فسلوا سبحتى هل كان تسبيـ — ـحى فيها الا شكيبا شكيبا

"Benim zikrim, kıblem, imamım o, doktor çağırmak icabedince doktorum o."
"Şeyhin yanında kaçkere şarap içtin, nice defa rakı kadehi sundun."
"Tesbihime sorun: Ben Şekip, Şekip! diyerek tesbih çekmez miydim."
A. Saîdî, El-Müceddidûn fil-İslâm, S.519, Kahire, 1962.

tenkîd eder. Ele aldığı konular mühimdi. *İbn-i Haldûndan* sonra bu konuya eğilenler olmamıştı. Onun Mukaddimesi neticesiz kalmıştı. Kevâkibî, Hamid devrinde yaşadı. İstipdadtan memnun olmayanlar, Avrupaya, Mısıra kaçanlar vardı. Araplarda da, Balkan milletlerinde olduğu gibi milliyet fikri başlamıştı. Kevâkibî bir arap milliyetçisi gibi çalıştı.

Tabâyi'ul-İstibdâd'ı 1318 de Mısırda makale halinde neşretti, sonra kitap olarak basıldı. Kitabın bir çok yerlerinde hürriyet âşıkı İtalyan yazarı *Alfieri Vittoria*'nın fikirlerinden faydalandı. O da *Voltaire*, *Ruso* (Rausseau) *Monteskiyo*'nun (Monxesquieu) görüşlerini benimsemişti. Hıristiyanlar dinî istibdadtan söz ederler, fakat müslümanlığın esasında istibdada aslâ yer yoktur. Çünkü Şûrâ usulü esastır. Bu bakımdan Kevâkibî serbestçe konuşmaktadır. Müslümanlıkta dinî sulta yok, günah çıkarma yok, endüljans satmak yok, cennet tapısı vermek yok, Müstebidlerin edebiyattan ve din ilminden korkmadıklarını, ancak ilimden, felsefeden, hukuktan, siyaset ve ictimaî ilimlerden korktuklarını söylüyor, milleti uyandırmak istemezler diyor. Her bahiste devrin padişahını hedef tutuyor. İbn-i Haldun *Haz. Hüseyin*'in açıkça tehlikeye karşı gitmesini tenkid etmiş, buna cevap veriyor: Onlar, zillet içinde yaşamaya, şerefle ölmeyi tercih eden hürriyet âşıklarıdır, diyor. Sermaye istibdadına da değiniyor; Çalışanla tembel tembel gölgede yan yatan elbette bir olamaz. Fakat zenginin fakire el uzatması gerekir, İslam zekatı farz kıldı. diyor.

Biz Türkleri, *Ümmül-Kurâ* daha çok ilgilendirir. Bu, Mekkede toplanan hayâlî bir kongredir. Bunda *Seyyid Fıratî* adını almıştır. Muhtelif İslâm ülkelerinden delegeler kongreye gelmiş, herbiri konuşmalar yaparak müslümanların yaralarını ve devalarını ortaya dökmüşlerdir. *Suriye*, *İskenderiye*, *Mısır*, *Kudüs*, *Yemen*, *Basra*, *Necid*, *Medine*, *Mekke*, *Tunus*, *Fas*, *İngiltere*, *Türkiye*, *Kürd*, *Tebriz*, *Kazan*, *Kırım*, *Türkistan*, *Afganistan*, *Hind*, *Çin* delegeleri konuşmuştur. 1316 da yapıldığı farz edilen kongre 12 toplantı yapmış, muhtelif konular ele alınmış, mezhep farkları, sünnî, şiî davaları bir yana atılmış, sade müslüman var, denilmiş, Müslümanların geriliğinden, sömürülmesinden söz edilmiş, kurtuluş çareleri aranmış; İslâm-ı sahihe sarılmak gerek, diyorlar.

Eserde, inhitatın sebeblerini araştırırken 23 dinî sebeb gösteriyor, bunu siyasî, ictimaî, ahlakî sebebler takip ediyor. Osmanlı idaresinin kusurlarını sayıyor. Dinde şiddet ve taassup ile tarikatlar ve tasavvuf, bu ikisi müslümanları bitirdi, diyor.

Yazar, haklı olarak: *Afganî* Avrupa devletleriyle uğraştı, *Kevâkibî* de Osmanlı devletiyle, diyor.

(ek: Hakikaten Kevâkibi, *Lawrance*'tan önce arapları türkler aleyhine hazırladı. *Ümmül-Kurâ*'nın elimde ilk baskısına gözatıyorum. Her fırsatta türkleri iğneliyor: Türklerin araplardan hoşlanmadıklarını söylüyor (s. 121) Buna delil de: dilenci arap, kör fellah, arap çenesi, ne Şamın şekeri, ne arabın yüzü, arap aklı gibi türk atasözlerini gösteriyor. Halbuki Türk atasözleri içinde Türkün aleyhinde olan da var, bu sevmemeyi anlatmaz, araplarda da arap aleyhinde olan yok mu? Bidatlar arasında hıristiyanların tasvirleri gibi, camilere levhalar asıldığından bahsedilirken: İstanbul ve Türkiye camileri gibi deniyor. (s. 61) Sanki arap camilerinde bunlar yokmuş; Türklerin: farzlardan ziyade sünnetlere, haramdan çok mekruhlara dikkat ettiklerini söylüyor (s. 78). Türkleri tenkid ederken: Araplarda taassup yok, zira Kur'anı anlıyorlar. "Türkler anlamıyor. Türk siyasetinin, bugüne kadar Kur'anın Türk diline tercüme edilmesinin pek işine gelmediğini öğrenince Avrupalılar buna hayret ederler diyor s. 74"

Kevâkibi islahatta ileri gitmektedir. Halka yakın eserler yayınlanmasını istiyor ve bunlarda ث harfinin س ile, ز harfinin ذ ile yazılmasını, tesniyelerin y ile, cemilerin v, ile yapılmasını, avâm dilinin kullanılmasını teklif ediyor. (s. 146) Bu bir nevi harf islahı isteğidir. Araplarda harflerin güçlüğü arasıra konu oluyor. Meşhur edip Taha Hüseyn *Müstakbel'üs-Sakâfeh* kitabında bunu ileri atanlardandır. Abdulaziz Fehmi 1943 de arapların lâtin harflerini almasını teklif etmiştir.

Osmanlıları tenkid ederken Endülüs müslümanlarına yardım etmediklerini, o da söyler. (s. 164) Bu konuyu ben Vakıflar Dergisinde incelemiştim (bak: 1958, C. IV) Kevâkibî, Âdil olan kâfir hükümdarın, zâlim olan müslüman hükümdara tercih edileceğine dair, vaktiyle Bağdad ulemasının fetva verdiğini söylüyor. (s. 26) Gizli muhabere yapmak isteyenlerin sansürden korunmaları için, kitabın sonuna bir şifre cedveli de eklenmiş, Ahmed Eminin atladığı, bizimle ilgili bir kaç noktaya işaret ettim).

Yazar, kitabının sonunda, işte zamanlarındaki müşkilleri halletmek için çalışan islâhâtçılardan birkaçını anlattım, diyor. Fakat bugün de dertler var. Bilhassa II. cihan savaşından sonra derdler arttı. İslâm âleminin de bir sürü müşkilleri doğdu. Bunlar da çözüm istiyor, islâhâtçı bekliyor.

350 sayfalık kitabtan ilginç yerleri aktarmak istedim. Yazarın seçtiği 10 zattan 9 u hakkında bilgi vermeğe çalıştım. 58 sayfa yer ayırdığı *Muhammed Abduh* hakkında ayrı bir makale yazmak niyetindeyim. Merhum Akifin, Mısırın muhteşem üstadı dediği Abduh hakkındaki etütlerimi, bu Derginin okuyucuları, inşaallah, ileride okuyacaklardır.

İSLÂMDA KAZA TARİHİ

ALİ HİMMET BERKİ

Hukuk tarihi ne kadar mühim ise, kaza, yani hüküm ve hâkimlik tarihi de o kadar, hattâ daha çok mühimdir. Çünki himaye olunmayan bir hak, gerek fert gerek amme hakkı olsun, mücerret bir hak olmakdan başka bir şey ifade etmez ve adâlet ve düzeni temin kıymetinde bulunmaz., fert ve cemiyet için bir faide ve teminat teşkil etmez. Bunun içindir ki, milletler medenîleştikçe kaza mevzuu üzerinde durarak Hakemler, Hakem Hey'etleri ve divanlar, geçici ve dâimî mahkemeler kurmuşlardır.

İptidaî kavimler dahi bu ihtiyaçdan vâreste kalamamışlardır. Tarihlerin beyanlarına göre İslâmiyetden evvel Cahili devirde Arablarda hakkı ihkak ve teaddî ve tecavüzü men ve tecziye edecek bir hükûmet ve hükümdar yoktu. Kabile hayatı yaşanmakda idi. Her kabilenin bir şeyhi (Reisi) vardı. Bu şeyh emir ve nehiylerini icra ve infaz edecek bir kudrete malikdi. Bu şeyh bu kudreti bir ordudan değil, kabile efradının kendisine olan hürmet ve itimatlarından alıyordu, sözü dinlenir, emirleri yerine getirilirdi. Mücrimleri tecziye ve aralarındaki hukukî ihtilafları hal, ve fasl için fertlerin kabul ve tasvibiyle aralarında bir hâkim bulunurdu. Bazı defa aralarında tahad düs eden ihtilafları tâyin edecekleri bir hakeme havale ederlerdi. Gerek hâkim gerek hakem için ihtilafları hal hususunda ne müdevven bir kanun ne hukukî bir kaide vardı. Bunlar bazı hâdiselerde âdetlerine ve bazen itikadlarına, bazen de yahudilerden öğrendikleri Tevratın hükümlerine müracaat ederek o hükümlerle amel ederlerdi.

Hâkimler, bilgisi ve doğruluğu ile ün salmış kimselerden intihap olunurdu. Cahili devrin sonuna doğru Mekkede içtimaî bir uyanış belirmiş ve aralarında taksimi a'mâl yaparak bu meyanda hâkimlik vazifesi kavmi arasında doğruluğu, metaneti ve re'inin isabeti ile temayüz eden Hz. Ebubekire tevdî olunmuştu.

Verilecek hükümleri cebren icra için bir mercî yoktu. Kavim ve kabilenin ve kabile reisinin arzu ve sultası hükmün icrası için kâfi geliyordu.

İslâmiyetin, kaza mevzuunda neler getirdiğini anlamak için yukardaki bilgileri arz etmiş bulunuyorum. Asıl maksadımız, İslâm Kaza tarihi hakkında mevsuk menbalara müstenit bilgi vermekten ibarettir.

Fıkıh, yani islâm hukuku ıstılahatında kaza, insanlar arasında tahaddüs eden davâ ve münazaaları usulüne uyarak hal ve fasletmektir.

Mecelle 1784 ve 1785 inci maddelerinde kaza mefhumunu şöyle izah etmiştir: "kaza, hüküm ve hâkimlik manâlarına gelir. Hâkim, nâs arasında vuku bulan davâ ve muhasamayı ahkâmı meşruasına tevfikan fasl ve hal için tarafı sultanîden nasb ve tâyin olunan zattır.

Hüküm, hâkimin muhasamayı kat ve hasim (sona erdirmesi) eylemesidir. Bu dahi iki kısımdır. Kısmı evvel hâkimin hükmettim iddia olunan şeyi ver demek gibi sözlerle mahkûmun bihi mahkûmun aleyhe ilzam kılmasıdır. işte buna kazai ilzam denir. Kısmı sâni, hakkın yoktur, münazaadan memnûsun demek gibi sözlerle hâkimin davâcıyı münazaadan men etmesidir; buna kazai terk denir".

Kazai ilzam maddede tasrih olunduğu gibi iddia olunan şey'i vermeye münhasır değildir; müddeabihe müdahelenin men'ine müddeinin hissesinin teslimine gibi müddeabihin mahiyetine göre muhtelif beyanlarla da hükmolunabilir. Kazai terkde, keza maddede beyan olunduğu gibi, davânın reddine bilâbeyyine müdahale veya muarazanın men'ine gibi beyanlarla da hükmolunabilir. Buna kazai terk denmesi davâ kabul olunmayarak durum hali üzre bırakılmak itibariyledir.

Biraz evvel her topluluğun mutlak suretde hâkime ihtiyacı bulunduğuna işaret edilmişti. Kaza müessesesi cemiyet idaresinde mukaddes tutulması gerekli bir müessesedir. Medeniyetde hangi merhalede olursa olsun kazayı zarurî ve muhterem tutmayan bir kavim yoktur. Çünkü beşerî topluluklarda fertler arasında tecavüz, husumet ve ihtilâf vukuu beşerin yaradılışı icabıdır. İnsanlar akıl ve idrâki yanında bir takım temayül ve kuvvetlerle halk olunmuştur. Menfaatine düşkün ve merhametsizdir. Kendi başına bırakılsa tecavüz ve tasalluta başlar, huzur ve sükûn içinde ceryanı matlup olan içtimaî hayat esasından bozulur. Mütemeddin cemiyetlerde dahi fertler her biri kendisinin haklı olduğunu iddia eder. Âlimlerin beyanları kendilerini tatmin etmez. Hukukî meseleler daima basit değildir; öyle girift ve mûdil meseleler vardır ki, hukuk ilmi ile oğraşanlar dahi isabetli bir hüküm vermekde güçlük çekerler. Bu cihetle kaza gibi haklı ve haksızı ayıracak, zaifi koruyacak, zulüm ve cinayeti tecziye edecek bir kuvvete ihtiyaç âşikârdır.

Gâyesi beşerin selâmeti, hayatın emniyet ve sükûn içinde ceryanı olan İslâmiyet, kazaya lâyık olduğu derecede ehemmiyet vermiş ve onu imandan sonra efdali ibadet saymıştır. Hz. Resulü Ekrem (S.V.S) "bir an adâlet, altmış sene nafile namazdan hayırlıdır" buyurmuşlardır.

Cenabı Hak tarafından Resulü Ekreme kaza ile emrolunmuştur[1]. Nitekim evvelce gelmiş olan resullerin kaza ve hükmettikleri Kur'anı kerimde Hz. Davud' tarafı ilâhiden kaza ile emir buyrulduğu beyan olunmaktadır[2].

Kaza (Hâkimlik), bir amme müessesesidir. Mevki ve ilmî mertebesi ne olursa olsun bir ferdin diğeri üzerinde hükmetmek selâhiyeti yoktur. Bu hak amme velâyetini hâiz Cemiyete aitdir. Kadılar (Hâkimler) gerek cemiyeti teşkil eden fertler, gerek hükümdar veya devlet reisi tarafından intihap olunsun cemiyetin vekilidirler. Yani icrayı kazada cemiyeti temsilen hareket eylerler. Tasarruf ve her türlü hareketleri cemiyet namınadır. Bu esası Fıkha müteallik eserler şu suretle izah ederler. Hicrî altıncı Asırda yetişen fukahanın büyüklerinden İmam Alâaddin Ebubekir Kâsâni "Bedayiüssenayî fî tertibişşerâî" adlı meşhur ve muazzam eserinde der ki: kadı (Hâkim) vekile benzer, fakat aralarında fark vardır. Vekil müvekkilin vekâletiyle ve onun adına hareket eder. ve müvekkilin ehliyeti zâil olunca münazil olur. (yani vekâlet nihayet bulur); lâkin kadı Halife velâyetiyle ve onun namına hareket etmez., belki müslümanların vekâletiyle onlar namına hareket eder. Halife, aralarında bir vâysıtadan ibarettir. Kadının emir ve hükmü, ammenin emir ve hükmü menzilesindedir. Bunun içindir ki Halife vefat eder veya hal' (azil) olunursa, tâyin ettiği kadılar münazil olmaz. Halife kadıyı azil edebilir; bu azil de hakikatde halifenin değil, ammenin azil etmesi demektir. Yine Halife arada bir vâsıtadır. Nâib tâyinine mezun kadının nâib tâyininde de hüküm böyledir. Kadının ölmesi veya azil edilmesi halinde nâib mün'azil olmaz. Kadı nâibinin tasarruf ve hareketi de cemiyet namınadır.

Fıkha dâir diğer eserlerde o cümleden olarak "Mepsutu serahsî" de mesele bu veçhile izah olunmuştur. Görülüyor ki, bazı kimselerin zannı ğibi, kadılar, ne Halifenin ne Allahın vekilidir, belki müslümanların, müslümanhalkın mümessilidirler. On dört Asır evvel Allah tarafındzn gönderilen islâmiyetin hükmü budur.

Kadılar amme namına hareket ettikleri içindir ki, emir ve hükümlerine her kes tarafından uyulmak ve muktezasını yerine getirmek icab eder. Aksi

1 "Habibim insanlar arasında Allahın gönderdiği ile hükmet: Mâide sûresi, Âyet: 49.

2 Ya Dâvud biz seni yer yüzünde halife kıldık bu halde nâs arasında hükmet": Sâd sûresi, Âyet: 26.

halde bu emir ve hükümler kimin aleyhine ise, icra organlarınca zorla yerine getirilir. Kadı ile müfti arasındaki en bâriz fark bu noktada görülür.

Kadılar vilâyeti ammeyi hâiz oldukları cihetle kendilerine arz olunan hâdiseyi tahkik ederek ne suretle sâbit olursa o dairede hüküm verirler. Müftiler ise hâdiseyi tahkik ile meşgul olmayıp, anlatışa, kendilerine arz edilen şekle göre meselenin hükmünü beyan ederler. Bu beyan sırf ilmîdir, alakalılar isterlerse kabul ederler, isterlerse etmezler; bu halde mahkemeye müracaat ederler.

Kaza, bir amme vazifesi olduğundan, hükmedecek olan kimsenin amme makamından bu yetki ile mücehhez kılınmış olması lâzımdır. Tefviz vâki olmadıkça hiç bir ferd kazaya, hükme tasaddî edemez[3]. Müftilik için böyle bir tefvize lüzum yoktur. Gerçi İslâmiyetin başlangıcından beri ifta ile meşgûl olacak şahısların ifta ehliyeti olup olmadığı arana gelmiştir. Bu, müftiliğin bir amme hizmeti olduğundan değil, halkı yanlış iftâlardan siyanet içindir. Son zamanlarda müftiliğe resmîyet verilmiş olması da yine bu maksada, yani halkı siyanet gâyesine mebnîdir.

İslâmda İlk Kadı. (Hâkim)

İslâm dininde ve hukukunda kazanın farz ve Allaha imandan sonra efdali ibadet olduğunu ve Hz. Resulü Ekremin nâs arasında kaza ile vazifeli bulunduğunu kayd etmiştik. Resulü Ekrem emri ilâhiye imtisalen islâmiyetde kazayı ilk evvel kendileri ifa buyurmuştur. İslâm ülkesi genişledikçe lüzum görülen yerlerde kaza selâhıyetini hâiz memurlar tâyin olunmuştur. Muaz bin Cebel, Attab ibni Esiyd Resulü Ekrem tarafından tâyin buyrulan kadılardandır. Muaz bin Cebel Yemene, Attab bin Esiyd Mekkeye göderilmiş Medine ve civarındaki davâları bizzat hal ve fasl buyurmuşlardı. Attab Mekkeye ve Muaz Yemene vali olarak tâyin olunmuş ve aynı zamanda kaza vazifesiyle vazifelendirilmiş idiler.

Attab bin Esiyd, kavmi arasında zekâsı, isabeti re'yi ve hüsnü idaresiyle tanınmış bir zât olduğu gibi hz. Muaz zamanın en bilgili alimi ve mubarek bir zât idi. Resulü Ekrem kendisini Yemene gönderirken orada ne ile hük-

3 Hakem, hâkim gibidir. Yalınız hakemler hüküm selâhiyetini taraflardan, yani kendilerini intihap edenlerden alırlar; verdikleri kararlar da ancak kendilerini intihap edenleri ilzam eder. Mahaza, Hakemlerin hükümlerinin zorla icrası hâkimin kabul ve tasdikine mütevakkıftır. Hakemlerin kararlarının hâkimin kabul ve tasdikine muhtaç olması, meşrû hükümlere uygun olup olmadığını kontrol içindir. Muvafık ise, hâkim tenfiz ve icrasına hükmeder. Değil ise iptal eder. Bundan başka bazı ihtilâflar vardır ki hakeme havale edilemez.

medeceksin diye sormuş, o da "Allahın kitabiyle" ya kitabda bulamazsan deyince "Resulün hadisiyle", ya bundada bulamazsan deyince, "İçtihadımla hükmederim" diye cevab vermişti. Resulü Ekrem bu zâtın yüksek şuur ve idrâkını tahsin eylemişti. Attab bin Esiyd, hz. Ebubekirin irtihaline kadar vâlilik vazifesini ifa eylemiş, Ebubekirin vefatı haberi Mekkeye vâsıl olmadan vefat eylemiş; Hz. Muaz da Hicretin 18 inci yılında vuku bulan koleradan irtihal etmiştir.

İşte kaza ve hüküm vermek selâhiyeti böyle ehil ve mümtaz zevata tevdî buyruluyordu ki, sonraları da aynı selâhiyet ve liyakatli ilim ve irfan sahibi zâtlara tevdî olunmuştur.

Zamanı Saadetde müslümanlarda görülen yüksek idrâk ve şuur islâm feyzinin eseri idi. Bu zâtlar ne hukuk ilmi ne usulü muhakeme tahsil etmişlerdi. Onların yegâne idrâk ve irfan menbaaları Kur'anı kerim ve sünneti seniyye idi. Asrı Saadet ve Hülefai Râşidîn devrindeki âlimlerin fetva ve hükümlerine bakıp da hayran olmamak kabil değildir. Câhîl bir muhitde çok az bir zaman içinde görülen nûru irfan elbetde ilâhî idi.

Hz. Peygamberin irtihalinden sonra ve Hülefai Râşidin ve onlardan sonra bazı Halifeler kaza ve imamet gibi vazifeleri Devlet Merkezinde (Makarrı Hilâfet) bizzat kendileri ifa ve icab eden yerlere kadılar tâyin ederlerdi.

Hz. Peygamber ve birinci Hilfe Hz. Ebubekir ve ikinci Halife Hz. Ömerin hilâfeti başlangıçlarında, Vâlilik ile Kaza bir zâta tevdî olunurdu. Hz. Ömer zamanında bir müddet böyle devam etti. Bilâhare kaza vazifesi ayrıldı. İcab eden yerlere muktedir ve müstakil kadılar tâyin olunmaya başlandı.

Hülefai Râşidin mazeretleri zuhurunda merkezde kendilerine arz olunan bazı davâları ehil bir zâta havale ederlerdi. Havale edilen davâ maddî ve manevî mes'uliyeti kendisine ait olmak üzere bu zât tarafından bakılıp hükme bağlanırdı. Kadılar da Halifeler gibi, mazeretleri vukuunda her hangi bir davâyı görmek üzre Nâib tâyin edebilirlerdi. Halifeler kadıların, kadılar da tâyin ettikleri Nâiblerin muhakeme ve hükümlerine müdahele etmezlerdi. Kadı ve Nâibler tam müstakil bir halde bulunurlardı. Şu vâkıa bu hususda ne derece itina olunduğuna delâlet eder: Hz. Ömer, meşgûliyetinin pek fazla olduğu bir zamanda işleri Ebuddarda ya bırakmışlardı. Ebuddarda biri aleyhine hüküm vermişti. Aleyhine hüküm verilen zât bu hükmün yanlış olduğu kanaatinde idi. Hz. Halifeye hâdiseyi ve mürafaanın ceryan tarzını anlattı. Hz. Ömer, bu davâya ben bakmış olsa idim senin lehine hükmederdim dedi. O zât siz Halifesiniz davâya siz bakınız dedi. Halife içtihadda re'y müşterek-

tir. birinin diğeri üzerine rühçanı yoktur. diyerek davâya bakmaktan imtina etti. Hz. Halife ya Ebudradanın rey ve içtihadı doğru ise bu işin vebalini alamam demek istemişti (6).

Kaza, bir amme selâhiyeti olduğunda Kadılar Halifeler tarafında tâyin olunurdu. Yalınız bazı vâlilere kadı tâyinine izin verilmişti. Ezcümle Mısırda Mısır Vâlilerinin selâhiyetleri cümlesindedndi. Bu usul, yani kadıların Halife ve Vâliler tarafından tâyini usulü, "Kazil kuzat" ve Endülüsde "Kadılcemaa" müesseseleri ihdas oluncaya kadar devam etti. "Kazil kuzat" Abbasîler devrinde Hicrî 170 tarihinde Harunur Reşid tarafından ve "Kaziül cemaa" Endülüsde birinci Abdurrahman zamanında 117 tarihinde ihdas olunmuştu.

Kadılar evvelce Hilâfet Makamına bağlı iken Kadilkuzat tâyin olunduktan sonra bu makama bağlanmıştır. Kadılkuzatları Halifeler ve kadıları da kazilkuzatlar nasb ve tâyin ederlerdi.

"Kazil kuzat" ve "Kazil cemaa"lar Halifeden sonra en yüksek ve şâyanı hürmet mevkide tutulur ve bunlar ammenin hürmet ve itimadını kazanan en büyük âlimlerden intihap olunurlardı. Bunların hal tercemelerinden keyfiyet vâzıhan anlaşılır.

Kazilkuzat ve Kazilcemaa tâyini, kuvvei kazaiyyeyi siyasi ve idarî iktidardan uzaklaştırmak içindir. Filhakika bu müesseselerin adâlet yönünden pek büyük faydaları görülmüştür. Zâlim ve müstebit bazı hükümdarlar zulümlerini bu mukaddes makama kadar götürmeye kendilerinde cesaret bulamamışlardır.

Abbâsilerden sonra diğer İslâm Devletlerinde selâhiyetleri farklı Kazilkuzat müessesesi devam etmiş, Osmanlılarda bu vazife Kazıaskerlere tevdî olunmuştur. İstanbul, Haremeyn, yani Mekke ve Medine ve Edirne gibi mahallerden başka yerlere gidecek kadılar Kazaskerler tarafından tâyin olunurdu. Rumeline tâyin olunacak kadıları Rumeli Kazıaskeri ve Anadoluya tâyin olunacak kadıları "Anadolu Kazıaskeri tâyin ederdi.[4]

Kazâ, bir tefviz nevinden olduğu için vekâlet gibi bu vazife bir veya müteaddit kimselere tevdî olunabilir. Müteaddit kimselere tevdî edilmiş olurda birlikde hükmetmeğe mezun kılınmışlarsa münferiden hükmedemezler; ederlese hükümleri muteber ve nâfiz olmaz.

4 Bidayetlerde Kazaskerler Padişahın kanunî müşaviri olmakla beraber ganimet malların tevziine riyaset ederler ve ordu efradı arasında tahaddüs eden veya orduya mensup biri aleyhine ahaliden birinin ikame ettiği davâları hal ve fasleylerlerdi.

Geçmiş islâm Devletlerinde münferit hâkim usulü câri olduğu gibi Osmanlı Devletinde Şer'iyye Mahkemelerinde münferit hâkim usulü vardı[5]. Gerçi Heremeyn yani Mekke ve Medine ve İstanbul Kadılıklarında müşavir ve Nâib ünvaniyle hâkimler var idi ise de bunlardan her biri münferiden hükme mezun idiler.

Bir şehirde ihtiyaca göre bir veya bir kaç hâkim (kadı) tâyin olunabilir. Müteaddit olarak tâyin olunan kadıların kazâları Dairesi tesbit edilir, veya edilmez. Bir hâkim tâyin edilmiş ise, bu hâkim ancak kazası Dairesinde tahaddüs eden devâlara bakar. Hattâ bazı Fukahanın içtihadına göre müdde alleyh velev misafir olarak kendi kazası dahilinde olmak şartiyle diğer bir kaza dahilinde bulunan akara müteallik davâya da bakabilir. Diğer bir içtihada göre a'kar dâvasında gayrımenkulün davâyı görecek hâkimin kazâsı hududu dahilinde olması şarttır.

Mülga Mecellede birinci içtihad tercih olunmuş ve 1807 inci maddede "Bir kaza hâkimi başka bir kazâ dahilindeki arâzi dâvasını istîma edebilir" denmiştir.

Mecellenin bu tercihi şu esasa müstenittir: Kazâ selâhiyeti şahıslar hakkındadır. Binaenaleyh, müddeabihin başka bir yerde olması bu esası değiştiremez. Bazı Fukaha bu tercihi tenkit etmişlerdir.

Müteaddit kadı tâyin olunan şehirlerde Kazâ Daireleri tesbit olunmuş ise, ancak bu hudut içindeki ahalî arasında tahaddüs eden dâvalara bakılabilir. Kaza daireleri tâyin olunmamış ise dâvacı bunlardan her hangi birine müracaat edebilir.

Kazâ vilâyet tefvizi kabilinden olduğundan kaza tevcihi mutlak olabileceği gibi, zaman ve mekân ve bâzı hususların istisnasiyle takyid olunabilir. Mutlak olduğu takdirde mutlak hükmü ceryan eder. ancak teâmül ve hal delâletiyle takayyüd eder. Takyid suretinde mukayyet hükmü câri olup kayıt veçhile amel olunur.

Kazâ selâhiyeti zamanla takyid edilmiş ise, bu müddetin hitamı ile nihayet bulur. Meselâ bir sene müddetle bir Kazâda vazife ifasiyle kazâya mezun kimse, bir sene geçtikden sonra hiç bir davâya bakamaz. Hattâ bakmakta olduğu dâvanın muhakemesi bu müddet zarfında hitam bulmamış ise ikmal edemez.

5 Mısırda tab olunan "Tarihi kazâfilislâm" adlı eserin Bağdat tarihinden naklen yazdığına göre Abbâsilerden Mehdî zamanında iki zât müçtemian hükmetmek üzere Basraya kadı tâyin olunmuşlardı. Mezkûr eser, sa: 94. Bu eser Ankarada Millî Kütüphane de mevcuttur

Bir Kazada hüküm için tâyin olunan hâkim, o mahal ahalisinden olan kimseler arasında tahaddüs eden davâlara bakabilir. Başka şehir ve Kasaba halkı arasında tahaddüs eden dâvalara bakamaz. Bunun gibi muayyen bir yerde hükmetmek üzere tâyin olunan hâkim ancak davâlara o yerde bakar. Başka yerde celse yaparak bakamaz.

Kazâ hasren bazı nevi dâvalarla veya bâzı dâvaların istisnasiyle takyid olunabilir. Meselâ şu veya bu nevî dâvalara bakmak üzere tâyin olunan hâkim selâhiyetinden hâriç bırakılan davâları rüiyet edemez. Müruruzamana uğrayan davâları dinlemekten men bu kabildendir[6]. Şu hususu ilâve edelim ki, yalnız bir hususu hal ve fasletmek için hâkim tâyini câizdir. Meselâ iki köy arasında tahaddüs eden bir ihtilâfı hal ve fasletmek üzere hükme mezun hâkim tâyini câizdir. Buna Müvellâ denir ve kendisine tevdî olunan hâdiseyi hal ve fasletmekle vazifesi nihayet bulur.

Hâkimde bulunması lâzımgelen vasıflar.

Hâkimlik çok vebal taşıyan bir vazifedir. Milyonlarca insanın hayat, şeref ve hakları ve cemiyetin emniyet ve selâmeti ona mevdû olduğundan hâkimin gâyeyi temin edecek vasıfları hâiz olması lâzımdır. Şöyle ki:

1) Hâkimde ehliyet bulunmalıdır: Hâkim mesâili hukukiyeye ve usulü muhakemeye vâkıf olup kendisine arz olunan dâvaları onlara tatbikan hal ve fasla muktedir olmalıdır. Müçtehit olması, yani içtihad kudretinde bulunması şart değildir. Bu kemalinin şartırıdır. Diğer şartlarla birlikde bu kudreti hâiz olan varsa o tercih olunur. İçtihad kudretini hâiz kimse yoksa, cemiyet ve insan münasebetleri devam ettiği müddetce Kazâ mevkii boş kalamayacağından mevcutdan intihab olunur. Nitekim hâkimin halkın muaşeret usullerini örf ve âdetlerini bilmesi ve her türlü töhmetden âri bulunması kemal ve evleviyetin şartıdır. Gerçi örf ve âdet muteber ve örfen ma'ruf olan şart kılınmış gibi olduğundan iddia halinde bunun Bilirkişilerden tahkiki icab eder. Şunu ilâve edelim ki, hâkim çok karışık ve halli müşkil hâdiselerde hukuk ilminde yüksek bilgi sahibi zevatla istişare ve onlardan istifta edebilir. Bunların re'yi kendisinin anlayışına muvafık ise onunla amel eder; kendisi bir fikir sahibi değilse istişare ettiği zevatdan en mütedeyyin ve âlim olanın re'yi ve fetvası ile amel eder.

6 Zamanımızda hâkimlerin selâhiyetleri zamanla takyid edilmeyip, mekânla ve bazı hususların istisnası ile takyid edilmektedir.

2) Hâkimin tam temyize muktedir olması şarttır. Binaenaleyh, küçüklere matuh ve âmâ ve ahreslere ve tarafların yüksek seslerini işitemeyecek derecede sağır olan kimselere kazâ tevcih edilemez. Edilirse kazâ ve hükümleri bâtıl olur. Bunlar izaha muhtaç değildir.

3) Hâkim, âdil, müstakim ve metîn olmak lâzımdır.

Adâlet, beşer hayatının emniyetle seyrinde en başda gelen bir esastır. Selâmet ve huzur ancak adâletle mümkindir. Şu halde hâkimlerin (kadıların) elbetde âdil olması lâzımdır. Cenabı Hak kitabı keriminde müteaddit yerlerde adâletle emir buyurmuşlardır [7].

Adâlet, hak ile hükmetmektir. Hak ile hüküm, bütün niyet ve çalışmanın Allahü Taâlânın rızası istikametine müteveccih olmasiyle mümkindir. Binaenaleyh, adâletinde şüphe olan kimselere kazâ tevcih olunmamalı ve bu istikametde hareket etmeyenler hemen kazâ mevkiinden uzaklaştırılmalıdır.

Hâkimin müstakim olması lazımdır. Yani dâima doğru yolda yürümek, doğru yoldan sapmamak lâzımdır. Çünkü doğru yol aynı zamanda adâlete götüren yoldur. Cenabı Hak kitabı celilinde müteaddit yerlerde kullarına adâleti emretmiştir.

Hâkim, metîn olacaktır. Metânet sahibi olmayan, vereceği hükümden dolayı melhuz tehlike ve zararlardan korkan hâkimden doğru dürüst bir vazife beklenemez. Hâkim, kimsenin ta'n ve teşniinden korkmayacak, hakkaniyet ve adil dâiresinde hükmünü verecektir. Allah böyle hâkimleri melhuz her türlü tehlike ve zarardan korur. Kazı Şüreyh kısmen fitne ile geçen zamanlara tesadüf ettiği 60 seneyi mütecâviz bir zaman kazâ vazifesinde nasıl muvaffak oldun diye soranlara Ben çok kimselerin taan ve teşnii karşısında kaldım, fakat hak ve adâletden ayrılmadım, bu sâyede Allah beni her türlü tehlike ve belâdan korudu diye cevap vermiştir.

Hakimlikde vekar ve âdâp.

Bazı hareketler vardır ki bunlar mubah olduğu halde mahzurlarından dolayı hâkimlerin çekinmeleri lâzımdır. Gerçi bunlar hâkimlik tevcihine ve tevcih edilmiş olan hâkimliğin devamına mâni değilse de, hâkimlik âdâb ve şiarına aykırıdır. İhtar olunduğu halde bu hallerde israrı takdirinde vazi-

7 Allah adâleti emreder. Nahil Sûresi, Âyet: 90. "Nâs arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmediniz." Nisâ Sûresi, Âyet: 57.

fesine nihayet verilebilir. Bu hareketleri Mecelle 1790, 1796, 1798 nci maddelerinde hülâsa olarak beyan eylemiştir:

Md. 1795 "Hâkim Meclisi Muhakemede alış veriş ve mülatafa gibi mehabeti Meclisi izale edecek ef'âl ve harekâtdan içtinab etmelidir.

Md. 1796 "Hâkim iki hasımdan hiç birisinin hediyesini kabul etmez.

Md. 1797-Hâkim hiç birisinin ziyafetine gitmez.

Md. 1798-Esnâyı muhâkemede hâkim tarafından yalınız birisini hânesine kabul etmek ve Meclisi Muhâkemede biriyle halvet etmek (birisi ile yalınız kalmak) veya ikisinden birine el veya göz veya baş ile işaret eylemek veya anlardan birine gizli lâkırdı yahut diğerinin bilmediği lisan ile söz söylemek gibi töhmet ve sui zanna sebeb olacak hal ve hareketde bulunmamalıdır."

Bu hallerden her biri diğer taraf için şüpheyi mûcip olabileceğinden hâkimin bunlardan çekinmesi lazımdır. Ancak hâkim, davâları olmayan kimseleri ziyaret ve bunların ziyaretlerini kabul edebilir. Ve bu gibilerle görüşebilir.

İslâmda kazâ tarihi bir makale çerçevesine sığmayacak kadar teferruatı muhtevî olduğundan bu kadarla iktifa ederek, fevkal'âde ehemmiyetine mebnî Halifei muhterem Hz. Ömerin Basra kadısı Ebu Musel eş'arî ye usulü muhâkemeye dâir yazdığı mektubu terceme ve izah ederek makaleye nihayet vereceğiz. Bu mektup, "Mepsutu Serahsî, Bedâ yi'üssenayî ve Ilâ mülmüvekkiin ve "İbni Haldun mukaddimesi" gibi meşhur eserlerde münderiçtir.

MEKTUP

Birinci Fıkra:

"Allaha hamd ve senâ ve Nebii kerîme salât selâmdan sonra bilki kazâ muhkem bir farîza ve uyulması lâzım bir sünneti celîledir. Ey kadı sana bir dâva arz edilence çok dikkat et hasımlardan birinden diğerinin hakkını ikrara delâlet edecek bir söz sâdır olursa, ikrarı ile ilzâm et, ikrar sayılmayacak söz ve beyanlara kıymet verme."

Hz. Ömerül Fâruk bu ilk fıkrada kazânın ehemmiyetine işaret ettikden sonra, kadıya, tarafların sözlerine dikkat etmesini tavsiye ediyor. Filhakika muhâkemede iki tarafın iddia ve müdafalarına dikkat lâzımdır. Anlatılmak istenilen hukukî vâkıaların mahiyetleri anlaşılmadıkça muhâkemeye doğru istikamet vermeye ve binnetice, doğru bir neticeye varmaya imkân olamaz.

Bu cihetle söylenen söz çok mühimdir. İfadeler vâzıh değilse, noksan cihetler istîzah olunur. Vâkıalar tam bir suretde anlaşıldıktan sonra mürafaa sâkim bir istikamet alır. Meselâ müddei müddei aleyhe... lira verdim, bunun hüküm altına alınmasını isterim dese, bu dâvâ bu şekli ile dinlenmez. Çünki bir para hibe suretiyle, ödünç olarak verebilir, bir borcu eda için verilebilir, emanet olarak verilebilir. Bunlar ayrı ayrı hükümlere tâbidir. Binaenaleyh, parayı ne sebeble verdiği sorulur. Bunun gibi, bir mebî semeninden alacak dâvasında satılan şey'in ne olduğu, teslim edilip edilmediği araştırılır. Ödenmesi gerekli bir para olduğu anlaşılırsa diğer tarafdan ne diyeceği sorulur. İkrar ederse ikrarı ile ilzam olunur, yani müddea bihi vermesine hükmedilir. İnkâr ederse müddeiden ve müddei aleyh istimaa şâyan defide bulunursa bu def'i müddei kabul etmediği takdirde müddeialeyhden delil istenir.

Bu fıkranın mazmumundan da anlaşılacağı üzre, dikkate ve sıhhatı tefekküre mâni bir hal vukuunda hâkimin mürafaa ve hükme tasaddî etmemesi muvâfık olur[8].

İkinci Fıkra:

Meclisi kazâda karşında ve hükmünde bulunan nâsı müsâvi tut, tâki şerefli olanlar zulmünden ümitvâr ve zaif olanlar adlinden ümitsiz olmasınlar.

Bu fıkrada Halifei mükerrem hasımlar arasında adâlete ve müsâvata riayet lüzumuna işaret ediyor. Nâs tâbirinden de anlaşılacağı üzere, taraflar kim olursa olsun, biri bir millete ve diğeri başka bir millete mensup olsun veya biri eşrafdan diğeri ahadı nâsdan bulunsun mutlaka muhâkeme esnâsında tarafları oturmak, kendilerine tevcihi hitap etmek gibi muhâkemeye taalluk eden hususlarda hâkim müsâvata riayetle mükelleftir[9]. Ancak bu suretledir ki, taraflar ve hususiyle zaif olan bir gûna şüpheye düşmez. İslâmiyetin başlangıcından itibaren islâm hâkimleri bu hususa son derece itinâ etmişlerdir. Halifeler dahi lehlerinde olan hareketlerden dolayı hâkimlere karşı ihtarda bulunmuşlardır. Bunun sayısız misalleri vardır. Bir vâkıayı kayıtla iktifa edeceğiz:

8 Mecellede mesele şu suretle ifade olunmuştur:

Madde. 1812:-Hâkim gam ve gussa ve açlık ve galebe-i nevm gibi sıhati tefekküre mâni olabilecek bir ârıza ile zihni müşevveş olduğu halde hükme tasaddî etmemelidir.".

9 Hâkim, taraflardan birini sağ ve diğerini sol tarafa oturtmaz; belki kolayca kendisinin ve onların sözleri işidilebilecek bir mahalde ve karşısında oturtur. Müddei, hâkimin sağ hizasında ve müddei aleyh sol hizasında bulunur. Hâkim ile taraflar arasında iki metrelik bir mesafe bulunur.

Hazreti Ömer ile Übey ibni Kâab arasında bir ihtilâf ve dâva tahaddüs etmişti. Muhâkeme için zamanın Medîne kadısı olan Zeyid bin Sâbitin huzuruna gittiler. Zeyid Size bir kavmin kerîmi gelirse ikram ediniz" mealinde olan Hadisi şerife imtisâlen hz. Ömeri mevkii ikramda bulundurmak istedi; Halife Ömer "tarafgirliğin ilk alâmetidir" diye kabul etmedi. Hasmı Übey ibni Kâabın yanına oturdu.

Kazâya ne büyük itimad ve hürmettir ki, zımmîler dahi Halife aleyhinde davâ açabiliyordu. Bahsi uzatmamak için misaller vermeye devama lüzum görmüyoruz.

Üçüncü Fıkra: Beyyine müddeiye ve yemin münkire düşer.

Bu terceme ettiğimiz fıkra isbat hakkına taallûk eden çok mühim bir meseleyi beyan ediyor. Bu kaide mütevâtir bir Hadisi Şerifin tekrarıdır. Bu esas her milletin muasır hukukunda yer almıştır. Ancak müddei ve münkir kimdir, bunu ayırmak kolay değildir. Nitekim bu Hadisi şerifi izah için müteaddit eserler yazılmıştır. "Hukuk Mantıkı" adlı eserimizde mesele izah olunmuştur. Arzu eden müracaat edebilir.

Dördüncü Fıkra: Helâl olan bir şey'i haram ve haram olan bir şey'i helâl kılmamak şartiyle sulh câizdir.

Bu fıkrada Hz. Halife taraflara sulh teklif edilmesini tavsiye ediyor. ve Şâm Vâlisi Hz. Muaviyeye yazdığı mektubun bir fıkrasında da bu tavsiyeyi tekrarla beraber şüpheli hususlarda bilhassa sulh teklifi hakkında nazarı dikkati celb etmiştir.

Sulhun delili "Vessulhü hayr" nazmı celîli ile İcmaı ümmettir. Filhakika, bir işin hükmen halli bilhassa adâlete muvafık olmayan hükümler, hasımlar arasında adâvet ve kin doğurabilir. Bu cihetle sulh olmaları elbetde hayırlıdır. Ancak yapılacak olan sulh, Şâr'i tarafından men olunan mahiyetde, yani helâli haram ve haramı helâl kılacak mahiyettde olmayacaktır. Böyle olursa sulh ya fâsid veya bâtıl olur. Tafsilât için "Adâlet Dergisi"nin 1969 senesi 12. nci sayısında münderiç "Sulh ve ibra" başlıklı makalemize bakınız.

Mektubun beşinci fıkrası:

Müddei dâvasını, müddeialeyh def'ini isbat için mühlet isterse beyyine ikame edecek kadar müsaade et bu müddet zarfında beyyine ikame ederse hakkını ver, aksi, halde aleyhine hükmet. Bu tarzı hareket kadı için bir özürdür, şüpheyi bertaraf eder.

Bu fıkra izaha muhtaç değildir.

Altıncı Fıkra:

Bir mesele hakkında hükmettikden sonra hükmünün yanlış olduğu anlaşılırsa hakka rücû et; hakka rücû bâtılda ısrardan hayırlıdır.

Bu fıkra içtihad mevzuunda mühim bir meseleye temas etmektedir: Müçtehid içtihadında bazen isabet ve bazen de hatâ edebilir. Hatâsından dolayı mes'ul olmaz. Ancak meselenin içtihâdî bir mesele olması lâzımdır. Hükmü mansus olan bir meselede içtihad bahis mevzuu olmaz. Çünki, Mevrridi nasda içtihada mesâ yoktur. Yani Kur'an ve sünnetde hükmü mansus veya hakkında icma vârid olan meseleler içtihada mevzû olamaz.

İçtihad kudret ve şartlarını hâiz olan hâkim bir hâdisede bir türlü hükmettikden sonra sonradan içtihadı değişir, evvelki içtihadının hatâlı olduğu neticesine varırsa benzeri hâdiselerde son içtihadı ile amel ve hükmeder. Birinci içtihadı ile verdiği hüküm bozulmaz. Çünki içtihadla içtihad nakzedilmez. Çünki her iki içtihad da zannîdir. Hususiyle birinci içtihad hüküm ile teeyyüd etmiştir. Benzeri hâdiselerde ikinci içtihadla hükmün lüzumu, son kanaati ilmiyesine göre ikinci içtihadın hak ve birincinin bâtıl olmasındandır. Bir defa Hz. Ömer bir hâdisede bir türlü hüküm ettiği halde sonra diğer benzer bir hâdisede hilâfiyle hükmetmişti. Bir zât "Ya Emirel mü'minîn siz evvelce bunun hilâfına hükmetmiştiniz" deyince Hz. Ömer, "evet biliyorum, fakat evvelki hükmüm o zamanki içtihadımın, bu hüküm bu günki içtihadımın neticesidir. buyurmuşlardır. Bunun gibi, bir çok müçtehidler hâkimler muhtelif içtihadlarda bulunmuş ve son içtihadları ile amel ve hükmetmişlerdir. Şunu tekrar edelim ki, bu hükümler içtihad selâhiyet ve kudretinde olan hâkimler ve âlimler hakkındadır.

Mektubun yedinci fıkrası: Müslümanlar âdildirler. Onların yekdiğeri aleyhine şahâdetleri makbuldür; meğer ki yalan şahâdetle mâruf olmak veya hakkında haddi kazf icra edilmiş bulunmak veya velâ, karabet sebebiyle def'i mazarrat ve celbi menfaat dâiyesi (şüphesi) bulunmak gibi şahâdete mâni halleri ola. Bu gibilerin şahâdetleri kabul olunmaz.

Bu fıkra kimlerin şahâdetleri kabul edilip kimlerin şahâdetlerinin kabul edilmeyeceğine ve isbat hukukuna aittir.

Fıkradaki "Müslümanlar âdildirler, yekdiğeri aleyhine şahâdetleri kabul olunur" cümleleri, Hz. Resulü Ekremden menkul Hadisi şeriftir. Â'dil, ha senâtı, yani eyi amelleri seyyiatına, yani kötü amellerine gâlip olan kimse demektir. Müslümanları adâletle tavsif şunun içindir ki, İslâm dininde yalan şahâdet kat'îyen memnûdur. Bir müslüman, müslüman olarak itikad

ve îmanı icabı memnû olan şeylerden kaçınır, meğer ki, dininde mubalâtsızlığı ve islâmî hükümlere muhalif hareketleri görülsün. Binaenaleyh, yalan şâhitlikle ma'ruf ve meşhur olan kimselerle nâmuslu bir kadına zina isnadı sebebiyle üzerine haddi şer'î icra edilen kimselerin şahâdetleri kabul olunmayacağı gibi, karabet gibi bir sebeble def'i mazarrat, celbi menfaat dâiyesi (şüphesi) olanların şâhâdetleri kabul olunmaz. Bu bahsin tafsilâtı için Mecellenin 1700, 1701 ve 1702 inci maddelerine bakınız.

Sekizinci Fıkra:

Ey Kadı sana kitap ve sünnetde bulunmayan bir mesele getirilirse son derece basiret üzere ol. Bir birinin benzeri olan şeylere dikkat et. Emsali emsale kıyas eyle, Allahın rızasına ve şâriin maksadına uygun olan re'yi ihtiyar et.

Bu fıkra, hukuk ilminde pek mühim ve içtihad mevzuunda bahis ve münakaşayı mûcip olan bir esasa aittir. Ehemmiyetine binaendir ki, fıkra dikkat tavsiyesi ile başlamaktadır. "Hukuk Mantıkı ve Tefsir" adlı eserimizde izah ettiğimiz veçhile şeriatı islâmiyede hukukî teşrî yalnız esasların ve ana meselelerin beyanı suretiyle vâki olmuş ve değişebilecek hâdiselerle teferruat ümmetin içtihadına bırakılmıştır. Beşerî teşrîlerde de hal böyledir. Kanunlar bu tarzda tanzim, muhtemel hâdiseler ve teferruatla iştigâl olunmayıp umumî kaide ve küllî meselelerin tesbiti ile iktifa olunur. Kanunların sarahat ve delaletiyle hal edilemeyen hâdise ve teferruat hukuk âlimleri ve hâhâkimlerin anlayışıyle hallolunur. Zâten insan münasebetlerini başka türlü tatmine imkân da yoktur. Hiç bir hâdise Kur'an ve Hadisde beyan olunmamıştır diye ihmâl edilemez. Mutlaka hal ve fasletmek icab eder.

Fıkranın sarahatine göre hâkim Kur'an ve Sünnetde mansus olmayan hâdiselerde kıyas yoluna müracaat edecektir. İşte Hz. Halife bu müşkil husus hakkında dikkat nazarları celb ediyor. Filhakika, hukukun gelişmesinde Kıyas mühim bir vâsıtadır. Boşlukların doldurulmasına ve hukuk ilminin inkişafına medar olan kıyasdır. Kıyasın cevazına kail olan müçtehidlerin delillerinden biri de bu metuptur. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerle Cumhuru fukaha kıyasın lüzumuna kail olmuşlardır. Ehli Sünnetden zâhiriye mezhebi fukahasiyle Mûtezileden Nezzam ve ona tâbî olanlar ve Şiîlerden İmamiye üleması kıyası ahkâm istinbatında ihticaca sâlih görmezler.

Dokuzuncu Fıkra:

Esnâyı muhakemede gazab ve hiddetden, bağırıp çağırmaktan ve işlerin çokluğundan sıkıntı getirmekten ve ekşi yüzlü olmak-

tan sakın; çünki kazâ fazîleti ahlakiyedir. Allah yanında sevabı, halk yanında eyilikle yâd olunmayı icâb ettirir. O kadı ki hükmü hüsnüniyete makrun ola Allah halk ile kendi arasında vukuu melhuz tehlikelerden korur; nefsinde olmayan şey'i sureti hakdan görünerek hüsnüniyeti ihlal edenleri Allah halk yanında rezil ve rusvâ eder, çünki Allah ancak hüsnüniyetle olan amelleri kabul eyler.

Bu Fıkrada, Hz. Fâruk-u âzam, kazâ âdâb ve faziletlerinden, tahammül, metânet ve hulûsü niyet gibi yüksek vasıflar üzerinde duruyor. Filhakika, kazâ hizmetinin ecir ve sevabına nâil olabilmek için mutlaka tahammül şarttır. Bağırıp çağırmak, işlerin çokluğundan sıkıntı duyarak ekşi, asık yüz gösterecek derecelerde tahammülsüzlük Meclisde bulunanlara ezâ vermekle beraber selâmeti fikir ve cem'iyet-i hâtırı ihlâl eder.

Mektubda metânet ve hüsnü niyetin dünya ve ahiretde mûcib olacağı mükâfat ve riyânın fenalığı izah olunuyor. Metîn olmayan, vereceği hükümden dolayı melhuz tehlike ve zararlardan korkan hâkimlerden doğru dürüst vazife beklenemez.

Burada yazımıza son veriyoruz. Eğer ilim ve tarih sevenler için fâideli olursa, bundan sonraki Dergide Kazâ tarihi ile alâkalı İçtihad, Kıyas, tâli delil ve müesseselere dâir izahat vermeye çalışacağız. Muvaffakiyet Cenabı Haktandır.

İSLÂM HUKUKUNUN ANA HATLARI

Prof. Dr. ŞAKİR BERKİ

§. 1– İslâm hukukunun bu günkü önemi, ve kaynakları:

I- İslâm hukukunun önemi.

II- İslâm hukukunun kaynakları.

§. 2– İslâm hukukunun müstakil bir hukuk sistemi olduğu ve Roma hukuku ile farkları.

§. 3– İslâm hukukunun beşerî hukukla ilgisi, ve islâm hukukunda mahkeme içtihadı ve doktrin:

I- Beşerî hukukla ilgisi.

II- İslâmda doktrin ve mahkeme içtihadı.

1. İslâm hukukunda doktrin

2. İslâm hukukunda mahkeme içtihadı.

§. 4– İslâm hukukunda hukukun tasnifi ve taksimi.

§. 5– İslâmda Amme hukuku:

I- Anayasa Hukuku.

II- İdare Hukuku.

III- Ceza Hukuku.

IV- Usul Hukuku.

V- Devletler genel Hukuku.

VI- Toprak Hukuku.

§. 6– İslâmda özel hukuk:

I- Medenî Hukuk: 1. Şahıs Hukuku; 2. Aile Hukuku; 3. Aynî Haklar; 4. Miras Hukuku.

II- Borçlar Hukuku ve İş Hukuku.

III- Ticaret hukuku.

Etüd, bu plân nazara alınarak en genel prensiplere istinatla yapılacaktır.

1- İslâm Hukukunun Önemi ve Kaynakları

I – İslâm Hukukunun Önemi:

Gerek memleketimizde, gerek yabancı memleketlerde islâm hukukunun kısmen veya tamamen okutulması ve mukayeseli hukuk faaliyetlerinde ihmal olunmaması hukuk ilminde bir fantazi değildir. Bu hukuka ehemmiyet verilmesinin sebebi, halen bu gün dahi mahkemeleri işgal edecek mahiyetde olmasındandır. Filhakika, bu gün değil yalnız Türk Mahkemeleri bütün dünya mahkemeleri Devletler Özel Hukuku prensipleri icabından olarak, gerek re'sen, gerek tarafların göstermesi üzerine islâm mevzuatını nazara alarak hükmetmek mecburiyetinde kalabilirler. Türk Mahkemeleri ise, fazla olarak, aşağıdaki hallerde islâm hukukunu uygulamak mecburiyetinde kalabilirler:

1) Medenî Kanundan evvelki ölümlerle açılan mirasın taksiminde islâm miras hukukunun, yani Kur'anı kerimdeki hisse ve taksim esaslarının tatbiki karşısında kalınılabilir. Bu mecburiyet, Medenî Kanunun mevkii mer' iyet ve sureti tatbikine dair olan kanunun verasetde hakkı müktesebi red etmemiş olan ilgili maddeleri hükümlerinden doğmaktadır. Medenî Kanunun kabulünden uzun bir zaman ve meselâ 100 sene gibi bir müddet geçtikden sonra artık Türkiyede eski miras davâlarının zuhur etmeyeceği binnetice, Türk mahkemelerinin ve hukukcularının islâm hukuku esaslarını tatbik etmekden kurtulacakları tarzındaki bir noktai nazar yanlıştır; zira, Medenî Kanundan evvel ölen bir kimsenin bilfarz değil ikinci, üçüncü, altıncı batın torunları mirascı olarak râcih hakka sahip olduklarını iddia ederek başkasına intikal etmiş olan terekeyi iktisab için miras sebebi ile istihkak davâsı açsalar ve davâlı bu davâda mürurzaman def'inde bulunmasa, mahkeme müruru zamanı re'sen nazara alamayacamdan, bizzarur eski miras hükümlerine, yani islâm miras hukuku esaslarına göre hükmetmek zorunda kalacaktır.

2) Toprak hukuku sahasında da Türk hâkimleri Cumhuriyet devrinden evvel tahsis edilmiş olan metrûk arazî[1] ve hususiyle Mer'a, Yaylak ve kış-

1 Metrûk arazî ve çeşitleri için Etüdün 5. nci Paragrafının VI. Nolu kısmına bakınız.

laklarla ilgili ihtilâflarda evvelki hukukun prensiplerini[2] tatbik etmekle mükelleftirler. Filhakika, Arazî Kanununun metrûk arazî ile ilgili ahkâmı sâbık hâdiseler için olduğu kadar 2. No. lu atıfda işaret olunduğu üzere, Cumhuriyet devri mevzuatiyle tahsis edilen mer'alar hakkında da kabili tatbik olabileceğinden, mülga değildir.

3) Medenî Kanundan evvel yapılmış olan Vakıflarla ilgili davâlarda da, Türk hâkimleri ve hukukcuları, islâm vakıf hukukunu nazara almak mecburiyetindedirler. Bu itibarla İmparatorluk vakıf hukukundan bigâne kalmak hukukcu, hele tatbikatcı için düşünülecek şey değildir.

Bütün bu sebebler ve konu derinleştirildiği ve teferruatla ele alındığı zaman eklenmesi mümkün sair sebebler karşısında islâm hukukunun bilhassa memleketimiz bakımından tatbikî yönden önemini tamamiyle kaybetmemiş bir hukuk olduğu kolayca anlaşılmaktadır.

4) Nihayet, mukayeseli hukuk sahasında islâm hukukunun beynelmilel ehemmiyetine de işaret etmek lâzımdır. Filhakika, islâm hukuku Roma hukukundan müstakil[3] bir hukuk sistemi olduğundan genel mukayeseli hukuk ilminde ihmal edilmemekte, Dünya Fakültelerinin bazılarında ve Mukayeseli hukuk Enstitülerine incelenmektedir. Türkiye Hukuk Fakültelerinde de seçimlik ders olmakla beraber Mukayeseli Hukuk dersleri mevcut olup, bu dersleri islâm hukukunu ihmal ederek okutmak muhakkak ki, nakisedir. Zira islâm hukuku ile Roma ve bu günki bazı hukuk sistemlerinin mukayesesi neticesinde, çok original farkların mevcudiyetine vâkıf olunacaktır. Bu farklar öyle farklardır ki, mesleği hukuk ilmi olanlar tarafından lakayıt kalınamaz. İlahi hukuk ile beşerî hukuk arasındaki enteresanlık ancak bu mukayese sâyesinde meydana çıkarılabilir. Keza bu mukayese sayesindedir ki, ilâhî ahlâk ve hukukdan istiane etmemiş beşerî hukuk ve beşerî hukukdan faydalanmamış ilâhi hukuk bulunmadığı anlaşılacaktır.

Türkiye Üniversitelerinde Mukayeseli Hukuk Enstitüleri de faaliyetdedir. Bu kürsülerin, yani Mukayeseli Hukuk kürsüleri ile Enstitülerinin gâyesi yalınız mer'î kanunları değil, hukuk tarihinin yarattığı Roma, İslâm,

2 Yani Arazî Kanununun Mer'a ve yaylak ve kışlaklarla ilgili ahkâmı tatbik edilecektir. Hattâ bu hükümler, Cumhuriyet devrinde tahsis edilen Mer'alara dahi uygulanır: Yeni mevzuatda mer'alar hakkında sükût bulunan ahvalde, mer'alara ait örfî hükümleri tatbik etmek Medenî Kanunun 1 inci maddesi icabındandır.

3 Roma ve İslâm hukuklarının yekdigerinden müstakil hukuk sistemleri olduğu aralarındaki original farklardan derhal anlaşılır. Bu hususda bakınız: Şakir Berki "Etudes de droit" (Fransızca-Türkçe), No. 3–4, Ankara 1968, page: 1–3.

İngiliz ve Cermen hukuku gibi müstakil hüviyet ve mevkii olan hukuk sistemleri arasındaki farkları da belirtmekten ibarettir. Aksi halde mezkûr kürsü ve Enstitü faaliyetleri nâkısdır.

Görülüyor ki, hangi cepheden bakılırsa bakılsın, İslâm hukuku mazîye karışmış, tatbikî ehemmiyetini yitirmiş bir hukuk manzumesi değildir. Roma hukuku gibi ancak bazı müessese ve kaideleri zamanla ve muhtelif millî hukuk ceryanlarıyle islah ve meczedilmiş olarak dolayısiyle berhayat bir hukuk değildir. Hattâ İslâm hukuku, bazı islâm memleketlerinde tamamen, bazılarında kısmen mevzuat halinde uygulanmakta, yani doğrudan doğruya berhayat olmakda devam etmektedir.

II – İslâm Hukukunun Kaynakları :

Hukukda kaynak mefhumu tatbikî ehemmiyeti olan bir mefhumdur: Bir ihtilaf ancak hukuk kaynaklarındaki silsileye, sıraya uyularak halledilir. Medenî Kanunun 1 inci maddesindeki hüküm bu keyfiyeti teyide kâfidir. Bu madde ihtilafların hallinde mahkemelerin mer'î kanunların (daha doğrusu mevzuatın, yani kanun, tüzük ve yönetmelik) lafız ve ruhunu yani mevzuatın sarih veya zımnî hükümlerini, bunların yokluğunda örf ve âdet hukukunu, örf de yoksa kendi içtihadlarını nazara alarak hükmedeceklerini beyan ediyor. Hiç bir hâkim, kendisine hal için arz olunan ihtilâfı, kanun veya örfde hüküm yoktur diye red edip, icrayı kaza vazifesinden içtinab edemez. Mevzuat ve örf yokluğu karşısında kendisi kanun koyucu makam olsa idi o hadiseyi hangi esaslarla tanzim eder idi ise o veçhile, o esasa göre davayı neticelendirerek bir karara varmaya mecburdur. Mahkemelere tahmil edilen bu mecburiyet, yani kanun ve örfün mutlak sükûtu karşısında davâyı şahsî kanaatleriyle neticelendirici bir karara varmaları mecburiyeti, kanunların ve örfün derpiş etmediği ihtilâfların resmen hal çaresiz kalmaması lüzumuna binaendir. Aksi halde bu çeşit intilâflar, taraflar arasında, kuvvetlinin kuvvetsizi ezmesini, zorbalıkla hak alınmasını ve binnetice cemiyetde anarşiyi önlemek için ihdas edilmiş olan şahsen ihkakı hak yaasağının yeniden ihdas ve ihyası mevzuubahis olurdu.

Burada ehemiyetle kayde değer ki, hâkim, bir meselede Temyiz Mahkemesi Genel Kurulunun veya İçtihadı Birleştirme kararı bulunsa bile, bunlara mutlaka uymaya mecbur değildir. Zira bunlara muhalif olarak vereceği karar belki temyiz edilmeyecek[4] ve bu suretle kararı kaza sahasında nihaî

4 Bir hükmün temyiz edilmemesi ya temyiz hakkından feragat edilmekle, veya temyiz müddetini kaçırmakla mümkin olabilir. Bazı kararlar daha vardır ki hiç temyiz edilmeksizin

otorite iktisab eyleyebilecektir. Hele münferit hâkimin kararı bozan Yargıtay Daire kararına karşı ısrar hakkı usul hukukunda enteresan gördüğümüz meselelerdendir. Bizce, Mahkemelerin ısrarı ancak bir kararın ekseriyetle bozulmuş olması halinde kabul edilmelidir. Aksi hal, hem halkın adalete itimatsızlığını tevlit eder, hem Genel Kurul İşlerinin hacmini artırır. Usul hukukunun tekniğiyle ilgili bu meselede burada bu kadarla yetinmek kâfidir. Meseleyi bu yazıda zikretmiş olmamızın sebebi, islâmda kaza bahsini iyi anlamak içindir.

İslâm hukukunda da kaynak mefhumunun muasır manâ ve ehemmiyeti aynıdır. Filhakika kaazî, yani icrayı adâlet etmekle mükellef memur, yani hâkim[5] bir devâda karar verirken dilediği gibi hareket edemez, istediği şekilde hükmedemez; islâm hukukunun kaynaklarında davâ konusu ihtilâfı halledecek sarahat veya delâlet, yani sarih veya zımnî hüküm mevcut oldukça bu hükme uyarak karar vermeye mecburdur. Kaynaklarda mutlak sükût mevcut ise, davâya bakmamazlık edemez. İçtihadı ile hükmeder.

İslâm hukukunun menşeindeki, yani Hz. Peygamber zamanındaki, Asrı Saadetdeki, kaynakları, üçütür: Bunlar İslâm hukukunun aslî kaynaklarıdır ki, sıradan bir hukukcunun mutlaka bilmesi lâzımdır. Hele kaza vazifesinde her şeyden evvel bunlarla hüküm zarurîdir. Bu kaynaklar eyi bilinmedikçe islâm hukukunda alelâde bir hukukcu ve hâkim dahi olmak mümkin değildir.

Bu önemli kaynaklar sırası ile şunlardır:

1. Kur'anı Kerim.
2. Sünnet.
3. İçtihad.

1. Kur'anı Kerim.

İslâm hukukunun ilk kaynağı Kur'anı kerimdir. Filhakika bu son kutsî kitap, yalınız iman, ibadet, ahlâk, iktisad, sıhhat, ilh. gibi konulara dâir ol-

---

kesin hüküm (Muhkem kaziye: Kaziyei muhkeme) haline gelir. Diğer cihetten hâkimlerin Yargıtay Daire kararlarına mutlaka uymaları icab etmez. Dairece kararı temyiz edilip bozulan bir hâkimin kararında ısrar etmeye hakkı vardır; İsrar üzerine Yargıtay Genel Kurulu hâkimin rey'ini münasip görebilir; bu halde mahkemenin kararı Temyizden geçmek suretiyle nihâi otorite, muhkem kaziye (kesin hüküm) kuvvetini iktisap etmiş olur.

5 Kaazî dilimizde (Kadı) haline gelmiştir ki bu galatdır; kaim vâlide kaim birader, yani ana yerine kaim olan, geçen, kardeş yerine kaim olan, geçen kelimeleri de böyledir, yani kayın vâlide kayın baba, kayın birader ilh. olarak yanlış kullanılagelmektedir.

mayıp, Kamu ve özel hukukun ve hattâ Devletler Hukukuna taalluk eden prensipleri en genel bir şekilde ihtiva eyleyen ilâhi hukuk Anayasası mahiyetindedir. Kur'anı kerimde, teferruatı her milletin ihtiyaçlarına ve inkişaf seviyesine uygun şekilde düzenlemek beşerî faaliyete terk edilmiş olmakla beraber, Demokratik idare zaruretine işaret eyleyen âyetlere dahi tesadüf olunur. Filhakika, hattâ Hz. Muhammede hitaben "işlerinde arkadaşlarınla müşavere et.." mealinde hüküm mevcuttur[6]. En geniş manâsında demokrasi, idare edenlerin câmiaları şahsî ve keyfî kanaatlerine göre idare etmeyip istişareye müstenit idare tarzıdır ki, bunun şekli hattâ zamanımızda gerek Anayasalardaki gerek seçim kanunlarındaki ayrılıklar dolayısiyle tenevvü eder. Hz. Peygamber zamanında ve ondan sonraki devirlerde henüz halkın çok cüz'î bir kısmı tenevvür etmiş olduğu, ve o devirlerde hükûmet icraatını halka aksettiren, halkı hükûmet tasarruflarından günü gününe haberdar eyleyen neşriyat mevcut olmadığı nazara alınacak olursa, o devirlerde demokrasinin ancak nüve ve manâsının en genel şekilde belirtilmiş olmasiyle iktifa edilmiş olunmasının sebebi kolayca anlaşılır. Kur'an kerimde demokratik idarenin nüvesi mevcut olduğuna göre, demokratik idare islâm dininde de kabul edilmiş addolunmak lazımdır. Ancak muasır gelişmede münkeşif demokrasi insan faaliyet ve düşüncesine terk olunmuştur. Esasen Kur'anı kerimde her müessese hakkında en genel esaslar mukayyet olup, teferruat beşer zekâsına havele edilmiştir.

Beşerî Anayasalarda olduğu gibi, ilâhi Anayasalarda da bazı meseleler sükûtla geçiştirilmiş olabilir. Bu gibi meselelere Kur'anı kerimde de tesadüf edilir. Bu halde mevcut sükût Hz. Peygamber zamanında onun emirleriyle doldurulurdu. Ancak Doldurulan boşluk Hadisi Kutsî yardımiyle olmayıp, Peygamberin kendi içtihadı ile vâki olmakta idi ise, Cenabı Resul bu hususlarda daha evvel kayd olunan âyeti kerime emrine uyarak mesaî arkadaşlarını da istişare eder, kendi kanaatini derhal impoze eyleyip tatbik mevkiine koymazdı. Hz. Peygamberden sonra Halife, yani Resûl gibi Devleti Kur'an ve Hadislerle ve bunlarda sarahat bulunmayan hallerde istişareye önem vererek idareyi üzerlerine almış olan Devlet reisleri de istişare müessesesini ihmal etmezlerdi.

Anayasa olmak itibaritle ne Hz. Peygamber, ne halefleri Kur'andaki esaslara muhalif emir veremeyecekleri gibi, boşlukları doldururlarken de aynı veçhile hareket ederlerdi. İstişare ile elde edilen noktai nazar da Kur'

6 Kur'anı Kerim Al İmran Sûresi, Ayet: 159. keza: Şura Suresi, Âyet: 36.

ana aykırı olamaz. İstişare edeni aydınlatmak bakımından önemli olup, ona kabul mecburiyeti tahmil etmez. İstişare eden, beyan edilen fikri, müşavere edilen noktai nazarını kur'ana, hadise uygun bulur ve kendi fikrinin istinat ettiği delillerden daha kuvvetli delillere dayandığını müşahede ederse, onu kabul eder, aksi halde şahsî kanaatini tatbik mevkiine koyar. Keyfiyet bu gün de aynıdır; Bakanlık müsteşarlarının, hukuk müşavirlerinin fikirleri hep istişarî mahiyetdedir.

Kur'anı kerimde özel hukukla ilgili en genel prensipler de yer almış bulunmaktadır: Şahıs hukuku, Aile hukuku, aynî haklar, Borçlar Hukuku, Miras hukukuna ait prensipler bu kutsî kitapda mevcuttur. Hava hukuku, trafik hukuku ilh.. gibi hukuk mevcut olmamakla beraber, bu gibi hukuk branşlarının beşer zekâsı ile ihtiyaç hâsıl oldukça ihdas olunamayacağı da sarih veya zımnî şekilde yer almış değildir. Binanaleyh, müslüman milletler muasır zaruretler karşısında beliren ihtiyaçlar için kanun yapmak yetkisine sahiptirler. Keyfiyet bu günkü modern Anayasalarda da aynıdır. Meselâ Anayasalar toprak davâsına ait en genel prensipleri koyarlar; meseleyle ilgili teferruatı Toprak mevzuatı, müstakil toprak kanunlarına havale ederler; keza matbuat hürriyetine ait esasları kayd edip, teferruatı Matbuat kanununa terk eylerler. Daha bir çok misaller verilebilir: Üniversite hakkındaki prensibi vaz eder, teferruatı Üniversiteler Kanunu ile ikmal eylerler. Yargı hakkında prensipler koyar, her çeşit yargı için iktiza eden usulün Usul kanunlariyle tanzim edileceğine atıf yaparlar. Daha bir çok misaller verilebilir.

Ehemmiyetle kayde değer ki, Kur'anı kerimde de ferdî münasebetlerde ilk kanun irade muhtariyetinden doğan mukaveledir. Bir mesele hakkında mukavele, veya Devletler arasındaki bir konuda muahede mevcut ise, çıkacak ihtilâfı mahkemeler mukavele veya muahede hükümlerini nazara alarak halle mecburdurlar Ancak mukavele Kur'ana aykırı olamaz. Hattâ Kur'anın âmir hükümleine aykırı olamaz demek daha doğrudur. Zira Kur'anı kerimde bazı hükümler vardır ki âmir değildir; cenabı Allahın tavsiyesi dir. Riayet olununca Allah mükafatlandırır, hoşnut olur, bazı günahları bağışlar. Meselâ miras taksim edilirken mirascı olmayıp da taksim sırasında mevcut bir fakire de terekeden bir miktar verilmesi şeklinde tecellî eden hassas miras kaidesi, Allahın bir tavsiyesidir. Yerine getirilirse, hoşnut olur, yapılan teberru, terekeden yapılan sadakayı, yapanların günahlarını bağışlamak, çalışma gayretlerini artırmak, daha fazla servet sahibi kılmak için himmetini esirgemez. Keza Kur'anı kerimde borçlanıldığı zaman yazmak ve şâhit tutmak tavsiye buyrulmaktadır. Lâkin bunu yapmamak günaha götüren bir muhalefet sayılmaz; tavsiyei ilâhiye yerine getirilse idi, istikbalde belki menfaati muhtel

olmazdı. Çünki cenabı Hak bu tavsiyeyi sırf fertlerin menfatlerini garantilemek, istikbalde aralarında bir ihtilaf çıkarak mahkemelerde para ve zaman kaybetmemek ve nihayet böyle bir ihtilâf yüzünden aralarındaki sevgi ve dostluk ve hattâ kardeşliğin tezelzüle oğramamasını temin buyurmak için yapmış bulunmaktadır. Şu halde bu ve buna benzer Kur'anı kerim hükümleri âmir hükümlerden değildir. O halde bu hükümlere riayet edilmeden yapılmış olan muameleler bâtıl, keenlemyekûn olmayıp, muteberdir. Binnetice bir hâkim, davâ açan alacaklıya senet ibraz edememesi halinde, davâsını redde yetkili değildir; şâhit dinlenmesi veya yemin beyyineleri istimal olunarak âdaletin tecellisine çalışmak vazifesidir. Buna mukabil Kur'anı kerimde bir çok âmir hüküm vardır ki, bunlara riayet etmek mecburîdir; aksi halde hukukî muamele hüküm tevlit etmez. Meselâ bir şahıs arkadaşına 10000 lira ödünç verip, yazılı ve şâhitli mukavele yaparak % 2 fâiz istenmiş bulunsa, Kur'anı kerimde Fâiz memnû olduğundan işbu mukavelenin fâiz talebine dair olan hükmü keenlemyekûndur; ancak mukavele re'sülmal için delil olarak ibraz olunabilir. Keza evlâd edinmek Kur'anı kerimde memnû değildir; fakat bir kimse evlâd edindiği çocuğu ancak hakikî babasının adı ile çağırabilir, ona kendi soy adını veya lakabını veremez[7]. Binnetice, aksine mukavele ile evlâd edinilse, evlâtlığın evlâd edinene kendi adını taşımasına dâir olan ve bugünki evlâd edinme hükümlerini kabul eden kayıtlar hükümsüz olur.

Keyfiyet modern hukukda da aynıdır. Filhakika, kanunlarda âmir hükümler ve tefsir edici hükümler olmak üzere iki çeşit hüküm vardır. Fertler tefsir edici hükümlere riayet etmeye mecbur değildirler. Aksine mukavele yapabilirler. Meselâ bir menkulün satılmasında müşteri satım akdi yapılırken menkul nerede idi ise, satın aldığı menkulü orada almaya kanunen mecburdur. Lâkin Borçlar kanunundaki bu hüküm âmir hüküm değildir. Aksi mukavele edilmiş ise ona göre hükmolunur. Buna mukabil fâiz haddini tahdit eden kanun hükümleri âmir hükümlerdendir; kanun ne nisbetde fâiz alınabileceğini kabul etmiş ise, o nisbet aşılarak fâiz şartını muhtevî bir mukavelenin işbu şartı hükümsüzdür. Bir çok misal verilebilir.

Hülasa, Kur'an hukukunda olduğu gibi, modern hukukda da mahkemeler her şeyden evvel taraflar arasındaki anlaşmaya göre hükmederler; ancak bu anlaşma âmir hükümlere aykırı olmamak lazımdır. Demek oluyor ki, bu kayıtla mukavele de hukukun kaynaklarındandır, hattâ ahkâmı âmire, (âmir hükümler) ihlal edilmedikçe özel hukukun ilk kaynağıdır. Keyfiyet, vâki izahatdan anlaşılacağı üzere islâm hukukunda da böyledir.

7 Ahzab sûresi Âyet: 5.: "Oğullukları babalarının adiyle çağırınız..".

Şu çok kısa izahat ve kayıtlar gösteriyor ki, Kur'anı kerimde hukukun esasları ile ilgili çeşitli hükümler vardır; bu itibarla İslâm hukukunun ilk kaynağı olarak evvelâ Kur'anı zikretmek zarurîdir.

Hz. Peygamber ve ondan sonra devlet başına gelenlerin hiç biri iki bakımdan diktatörlük yapamazlardı.

1) Evvela Peygamber de dahil olmak üzere Devlet idaresinde Anayasa mahiyetinde olan Kur'anı kerim hükümlerine muhalefet edilemez. Hz. Peygamberin dahi kur'ana aykırı icraatde bulunması, ve Kur'an hükümlerini kendi arzusuna göre değiştirerek tatbik etmesi imkân haricinde idi[8].

2) Devlet işlerinin bu işlere ehil olanlara verilmesi, hâkimlerin ve sair memurların, rüşvet, iltimas gibi ferdî menfaat için amme menfaatini feda edici hareketleri Kur'anda şiddetle memnûdur ki, bu esaslar modern mevzuatda da tâkip olunmaktadır. Memuriyete alınma şartlarının derpişi ve rüşvet, iltimas, ihtilas gibi hareketlerin mevzuatla cezalandırılmış bulunması iddianın açık delilidir.

Diktatoryal idarelerde ise diktatör, bu gibi kayıt ve şartlardan azâdedir. Devlet işlerine ehil olsun olmasın dilediğini getirmek, iltimas ve rüşvet gibi hareketleri yapanları iş başında tutmak yetkisi dahilindedir. Hz. Peygamber dahi bu diktaroyal tasarruflarda bulunamazdı; aksi halde Allaha ve onun kullarına (halka) karşı büyük mes'uliyet yüklenmiş olurdu.

Kur'anı kerimde kamu hukukundan olan ceza hukukuna ait prensipler de yer almıştır. Hattâ cemiyetin hırsızlık ve yol kesmek gibi emniyet ve âsâyişinin baş düşmanı olan hareketler beşerî kanunlardaki cezalara nazaran daha şiddetli müeyyidelerle men edilmiştir. Meselâ hırsızın elinin kesilmesine dâir olan hüküm meşhurdur[9].

Kur'anı kerimde usul hukuku ile ilgili olarak, bilhassa yalan yere yemin yalan şahadet gibi adâletin aksi istikametde tecellisine hizmet edecek olan hareketlerin ağır şekilde cezayı mucib olacağı beyan buyrulmaktadır[10].

8 Elhakka sûresi, Âyet: 45–46: "Eğer o elçi bize karşı bir takım sözler uydursa idi onu sağ elimizle yakalar, kalbinin damarlarını koparırdık..".

9 Mâide Sûresi, Âyet: 38. Mamafih, zaruretler memnuu mubah kılar kaidesi nazara alınarak her hırsızlık vak'ası el kesmeyi mucib olmaz. Bu itibarla Hz. Ömer kıtlık devirlerinde yapılan hırsızlıkların fâillerine el kesme cezasını tatbik etmezdi.

10 Bakara Sûresi, Âyet: 283 Nisa suresi, Âyet: 135. Bu hususda daha bir çok âyeti kerimeler vardır. Aynı konuda ibretle etüd edilecek Hadisler de mebzuldür/.

Mamafih, Usul Hukuku başlı başına bir mevzû olup, Haz. Peygamberin koyduğu esaslar, Hz. Ömerin vaz eylediği prensipler bu günki modern Usul Hukukunu idare eden esaslardan pek farklı değildir[11].

İslâm hukukunda Toprak ve İş Hukukunun en genel esasları gerek Kur'anı Kerim, gerek Hadislerde yer almıştır ki, bunlar yeri gelince özlü olarak incelenecektir.

Bu izahat Kur'anı Kerimin hangi sebebe binaen islâm hukukunun ilk kaynağı olduğunu teyide kâfidir. Binaenaleyh, İslâm hukuku hakkında en genel ve asgarî bilgiyi edinebilmek için her şeyden evvel Kur'andaki hukukla ilgili hükümleri titizlikle ve ilim gözüyle etüd etmek zarurîdir. Kur'anın hukuka dair prensipleri eyi bilinmedikçe, islâm hukuku eserlerinden de bihakkın istifade etmeye imkân olamaz. Bu eserlerin doğru olup olmadığını kontrol de imkânsızlaşır. Keyfiyet aynen beşerî hukukdaki gibidir. Meselâ bir kimse Medenî Kanun hükümlerini bilmezse, Medenî hukuk hakkında yazılan eserlerin doğru olup olmadığını takdirden âciz kalır. Bu eserlerde ileri sürülen fikirlerin ve verilen izahâtın kanun hükümleriyle ne derece irtibat halinde bulunduğunu anlamak mümkin olmaz. Tefsirlerin isabet derecesi takdir olunamaz.

Kur'an bilgisine ve ahkâmına vukuf, "Kelâm" ilmi ile elde edilir. Bu itibarla bu ilme çok önem vermek zarurîdir. Mensuh âyet mensuh olmayan âyet ilh. gibi nâzik ve hattâ islâm hukukcuları arasında dahi münakaşa konusu olmuş meseleler üzerinde müstakil etüdler, Seminerler, ve hattâ tezler yaparak derinleşmek ve kat'î bir neticeye, gerekçeleriyle vâsıl olmaya çalışmak zarurîdir.

2. Sünnet.

İslâm hukukunun ikinci kaynağı, Hz. Peygamberin ekserisi Kur'anı kerimdeki hukuk esaslarının tefsirinden ibaret olan sözlerine (Hadis), hareketleri veya sükûtlarına genel olarak Sünnet denir. Bu kısa kayıtdan, üç çeşit Sünnet olduğu anlaşılmaktadır.

A-Sünneti kavliye, B-Sünneti filîye, C-Sünneti takrirîye.

A-Sünneti kavliye:

Hazreti Peygamberin sözle ifade ettikleri hukuka kaynak teşkil eden beyanlarıdır. Meselâ, Hükmederken nasafetin rehber edilmesine dâir olan

11 Bu hususda Ali Himmet Berki nin "İslâmda Kaza" adlı eserine bakınız.

hadisler bu kabildendir ve Kur'anı Kerimin tefsiri mahiyetindendir. Zira Kur'anda insaf tavsiye eyleyen çeşitli âyetler vardır. Keza Hz. Peygamberin "bana arz olunan vâkıaya göre hükmederim" mealindeki hadisi de sünneti kavliye zümresindendir. "Emîrin izni ile ölü araziyi ihya edene o arazinin verileceği" mealinde olup toprak hukuku ile ilgili hadis de sünneti kavliyedendir. Daha bir çok misaller verilebilir. "Arz olunan vâkıaya göre hükmetmek" mealindeki hadis modern usul hukukunda aynen câridir. Filhakika modern hukuk sistemlerine göre mahkemeler iddia ve vâkıalarla bağlıdır. Yani hâkim müddeinin talebinden fazlasına hükmedemeyeceği gibi, arz olunup da zabıtlara geçirilmiş olan vâkıalar dışına çıkarak karar da veremez.

B-Sünneti fîliye.

Hz. Peygamberin söz söylemeksizin, sırf hareketleriyle bir işin câiz olduğunu veya olmadığını belirtmesidir.

C-Sünneti takririye.

Cenabı Peygamberin bir hareketi gördüğü halde men etmemesi o hareketin câiz olduğunu zımnen beyan eylemesidir.

Kayde şâyandır ki, Hz. Peygamberin her sözü, fiili ve sükûtu sünnet sayılmaz; binnetice hukuka kaynak değildir. Bu hususda aşağıdaki esaslar bilhassa kayde şâyandır:

1) Peygamberlik çağına kadar ki sözleri Hadis addedilmemek lazımdır.

2) Her insan gibi yaptığı hareketler de sünnet addolunmaz. Meselâ pazara gidip Hanei Saadete dönerken arkadaşlarından bilfarz Hz. Ebubekir e oğrayıp biraz oturması ilh..Sünnet değildir.; yani her müslümanın pazardan evine dönerken "Peygamber böyle yapardı veya yapmıştı" diye bir arkadaşının bürosuna veya mağazasına veya evine oğraması icab etmez.

Hz. Peygamber, gerek Kur'anın tefsiri mahiyetinde olan, gerek içtihâdi olan hadislerinde hatâ yapabilirmi idi? Bu nâzik meselede ancak "Zelle"den bahsedilebilir. İnsan olması hasebiyle hatâ etmesi mümkindir[12]. Hz. Peygamberin düşeceği hatâya Zelle denir. Ve Cenabı Peygamber ancak hakkında Kur'anda ve Hadisi kutsîlerde henüz hüküm geçmemiş olan hallerde zellede bulunabilir. Bundan başka, Peygamber hatâsı ile sair kulların hatâsı arasında şu mühim fark vardır: Peygamberlerin hatâsını ancak Allah tashih buyu-

12 Zira hatâ işlemeyen yalnız Allahtır. Bundan başka Kur'anı Kerimde Hz. Muhammed'e de hitaben istişare lüzumunu belirten Âyeti kerimeler mevcuttur.

rur: kullarınkini sâir her kul tashihe mezundur. İşte Kur'anı kerimdeki "Peygamber hatâ işlemez" mealinde ifade buyrulan hüküm bu hakikati ifade etmek içindir. Üzerinde daha çok kayıtlarda bulunmak mümkin olan bu meselede burada bu kadar işaret etmeyi kâfi buluyoruz. Kısaca yapılan bu izahatı Kur'anı kerimdeki "Ey İman edenler Allaha ve Resûlüne uyunuz.. amellerinizi iptal etmeyiniz.." mealindeki âyeti celile de teyide kâfidir. Bu âyeti kerimeden maksad, Kur'andaki esaslara, yani Allahın âyetlerindeki hükümlerle Peygamberin Hadislerine itirazsız itaatin zarurî bulunduğunu beyandır. Şu halde Hz. Peygambere itaat vardır, muhalefet yoktur; çünki Muhammed vahiy ile konuşur, kendiliğinden konuşmaz[13] ve bir zellede bulunsa Hâlikı onu derhal tashih buyurur ve Peygamber bu tashih üzerinde hatâsında asla ısrar etmezdi.

Yukardaki kayıtlardan Hz. Peygamberin bir diktatör olduğu neticesine de varılamaz. Filhakika, din ve hukuk sahasında İlâhî Anayasa olan Kur'an esaslarından ayrılmaya mezun değildi. Bu hususu teyid eden âyeti celileler vardır ki, en önemlisini daha evvel kayd ettiğimizden burada tekrara lüzum yoktur.

Hadis bahsinde önemli hususlardan biri de Sahih ve Gayrısahih Hadis konusudur; Filhakika, Hz. Muhammede izafe olunan her söz ve rivayet olunan her hareket Hadis ve sünnet olmayabilir. Uzatmadan en ehemmiyetli kıstas kayd edilmelidir: Bir Hadisin sahih olup olmadığı her şeyden evvel Kur'anı Kerim hükümleriyle ahenkdar olup olmamasından anlaşılır. Meselâ "Tereke ancak vârisler arasında paylaşılır, başka şahıslara terekeden bir şey verilmez" şeklinde bir söz Hadistir diye nakledilse, bu hadis sahih (Hakikî) hadis olamaz. Zira, Kur'anı kerime aykırıdır; Çünki baştan sonuna kadar her vesiyle ile sadakaya ve fakirleri himayeye önem vermiş olan bu son Kutsî kitabda "Mirasın taksimi sırasında mevcut fakirlere de terekeden bir şey veriniz" mealinde çok hassas ve munsif bir Tanrı buyruğu vardır[14].

Keza, daha evvel de işaretlenmiş olduğu gibi, Hz. Muhammed in peygamberlikden evvelki bir sözü, peygamber olduktan sonra inzal buyrulan Kur'anı Kerim hükümlerine aykırı olmasa bile Hadis addedilemez. Her ne kadar Hz. Muhammed 40 yaşına, yani Peygamberlik vazifesiyle bahtiyar olduğu ana kadar, ahlâkı, ve çok isabetli düşünüş ve adâleti ile bütün Arabis-

13 Yani Âyeti Celileleri vahiy ile telekkî eder; binnetice Kur'andaki âyetlerden şüpheye mahal yoktur. Hepsi Allah kelâmıdır. Peygamberin kendiliğinden bir heca, bir harf dahi ilâvesi yoktur.

14 Nisa Sûresi; Âyet: 8.

tana ün salmış ve "El Emin: kendisine güvenilir insan" lakabını alarak bütün hareketleri ve sözleri ile Halka örnek teşkil edecek müstesna bir şahsiyet idi ise de, Peygamberlik gelmedikçe emsal teşkil edecek mahiyetde olan sözlerine ve hareketlerine itaat mecbutiyeti olmadığından o safhadaki yani peygamber olmadan evvelki söz ve hareketlerini Hadis olarak kabul etmek hem mümkin hem doğru değildir.

Hadisler ikinci kaynak olarak, birinci kaynak olan Kur'anı kerime nazaran daha az kuvvetlidir. Şu manâda ki, Kur'anı kerimdeki âyet hükümlerinin mevcudiyetinde müçtehitler arasında hiç bir ihtilaf olmadığı halde, bir çok hadislerin sahih olup olmadığı, dört mektebin (Mezheb) kurucuları ve devam ettiricileri arasında münakaşa mevzuu olmuştur.

Hadisler, muhtevâ itibariyle ya Kur'anı kerimdeki sarih hükümlerin peygamber sözüyle tekrar ve teyidi, başka türlü ifade edilişi, yahut kur'anın lafzî veya ruhî tefsiri, veya Kur'anı kerimin çok münakkah ve mücmel oluşu itibariyle izaha muhtaç hükümlerinin aydınlatılması, yahut, Kur'anı Kerimde mutlak sükût olan[15] meselelerde cenabı peygamberin resullük sıfatına münhasır içtihadlarıdır. Bu sonucu halde Hz. Peygamber, bizzat teşriî kuvvet vazifesi yapmaktadır. Filhakika Kur'anın beşer zekasına bıraktığı meselelerde, Peygamberin ve hattâ, ilerde İçtihad bahsinde tafsil edileceği veçhile, sâir âlimlerin noktai nazarları ile hükmedilecektir. Ancak gerek Peygamberin içtihadı, gerek sair bilginlerin kanaatleri Anayasa olması itibariyle Kur'anı Kerimdeki esaslara muhalif olamaz.

Hz. Peygamberin boşlukları dolduran içtihadı ile, sâir islâm müçtehidlerinin içtihadı arasındaki ehemmiyetli fark şudur: Hz. Peygamberin içti-

15 Hiç şüphe yokki Kur'anı kerim aynen beşerî Anayasalar gibi ancak en genel prensipleri muhtevîdir; teferruatı ve ilerde doğacak ihtiyaçları beşerin zihnî ve fikrî faaliyetlerine terk eder. Nitekim Kur'anı Kerimde Çek, Poliçe, Trafik, hava ilh.. gibi hukuk konularına temas dahi edilmemiştir. Fakat bu gibi hukuk kollarına sarih veya zımnî şekilde engel yoktur ve böyle bir engel Hadislerde de bulunamaz. Binnetice değişen ve gelişen medenî ihtiyaçlara, teknik ilerlemelere ticarî ve ekonomik zaruretlere binaen islâm dininde ve hukukunda hukukcuların faaliyet göstermesi gerekmektedir. Mühim olan nokta yapılacak kanunlar ve tesis edilecek içtihadların Kur'anı kerimin âmir hükümlerine aykırı olamayacağıdır. Âmir hükümler diyoruz; çünki Kur'anı kerimde âmir olmayan, ancak ilâhi tavsiye mahiyetinde, yapılmadığı zaman cezayı mûcib olmayan hükümler de mevcuttur: Tereke paylaşılırken Fakirlere de terekeden bir şey verilmesine, borçlanıldığı zaman senede rapt olunmasına ilh.. gibi hususlara dâir olan hükümler bu zümredendir. Bu ilâhi tavsiyelere riayet edilmediği takdirde amme intizamı ihlal edilmez, ancak ferdî menfaatler tehlikeye düşebilir veya Cenabı Hakkın lutfuna mazhariyet mümkin olmaz. Üzerinde uzun yazılabilecek olan bu konuda burada bu kadar kayıtda bulunmayı kâfi addediyoruz.

hadı Hadis olduğundan, dört İmam (Hukukta ileri giden Reis) da dahil olmak üzere bütün hukukcular ve mahkemeler tarafından itirazsız riayet görecektir. Yani Kur'anda bir mesele hakkında sarahat veya delâlet mevcut olmadığı gerekçesiyle mezkûr şahıslar derhal ihtilâfı şahsî kanaatleriyle halle kalkşımayacaklar, Hadis bulunup bulunmadığını araştıracaklardır[16].

Lakin çok önemli ve enterasan olan şu husus belirtilmelidir: Hz. Peygamber devrinde dahi Hâkimler için içtihad kapısı kapalı değildi. Yani bir hâkim (Kadı) kendisine arz edilen ihtilâfı hal için Kur'anda hüküm bulunmasa ve Hadis de olmasa Hz. Peygambere müracaat ederek, müşkil durumda kaldığını, davânın onun tarafından hükme bağlanması lâzım geldiğini ileri sürüp, ihtilâfı peygambere havale edemez veya keyfiyeti ona sorup verilecek hükmün nasıl olması lâzım geldiğini resmen[17] isteyemez. Kendi şahsî içtihadı ile hükmetmeye mecburdur.

Hadis, islâm, dininin ve hukukunun ikinci önemli kaynağı olduğu cihetle Hadis ilmine vukuf şarttır. Aksi halde İslâm dininde ve hukukunda müçtehit olmak şöyle dursun, alelâde bir islâm hukukcusu seviyesine bile ulaşılamaz[18].

Hadis ilmini islâmda ve islâm hukukunda ihtilâfsız bir kaynak haline getirebilmek için her şeyden evvel Sahih Hadisleri ve bunların hukuka taallûk edenlerini derlemek lâzımdır. Bu derlemede dört mektebin üzerinde ihtilâf etmedikleri Hadisleri ilk plâna almak zarurîdir. Derleme yapılırken konulara göre tasnif de şarttır[19].

3– İçtihad.

Kur'an ve Hadislerde bir mesele hakkında mutlak sükût bulunduğu, bu kaynakların lafız ve ruhunda ihtilafı halle yardım edici bir hüküm bulun-

16 Keyfiyet bu gün de farksızdır. Kanunda hüküm yoktur diye hemen içtihad edilemez. Kanunların tatbikini ve izahını gösteren Nizamname olup olmadığı araştırılmak lâzımdır. Varsa içtihad câiz olmaz. Bundan başka yüksek dereceli mahkemelerin benzer meselelerdeki kararları da bu günün hâkiminden içtihad yetkisini kısmen kaldırmaktadır.

17 Lâkin özel olarak Cenabı Peygamberi istişare edebilir ve adâletde yanlışlık yapmamak için ona göre hükmedebilir. Bu gün de böyledir: Bir hâkim, müşkil durumda başka meslekdaşımı veya bir hukukcuyu istişare edebilir. Lâkin karar yerinde onlardan bahsetmesi usulden olmadığı gibi câiz de değildir.

18 İlâhiyet Fakültesitdede "Hadis İlme" okudulmasının sebebi budurr Bu ilme vukufu olmayan, müftilik, vâizlik yapamayacağı gibi, islâm hukuku sahasında sâlim bir mütalâada da bulunamaz.

19 Bu hususda İslâm Hukukunun kodifikasyonu meselesine tahsis edilecek olan bahse bakınız.

madığı takdirde, hukukcu ve hâkimlerin kendi fikrî faaliyetlerinin meydana getireceği sureti hal demektir ki, özel ve resmî olmak üzere ikiye ayrılır.

A-Özel doktrin hukuk ilminde geniş vukufu olan hukukcuların bir mesele hakkındaki fikrî faaliyetleri mahsulüdür ki, muhtelif olabilir; yani yekdiğerine benzemesine, uymasına imkân olmayabilir. Esasen içtihadın içtihadla nakzedilemeyeceğine dâir olan kaide de bu gibi çeşitli noktai nazar ve fikir mahsulüne yer verilmesini âmirdir. İslâm hukukunda özel doktrin çok enteresan ayrılıklar gösterdiğinden bu hukukda dört mektep (Mezhep) kurulmuştur. İslâm hukukunda içtihad kapısı kapalı olsa idi böyle dört mektebin kurulması imkânsız olurdu. Bu dört mektep mensuplarının çeşitli görüş tarzları da nazara alınacak olursa, İslam hukukunda içtihad hürriyetinin vüs'ati eyce anlaşılır[20].

B-Resmî doktrin: mahkemelerin tesis etmiş olduğu doktrindir, ki ehemmiyeti bilhassa bu gün söz konusudur. Zira aşağı dereceli bir mahkeme, üst dereceli mahkemelerin bazı kararlarına uymaya mecburdurlar. Meselâ bir Asliye mahkemesi Temyiz Genel Kurul veya İçtihadı birleştirme kararına uymak zorunda kalmaktadır. Aksi halde verdiği kararın bozulması, kendisine not kaybettirir ve dolayısiyle terfî ve maaşında ilerlemeden mahrum edebilir. Temyizin Daire kararlarına ise, bir hâkim ısrar hakkını hâizdir. Mamafih, bu gün dahi kaununda, örfde sarahat olmayan hallerde mahkemelerin verecekleri kararlar içtihâdîdir. Ve içtihad içtihadla nakzedilmez kaidesi mucibince üst derecedeki mahkemeler tarafından bozulamaz. Ancak hâkimin bu suretle tesis edeceği içtihadda hukukun genel prensipleri ihlâl edilmiş ise, içtihadın muhteremliği ve istiklâli nazara alınmaz, bu gibi içhadlar da nakız edilebilir.

İslâm Hukukunda İstinâf ve temyiz yoktu. Ancak sonraları ve bilhassa İslâmî ahlâkın zayıflamaya başladığı devirlerde Divanı Mezâlim ve Darül' adl namlariyle divanlar tesis edilerek hükümlerin temyizi safhası da zarurî oldu[21].

İslâmda bu gün dahi içtihad kapısının açık olduğuna işaret lâzımdır: Bir kimse Kur'an ve Hadis ilmine eyce vâkıf olur ve ötedenberi İslâm hukukunu içersesine incelemiş, bu sahada fikir yormuş bulunup da eserler yarat-

20 Roma hukukunda aslî hukuk mektebleri "Proculien" ve "Sabinien" olmak üzere iki idi.

21 Bu hususda bilgi edinmek için: Ali Himmet Berki nin "İSLÂMDA KAZÂ" Hüküm ve Hâkimlik ve tevâbii, adlı eserinin 60-64 üncü sahifelerine bakınız.

mış olan müçtehid ve âlimlerin bu faaliyetlerini de tâkip etmiş bulunursa, içtihad kudretine elbet sahip ve lâyik olur. Binnetice Kur'anda ve Hadislerde hüküm bulunmayan hallerde kendisi kanun koyucu imiş gibi düşünüp hüküm vermek serbestisinden tam manâsiyle faydalanır. Şurası mühimdir ki, Kur'anı kerim ve Hadislerde mutlak sükût vardır diye diğer eserlere önem verilmeden içtihad yaratmaya kalkışmak hatâhdır. Zira İslâm hukukcularının mezkûr eserlerinin tetkiki, bir mesele hakkında Kur'anda ve Hadisde hüküm bulunup bulunmadığı mevzuunda da araştırma yapmak demektir. Filhakika Kur'an ve Hadisler dâima sarih hükümler ihtiva etmezler, delâlet yoluyle hükümleri de muhtevîdirler. Bilhassa Kur'anın ve Hadislerin lafzî ve ruhî tefsirleri ehemmiyetlidir. Bir meselede Kur'anda ve Hadislerde ruhî tefsir yoluyle bir hüküm mevcut ise yine içtihat edilemez. İşte meşhur islâm hukukcularının eserlerini tetkik ve ondan sonra içtihadla hüküm zarureti olup olmadığını düşünmek bunun için lazımdır. Bu tetkikat yapıldıktan sonra Kur'an ve Hadislerin lafız ve ruhunun mutlak sükût ihtiyar ettiği anlaşılırsa içtihad kapısı açıktır. Keyfiyet modern beşerî kanunlarda da farksızdır. Bir hukukcu veya hâkim, bilfarz Medenî Kanunun lafzî ve ruhî tefsirinden istifade için vaktiyle yazılmış eserleri tetkik ihtiyacı duymadan içtihad etmeye meyil ederse, yanlış yoldadır; öyle ki bu usulü tatbik ederek hareket etmesi halinde belki kanunu tatbik etmemiş olmak tehlikesini yaratır. Zira kanunlar yalnız lafızlariyle değil, ruhu ile de kabili tatbiktir. Kanunun ruhundan bir hüküm istidlâli mümkin iken bunu yapmayıp içtihada gitmek Medenî Kanunun 1 inci maddesi hükmüne de aykırıdır. Kanunların ruhî tefsiri hukukda en güç olan bir meseledir. Binnetice böyle meselelerde meşhur hukukcuların fikirleri araştırılmak lâzımdır. Bu araştırma yapılmadan şahsî içtihadla hükmetmek biraz evvel beyan edilen mahzurları doğurur.

Kayd olunan şekilde çalışılmalara rağmen Kur'an ve Hadislerde sarih veya zımnî bir hükmün mevcut olmadığı anlaşılırsa, muasır hukukcular dahi İmamı Âzam ilh. gibi deha mertebesine yükselmiş olanların içtihadına mutlaka uymaya mecburiyet duymaz. Ancak bunların bir mesele hakkındaki içtihadını red mûcip sebebsiz olamaz. Hukukcu, mücerret "kanımıza göre, zannımızca ilh.." gibi ibareleri delil yaparak aynı meselede serd edilmiş olan bir fikri tenkit edemez. Tenkit sebeblerini, gerekçeleri zikretmek lâzımdır. Aksi hal, içtihad değil, şahsî ve mûcib sebebi olmayan keyfî bir noktai nazar olmaktan ileri gidemez. Bunun içindir ki, muasır Usul kanunlarında bir mahkemenin hükmünü nakzeden Temyiz Mahkemesinin dahi nakız sebeblerini zikretmesi mecburiyeti derpiş edilmiştir.

Kur'anı Kerimde hava Hukuku, trafik hukuku, fikrî haklar ilh. gibi mevzûlarda sarahat ve hattâ delâlet olduğu iddia edilemez. Hadisler hakkında da aynı şey'i söylemek, bu hukuk kollarının muasır ihtiyaçlardan doğmuş olması itibariyle yanlış olmaz. Binnetice, bu mevzularda devrin islâm hukukcusu İmam Âzam ilh gibi büyük hukukcuların eserlerinden de istifade edemez Şu halde Kur'an ve Hadislerdeki ana prensibler ihlal edilmedikçe, muasır hayatın icaplarından olan bu hukuk kollarının islâm âleminde de yer almasının câiz olduğu yolunda bir içtihad elbet de hatâlı olmaz.

Kur'an ve Hadisler münakkahtır; mücmeldir, yani en genel prensipleri veciz ve pek kısa tarzda ilân etmişlerdir. Bu itibarla mutlak sükût bulunan hallerde beşer zekâsına önem verilmiştir. Keza bu en genel prensiplerin lafzî ve ruhî tefsirleri de hukukcuların gayretlerine terk olunmuştur. Böyle olmasa idi, işte o vakit İslâmî ilimler ve islâm hukuku donmuş, terekkîye mâni bir din ve hukuk haline gelmiş olurdu.

Keyfiyet Modern beşerî hukuk ve mevzuatda da aynıdır: Anayasalar ve bunların ilân ettiği esaslara uygun tarzda hazırlanmış olan Ana kanunlar münakkahtır, ancak prensipleri ve bu prensiplerin akla gelebilen ve tatbikatda en çok tesadüf olunan neticelerini ifade ederler. Teferruatı hukukcuların faaliyetine terk eylerler. Böyle olmasa idi Medenî Hukuk, ceza hukuku ilh.. sahalarda yüzlerce eserler yazılmazdı.

Bütün bu izahatın önemli bir neticesi de şudur: İslâm hukukunun gelişmesinde, orijinal bir mahiyet almasında büyük dahli olmuş bulunan dört mektep (Mezheb) de muteberdir. Bir hukukcu bu mekteplerden yalnız birine saplanıp kalamaz. Zira, bir mekteb mensûbininin derpiş etmediği bir mesele ve fikir diğerinde bulunabilir. Bundan başka hepsi ülemadan olduğu cihetle, bir mesele hakkında bir mektebin fikri diğerinden başka olabilir. Bu günün hukukcusu mutlaka Şâfii mektebinin fikrini veya mutlaka Hanefî mezhebinin noktai nazarını kabule mecbur değildir; Hambeli mektebinin aynı konudaki görüşünü daha münasip bulabilir ve onu kabul eder. Esasen bu mektepleri kuran büyük hukukcular aksini de iddia etmiş değildirler. Hattâ büyük Hukukcu İmamî Âzâm talebelerini bile kendi fikrini kabule zorlayıcı bir tedris usulü tâkip etmemiş, aksini tensip eylemiştir ki, büyüklüğünün sebeblerinden biri de budur.

Bütün bu izahat, şurada burada tesadüf edilip, İslâm hukukunun terakkiye mâni donmuş bir hukuk olduğu şeklindeki beyanlarda ne derece isabet olduğuna dair okuyucuya bir kanaat vermeye kâfidir.

İşte bu içtihad serbestîsi sâyesindedir ki İslâm hukukunda dört hukuk mektebi ve şuabatının kurulması mümkün olmuştur; bu mekteplerden en kıymetlisi Sâbit bin Numan (İmamı Âzam) tarafından kurulan ve Hanefî Mektebi (Mezhebi) nâmiyle anılanıdır. Bu mektebe kıymet itibariyle rüchan verilmesinin iki önemli sebebi vardır:

1) İslâm Hukukunun temellerini atan evvelâ bu mektep olmuştur. İmamı Âzamın Fıkhı Ekberi islâm hukukunun kurulmasına hizmet etmiştir.

2) Bu mektep kurucusu ve mensupları aynen Asrı Saadetde olduğu gibi hükmederlerdi. Yani Kur'an ve Hadisde hüküm bulunmayan hallerde şahsî içtihadlarıyle hareket eylerlerdi.

Ehemmiyetle kayd olunsun ki, Hanefî Mektebinin diğerlerinden daha üstün tutulmuş olması, İslâm hukukunda kodifikasyon bahsinde izah edileceği üzre, bu mektep mensuplarının, bunu kurmuş olan İmamı Âzamın içtihadı ile dahi bağlı kalmamalarına müsâit bulunduğundandır. Zira, daha evvel işaretlendiği üzere, İçtihadın içtihadla nakzedilmesi mümkin değildir. Aynı esas, Cenabı Resûl devrinde de mevcuttu. Hz. Muhammed, Muaz bin Cebeli kazâ vazifesiyle tavzif buyurduğu zaman ondan Kur'anla bunda hüküm yoksa Sünnetle bunda da hüküm bulamazsam içtihadımla hükmederim cevabını almış ve bu cevaba memnun olmuştu.

OLANLAR ŞEYHİ İBRÂHİM EFENDİ
ve
DEVRİYESİ

FEVZİYE ABDULLAH TANSEL

İbrâhim Efendi, XVII. asır edebiyatımızın mutasavvıf şâir ve şeyhlerindendir. Hakkındaki en eski kaynaklardan Uşşâkî-zâde Hasib Efendi'nin verdiği biligiye göre, Eğredere (Eğridir) kasabasının zengin ve meşhur tüccarlarından bir zâtın oğlu olup, orada doğmuştur. Babasının meslekini tutmayarak, iyiyi kötüyü ayırdeden yaşa erince İstanbul'a gelmiş, Eğri-Kapı zâviyesinde seccâde-nişîn bulunan Halvetîye tarikatinden Şeyh Osman (Hakîkî-zâde) Efendi'ye bî'atla, sıkıntı ve zahmetlere bir süre katlandığı hizmetlerden sonra Aksaray tekkesi halifeliğine getirilmiştir. Oğlan Şeyh lakabıyle anılan İbrâhim Efendi'nin, bu zâviyede tarikatını yaymağa başlayınca şöhreti gün günden artmıştır; âlimlerin, vezirlerin de devâm ettiği tekkesi öylesine kalabalık oluyor ki, "fukarâ ve zu'afâ" içeri girmeğe imkân bulamıyorlardı. Burada elli yıl kadar irşadlarına devamla, 1065 Rebî'ü'l-Evvel'inde ölmüştür (Ocak-Şubat, 1655). Uşşâkî-zâde, ona dâir fikirlerin ikiye ayrıldığına dikkati çekmektedir: Birkısımının "gaddarlık edüb" sû-i zann, birkısmın "hüsn-i zann" eylediğini ve "ümmî iken ibtidây-i hâlinden aşk-ı ilâhî sûhte olarak ifnây-i ömr etmiş pîr-i sâhib-derûn idi" dediklerini kaydediyor. Çağdaşı şeyhlerden Nazmî-zâde'ye inandığı için, onun *Hediye* adlı kitabına dayanarak şu bilgiyi verir: İbrâhim Efendi yetmiş yaşını aştığı sıralarda ru'yâsında Abdü'l-Ahad Efendi'yi görüp, onun tarikatine girmesi emredilmiştir. "Bir bohça esvab ve bir mikdar sikke-i hasene hediyesiyle gelip" onun halifesi olunca, ru'yâsını aşağıda görüldüğü üzre nazmen yazmış, Abdü'l-Ahad Efendi'ye sunmuştur:

Gönül tahtında gördüm Fahr-i Âlem
Nebîler serverî Sultân-ı Ekrem

Hitâb îdüb buyurdū bendesîne
Ayāğī toprağī efgendesîne

Li-add'dan zâhir‿oldū Vâhidiyyet
Göründū Vâhidiyyet'ten bu Kesret

Li-add sârīdurur a'dâd içinde
Li-addır görünen ta'dâd içinde

Ne denlū bī-hisâb olsā sağışlar
Tecellî-ī li-add sırrın bağışlar

Li-add Esmâ'-i Küll'ün mebde'īdir
Ahadd cümlē kemâlin menşe'īdir

Rucû'un merci'ī dāhī Ahad'dir
Münezzeh Zât'ı Allāhu's-Samed'dir

Bu gāmiz sırrı cânın etsin‿idrâk
Buyurdū bendesīnē Şâh-i Levlâk

Mübârek pâyinē sürdüm yüzūmü
Hezâr şerm īle arz ettim sözūmü

Dedim kimdir Ahad sırrına vâkıf
Beyân eyle eyâ kenzü'l-maârif

Buyurdū vârisim Abdü'l-Ahad'dır
Mu'īnī ânın‿Allāhu's-Samed'dir

Dedim ey kâinâtın muktedâsı
Sanādır cümle cânın ıktidâsı

Dahī kimdir Ahad sırrına vâsıl
Dilekler olmuş‿ōlā âna hâsıl

Mübârek ēlinī sürdū yüzūme
Düşürdū vecd-ü zevk hemlen (هملاً) özūme

O dem Üçler, Yedīler zâhir‿oldu
Cemâl-ī Kutb-i Âlem bâhir‿oldu

Bu hâlī böyle gördüm can içinde
Güher buldum Hakīkat kân içinde

Cihan bir tob gibī ol dem göründü
Tecellî âyinē vechin büründü

Olub âyīne içrē cümle eşyâ
Göründū cümle Esmâ' vū müsemmâ

Bu dem bir nâr-i muḥriḳ oldu peydâ
Vücûdümden eser kalmādı kat'â

Gönül kim sırr-ı Hak gencīnesīdir
Hakīkat Şemsi'nin âyīnesīdir

Kamū ol nâr-i muḥriḳ kıldı ifnâ
Gönülden dē eser kalmādı aslā

Gönül gittī ve ilmī kaldı ancak
Gönül mahvoldu ilmē oldu mülhak

O dem pür-nâr meşrıḳ kıldı ışrāḳ
Bedir feth oldu oldum İlm-i Ittlāḳ

Bu ilmin mazharī Abdü'l-Ahad'dır
Çü nûrū Nûr-ı Allāhu's-Samed'dir [1].

Süreyyâ Bey'in *Sicill-i Osmânî*'sinde, İbrâhim Efendi'nin başka eserleri zikredilmeyerek, "sâdece *İlâhiyât*'ı" bulunduğundan bahsolunmuş, ölüm tarihi 1064 Rebī'ü'l-Evvel'inde gösterilmiştir[2]. Bursalı Tâhir, eserinin *Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi* başlıklı bahsinde, onun, Aziz Mahmud Hüdâyî, Abdü'l-Ahadü'n-Nûrî, Hüseyin Lâmekânî'den feyz aldığını, 1066'da öldüğünü ve Aksaray'daki dergâhında gömülü olduğunu yazmıştır. Sözü edilen eserleri *Dil-i Dânâ* adlı kasidesi ile *Dīvânçe*'si, *Müfīd-ü Muhtasar*'ıdır; bu sonucusundan birkaç beyitle *Münâcât*'ı, şiirlerine örnek olarak verilmiştir. Müellifimiz, İbrâhim Efendi'nin halīfelerinden Gaybî'nin *Sohbet-Nâme* (başka adıyle *Bī'at-Nâme*)'sine dayanarak, Melâmīye'den Ahmed Sârbân halīfelerinden Ṭab-Ṭab Şah 'Alī'den halīfelik aldığını bildiriyor[3].

İbrâhim Efendi'den, Prof. Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*'ında, "*Yunus Emre Te'sirleri ve Muakkipleri*" münâsebetiyle bahsedilmiştir. Ölüm tarihi *Osmanlı Müellifleri*'ndeki gibi 1066 (1655–56) gösterilmiştir. "Arûz vezniyle yazdığı manzûmelerinden başka, Yunus tarzında–lâkin biraz daha san'atlı ve ıstılahlı–pek kuvvetli eserleri bulunduğu hükmüne varan müellifimiz, şiirlerinden aldığı üç metne dayanarak, onun *İnsân-ı Kâmil, dem* hakkındaki düşüncesini anlatmış, Yunus te'sirinde kaldığına dâir fikrini kuvvetlendirmiştir. Prof. Fuad Köprülü, Rizâ Tevfik'ın *Études sur le Religion des Houroûfis* adlı ve Türkçe'si *Peyâm-ı Sabah*'ın *ilâve*'sinde basılan makālesinde Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ile, Oğlan Şeyh lakabı verilen ve bâzı *ilâhî*'leri bulunan İsmâil Ma'şûkî'yi biribirine karıştırdığına dikkati çekmiş, *Hadīkatü'l-Cevâmi'*e, *La'lî-zâde Risâlesi*'ne, *'Atayî*'nin *Şakāyık Zeyli*'ne dayanmak sûretiyle, Rizâ Tevfik'ın bu iki şeyhi karıştır-

1 *Ẕeyl-i Şaḳā'iḳ*, Otto Harrassowitz-Wiesbaden, 1965, s. 545–[274], nu. 435, Oğlan Şeyhi İbrâhim Efendi başlığıyledir.

2 C.l., İst., Matbaa-i Âmire, 1308, s. 104 v.d. İbrâhim Efendi, Oğlan Şeyh ad ve lakabıyle kaydedilmiştir.

3 *Osmanlı Müellifleri*, c.l., İst., Matbaa-i Âmire, 1333, s. 26 v.d.

ması yüzünden İbrâhim Efendi hakkında verdiği bilgide ne gibi yanlışlar bulunduğunu ortaya koymuştur[4].

Eserleri, tasavvufî fikirleri, halîfeleri üzerindeki te'siri ile dikkati çeken İbrâhim Efendi hakkındaki araştırmaların gittikçe ileriyip genişlediği görülür. Abdülbâkî Gölpınarlı, Fuad Köprülü'nün verdiği bilgiye ek olarak halîfesi Gaybî'nin *Sohbet-Nâme*'sinden, Müstakîm-zâde'den, Şeyhî'nin *Şakāyık Zeylî*'nden, şâirimizin muhtelif eserlerinden faydalanmıştır. Eserlerine dayanılarak *Tenâsüh Nazariyesi*'ne dâir fikirleri, şi'îliğe meyli, Hurûfîler'e dâir düşünceleri, şiirlerinin husûsiyetleri oldukça aydınlatılmış bulunuyor. Bu münâsebetle onun şiirlerinden yer yer örnekler de veren müelliften, İbrâhim Efendi'nin *Dīvân*'ı hakkında şu bilgiyi ediniyoruz: "Üsküdar kütüphânesi'nde, Süleymânîye, Millet ve Dârü'l-Fünûn kütüphânelerinde bulunan *Dīvân* nüshaları nâ-tamamdır. Bende bulunan eski yazma bir nüsha ile diğer iki yazma nüshayı tevhid ve bu sûretle diğerlerine nisbetle oldukça tamam bir nüsha elde ettim; fakat bunun da noksan olduğu muhakkaktır". Buna ilâve olarak, İbrâhim Efendi'nin Topkapı Müzesi Kütüphânesi'nde iki *Dīvân*'ı ve bunlardan birinde *Dil-i Dânâ*'sının, muhtelif sâirlerin eserlerini içine alan bir mecmuada şiirlerinin bulunduğunu söyleyebiliriz[5]. Abdülkâkî Gölpınarlı, şâirimizin ihtilâflı olan ölüm tarihini de ele almış, muhtelif vesikalardan faydalanarak, 1064, 1066 değil, 1065'de öldüğü neticesine varmıştır. A. Gölpınarlı'nın *Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi* başlıklı bu araştırması sâyesinde, Aksaray'daki tekkesi, Gavsî Dede Tekkesi diye meşhur olan şâirimizin, "merd-i mânâ" olarak vasıflandırdığı Lâmekânî'nin emriyle yazdığı *Tasavvuf ve Vahdet-Nâme* adlı manzum eseri bulunduğunu da öğreniyoruz[6].

Altı-sekiz yaşlarında iken *İlâhî*'leri Gaybî tarafından ezberlenen Şeyh İbrâhim Efendi'nin onaltı şiiri, *Dīvân*'ından ve Rizâ Tevfik'ın *Peyâm-ı Sa-*

4 İst., Matbaa-i Âmire, 1919, s. 383–84; İkinci Basım, Ankara Üniversitesi Matbaası, 1966, s. 297–99. Ayrıca, her iki basımın *İndeks*'ine bakınız. Rizâ Tevfik, sonradan bu yanlışını düzeltmiş, Oğlan Şeyh'in, H. Lâmekânî'nin teşvikı ile yazdığı ve oniki fasıldan ibâret *risâle*'sine dayanarak XVII. asırda yaşadığını kaydetmiştir. Müellif, kendisinde *Dil-i Dânâ*'nın dört nüshası, Edib Harâbî vâsıtasıyle eline geçen mükemmel bir *Dīvân*'ı bulunduğunu bildiriyor (*Edebiyat-ı Sûfîye–İbrâhim Efendi*, *Peyâm*, *İlâve-i Edebîye*–42, 26 Haziran, 1330).

5 Fehmî Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi Türkçe Yazmalar Katalogu*, c. 11., İst., Küçük-Aydın Matbaası, 1961, s. 152, nu. 2414, 2415; s. 249, nu. 2652. Bu eserde, İbrâhim Efendi'nin ölüm yılı 1065 (1654) olarak gösterilmiştir; 1065 Rebî'ü'l-Evvel, veyâ Rebî'ü'l-Âhir'inde vefât ettiğine göre, bu Hicrî tarihin Milâdî karşılığı 1655 olması lâzım gelir.

6 *Melâmîlik ve Melâmîler*, Türkiyat Enstitüsü Neşriyâtı, İst., Devlet Matbaası, 1931, s. 90–113.

bah'taki makalesinden naklen yine Abdülbâkî Gölpınarlı tarafından basılmıştır[7].

*

Buraya kadar bahsettiklerimiz, *Dîvân*'ından başka *Dil-i Dâna*, *Müfîd-ü Muhtasar*, *Tasavvuf ve Vahdet-Nâme* adlı manzum eserleri de bulunan Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin üzerinde durulmağa değer bir şahsiyet olduğunu gösterir. Onun dikkate değer eserlerinden biri de *Vahdet-i Vücud* hakkındaki *kaside*'sidir. A. Gölpınarlı, İbrâhim Efendi'nin *Dîvân*'ındaki kasideler'i kaydederken, biraz sonra neşredeceğimiz bu manzûmesinden, "meşhur *Kasîde-i Mîmîye*'si" diye bahs ve şi'îliğe temâyülü ile, şiirlerinin husûsiyetlerini anlatırken fikirlerini kuvvetlendirme maksadıyle örnek olarak bunun on beytini neşretmiştir; fakat, şâirimizin *Dîvân*'ında bu *kaside*'nin tamâmının bulunup bulunmadığı hakkında birşey söylememektedir. Müellif, bu *kaside*'den aldığı beyitler münâsebetiyle şu fikirleri ileri sürüyor: "Sözlerindeki ihâta ve şumûl kuvvetlidir. İsmâ'îl Ma'şûkîler'in, Hamza Bâlîler'in, Hüsâmeddin ve İdrîs-i Muhtefîler'in uḳūbete uğradığı devirlerde ayni silsileden bulunan ve bu derecede açık sözler söyleyen İbrâhim Efend'nin" herkesten hürmet görmesi gerçekten dikkati çekmektedir. Bu hâl de, Şeyh'in nüfûz ve siyâset kudretini, görünüşe sözleriyle olmasa bile "ef'âl ve etvârıyle tamâmiyle" bağlı bulunduğunu bildirir. "Şeyh'in en açık sözlerinde bile te'vil imkânı" vardır. Bunun güzel bir örneğini, *Kaside-i Mîmîye*'sine,

Hak der ki Kenz-i Mahfî'yem, âlemde pinhân olmışam
Zât'ım münezzehtir, velî ismimle insân olmışam

beytiyle başlaması teşkil eder; "Çünki kā'il Hak'tır; kendisi yalnız nâkil'dir". Müellif, Gaybî'nin *Sohbet-Nâme*'sine dayanarak, onun, müridlerine, "Vahdet'e müteallik söz söylemek lâzım geldikte 'alâ tarîkı'n-nakl söyleyin; nakil küfr olmaz mes'elesine binâen; tâ ki selâmet olasız" diye öğütlerde bulunduğunu bildiriyor[8].

7 *Kaygusuz Vizeli Alâeddin, Hayatı ve Şiirleri*, İst., Remzî Kitaphânesi, 1933, s. 14, 87–96; ayrıca, eserin *İndeks*'ine bakınız, Bu eserde Dukakin-zâde Ahmed, Hâşimî, Lâmekânî, Oğlan Şeyh İbrâhim, Gaybî ve Sarı Abdullah'ın Hece vezniyle yazılmış şiirlerine, Tasavvuf ıstılahlarını içine alan bir *Lugatçe*'ye de yer verilmiştir. Vasfî Mâhir Kocatürk'ün *Tekke Şiiri Antolojisi*'nde bilgi bakımından önceki araştırmalara ilâve bulunmadığı gibi, alınan üç ilâhî de daha önce A. Gölpınarlı tarafından basılmıştır (Ankara, Buluş Kitabevi, 1955, s. 307 v.d. Krş., *Kaygusuz Vizeli Alâeddin Hayatı ve Eserleri*, s. 88, 89, 93).

8 *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 98, 100, 106.

İbrâhim Efendi'nin yüzdoksanaltı beyitten ibâret, Vahdet hakkındaki kasidesinin tamâmı, Tokat Kütüphânesi'nde mevcut, Şemseddin Sîvâsî v.b. şâirlerin tasavvufî eserlerinden bâzılarının bütününü, bâzılarından seçilmiş parçaları içine alan yazma mecmuada kayidlidir; kasidenin sonundaki tarihten, 1284 (1867–68)'de istinsâh edildiği anlaşılıyor[9].

Şeyh İbrâhim Efendi'nin aşağıdaki şiirinde ele alınan mevzû, Vehdet-i Vücûd ve bu nazariyeden doğan İnsân-ı Kâmil, Devir telâkkîsidir. Sûfîler, Ahadiyyet-i Mutlaka olarak yâd edilen Allāh'ın zuhûrunda, yaradışta, başka deyimle hilkatte bir Kavs-i Nüzûl tehayyül ederler ki Vücûd-i Mutlak'tan ayrılan bu ilâhî nûr'un mertebeleri sırasıyle Akl-i Küll (Teʿayyün-i Evvel, Hakīkat-i Muhammedīye), Uḳūl-i Tisʿa, Eflâk-i Tisʿa, Anâsır-i Erbaʿa, insan'dır; buna Kavs-i Nüzûl'den başka Mebde' adı da verilir. Zât, zuhûrunun en mükemmeli olan insan'a kadar bu mertebelerde tecellî eder. Ayni nur, bundan sonra toprak'tan maʿden'e, ondan nebât'a, nebat'tan hayvan'a, ondan insan'a geçer. İnsân-ı Kâmil mertebesine erişebilmişse tekrar aslına rucûʿ eder ki buna Mīʿâd, Ṣuʿûd, Kavs-i ʿUrûc da denilmektedir. İnsân-ı Kâmil mertebesine yükselebilmek ancak sulûk ile elde olunabilir. Sulûk sâyesinde Tevhīd ve Fenâ, Tevhīd-i Efʿâl, Tevhīd-i Sıfât, Tevhīd-i Zât ve en sonunda beḳā makamlarını geçerek halk ve Hak mertebelerini câmiʿ olanlar bu dâireleri tamamlayabilmişler demektir. İşte, birçok büyük mutasavvıfların yazmış oldukları *Devrīye*'ler[10], Vahdet-i Vücûd ve ondan doğan İnsân-ı Kâmil, Devir telâkkîlerinin izâhı mâhiyetindedir. Şeyh İbrâhim Efendi de, metnini aynen

9 Bu yazma mecmuadan, İlâhiyat Fakültesi 1968–69 ders yılı me'zunlarından ve *Şemseddin Sîvâsî, Gülşen-Abâd-i Bahar* mesnevîsi üzerinde ciddî sûrette çalışarak başarılı bir *thèse* hazırlayan talebem Ayşe Yıldız vâsıtasıyle faydalandım. Mecmua, adı geçen kütüphânede 780, 6/22 numarada kayitlıdır; Ankara'da Millî Kütüphâne tarafından mikrofilm'i alınmıştır.

10 Aruz'la, Hece vezniyle Bektâşî ve Tekke Şâirleri tarafından, dīvân, halk nazım şekilleriyle yazılan *Devrīyeler* hakkında henüz geniş ve ciddî bir araştırma yapılmamıştır. *Devrīyeler*, yalnız kısa manzûmeler değil, uzun ve manzûm eserler hâlinde de yazılmıştır. Devir telâkkîsi ve bu husustaki kaynaklar, Niyâzî-i Mısrî, Eşref-oğ'u, Hâşim Baba, Gaybî, Şîrî, Kaygusuz ve Yunus'un *Devriyeler'i* için bk., Prof Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara Üniversitesi Matbaası, 1966, *Umûmî İndeks*. Şîrî ve Harâbî'nin birer *Devrīye*'si Rizâ Tevfik tarafından basılmıştır (*Peyâm, Kısm-ı Edebî*, nu. 25, 10 Mart, 1330); bunlara, Tekke ve Bektâşî Şâirleri'ne âit eserleri içine alan antolojilerde de rastlanılmaktadır. Abdülbâkî Gölpınarlı'nın eserinde Yunus Emre, Pīr Sultan Abdal, Şīrî, Yeksânî, Necmî, Neyzen Tevfik'e âit olmak üzre yedi *Devrīye* vardır (*Alevî–Bektâşî Nefesleri*, İst., 1963, s. 70 v.d.); eserde, *Devrīyeler* hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Ayrıca bk., Kaygulu Sultan'ın *Devrīye*'si, *Mezbûretü'l-Hakāyık-ı Kaygulu Sultan* (Basım yeri ve yılı yoktur; s. 47 v.d.). *Dīvân*, Sinan Ümmî, İst., 1299, s. 75.

verdiğimiz *Vahdet Kaşîdesi*'nde Hak'tan naklen, Vahdâniyyet'i, onun Hakîkat-i Muhammedîye hâlinde tecellîsini, geçtiği muhtelif mertebeleri, aslına rucû'dan sonra tekrâr zuhûrunu anlatmıştır.

Metin, imlâ bakımından oldukça bozuktur; msl. imam (امام) kelimesi, (ايمام) şeklinde yazılmıştır. Bâzı kelimelerin harekeli imlâya göre yazıldığı, fakat hareke konulmadığı, bu harekeyi bizim ilâve etmemiz lâzım geldiği görülüyor; *Kur'ân* isminin "i" hâli, sâdece *Kur'ân* (قرآن) şeklinde yazılıdır. Arûz vezninin dört Müstef'ilün kalıbıyle olan metinde vezin cihetinden oldukça bozuk mısrâların sayısı az değildir; şiirin bu bakımdan doğru olabilmesi için, eksik ve fazla heceleri, kelimeleri parentes ( ) işâreti içerisinde gösterdik. Esâsen, bu gibi yanlışlardan çoğunun imlâ ve istinsah hatâlarından ileri geldiği hemen dâimâ kolaylıkla anlaşılmaktadır. Metnin tamâmında transkripsiyon işâretlerini kullanmağa, dili oldukça sâde olduğu için lüzum görmedik; bu işâretleri, mânâ karışıklığını önlemek ve kelimelerin doğru okunabilmesi için lüzum hâsıl olduğu zaman kullanmış bulunuyoruz.

Hak der ki Kenz-ī mahfi'yem, âlemde pinhân olmışam
Zât'ım münezzehdir velī ismimle insân olmışam

Zât'ım ilē Zât'ımdayım, vasfımla âyât'ımdayım
Sun'ımda isbâtımdayım, hem cism hem cân olmışam

Hem gevher hem kân Ben'im, hem 'Arş hem Rahmân Ben'im
Hem sûret hem cân Ben'im, hem In hem ân olmışam

Sözlerde söz olan Ben'im, özlerde öz olan Ben'im
Gözlerde göz olan Ben'im, kim 'ayn-i a'yân olmışam

Müdrik olan, müdrek olan, hem derk hem idrâk olan
Hem çarh hem eflâk olan gerdûnda gerdân olmışam

Evvel Ben'im, âhir Ben'im, (hem) Bâtın (h)em Zâhir Ben'im
Her işlerde Kādir Ben'im, her derde dermân olmışam

Gâhī mazrûf içrē nihân, gâhī mürekkebdē 'iyân
Gâh bī-nişânım, geh nişân, gâh dehr-i ezmân olmışam

Göklerde her çarh ūrurum, gâh yer yüzündē yūrürüm
Gâh görmezem gâh gōrürüm, gâh tob (u) çevgân olmışam

Gâh pâdişâhem gâh gedâ, gâh pür-gam-ū gâh pür-safâ
Gâh Bû Cehl, gâh Mustafâ, gâh Şīr-i Yezdân olmışam

Gâh(ī) Vucûd, gâh Mutlak'am, gâh(ī) mukayyed olmışam
Gâh müfredâtdā sâriyem, gâh Çâr-ı erkân olmışam

Gâh âdem-ü Havvâ Ben'im, gâh Hızr ilē Mûsâ Ben'im
Gâh Meryem (ü) 'Īsâ Ben'im, çarmıhda sûzân olmışam

Ol Zât-i pâk'imlē kamū. Zâhir Ben'imlē mû be-mû
Bû sōzü fehm eylē 'amû, A'yân'a sultân olmışam

Âlem Ben'im, Âdem Ben'im, her ism ilē hem-dem Ben'im
Her sûretē mahrem Ben'im, her cisme mihmân olmışam

Fıkıh, Ferâyiz'dē 'iyân, *İlm-ī ledünnī*'dē nihân
Her bī-nişândā bī-nişān Vahdet'de yeksân olmışam

Canlar kamû cânımdadır, Tâlib'ler Erkân'ımdadır
Halk cümle Dīvân'ımdadır, Ben şâh-i şâhân olmışam

Mahiyyet-ī eşyâ Ben'im, hem sûret (h)em ma'nâ Ben'im
Hem Kenz-i lâ-yufnâ Ben'im, hem īn hem ân olmışam

Âdem Safī dēdiklerī bil bir tecellīmdir Ben'im
Nûh-ī Nebī dēdiklerī ezmânda Tûfân olmışam

İbrâhim-ü Nemrûd olan, Hak dēmeyüb merdûd olan
Ma'dûm olan, mevcûd olan akl īle iz'ân olmışam

Mûsâ ilē Fir'avn ilē cengē ser-âgāz eyledim
Gâh Mûsa gâh Hârûn ilē Fir'avn-u Hâmân olmışam

'Īsâ demindē mūrü(v)vet ihyâ eden nutkumdurur
Sokrat(ve) Bokrat bil Ben'(im), hükümünde Lokmân olmışam

Cümlē zemīn(ü) āsmān Ben'den tolū kevn-ü mekân
Hep Ben'dedir halk-ī cihān, Ben halka hâkān olmışam

Âdem demindē söyleyen her eyleyendē eyleyen
Bīlinmeyen vē bīlinen esrâra Furḳān olmışam

Toprak atan kâfirlerē Ahmed eliylē Ben idim
Uyhūya iletdi(?) ânlarī bū hâle hayrân olmışam

Sonrā Ebû Bekr olmışam, sonrā Ömer dāhī Ben'im
Osmân-i Zī'n-Nûr Ben'de hem, bil Şâh-i Merdân olmışam

Mervâniyân oldū tamâm, 'Abdu'l-'Azīz oldū imâm
Bir hutbedē etdim selâm, ḳārī'-i pâkân olmışam

İsnâ'-'Aşer oldum hemīn, İsrâ'īl'ē oldum hemīn
Hakkū'l-yaḳīn 'aynu'l-yaḳīn, Mehdī-i devrân olmışam

Oldū nemûdârım cihān, rengim zamān (zemīn-ū) âsmān
Fermân Ben'imdir *Kün fekân* ser-ī cihān-bân olmışam

Hem maẓharım hem muẓhirrim, hem nâzır(ım), hem manzurum
Hem ṣât(d)irim hem maṣdurum, iḫfâ vü a'yân('īyân) olmışam

Cümlē cihândā ẓâhirim, her zerre içrē nāzırım
Nuṣrat Ben'imdir nâṣırım hem akl-ı fermân olmışam

Ednâ Ben'im a'lâ Ben'im, hem faḳd ilē ferdâ Ben'im
Hem Evvel-ū Âhir Ben'im, cân īle (bir) cân olmışam

Sırr-ī Muhammēd'ē 'iyân nutk eyleyen ma'nī beyân
Cibrīl ilē irsâl olan *Ayât-i Kur'ân* olmışam

Çün (var?) eyledim âdemī, vēlī iken oldum nebī
Zât'ımdurur sırr-ī celī, Erkân'da burhân olmışam

Dânâda ōlan sırrımī, sırr (setr) eyledim esrârımı
Gizlī olan envârımī dillerde destân olmışam

Basrī denīlen Şeyh Hasan kalbinde cevlân eyledim
Sonrâ Habīb ismī ilē 'Âlem'de destân olmışam

Ma'rûf-ı Kerḫī isminī ad eyledikdē Zât'ıma
Zâhirde bir katrē olub, ma'nīden 'ummân olmışam

Dâvûd-ı Ṭâ'ī'dē 'iyân 'âbid olub zâhid olan
Sırr-ī serīr-ī saḳti-'ī vecdinde vicdân olmışam

Oldum Cuneyd, Bāyezīd ol dem dedim *Hel min mezīd*
Dem-şâd olub oldum mürīd, rûh-ī 'Azīzân olmışam

Kādī-i Vahyu'd-Dīn olub, Şeyh Sadr'i gönlündē bulub
Âhir Safiyyu'd-Dīn olub vechinde Ben ân olmışam

Çün Hâci Bayrâm'ā erüb, gizlī iken zâhir olub
Sikkīni'dē mahfī olub, Bâmen'de i'lân olmışam

Şeyh Pīr 'Alī sırrında Ben gārib idim, magrûb idim
İsmâ'il'ē erdikde Ben Şâh-ī Şehīdân olmışam

Gâh Hamzâ (?) zannetdiler Zât'ım sıfâtım maẓharı
Keykūbad (ū) yâ ḳābasī, giydīği kaftân olmışam

Mahcûb olanlar görmedī, asl-ī usûlē ermedi
Hīrēbolū dēdiklerī menzilde Sârbân olmışam

Hey nīceler da'vâ edüb, hey nīceler kavgā edüb
Gâh(ī) Gazanfer(lē) ile Husâm resminde lerzân olmışam

Sandī nicēler kim Ben'ī İdrīs'de ẓâhir olmışam
Ba'z kerre İdrīs sûretin ya'nīler (?) keyvân olmışam

Keyvân giyīcek her kişī da'vây-i benlik eyledi
Bū akl ilē hemrâh olan eşhâsa sultân olmışam

Gerçī Ben'im bū cümledē da'vây-i Ben'lik eyleyen
İsm-ī muẓillim hükmeder bunlarda fettân olmışam

Zât'ım(la) *Āyât*'ım(ilē)la hem sırr-ı kēmâlât (ile)la
İbrâhim'in sırrında Ben sırran nümâyân olmışam

Bilmek dilersen sen Ben'ī, İbrâhim'ē ver sen seni
Ândā tecellî eyledim, ândā nigehbân olmışam

İbrâhim'in yūzün gören, bilsin Ben'ī görsün Ben'i
İbrâhim'in gönlünde Ben gün gibi tâbân olmışam

İbrâhim_ilē söyleşen, Zât'ımla söyleşmişdurur
İbrâhim'ī fark eyleyen câhilde hayvân olmışam

Zât(-ū) sıfâtımdan nişân metn-ū metīn, şerh(-ū) beyân
İbrâhim'in zâtında Ben cân īle cânân olmışam

Kutb-ī zamân, Gavs-ī cihân maksûd-ı *Emr-ī kün fekân*
Sırr-ī zemīn(-ū) âsmân gerdûnda devrân olmışam

Mahiyyet-ī eşyâ Ben'im, hem zişt hem zībâ Ben'im
Hem 'Alleme'l-Esmâ' Ben'im hem hûr-u gilmân olmışam

Gâh(ī) gōrendē râ'īyim, gâh gōrümendē mer'iyim
Gâh 'ayniyim [11] gâh 'ayni rindân olmışam

İncīl-ü *Tevrât*-ū *Zebûr* gözler içindē gizlenür
Sırr-ī Muhammēd'ē zuhûr nutkıyle *Kur'ân* olmışam

Ulvī vü süflī her ne var Ben'den olubdur âşikâr
Pervedigār-ū Kirdgār, Rahmân-ü Subhân olmışam

Cüz', küll kamū Zât'ımdurur, Zâhir'de *Āyât*'ımdurur
Her zerre mir'âtımdurur, genc-ī firâvân olmışam

Tevhīd eydür her varak Ben'den alur eşyâ sebak
Dildē denīlen halk ve Hak nutkumda Yezdân olmışam

Var dēdiğin, yok dēdiğin, az dēdiğin, çok dēdiğin
Mutlak, mukayyed dēdiğin fehmiñde *Furkān* olmışam

'Ayniñdekī gayriñ Ben'im, gayriñdekī 'ayniñ Ben'im
Ru'yâdakī seyriñ Ben'im 'ayniñde seyrân olmışam

İkrâr eden, inkâr eden, agyâr eden hem yâr eden
Yok eyleyen hem var eden Mennân-ü Deyyân olmışam

Gâh mest-ü lâ-ya'kil olan, gâh kābil(-ū) mukbil olan
Esrâr ilē hâmil olan Abdâl-ü hayrân olmışam

Peygamber'ē ümmet Ben'im, Kādir'dekī kuvvet Ben'im
Firkat Ben'im, vuslat Ben'im, gözlerde giryân olmışam

---

*11 Bu mısrâ, metnin aslında dört hece eksiktir.

Gökten Mesīḥ'in inmesī, Magrib'de şemsin doğması
Ölmüşlerin dirilmesī, Mahşer'de mīzân olmışam

Şâir olan, zâkir olan, her ni'metē şâkir olan
Meshur olan, sâḥir olan mahbûs-i zindân olmışam

Peygamber-ū hem Çâr-yâr, Ashâb-ü küffâr her ne var
Mahlûka her şehr-ū diyâr her renge elvân olmışam

Mervâniyân'dā sûretâ şer'ī riâyet eyleyüb
Haccâc-ı Zâlim ād edüb zulm īle 'udvân olmışam

Kur'ân'(ı) etdim ictihâd şer' īle çok etdim fesâd
Şer'in önün ard eyleyen mezheb'de Nu'mân olmışam

Geldikde Hârûn(u'r-)Reşīd, oldum imâm Yûsûf ile
Hak sûretindē çok zaman iblīs, şeytân olmışam

Me'mûn gelüb bū ālemē zulm eyledim çok âdeme
Me'mun('u) me'mûn eyleyen hikem-i ṭuġyân olmışam

Çok kimseler cebbâr olub da'vây-i Benlik eyledi
Bū cümlesindē Ben diyen âvâz-i nâlân olmışam

Sûretde vū ma'nâda Ben, Esfel'de vū A'lâ'da Ben
Dünyâda vū 'Ukbâ'da Ben gamgīn-ü şâdân olmışam

Mülhid denen, zindiḳ denen, kâzib denen, sâdık denen
Taklīd denen, tahkīk denen dillerde destân olmışam

Cüz'dē ve külldē ẓāhirim, Kudret Ben'imdir Ḳādir'im
Afveylerim mücrimlerī, fazl īle gufrân olmışam

Gün gībi ẓâhir olmışam, her cenge nâzır olmışam
Her dilde nâzır (hâzır) olmışam, nûr-ī çerâġān olmışam

Zerrât-i âlem her ne var, Zâtı'mla ōlur âşikâr
Her mülk, her şehr (her) diyâr, sultân (-ü) hâkan olmışam

'Īsâ demindē bū dem'ē seyreyledim dem'den dem'e
Oldum papas, oldum keşiş, uzlette ruhbân olmışam

Gâh müfred(ū) gâh müfredât, gâh ma'den(ū) gâhī nebât
Gâhī meyit gâhī hayât, gâh nâr-ü nīrân olmışam

Gâh Câlinus, gâh fīlosof, gâhī şu'â, gâhī ḫusûf
Gâhī ṭâli', gâhī küsûf, gâh bedr-i rahşân olmışam

Şiblī ve Mansûr'dā 'iyân dēdim *Ene'l-Hak* çok zaman
'Aṭṭâr dilindē râyegân pür-nâzm-ı 'irfân olmışam

Mûsâ ve 'Īsâ vū 'Alī, bunlardakī nûr-ī celī
Gâhī nebī, gâhī velī feyyâz, feyēzân olmışam

Mansûr'da *Ene'l-Hak* diyen, takyîd değil, mutlak diyen
Esrârımî muğlaḳ diyen dillerde destân olmışam

Dîyen futûhât-ī yaḳīn yārādır medrây-i (medâr-i) metīn
Ol var idī feyz eyleyen Subhân(-ü) Rahmân olmışam

Sadr'in dilindē *Fâtihâ Tefsīri*'nī te'līf edüb
Monlā Fenârī'dē dahī ilmiyle ummân olmışam

Zât'ımda ḳā'im dirkamū arz-ū semâ, cennet, tamu
A'lâ ve Esfel hep Ben'im, halḳā nigeh-bân olmışam

Monlā dilindē *Mesnevî*, Şeyh *Gül(i)stan*'ındā ma'nevī
Takrīr eden, tahrīr eden mektūb(-u) dīvân olmışam

Hayyâm dilind(ē) söyleyen, dīnen tenâsuh eyleyen
Tabduk'da Yun(u)s Emrē dinen ma'nī-i irfân olmışam

Her sûretē ma'nī (معنى) Ben'im, her da'vayā ma'nâ (معنا) Ben'im
Cümlē cihân(da) ma'nâ (معنى) Ben'im, Cân-ü (Īle) cânân olmışam

Evvel Ben'im Âhir Ben'im, Bâtın Ben'im, Zâhir Ben'im
Her mü'min-ī tersâ Ben'im, inkâr-ü īmân olmışam

Zerrât-i âlem hep Ben'im, Âdem'de ōlan her dem'im
Hem İbrahim Edhem Ben'im Belh içre Sultân olmışam

Yûnus dilindē ma'niler te'līf, tasnīf eyledim
Ādım Nesīmī eyledim, hem Fazl-i Yezdân olmışam

İllet Ben'im, ma'lûl Ben'im, fâ'il Ben'im, mef'ûl Ben'im
Merdûd hem makbûl Ben'im kim Çâr-Erkân olmışam

Zât'ım sıfâtīdır cihân Ben'den ṭolū Kevn-ū mekân
Maksûd-i *Emr-ī kün fekân* cân-i cihân-bân olmışam

Mecnûn ilē Leylâ Ben'im, Vâmık ilē 'Aẕrâ Ben'im
Dünyâ ilē 'ukbâ Ben'im hem hûr-u gilmân olmışam

Sûret Ben'im, ma'nâ Ben'im, ednâ Ben'im, a'lâ Ben'im
Hem zīr ilē bâlâ Ben'im, gün gībi tâbân olmışam

Sûretde sûret olmışam, sīretde sīret olmışam
Vâcib'de Vâcibd(ir) adım, imkân'da imkân olmışam

Her lahza bir sûret ilē Zâhir olur hükmüm Ben'im
Her ân ve her dem her nefes bī-reng-i rengân olmışam

Hakkīyet'em bū sözlerī hulkīyetinde söyledim
Hakkīyet'em, hulkīyet'em zimninda cunbân olmışam

Tam metnini verdiğimiz yüzdoksanaltı beyitlik bu uzun *Musammat Kaside*'nin hemen her beytinde iç kāfiyelerin de bulunması, Şeyh İbrâhim Efendi'nin kāfiye bulmaktaki ustalığını gösterdiği kadar, böylesine zengin bir âhenk yaratabilmek için nasıl derin bir Vahdâniyyet heyecan ve zevkıyle dolu olduğunu da ifâde eder. San'at kaygusundan uzak, fikir bakımından kuvvetli olan bu şiirde Vahdet-i Vücûd Nazarîyesi ve ondan doğan İnsân-ı Kâmil, bilhassa Devir telâkkîleri hakkında bilgi verilmiştir. O, *Dil-i Dânâ* ve başka kasidelerinde, *Tasavvuf ve Vahdet-Nâme*'sinde, *Müfīd-ü Muhtasar*'ında da ayni fikirleri, ayni üslûbla anlatmıştır. Mürşidleri ve irşâd ettikleri arasında tasavvuf edebiyatımızın mühim şahsiyetlerinden bulunan Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin eserlerinin ciddî sûrette tedkiki, hakkında esaslı bir araştırma yazılması, yalnız kendisinin değil bu şahsiyetlerin de hayatını bâzı hususlarda aydınlatacağı için çok faydalı olacaktır.

Ankara — 21 Eylûl, 1970

TOPRAK VE İSLÂM

Dr. SÜLEYMAN ATEŞ

Toprak meselesi, insan yaratılalı beri üzerinde durulan bir konu olmuştur. Esas nüvesini topraktan alan insanı topraktan ayırmak mümkün değildir. İnsan topraktan çıkmış ve tekrar toprağa dönecektir. İnsanı dünya hayatı boyunca da emzirip besliyen ana topraktır. Onun içindir ki insan toprağa yakından bağlıdır. Ve toprak mülkiyeti, hemen bütün mülkiyetlerin başında yer alır.

İnsanlar yaratılış itibariyle çeşitli karakter gösterirler. Kimi var ki bütün dünya kendisinin olsa doymaz. Kimi de var ki dünya yansa umuruna gelmez. Kimi güçlü, kuvvetlidir, tuttuğunu koparır, başkalarına saldırır, kitleleri kendine bende etmek ister. Kimi de zayıftır, elindekini alırlar, hakkını koruyamaz.

Eğer insanlar, bu karakterleriyle başbaşa bırakılsa ve istediklerini yapmakta serbest olsalardı, kuvvetliler zayıfları ezecek, dünya çalkantılar içinde kalacaktı. Buna engel olmak için insanlar, ötedenberi gerek hak, gerek batıl; gerek iyi, gerek kötü bir nizama bağlanmışlardır. Toprak meselesi de devirler boyunca çeşitli safhalar geçirmiş, çeşitli sistemler görmüştür.

Nihayet islâm gelmiş, cihanı baştan başa adaletle dolduran İslâm, toprak meselesini de adalet ölçüleri içinde halletmiştir. İslâm Peygamberi, yalnız bir kişinin sivrilip, koca bir mahallenin sefalet içinde yaşamasına aslâ razı olmamış; insanlar arasındaki yaşayış farklarını, ölçüsüzlükleri mümkün mertebe gidermeğe çalışmış; fertler arasındaki refah nisbetsizliğini ortadan kaldırarak insanları birbirine yaklaştırmak istemiştir.

İnsanın ihtiyacı ve hırsı tükenmez. Bir kere dünyaya daldı mı dalar, binini milyon, milyonunu milyar yapmak ister insan. İnsanlığın bu za'afına Resul-i Ekrem (S.A.V.) şu mübarek sözleriyle işaret buyurmuşlardır: "İnsan oğlunun iki vadi dolu malı olsa, üçüncüsünü de ister; insan oğlunun karnını

ancak toprak doldurur". Bunun çaresini de şöyle göstermişlerdir: "Zenginlik mal çokluğu ile değildir; asıl zenginlik nefis zenginliğidir"[1].

Öyle köylüler vardır ki yıllık kazancı bin lirayı geçmez. Kimi de ancak 200–300 lira olan Otellerde kalır. Derebeylik yapmış, topraklar gasbetmiş, bir köy halkını köle gibi emrinde çalıştırmış fakat onlara karın tokluğunu bile çok görmüştür. İslâmın yolu bu değildir. İslâm "yalnız bana" sloganından nefret etmiştir. Ölçüyü sağlamak için zekât ve fıtra yanında Allah yolunda infakı emretmiş, zenginin malında fakire hisse ayırmıştır.

Paraları kasalara doldurup yığmayı haram saymıştır. Bir âyet şöyle diyor: "Onlar ki altun ve gümüşü yığarlar, Allah yolunda sarfetmezler. İşte onları can yakan bir azap ile müjdele. Kıyamet gününde o yığdıkları şeyler cehennem ateşinde pullanacak, onunla alınları, yanları ve sırtları dağlanacak. İşte yığdıklarınız, yığmakta olduğunuz şeyin tadını tadın denilecektir"[2].

Çok zenginimiz, İslâmın yolunda olsa, zekâtını verse İslâmın yasakladığı kenz durumu olmıyacak; paralar kasalardan çıkıp cemiyet hizmetine geçecektir. Fakirler de kalkınacaktır.

İmam-ı Azam, toprak bir deste dahi bitirse onun öşrünü vermeği vacip görmektedir.

Hz. Peygamber'in ve sahabîlerinin hayatları ortadadır. Onun sahabîleri arasında böylesine bir ölçüsüzlük var mıydı? Mekke'den göç edip gelen müslümanları, Medine'li kardeşleri bağırlarına basmışlardı. İki evinden birini, iki cariye veya kölesinden birini muhacir kardeşlerine vermişlerdi. Bu suretle yer yüzünün eşini görmediği adalet teessüs etmişti. İslâmın şu harika eşitlik anlayışına bakın:

Allah'ın Resulü (S.A.V.), Benû Nadir yurdunu zaptedip mallarını mülklerini ele geçirdiği zaman Medine'lilere sordu:

— Muhacir kardeşlerinizin malları yoktur. Eğer isterseniz fethettiğiniz yerleri ve sizin mallarınızı birbirine katıp hepinize birlikte taksim edeyim. Ve eğer isterseniz, sizin mallarınız sizde kalsın, bunu sırf muhacir kardeşlerinize taksim edeyim."

Resulullah burada iki zümreyi tam eşit yapmak istemiştir. Medine'lilerin ellerinde bulunan bütün mallar alınıp bu mallara katılacak ve iki züm-

1 Buḫārî, al-Câmi'u'ṣ-ṣaḥīḥ, Rikāk, 15; Muslim, al-Câmi'u'ṣ-ṣaḥīḥ, zekât, 120.
2 Tevbe suresi; 34 - 35.

reye eşit şekilde taksim edilecek veya Medine'liler, kendi mallarına sahip olacaklar, fethedilen mallar muhacirlere dağıtılacak. Her iki halde de tam eşitlik sağlanacak.

Ama Allah'ın Resulüne gönül vermiş insanlar, bununla da iktifa etmiyorlar, daha yüce bir ahlâk ve fazilet örneği vermek istiyorlar ve cevaben diyorlar ki:

— Hayır ya Resulâllah, bunu onlara taksim et ve bizim mallarımızdan da yine istediğini taksim et.

İşte onların bu örnek hareketleri üzerine şu âyet iniyor: "ve yu'sirûne alâ enfüsihim velev kâna bihim hasasa: Kendilerinin bir ihtiyacı da olsa (kardeşlerini) kendilerine tercih ederler"[1].

Bir âyeti kerime, malın sırf zenginler arasında dolaşan bir şey olmasını yasakhıyor: "Key lâ yekûna dûleten beyne'l-ağniya'i minkum: Sizin zenginleriniz arasında dolaşacak olmasın"[2]. Hz. Peygamber (S.A.V.) de "Zenginler arasında dolaşmasın" diye fethedilen arazileri devlete maletmiştir.

Bizim cemiyetimizde durum böyle değildir. Osmanlı devrinde bidayette iyi bir maksatla tîmar ve zeâmet usulleri ihdas edilmişti. Tîmar ve zeâmet devlete ait araziyi iktac' yani bir çeşit dağıtma yoliyle fertlere vermektir. Tîmar ve zeâmet sahipleri, işledikleri toprağa mukabil, devlete muayyen miktarda asker besler ve silâhını temin ederlerdi.

Fakat bunlar sonradan bozulmuş, iş derebeyliğe dökülmüş, halktan çeşitli adlar altında vergiler alınmış ve İbni Âbidîn'in dediği gibi halka zulüm yapılmıştır.

Yeniçerilerin lâğvı üzerine tîmar ve zeâmet usulleri de kalkmış, fakat onların yerine derebeyler, ağalar konmuştur. Bunlar, kuvvetleri nisbetinde toprak zaptetmişler, "benimdir" demişlerdir. Aslında toprak ne filânın ne falanındır. Toprak Allah'ındır.

Müseylemetülkezzab Hz. Peygamber'e: "Arzın yarısı senin, yarısı benim" diye yazar. Resulullâh cevabında: "Arz ne senin ne de benimdir. Arz Allah'ındır" der.

Bugün de "benimdir" diye köylere sahib olan ağaların mevcudiyeti inkâr edilemez. Ama gerçekte benimdir dedikleri toprak kendilerinin midir, değil midir? Bunu Allah bilir.

1 Haşr suresi: 9
2 Harş suresi: 7

Ebu's-Suud Efendi'nin de belirttiği gibi Türkiye'deki arazi, mirî, arazidir. Devletin malıdır. Bu topraklar satın alınamaz, satılamaz. Eğer devletin verdiği mala sahip iseler, buna kimse bir şey diyemez. Fakat gasbetmiş iseler, ellerinden alınır, topraksızlara dağıtılır.

Daha yakın yıllarda memleketimizde bir Ermeni sevkiyatı oldu. Ermeniler öldürüldüler, canını kurtaranlar kaçtılar. Bunların toprakları ortada kaldı. Gözü açıklar buralara sahip oldular, işlediler ve kendilerinin olduğunu söylediler. Halbuki İslâm hukukuna göre ölü bir toprak bile ancak devlet reisinin izniyle ihya edildiği taktirde ihya edenin olur. Mevat olmıyan ve tamamen devlete ait olması gereken bir araziyi devlete sormadan işlemek ve buna sahip çıkmak haramdır. Böyle kimseler gâsıp durumuna düşerler.

İslâm bilginleri daima meşrû haklara el uzatılamıyacağını söylerler. Fakat gâsıbın elinden gasbedilen malın geri alınmasını da farz görürler. Bugün Anadolu'da ağa diye bilinen zümrenin ellerindeki arazinin belki yarısı *hazinenindir*, *devlet* malıdır. Bu hazineler, kadastro zamanında ehli vukuflara ve diğer kişilere takdim edilen ziyafet ve rüşvetler sayesinde ağanın tapulu malı haline gelmektedir.

Ebû Abdillah, atlarını otlatmak için bir miktar mer'a ister Hz. Ömer' den. Hz. Ömer Ebû Musa'ya şu emri yazar: "Ebû Abdillah benden Dicle kenarında atlarını besliyecek bir miktar arazi istiyor. Bak, cizye toprağından olmayan ve cizye suyu geçmiyen arazi varsa ver." Çünkü cizye toprağı devletin malıdır. Onun geliri fakir fukaraya sarfedilecektir. Onda yetimlerin hakkı vardır.

Resulullah Efendimiz ve Dört Halifesi, bütün insanların topraktan faydalanmasını istemişlerdir. Yalnız kendi zamanlarındaki müslümanları değil, ilelebed gelecek insanları da düşünerek onlara hisse ayırmışlardır.

Hz. Ömer, Irak Fatihi Sa'd ibn Ebî Vakkas'a şöyle yazar: "İnsanların senden ganimetleri taksim etmeni istediklerini hatırlatan mektubunu aldım. Şimdi şu yazdığım şekilde amel et: hayvan, mal, ne varsa harbde bulunan müslümanlara taksim et. Fakat arazileri ve nehirleri, işletenlere bırak; ta ki bu, müslümanların gelirlerinden olsun. Zira sen oraları şimdi mevcud olanlara taksim edersen, onlardan sonra gelecek olanlara bir şey kalmaz. Ben sana, insanları İslâma dâvet etmeni emretmiştim. Her kim savaştan önce müslüman olursa o, müslümanlardan bir ferttir. Malı kendisinindir. İslâmda da bir hissesi vardır. Kim savaştan ve bozgundan sonra müslüman

olursa o da müslümanlardan bir ferttir ama malı müslümanlara aittir. Çünkü müslümanlar onu almışlardır[2]".

Hz. Ömer, araziyi fatihlere taksim etmesini isteyenlere şöyle demişti: Cenab-ı Hak, ganimet alacakları şu şekilde sıralamıştır: "Allah'ın, fethedilen memleketler halkının mallarından Peygamberine verdiği genimetler....." "Hicret eden fakirlere", sonra "onlardan önce Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimselere", sonra "onlardan sonra gelenler[3]". Şimdi arazi taksim edilse, geriden gelenlere bir şey kalmaz[4].

Hz. Ömer, haraç toprağını, yani harb yolu ile alınmış olan toprakları satmayı caiz görmemiştir. "Zimmet ehlinin arazilerini satın alamayız" demiştir.

Âmir'in rivayetine göre Utbe İbn Ferkad, haraç toprağından bir tarla alır. Gelir, Hz. Ömer'e böyle bir toprak aldığını haber verir. Hz. Ömer sorar:

— Kimden aldın?

— Sahibinden.

— (Müslümanları göstererek) onun sahibi bunlardır. (Müslümanlara dönerek) siz buna bir şey sattınız mı?

— Hayır.

Utbe'ye döner:

— Git paranı kime vermişsen geri iste (yoksa paran yanar)[5].

Bütün bunlardan anlıyoruz ki İslâm, gerçek sosyal adaleti getirmiştir. İslâm, kompradorlar nizamı değildir. Ne Batıda olduğu gibi murakabesiz, başı, boş, ölçüsüz bir kazanç sistemini; ne de Rusya'da olduğu gibi ferdi alın teriyle kazandığı malından mülkünden ayırıp bedbaht eden bir sistemi kabul etmemektedir. Bu iki sistem de insanları köleleştirmiştir. Biri ferdi fertlere, kompradorlara köle yapmakta; diğeri ferdi cemiyete, devlete köle yapmaktadır. Dolayısiyle iki sistem de insan fıtratına aykırı düşmektedir. Ruh ve beden olarak insanı tatmin edememiş, insanı madde yapmış, maddenin ezici çarklarında bırakmış, üzüntülerin gayyasına atmıştır.

İslâmdır ki bu iki sistemin ortasında bir ekonomik sistem, bir toprak sistemi getirmiş, insanî şerefi zenginliğe değil takvaya bağlamıştır. Bu suret-

2 Yahya ibn Âdem al - Kuraşî, Kitabu'l - Harac, . 38, Mısır 1347.

3 Haşr suresi; 7 - 9.

4 Yahya b. Âdem, Kitabu'l - Haraç, s. 19.

5 Aynı eser, s. 57.

le köle ile efendi, insanlık bakımından eşit hale gelmiş, dünya, kötülüklerden arınmış tertemiz olmuştur.

Kimsenin alın teriyle kazandığı veya babasının meşrû kazancından kendine intikal eden malını elinden alıp başkasına vermek suretiyle değil; fakat gayri meşrû olarak gasbedilen malları, rüşvetle tapuya tescil edilen toprakları titiz bir çalışma ile tesbit edip ayırmak ve bunları fakirlere, yani Hz. Ömer'in deyişiyle asıl sahiplerine dağıtmak şeklinde yapılacak âdil bir toprak reformu, İslâmın ruhuna uygundur ve hattâ gereklidir.

İslâmın gayesi, zayıfı korumaktır. Hz. Ebû bekir'in ilk hutbesinde söylediği söz, çok manîdardır: "İçimizde zayıf olanımız, başkası üzerinde bulunan hakkını alıp kendisine verinceye kadar yanımda en kuvvetlinizdir."

İslâmî ölçülerle yapılacak toprak reformu, komünizm biçiminde insanları bedbaht eden bir sosyalizm değil, insanları birbirinin malına göz dikmekten uzaklaştıracak, insanlara huzur ve güven getirecek İlâhî bir adaletin tecellisi olacaktır.

I- TOPRAK MÜLKİYETİ

Hz. Muhammed (A.), her alanda olduğu gibi toprak hukukunda da hususi mülkiyete dokunmamış, ancak topraktan, arazi vergisi yerine öşür veya haraç almıştır. Hususi mülkiyet kaldırılsaydı, insanlar bir şeye bağlanamaz, istekle çalışamaz, ekonomik gelişme geriler, memleketin zahire anbarı olan köy ve kasabalar zayıflar, hattâ iflâs ederdi.

Mülkiyet, ya harb yoliyle veya satın alma, hibe, miras vs. yollarla olur.

Roma da, eski devletlerde toprak kazanmanın ilk ve umumi kaynağı harb idi. Müslümanlar da ilk devirlerde harbetmek zorunda kalmışlar ve bu savaşlar sonunda birtakım ganimetler ele geçirmişlerdi.

İslâmda düşmandan alınan mallar hakkında üç tabir vardır:

1–Fey', 2–Ganimet, 3–Nefl.

a) Arapçada öğleden önceki gölgeye zıll, öğleden sonrakine fey' denir. Fey'de geri dönmek manası da vardır. İşte dünya mallarının ya batmak üzere olan güneş gölgesi gibi geçici olduğunu veya malın, İslâm dârına geri döndüğünü ifade için savaşta alınan mallara fey' de denmiştir. Fey' de ganimettir. Fakat Ebu Yusuf'a göre fey', toprağın haracıdır.

Fey'in çeşitli tarifleri vardır. Masse fey'i: "Sulhen fethedilmiş yerlerde harbîlerden alınan ganimet" şeklinde tarif eder[6].

b) Ganimet: Düşmandan harb ile alınan maldır. Bir iğne dahi ganimettir.

c) Nefl: Bu da düşmandan alınan maldır. Fakat taksimden önce bazı şahıslara bir imitiyaz olarak bırakılan maldır. Meselâ imam (devlet reisi), harbde "Kim bir adam öldürürse üzerinde çıkan eşyası kendisine aittir" diyebilir. Bu takdirde bir adama galip gelen kimse, onun üzerinden çıkan eşyaya sahibolur ki bu ganimete NEFL denir[7].

Fethedilen Topraklar:

Fethedilen ülkelerin toprakları da ganimettir. Bütün ganimetler, fethedenlere taksim olunur. Ancak toprak müstesna. Toprak bütün müslümanların fey'i (ganimeti)dir. Devlet reisi istişare ederek bu hususta şu üç hükümden birini verir:

1) Ya bu toprağı fethedenlere dağıtır. O zaman diğer ganimetleri olduğu gibi araziyi de beş parçaya ayırır. Beşte birini Beytu'l-mal denen devlet hazinesine bırakır. Geri kalan dört parçasını da fatihler arasında süvari veya piyade olduklarına göre değişen bir nisbet içinde bölüştürür.

Yahut bu araziyi fatihlere değil de diğer müslümanlara taksim eder. Hüküm yine aynıdır. İki halde de kendilerine toprak verilenler, toprağın bulunduğu yerde yerleşirler. Bu iki halde toprak öşrîdir. Yani mahsulünün onda biri devlete verilir.

2) Yahut da toprağı, fatihlere veya diğer müslümanlara paylaştırmaz, eski sahiplerinin elinde bırakır. Bu takdirde toprak haracî olur. O zaman bu adamlar, kendi canlarının korunmasına mukabil verecekleri cizyeden ayrı olarak topraktan da haraç verirler.

3) Ya da devlet reisi, bu araziyi bütün müslümanların veya fatihlerin lehine olarak vakfeder. Yani gelir, bütün müslümanların yahut fatihlerin olur. Bütün müslümanlar veya fatihler onun haracından ilelebed istifade ederler[8].

6 Vasfi Raşid, Toprak Hukuku, s. 50, Ankara, 1953
7 Aynı eser, s. 51

Hz. Ömer (R.A.) Mısır, Şam ve Irak'ın Sawad denilen arazisini eski sahiplerinin ellerinde bırakmıştı. Bilâl ve arkadaşları, bu arazinin de diğer ganimetler gibi taksim edilmesini istediler. Hz. Ömer, şu gerekçeyi ileri sürerek onları reddetti:

Cenabı Hak: "Allah'ın, fethedilen memleketler halkının mallarından Peygamberine verdikleri, Allah, Peygamber, yakınlar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir; İçinizdeki zenginler arasında elden ele dolaşması için değildir. Peygamber size ne verirse onu alın; sizi neden menederse ondan geri durun; Allah'tan korkun. Doğrusu Allah'ın cezalandırması çetindir. Allah'ın verdiği bu ganimet malları, yurtlarından ve mallarından çıkarılmış olan, Allah'tan bir lûtuf ve rıza diliyen, Allah'ın dinine ve Peygamberine yardım eden muhacir fakirlerindir. İşte doğru olanlar bunlardır. Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine göç edip gelenleri severler; onlara verilenlerden ötürü içlerinde bir çekememezlik duymazlar; kendileri zaruret içinde bulunsalar dahi onları kendilerinden önde tutarlar. Nefsinin tamahkârlığından korunabilmiş kimseler var ya işte onlar salâha erenlerdir." dedikten sonra: "Onlardan sonra gelenler: "Rabbimiz, bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla; kalbimizde mü'minlere karşı kin bırakma; Rabbimiz, şüphesiz sen, şefkatlisin, merhametlisin" derler[9]". diyor. Burada Cenabı Hak, önce ganimetin fakirlere verileceğini, sonra yerlerinden yurtlarından çıkarılanlara, sonra Medine'de yerleşenlere ve en sonunda da daha sonra gelecek müminlere verileceğini beyan etmekte ve gelecek müminleri bu ganimete iştirak ettirmiş bulunmaktadır. Bu araziyi taksim edersem onlara bir şey kalmaz. "Ve eğer taksim etmez, müminlere bırakırsam, San'adaki bir çoban da bu fey' (ganimet) den nasibini alır[10]".

Arazî'nin, Ödediği Vergiye Göre Taksimi:

Ödediği vergiye göre arazi, ikiye ayrılır: 1) Öşriyye, yani kendisinden öşür alınan arazi, 2) Haraciyye, yani kendisinden haraç alınan arazi.

8 Yahya b. Âdem al-Kuraşî, s. 18, Kahire 1347; Âtıf Beg, Kanunname-i Arazi Şerhi; Vasfi Raşid, Toprak Hukuku.

9 Haşr Suresi: 7–10

10 Ebu Yusuf, Kitabu'l-Harâç, s. 13

a) Öşrî arazî: Üzerindeki sahipleri kendiliğinden müslüman olan topraklar ve sahiplerinden cizye kabul edilmiyen araziler öşridir. Kendi kendine müslüman olan kimselerin, kanlarına mallarına dokunmak haram olduğu gibi arazilerine de dokunmak haramdır. Medine halkı kendiliğinden müslüman olduğu için arazileri öşrî olmuştur. Kendilerinden cizye kabul edilmiyenlerin arazileri de öşrîdir dedik. Arabistan müşriklerinden cizye kabul edilmez. Onların ya müslüman olmaları veya öldürülmeleri emredilmiştir. Binaenaleyh Arabistan arazisi öşridir. Dinden dönen kimselerin arazileri de öşridir. Çünkü onlardan da cizye kabul edilmez. Ya Müslüman olacak veya öldürüleceklerdir[11].

Ne Hz. Peygamber, ne de dört halife, Arabistan arazisine haraç koymamışlardır. Mekke ve Taif harb ile alındığı halde arazisi öşrî kabul edilmiştir. Yemen halkından ehli kitap olan bir kavme de Hz. Peygamber, boyunları için cizye, arazilerine öşür koymuştur.

Arap toprağı, Kuzeyde Kadissiye ve Kûfe'den Mekke'ye gidilen çölde rastlanan ilk nehir Odaib'den başlıyarak Yemen'in merkezi olan Hacr'e doğru inilerek Yemen ve Mahra'yı içine alır. Mahra, Oman ile Aden arasında ve Yarımada'nın ucundadır. Yani Arap arazisi, Odaib'den Yarımadanın ucuna kadar uzanır, tekrar kuzeye çıkarak Suriye sınırına varır. Suriye dahil değildir.

Basra arazisi de öşrî arazidendir. Sulh yoliyle alınan arazi, ne üzerine sulh yapılmış ise öyle olur. Ahalisi Müslüman ise arazi öşrîdir.

b) Müslümanlar tarafından anveten (harb yoliyle, zorla) fethedilen veya sulh yoliyle alınan araziler, eğer sahiplerinin elinde bırakılırsa haracîdir. Önce de ifade ettiğimiz gibi devlet reisi isterse buraları fatihler veya müslümanlar arasında taksim eder, yahut hazineye mal eder ki o takdirde arazi öşrî olur. İmam (devlet reisi), müslümanlar için ne muvafık ise onu yapar. Uygun görürse eski sahiplerinin ellerinde bırakır. Fakat başlangıçta onların elinde bıraktıktan sonra bir daha haksız yere onların ellerinden geri alamaz. Çünkü İslâmda haksız yere başkasının mülküne tasallut edilemez.

Mısır, Irak, Suriye, Şam ve Halep arazileri haracîdir. Amr İbn Âs, Mısır'ı, Hz. Ömer Irak Sawad'ını fethettikleri zaman arazilerinin haracî olduğunu ilân etmişlerdir. Suriye fethedildiği zaman arazisinin Haracî olacağını sahabiler kabul etmişlerdir.

11 Aynı eser s. 35.

Haraç, arza vurulan bir vergidir. Bir arazi hem öşrî hem haracî olamaz. Öşür alınandan haraç alınamadığı gibi, haraç alınandan da öşür alınamaz.

Hz. Ömer, Irak fatihi Sa'd ibn Ebî Vakkas'a şöyle yazmıştı: "Alınan ganimet mallarından hayvan ve eşyayı taksim et, arazi ve nehirleri üzerinde çalışanlara bırak ki bu, müslümanların geliri olsun, bunun gelirleri devletin giderlerine harcansın [12]".

Haraç ve öşür arazileri, mülk olan arazilerdir. Mülk arazide sahipleri rehin, hibe, satma vs. gibi tasarruflarda bulunurlar. Bunların intikali feraiz usulüne göre olur. Kardeşlerden erkek iki, kız bir alır. Devlet reisi bir araziyi fethettiği zaman sahiplerini orada oturtabilir. O zaman müslüman olmıyan bu insanlardan baş vergisi olarak cizye, arazi vergisi olarak da haraç alır ve bu arazi onların mülkü olarak kalır.

Öşür ve haraç arazileri mülktür. Hattâ vakıf olması da mülk olmasına engel olmaz. İslâmda mülk arazi dörde ayrılır:

1) Köy ve kasabaların içinde bulunan arsalar ve kenarlarında bulunup evlerin tamamlayıcısı durumunda olan, a'zamî yarım dönümlük yerler. Fakat bu arsaların, köy ve kasabaların içinde bulunması, muhakkak mülk olmasını gerektirmez. Öşrî ve haracî araziden, ihya edilmiş mevat araziden veya usulen hükûmetten temellük edilmiş yerlerden de olabilir.

2) Mirî araziden şer'î esasa göre mülk olarak tasarruf edilmek üzere veri len araziler.

3) Öşrî araziler,

4) Haracî araziler.

Vakıf araziden de haraç lâzımgelir. Arzın vakfından sonra da vazifesi olan haraç baki kalır.

c) Devlet reisi, isterse fethedilen yerin arazisini ne eski sahiplerine, ne de fatihlere veya diğer müslümanlara vermez, devlet hazinesi için alıkor. İşte fetih zamanında kimseye verilmeyip Beytu'l-mal yani devlet hazinesi için alıkonulan, fetih zamanında ne şekilde muâmele gördüğü bilinmiyen; mülk yani öşrî veya haracî araziden iken sahiplerinin varis bırakmadan ölmüş olmalariyle devletin eline geçen; mülk araziden iken zamanla sahipleri meçhul kalıp da mülkiyyeti devlete kalmak üzere ihya olunan araziye EMÎRÎ veya kısa şekliyle MÎRÎ arazi denir.

12 Aynı eser s. 14

Ebu's-Suud Efendi'nin beyanına göre Rumeli ve Anadolu'da öşrî ve haracî arazi yoktur. Buralardaki arazi mîrî arazidir. Mîrî araziye ARZU'L-MEMLEKET veya ARZU'L-HAVZ de denir [13].

Mîrî arazinin rakabesi, yani kendisi devlete aittir.

Sahipleri varis bırakmadan ölüp gitmiş olan haracî arazi, devlete intikal eder, üzerinden haraç kalkar. Bu araziyi birisi devlet reisinden satın alırsa ondan haraç vermez. Çünkü devlet reisi, müslümanlar namına onun bedelini almıştır. Ancak bu araziye haraç lâzım değilse de öşür lâzımdır. Öşürde mülk şart değildir. Şart olan, arzın bitirdiği mahsulün sahibi olmaktır. Bundan dolayı vakıf araziye de öşür lâzımdır. Arza bağlı olan haracın düşmesinden, mahsule aid olan öşrün düşmesi lâzımgelmez [14].

İmam (devlet reisi), böyle araziyi şu iki yoldan biriyle çiftçilere bırakır:

1) Ya onları ziraat etmede ve haraç vermede mal sahiplerinin yerine geçirir. Yani onlar eker biçerler ve arazinin haracını verirler.

2) Yahut da araziyi, haraç miktarınca kiraya verir. Bu takdirde alınan şey, imam hakkında haraç, kiracı hakkında ücret yerine geçer. Yani ziraat için çiftçilere verilen mirî araziden alınan icare bedeli, haraç ve öşür değil, ücrettir.

Çiftçi ziraati terk ederek kiralamayı bırakırsa kendisi ziraat etmeğe zorlanamaz ve ücret vermesi de lâzımgelmez. Meselâ ziraati terk edip şehre gelmek istiyen köylülere engel olunamaz, zorla yerlerinde bırakılamaz. Bundan dolayı onlara ceza tatbik edilemez [14].

Arzu'l-Memleke ve Arzu'l-Havz diye adlandırılan Beytu'l-mal arazisi, bunu ellerinde bulunduran çiftçilerden alınmaz ve vazifelerini yaptıkları müddetçe o arazi onların ellerinde kalır. Öldükleri zaman miras olarak geçmez. Bunları satamazlar da.

Osmanlı devletinde bu husus şöyle cereyan ederdi:

Mîrî arazinin rakabesi devlete ait idi. Bunlar, önceleri toprak sahibi sayılan tîmar ve zeâmet sahiplerinin ve bir aralık mültezim ve muhassılların izin ve tafviziyle tasarruf olunuyorken sonradan bunların lâğvedilmesi üzerine bugünkü gibi hükûmet tarafından bu hususa memur edilen kimselerin

13 Ali Himmet Berki, Feraiz ve İntikal s. 141, Ankara, 1954

14 Raddu'l-Muhtar c. 3, s. 282 ve devamı, 1307

izin ve tafviziyle tasarruf olunmakta ve mutasarrıflarına tapu senedi verilmekte idi.

Önceleri mîrî ve mevkuf arazilerin tasarrufu, mutasarrıflarının ölmeleri üzerine çocuklarına geçmez, mahlûl olur ve hükûmet tarafından başkalarına verilirdi. Bu hal, ziraatin gelişmesine müsait görülmediğinden (975) de mîrî arazinin, mutasarrıflarının ölmesi üzerine erkek çocuklarına meccanen ve kız çocuklarına Tapuy-i misl ile geçmesi uygun görülmüş, daha sonraları da ihtiyaç üzerine çeşitli kanunlar çıkarılmıştır. Arazi intikali feraiz usulüne göre değil, kanuna göre yapılırdı.

İslâmda nassolmıyan yerde örf de bir delil sayıldığından arazi hukuku örfe göre ve memleket ihtiyaçları göz önünde tutularak kanunlara bağlanmıştır.

Osmanlı devletinde bir oğul bırakarak ölen kimsenin arazisi, meccanen oğluna geçerdi. Eğer oğlu olmazsa arazi hazineye intikal ederdi. Bir arazide tasarruf eden kimse, arazinin durumuna göre üç sene veya daha çok bir zaman araziyi işletmezse onun elinden alınır, başka birine verilirdi. Bu husus'ta Dört Halife zamanında tatbik edilmiş bir usul idi. Mutasarrıflardan hiçbiri, sultanın veya naibinin izni olmadan o araziyi başka birine devredemezdi.

Konumuz esas itibariyle arazinin, İslâm hukukundaki yerini tesbit etmek olduğundan, Osmanlı Devletindeki tatbikata girişmek istemiyoruz.

Bağdad arazisi haracî araziden iken zamanla sahiplerinin çoğu varissiz ölerek nesilleri kesildiğinden arazileri beytulmale mal edilip mirî araziden sayılmıştır. Nadir olarak sahipleri elinde kalan haracî arazi de mirî tarafından zaptolunarak haracını mîrîye ve mahsulünden yirmide biri, yirmi beşte biri gibi belirli bir hisseyi sahiplerine vermek üzere çiftçilere verilmiş ve arazi sahiplerine verilen hisseye (akar) ve bu araziye de (arazi-i akariyye) adı verilmiştir. Fıkıh kitaplarının beyanına göre haracî arazinin maliki, fevt olmasından ya da ziraat sebepleri bulunmamasından ötürü o araziyi tatil etmiş olsa, mirî tarafından o arazi müzaraa yoliyle başkasına verilip malike isabet edecek hisseden veya icar olunup icare bedelinden veyahut beytulmal tarafından ziraat ettirilip mahsulünden veya satılmakla parasından beytulmalın hakkı olan haracı almak meşru' ve caizdir [15].

Irak, Şam ve Mısır arazisi haraci idi. Eski sahiplerine terk edilmişti. Fakat sonradan buralar müslümanların eline geçmiştir. Fıkıh kitaplarında,

15 Kanunname-i Arazi Şerhi, s. 25-26

bu toprakları ellerinde bulunduran müslümanların buralara tasarruf-i müllâk ile tasarruf edecekleri, yani buralara tam malik olacakları yazılır. Buraların, müslümanların ellerine ne veçhile geçtiği iyi bilinmediğinden fukaha arasında mülkiyetleri üzerinde ihtilâf vardır. Umumiyetle buraların, ya Hz. Ömer tarafından bütün müslümanlara vakfedildiği, yahut da eski sahiplerinin varis bırakmadan ölüp gitmeleriyle müslümanların ellerine geçtiği ileri sürülmektedir. İmam Sübkî der ki: "Biz, bir adamın elinde bir yer bulsak, onun o yeri ihya ettiğine veya oraya sahih bir şekilde sahibolduğuna hükmederiz [16]".

İbnu Hacer, Subkînin bu sözünü naklettikten sonra der ki: "Şüphe yok ki biz, emlâk ve evkaf sahiplerine, mallarının, olduğu gibi kendi ellerinde kalacağına hükmederiz. Aslında arazinin beytulmalin mülkü veya müslümanlar için vakıf olması zarar vermez. Kaldı ki gördüğümüz her yerin beytulmale veya müslümanlara aidolması lâzımgelmez. Mevat olup ihya edilmiş olması da muhtemeldir."

Beytulmalin olduğu kabul edilse bile, bir mala uzun zaman tasarruf, ona bakmak, mutasarrıfa mülkiyet hakkı verir. Çünkü uzun zaman bu hususta ona bir itirazda bulunulmamıştır. "Eğer mevcut bir hakkı yani zülyedliği kaldırırsak, zalimlerin, insanların mal ve mülküne tecavüz etmelerine yol açmış oluruz [17]".

O halde Mısır'da ve Şam'da insanların ellerinde bulunan, ne suretle onlara geçtiği meçhul araziler, sahiplerinin elinde kalır, onlara taarruz edilmez. Nitekim âlimler: "Kâfirlerin yaptıkları kiliselere taarruz edilmez" hükmünü de bu ihtimale yani oraları imar etmiş olmaları ihtimaline göre vermişlerdir.

İbni Âbidîn'e göre bu araziyi sultan satın almak dilerse onu önce devlet namına başkalarına satar. Sonra kendisi o sattığı adamdan satın alır. Bu hareket töhmetten uzaktır. Zira sultan yetimlerin vasisidir. Yetimin malını vasisi satın alamaz. Fakat başkasına sattıktan sonra ondan satın alabilir. Çünkü artık o mal yetimin değil, başkasının malıdır.

Bir kimse beytulmale ait bir araziyi satın alırsa ona malik olur. Artık o araziden haraç vermez. O malın, sahiplerinin varissiz ölmeleriyle beytulmale geçmiş olduğuna hükmedilir. O zaman araziden haraç düşmüş olur. Çünkü sahipleri ölmekle üzerine haraç lâzımgelen bir kimse kalmamış ve arazi beytulmale geçerek öşrî olmuştur [17].

16 Raddu'l'Muhaâr, s. 279

17 Aynı eser c. 3, s. 28

Harac:

Harac, müslüman olmıyan eski sahipleri elinde bırakılan araziden alınan vergidir. İkiye ayrılır: 1) Harac-ı mukaseme 2) Harac-ı vazife.

a) Harac-ı mukaseme: Mahsul ile orantılı olarak alınan haraçtır. Mukaseme, paylaşmak, bölüşmek demektir. Paylaşılacak olan, arazinin mahsûlüdür. Toprak mahsul vermemişse haraç lâzımgelmez. Buna karşılık bir arazi senede iki defa mahsul vermişse haraç da iki kere alınır. Hasılı yer ne kadar hasılat verirse o nisbette haraç alınır. İbni Âbidîn'in beyanına göre cebren ve kahren fethedilen araziye, mahsulünün beşte birinden yarısına kadar bir haraç yüklenebilir. Haraç tayininde keyfî hareket edilemez. Arzın takati ve tahammülüne göre vurulur. Mahsulün beşte birinden az, yarısında da fazla olmaz.

Demek ki harac-ı mukaseme öşür gibi arzın verdiği mahsule bağlıdır. Bundan dolayı fi'liyatta harac-ı mukaseme ile öşür arasında bir fark yoktur. Senede birden fazla mahsul veren araziden öşür de o nisbette alınır. Her ikisi de mahsulün tekerrüriyle tekerrür eder. Fark bunların miktarında ve hukukî mahiyetlerindedir. Öşür sadakadır yani zekâttır; haraç ise vergidir, kira ücretidir.

Şimdi bir adam tarlasına zeytin, üzüm, ağaç vs. dikse tıpkı ekin gibi bunların mahsulü taksim olunur. Eğer adam burayı belirli bir paraya kiralamış ise bu da caizdir. Hattâ ağaçların sayısına göre bir para takdir edilmiş olsa da caizdir. Her ne suretle olursa olsun takdir, arzın takatine göre olacaktır. Çünkü harac-ı mukasemenin takdiri, imamın re'yine bırakılmıştır. İbn-i Âbidin diyor ki: "Memleketimizde her üçü de yapılır: Bazı yerlerde ağaçlar taksim olunur ve sultanın mezunu, bunlardan üçte bir, dörtte bir vs. alır. Bazı yerlerde de muayyen bir para kesilir. Bazı yerlerde ise ağaçlar sayılır, me' zun, her ağaç başına belirli bir miktar alır. Bunların hepsi de harac-ı mukaseme karşılığında güç ve rızaya göre alınabilir. Bizim memleketimizin arazileri haracîdir.Bunların haracı ise mukasemeli haraçtır. Takdiri imama bağlıdır. Halbuki Mısır ve Şam arazisinden alınan haraç değil, ücrettir. Bu ücret haraç karşılığıdır [18]".

b) Harac-ı vazife: Arazi üzerine toprağın tahammülüne göre kesinlik vechile tavzif ve tayin edilmiş olan belirli miktar akçedir. Toprak mahsul versin, vermesin mutlaka alınır. Toprak bu haracı vermekle vazifelendirilmiştir. Muvazzaf, mecburi demektir. Mukaseme ile bunun arasındaki fark,

18 Raddu'l-Muhtâr, c. 3, s. 283

birinin hasılatın paylaşılması şeklinde alınması; diğerinin ise hasılat ile ilgili olmamasıdır. Haracı vazife hasılat ile ilgili olmadığından toprağın senede birkaç defa hasılat vermesiyle birkaç defa alınmaz. Hz. Ömer, Irak Sawad'ı üzerine muayyen bir haraç kesmiş ve çift haraç yüklememiştir. Muvazzaf haraç yalnız bir defa alınır. Arazi ekilmeğe müsait iken ekilmemesi halinde de vazifeli haraç alınır. Fakat mukasemeli haraç alınmaz. Demek ki hasılatın paylaşılması suretiyle ödenen haraç hasılata yükletilmiştir; vazifeli haraç ise toprağa yükletilmiştir. Haraç vermek yerin vazifesi olmuştur.

Haraç Miktarı:

Gerek mukaseme, gerekse vazife haraç, toprağın takatine göre, halka zulüm olmıyacak şekilde vurulur. Ebu Yusuf'a göre buğday ve arpadan nehir ve yağmur suyiyle sulananlara beşte iki; kuyudan elle veya dolapla çekilip sulananlara beşte bir; hurma, üzüm ve meyvalara üçte bir; yaz ürünlerine dörtte bir vurulur. Henüz mahsul elde edilmeden tahminle bir şey alınmaz[19].

İbnî Âbidin bu hususta şöyle diyor: "Beytulmale aidolan araziden alınan ücret haraç miktarındadır ve bu, yarıyı geçemez. Bundan anlaşılıyor ki zamanımızda tîmar ve zeâmet sahiplerinin, sultanın kendilerine tayin ettiği nısıf (yarı) ve benzeri bir kısmı köy halkından istemeleri zulümden başka bir şey değildir. Çünkü sultan defterinde vurulan o miktar, çiftçilerden, tayin edilen o miktardan başka bir şey alınmadığına, geri kalanın çiftçilerin elinde kaldığına göredir. Oysa zamanımızda hal böyle değildir. Şimdi çiftçilerden zehair ve başka adlarla alınan çok şey vardır. Öyle olur ki bazı arazilerin bütün mahsulleri alınır. Hattâ toprak mahsul vermese de bu, çiftçiden alınır. Bundan dolayı bazı çiftçiler, zulümden kurtulmak için toprağını bırakıp kaçarlar. Bunun için toprağın gücüne bakılmalıdır"[20].

Resulullah'ın, Hayber halkına vurduğu haraç, vazife haraç idi. Resulullah (S.A.V.), Hayber'e yarı vurmuştu. Hayber fethedildiği zaman Hayber Yahudileri "Ya Muhammed, bizler toprak sahibiyiz, biz toprağı işletmesini sizden iyi biliriz. Bizi toprağımızın başında bırak." demişlerdi. Resulullah da arazilerine yarı yarıya haraç vermeleri ve istendiği zaman çıkarılmaları şartiyle onları arazilerinin başında bıraktı. Bu suretle o arazinin asıl mülkiyeti Beytulmale aidolmakta idi.

19 Kitabu'l-Harac, s. 29

20 Raddu'l-Muhtâr, c. 3, s. 285

Bunu duyan Fedek halkı da Hayber'e yapılanın kendilerine de yapılmasını istediler. Resulullah, onları da Hayber ahalisi gibi yerlerinde bıraktı. Bu suretle Fedek, Resulullah'ın malı oldu. Çünkü müslümanlar harb için oraya girmediler.

Hz. Peygamber, Hayber haracını almak için Abdullah ibn Rawaha'yi gönderdi. Abdullah, Hayber'lileri, istedikleri yarıyı almakta serbest bıraktı. Yada: "Siz ikiye bölün ve beni muhayyer bırakın (istediğim tarafı alayım)" derdi. Onlar da: "İşte gök, adaletle duruyor" derlerdi. Bu hal, Hz. Peygamber'in ve Hz. Ebubekr'in vefatlarına kadar devam etti. Hz. Ömer, yahudileri Hayber'den çıkardı [21].

Hz. Ömer, Osman İbn Hanîf'i Irak arazisini ölçmeye gönderdi. Osman araziyi ölçtü ve her üzüm ceribine on dirhem, hurma ceribine iki dirhem haraç; baş vergisi olarak da adam başına oniki, yirmi dört, kırk sekiz dirhem cizye vurdu. Kadınlarla çocukları cizyeye tabi tutmadı [22].

Cerib: eni boyu altmış arşın ve 3600 arşın kare gelen arazidir. Arşın dediğimiz zira', bir dirsek boyudur. Zira iki çeşittir. Ya yedi kabzalıktır veya altı kabzalıktır. Bir kabza dört parmaktır. Bir parmak altı arpa boyudur.

Abdulmelik ibn Mervan, araziyi uzaklık ve yakınlığına göre ayırdı. Yakın olan her yüz ceribe bir dinar; uzak olan her iki yüz ceribe bir dinar; yakın olan her yüz kök üzüme bir dinar; uzak olan her iki yüz kök üzüme bir dinar; yakın olan her yüz zeytin ağacına bir dinar; uzak olan her iki yüz zeytin ağacına bir dinar vurdu. Ona göre en uzak yer bir günlük-iki günlük veya daha fazla mesafe idi. Bir günlük mesafeden yakın olan arazi, yakın arazi itibar edilmişti. Şam ve Musul arazisi de bu şekilde işlem görmüştü [23].

Ebu Yusuf'a göre araziye vurulan haraç, arazinin gücüne göre vurulur ve toprağın verimine göre artırılıp azaltılabilir. Bu hususta imamın yetkisi vardır. Hz. Ömer, Sawad ve Necran arazilerine başka başka haraç vurmuştu. Ebu Yusuf, Hz. Ömer'in Sawad arazisine vurduğu haracı azaltmış, bu hususta yapılan itiraza cevaben Hz. Ömer'in, haraç vuranlara: "Korkarım ki siz, toprağa, gücünün üstünde bir şey yüklediniz" dediğini hatırlatmıştır. Hz. Ömer, bu söziyle haracın, toprağın tahammülüne uygun olarak vurulacağını ve buna göre azaltılıp arttırılabileceğini işaret etmiştir. "Şimdi biz de

21 Ebu Yusuf, Kitabu'l-Narac, s. 29

22 Aynı eser s. 20

23 Aynı eser, s. 23–24

onun emrine uyarak toprağın tahammülünün üstünde birşey yüklemek ismedik." demiştir [24].

Fakat Hicaz, Yemen ve Resulullah'ın fethettiği diğer Arap toprağından ne fazla ne de eksik alınamaz. Çünkü o hususta Rusullah (S.A.V) in emir ve hükmü vardır. Devlet reisinin bunu değiştirmeğe yetkisi yoktur.

HARACA TABİ ŞEYLER: Umumiyetle bütün faydalı ve kıymeti olan şeyler haraç verir. kamış, odun, ot, saman, ağaç kabuğu gibi şeylere ne öşür, ne de haraç lâzımgelmez. Fakat Züreyre ve şeker kamışlarına haraç lâzımdır. Bunlar haraç arazisinde ise haraç, öşür arazisinde ise öşür alınır. Çünkü şeker kamışı yenilir meyvadır. Züreyre kamışı yenilmezse de faydası ve meyvası vardır.

Ebu Yusuf, Zift, petrol, civa ve mumya gibi şeylerin haraca tabi olmadığını söyler. Fakat fakihler o zaman bu maddeler kıymetli olmadığı için bunları haraç dışı bırakmışlardır. Halbuki bu asırda petrol mahsulden de kıymetlidir. Faydası olan her şey haraca veya öşre tabi olduğuna göre elbet bunlar da tabidir.

Bal, ceviz, badem ve benzeri şeyler eğer öşür toprağında ise öşre tabidir. Haraç toprağında ise, haraca tabi değildir. Eğer bunlar dağlar üzerinde vadilerde, ova yayla ve sahralarda ise ne öşre ne de haraca tabi değildir. Dağlarda ve vadilerde biten hudai nabit meyvalardan öşür ve haraç verilmez [25].

Denizden çıkan şeyler: Denizden çıkan cevher ve anberden beşte bir alınır. Başka bir şeyden vergi lâzımgelmez. Bu, Ebu Hanife ve İbnu Ebî Leylâ'ya göredir. Ebu Yusuf'a göre bunlar da balık mesabesindedir. Bunlara da bir şey lâzım gelmez [26].

A–İKTA':

İkta', devlete ait bir araziyi, devlet reisinin, ekip biçmek üzere birine vermesidir. Arazinin rakabesi devlete aittir. Yani arazi devletin mülküdür. Çiftçi sadece bu arazide tasarruf eder. Satamaz, başkasına hibe edemez. Bu işe ikta', bu toprağa da katî'a denir. Çoğulu katayi'dir.

Ebu Yusuf'un kaydına göre Allah'ın Resulü ve ondan sonra gelen halifeleri, müslümanlar için faydalı gördükçe ikta' etmişlerdir. Toprak, mal gi-

24 Aynı eser, s. 48
25 Aynı e er s. 40
26 Aynı eser s 39

bidir. Nasıl ki imam, gerektiği zaman beytulmalden birisine tahsisat verirse, beytulmale ait bir araziyi de kendisinde islâm için fayda gördüğü kimselere verebilir.

Ancak araziyi elinde bulunduran kimse bunu devamlı işlemeğe mecburdur. Bir katî'ayı üç sene imar etmiyen kimseden o arazi alınır, başkasına verilir. Resulullah (S.A.V.) Müzeyne ya da Cüheyne kabilesinden bazı kimselere bir kısım araziyi ikta' etmişti. Onlar burayı imar etmediler. Başka kimseler gelip burayı sürdü, imar ettiler. Bunun üzerine iki grup arasında anlaşmazlık çıktı. Hz. Ömer'e geldiler. Hz. Ömer dedi ki: "Eğer benim veya Ebubekr'in verdiği bir şey olsaydı geri alırdım; fakat Resulullah'ın kati'asıdır". Ve ilâve etti: "Bir kimsenin bir arazisi olsa, orayı üç sene işlemese, başkaları gelip imar etseler, imar edenler o araziye daha çok hak sahibidirler[27]".

Demek ki ikta' caizdir. Fakat ikta', malın kendisini değil, tasarrufunu vermektir. Bu tasarruf irsen de geçer. Ama mülkiyyet devlete aidolduğu için iyi kullanılmazsa geri alınır.

Herhangibir yerde kimseye aidolmıyan ve kimsenin tasarrufunda bulunmıyan, üzerinde imar eseri olmıyan mevat araziyi de devlet reisi ikta' edebilir. O adam burayı imar ettiği takdirde burası haraç toprağından ise haracını, öşür toprağından ise öşrünü verir. Reis, haraç toprağını birine ikta' ederse öşür almak dilerse bunu yapabilir. İctihadına göre bir veya bir buçuk iki öşür veya daha fazla alabildiği gibi isterse öşür almaz da haraç alır. Adalet neyi gerektiriyorsa onu yapar.

Âdil imamların ikta'larını, onlardan sonra gelenler geri alıp başkasına veremezler. Şayet valiler, birinin katiasını haksız yere alıp başkasına verirlerse gasıp durumuna düşerler. Birinden gasbedip diğerine vermiş olurlar. Binaenaleyh devlet reisi, bir müslümanın veya muâhidin hakkını alıp başkasına vermez. Ancak geri almayı meşru kılacak bir hak olursa başka. Meselâ araziyi üç yıl metruk bırakmak gibi.

Öşür toprağından olan kati'alardan öşür, haraç toprağından olanlardan haraç alınır.

Katayi'in öşrü: Bunlardan nehir ve yağmur suyiyle sulananlardan öşür, koğa ve dolapla sulananlardan yarım öşür alınır. Çünkü bunları sulamak zahmetli bir iştir.

27 Aynı eser s. 34

Öşür yalnız nasın elinde kalabilen mahsulden ve meyvalardan alınır. Bakası olmıyan yeşilliklere, alaflara ve oduna öşür düşmez. Nasın elinde kalamıyan şeyler: kavun, karpuz, hiyar, küte, kabak, patlıcan, havuç, sebzevat, kokulu otlar ve benzeri şeylerdir. Hz. Alî "sebzevatın zekâtı yoktur" demiştir [28].

İnsanların elinde kalabilen ölçek ile ölçülür ve terazi ile tartılır şeyler de: Buğday, arpa, darı, pirinç, hubub, susam, kendir tohumu, badem, fındık, ceviz, fıstık, za'firan, zeytin, anison, soğan, sarımsak ve benzeri şeylerdir.

İmdi bir toprak bu sayılan şeylerden beş vasak (998, 4 kg. Yuvarlak hesap beş vasak bir TON), veya daha fazla bitirirse o toprak nehir ve yağmur suyu ile sulanıyorsa bir öşür lâzımgelir. Kuyudan koğa ile veya dolapla tulumba ile sulanıyorsa yarım öşür lâzımdır.

Şayet mahsul beş vasaktan (bir tondan) az ise bir şey lâzımgelmez. Eğer toprak iki buçuk vasak (yarım ton) buğday, iki buçuk vasak (yarım ton) da arpa bitirmiş ise yine öşür lâzım gelir. Keza bir vasak buğday, bir vasak arpa, bir vasak pirinç, bir vasak hurma, bir vasak kuru üzüm vermişse bunların hepsi beş vasaka balig olduğu için öşür lâzımdır. Eğer beş vasaktan az olsaydı öşür lâzımgelmezdi. Ancak za'firan müstesna. Zira öşür toprağında biten za'firanın kıymeti, kendisine öşür lâzımgelen kıymetçe en düşük hububatın beş vasakına tekabül ederse ona öşür lâzımgelir. Kendisi beş vasak olmasa da. Burada za'firan nehir veya yağmur suyiyle sulanıyorsa tam öşür, kuyudan çekilerek sulanıyorsa yarım öşür alınır. Bu mahsul haraç toprağında ise bu minval üzre haracı alınır. Za'firanın kıymeti beş vasaklık hububat kıymetinden az ise öşür lâzımgelmez.

Ebu Hanife ne kadar olursa olsun za'firana öşrün vurulacağı kanaatindedir. Bir rıtıl dahi olsa öşür toprağında ise öşrü, haraç toprağında ise haracı alınır. Ebu Hanife'ye göre yalnız za'firan değil, bütün yaz ve kış mahsullerinin hepsine azına da çoğuna da öşür lâzımdır. Miktarın önemi yoktur. Bir deste de olsa öşür alınır. Bazı fakihler de Ebu Hanife'ye iştirak ederler.

İşçilerin ücreti ve öküzlerin masrafı hesaba katılmaz. Nehirle veya yağmurla sulanandan öşür, kuyudan sulanandan yarım öşür alınır. İbrahim Neha'î'ye göre toprak bir deste sebze dahi bitirse ondan öşür alınır. Ebu Hanife de derki: "Bir yer işletilir de ondan, ona vacibolanı almamak olmaz. haraç toprağından ise haraç, öşür toprağından ise öşür alınır. Az olsun, çok

28 Aynı eser s. 32

olsun [29]". Fakat dediğimiz gibi Ebu Yusuf beş vasakı (bir tonu) şart koşmuş ve delil olarak da "Beş vasaktan az olan sadaka yoktur" hadisini ileri sürmüştür.

Bir vasak, Peygamber (S.A.V.) in ölçeğiyle altmış sa'dır. Beş vasak üçyüz sa' eder. Bugünkü hesapla bir sa' 3,328 kgdır. Bir vasak 199, 680 kg. Beş vasak ise 998, 400 kg. yani bir tondur.

Bir toprak bu tür hububattan bir ton bitirse, çiftçi bundan yese veya çoluğuna çocuğuna, yahut dostuna yedirse bundan dolayı mahsul bir tondan az gelse geri kalandan öşür alınır. Yediği veya yedirdiği nazara alınmaz. Hattâ bir kısmını çalsa da yine sadece geri kalandan, sulandığı suya göre tam veya yarım öşür alınır [30].

Saîd ibn Cubeyr "Hasad günü O'nun hakkını verin"* âyetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Misafirin gelir, hayvanına yedirirsin; dilenci gelir, ona verirsin. Geri kalana öşür veya yarım öşür lâzımgelir [30]".

Şehirleri idare eden valilere âmir, haraç ve öşür toplıyanlara da (âmil) veya (âşir) denmiştir. Âmiller bazan beytulmale belirli bir miktar para göndermeği yazılı olarak taahhüdederlerdi ve böylece vergi toplamanın (cebayetin) sorumluluğunu üzerlerine alırlardı. Bu suretle Harun Reşid'in halifeliği zamanında vergilerin iltizama verilmesi sistemine varılmıştı ki bu hal, Mısır'da daimî olarak kalacak ve oradan Osmanlılara geçecekti. İltizam, kötü bir maliye usûlü idi.

İltizam, devlete muayyen bir meblâğ vermek suretiyle haracı satın almak demektir. Mültezim, toplanacak haraca mukabil her sene devlete muayyen bir para verir ve topladığı haraç kendisinin olurdu. Bu işe iltizam, bunu yapana mültezim denir. Hz. Ömer, bunun çiftçilerin ve tarımın aleyhine bir sistem olduğunu, iltizamı üzerine alacak kimselerin, halktan fazla mal koparabilmek için halka zulmedeceklerini düşünerek iltizam usulünü kabul etmemişti. Anlaşılıyor ki bu sistem daha eski devletlerde de vardı. İbn Âbidîn, iltizam sisteminin caiz olmadığını söyler.

B– *MEVAT ARAZİ:*

Cebren veya sulhen alınmış yerlerin bazı köylerinde öyle topraklar vardır ki bunların üzerinde bir bina, bir ziraat eseri yoktur. Köy halkının ortak

29 Aynı eser s. 30

* Em'an suresi: 141

30 Aynı eser, s. 32

malı, makberesi, odun toplama veya otlak yeri olmadığı gibi kimsenin mülkü veya tasarrufu altında da değildir. İşte böyle yerlere mevat arazi yani ölü arazi denir.

Mecellede mevat arazi şöyle tarif edilir: Madde 1270 "Arazi-i mevat ol yerlerdir ki kimsenin mülkü ve bir kasaba veya köyün mer'ası, odun toplama yeri yani baltalığı olmadığı halde aksay-ı umrandan uzak ola. Yani kasaba ve köyün en kenarındaki evlerinden, sesi yüksek olan kimsenin sadası işitilmiye."

Madde 1271: "Umrana yakın olan yerler ahaliye mer'a ve hurma yeri ve muhtatab olmak üzere terk olunur. Ve bu yerlere metruk arazi denir."

Mevat araziyi kim ihya ederse onun olur. İmam böyle bir yeri dilediğine kiraya verip işletir. Ebu Hanife'ye göre mevat araziyi imar etmek için imamdan (devlet reisinden) izin almak lâzımdır. Böyle bir araziyi devlet reisinden izin alarak ihya eden kimse buraya sahibolur. İzinsiz imar ederse sahibolmaz. Devlet başkanı o kimseyi oradan çıkarabilir ve başkasına ikta' edebilir.

Ebu Yusuf ise mevat arazinin ihyasında imamın iznini şart koşmaz. Kimseye zarar vermediği ve kimsenin bir nizaı olmadığı takdirde mevat araziyi ihya eden, ona sahibolur. Eker, kiraya verir, arklar açar, imar eder. Çünkü Allah'ın Resulü izin vermiştir. Artık hiçbir zalimin ona el uzatmağa hakkı yoktur[31].

Ebu Yusuf'a derler ki: "Hz. Peygamber "Kim mevat bir araziyi ihya ederse orası onundur" buyurmuş olduğu halde Ebu Hanife nasıl imamın iznini şart koşmuştur?" Şöyle cevap verir: "Ebu Hanife'nin maksadı, bir niza çıktığı takdirde imamın izninin, bu nizaı ortadan kaldırıcı olmasıdır. Meselâ bir adam başka bir adamın civarında olan fakat ona ait bulunmıyan bir araziyi ihya etmek istese, öteki de "Orayı ihya etme, benim civarımdadır, bana zarar veriyor" dese, Ebu Hanife burada imamın izninin davayı halledici bir rol oynamasını istemiştir. Eğer imam o insana izin vermişse ihya edebilir. Bu izin doğrudur. Fakat izin vermemiş, bilâkis onu menetmişse ihya edemez. İmamın izni veya men'i, davayı halleder, nizaı kaldırır. Ebu Hanife izni şart koşuyor ki halk arasında niza ve husumetleri, başkalarına zarar vermeleri önlemiş olsun[31]".

Mecelle de izni şart koşmaktadır. Madde 1272: "Bir kimse izni sultanî ile arazi-i mevattan bir yeri ihya ve imar eylese ona malik olur."

31 Aynı eser s. 36.

Böyle bir yeri ihya eden, öşür toprağından ise öşrünü, haraç toprağından ise haracını verir. Eğer kendisi orada bir kuyu kazmış, veya bir kanal açmış su çıkarmışsa orası öşrî olur[32].

Ehl-i harbden bir kavim, bir biri peşi sıra ölüp gider, arazilerine bakacak varisleri kalmaz, arazileri muattal kalır, kimse bu arazide meşru bir hak iddia etmezse bu arazi de mevat arazi hükmüne geçer. İmam böyle bir araziyi beytulmale mal edip müslümanların yararına uygun gördüğü şekilde şahıslara ikta' eder.

Böyle bir araziyi kim ihya eder, eker diker, haracını veya öşrünü verirse arazi onun olur. İmam, meşru bir hak olmadan kimsenin arazisini elinden alamaz.

Müslümanların cebren müşriklerden aldığı bir araziyi imam fatihler arasında dağıttıktan sonra herhangibir sebeple burası mevat haline gelirse burayı ihya eden kimse öşrünü verir. Çünkü o, önceden fatihlere geçmekle öşrî olmuştu. Öşrî araziyi ihya eden de eskisi gibi öşrünü verir.

İmamın paylaştırmayıp eski sahipleri elinde bıraktığı arazi mevat olursa burayı ihya eden kimse haracını öder. Zira orası önceden haracî idi[33].

Arap toprağı sayılan yerlerdeki mevat araziyi ihya eden de öşrünü verir.

Müslümanların fethettiği bir mevat araziyi ihya eden, eğer onu şirk ehlinin elinde bulunan sulardan suluyorsa haracî arazidir; eğer kendi açtığı kuyu veya gözeden suluyorsa öşrîdir. Bu, İmam Muhammed kavlidir. Ebu Yusuf'a göre bu arazi, yakınına göre hüküm giyer. Haracî araziye yakınsa haracî; öşrî araziye yakınsa öşrî olur. İki arazi arasında ise müslim tarafına riayeten öşrî olur. Müfta bih olan da budur[34]. İslâmdan irtidadeden kimselerin mevat arazilerini ihya eden de öşür verir[35].

Haraç suları: Kâfirlerin elinden savaşla alınan sulardır. Seyhun, Ceyhun, Dicle ve Fırat nehirleri de haraç sulardandır.

Mecelle'nin Mevat Arazi Hakkındaki Önemli Maddeleri:

Madde 1273-Bir kimse bir kıt'a arazinin bir miktarını ihya edip de bakisini terk etse, ihya ettiği yerlere malik olup bakisi onun olmaz. Fakat ihya ettiği arazinin ortasında bir miktar yer boş kalsa orası da onun olur.

32 Aynı eser s. 37

33 Aynı eser, s. 37

34 Raddu'l-Muhtâr, c. 3, s. 282

35 Kitabu'l-Harac, s. 37-38.

Madde 1274-Bir kimse mevat araziden bir yeri ihya ettikten sonra diğer kimseler de gelip dört tarafındaki yerleri ihya etseler o kimsenin yolu, en sonra ihya edenin arazisinden geçer.

Madde 1275-Tohum ekmek ve fidan dikmek araziyi ihya olduğu gibi nadas eylemek, sulamak, yahut sulamak için ark ve cedvel açmak da ihyadır.

Madde 1276-Taş, yahut diken veya kuru ağaç dalları koyarak arazinin dört bir tarafını çevirmek, yahut arazinin otlarını ayıklamak veyahut içindeki dikenleri yakmak veyahut kazmak o araziyi ihya demek olmayıp ancak tahcîrdir.

Madde 1277-Bir kimse mevat arazide olan otları yahut dikenleri biçip arazinin etrafına koymakla üzerlerine toprak dahi koyup ancak sel suyuna mani olacak şekilde müsennatını tamamlamasa o araziyi ihya etmiş olmayıp fakat tahcir etmiş olur.

Madde1278-Bir kimse mevat araziden bir yeri tahcir etse üç sene müddetle o yere diğerinden saha fazla hak sahibidir. Üç seneye kadar ihya etmezse hakkı kalmaz. Ve ihya etmek üzere başkasına verilebilir.

Madde 1279-Bir kimsenin, sultanın izniyle mevat arazide kazdığı kuyu kendisinin mülküdür[36].

C – ŞİRB VE ŞEFE

Şirb, ekin ve hayvan sulamak için sudan faydalanma nöbetidir. Şefe ise su içme hakkı demektir.

Herkes hava ve ışıktan faydalandığı gibi denizlerden ve büyük göllerden de faydalanabilir. Kimsenin mülkü olmıyan nehirlerden herkes arazisini sulıyabilir, arazisini sulamak ve değirmen yapmak için cetvel ve ark açabilir. Fakat başkalarına zarar vermemek şarttır. Suyu taşırıp da halka zarar verirse, yahut nehirin suyunu bütün bütün keserse veya kayıkların seyrine engel olursa menolunur.

Muhrez olmıyan suda bütün insanların ve hayvanların su içme hakkı vardır. Başkasının mülkü olan mecralara giren sulardan şirb hakkı yoktur. Bir topluluğa mahsus olan nehirden yahut birisinin arkından, kanatından ya da kuyusundan başka birisi, izinsiz arazisini sulıyamaz. Fakat su içebilir ve hayvanlarının çokluğu dolayısiyle nehrin, arkın veya kanalın tahribin-

36 Mecelle, s. 184.

den korkulmazsa hayvanlarını da sulıyabilir; testi ve fıçı ile su alıp evine, bahçesine götürebilir.

Mülkü içerisinde suyu bir yandan girip öbür yandan akan bir havuz, bir kuyu yahut bir nehir bulunan kimse, su içmek istiyeni mülküne girmekten menedebilir. Fakat yakınında başka içecek mubah su bulunmazsa, mülk sahibi o kimseye su çıkarmağa, yahut girip alması için ona izin vermeğe mecburdur. Su çıkarmadığı takdirde o kimsenin girip almağa hakkı vardır. Bir zarar vermemek şartiyle.

Müşterek bir nehirde hissesi olan kimse, diğerlerinin izni olmadan ondan diğer bir cetvel veya ark açamaz ve eski nöbetini değiştiremez. Kendi nöbetini o nehirde hakkı olmıyan birinin arazisine sevk edemez. Bu şeylere diğer hissedarlar rıza verseler, sonra kendileri veya varisleri tekrar dönebilirler[37].

Mülkiyete Dair Müteferrik Meseleler:

Bir köy halkının davarlarını otlattığı, odun topladığı ortak bir mer'ası olsa, orası onların müşterek malıdır; satabilirler, tevarüs ederler, kendi malları olarak tasarruf ederler. Ama ot ve suyu kimseden menedemezler, Hayvan sahipleri hayvanlarını orada otlatırlar ve suyundan hayvanlarını sularlar. Fakat köy halkından izinsiz kimse o suyu götürüp ekinini sulıyamaz.

Kimse sahibinden izin almadan başkasının malında mer'a ihdas edemez, ark açamaz, kuyu kazamaz, ekin ekemez.

Bir mer'anın otunda ve suyunda sahibi ile başkası müşterektir.

Koruluk, mer'a gibi değildir. Kimse sahibine haber vermeden birinin koruluğundan odun toplıyamaz. Toplarsa tazmin eder. Ama avladığı balık ve kuş kendisinindir. Çünkü koru sahibi kuşun ve balığın sahibi değildir. Nitekim birinin bahçesinden kuş avlıyan da avının sahibi olur. Ev veya bahçe sahibi onu bahçesine girmekten menedebilir, girerse kötülük etmiş olur ama avladığı kendisinindir.

Biri, öküzünü başkasının koruluğunda otlatırsa, otlatıp bozduğu şeyi telâfi eder[38].

Sahipsiz yerlerde hudayi nabit olan otları herkes hayvanına yedirebilir ve onlardan istediği kadar toplayıp götürebilir.

37 Mecelle, s. 182–3

38 Ebu Yusuf, Kitabu'l-Harac, s. 58.

Bir kimsenin mülkünde kendisinin teşebbüsü olmaksızın yetişen otlar da mubah ise de mülk sahibi, başkasını mülküne girmekten menedebilir.

Bir kimsenin, mubah dağlarda toplayıp da orada bıraktığı odunları başkası alsa, o kimse onu geri alabilir.

Mubhah dağlarda ve sahipsiz vadi ve mer'alardaki sahipsiz ağaçların meyvalarını kim olursa olsun devşirebilir [39].

II *MÜZARA'A* (*MARABACILIK*):

Müzara'a. zer'den gelir. Müfaale babından masdardır. Zer'in iki anlamı vardır: Biri tohumu yere ekmek, diğeri bitirmek. Birinci anlam mecazîdir. İkincisi zer'in gerçek anlamıdır. Bunun içindir ki zer'i hakiki anlamında kullanmak yasak edilmiştir. Bezzar'ın Ebu Hüreyye'den çıkardığı bir hadiste Hazreti Peygamber (S.A.V.): "Lā yaḳulenne aḥadukum zara'tu wa'l-yaḳul ḥarastu: Biriniz zer'ettim (bitirdim) demesin fakat harsettim (sürüp ektim) desin" buyurmuştur. Çünkü bitiren Allah'tır. Nitekim Cenabı Hak: "Afara' aytum ma taḥrusun? Aantum tazra'unahû em naḥnu'z-zari'ûn: O ektiklerinizi gördünüz mü? Onu bitirenler siz misiniz, yoksa biz mi bitiriyoruz[40]?". âyetiyle buna işaret etmiştir.

Fakat mecazî manayı kasdederek zara'tu (ektim) demekte bir günah yoktur. Müzaraa ise müfaale babından geldiği için müşareket manasını taşır. İki veya daha çok kişi arasında geçen işi bildirir. Müzaraa, mal sahibiyle çiftçi arasında müşterek yapılan ekme işidir.

Istılahta müzaraa: Toprağın bitireceği mahsulün bir kısmını almak şartiyle yapılan ziraat akdidir. Buna göre müzara'a, toprak sahibiyle toprağı işliyen çiftçi arasındaki bir akiddir. Çiftçi, çıkacak mahsulün bir kısmını mal sahibine vermek şartiyle toprağı kiralar; yahut mal sahibi, mahsulün bir kısmını vermek şartiyle çiftçiyi kiralar. İmam-ı A'zama göre bu şekilde müzaraa caiz değildir. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre caizdir. Hanefilerce fetva, iki imamın sözüne göredir. Çünkü bunda insanlara kolaylık vardır.

İmamı A'zam, müzaraanın caiz olması için tarım âletleri ve tohumun, toprak sahibiyle çiftçiye müştereken aidolmasını şart koşuyor. O zaman çiftçi toprağı muayyen bir ücretle kiralamış olur. Bu ücret, kendine aidolan

39 Mecelle, s. 181–182

40 Wakia Suresi: 63–64.

ziraat âletleri ve tohumdur. Mal sahibi de çiftçiyi muayyen bir ücretle kiralamış olur. Bu ücret de vereceği ekim âletleri ve tohumudur. Her ikisinin alacağı ücret belli olduğu için bu şekilde müzaraa caizdir. Ve anlaşma ile mahsulün bir kısmı birinin, bir kısmı diğerinin olur.

Müzara'anın Şartları:

Müzara'anın birtakım rükünleri ve şartları vardır. Müzaraanın rüknü, mal sahibi ile çiftçi arasında icab ve kabulden ibarettir. Mal sahibi çiftçiye mahsulün yarısı veya üçte biri, dörtte biri senin olmak üzere toprağımı sana verdim der ve çiftçi de kabul ettim, razı oldum derse ikisi arasında akid tamam olur. Şüphesiz burada icab ve kabul, çiftçinin çalışmasını ve kullanacağı âletlerin ve ekeceği tohumun mevcudolmasını gerekli kılar. Bundan dolayıdır ki bazı fakihler müzara'anın rükünlerini dörde çıkarmışlardır: 1) Toprak, 2) Çiftçinin çalışması, 3) Tohum, 4) Tarım âletleri.

Müzara'anın şartları ise iki kısma ayrılır. Bir kısmı akdın sıhhati için şarttır. Diğer kısmı da bulunduğu zaman akdi bozan şartlardır. Akdin sıhhati için gerekli olan şartlar da çeşitlere ayrılır:

a) Birinci çeşit, akdi yapanlara aittir ki akıldır. Delinin ve henüz temyize ermemiş çocuğun müzara'ası sahih değildir. Velisinden izinli, temyiz sahibi çocuğun müzara'ası doğrudur. Müzara'ada hürriyet şart değildir. Efendisinden izinli kölenin müzara'ası da sahihtir.

b) İkinci çeşit, ekilen şeye aittir. Çiftçi, ekeceği şeyi söyliyecektir: Buğday, arpa ve saire ne ekecekse onu söylemesi gerekir. Ancak toprak sahibi, çiftçiye dilediğini ek derse o zaman çiftçi dilediğini ekebilir. Fakat ağaç dikemez. Çünkü müzaraa akdi bitkiye mahsustur. Eğer buğday mı arpa mı ne ekeceklerini baştan açıklamamışlarsa, tohum çiftçiye aitse müzaraa bozulur. Mal sahibine aitse bozulmaz. Çünkü üzerine tohum lâzımgelen hakkında müzara'a akdi, tohumu yere atmadan kesinlik kazanmaz. Ekimden önce hiçbir sebep göstermeden akdi bozabilir. Tohum mal sahibine aidolduğu zaman, mal sahibinin, tohumun cinsini açıklaması zorunlu değildir. Çünkü o, tarlasına ekilmesini istediği tohumun çeşidini açıklama hakkına sahiptir. Tohum kendisinden olduktan sonra sahih olur. Çiftçiye aidolduğu zaman toprak sahibi hakkında akid, icab ve kabul ile tamamlanacağından, çiftçi tohumun çeşidini söylemeğe mecburdur. Şayet tohum çiftçiye aidolması halinde çiftçi dilediğini ekmiş ve mal sahibi de razı olmuşsa akid sıhhate inkilâbeder. Mal sahibi, çeşidin beyan edilmemesinden dolayı kendisine isabet edecek zarara razı olmakla akdi bozan şey ortadan kalkmıştır.

c) Üçüncü çeşit, mahsule aittir ki altıdır:

1– Mahsulün akidde zikredilmesi. Eğer mahsulden ve ortakların mahsuldeki hisselerinden bahsedilmemişse akid bozulur.

2– Mahsulün her ikisine aidolması. Mahsulün yalnız birisine aidolacağı konuşulmuşsa akid yine bozuktur.

3– Her iki ortağın hissesi de çıkan mahsulden olmalıdır. Birinin hissesi buğday, ötekinin pamuk olması şart koşulmuş ise sahih değildir. Keza birinin hissesinin, başka bir toprağa ekilen pamuktan olması konulmuşsa yine akid bozuktur.

4– Mahsülden her birine düşecek hissenin belli edilmesi. Yarı, üçte bir, dörtte bir vs. gibi.

5– Bu hissenin bir cüz-i şayi olması. Meselâ yarı, üçte bir gibi. Birinin hissesi iki üç irdebb (bir irdeb: 24 sa': 80 kg.) olarak tayin edilmişse olmaz.

6– Birisine malûm bir ziyadenin şart koşulmaması. Meselâ birine mahsulün yarısı ve bir irdebb gibi. Yahut tohumun kıymeti alındıktan sonra geri kalanın yarıya, üçte bire taksimi gibi. Çünkü bazan toprak mahsul vermiyebilir.

d) Dördüncü çeşit şart, ekilmek istenen toprağa aittir ki bu da üçtür:

1– Buranın ziraate müsait olması, taşlık kumluk olmaması. Akid vaktinde ziraate mani bir şey bulunur da akidde beyan edilen müddet içerisinde ziraate elverişli hale gelirse sahih olur.

2– Buranın, sınırı belli bir yer olması. Toprağın sınırı belli olmazsa müzara'a sahih olmaz. Mal sahibi, çiftçiye birkaç dönüm verse de buğday eken için şu kadar olur, darı eken için şu kadar olur dese akid sahih değildir. Buğday veya darı ekilecek yerin sınırını belli etmelidir. Keza bir kısmı buğday, bir kısmı darı ekilecek deyip, ekilecek yerlerin miktarını belli etmese yine olmaz.

3– Toprak çiftçiye teslim edilmiş olmalı, çiftçinin orada çalışıp ziraat etmesine mani bir şey olmamalıdır. Mal sahibi, çalışmanın kendisine aidolduğunu söylerse olmaz. Çünkü tarlayı çiftçiye tam teslim etmesi şarttır. Müşterek çalışmayı şart koşsa da olmaz. Zira tarla tam teslim edilmemiştir. Ancak toprak ekilmiş olup ekin de henüz küçük ise olur. Çünkü bu müzara'a değil, müsakat olur. Fakat ekin büyümüş ise ne müzara'a, ne de müsakat olmadığından sahih olmaz.

e) Beşinci çeşit, müddete dairdir ki üçtür:

1– Müddetin belirli olması,

2– Müddetin ekim yapmağa müsaidolması,

3– Taraflardan birinin yaşıyamıyacağı kadar uzun olmaması.

Eğer ekim vakti bilinir, değişmezse müddet beyan edilmeden de akid sahih olur.

f) Altıncı çeşit, tarım âletlerine dairdir. Bu da âletlerin akdin asıl şartı değil, akde tabi olmasıdır. Toprağı süren öküze bir karşılık konursa akid fasidolur. Çünkü o, tabidir.

Kimin tohum vereceğini belirtmek de akdin sıhhatinin şartlarındandır. Tohumu ister mal sahibi, ister çiftçi versin. Tohum mal sahibinden ise müzara'a, çiftçiyi kiralamak şeklindedir. Çiftçiden ise toprağı kiralamak şeklindedir. Tohumu kimin vereceği belli edilmezse toprağı mı, çiftçiyi mi isticar olduğu belli olmaz, üzerine akid yapılan şey meçhul kalacağından akid sahih olmaz.

Akdin Sıhhatini Bozan Şartlar da Şunlardır:

1– Mahsulün, yalnız birisine aidolması,

2– Toprak sahibinin çalışması

3– Hayvan vs. ziraat âletlerinin mal sahibine aidolması.

Biçme ve savurmanın çiftçiye aidolması da akdi bozan şartlardandır. Ancak bizim memleketimizde olduğu gibi örf böyle ise caizdir. Bu hususta izlenecek yol şudur: Yetişmezden ve kurumazdan önce ekinin muhtacolduğu sulama, bekleme, zararlı otları ayıklama, arklar açma ve benzeri şeyleri yapma çiftçiye aittir. Fakat kuruyup yetiştikten sonra ekinin muhtacolduğu şeyler ikiye ayrılır: 1) Mahsulün taksiminden önce ekinin muhtacolduğu: başaktan ve saptan ayırma, savurma, taneyi ayıklama ve benzeri şeyler. Bunların masrafı, mahsulden alacakları hisse nisbetinde her iki ortağa düşer, 2) Tanenin taksiminden sonra muhtacolduğu: eve nakil ve benzeri şeyler. Bunlarda herkes kendi hissesinin masrafını çeker.

4– Samanın, tohumu vermiyene aidolması. Akid samanın tohumu verene aidolmasını gerektirir. Samanın tohum sahibine aidolması şart koşulmuşsa akid sahihtir. Samanı tohum sahibi alır. Akidde samanın şuna veya buna aidolacağı konuşulmamışsa bir kısım fakihlere göre saman tohum sahibinindir, bir kısmına göre de örf ne ise öyledir. Örfe uyularak her biri hissesi nis-

betinde saman alır. Ancak şu var ki çiftçinin hissesi dörtte bir ise bu fakihlere göre de samandan bir şey alamaz. Fakat üçte bir ise samanın yarısını alır.

5– Toprak sahibinin, ekiciye, ittifak edilen ekim müddetinden sonra da devam edecek bir şey yapmayı teklif etmesi: Bir ev yapmak kanal açıp su çıkarmak gibi. Fakat tarlayı sürmeğe gelince bu ikiye ayrılır. Birinin mahsule faydası vardır, diğerinin çıkacak mahsule faydası yoktur. Hasattan önce toprağı sürmeyi şart koşmuşsa bunun faydası mahsule dokunacağından sahihtir. Hasattan sonra sürmeyi şart koşmuşsa sahih değildir. Çünkü bunun, mahsule bir faydası yoktur.

Şimdi müzaraanın manasını ve müzera'ayı sahih kılan ve ifsadeden şartları bildikten sonra hangi çeşit müzara'anın sahih, hangisinin yasak olduğunu bilmek kolaydır. Fakat biz yine de sahih ve yasak olan müzara'a şekillerini özetliyelim:

Ebu Hanife ve İmameyne göre caiz olan müzara'a şekilleri:

1– Toprağı ekmek üzre birine vermek. Bu âriyettir. Âriyet alan, toprağı kendi tohumu, öküzü ve masrafiyle eker. Mahsul kendisine aittir. Haracı toprak sahibi verir. Toprak öşrî ise, öşür ekene düşer.

2– Masraf ve tohum her ikisine ortaklaşa aidolan müzara'a. Bu da caizdir. Mahsul ikisi arasında taksim edilir. Yine haracı mal sahibi, öşrü ekici verir.

3– Toprağı muayyen bir para karşılığında bir veya iki seneliğine kiraya vermek. Burada hem öşür, hem de haraç mal sahibine aittir.

Yalnız imameyne göre sahih olan müzara'a şekilleri:

4– Toprak birinden, tohum, çalışma, tarım âletleri diğerinden. Burada imameyn, toprak sahibine, üçte bir ve benzeri bir hisse verirler. Bu halde çiftçi, toprağı mahsulün bir kısmı mukabilinde kiralamıştır. Bu caizdir. Nasıl ki mahsulün bir kısmı mukabilinde çiftçiyi kiralamak caizse. Yasak olan, toprak veya çiftçiden başkasını kiralamaktır.

5– Toprak, tohum ve tarım âletleri mal sahibinden, çalışma da çiftçiden. Burada çiftçiye yarı, üçte bir ve benzeri bir hisse verirler. Bu da caizdir. Çünkü bu, mahsulün bir kısmı karşılığında çiftçiyi kiralamaktır.

6– Toprak ve tohum birinden, çalışma, tarım âletleri diğerinden. Bu da caizdir. Çünkü bu halde de mal sahibi, tarlasında çalıştırmak üzere çiftçiyi ziraat âletleriyle birlikte kiralamış olur.

Yasak Olan Müzara'a Şekilleri:

1– Toprak ve tarım âletleri birinden, tohum ve çalışma diğerinden. Bu caiz değildir. Çünkü toprağın faydası, tarım âletlerinin faydası cinsinden değildir ki ona katılmış olsun, mal sahibi onları tohum ve çalışma karşılığında versin. Toprağın menfaati ekini bitirmek, öküzün ve diğer tarım âletlerinin menfaati çalışmaktır. Menfaatler aynı cinsten olmadığı için birbirine katılamaz ve dolayısiyle müzaraa sahih olmaz. Ancak örf böyle olduğu takdirde bunun da caiz olduğu söylenmiştir.

2– Tohum birinden, toprak, çalışma ve tarım âletleri diğerinden. Bu da fasiddir. Çünkü bu, tohum sahibinin, tohumu ile toprağı kiralamasından ibarettir. Yukarıda geçmişti ki akdin sahih olması için toprağın çiftçiye tam teslim edilmesi lâzımdır. Halbuki burada toprak kiralıyana teslim edilmiyor. Toprakta sahibi çalışıyor. Müste'cir (toprağı kiralıyan) toprağa tam manasiyle el koyamıyor. Çalışma şarta bağlı olursa çalışan, toprak sahibinin kendi elinde bulunan toprağa el koyması diye bir şey olmaz.

Bundan dolayı müzara'aya üç kişinin iştiraki sahih değildir. Meselâ toprak birinden, tohum birinden, öküz ve diğer tarım âletleri de birinden olması gibi. Bu halde tohum sahibi toprağı kiralamamış olur. Toprak ise çalışma kendisine addolanın elindedir. Kiralıyanın, ona el koyması mümkün olamıyacağından akid bozulur. Müzaraaya dört kişi iştirak etse, şöyle ki: Tohum birinciden, toprak ikinciden, öküz üçüncüden, çalışma dördüncüden. Burada akid başka bir illetten ötürü bozulur. Öküzü, topraktan çıkan mahsulün bir kısmına kiralamak. Bu halde öküz mahsulün bir kısmiyle kiralanmıştır. Çünkü tohum, çalışma ve toprağın karşılığına konmuştur. Tarım âletleri akdin şartlarından değil, şarta tabi'lerdendir. Halbuki burada tarım âleti asıl şartlar arasına katılmış olduğundan bu müzaraa caiz değildir. Hasılı toprağı mahsulün bir kısmiyle kiralamak, ya da çiftçiyi mahsulün bir kısmiyle kiralamak caiz, bunlardan başkasını kiralamak caiz değildir.

3– Tohum ve öküz birinden, çalışma ve toprak birinden. Bu da sahih değildir. Zira ortakların verecekleri menfaatler birbiri cinsinden değildir. Tohumun menfaatiyle öküzün menfaati bir olmadığından caiz değildir.

4– Toprak birinden, tohum da yarı yarıya ikisinden. Çalışmanın mal sahibinden olmıyacağı, mahsulün de yarı yarıya paylaşılacağı şart koşulmuş ise bu da fasiddir. Çünkü bu akid, çiftçinin, tohumiyle toprağın yarısını ekip tamamını almasını gerektirir. Toprak sahibinin tohumiyle de yarısını ekiyor. O da tamamından mahsul alıyor. Burada müzaraa, çiftçiye toprağın yarısını icare şartiyle mahsulün tamamını alma müzara'asıdır ki batıldır.

Fakat toprak ikisinin müşterek mülkü olur da tohumu müşterek verirler ve beraber çalışırlar, mahsulü de yarı yarıya bölmeği şart koşarlarsa bu sahihtir. Çünkü her biri, kendi tohumiyle toprağın yarısında çalışmaktadır. Bu, toprağın yarısını icaredir ama yalnız birinin çalışması şartı yoktur.

Müzar'anın Hükümleri:

Müzaraa hükümleri iki kısma ayrılır:

Birincisi, sahih müzara'anın hükmüdür. Sahih müzara'a, halen toprağın menfaatine malik olmak, gelecekte de ekimden elde edilecek hasılata ortak olmaktır. Toprak sahibi, vereceği hasılata ortaklık karşılığında toprağının menfaatini çiftçiye çalışmak için verir. Burada akid, tohumu vermiyeni bağlayıcı olur. Akid, tohumu mal sahibine yüklüyorsa tohum ekilmediği müddetçe mal sahibini bağlayıcı olmaz. Çünkü tohum ekilmeden önce tohumunun zayi olacağı korkusiyle mal sahibi özür beyan etmeden akdi bozabilir. Tohumu vermiyen çiftçiyi, mücerred icab ve kabul, bağlayıcıdır. Akid, tohumu çiftçiye yüklüyorsa, bu defa çiftçiyi değil, mal sahibini bağlar. Ama çiftçi de ancak tohumu ekinceye kadar akdi bozabilir. Ektikten sonra bozamaz. Tohumun kime aidolacağı açıkça söylenmemişse, zımnen söylenmiş olması kâfidir. Meselâ mal sahibinin: "Toprağımı sana verdim ki benim için ekesin" yahut: "toprağımda çalışasın diye seni kiraladım" demesi, tohumu mal sahibine yükler. Fakat: "Toprağımı sana verdim ki kendin için ekesin" derse tohumu çiftçiye aidolur.

İkinci kısım, fasid müzara'anın hükmüdür. Bunun çeşitleri vardır:

Çiftçiye müzaraa işlerinden hiçbirisinin düşmemesi akdi fasiddir. Çiftçiyi ancak sahih akid bağlar.

Tohum mal sahibinden ise çiftçiye ecri misli verilir. Tohum çiftçiden ise mal sahibine toprağının ecri mislini vermek icabeder. Tohumu veren bütün hasılatı alır. Eğer tohumu mal sahibi vermişse bütün hasılatı alır; çiftçiye çalışmasının ecri mislini verir. Bu halde mal sahibine bütün hasılat helâldir. Fakat tohum çiftçiden ise mal sahibine toprağının ecri mislini verir, bütün hasılatı alır ama bütün hasılat kendisi için helâl değildir. Helâl olan, ancak tohumu ve ödediği toprak ücreti kadarıdır. Gerisini sadaka vermesi gerekir.

Fasid müzara'ada toprak kullanılmadıkça ecri misil lâzım gelmez. Binaenaleyh çiftçi toprağı işlememişse çiftçiye toprağın ecri mislini vermek gerek-

miyeceği gibi mal sahibine de çiftçinin çalışmasının ecri mislini vermek gerekmez. Zira çiftçi çalışmamıştır. Ama çiftçi toprağı işlemişse toprak mahsul vermese de toprağın ecri mislini verecektir.

Müzara'a fasid olduğu zaman ortaklar, mahsulün kendileri için helâl olmasını dilerlerse şöyle yaparlar:

Ortaklardan her biri hasılattan alacağı hisseden vazgeçer. Bundan sonra mal sahibi çiftçiye der ki: "Senin, bana toprağımın ecrini vermen; benim de sana çalışmanın ve öküzlerinin çalışmasının ve tohumunun ecri mislini vermem vaciboldu. Şimdi (çiftçinin hissesini göstererek) benim sana vereceğime ve senin de bana vereceğine karşılık şu buğdaya razı mısın?" Çiftçi de "Razıyım" der. Sonra çiftçi mal sahibine der ki: "Senin bana, çalışmamın, öküzümün çalışmasının ve tohumumun ecri mislini vermen; benim de sana toprağının ecri mislini vermem vaciboldu. Şimdi (Mal sahibinin hissesine işaret ederek) benim sana ve senin bana vereceğimize karşılık şu buğdaya razı mısın?" Mal sahibi de: "Razıyım" der. Bu suretle her biri, hissesini, karşısındakinin üzerinde bulunan alacağına mukabil alır ve herbirinin hissesi kendisine helâl olur. Çünkü nihayet hak kendi aralarındadır ve bu hak hususunda birbirlerini razı etmişler, kimsenin hakkına tecavüz etmemişlerdir. Bunda insanlara kolaylık vardır.

Müzara'anın Delili:

İbni Ömer (R.A.) in bildirdiğine göre Allah'ın Resulü (S.A.V.), Hayber halkını, alınacak meyva ve ekin hasılatının yarısı karşılığında çalıştırmıştır. Hz. Alî'den de aynı şey rivayet edilmiştir. Dört Halife bu şekilde müzaraa yapmışlardır. Dört Halifenin bu işi ve ashaptan kimsenin ses çıkarmaması, bir icma olmuştur. Müzara'anın en meşhur delili budur.

Şimdi burada iki ihtimal var:

1– Bu cevazın, hurma dikili toprağa mahsus olması ki Hayber toprağı böyle idi.

2– Bunun, gerek meyva dikilsin, gerek ekin ekilsin bütün araziye şamil olması.

İşte bu ihtimaller yüzünden fakihler arasında ihtilâf belirmiş, kimi müzara'ayı caiz görmüş, kimi de haram saymıştır. Toprağı, alınacak hasılata; ya da çiftçiyi alınacak hasılata kiralamak anlamındaki müzaraayı meneden Ebu Hanife ve Malikîler, bu meâlde olan hadislere dayanmışlardır. Çünkü bu, bilinmiyen bir şeye karşı bilinen bir şeyi kiralamaktır. Öyle ya olur ki

toprak hiç mahsul vermez de çiftçinin çalışması boşa gider. Halbuki İslâm Şeriati, insanları, daima açık muâmeleye teşvik etmiştir ki aralarında niza ve şikâyet sebebleri kalmasın. Yine İslâm şeriati, işçiye şefkati emreder. Onun çalışmasının, kader terazisinde asılı kalması, işçiye şefkate aykırıdır. İbni Ömer'den nakledilen ve bu meâlde olan hadisler ise Hayber toprağına mahsus idi. Burası hurma dikili idi. Hurmanın bilinen bir meyvası vardır. İşçi onu sular, büyümesine çalışır. Sonucundan emindir. Bu, müzara'a değil, müsakattır ki caiz olduğunda bir ihtilâf yoktur. Henüz ekini meydanda olmıyan, ya da zayıf bir bitki bitirmiş olan toprak, bununla kıyaslanamaz.

Toprağı, alınacak mahsul karşılığında kiralamanın caiz olduğunu ileri sürenler de diyorlar ki: Bu husustaki hadis, umum ifade eder. Bunun sadece Hayber Toprağı hakkında olup diğerlerine şamil olmıyacağına dair bir delil yoktur. Kaldı ki müsakatta da ücret mechuldür. Çünkü hurma da meyva vermiyebilir, bir âfete maruz kalabilir, bozulabilir. O zaman da işcinin çalışması boşa gider. Bu da mechul karşılığında kiralamak demektir. O halde müzaraa da müsakat gibi meçhule te'cirin haram olması kaidesinden istisna edilmiştir. Çünkü bunda insanların faydası vardır. Kiminin toprağı olur, ekemez. Kiminin ekme kudreti olur, toprağı olmaz. Alınacak mahsulden her ikisine belirli bir hisse ayırmak suretiyle bu akdi tecviz etmek, her ikisinin de yararınadır. İslâm şeriatinin gayesi, kolay olan bir şeyi güçleştirmek değil, kolaylaştırmak, insanların faydasına olan yolu açmaktır.

Görülüyor ki her iki taraf da insanların faydasını düşünmüş ve zayıfı korumayı hedef almıştır. Bu tez şu şekilde uyuşturulabilir:

Ağaların fırsat kollayıp çiftçileri aldatmayı âdet edindiği zamanlarda bunun önüne geçmeli, kimsenin aldatılmasına fırsat verilmemelidir. İslâmiyeti iyi anlamış, doğru dürüst toplumlarda müzara'a yapılmalıdır. Bunda fayda vardır.

III - MÜSAKAT

Müsakat, saky'den gelir. Saky, sulamak demektir. Şer'an müsakat: ağaçlara hizmet akdidir. Saky sulamak anlamına geldiği halde ağaçlara hizmet, yalnız sulamadan ibaret değildir. Beklemek, budamak da bu hizmete girer. Ancak sulama, hele kuyudan çekmek suretiyle olursa çok güç bir iş olduğundan diğer işler bunun yanında âdeta zikredilmeğe değmez sayılmış ve bu akde müsakat denmiştir. Müsakat: Mahsulden bir hisse karşılığında ağaçlara, hurmalara ve ekinlere hizmet akdidir.

Hanefilere göre toprakta bir yıl ya da daha fazla kalabilecek her nebatta müsakat caizdir. Köknar ve hurma ağacı gibi büyük ağaçlarda olduğu gibi ekinde ve sebzevatta da caizdir. Müsakatın sahih olması için ağacın suya ve hizmete muhtac olması şarttır.

Müsakatın rüknü: Müsakatın rüknü icab ve kabulden ibarettir. Mal sahibi "Bu bahçeyi müsakat olarak sana verdim" der, işçi de "Kabul ettim" cevabını verirse icab ve kabul tamamlanmış olur. Müsakatın da şartları vardır:

1– Akdi yapanlar akıllı olmalıdırlar,

2– Akid yaptıkları meyvalı ağaç, hizmetle artmalıdır,

3– Hasılat her ikisinin olmalıdır.

4– Bahçedeki bütün ağaçlara şamil olmalıdır,

5– Bahçe işçiye teslim edilmelidir,

6– Çalışma işçiye aidolmalıdır.

Müsakatta müddet beyanı şart değildir. Çünkü akid, akidden sonra hasıl olacak ilk mahsuledir. Ama ne zaman çıkıp ne zaman bittiği belli olmıyan bir meyva üzerine akid yapılmışsa müddet beyanı şart olur. Fakat çıkıp bittiği müddet belli olan meyvalarda müddet beyanı şart değildir.

Müsakat akdini bozan şartlar:

1– Mahsulün yalnız birine aidolması,

2– Birinin, sayısı veya ölçüsü belli olan bir hissesi olması. Meselâ birine yirmi ölçek vs. gibi bir hisse kesilmesi.

3– Toprak sahibinin çalışması veya her ikisinin beraber çalışmaları şartı,

4– Taksimden sonra meyvayı taşıma teklifi. Çünkü taksimden sonra herkes kendi hissesinden sorumludur.

5– Meyvayı kesme veya toplamanın yalnız işçiden istenmesi,

6– Menfaati müsakat müddetinden sonra da devam edecek bir şeyin yapılması şartı. Duvar çekmek, ağaç dikmek vs. gibi.

7– Hissenin, çalışmaya tabi olması. İki kişi şu şekilde akid yapmışlarsa sahih değildir: işçi hizmeti karşılığında mahsulün üçte birini alacak, mal sahibi üçte birini alacak, hiç çalışmıyan biri de geri kalan üçte birini alacak. Bu akid sahih değildir. Çünkü akidde amel şart olmuyor. Çalışmıyan biri de hisse alıyor.

Müsakatın hükümleri de şunlardır:

1– Ağacın muhtacolduğu şeyleri yapmak: Sulamak, arkları, geverleri düzeltmek, beklemek, hurmayı aşılamak, zararlı otları temizlemek vs. Bunlar işçiye âittir. Fakat ağacın masrafı, yeri kazmak gibi meyvanın büyümesi ve artması için lâzımgelen masraflar her ikisine hisseleri nisbetinde düşer.

2– Mahsulün, ikisine akiddeki şart uyarınca taksimi.

3– Mahsul olmadığı zaman, hiçbirinin bir tazminat ödememesi.

4– Akdin her iki tarafı bağlayıcı olması. Bu akdi hiçbiri, diğerinin rızası olmadan feshedemez. Ancak bir özür hali başka. İşçinin, çalışmıyacak derecede hasta olması, mal sahibinin işçinin hırsız olduğunu anlaması, birinin ölmesi veya akid müddetinin geçmesi gibi.

5– Şartta indirme ve çıkarma yapmanın caiz olması.

Fasid müzara'a: Mahsul tamamen mal sahibine aidolması, mahsul olsun olmasın, işçiye çalışmasının ücreti verilmesi halidir ki fasiddir.

Hulâsa müsakat akdinin şartları, müzâra'a akdinin şartları gibidir. Hükmü onun hükmüdür ki sahihtir. İmamı A'zam'a göre bu da müzara'a gibi caiz değildir.

Müsakat, dört hususta müzaraadan ayrılır:

1– Müsakat akdi bağlayıcıdır. İcab ve kabulden sonra taraflardan hiçbiri, diğerinin rızası olmadan akdi bozamaz. Müzara'a akdi ise tohumu vermiyeni bağlar, tohumu vereni bağlamaz.

2– Müsakatta muayyen bir müddet için akdederler de meyva olgunlaşmadan müddet geçerse işçi, meyva sonuna kadar ağaçlara bakmağa hak sahibidir. Meyvalar olgunlaşmadan müddet biterse mal sahibi "Artık müddet geçti, senin bir hakkın kalmadı. Eğer hakkının baki kalmasını istiyorsan bir ücret ver" diyemez. Malikin âmilden ücret istemeğe hakkı yoktur. Çünkü mücerred ağacı isti'car sahih değildir.

Fakat müzara'ada çiftçi, müddet geçtikten sonra da ekine bakabilirse de mal sahibi bu esnada çiftçiden toprağının ücretini istiyebilir. Çünkü toprağı isti'car caizdir. Çiftçi müddet geçtikten sonra ekini toplamamakla toprağı işgal etmiş olur.

3– Bir şahıs, bir diğeriyle müsakat akdi yapar, orada çalışır, sonra oranın başka birine aidolduğu anlaşılırsa işçi bahçe sahibine ecri misl verir. Mey-

va olmazsa ecri misl vermez. Fakat müzara'a akdi yapar da toprak başkasına ait çıkarsa ekinin tamamı toprak sahibinindir; çiftçi kendine düşen ekinin kıymetini alır.

4– Müzara'ada müddet beyanı şarttır. Müsakatta şart değildir. Çünkü âdeten meyvanın yetişme müddeti bellidir. Müddet beyan edilmese de akid sahih olur [41].

NETİCE

İslâmiyet, toprakta da özel mülkiyete dokunmamıştır. Alın teriyle kazanılan mallar, sahiplerinindir.

Fethedilen araziler, haracîdir. Sahipleri savaştan önce müslüman olan topraklar öşrî olur. Savaştan sonra müslüman olurlarsa o arazinin öşrî veya haracî olacağını devlet başkanı tayin eder. Devlet reisi arazinin haracî olacağını ilân ettikten sonra toprağın sahipleri müslüman olursa arazi haracî olmakta devam eder.

Müslümanlar verdikleri sözü tutmuşlar âdil hareket etmişler, galip geldikleri yerlerin halkına şefkatle muâmele etmişlerdir. Haraç vururken daima toprağın gücünü dikkate almışlar, haraç toplıyan âmillerin zulme sapmamaları için çok titiz davranmışlardır. Cephe dışında kalan halka tecavüz etmemişlerdir. Bir malı sahiplerinin elinde bıraktıktan sonra o kimse kendisine verilen toprağı kötü kullanmadıktan sonra elinden toprağını almamışlar, zimmîlerin arazilerini satmamışlardır.

İslâmda başkasının hakkına tecavüz haramdır. Bir kavim, diğer bir kavmin toprağına hurma dikmişlerdi. Toprak sahipleri durumu Hz. Ömer'e şikâyet ettiler. Hz. Ömer, toprak sahiplerine: "Ya siz onlara hurmalarının kıymetini verip hurmaları alın; ya da hurma sahipleri size toprağınızın değerini versinler." dedi. Bu suretle ne toprak sahipleri gadre uğradı, ne de ötekilerin emeği boşa çıktı.

Hz. Peygamber (S.A.V.) "İslâmda ne zarar vermek, ne de zarargörmek yoktur"* demişlerdir. Bu Hadis, İslâm hukukunun temel prensiplerinden biridir.

41 Bkz: 'Abdurrahman al-Cezîrî, Kitabu'l-Fıkh 'alâ'l-Mazâhibi'l-Arba'a, c. 3, s. 1–35, Matba'atu'l-İrşad, 1354/1935

* İbd Mâce, Aḥkâm, 17, Aḳḍiye, 31

Aslında mülk Allah'ındır, toprak da Allah'ındır. İnsanlar onun menfaatinden yararlanırlar.

İslâmda fethedilen topraklar, devlete mal edilmiş, satılması yasaklanmıştır.

Her şeyin zekâtını vermek lâzımgeldiği gibi toprağın zekâtını vermek de lâzımdır. Toprağın zekâtı da öşür veya haraçtır. Bu da yarıdan onda bire kadar değişir. Yarıdan fazla, olmaz.

İslâm, hile-i şer'iyyeyi kabul etmez. Hâşa Allah aldatılamaz. Bazı kimseler, zekâttan kaçmak için paracıklarını arsaya yatırmakta, arsaya zekât düşmez demektedirler. Bunlar bu hareketleriyle arsa spekülâsyonu yapıyor, arsaların pahalılanmasına çalışıyor ve ihtikâra sapıyorlar. Spekülâsyon, ihtikârdır. İhtikâr yapan da Resuli Ekrem'in diliyle mel'undur.

Müslüman çalışır kazanır ama yedi sülâlesini düşünmez. Kazandığını Allah yolunda sarfetmeğe can atar. Allah'a tevekkül bunu gerektirir.

Devlet, kendine ait araziyi dilediğine verebilir. Arazi yine devletindir. Verilen, arazinin kendisi değil, faydasıdır. Bir araziyi alan, onu güzel işletmeğe mecburdur. Üç yıl araziyi işletmiyen kimsenin elinden o toprak alınır, başkasına verilir.

Toprak hususunda örfe büyük yer verilmiştir. Toprak meselesi esas itibariyle Hz. Peygamberden sonra zuhur eden bir mesele olduğundan bu hususta örf, önemli rol oynamıştır. Bu genişlikten istifade edilerek zaman zaman kanunlar çıkarılmış, toprak mülkiyetinde ayarlamalar yapılmıştır.

Alın teriyle kazanılan mallara dokunulamaz. Fakat gasbedilen toprakları gasıpların elinden almak devletin vazifesidir. Anadolu'da birçok topraklar, ağalar tarafından gasbedilmiştir. Öldürülen veya canını kurtarıp kaçan Ermeni topraklarına da yine gözü açıklar sahip çıkmıştır. Bu topraklar devletin malıdır. Şahıslar bunlara sahibolamazlar. Çünkü İslâmda Ebu Hanife'ye göre devletin izni olmadan mevat (ölü) toprağı bile ihya eden, ona sahip çıkamıyacağına göre tamamen mamur bir toprağa nasıl sahip çıkabilir?

Titiz bir çalışma ile gasbedilen bu araziler, geri alınmalı, topraksız köylüye dağıtılmalıdır.

İslâmda mirî arazinin rakabesi devlete aittir. Bundan dolayı devlet, toprakta bir ayarlama yapabilir. Zaman zaman yapılmıştır. Bidayetten bu yana cereyan eden tatbikat gösteriyor ki Allah'ın, her zaman kendisini gözetlediğini bilerek amellerini ona göre düzenliyen, rüşvet ve iltimasa boyun eğmeyip, kanunu âdilâne tatbik eden inanmış kişilerin yöneteceği bir toprak reformu, İslâmın ruhuna uygundur.

DOĞU ORTODOKSLUĞU [1]

Yazan : Joseph L. HROMÁDKA [2] *Çeviren : Asistan Günay TÜMER*

1853 de Rus filozoflarının en önemlilerinden biri olan *A.S. Komyakov*, Doğu Kilisesi üzerinde *Laurentie*'nin risalesine verdiği bir cevapta, Batı Avrupa'daki Rusya ve Doğu Kilisesine dair topyekün bilgi ve anlayış eksikliğinden şikâyet etmişti. Durum değişti. İki harp arasındaki devrede Kiliseler arası faaliyet, Doğu ve Batı Hristiyanlığını yakın bir işbirliğine itti. Doğu ve Batı'nın temsilcileri, en derin sadakat ve kabul motifleri içinde dürüstlükle birbirlerini anlamaya çalıştılar. Mücadele ve münakaşa metodu, yerini nazikçe dinleme ve iyi niyet metoduna bıraktı. Müşterek Hristiyan geleneği sahasında derinliğine çalışmak; eskimiş kaideler, taşlaşmış tarafgirliklerin ötesinde yanan müşterek iman ve ümit lâvını göstermek için samimi bir arzu vardı. Birbirimizi anlamayı ve saygı göstermeyi önceki herhangi bir zamandan daha lâyıkiyle öğrenmiş bulunuyoruz. Öyleki, Doğu Ortodoksluğu, dünya çapında Hristiyan toplumunda yaşama âmili olmuştu. Doğu Hristiyanlarının dinî, teolojik ve felsefi münakaşalarda aktif iştirakinin Hristiyan Kilisesinin müşterek mücadele tarihinin misli görülmemiş safhalarından biri olduğunu söylersek mübalâğa olmaz. Bu, tek başına Doğu Kilisesi'ni anlama çabamızı önemli ve gerekli kılar.

1 Bu ilmî makale, Edward J. Jurji tarafından sekiz defa yayımlanan "*The Great Religions Of The Modern World*" (Modern Dünyanın Büyük Dinleri) adlı kitabın 1967 baskısından Türkçe'ye çevirilmiştir. Kitapta Konfüsyüs Dini, Taoizm, Hinduizm, Buddizm, Şintoizm, İslâmiyet, Musevi Dini, Doğu Ortodoksluğu, Roma Katolikliği, Protestanlık konularında ayrı ilim adamları tarafından yazılan makaleler bir araya getirilmiştir. Joseph L. Hromàdka'nın yazdığı bu makale, kitabın 284–307. sahifeleri arasındadır. (Çeviren)

2 Joseph L. Hromádka, bu kitab yayımlandığında Princeton İlâhiyat Fakültesinde misafir profesördür. Evvelce Prag Üniversitesinde İlâhiyat Profesörü idi. Orta Avrupa'lı geniş malûmatlı bir düşünür ve Rus literatürünün çok derin bir otoritesidir. Çekce "*Masaryk*", "*Dostoyevski ve Masaryk*", "*Düşünce Ve Hayatta Hristiyanlık*", "*Luther'in Mirası*", "*Calvin'in Mirası*" ve bunun gibi, İngilizce' "*Kıyamet Ve Yeniden Diriliş*" adlı kitapları vardır. (Bak. aynı eser, s. 371. Çev.)

Doğu Avrupa'daki politik ve kültürel durumun sür'atle değişmesi, Doğu Kilisesi'nin içyüzüne artan ilgimizin başka bir sebebidir. Sovyet Birliği sahası, tarihi olarak, Ortodoks Hristiyanlığı dairesine aittir. Kiev ve Moskova, Bizans'tan Hristiyan inancını aldı. Teoloji ve Kilise politikası kadar, ibadet hayatında da Rus, Ukrayna, Beyaz Rus ve Kafkas halkının Hristiyan mirası; eski Mısır, Suriye, Önasya, Yunan ve İstanbul ruhi, ahlakî ve zihnî gelenekleriyle kökleşmiştir. Şimdiki Sovyet Birliğindeki Kilise, Ekim-1917 İhtilâli ve Çarlığın çökmesinden sonraki yıllarda hayret verici bir felâket imtihanı ve büyük sıkıntı içine düşmüştür. Ondan sonra yabancı bir gözlemci, Rus Hristiyanlığında ne olup bittiği hakkında hiçbir haber alamadı. Bu bir ölüm can çekişmesi mi, yoksa yeni bir başlangıç mıydı? Bir kimse, Kilise'ye zıt idaresi içinde Sovyet İhtilâlini nasıl anlar? Ve bundan başka, bir kimse, 1942–1945 yıllarındaki Rusya'da Doğu Ortodoks Kilisesi'nin yeniden teşekkül ve ıslahını nasıl bulur? Rus Hristiyanlığının bastırılamıyan bir yeniden doğuş ve gelişmesi kudretli bir zuhuruyla mı; yoksa Sovyet hükûmeti tarafından kurnaz, tedbirli bir faaliyetle mi yapmalıyız? Rus Kilisesi Sovyet halkının dinî kaderinde esaslı bir rol oynayacak mı, yoksa herhangibir şekilde mahkûm edilmesi sebebiyle katlanmış olabileceği geçmişten tamamı tamamına sadık bir bakiye midir? Bütün bu sorular, hem bizim ahvâlimizi, hem de Doğu Kilisesinin ilerde nüfûzunu kullanabileceği yolu kavramamıza yardım eder. Genel olarak, Doğu Kilisesi'nin başlıca dinî ve tarihî neşriyatından bilgi edinmeden henüz bu sorulara güçlükle cevap verebiliriz.

KİLİSENİN İSMİ

Doğu Kilisesi'nin isimleri, resmî veya gayri resmî vesikalarda farklıdır: "*Doğu Ortodoks Katolik ve Apostolik* (Papalık) *Kilisesi*", "*Ortodoks Doğu Kilisesi*", "*Doğu Kilisesi*", "*Ortodoks Kilisesi*". Son zamanlarda Doğu teologları, sadece "*Ortodoksluk*" veya "*Ortodoks Kilisesi*" demektedirler. "*Ortodoksluk*" terimi; onlar için, doğru inanç veya doktrin anlamından çok, doğru ibadet, doğru iman ikrarı ve papalık kilisesinde vücut bulup zamanımıza kadar kesintisiz devam eden hiyerarşi ile mukaddes ayin iştirakinin tümünü ifade eder. "Doğu" kelimesi, Kilise'nin mevzii veya coğrafi bir sınırını göstermez. O, İkinci Roma, Bizans'ın şanlı hatırasına işaret eder ki, Doğu Hristiyanlarının kafasında *St. Peter* ve *St. Paul*'ün Roma'sı yerine geçmiş ve Ortodoksluk ile Papalık geleneklerinin anası olmuştur. 381 den sonra, Bizans Ruhani Reisliği yalnız Roma Ruhani Reisliğine karşı ikinci derecede bir rütbe kabul etmiş ve Doğu Kilisesi Roma Ruhani Reisliğine karşı rütbesinin daha ileri

olmasını kat'iyen arayıp sormamıştı. Bununla beraber, Roma Kilisesi'nin reisi, Doğu Hristiyanlarının yargısında, doğmatik geleneği bozarak, Papalık Kilisesi'nin hakiki ruh ve hürriyetini nakzeden salâhiyet, doktrine ait bir üstünlük iddia ederek onun imtiyaz ve rütbelerini rehin aldı. Bizans Ruhani Reisliği'nin Baş rahipliği, herhangi bir salâhiyete delâlet etmeksizin, sadece tarihi ve semboliktir.

Bizans'ın 1453 de çöküşünden sonra Rus Ortodoks Kilisesi, Doğu Hristiyanlığı alanında aktüel liderliğinin, gittikçe artarak, farkına vardı. Onun alim temsilcileri, Roma ve Bizans'ın her ikisinin meşru bir mirasçısı olmakta Moskova'yı üçüncü bir Roma gibi gösteren bir tarih felsefesi geliştirdiler. Bir Rus keşişi olan *Philotheus*, Bizans'ın çöküşünden hemen sonra "*Batı ve Doğu'da iki Roma çöküp gitti. Kader, Moskova için Üçüncü Roma durumu tayin etti. Bir dördüncü olmıyacaktır.*" diye bir iddiada bulundu.

Doğu Kilisesi kuvvetle inanır ki; Batı, Roma ve Protestan kollariyle Hristiyan Kilisesinin hususi tabiatını gittikçe bozduğundan beri o, havarilerin tek samimi mirasçısı olmustur. Roma Kilisesi, eski Roma'nın hukuki ve siyasi ruhuyla beraber sızıp girmişti. O, birçok bakımlardan Roma İmparatorluğu'nun devamı idi. Onun hiyerarşisi, İsa'nın lütfunun halis mistik bir vasıta ve geçidi olmayı bıraktı, yönetmek, zorlamak hakkını benimsedi; onun ihsanının mukaddes ayin vasıtası, papaz zümresine ait istibdada dönüştü; onun teolojisi, Yunan felsefesinin ruhuna yenildi; ve İsa'nın anlaşılamaz sırrından önce, mütevazı ve sessiz bir saygı yerine, anlaşılamayanı anlamaya uğraştılar. Roma hukuğu, emperyalizmi ve rasyonalizmi, Protestan humanizm ve subjektivizminden kendilerini korumada aciz kalıyordu. Doğu Hristiyanlarının muhakemesinde o, kendini Tek Papalık Kilisesinden- eski zamanlarda arka yola-ayırmış Roma Kilisesi idi. Kendilerini mistik iman ortaklığının üzerine yerleştirmiş, istişare ile genel karar prensiplerine aykırı olarak, hususi menfaatlarını ve pilânlarını yürütmüş olanlar, o Roma ruhani reisleri idi. Batı, keza Doğu'lu kardeşlerinin muvafakatı olmadan ("Oğul'dan" Kutsal Ruh'un zuhuru anlamına gelen) bir "*filioque*" kelimesi çıkarmıştı. Protestan ferdiyetçiliğinin ruhu, Roma partikülirizminin[3] mantıki bir yansımasıdır. Protestanlar, her hristiyan bütün Kilisenin fevkinde olarak yol tutup bunun ona bir düstur olduğunu söyleyerek ilerlemeyi bir ayak daha öteye götürdüler. Batı Avrupa'ya mahsus ruhani hayatın ayrılıp dağılması ve parça parça olması, Roma Kilisesi'nin inhisarcı ihtilâfiyle başlıyan gidişin nihayet derecesine ait merhalelerdir.

3 Allah'ın inayetinin ancak seçilmiş muayyen kimselere munhasır olması (Çev)

Böylece "Ortodoks" ve "Doğu'ya ait" sözleri, Doğu Hristiyanlarının inanışını ifade eder ki, sadece Doğu Kilisesi, Bedenleşmiş İsa'nın Papa'ya ve Umumi Kiliseye ait vücudunun hakiki devamıdır.

TEŞKİLÂT

Doğu Kilisesi, Katolik (umumi kilise), cihanşümûl olma iddiasındadır; fakat merkezileştirilmiş, şer'î, salâhiyet sahibi herhangibir otoriteye razı olmaz. Tarihçiler, tamamen belirli tarihi bir konumu olması dolayısiyle, Doğu Kilisesinde bir merkezi hakim otoritenin yokluğunu zikretmektedirler. Halbuki batıda Katolik Kilisesi, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonraki asırlar için, din ve medeniyetin her ikisinde tek tamamlayıcı ve birleştirici kuvvetti; Doğu Kilisesi, dünyevi, kültürel ve siyasi hayat alanında söylenecek çok az şey yapmıştı. Onun dış birlik, güven ve serbestliği siyasi sebeplere, evvelâ Bizans İmparatorluğu'na bağlı idi. Roma İmparatorluğu'nun imparatorluk alanından sonra dördüncü asırda imparatorun cazibe ve saltanatı, birçok yollarla, Roma'dan Bizans'a aktarılmış, yeni başkentin ruhani reisine aksetmişti. Onun dinî, ahlâki, doktrinel otoritesi, hiçbir zaman Roma ruhani reisliğine eşit olmadı. O, Roma Ruhani Reisliği'nin kabul ettiği gibi, merkezileştiren bir kuvvet veya politik ve kültürel nüfuz kabûl etme durumunda asla değildi. Tarih felsefecileri, tekrar, Doğu hiyerarşi ve otoritesinin mahiyeti dolayısiyle sorumluluğuna göre, Doğu bölgesinin belirli bir havası olduğuna işaret etmektedirler. Roma Batı'sının ruhu aktif, pragmatik, hukuki, siyasi; Doğu'nun ruhu daha çok spekülâtif, mistik ve pasifti. Hattâ hiyerarşi faaliyeti; kutsal ayin, mistik karakterinden idi. Bir şer'î otoriteye veya hukuki disipline ne ihtiyaç vardı, ne de talep. Kilise'nin birliği, bazı görülür hiyerarşik ibadet, merasim ve ayinlerine itaatta değil, umumi dua ve kutsal ayin hayatında kendini göstermişti.

Bütün bu tarihi şartlar, Doğu Kilisesinde bir merkezi görev ve teşkilâtlanmış birliğin bulunmamasına şüphesiz yardım etmişti. Bununla beraber, Doğu'nun ilâhiyatçıları, haklı olarak, bu keyfiyetin ruhani ve ilâhiyata ait saiklerini önemle açıklarlar: Tanrı'nın Hulûl etmiş Kelâmının maddesi olarak Kilise, bir mistik, kutsal ayin ortaklığıdır ve bütün kanuni şekiller ve hukukî kurumların dışında bulunur. Kilise teşkilâtı, cismani idare; Papalık cihanşümûl piskoposluk ve yanılmazlığının Roma Kilisesi temsilcileri gibi, sadece dış zaruret veya siyaset sebebiyle hariç, asla (ilâhi şeriate göre) "*iure divino*" teşkil edilmemiştir. Daha çok tarihi sebepler dolayısiyle, ilâhi şeriat yerine biz sadece kilise şeriatı diyebiliriz. Bizans, İskenderiye, Antakya, Ku-

düs gibi eski kiliselerde ve son zamanlarda yeni teşkil edilmiş ulusal devletlerdeki kilise birliklerinde bu yolda kurulmuş çeşitli patriklikler vardı. Açıkcası, tamamen müstakil ve muhtar olan herbir piskoposluk mıntıkası, mademki onun lideridir, ruhani reisiyle beraber, tıpkı bir su damlası bütün okyanusun mahiyet ve hakikatını ihtiva ettiği gibi, Kilise'nin hakikî mahiyet ve bütünlüğünü kendisinde yansıtır. Fakat bazı teşkilât ve işbirliği çaresizdir. Eski ünlü Kilise'nin bakiyeleri olan eski patriklikler ve milli, siyasi alanlarda kurulan yeni birliklere (Rusya, Romanya, Yugoslavya, Bulgaristan vs) kendi kendini idare eden (müstakil) Kiliseler denilir. Onlar, bütün kiliseleri temsil eden yedi meclisin fikir birliğiyle (325–787), bir iman ikrarı (*the Nicene Creed*)[4] ve aynı kutsal ayinler üzerinde birbirlerine bağlandılar. Her bağımsız kilisenin hiyerarşisi, bütün diğer kiliselerin hiyerarşisinin doğruluğunu tasdik eder. Doğmatik veya kazai mahiyeti olmamak üzere, Bizans Patrikliği için rütbe üstünlüğü kabul edildi. O, umumi konsillerin açıklamasını beyan imtiyazını ve Kilise birliğinin sembolik mümessilliğini ihtiva eder.

KİLİSENİN MAHİYETİ

Doğu ve Batı Kilise'sinin kesin olarak ayrılması (1054) te oldu. Bizans Patriği, *Michael Cerularius*, kendi şehrinde ve bilvasıta Bulgaristan'daki Lâtin kiliselerini kapattırdı. Roma Ruhani Reisi, *Leo IX*, (1053) te Doğu Kilisesi tarafından Batı'nın bir tenkidini takbih etti, Nicolas I tarafından 865 te açıklanan Papalık Makamının idari takaddümü prensibini (*Summa Sedes a nemine iudicatur*) yeniden te'kit etti ve 10 Haziran 1054 te Bizans Patrikliğini afaroz etti. Buna rağmen tedbirli davranarak o, Doğu Kilisesi ve Patriklik arasına bir bölme çizgisi çekti; onun hareketi, ayrılığı her zaman için mühürledi. Doğu Kilisesi, kendini Patriklikle bir tuttu.

Doğu ve Batı arasında resmen münakaşa edilmiş münazaa noktaları önemsiz mahiyetlidir. Onlar, kilise babaları devri günlerine dönmüşlerdi: *cumartesi günü perhiz yapma*, *papazların bekârlığı*, *vaftizden konfirmasyon*[5] *ayininin ayrılması*, "*filioque*" *takısı*, Batı Kilisesi'nin bütün bu yeniliklerine Doğu tarafından muhalefet edilmişti; fakat sonunda netice vermedi ve kesin ayrılık, daha uygun şartlar meydana getirmedi. Bölünmenin gerisindeki köklü sebepler tefrik edilmemiş, ifade edilmemiş, çok kere kavranılmamıştı ve

4 *Nicene İman İkrarı*: 325 te İznik'te toplanan umumi ruhani mecliste tertip edilen iman ikrarı (Çev.)

5 *Konfirmasyon* (*confirmation*): Belirli yaşa gelen çocuğun piskopos tarafından yapılan özel bir dua ile Ekmek-Şarap Ayini'ne katılması (Çev.)

bununla beraber onlar, Doğu Kilisesi'nin Hristiyanlığın emsâlsiz bir tarihi şekli içinde gelişmesine sebep olmayı tesbit etti. Doğu Ortodoksluğu'nun başlıca yönlerinden bazılarını araştıralım.

Doğu ilâhiyatı, Kilise'nin herhangibir doktrinini sınırlamamaktadır. Onun ilâhiyatçıları, maziyi hatırlıyarak, tıpkı bir hayat tarifi kendisini anlamsız yapacağı gibi, Kilise'nin belirli bir doktrininin imkânsızlığını münakaşa ederler. Mesih'in Kilisesi; herhangibir beşer düşünce ve faaliyetine yol gösteren orijinal, ilk gerçek; bize görme imkânı veren ışık; nenin doğru ve iyi olduğunun bilinmesine vasıta olan bir hakikat; bizi hemcinslerimizle temasa getiren, bizi insani anlayış ve merhametle dolduran sevgidir. Kilise, ilk gerçek gibi herhangibir doğmatik açıklamaya karşı durur; gerçek varlık, insan nazariye ve sözlerinin ötesinde bulunur. Onda hissemiz olmadıkça, kendimizi İsa'nın vücudunun bütün üyelerini kucaklıyan mistik arkadaşlığın kabiliyet ve çıkınında bulmadıkça, Kilise'yi anlayış ve kavrayıştan aciziz. Kilise'nin bir açıklama veya inancından işe başlamak anlamsızdır. Mistik, akıl ermez bir tarzda -Kilise'nin döl yatağında- doğmuş ve devamlı olarak onun cennet gibi gıdalariyle beslenmiş olmanın esası nedir? Kilise, bizim bütün bilgilerimiz, kurtuluşumuz, sevgimiz, neş'emiz, bereketimiz kendisinde doğan, büyüyen ve gayesine erişen Tanrı-adamın yaşıyan bir teşkilâtıdır. Mantığa (bu kelimeyi kullanmak caizse) ve tarihe göre Kilise, münferit Hristiyanlardan önce vardır; o, bizde bir kurum veya sosyal bir fenomen gibi değil, lâkin görülmemiş bir ruhani hayat gibi, manevi bir sıhhat gibi, canlandırıcı -tarifi mümkün olmıyan, anlatılamıyan- bir vukuf gibi bulunur; o ayrıca kendi tarihi aslında bulunur veya diğer bir deyişle, onun kaynağı olarak tarihçilerin tasvir ettiği, bütün tarihi olayların gerisinde gizli olan ilâhi sırrın sadece bir görülebilen yansımasıdır.

Doğu'nun ilâhiyatçıları, Kilise'den, İsa'nın bedenleşmesi (*incarnation*) ve *Pentekost*[6]un devamı diye söz etmekten hoşlanırlar. Bedenleşme vasıtasiyle Tanrı'nin ölmez Oğlu, tarih ve yaratıklar ülkesine girdi; ölmez, yaratılmamış tanrılık ülkesini yaratılmış, günahlı, ölümlü, fani âlemden ayıran bölücü çizgiyi kopardı. Islah olmuş ilâhi hayatın gerçeği olarak hulûl (*incarnation*), hayatımızda ve tarihimizde İsa'nın mezardan çıkması ve yükselmesi ile var olmaktan kesilmedi; O, onların birbirlerine karşı mistik sevgilerinde; bütün inananların mistik, dinî ayin ve toplu duaya ait arkadaşlıkları içinde; onun orijinal, hakiki ve hayat veren tabiatında mevcuttur. Kili' se'nin hayatı, Bedenleşmiş İsa'nın hayatı, Gerçeğin hayatıdır.

6 *Pentekost* (*Pentecost*): Paskalya'dan elli gün sonraki Hristiyan yortusu (Çev.)

Bundan dolayı Doğu Ortodoksluğu'nun önemle beyan ettiği şeylerin bir kısmını anlatmalıyız.

Birincisi: İsa'nın sadece bir bedene sahip olabilmesi gibi, Kilise sadece Bir'dir. Görünür ve görünmez Kilise bağıntıları hakkında münakaşa etmek faydasızdır. Kilise, İsa'nın ilâhi ve beşeri tabiatının birliğinde her ikisini devam ettiriyor. O; akıl üstü ve tabiinin, Tanrı ve insanın, Tanrı ve yaratığın bir birliği, cennet ve dünyanın bir köprüsüdür. Teşkilâta, duaya ait ve mistik işlerinde görünen Kilise; İsa'nın mistik mevcudiyetinde, münferit mü'minlerin hayatlarındaki Kutsal Ruh'un faaliyetinde görünmez. Herhangibir şahsi veya mezheple ilgili kendi kendine ayrılma, Kilise'nin muayyen tabiatını bozar veya rahatsız eder. Haklı ve haksız, günahkâr ve aziz; kudsiyet ve kusursuzlukta, sadece Kilise'nin bütünüyle mistik sevgide birleşmiş oldukları müddetçe ilerler. Bir aziz bir günahkârı hor görüp te kendini manevi gurura attığı an, o, bilgisini ve azizliğini kaybeder. Modern Rus düşünürlerinden bazılarının vaz'ettikleri gibi: kurtuluş, sadece sevgi ve birlikte mümkündür; o, herkesin kurtuluşuna bağlıdır. Herhangibir ayrılık, istisnasız, iflâs ve ölümle sonuçlanır. Biz birlikte kurtulmuş, ayrılıkta günaha girmişizdir.

İkincisi: Kilise, kendinde hakikatın kesin örnek ve ölçeğine sahiptir. Kilise ana realite, tüm kurtarıcı bilgi ve ruhani hayatın pınar ve kaynağı olalıdan beri Kilise dışında daha yüksek bir otorite olmamıştır. İsa bile Kilise'nin tabi olduğu otorite olarak anlaşılmamalı ve nazarı itibara alınmamalıdır. Kilise, cisimleşmiş İsa'dır: Onun hayatı onun hayatıdır; O'nun bir yandan Rabbaniliğiyle, öbür yandan Kilise arasında bölücü bir çizgi yoktur. İsa, Kilise'nin dışında yaşamaz ve faaliyette bulunmaz. O'nun hulûlünden sonra Kilise, O'nun varlığının tek makamıdır. Kilise'nin dışındaki İsa, modern rasyonalizm veya ahlâkçılığın İsa'sı; hayatsız, kuvvetsiz, sahte bir tefsirdir. Kilise aleyhine İsa'ya bir yalvarış, ilâhi hayatın kesin hakikatıyla tezat teşkil eder. Kitab-ı Mukaddesler (*the Holy Scriptures*) in otoritesinin aslı da aynıdır. Eski ve Yeni Ahid'den müteşekkil Kitab-ı Mukaddes'in Kilise dışında düstur teşkil edecek yürürlüğü yoktur. Kanun yapan Kilise'dir, başkası değil. Kitab-ı Mukaddes, elbette Tanrı'nın ezelî vahyidir ve onun emsâlsiz değerine sahiptir. Bununla beraber o, Kilise'nin yaşıyan geleneklerinin sadece bir bölümüdür. Kilise, Kitab-ı Mukaddes'in ihdasından önce duada, ekmek ve şarap takdisi ayini (*liturgy*)nde, tefekkürde, tapınma ve aşkta yaşadı. Kitab-ı Mukaddes, mistik bütün olarak Kilise'nin eseridir. Kilise'siz Kitab-ı Mukaddes, bir kanun olarak Kilise'ye üstün görüldüğü takdirde, varlığını yitirir. Kilise olmaksızın o, yaşıyan ağaçtan koparılmış bir dal gibi-

dir. Sadece Kilise ile arkadaşlıkta, vasıtasız, ihtiyari bir dua ve sevgi iştirakiyle münferit bir Hristiyan, peygambere ve havarilere ait yazıların kesin gerçekliğini ve anlamını anlıyabilir. Hakikatın ölçüsü, son temyiz mahkemesi, son otorite bizzat Kilise'dir. Kurtarıcı haberin hakikatı, sadece Kutsal Ruh'un deruni şehadetiyle anlaşılabilmiştir. Fakat Kutsal Ruh, aşk ve imanın mistik birliği vasıtasiyle tesirlidir.

Üçüncüsü: doğrusunu söylemek gerekirse, yanılmazlığın özel memuriyet veya vasıtası yoktur. Roma Kilise'sinde ya tek başına Papa veya Bütün Kiliseleri Temsil Eden Meclis (*the Ecumenical Council*) ile Papa, yanılmaz otorite "*Potestas Magisterii*"nin ilâhi bir şekilde nasb ve tayin edilmiş kanalıdır. Doğu Kilisesinde böyle değildir. Şüphesiz ki mü'minler, belirli doğmatik kaideler, toplu dua ve kutsal ayine ait düzenin ışığı olmaksızın ömür süremezler. Onlar, hakikatın sesini duymalı ve bilmelidirler; belki şaşırmış ve yanıltılmış olabilirler. Kilise; Tanrı'ya, İsa'ya, mağfirete, ebedi hayata dair müphem olmıyan, kesin doğru bir iman ikrarı (*confession of faith*)na, bir doktrine sahiptir. Yedi Kilise Konsili, Kutsal Ruh'un kılavuzluğu altında, Hristiyan akidesini yapan, konuşan ve açıklıyan resmî toplantılardı. Tarihî ve tecrübi olarak, bütün piskoposların bu konsilleri, Kilise'yi temsil etti ve bütün Kilise'nin yanılmaz sözcüsü olarak tercümanlık yapmış oldu. Ancak, Doğu'nun ilâhiyatçıları, bu tercümanlığa gittikçe daha şiddetli olarak itiraz ederler; Kilise'nin, bir bütün olarak, bütün mü'minlerin organik, mistik bir bedeni ve İsa'nın yanılmaz gerçeğinin aracı, vasıtası, timsâli olmuş bulunması keyfiyeti üzerinde ısrar ederler. Gerçekten konsiller tarafından bir takım doktrinler ve inançlar açıklanmış ve neşredilmişti, bununla beraber bunlar, bütün Kilise tarafından kabul edilip tesbit ettikleri yaşıyan geleneğin içine katılmadıkça itimada lâyık, ilâhi hakikatın değişmez ifadeleri olamazlardı. Doğu patrikleri, 1849 da Papa *IX. Pius*'un mektubuna şu şekilde cevap verdiler: *Ruhani reisler kadar, bütün mü'minler ve ruhani sıfatı bulunmıyan kimselerin yaşıyan teşkilâtı olarak ancak Kilise yanılmazlık iddia edebilir; inanç doğruluğunu ve toplu dua sâfiyetini koruyabilir. Kilise, gerçeği yaşar, gerçeğe sahiptir; münferit bir mü'min, resmî olarak neşredilmiş doktrini ezberleyerek ve kabul ederek değil, ancak Kilise'nin vücudu ile iştirak halinde yaşıyarak ondan gerçek bir bilgi edinebilir.*"

Burada biz, Rus ilâhiyatçılarının Kilise'ye dair sık sık kullandıkları "*Sobornost*" (umumilik, âlemşümûllük) kelimesinin anlamını anlıyabiliyoruz. O, Kilise'nin şuur ve vukufunun şahsi olanın üstünde olması görüşünü ifade eder; gerçek, münferit bir zihne, mü'minlerin özel bir daire veya grubuna değil (meselâ konsil, Roma veya Bizans Ruhani Reisliği gibi), ancak Kilise

sevgisindeki birliğe ilham edilmiştir. Rahipler sınıfı, piskopos veya Papa tarafından pek özel dogmatik veya doktrinel otorite iddiası; Kilise'den mağrur, i'tizâlci, yıkıcı bir ayrılışa varır.

Buradan şu kanaata ulaşırız ki, Kilise, ancak ruhani bir yolla gelişebilir ve geliştirilebilir. O'nun bir kimseyi kendisiyle birleşmeye, gerçeğini kabul etmeye zorlamaya hakkı ve vasıtası yoktur. O, inatçıyı birlik ve beraberliğe yargılamaksızın, ayıplamaksızın çağırır. Kilise, bir şer'î teamül, talimat ve idare kabul etmez; şeriat ve şer'î kuvvet, Kilise'nin tabiatına aykırıdır. Doğu Kilisesi, başpapazlı olmayı (*hierarchy:* hiyerarşi), fakat papaz hükûmeti (*hierocracy:* hiyerokrasi) olmamasını ister; onun otoritesi, manevi ve mistik oluyor, şer'î ve hükûmet nüfuzu değil.

DOĞU'YA AİT İMAN, TOPLU DUA VE DİNİ AYİNLER

Doğu Kilisesi'nin zihnî, ibadete ve pratik hayata ait esası, Bedenleşmiş İsa'nın mezardan çıkması üzere itikattır. Hristiyanlığın bütün tarihî şekilleri, ilâhiyatlarını ve âmentülerini İsa'nın hulûlüne dayandırmaktadırlar; fakat onların hiçbirisi, kendisini iman ve toplu duanın merkezi direği yapacak aynı genişliğe sahip değildir. Doğu'ya ait sevinçli, zaferli imanın özel mahiyetini iyice anlamak için Doğu'ya ait Ekmek-Şarap Ayini ile Roma Katolik Ekmek Şarap Ayinini veya (Luther veya Calvin'e bağlı) Protestan ibadetini karşılaştırmak başlı başına bir zarurettir. Hulûl etmiş İsa vasıtasiyle Tanrı, ölüm ve fesat âlemine girdi, sevgi ve iyiliğinin perdesini kaldırdı. Tanrı ve O'nun yaratığı arasındaki fark kalktı. Yaratıcı ve Rab ile onun yaratma ülkesinin birliği yenilenmiş oldu. Bazı Doğu'lu ilâhiyatçılar, beşer isyan ve günahı ile muhalefet edilen asli yaratma ameliyesinin yenilenmiş olmaktan daha fazla mükemmelleştiğini söylerler. Çünkü Tanrı'nın herkesi kucaklıyan sevgi ve kendi kibrini kıran fedakarlığı, onun kâinata ve insanlığa olan bağını daha candan kılmıştır. Yaratma anında Tanrı, kâinatın dışında durdu. Tanrı, mücerret olarak, yokluktan ortaya çıktığı söylenen başkasına nisbeti olma sahasına girmedi. Bununla beraber, hulûl vasıtasiyle, sadece ölüm ve kötülük kıralığını boğmadı, aynı zamanda kendi ebedi kurtarıcı iyiliğinin tükenmez pınarını açtı, kendisi ile yaratılmış âlem arasındaki bütün engelleri kaldırdı. Hulûl, yıkılmadan önce âlemin yenilenmesinden daha fazla bir şeydir. O, bütün âlemin bitmez tükenmez mistik ve sakramental değişiminin başlayışıdır.

Doğudaki Kilise, İsa'nın beşeri ve ilâhi tabiatını kabul eder; fakat İsa'yı Tanrı-adam olarak mükemmel ontolojik birlik içinde açıklar. Onun İsa Me-

sih'te beşer tabiatının ebedi ilâhi akıl vasıtasiyle absorbe olduğunu önemle ifade eden ilâhiyatçı ve filozoflarından bir kısmı, *Monofizitizm*[7] ve *Monizm*[8] den çok İsrail *Transendentalizm*[9]'inin tenkitçileridir. Kilise'nin müşterek riayetinde İsa'nın yeniden bedeni dirilişi üzerindeki hadsiz hesapsız önem, Hulûl mucizesinin, Tanrı-adamın sırrının yeniden tasdikidir. Dirilen İsa; günah, ölüm ve kötülüğün mağlûbiyetini teyit eder. Bütün ölüler cehennem azabı gayyasından azat edilmiş olurlar. Tarif edilemez bir neş'eyle Doğu'lu Hristiyan, Paskalya sabahının zaferini ilân eder. Şüphe edici ümitsizlik içinde çürüyen ve kötümserlik içinde can çekişen ihtiyar dünyanın devirlerinden şimdiki perişanlık ve karışıklığa kadar Tanrı-adamın yeniden dirilişi, yegâne ümit ve teselli kaynağı olmuştur. Hristiyan zevki, muğlâk monoteistik doktrinlerden değil, gerçek hulûl ve diriliş olayından kaynağını alır. Doğu'lu Hristiyanlar teyid ederler ki, bütün insanlık âleminin ruh, beden ile yeniden diriliş ve tebcîli, Papalığın, herhangibir inanılır kilisenin temel, ana tebliğidir. Ölüm ve cehennem, bütün kuvvet ve dehşetini ebediyen kaybetti. Tanrı-adam, geçmiş, hâl ve gelecekteki bütün insanlık âleminin reisidir; kâinatın idrak edilen ezeli gayesi, insanlık âleminin kaderi, bozulmuş hayatın iyileşmesi ve ebedi sevgi saltanatı, kuvvede olarak ondadır.

Tanrı-adamın hulûl ve dirilişi, O'nun mistik ve dini ayinle ilgili şahsiyeti; umumi ibadetin, toplu duanın gayesidir. Toplu duaya ait merasim, sadece İsa'nın hatırasının bir ta'zîzi değildir; o, sadece peygamberlik ve papalığın delillerinin telkininden ibaret değildir. Toplu duanın maksadı, tes'id edilmiş olayın gerçekten âyinde ve bir araya gelmiş Hristiyanların hayatında vaki olmasıdır. Ekmek-Şarap Âyini esnasında sadece kutsal ihsanlar tahsis edilmiş olmaz; meleklere mahsus "*Meryem'e Selâm Duası*" (*Ave Maria*) ve *Beytüllâhm*'den *Calvary*[10] ve *Zeytin dağı* (*the Mount of Olives*) na, İsa'nın Doğuşu (*Nativity*) ndan Semaya Yükselmesi (*Ascension*) ne kadar hulûlün bütün esrarı canlanmış olur. Toplu duanın kutsal dramı, Mesih'e ait mu'cizelerden Bedenleşmiş Rabbin zaferine ve Pentekost kerametine kadar uzanır. Havarilerin karşılaştığı aynı İsa mevcuttur: İncil (*the Gospel*) hikâyelerinde okuduğumuz aynı kurtuluş ve yeni hayat dramları devam ediyor. Toplu

7 *Monofizitizm* (*Monophystism*): Hz. İsa'da yalnız bir tabiat olduğunu veya kendi nefsinde ilâhi ve insani tabiatların birleştiğini iddia etme (Çev.)

8 Monizm (Monism): Her şeyin bir kaynaktan ortaya çıktığını kabul eden doktrin. (Çev.)

9 Transendentalizm (Transcendentalism): İnsan bilgisinin beşer tecrübesi fevkinde olduğunu kabûl eden doktrin. (Çev.)

10 *Calvary:* Hz. İsa'nın Hristiyan inancına göre çarmıha gerildiği kabul olunan yer. (Çev.)

dua, İsa ile O'nun Kilisesinin mistik birliğinin bir ifadesi, icadı ve yeniden teyididir. O, mü'minleri mu'cizevi armağanlarla besler; onları görünmez Sonsuz Hayat, Mağfiret ve Hakikat âlemi ile birleştirir. Toplu duanın sırrı, bu günah, ölüm ve azap âleminin içinde İsa'nın muzaffer hayatının bozulmaz ilâhi armağanlarının kanalıdır. "*Dün ben seninle gömülmüştüm, ey İsa; seninle bu gün ölümden kalkarım.*" bu neş'e ve sevinç teminatı sözler, ilâhi yaratıcı Hayatın gerçek huzurunu ifade eder. Kurtarıcı, -dini ayinle ilgili esrarengiz bir yolla- Kendini bir Hristiyanın kalbinde mukim kılar ve Kuvvetini onun bütün davranışlarında izhar eder.

Dini ayinlerin gerçeği de aynıdır. Gerçekten, toplu dua (*liturgy*) ve dini ayinler (*sacraments*), organik bölünmez bir birlik teşkil ederler. Doğu Kilisesi, dinî ayinleri ilâhi sırlar olarak açıklar. Batı'lı bir Hristiyan, Doğu dinî ayin anlayışında ilâhi Ahit (*the divine Covenant*) motifini, gökte bulunan Rabbe bağlılık yeminini bulamayabilir. Bununla beraber, Doğu Hristiyanlarının dinî ayin hayatı, Doğu'nun manevi geleneğinin genel bünyesine mükemmelen uyar. Dinî ayinler, Kutsal Ruh'un mevcudiyetinin, O'nun şifa vermesi, hayatı ıslah kuvvetinin anlaşılamaz ve esrarengiz zahiri vasıtalarıdır. Münferit Hristiyan, İsa'nın mistik vücudunu tamamlıyan kısımlardan biri kılınmış ve Sonsuzluk ve bozulmazlık hayatında vasıtasız bir iştirakçi yapılmıştır. Bazı ilâhiyatçıların vaz'ettikleri gibi, İsa'nın kâinatla irtibatı; O'nun göğe yükselmesinden beri, beşer tarihinin sonunda tekrar gelmesine kadar, bilhassa Ekmek-Şarap Âyininde baştan sona kadar O'nun gerçek mevcudiyeti, kutsal ayin kabîlinden tasavvur edilmiştir. İsa (*Word*: *Kelime*)'nin tek zatı içinde ilâhi tabiatı ile onun ittihadı vasıtasiyle tamamen ilâhlaştırılmış İsa'nın mübeccel vücudu, dinî ayinlerde Kutsal Ruh'un esrarengiz faaliyeti dolayısiyle, Kilise'nin bütün üyelerini, daha da fazla olarak, bütün yaratılmış kâinatı kucaklar. Dinî ayinlerde, hiyerarşinin papalık silsilesi sayesinde, hulûl ve Pentekost daima mevcut ve daima faaldir. Bununla Beraber, Kutsal Ruh sadece dini ayinlere ve toplu duaya hasredilmemiştir "-*Rüzgâr, nerede isterse orada eser ve sen sesi orada duyarsın, fakat nereden geldiğini ve nereye gideceğini keşfedemezsin-*" bununla beraber, kilise, onların tesirinin vasıtasız, aksiyom nev'inden bir sıhhatına sahiptir; dini ayinlerde Kutsal Ruh mü'minlere ihsanda bulunmuştur ve İsa'nın vücudu onlar vasıtasiyle münferit Hristiyanların kalb ve vücudlarında yaşar.

Doğu Kilisesi, resmen yedi dini ayin (*sacrament*) *kabul etmektedir : vaftiz* (*baptism*), *kutsal yağlama* (*chrismation : confirmation*), *günah itirafından sonra kefaret olsun diye papaz tarafından verilen ceza* (*penance : second baptism : ikinci vaftiz*), *Ekmek-Şarap Ayini* (*eucharist*), *Kutsal emirler* (*Holy Orders*),

evlenme (*marriage*) *ve hastanın yağ sürerek takdisi* (*Unction uf sick*). Bununla beraber kilisenin dini ayin kudreti, bunların üstünde, hulûl ve Kutsal Ruh'un çok önemli tecellilerine kadar uzanır. Takdis (*blessing*)in özel şekilleri vardır (meselâ kutsal su, ekmek, bir kilise binası, mezarlık, ikonlar, haçların takdisi) ki, keyfiyet bakımından yedi dinî ayinden farklı olmaz. Dinî ayinle ilgili bir tabiat kazandığından beri bütün varlığı boyunca Kilise'de dinî ayinler ve dinî ayinlerle ilgili şeyler (sacramentalia) arasında sert bir bölücü çizgi olmamıştır. Kilise ile her ne temasa gelirse, hulûl ve tanrılaştırma ameliyesine bağlanmış olur. Şahsi bir iman ve sevgi, merhamet ve yardım fiili, Kilise'nin dinî ayinle ilgili hakikatında görünmez temellere sahiptir.

İLÂHİYAT VE FELSEFE

Doğu Hristiyanlığı, belirli bir düşünce ve dünya görüşü sistemi mey dana koymuştur. Onun mistik, dinî ayinle ilgili bünyesi, ilâhiyat bakımından ve filozofça, tamamlanmış ve takviye edilmiştir; şöyleki, onun ibadete ait, şahsi, yekvücut ruhani hayatı, irtibatsız ve daha derin anlamı olmıyan tamamı tamamına bir dinî ayin, merasim ameliye ve kaideleri yığını değildir. Temas ettiğimiz gibi, kilisenin özel tabiatı odur ki, kendisini belirli bir hiyerarşi, toplu dua ve dinî ayin telâkkisinde göstersin. Bununla beraber, Doğu ilâhiyatı hâlâ daha ileri gider: Kilise, kâinat ve Tanrı arasında özel bir karşılıklı bağıntı içinde yer tutmuştur. Doğu Kilisesi, bu suretle daha derin anlamda ilâhiyat ilmine ait bir ilgi; Tanrı, dünyevi Kilise ve beşeriyet arasında dinî ayinle ilgili iştirakin ilk tahminlerine engel olmak gibi mihaniki olarak ayinden, gelenekten ibaret olmamıştır.

Doğu'da vurdum duymazlığa ve körleşen ayinden ibaret mezheplere düşmüş zümre ve gruplar bulunabilir. Fakat o, Doğu Kilisesi'nin ana gövdesinin gerçeği değildir. Her ne kadar o, hemen hemen bir asır için manidar akli faaliyetin bir oyun meydanı olmuşsa da. Batı ilâhiyat ve felsefesinin dikkatle hazırlanmış sistemleriyle karşılaştırılarak Batı'nın dine ve Hristiyanlığa aykırı tezlerinin meydana okuması altında Doğu düşünürleri, İncil ve Kilise'nin gerçek anlamı olarak neyi kabul ettiklerinin esaslı, emsâlsiz temellerini lâyıkiyle tefsir etmek için fevkalâde bir gayret sarfettiler. Onlar, Milâdi tarihin eski asırlarına başvurup onun düşüncesinin çok derinliğine nüfuz etmek ve mümkün olduğu kadar lâyıkiyle onu açıklamak için, *St. Athanasius*, *St. John Chrysostom*, *Büyük St. Basil*, Nazianz[11]'lı *St. Gregory*, *Antak-*

11 *Nazianz*: Bugün Aksaray'ın 6 saat doğusunda olan Nenizi Köyü (Bak. Ramsay. W. M. Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası. Çev. Mihri Pektaş, s. 315)

ya'lı St. Ignatius, Nyssa[12]'lı *St. Gregory*, *İskenderiye'li St. Cyrill*, *Şam'lı St. John* ve diğer birçok Doğu Kilisesi temsilcilerinin yazı ve toplu dualarını tetkik ederler. O, modern devirde, Doğu Kilisesi'nin pek derin kriz günlerinde tamamen olmuştur; öyleki, onun münevver önderleri, Hristiyan düşüncesine kıymetli yardımlariyle kendilerini temayüz ettirmişlerdir. Onlar, her ikisi, Katolik ve Protestan, Batı Hristiyanlığının kendini beğenmişliğine de meydan okumuşlardır. *A.S. Khomyakov*, *V. Solovyov*, *F.M. Dostoyevski*, *P. Florenski*, *Kiev'in sabık metropolidi Antonius*, *S. Bulgakov*, *N. Berdyaev*, *S. Tsankov*, *Thyatira*[13] *Metropolidi Germanos* isimleri ve birçok diğerleri şu hakikata şehadet ederler ki; Doğu Kilisesi, antika dinî merasimler, müesseseler ve âdetlerin bir müzesinden çok daha fazlasını temsil eder. Böylece olabilir ki, Doğu Hristiyanlığı'nın bazı ferasetleri, Batı düşüncesine gerekli bir panzehir, Batı manevi hayat ve medeniyetinin hasta ruhuna bir deva getirecektir.

Doğu ilâhiyatı, Hristiyanlığın sadece bir diğer tarihi şeklidir; anlamak ve açıklamak için Tanrı'nın kâinat ile birleşmesi genel prensibini araştırır. Reformasyon'un ilâhiyatı, Tanrı ve yaratık arasına bölücü sınır koydu; Batı Katolik düşüncesi, Tanrı ve kâinatı, ilham ve delili, iman ve rasyonal bilgiyi tanzim etti. Doğu düşüncesi, hulûl ve kurtuluşun gizli prensibini belirtmektedir. Tanrı'nın ezeli Kelimesi nasıl beden olabilmiştir? Tanrı-İnsanın gerçeği nasıl mümkün olabilir? Gerçekten doğrudur ki, Tanrıkâinatı yarattı, ve Yaratıcı olarak, keyfiyet bakımından, kâinattan farklıdır. Ve lâkin harikulâde bir surette gerçek olarak kâinat Tanrı ile görünmez, gizli bir bağa sahip olmalı; kâinatı Tanrı'ya bağlıyan ve onunla kâinatın arasındaki aralığı dolduran bazı esaslar olmalı. İsa'nın hulûlü ve dünyada Kutsal Ruh'un faaliyeti, ontolojik olarak ve ilâhiyat bilgisi bakımından, imkânsızdır; ta ki bir şey bulunmalı ki, yaratık olmak bakımından kâinatı ve birde üç olan Tanrı âlemini birleştirsin. Bu birleştirici esas, devamlı olarak günah, ölüm ve bozulmanın gölgesi altındadır. Bilhassa ölümün uğursuz gerçeği; kâinatta genel olarak ve bizim münferit yaşayışımızda özel olarak, aramızda karmakarışık, parçalıyan, zararlı kuvvetlerin mevcudiyetini gösterir. Bununla beraber, kâinat, Tanrı'nın yaratması olmak, Tanrı'da devam etmek, O'nun hikmet ve şanını aksettirmekten kesilmedi. İsa'nın hulûlünün gayesi, insan ırkı ve bütün kâinatı orijinal hayatın parlaklığına, kıyametten önce bozulmazlığa ve bununla beraber, tam bir ilâhlaştırma (*theosis*) durumuna yükseltmektir.

12 *Nyssa:* Bugün Nevşehir yakınında Kesikköprü'ye 30 mil mesafede bir yer (Bak. aynı eser, S. 317–318)

13 *Thyatira:* Bergama yakınında bir yer. (Bak. aynı eser, S. 45)

Yaratılmış kâinat genel olarak ve beşeriyet özel olarak, ontoloji bakımından, Tanrı'nın mahiyetine bağlanmış olursa, eğer onlar ilâhi hayattan hissedar olurlarsa, bu mümkündür.

Bazı Doğu ilâhiyatçı ve filozofları (başlıca Rus), kendi yaratma fiillerinde Tanrı, hikmet (*Wisdom : Sophia*)ini Kendisi ve yaratılmış kâinat arasında bir "aracı", bir bağ olarak nasıl kullandığını göstermek için tam bir sofyoloji (*Sophiology : Hikmet İlmi*) sistemi meydana koymuşlardır. Bu hikmet, ne yalnız ilâhi, ne de yalnız yaratık kabîlindendir. O, Tanrı'nın kendisini gösteren mahiyetidir. İnsanlık -yaratılmış kâinatın en yüksek tezahürü-, ilâhi hikmetin yaratılmış şeklidir. İsa'nın hulûlü, şu halde ilâhi kuvvet ve kadir-i mutlaklığın ihtiyari bir fiili değildi; o bir "*Makina'dan ilâh*" (*Deus ex machina*) değildi; hulûl, her ikisi de, ilâhi ve yaratık olma bakımından, İsa'daki, Hikmet'teki ilâhi ve beşeri tabiat arasındaki hakiki benzeyişte yerini almıştır. İsa'nın Tanrı-İnsan (*the God-Manhood*)lığı, meselâ O'nun iki tabiatı'nın birliği, onların orijinal ontolojik karşılıklı münasebetlerinde yerleşmiştir ve bu benzeyişi, eğer biz İsa'nın iki tabiatını -bir şekli Tanrı'da, diğeri yaratıkta- Tanrı'nın bir Hikmetinin iki şekli olarak açıklarsak anlaşılması mümkün olur.

Beşer ırkının ve bütün kâinatın kurtuluşu, tam bir ilâhlaştırma ("*Tanrı, her şey olacak*") durumu olarak açıklanabilir. O, hulûlün bir sonucudur; o, Tanrı'nın gufranının eseridir; ancak aynı derecede o, bir kısım ontolojik sebep olmaksızın olmıyabilir. Bizim beşer tabiatımız böyle bir hediyeyi kabul için önceden lâzım olan istidada sahip olmadıkça kurtulmuş olabilemez. Tıpkısı *Ellinci Gün Yortusu* (*Pentecost*)'nun gerçeğidir. Kutsal Ruh'un manevi hâle koyan kuvveti, O'nun ilâhi tabiatı ve yaratma âlemi arasında önceden ontolojik bağın vukuunu gerektirir. Ellinci Gün Yortusu, Hikmet vasıtasiyle yaratığın, Ruh (*Spirit*)'un kudreti içindeki ilâhi ve yaratılmış Hikmet birliğine nüfuzudur. *S. Bulgakov*'un sözünü tekrarlayalım: "*Hulûlde, yaratılmış Hikmet, dünyevi insanlığı kabûl eder, İsa'da Tanrı'nın zati Hikmetini. Ruh'un inişinde, aynı beşer tabiatı, Hikmet'in zati Ruhunu kabûl eder.*"[14]

Aynı tarzda Doğu'lu ilâhiyatçılar, ekmek ve şarap unsurlarında yer alan Ekmek Şarap Ayini değişikliğinin ontolojik görgüsünü açıklarlar. Değişiklik hakikidir; hulûl mu'cizesi kâinatta devamını İsa'nın Ekmek Şarap Ayinindeki mevcudiyetinde sağlar. Ve bu devam, mümkündür ve kavranılabilir; çünki İsa, kendi vücudunda, bütün "cisim" âlemiyle bir bağ imâl etmiş ve çünki O'nun İnsanlığı hakiki, ontolojik bir tarzda O'nun ilâhi tabiatına bağlı olmuştur.

14 The Wisdom of God, s. 158

Bütün Doğu'lu ilâhiyatçılar ve hiyerarşiler, ilâhi Hikmet (*Wisdom: Sophia*) doktrinini kabul etmiş değildir. Onlardan bir kısmı, muhtemel dalâletlerle dolu tehlikeli bir yenilik olarak, *Bulgakov* ve *Florenski*'nin sofyolojisine ciddi itirazlar yükseltmişlerdir. Bununla beraber, ifade edilebilir ki, Doğu ilâhiyat ve felsefesi, Tanrı ve yaratması arasındaki mutabakat ve "ahenkli" karşılıklı münasebete, Hristiyan Batı'nın başlıca tarihi şekillerinden herhangibirinden çok daha kuvvetli bir berraklık vaz'etmiştir. Tekrar tekrar Batı, Doğu Kilisesi'nin bazı görüşlerini, Eflâtun dualizminin mirası olarak veya Doğu'da asla sönmeyen Monofizitik bir tez olarak yorumladı. Fakat Doğu'lu düşünürler, Papalık Kilisesi'nin hakiki özünün korunmuş olması üzerinde ısrar ederek kendilerini müdafaa ederler. Onlar derler ki: inanılır İncil, hulûl etmiş İsa'da Tanrı ve kâinatın gerçek birleşmesi, Kilise'de Kutsal Ruh'un (sembolik veya manevi değil) gerçek mevcudiyeti ve ölüm, karışıklık, günah kuvvetleri üzerinde Tanrı-adamın gerçek zaferi üzerine istinat ettirilmiştir. Kilise'de toplu dua ve dinî ayinlerde Tanrı-adamın gerçek mevcudiyeti, bütün yaratma âlemindeki onun değiştiren, yeniden canlandıran kudreti, bizim mantıki ve manevi kategorilerimizin ötesindedir. O, ilâhiyatla ilgili herhangibir açıklamaya engel olur. O, ilâhi bir sır ve ilâhî bir gerçektir; o, ilâhi yaratıcılığın dinmeyen bir ameliyesidir; sadece Adem'in inişi ile bozulmuş olanı düzeltmek değil, aynı zamanda, temas ettiğimiz gibi, yeni bir hayat meydana koyma ve Tanrı ile kâinatı mükemmel bir fedakârlık sevgisi iştirakine getirmedir. O, öyle bir iştiraktır ki, Cennet'te bile asla mevcut olmamıştır. Her ne kadar biz onu yeterli formül ve kategorilerle açıklamak, yorumlamağa muktedir değilsek de, diyebiliriz ki, -Doğu'lu düşünürler ısrar ederler-, Tanrı ve onun yaratması arasındaki ontolojik, ahenkli karşılıklı münasebetin bir felsefesi, Tanrı-adamın hakikatını, Batı düşünce ekollerinin herhangibirinden çok daha lâyıkiyle aksettirir.

Bundan başka, yine onlar ısrar ederler ki, bu teolojik veya felsefi düşünme tarzı, hakiki bir Hristiyan medeniyeti yaratmak için zemin hazırlar. Roma Hristiyan geleneği; insan hayatının, tabiat, tarih ve şahsi vicdanının bütün alanlarını; herkesi kucaklıyan dinamik, dönüştürücü, ilâhi, fedakâr sevginin ilâhi kaynağını açmayı sonunda ihmâl etti. O, fıtrat ülkesini inayet ülkesinden, yeryüzünü cennetten, delili sırdan ayırdı ve hakiki bir Hristiyan medeniyetinin kendi kendine gelişmesi için manevi bir temel yaratma yerine Lâtin Kilisesi, zahirî kuvvet âdetiyle, teşkilât ve şer'î otorite ile beşeriyeti birleştirmeye uğraştı. O, hürriyet ve ihtiyari hareketi öldürdü. Protestan Kiliseleri; haşmetli Tanrı'yı düşük, bozulmuş, günahkâr hilkattan ayırmada Lâtin Kilisesinden öteye geçtiler. Onlar, kurtuluşu yalnız manevi terimlerle

yorumladılar ve münferit ruhu Tanrı'ya münferit bir bağ haline getirerek onlar, İsa'nın mistik vücudunu kaldırdılar, lâik medeniyet dediğimiz bütün alanı tamamen tanrılaştırdılar. Ferdî kurtuluş tecrübesi altında bugün benzeri görülmemiş bir şekilde ızdırap çektiğimiz kendini beğenmişlik huyunu ve modern toplumun tedricen ayrılıp dağılmasını ortaya çıkardı. Protestanlığın çok kolayca anlaşılabilen başarısızlığı buradadır. O, ferdi vicdan ve iman hürriyetini geri verdi, fakat kuvvet bulup büyüyebilecek hakiki bir sevgi ve sempati iştiraki alanını zayıflattı ve medeniyet alanını ilâhi yaratıcılıktan mahrum etti. Sonuç, lâikleştirilmiş benlik merkezi insanlığın sadece birbirinden ayrılması ve intiharı olabilir.

Doğu Kilisesi, Doğu'nun düşünürleri olarak, bizim hasta medeniyetimiz için iyileştirici bir deva olan teklifleri besler. Onun yaşıyan geleneğinde bize kuvvetli bir ruhani hürriyet ve hakiki Hristiyan yaratıcılığı sunuldu. Kilise ile dinî ayin iştirakinde kişi yıkıcı kendini beğenme ve kendini ayırma baskılarından azadedir. Hulûl etmiş İsa'nın vücuduna ilâve edilerek o, mistik Tanrı Saltanatının meyva veren dalı olur. İlim veya felsefede, toplumsal veya politik faaliyette, edebiyatta ve sanatta, ailede ve sahsi hayatta her ne yaparsa, hepsi İsa'nın görünmez âlemini aksettirir; O'nun ikinci geliş ve nihai zaferini hazırlar.

PRATİK DİNDARLIK VE AHLÂKİ HAYAT

Batı'lı gözlemci, Doğu kilisesi'nin ahlâki dayanıklılık, çabuk iyileşme kabiliyetini anlamak ve değerlendirmek için, çok kere başarısızlığa uğramak tadır. O, onun hayatında sadece akli açıklık ve manevi dirilik değil, ayni zamanda pratik kuvvetlilik de bulamamaktadır. O der ki: Doğu Ortodoksluğu diyaneti; ayinler, dinî merasimler ve sırların soğuk bir karışımı olur; Doğu' nun itikadı, anlaşılamaz eski zaman tertipleri, Doğu'lu Hristiyanların hayatı da geleneksel alışkanlıklar ve dinî âdetlerin pasif, eksik usulleri içine düşmüştür; Hristiyan Doğu, yaşıyan manevi kültür veya toplumsal, ya da politik gelişmeye az iştirak etmiştir.

Bununla beraber, Doğu Hristiyanlarının pratik hayatının yeterli bir kavrayışı, biz Batı milletlerine, onların düşünce ve felsefesine vukufumuz kadar zordur. Sadece tarihi bir perspektiften hükmümüzde belki doğru ve haklı olabiliriz. Unutmayalım ki, Yakın Doğu bölgesi ve Balkanlar, asırlarca İslâmiyet'in baskısı altında tutulmuştu ve böylece serbest manevi gelişmesi ve kendi kendine vücuda gelen ahlâki dinçliğinin her ikisinde de sakatlandı.

Rusya'nın geniş alanları, Moğol yayılması altında, hesapsız yokluklar ve engellere katlanmaya ve Cermen "*Ritter-Orden*" (*Dini Şövalye Teşkilâtı*) fetihlerine, bir derece de Polonya ve Litvanya ordularına karşı kendilerini korumaya mecbur olmuştu. Asırlarca Doğu Kilisesi, hür Hristiyan medeniyetinin canlı cereyanından mahrumdu. Yabancı istibdat altında, devamlı bir yabancı istilâ tehdidi altında Hristiyan Doğu halkı, gelecek nesil için papaya ve patriğe ait kilisenin "bozulmamış" mirasını korumak hususunda, ibadet hayatının görünen şekillerine, imanın kutsal tertibine sadık kaldılar.

Bundan başka, yekvücut dinî ayin ve toplu duaya ait dindarlık, manen mütemayil kimseleri, inziva, tefekkür ve sessizlik içindeki manastır hayatının sert terbiyesine inkişaf ettirdi. Mısır ve Bizans'ın manastır geleneği, eski Kilise ve Yeni Eflâtuncu mistisizmin her ikisinde kökleşti; Hristiyan tarihinin herhangi bir yerinde güçbelâ bulduğumuz gibi, bu şekilde bir zahit ustalığiyle meramını ifade etti. Bu öteki dünya işlerine dalmış zahitliğin katı ve sakin hali; Hulûl etmiş ve Yükselmiş İsa'nın güler yüzlü, kâinatı değiştiren mesajının hususi tabiatına bazan karşı geldi. O, bir dünya düşmanlığı dini idi; Tanrı dünyaya lânet etmişti; dünyadaki her şey mahvolmalıydı; Tanrı ve dünya karşı karşıyadır; Hristiyanlık, sevgi değil, bir korku dinidir, bir kendine eziyet dinidir; o, herhangibir hayat zevkini, herhangibir insanlık sevgisini reddeder. Bir Rus düşünür, *K.N. Leontyev* (1831–1891); sakin, hareketsiz, zevksiz, sevgisiz zahitliğin bir dini olarak Ortodoksluğun bu hâlini felsefi bakımdan haklı çıkarmak için çok büyük gayret sarfetti.

Bununla beraber, Doğu Ortodoksluğu'nun pratik ifadeleri, çok daha verimli ve canlı olmuştur. Kilise, -en şiddetli milli ve politik mücadele günlerinde- Yunanistan, Sırbistan, Bulgaristan, Romanya ve Rusya halkı için yegâne toplayıcı nokta, biricik sığınacak yer, koruyucu ve teselli oldu. O, milli birliğin bir gardiyanı, bir manevi ana idi. Milli hürriyet ve politik yönden kendi istikbalini tayin etmek için kahramanca mücadele onun sessiz mevcudiyeti tarafından telkin edildi. Birçok bakımlardan diyebiliriz ki, Doğu Kilisesi, onun ruhani mirasının milletlerinin milli kaderlerinde ana tarih yapma faktörüdür.

Doğu Kilisesi, onun en büyük felâketle imtihanı günlerinde Hristiyan tarihinde emsâlsiz bir pratik hamiyet örneği ortaya koymuştur. Dinî ayine, toplu duaya ait dindarlık; onda sevgi ve sempati beşer ızdırabının en derin uçurumuna ulaştığı mütevazi, fakir ve fedakâr Baba'nın Oğlu'na saf, basit, hemen hemen çocuk ruhluca bağlılığı asla yutmadı, altetmedi. Alçak gönüllülük, sadelik, sevgi vazifesinde fakirlik, zahmet ve nefsinden feragat;-Doğu

Hristiyanlarının kafalarında- İsa ile beşeri ihtilâtın hakiki bir ifadesi sayılmıştır. Bilhassa Rus Hristiyan ve düşünürleri, *St. Paul*'ün hulûl açıklamasına başvurarak, Doğu Hristiyanlığı'nın "*kenotic*" (kendini boşaltan) ruhundan bahsederlerdi: *İzzetli ve Haşmetli Oğul, kendini tamamen semavi ihtişamdan soydu, Kendini "boşalttı", bir kul bedeni giydi, bayağı oldu; zahmet, meşekkat, zillet, fadakârlık hayatına girdi ve onu huzur, sabır, tahammül, şarta bağlı olmıyan itaatla yaptı.*

Rus tarihçileri; Ortodoks keşişlerinin "*kenotic*" ruhunu, eski Rus tarihi ve Moğollara karşı milli isyanın başta gelen terbiye edici vasıtası olarak gösterirler. Yüksek ilâhiyat eğitimli *Radoneş'li Serj* (*Sergius of Radonesh*) gibi keşişler; ormanları, bataklıkları aşmak; tabiatın dost olmıyan unsurları karşısında çabalamak; çölleri yenmek; kuzey ve doğunun bilinmeyen bölgelerini keşfedip incelemek; ahşap kiliseler yapmak; dağılmış, yolunu şaşırmış, yorgun, bozulmuş ailelere manevi ve maddi himaye bulmak için "*kenotic*" Hristiyanlardan küçük gruplar teşkil ederlerdi. Tabiata karşı sevgi ile, Saltanatlı Rab, bir kul, fakir ve bununla beraber zengin, haça gerilmiş ve bununla beraber muzaffer, ızdırabında aciz ve bununla beraber yabancı tahakküme karşı çabalamada vazgeçmeyen bir yardımcı kalıbında onlarla beraber mevcut olduğu itikadı ile masum bir zevk ve itaat ruhu içinde bütün bunlar olmuştur.

XIX. Asırda köylerde ve birkaç haneli küçük köylerdeki halkın korkunç resmi ihmâline karşı isyan eden Rus münevver sınıfı; halka, çok cahil ve çok fakir rençberlere gitmek, onlara daha iyi yollarını öğretmek, onları eğitmek ve onların yoksulluk yükünü hafifletmek için bir pilân deruhde ettikleri zaman, Rus tarihçi ve sosyologları, bu rehberlik etme, misyonerlik faaliyetini "*kenotic*" Ortodoksluğun eski ruhuna bağlamayı âdet edinmişlerdi.

Bundan başka, bütün sınıf farkları karşılıklılık ve dayanışma ruhuyla halledilecek milli hayatın kollektif bir teşkilâtını müdafaa eden modern Rus münevver sınıfı tarafından dehşetli insaniyetperver şevk, münferit kurtuluşu daima herkesin kurtuluşuna bağlıyan Ortodoks Hristiyanlığı'nın mirası olmaksızın güçlükle anlaşılmış olabilirdi. "*Biz ayrı ayrı ölür, fakat toplu olarak kurtuluruz.*" Bütün zayıf, fakir, mağdur ve mazlum olanlara yardım etmek için İsa, fakirlik, zayıflık, saltanat ve kudretten soyunmuşluğu kabul etti. Herhangibir ızdırap için kardeşçe bir sevgi, alçak gönüllülük ve sadelik iştirakinden daha iyi bir çare olabilir mi?

Doğu Avrupa olaylarının Batı'lı bir gözlemcisi, şimdiki Sovyet sosyal, politik yapısının Rus Ortodoksluğu'nun manevi ve milli geleneklerini ne

derece doğru aksettireceğini güçlükle anlıyabilir. Rus ihtilâli ve onun sonuçlarını yalnız Marks'ın ideolojisinin bir meyvesi olarak yorumlamak, şüphesiz ki yanlış yola sevkediyor. Marks sosyalizminin fikirleri; eski politik, sosyal ve Çarlık Rusyası'nın dinî "*teokrasi*" (*theocracy*)si aleyhine isyanda şüphesiz olarak kuvvetli bir silâhtı. Fransızlara ait Aydınlanma Felsefesi olmaksızın 1789 Büyük İhtilâli kadar, Marksizmsiz Rus Komunizmi de anlaşılamaz. Bununla beraber, çok geçmeden eski nizam ve iç savaşın tasfiyesinden sonra, Sovyet sisteminin yapıcı teşkilât devresinde, Rus tarihinin eski manevi ve milli elemanlarından bir çoğu, eski rejimin zincirlerinden kurtulmuş halkın hayatını yeniden su üstüne çıkarmaya, biçimlendirmeye başladılar. Şimdilik biz, "*kenotic*" Ortodoksluk tarafından millet topluluğuna arzedilen ekseriya kavranamaz, anlaşılamaz yardımı açıkça görürüz. Kendini feda etme, alçak gönüllülük, fakirlik üzerindeki onun kuvveti; sefil insanlar için onun derin merhameti, Rus münevver sınıfının devrimci hareketinin arka pilânında idi. Ve İsa'nın mistik vücudu ile şahsi hayat arasındaki organik birlik üzerindeki önemi, Sovyet nizamının kollektif temayülünü besledi. Biz, Rus Ortodoksluğu olmaksızın Rus Sovyetçiliği anlaşılamaz deriz.

1943 Eylül'ünden sonra, Rus Kilisesi, tam ölçüde bir ıslahata başladı. İlkin, Moskova Patriği seçilmişti; sonra Kilise'nin milli levazımı ıslah edilmişti; çocukların dini öğretimine izin verilmiş, ilâhiyatla ilgili okullar yeniden açılmış ve dinî propoganda kabul edilmişti.

Bütün Doğu Ortodoksluğu alanı sosyal ve politik hayatın görülmemiş bir değişimini geçiriyor. Dünyanın bu kısmı ve Doğu Kilisesi liderliğinin gelecek yapısına gelince, hiçbirimiz herhangibir kehanette bulunabilemeyiz. Onun şimdiki ruhani kuvveti, münevverlik ve ahlâki temeli hakkında pek fazla bilgi sahibi değiliz. Bildiğimiz, gelecek günlerde, Doğu Ortodoks mirasının milletleri, dünyanın geri kalanına tarihteki herhangibir zamandakinden daha yakınlaşacağı ve onlar, kendi geçmişlerinin herhangibir devrine üstün gelen bir nüfuz kullanacaklarıdır. Onların manevi geleneğinin tam bir kavranılışı, Batı dünyası ile Doğu medeniyeti arasında herhangibir kültürel yardımlaşma kadar, bir harp sonrası pilânı için gereklidir.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

"The Orthodox Church" (*Ortodoks Kilisesi*): Yaz. S.N. Bulgakov. Londra'da 1935 de Elizabeth S. Cram çevirip Donald A. Lowrie yayımlamıştır.

"The Wisdom of God": (*Tanrı'nın Hikmeti*). S.N. Bulgakov. Londra, 1937.

"What is Christianity?": (*Hristiyanlık Nedir?*). Yaz. Adolf Von Harnack. Çev. Thomas Bailey Saunders. Londra, 1901

"Soul of Russia": (*Rusya'nın Ruhu*). Helene Iswolsky. New York, 1943

"The Spirit of Russia": (*Rusya'nın Ruhu*). T.G. Masaryk. New York, 1919

"Holy Moscow": (*Kutsal Moskova*). N.S. Arsen' ev. Londra, 1940

"Lectures on Godmanhood": (*Tanrı-adamlık Üzerine Konferanslar*). Vladimir Solovyev New York, 1944

"The Eastern Orthodox Church": (*Doğu Ortodoks Kilisesi*). Yaz. Stefan Zankov. Çeviren ve yayımlıyan Donald A. Lowrie. Londra, 1929.

"The Greek and Eastern Churches": (*Yunanistan ve Doğu Kiliseleri*). W.F. Adeney. New York, 1908

" The Eastern Church": (*Doğu Kilisesi*). A.P. Stanley. Londra, 1876.

KUR'AN'A GÖRE MÜNAZARA METODU

Doç. Dr. HÜSEYİN ATAY

Kur'ân-ı Kerîm, sıradan bir kitap değildir. Bir inanç sistemi, düzen ve düşünme metodunun yanında bir de gerçeği arama, inceleme ve telkin etme gayesi güder. Telkîn etmeyi bugün haberleşmenin bir kolu saymak mümkündür. Haberleşmenin İngilizcesi olan "Communication=Komünikasyon" sözü Lâtinceden gelmekte ve müşterek kılmak anlamınadır. Terim olarak anlamı, düşünülen bir fikri başkasına ulaştırmaktır. Telkinde ise özel bir anlam olarak, ulaştırılması istenen fikrin aşılanması ve benimsenmesi de düşünülür. Kur'an, kendi sistemini ve düzenini yalnız öğreti olarak sunmakla yetinmez, onun benimsenmesi ve kabul edilmesi için gerekli yöntemlere başvurur. Bu bakımdan bir de eğitim metodu vardır. O, öğretir ve öğretirken de eğitir. Öğretimin olduğu gibi eğitimin, yâni benimsetmenin de çeşitli ve değişik usulleri vardır. Bunlar insandan insana değiştiği gibi, bir ferdin bir durumundan diğer durumuna göre de değişirler. Bunlarda insanın Psikolojik durum ve davranışlarının, toplum içindeki durumunun, eğitim ve öğreniminin ve daha başka şeylerin etkisi vardır. İşte, bir kimseye her hangi bir fikir anlatılmak istendiğinde onun bu durumları göz önünde bulundurulmalıdır ki, söylenen söz, sarfedilen gayret boşa gitmesin; aynı zamanda zıt bir tepki de meydana getirmiş olmasın. Zıt bir tepki meydana gelirse, başka bir zamanda konuşma ve anlaşma fırsatı da kaçırılmış olur.

Konumuzu "Kur'ân'a göre mücadele metodu" değil de "Kur'ân'a göre Münazara Metodu" olarak seçmemizin sebebi, metodik ve psikolojik bir esasa dayanıyor. Mücadele sözünün Arapça aslına geçmeden önce, bunun tercümesi sayılan Yunanca diyalektiğin (İngilizcesi dialectic, Yunancası dialektos) hangi anlamda kullanıldığına bir göz atmamız faydalı olacaktır.

Yunancada bu kelime iki kelimeden meydana gelmiştir. Biri "dia" arasında, diğeri de "legein" konuşmaktır. Bunun tam Arapça karşılığı muhavere, muhadese; Türkçe karşılığı da konuşmadır. Çünkü diyalektik iki kişi arasında cereyan eden konuşmadır. Arapça'da mufaale babı iki kişi arasında

fiilde ortaklık bildirdiği için muhavere, mükâleme, mücadele iki kişi arasında olan konuşmalardır. Türkçede de konuşmak ortaklık bildiren fiillerdendir. Söylemek tek taraflı, konuşmak ise çift taraflıdır. Yunanca diyalektiğin mucidi, Aristo'ya göre Elealı Zeno'dur (M.Ö. 490–430)[1]. Çelişmeler öğretisi anlamında kullanılan diyalektiğin bu anlamda kullanılması şöyle açıklanabilir.

Zeno, Parmanides'e karşı cephe alınca, onun fikirlerinin çelişik olduğunu göstermek istemiştir. Bunu yaparken, tez ve antitez, nesne ve onun zıddı noktasından hareket etmiştir. Burada karşılıklı iki nokta olduğu için, iki anlamına gelen bir söz kullanılmış olmalıdır. Sonradan Eflâtun tarafından aynı tarzda ilmî bir konuşma karşılıklı iki kişiye verilmiş; bunlardan biri soran diğeri cevaplandıran olarak iki kişinin karşılıklı birbirinin fikirlerini geliştirip yükselterek metafizikî üst varlıklara çıkan bir metod olarak kullanılmıştır. Ancak, bu kelimeye Zeno tarafından verilen anlam Aristo'da kendini bulmuştur. Zeno, onu hasmını alt etmek ve tenkit etmek için kullanmıştır. İleri sürdüğü delillerin kesin değil, de ilk anda doğru görünen türden olmalar bu kelimenin sonraki anlamlarına tesir ettiği görülmektedir. Aristo, Zeno'ya diyalektiği atfederken, onun ileri sürdüğü delillerin bâtıl olduğunu anlatır[2] ve Zeno'nun, hasmının teslim ettiği esaslardan giderek birtakım çelişiklikleri istintaç ettiğini söyler[3].

Böylece diyalektiğin ilk anda kullanıldığı manayı bir dereceye kadar tesbit ettikten sonra, geçirdiği gelişmelere de bir göz atmamız konumuza aydınlık getirecektir. Eflâtun, Sokrat'ın tesirinde diyalektiği ilk ilkelerin bilimi olarak kabul eder[4]. Oysa Aristo, diyalektiği, burhandan ayırmaktadır. Diyalektiğe ikinci derecede yer vermektedir. Çünkü diyalektik, kesin delile değil, zayıf delile ve herkesçe üstünkörü bilinen ve kabul edilen şeylere dayanıyor[5].

Diyalektik konusunda Farabî'yi ve İbn-ı Sînâ'yı Aristo'nun anladığı mânânın tesirinde görüyoruz. Aristo'nun bu konuda yazdığı eserin adı "Topikler" yâni "Mevzular" olduğu halde Arapçaya "cedel" olarak nakledilmesi, Elealı Zeno'na dayanarak Aristo'nun da diyalektiğe verdiği anlamın tam

1 Dagobert D. Runes, Dictionary of Philosophy, 78. W. Windelband, History of Ancient Philosophy, 66, John Burnet, Early Greek Philosophy, 313 vd.

2 Aristotle, Physics, 239b 5-vd; Harold Cherniss, Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy, 155–161, 1964 New York.

3 J. Burnet, Aynı Eser 313.

4 Dagobert, aynı eser, 78; Mustafa Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı 1/588.

5 Aristotle, Topika, 100

karşılığı olmasıdır. Farabî ve İbn-i Sînâ, buna "Kitâb'ul-Cedel" demişlerdir. Farabî, cedeli bir san'at olarak kabul ediyor ve onu şöyle tanımlıyor: "Çelişik olan iki nesneden birinin savunulmasını üzerine alan, cevapcıdan sorularak elde edilen, konusu tümel bir durumu (vaz'ı) iptal hususunda, genellikle kabul edilen öncüllerden kıyas yapmayı sağlayan san'attır[6]". Bu tanım, görüldüğü gibi, kısaltılmış olduğu halde yine de uzundur.

Fârabî, cedelde daima iki şahsın bulunacağını gözönüne aldığı ve her ikisinin değişik olması gereken davranışlarını da tanıma sokmak istediği için, bu şekilde bir tanıma gitmiştir. Yine Farabî'nin bu tanım hakkındaki uzun açıklamasından akılda kalacak şu kısa tanımı vermek faydalı olacaktır.

"Cedel, verilen cevaba veya kabul edilen bir şeye zıt bir şey yapmamaya gayret gösterme san'atıdır[7]". Biz bunu şöyle özetleyebiliriz: cedel, konuşurken çelişikliğe düşmeme ve alt olmama san'atıdır.

İbn-i Sina'nın tanımı her nekadar aynı unsurları ihtiva ediyorsa da daha açıktır: "Şöhretli öncüllerden istenileni ispatlama ve cevap verildiğinde istenilene (dava) karşı zıt bir şeyle yakalanmama san'atı[8]" olduğunu söylemekle, cedele san'at demekte Farabî ile birleşir ve böylece her ikisi Topikler'e cedel, yol ve yöntem diyen Aristo'dan ayrılıyorlar.

Sonradan biraz değiştirilerek ve daha çok kaideleştirilerek bu san'ata, yâni cedele "Âdâbu'l-bahs ve'l-Münâzara" adı verildi ve bu hususta kitaplar te'lif edildi. Âdâbu'l-bahs ve'l-Münâzara'da hâkim olan ruh, isimden de anlaşılacağı gibi, gerçeği aramadır. Bize öyle geliyor ki, bunun ortaya çıkmasına yine cedel sebeb olmuştur. Ancak, Eflâtun'un anladığı ve kullandığı "Hakikâtı Arama İlmi"nin bunda tesiri olmuştur. Bunun için Âdab ve Münâzara kitaplarında cedel ikinci plânda bırakılmakla kalınmamış hem de yerilmiştir. Bu kitaplarda cedelin tarifi, Farabî ve İbn-i Sina'dan olduğu gibi aktarılmış olarak gösterilmiştir. Onlara göre cedelin, gayesi, ne olursa olsun, içinde bulunulan durumu savunmak ve ne olursa olsun karşı tarafı yıkmaktır[9]. Bu, Farabî ve İbn-i Sina'nın tanımına mâna bakımından uygundur. Bu tanıma "Cedelde gerçeği ortaya koymak gayesi yoktur[10]" ifadesi eklenmiştir. Bu, yukarıdaki tanımın bir sonucudur. Ahmed Cevdet, Âdâb-ı Sedad'da bunu,

6 Farabî, el-Cedel-(163b), Emanet Hazinesi, 1730

7 Farabi, Aynı yer.

8 İbn Sina, el-Cedel, Ahmed Fuad Ehvanî, İbni Sina'nın Cedelinin önsözü, 24.

9 Hasan Paşazâde, Şerhu'l-Adab Gelenbevi, 4.

10 Aynı Yer.

"Yalnız hasmı susturmak için cereyan eden mübâhaseye cedel denir[11]" diyerek veciz birşekilde anlatmıştır.

Fikir tarihinde cedelin kullanıldığı diğer anlamlardan bahsetmeğe yerimiz müsait değildir. Şimdiye kadar açıklanan hususlardan dolayı cedel sözünden türeyen "mücadele" sözünü konunun adında zikretmedik.

"Münazara" sözü "nazar"dan gelmektedir. Nazar, düşünce demektir. Münazara, beraberce düşünme anlamına gelir. Bu, birbirini düşündürmek, düşünmeye sevketmekte kullanılır. İbn-i Sına, bu kök mânaya dayanarak tanımını yapar. O, "Münazara, karşılıklı konuşan iki kişiden biri, gerçeği açıklamayı, diğeri de ona yardımcı olmayı üzerine alıp her ikisinin gayesi de ilim elde etmek olan araştırmadır[12]" der.

Hasan Paşazâde'nin, Gelenbevî'nin Âdâb'ına yaptığı şerhteki tanımı, yukarıda anlatılan cedelin tanımına daha yakındır. Ona göre: "Gerçeği ortaya koymak için iki şahıstan biri kendi fikrini ispat, arkadaşınınkini iptal etmek üzere aralarında cereyan eden konuşma"dır[13]. Ahmed Cevdet; Âdâb-ı Sedad'da (sayfa 3) İbn-i Sînâ ve Hasan Paşazâde'nin tanımını pek kısaltarak verir ve "münazaranın gerçeği ortaya koymak için cereyan eden araştırma" olduğunu ifade etmekle İbn-i Sînâ'nın tanımını benimsediği görülür.

Anlaşılıyor ki, cedel ile münazara arasında büyük bir fark vardır. Cedelde taraflar yerlerini almış, her birinin neyi savunacağı ve neyi iptal edeceği artık açıktır. Bir taraf, öteki tarafın sözünün gerçek olup olmadığına bakmadan, ne derse desin, mutlaka onu çürütecek ve red edecektir. Bunda gerçek, söz konusu değildir. Mutlaka yenmek ve üstün gelmek için dikkatli davranmak, şekil mantığına sıkı sıkıya yapışmak gerekmektedir. Bunun için konan kaideler oldukça incelik ve iyi uygulama ister. Ama İbn-i Sînâ'nın münazaraya verdiği mânaya bakacak olursak. münazaranın iki kişinin samimî olarak oturup müzakere ederek gerçeği araştırmalarından ibaret olduğu görülür. Cedel, yukarıda zikrettiğimiz tanımına göre, şöhret yapmış veya hasım tarafından kabul edilen öncüllerden meydana gelir. Bu cedel, muayyen öncüllere ve hükümlere munhasır kalıyor. Oysa münazara gerçeği aramak olduğuna göre, önce kesin delil ve öncüllere, sonra şöhret yapmış öncüllere dayanır. Böylece münazara, cedelden daha umumî olur.

11 Ahmed Cevdet, Adabı Sedad, 3.

12 İbn-i Sina, el-Cedel, 15-16.

13 Hasan Paşazâde, Aynı eser, aynı yer.

Gerçeği ortaya koymak için, üç türlü önermenin veya delilin kullanılmasının mümkün olduğu ileri sürülmüştür. Birincisi, kesin delil ve öncüller; ikincisi, kesinliğe yakın öncüller; üçüncüsü, yalan ve batıl olan öncüllerdir. Kesin delil ve öncüllerin kullanıldığı ispatlamaya "burhan", şöhretli öncüllerden yapılan'a "cedel" yalan, ve bâtıl öncüllerden yapılan a"safsata" denir[14].

Mantık kitaplarında ilim elde edilen yolların beş olduğu söylenir. Bunlar; burhan, cedel, hitabe, şiir ve safsata, yâni mugalâtadır. Burhan, kesin delillerle bilgi edinme yolu; cedel, şöhretli ve kabullenilmiş delillerle bilgi edinme yolu; hitabe, zan (sanı) ve hoş görülen delillerle bilgi edinme yolu; şiir ise hayâllerden teşekkül eden delillerle bilgi elde etme yolu; mugalâta, gerçeğe ve şöhretli öncüllere sığınarak yalan ve kuruntulardan teşekkül ettirilen delillerle ilim elde etme yoludur ki, bunlara "beş san'at" adı verilir[15].

Bu beş sanat hakkında Aristo ve ona uyarak Farabî ve İbn-i Sina ayrı ayrı eserler meydana getirmişlerse de sonraki mantık kitaplarında bunların sadece tanımları ve birer, ikişer misâl verilmekle yetinilmiştir. Aslında, Farabî' nin ve İbn-i Sina'nın açıkladığı gibi, bunlar üçe inhisar eder. Bir şey ya kesin delil ile bilinir veya da bilinmez. Kesin delille bilinirse ona burhan denir. Kesinin karşıtı zayıf, şüpheli, ihtimalî delil olabilir. İşte bunların hepsi cedelin çeşitlerine girer ki, dayandığı delil kesin değildir. Bunun dışında bir şey düpedüz yalan olur. İşte bu da üçüncü türü teşkil eder ki, buna safsata ve mugalâta denir.

Farabî, felsefî ilimlerin, ilmî kıyası kullandığını ve ilmî kıyasın da kesin delillerden ve öncülerden elde edildiğini ve felsefenin en son gayesinin en üstün mutluluk olduğunu anlatır. Kesin delilleri anlamak, kavramak için cedel sanatının hazırlayıcı ve zihin alıştırıcı olduğunu ve bunun da felsefî ilimlere hizmet etmeği gaye edindiğini söyler[16]. İbn-i Sina, cedelin burhanı anlamayan halka karşı kullanıldığını zikreder[17].

İlmî kıyas kesin öncüllerden meydana geldiğine göre, bu kesin delillerin kaynaklarını ve çeşitlerini kısaca anlatmamız yerinde olacaktır. Bunlar altı çeşittir:

14 Bk. Farabî el-Cedel, 88 b (Hamidiye 812), İbn Sina, el-Cedel, 43, 45.

15 Süleyman Sırrı, Mantık 146–147; Ahmed Cevdet, Miyar-i Sedat, 123–125; Ömer b. Sehlan es-Savî, el-Besaîr el-Nusayriye 138 vd.

16 Farabî, el-Cedel, 88 b. 89 a, (812 Hamidiyye) İbn-i Sina, el-Cedel, 48 vd.

17 İbn-i Sina, Aynı eser, 50.

1– Akıl ilkeleri. Bunlara evveliyat, yâni öncekiler denirdi ki, Kant bunlara aynı mânada "a priori" demişti. Bunların doğruluğu kendilerindedir. Aklın onların doğruluğunu kabul etmesi için başka şeye ihtiyacı yoktur. Onların cüzlerini kavrayınca doğruluklarını hemen tasdik eder. Bunlar; bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir; bütün, parçasından büyüktür; bir şey kendisinden başka bir şey değildir gibi aksiyomlardır.

2– Görgüye dayanan bilgiler de kesinlik ifade ederler. Güneşin aydınlatması, ateşin yakması gibi.

3– Deneyler ile elde edilen bilgiler de kesinlik ifade eder. Deneyde iki şey birleşmektedir. Akıl ve duyu. Yalnız duyu ile algılanan nesnenin kesin olduğuna aklın hüküm vermesi için, aynı cins duyunun tekerrûr etmesi gerekmektedir. Böylece yapılan bir çok deneyden sonra, akıl o duyumun kesinliğine hükmetmektedir. Fakat bunlardaki kesinlik akıl ilkelerindeki kesinlik derecesinde değildir.

4– Hadsiyat-Sezgi, deneyler gibi duyulara dayanıyorsa da, bu tam değildir. Akıl duyulardan ve deneyden bazı ipuçları elde ediyor ve ondan sonra kesin bir hükme varıyor. Bu sezgi, bugünkü düşünce sistemlerinde bundan ötürü bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Çünkü tam deneye ve görgüye dayanmıyor. Her ne kadar onlardan ipuçları alıyorsa da, onları aşıyor ve onlarla ulaşılamayan bir bilgiye ve hükme varıyor.

5– Mütevâtir: kesinlik ifade eden yaygın haber ki, bunu anlatanların yalan söylemeğe karar vermeleri düşünülemez. Haber her ne kadar işitme ile elde edilip ve yine bir duyu vasıtasiyle bize bilgi veriyorsa da, bunu görgü ile deney arasındaki farka benzetebiliriz. Haber bize bir olay bildiriyor. Bu olayı biz doğrudan algılamıyoruz, onun yanında hazır bulunmadık, zaman veya mekân bakımından bizden uzak olduğu için o uzaklığı aşacak ve onu kavrayacak bir duyumuz yoktur. Bize haber verenler ile bizim kulağımıza gelen ve algımıza giren, bize haber verenlerin sesleridir. Onlar bizim doğrudan algımıza girmiştir ve o seslerin gösterdikleri birtakım ses işaretlerini de zihinde bilgiye çeviririz. Onların söylediklerini anlamamızda kesinlik vardır, yâni onları iyi anladığımızdan şüphe etmeyiz. Fakat onların bu sözlerinin anlattığı bir hâdise vardır, bir olay vardır; bu, onların sözlerinin muhtevâsıdır. Biz, o sözlerle anlatılan olayı gözlerimizle görmedik ve sesini kulaklarımızla işitmedik. Ama, böyle bize intikal eden bir şeyin kesin olduğuna hükmetmek için çok kimseyi dinlememiz gerekir ve artık o hususta başka birini dinlemeye ihtiyaç duymayacak şekilde kesin bilgi elde edene kadar

dinlememiz devam eder. İşte bu da bir türlü deney sayılır. Bunun için hem kesindir ve hem de duyunun dışında bir şeydir. Yâni bir defalık duyuş değil tekrarlanan bir duyuştur. Bir duyuş bir bilgi veriyor, ama bunun kesinlik derecesinde olması için haberde tevâtür ve doğrudan olanlarda ise deney olması gerekmektedir. İslâm mantık ve kelâmcıları, haberin bilgi değil, kesin bilgi, yâni ilim olabilmesi için mütevâtir olmasını şart koşmuşlar ve tevâtürü kesin bilgi kaynağı saymışlardır. Yalnız burada kasdedilen tevâtür ile halk dilindeki tevâtürü birbirinden ayırmak lâzımdır. Şüphesiz, yine de bu, insanın bizzat kendi tercübesine dayanan ve aklî kesinliğe yaklaşan bir kesinlik değildir.

6– Doğuştancılığa=fıtriyâta dayanan bilgiler de kesinliği ifade eder. Dördün çift olması buna misâl verilmektedir. Böyle elde edilen bilgilerde orta terim zihinde doğuştan vardır. İşte, dördü ve çift sözlerini bilen, dördün çift olmasını bilmekte başka bir vasıtaya ihtiyaç duymaz[18].

Buraya aldığımız bu altı madde kesinlikte eşit değildirler. Bunları üçe indirmek mümkündür. Akıl ilkeleri ile doğuştan (fıtrat) olan bilgileri bir saymak ve görgü (müşahede), deney (tecrübe) ile tevatürü de duyu verilerine dayanan bir bilgi kabul etmek, ki bunların kesinlik dereceleri ayrıca kendi ararında değişmekle beraber hiç biri aklî ve mantıkî zorunluluk derecesinde değildir; geriye sezgi kalır ki, bu da akıl ve duyunun dışında ve her ikisinin dolaylı ilham ve işareti ile meydana gelir. İşte burhan bu bilgilere dayanır.

Cedelin meydana geldiği bilgilere de bir göz atmamız doğru olur. Çünkü münazarada ileri sürülecek deliller ve dayanılacak hükümlerin esaslarına dair bilgi sahibi olmak, daha bilinçli olarak münazarayı izlemeyi sağlayacaktır.

Cedelin meşhur veya müsellem, yâni kabul edilmiş öncüllerden teşekkül ettiğini söylemiştik. Cedelci, burhancının akıl ilkelerini kullanması gibi, mutlaka şöhretli ve kabul edilmiş öncülleri doğru olarak kabul eder ve kullanır; bu öncüllerin hiç bir surette şüpheye uğramalarına meydan vermez[19]. Şöhret bulmuş veya kabul edilmiş öncüllerin, mutlaka doğru olmaları şart değildir. Zira bâzan bâtıl olan, kabul ve teslim edilir, yalan olan şöhret yapar; bâzan mutlak gerçek şöhret bulur. Bâzan da gerçeğin ilk akıl ilkesinin açık ve seçik olması meşhurluk derecesinde kalır. Gerçek, şöhret yapmış olacağı gibi, bâtıl da meşhur olabilir. Böylece meşhur olan öncüller; ger-

18 Bk: Ömer b. Sehlan es-Savî, el-Besair en-Nusayriye, 139–141

19 İbn-i Sina, el-Cedel, 75.

çeklik, doğruluk ve bâtıllık, yalancılık hususunda eşit olurlar. Bunun için bizzat şöhret sözü açık ve seçik bir terim değildir[20]. Bundan dolayı cedelcinin, daha çok kabullenilmiş öncüllerin, istediği sonucu verip vermediğine bakması gerekir. Yoksa her öncülün, doğru ve yalan eşitliğinden, doğru yönünün ne kadar ağır bastığını kontrol etmekle uğraşacak olursa bu işin altından kalkamaz[21].

Bir nesnenin meşhur olması çeşitli yollarladır:

1– Nefse cazib gelmesi, kolayca kabullenilmesini sağlar. İyi konuşan kimsenin sözü başkasından daha çok dinlenir ve kabul edilir.

2– Güvenilen, saygı gösterilen, sevilen kimsenin sözü başkasından çok kabullenilir.

3– Umumun menfaatını ilgilendiren bir nesne çabuk şöhret bulur.

4– Dinlerin ve milletlerin birleştiği bir mesele meşhur olur. Yazılmamış bir şerîat gibi mer'iyette olarak terbiye ve eğitime tesir eder.

5– İstikra bir nesnenin meşhur olmasını sağlar.

6– Utangaçlık, acıma ve onurun sebeb olduğu nesne de sür'atle meşhur olur.

7– Gerçeğe benzemesi, bir nesnenin şöhret kazanmasını sağlar. Halk onun gerçeğe aykırı olduğunu hissetmez.

Görülüyor ki, bir nesnenin şöhret bulması ve kabullenilmesi gerçeğe dayanmayabilir. Bunlar insan zihninin o andaki durumuna ve hayâl etme gücüne göre vuku bulur[22].

Şöhret yapmış bir hüküm ve nesnenin sâhası daralır veya genişler. Halk nazarında meşhurdur veya halkın bir kısmı tarafından bilinir. Bâzan bilginler ve düşünürler arasında bilinir ve onlarca meşhurluk kazanır, bâzan onların da bir kısmı tarafından bilinen ve kabullenilen bir şey olur. Cedelin cedel olması için, meşhur öncül kimin veya kimlerin nazarında meşhur ise onlara karşı kullanılmalıdır. Başka şekilde kullanılırsa veya başkasına karşı kullanılırsa cedel olmaz[23].

20 İbn-i Sina, el-Cedel, 34–35.
21 " ", " ", 36.
22 " ", " ", 39.
23 " ", " ", 43.

Cedelin (diyalektiğin) tanımında iki kişi arasında cereyan eden bir konuşma olduğunu söylemiştik. Bu iki kişiden birincisine cevap veren (veya muallil (neden bildiren) denir, biz buna "konuşan" diyelim, ikincisine sâil (soran), denir buna da "dinleyen" diyelim.

Birinci; davacı; dava, söz, mesele ortaya koyan kimsedir. İkincisi, soran veya sorucu, ortaya atılan dava karşısında ya onu kabul eder, iş başlangıçta biter veya kabul etmez. Kabul etmediği zaman üç durum ortaya çıkar.

Cevapcı, konuşan, meşhur ve genellikle kabul edilmiş, şöhret yapmış öncüllere dayanarak davasını ileri sürebilir. Sorucu ise yalnız kabullenmiş olduğu öncüllere dayanabilir. Cevapcı davasını savunmak, onu korumakla yükümlüdür. Sorucu da cevapcının davasını çürütmek, red etmekle mükelleftir[24].

Cevapcı, bir mesele ve dava ortaya atınca, sorucu, dinleyen buna karşı üç durum takınır demiştik. İşte onlar şunlardır.

1– En basiti ve kendi faydasına olan, cevapcının ileri sürdüğü davaya delil istemesidir. Buna men' ve engelleme denir. Böyle olduğunu kabul etmem, meseleni açıkla, neden öyledir, ben böyle olduğunu sanmıyorum demekle engellemeye gider.

2– Eğer sorucu, ileri sürülen davanın öncüllerine ilişmez, kendisi başka bir delil ileri sürerek cevapçının delîlini çürütürse, sorucunun böyle yapmasına nakzetme, bozma denir.

3– Sorucu, bu ikisini yapmaz da üçüncü bir durum takınır, davanın öncüllerine ilişmez, doğrudan iptaline de gitmez, fakat davanın zıddını ispat ederse, buna "muaraza", karşı koyma, başka bir deyişle karşı çıkma denir[25].

Buraya kadar cedel ve münazara hakkında verdiğimiz bilgi ile yetiniyoruz. Şimdi Kur'ân-ı Kerîm'in münazara tarzını ve cedel hakkındaki tutumunu incelemeye başlamadan şunu şöylemek yerinde olacaktır. Aristo'nun "Topikler" (konular) adlı eserinin Arapçaya tercümesine "Cedel" denmesinde Kur'an-ı Kerim'in cedele karşı takındığı tavrın ve ona vermek istediği mananın tesiri olduğuna kaniiz. Cedel adı Aristo'nun "Topikler" de anlattığı meselelere uygundur. Buna göre Cedel sözünü mantığa kazandıran Kur'an-ı Kerim olmuştur. Onun mantığa kazandırdığı ikinci terim, "burhan" sözüdür. Mantığın anlattığı burhan ile Kur'an'ın kullandığı burhan arasında fark yoktur. Her ikisi de burhanı kesin delil anlamında kullanır. Bilindiği gibi

24 İbn-i Sina, Aynı eser, 25, Farabî, el-Cedel, Emanet Hazinesi 1730 (163b)

25 Ahmed Cevdet, Adab Sedad, 9, Hasan Paşazâde, Şerh'l-Adabli Gelenbevî, 20–50.

Aristo'nun "İkinci Analitikleri", önce "Analotika es-Saniye", sonra "Et-Tahlilât es-Saniye" ve sonunda "Burhan" olarak tercüme edilmiştir.

Bu münasebetle Kur'an'ın bilgi görüşünü bir kaç kelime ile belirtmemiz uygun olacaktır. Kur'an, "ilim" kelimesini ve türemişlerini isim ve fiil olarak çok kullanır. İlmi her hangi bir bilgi anlamına değil, kesin bilgi, denilebilir ki, bugünkü, ilim anlamında kullanır ve bundan dolayı ilme bazan burhan der[26]. Kur'an, bilginin kesin anlamına alındığı zaman ona "ilim" dediği gibi, bunun yanında kesin olmayan bilgiye de "zan" demiştir. Böylece bilgiyi ikiye ayırmış oluyor. Birincisine ilim, yani kesin bilgi, burhan yani kesin delile dayanan bilgi, diğerine zan demekle kalmamış onun gerçekten yana bir şey ifade etmiyeceğini de belirtmiştir.[27] Bu ikisinden başka üçüncü bir tür, sadece tahmin ve kuruntudan ibaret olan bir bilgi daha zikretmiştir[28]. Bunları sınıflayacak olursak, Farabi'nin felsefî ilimlerde kesin bilgi sağlayana "burhan" ve kesine yakın bilgi sağlıyana "cedel" ve diğerine de "safsata[29] tasnifine göre, Kur'an'da kesin bilgiye "ilim ve burhan" ona yakın olan zann'a "cedel" ve sırf kuruntu, yalan ve tahmin olana da "safsata" denilebilir.

Kur'an-ı Kerim'de cedel ve müştaklarının kullanılmasını incelerken önce onun Arap dilinde kullanılan kök anlamını göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır. (CDL) kökünün öz manasını gözden geçirdiğimiz zaman iki asıl manada kullanıldığını görürüz. Biri, düşmanlığın devamı, amansız düşmanlık; diğeri bükmek, evirmek, çevirmek, dokumaktır[30]. Öz manası bu olan cedel kelimesi; ipin bir nesneye dolanıp sarılması, döndürülmesi gibi, insanın bir mesele hakkında neticesiz münakaşaya girişmesi, meseleyi evirip çevirmesi; iki cedelciden birinin diğerini fikrinden döndürmesi, caydırması ve güreşme demek olduğuna göre de birisinin arkadaşını cedaleye (sert yere) çalması, düşürmesi[31] manalarına gelen bu kelimeden Kur'an nefretetmiş ve onu kullanmaktan sakınmıştır. Yukarda açıkladığımız cedelin gerçeği araştırmak olmayıp mutlaka yenme anlamında olması ile Kur'an'ın sevmediği anlamı arasında fark yoktur. Cedelden türeyen "mücadele" kelimesi, düşmanlık yapma, çekişme, uğraşma, düşmanlaşma, muhasama anlamlarına

26 Enam, Suresi, 148.

27 Necm Suresi, 28.

28 Enam Suresi, 148.

29 Farabi, el-Cedel, 88 b (Hamidiye 812).

30 İsmail b. Hammad el-Cevherî, es-Sıhah 4/1653, İbn Faris, Mu'cem Mekayîs el-Lugat 1/433; Dr. Hüseyin Atay, Kur'ana göre İman isasları, 111.

31 Ebul Kasım, Hüseyin b. Muhammed b. el-Fadl er-Ragib el-İsfehanî, el-Mufredat fi Garibel-Kur'an, 88, Mısır 1324.

gelmektedir. Kur'an-ı Kerim, cedel ve türemişlerini yirmisekiz yerde kullanmış ve hepsinde hoşnutsuzluğunu ortaya koymuştur. Bunları muarızlarının durumlarını yermek için onlara isnad etmiştir[32]. Hatta Kur'an, Nuh'un kavminin Nuh'a "mücadele" isnadını kaydetmekle Nuhu bu şekilde tenkit etmek istediklerini ve mücadelenin insanlarca da sevilmeyen birşey olduğunu tesbit etmiştir. Çünkü "Ey Nuh; Doğrusu bizimle mücadele ettin ve bizimle mücadelende de ileri gittin" demişlerdi[33]. Hz. İbrahim'in meleklerle tartışmasnın yersizliğini anlatmak için bizimle mücadeleye (tartışmaya) girişti demiştir[34]. Kocası hakkında Peygamberle kadının tartışması da bir mücadele idi. Kadın derdine bir çare bulunana kadar çalıştı. O andaki kadının tutumunun ve sarfettiği sözlerin ne olduğunu bilmiyoruz, ancak mücadele sıfatı kendisine isnad edilmiştir[35].

İşte bütün bunlardan anlaşılıyor ki, Kur'an mücadeleyi sevmiyor, onu teşvik etmiyor, onun gerçeği yıkmak olduğunu ve gerçeğe karşı olan kimselerin niteliği bulunduğunu anlatmış oluyor. "İnkârcılar hakkı batılla ortadan kaldırmak için mücadele ederler[36]". Şu ayeti Kerime, cedel ve mücadelenin ne olduğunu açıklar mahiyettedir. "Bir delilleri olmadan Allah'ın ayetleri hakkında mücadele eden, muhasama edenlerin gönüllerinde ulaşamıyacakları bir büyüklenme vardır[37]". Burada Allah'ın ayetlerini çekiştirenlerin iki niteliği ortaya konmuştur. Biri, delillerinin olmayışı, ki düpedüz tahmin ve kuruntu olur bunun da safsata olabileceğini yukarda açıkladık. Diğeri, bu çekişmelerinin nedeni büyüklenmek, üstün görünmek, gâlip gelmek istemeleridir.

Görülüyor ki cedel ve mücadele düşmanlık, ayrılık, bölünme, gruplaşma, ilim dışı davranma, cehalet içinde gurura, büyüklenmeye kapılma, yoldan, doğru yoldan ve İslâm'ın gösterdiği yoldan sapmaya sebep olduğundan, Kur'an tarafından mücadele sözü de, metodu da beğenilmemiştir. Anlatıla geldiği gibi mücadele Kur'an'ın gayesine aykırıdır. Çünkü Kur'an; birleştiricidir, sevdiricidir. insaniyetçidir; edep, terbiye, nezaket ve zarefeti emreder. İşte bundan dolayı Kur'an, mücadeleyi sevmez, onu tavsiye etmez,

32 Bakara; 197, Nisa: 109, Hud: 32, Enam: 25, Araf: 71, Enfal: 6, Ra'd: 13, Nahl: 125, Kehf: 54, 56, Hac: 3, Ankebut: 46, Lukman: 20, Gafir: 4, 35, 56, 69, Şura: 35, Zuhruf: 58.

33 Hud: 32.

34 Hud: 74.

35 Mücadele Suresi: 1

36 Kehf: 56, Gafir: 5.

37 Gafir Suresi: 56.

eğer mücadele etmek zorunda kalırsa bile onu ancak bazı şartlar altında muvakkat olarak kabul eder. Bu şartlar, mücadeleyi anlatılandan çıkarıp münazara anlamına soktuğu için onlar altında kabul edilmiştir. Bu şartlar, güzel sözle konuşmak ve Allah'ın ayetlerine davet ve delillere güzelce işaret etmektir[38]. Nahl Suresi'nin 125 nci ayetinde "Onlarla en iyi yolla mücadele et" şeklinde Peygambere olan emre, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir "Sana yaptıkları kötülüğü affet ve yaptıkları fenalıklardan vaz geç" manasını vermiştir[39]. Cedel ve cidalin yerilmesini Ragıb Isfehanî şöyle açıklar. Kur'an-ı Kerim, Peygamberi büyük ahlâk sahibi olmakla[40] nitelediği halde, ona bile mücadele için mutlak surette izin vermemiş, yapacağı mücadelenin güzel tarzda olmasını şart koşmuştur" der[41]. Kur'an-ı Kerim, mücadelenin hem kelime ve hem içerdiği mana bakımından aleyhinde olunca, kendi görüşünü ve davasını başkasına iletmesi, ulaştırması, ona duyurması ve benimsetmesi nasıl mümkün olacaktır? İşte bu sebepten Kur'an, mücadele" sözü yerine "davet" kelimesini kullanır. Davetin manası çağırmaktır. Bu, söz ve sesle birinin kendine yönelmesini, gelmesini anlatır[42]. Çağırma anlamında olan davet; dostluk, sevgi, ünsiyet, yakınlık ve bir araya gelmeyi anlatır. İşte Kur'an; birleştirecek, sevdirecek, yakınlaştıracak, bağlayacak metod ve yolları tatbik eder ve öyle yapılmasını ister. Ancak şuna dikkat etmek gerekir ki, bir kimse davet sözünü kullanır da metod olarak cedeli kullanırsa, o zaman yaptığının davet olmayıp mücadele olduğunu bilmelidir.

Kur'an, münakaşa ve cedelden kaçınmakla, insanlar üzerinde psikolojik bir tesir bırakmak istemiştir. Münakaşa daima uğraşma, boğuşma ve inadçılık olduğundan insanlar üzerinde kötü bir tesiri vardır. Münakaşa esnasında çoğu zaman nezaket kaideleri unutulur ve herkes kendi boş gururuna zafer sağlamak peşinde gider[43].

Kur'an'ın münazara–ki kendi buna davet diyor–ediş şeklinde bir takım kuralları şöyle açıklamak mümkündür: Münazarada üç faktörü göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Biri zaman, diğeri mekân ve üçüncüsü de bu zaman ve mekâna göre dış durumu ve iç tutumu değişen insandır.

İşte bu üç unsura göre Kur'anın münazarası ve daveti cereyan eder.

38 Ankebut: 46, Taberi: tefsiri: 21/1

39 Ebu Cafer, Muhammed b. Cerir b. et-Taberi, Tefsir 14/194.

40 Kalem suresi: 4.

41 Ragıp İsfehani, Kitab uz-Zaria, 93.

42 İbn Faris, Mu'cem Mekayis el-Lugat 2/289.

43 Dr. Hüseyin Atay, Kur'ana göre iman esasları, 112.

Kuran, zaman müsait değilse, fikri bir kaziye halinde ve delilden mücerret olarak söyler geçer. Bunun misâli İhlâs Suresininki gibi ayetlerdir. Bunlarda söylenmek istenen fikir doğrudan doğruya söylenmiş ve bırakılmıştır. Kur'an bu şekilde fikri, muhatabının zihnine ulaştırıp aradan çekilir ve üzerine düşmez. Böylece münazara için hem karşıdakinin zihnini hazırlar ve hem de ona düşünme fırsatı vermiş olur.

Kur'an'ın diğer bir metodu da, karşısındaki kimseye, her hangi bir fikri, ikisi arasındaki bir mesele yapmamak için, üçüncü şahsın aracılığıyla anlatır. Yani o meseleyi başka bir şahsın meselesi ve durumu olarak ortaya sürer ve böylece her ikisi o mesele hakkında beraberce düşünmeye, meseleyi çözmeye ve bir karara varmaya çağırılmış olurlar. Kur'anı Kerimdeki meseleler ve hikâyeler bunun örnekleri sayılır. İşte bir örnek:

"Dünya hayatına dair sözü hoşuna giden; pek azılı düşman iken, samimi olduğuna Allah'ı şahit tutan ve sonra işbaşına geçince yeryüzünde bozgunculuk yapan, ürünü ve nesli yok etmeğe uğraşanlara Allah'tan kork, denince onuruna dokunur da suç üstüne suç işler durur[44]". İşte toplumsal bir gerçek böylece anlatılır. Burada cedeldeki gibi cevapcı ve sorucu, karşılıklı tartışan iki şahsın karşı karşıya gelmelerinden kaçınılmıştır.

Münazarada olduğu gibi çoğu zaman Kur'an'da karşı karşıya gelen iki şahsiyet vardır. Biri gerçeği savunan, diğeri batılın savunucusu olandır. Gerçeğin savunucusu olarak umumiyetle Peygamber görülmekte, batılın savunucusu olarak değişik tip ve şahıslar ortaya çıkmaktadır. Bunlar putperestlerden Mısır'ın Firavunlarına, Babil'in Nemrutlarına, Yahudi ve Hıristiyanlar'a kadar değişmektedir.

Meselâ, Yahudiler Cehennemde ancak bir kaç gün kalacakları davasını ortaya atmışlardı. "Ateş bize sadece bir kaç gün dokunacaktır," demişlerdi[45]. Burada Yahudiler nakleden durumunda idiler. Çünkü böyle bir davada delil ancak bir kitap ve vahy olabilirdi. Bu, vahyin verdiği haberlerle bilinen bir mesele idi. Aklın buna bir delili yoktur.

Kur'an burada münazara kaidesine uygun olarak onlardan nakillerinin sıhhatını sordu. Zira davacı, yani münazarada cevapçı olan kimse, ileri sürdüğü fikir eğer nakle dayanıyorsa, ondan naklin sıhhatını ispat etmesi istenir[46]. İşte Kur'an da burada öyle yaptı. Bu hususta bir senediniz ve bel-

44 Bakara, 204-206.

45 Bakara, 80; İmran 206.

46 Zeyn el-Marsafi, Nazm Adabil Bahs, 287, Mecmuai Mütün içinde 1306 Mısır.

geniz, "Allah'tan aldığımız bir söz mü vardır[47]" diye açıklamada bulunmalarını istemiştir. Yukarda açıkladığımız gibi, münazarada buna engelleme ve men denir. Yahudiler cevap vermeyince Kur'an davasını ileri sürüp "Kötülük işleyip kötülüğü kendisini kuşatan, cehenneme girecek ve orada temelli kalacaktır[48]". Bunda Yahudi olmayan da birdir. Münazarada her birinin ayrı yeri olan, cevapcı, dava sahibi ile sorucu, yani red edici bazan yer değiştirirler. Bu yer değiştirme engellemede olmaz. Yalnız nakzetme ve muarazada olur. Kur'an, Enam Suresi'nin 136. ayetinden 148. ayetine kadar bir dava ileri sürmektedir. Bu, putpereslerin putperestliğinden meydana gelen bir meseledir. O da istedikleri nesneleri ve hayvanları haram kılıp istediklerini helâl kılmalarıdır. Bu davaya karşı putperesler, "Allah isteseydi, ne biz ve ne de babalarımız putperest olurdu ve ne de biz bir şeyi haram veya helâl kılardık[49]" diye karşılık verdiler. Putperestler, Kur'an'ın davasını başka bir delil ile red ve nakzettiler. Burada dayandıkları delil, Allah'ın meşiyeti, dilemesidir. Böylece onlar sâil, sorucu durumundan dava sahibi durumuna geçmiş oldular. Bu sefer Kur'an-ki onun mümessili Hz. Peygamberdir-sorucu durumunun gerektirdiği davranışlardan birincisini seçti ve onlara "Davanızı ispatlayacak bir bilginiz ve deliliniz var mı? Yoksa zanna uymuş ve yalan söylemiş olursunuz[50]" dedi, Kur'an'ın bu delil isteği, bir açıklama ile beraber olduğu için, buna münazarada "açıklamalı engelleme" yani "men' maassened[51]" denir. Tabii putperestlerin, Allah'ın öyle istediğine dair bir senetleri, bilgileri ve delilleri yoktu ve olamazdı da.

Hz. İbrahim ile babası arasında şöyle bir konuşma geçmektedir.

İbrahim:

Babacığım; İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan nesnelere niçin taparsın? Sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Bana uy, seni doğru yola eriştireyim. Babacığım, sakın şeytana tapma; yoksa Rahman tarafından bir azaba uğrarsın;

Babası:

İbrahim; Sen mi tanrılarımı beğenmiyorsun? Eğer vaz geçmezsen seni gebertirim; beni bırak, defol git.

47 Bakara: 80.
48 Bakara: 81.
49 Enam: 148.
50 Enam: 148.
51 Ahmed Cevdet, Adabı Sedad 20.

İbrahim:

Sana esenlikler olsun. Yine de senin için Rabbimden af dileyeceğim. O beni kırmaz[52].

Bu konuşmada Hz. İbrahim'in nasıl yavaş yavaş yumuşak başlayıp gitgide sertleştiği görülüyor.

Birinci derecede, ortaya attığı davanın etrafında, bütün konuşma cereyan etmiştir. Fakat yumuşak bir ifade kullanmıştı. Her çocuk babasına ne yaptığını ve niçin öyle yaptığını sorabilirdi. İkinci derecede, kendisinin ilim sahibi olduğunu, babasının ondan yoksun bulunduğunu, dolayısiyle babasının kendisine uyması gerektiğini ortaya koydu. Böylece babasının yanında mevkiinin yükseldiğini görünce veya mevkiini sağlamlaştırınca, babasına emir verecek üçüncü dereceye çıktı. Babasının aldırış etmediğini görünce, dördüncüde ona sert ve yumuşak bir tehditte bulundu.

İşte buraya kadar Hz. İbrahim işini bitirmiş, davasını neticesiyle beraber sunmuştu. Babası onun davasını temelinden reddetti. Oğlunun davasının zıddı olan bir davayı savunmakla ona karşı geldi ve muarazada bulundu. Bundan başka oğlunun tehdidine de daha sert bir tehditle cevap verdi ve fazla olarak ta onu kovdu. Hz. İbrahim, oğulluğun vermiş olduğu bir yanıklıkla, babasının evinden kovulmuş olduğu halde, babasına iyi temennilerde bulunuyor. İşte sert münakaşa böyle üzüntülü bir şekilde son buluyor.

Hz. İbrahim'in kıssası çeşitli şekilde bir çok yerde geçmektedir; ama burada mücerred bir konuşması nakledilmiş, hiç bir delil ileri sürmemiştir.

Burada bir noktaya işaret etmeği gerekli görmekteyiz. Kur'an-ı Kerim' in münazara tarzı, mantık ve adab kitaplarının sıkı bir kaç kuralına sıkışıp kalmaz. O, insanlık hayatının özeti olan bir kitap olduğu için, münazara tarzları çok çeşitli ve renklidir. *Âdabu* Münazara kuralları, bugün radyolarda yapılmakta olan soru müsabakalarına benzer, belli ve elastikiyetsiz kalıplar şeklindedir.

Şimdi Furkan Suresin'nin baş tarafından bir misâl verelim: Sure, ilk üç ayette, bir vakıa olarak, güçlü kudretli, başkalarının tuttukları tanrıların âciz oldukları, öldürmeğe, diriltmeğe, fayda ve zarar vermeğe kadir, göklerin ve yerin hükümranı olan tarafından, insanlara bir uyarma olmak üzere bir kitap, Furkan indirildiğini anlatıyor.

52 Meryem: 42–47.

Sonraki ayetlerde kâfirler buna şöyle karşılık verdiler: "Bu Kur'an, Muhammed'in uydurmasıdır ve ona başkaları da yardım etmiştir" Böylece Kur'anın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilmiş olduğu davasını çürütmek için üçüncü duruma göre onun zıddı bir dava ileri sürerek onu doğrudan reddettiler. Bu suretle kâfirler davacı (konuşan), Kuran dinleyen durumuna geçerek birinci konuşan ile dinleyen yer değiştirdi. Kuran soran (dinleyen) durumuna geçince yukarda açıklanan üç durumdan üçüncüsü olan muarazayı seçip "onların bu sözleri zulüm ve yalandır" diyerek davalarını esastan yıkmıştır. Bu ilk üç ayette özetlediğimiz gibi, putları aciz gösterip Tanrılıktan düşürmek onların yerine Kadiri Mutlak bir varlığı koymak ta vardı. İnkârcılar niçin yalnız Kur'an'ın inzal edilişini inkâr ettiler? Bu iki şekilde düşünülebilir. Biri, bunu yapmanın diğerlerinden daha kolay olmasıdır. Yani Kur'an'ın vahy olunduğunu inkâr, Allah'ı inkârdan daha kolaydır. Diğeri, bu ilk üç ayette her ne kadar Allah'ın sıfatları sayılmış ve putlar küçültülmüş ise de, asıl dava Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indirilmesiydi. İnkârcılar bunu anlamışlar ve onun için sadece Kur'an'ı inkâr etmişlerdir. Bu, Peygamberliği de içerir. Bunun için onu da bir kaç ayet sonra red ettikleri görülür.

Diğer bir misâl: (Sebe, suresinin 7–9. ayetlerinde) "İnkârcılar, size toz toprak olduğunuz zaman yeniden dirileceğinizi söyleyen bir adam gösterelim mi? Allah'a karşı yalan mı uyduruyor, yoksa deli midir? dediler".

Kur'an, burada onların davasını önemsememiştir ve öyle konuşmalarını normâl görmüştür ve sadece onların ahirete inanmamış olduklarını söylemiştir. Burada Kur'an muarezeyi yani ikinci durumu seçmiş, onların davasını başka bir delil ile çürütmüştür.

Ahirete inanmayan böyle konuşur. Fakat ikinci bir cevap vardır ki onların anlamaz oldukları belirtilmiş olan dokuzuncu ayette "Onlar önlerinde ve ardlarında duran göğü ve yeri görmezler mi? Bu anlamayanları ya yerin dibine sokacaksın veya göğü kafalarına geçireceksin" denir. Buradaki cevap, açıklamalı engelleme olabilir. İşte buradaki kimselerin seviyesi böyle bir cevap almalarını gerektirdi.

Oysa Yasin Suresinde (78. ayette) "Bu ufalanan çürümüş kemikleri kim yaratacak? diye bir dava öne sürene Kur'an daha çok önem vermiş ve onu mantıkî delillerle nakzetmiştir. "Onu, kemik değilken ilk defa kemik yapan yaratacaktır" demiştir. Bu cevabın dayandığı mantık şudur. Yokken ve ilk defa bir şeyi ortaya koyan, onu bir daha yapabilir. Onu ilk yapan, zıt olanları da yapan ve yaş ağaçtan ateş çıkartandır. Gökler ve yeryüzü gibi büyük varlıkları yaratan, küçükleri de elbette yaratır.

Yukarıda açıkladığımız gibi, Kur'an-i Kerim; zaman, mekân ve şahsa göre değişik metodlar kullanır. Şimdi mekâna göre bir iki misâl verelim.

Bir yerde dinde alay edilir ve onun aleyhine konuşulur ise orada nasıl davranılacağını anlatan şu âyetlere dikkat edelim:

"Allah'ın ayetlerinin inkâr edildiğini ve alaya alındığını işittiğinizde başka bir söze geçmedikçe onlarla bir oturmayın, yoksa siz de onlar gibi olursunuz[53]" ve "Ayetlerimizi çekiştirmeye dalanları görünce başka bir konuya geçesiye kadar onlardan yüz çevir, eğer şeytan sana unutturacak olursa, artık hatırladıktan sonra zalimlerle beraber oturma[54]".

Bu iki ayeti kerime, bir müslümana inançlarının alaya alınıp, ulu orta tenkit edilip onlara dil uzatıldığı zaman münakaşaya katılmaması, mücadeleye girişmemesi, elinden gelirse konuyu değiştirmesi, yoksa onların konuyu değiştirmesine kadar kendi halinde kalmasını tavsiye ediyor. Çünkü böyle bir toplulukta veya bir yerde peşin hükümle dine atıp tutana karşı her hangi bir söz söylemek mücadeleye, körükörüne ve faydasız yere uğraşmaya, araları açmaya, düşmanlıkları pekiştirmeye sürükler. Kur'an, işte böyle mücadeleden sakınır. Öyle yerde susmayı, hiç bir şey söylememeyi ve gerekirse yavaşca, sezdirmeden oradan ayrılmayı ön görür.

Enam Suresi'nin 108 Ayeti de bunları daha aşırı gitmemekte destekler. "Allah'tan başkasına yalvaranlara sövmeyin, yoksa onlar da bilmeden, düşmanlık ederek Allah'a söverler". Bir putpereste ve onun kutsal saydığına sövülmemesini Kur'an'ın tavsiye etmesi, kim olursa olsun insanlara karşı kötü ve edep dışı davranmayı, ayrılmalarına sebeb olmayı, faydasız yere münakaşaya dalmayı yasaklar. Kur'an'ın davasını güdenlere onu nasıl, nerede ve ne şekilde savunup benimsetebileceklerini yine Kur'an kendilerine öğretmektedir. Kur'an, önce davanın iyi bilinmesini ön görüp münakaşada karşısındakinden kesin delil istediği gibi, kendisi de kesin delil göstermesini bilen kimselerin davasına sahip çıkabileceğini anlatır.

53 Nisa: 140.

54 Enam: 68.

KURBAN BAYRAMI VE FELSEFESİ

Doç. Dr. HÜSEYİN ATAY

Kurban bayramı İslâm dininin kabul ettiği iki dinî bayramdan biridir. Kurban sözü her nekadar Arapça ise de Araplar bu kelimeyi kullanmazlar. Kurban bayramına "adha" derler. Aslında "adha" edhat'ın çoğulu olup kuşluk anlamında olan "duhâ" kelimesinden türemiştir. Kuşluk vaktinde kesilen hayvan anlamında, o zaman kesilen kurbanların bayramı demektir[1].

İslâmiyet, insan varlığını bir bütün olarak ele alır. Onun madde ve ruhdan ibâret olduğunu kabul eder. Ve sonra da her ikisi arasındaki dengeyi korumaya dikkat eder. Ruh yönünü ele aldığı zaman madde yönünü unutmaz, maddesini yoğurduğu zaman da ruhu onun hamuru içine katar. Böylece insanın dış dünyasının düzeninden iç huzurunu ve iç huzuruyla maddî refahını sağlar.

Kurban bayramı, kurban kesmeği kutlamak için değildir, bayram olduğu için kurban kesilmektedir. Diğer bir deyişle, kurban için bayram edilmimiyor, bayram için kurban kesiliyor. Bu bayramda asıl olan Hac'dır. Haccın şartları ve farzları içinde kurban kesmek sadece Kıran ve Temettu denilen haccı başaran kimseye, bu başarısına şükür etmesi için vâcibtir[2]. Bunu kesmeğe parası olmayan kimse, oruç tutar. Bu bayrama, Hac bayramı, Tavaf bayramı, Arafat bayramı, Halîl İbrâhim bayramı, Şeytan taşlama bayramı ve sâir adlar verilebilirdi. Bu iş ve fiillerde, insan bedenî ve rûhî olarak ibâdetle kendini Allâh'a yaklaştıran şahsî ve ictimâi bir ibadette bulunmaktadır; Allâh'a yönelmekte, rûhunu O'nun huzurunda arıklamaya tâbi tutmaktadır. Bütün bunların toplamının yapıldığı günler, Kurban Bayramı olarak ilân edilip kutlanmaktadır. Bu ibadetler ancak belirli yerlerde ve belirli za-

1 Âsım Efendi, Kamus Tercümesi, 4/1047, Ahmet Abdurrahmân El-Benna, Buluğ al-Emâm Şerh el-Feth el-Rabbânî Tertib Musned Ahmed b. Hanbel) 13/57, Mısır 1358, Ahmed Rıza, Mucem Metnil-Lûğa 3/538

2 Abdulgani el-Ganîmî el-Meydânî, el-Lubab li Şerhi'l-Kitâb 1/179, Mısır 1955.

manda yapılabilmektedir. Bu ibadetler yalnız başına değil, topluluk halinde yapılmaktadır. Toplum yönüne önem veren İslâmiyet, insanın ruhunu, içini temizlemeyi, onun sevinçli ve neşeli olmasını amaç edindiği böyle bir günde insanların birbirine ısınmasını, karışmasını ve kaynaşmasını kolaylaştırmak için maddeten onların yaklaşmalarını sağlayacak sebeplere de başvurmuştur. Bundan dolayı diğer isimler arasından buna Kurban demeyi seçmiştir. İslâmiyetin kabûl ettiği bir ilke (esas) de hediyeleşmek suretiyle birbirine sevgiyi, bağlılığı ve saygıyı artırmaktır[3]. Yemeden, aç karnına bayram yapmanın ne kadar neşesiz ve sevinçsiz, tâkatsız, güçsüz geçeceği apaçıktır.

Ramazan bayramında fıtra vermek şart koşulmuştur. Bu, Ramazan bayramında yoksullara yapılması ön görülen yardımdan başka bir şey değildir. Kurban bayramında değişik bir şeyin olması zevk ve neşeye daha uygundur. Bu da yemek ziyafeti olacaktır. Yemek ziyafetinde en önemli yemek, şüphesiz ki ettir. İşte bu, herkesin sofrasına aynı cins yemeğin temin edilmesi ve zenginin, fakirin bir kaç gün aynı yemeğin tadını müşterek olarak duymalarını ve böylece rûhî beraberliğin yanında, maddî beraberlik ve yardımlaşmalarını sağlamıştır.

Hazret-i Peygamber'in kurban etinin dağıtımı ve saklanışı hakkındaki emir ve tavsiyeleri bu hususu açıkça belirtmektedir. Onun, bâzan etin hepsinin dağıtılmasını, bâzan üçte birisinin geri bırakılabileceğini, bâzan üç günden fazla, etin kalmamasını ve bâzan da fazla saklanabileceğini açıklaması[4] toplumun, komşuların, mahalledekilerin zaman ve mekâna göre olan ihtiyaçlarının göz önüne getirilerek hareket edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

İslâmiyet sadece kendi mensuplarına değil bütün insanlara, hangi dinden olursa olsun herkese Kurban eti vermeği hoş görmüştür[5]. Bayramı bir sokak gösterişi, kuru bir gürültü olmaktan çıkarmış, onu her eve, her evin mutfağında pişen aşına kadar götürmüş ve onu herkesin aşına katmıştır. Bu, ictimaî rûhu herkese madde ile tattırmayı amaç edinmiştir. Bunu yapabilmek için kurbanın kanını akıtmayı şart koşmuştur. Bunun için kurbanlık hayvanın kıymetini para olarak dağıtmayı kabûl etmemiştir. Öyle olsa bayramda bir beraberlik olmayacak; kimi kurban eti yerken, kimi de aldığı bir kaç kuruşla

3 Abdurrahmân b. Ebi Bekr Es-Suyûfî, El-Câmiu's-Sağîr 1/132, Mısır, 1330.

4 Ahmed Abdurrahman el-Benna, Bulûğ ul-Emânî Şerhûl Fether-Rabbânî (Tertib Müsned Ahmed b. Hanbel) 13/99 vd. Sahihi Müslim Nevevî Şerhiyle, 13/128 vd. İbn-i Hazm, El-Muhalla 7/383

5 Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslâm İlmihali, 545, İstanbul 1953

kalacak ve hatta kurban eti yerine para dağıtan kimse bile kurban eti yeme zevkinden mahrum kalacaktır. Bu böyle iken Kurbanın aleyhinde bulunanlar vardır. Kötü niyet ne yapmaz, en üstün ilkeleri ve temiz duyguları en bayağı bir şekilde gösterme gücüne sâhiptir. Kötü niyet insanın en büyük düşmanıdır.

Kurban bayramı tarihî bir geleneğe dayanmaktadır. Çeşitli ve değişik rivayet ve söylentileri bir yana bırakıp, bunu sâdece Kur'ân-ı Kerîm çerçevesi içinde inceliyecek olursak, şunu görmüş oluruz: Hazret-i İbrahim, Peygamber olunca kavmini îmâna davet ediyor ve onlarla uzun süre mücâdele ediyor[6]. Sonra babasına aynı çağrıda bulununca, meydana gelen tartışmada, Hazret-i İbrahim babası tarafından kovuluyor [7] ve böylece yurdunu terk etmek mecburiyetinde kalıyor[8]. Yaşlanmış, çocuğu olmamış karısı ile beraber yabancı diyarlara göç ediyor. Artık çocuksuzluk, gurbet acısı canına tak ediyor, iliklerine işliyor. Tam bu sırada Rabbı kendisine halim bir çocuk va'dediyor. Bu çocuğun onun için ne kadar lüzumlu olduğu düşünülürse, gayet iyi anlaşılır. Bu çocuk biraz büyümüş, babasının yanında yürüyebilecek bir çağa gelmiştir. İşte tam bu sırada ihtiyar baba rüyada çocuğunu boğazladığını görür. Fakat bu rüya sıradan kimselerin rüyası değildir. O rüya, rüyada bir vahiydir. Zira peygamberlerin rüyası da bir çeşit vahiy demektir[9]. Eğer böyle olmasaydı bu kocamış insanı oğlunu boğazlamaya sürükleyecek kuvvette kesin bir bilgi meydana getiremezdi. Zira vahiyle gelen bilginin gereğinin yapılması zorunludur. Çünkü vahiy kaynağı belli olup, sahibine kesin bilgi veren bir bilgi yoludur. İhtiyar baba bu durum karşısında sarsılmıştır. Çocuğu kendisine müjdeleyen Zat-ı Kibriya, bu sefer onun boğazlanmasını istiyordu. Veren de alan da aynı olduğuna göre, vermesi ile almasında bir hikmeti olması lâzım gelir. Baba meseleyi oğluna açıkca anlatmaktadır. Çocuk da babasının aldığı emri yerine getirmesini uygun görmekte ve kendisinin sabırlı bulunacağını babasına anlatmıştır. Gerçekten anlatılanlar sıradan adamlar tarafından kabul edilmeyecek surette görünürse de bu olayda baba ve oğlun peygamber olduğu düşünülürse, durum kolayca kavranılır. İhtiyar baba gördüğü rüyayı fi'liyata çıkarmaya teşebbüs eder, oğlunu yanı üzere yatırır, bıçağı çekeceği an ilâhî nidâ tekrar vuku bulur. Hazreti İbrahim'e rüyasında doğru olduğu, bu onun samimiyetini bir deneme olduğu, kazandığı için de mükâfâatını görecği kendisine müjdelenirken, oğlunun yerine bir kurban kesmesi

6 Enbiyâ Sûresi, 53–70; Sâffât Sûresi, 84–98

7 Meryem Suresi, 41–46

8 Saffat Suresi, 99

9 Sahih-i Buharî 1/3, İstanbul, Matbaa'yı Âmire

bildirilir ve bu kurbanın geleceklere de intikal edeceği haber verilir[10]. Burada aklıma gelen bir noktaya değinmek yerinde olacaktır. Oğlunu kurban etmek üzere denenen Hazreti İbrahim'den başka bir peygamber yoktur. Böyle büyük bir imtihan vermek ancak ona düşmüş olmasına, Hazret-i İbrahim'in kendisinin sebeb olduğu söylenebilir. Zîrâ daha önce Hazret-i İbrahim Cenab-ı Hakk'tan ölüleri nasıl dirilttiğini görmeyi istemişti. Cenab-ı Hakk, inanıp inanmadığını sorduğunda Hazret-i İbrahim de evet, inanıyorum, fakat gönlümün yatması için istiyorum, deyince, Cenab-ı Hak isteğini yerine getirmişti[11]. Hiç bir peygamber de Cenab-ı Hak'tan böyle bir istekte bulunmamıştı. O, Allahı denemişti, Allah da onu denedi. İşte Hazret-i İbrahim'in bu kıssasını işaret için Peygamberimiz Hazret-i Muhammed (s.a.v.) Kurbanın meşruiyyetini açıklama hususunda onun din büyüğümüz Hz. İbrahim'in dinî geleneği olduğunu söylemek suretiyle açıklamıştır[12].

Yukarıda Hac ibadetlerinin önemlilerinden biri seçilip bu bayrama ad verilmeyip kurban denilmesinin sebeb-î hikmetinin toplum yönüne ehemmiyet verildiğini gösterir demiştik. Hac esnasında yapılan ibadetlerin tarihçesi Kur'an-ı Kerim'de ve Hazret-i Peygamberin Hadislerinde belirtildiği gibi Hz. İbrahim'e dayanmaktadır. Ancak şimdiki yapılan merasim ve ibadetler İslâm'a mahsustur. Mekke-i Mükerreme ve civarındaki belirli yerlerde yılın belirli zamanında toplu halde yapılan ibadet, yalnız o yerlerin sakinleri ile oraya dışardan gidebilecek mâlî ve bedenî gücü olan hacı adaylarına inhisar ettrilmemiştir. Orada yapılan ibadet ve merasimden her yerde yapılabilecek ve hepsini ihtivâ edecek, özel yerlere bağlı olmayacak iki, örnek, diğer bütün müslümanlara da teşmil edilmiştir. Bunlardan biri bayram namazı olup haccın içinde yapılan ibadetlerin bir özetidir. Bayram namazında aynı şekilde topluluk, öğüt, hutbe ve sarmaş dolaş bayramlaşma aynı havayı teneffüs ettirebilir. Bu, ibadetin ruhî ve manevî yönüdür. Hac'tan bütün müslümanlara intikal eden diğer ikinci nesne de kurban kesmektir. Bu da yukarıda anlatıldığı gibi ibadetin maddî ve toplumcul yönüdür. Böylece bütün müslümanlar Hac'ta Kâbe ve civarında olanlar, dünyanın her yanında ve yöresinde bulunanlar aynı havayı teneffüs edip aynı bayramı aynı ibadetlerle ve gönül huzuru ile yapıp mutluluklarını duyabilirler.

"Kevser" suresinde ki "Rabbin için namaz kıl ve hayvan kes" anlamındaki iki emrin, bayram namazı ve kurban kesmek olduğunu nakledenler[13]

10 Saffat, 100-108

11 Bakara, 259

12 Sarahsî, El-Mebsut 12/8

13 Tefsir-i Taberî, 30/326 vd. Mısır 1954

bunu kasdetmişlerdi. Biz burada bayram namazı üzerinde değil, kurban kesme üzerinde biraz daha durmak istiyoruz.

Buradaki "hayvan kes"in anlamında âyet-i kerimede kullanılan "inhar" emridir. Bu kelimenin kökü "nahr" dan gelmekte olup yukarı göğüs, boğaz çukuru demektir[14]. Kaburga kemiklerinin yukarı uçlarının bitip boğazın başladığı yerdir.

Bu kök kelime, fiil olarak kullanıldığında aldığı mânâları üç gurupta toplayabiliriz. a) Deveyi göğsü yukarısından, boğaz çukurundan kesmek, boğazlamak[15], b) Göğsü ile yönelmek, göğüslemek, göğüs bir nesnenin karşısında olacak şekilde durmak, dikilmek, c) Elleri namazda bir biri üzerine göğse koymak[16]. Bu üç manadan ilk ikisi sözlük anlamına dayanmakta olup, üçüncüsü dinin kelimeye verdiği anlam olduğu açıktır. Şimdi burada bir emir karşısında bulunduğumuzda şüphe yoktur. Meseleyi aslından bir çözüme götürmek için usul yönünden ele alınmasında zaruret olduğu görülmektedir. Usul-ül-Fıkıh'ta "mutlaka emir vücub ifade eder[17]". diye bir kuralı Hanefîler daha çok savunur. Bu kaideyi tatbik ettiğimiz zaman bütün üç mânanın da farz olması gerekir. Oysa (c) şıkkı Hanefîlerce sünnettir. (a) şıkkı ki, kurban kesmek demektir, Hanefîlerce vacibtir. (b) şıkkı ki, namazda kıbleye dönmek olursa, bu farzdır. Bu âyet delil alındığında namazda kıbleye dönmenin farz olduğu anlaşılmasında kaidenin tam gereği kabul edilmiş olur. Aynı emrin kurban kesmek mânasında farz olması gerekir. Kurban kesmek İmâm-ı A' zam'a, Zûfer ve Hasan'a göre vacib olup, Ebu Yusuf ve Muhammed'e ve diğer mezheplere göre de sünnettir[18]. Eğer âyet-i kerime kurban için delil alınacak olursa, kurbanın farz olması gerekir. Âyet delil alındıktan sonra Kurbanın vacib veya sünnet olduğunu ileri sürmek için başka bir delil göstermeğe ihtiyaç vardır. Bunun için Kurbanın sünnet olduğunu kabul edenler bu âyet-i kerimeyi delil göstermiyorlar. Fakat âyet-i kerimeyi delil alıp ve oradaki emrin mutlaka vücub için olduğunu savunan Kâsânî (Bedayi'Us-Sa-

14 Asım Efendi, Kamus Tercümesi 2/696, Ebu Ali b. Zekeriyya b. Faris, Mu'cam Mekayis El-Luga 5/400

15 Asım Efendi, Kamus Tercümesi, 2/696,7, İbn Faris, Mu'cem Mekayıs el-luga 5/400

16 Asım Efendi Kamus Tercümesi 2/697, Ebu Muhammed Ali b. Hazm, El-Muhallâ 5/357, Her üç mana için bak Ebu Bekr el-Cassas, Ahkâmul-Kur'an 3/475–6

17 Şemseddin Muhammed b. Hamze el-Fenârî, Fusul Bedayî 2/14, 15, 17, 18, Usul- Pezdevî 1/118, 120, 121, 1308, İstanbul, Abdul Vehhab Hallaf, Usul-ü/Fıkh, 228 vd. 1954, Mısır

18 Abd-ul Gani, El-Ganîmî el-Meydanî, el-Lubab şerhil-Kitap 3/124, Mısır, 1955, Ebu Cafer el-Tahavî, Muhtasar el-Tahavî 300, Mısır, 1370, Ebu Bekr el-Murgınânî, el-Hidaye 4/55 Mısır, 1326, İbn Hazm, El-Muhallâ 7/358, En-Nevevî, Şerh'ul-Muslim, 13/110, Mısır, 1930

nâyı'da) Şesm'ul-Eimme (Mebsûtun'da) Ebu Bekr El-Cessas (Ahkâm-ul Kur'an'da) vücub sözünü hem usûlî ve hem fıkhî anlamda kullanıyorlarsa da[19] Usul'deki vücub ile Fıkıhtaki vücub arasında fark gözetmeleri gerekirdi. Zira bu bir çok karışıklığa sebeb olur. Açıkladığımız gibi mutlaka emir vücub için olup başka bir manaya delâleti ikinci bir delile, işarete bağlıdır. Burada ki vücub gene dediğimiz gibi usul-î manada olup farz demektir. Oysa Kâsânî ile Sarahsî bu usûlî anlamdaki vücuba fıkhî anlamda ve farzın aşağısında olan manayı verip usulî ve fıkhî anlamdaki vücubu aynı tutarak fıkıhtaki farz ile arasındaki farka değiniyorlar. Böylece mutlaka emrin vücubu gerektirdiğini, fakat farz olmadığını, farz olması için başka bir delile ihtiyaç olduğunu ileri sürüyorlar, demektir. Oysa, böyle söyleyenler mutlaka emrin vücubu gerektirdiğini kabul etmeyenlerdir[20]. Hanefîler farz ile vacip arasını ayırmakta iseler de emrin vücubu gerektirdiğini kabul etmişlerdir. Mutlaka emrin vücubu gerektirip gerektirmediğindeki tartışmalarından farziyet manası anlaşılmaktadır. Eğer, gerçekten farzın altında kalan vacib manasını kasdediyorlarsa, bu gün farz olarak yaptığımız ve yapmasında titizlik gösterdiğimiz bir çok hükümler vacib olacaktır. Bu durum karşısında Usûl-ü fıkhı yeniden ve esaslı şekilde öğrenmeğe ve inceleğe lüzum duyulacaktır. Zaten bu ilim terk edilmekle takiltcilik başladı, diyenlerin isabet ettiğini söylemek aşırılık kabul edilmeyeceğine kaniyiz.

El-Hidâye gibi bazı Hanefî fıkıh kitapları Kurban kesmeğe âyet-i kerimeyi delil getirmiyorlar. Hazret-i Peygamberimizin hadislerinden delil getiriyorlar. Bu arada en kuvvetli delillerinden bir kaçı olarak "Zengin olup kurban kesmeyen namaz gahlarımıza yaklaşmasın" "Kurban kesin, o din büyüğümüz Hz. İbrahim'in geleneğidir". ve "Zengin olan kurban kessin[21]" hadis-i şerifleridir. Ayet-i Kerîmede münâkaşasını yaptığımız "mutlaka emir vûcub ifade eder", kaidesi buradaki hadisi şerifler için aynı tartışmayı gerektirir. Zira Hz. Peygamberin hadisi ile bir nesnenin farz, vâcip veya haram olduğu sabit olabilir.

Kurban kesmenin vacip veya te'kidli sünnet olduğuna böylece kısaca değindikten sonra kimlere vâcib veya sünnet olduğunu görelim.

19 Bak. Şemsul-Eimme, Es-erahsî, El-Mebsut, 12/8–9, El-Kâsanî, Bedayîus-Sanayî 5/62 Mısır, 1910.

20 Abdulaziz b. Ahmet, b. Muhammed El-Buharî, Keşful-esar Şerhu Usulil-Pezdevî Li-Fahril İslâm Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. El-Hüsey'în El-Pezdevî, 1/108, 109

21 el-Murginânî, el-Hidaye 4/56, Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî, Nasbur-Raye li-Ahadîsil-Hidâye 4/207, 1938, Kâsânî, Bedayi' 5/62, İbn Hazm, el-Muhalla 7/357, Sarahsî, el-Mebsut, 12/8

Kurbanın bir kimseye vâcip olması için, şu şartları hâiz olması gerekir. a) Hür olmalıdır. Köle olan, mal ve mülk sahibi olmadığı için kesemez. b) Müslüman olmak şarttır. Zîra İslâm dininin gerektirdiği bir vecîbedir. c) Mukîm olan kimseye gerekir. Yolculukta olan kimse, yolculuk sıkıntıları içinde kurban kesmekle sorumlu tutulması, onun kesimi, dağıtımı ve saklanması ile uğraşması zor olacağından, kurban kesmenin hikmeti tamamen gerçekleşemeyeceği için yolcuya vâcib değildir. Bunun için yolculuk ederek hacca giden hacılara da vacib değildir. d) Diğer bir şart ta zengin olmaktır. Kendisine vacib olmayan kimsede kesebilir ve bundan dolayı da kendisine vacib olmadığı halde, kurban sevabı alabilir. Fakat bu hususta dikkat edilmesi gereken bir noktayı hatırlatmamız yerinde olacaktır. O da, kurban kestiğinden dolayı ailece sıkıntıya düşmemesinin gerektiğidir. Böyle bir sıkıntıya düşecek bir fakirin hiç bir suretle kurban kesmesi doğru olmaz. d) İmamı A'zam ve Ebu Yusuf'a göre akil bâliğ olmak şart değlise de İmam Muhammed ve Züfer'e göre akıl bâliğ olmak şarttır, ve doğru olan da budur. Bütün bunlara göre, kurban, hür, müslüman, mukîm, zengin, akil ve bâlîğ olan kimselere vacibtir.

Bayramda nasıl insan süslenir, donanır, iyi ve güzel elbiseler giyinir, her tarafta güzel intizam, düzen kurulur, şenlik içinde herkes şen olursa, böyle bir günün ziyafeti de öyle olmalı ve kesilecek kurban da bu şekilde özel bir takım nitelikleri haiz olmalıdır. Başka günlerde et için kesilen hayvanlardan farkları bulunmalıdır. Bunun için her uzvu tam ve yerinde olan, cinsinin en olgun ve güzel çağında olması en uygun olanıdır. Yalnız her zaman ve herkes için bu nitelikte bir hayvanı bulmak imkansız olacağından, her cins kurban hayvaniyle ilgili, en az yaş sınırı konmuştur. Kurban üç cins hayvandan olur. a) Koyun, keçi, dişi veya erkek olsun, bir yaşından aşağı olan kurban olmaz. Ancak sıkışık durumda 7 ve 8 aylık olup ta gösterişce bir yaşında imiş gibi görünürse, o zaman kurban yapılabilir. b) Sığır ve manda gibi hayvanların iki yaşından aşağı olmamaları şarttır. c) Deve, en az beş yaşını bitirmiş olmalıdır. Bu üç cins hayvanın dışında kalan hayvanlardan kurban kesilmez[22].

Ortaklaşa kurban kesmeğe gelince hayvanlar iki guruba ayrılır. Yukarıda üç cins dediğimiz hayvanların (a) cinsi yâni keçi ve koyun, tek kişi için kesilebilir. Hayvanın yaşı tam olduktan sonra, büyüklük ve küçüklüğün önemi yoktur. Geri kalan (b) ve (c) gurupları yâni sığır cinsi ile deve, yedi kişi tarafından aynı gaye ile kurban edilebilir. Aynı gayeden maksat, hepsinin Allâh'a ibâdet kasdiyle kurban kesmeleri demektir.

22 Kâsânî, Bedayi', 5/7

Kurban edilecek hayvanın bir veya iki gözü kör olanı, dişlerinin çoğu dökülmüş bulunanı, boynuzlarının biri veya ikisi dibinden kırılmış olanı kurban olmaz. Ama yaratılışta boynuzsuz ise bu, kurban olmasına mâni değildir. Fakat kulağı veya kuyruğu dibinden kesik veya çoğu kesik olan kurban olmadığı gibi yaradılışta kuyruğu veya kulagı yoksa gene kurban olmaz. Çünkü kuyruksuz ve kulaksız hayvan normal değildir.

Dediğimiz gibi bayrama yakışacak bir hayvan olmalıdır. Herkes tarafından görülecektir, görenler tarafından â!.. kulağı yok, kuyruğu kopuk, gözü kör, diye uzuv noksanlığı görenlerin dikkatini çekmiyecektir, çekecek olursa kurban olmaz.

Kurbanın kesilmesi zamanı, en doğrusu bayramın birinci günü güneşin doğuşundan bir saat sonra başlar. Güneşin doğuşundan kırk beş dakika sonra bayram namazı kılınacağına ve namaz da onbeş dakika süreceğine göre namazın kılınma müddetinden sonra kesilebilir. Kurban kesme zamanı bayramın üçüncü günü akşamına kadar devam eder.

Hayvan kıbleye yanı üzere yatırılıp "Bismillah' Allahu Ekber" diyerek kesilir. Keserken ve kesmeden önce hayvana hiç zahmet etmemelidir. Kurbanın hiç bir şeyi satılmaz, satılacak olursa, alınan para fakirlere dağıtılır. Eti, zengin ve fakire, gayri müslime de verilir. Ailenin kalabalık ve azlığına göre etin azı veya çoğu dağıtılır. Bu hususta verilen değişik hükümler, o günkü toplumun ve ailenin durumuna göre hareket edilmesi gerektiğini ifade eder.

MANTIĞIN ANA İLKELERİ VE BU İLKELERİN VARLIKLA OLAN İLİŞKİLERİ

Doç. Dr. NECATİ ÖNER

Genellikle mantığın üç ana ilkesinden sözedilir. Bunlar, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkeleridir. Leibniz bir de yeter sebep ilkesini ekliyor. Hatta ona göre, başlıca iki ilke vardır: Birisi çelişmezlik, diğeri yeter-sebep ilkesidir.

Yeter-sebep ilkesi'nin ortaya konmasından sonra, mantığın ana ilkelerini ikiye indirgeme yaygındır. Yukarıda saydığımız üç ilke bir tek ilke içinde incelenir, ya özdeşlik veya çelişmezlik denilir; diğer ikisi birinciye bağlı, hatta onun değişik bir ifadesi gibi kabuledilir. Hemen işaret etmek gerekir ki, yeter-sebp ilkesi, bazı mantıkcılarca bir mantık ilkesi olarak anlaşılmaz.

Her ne olursa olsun, mantık alanında kalınca bu dört ilkeden sözedilmiştir. Bunlar, akıl ilkeleri (*les principes de la raison*) veya zihin ilkeleri (*les principes de l'esprit*) adları ile de anılır. İlkelerin varlık alanına uygulanmasında, yeter-sebep ilkesine bağlı olarak nedensellik (*causalité*) ve amaçsallık (*finalité*) ilkeleri ortaya çıkar.

İlkin, adı geçen ilkeleri mantık açısından ele alacağız, sonra varlığa uygulanmalarında kazanacakları anlamı açıklamaya çalışacağız. İlkeler üzerinde tartışma asıl onların varlık alanlarına uygulandıklarında ortaya çıkar. A. Virieux-Reymond'un dediği gibi: "Bu ilkeler ne zaman somut gerçekliğe uygulanırsa, içinden çıkılmaz güçlüklerle karşılaşılır[1]".

Mantık açısından ilkelerin açıklanması

1– *Özdeşlik İlkesi* (*Le principe d'identité*)

A,A dır şeklinde ifade edilir. Sembolik mantık dili ile şöyle gösterebiliriz: $A \supset A$. Ne demektir A, A dır? Başka deyimle, biz, mantıklı düşünmede bu

1 A. Virieux-Reymond, *L'Epistémologie*, s. 59, PUF, Paris, 1966.

ilkeye nasıl uyarız? Bir akıl yürütmenin başında, bir terime verilen anlam ne ise o akılyürütme boyunca, o terim hep aynı anlam taşımalıdır. O halde akılyürütme içinde terimlerin değişmezliği bahis konusudur. Böyle bir durum, fikirlerin sağlamlığının, akılyürütmenin tutarlığının zorunlu şartıdır. Herhangi bir konunun açıklanmasında, zihin bu ilkeye uymazsa, o konu anlaşılamaz.

Doğru düşünmenin bir ilkesi olarak, tek zihin buna uymak zorunluluğunda olduğu gibi; diyaloglarda yani başka başka zihinler arası, fikir alış verişinde de bu ilkeye uymak zorunluluğu vardır. Başka başka zihinler arası fikir alışverişlerinde, özdeşlik ilkesine uymak şu demektir: Diyaloğa katılanlar, kullandıkları terimlere aynı anlamı vermiş olmaları gerekir, anlaşma ancak bu yolla mümkün olur. Diyalogda kullanılan kelimelere taraflar farklı anlamlar verirlerse, fikir karışıklıklarına yol açılır, sonuç olarak anlaşma olmaz, doğru (*vrai*) yu ortaya koyma imkânsızlaşır. Toplum hayatında görülen, fikir kavgalarının, tarafların iyi niyetlerine rağmen, bir anlaşmaya varamamalarının, başta gelen nedenlerinden birisi, özdeşlik ilkesine uymamadır. Tartışmaların verimli olabilmesi için, kullanılan terimlerin tanımlarında fikir birliğine varmak, tartışma boyunca kullanılan terimlere, üzerinde anlaşmaya varılan tanımdan farklı bir anlam vermemek gerekir.

İlk bakışta pek basit görünen, hatta verimsiz bir ilke izlenimini uyandıran A,A dır ifadesi, doğru düşünme için zihnin uyması gerekli baş ilkedir. Biraz sonra göreceğimiz gibi, zihnin diğer ilkere uyabilmesi ancak bu ilkeye uymakla mümkün olur. Özdeşlik ilkesine uymayan bir zihin için, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkeleri anlamsız kalır.

2– *Çelişmezlik ilkesi* (*Le principe de non-contradiction*)

Çelişmezlik ilkesi şöyle ifade edilir: A non-A değildir. Sembolik mantık dili ile $\overline{A.\bar{A}}$ yani herhangi bir hüküm karşıt hali ile yan yana bulunamaz. Zihin bunlardan birisini kabulederse, diğerini reddeder. Biri yanlışsa, diğeri doğrudur. Fakat bu herzaman böyle olmaz, yani, bir hüküm, kendisinin karşıt hali ile herzaman çelişme içerisinde bulunmaz. Mesela: "oda aydınlıktır", "oda aydınlık değildir" bu iki önerme biribirlerinin karşıt halleridir, fakat aralarında çelişme yoktur. Her ikisi de doğru olabilir Gündüzün oda aydınlıktır, gece oda karanlıktır.

İki hükmün çelişik olması, onların bazı şartlar içinde bulunmalarını gerektirir. İlkdefa Aristo, çelişikliğin tanımını verirken gerekli şartları say-

mıştı. "Aynı konuya, aynı hassanın (*attribut*), aynı zamanda ve aynı ilişki içinde ait olması ve ait olmaması mümkün değildir[2]" Yani bir konuya aynı yüklem aynı zamanda ve aynı şartlar içinde hem olumlu hem olumsuz olarak bağlanamaz. Yukarıdaki misalimizi ele alalım: Aynı şartlar içinde odanın aydınlık olması ve olmaması mümkün değildir. Yani aynı anda belli bir oda için, aydınlıktır ve aydınlık değildir, diyemeyiz. Önermelerden birisi doğru ise, diğeri yanlıştır. "Aynı anda olumlama ve olumsuzlama mümkün olmadığı gibi, bir konuda zıtların bir arada olması da mümkün değildir[3]" "celişik önermeler aynı zamanda doğru olamazlar[4]".

Burada çelişikle karşıt önermeler üzerinde biraz durmakta fayda vardır. Klasik mantık, karşıt (contraire) önermelerle, çelişik (contradictoire) önermeleri biribirinden ayırır.

I
Bütün insanlar cesaretlidir
Hiçbir insan casaretli değildir

Bu iki önerme, biribirinin karşıt halidir fakat çelişik değillerdir, karşıt önermelerdir. İki önermenin çelişik olabilmesi için, onların yalnız niteliklerinin farklı olması yetmez, nicelik bakımından da farklı bulunmaları gerekir.

II
Bütün insanlar casaretlidir
Bazı insanlar cesaretli değildir.

İşte bu iki önerme çelişiktir, birisi doğru ise diğeri zorunlu olarak yanlıştır.

Çelişik önermelerin ikisi birden doğru ve ikisi birden yanlış olamaz, halbuki, karşıt önermelerin ikisi birden doğru olamaz ama ikisi birden yanlış olabilir.

III
Bütün insanlar öğretmendir
Hiçbir insan öğretmen değildir.

Her iki önerme de yanlıştır.

İşte bu sebeple, her ikisi de karşı olma olduğu halde, karşıt önermelerle çelişik önermeleri biribirlerinden ayırmışlardır.

2 Aristote, *La Métaphysique*, T, 3 1005 b 19; (Tricot fransızca ter. Tom 1, s. 195)
3 Aristote, Ayn esr., T, 6 1011 b 20; Tricot, s. 234
4 Aristote, Ayn esr., T. 8 1012 b 2; Tricot, s. 241

İlke olarak çelişiklik tamamen biçimsel (*formel*)dir. Önermelerin muhtevaları dikkate alınmazsa her karşı olmayı ifade eden önerme çifti çelişme ilişkisini gösterir. Önermelerin muhtevası işin içine girerse karşı olmalar, çelişiklik ve karşıt diye bir çeşitlemeye tabi tutulur.

III numaralı önerme çiftinin, klasik mantıkta çelişik değil de karşıt olarak kabuledilmesi, önermelerin mühtevaları dikkate alındığından, birinin doğru diğerinin yanlış değil, fakat her ikisinin de yanlış olduğu görüldüğü içindir. Halbuki iki önerme, yalnız biçimsel olarak ele alınsa çelişme ortaya çıkar. Ozaman bu önerme çifti şöyle ifade edilmiş olur $\overline{A}$ ve $\overline{A}$

Bu iki önerme arasında nicelik farkı da kabuledilirse, o zaman hem biçim hem de muhteva bakımından çelişiklik açıkça ortaya çıkar

Bütün insanlar öğretmendir
Bazı insanlar öğretmen değillerdir.

Bu iki önerme arasında çelişiklik vardır. Ohalde önermelerin çelişik ve karşıt diye ayırımları, onların muhtevaları gözönüne alındığı içindir.

İnsan zihninin çelişmezlik ilkesine karşı hassaslığı diğerlerinden daha fazladır. Başka deyişle, insan bu ilkeye uyma zorunluluğunda olduğunun bilincine daha açıkca sahiptir.

Lévy-Bruhl ilk eserlerinde, etnologların ilkel toplumlarda yaptıkları gözlemlere dayanarak, ilkel insanın bizden farklı bir zihniyete sahip bulunduğu kanaatına vardı. Çelişmezlik ilkesi ilkel insanın zihnine tamamiyle hakim olmadığı inancında idi. Meselâ, Tumailer kendilerini suda yaşayan hayvan zannederler, Bororolar kırmızı papağan olmakla öğünürler. Burada kasdedilen herhangibir akrabalık değildir. özdeşlik bahis konusudur[5].

Bir insanın kendisi ile papağanı aynı addetmesi çelişik bir hükümdür. A non-A dır demektir. İlk bakışta ilkel insanın zihni, çelişmezlik ilkesine şerbetli gibi görünüyor. Bu nedenle Lévy-Bruhl böyle bir zihniyete "*Prélogique*" deyimini kullandı. "Prelojik terimi mantığın doğuşundan önceki bir dereceyi ifade etmez. İlkel zihniyet alojik veya antilojik değildir. prelojiktir. Bununla ifade etmek istiyorum ki, ilkel zihniyet çelişme içinde bulunmakta hoşlanmaz, fakat onu bertaraf etmeği de düşünmez[6]:

5 Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les sociétés inférieures*, 9 em éd. PUF, Paris, 1951, s. 76

6 Lucien Lévy-Bruhl, Ayn. esr. s. 79

Lévy-Bruhl son çalışmalarında bu fikirlerinden vazgeçiyor. İlkellerde yapılan gözlemleri yanlış tefsirettiğini itiraf ediyor. İlkel insanın zihni de tıpkı bizimki gibi, çelişmezlik ilkesine uyar. Bizden farklı bir mantığa sahip değildir. "Zihnin mantıkî yapısı tanınmış bütün insan toplumlarında aynıdır. ohalde prelojik bir karakterden bahsedilemez[7]".

Yukarıda verdiğimiz misalde, Bororo'nun kendisini papağan sanması kavranmış (*conçu*) ve idrak edilmiş (*perçu*) birşey değil, hissedilmiş birşeydir[8]. Bir iştirak bahiskonusudur, zihinsel bir çelişme yoktur.

İlk eserlerinde, ilkel insanın zihninin, çelişmezlik ilkesine uymadığı tezini savunan Lévy-Bruhl, ölümünden sonra yayınlanan Carnes'de, misallerle, bu ilkenin, ilkel dahil her toplumdaki insanın zihnine hakim olduğunu gösteriyor. İlkelin bizden farklı olan zihniyetini belirtmek için önceden kullandığı çelişmezlik (*contradiction*) deyimini terkedip yerine uyuşmazlık (*incompatibilité*) deyimini kullanıyor. İlkelin zihni çelişmeği değil uyuşmazlığı kabulediyor.

Demekki çelişmezlik ilkesi, sonradan kazanılmış yani insan evriminin belli bir anında ortaya çıkmış bir ilke değil, insanla beraber varolan ve her toplumda geçerli olan evrensel bir ilkedir.

3– *Üçüncü şıkkın mkanızlığı ilkesi* (*Le principe du tiers-exclu*)

A ile *non-A* arasında üçüncü bir imkân yoktur. Sembolik mantık dili ile $A V \bar{A}$.

Aklın bu ilkesini ilk defa Aristo belirtiyor: "İki çelişik ifade arasında herhangi bir aracı (*intermédiaire*)nın bulunması mümkün değildir[9]".

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi, iki hakikat değerli mantıkta, doğru -yanlış çiftine uygulandığında kendisini gösterir. Başka deyişle, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi daha çok bu uygulama ile tanınır. Aristo şöyle ifade ediyor "tasdik veya inkâr gerekli olarak doğru veya yanlıştır[10]", yani bir önerme ya doğrudur veya yanlıştır ikisi arasında üçüncü bir halde bulunamaz.

Saçmaya indirgeme yolu ile yapılan isbat (*preuve par l'absurde*) da dayanılınan ilke budur. Bilindiği gibi saçmaya indirgeme yolu ile yapılan is-

7 Lucien Lévy-Bruhl, *Les Carnets*, PUF, Paris, 1949, s. 73

8 Lucien Lévy-Bruhl, Ayn. esr., s. 111

9 Aristote, *La Métaphysique*, T. 7 1011 b 24; Tricot, s. 235.

10 Aristote, *Organon II Önermeler*, H.R. Atademir terc. s. 14

batta gerek matematik ve gerek mantıkta sık başvurulan bir isbat yoludur. Bu yolla yapılan isbatın özü şudur: İsbatı istenen bir davanın veya önermenin çelişiğinin yanlış olduğunu göstererek onun doğruluğuna hükmetmektir. Bir örnek verelim.

Bilindiği gibi klasik mantıkcıların çoğu, başta Arsito olmak üzere birinci şekil kıyaslar dışında kalan kıyasların doğruluklarını göstermek için onları birinci şekil kıyasa indirgerler (irca ederler). Çünkü birinci şekil kıyaslar, Aristonun deyimi ile mükemmel kıyaslardır ve sonucun zorunlu olarak öncüllerden çıktığı açıkca görünür. Şimdi ikinci şekilden Baroco'yu alalım ve doğruluğunun nasıl isbat edildiğini görelim:

Her B A dır
Bazı C A değildir
Ohalde bazı C B değildir.

Bu kıyasın sonucunun meşruluğunu isbat için birinci şekle şöyle indirgenir: Sonucun çelişiğini alarak büyük önerme ile yeni bir kıyas yapalım, o zaman birinci şekilden bir Barbara elde edilir.

Her B A dır
Her C B dir (sonucun çelişiği)
Ohalde Her C A dır

İkinci kıyasın sonucu olan her C A dır önermesi yanlıştır, çünki birinci kıyasta bazı C nin A olmadığını kabuletmiştik. Böylece Barbaranın yanlış olduğunu göstererek, Baroco'nun doğrulduğu (sonucunun doğruluğu) ortaya çıkmış oluyor. Burada izlenen yol şudur: Amaç yukarıdaki Baroco'nun sonucunun doğru olduğunu göstermektir. Sonucun yanlış olduğunun kabuledersek, çelişiğinin doğru olması gerekir. O halde sonucun çelişiği ile büyük önermeden bir kıyas yapılırsa birinci şekilden Barbara olur. Doğru öncüllerden doğru sonuç çıkacağında sonuç yanlışsa öncüllerden hiç değilse biri yanlıştır. İkinci kıyasta sonucun yanlış olduğunu belirttik, demek ki öncüllerden birisi yanlıştır. Her B A dır öncülü yanlış olamaz çünki onu birinci kıyasta doğru olarak elel aldık, ohalde her C B dir önermesi yanlıştır. Bu yanlış olunca çelişiği olan bazı C B değildir önermesi doğru olur. çünki üçüncü bir ihtimal yoktur. Bazı C B dir önermesi yukarıdaki Baroco'nun sonucudur. Böylece Baroco'nun doğruluğu ortaya çıkmış olur.

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi, ifadesini doğru-yanlış çiftinde bulduğu zaman uygulamada bazı güçlüklerle karşılaşılır. Matematik ve fizikte

iki hakikat değerli mantıkla açıklanamayan haller mevcuttur. Buralarda üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi uygulanamaz. Mesela, Ferma Teorem'i ne cerhedilebilmiş ne de doğruluğu isbat edilebilmiştir. Eğer $n>2$ ise $xn+yn=zn$ bu eşitliği sağlayacak bir sayının olup olmadığı gösterilemez.

Blanché, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesini şüpheye düşüren şu misali veriyor: π'nin ondalık kesir halinde yazılışında, devam eden serinin herhangi bir yerinde 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 dizisinin rastlanıp rastlanmıyacağı sorulsa, buna ne evet ne de hayır cevabı verilebilir. Eğer bu sayı dizisi sonlu olsaydı o zaman evet veya hayır denebilirdi Fakat mevcut halde buna karşılık verilemez (π nin ondalık kesir halinde yazılışında bir yerde durulmaz seri sonsuza gider 3, 1416.....). Matamatiksel olarak bu dizide yukarıdaki seriye rastlanıp rastlanmıyacağı gösterilemez. Ohalde sonsuz serilerde bu ilkeyi uygulayamıyoruz.

Yukarıda saçmaya indirgeme yolu ile yapılan isbat'a bir örnek vermiş, bunun üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine dayandığını belirtmiştik. Blanché, bu metodun, heryerde uygulanamayacağını, binnetice evrensel olmadığını bir misalle belirtiyor: Şu sonsuz sayı serisini alalım 1,1,2,3,5,8,..... her terim, üçüncüden itibaren, kendisinden önce gelen ikisinin toplamına eşittir, Şimdi soralım, acaba, bu seri içinde, kendisinden sonra başka bir asal sayı bulunmayan bir asal sayıyı ihtiva eder mi etmez mi? klasik matematikciler bu konuda şöyle akılyürütürler: Bu seri içinde istenen P asal sayısı ya bulunur ya bulunmaz. P nin bu seride bulunmadığını gösterelim, bu bizi bir çelişmeye sevkedecektir ki buradan, henüz ne olduğunu bilmediğimiz halde, dolaylı olarak (*indrectement*) P nin varlığını isbat etmiş oluruz. Blanché diyorki, Brouwer için bu yanlış bir yoldur. Çünki, "P mevcuttur" önermesi, ancak, seri içerisinde, belirtilmiş, belli bir asal sayıyı bulmak mümkün ve o sayının da, serinin içindeki asal sayıların sonuncusu olduğu isbat edilirse, matematik bir anlam kazanır. Böylece, "P mevcut değildir" (çift olumsuzlama) P mevcutturu isbat için yeter değildir. Çift olumsuzlama olumlamadan daha zayıftır[11].

Blanché bu misali ile, sezgici okula mensup matematikcilerin, saçmaya indirgeme yolu ile isbatın ve dolayısiyle üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin evrensel olmadığı yolundaki fikirlerini belirtmek için veriyor. Yukarıda bizim verdiğimiz misalde de görüldüğü gibi, saçmaya indirgeme yolu ile isbatta, ikili olumsuzlama (*double negation*), ona tekabül eden olumlama (*affirmation*) ile eşdeğerdedir. Sezgicilere göre bu eşdeğerlilik herzaman geçerli değildir.

11 Robert Blanché, *La Science Actuelle et le Rationalisme*, s. 92–93, PUF, Paris 1967

Bu şekilde üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin evrenselliğinden şüphe edilince, doğru ve yanlış değer çiftini esas alan iki hakikat değerli mantık yanında, asrımızın başından itibaren ikiden fazla hakikat değerli mantıklar kurulmaya başladı. "Bu konuda ilk fikri Lukasiewicz (1920) ileri sürdü sonra Post (1921) ve Brouwer (1925) bu fikri takibettiler[12]".

Lukasiewicz üç değerli mantık kuruyor. Bu üç değer şunlardır: doğru, yanlış ve nötr. Doğru için 0, yanlış için 1, nötr için $\frac{1}{2}$ sembollerini kullanıyor. Böylece, doğru ve yanlış arasına üçüncü bir değer koyunca, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine uyulmuyor demektir. Lukasiewicz' den sonra, ikiden fazla hakikat değerli mantıklar arttı; nihayet Reichenbach çok hakikat değerli mantığı olasılık mantığı haline getirdi. Ona göre de doğru ile yanlış arasında sürekli bir değerler skalası vardır.

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine yapılan itirazlar ve kurulan çok değerli mantıklar, bu ilkenin yanlışlığını değil, onun sınırlı olduğunu ortaya koyar.

Verilen misallerden anlaşıldığı gibi, sonsuzluk bahis konusu olunca üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin geçmez olduğu haller bulunabiliyor. Bu şekilde onun evrensel bir ilke olmadığı söylenebiliyor. Fakat Cuvillier'in dediği gibi üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi yanlış değildir; fakat mantıkî çelişmenin bulunmadığı yerlerde uygulanamaz. onlarda ikidir: 1– Saçma önermeler, "Sokrat iki dik açıya eşittir" bu önerme ne doğrudur ne yanlıştır, saçmadır. 2– belirtilmemiş (*indeterminé*) haller, mesela Ferma teoreminde olduğu gibi[13].

Görülüyorki açıkladığımız üç ilke sıkıdan sıkıya biribirine bağlıdır. Her üçünü bir ad altında toplayanlar bu bakımdan haklıdırlar. Bunlar aynı ilkenin farklı şekilde ifadeleri gibidir. "Bir önermenin ya doğru veya yanlış olduğunu kabuleden her mantık, aynı zamanda, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkelerini de kabuletmiş olur[14]".

12 T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*; traduc. fr. Posner, s. 198 PUF, Paris, 1964.

13 A. Cuvillier, *Nouveau précis de philosophie*, tome I, 4 e éd. S. 414, not 1, Colin, Paris, 1967.

14 Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Gökberk terc., s 121, İstanbul, 1945

4– *Yeter sebep ilkesi* (*Le principe de raison suffisante*)

Yukarıda belirttiğimiz gibi, yeter sebep ilkesini ilkdefa Leibniz akılyürütmenin yani mantığın ilkeleri arasında saymıştır. Monadoloji'nin 31 ve 32 ci paragraflarında şöyle diyor:

"Akılyürütmelerimiz iki büyük ilkeye dayanırlar: birincisi çelişmezlik ilkesidir, bu ilke gereğince çelişmeyi ihtiva eden şeye yanlış ve yanlışa zıt veya yanlışla çelişik olana da doğru hükümünü veririz"

"İkincisi yeter sebep (*raison suffisante*) ilkesidir, bu ilke gereğince yeter bir sebep olmadıkca hiçbir vakıanın doğru veya mevcut, ifade edilen hiçbir hükmün hakiki olamıyacağını, vakıanın niçin böyle olup ta başka türlü olmadığını dikkate alırız. Halbuki bu sebepler çok zaman bizce belli değildir[15]".

Görülüyorki, Leibniz yeter sebep ilkesini, çelişmezlik ilkesi yanında ve aynı önemde sayıyor. Bu ilke mantığın mı yoksa varlığın mı bir ilkesidir? Bazı mantıkcılara göre, mantığın bir ilkesi değildir[16].

Heimsoeth, yeter sebep ilkesinin bir mantık ilkesi olarak ele alındığında ifade ettiği anlamı şu şekilde açıklıyor: Hakikat iddiasında bulunan her hükmün bu hakikat iddiası temellendirilmiş olmalıdır. Böyle bir hüküm, sebepsiz hiçbir iddia ortaya atmamalıdır".

"Mesela bir önermenin hakikatını (sebebini) diğer bir önerme teşkileder. Bir insanın ölmesi lâzımdır önermesini, bütün insanlar fanidir, önermesi temellendirir. Fakat bu genel fikrin de tekrar temellendirilmesi lâzımdır[17]".

Yeter sebep ilkesinin, önceden gördüğümüz diğer üç ilkeden farklı bir durumu var, onlardan ayrı bir tabiata sahip. Diğer üçü kendi aralarında biribirlerine bağlı oldukları halde, yeter sebep ilkesi ile diğerleri arasında, onların aralarında olduğu gibi, sıkı bir ilişki mevcut değildir.

Çelişiklik ilkesi iki önermeden birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerektiğini ortaya koyar; fakat bunlardan hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu belirtmez. Çünki, o, yalnız iki önerme arasındaki ilişki ile ilgilidir. Tamamen formeldir. Yeter sebep ilkesinde ise, sebep ararken amaç hangisi-

15 Leibniz, *Monadoloii*, S.K. Yetkin terc. s. 28, İstanbul 1935.
Aynı fikir, Leibniz'in *Théodicée* adlı eserinin ikinci bölümü 44. paragrafta var.
16 Bk., Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 96, İkinci bas. İstanbul, 1968
17 H. Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Mengüşoğlu terc. s. 53–54 İstanbul, 1952.

nin doğru olduğunu tesbit etmektir. Ohalde bu ilke, doğrudan doğruya önermenin doğru ve yanlışlığı ile ilgilidir.

Sebep ararken, sonsuza kadar gidilmez, bir yerde durmak gerektir. sonunda durulan yer, ya aksiomlar, postulalar veya doğrudan doğruya idraklerdir. Ohalde, yeter sabep ilkesi bir başlangıç noktasının varlığını gerektirmektedir.

Yeter sebep ilkesinin, diğer ilkelerden farklı bir duruma sahip oluşu önceden belirttiğimiz gibi, bazı mantıkcılarca, mantık ilkeleri dışında tutulmasına yol açmıştır.

İlkelerin varlığa uygulanmaları

İncelediğimiz mantık ilkelerini varlığa uyguladığımızda acaba durum ne olur? Zihnimizin ilkeleri varlığın da ilkeleri midir? Yani varlık da aynı ilkelere tabi midir? Bu sorular ta eski Yunan'dan beri felsefe tartışma konusu olmuştur.

Adı geçen ilkeleri tekrar ele alarak bir de bu açıdan inceleyeceğiz.

1– *Özdeşlik ilkesi :*

Parmenides'in "Varlık vardır, var olmayan var değildir" sözü, özdeşlik ilkesinin varlığa uygulanmasıdır, daha doğrusu, varlıkta, bu ilkenin mevcut olduğunun işaretidir. Parmenides bu fikri Heraklit'e karşı savunuyor. Bilindiği gibi Heraklit'e göre evrende sabit olan birşey yoktur. Değişmez olarak gördüğümüz herşey görünüştür. Esas olan değişmedir. "Bir nehirde iki defa yıkanılmaz" sözü, herşeyin bir oluş bir değişme içinde bulunduğunu ifade etmek için söylenmiştir.

Âlemde bir değişme var mıdır yokmudur tartışması felsefenin ilk ciddi tartışmasıdır. Evrenin bir oluş içinde bulunduğunu yani daimi bir değişmeye tâbi olduğu yolundaki fikir kabuledilirse, evrende özdeşlik ilkesinin mevcudiyetinden bahsedilemez. Oluş taraftarı felsefeler için, varlıkta bir özdeşlik ilkesinden bahsedilemez. Yeni Çağda, Hegel felsefesi de böyledir. Diyalektik yürüyüşe tabi bulunan birşeye özdeşlik uygulanamaz.

Özdeşlik ilkesinin, yalnız zihnin değil varolanın da bir ilkesi olduğu fikrini Parmenides'ten sonra Yeniçağ felsefesinde Leibniz ve Wolff'da görürüz. "Leibniz fransızca yazılmış bir metninde şöyle bir cümle vardır: herşey ne ise odur. Leibniz'i takibeden ve onun talebesi olan Christian Wolff da öz-

deşlik ilkesini şu şekilde ifade etmektedir: Her varolan şey ne ise yine kendisinin aynıdır[18]".

Görülüyor ki, özdeşlik ilkesinin, varolanın da bir ilkesi olup olmayacağı tartışma konusudur. Bu husus, varolanın daimi bir oluş, bir değişme içinde bulunduğu veya varolanın değişmeyip ne ise o olduğu inancına bağlıdır.

Tecrübe alanında yani maddi dünyada değişmenin bulunduğu heran gözlenmektedir. Heraklit "Bir nehirde iki defa yıkanılmaz", Hegel "bugünkü bedenim dünkü bedenim değildir" derken bir gerçeği dile getirmektedirler. Duyulur âlemin daimi bir değişme içinde bulunması karşısında, bu âlem için özdeşlik ilkesinin geçerli olduğu iddiası kolayca kabuledilemez.

Bedenin daimi değişmesi karşısında daima aynı kalan bir "ben" vardır. Mesela Ahmet bey, gençken de, orta yaşlı iken de ihtiyarken de hep Ahmet beydir. Bedenin daimi değişmesi karşısında Ahmet bey hep Ahmet bey olarak kalmıştır. Veya sularının daimi değişmesine rağmen, Kızılırmak, hep Kızılırmak olarak kalmaktadır. Demekki varolan ve duyulabilende değişmenin yanında aynı kalan birşey de var. Değişmeyen ve aynı kalan, o şeyin kavramı gibi geliyor bize. Daima değişme karşısında kalan zihin hiçbirşey yapamaz. Ohalde insan varlığı, kavrayabilmek için rasyonalize ediyor. Kavram yapma, gerçeği anlaşılır hale sokmadır. Kavram zihne ait olan birşeydir. Akla şöyle bir soru geliyor: acaba objede de değişmeyen birşey var mıdır? Bu konuda Prof. Hilmi Ziya Ülken şöyle diyor: "değişmenin olabilmesi için değişen birşeyin bulunması lâzımdır. Değişme ancak değişmeyen bir mesnetle (*subsratum*) ile mümkündür[19]" Burada Prof. Ülken, cevherci (*substantialiste*) görüşü savunuyor. Cevherciliği savunmak akla yatkındır. Yani mantıkîdir, fakat tecrübe sınırını aştığı için tecrübe ile temellendirilemez.

Özdeşlik ilkesinin varlıkla olan ilişkisi karşısında sonsöz olarak şunu söyleyebiliriz: Duyulur âlem, yani zaman ve mekân içinde varolan, daimi değişmeye tabi olduğundan özdeşlik ilkesine bağlı kalamaz. Zihin, bu nitelikteki objeleri kavrayabilmek için, soyutlama ile onların kavramlarını yapar. Bu kavramlar, zihnin bir ilkesi olan özdeşlik ilkesine bağlıdırlar. Özdeşlik ilkesi, ancak, değişmeye tabi olmayan, yani zaman ve mekân dışı varlık alanları için, uygulanan bir ilkedir.

18 H. Heimsoeth, ayn. esr., s. 44

19 Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 12, İstanbul, 1951

2– *Çelişmezlik İlkesi*

Çelişmezlik ilkesinin varlıkta yürümediği fikrini Hegel ortaya attı. Ona göre, oluş halinde bulunan varlık, kendi içinde çelişmeyi ihtiva eder. Bu nedenle, çelişme ilkesini esas alan klasik mantıkla bu âlem anlaşılamaz, başka bir mantık kurma gerekir. İşte diyalektik mantık böyle bir düşüncenin eseri olarak ortaya çıkmıştır.

Hegel, diyalektik gelişmeyi, mutlak ruh'da görüyordu. Marx ve Engels' le başlayan diyalektik materyalizm, Hegel metodunu maddeye uyguladı ve maddenin diyalektik bir gelişmeye tâbi olduğunu iddia etti. Diyalektik gelişme içinde bulunan herşey çelişme ihtiva etmektedir. "Eğer gerçek değişiyorsa, o, özünde, aynı zamanda hem kendisi hem kendisinden başka birşey oluşundandır[20]".

Diyalektik materyalist bir yazar olan Politzer, modern diyalektik materalist teoricilerinden Mao Çe-tung'un Teori ve Pratik adlı eserinden şu fikri naklediyor: "Şeylerin gelişmesinin ana sebebi dışta değil içte, yani şeylerin iç çelişmelerindedir. Şeylerin hareketleri ve gelişmeleri içlerinde bu gibi çelişmelerin varlığı sebebiyle vukua gelir. Bir şey içindeki bu çelişme, gelişmesinin ilk sebebi olup, bir şeyin öteki şeylerle ilişkileri ikinci dereceden bir sebeptir[21]".

Demekki diyalektik materyalistlere göre nesnenin kendisi bizzat çelişme ihtiva eder. Ohalde aklın bir ilkesi olan çelişmezlik ilkesi objede geçerli değildir. Acaba böyle mi?

Çelişmenin, şeylerin içerisinde bulunduğu fikri diyalektik materyalist olmayan felsefelerce reddedilmiştir. Hatta bir kısım yeni Hegelciler çelişikliğin sentezi olamıyacağını yalnız farklılıkların terkibinden bahsedileceğini öne sürerler (Bradley, Hamelin, Croce)[22]. Klasik mantıkcılar da böyle bir şeyin muhal olduğunu ifade ederler: "zıtların birleşmesi (*içtima-i nakizeyn*) varolmadığı gibi varolması da mümkün değildir[23]", Prof. Ülken'de tabiatta çelişmenin bulunmadığı, onun yalnız zihnimize ait olduğu, tabiatta, benzerlikler, farklar ve zıtların olacağını belirtiyor[24].

20 Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, Ardos terc., ikinci bas., Ankara 1970. s. 88.

21 Georges Politzer, ayn esr. s. 90

22 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 476, Ankara, 1968

23 Gelenbevi, *Mizan-ul Burhan*, *Abdunnafi* terc., C. 1, s. 147, İstanbul 1297 (H)

24 Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 19

Diyalektik materyalizmin revaç bulduğu bugünkü Rusyada, felsefenin durumunu bir yazısında inceleyen Guy Planty-Bonjour, rus yazarlarınca, çelişmenin şeylerin kumaşını teşkilettiği fikrinin açık bir vakıa olduğunu belirterek Merleau Ponty, Bloch ve diğer birçok filozofun çelişmenin varlık içerisinde bulunabileceğini reddettiklerine işaret ederek diyor ki: "Çelişme objektif olunca bundan şu netice çıkar: Bu ontolojik çelişme bilgide de aksetmelidir. Bu fikir sovyet filozoflarını garip bir epistemolojiye sevkediyor[25]".

Varlıkta çelişmenin bulunuşu fikrinin anlaşılması, çelişmeyi ilke olarak kabuleden akıl için güçtür. Hegelde başlayıp bugün diyalektik materyalizmde devameden bu fikir, çelişme ile farklılığın karıştırılmasından ileri gelse gerektir. Varlıkta bir değişme kabuledilse bile, bir halden başka bir hale geçişte çelişme aranmamalıdır. Her farklı iki şeyin bir arada bulunması çelişme ifade etmez.

Hegel'in varlıkta çelişmenin bulunduğunu iddia ederek, onu anlamak için yeni bir mantık kurma teşebbüsü, Prof. Ülkenin dediği gibi fazla cüretlidir. "Gerçeğin hakiki akışına uygun mantık kurmak iddiası ile ortaya çıkan bu fikir hakikatta hiçbir ilmin gelişmesi tarafından teyit edilmemiştir. Hiç bir keşif, hiçbir icad, hatta hiç bir isbat diyalektik mantığa göre cereyan etmiyor[26]".

Böylece, çelişiklik ilkesinin varlığa uygulanmasında ortaya atılan farklı fikirleri görmüş olduk, Diyalektik materyalistlerin iddia ettikleri gibi eğer âlem çelişmeği ihtiva ediyorsa, bu âlemi anlamak, çelişme ilkesine uyan bir akıl için mümkün olmaz. Âlemde çelişme vardır demek, ancak, çelişmeye farklı bir anlam vermekle mümkün olur.

3– *Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi:*

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesini açıklarken, onun ideal varlık alanında, yani mantık ve matematikte uygulamasını görmüştük. Sonsuzluk bahis konusu olunca, bu ilkenin nasıl güçlüklerle karşılaştığını belirtmiştik.

Reel varlık alanında yapılan yanlış bir uygulama ile, onun bu alanda herzaman geçerli olmadığını iddia edenler vardır. Mesela sıcak ile soğuk arasında üçüncü bir şık olarak ılık vardır. Fakat bu yanlış bir akıl yürütmedir.

25 Guy Planty-Bonjour, *Dialectique et Ontologie Dans la Philosophie sovietique* Revue Internationale de Philosophie No. 91, 1970 içinde Wetteren (Belgique).

26 Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* I, s. 111, Ankara, 1957

Virieux-Reymond'un da belirttiği gibi[27] üçüncü şıkkın imkânsızlığı karşıtlar arasında bir derecelenmenin olamıyacağını göstermez, çelişikler arasında üçüncü bir şık yoktur der. Yani A ile non-A arasında üçüncü bir şık yoktur. Sıcaklık soğuklukta bu ilke geçerlidir. Çünki birşey ya sıcaktır veya sıcak olmayandır. Soğuk ve ılık, sıcak-olmayan'ın içindedir. O halde birşey ya kendisidir veya başka birşeydir, bunlar arasında başka birşey olamaz şeklinde ifade etmek gerekir. Bu ilkenin reel âlemde geçersiz olduğunu söylemek, o âlemde çelişmenin bulunduğunu söylemeğe gelir. Varlıkta çelişmenin bulunamıyacağını da daha önceden görmüştük. O halde, sonsuz seriler dışında, Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine uymayan bir misal verilemez.

4– *Yeter sebep İlkesi:*

Yeter sebep ilkesi varlığa uygulandığında şöyle ifade edilir: Her olgunun bir nedeni (*cause*) vardır. Başka deyişle meydana gelecek her şey her değişme bir nedene bağlıdır.

Her olgunun, her oluşun nedenlere bağlı olduğu fikri ilk defa sistemli bir neden teorisi olarak Aristoda vardır. Bilindiği gibi Aristo tabiat olaylarının meydana gelişinde birbirine bağlı dört nedenin rol oynadığını söyler, bunlar maddi neden, şekil kazandıran neden, hareket ettiren neden ve amaçsal (*final-gai*) nedendir.

Aristodan sonra, ondan farklı bir şekilde anlaşılmış olsa bile, olguların bir nedene bağlandığı fikri devametmiştir. Hele tabiat bilimlerinde kanun elde etme, ancak olgular arasında neden-eser gibi bir bağlantının bulunduğu ilkesine dayanır.

Genellikle iki türlü nedenden bahsedilir. Birincisi önce gelen, tayin eden, etken neden (*cause efficiente*), ikincisi sonra gelen, amaçsal neden (*cause finale*) dır. Böyle bir ikileme iki türlü ilkeden söz etmeğe yol açar: 1– Nedensellik ilkesi (*le principe de causalité*) 2– Amaçsallık ilkesi (*le principe de finalité*). Her ikisi de yeter sebep ilkesinin, varlığa uygulandığında ortaya çıkan ve onun "muştakları" (*dérivées*) olan iki ilkedir.

a- *Nedensellik ilkesi* (*le principe de causalité*)

Bilimsel kanunların dayandığı ilkedir. Meydana gelen her şeyin, her değişmenin bir nedeni vardır. tabiattaki olaylar birbirlerine neden-eser ilişkisi ile bağlıdırlar.

27 A. Virieux-Reymond, *L'Epistémologie*, s. 59

Hume'a göre nedensellik ilkesi, olguları hep yanyana görmekten ötürü bizde doğan bir alışkanlıktan ibarettir. Kant'da ise, tecrübenin zorunlu şartıdır, zihnin bir kalıbıdır; yalnız tecrübe alanına uygulanır. Her iki görüşte de neden -eser ilişkisi bende (süjede) olan birşeydir. Bilimsel çalışmalarda ise neden-eser ilişkisinin varlıkta olduğu kabuledilir. "İlişki (*relation*) ve bağ (*liaison*) nesnelere (*choses*) ilave edilmemişlerdir. nesneler ilişkinin taşıyıcısı olarak farzedilmiş ve vazedilmişlerdir. Onların mevcudiyetinde bağ zorunludur. Fakat bu demek değildir ki, bu bağ *a priori* olarak vazedilmiş, tahmin edilmiştir; çünki o deneysel bir keşiftir[28]". Nesneler arasındaki ilişki böyle bir ilişkidir. Bilim, nesneler arasında böyle bir ilişkiye dayanarak kanunlarını kor.

Nedensellik ilkesine bağlı olarak determinizm ilkesi ortaya çıkar. Bilimsel anlamdaki determinizm, önceden görme ile ilgilidir. Bazı şartlar tam olarak bilindi mi sonra gelecek vakalar önceden görülebilir. Evrendeki olaylar biribirine zorunlu olarak neden-eser bağı ile bağlıdır. Aynı nedenler aynı eserleri meydana getirir. Özellikle tabiat bilimlerinde çok önemli olan bu ilke acaba mutlak mıdır?

19. Asır bilim adamlarında, evrende mutlak bir determinizm olduğu fikri hakimdi. Bunların başında Laplace gelir. Laplace'a göre olaylara yüksekten bakan bir dev (*génie*) için onların şimdiki halleri gibi geçmiş gelecek bütün halleri birden kavranır, böyle bir gözlemci için önceden görülmeyecek hiç bir şey yoktur[29]. Evrende böyle mutlak bir determinizm hakim olunca, başlangıç şartları eksiksiz tanındığında, olayların geleceği de eksiksiz olarak önceden görülebilir.

Böyle mutlak bir deteriminizmin isbat edilemiyeceğini, Bütün fiilleri bilmenin pratik bir imkânı olmadığını Mach ve Poincaré gösterdiler, Enriques, ölçülebilenle yetinen pozitivizm için mutlak bir determinizmin anlamı olmadığını ifade etti. Böylece Laplace'ın mutlak determinizmi ilkin metodolojik bir eleştirmeye hedef oldu[30]. Bu eleştiriler, evrende mutlak bir determinizmin olmadığını değil, fakat onun isbat edilemiyeceğini gösteriyor. bu eksikliğin bizim bilgimizin yetersizliğinden ileri geldiği öne sürülüyor. Determinizme yapılan bu metodolojik eleştiriler, nedensellik kavramını pek sarsmaz. Nedensellik kavramında bir krizin doğmasına sebep Heisenberg'in kesinsizlik ilkesi olmuştur.

28 Jean Ullmo, *La Pensée Scientifique Moderne*, s. 144, Flammarion, Paris, 1958.
29 Hilmi Ziya Ülken, *İlim Felsefesi*, s. 25, Ankara, 1969
30 Jean Ullmo, ayn. esr., s. 163

Heisenberg gösterdi ki, elektronun hızı ve durumunu aynı zamanda kesin olarak tayinedemiyoruz. Birisini tayinedince diğerini olası olarak bilebiliyoruz. Buradaki olasılık bilgimizin eksikliğinden değil, objenin tabiatından ileri geliyor. O halde mikrofizikde determinizm değil endeterminizm hakimdir.

Tam bir determinizmin olmadığı yerde, ancak, olası kanunlardan bahsedilebilir. Asrımızda bu olasıcı teori, Bohr, Diarc, Born ve Von Neumann gibi tanınmış fizikcilerce savunuldu. Bu endeterminizm yanında, determinizm'i savunan fizikciler de vardır. Einstein ve Louis de Broglie bunlar arasındadır[31].

Yeter sebep ilkesinin, varlık alanına uygulanmasında ortaya çıkan nedensellik ilkesinin, modern mikro-fizikte geçirdiği krize temas ettik. Determinizmin krizi, nedensellik ilkesinin krizidir. Çünki determinizm nedensellik ilkesine, dayanır. Endeterminizmi savunanlar, nedensellik ilkesinin en geçerli yeri olan, varlığın madde alanındaki durumunu şüpheye düşürmüştür. En azından, bu ilkenin evrensel geçerliği üzerine şüpheleri çekmiştir. Madde dünyasındaki durumu bu olunca, ruhsal dünyaya uygulamada, onun evrensel geçerliği üzerindeki şüpheler daha da artacaktır. Acaba, irade hayatında determinizm hâkim midir? Heimsoeth'un dediği gibi "Eğer insan hürriyeti diye birşey varsa, bu takdirde hürriyet, hadiselerin sebepleri tarafından determine edilen birşey değil, bilakis kendi kendisini tayineden bir faaliyettir[32]. Madde dünyasında bile tam bir determinizmin olduğu iddiası haklı şüpheleri üzerine çekerken, insan hürriyetinin bahis konusu olduğu ruhsal âlemde, tam bir determinizmden bahsetmek savunulması çok güç bir iddia olur.

Böylece nedensellik ilkesinin evrensel geçerliği haklı şüpheleri üzerinde toplayan bir konudur.

b– *Amaçsallık ilkesi* (*Le principe de finalité*)

Herşeyin bir sonu vardır. Herşey bir amaca yönelmiştir. Aristo'da bir amaçsal nedenin (*cause finale*) bulunduğunu söylemiştik. Onun için bu neden, fizikte, metafizikte, varlığın her alanında mevcuttur. Bir şeyin varolmasında zorunlu olan nedenlerden birtanesidir.

31 Zamanımızda, determinisme ve indeterminisme görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. H.Z. Ülken, *İlim Felsefesi* s. 25–31; Ullmo, *La pensée Scientifique moderne* s. 160–177; Blanché, *La Science Actuell.* s. 56–67; Virieux-Reymond, *l'Epistémologie*, s. 66–70.

32 Heimsoeth, Ayn. esr. s. 59

Rönesanstan sonra, modern bilim, madde dünyasında böyle bir amaç fikrini ortadan kaldırdı. Yeniçağda, canlılar dünyasında amaçsal nedenlerin bulunduğu fikrini öne sürenler oldu. Hatta amaçsallık ilkesi, nedensellik ilkesinin bir tamamlayıcısı olarak kabuledildi. "Amaçsallık (*finalité*) ilkesi, soyutlamalar dünyasından, hayat dünyasına geçince nedensellik ilkesinin zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Çünkü canlılar dünyasında, etken nedenler (*causes efficientes*) olayların açıklanmasında yeterli değildir[33]".

Canlılar arasında amaçsallığın mevcut olduğu fikrini Kant ileri sürdü. Kantın ileri sürdüğü amaçsallık bir iç amaçsallıktır (*finalité interne*). Burada parçalar bütünün karşılıklı nedenidir. Amaç ile vasıta zamandaştır. İç amaçsallıktan başka bir de dış amaçsallık (*finalité externe*) vardır. Aristo'nun anladığı bu ikincisidir. Amaç neden, eserin dışındadır, kendi dışında bir amaca yönelmiştir.

Lachelier, Kant'ın ileri sürdüğü, canlılarda iç amaçsallığın bulunduğu fikrini canlandırarak tümevarımın temellendirilmesinde kullanıyor. Yalnız canlılarda değil bütün tabiatta amaçsallık ilkesinin geçerliğini kabulediyor. Tabiat kanunlarının kavranmasının, ancak nedensellik ve amaçsallık ilkelerinin kabulü ile mümkün olacağını söylüyor.

Lachelier'ye göre tabiat kanunlarının kavranması iki ilke üzerine dayanır: Birisi, olguların seriler teşkilettiği fikridir. Seriler içinde önce gelen sonrakini tayineder. İkincisi, serilerin sistemler teşkilettiği ilkesidir. Bu sistemler içinde bütün fikri parçalaların varlığını tayineder. İşte bunlardan birincisi nedensellik ilkesi, diğeri amaçsallık ilkesidir. Bunların birlikte mutalaa edilmesi ile tümevarımı açıklamak mümkün olur. "Öyle ise bir tek kelime ile denebilir ki, tümevarımın mümkünlüğü bais (*etken-efficiente*) sebeplerle soncul (*amaçsal-finale*) sebepler ilkesine dayanmaktadır[34]".

Böylece Lachelier, tümevarımı temellendirmek için, tabiatta, etken nedenliğin yanında, amaçsal nedenliğin de bulunduğunu kabulediyor. Prof. Ülken tabiatta amaç sebebin temel olduğunu iddiaya hakkımız olup olmadığını, bu ilkeyi *a priori* olarak kurmadıkca, tabiatın bir gayeliliğinden söz etmenin ne derecede doğru olduğunu sorup şöyle cevap veriyor "şuurun objeleştirmeden ibaret içkin (*immanent*) alanında kaldıkca bundan şüphe edebiliriz[35]". O halde Prof. Ülkenin fikrine uyarak diyeceğiz ki, tabiatta amaç-

33 Jacques Chevalier, *Leçons de Philosophie*, Tome I, s. 249, Arthud, Paris, 1942.

34 Jules Lachelier, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, H.R. Atademir terc. s. 12 İstanbul 1949.

35 Hilmi Ziya Ülken, *İlim Felsefesi*. s. 211

sal nedenlerin bulunduğu iddiası tecrübe ile temellendirilemez. Prof. Ülken, Bilgi ve Değer adlı eserinde, amaçsallığın değerler alanında bulunduğunu söylüyor. Buradaki amaçsallık, Kant ve Lachelier'de olduğu gibi bir iç-amaçsallık değil, aşkın bir objeye yönelmiş dış-amaçsallıktır[36].

Yukarıda gördüğümüz iç ve dış amaçlılık fikrinden farklı bir görüşte Bergson tarafında ileri sürülmüştür. Her iki anlayışta da son, amaç ister içte ister dışta olsun bellidir., Bergson, böyle bir amaçlılık anlayışı canlıları açıklamayaz diyor. Ona göre amaçsall·k (*finalité*) hayat hamlesi (*élane vitale*)nin içindedir. Yeni şekillerin serbest bir fışkırmasıdır. Hayat daimi bir tekâmül içinde bulunur. Bu tekâmülde belirli bir son yoktur. Sonu olmayan bir amaçsallık bahis konusudur. Bergson'un bu fikri metafizik bir iddia olmaktan ileri gidemez.

Yeter sebep ilkesinin varlığa uygulandığında ortaya çıkan, nedensellik ve amaçsallık ilkeleri üzerinde yapılan tartışmaları gördük. Bu durum karşısında bu iki ilkenin varlığın tabi olduğu zorunlu ve evrensel ilkeler olduğunu söylemek güçtür.

Ele alıp incelediğimiz dört ilke, akıl için uyulması zorunlu ilkelerdir. Leibniz'in dediği gibi "Yürümek için adaleler ve verterler (*tendons*) nasıl zorunlu iseler, bunlar da akıl için öyle zorunludurlar. Onlarsız asla düşünülemez, her an zihin bu ilkelere dayanır[37]".

Bu ilkelerin varlığa uygulanmalarında karşılaşılan güçlükleri görmüştük. Bunların, varlığın da ilkeleri olduğunu söylemek kolay olmasa bile, bizim varlığı ancak bu ilkelerin çerçevesi içinde kavradığımız açıktır. Varlıkta bir "irrasiyonel"den bahsetme, mantık ilkelerinin, varlıkta geçer olmadığı alanın mevcudiyetini gösterir. Varlık hakkındaki bilimsel bilgimiz, ancak bu ilkelerin uygulanabileceği alan için mümkündür. Biz varlığın bilgisini, onu "rasyonalize" ederek elde ediyoruz. "Rasyonelleştirme" bu ilkelere uydurmadır. Bunların uygulanamayacağı varlık alanları bilimsel bilginin sınırları dışındadır. İnsan ona da erişmeğe çaba harcar. Böyle bir çabada kullandığı yol mantık ilkelerinin hakim olduğu akıl değil, imandır.

36 Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 303 vdd. Ankara,

37 Leibniz, *Nouveaux Essais Sur l'Entendement Humain*, *Livr* I, 20, Garnier-Flammarion, Paris 1966.

İnanma, aklın açıklamada yetersiz kaldığı alana erişmek için kullanılan bir güçtür. Prof. Hilmi Ziya Ülken, insanın şuur ve bilme fiilini açıklamak için aşkın bir varlığın gerekli olduğuna dikkati çekip, böyle bir varlığa ancak inanma yolu ile ulaşılabileceğini söylüyor: "Aşkın varlığa inanmadan başka hiç bir yolla nufuz edilemez. Gazalinin" kalb gözü, "Pascal'ın "kalb mantığı" ve "ince görüş", "Bergson'un" sezgi "dediği güçler, inanmanın şeffaflaştırdığı, kesinleştirdiği yeni yollardır[38]".

38 Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye giriş I s. 55

HİCAZ KÜTÜPHANELERİ

MUSTAFA FAYDA

1969–70 ders yılında, doktora tezimle ilgili araştırmalarda bulunmak ve lisanımı ilerletmek üzere gittiğim Medine ve Mekke'yi ve oralardaki kütüphaneleri tanımak imkânını buldum. İslâmın doğduğu ve yayılmaya başladığı bu mukaddes bölgede bulunan kütüphaneler İslâmî sahada araştırmalarla meşgul olan herkesin nazar-ı dikkatini çekmektedirler. Burada şu hususu hemen belirtelim ki, Hicazdaki kütüphaneler, modern kütüphanecilikten nasiplerini henüz alamamışlardır ve bu yolda da bir gayret henüz görülmemektedir. Esasen bugün Hicaz'a hâkim olan Suudî Krallığı, eğitim ve öğretimi modern usûllere göre düzenlemek yolunda yeni yeni çalışmalar yapmakta ve açılan yeni üniversitelerde modern usûllere uygun kütüphaneler kurmaya çalışmaktadır. Yeni müesseseler dışındaki genel kütüphanelerin müşterek bazı özelliklerini belirttikten sonra her kütüphane hakkında kısa kısa bazı bilgiler vermek istiyorum.

1– Medine ve Mekke'deki genel kütüphanelerin hepsi vakıflar idaresine bağlıdır. Bunun en mühim sebebi kütüphanelerin hepsinin birer vakıf ile kurulmuş olmalarıdır.

2– Mevcut bütün kütüphanelere yeni eserler çok az alınmakta ve kütüphanelerin zenginleştirilmesine gayret edilmemektedir. O kadar ki Medine'deki İslâm Üniversitesinde ders kitabı olarak okutulan ve öğrencilere bedava dağıtılan kitapların büyük bir ekseriyeti Medine kütüphanelerinde bulunmamaktadır. Yine merkezi Mekke'de bulunan Rabıtat'ul-Alem'il-İslâmî'nin çeşitli yerlere dağıttığı ve bir kısmında, Suudî krallığının mezhebi olan Vehhabîliğin propogandasını yapan kitaplar da tam olarak kütüphanelerde bulunmamaktadır. Bunun tek istisnası olarak Mekke'de bulunan Harem-i Şerif kütüphanesini söyleyebiliriz.

3– Kütüphanelerdeki eserlerin fihristi defterlerde kayıtlı olup Kur'an ve Tilâvet başta olmak üzere çeşitli ilimlere göre sıralanmıştır. Bir kısmında yazmalar için ayrı defterler vardır.

4– Hiçbir kütüphanede yazma eserlerin mikrofilim veya fotokopilerini almak imkânı yoktur. Ancak araştırıcı kendi imkânları ile, müsade alarak eserlerin filmini alabilir.

5– Günlük Suudî gazeteleri ve bazı mecmualar kütüphanelere gelmektedir. Ancak muntazam bir süreli yayınlar kolleksiyonu düşünülmediğinden bu yayınlar dolaplara terkedilmektedir.

6– Mikrofilim veya fotokopisi alınmış eserler yoktur.

Umumî hatları ile tavsif ettiğimiz Hicaz Kütüphaneleri hakkında şimdi de teker teker bilgi verelim. Medine'de bulunan dört, sonra Mekke'deki iki kütüphane ile Taif'deki Abdullah b. Abbas kütüphanesinden kısaca bahsedelim.

Medine'de şu dört kütüphane bulunmaktadır:

1– Şeyhülislâm Arif Hikmet kütüphanesi
2– Mahmudiye Kütüphanesi
3– Harem-i Şerif Kütüphanesi
4– Genel Kütüphane

1– Şeyhülislâm Arif Hikmet Kütüphanesi: Arif Hikmet Kütüphanesi Mescid-i Nebevî'nin güney-doğusunda, takriben kıble duvarından on iki metre uzaklıkta, Ebu Eyyub el-Ensarî'nin evinin sağ yanında bulunmaktadır. Kütüphanenin yeri Hasan b. Zeyd (R.A) e ait olduğu bilinmektedir. Kütüphanenin 1270 hicrî/1854 milâdî'de kurulduğuna dair kapısında bir kitabe vardır. Kütüphane ebadı 10 × 10 metre olan kare üzerine inşa edilmiş olup kubbelidir. Duvarlar dolaplar ile kaplanmış olup iki büyük penceresi vardır. Kütüphane müdürü için bir evi de güney tarafta kütüphaneye bitişiktir.

Kütüphaneyi, 1200 hicrî/1786 miladî'de İstanbul'da doğan Şeyhülislâm Arif Hikmet kurmuştur. Babası Raif İsmail Paşanın oğlu İsmet Beydir. Arif Hikmet dinî ilimlere ve edebiyata vakıf idi. Üç lisan ile (Türkçe-Arapça-Farsça) yazdığı divanı matbudur. Ayrıca Mecmuat'ut-Teracim ismi ile meşhurların hayatına dair başladığı eserini tamamlayamamıştır. Keşfu'z-Zunun'a da bir zeyl yazmıştır ki bunların müsveddelerini, Bursalı Mehmet Tahir görmüş olduğunu Osmanlı Müelleflerinde zikretmektedir[1]. Arif Hikmet 1276 hicrî/1859 milâdî tarihinde İstanbul'da vefat etmiş olup kabri Üsküsar'da Nuh Kuyusu civarındaki cadde üzerindedir. 1262 hicrî/1846 milâdî yılında Sultan Abdülmecid kendisini Şeyhülislâm olarak tayin etmiştir.

Arif Hikmet Kütüphanesinde 4913 yazma eser bulunmaktadır. Bu yazmalar özel bir mühür ile kütüphaneye vakfedilmiştir. Matbu eserlerin ekseri-

[1] Diğer eserleri için de Bak; Osmanlı Müellifleri, C. II. s. 327.

yeti de bu mühür ile mühürlenmiştir. 2718 de matbu eser olmak üzeri hepsi 7393 adettir.

Arif Hikmet kütüphanesinde bulunan yazma eserlerin hemen hepsi ciltli olup birer kılıf ile de muhafaza edilmektedir. Kitapların yazıları ve ciltleri hat ve cilt sanatları bakımından birer şaheserdir. Esasen kütüphanenin kurucusu, Vakıf şartları arasında bir de mücellidin bulunmasını şart koşmuştur. Kütüphanenin akarları arasında Türkiye'de de bazı yerler vardır.

Kütüphane her gün sabahtan öğleye kadar, ikindi namazından sonra da akşam namazına kadar açıktır. Bir müdürü, iki yardımcısı bir de hademesi vardır.

2– Mahmudiye Kütüphanesi:

Harem-î Şerif içerisinde Babüsselâm yanında Bab-ı Ebubekir es-Sıddık'ın üzerinde ikinci katta bulunmaktadır. 1237 hicrî/1822 milâdî tarihinde Sultan İkinci Mahmut'un açtığı Mahmudiye Medresesine ait bir kütüphanedir. Vakıf şartları Medine'deki Vakıflar İdaresinde bulunmaktadır. Medresede 23 oda, bir sınıf ve bir de kütüphane bulunuyormuş. Ancak 1372 hicrî/1953 milâdî yılında Harem-î Şerif ve etrafı genişletilirken medrese tamamen yıktırılmış ve yeri boş saha olarak bırakılmıştır. Medresenin vakfı icabı biriken paralar bankada durmaktadır. Yeni bir medrese maalesef yaptırılmamıştır. Kütüphane Harem-i Şerif içerisindeki şimdiki yerine taşınmıştır. Büyük bir oda olup kitaplar duvarlardaki dolaplarda muhafaza edilmektedir. Bir müdür 2 yardımcısı bulunmaktadır.

Mahmudiye Kütüphanesinde 3200 yazma ve 3518 de matbu eser vardır. Muhtelif ilimlere ve bilhassa fıkıha ait medrese kitaplarının çoğunluğu teşkil ettiği eserler arasında bazı önemli yazmalar da mevcuttur.

3– Harem-i Şerif Kütüphanesi:

Bu kütüphane Harem-i Şeref'in kuzey tarafında Bab'ül-Mecidî üzerinde ikinci katta bulunmaktadır. İki büyükce oda ve duvarlarındaki dolaplarda kitaplar muhafaza edilmektedir. Beş bin cilt kadar kitap bulunmakta olup çoğu basmadır. Yazma eserlerin ekseriyeti medrese ders kitaplarıdır.

4– Genel Kütüphane:

Son senelerde kurulan ve Arif Hikmet Kütüphanesi yanında bir Türk binasında bulunan bu kütüphanede yazma eserler yok denecek kadar azdır. Matbu eserler ise bir esas dahilinde kütüphaneye kazandırılmamaktadır. Okuma salonu iyi olan bu kütüphanede yedi tane vazifeli memur bir de müdür vardır.

Mekke'de iki kütüphane vardır:

1– Harem-i Şerif Kütüphanesi.

2– Mekke-i Mükerreme Kütüphanesi.

1– Harem-i Mekkî Kütüphanesi.

Kuruluş tarihi hicri beşinci / milâdî 11. yüzyıla kadar çıktığı söylenen bu kütüphane, Safa Tepesinin yanında müstakil bir şekilde iki salon ve kitapların muhafaza edildiği iki odaya sahiptir. Kütüphanenin çeşitli zamanlarda sel felaketlerine maruz kaldığı vazifelilerce söylenilmektedir. 1383 hicrî / 1964 milâdî tarihinde bu binaya taşınan kütüphane Hicaz Kütüphaneleri içerisinde, basılı eserler bakımından, en büyüğü ve en kıymetlisidir. Kitaplar için bir okuma salonu, süreli yayınlar için de bir diğer salon vardır. Eserlerin yazma ve basma olmak üzere konularına göre ayrı ayrı fihristleri vardır. Ayrıca her ilim dalı için yazma-basma karışık alfabetik (kitap ismine göre) fihrist vardır.

Kütüphanede 2545 yazma eser 5 bine yakın da basma eser vardır.

2– Mekke-i Mükerreme Kütüphanesi:

Peygamberimizin doğduğu evin yerine modern bir kütüphane binası yaptırılarak Macid el-Kürdî isminde bir şahsa ait olan kütüphanenin Mekke Belediyesince satın alınarak halkın hizmetine açılması ile tesis edilen yeni bir kütüphanedir. Bu yer, hac zamanında hacılar tarafından ziyaret edilmekte ve peygamberimizin doğum yeri olarak dua ve namaz kılınmak istenmektedir. Ancak mevcut dini anlayış icabı buna mani olunmaktadır. Kadınları da içeri almamaktadırlar; Onlar da pencerelerden dua ve niyazda bulunuyorlar.

Kütüphanede 1200 yazma ve 7000 e yakın da basma eser bulunmaktadır. Fihristleri de defterlere kaydedilmiştir.

Burada, Taif'de bulunan Abdullah İbn-i Abbas Kütüphanesinden de kısaca bahsedelim. Taif'de bulunan Abdullah İbn-i Abbas Camiinin yanında bulunan bu kütüphanenin tarihi bir tarafı yoktur. Bazı basma eserler bulunmaktadır. Yazma eserler yok denecek kadar azdır. Matbu eserlerin de sayısı 1000 cildi bulmaz. Kütüphanenin yanında Abdullah İbn-i Abbas'ın kabri vardır.

Kitap Tanıtma :

Mücellidoğlu, Ali Çankaya, "*Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikte*" Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, 6 Cild, Ankara, 1968, 1969, 1970.

Mücellidoğlu Ali Çankaya'nın 1954 yılında 3 cild halinde yayınlanan, I. Cildi Tarihçe'ye (1859–1949), 2. ve 3. cildi (1860–1949) yılları mezunlarına tahsis edilen (*Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*) kitabı bu yolda atılmış ilk önemli adım ve değerli bir deneme idi.

Bu defa yayınlanan 6 Ciltlik yeni eserle, son yüzyılımızın önemli olayları ve şahısları ilmî bir ifade ve cesaretle yer yer ele alınmıştır.

Birçok belgeler yanında ayrıca devlet arşivlerinden de faydalanılarak, ilim âlemine, tamamen ilmî bir metodla (anket, soru fişleri, mukayese, tarih v.b., muhtelif endeksler) hem Maarif, Kültür tarihimiz, Yönetim tarihimiz, hem de ilk çok yönlü haltercümeleri ile sahasının ön saflarında yer alacak, biyografik-ansiklopedik bir eser sunulmaktadır.

I. Cild Türk Maarif Tarihi üzerinde çok zengin ilmî kaynakları ihtiva eden bir bibliyografya ile işlenmiştir. 1453–1859 yılları arasında "Mekteb-i Mülkiyye Açılıncaya Kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda Genel İdare Elemanı Yetiştiren Kaynaklar", orijinal belgelerle ve titiz bir çalışmayle, en ince ayrıntılarına kadar (ders programları, Yayınlar v.b.) dikkate alınarak yazılmıştır. Diğer ilmî dersler, müsbet ilim konuları yanında *Namaz Öğretimi*, *Dînî İlimler*, *Ahlâk* Ve *İlm-i Kelâm* derslerinin bu maarif müesseselerinde yer alışı *o zamanlar manevî ilimlere ve dengeye* (madde ve ruh, maneviyat) verilen önemi, değeri göstermektedir.

II. Cild, 1859–1968 yılları arasındaki Yönetim Sorumluları'nı, Müdirleri, Dekanları, Menşe'i Mülkiye Olmayan Öğretim Üyeleri ve diğer yöneticileri, Mülkiyeli Yazarların Kitapları Endeksini, S.B.F. Basın-Yayın Yüksek Okulu ve Mülkiyeliler Birliği'nin tarihçesini.. ihtiva etmektedir. Bu cildde araştırıcıları, bilhassa ilmin birçok bölümlerini kuşatan, Mülkiye (S.B.F.) mezunları ve orada görev almış kimselerin yayınları yakından ilgilendirmek

gerekir. Konulara, sahalara göre yapılan yayın tasnifi çok faydalı bir hizmet olmuş, eseri bir kat daha değerlendirmiştir. Konular 1240–1242. sayfalar arasında bölümlenmiş ve 2093 kitap konularına göre ayrılmıştır. Alfabetik sıraya göre bu sayfalara bakanlar kendilerini ilgilendiren konuları kolaylıkla seçebilirler. 1243. sayfadan 1297. sayfaya kadar "*Konuları Alfabetik Sıraya Göre Düzenlenen Mülkiye Mez'unu Yazarların Eserleri Endeksi*" gibi zahmetli bir çalışmanın başarıyle sonuçlandırılışı takdire şayandır.

Bu arada ilâhiyatçıları, dinler tarihçilerini.. ilgilendiren birçok eser yer almıştır. Ahlâk konusunda 15, Ansiklopedi-Salname konusunda 8, Biyografya kısmında 98 eser yer almıştır. Bu kitaplar arasında *Hz. Muhammed'in hayatına*, *İslâm Filozofları*, *Mutasavvıfları*, *Farabî*, *İmam-ı Gazalî*, *Hacı Bayram-ı Velî*, *İbn-i Haldûn*, *gibi önemli şahsiyetler* yer almaktadır. Türk Ahlâkçıları, Türk Vaizleri kitaplarına da bu münasebetle işaret etmek isteriz. *Din Bilgisi konusu* (*Sf.* 1251) *içinde İlm-i Hal kitapları*, *Sahih-i Buhârî Muhtasar-ı Tecrîd-i Sarih Tercemesi* gibi kitapları da ihtiva eden 10 eserin adı yer almıştır. Etnoloji-Arkeoloji de 4, Felsefe, Felsefe Tarihi konusunda 39 kitap kaydedilmiştir. (Sf. 1258) Bunlar arasından, *Çin Felsefesinin Kaynakları*, *İslâm Felsefesi : Kaynakları Ve Tesirler*, *İslâm Felsefesi Tarihi* (I. *Kısım*), Modern Fizik ve Tasavvufa Göre Ruh ve Ölüm, Tarih-i Felsefe (Tercüme), bilhassa Tarihî Maddeciliğe Reddiye, eserine işaret etmek isteriz.

1266–1267. *sayfalar Mülkiye, S.B. Fakültesi mezunlarının* (*İlâhiyat-Teoloji-Dinler Tarihi*) *konulu* 45 *eserinin adlarını kaydetmektedir.* Bunlardan bazı kitapların adlarını nakletmek isteriz: "*Bir Din Felsefesine Doğru*; *Bir Garplı Gözü İle Müslümanlık* (*Laura Veccia Vaglieri'den*); *Cenab-ı Peygamber-i Zîşan* (*İsâ*) *Tarafından Müsaadat ve Himayeyi Havi Hıristiyanlara İhsan Buyrulan Ahidnâme-i Mübareke*; (*Prof. H.Ö. Budda'nın*) *Çindeki Dinler*; *Çinlilerin Dini*, *Dinler Tarihi*; *En Nusayriyyum V'en-Nusayriyye* (*Arapça telif*); *Eshab-ı Kehf ve Zülkarneyn Hikâyesi*; *Garp Menbalarına Göre Garp Aleminin Kur'ân-ı Kerim Hayranlığı*; Hikemiyyâtı İslâmiye Ve Şarkiye; İlk Hacı, İlk Kurban; (*H.Ö. Budda'nın*) *İsâ Meselesi*; (*H.Z. Ülken'in*) *İslâm Düşüncesi*; *İslâm Düşüncesine Giriş*; İslâm'da İki Fâcia; İstihrâc-ı Haydarî ve Tebşirât-ı Muhyiddin-iArabî;

(Prof. Dr. Mehmet Taplamacıoğlu'nun) *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*; *Kızılbaşlık Nedir?*, *Kitâb-ı Mirkad-ı Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-ı Abdülkadir-i Gilânî*; *Nusayriler ve Nuseyrilik*; *Reybilik*, *Bedbinlik*, *Lâilâhîlik Nedir?*; *Şâirler Sûresi*; *Şerh-i Terceme-i Delâil-i Abdülkadir-i Gilânî*; *Şeyh Ekberi Niçin Severim?*; (*Mehmet Esat'ın*) *Tahlîlî ve Tenkîdî Târihi-*

Edyan; *Târih-i Enbiyâ ve İslâm*; *Târih-i İslâm'dan Birkaç Yaprak*; *Tasavvuf Tarihi*; *Teşhir-i Ebatil* (Batıl İtikadların Açıklanması); *Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?*, (*H.Z. Ülken*) *Türk Mistisizmini Tetkike Giriş*; *Türk Tarihinde Mezheb Cereyanları* (H.Z. Ülken, Tâhir Hârîmî'nin Kitabına Notlar ve İlâveler), *Türkiyat Ve İslâmiyat Tetkikleri Külliyâtı*...

(*Metodoloji-Mantık*) konusunda 8 kitap adı verilmektedir: İlm-i Mantık; Mantık Tarihi v.b. (*Pedagoji-Öğretim Tarihi*) konusundaki 32 kitap arasında İlâhiyatla Dinle ilgili eserler mevcuttur: Darülfünûn Târihi; (H.Z. Ülken[1]) Eğitim Felsefesi; (Mehmet İhsan Sungu) Tevhîd-i Tedrisat, İst. 1938, ve (İhsan Sungu) Türklerin Terbiye'ye Hizmetleri.

(*Psikoloji-Ruhiyat*) konusundaki 27 kitap arasında da İlâhiyatla, Dinler Tarihi ile ilgili eserler vardır. Bunlardan (*W. Wunt'dan Dr. Mahmud Ziya Dalât tarafından çevrilen*) *Milletler Ruhiyâtı Esasları*: ve bilhassa *Çocuk ve Genç Ruhu Üzerine* (*Z. Dalât, Genişletilmiş* 2. *Baskı, Ankara* 1955, (471 *sayfa*); *Çocuk Ve Genç Ruhu*: 1–21 *Yaş Psikolojisi, İst.* 1959, kitaplarına önemle işaret etmek isteriz.

15 (Seyahat) kitabı arasında *Asya-i Şarkî'ye Seyahat*, 1641–1642 de *Bir Karayit'in Türkiye Seyahatnamesi* (*Terc.*); *Mukaddes Topraklar*; *Seyâhatname-i İbn-i Battuta* (*Terc.*); Tibet Dağlarında; Yemen Yolunda...ilgili konulardır.

35 kitap ihtiva eden (*Siyasî Rejimler ve İdeolojiler*) konusunda, marksizmin, sosyalizmin, Bolşevikliğin tahlil ve tenkîdi ile demokrasinin mevkii, Türk Milliyetçiliği ve ayrıca Arap Milliyetçiliği (4 kitap); Lâik Düşünce Ve Hareketin Gerilemesindeki Tehlike gibi muhtelif kitaplar dikkati çekicidir.

(*Sosyal Bilimler-Sosyal Etüdler-Sosyal Teşekküller*) başlığı altındaki 35 kitaptan birçoğu ilâhiyatla ilgilidir. Bunlardan, Kemaleddin Turgut Apak'ın *Türkiye'de Masonluk Tarihi* İzmir 1932; gene *Kemaleddin Turgut Apak'ın, Ana Çizgilerle Türkiye'deki Masonluk Tarihi*, İstanbul 1958; *Atatürk İlkeleri Ve Din; Fârâbî Tetkikleri*; *Garp Menbalarına Göre Garp Medeniyetinin Menbaı olan İslâm Medeniyeti*; *İslâm Medeniyetinde Tercümeler Ve Tesirleri*; *Târih-i Medeniyet* (Charles Seignobos'dan terc.) *Türkiye Cumhuriyetinde Lâiklik*; birkaç örnektir.

1 Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, IV. Cild, Sf. 1678–1687. Basılmış kitaplarının tarih sırasına göre adları (65 Kitap), 1683–1687. sayfaya kadar devam etmektedir. Buradan, Yahudi Meselesi, İstanbul 1944, 244 Sf. eseri ve sosyoloji ile ilgili diğerlerine bakılabilir.

Sosyoloji konusunda: Ahlâk Ve Dinin İki Kaynağı (H. Bergson'dan çevirme); Din Hayatının İptidaî Şekilleri (Emile Durkheim'den çev.); Din Sosyolojisi; Din Sosyolojisine Giriş; Dinî Sosyoloji; Dirasat'dan-Mukaddimet-i İbn-Haldun (İbn-i Haldûn Mukaddemesi Hakkında Etüdler); İlim Ve Din (Emile Boutroux'dan çev.); gibi kitaplara işâret etmek isteriz.

1289–1291. sayfaya kadar 106 kitap ihtiva eden (*Târih-Siyasî Tarih*) başlığı altında 9 *İslâm tarihi* kitabı yer almıştır. Umumi tarihler ve Türkiye tarihleri de dikkate şayandır.

(*Terbiye-Eğitim Tarihi*) kitapları arasında, Ahlâk Terbiyesi (Emile Durkheim'den çev.); *Türk Gençliğinin Millî Vazifesi Ne Olmalıdır?*; *Türklerin Terbiye'ye Hizmetleri*, *kitapları* bu konuya dair birkaç örnektir.

Dikkat ve titizlikle hazırlandığı anlaşılan "*Mülkiyeli Yazarların Kitapları Endeksi*"nden ilmî araştırıcıların çok faydalanacaklarını ümit ediyoruz.

Eserin III. cildinde, 1860 (1276 R.)-1909 (1325 R). tarihleri arasındaki (Atîk Mekteb-i Fünûn-ı Mülkiyye-Mekteb-i Mülkiyye-i Şahane ve Mekteb-i Mülkiyye Mez'unları'nın haltercümeleri yer almaktadır. Gene her şahsın eserlerine dair etraflı bir bibliyografya, şiirleri, fikirleri hatta yaptığı resimleri, notaları ile yer almaktadır.

III. Cild 900. *sayfada Dinler Tarihi bakımından önemli bir zat*, 1901 (13-17 *R.) yılında pekiyi derece ile* 776. *mezun olan Mehmed Esad* (1878–1918), *Bursalı Mehmet Tahir'in Osmanlı Müellifleri adlı eserinden* (*C.* 3, *Sf.* 24) *faydalanılarak anlatılmaktadır*: "*Aralık* 1913 *de Meclis-i Ayân Tahrirat Kalemi I. Mümeyyizliğine getirildi ve Ek görev olarak da Medreset'ül-Vâizîn Tarih-i Edyân* (=*Dinler Tarihi*) *ve İslâm tarihi Müderrisliğini deruhde etti. Bu görevlerde iken nisan* 1918 *de pek genç yaşında Hakkın rahmetine kavuşdu.*"

Basılmış eserleri olarak, *Tahlilî ve Tenkîdî Târih-i Edyan*, *İstanbul*, *Evkaf-ı İslâmiyye Mat.* 1916; 1 C. 142 + 2 Sf. 8°.

Tahlilî ve Tenkîdî Tarih-i İslâm (*Tamamlanamadı*), *İstanbul*, *Evkafı İslâmiyye Mat.*, 1916 I.C. 146 + 2 Sf. 8°.

Ali Çankaya, bu zat hakkında (Mülkiye Tarihi Ve Mülkiyeliler, II-III. C. 1954, Sf. 443, 444) de de bilgi vermişti.

III. Cildin sonundaki, I, II, III. Cildlerde Bulunan Önemli Dipnotlarının Alfabetik Endeksi de, ilme ve Türk kültürüne ayrı bir hizmet olmuştur. Burada çok önemli tarihî, siyasî, eğitim, öğretim olayları, şahsiyetler, cemiyetler, davalar, yer almıştır. Yüzelliliklerin listesi (*C. III*, *Sf.* 276) bile *verilmiştir.*

Doğrudan doğruya İlâhiyat ve İnançlarla ilgili birkaç maddeye işaretle yetineceğiz: "*Cemiyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye*: 3. C. 384. Sf.

Dürzîler (*Dürzî Mezhebi*): 3. C. Sf. 631. *Halvetî Tarikatı*: 3. C. 598. Sf. *Sofî*: 3. C., 140. Sf. *Şâziliyye Tarîkatı*: 2. C. 1000. Sf. *Tuba Ağacı*: 3. C. 99. Sf. *Vahdet-i Vücûd*: 3. C., 298. Sf. *Vâkıa Sûresi*: 3. C. 131. Sf. *Yusuf Sûresi*: 3. C. 716. Sf. Ayrıca 3. Cild de bulunan (adı dolayısıyle geçen) *Meşhur Şahıslar'ın Endeks'i de* sunularak araştırıcılar için ilmî bir kolaylık daha sağlanmıştır.

Eserin IV. Cildinde 1909 (1325 R.)-1923 (1339 R.) yıllarının Mekteb-i Mülkiyye Mezunları (Meşrûtiyet-Mütareke ve Millî Mücadele Devri Mülkiyelileri) yer almıştır. Gene IV. Cild'de Bulunan Önemli Dip Notları ve keza (*IV. Cild de Bulunan ve Mülkiyeli Olmayan Meşhur Şahıslar Endeksi*) sunulmuştur.

5 ve 6. ciltlerde, Mülkiye Mektebi, Siyasal Bilgiler Okulu ve Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunlarının (1967 yılının son mezununa kadar) haltercümeleri aynı dikkat ve titizlikle yer almıştır. *Böylece Mülkiyeli* 5993 *kişi ve Mülkiyeli olmayan* 103 *Profesör*, 10 *Müdir*, 5 *Dekan'ın haltercümeleri zamanın sosyal, politik, kültürel, idarî ve ekonomik önemli olaylarına da yer verilerek dikkate alınmış ve anlatılmıştır.*

İlâhiyat Fakültesinde (1949) da merhum Hilmi Ömer Budda, Bedii Ziya Egemen den başka, hâlen üç profesörün (Hilmi Ziya Ülken, Mehmet Karasan, Mehmet Taplamacıoğlu) öğretim üyesi olduğu hatırlanacak olursa, Siyasal Bilgiler Fakültesinin memleketin hemen birçok ilim, kültür kurumlarını etkilediği anlaşılabilir.

Mücellidoğlu Ali Çankaya'nın I. Ciltte başlık halinde belirtilen:

"*Ey Vatan. Gözyaşların dinsin, yetiştik çünki biz...*" mısralarını benimseyerek söyliyeceklerin ve *Atatürk*'ün 18 Aralık 1935 de Mülkiyelilere "*temiz ve Türklüğe lâyık işlerinden dolayı*" "kendilerine minnetle mütehassis" olunduğunu gösteren sözlere sadık kalış ve bunları benimseyiş ancak, *millet sevgisi, Türklük şuuru, manevi ve milli değerlere sahip olmak ve bunu ahlâk, fazilet köküyle ülkü edinmekle mümkündür. Tarih affetmez, kaydeder ve nesiller boyu bu kayıt kalır. Çankaya bu değerli eseriyle, Tarih şuuru, sorumluluk duygusu ve hizmet sevgisini geliştirmiş, millet ve onun temel değerlerini koruma, ilerletme çabasında emekleri geçmiş ve birçoğu rahmete kavuşmuş insanları, fani dünyada*

unutulmaktan kurtarmıştır. Olumsuz icraat zihniyet ve tutumları olanları da tarih sahnesinde nesiller boyu acı ve kara bir örnek olacak şekilde ilmi bir görüşle tescil etmiştir.

Tam ve başarılı bir ilmî metodla, yıllarca süren çok sabırlı, ciddî çalışmalar sonucunda, Türk Kültürü ve Tarihi, nâdir ve herzaman örnek gösterilebilecek bir eser kazanmış bulunmaktadır.

Doç. Dr. Hikmet TANYU

Farabi, Ebu Nasr, Kitab el-Huruf, Beyrut, Darul-Meşrık 1970, Prof. Dr. Muhsin Mahdi Tahkikî.

Eser, 12 sayfa fihrist, 4 sayfa örnek olarak fotokopi, 28 sayfa önsöz 170 sayfa metin, 8 sayfa izahlar, 4 sayfa kaynaklar, 14 sayfa indeks, yarım sayfa yabancı kelimeler, 3 sayfa İngilizce içindekiler, 2 sayfa İngilizce önsözden ibarettir.

Amerikada Harvard Üniversitesinde İslam Araştırmaları Enstitüsü Müdürü olan Iraklı Prof. Muhsin Mahdi, Farabinin bir kaç eserini tahkik etmiştir. Kendini İslam filozoflarının özellikle Farabînin siyasi felsefesine vakfetmiştir. Kitabul-Huruf hakkında yazmış olduğu önsözden de istifade ederek, kitabın Türk okuyucularına tanıtılmasında fayda görmekteyiz.

Bilindiği gibi Farabinin pek kısa olan bir kaç defa basılmış Kitabul-Huruf adlı bir risalesi daha vardır. Bu risale Aristo'nun Metafizik'inin aşağı yukarı kısa bir fihristi mahiyetindedir. Ancak Prof. Muhsin Mahdi, elimizdeki kitap için şöyle der: İlk defa yayınlanan bu "Kitabul-Huruf" Farabi'nin en büyük eserlerinden biridir. İslâm Felsefesi ile uğraşanlara çok faydalar sağlar. Arapça ve diğer dillerde yazılan ilmî felsefî terimlerin manalarını yeter derecede açıklayan ve mütercimlerin Yunanca ve Süryancadan terimleri naklettikleri zaman neler yaptıklarını anlatan dilin aslını, olgunlaşmasını, din ve felsefe ile olan ilişkisini inceleyen bir kitaptır. Bu Kitabul-Huruf'a muttali olmadan önce, Arapça eser yazan filozofların bu konularda önemli araştırmalar yaptıklarını bilmiyorduk. Bu kitap Farabinin, Mabadettabia'ya dair yayınlanan ilk şümüllü kitabıdır. İbn Sina ve İbn Rüşd Mabadettabia kitabını şerh ederken, bunu bir kaynak olarak kullanmışlardır. Bundan sonra Muhsin bey, Farabinin "Huruf" tekili "harf"e vermiş olduğu çeşitli manaları, Farabinin bu ve diğer eserlerine dayanarak açıklamakta ve ancak 3. ve 4. cü asırda yaygın hale gelen harflerin tabiat ve özelliklerinden bahseden "Hurufîlik" anlamında harflere mana vermediğini, zira onun cifir ve tencim gibi ilimlerin aleyhinde olduğunu belirtir. Harfi, Farabi ya hece harfi ve mana harfi, ki buna edat da denir, ayırmakta ve Nahivcilerle olan terim birliğini veya ayrılığını anlatmaktadır. Farabi, bu kitapta mâna harflerinden yani Dilbilgisinde edat adı verilen kelimelerin hepsinden değil bir kısmından bah-

seder. Farabinin bu Kitabul-Huruf'unun konusunu Aristo'nun Mekulat ve Metafizik adlı kitapların konuları teşkil eder. Yalnız Farabi'nin bu kitabının Aristo'nun adı geçen iki kitaptan hangisinin şerhi veya hulasası olduğunu ortaya koymak zor ise de Muhsin bey, Kitabul-Huruf'un, Aristo'nun Mabadettabia'sının tefsiri olduğuna kani olduğunu açıklıyor. Bundan sonra Muhsin bey, kitabın adını münakaşa ediyor ve "Kitabul-Huruf" demesinin delillerini gösteriyor.

Muhsin bey, Farabi'nin bu Kitabul-Huruf'u yazmasının sebebini şöyle, anlatır: Ebu Bişr Metta ile nahivci olan Seyrafî arasında geçen münazarada Seyrafî galip gelmiş, bu galibiyet, mantıkçıların nahiv bilmediğinin etrafa yayılmasına sebeb olmuş ve bu hususta talebeleri Farabiye aynı soruları sormaları üzerine Farabi mantıkçı ve filozoflara yönetilen bu ihtamı bertaraf etmek için bu eseri yazmıştır. Zira Farabi de Seyrafî'nin hocası İbn Serraç'tan nahiv okumuş olduğu için Arapçayı iyi biliyordu. Bundan sonra Kitabul-Huruf'a nasıl muttalı olduğunu ve bu kitabın tek nushasının Tahran Üniversitesi Merkez kitaplığında 339 Mişkat kısmında 133 varaklı bir mecmuanın 3b ile 52b varakları arasında yer aldığını söyler.

Prof. Muhsin Mahdi, kitabı 3 bab ve 33 fasla ayırmıştır. Bu bab ve fasıllar kitabın aslında yoktur. Birinci bab harfler ve Mekulelerin adlarına ait olup 18 fasıldan ibarettir. Birinci fasılda, Farabî "Inne" harfinden ve arapçada delalet ettiği, sebat, devam, kemal ve varlıktaki ve bir nesneyi bilmedeki tekidinden ve onun farsca ve Yunancadaki karşılığından bahsettikten sonra türetilen "inniyye" sözünden bir nesnenin mahiyetinin ve hakikatının ta kendisinin kasdedildiğini anlatır. İkinci fasıl "Meta" harfine aittir. Burada "Meta"nın zamanın bilinmesi için bir soru edatı olduğu, zamanın hareketle ilgili bulunduğu ve zamanın hiç bir nesnenin var olmasına sebeb olmadığı anlatılır. Üçüncü fasıl, Mekulelerden (Category) bahseder. Mekulelerin nasıl meydana geldiği, tarifin de bir nevi mekule olduğu ve mekulenin hisse dayanan bir algı olduğu ve buna birinci derecedeki kavram (Makul evvel) dendiği anlatılır. Dördüncü fasılda ikinci derecede olan kavramlar (makulat sevani) ve bu kavramların zihinde mevcut olan birinci derecedeki kavramlara dayandığı anlatılır. Bu şu demek olur. Birinci derecedeki kavramlar dışardaki duyulur şeylerden zihince alınan algılar olup bunların dışarda karşılığı vardır. İkinci derecedeki kavram sırf zihnî kavramlar olup dışarda karşılıkları yoktur. Böylece birinci derecedeki algılar dış varlıkların zihne yansımaları ve ikinci derecedeki kavramlar da zihinde meydana gelmiş bulunan algıların nitelikleri olur. Beşinci fasıl, ilim ve sanatların ilk konularından bahseder. Mantığın konusunun tümeller, yüklem, ko-

nu, aklı doğru yola ileten alet olduğu anlatılır. Diğer ilimlerin konuları zihin dışında mevcut olan nesnelerden, kavramlardan, lâfızlardan soyulmuş olarak zihinde onlara ilinen durumlardan bahsedilir ve zihindeki durumları ile bilinen nesne olurlar. Bundan sonra insanın iradesi ile meydana gelen kategorilerden bahseden ilme siyasî (medenî) ilim ve insanın iradesinin tesiri dışında meydana gelen nesnelerden bahseden ilme tabiat ilmi dendiğini açıklar. Farabî bununla tabii varlıkların meydana gelmesinde insanın iradesinin rolü olmadığını gösterirken, insanın iradesiyle meydana gelen aile, toplum ve devlet gibi varlıklara işaret etmiş oluyor ve insanda iradenin varlığını kabul ediyor. Bu da onun determinist olmadığını göstermeğe delil sayılabilir. Sonra matematiğin konusunun kemmiyyet olduğunu matematik ile tabiat ilmi arasındaki farkı anlatır.

Mabadettabia ilmine de temas eder ve onun konusunu diğer ilimlerin ihtiva ettikleri kategorilerin sebeplerini araştırmak olarak açıklar. Bu faslın sonunda mantık kısımları olan cedel, safsata, hitabe, şiir'den bahseder. Altıncı fasıl, kategorilerin adlarına dairdir. Burada isimlerin mutevatı, müteşabih, müteradif, mutebayın olanlarını anlatır. Sonra kelimelerin çekimlerine ve kullanışlarına göre manasını açıklar. Mesela halk kelimesinin masdar iken mahluk, meful manasında kullanıldığını gösterir. Bununla ilgili olarak on kategoriye (Mekulata) temas eder. Önce duyu ile kavranan şeyin ne olduğunu ve ilk anlaşılanın (ilk makulat) neye benzediğini, uzun kavramından uzunluk kavramına nasıl geçildiğini, birincisine duyusal, ikincisine zihnî dendiğini anlatır. Yedinci Fasıl lâfızların şekilleri ve çekimlerinden bahseder. Buradaki çekim dil bilgisindeki çekim değildir. Burada kelimelerin duyuya dayalı manaları ile duyuya dayalı olmayıp zihinde bulunması bakımından aldıkları şekil ve manaları üzerinde durur ve aralarındaki farkı belirtmeğe çalışır. İnsanlık (insaniyye) ile insan arasındaki farkı şöyle, anlatır. "İnsanlık" sözü masdar gibidir. "İnsanlık" fertlerden çıkarılmış bir kavramdır. Bunun konusu "insan" ise, insan da bil kuvve konusu bulunan bir mana taşır. Bunun için "insan"ın manası iki nesneden mürekkeb olur. Biri adı geçen konu (nesne), diğeri özüne delalet etmeyen konudan anlaşılan bir manadır. Bu ikisinin toplamı "insan"ın manası olur. Bu aynen "aklık"ın "ak"a göre olan durumu gibidir. "Ak" iki nesneden meydana gelir. Biri "Aklık" diğeri de "aklık" kendinde bulunan konu, her ikisi birleşince "ak" meydana gelir. "Ak" konusunu bil kuvve içerdiği gibi "insan" da bil kuvve konuya sahiptir. "İnsan"ın kendisi ile var olduğu nesne ve tarifinin de gösterdiği şey onun cinsi ve ayırımı (faslı) dır. Bunlardan biri maddesi diğeri sureti gibidir. Öyle ise "insanlık" insanın maddesi veya cinsten soyulmuş sureti veya ayrımı (faslı)dır. Buna

göre "insanlık" ya "düşünen" (natık) dir veya "düşünme" (nutk) dir. "insanlık", "düşünen"den soyulmuş "düşünme" (nutk) ise "insan" "düşünen" demektir. Bu duruma göre "düşünen"de "hayvan" bilfiil değil, bil kuvve mevcuttur. Öyle ise "düşünen" kavramı, "insanın" "hayvan" olmasından daha çok bir nesneye delalet etmez. Aynı şekilde "bilen" (âlim) "bilen olmak" (âlimiyye) ve bilme (ilim) ve ak, kara vesaire kelimeler arasındaki çekim ve kavram farklarını incelemektedir. Sekizinci fasıl "nisbet" sözüne hasredilmiş, hesapcılar, hendeseciler, mantıkçılar ve gramerciler tarafından bu sözün hangi manalarda kullanıldığı açıklanmış ve incelenmiştir. Dokuzuncu fasıl, izafete dair olup, izafetin iki nesne arasında ortak bir mana olduğunu, ve bunun çeşitlerini inceler. Ortak mana olan izafeti gösteren bir isim bulunmadığı, iki nesneden birine göre isim olduğu halde diğerine göre bulunmadığı, her ikisine göre isim bulunduğu, iki nesnenin birbirine zıd iki isim olduğu, türemiş isimlerden meydana geldiği mesela mâlik ile memluk gibi kelimelerin çekimlerinin çeşitlerine göre ilimlerdeki kullanılışına temas edilir. Onuncu fasıl, "nisbet" ve "izafete" ayrılmıştır. Burada mekâna izafet ile mülkiyet izafeti incelenmektedir. Onbirinci fasıl, nisbet ve kategorilerin sayısına hasredilmiştir. Nisbet Aristo tarafından ilk kavramlardan sayıldığı halde bazılarınca ikinci kavramlardan sayılmıştır. Oysa bir çoğu ikinci (derecedeki) kavramlardandır. Meselâ, izafetin izafeti, nisbetin nisbeti bu kabildendir. Bazıları nisbetin sınıflarını izafet saymışlar ve böylece kategorileri yediye hasretmişler 1– İşaret edilen konuda ve konunun üzerinde olmayan, 2– Kemiyet, 3– Keyfiyet, 4– fiil, 5– infial, 6– Durum, 7– İzafet. Başkaları durumla izafeti bir yazıp kategorileri altı saymışlardır. Doğrusu durum, izafetten ayrı ve başkadır. Üçüncü gurup, fiil ile infialı bir izafet sayarak kategorileri beş kabul etmişlerdir. Farabi, yapmak suretiyle meydana gelen değişikliğin izafete girmeyeceğini nitelik ve nicelik bakımından tesir altında kalanın da aynı kategorilere girmeyeceğini ileri sürerek red eder. Dördüncü bir gurup ta fiil ve infialı izafet altında mutalaa edip her ikisini de izafete sokarak kategorileri dörde indirir. Bunlardan başka beşinci gurup dememiz gereken bir gurup bütün kategorileri ikiye inhisar ettirmişlerdir. 1– Bu işaret edilen nesne "cevher, 2– Buna arız olan nesne, böylece kategoriler cevher ve araz olarak iki olmuş olur. Burada araz cins sayılıp dokuz kategoriye şamil olarak alınmayıp fakat her birine bir çeşit izafeti olduğu ileri sürülür. Onikinci fasıl, arazdan bahseder. Araz kelimesinin halk arasında kullanıldığı manaları, filozoflara göre hangi manalara geldiğini, arazın cevherin dışında dokuz kategoriye dendiğini açıklar. Onüçüncü fasıl cevherden bahseder. Burada cevhere sekiz sayfa ayrıldığını zikretmemiz önemini belirtmeğe işarettir. Önce cevherin halk ara-

sında kıymetli taş ve madenî şeylere dendiğini, sonra iyi cins ve soy manasında kullanıldığını ve iyi işler yapmaya sevkeden iyi yaratılış ve fıtrata dendiğini bir nesnenin mahiyyetine ve maddesine söylendiğini inceledikten sonra felsefede hiç bir konuda (mevzu) olmayıp kendisine işaret edilen nesneye cevher dendiği ele alınmaktadır. Bu, birinci manadır. İşaret edilen nesnenin cinsine, ayrımına, türüne de cevher denmektedir. Bu ikinci manadır. Cevherle bir nesnenin özünü (zatı) meydana getiren şeyler de kasdedilmektedir. Bunun da üçüncü mana olduğu zikredilmektedir. Bu üçüncü manada cevher bağımlı (mukayyed) ve izafetli bir kavramdır. Birinci ve ikinci manadaki cevher mutlak manada cevher olup bir konuda olmayıp işaret edilen nesneden anlaşılan ve bir nesneden anlaşılan (makul olan)'ın, o nesnenin aynısı olduğu ileri sürülür. Birinci ve ikinci manadaki cevher mahiyeti ve varlığı yönünden anlatılır ve diğer kategorilere muhtaç olmayıp onlar buna muhtaçtır. Üçüncü mana halkın kullandığı manaya dayalı bir manadır. Bunda cevher bir nesnenin cevheridir ve göreli bir cevherdir. Bunun için felsefede cevher iki nesneye denir. 1– Kendisi son konu (mevzu) olan ve başkası kendisinin konusu, kendisi de başkasının konusu olmayan, konuda ve onun içinde onun bir çüzî olarak bulunmayan ve konuya yüklem de olmayan cevher, 2– Mahiyyeti olan her hangi bir nesnenin mahiyetinin (tamamı) olan cevherdir. Ondördüncü fasıl zattan bahseder. Zat, bir konuda bulunmayan her işaret edilen şeydir. Bazan bir konuda bulunan da işaret edilen nesneye de zat denir. Hiç bir nesneye konu olmayan ve kendisinin de asla konusu bulunmayan nesneye de denir. Bir şeyin zatı şeklinde kullanıldığı zaman izafetli olmuş olur ve bu gibi durumlarda o nesnenin mahiyetini, mahiyetinin bir kısmını, hülasa "o şey nedir"? sorusuna cevap teşkil edecek her şeyi anlatmış olur. Mesela "Zeydin zatı" denince onun hakikatı ve mahiyeti kasdedilir. Amma "bizatihi" sözüyle kendisine nisbet edilen şeyin mahiyetinin diğer kategorilerden müstağni olduğu, var olmasında onlara muhtaç olmadığı anlaşılır. "Bizatihi" ile bir nesneye verilen bir nitelik o nesnenin mahiyetinin gereği olduğunu ve bundan dolayı o niteliğin daimi bulunacağı anlaşılır. Bu "bizatihi" sözü "bil araz" sözüne karşılıktır. Zat, bizatihi ve bir şeyin zatı sözlerini filozoflar ve ilim sahipleri kullanır. Halk bunların yerine "binefsihi" sözünü kullanır ve bundan, başkası değil, kendisini ve başkasına muhtaç olmadığını kasdeder. Onbeşinci fasıl, mevcut (var) sözüne hasredilmiş olup kitabın en uzun kısmı olup onsekiz sayfadır. "Mevcud" (var) sözü arapçada "vucud" ve "vucdan" kelimesinden türemiştir. Bu iki manada kullanılır. Bulmak,bulunduğu yerin bilinmesi ve arzulanan hususta ondan faydalanabilmek anlamındadır. Diğeri de bağımlı (mukayyed) olarak kullanılır ve "bilmek" manası kasdedilir. Me-

sela Ahmedi cömert buldum cümlesinde "bulmak", "bilmek" anlamındadır. Mevcud sözünün yerine bazan "raslanmış", "karşılaşılmış" kullanılır ki, "buldum" diyecek yerde "karşılaştım" ve "rasladım" denir. Farabî, Farsça, Soğudça, Yunanca ve Süryancada (bu Süryancada yanılıyor zannediyorum) ve diğer dillerde (Aramca ve Ibranca bunların dışında olmalı, çünkü onlar da Arapça gibidir) haber ile mubteda'yı bir birine bağlayan bir fiil bulunduğunu anlatır. Bu isim cümlelerinde olur. Bilhassa konu ile yüklem arasında olan bağlantının bir zamanla ilgili olmadığı arzulandığı zaman kullanılır. Farabi böyle bir girişten sonra Arapça "huviyet" ve "mevcut" kelimelerinin nasıl felsefi terim haline geldiğini anlatır. Mantık ve nazarî ilimlerde konu ile yüklemi birbirine bağlayan yardımcı fiilere ihtiyaç vardır. Fakat Arapçada bu gibi fiiller başlangıçtan beri bulunmamaktadır. Bunun yerine "Huve" kelimesi kullanılır. "İşte bu Zeyd'dir" dediğimiz zaman burada bulunan هو huve artık zamir değildir. Aynı şekilde هذا هو ذاك الذى رأيته bu o gördüğümdür, deki هو huve de böyledir. Burada huve هو farsçada "Hest"in yerine kullanılmıştır. Bunun gibi Farsça "hest" kullanılan her yerde arapça هو huve kullanılmıştır. İnsandan, insanlık (insaniyye), recul'dan (ruculiyye = erkeklik) mastarları yapıldığı gibi هو huve'den de huviyyet هوية yapılmıştır. Başkaları huvenin yerine mevcud kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Mevcud sözünün çekimleri olup türeyen bir kelimedir. Bunlar هوية huviyyetin yerine "vucud" kelimesini koymuşlardır. Ancak "mevcud" sözü Arapçada ilk bulunuşundanberi türemiş bir kelime olarak bulunmuştur. Her türeyen kelime kökündeki manaya açık olmayarak delâlet ettiği intibaını verir. "Vücud" sözü de böyle olup vaz edildiği yere araz olma gibi anlaşılma durumu vardır. Vücud sözü ilk vazedildiği manalar insandan çıkıp başka birine ve bir şeye sirayet eden manaları ihtiva eder. "Vücud" sözü Arapça olmasına arapçadır. fakat kökü ve yapısı bakımından yanıltıcı ve kaypak yani türeme, kalıptan kalıba girme manası olmasını göz önünde bulunduran kimseler, onu kullanmaktan sakındılar ve onun yerine hüviyyet هوية ve mevcud موجود kelimesinin yerine de هو huve'yi kullandılar. Çünkü huvenin Arapçada isim ve fiil olmadığını ileri sürdüler. Ancak Farabi, huve ile mevcud, huviyyet ile vucud kelimelerinden hangisi istenirse onun kullanılmasında bir sakınca görmez.

Bundan sonra Farabî mevcud kelimesinin manalarını incelemeğe geçer. "Mevcud" sözü bütün kategorilere şamil ortak bir sözdür. En yüksek cinsin adı olur ve bunun için o cinsin altında olan her bir cinse söylenir ve cinsin bütün türlerine eşit derecede delalet eder. Ayn, göz (ayn) kelimesi gibidir.

Mevcud üç manada kullanılır: 1– Bütün kategoriler, kavramlarda, 2– Zihnin dışında bulunan fakat zihinde olanın aynı olan her kavranılan (makul)a ki buna doğru (sadık) da denir, 3– İster tasarlansın, ister tasarlanmasın zihnin dışında bir mahiyet ile belirlenmiş olan nesneye denir. Yüksek cinslerden her birine söylenen mevcud sözü ile vücud sözü bir manadadır. Aynı şekilde bir konuda bulunmayan ve bir şeye de konu olmayan daima basit mahiyetli olup onun vücudu ve mevcud oluşu aynı tek manadadır. Doğru olan her nesne zihnin dışında bir mahiyetle belirlenmiştir. Zihnin dışında bir mahiyetle belirlenmiş olan nesne doğru (sadık) olandan daha umumidir. Çünkü zihnin dışında bir mahiyette mevcut olan her nesnenin zihinde bulunması gerekmez. Ama zihinde tasarlananın dışarda mevcut olması lazım ki, doğru olsun. Dışarda mahiyeti bulunan mevcut ikiye ayrılır. Bilkuvve mevcud (var) olan, ve bil-fiil var olan iki kısımdır. a) bil-fiil bulunmaması ve hiç bir vakit olmaması imkansız olup daima fiil halinde olan, b) bil fiil olmaya ve olmamaya müstaid kabiliyetli olandır. Farabi, burada bil-kuvve demekle, bil-imkân demek arasında fark olmadığını anlatır.

Halk bil-kuvve mevcud olana mevcud dememektedir. Onlar mahiyeti bilfiil bulunana mevcud derler. Halk bil-kuvve mevcud olandan bahsetmek zorunda kalırsa bil-fiil olmayı anlatan kelime kullanırlar. Mesela, فلان مضروب و مقتول derler ve bununla ilerde dövülmeğe ve öldürülmeğe müstaid olduğunu kasdederler الانسان ميّت insan ölümlüdür, sözünde aynı manayı kasdederler ve bu cümle ile henüz ölmemiş olduğunu fakat ölüme maruz kalacağını anlatırlar. غير الموجود gayri mevcud yani "var olmayan" veya "varlığı olmayan" ile de hiç bir surette, ne zihinde ve ne de zihnin dısında mahiyeti olmayan nesne demek isterler. Ama zihinde mahiyeti bulunup dışarda bulunmayan "yalan" olur. Hiç bir surette mahiyeti olmayan yalan da sayılmaz, doğru da sayılmaz. Çünkü onun adı yoktur. Onun cinsini, faslını gösterecek bir söz de yoktur, o tasarlanamaz, hayal edilemez ve asla söz konusu olamaz. Pek eskiden felsefe ile uğraşanlar da ilk bakışta sözlerden ne anlaşıldığına hükmederler. "Gayrı mevcud" sözünden ilk anlaşılan hiç bir surette mahiyeti bulunmayan olduğuna ve böyle olanın da var olmayacağı ve bil-fiil varlık ondan meydana gelmiyeceğine göre gayrı mevcud (var olmayan) dan, varlık meydana gelmesi filozoflara göre muhaldır. Duyulur nesnelerin oluşmaları "gayrı mevcud" (var olmayan) dan meydana geldiği zihinde ilk doğan bir anlamdır. Oysa zihnin kavradığı bir anlam da, var olmayanın mahiyetinin olmaması idi, buna göre var olmayandan varlık meydana gelmiş olur ki, bu filozoflara

göre muhaldir. Bir kısmı da şimdi mevcud olup oluşmuş olanın daha oluşmadan önce mevcud olması gerektiğini ileri sürüp oluşmayı kabul etmemiş ve her şeyin ezelden ebede mevcud olduğunu ve hiç bir nesnenin yok olup var olmadığını benimsemişlerdir.

İki şeyden birleşerek meydana gelen, doğruluk ve yanlışlığı olan önerme (kaziyye)dir. Bu olumlu ve olumsuz olur. Ancak yüklemleri fiil ise aradaki bağlantı bil-kuvve vardır. Ama yüklemleri isim (yani isim cümlesi) olan önermelerdeki bağlantı bil-fiil vardır. Önermedeki olumluluk ya daimidir ya da önermedeki olumluluk daha önce bil-kuvve iken her hangi bir vakitte bil-fiil olmuştur. Böyle bil-kuvve olan halâ bil-kuvve halinde ise, bu gibi önermelere "olurlu (mümkün) önerme" denir. Bu gibi önermeler bil-fiil haline gelmişse ona "varlıklı önerme" (kaziyye vucudiyye); bu varlık onda daimî olumluluk halinde ise ona "olumlu zorunlu önerme" (kaziyye mucîbe zaruriyye), bu varlık daima ondan soyulmuş (selbedilmiş) ise ona "olumsuz zorunlu" önerme denir. Onaltıncı fasıl "şey'den bahseder. Burada "şey" ile "mevcud" sözlerinin içlem ve toplamları mukayeseli olarak anlatılır. "şey", her ne suretle olursa olsun, ister zihinde, ister dışarda, ister bölünen, ister bölünmeyen olsun, mahiyeti olabilen nesneye denir. Mevcud ise zihin dışında mahiyeti olana denir. "Bir şey değil" ليس بشيء ifadesi ile zihinde ve zihin dışında olsun, hiç bir şekilde mahiyeti bulunmayan nesne kasdedilir. Parmanides'in var olmayandan غير الموجود anladığı mana da budur. Onyedinci fasıl...den dolayı الذى من اجله ibaresinden bahseder. Bu ifade bir gaye, sebeb bildirir ve Farabi bunun altı manasını zikreder. 1– Temelin bina için olması, 2– Aletin varlığının gayesi, onunla elde edilmek istenen nesneyi elde etmektir, 3– İlim elde etmek için okumak ki, bu üçünde netice zaman bakımından sebebden sonradır 4– İnsan için sıhhatin aranması, yani sıhhatin insan için olması, 5– Aletin, onu kullanacak kimse için yapılmış olması, yani alet, onu kullanana lâzım olduğundan dolayı vardır, 6– Allah için namaz kılınması, cihad yapılması, iyilikte bulunulması ve kanunlara bağlı kalınması da bu türdendir. Onsekizinci fazıl " an عن " kelimesine hasredilmiştir. Bu "an" kelimesi üç manada kullanılır. Fâil bildir, ve... dan hasıl olmuştur, maddeyi gösterir, bakırdan ibrik gibi ve "henüz" anlamı taşır.

İkinci bab, lâfızların felsefe ve millet (din) kelimelerinin meydana gelişine ait olup ondokuzuncu fasıldan yirmialtıncı fasla kadar devam eder. Ondokuzuncu fasılda millet ve felsefe ile kelâm ve fıkhın birbirine karşı olan öncelik ve sonralıkları incelenir. Cedel ve safsata kuvvetinin felsefeden önce

olduğu, cedelî felsefî ile sofistaiyye felsefesinin, burhanî (kesin) felsefeden önce geldiği, felsefenin milletten (din) önce bulunduğu, milletin Kelâm ve Fıkıhtan önce geldiği ve her birinin kullandıkları metotlar ve deliller anlatılır. Meselâ Kelâmcı ilk bakışta doğru olan söz ve işleri ele alır iknaî bir yolla halka, çoğunluğa hitap eder ve onunla değerleri ortaklaşır, ancak cedeli kullanması bakımından çoğunluktan ayrılır. O, felsefede kesin delillerle düzeltilmiş olup ilk bakışta herkes tarafından ortaklaşa öğrenilmesi için herkesce meşhur olanları arayıp seçer, bundan dolayı kelâmcının da özel kişilerden olduğu sanılır; doğrusu kendi milletine göre özel kişi (havastan) sayılır, ancak filozof, bütün insanlara ve milletlere göre özel kişidir. Zaten her sanat sahibi kendi sanatında özel kişi (hasse) sayılır. Farabî, özel kişileri öncelik ve iyiliklerine göre şöyle sıralar: Filozoflar sonra cedelciler ve sofistailer, sonra kanun koyucular daha sonra mütekellim ve fakîh. Yirminci fasıl, seslerin, harflerin, kelimelerin doğuşunu ve bunların ağız yolunda, ses yolunda nasıl meydana geldiklerini, insanın ilk anda sesi niçin ve nasıl meydana getirdiğini inceler. Yirmibirinci fasıl, bir milletin dilinin doğuşunu ve her milletin dilinin nasıl ayrıldığını, önce maddî şeylere ad verilerek işe başlandığını anlatır. Sonra gelen nesil öncekinin vazettiklerini öğrenip böylece dil gelenek halinde ana ve babadan öğrenilegelmiştir. Yirmiikinci fasıl, umumi sanatların doğuşuna ait olup, burada bütün halkın iştirak ettiği dilin çeşitli sanatları üzerinde durulur, onlar anlatılır ve nasıl meydana geldikleri incelenir. Bu sanatlar, konuşma sanatı (hitabet), şiir sanatı. Şiir sanatının doğması konuşma sanatından sonra geldiği ve şiir sanatının, insanın tabiatının her şeyde nizam ve tertip aramasından doğduğu belirtiliyor. Sonra hikâye ve kıssaların nakledilmesinin ezbere dayanması ve ezberin zorluğundan yazının doğmasına geçildiği anlatılır. Bir milletin dilinin en iyi temsilcisinin, kırlar ve köylerde, çöllerde yaşayıp yabancılarla karışmayan halk olduğu, onların sözleri dillerinin kanıtı olacağı anlatıldıktan sonra beş sanat olan konuşma (hitabet), şiir sanatı, ezberleme kuvveti, dil bilgisi, yazma sanatının teşekkül ettiğini açıklar. Yirmiüçüncü fasıl, Milletlerle meydana gelen kıyaslı sanatlardan bahseder. Amelî (el) sanatları ve umumî sanatlardan sonra kıyaslı sanatlara meylettiği, bunlardan cedel ve safsata sanatının nasıl doğduğu ve metodları cedelin safsatadan daha sağlam ve çok kullanıldığı, cedelin çok ve kesin metodla karışık kullanılması nerde ise ilmî olduğu kabul edilecekti, der; Eflatun zamanına kadar da felsefenin durumunun böyle olduğu Aristo zamanında ise ilmî görüşün son mertebeye ulaştığı ve her ilmin metodunun ayrıldığı, ilimlerin nazarî kısımlarının teşekkül ettiği, bunların havass ve halka mahsus olmak üzere bölündükleri kesin delilli (Burhanî) yollarla öğretim havassa,

cedelli, hitabetli ve şiirli yollarla öğretim halka has olduğu anlatılır. Bundan sonra kanun koyma sanatından irade ve ihtiyaca dayanan saadete ulaşmağa faydalı içtimai işlemlerin teferruat ile uğraşan fıkhın doğduğunu nazarî ve amelî işlemlerden küllîleri istinbat etmek için kelâm sanatının ortaya çıktığını, bu kelâm sanatı ile başka yabancı milletlerin, kendi milletinde mevcut olanı yıkmasına karşı cephe almak olduğunu ve yabancı milletlerin mugalatalarını yıkmağa ve onların fesatlıklarını ortadan kaldırmağa yönelen bir sanat olduğunu açıklar. Yirmidördüncü fasıl, millet (din) ve felsefe arasındaki ilişkiye hasredilmiştir. Eğer millet (din) felsefeye tabi ise, felsefe burhanî delillere dayanıyorsa din de doğrudur, eğer felsefe zannî, tahminî ve sahte ise ondan sonra meydana gelen din (millet) de yalan yanlış fikirlerle doludur. Bundan sonra millet (din) bir Ümmetten dini olmayan bir ümmete intikal ettiği zaman ihtimalleri olan durumları ve bu anda felsefenin dinden sonra teşekkül edeceğini, hak felsefenin hak din ile (millet) yanlış ve bozuk felsefenin bozuk ve yanlış din ile aynı kategori içinde olacağını anlatır. Yirmibeşinci fasıl isimlerin icadına ve nakline dairdir. Burada bir ümmette yeniden doğan felsefe ve millet (din)'de kullanılan terimler daha önce başka ümmette bu terimler var idiyse onlardan nasıl alınabileceği, böyle bir ümmet yok ise, kendi dilinde terimleşmeye gitmek için ne yapılacağı anlatılır.

Üçüncü bab, soru harflerinden bahseder. Yirmialtıncı fasılda, hitap etmenin çeşitleri, seslenme olan ünlemin nasıl olduğundan dilbilgisi açısından ziyade filoloji ve dil ilmi açısından açıklanması yapılır ve soru harfleri متى ، اين ، كم ، كيف ، لم ، هل ، ايّ ، ما olarak sayıldıktan sonra, bunların hakiki ve mecaz manaları olduğu, mecaz ve istiare manalarının felsefede kullanılmadığı, felsefede sözlerin ilk defa hangi manada kullanmış iseler o manada kullandıkları (bu kelimenin hakikat manasıdır) anlatılır. Yirmiyedinci fasıl, ما "ma" harfine ait olup onaltı sayfa tutan açıklaması yapılmıştır. "Ma" (ne) harfinin ilk olarak tek şeyden sorguyu göstermek için konulduğu, bu harfle sorulan nesnenin düşünülmesi gerektiği, zira bu harfle öğrenmek istenen şeyin daha önce bilinmediği, bununla istenen bilginin ilmin bir türü olduğu ve onun zihinde meydana getirilmek istendiği, bilinmek istenen nesne birazcık bilinmiş olsa bile bu soru ile daha fazla bilgi elde etmek için kullanıldığı anlatılır ve sonra bu "ma" (ne) kelimesiyle sorulan sorunun mantık bakımından cevabının cins, tür ve bunların tanımları, dereceleri, aralarındaki münasebetler incelenir ve burada tam bir mantık ve metafizik yapılır. "şey" ile "ma" yani "nesne" ile "ne" arasındaki münasebet anlatılır. Sonra (ما هو ؟ "mahuve" nedir o? sorusunun cevabının ma-

hiyetinin tamamı veya bir kısmı ile olabileceği gibi, ilintisi ile de cevap verilebileceği ve bunun cevabının "tarif"in içine gireceği ve böyle bir soru ile elde edilen mahiyet ve cevher ilişkisini anlattıktan sonra cevherin nasıl tasarlandığını incelerken şöyle der: Bazı kimselerin cevheri "kendini tutan" قائم بنفسه، "kendi kendine duruşu" قوامه بنفسه gibi tanımlamaları sebebiyle sakın senin aklına, onun kalın kütle som veya katı bir şey olduğu gelmesin. Böyle düşünmenin sebebi, bizim duyumlarımıza bir cisim basınç yapmazsa, onun yeğnik, hafif olduğunu ve onu kolayca savurabileceğimizi düşünürüz, bunun için onu yok farzederiz de "yok" demek istediğimiz nesne için "heba" ve rüzgâr olduğunu söyleriz. Gözümüz, arasından arkasını görmediği nesne de vardır ve varlığı kuvvetlidir. Bundan dolayı "Hakkı" varlıkların en sağlamı ve sarsılmazı olunca, onu som, katı bir cisim gibi hayal etmişlerdir. Ona bu manayı yükledikten sonra "ona her şeyi taşıyan" demişlerdir. Bundan ötürü halk oğır ve sert taşlara cevher demiştir. Ayrıca cevherin yukarda cevher bahsinde geçen metafizik tanımlarına burada da yer verilmektedir. Yirmisekizinci fasıl, ايّ "Eyy" harfinden bahseder. "Ma" harfinde olduğu gibi bunda da "hangi, hangisi?" anlamında kullanılan bu soruya verilecek cevabın mantık bakımından nasıl bir cevap olacağı, mahiyet, cevher, cins, tür, ayrım (fasıl), âraz veya zat bakımından hangisi ile cevap vermek gerektiği ve ما "ma" ile nerede birleşip nerede ayrıldığı misalleri ile anlatılır. Mesela "Ma" ile bir nesnenin mutlaka hiç başka bir nesne göz önüne getirilmeden, ona izafe edilmeden, onun mahiyetinin tamamını veya bir kısmını belirtmek gerekirken, ايّ "eyyu" "hangisi?" sorusu ile biz bir nesnenin başka bir nesneyle ortaklaştığı fakat ondan ayrıldığı yönü de bulunduğunu bildiğimizden bu "hangisi" sorusu ile o ayrılan yönünün ne olduğunu sormuş oluyoruz. Bu soru bunun için bir ortaklık ve ayrılık diye iki şey bildirir. Ortaklık kısmını bildiğimiz için, ayrılık olan kısmını sorarız. Bu ayrılık gösteren kısım cins olur, tür olur, ayrım (fasıl) olur, araz (ilinti) olur, her hangi başka bir nitelik olabilir. Buna hasredilen sayfa sayısı onikidir. *Yirmidokuzuncu fasıl* كيف "Keyfe" kelimesine aittir ve yedi sayfa tutmaktadır. Bu "Keyfe" nasıl? sorusunun çeşitli yerlerde kullanıldığı değişik cevaplar alındığı anlatılır. Mesela, şartlı ve kayıtlı olduğu zaman "falanca vücutça nasıldır?" denince "hastadır" veya "kuvvetlidir" ya da "zayıftır" denir. Bazan da bir nesneyi meydana getiren parçaların ve onların birleşmeleri ve bir bir ardına dizilmeleri anlatılır ki bu durumda oluşmasının mahiyeti ve mahiyeti bildirilmiş olur. Bu da "duvar nasıl yapılır?" veya "usta duvarı nasıl yapar?" sorusuna, "çabuk", "yavaş", "iyi veya "kötü" diye cevap verilir. Burada suni şeylerin

oluşmasından sorulduğu gibi tabii olaylardan da sorulur ve "ay tutulması nasıldır?" sorulabilir. "Deve nasıl bir şeydir?" sorusuna devenin şekli, o şekli meydana getiren parçalar ve onların sırası anlatılarak cevap verilir. Eğer "keyfe" ile sorulan zatî şeyler ise bu durumda "ma" ve "eyyu" ile aynı manada kullanılmış olur. Mesela "ayın tutulması nasıldır?", ayın tutulması nedir?, ayın tutulması hangi şeydir? soruları aynı manayı kasdeder. *Otuzuncu fasıl* هل ؟ "hel"e aittir. Bu harf ile iki karşıt önermeden biri sorulur. هل زيد قائم اوليس بقائم ؟ "Zeyd ayakta mıdır, yoksa ayakta değil midir?" Bazan bu karşıt önermelerden biri hazfedilir. "Bu evde bir insan var mıdır? gibi. Bunda soru edatı olan hemze (أ =mi?) nin? هل؟ =mi? hel'in yerinde kullanılacağı ve bu ikisinin cevabında da "evet" (نعم) veya "hayır" ((لا)) nasıl ve nezaman deneceği misallerle açıklanır. *Otuzbirinci fasıl*, felsefî sorular ve edatlardan bahseder. Burada "niçin" لم edatının bir nesnenin varlığının nedenini bildirdiği ve bundan sonra ، لماذاهو ، ماذا هو؟ ، بماذا هو ، عماذا هو ، هل هو ، عن ماذا؟ ، بماذا؟ ، لماذا ، sorularının felsefî sorular olduğu ve bunlar arasın daki farklar anlatılır. Hangisi bir nesnenin varlığını, hangisi nedenini, hangisi niteliğini gösterdiği açıklanır. *Otuz ikinci fasıl*, ilimlerdeki soru edatlarına dairdir. Önce bir nesnenin varlığının sebebi bizim onun varlığını bilmemizin sebebinden ayrı olduğu belirtildikten sonra "niçin" ile bir nesnenin varlığının nedeninin anlaşılacağı ve هل؟ "hel" ile bir nesnenin var olup olmadığı sorulabileceği, burada "var" olmasından sorulması, zihinde tasarlanan nesnenin dışarda var olana uyup uymaması olduğu anlatıldıktan sonra o nesnenin mahiyetini bildirecek soru olan "ma" nın cevabı geleceği açıklanır. Bundan sonra "mevcud" kelimesinin cümlede bağlantı olarak kullanıldığı mesele هل كل انسان موجود حيوانا her insan hayvan olarak var mıdır? veya daha doğrusu "her insan hayvan mıdır?" cümlesinde kullanılan "mevcud" kelimesi konuyu yükleme bağlayan bir bağ vazifesi gördüğü için cümlenin yüklemli bir önerme olduğu belirtilir. Burada üç türlü sorunun çeşitli ilimlere göre aldığı manalara temas eder ve aradaki farkı şöyle anlatır. هل الشئ موجود؟ ... Bu şey var mıdır? sorusu ile bu şeyin varlığının bil fiil olduğunu öğrenmek isteriz. Bu, onun yapısının meydana geldiği suret yönünden mahiyetini gösterir. هل الشئ موجود حيوانا Bu şey hayvan mıdır? sorusu ile de önce var olduğunu öğrenmiş olduğumuz nesne şöyle (yani canlı) bir nesne olup olmadığı sorulmaktadır. Buna "evet" diye vecap verildiği takdirde ما هو؟ mahuve o nedir ve كيف هو keyfe huvve o nasıldır? sorusu ile de onun mahiyeti sorulur, Bu matematiktedir. Tabiat ilimlerine gelince? هل هو موجود ؟ o var mıdır?

veya o, şöylece mi vardır? هل هو موجود كذا sorusu ile her nesnenin varlığını meydana getiren, yapan (fâil), madde, suret veya gaye'nin ne olduğu sorulmuş olur. İlâhî ilimlerde bu gibi sorularla "fâil", "mahiyet" ve "gaye" kasdedilir. Aynı şekilde هل الا له موجود ؟ Allah var mıdır? sorusu ile ne kasdedilir? İnandığımız ve zihinde kavradığımız varlığın aynen zihin dışında bulunduğu mu kasdedilir? Bu ikinci manada onun varlığı sorulabilir mi? Bu ikinci mananın kapsamına şunlar girer. Bir şeyin ayakta durması (kıvamı -varlığı) başka bir şeyle midir? bir şeyin kendisi ile var olduğu bir vücudu mu vardır ki, onda mevcuddur. Bu gibi sorular varlığının mahiyeti ve zatı bölünebilen ve varlığının (kıvamını) sebebi olanlar hakkında sorulabilir. Allahın başka bir şeyle durması (kıvamı) olmadığı ve sebebi bulunmadığı, zatı bölünmediği için onun hakkında yukardaki sorular sorulmaz. Ancak "O var mıdır?" sorusundan ikinci mana kasdedildiği zaman, bundan onun ayrılabilen bir zatı mıdır, veya zatı varmıdır? sorusu kasdedilir. Ve bunun münakaşasında "mevcud" sözü tekrar ele alınır, inceleme yapılır ve diğer sorulardan meydana gelen kavram farkları belirtilir. *Otuz üçüncü fasıl*, geri kalan kıyaslı sanatlara dair soru edatlarına aittir. Yukarda anlatılan هل ، ما gibi soruların cedel, hitabet, safsata, şiir sanatlarında nasıl kullanıldıkları ve aralarındaki kavram farkları incelenir. Kitap burada bittikten sonra tahkik eden Prof. Muhsin Mahdi sekiz sayfalık açıklama "Talikat" eklemiştir.

Hüseyin ATAY

Ḫālid ʿAbdurraḥmān el-ʿAk "*Usūlu't-Tafsīr li Kitābillahi'l-Munīr*", Dımaşḳ, 1969, s. 246.

Usûl-u tefsire âit bir çok malumatı ihtiva eden bu eserin, baş tarafındaki ihdasından anlaşıldığına göre, eser Dr. Muhammed Ebi'l-Yusr ʿAbidīn' in tetkikinden geçtikten sonra neşredilmiştir. Müellif mukaddimesinde (s. 7–9) usûlü tefsirin târifi, mevzuû ve gâyesini güzel bir şekilde izah ettikten sonra, eserinde sağlam rivayetlere dayanıp, zayıf olanlarından kaçındığını beyân eder. Daha sonra kısa ve özlü bir şekilde şu başlıkları ihtiva eden konulara geçer:

Tefsir ilminin faziletleri ve müfessirlerin değerinin yüceliği (s. 10–11), Usûl-ü tefsir ilmi (s. 12–14), Kur'ânı Kerim (s. 15), Tefsir ilmi ve Kur'ân ilimleri (s. 16–19), Müfessirin beyana muhtaç olduğu kelimeler (s. 20–23), Tefsir ve Te'vil arasındaki fark ve ikisi arasındaki irtibat (s. 24), Kur'anın te'vilini bilmek (s. 25–27), Tefsir ilmine taalluk eden üç taksim (s. 28–30), Tefsir ilminden yardım istemek (s. 31–34), Tefsir ilminin ehemmiyeti (s. 35–36), Naklî ve Aklî tefsir (s. 37), Aklî ve naklî tefsir arasındaki teâruz (s. 38–39), Aklî tefsirde âlimlerin yeri (s. 40–44), Müfessirin şartları (45–47), Müfessirin muhtaç olduğu hasletler (s. 48–49), Tefsir yollarının en güzeli (s. 50–51), Müfessirlerin sözlerini naklederken dikkat edilmesi lazım gelen husus (s. 53), Müfessirin tefsirinde takip etmesi lâzım gelen metod (s. 54–56), Aklî tefsirde tercih kanunu (s. 57), Kur'ân Tefsirinin kısımları (s. 58), Kur'ân tefsirindeki ihtilâf sebebleri (s. 59–66), Müfessirin anlayış ve çeşitli ilimlerde bilgi sâhibi olmasının lüzûmu (s. 67–68), Kur'ânın manasını bilmenin aslı tedebbür olduğu (s. 69), Şüphe halinde manayı tayin işi (s. 70–72), Müfessirin tefsirinde kaçınması lâzım gelen işler (s. 73), Kur'ânda müfessirin hedefi (s. 74–77), Tenzil hükümlerinin ekseriya külli oluşu (s. 78–79), Sünnetin Kur'anla münasebeti (s. 80–81), Kur'anla Sünnet arasındaki alakayı hududlandırma (s. 82–85) ilmî tefsir (86–91), İlmî tefsirin şartları (s. 92–93), İşârî tefsir (s. 94–95), Kur'ânın inzâlinin keyfiyetini bilmek (s. 96–97), Kaç dil üzerine nâzil olduğunu bilmek (s. 98), Yedi harfin manası hakkında âlimlerin dedikleri

(s. 99–101), Nüzûl sebeblerini bilmek (s. 102–106), Sened ve ona taalluk eden şey (s. 107–111), Lafızlar ve ona taalluk eden şey (s. 112–117), Kur'ânda kinâye ve ta'riz (s. 118–120), Lafızlara taalluk eden manalar (s. 121–125), Kur'ânın hakikat ve mecazını bilmek (s. 126–127), Müfessirin muhtaç olduğu mühim kâide (s. 128), Kur'ânı Kerimin i'cazı (s. 129–134), Kur'ânı Kerimde hitab vecihleri (s. 135–140), Kur'ânı Kerimdeki sual ve cevapların yönleri (s. 141–143), Kur'ânı Kerimin hükümlerini bilmek (s. 144–147), Hükümlere müteallık manalar (s. 148–160), Neshin hikmeti (s. 161), Nâsih ve Mensûhun bulunduğu sûreler ve bunlardan hâli olanlar (s. 162–163), Kıraât ve ona taalluk eden hususlar (s. 164–170), Kur'ânı Kerimin i'rabını bilmek (s. 171–173), Kur'ânî nazmın manalarındaki gizliliğin vecihlerinin beyanı (s. 174–175), Kur'ânın zâhiri ve bâtını (s. 176–177), Kur'ânın havassını bilmek (s. 178), Muhkem ve müteşâbihi bilmek (s. 180–185), Sıfatlar hususunda vârid olan müteşâbih âyetlerin hükmü (s. 186–187), İhtilaf vehimlerini bilmek (s. 188–190), Âyetlerin teâruzu (s. 191–192), İhtilaf ve tenâkuz (s. 193–194), İhtilaf sebeblerini bilmek (s. 195–196), Âyetle hadis arasında teâruzun vukuunu bilmek (s. 197–198), Müphemât ilmini bilmek (s. 199–200), Tefsirin acâyibliklerini bilmek (s. 201), Kur'ân sûrelerinin başlangıçları (s. 202–203), Kur'ânın kıssaları ve bunlardaki faydalar (s. 204–210), İsrâiliyat ve tefsirdeki tesiri (s. 211–212), Bu haberler karşısında müfessirin yeri (s. 213–214), Müfessirlerin tabakaları (s. 215–216), Meşhûr tefsir kitabları tabakâtı (s. 217–229), Fıkhî tefsirler (s. 230–231), Müfessirlerin kültür bakımından ayrı oluşları sebebiyle tefsirlerin ihtilafı (s. 232–233), Sonunda da, istidrakât, kaynaklar ve mevzular fihristi (s. 235–246) yer almaktadır.

Şu başlıklardan anlaşılacağı üzere, tefsire âit çok çeşitli konulara dokunulmakta ve bu konular çok kısa ve özlü bir şekilde anlatılmaktadır. Bunlar da, ez-Zerkeşî'nin "*el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*", es-Suyūti'nin "*el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*", ez-Zerkāninin "*Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*", Muhammed Huseyn ez-Zehebî'nin "*et-Tefsir Ve'l-Müfessirûn*", İbn Teymiyenin "*Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*"i gibi usûle dâir eserlerle, et-Taberi ve el-Kâsıminin tefsirlerinin mukaddimesi ve Tunusun meşhûr âlimlerinden olan Muhammed Tâhir b. Âşûr'un "*Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*" adlı tefsirinin geniş mukaddimesi, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, *el-Muvafakât*, *Esbâbu'n-Nüzûl*, ve Seyyit Şerifin *Tarifâtı'ndan* istifade edilerek derlenmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz konular, bu eserlerde daha geniş olarak ve çeşitli görüşler zikredilerek verilmiştir. Tanıtmağa çalıştığımız bu eser, mukaddimesinde de belirttiği üzere, çeşitli görüşlerin en sağlam ve uygun olanlarını seçmiş, bu sahada çalışanlara derli toplu bir malumat vermiştir.

Eser, tefsir sahasında araştırma yapanlar için kaynak olacak mahiyette değilse bile, bu yolun mübtedisi olan talebe için faydalı ve yardımcı kitablardan biri olabilir. Genç müellifin bu çalışmasını tebrik ederken, kendisinden daha değerli ve derin eserler ümit etmekteyiz.

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Ebu ʿAmr Ḫalife b. Ḫayyāt, *Kitāb'ut-Tabakat*, Faksimile: Süheyl Zekkâr, C.I., Dimeşk 1966, s. A-M, 1–561; C.II. 1967, s. 567–1033, 12 Suriye lirası.

Suriye Kültür ve Seyahat Bakanlığının, son senelerde bastığı eserler arasında bulunan, İbn-i Saʿd'ın çağdaşı Halife b. Hayyat'ın iki eserinden bahsetmek istiyorum. Bu eserler, Hadis ve İslâm Tarihi açısından büyük bir önem taşımaktadırlar. Her iki eserin de bilinen birer nüshasının bize kadar ulaşması ilim adına sevinilecek bir husustur. Biz önce yazarın hayatı, sonra da her iki eserinin hususiyeti ve takip ettiği usûl hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Hayatı : Halife b. Hayyat, el-Usfurî el-Basrî, Şebab (genç) diye maruf ve Ebu Amr diye künyelenmektedir. Onun hayatı hakkında elimizdeki kaynaklarda geniş tafsilat yoktur. Doğum tarihi bilinmemektedir. Ancak 80 yaşlarında 240 hicrî/854 milâdî tarihinde vefat etmiş olduğundan hicrî 160 (?)/milâdî 777 tarihine yakın bir zamanda doğmuş olmalıdır. İlim tahsili için seyahat etmemiştir; veya zikredilmeyecek kadar az seyahat etmiştir. İlmi, üçüncü hicrî/ dokuzuncu milâdî yüzyılda, bilhassa lisan, hadis, siyer ve tarih sahalarında önemli İslâm kültür merkezlerinden, memleketi olan Basra'da elde etmiştir. Bağdat'a hiç girmemiştir. Bundan dolayı da Hatip el-Bağdadî de onu tarihinde zikretmemiştir.

Basra'da yaşayan ve ilim tahsil eden Halife b. Hayyat, ilimle uğraşan bir aileye mensuptu. İsmini aldığı dedesi, Buharî ve İbn-i Ebi Hatim er-Razî' nin sika (sağlam) kabul ettiği hadis ricalindendi. Halife ayrıca muhtelif kimselerden ilim tahsil etmiştir. Bunlar arasında Yezid b. Zürey' zikredilebilir.

Eserleri : İbn-i Nedim'in zikrettiğine göre[1] onun beş eseri vardır: 1– *Kitab'ut-Tabakat*, 2– *Kitab'ut-Tarih*, 3– *Kitab Tabakat'ıl-Kurra*, 4– *Kitab Tarih'iz-Zemna ve l'Arcan ve'l-Merda ve'l-Umyan*, 5– *Kitab Eczaü'l-Kur'an ve Aʿşaruhu ve Esbauhu ve Ayatuhu.*

Halifenin eserlerini İbn-i Nedim'den naklen yanlış olarak dört diye Mukaddimesinde zikdeden Süheyl Zekkâr, İbn-i Nedim'in *Kitab Tabakat'ıl-Kur-*

1 el-Fihri t, s. 232, Flügel.

ra ismi ile zikrettiği kitabın, kendisinin neşrettiği *Kitab'ut-Tabakat* olduğu kanaatini ızhar etmektedir. Halbuki, önce İbn-i Nedim Halife'nin eserlerini dört olarak değil beş olarak zikretmekte ve *Kitab Tabakat'ıl-Kurra'dan* ayrı, birinci kitabı olarak *Kitabut'ut-Tabakat*'ını yazmaktadır. Böyle olunca Süheyl Zekkâr'ın neşrettiği bu eser doğrudan doğruya *Kitab'ut-Tabakat* olup *Tabakat'ul-Kurra* ile ilgisi yoktur.

Halife b. Hayyat, hadis imamlarının büyük ekseriyetince sika (sağlam) olarak kabul edilmektedir. Buharî onu sika olarak kabul etmekte ve *Tarih'ül-Kebir*'inde hal tercümesini yazmaktadır. Zehebî de muhtelif kitablarında onun hal tercümesini yazmış ve sika olarak kabul etmiştir. Halife'nin hayatı hakında en geniş bilgiyi de *Siyer-i A'lam'ın-Nübelâ* isimli eserinde yazmıştır. Ayrıca İbn-i Hacer el-Askalânî'nin *Tehzib'üt-Tehzib*'inde, İbn-i Hallikan'ın *Vefiyat'ül-Ayanında* da onun hayatı ve hadis rivayet ettiği kimseler anlatılmaktadır. Ancak iki kişi Halife'yi sika olarak kabul etmezler. Bunlar İbn-i Ebi Hatim ve Ali b. el-Medînî'dir.

Halife b. Hayyat'ın *Kitab'ut-Tabakat*'ı, bize kadar ulaşan tabakat kitaplarının en eskilerindendir. Halife b. Hayyat, *Tabakat*'ı eksik olarak elimizde bulunan İbn-i Sad'ın çağdaşıdır. Halife'nin bu eseri, Sahabe, Tabiin ve Tebeitabiinden kadın ve erkek olarak 3375 kişinin haltercümesini kapsamaktadır. Bunlardan bazılarının hal tercümeleri tekrar edilmiştir. Bilhassa Sahabîlerinki bu tekrarlar arasındadır. Yazar eserine, kısaca Hz. Peygamberin hayatı ile başlamış ve daha sonra, memleketlerine göre Sahabî ve Tabiin' in hal tercümelerine geçmiştir. Kitabın sonunda da kadın Sahabîlere ait bir bölüm ayrılmıştır.

Halife b. Hayyat *Tabakat*'ında takip ettiği usûl ile İbn-i Sa'd'ın usûlü birbirine bazan uymakta bazan da farklılıklar göstermektedir. Meselâ İbn-i Sa'd *Tabakat*'ına birinci ve ikinci cildde siyer ve Şemâil-i Rasül ile başlamakta, üçüncü cildinde Bedir ehli ve Ensarın ileri gelenlerini, dördüncü de Sahabînin ikinci tabakası ve sonra da Mekke fethinden önce müslüman olanları, beşincide Medine'deki Tabiin ile Mekke, Taif, Yemen, Yemame ve Bahreyn'deki Sahabe ve Tabiin, altıncı ciltte Kûfe ehlinden olan Sahabî ve Tabiinin, sekizinci ciltte de kadın Sahabîlerin hal tercümelerini sıralamaktadır.

Halife b. Hayyat'a gelince o, *Tabakat*'ına Hz. Peygamberin hal tercümesi ile başlamakta sonra Hz. Peygamberin amcası Hz. Abbas ve diğer Haşimîlerin, Emevîlerin ve öteki Kureyş kabilelerinin, Mudar ve Adnanî kabilelerinin, Yemen kabilelerinden olan Sahabîlerin hal tercümeleri anlatılmaktadır. Yani Halife eserini, Sahabîlerin İslâmdaki mevkilerine göre değil, -İbn-i

Sa'd'ın aksine olarak- neseb bakımından Hz. Peygambere yakınlıklarına göre tasnif etmiştir. Tıpkı Hz. Ömer'in maaş bağlamak için kurduğu Divandaki sınıflandırması gibi. Sonra çeşitli bölgelerdeki Sahabîlerin, Tabiinin hayatlarını yazmıştır. Halife b. Hayyat'ın takip ettiği usûl kabile ve nesebe göre olup rivayete göre değildir. Ancak o Tabiinin hayatını anlatırken, onların hangi Sahabîden rivayet ettiğini zikretmeyi ihmal etmez.

İbn-i Sa'd ile Halife arasında tabakaların adedi bakımından da fark vardır. Meselâ: İbn-i Sa'd Basra ehlini sekiz tabakaya ayırmışken Halife bunları oniki tabakaya ayırmıştır. Kûfe ehli İbn-i Sa'd'da dokuz, Halife'de onbir tabakadır. Şam ehli İbn-i Sa'd'da sekiz, Halife'de altı tabakadır.

Halife b. Hayyat'ın takip ettiği bu usûl eserine ayrı bir önem kazandırmaktadır. Şöyleki, hal tercümesini yazdığı kimsenin en büyük dedesine kadar nesebini zikretmesi neticesi onun eseri ensab bakımından da faydalanmamıza imkân vermekte, ayrıca İslâmdan sonra kabile hicretleri ve yerleri hakkında çeşitli haberlere rastlamaktayız.

Yine Halife'nin hususiyetlerinden olarak şu noktaları belirtmek lâzımdır: O bazan, sahabîlerin hayatlarını anlatırken onların Hz. Peygamberden rivayet ettiği hadisleri de zikreder. Ancak, o, hadisin metnini aynen vermez, ya başını veya mevzuunu belirtmekle iktifa eder. O hayatını anlattığı kimsenin ismi nesebi ve annesinin nesebini de zikreder. Onun hal tercümelerinde anneleri ve onların soylarını zikretmesi kabileler arasındaki ilişkileri bize bildirmesi bakımından gayet önemlidir. Ayrıca bu husus Arapların yabancı olan kadınlarla evlenmesini ve bunun sosyal hayattaki tesirlerini tesbit babakımından da çok ehemniyeti vardır.

Eser, Şamdaki Zahiriye Kütüphanesindeki 1248 numaradaki tek yazmadan yayıma hazırlanmıştır. Genç bilgin Süheyl Zekkâr, hal tercümelerinin bitiminde o şahsın, şayet varsa, diğer tabakat kitaplarındaki yerlerine işaret etmektedir. Ayrıca eserin sonuna geniş bir fihrist ve dizin eklemiştir. Eser iki cilt halinde basılmasına rağmen, ikinci cildin sayfaları birinci cildi takip etmektedir.

Aynı eser başka bir araştırıcı tarafından Bağdat'ta basılmıştır. Ekrem Ziya el-Ömerî'inin tahkik ettiği bu faksimile 1967 senesinde neşredilmiştir.

En eski İslâmî kaynaklardan birini daha ilim âlemine sunan Süheyl Zekkar'ı tebrik ederim. Eser bu alanda çalışanlar için bir kaynak kitaptır.

Mu afa FAYDA

Ebu 'Amr Halife b. Ḫayyāt, *Tarihu Halife b. Hayyat*, Faksimile: Süheyl Zekkâr, C.I. Dimeşk 1967, s. A–N, 1–453; C.II. 1968, s. 461–931, 11 Suriye lirası.

Yukarıda birinci eserinden bahsettiğimiz Halife b. Hayyat'ın ikinci eseri İslâm Tarihi bakımından büyük bir önemi olan *Tarihi*'dir. Bu eser, Halifenin *Tabakat*'ı gibi bize ulaşan en eski İslâm Tarihi kaynaklarından biridir.

Yazar bir mukaddime ile eserine başlamakta, Hz. Peygamberin doğumuna ait rivayetleri sıraladıktan sonra birinci hicrî seneden başlayarak 232 hicrî 847 milâdî seneye kadar, her senede vuku bulan hadiseleri, harpleri ve ihtilâlleri, ölümleri, hac mevsiminde kimin hac emiri olduğunu, halifelerin çeşitli yerlerdeki vali ve kadılarını, bilhassa Medine, Mekke, Basra ve Kûfe vilâyetlerininkini zikretmektedir. Ayrıca halifelerin polis, kâtip, beytülmal, mühürdar ve posta işlerinde kullandığı kimselerin isimlerini sıralamaktadır. Bilhassa gönderilen sefirlerin isimlerini, diğer tarihçilerde bulunmayan bir genişlikte, sıralamaktadır. Bu hususiyetleri ile Halife'nin *Tarihi*, İslâm Devletindeki idare ve kaza tarihi bakımından ilk kaynaklardan biri olmak özelliğini taşımaktadır.

Halife'nin *Tarihin*deki özelliklerden birisi de her büyük savaşın sonunda -Bedir, Uhus gibi- bu savaşa katılanların isimlerini vermesidir ki bu husus diğer tarihlerde pek bulunmaz.

Halife, kendilerinden rivayet ettiği kimselere akîdeleri, mezhepleri ve rivayetlerinin doğruluğu bakımından titiz davranmakta ve ithamlara maruz kalan ravilerden rivayet almaktadır.

İslâm fetihleri ile ilgili haberleri Halife iki yoldan rivayet etmektedir. 1– Fethedilen o memleketin yerli ravilerinden; 2– Resmî rivayet olarak kabul edilen Medine halkının rivayetleri. Meselâ Mısır'ın Fethine dair rivayetleri önce Mısırlı olan İbn-i Lühey'a ve İbn-i Habib ve başkalarından, sonra da Medine halkından Urve b. ez-Zübeyr'den nakletmektedir.

Halife, İslâm devletinin içinde cereyan eden çeşitli hadiselere daha az yer verdiği halde, harpler ve fetihlere daha geniş yer vermektedir.

Bu *Tarihde*, bir çok hadis imamı, mütefekkir ve idarecinin ölüm tarihlerini bazan da doğumlarını ve zamanlarındaki önemli olayları bulmaktayız. Emevîler devrine daha geniş yer verdiği eserinde Halife, kendisinin de şahit bulunduğu Abbasîlere ait haberleri sıralamakta ve Emevîlerde olduğu kadar dar tafsilât vermemektedir.

Rabat'daki Umumî Yazmalar Kütüphanesi müdürü İbrahim el-Kettânî'ye ait olan tek nüsha yazmadan neşre hazırlayan Süheyl Zekkar, bazı kimselerin haltercümelerini dipnotu olarak tesbit etmektedir. Ayrıca eserin sonuna İçindekiler ve geniş bir Dizin de eklenmiştir.

Aynı eser yine iki cilt halinde başka bir araştırıcı tarafından Kahire'de basılmıştır. Ekrem Ziya el-Ömerî'nin tahkik ettiği bu kitap 1967 yılında basılmıştır.

Taşıdığı hususiyetleri ile İslâm Tarihi çalışanlar için bu eser yeni bir kaynaktır.

Mustafa FAYDA

İmam Zeyd b. Ali, **Müsned,** *Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayat, Beyrut* (*Lübnan*), 1966, s. 1 - 518.

Eserin müellifi İmam Zeyd (Ö. 122 H.), babası Ali Zeynelâbidin ve dedesi Kerbelâ şehidi Hüseyin vasıtasıyla Hz. Ali'nin torunu olup Ehl-i Beyt'e lâyık, bilgin, yiğit ve son derecede sağlam bir şahsiyet sahibi idi. Emevî hükümdarı Hişam b. Abdulmelik (Ö. 125 H.)'e karşı Kūfe'de ayaklandığı için, hemen hemen bütün taraftarlarıyla birlikte, şehid edilmiştir. Babasının yanında savaşa katılmış olan oğlu Yahya, Horasan'a kaçarak, bu arada hayatını güçlükle kurtarabilmiştir.

İmam Zeyd'in ataları vasıtasıyla dedesi Hz. Peygamber'den yapmış olduğu rivayetlerden ibaret olan bu eseri hıfz edip gelecek nesillere ulaştıran Ebu Halid Amr b. Halid el-Vâsıtî (yaklaşık olarak Ö. 150 H.)'dır. İmam Zeyd'in bu değerli eserini Ebu Halid'in tek başına rivayet edişi ve Ebu Halid'den de onu, İbrahim b. Zibrikan et-Teymî el Kufî'nin yine tek başına nakledişi, bir kısım tartışmalara yol açmışsa da, Zeydîler [1], bu eserin İmam Zeyd'e ait oluşundan aslâ şüphe etmezler; çünkü İmam Zeyd'in en yakın dost ve öğrencilerinden çoğu kendisiyle birlikte şehit edilmiş ve ancak O'ndan bu kitabı dinlemiş olanlar arasında Ebu Halid kurtulmuştur. Nitekim bu kitabın tamamını Ebu Halid'den rivayet eden İbrahim b. Zibrikan, O'na, "sen bunu, yalnız başına İmam Zeyd'den nasıl işittin?" diye sormuş; O da, "Zeyd'in bunu dinleyen bütün öğrencileri öldürüldü, ancak ben kurtuldum". demiştir. (Bak. Müsned, s. 380)

İmam Zeyd'den Ebu Halid'in ve O'ndan da İbrahim b. Zibrikan'ın yapmış olduğu rivayetler, "el-Mecmû'u'l-Fıkhî" ve "el-Mecmû'u'l-Hadîsî" olmak üzere iki kitap teşkil eder. Bizim burada tanıtmaya çalıştığımız eser, "el-Mecmû'u'l-Fıkhî" adını alan kitaptır. Ne var ki elimizdeki nushayı yayımlayan Abdulvâsi' b. Yahyâ el-Vâsi'î, ona, "Müsnedü'l-İmam Zeyd" adının

---

1 Zeydîler, İmam Zeyd'e bağlı olan şiîlerdir ve bugün Yemen halkının büyük çoğunluğunu teşkil etmektedirler. İmam unvanını taşıyan Yemen kralları da, İmam Zeyd soyundan gelmedirler. Zeydî mezhebi, Sünnî mezheblere, özellikle fıkıh bakımından Hanefî mezhebine çok yakındır.

veriliş sebebini önsözünde açıklamıyor; ancak bu kitabın "el-Mecmû'u'l-Fıkhî" adıyla bilindiğini ve bazılarının buna, "Müsned" ismini verdiğini kaydetmekle yetiniyor (s. 17).

Öte yandan bu "el-Mecmû'u'l-Fıkhî"nin bir yazma nushasının Arapça metni, E. Griffini tarafından 1919'da İtalya'nın Milano şehrinde, "Corpus Juris di Zaid b. Ali" adıyla İtalyanca önsöz ve dipnotlar eklenerek yayımlanmıştır[2].

Gerek bu yayımın ve gerekse İmam Zeyd'in 1340 H. yılında Kahire'de basılmış olan "Müsnedü'l-İmam Zeyd" adlı eserinin[3] nushalarını bulamadığımız için yazımızın konusunu teşkil eden eser ile onlar arasında ne gibi farklar bulunduğunu tesbit etme imkanımız olmadı.

Ayrıca İmam Zeyd'in "el-Mecmû'u'l-Fıkhî"sinin, Şerafüddin Huseyn el-Haymî es-San'ânî (Ö. 1221 H./1806 M.)'nin buna yazmış olduğu "er-Ravdu'n-Nadîr Şerhu Mecmû'u'l-Fıkhi'l-Kebîr" adlı şerhiyle birlikte 1348–1349 H. yılında, Kahire'de tekrar basıldığını görüyoruz[4]. Ne yazık ki biz, bu eseri de elde edemedik.

Şimdi elimizdeki matbu nushayı inceliyerek, okuyucularımıza bir fikir vermeye çalışalım. Eseri, bir kısım önemli dipnotlar ilave ederek basıma hazırlayan Abdulvâsi' b. Yahyâ el-Vâsi'î el-Yemânî, ona 36 sahifelik bir önsöz yazmış ve eserin pek çok şerh ve hâşiyeleri bulunduğuna işaret ettikten sonra bu önsözü üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde, İmam Zeyd ile eserin ilk râvîsi olan Ebu Halid'in haltercemesini verdikten sonra, Ebu Halid'e yöneltilen ithamların yersizliğini ve "el-Mecmû'u'l-Fıkhî" adını alan bu "Müsnedü'l-İmam Zeyd"i, Abdulaziz b. İshak el-Bakkal b. Ca'fer el-Bağdâdî (273–363 H.)'nin ünlü kadı ve bilgin Ebu'l-Kâsim Ali b. Muhammed en-Nehaî (Ö. 324 H.)'den rivayet yolula cem ve tertip ettiğini (s. 13, 14) belirtmektedir. İkinci bölümde bu "Müsned" üzerindeki tartışmaları söz konusu yapmış ve bunun tedvin edilmiş bulunan ilk fıkıh kitabı olduğunu savunmuştur. Üçüncü bölümde ise, İmam Zeyd'e mensup Ehl-i Beyt bilginleri ile onların eserlerini tanıtmış ve bunlardan basılmış olanlar hakkında bilgi vermiştir[5].

---

2 Bu eseri tenkitli olarak yayımlayarak ilim alemine tanıtan E. Griffini, elde ettiği yazma nushayı, Milano'daki Amerosiana Kütüphanesinin Güney Arabistan'a ait yazmalar kolleksiyonunu incelerken bulmuştur. (C. Brockelmann, GAL., S.I, s. 313, 314).

3 Brockelmann, aynı eser, s. 314.

4 Muhammed Yusuf Musa, Tarihu'l-Fıkhi'l-İslamî, Kahire, 1958, s. 196, 299.

5 Bu arada, Ahmed Davudoğlu tarafından bazı ilave ve çıkarmalar yapılarak terceme ve telif edilip "Selamet Yolları" adıyla dört cilt halinde basılmış olan (Sönmez Neşriyat, İstanbul,

Abdulvâsi' b. Yahyâ, önsüzünü bitirirken, bu eseri, Yemen ulemâsından on ayrı yoldan ve özellikle 1315 yılı Zülka'de ayında hocası kadı Hüseyn b. Ali el-Umerî'den, başından sonuna kadar kırâat ve sema' (okuma ve dinleme) suretiyle rivayet ettiğini belirttikten sonra, İmam Zeyd'e kadar ulaşan isnad zincirini saymıştır (s. 34, 35).

Eserin metnine geçmeden önce, Mısır ulemâsından Şeyh Muhammed Bahit, Abdulkadir b. Ahmed Bedran ve Abdulmu'tî es-Sekâ eş-Şafiî'nin kitap hakkındaki takrizleriyle Mısır'ın eski müftülerinden Bekr b. Muhammed Aşur es-Sadafî el-Hanefî tarafından, İmam Zeyd ve Zeydî mezhebine dair sorulan bir sual üzerine verilmiş olan 23 Şevval 1328 tarihli fetvâ[6] ve Cami'u'l-Ezher şeyhi Selim el-Bişrî (Ö. 1335 H/1917 M.)'nin bu fetva muhteviyatını onaylıyan yazısının suretleriyle karşılaşmaktayız (s. 45–47).

El-Mecmû'u'l-Fıkhî'nin Metni, Kitabın 49-429. sahifelerini teşkil etmekte olup şu ana bölümlerden ibarettir.

1– Temizlik (كتاب الطهارة).
2– Namaz (كتاب الصلاة),
3– Cenazeler (الجنائز "),
4– Zekât (الزكاة "),
5– Oruç (الصيام "),
6– Hacc (الحج "),
7– Alım–Satım (البيوع "). Bu bölümde ticaret hukuku, şüf'a hakları ve ortaklaşa tarım işleri açıklanmaktadır.

8– Şirket (كتاب الشركة). Bu bölümde de şirketlerden başka rehin, icar, havale, kefalet ve vekalet gibi konular ele alınmaktadır.

9– Şehadet (كتاب الشهادات). Bu bölüm, tanıklık, beyyine (delil) ve kzaâ (yargı) konularını içine almaktadır.

1967) "Bülûğu'l-Meram" şerhi "Sübülü's-Selam"ın yazarı Muhammed b. İsmail (Ö. 1182 H.) ile "Neylü'l-Evtar Şerhu Münteka'l-Ahbar " ve "İrşadü'l-Fuhul fî Tahkîki'l-Hakkı fî İlmi'l-Usul" gibi eserlerin yazarı Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (Ö. 1255 H.)'nin adları dikkati çekmektedir.

6 Bu fetvada kısaca, İmam Zeyd ve Zeydî mezhebi tanıtılmakta, İmam Zeyd'in kimlerden rivayetler yaptığı ve hangi muhaddislerin O'ndan rivayetlerde bulunduğu, O'nun Ehl-i Beyt'e mensup olup Kur'an ve Sünneti hakkıyla bilen, zühd ve takva sahibi bir şahsiyet olduğu anlatılmaktadır.

10– Evlenme (كتاب النكاح),
11– Boşanma (الطلاق "),
12– Cezalar (الحدود "),
13– Savaş ve hükümleri (كتاب السير),
14– Miras hukuku (الفرائض). Vasıyet ve vakıflarla ilgili hükümler de bu bölüme girmektedir.

Bu bölümlerden sonra eserde, bilginlerin üstünlüğü (باب فضل العلماء), ihlas (باب الاخلاص) ve çeşitli konulara dair bazı hadis ve rivayetleri içine alan bir bab (باب) yer almaktadır (s. 382–429).

Şu son üç bab istisnâ edilirse, aşağı yukarı diğer mezheblerin fıkıh kitabları da bu ana bölümlerden meydana gelmektedir. Ancak bu eserin orijinal yönü, hemen hemen bütün paragrafların, حدثنى زيد بن على عن ابيه عن جده عن على عليهم السلام "Bana Zeyd b. Ali babasından, O da dedesinden, O da Ali'den - Tanrı'nın selamı onlara olsun - şöyle anlattı:" diye bir isnadla başlaması ve ekseriyâ Hz. Peygamber'in hadisleriyle Hz. Ali'nin hüküm ve fetvalarını ihtiva etmesidir. Kimi paragraflarda İmam Zeyd'in kendi görüşü verilmekte ve ara sıra da, Ebu Halid tarafından "Zeyd b. Ali'den sordum...", "Zeyd b. Ali dedi ki..." gibi sözlerle paragrafa girilmektedir.

Metnin ilk paragraf ve isnadı, aynen şöyledir:

حدثنى عبدالعزيز بن اسحاق بن جعفر بن الهيثم القاضى البغدادى قال : حدثنا ابوالقاسم على بن محمد النخعى الكوفى قال : حدثنا سليمان ابن ابراهيم بن عبيد المحاربى قال : حدثنى نصر بن مزاحم المنقرى العطار قال : حدثنى ابراهيم بن الزبرقان التيمى قال : حدثنى ابو خالد الواسطى رَحِمَهُمُ الله تعالى قال : حدثنى زيد بن على عن ابيه على بن الحسين عن جده الحسين بن على عن أمير المؤمنين على بن ابى طالب عليهم السلام قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فغسل وجهه و ذراعيه ثلاثاً ثلاثاً و تمضمض و استنشق ثلاثاً ثلاثاً و مسح برأسه وأذ نيه مرة وغسل قدميه ثلاثاً. قال ابو خالد رحمه الله : وسألت زيداً بن على عليه السلام عن الرجل ينسى مسح رأسه حتى يجف و ضوؤه قال عليه السلام : يعيد مسح رأسه ويجزئه ولا يعيد وضوءه .

"Bana, Abdulaziz b. İshak b. Ca'fer b. el-Heysem el-Kâdî el-Bağdâdî anlattı ve şöyle dedi: Bize, Ebu'l-Kâsim Ali b. Muhammed en-Nehaî el-Kûfî anlattı ve şöyle dedi: Bize, Süleyman b. İbrahim b. Ubeyd el-Muhâribî anlattı ve şöyle dedi: Bana, Nasr b. Müzahim el-Minkarî el-Attar anlattı ve şöyle dedi: Bana, İbrahim b. Zibrikan et-Teymî anlattı ve şöyle dedi: Bana, Ebu Halid el-Vâsıtî - Tanrı hepsini yarlığasın - anlattı ve şöyle dedi: Bana, Zeyd b. Ali, babası Ali b. el-Huseyn'den, O da dedesi el-Huseyn b. Ali'den, O da Emîru'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Talib'den -Tanrı'nın selamı onlara olsun- şöyle anlattı: O (Ali b. Ebî Talib) demiştir ki: 'Hz. Peygamber'in - Tanrı, O'na salat ve selam etsin - abdest alıp yüzünü ve ayaklarını üçer kere yıkadığını, ağız ve burnuna üçer kere su verdiğini, baş ve kulaklarını birer kere meshettiğini ve ayaklarını üçer defa yıkadığını gördüm.'.Ebu Halid - Tanrı O'nu yarlığasın - şöyle demiştir: 'Abdesti kuruyanadek başına meshetmeyi unutan birisi hakkında Zeyd b. Ali'den - Tanrının selamı O'na olsun - sordum.' O da, 'başına mesheder, bu ona yeter, abdestini yenilemez.' dedi." (s. 49 vd.)

Burada isnad, Abdulaziz b. İshak ile başlamaktadır. Abdulvâsi' b. Yahyâ el-Vâsi'î, Abdulaziz b. İshak'tan kendisine kadar olan isnadı önsözünde (s. 34, 35) ve başka bir isnadı da, el-Mecmû' metninin sonunda (s. 431, 432) vermektedir ki bu ikinci isnad zinciri, İmam Mansur Billah el-Kâsim b. Muhammed (Ö. 1029 H.)'in torunlarından ve San'â vakıflar nâzırı olan Kasim b. Huseyn b. Muhammed b. Ahmed ile başlayıp İmam Zeyd'e kadar ulaşmakta ve nihayetinde, "Cemaziyelâhir 1339 H. tarihinde Yemen'in San'â şehrinde yazıldığını" gösteren bir ibare taşımaktadır.

Eserin 437–504. sahifelerinde, Abdulvâsi' b. Yahyâ el-Vâsi'î tarafından tertiplenen ve İmam Ca'fer es-Sadık'ın torunu ve Musa el-Kâzım'ın oğlu Ali Rıza (Ö. 203 H.) nın Müsnedi (Müsnedu'l-İmam Ali er-Ridâ) yer almaktadır. Abdulvasi', bu ikinci "Müsned"in râvîleri arasında Hafız İbn-i Asâkir ve Hafız Beyhakî'nin bulunması sebebiyle, onun Mısır, Şam ve diğer İslam ülkelerinde de itibar ve kabule mazhar olduğunu söylemektedir (s. 435).

Bu Müsned'in babları da şu konulara dair hadis ve haberleri içine almaktadır:

1– Zikir ve İlim,

2– Ezan,

3– Beş vakit namaz'a teşvik ve cenaze namazı,

4– Ehl-i Beyt'ten Hz. Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyn ve diğerlerinin fazîletleri,

5– Mü'minin üstünlüğü ve güzel ahlâk,
6– Yiyecekler, meyveler ve güzel kokular,
7– Ana ve babaya iyilik ve akrabaları ziyaret,
8– Aldatma, gîybet ve koğuculuk'tan sakındırma,
9– Savaşçılık ve cihad'ın fazîletleri,
10– Çeşitli konulara dair hadisler.

Esere ilave edilen bu Müsned'de geçen hadislerin, ayrıca hangi Sünnî muhaddisler tarafından rivayet ve tahric edildiğini gösteren hâşiyelerin çoğu, Kadı Muhammed b. Ahmed Meşham (Ö. 1181 H.)'den alınmış olup bunlara ilaveten Abdulvâsi' de, bazı tahriç ve izahları kendisi dipnot halinde vermiştir.

Gerek İmam Zeyd'in Müsned'inde, gerekse Şiîlerin İmamiyye (Ca'feriyye) koluna mensup olan İmam Ali Rıza'nın Müsned'inde rivayet edilmiş olan hadis ve haberler, pek az farklarla, Sünnîlerce meydana getirilmiş bulunan hadis mecmualarında da mevcuttur ve iyi bir karşılaştırma sonunda bu hususu daha açık bir şekilde tesbit ve ifade etmek mümkündur. Belki bu gibi ciddî çalışmalar sayesinde, kör bir mezhep taassubu ile müslümanların birbirlerine karşı İslâm'dan çıkmış kimseler gözüyle bakmalarının yanlışlığı gösterilmiş ve yirminci yüzyılın ikinci yarısında müslümanlar arasında düşmanlık yerine, manevî yakınlık, sevgi ve yardımlaşma duygusu canlandırılıp geliştirilmiş olur.

Makalemizi bitirmeden önce, burada, bir örnek olmak üzere, İmam Zeyd'in Müsned'inin Nikâh bölümünden bir sahifesinin metin ve tercemesini sunmak istiyoruz.

قال ابو خالد رحمه الله تعالى سألت زيداً بن على (ع م) عن نكاح الأكفاء فقال : الناس بعضهم اكفاء لبعض عربيهم وعجميهم وقرشيهم وهاشميهم اذا أسلموا وآمنوا فدينهم واحد لهم مالنا و عليهم ما علينا دماؤهم واحدة ودياتهم واحدة وفرائضهم واحدة ليس لبعضهم على بعض فى ذلك فضل وقد قال الله عز وجل : « ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » فإذن للمؤمنين جميعاً العربىّ و العجمىّ أن ينكحوا بنات المشركين جميعاً عربيهم وعجميهم اذا أسلموا. و قد تزوج زيد بن حارثة و هو مولىً زينب بنت جحش قرشية

و تزوج بلال هالة بنت عوف اخت عبدالرحمن بن عوف و تزوج رُزيق مولى رسول الله (ص) عمرة بنت بشر بن أبى العاص بن أمية و تزوج عبد الله بن رزاح مولى معاوية بنتاً لعمرو بن حريث و تزوج عمار بن ياسر اختاً لعمرو بن حريث و تزوج ابو مجذام ابن ابى فكيهة امرأة من بنى زهرة.

قال زيد بن على (ع م) سألنا اهل النخوة و الكبر من العرب فقلنا أخبرونا عن نكاح العجمىّ للعربية حرام هوأم حلال؟ فقال بعضهم حلال وقال بعضهم حرام. فقلنا لهم أرأيتم ان ولدت ولداً هل يثبت نسبه؟ قالوا نعم، قلنا اذاً حلال لانه لوكان حراماً لم يثبت نسبه أرأيتم ان طلقها قبل أن يدخل بها لها عليه نصف الصداق؟ أرأيتم ان دخل بها هل يكون لها المسمّى أو مهر مثلها؟ أرأيتم ان دخل بها هذا الأعجمى هل يحل لها ذلك الزوج الذى قد طلقها ثلاثاً؟ أرأيتم انمات و له مال هل تؤرثونها منه؟ أرأيتم ان رضى بهذا ابوها او اخوها هل هو جائز أو باطل؟ هذا كله جائز و هو نكاح حلال.

"Ebu Halid - Tanrı O'na rahmet eylesin - demiştir ki: Zeyd b. Ali (A. S.)'den küfüv[7] kimselerin evlenmeleri hakkında bir soru sordum. O da şöyle dedi: İnsanlar, eğer İslâm'ı kabul etmiş ve mü'min iseler, ister Arap olsunlar, ister Araptan başkası olsunlar, ister Kureyşli, ister Haşimî olsunlar, birbirlerine küfüv (denk) dirler; çünkü dinleri birdir; bizim lehimize olan şeyler onların da lehine ve bizim aleyhimize olan şeyler onların da aleyhinedir. Müslümanların kanları bir, diyetleri bir, vazifeleri birdir. Bu konuda kimisinin kimisine bir üstünlüğü yoktur. Allah Teâlâ, "İman etmedikçe müşriklerle (kadın veya kızlarınızı) evlendirmeyin...[8]" buyurmuştur. O halde İslâm'ı kabul ederlerse, hangi ırktan olurlarsa olsunlar, müşriklerin kızlarıyla Arap olan ve Arap olmayan bütün mü'minlerin evlenme hakları vardır. Nitekim Zeyd b. Harise, azatlı köle olduğu halde, Kureyşli olan Zeynep bint-i Cahş ile evlenmiştir; Bilal, Abdurrahman b. Avf'in kızkardeşi Hâle ile evlen-

7 İslâm Hukukunda, birbiriyle evleneceklerin bazı yönlerden yekdiğerine denk olmasına "küfüv" (Çoğulu: ekfâ') denilmektedir.

8 Bakara Suresi, 221.

miştir. Hz. Peygamber'in azatlısı olan Ruzeyk, Bişr b. Ebi'l-As b. Ümeyye'nin kızı Amra ile evlenmiştir; Muaviye'nin azatlısı olan Abdullah b. Razâh, Amr b. Hureys'in kızıyla evlenmiştir; Ammâr b. Yâsir, Amr b. Hureys'in kızkardeşiyle evlenmiştir; Ebu Miczâm b. Ebî Fükeyhe de, Zühre oğullarından bir kadınla evlenmiştir.

"Zeyd b. Ali (A.S.) şöyle demiştir: Arablardan burnu havada olan gururlu kimselerden sorduk ve dedik ki: Arap olmayan birisinin Arap kızı ile evlenmesi helal mıdır, yoksa haram mıdır? bize söyleyin. Kimisi haramdır, kimisi helaldir, dedi. Biz ise, size göre, o bir çocuk doğursa nesebi sabit olur mu? dedik; evet, dediler. Biz de, öyleyse, dedik, helaldır; çünkü haram olsaydı nesebi sabit olmazdı. Size göre, kocası onu zifaftan önce boşarsa, mehrinin yarısını vermesi gerekmez mi? Size göre, zifafa girmişse onun tesbit edilmiş olan mehir veya mehr-i misil hakkı yok mudur? Size göre, bu Arap olmayan kişi, onunla zifafa girerse, onun kendisini boşayan önceki kocası ile tekrar evlenmesi helal değil midir? Kanaatinize göre siz, o ölse ve malı kalsa, Arap kızını ona mirasçı yapmaz mısınız? Yine size göre, Arap kızının babası veya kardeşi razı olsalar, bununla nikâh caiz midir, batıl mıdır? İşte bütün bunlar caiz ve o, helal bir evlenmedir." (s. 308, 309).

Terceme ve metnini verdiğimiz bu iki parağraf, birbiriyle evlenecek eşler arasındaki küfüv (denk) olma konusunu ele almaktadır. Burada, bütün müslümanların birbirine denk olup Kureyşli, Haşimî, Arap olan ve Arap olmayan her müslümanın birbirinden kız alıp vermesi için hiçbir sakınca olmadığı belirtilmektedir.

Öte yandan Hanefî mezhebine göre, evlenecekler arasında kefaet (küfüvlük), şu dört hususta muteberdir:

1) Soy. Meselâ, Kureyşliler birbirlerine küfüv olduğu gibi, diğer Arablar da birbirine küfüvdurlar. Arap olmayanlar, kendi aralarında küfüv olup Araplara küfüv değildirler. Hür müslümanlar da, köle müslümanlara küfüv sayılmazlar.

2) Din. Gayrimüslimler, müslümanlara küfüv olmadığı gibi, fâsık bir erkek de, dindar bir kadına küfüv değildir.

3) Mal. Mehir ve nafakasını temin edemiyecek kadar fakir olan kimse, zengin bir kadına denk olamaz.

4) Sanat ve meslek. Sözgelimi, süpürgeci, sarraf veya fabrikatör kızına denk değildir[9].

---

9 Muhtasaru'l-Kudurî ve şerhi el-Lübab, 2. bası, Mısır, 1951, c. 2, s. 194.

İmam Ebu Hanife'ye göre, bir kadın, kendisine küfüv olmayan bir erkekle evlenirse ve bu arada emsalinden az bir mehr'e razı olursa, böyle bir nikâhı feshettirmek için velilerinin itiraz hakkı vardır[10].

Görülüyor ki Ebu Hanife ve arkadaşları, toplumsal anlayış ve şartlarla, aile içinde geçimi bozacak şeylere yer verilmemesine dikkat ederek, küfüvlük meselesine önem vermektedirler. İmam Zeyd ise, İslâm'ın eşitlik prensibinden yürümekte ve küfüvlük konusunda sadece mü'min ve müslüman olmanın yeterli olduğunu söyleyerek, birlikte yuva kurmaya karar verenlerin arasına girilmemesi gerektiğini belirtmektedir. İmam Zeyd'in görüşü, İslamiyetin ruhuna tamamen uygundur. Ancak İmam Ebu Hanife de, görüşünü, toplumsal gerçeklere dayandırmakta ve ileride bozulma ihtimali olan bir evliliğe önceden engel olunmasının daha iyi olacağını ileri sürmektedir.

Abdülkadir ŞENER

10 Aynı eser, s. 195.

İMAM NÂFİ', RÂVİLERİ VE KIRAÂTLARI

Tam ismi Nâfi' b. Abdirrahman b. Ebî Nua'ym el-Leysî el-medenî (نافع بن عبد الرحمن بن ابى نعيم الليثى المدنى) dir. O; Ebû Ruveym veya Ebû Nuaym veya Ebû'l-Hasan veyahut Ebû Abdillah veyahutta Ebû Abdirrahman el-Leysî olarak bilinir.

Takrîben Hicrî 70 tarihinde doğmuş ve 169 tarihinde vefat etmiştir. Aslen Isbahanlı olup yedi kırâat (el-Kırâtü's-Seb'a)[1] imamlarından birincisidir[2].

Senelerini kırâat öğrenmeye hasreden Nâfi', kırâatı Medîne-i Münevvere-de tahsil etmiş ve kırâatta Medîne ehlinin imamı olmuştur. Kırâattaki senedi, mütevatiren Hazreti Muhammed' (S.A.V.) e kadar uzanır. Bunun için Medine halkı onun kırâatına meyletmişlerdir.

İmam Nâfi'in kendisi sîka ve sâlihlerden olup Abdurrahman b. Hürmüz el-A'raç, Müslim b. Cündüb, Muhammed b. Müslim b. Şihab Ez-Zührî, Ebî Ca'fer el-Kârî, Yezid b. Rûman, Salih b. Havvat, Şeybe b. Nassah gibi yetmiş kadar tâbîden kırâat öğrenmiştir.

Bunlardan El-A'rac; kırâatı Abdullah b. Abbas'tan, Ebû Hüreyre'den ve Abdullah b. Ayyaş b. Ebî Rabi'a el-Mahzûmî'den; Müslim, Şeybe ve İbn-i Rûman ise kırâatı Abdullah b. Ayyaş'dan öğrenmişlerdir. Şeybe, Ömer b.

1 Yedi kırâattan maksat; Kur'ân-ı Kerîme müteallık kırâat vecihlerinden yedisi ittifakla tevatüren sabittir. Bunlara (أَلْقِرَاآتُ السَّبْعَةُ) el-Kırâatü's-Seb'a denilir. Bize kadar tevatüren gelen kırâat olup yedi imamın kırâatıdır. Kırâat tasnifinde "Mütevatir Kırâat" olarak zikredilir. Bu yedi kırâatın imamları ise kısa isimleri ile; Nâfi', İbn-i Kesîr, Ebû Amr, İbn-i Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâîdir.

Mütevatir Kırâat; sahih senedlerle Hazreti Peygamber (S.A.V.) e kadar varan ve Peygamberin teyidine mazhar olan her hususta kendisine güvenilen râvîlerce Peygamberden rivayet edilen kırâatlardır.

2 Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti-l-Gurrâ Mısır 1933 II, 330.

Ebî Abdullah ez-Zencânî, Tarihi'l-Kur'ân, Kahire 1935 s. 58

Taşköprüzâde Ahmet efendi, Mevdûatu'l-'Ulûm 1313 I, 467

el-Hattab'dan da kırâat işitmiştir. Salih b. Havvat, Ebû Hüreyre'den; Zührî'de Sa'id b. Müseyyebden kırâatı öğrenmişlerdir. Said b. Müseyyeb de Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre'den öğrenmiştir.

Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre; ve Abdullah b. Ayyaş, Ubey b. Ka'b' dan kırâatı öğrenmişlerdir. İbn-i Abbas ayrıca Zeyd b. Sabitten okumuştur. Zeyd b. Sabit, Ubey b. Ka'b ve Ömer b. el-Hattab ise Hazreti Muhammed (S.A.V.) den öğrenmişlerdir[3].

Görüldüğü veçhile Nâfi'in kırâatı silsile yolu ile Peygamber Efendimize kadar dayanmaktadır. Kaynaklarda Nâfi'in mühim vasıfları şöyle sıralanmaktadır.

"İmam Nâfi' siyah renkli, güzel huylu, iyi ahlaklı ve nurlu yüzlü bir insan olup tabiatı mizaha meyyal idi. Her ne zaman konuşsa ağzından misk kokusu gibi bir koku yayılırdı. Bir gün ashabından birisi kendisine "Ya Ebâ Ruveym! Her gün nâsa Kur'ân talim ettiğin zaman sizden çok güzel bir koku hasıl oluyor. Bunun sebebi nedir?" dediğinde "Ben ne misk gibi kokarım ne de o kokuya yakın olurum. Lâkin rüyamda Hazreti Muhammedi (S.A.V). gördüm. Ağzıma Kur'ân kırâat ettiler. O zamandanberi ağzımdan bu rayiha zahir olur." demiştir[4].

Talebesi Kâlûn imam Nâfi' hakkında "Nâsın en güzel huylusu, kırâat cihetinden de en güzel kırâat sahibi idi. Zâhid bir kişi olup altmış sene mescid-i Nebevîde namazla meşgul olmuştur" der[5].

Said b. Mansur, Medine ehlinin kırâatının sünnet ve bunun da Nâfi' kırâatı olduğunu Mâlik b. Enes'ten işittiğini söyler. Diğer taraftan Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'e "Sizce en sevilen kırâat hangisidir" diye sorulduğunda "Medine ehlinin kırâatıdır" der. Başka yok mu diye ikinci soru tevcih edildiğinde "Âsım kırâatıdır"[6] diye cevap vererek Nafi' ve Âsım kırâatının ehemmiyetini belirtmiş olurlar.

İmam Nâfi'den Medineli yirmi kadar kimse kırâat öğrenip rivayet etmişlerdir. Sonraki nesle aktarmışlardır. Bunların en ileri geleni Kâlûn lakabi ile bilinen Ebu Musa İsa b. Minâ'dır. Onbeş kadar kimse de Mısırdan gelerek İmam Nâfi'den kırâat öğrenmişlerdir. Bunların en ilerde olanı da Verş lakabi

3 Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. El-Cezerî, En-Neşr fil-Kırâat el-Aşr, Mısır I, 112. Gâyetü'n-Nihâye II, 330, Mevdûatu'l-Ulûm: I, 467. Tarihu'l-Kur'ân s; 58.

4 En Neşr: I, 112. Tarihu'l-Kur'an s. 58. Gâyetü'n-Nihâye: II, 330–332

5 Gâyetü'n-Nihâye: II, 333

6 En-Neşr: I, 112. Mevduatu'l-Ulum: I, 468 Gâyetü'n-Nihâye: II, 331

ile bilinen Osman b. Said el-Mısrî'dir. Şam ve daha başka yerlerden gelip Nafi'den kırâat öğrenenler de olmuştur[7].

Şu hususu hemen belirtelim ki, İmam Nafi'in kırâatını en meşhûr iki râvîden öğreniyoruz. Yukarıda zikrettiğimiz vechile birisi; rivayeti, Ebu Neşît yolu ile bize kadar gelen Kâlûn, diğeri; rivayeti, Ebu Yakup Yusuf el-Ezrak yolu ile gelen Verş'dir[8].

Şüphesiz ki, Nafi'in kırâatı sadece bu iki tarik ile yayılmış değildir. Daha başka yollarla da intişar etmiştir. Ancak, öğrencileri arasında kırâat imamlığı mertebesine yükselen Kâlûn ve Verş'in olmaları aynı zamanda Nafi'in kırâatını en iyi öğrenen ve öğreten durumunda bulunmaları dolaysiyle bu iki râviin rivâyetleri üzerinde özellikle duracağız.

Asıl adı Ebu Mûsâ İsâ b. Mîna olan Kâlûn, Hicrî 120 tarihinde doğmuş ve 220 tarihinde vefat etmiştir. Medine-i Münevvere'nin kârîî ve nahiv bilginidir.

Kâlûn lakabının Yunanca "Kala" iyi, güzel'den müştak olduğu için aslının Yunanlı; baba adının MİNA olması ile de Mısırlı olduğu kaydedilmektedir.

Kâlûn'un, hocası ile ilgili olarak "Her ne zaman Nâfi' üzerine kırâat etsem hemen bana dört parmağını kapayıp şahadet parmağı ile kâlûn, kâlûn, kâlûn (güzel, güzel, güzel)" dediği ve İmam Nâfi'den sonra Medine'de kırâat imamı olduğu zikredilir. Hicrî 150 tarihinde Nafiin talebesi olmuş ve çok çok onun kırâatını okumuştur. Kaynaklar, Ebû Muhammed el-Bağdadî' den Kâlûn'un sağır olduğunu fakat bir okuyucu kırâat etse onu işitirdi, dediğini, İbn-i Ebî Hâtim'in ise Kâlûn için "Kur'ân'ın lahn ve hatalarını dudağın hareketi ile anlardı" diye söylediğini naklederler[9].

Nâfi' hazıretlerinin ikinci meşhur ravii Verş'dir. Tam ismi Osman b. Said el-Mısrî olan Verş Hicrî 110 senesinde Mısır'da doğmuş ve 197 senesinde yine Mısır'da vefat etmiştir. Hicrî 155 tarihinde Mısır'dan Medine-i Münevvere'ye gelerek İmam Nâfi'den Kur'ân öğrenmiş ve talim etmiştir. Mısır'da kırâat imamlığı yapmış ve kırâat riyaseti kendisinde nihayet bulmuştur. Sesinin ve okuyuşunun güzel oluşu, Arapca'ya, tecvîd ilmine olan vukûfiyeti dolaysiyle onunla münazara edilemez olduğunu öğrenmekteyiz[10].

7 Mevdûatü'l-Ulûm: I, 468–469. Tarihu'l-Kur'ân s. 58. En-Neşr: I, 112–113

8 En-Neşr: I, 99–106, Abdu'l-fettah el-Kadî; el-Budûru'z-Zâhira Fi'l-Kırâati'l-Aşr El-Mütevatira, Mısır s. 6–8

9 Gâyetü'n-Nihaye: I, 615–616. En-Neşr: I, 112. Mevdûatu'l-Ulûm I, 470. Tarihu'l-Kur'ân s. 58

10 En-Neşr. I, 113. Gâyetü'n-Nihâye: I, 502–503.

İmam Naf'i kendisine VERŞ lakabını vermiştir. Lügatta yaban güvercini veya kumru kuşunun erkeği manasınadır. Kendisine, kısa boylu oluşu ve kısa elbise giyişi neticesinde yürürken ayaklarının renk renk, alacalı görünmesi dolaysiyle Vereşân veya Verş lakabının verildiğini söyleyenler olmakla beraber, az yediği ve hafif olduğu için bu lakab verildi diyenler de vardır.[11]

Nâfi' ve İki Ravî'in Kırâatı:

Bütün kırâat imam ve ravilerinin okuyuş tarzlarını karşılaştırdığımız zaman ufak tefek sözde ayrılıklar görülecektir. Bunlar ya lehçe farklarından veya asıl metni izah maksadı ile yapılan tefsir değişikliklerinden ileri gelmektedir. Yoksa birbirine taban tabana zıt demek değildir. Lafızda bu değişikliklerin görülmesi yanında manada en ufak bir başkalık yoktur. Kurrâca malum olan bu değişiklikler tamamen tevatüre dayanmaktadır.

Kırâatla ilgili kaynaklar, Kur'ân-ı Kerîmi okuma konusunda Nafî ve iki meşhur râvîi ile ilgili vecihleri bildirir iken, ya doğrudan doğruya okuyucuların isimlerini zikrederler yahut rumuzlarını kaydederler. Rumuz; Kırâat imam ve râvilerini tanıtan belirli bir işaret olup Nâfi'in rumuzu elif (ا) harfi, Kâlû'nun rumuzu bâ (ب) harfi, Verş'in rumuzu ise cîm (ج) harfidir.[12]

Değişik vecihle ilgili, şayet sadece Nâfi'in ismi veya rumuzu gösterilmiş ise Kâlûn ve Verş'in de aynı vechi yaptıkları muhakkaktır. Kâlûn ve Verşin' isim veya rumuzları zikrediliyor, fakat Nâfi'in yok ise, o değişik kırâat tarzı bu iki râvi'e âit olup Nâfi' ile alakası yok demektir.

Her iki râvi'in, hocaları ile kırâatta birleştikleri noktalar olmakla beraber ayrıldıkları yerler de yok değildir. İmam Nâfi'in kırâatında gördüğümüz vecihleri,[13] râvileri aynen kabul ederler. Ancak râvilerine has bazı vecihler vardıar ki, Nafiin kırâatında göremeyiz.

Kâlûn ve Verş'in rivâyetleri arasında da bazı noktalarda beraberlik bulunmakla beraber ayrıldıkları yerler de vardır. Bu biraz önce zikrettiğimiz gibi lehce farklarının veya yapılan tefsir değişikliklerinin neticesidir.

Nâfi, Kâlûn ve Verş'in Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif yerlerinde yaptıkları vecihlere, daha başka imam ve râvilerin de iştirak ettiği görülebilir. Konumuzun dışına çıkmamak için onların isimlerini zikretmiyeceğim.

11 Mevdûâtu'l-Ulûm. I, 469. Gâyetü'n-Nihaye: I, 502.

12 Hâmid b. Abdu'l-fettah el-Pâlevî, Zübdetü'l-Irfan İst. H. 1313 s: 7

13 Vecih: Şekil, tarz veya kıraât imamları arasındaki ihtilaflara denir.

Memleketimizde hatta İslâm ülkelerinin çoğunda Ebu Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd el-Esedî el-Kûfî'nin, Ebû Amr Hafs b. Süleyman el-Muğıra el-Esedî el-Kûfî el-Bezzâz rivayeti ile okunan Kur'ân-ı Kerim'de; İmam Nafi' ve râvîlerinin genel mahiyette yaptıkları değişik vecihleri şöylece sıralıyabilir ve okuyabiliriz:

Kur'ân-ı Kerimi tilâvete başlarken yapılan istiâzeyi (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) Nâfi'in, Kur'ânın bütününde gizli söylediği rivayet edilir.[14] İstiâze konusunda on kırâat imamına göre muhtar olan şudur. Eğer okuyucu, yalnız başına iken veya bir mecliste gizli okumak isterse, yahut namazda bulunuyor veya ders yapan bir topluluğun içerisinde ise gizli söylemesi müstehaptır. Bunların dışında (cehren) sesli olarak okumak müstetehaptır[15].

Şu halde Nafi' istiâze ile ilgili iki vecih yapar. Birincisi gizli okuması ikincisi cehren söylemesidir.

İstiâzeyi müteâkip Bismillâhirrahmânirrahîm (بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) lafzını diğer kırâat imamları gibi Nafi'de Tevbe sûresi dışındaki surelerin evvelinde okuyarak başlar. Tevbe suresinin evvelinden veya başka bir yerin den kırâata başlarken bu mübarek lafzın hazfinde yine diğer imamlarla birleşir.

İmam Nâfi' diğer kırâat imamları gibi sure evvelinde dört, iki sure arasında üç vecih yapar. Sure evvelindeki dört vecih şudur:

1– Vaslu'l-Kul (وَصْلُ الْكُلْ)

2– Katu'l-Kul (قَطْعُ الْكُلْ)

3– Vaslu'l-Evvel maa' katu's-Sânî (وَصْلُ الْأَوَّلِ مَعَ قَطْعُ الثَّانِي)

4– Katu'l-Evvel maa' vaslu's-Sânî (قَطْعُ الْأَوَّلِ مَعَ وَصْلُ الثَّانِي)[16]

(الْكُلْ) den maksat; istiâze, besmele ve suren'in evvelidir. Bunu bir misal ile açıklamıya çalışalım. Bir okuyucu diyelim ki, Fâtiha Sûresinin ev-

14 el-Budûru'z-Zâhira s: 10. Zübde s: 6

15 el-Budûru'z-Zâhira s: 10. Ahmet b. Muhammed b. Ahmet b. Muhammed b. Abdu'l-gani ed-Dimyâtî eş-Şâfiî, İthaf, Matbaa-i Âmire 1285 s: 23

16 Zübde s: 6

velinden okumaya başlıyor. Zikrettiğimiz vecihlerden hangisini isterse onunla okuyabilir ve câizdir.

Birinci vecih şöyle yapılacaktır: (اَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) Okuyucu istiâzeyi çektikten sonra ses ve nefesini kesmeden besmeleyi (بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) okuyacak yine ses ve nefesini kesmeden okumak istediği surenin evveline başlıyacaktır.

İkinci vecihle okumaya başlamak istenilirse ise, okuyucu hem istiâzenin hem besmelenin sonunda ses ve nefesi kesecek yani vakfedecek, müteâkiben surenin evvelini okumaya başlıyacaktır.

Üçüncü vecihle okumak; istiâze ile besmelenin arasında ses ve nefesi kesmeden okuyup besmelenin sonunda vakfetmek ve bir müddet sonra sure evvelini okumaya başlamak demektir.

Şayet Okuyucu dördüncü vechi yapmak isterse istiâzeyi okuduktan sonra vakfedecek, besmelenin sonunda ise ses ve nefesi kesmeden sure evveline vaslederek, birleştirerek okuyacaktır.

İki sure arasında câiz olan ve imam Nafi'in de kabul ettiği üç vecih ise şudur:

1– Katu'l-Kul (قَطْعُ الْكُلْ)

2– Katu'l-Evvel maâ vaslu's-Sânî (قَطْعُ الْاَوَّلِ مَعَ وَصْلُ الثَّانِى)

3– Vaslu'l-Kul (وَصْلُ الْكُلْ)[17]

Bu terimlerin neyi ifade ettiğini ve nasıl okunacağını sure evvelinde var olan benzerlerine kıyasla çıkarmak mümkündür. Ancak iki sure arasındaki (اَلْكُلْ) den maksat; bir surenin sonu, besmele ve ikinci surenin evvelidir. İstiâze yoktur. Meselâ Fâtiha suresinin sonuna gelmiş bir kimse okumaya devam edecekse (وَلَا الضَّآلِّينَ) der durur. Arkasından besmeleyi çeker ve durur. Müteâkiben Bakara suresinin evveli olan (الٓمٓ) elif-lâm-mîm lafzını okur. Veya Fâtiha suresinin sonunda vakfeder, fakat besmelenin sonunda vakfetmeden Bakara suresinin evvelini okur. Veyahutta Fatiha

17 Zübde s: 7

suresinin ve besmelenin sonunda vakfetmeden Bakara suresinin evvelini okuyup işe başlamış olur.

İmam Nâfi'in talebesi ve ravii Verş, iki sure arasındaki bu üç veche ilâveten iki vecih daha yapar. Birisine sekt bilâ besmele (سكت بلا بسمله), diğerine vasl bilâ besmele (وصل بلا بسمله) denilir.

Besmele çekmeden fakat sekt[18] yaparak okumak: Herhangi bir surenin sonuna gelindiğinde sesi kesip nefesi kesmeden ve besmeleyi de okumaksızın diğer surenin evvelini kırâata başlamaktır.

Vaslederek, fakat yine besmele çekmeden okumak ise; Nihayete eren surenin sonunda vakf veya sekt yapmadan besmeleyi okumaksızın takiben gelen surenin evvelinden kırâata başlamak demektir (وَلَا الضَّآلِّينَ الٓمٓ) Veleddâllîne elif lâm-Mîm gibi.

Yazı ile ifadesi güç olan bu meseleleri, tatbikat daha kolay ve güzel öğretecektir. Bu, okuyuşu ile de vücûh ilmine vâkıf olan bir kimseden öğrenmekle mümkün olur. En uygun yol ise budur.

Nâfi', Fâtiha suresinin dördüncü âyetinde geçen (مَالِكِ) kelimesinin, mîm harfine bitişik olan elifi hazfederek (مَلِكِ) şeklinde kırâat eder[19].

Kur'ân-ı Kerimin neresinde gelirse gelsin Kâlûn; (أَنْتُمْ), (كُمْ), (هُمْ) gibi cemi (çoğul) mimlerini, vasl halinde sâkin (cezmli) olarak okuduğu gibi, damme harekesi verip ve bir de vav (و) harfi ekliyerek sıla ile (أَنْتُمُوا), (هُمُوا), (كُمُوا) şeklinde de kırâat eder.

Kâlûn bu sılasını, mîmden sonra gelen harf harekeli ise yapar. Değilse yapmaz. Eğer cami mîminden sonra gelen harekeli harf hemze-i katı[20] ise, önce sılasız bir vecih, sıla ile de iki vecih olmak üzere üç vecih yapar. Sıla ile yaptığı iki vachini, mîm harfini hem bir elif mikdarı hem de iki elif mikdarı ileri doğru uzatarak yapar. Nâfi'in diğer râvîi Verş ise beş elif mikdarı uzatarak sıla yapar[21].

18 Sekt: Okuyuş anında bir müddet sesi kesip nefesi kesmemektir.

20 Hemze'i-Katı' Vasl ve vakf halinde telaffuzdan düşürülemiyen hemzedir.

21 EnNeşr. I 273–274; Zübde s: 10, El-Budûru'z-Zâhira s: 14, İthâf s: 152

(تَأْمُرُونَ) , (جِئْتَ) , (بِئْسَ) , (يُؤْخَذُ) , (يُؤْمِنُونَ)
kelimelerinde görüldüğü gibi harekeli bir harften sonra gelen sâkin (cezmli) hemzeleri Verş, kendisinden önceki harekenin cinsine göre med harfine tebdil ederek okur. Buna kırâatta ibdâl kaidesi denir. , (بِيسَ) , (تَامُرُونَ) (يُومِنُونَ) gibi[22]. Kur'anda nerede gelirse gelsin Verş tarafından bu vecih yapılır.

Verş Kırâatını yayan Ebu Yakup Yusuf el-Ezrak tarîki ile öğrendiğimize göre İmam Verş (طَلَّقْتُمْ) , (مَطْلَعِ) , (ظَلَّامٌ) , (اَلصَّلَاةُ)
örneklerinde görüldüğü vechile sâkin veya fetha olan ta (ط), za (ظ) ve sâd (ص) harflerinden sonra gelen cezmli veya şeddeli aynı zamanda meftuh[23] bulunan lâm harfini tefhîm[24] (kalın) ile okur.[25]

Nâfi' ve Kâlûn, Verş'in yaptığı ibdâl ve tefhîm vecihlerine iştirak etmezler.

Med (اَلْمَدُّ)[26] konusunda Kâlûn ve Verş'den gelen rivayetler ilk bakışta farklı olmakla beraber araştırıldığı takdirde bu farklılığın çok

---

Tecvîd kaidesine göre med harfleri denilen sâkin vav, elif ve yâ harflerinden sonra herekeli hemze gelirse med herfinden önceki harf; ileri, yukarı, aşağı doğru uzatılarak okunur. Burada da vasl halinde sıla yapılması dolaysiyle medle ilgili şartlar ortaya çıktığı için Kâlûn ve Verş'in kabul ettikleri med dereceleri tatbik edilecektir.

"ELİF MİKDARI" medlerde kullanılan bir tabirdir. Bunu matematik bir ifade ile anlatmak mümkün değildir. Ancak kırâat ve tecvîd ile ilgilenen bilginler bir elif mikdarının ölçüsünü şöyle vermişlerdir: Bir elif mikdarı demek: Açık olan bir parmağı yumacak, kapalı olanı açacak, dize yahut düz bir yere konulan bir parmağı kaldıracak veya elif lafzını söylüyecek kadar uzatmaktır.

22 El-Budûru'-Zâhira s: 15, En-Neşr. I, 390, İthaf s: 156, Zübde s: 11

23 Meftuh: Harekelerden "Fetha" almış demektir.

24 Tefhîm (تَفْخِيم) kalın okumak demek olup zıddı terkîk (تَرْقِيق) ince okumak'tır.

25 En-Neşr. II, 111–112, İthaf s: 156, Zübde s: 12, El-Buduru'z-Zahira s: 15

26 MED: Lügat manası uzatmak veya çekmek demektir. Tecvîd yönünden ise; med harflerinden biri ile sesin uzatılması demektir. Med harfleri vav, elif, ve yâ harfleridir. Bunlar; vav (و) sâkin, kendisinden önceki harfin harekesi damme ise; yâ (ى) sâkin kendisinden önceki harf kesre ise; elif (ا) sakin kendisinden önceki harf fetha ise med harfi olabilirler.

Med; aslî ve fer'î olmak üzere ikiye ayrılır. Med harflerinden birinin bulunduğu, fazla uzatmaya sebep olan hemze veya sükûnun bulunmadığı medde aslî med; hem med harfinin hem de fazla uzatmaya sebep olan hemze veya sükûnun bulunduğu medde fer'î med denilir.

azaldığı görülecektir. Şunu hemen belirtelim ki, kırâat imam ve ravilerinde med konusunda görülen değişik mertebelerin hepsi de câizdir. Câiz olan bu mertebeler sadece fer'î med sınıfına giren munfasıl ve muttasıl medlerde görülür. Bunların dışındaki medlerde kırâat imamları arasında hiç bir ihtilâf yoktur.

(يَآ اَيُّهَا) gibi munfasıl medlerde İmam Nafi' kasr ehli olarak bilinir. Böylesi medleri bir elif miktarı uzatan; diğer bir ifade ile uzatma mikdarını asgarî mertebede tatbik edenlere kasr ehli denilir. Kâlûn bir elif mikdarını kabul ederek hocasına uyduğu gibi; iki bazı kaynaklara göre üç elif mikdarı uzatarzk kırâat ettiği de mervîdir:

Verş ise aynı med çeşidinde Ezrak tariki ile gelen rivayete göre beş elif, Isbahânî tariki ile gelen rivayete göre bir, iki ve üç elif miktarı uzatarak okur. Bu mertebelerden sadece beş elif, Verş'e diğerleri Isbahâniye atfedilir.

(جَاءَ) gibi muttasıl medlerde Nâfi'in iki elif, talebesi Kâlûn'un iki, üç ve bazı kaynaklara göre beş elif miktarı da uzattığı rivayet edilir. Verş ise Ezrak tariki ile gelen rivayete göre beş elif, Isbahânî tariki ile gelen rivayete göre iki, üç ve beş elif miktarı uzatarak okur[27].

Kurrânın tatbikatına göre Nâfi' hazretleri munfasıl meddi bir elif, muttasıl meddi iki elif uzatarak okur. Kâlûn munfasıl meddi bir, iki; muttasıl meddi iki elif miktarı; Verş ise her ikisinde de beş elif miktarı uzatarak kırâat ederler.

İmam- Nâfi', Kâlûn hatta diğer kırâat imamlarının okuyuşlarında görülmeyen sadece imam Verş'e has bazı değişik vecihler vardır ki, şunlardır: Verş (بِالْآخِرَةِ) kelimesinde görüldüğü gibi sâkin bir harften sonra gelen hemzenin harekesini, sâkin olan harfe verip hemzeyi de telaffuzdan düşürerek nakil yapar. Bu bazı Arap lügatına göre hemzenin tahfîfî nevîlerinden bir yoldur. Bunun da şartları vardır. Hemze birinci kelimeden sonra, ikinci

---

Medd-i munfasıl ve medd-i muttasıl fer'î med sınıfındandırlar. Med harfini müteâkip hemze gelmiş ve bu iki unsur, ayrı ayrı kelimelerde yer almışlar ise munfasıl med olur. (بِمَا أُنْزِلَ) İbaresinde görüldüğü gibi. Aynı kelimede bulunuyorlar ise muttasıl med olur. (جَاءَ) kelimesindeki gibi.

27 En-Neşr. I. 321–326; İthaf s: 156, Zübde s: 8, El-Budûru'z-Zahira s: 15–17

kelimenin ise evvelinde gelecek ve med harfi olmayacaktır. Hemzeden önce gelen harf sâkin olabileceği gibi tenvinli de olabilir. Gerçi tenvin de sâkin nûn demektir, Çoğu kere harf-i tarifin lâmı olur. (اَلَمْ اَقُلْ) , (مَنْ آمَنَ) , (اَلْاِيمَانُ) , (اَلْاَرْضُ) , (وَمَتَاعٌ اِلىٰاحِينٍ) , (اَلْيِمَانُ) , misallerinde görüldüğü gibi. Verş bu yerleri (اَلْرَضُ) , (وَمَتَاعُ نِ لىٰا) (اَلَمْ قُلْ) , (مَنَامَنَ) tarzında kırâat eder[28].

Verş ayrıca (اَلْاَوْلىٰا) , (مَنْ آمَنَ) , (اَلْاِيمَانُ) gibi hemzeden sonra med harflerinin geldiği yerlerde nakil vechini yaparken hemzenin harekesini verdiği sâkin harfi; veya nakil vechinin bulunmadığı , (اَلنَّبِيئِينَ) (اَمَنَّا) , (اُوتِيَ) gibi kelimelerin med harfleri vasıtasıyle yukarı, ileri ve aşağı uzatarak okunan hemzelerini kasr, tavassut ve tûl olmak üzere üç vecihle okur. Kasr; bir elif miktarı, tavassut; iki veya üç elif miktarı, tûl ise dört elif miktarı uzatarak okumaktır. Buna medd-i bedel denilir[29] Diğer kırâat imamlarında bu kırâat şeklini göremeyiz.

Râ (ر) harfinin terkîk (ince), tefhîm (kalın), hem terkîk hem tefhim ile okunduğu yerlerde Verş, diğer kırâat imamları ile ittifak halindedir. Ancak râ (ر) harfinin (قَدِيرٌ) , (اَلْاَخِرَةُ) misallerindeki gibi; sâkin bir yâ (ى) harfinden veya kesreden sonra geldiği yerlerde diğer imamlarca kalın okunan râ harfi, Verş tarafından ince okunur. Buna kıraâtta terkîk vechi denilir[30]

Verş ayrıca Kur'ân-ı Kerimde geçen bütün (اَلْكَافِرُونَ) , (اَبْصَارٌ) (اَلنَّارُ) , (دِيَارٌ) , (اَلنَّهَارُ) kelimelerindeki med harflerinden önce gelen harflerin fetha harekelerini taklîl[31] yaparak tek vecihle;

28 En-Neşr. I, 408, İthaf s: 156, Zübde s: 12–13 (Tembihat) 8, El-Buduru'z-Zahira s: 17

29 Zübde s: 13, İthaf s: 156–157, En-Neşr, I. 338, El-Buduru'z-Zâhira s: 17–18

30 En-Neşr. II, 91–93, İthaf s. 156, Zübde s: 12

31 Taklîl, bir çeşit imâledir. İmâle bir tarafa meyletmek demektir. Kırâat ıstılahında fethayı kesreden yana meylederek okumaya denir. Taklîl (تَقْلِيلٌ) kelimenin manasından da anlaşılacağı vechile imâleyi azaltarak okumak demektir.

(مُوسىَ) ve (اَلنَّصارى) ; (اَلْهُداى) , gibi sonunda yâ harfi şeklinde tezahür eden elif-i maksûradan önceki harflerin fetha harekelerini önce, fetha harekesi olarak, sonra taklîl yaparak iki vecihle kırâat eder. Böylesi kelimeler ister isim olsun ister fiil olsun durum değişmez[32].

Verş, Ezrak yolu ile gelen rivayete göre , (هَيْئَةَ) , (سَوْأَةَ) (وَاسْتَيْأَسُوا) , (شَيْئٍ) ve benzeri kelimelerde bulunan lîn harfleri üzerinde hem vasl halinde hem vakf halinde tûl ve tavassut olmak üzere iki vecih yapar[33]. Sâkin olan ve kendisinden önce gelen harfin harekesi fetha bulunan, vav ve yâ harflerine lîn harfleri denilir. Verş Kırâatına göre verilen misallerden (شَيْئٍ) kelimesini okumak istersek; Şın harfini lîn harfi olan yâ harfine bitiştirdikten sonra birinci vecih olarak dört, ikinci vecih olarak üç elif miktarı uzatıp müteâkiben gelen harfi harekesiyle okuyacağız.

Bakara suresinde geçen(أَأَنْذَرْتَهُمْ)lafzında görüldüğü gibi, bazı kelimelerin evvelinde istifham veya başka bir şey için zâid hemze bulunur. İstifham hemzesiyle kırâatında ittifak olunan hemzeden sonra, sâkin veya harekeli bir harf gelir. (أَأَشْكُرُ), (أَأَمِنْتُمْ) kelimelerindeki gibi. Sâkin olarak gelirse ya sahih olur. (أَأَنْتُمْ) yahut med harfi olur (أَأَلِهَتُنَا) de olduğu gibi.

İkinci hemzeden sonra gelen sahih ve sakin olan harfin bulunduğu kelime Kur'ân-ı Kerimde on tane olup on sekiz yerde geçer. Kâlûn, bu kelimelerde bulunan iki hemzenin arasına bir elif ilâve edip ikinci hemzeyi de teshil ile kırâat eder. Meselâ (أَأَنْذَرْتَهُمْ) kelimesini, ikinci hemzenin teshilini[34] dikkate alarak (أَأَنْذَرْتَهُمْ) şeklinde okuyacağız. Bu hususları mâhir bir okuyucunun ağız ve sesinden dinlemek en uygun olanıdır.

32 En-Neşr. II, 29, 35, Zübde s: 16, 18, İthaf s: 99, 157, El-Buduru'z-Zâhira s: 23

33 Zübde s: 15–16; İthaf s: 159

34 Teshîl, lügatta kolaylaştırmak manasınadır. Istılahta ise birbirini takibeden iki hemzeden ikincisini ne hemze sesine ne de elif harfi sesine benzeyen bir sesle telaffuz etmektir. Teshîl ile okunacak hemzenin sesi kendi harekesi ile yakînen alakalıdır. Harekesi fetha ise, hemze

Aynı yerleri Verş, Kâlûn'un iki hemze arasına ilâve ettiği elifi kaldırıp sadece ikinci hemzeyi teshil ile kırâat eder. Ezrak tarîki ile gelen diğer bir rivayete göre Verş, ikinci hemzeyi hâlis bir elife tebdil ederek (أَآنْذَرْتَهُمْ) şeklinde ikinci vechini yapar[35] Birinci hemzeyi dört elif miktarı uzatarak nûn harfine birleştirerek kırâat eder.

Misal olarak ele aldığımız kelime yapısında olan yerlerde, bu imamların zikredilen vecihleri vardır.

Bakara suresinin dokuzuncu âyetinde geçen (وَمَا يَخْدَعُونَ) kelimesini Nâfi' aynı zamanda Kâlûn ve Verş (وَمَا يُخَادِعُونَ) şeklinde, muzâraat harfini damme, hı (خ) harfini fetha yapıp hı harfinden sonra bir de elif ilâve ederek kırâat ederler[36].

(إِنِّي أَعْلَمُ) Cümlesinde görüldüğü gibi mütekellim ya'sından sonra fethalı bir hemze gelir ise bu yâ harfinin meftuh veya sâkin oluşunda ihtilâf edilmiştir. İmam Nâfi' ve râvileri böyle yerlerdeki mütekellim yasını fetha harekesi vererek (إِنِّيَ أَعْلَمُ) şeklinde okurlar. Bu mübarek lafız Kur' ânda doksan dokuz yerde geçer.

Bir de mütekellim yâ'sından sonra gelen hemzenin kesre veya damme olduğu yerler vardır. (مِنِّي إِلاَّ) ; (إِنِّي أُعِيذُهَا) misallerinde olduğu gibi. Bu yerlerde de Nâfi' ve râvileri mütekellim yâ'sını fetha ile (مِنِّيَ إِلاَّ) ، (إِنِّيَ أُعِيذُهَا) şeklinde kırâat etmektedirler[37].

Kur'ân-ı Kerimde geçen (هُوَ) veya (هِيَ) zamirlerinden önce vav, lâm ve fâ harflerinin geldiği, (فَهُوَ) , (لَهُوَ) , (وَهِيَ) , (فَهِيَ) , (لَهِيَ) (وَهُوَ) gibi yerlerde Kâlûn he (ه) harfini cezmli yaparak (وَهْوَ) şeklinde okumaktadır. Buna, vücûh ilminde iskân vechi denir.

---

sesi ile elif sesi arasında bir sesle; Harekesi kesre ise, hemze sesi ile yâ sesi arasında bir sesle harekesi damme ise, hemze sesi ile vav sesi arasında bir sesele teshil yapılacaktır.

35 En-Neşr. I, 362–363, İthaf s: 157, Zübde s: 16, El-Buduru'z-Zahira s: 18

36 En-Neşr. II, 307, İthaf s: 157, Zübde s: 17 El-Buduru'z-Zahira s: 19

37 En-Neşr. II, 163–170, İthaf s: 161, Zübde s: 21, El-Buduru'z-Zâhira s: 26

İmam Nâfi' Kur'ân-ı Kerimde geçen (اَلنَّبُوَّةَ) , (أَلنَّبِيُّونَ) , (اَلنَّبِيِّينَ) kelimelerinde idğam[38] edilmiş yâ veya vav harflerinden ikincisinin yerine, (أَنْبِيَاءُ) kelimesinin ise yâ harfi yerine bir hemze getirerek (أَلنَّبِيُّ) , (أَلنَّبُوءَةَ) tarzında kırâat eder. Ayrıca (خَاسِئِينَ) , (أَنْبِئَاء) kelimelerindeki hemzeyi atıp (خَاسِينَ) , (أَلصَّابِئِينَ) Yine Kur'ânda geçen (هُزُواً) kelimesinin vav harfini hemzeye tebdil edip (هُزُءاً) şeklinde okumaktadır[39].

Yukarıdanberi Nâfi', Kâlûn ve Verş'le alakalı olarak zikrettiğimiz okuyuş şekilleri genel mahiyette olanlarıdır. Bunların dışında aynı imam ve râvilerin Kur'ânın muhtelif kelimelerinde diğer kırâat imamlarından farklı vecihlerini görmekteyiz. Bu vecihlerin nerede ve nasıl olduklarını izaha çalışmak bir kitabın hazırlanması demek olacağından, zikredemiyeceğimiz değişiklikleri öğrenmek merakında olanlar, kaynak olarak istifade ettiğimiz ve başka kırâat kitaplarında gayet açık olarak görebilirler. Kırâat kitaplarının değişik vecihleri surelere göre ayrı ayrı göstermeleri de ayrıca bir kolaylık arzeder. Ancak ana kaynakların Arapça olduğu unutulmamalıdır.

Demirhan ÜNLÜ

İlâhiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerîm Okutmanı

38 İdğam: İdğam şartlarını üzerinde bulunduran iki harften birincisini ikincisi içerisine sokup ikincisine bir şedde vererek okumaktır.

39 En-Neşr. I s: 406, II, 215, 209, İthaf s: 160–161, 167, Zübde s: 25, 39 Tembîhat 7, El-Buduru'z-Zâhira s: 32

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINTY

ISSUED YEARLY

1969

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı: 50 Lira