ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 1970 Cilt : XVIII

Yayın Komisyonu:

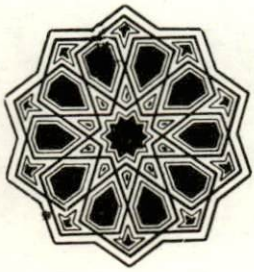
Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY *(Dekan)*
Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN
Prof. Dr. İ. A. ÇUBUKÇU
Doç. Dr. İ. CERRAHOĞLU
Doç. Dr. M. HATİBOĞLU
Doç. Dr. Hüseyin ATAY

Yıl : 1970 Cilt : XVIII

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - ANKARA 1972

İÇİNDEKİLER

Kitap Tanıtma:

KUR'AN VE HADİSTE AİLE PLANLAMASI

Doç. Dr. HÜSEYİN ATAY

İslâmın Ana İlkeleri:

İslâmın iki ana ilkesinden biri onun mahiyetini, diğeri de gayesini bildirir. Mahiyetini bildiren ilke, islâmın, insanın yaratılışına uygun olmasıdır. Bunu ifade etmek için islâmın fıtrî bir din olduğu söylenmiştir. Bu ana ilke, islâm dininin mahiyetini gösterir. Öyle ise islâm ne demektir? sorusuna, insanın salim kalmış yaratılışına uygun hükümler ve ilkeler koyan bir nizamın adıdır, diye cevap verilebilir. Bu sebebledir ki, islâm dininin iyi bilindiği ve uygulandığı çağlarda, tabiî din ve insan hakları gibi fikri akımlara ihtiyaç duyulmamıştır. İslâm dini, insanın sâlim yaratılış ve tabiatını esas alarak onun salim ve sağlam olarak devam etmesini sağlayacak esas ve hükümleri koymuştur. İslâm, bu sağlam ve salim bünyenin, toplumun bir ferdi olarak, kolaylıkla uygulayacağı hükümleri, ilkeleri de vazetmiştir.

İnsan canlı varlıklardan olması hasebiyle canlıların hayat kanunlarına tâbidir. Doğar, büyür, yaşlanır ve ölür. Bildiğimize ve kendisinin de bize bildirdiğine göre, hayat kaynağı olan Yüce Allah, kendi hayatından canlılar içinde yalnız insana hayat vermiştir. İnsanın, bu hayatın kendisine verdiği şuurla, hayat kaynağına ulaşmak ve böylece onun ebediliğinden ebedilik kazanmak arzusu kendi tabiatının gereği olmuştur. Bütün canlılar öldüğüne göre insan da kendisinin öleceğini kesinlikle anlıyor ve ölmemeye çare arıyor. Yüce yaratan, hayatın temeline, hamuruna değişme unsuru koymuş olduğundan, doğan, doğduğu gibi kalmayacak, büyüyecektir; büyüyen, yıpranacak, eskiyecek ve ihtiyarlayacak ve sonunda istenilen ve beklenilen görevleri yapamayacak hale geleceği için de kendisi yok olup, hayattan çekilecektir. Allah'ın kanunu budur. Ne var ki, Yüce Yaratan insanı boşuna yok olup gitme endişesinden kurtarmış ve koyduğu hayat kanunları ile insanın her nekadar ferdî ve şahsî varlığının sürekli olmayacağını göstermiş ise de, insan soyunun, türünün ölümsüzlüğünün, devam etmesini sağlamıştır. Ferd olarak insanın hayat süresi uzun değildir, ama tür ve soy olarak uzundur. İşte insanın kendi

hayatının kısa olmasını telâfi edecek ve onu maddî olarak değil, manevî olarak devam ettirecek, fakat kendi maddesinin de doğuştan bir istek ve tatmin edici bir arzu ile buna bir temel teşkil etmesini sağlayacak bir unsur daha insanın hayat hamuruna katılmıştır. Bunun için canlılar çift cinslere ayrılmış ve iki cinsin birleşmesinden yeni bir canlı varlığın meydana gelmesi hayat kanununun gereği olmuştur.

İşte islâm dini, insanın yaratılışındaki salim mayasına uygun olmasından ötürü, onun bu tabiî arzu ve isteğini meşru saymış ve bu istikamette ona emir ve tavsiyelerde bulunmuştur. İslâmın evlenmeye dair emirleri ve öğütleri, insan tabiatında bulunmayan bir nesneyi, ona tabiatı dışı yaptırtmak için olmayıp, onun bu arzusunu harekete geçirmek ve ona yön vermek gayesini güder.

İkinci ana ilke islâmın gayesini gösterir, demiştik. İslâmın gayesi insanın dünya ve ahiret saâdetidir. Bu, insanın iki dünyasını birleştiren iki yönlü bir saadettir. İslâma göre dünyada mes'ut olan ahirette de mesud olacaktır. Ancak insanın dünya saadetini tayin ve tesbit etmek, herkesin kabul edeceği bir şekilde tarif etmek ve açıklamak imkânsızdır. İnsanın dünyada mesut olması o kadar zordur ki, âhiret saâdetini de burada kazanmakla yükümlü kılınmıştır. İnsanın saadetini, her isteğini elde etme olarak anlamanın bir çok yönden sakıncaları vardır. Fakat saâdeti, insanın istediğini elde etmesi noktasından hareketle tarif etme de mümkündür. İnsanın bir anda istediği nesne basit ve küçük bir şey ise, onu elde etmesi de kendisine küçük ve azıcık bir neşe ve saadet verir. İnsanın istediği nesne büyük ise ona kavuştuğu zaman duyacağı saadet ve huzur da büyük olur. İnsanın istediği nesne her zaman değişen bir şey ise, onu elde ettiği zaman duyacağı saadet, hoşluk ve neşe de âni olur ve onun değişmesine kadar sürer. Bu kaideye göre, insanın salim yaratılışı ve salim aklı kendisini uzun vadeli, daha çok dayanan, daha çok devamlı olan bir nesneyi arzulamaya sürüklediği gibi hiç değişmeyeni, her şeyin kendisinin elinde olanı ve ebedilik verebileni istemeye sevkeder. Böylece ona ulaşınca en büyük saadete kavuşur. İnsan, istediği nesnenin uzun vadeli, ebedî olmasıyla daimî bir saadete kavuşmasının ön şartı olarak kendi varlığının devamını hesaba katmak zorundadır. Yoksa, ebedî bir nesneye kavuşmakla elde edeceği saadet ebedî olmaz, ancak kendi hayatı boyunca ve kendisi var olduğu sürece o saadetle mesud olabilir. Bunun için ebedilik bir yönde değil iki yönde olmalıdır, ki insanın sonluluk endişesi ortadan kalksın. Görülüyor ki, insanlar iki yolda kendilerine bir teselli kaynağı bulmuşlar, diğer bir deyişle Allah, varlıklarını kemiren bu endişeden iki yolla çıkılacağını onlara

ilham etmiştir. Biri soylarının devamının kendilerinin devamı olduğunu şuur altlarına yerleştirmek, diğeri, bizzat kendilerinin bu maddî varlıklardan sıyrılarak Allah'a doğrudan doğruya yaklaşmak ve hayat kaynağı olan Allah'ın hayatı ile hayatlanmaktır. Şu var ki islâm dini, birinci şık insanı tamamen insanlığın altına düşüreceği için onu kabul etmediği gibi, ikinci şıkkı da insanı bu dünyadaki görevinden alıkoyacağı için red eder. İslâm dini bu ikisini birleştirerek, hem soyunun devamını sağlayacak sese kulak vermesini ve hem de yer yüzünde Allah'ın halifesi olduğunu bilerek Allahla irtibat halinde olmasını emir ve tavsiye eder. Bunun için evlenme ve bunun neticesi olarak cinsi münasebeti insanın tabiatına uygun olarak teşvik eder ve düzenler; Riyazat yaparak elini eteğini dünyadan ve dünya nimetlerinden çekmek, Allah'ın nimetinden istifade ederek ona şükretmekten imtina etmek ve hayat ağacını kurutmak yasaklanmıştır.

Yüce Allah, hayat kanunu ile hayatın sürekliliğini temin etmiş ve canlı ferde üreme, çoğalma arzusu vererek, onları birbirine bağlamış, aynı zamanda bu arzuyu yerine getirecek tabiî kuvveti de canlıya ihsan etmiştir. Hernekadar canlı hem matematiksel hem de geometriksel çoğalmaya müsait güç ve kuvveti haiz ise de, yine de Yüce Allahın koyduğu hayat kanunlarında bir tasfiye görülmektedir. Her canlı, mutlaka bir canlı varlık meydana getirmekle yükümlü değildir. Meselâ hayvanlar yılın belli devrelerinde çoğalma arzusu duyar ve onların çoğalma kuvveti o zaman harekete geçer. İnsan ise belli bir yaştan belli bir yaşa kadar her zaman bu gücü ve kuvveti kullanabilir ve onu harekete geçirebilir. Kuvvetin insanda bulunuşu doğuştan ve tabiî ise de, insan, iradesiyle ona hükmedebilmektedir. İnsanın iradesi, kendisinde bulunan tabiî kuvvetleri de iradesi altına alıp onlara istediği istikameti verebileceği içindir ki, sadece tabiî şeriatın yani tabiî kanunların esiri kılınmamış, ona sözlü şeriat da verilmiştir. Ne var ki bu sözlü şeriat her ferdin eline ayrı ayrı verilmemiş, insan türünün eline verilmiştir. Bunun için bu sözlü şeriat insan fertlerinin türde birleşecekleri ortak nitelikleri hesaba katmış ve türün mahiyeti vasıtasıyla bütün fertlerin genel niteliklerine dair şeriat ve ilkeler koymuştur. İnsanın her bir ferdine de ayrıca akıl ve düşünce vermiş olup onunla şeriatin, içinde bulunduğu zamana, mekâna, kendi şart ve durumuna göre uygulamasını yapacaktır. Diğer bir deyimle şeriatin kasden boş bıraktığı yerleri herkes kendi akıl ve zekâsı ile dolduracaktır. İslâm dini insanın yaratılış kanunlarına uygundur, demiştik. Bunun için yaratılış kanunları ile islâm arasında bir uygunluk gözetilmiştir. İslâm Dini, hayatı tanzim ederken, yaratılışta olmayan, yeni bir kanun koyma davasında değildir, ana tabiat kanunlarını insanın nasıl yürüteceğini veya onlardan nasıl istifade edeceğini

ortaya koyduğu davasındadır. Şimdi canlı bir varlık olarak insanın üremesi hususunda islâmın insana öğrettiği nizam ve hükümlere bir göz atalım.

İslâm dininin vahye dayalı yani sözlü şeriati ikidir. Kur'an ve Sünnet. Üçüncü kaynağı akıldır; diğer bir şekilde ifade edecek olursak, buna usulcülerin terimiyle kıyas da diyebiliriz.

İSLÂMDA AİLE PLANLAMASI

a) Tabiî ve Sözlü Şeriat:

Kur'anı Kerimde ailenin teşekkülüne ait emirler olduğu gibi aile müessesinin idaresine ait ahkâm da bulunmaktadır. Ancak bu müessesenin teşkiline ait olan emirler, cemiyetteki fertlerin değişik durumları göz önünde bulundurulduğu için bir çeşitlilik arzeder. Evlenme veya aile teşkili diğer canlılarda olduğu gibi insanın da yaratılışında tabiatına konmuş bir unsurdur. Normal bir insan bu unsurun isteğine cevap vermek zorundadır. Bunun misali, Kuranı Kerimin bazı ayetlerinde "insanın tek bir nefisten çift olarak yaratıldığı ve bu tek nefisten çoğaldığı" şeklinde anlatılır (Nisa, 1). İşte bu ayet, insanın tabiatındaki çoğalma yolunu gösterir. Bu ayeti kerime Allahın tabiatı yaratırken koymuş olduğu tabiî şeriatı böylece anlatmakla kalmamış, ayrıca, bu tabiî kanunu sözlü şariatla (Kuran ve Hadisle) desteklemiştir. İnsan sözlü şeriata tâbi tutulmasıyle diğer canlı varlıklardan ayrılır. Böylece onun tâbi olduğu tabiî şeriat kendisine anlatılırken, haber verme, öğretme ve üçüncü şahıs üslûbu kullanılmıştır. Meselâ insanın tabiatı, yaratılışı ve çoğalması hikâye şeklinde anlatıldığı gibi, insanın kimlerle evlenip aile kurabileceği de aynı şekilde uzun uzun anlatılmıştır (Nisa 22). Böylece sözlü şeriat aynı üslûp içinde tabiî şeriata sınır koymuş ve ailenin kimlerle kurulabileceğini belirtmiştir. Ayrıca yalnız tabiî unsur bakımından olmayıp insanların zihniyet ve anlayışlarına göre de bu evlenme sahasını daraltmış ve putperestlerle evlenmeyi yasaklamıştır (Bakara, 221). Kur'anı Kerim aile müessesesinin kurulmasını sağladıktan sonra mahiyet itibariyle ona zıt düşen ve aile mefhumunu yıkacak olan davranışları, özellikle zinayı yasaklamıştır. Ve aile yuvası kurulurken daha önce bunun temel ilkesine aykırı düşen zinayı işleyenin zevc ve zevce olarak seçilmemesini tavsiye etmiştir (Nur, 3).

İnsan sözlü şeriata da tabi olmakla diğer canlılardan farklı bir hususiyet arzedecektir. Bu da ailenin iki fertten kurulmasıdır. Kadının tek erkekle evlenmesi tabiî fonksiyona uygun olması bakımından tepkiyle karşılaşma-

makta, erkeğin birden çok kadınla evlenmesine de tabiî bir engel bulunmamaktadır. Gerçi bu husus erkekler tarafından bir hak olarak bilinmiş ve pek kötü bir şekilde istismar edilmiştir. Kuranı Kerim erkeğin yaratılışının kadınınkinden farklı oluşunu göz önünde bulundurarak tatbiki pek zor olan şartlar altında buna müsaade etmiş bulunmaktadır. Erkeğin tabiatı ile kadının tabiatının ayrı ayrı oluşları nedeniyle, yaratılışlarda eşit olmayanlara aynı bir noktada eşit hak tanımak, erkeğe birazcık olsun bir haksızlıkta bulunulduğu intibaını uyandırmaktadır. Fakat yaratılış itibariyle erkek bir çok kadınla evlenip çoğalmayı temin edebilir. Ama çok kadınla evlenmede sırf çoğalma kasdedilmemiş, erkek ve kadının karşılıklı ve birlikte mesut olmaları dinin ana ilkesini teşkil etmiştir. Kadın sırf çoğalma vasıtası değil, aynı zamanda erkeğe eşit mesut olma hakkına sahiptir. Bu karşılıklı mesut olma, her ikisinin duygu ve düşüncelerine karşılıklı vazifeler verilmesini gerektirmiştir. Bunun için islâm dini evlenmeyi, farz kılma derecesinden haram kılma derecesine kadar mertebelere ayırmıştır. Bu da evlenmenin ve ailenin tanzimi ve dirliği demektir[1]. Mehir verecek parası bulunan, evliliğin diğer görevlerini yerine getirecek kudrette olan ve evlenmediği takdirde fuhşa düşeceğini kesinlikle anlayan kimsenin evlenmesi farzdır. Karısına zulmedeceğine kesinlikle kanaatı olan kimsenin de evlenmesi haramdır.

b) Sosyal durum:

Bu anlattıklarımızdan islâmda ailenin tanzim ve evlenmenin tahdid edildiği anlaşılmaktadır. Bu anlattıklarımız daha ilk anda aile müessesesinin kuruluşuna ait ve kurulmadan önce konan takyid ve şartlardır. Şimdi aile kurulduktan sonra çocuk yapmanın tahdid edilip edilmediğine bir göz atalım.

İslâmda ailenin tanzimi ve planlaması deyiminden biz, ailenin sağlık, sosyal, iktisat, öğretim ve eğitim yönünden aileyi toplumun tutulan, beğenilen, sayılan bir ailesi ve bir çekirdeği durumunda tutmayı veya öyle bir duruma yükseltmeyi anlıyoruz. Bunun için sağlam bünye ve sıhhat bakımından kuvvetli bir soy yetiştirmek gerekir. Doğurduğu çocuğun hastalıklı, cılız ve toplumun başına bir dert olmasını ne ana ve ne de baba arzu eder. Sâri hastalıklara yakalanmış karı kocanın, ister biri ister ikisi de hastalıklı olsun, çocuk yapmalarının mahzurlu olduğunda şüphe yoktur. Hatta böyle sâri hastalıklara yakalananların, hastalıkları geçene kadar evlenmeleri de yasaklanabilir.

1 Bedr el-Mutevalli Abdulbasit, Muhadarat fi Usul el-Fıkh 1/38, Bağdad. Tarihsiz.

Sosyal yönden ana babadan biri çocuk yapmak istemediği zaman diğeri de onun arzusunu yerine getirmekle yükümlü olmalıdır. Her hangi bir vesile ile evlenmiş olan karı kocadan biri, diğerinden çocuk yapmamayı isterse, bu onun meşru bir hakkıdır. Fıkıh kitapları, 'Küfuv bahsinde' evlenecek erkek ve kadının sosyal mevki bakımdan da birbirine eşit ve denk olmalarını ve olmayanların boşanma hakları bulunduğunu ve hatta çocuk yapana kadar susanın, boşanma hakkı olmadığını ve bazısına göre de doğumdan sonra boşanabileceklerini anlatmaktadır[2] ki, böyle durumda olanların çocuk yapmak istememeleri elbette ki haklarıdır. Aile müessesesinin çözülmesine izin vermek tabiî olarak çocuk yapmayı önlemektir. Cariyeden çocuğu olmamasını isteyen Sahâbe de kendi soyundan gelecek her hangi bir çocuğun sosyal durumunu hesaba katmak zorunluğundan hareket etmiştir[3]. Görülüyor ki, çocuğun müstakbel sosyal mevkiî, onun doğup doğmamasında rol oynuyor. Ana veya baba bunu düşünmek zorundadır. Bu sırf çocuk için değil, istemediği ve beğenmediği bir mertebede bulunan bir kimsenin kendisine isnad edilmesini istememesi bakımından baba ile ilgilidir.

c) İktisadî durum:

İktisadî bakımdan evlenmeye dair Kur'anı Kerim Nur suresinin 32 ve 33. ayetlerinde açıklık getirmekte ve insanın iktisadi durumu ile evliliği arasında bir bağlantı kurmaktadır. Burada Kur'an evlenmeyi iki şekilde ele almaktadır.

a) Evlenmeyi yaptıran, evlenme işinde amirlik mevkiinde olanlar. Bunlara verilen emir de ikiye ayrılmış bulunmaktadır. Biri, buyruklarının altında olan kimselerden -ister kadın ister erkek olsun- hür olanlara aittir. Diğeri de ellerinde bulundurdukları köle ve cariyelerle ilgilidir. Bu her iki gurubun fakir de olsalar evlendirilmelerine Yüce Allah bu ayetle emir vermektedir. Bu, "*evlendirin*" emri, şüphesiz "*evlenin*" anlamında değildir. Bu, ailenin ileri gelenlerine, büyüklerine ve velilere verilen bir emirdir[4]. Burada velilere bir ikazda bulunulmaktadır. Bu da evlendirecekleri kimselerin fakirliğine bakmamaları gerektiğidir. Yüce Allah'ın fazlından onlara zenginlik verebileceği anlatılmaktadır. Böylece bu fakirlikten korkulmaması gerektiğini Tevbe suresinin 28 nci ayetinde, anlatır. "Allah dilerse fazlından zenginlik verecek-

2 Osman b. Ali el-Zeyleî, Tebyin el-Hakaik 2/128.

3 Hadis b. Aziyye, Muhammed el-Zurkanî, alal Muvatta 3/79, Hadis Cabir, Süneni Ebi Davud 1/501.

4 Muhammed b. Ali el-Şevkânî, Feth el-Kadir, 4/26.

tir." Burada, görüldüğü gibi, fakirliğin, evlenmeyi engelleyici bir tesir yapmasının önüne geçilmek istenmektedir. Bu doğrudur. Çoluk çocuğun çokluğu mutlaka fakirliğin meydana gelmesini gerektirmez. Ömrü boyunca evlenmemiş veya çocuğu az olan nice kimseler fakirlikten kurtulamamışlardır. Bunda evliliği, çoğalmayı fakirliğin müessir sebebi saymak ve bekârlığı, azlığı, zenginleşmenin müessir sebebi kabul etmek doğru değildir. Fakat ayeti kerimede, Allah'ın fazlından fakir olanları zengin kılacak, sözünden de, evlenen fakirlerin mutlâka zengin kılınacağını anlamak doğru değildir [5]. Yüce Allah bekâr ve aile fertleri azlık olan fakirleri de zenginleştirir.

Burada bizim dikkati çekmek istediğimiz nokta, fakirlerin "*evlendirilmesine*" dair bir emrin bulunmasıdır. Fakat bu fakir olanların kendilerinin "*evlenmelerine*" emir değildir. Bu, başlarında bulunan büyüklere, anaya, babaya ve yakın akrabayadır, ki maiyetlerinde, yanlarında bulunan kız, erkek bekârları evlendireceklerdir. Bu şekilde evlenenler, onların himayesinde bulunacakları için malî bir geçim sıkıntısı bahis konusu değildir. Ayetten anlaşılan mana budur. Ayet, velileri, buyruk sahiplerini teşvik sadedinde, onlar henüz fakir ise de öyle kalmayacaklarını, Yüce Allah'ın onları zengin edebileceğini anlatır. Bu aynı zamanda fakir olanları da zengin olmaya teşviktir. Üzerlerine aldıkları evlilik sorumluluğunu kavrayıp ona göre çalışmalıdırlar. Ne var ki, maiyetlerinde bulunan fakir kimseleri evlendirme konusunda velilere verilmiş olan bu emir vücubu gerektiren bir emir değildir. Öyle vücubî bir emir olsaydı, Hz. Peygamberimiz zamanında hiç bir bekâr kalmaz, hepsi evlendirilirdi. Halbuki sonraki asırlarda da evlendirilmemiş bekâr bulunmuştur. Sonra erginlik çağına giren bir kız evlenmeye zorlanamıyacağına göre buradaki emir vücub ifade etmez, istikbâlî, yani böyle bir davranışın övülmeye ve beğenilmeye lâyık olduğu anlamına gelir [6]. Eğer buradaki emir vücub için olsa, onu yerine getirmeyen günahkâr olur. İçlerinde Hz. Muhammed'in de bulunduğu bir çok kimseyi bu emri yerine getirmemekle suçlamak olur. Oysa evlendirme emrini yapmayan kimseler tenkide uğramamışlardır [7].

b) Evlenmede hür ve serbest olan, hiç kimsenin evlendirmesi ile değil de kendi başına evlenenler hakkındaki *33 üncü ayet*, yine evlenme ile malî durum arasındaki bağıntıyı ele almaktadır. Ancak, böyle kendi başlarına buyruk olan, zengin ana, baba veya yakınların himayesinde olmayan kim-

5 Ahmed b. Muhammed b. el-Munir el-İskenderi, el-İntisaf fi matazammene el-Keşşaf minel-İtizal, 3/65 Mısır 1966 (Keşşafın Kenarında).

6 Ebu Bekr, el-Cassas, Ahkam el-Kuran 3/319.

7 Aynı yer.

seler, eğer fakir iseler, evlenme masraflarını karşılayamıyacak ve karı koca geçim sıkıntısı içinde kıvranacak kimselerse, onların *evlenmesine izin vermemektedir*. Onlar, artık malî durumlarını düzeltene kadar ve Allahın lutfu onları zengin edene kadar iffetli, namuslu davranmaları emir buyurulmaktadır. Bu noktada hadîs-i şerifler âyet-i kerîmeleri tam desteklemekte ve onların anlamlarını daha da açıklamaktadırlar.

Hz. Peygamber, "*ey gençler, sizlerden hanginizin evlenmeye gücü yeterse evlensin. Çünkü bu gözü harama düşmekten daha çok alıkor ve namusu, iffeti daha çok korur. Evlenmeye gücü olmayan oruç tutsun. Zira, o tabiî arzuyu keser*[8]" buyurmuştur. Bu hadis-i şerîf aynen ayeti kerime gibi evlenme ile malî güç arasında bir bağlantı kurmaktadır. Evlenme şartlarına sahib ve evlilik masraflarını karşılayabilecek kimseye evlenme teklif ve tavsiye edilmektedir. Bu ayeti kerimede de önemli bir nokta açıklığa kavuşmaktadır. Evlenmek tavsiye edilirken çocuk yapmak, üremekten hiç bahsedilmemiş, özellikle onun iffeti daha iyi koruyacağına, zinaya düşülmeyeceğine açıkça işaret edilmiştir. Aynı şekilde, iffeti, evlenme yoluyla koruyacak malî gücü olmayan kimsenin, iffeti koruyabilmesi için oruç tutması tavsiye ediliyor, görüldüğü gibi burada gaye iffetli olmak ve iffetli kalmaktır.

Bu temel hedefi Cenabı Hak Rum suresinin 21 nci ayetinde daha açık ve belirli bir şekilde göstermiş ve erkek ile kadını aynı cinsten yaratmış ki erkek kadında huzur ve sükûna kavuşmuş ve aralarına hem sevgi ve hem de birbirine acıma duygusu koymuştur. İşte insanın huzur ve saadetinin ilk amili budur: Bazı kimselerin Nur suresinin 32–33 ncü ayetleri ile Rum suresinin 21 nci ayetinin anlatmak istediği manayı kavramadıkları veya dikkate almadıkları görülmektedir. Oysa, İslâm insanın yaratılışına uygun hükümler ve ilkeler koyan bir nizam olduğuna göre, yaratılışta insana Allah'ın vermiş olduğu tabiî güç ve kuvveti, onun sevgi ve neşe içinde, huzura kavuşmak için, yatışmak, sakin olmak, durulmak, iffetli olmak için bu kuvveti kullanması meşru bir hakkı iken, onu şehvetperestlik diye kötülemek, elbette şeriata saygı duyan kimseye yakışmaz. İmamı Gazeliye göre güzelliğin bozulmaması için kadının çocuk yapmaması yasaklanmış değildir[9]. Erkeğin veya kadının helâlinden olan nikâhlı eşiyle zevklerini tatmin etmesi, şehevî arzularını

8 Sahih Buharî, 6/117; Muslim, 9/172; Nesaî, 6/57, Süneni Ebi Davud, 1/472, Tirmizi 4/300, İbn Maceh, 1/592; es-Sunen el-Kübra, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb el-Nesaî, 68 a, Süleymaniye, Murad Buhari No 72; İbn Ebi Şeybe, el-Musannaf, 1-b, III. Ahmed, Topkapı Sarayı No, 4/498; Ebu Bekr, el-Cessas, Ahkâm el-Kuran, 3/320.

9 Gazalî, İhya Ulumiddin, 2/53, Mısır, 1939.

doyurması şer'an hakkı ve hatta yukarda zikredilen ayetlere göre yaratılışının gayesidir. Şehevî arzu ve tatminlerde yerilecek olan, fuhuş yoluyla olanlardır. Burada zikredilen hadisi şerifde, çocuk yapmanın değil, fakat fuhşa düşmeden, iffetli yolda, nikâhlı evlilik hayatının maddî zevkini çıkarma ve maddî huzura ve rahata kavuşmanın tabiî ve meşru bir hak olduğu gösteriliyor. Nisa suresinin birinci ayetinde kadın ve erkeğin aynı nefisten yaratılıp kadın ve erkeklerin her ikisinden çoğaltıldığı haber verilmektedir. Ancak bu, anlattığımız gayeye zıt değildir. Burada anlatılan çoğalma, bir gaye olmada ne açık bir mana ve ne de sevk edilen (nass) bir manadır. Sadece tabiî oluşmanın, diğer bir ifade ile karı kocanın yukarda anlatılan tabiî huzur ve tatmin olma esnasında veya neticesinde ortaya gelen tabiî bir oluşumdur. İki öncülden meydana gelen netice yani ana ve babanın buluşmasından doğan çocuğun, büyüyüp insanlar arasına katılana kadar muhtaç olacağı ihtimama nail olması için Allah anaya ve babaya tabiî bir sevgi ve şefkat vermiş ve çocuklarının onların devamını sağlayacağını da göstererek evlilikteki huzuru tamamlamış ve perçinlemiştir.

Ailenin tanzimi ve düzenlenmesi hususunda aile müessesesinin kurulmasından önce gerekli veya uygun görülen şart ve nitelikleri böylece bir dereceye kadar belirtmekle, daha ilk anda bir aile plânlaması ile karşılaştığımız ortaya çıkmış bulunmaktadır. Şimdi aile teşekkül ettikten sonra aile bünyesi içinde, diğer bir deyimle dahilî bir plânlama da söz konusu olmaktadır. Şimdi iki üyeden, karı ve kocadan meydana gelen bir müessese olarak kurulan ailenin kendini nasıl idare etmekle yükümlü olduğuna dair İslâm dininin koymuş olduğu ilke ve hükümlere, bizi ilgilendirdiği kadariyle bir göz atalım.

Kurulan aile müessesesindeki üyelerin kendi aralarında karşılıklı hak ve ödevleri olduğu gibi topluma karşı da bir takım görevleri bulunmaktadır. Toplum bakımından karı kocaya yüklenen ve konumuzun içine giren mesele çocuk yapmalarıdır. Toplumun çocuk yapılmasını istediği ve böylece fertlerin çoğalması ile kuvvet kazanacağı, siyasî yönden diğer toplumlarla ilişkilerini kendi lehine kolayca yürütebileceği ve hükümran olacağı görüşü ile ilk anda karşılaşılmış oluyor. Aile planlaması derken elbette mesele karı kocadan hangisinin yemek pişireceği ve hangisinin kapları, çamaşırı yıkayacağı, hangisinin ütü yapacağı meselesi değildir. Aile planlamasından burada kasdedilen husus kaç tane çocuk yapacakları veya yapmalarının doğru olacağı meselesidir. Bazılarının, nüfus çokluğu ile ailenin ve dolayısıyla toplumun veya bunun tersi önce toplumun sonra ailenin saadetinin sağlanacağını ileri sürüp,

bu hususta bazı hadis-i şeriflerden kendilerine bir mesned buldukları görülmektedir.

AİLE PLANLAMASI İLE İLGİLİ HADİSLER

Önce çocuk yaparak fertlerin çokluğunun faydalı olacağına dair ileri sürülen hadis'i şerifleri görelim.

Makıl b. Yesar (60? = 779) der ki, adamın biri Allah'ın elçisine geldi, "*ben mevki ve soy sahibi olan fakat doğurmayan bir kadın buldum, onunla evleniyimmi?* diye sordu, Peygamber menfi cevap verdi, sonra ikinci defa geldi, yine reddetti, sonra üçüncü defa geldi, yine reddetti ve "*doğurgan ve size sevgisi derin biri ile evlenin, ben milletlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim*" *buyurdu* [10]. Bazı kimseler bu hadisi şerîfin sâdece son kısmını delil olarak ileri sürmekte, Hadisi şerifin tümünü ele alıp son kısmını siyak ve sibakı içinde düşünmemektedirler. Böylece hadisi şeriften Hz. Peygamberin mutlak surette ümmetinin çoğalmasını istediği ve buna dair emir verdiği anlaşılmak isteniyor.

Önce bu hadisi şeriften istinbat edilen mânânın isabetli olmadığını ve bunun tercih edilmeyen bir anlayış olduğunu açıklamaya çalışalım. Hadisi şerifin vürud sebebi, nakledilen şekli içinde mevcuttur. Adam kısır, mevki sahibi bir kadınla evlenmek istiyor. Öyle anlaşılıyor ki kadının mevkiinden istifade etme kasdındadır. Adam, bu kasdın meşruluğundan endişe içindedir. İçi rahat değildir, kalbi kendine fetva vermiyor. İşte kalbini mutmain kılabilmek için Hz. Peygambere danışma zorunluluğunu duyuyor. Yoksa peygambere niye sorsun. Nice kimseler evlenmiş Hz. Peygambere sormamışlar ve sonradan Hz. Peygambere haber vermişler veya Hz. Peygamber başka yoldan duymuş yahut da farkına varmıştır. Hz. Peygamber sonradan öğrendiği evlenme olayında bir yanlışlık yapıldığını görmüşse, onu düzelttirmiştir [11]. Hz. Peygamber adamın durumunu anlıyor. Adamın gönlü hoş olsun diye fetva verecek değildi. Aslında Hz. peygamber, bir kadının dört nesneden biri için alınabileceğini ve bunların mal, soy, güzellik ve din olduğunu, söylemiş

10 Sünen el-Nasaî, 6/65; el-Sünen el-Kübra, Lil-Nasaî, 68-a, Süleymaniye, Murad Buhari No, 72; Sünen Ebu Davud 1/473.

11 Bir Muhacir sahabî, ensardan bir kadınla evleniyor Hz. Peygamber daha önce kadını görüp görmediğini soruyor. Görmediğini söyleyince, niye görmedin diye kendisine çıkışıyor. Sünen el-Nasaî, 6/69, el-Tirmizî 4/306.

fakat dinden dolayı evlenilmesini tavsiye etmiştir [12]. Görülüyor ki Hz. Peygamber bu hadisi şerifte, malı, soyu ve güzelliği tercih sebebi saymamıştır. Ayrıca bu teşvik edici olmayan niteliklere bir de insanın tabiî olarak üreme arzusuna zıd bir niteliği haiz olan kadınla evlenmeye izin veremezdi. Ama sormadan evlenmiş olsaydı, her halde Hz. Peygamber, boşanmayı da tavsiye etmezdi. Hadisin sadece sonunu alanlar zahir, lâfzî manada kalmışlardır. Doğrusu şudur ki hadisin bir zahir ve bir de sevk edildiği mana vardır. Zahir manası, ümmetin çoğalmasının istenmesidir; ama sevkedildiği mana kısır bir kadınla evlenmenin doğru olmadığını anlatmaktır. Sonuç olarak hadisi şerif kısır kadınla evliliği uygun görmemektedir. Hadisin gayesi budur. Ama kısır olmayan kadınla evlenmeyi dolayısıyla tavsiye edip, doğuran kadın doğuracağı için gene çoğalmaya gelinmiş olacak değil midir? Buna göre sonuçta bir fark olmayacağı ileri sürülebilirse de, buna ayrıca bir delil gerekir ve kısır olmayan kadın doğurabilir, ama doğurma zorunda da değildir. Şimdi bu noktaya temas edeceğiz.

Biz, Hz. Peygamberin çoğalmaya dair en çok delil gösterilen bu hadisi şerifini incelemiş oluyoruz. Ümmetin çoğalmasına ait olan diğer hadisi şeriflerin zahir ve nass manaları hesaba katılacak olsa bile bunların gayesi ve kasdı, insanın sâlim tabiatının her hangi bir çarpık yola sapmamasını temin etmek için, sâlim tabiat duygusu istikametinde olan emir ve tavsiye olarak anlaşılması doğru olur. Aynı şekilde, bütün gece namaz kılacağına her gün oruç tutacağına ve hiç evlenmiyeceğine and içen kimselere Hz. Peygamber çıkışmış ve onları normal yola, kendi yoluna girmeye çağırmıştır. Evlenmenin sünneti olduğunu ve sünnetini terkedenin kendisinden olmadığını söylemesi [13] de bir tehdittir. Yoksa, evlenmeyenler Hz. Peygamberin yolundan çıkmış, irtidat etmiş sayılmazlar. Hz. Peygamberin çoğalmakla övündüğüne dair nakledilen hadislerin bir kısmında zaaf vardır [14].

Hz. Peygamberin, ümmetinin çoğalmasını istemesi değişik şekilde anlaşılabilir. Keyfiyet bakımından çoğalma ve kemmiyet bakımından çoğalma. Buradaki ihtilaf "*sadaka belâyı savar ve ömrü artırır*" [15] sözündeki ömrün artmasındaki ihtilâfa benzer. Ömür sene sayısı olarak mı, yoksa sene içinde yapılan iyi ve faydalı, bereketli işin çoğalması olarak mı artar? Ümmetin

12 Süneni Ebi Davud 1/472, el-Tirmizî 4/306.

13 el-Sünen el-Kübra, Ebu Abdurrahman el-Nasaî, 68/a, Süleymaniye, Murad Buhari, No. 72, Sünen el-Nasaî, 6/60; Muslim 9/179, Nevevi Şerhi ile; Buhari, 6/116.

14 Bak. Neylul-Evtar, Şevkâni 6/107.

15 el-Suyutî, Cami Sağîr, 2/43.

artmasının keyfiyet bakımından olarak alınması bizce daha isabetli görülmektedir. Müslümanların keyfiyetleri kemmiyetlerine üstün olduğu zaman bir müslüman, müslüman olmayan on kişiye bedeldi. Sonra keyfiyetleri düşünce bir müslüman, iki gayri müslime karşılık oldu [16]. Bakara suresinin 249 ncu ayetinde de "*nice küçük gurupların büyük gurupları yendiği*" anlatılmaktadır. Tarih delili de bu manayı eskiden olduğu gibi bugün de desteklemektedir. Türk profesörlerinden birine şöyle bir soru sormuştum: 1917 Rus ihtilalinde niye Rusyadaki müslümanlar bir müstakil devlet kuramadılar da Osmanlı İmparatorluğu bil fiil düşmanları tarafından işgal edildiği ve her tarafta vermiş olduğu savaşlarda bütün maddî insan kaynaklarını tüketmiş iken Türkiye Cumhuriyeti nasıl kuruldu? Oysa Rusyadaki müslümanların sayısı Anadolu nüfusundan çok idi. Bana profesör cevap vermedi. Ama ben cevabı biliyordum. Ondan biraz daha izahat almak istiyordum. Bir de belki onun başka bir cevabı olabilir, ondan istifade ederim diye düşündüm. Bence bunun tek sebebi, Osmanlı imparatorluğu yıkılmış ise de, İmparatorluğun her işine girmiş çıkmış, imparatorluk kuracak, yeniden, tabaası olmadan bile devlet kurup idare edecek kuvvetli bir kadronun bulunması idi. Bugün islâm dünyasının çektiği sıkıntılar nüfusun azlığından değil, yetişkin kadroların bulunmamasındandır. İlk müslümanlar bir avuç kadar iken dünyanın mühim bir kısmını fethedip islâmlaştırmışlardır. Şimdi bunun tersi olmaktadır. O halde müslümanların çoğalması yalnız doğurmakla olmaz, kuvvetli ve yeterli müslümanın diğer insanları irşad ederek müslüman sayısını aynı derecede çoğaltması da mümkündür.

Hz. Peygamber zamanında insanların geçim şartları, bugünkünden daha kötü durumda değildi. İslâmiyet aynı zamanda, nüfus çokluğu ile övünen bir toplum içinde doğmuşdu. Böyle bir toplumda nüfusun çoğalması bir gaye olması gerekirken, Cenabı Hak "Tekasür" suresinde böyle nüfus çokluğu ile övünmeyi yermiştir.

Hz. Peygamber de bu gibi sebeb ve şartları bizzat yaşayıp gördüğü ve sonuçlarının ne olacağını bildiği için mücerret doğurmanın her işi halletmiyeceğini bilerek ,çocuk yapmak isteyene engel olmamış, yapmak istemeyene de yapmaması için izin vermiştir. O zamanın şartlarına göre çocuk yapmamanın en pratik ve kolay şekli "azil yapma" dışarı akıtma idi. Bu hususta Hz. Peygamberden gelen hadisi şerifleri ve sahabenin onları uygulamasını inceleyelim.

16 Enfal Suresi 66.

Azil Yapmak:

Azil yapma, dışarı akıtma, çocuğun doğmasına, daha doğrusu, çocuğu meydana getirecek erkek ve dişi hücrelerin birleşmesine engel olmaktır. Bu yolla ana baba çocuk yapmalarını önlemiş olurlar. Çocuk ana babanın saadet duyacağı bir varlıktır. O, aynı zamanda kendilerinin varlık aleminde en yakın ve samimi mümessili olacaktır. Yaşlılıklarında onun gençliği ile kendilerini taze ve mesud hissedeceklerdir. Kur'an-ı Kerimde çocuğun dünya süsü ve zineti olduğu söylenmiştir (Kehif 46). Ancak Tegâbün suresinin 14 ve 15 nci ayetlerinde de çocuğun bir belâ ve fitne olabileceğine işaret edilmiş ve ihtiyatlı davranmak emir buyurulmuştur. Öyle ise çocuk yapma ana ve babanın saadetini temin edecek varlık olarak onlara gereklidir. Ama ana babanın saadetini ihlal ettiği takdirde de o derece istenmeyen bir varlık olur. Ne var ki işi daha baştan çözüme götürmek de mümkündür. Ana ve baba çocuk yapmak kendilerinin saadetine ve neşelerine, katkıda bulunacağını kestirdikleri zaman çocuk yapmayı arzulayacaklardır. Ama çocuk kendileri için bir yük, bir sıkıntı ve huzurlarını kaçıracak bir varlık olacağını kestirdikleri zaman da, İslâmın gayesi insanları huzur ve saadete kavuşturmak olduğundan, huzursuzluk verecek bir nesnenin meydana gelmemesine çalışacaklardır ki bu, İslâmın gayesine uygun düşen bir davranış olacaktır. Ancak çocuğun olmasında saadeti çocuk için değil, ana ve baba için düşünüyor ve bu bakımdan hüküm veriyoruz. Bu ilk anda doğrudur, zira çocuğu doğurma, büyütme ve eğitme sıkıntısı ana babaya düşmektedir. Burada çocuğun istikbalini ve saadetini de düşünmek ana babaya düşen bir ödevdir. Bedbaht olacak, sıkıntı, cehalet ve yoksulluk içinde kıvranacak bir insanın varlığına sebeb olup, olmamayı düşünmeleri onların görevidir. Hayatta, *keşki doğmasaydım* diyecek kimseleri doğurmak her halde düşündürücü olmalıdır. Yüce Allah insana irade vermiş ve onu sorumlu tutmuştur. Çocuk yapıp yapmamadaki sorumluluk insana aittir. Meydana gelmiş ve insan adını almış bir varlığın nizam ve düzeni korumak için bazı şartlar altında öldürülmesine (kısas) izin veren Yüce Allahın gene nizam ve dirliği korumak için çocuğun çekirdeğinin aşılanmasına sebeb olmaktan kaçınmaya da izin vermesinden daha tabiî ne olabilir. Farzedelim ki azil yapma durumunda bulunan bir kimseye azil yapması yasaklandı. Bu takdirde çocuk olmasın diye temasta da bulunmayacak, ki bu onun hakkıdır. Şimdi çocuk olsun diye temasta bulunmak ona farz mı olacaktır? Temasın hayatta bir defadan fazla farz olduğunu söyleyecek fakîhı bulmak pek zor olsa gerektir. Öyle ise temasta bulunmak farz değilse, yani bulunmamak caiz ise, bulunup da azil yapmak ta caiz olmalıdır. Netice itibariyle aralarında fark yoktur.

Tarihî durum:

Çocuk yapıp yapmama sorunu yalnız bugünkü insanın veya toplumun ortaya koyduğu bir nesne değildir. Toplum olarak bilmiyoruz ama ferd olarak Hz. Peygamber zamanında da mevcut olan bir sorundur. Bu itibarla Hz. Peygamberden bu hususta nakledilen rivayetleri ve hadisleri lehte ve aleyhte olmak üzere iki noktada toplamak istiyoruz.

A– Çocuk yapmanın ana ve babanın isteğine göre olmasının meşruluğunu kabul eden o zamanki deyimi ile azil yapmanın dini yönden doğru olduğunu ileri sürenler şu hadisi şeriflere dayanmaktadır:

1– Abdullah İbn Muhayriz (Ö. 99 =717) Ebû Saîd Hudriden naklettiği hadiste diyor ki: Ben ve Ebu Serma Ebû Saîdin yanına girdik, Ebû Serma ona sordu, "Ey Ebû Saîd, Allahın elçisinin azletmekten bahsettiğini duydun mu? dedi, o da "evet, Allahın elçisi ile Mustalık oğullarına karşı savaşa gittik, güzel arap kızları hissemize düştü. Bekârlık süresi bize uzun gelmişdi, ama fidyeyi de arzu ettiğimiz için hissemize düşen kızlarla temasta azil yapmayı istedik. Sonra, Allahın elçisi yanımızda iken niye ona sormuyoruz dedik ve Allahın elçisine sorduk. O, "*isterseniz yapmayın Allahın, kıyamete kadar yaratacağını yazdığı her nefis meydana gelecektir*" *buyurdu* [17].

Ebû Saîd Hudrîden (74 = 693) gelen rivayetlerde hadislerin metinlerinde farklar varsa da bunların hepsi esas manada birleşmektedirler. Bu da azlin caiz olmasıdır.

2– a) Ebû Saîd Hudrîden nakledilen bir hadiste deniliyor ki: Adamın biri, "ey Allahın elçisi benim bir cariyem var, ondan azil yapıyorum, gebe kalmasını istemiyorum, benim de istediğim erkeklerin istediği nesnedir, ama yahudiler azlin insanı küçükken öldürme olduğunu söylüyorlar" dedi, Hz. Peygamber "*Yahudiler yalan söylüyor, Allah onu yaratmak istedi ise, önüne geçemezsin*" buyurdu [18].

b) Câbir'den aynı manada gelen bir hadiste, "Ey Allahın elçisi biz azil yapardık, yahudiler, bunun küçükken insanı öldürmek olduğunu iddia edi-

17 Sahıh Mushim 10.9.Ved. (Nevevi Şerhi ile bir arada); Süneni Ebi Davut 1/501, el-Muvatta, 3/77, Şarh Zurkanı ile beraber; Tertib Musned Ahmed b. Hanbel, 16/218 Ebu Saîdden olan farklı rivayetler için bak. Sünen el-Nasaî, 6/107, Buhârî, 6/154; İbn Maceh 1/620 İbn Ebi Şeybe, el-Musannaf 33-b, Topkapı Sarayı III. Ahmed No. 498/4.

18 Süneni Ebi Davud 1/501; Tertib Musned Ahmed b. Hanbel 16/219.

yorlar, sorusuna Peygamberin: *yahudiler yalan söylüyor. Allah onu yaratmak isterse kimse engel olamaz*, dediği bildirilmektedir [19].

c) Aynı manada Ebû Hureyre (59 = 679)den bir hadisde deniyor ki, "Allahın elçisine azil yapmaktan soruldu ve yahudilerin bunu küçükken insanı öldürme olduğunu iddia ettikleri söylendi. "*Peygamber yahudiler yalan söyledi*" demiştir [20].

3– Câbirden nakledilen bir hadiste deniyor ki: Adamın biri, Allahın elçisine geldi ve "bize hizmetçilik eden ve bahçemizi sulayan bir cariyem var ona yanaşıyorum ama gebe kalmasını istemiyorum" dedi, peygamber "*istersen ondan azilde bulun, ona ne takdir edilmişse o olacaktır*," dedi. Câbir, bir müddet sonra adam geldi ve Cariye gebe kaldı, deyince, peygamberin" *ona ne takdir edilmişse o olacaktır diye sana söylemiştim*, dedi [21]

4– a) Câbir b. Abdullah (78 = 697) diyor ki "Allahın elçisi zamanında azil yapardık, bu Hz. Peygambere ulaşmıştı ve bizi menetmedi [22].

b) Câbir, Kur'an nazil olduğu esnada azil yapardık" dedi, Sufyan yasaklanacak birşey olsaydı, Kur'an bizi menederdi, dedi [23].

5– Enes b. Malikten (93 = 712) gelen bir hadiste deniyor ki "Adamın biri Peygambere gelip azil yapmayı sordu, Allahın elçisi, "*çocuk olacak suyu kayanın üzerine döksen de Allah ondan çocuk çıkarır*" buyurdu [24].

6– İbn Abbas'a (68 = 687) azil yapmayı sordukları zaman cariyesini çağırıp "bunlara cevap ver demiş", cariye utandığı için, cevabı kendisi vererek: "işte bana gelince ben azil yapıyorum" demişdi [25].

7– Sa'd b. Ebi Vakkas, (55 = 675) Zeyd b. Sabit, azil yapıyorlardı [26], Ebu Eyyub el-Ansarî [27]; Enes b. Malik (93 = 712), Habbab; Hasan b. Ali [28] azil yapıyorlardı.

19 Tirmizi, 5/74.

20 El-Beyhaki, el-sunen el-Kubra 7/270; İbn. Ebi Şeybe 32-a.

21 İbn Ebi Seybe, Musannaf 33-a; Tertib Musned Ahmed b. Hanbel 16/219; Sahih Muslim 10/145 Nevevi şerhi ile.

22 Sahih Muslim 10/14; İbn Ebi Şeybe, el-Musannaf, 32-a, b III. Ahmed 498/4; el-Tırmizi 5/74.

23 Buhari, 6/153; Muslim, 10/14; Tırmizi, 5/74 Tertib Musned Ahmed b. Hanbel, 16/219.

24 Tertib Musned Ahmed b. Hanbel 16/220.

25 El-Zurkanı âlal-Muvatta 3/79; Ebu Cafer el-Tahavi, Muşkılul - Asar 2/374.

26 el-Beyhakı, el-Sunen el-Kubra 7/231, Musannaf b. Ebi Şeybe, 32-a.

27 el-Zurkanı, alal-Muvatta 3/79; Musannaf İbn Ebi Şeybe, 32-b.

28 Musannaf İbn Ebi Şeybe, 32-a, b.

8- Said b. Musayyıb (13-94=624-713), Ensarın azil yapmakta bir sakınca görmediğini söyler. İbrahim de Alkama ve Abdullahın arkadaşlarının azil yaptıklarını nakleder [29].

Ebû Cafer Tahavi, bu ve benzeri hadis şeriflere göre azil yapmanın mekruh olmadığını, bunu peygambere anlattıklarında onları menetmediğini ileri sürer ve Peygamber sadece "*azil yapmamanızda bir sakınca yoktur ;* o, ancak *kadere bağlıdır* "dediğini naklettikten sonra bunun da manasını şöyle açıklar: Eğer Allah çocuk olmasını takdir etmişse, azil yapma buna engel olmaz. Allahın çocuk olacağını takdir ettiği azıcık bir suyu yerine ulaştırır ve çocuk olur. Ama bir sudan çocuk yapmasını takdir etmiş değilse, o suyun yerine ulaşması ile azil yapmak arasında fark yoktur [30].

B- Azli doğru bulmayanların ileri sürdükleri hadisi şerifler:

1- a) Ukkâşenin kız kardeşi Vehbin kızı Cudame'den nakledilen bir hadisi şerifte Cudame diyor ki, "bir gurup insanla bir arada olan Allahın elçisinin yanında bulundum, şöyle diyordu, "*emzikli kadınla temasta bulunmayı menetmeye karar vermiştim, birde baktımki Bizanslılar ve İranlılar emzikli kadınlarıyla temasta bulunuyorlar ve bu hal çocuklarına zarar vermiyor*". Sonra ona azil yapmayı sordular. Allahın elçisi "*insanı gizli öldürmedir*" dedi [31].

b) Yezidin kızı Esma'dan gelen rivayette deniyor ki, "Allahın elçisini çocuklarınızı gizlice öldürmeyin, gebe kadının sütü suvariyi tutar, atından düşürür" buyurduğunu duydum [32].

c) Usame b. Zeydin (54=674) rivayetinde deniyor ki, "Adamın biri Peygambere geliyor ve karımdan azil yapıyorum, diyor. Peygamber niçin? diyor. Adam" çocuğuna bir şey olmasından korktum, diyor. Peygamber *öyle ise, yapma, çünkü, o, Bizanslılara ve İranlılara zarar vermemektedir buyurdu* [33].

2- Said b. Musayyıb'den nakledilen rivayette deniliyor ki, "Ebû Bekir ve Ömer azil yapmayı mekruh sayıyor ve insanlara azilden sonra yıkanmayı emrediyorlardı" [34].

29 Musannaf İbn Ebi Şeybe 32-b.

30 Ebu Cafer Tahavi, Meanil-Asar 3/34.

31 Sahih Müslim 10/17, 15; Tertib Musned Ahmed b. Hanbel 16/221; emzikli Kadın için bak. Nesarî 6/107; Hakim Nisaburî, Mustedrek, 4/69.

32 Tertib Musned Ahmed b. Hambel 16/221, el-Beyhaki, el-Sunen el-Kubra 7/469.

33 Muslim, 10/15; Neylul-Evtar, 6/208 vd. Beyhakî, Suneni Kubra 7/465.

34 Musannaf İbn Ebi Şeybe, 33-a.

3– Said b. Musayyib'den gelen rivayyette deniliyor ki, "Muhacirlerden bir gurub insan azil yapmayı beğenmezdi. Onlardan biri Osman b. Affandır [35].

Bir kısım insanlar bu hadislere bakarak azil yapmayı mekruh görmüşlerdir" [36].

İbn Hazm azil yapmanın yasak olduğu hususunda iki kaide uyguluyor. Biri her şeyde asıl olan mubahlıktır. Azlin mubah olması bu kaideye göredir. İkinci kaide haramlılık ibahadan sonra gelir. Ona göre azlin cevâzına ait olan aslı ibahaya dayanan ve çoğu sahih olmayan haberleri önce, naklettmiştir. Cudame'nin hadisi sonradır. Ancak Câbir'den, azlin cevazına dair gelen hadisi doğruladığı halde [37] onun hakkında bir şey söylememiştir. Azlin cevazına ait diğer haberleri doğru bulmaması da bir yönde aşırı gittiğini ve benimsediği fikri mudafaa zaruretiyle hareket ettiğini gösterir.

Giyle hadisinin şerhinde, belirtildiği gibi emzikli kadının gebe kalmasının çocuğa zarar verdiği fikrinin şâyi olması üzerine peygamber bunu menetmek istemiş, sonra zarar vermediğinden emin olunca, yaptığı yasağı kaldırmıştır. Bu gösteriyor ki, peygambere bazı işler hususunda Cenabı Hak tarafından genel kaideler verilmiş, cüzi şeylere ve onların hangi kaidelerin altına girdiğine bakıyor ve hüküm veriyordu [38]. Nevevi de bu hadisin şerhinde peygamberin ictihad temesinin caiz olduğunu söyler [39].

Azlin yapılmasının caiz olduğunu gösteren A grubundaki hadisler ile yasaklanmasını gösteren B grubundaki hadisler karşısında ileri sürülen fikirleri şöylece özetlemek mümkündür.

1– Ebû Cafer Tahavî, (239–321=857–933) azlin yasaklanmasını Yahudilerin yalan yere ortaya attıkları habere dayamaktadır. Hüküm olmayan meselelerde Hz. Peygamberin yahudilere uyarak yasakladığını, sonra onların yalanını öğrenince azli mubah kıldığını anlatır [40]. Bu gerçek olmaktan uzak gibi görünmektedir. Tahavî böyle yapmakla azil yapmanın hiç bir mahzuru olmadığını savunmak isterse de, böyle bir izaha ihtiyaç yoktur.

35 aynı yer.
36 Şerh Meanil - Asar 3/30.
37 İbn Hazm, el-Muhalla 10/70.
38 Sunen Nesaî, hasiyesinde, el-sindi 6/107.
39 Sahih Muslim 10/16, Nevevi şerhi ile
40 Ebu Cafer, Muşkılul-Asar 2/372–3, Fethul-Barı, Askalanî, 6/249.

2- İbn Hazm (384-456=994-1063) de bunun tam tersini yapmaya çalışır ve azil yapmanın yasaklandığını ifade eden hadisleri sahih sayıp ötekilerinin mensuh olduğunu ileri sürer.

3- Her iki guruptaki hadisleri uzlaştırmak mümkündür. Yasaklayan hadislerdeki yasağı haram değil, mekruh görenlerden biri Abdullah b. Ömerdir[41].

İslâm alimlerinin çok güzel ve isabetli bir çalışmaları vardır. Bu da hükümlerin arasında gördükleri tearuz ve çelişmeleri olduğu gibi bırakmayıp onların arasını bulup tek ve tutarlı sistem haline getirmeye çalışmalarıdır. Bu çabanın büyük değeri olmakla beraber her cüzi meseleye de bunu götürmek gerekmez. *Teferruatta değişik hükümlerin bulunması değişik zaman ve mekâna uygulanmasını temin bakımından öyle kalması daha faydalıdır.*

Kürtaj:

Bu, aile planlamasını yakından ilgilendiren ve doğum kontrolünden daha önemli ve tehlikeli olan ilkah edilmiş kadın yumurtasını tahrib etme meselesidir. Şüphesiz bu azil yapmaktan daha büyük sorumluluk taşımaktadır. Azil; tohumu yerine koymamak, iskat ise tutmuş bir tohumu, yani insan olma mecrasına girmiş bir yumurtayı yok etmektir. Ne var ki yukarda geçen görüşlerden hangisinin iskat ve çocuk düşürmeye izin vereceği veya vermiyeceği kolayca anlaşılır.

Bu konu üzerine eğilmeyi hiç düşünmediğim bir zamanda, iki yıl kadar önce intanıyeci ve biyoloğ Dr. Hasbi Akyıldız'a bir münasebetle yüce Allahın, Kur'anda insanı rahimde yaratmasını nasıl tasvir ettiğini izah ettiğimde kürtaji anlamış olduğunu gördüm. Meseleyi inceleyince Ali b. Ebi Talibi ve İbn Abbası bu ayeti kerimeyi azil yapmaya delil getirdiklerini ve azli herkesin anladığı manadan çıkarak ona cenine can gelene kadar yani can gelmeyen ceninin düşürülmesine kadar azil hükmünü uzatmış olduklarını tesbit ettim. Ebû Cafer Tahavi gibi bazı müctehidler, onların bu tefsirlerini büyük bir şevkle kabullenmişlerdir. Buna göre azli ikiye ayırmak icab ediyor. Biri, nutfe ile kadının yumurtasının birleşmesine mani olmadır. Diğeri, yumurta aşılandıktan sonra, nutfe ile yumurta birleşip tabiî ve biyolojik bir hayat yaşayan ve insan olma yoluna girmiş bulunan nutfeyi rahimden söküp atmaktır. Bu da, nutfenin maddî tekâmülünü tamamlayıp ruhun kendisine üfleneceği zamana ulaşmasına engel olmaktır. Bu yönden, yani maddî

41 Tirmizi 5/75, Şerh b. el-Arabi. Fazla bilgi için bak el-Şevkânî, Neylul-Evtar 6/208-211.

bir hayat yaşayan nutfenin insan ruhu ile birleşmesine engel olması bakımından azil yapmak sayılmıştır. Ancak düşük düşürmekte sırf bir engel olma yok, aynı zamanda bir de mevcut olan maddî de olsa bir maddeyi tahrib ve ifsat vardır. Bunun için denebilir ki, azil yapmak mutlak surette caizdir. Çocuk düşürmeye gelince, bazı sebebler bulunmadan caiz olmayabilir. Fakat bazı sebeblere dayanmadan çocuk düşürmeye cevaz vermiş olduklarına göre, onların zamanlarında mevcut olmayan bazı şart ve sebeblerin meydana gelişinden ötürü verdikleri cevaz sahasını biraz daha genişletmek mümkün olur. Azil yapma caiz olunca, onu daha iyi gerçekleştirecek ilâç ve vasıtaları kullanmakta bir sakınca olmamalıdır.

Mu'minun suresindeki (12-14) ayetlerini izah ederek adı geçen zata şöyle dedim: Kur'an-ı Kerim insanın yaratılışını anlatırken, onu iki devreye ayırır. Bir devresi biyolojik devredir. Ve bu altı dönemden geçer.

1- Topraktan yapılan gıda, 2- Gıdanın nutfe olarak emniyetli bir yere yerleştirilmesi, 3- Nutfenin yapışkan kana çevrilmesi, 4- Yapışkan kanın ete çevrilmesi, 5- Etten kemikler yapılması, 6- Kemiklere et giydirilmesidir. Bu altı devre ile biyolojik devre tamamlanır. Henüz hücre hayatını yaşamaktadır. Buraya kadar birinci yaratılışı ikmal edilmiştir. Bundan sonraki devre ikinci devredir. Ve bu ikinci devre ile artık biyolojik veya hayvanî hayattan sonra gelen insanın ikinci bir yaratılışı daha vardır. Bu birinciden apayrı bir yaratılıştır. Başka bir ayette buna Yüce Allah "ona o kalıbı verdikten sonra ruhumdan üfledim" (Hicr 29) demesiyle işaret ettiği insanî ruhu vermesi ve o ikinci yaratmasıyle de onu insan yapmasıdır, dedim. Bunun üzerine Tabib doktor Hasbi Akyıldız, bana işte o ikinci yaratılışa kadar insan olmadığı için kürtaj yapılabilir, demişti. O, yapılabilir sözü ile dinen bir sakıncası olmamalıdır, demek istemiştir. Doğum kontrolu ile ilgili mutalâaya başlayınca Ali b. Ebi Talib'in ve İbn Abbas'ın aynı ayetleri aynı manalarda anladıklarını ve aynı hükmü verdiklerini gördüm.

Ubeydullah b. Ebû Rifae'den nakledilen bir rivayette şöyle deniliyor: "Allahın elçisinin arkadaşları Ömer b. Hattab'ın yanında azil yapmayı tartışırken ihtilâfa düştüler. Ömer, Siz Bedir harbinde bulunan hayırlı kimseler ihtilâfa düştünüz, sizden sonraki insanların durumu nice olur? dedi. O esnada iki kişi gizli gizli konuşuyordu. Ömer, bu gizli konuşma nedir? diye sordu. Adamlardan biri, yahudiler "azil yapmanın küçükken insanı öldürmek olduğu"nu söylüyorlar dedi. Hz. Ali, " (12) *insanı çamurun özünden yarattık.* (13) *Sonra onu nutfe halinde sağlam bir yere yerleştirdik.* (14) *Sonra nutfeyi*

donmuş kana çevirdik, donmuşkanı bir çiğnemlik et yaptık, bir çiğnemlik etten kemikler yarattık, kemiklere de et giydirdik. Sonra onu başka bir yaratık (insan) yaptık" (Mu'minun 12-14) ayetindeki yedi devreden geçmedikçe, insanı öldürmek, olmaz" demiştir. Bazı rivayetlerde bu anlayışın Ömer b. Hattab'ın (23=644) hoşuna gittiği anlatılır [42]. Ali (R), ruh üflenmeden önce, insanı öldürmek olmaz ve ruh ona üflenmeyince, o elbette cansız sayılır [43]. İbn Abbasa azil yapmaktan sorulmuş, Hz. Alinin cevabı gibi cevap vermiştir [44]. Kastalanî, Irşad el-Sari'de son şâfiilerin nutfeye ruh üflemeden düşürülmesini menettiklerini naklettikten sonra, azil yapmanın mutlak suretle mubah olduğunu söyleyen kişinin bu sözünü anlamak zordur, demektedir [45]. Bu da gösteriyor ki mutlaka azil yapmaya cevaz veren kimsenin ruh üflenmeden önce nutfenin düşürülmesine cevaz vermemesi çelişik kabul edilmektedir. O halde azil yapmaya cevaz verenlerin ruhun üflenmesinden önce düşük yapmaya müsaade etmeleri daha tutarlı görülüyor.

Kısırlaştırmak:

Aile plânlamasında bugün kısırlaştırmaktan bahsetmek mümkündür. Eskiden hadisi şeriflerde geçtiğine göre bu kısırlaştırmanın iki şekilde olması düşünülürdü. Ve her ikisinde de evlenmeme, evliliğe ihtiyaç duyulmama düşüncesi yer alırdı. Biri, riyazat yaparak, dünya nimetlerinden ve evlilikten elini eteğini çekip nefsini terbiye ederek faal rol oynamaktan nefsini alıkoymak ve neticede evliliğe ihtiyaç duyma arzusunu köreltmektir. Böylece insan kendisini Allaha yaklaştıracağına inanır. Bunun doğru olmadığını başlangıçta belirtmiştik. İkinci kısırlaştırma doğrudan doğruya erkek tohumu üreten yumurtaları tahrib etmedir .Birincisinde riyazatı terkedip tekrar dünya zevklerine evliliğe dönüş, aile hayatı yaşama imkânı vardır. İkincisinde uzuvlar yok edildiğinden bir daha aile hayatına dönmeye imkân yoktur.

Her iki duruma ait Hz. Peygamberin yasaklayıcı hadisleri vardır. Aslında sahabeden Osman b. Maz'un peygambere birincisinden yani tebettul'dan sorduğu zaman ikinciyi kasdetmişti [46]. Bu ikinci anlamda kullanıldığı için yasaklanmış olabilir. Ama anlattığımız anlam birincisini yani riyazat yolunu

42 Ebu Cafer Tahavî, Muşkılul-Asar 2/373, Şerh Meanil-Asar 3/32; el-Zurkanî, alal-Muvatta 3/79 vd. Kastalanî İrşad el-Sari, 8/104; el-Beyhaki, el-Sunen el-Kubra 7/23.

43 Şerh Meanil-Asar 3/32, Maşkılul-Asar 2/273.

44 Tahavî, Muşkil ul-Asar, 2/373 vd. Şerh Meanil-Asar, 3/104.

45 İrşad el-Sari 8/104; Askalanî, Fethul Bari, 6/249, Zurkanî, Alal-Muvatta, 3/79.

46 Sunen Nesaî, 6/58, 62; Muslim, 9/1 V?, Buharı 6/119; Tirmizi, 4/304; İbn Maceh 1/593, 1.

başka hadisi şeriflerinde hiç evlenmemeye azmetmiş kimselere vermiş olduğu hükümde yasaklamıştı. İkinciyi yani doğrudan doğruya uzuvları tahrib etmeye izin isteyen kimselere de izin vermemiştir [47]. Böyle bir kısırlaştırma başlangıçta anlattığımız insanın yaradılışına aykırıdır. Hadisi şeriflerde yasaklanan kısırlaştırmanın dışında evlenmeye engel olmayan tekrar çocuk yapma faaliyetine imkân veren bir kısırlaştırma mümkün ise her halde ona bir mahzur olup olmadığı söz konusu olabilir.

Sonuç:

Aile plânlaması eskiden beri insanı düşündüren bir problemdir. Bu, doğrudan doğruya insanı ilgilendirir. İnsan onu çözümlerken bir takım feragâtlara katlanmak, küçük bir sıkıntı ile daha büyük bir sıkıntıyı defetmek gayrettindedir. İnsanı ve onun meydana getirdiği toplumu konu alan din, insanın bu problemini de ilgilendiren hükümler koymuştur. İslâm dininin iki ana kaynağından ikincisi olan sünnet bu hususta daha tafsilatlı bilgiler vermiş ve hükümler getirmiştir. Ancak bunların bir kısmının aile plânlamasında, doğum kontrolünü meşru sayarken bir kısmının da onu meşru saymadığı görülmektedir. Bize göre bu değişik hükümleri bir tek hükme irca etmeden olduğu gibi bırakmak yerindedir. Bunlardan her hangi birini icra etmek ve uygulamak ferde ve topluma göre değişebilir olmalıdır. Ana kaynaklardan biz böyle hüküm çıkardığımız takdirde, bize kadar gelen uygulamaların ve fetvaların bağlayıcı bir rolü de olmaz.

Yukarda izaha çalıştığımız Hz. Peygamberin hadislerinin üslübu, ifadesi bunların, onun bir ictihadı olduğunu, doğrudan doğruya bir vahye dayanmadığını göstermektedir. Her nekadar peygamberin ictihadı ile vahy arasında dini yükümlülük bakımından bir fark yoksa da, Hz. Peygamberin daha çok dünya işlerinde ictihad ettiği görülür. Bunun için iki değişik hüküm ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber değişik durumlarda ve değişik şahıslara içtihadı ile hüküm vermiştir. Bu da, bir hükmü her zaman ve her yerde uygulamanın gerekmediğine işaret olduğuna kaniyiz. Sahabenin sözleri de kendi anlayış ve içtihatlarının eseridir.

Eskiden icmaın şerî bir delil olduğu ve imkânı halinde sarih icma ile verilen hükmün tekrar müzakere bile edilemiyeceği ileri sürülmüştü. Bizim kanaatımız odur ki, ne çeşit bir icma olursa olsun her zaman tekrar ictihad meselesi yapılabilir. Ve bunun için bugün de alınacak ve üzerinde birleşilecek

47 Buhari, b/118; el-Ayni, Umdet ul-Karı şerhul-Buhari, 8/362.

her hangi bir karar dini yönden istikbâle matuf olmıyacağı gibi, herhangi bir kimseyi de ilzam etmiyecektir. Böyle bir karar değişik olan zaman ve mekân şartlarına göre yapılmış bir içtihad olur ve bir tavsiye ve fikir verme derecesinde kalır. İsteyen uyar, uygular ve istemeyen uymaz ve uygulamaz.

SÜFYÂN b. SA'ĪD es-SEVRĪ ve TEFSİRİ

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Hayatı :

Etbâu't-Tâbiîn devrinin en mühim şahsiyetlerinden olan Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, hicretin 97/715 senesinde Süleymân b. Abdilmelik'in hilafetinde doğduğu görüşü ilim ehlince muteber addedilir.[1] Onun 95/713, 96/714 senelerinde doğmuş olduğunu gösteren haberlere de rastlanılır.[2] Künyesi Ebû Abdillah'dır. Babası, Kûfenin sikâ muhaddislerinden olan Sa'id b. Mesrûk'tur. Annesinin de zühd ve takva sahibi bir kadın olduğu söylenir.

Süfyân es-Sevrî, Babası Sa'îd b. Mesrûk'tan, Ebû İshâk es-Sebi'î, Amr b. Murre, Mansûr b. el-Mu'temer, Seleme b. Küheyl, Habîb b. Ebî Sâbit, Eyyûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvel, Amr b. Dinâr, Abdul'-Melik b.'Umeyr, Ebû Hasîn, el-A'meş, İsmâil b. Ebî Hâlid, Huseyn b. Abdirrahmân, Yûnus b.'Ubeyd, Süleymân et-Teymî, Abdullah b.Dînar, Ebu'z-Zinâd, Sâlih mevlâ et-Tev'eme, Suheyl b. Ebî Sâlih ve daha pek çok zevattan ilim aldı.[3] Aldığı ilimleri hazmedip onları işlemesini iyi bilen es-Sevrî ,zamanının beş müctehid imâmından biri olmuştur. İslâm âleminde şöhreti yayılmış, hadis, fıkıh öğrenmek isteyenler onun etrafına toplanmaya başlamışlardı. Yetiştirdiği talebeleri arasında, Şu'be, İmâm Mâlik b. Enes, Yahya b. Sa'îd el-Kattân, el-Evzâ'i, İbnu'l-Mubarek ve Süfyân b.'Uyeyne gibi zevât şöhrete ulaşmışlardı. Ondan, sayılamıyacak kadar çok kimse rivayette bulunmuştur. Şeyhleri olan, Ca'fer b. Burkân, Hasîf b. Abdirrahmân, ve İbn İshâk ondan hadis rivayet etmişlerdir. Kendi akranı olan, Ebân b. Tağleb, Şu'be, Zâide, el-Evzâî,

1 Tabakâtu İbn Sa'd (Leiden) VI. 258; et-Târihu'l-Kebîr II_2. 93; Târihu Bağdâd IX. 172; el-Maârif, s. 218; el-Fihrist, s. 315; Tezkiretu'l-Huffâz, I. 206; Tehzibu't-Tehzib, IV. 114; Gâyetu'n-Nihâye fi tabakâti'l-Kurra, I. 308; İslam Ansiklopedisi, Süfyân es-Sevrî mad.

2 Bkz. Târihu Bağdâd, IX. 171–172; Vefeyâtu'l-A'yân, II. 128.

3 İlim aldığı zevât için bkz. et-Târihu'l-Kebir, II_2. 93–94; Târihu Bağdâd, IX. 152; el-Cerh ve't-Ta'dîl, II_1. 222; Tezkiretu'l-Huffâz, I. 204; Vefeyât, II. 127; Tehzibu't-Tehzib, IV. 112; Şezerâtu'z-Zeheb, I. 250.

Mâlik, Züheyr b. Muâviye ve Mis'âr gibi meşhûr zevât onun talebesi addolunurlar.[1]

İslâm ilim âleminde iyi bir mevkiî olan Süfyân es-Sevri'nin biraz da ilmi yönü hakkında denilenleri dinleyelim. İbn Sa'd, İbn Ebî Hâtim, el-Hatîb el-Bağdâdî, ez-Zehebî ve İbn Hacer gibi cerh ve ta'dilciler, eserlerinde onun hakkında şu rivayetleri naklederler. Şu'be, İbn Uyeyne, Ebû Âsım, İbn Ma'în ve diğerleri "hadis ilminin Emîru'l-Mü'minini Süfyândır",[2] İbnu-l'Mubârek'te onun hakkında" 1100 şeyhten hadis yazdığını, bunlar arasında Süfyândan daha faziletli bir kimseden yazmadığını",[3] İbn Uyeyne de" Zamanında İbn Abbasa, zamanında eş-Şa'biye ve yine zamanında es-Sevriye ulaşan olmadı"[4], Yahya b. Saîd el-Kattân "Süfyân her şeyde Mâlikten daha üstündür",[5] Ebû Hanife de onun hakkında" eğer Süfyân es-sevri tâbiûndan olsaydı, onlar arasında mühim bir yeri olurdu",[6] keza İsmâil b. İbrâhime, Şu'be ve Süfyânın ilminden sorulduğunda, cevaben" Süfyânın ilmi yanında, Şu'benin ilmi bahis konusu olamaz, ancak onun ilmi, denizdeki köpük mesâbesindedir",[7] İmâm Mâlik'te "Irak bize mal ve zenginlik yönünden üstün durumda idi, Süfyanın zuhûrundan itibâren ilimde de bize üstün gelmeye başladı"[8] demektedirler. Süfyana yöneltilen tek serzeniş, onun tedlis ile itham edilmesidir.[9]

Müellifimiz es-Sevrî bütün muhaddislerce sika addedilmiştir. Kendisi müthiş bir hıfz kabiliyetine mâlikti. Bununla beraber o, ezberden sahib oldukları hadis hazinesini yazı ile ilk tesbit edenlerdendir.[10] İmâm ve din âlimi olan Süfyân, sikalığı, hıfzı, vera'ı ve zühdü ile tanınmıştır. O, arkadaşları arasında fıkıhda, kıyasda tevâfuk etmiş, rey ve içtihâd sahibi olmakla ün

1 Tehzîbu't-Tehzîb, IV. 112.

2 Tezkiretu'l-Huffâz, I. 204; Hilyetu'l-Evliyâ, VI. 356; Târihu Bağdâd, IX. 164; el-Cerh ve't-Ta'dil, II$_1$. 225; Takdimetu'l-Cerh, s. 119; Tehzibu't-Tehzib, IV. 113; Şezerâtu'z-Zeheb, I. 250; el-A'lâm, II. 158.

3 Tarihu Bağdâd, IX. 156; Tezkiretu'l-Huffâz, I. 204; Tehzibu't-Tehzib, IV. 113; Şezerâtu'z-Zeheb, I. 250.

4 Takdimetu'l-Cerh, s. 119; Tarihu Bağdâd, IX. 153; Hilyetu'l-Evliya, VI. 356; Vefeyât, II. 127.

5 Takdimetu'l-Cerh, s. 57; Tarihu Bağdâd, IX. 164; Tezkiretu'l-Huffâz, I. 204; Tehzîbu't-Tehzîb, IV. 113; Şezerâtu'z-Zeheb, I. 250.

6 Târihu Bağdâd, IX. 169.

7 Tefsiru's-Sevrî, Mukaddime, s. 13.

8 Tezkiretu'l-Huffâz, I. 206; Tehzibu't-Tehzîb, IV. 115.

9 Mizânu'l-İ'tidâl, II. 169, (Bu hususu İ. Goldziher (Mezâhib, s. 103) et-Taberinin tefsirine (Tefsiru't-Taberi, XXII. 114, Mısır 1373/1954) dayanarak isbat etmeye çalışır.

10 İslâm Ansiklopedisi (Süfyan mad.); Tabakâtu's-Sofiyye, s. 123.

kazanmıştı. Kurduğu fıkhî mezheb hicrî V. ci asra kadar devam etmişti. Cüneyd el-Bağdâdi, Ebû Sâlih Hamdûn b. Ahmed el-Kassâr en-Neysâbûrî ve Dînever şehrinden bir gurubun onun mezhebinde olduğu söylenir.[1] Onun fıkıhdaki değerini fakihlerin sözlerine bırakalım. el-Firyâbi, İbn Uyeyneye fıkhi bir mesele arzeder, İbn Uyeyne de ona görüşünü açıklar. Bunun üzerine el-Firyâbî "es-Sevrî bu görüşün hilafınadır" deyince, İbn Uyeyne "senin gözlerin Süfyân gibisini aslâ görmedi" demişti.[2] Yine Süfyân ibn Uyeyne "helâl ve harâm hususunda, Süfyân es-Sevrî'den daha âlim bir kimse görmediğini" söylemektedir.[3] el-Evzâî'de "bana şu ümmet için birini seç deselerdi, muhakkak ki, Süfyan es-Sevriyi seçerdim" demektedir.[4] es-Sevrinin ve muakkiblerinin telif ettikleri fıkhî eserler halen elimizde mevcûd değildir. Onun fıkhî görüşleri Hanefî ve Şafiilere âit eserlerde zikredilmiştir.

Süfyân es-Sevrinin akidesi hususunda tarihçiler ihtilaf etmişlerdir. İbn Kuteybe, İbn Rüste, onu şiadan addederler.[5] İbnu'n-Nedim ise, onun Zeydî olduğunu söyler.[6] et-Taberî de, o bidayette şiî idi, hadis taleb etmek için Basraya gittiğinde, İbn Avn ve Eyyûb'a mülâki oldu, şia'yı terkedip, ehli sünnete sülûk etti demektedir.[7] et-Taberinin bu sözünü, şu hikâye teyid eder: Bir defa Süfyana, Hazreti Osmân ve Hazreti Ali hakkında sorulduğunda, cevaben "Basralılar Osmanı, Kûfeliler de Ali'yi tafdil ediyorlar" dedi. Ona ya sen hangisini tafdil ediyorsun denildiğinde "Ben Kûfeli bir şahısım" demişti[8], Malumdur ki, Kûfeliler tamamen Alinin şiâsı idiler. O günkü şia sadece Alinin, Osmana tafdili meselesine inhisar etmekte idi. es-Sevri'de Kûfede oturduğuna göre bu fikri savunacağı tabiîdir. Bu sebebten tarih kitablarında, o şiî veya zeydi idi şeklindeki ibarelere rastlamak gayrı tabi bir şey değildir. Acaba et-Taberinin iddia ettiği gibi, es-Sevrî, şialığını Basraya geldikten sonra terketmişmidir? Cevabımız evet olacaktır. Çünkü, usûl ve furûa dâir fikirleri, kitabdan kitaba, rivayetten rivayete tevatüren intikal eden görüşleri, ehli sünnet görüşiyle aynıdır. O, "Kur'ân Allahın Kelâmıdır ve gayrı mahluktur. Bir kimse bunun aksini dese kâfir olur. İmân, söz, amel ve niyettir. O artar

1 Vefeyât, II. 127; Şezerât, I. 251;
2 Târihu Bağdâd, IX. 156.
3 el-Cerh II_1. 223.
4 el-Cerh, II_1. 224; Hilyetu'l-Evliya, VI. 358.
5 Tefsiru's-Sevri, Mukaddime, s. 16.
6 Fihristu İbn Nedim, s. 253.
7 Tefsiru's-Sevrî, Mukaddime, s. 16.
8 Aynı yer.

ve noksanlaşır"[1] der ve ilk iki halifenin, Aliye rüchaniyetini kabul eder. Sünniler ile şiâ arasındaki ihtilaflı mevzuların hemen hemen hepsi ,onun tarafından sünni manada hal ve fasledilmiştir.[2] Ahmed b. Hanbel'in beyanına göre, birisi Süfyana" bana ulaşan habere göre, sen Osmana buğzediyormuşsun? der. Süfyan bu suale dehşetle, Allaha yemin ederim ki Osmana da Muaviyeyede buğzetmiyorum" diye cevap verir.[3] Süfyân, imân yalnız tasdikten ibarettir deyen Mürcieye buğzeder. Hatta ona, ölen bir mürcie hakkında, cenaze namazı kılınacak mı diye sorulmuş, o da imtina etmişti. Yine başka bir haberde, Onun, bir mürcienin cenaze namazında bulunmayı reddettiği anlatılır.[4] O, son derece zühd ve takva sahibi bir insandı. Kuteybe b. Saîd "es-Sevri olmasaydı muhakkak vera ölürdü"[5] demek suretiyle, onun zühd ve takva yönünü belirtmektedir. Kendisine Kûfe kadılığı teklif edilmişse de, kahr ve cebr üzerine bina edilmiş bir hükümette vazife kabul etmek istemediğinden, reddetmişti. Ticaretle meşgul olup hayatını kazanmakta idi.

Kur'âna dâir geniş bilgisi olan Süfyân es-Sevrî asrının en büyük müfessirlerinden addedilir. Mushafı eline alır bir âyeti tefsir etmedikçe diğerine geçmezdi ve "bana menâsik ve Kur'andan sorun, zira ben bu iki ilimde de bilgi sahibiyim" derdi.[6] Kur'ân hakkında rey ile konuşmaz, Peygamber, sahabe ve tâbiûnun görüşlerine uyardı. Zira kendisi Hazreti Peygamberin "Kuranı rey ile tefsir eden, ateşte oturacak yerine hazırlansın"[7] haberini nakletmekte idi. Yine eş-Şa'bîden naklen" Hazreti Peygamber hakkında yalan söyleyen, Kur'ân hakkında yalan söyleyenden, bana daha muhabbetlidir. Çünkü o, Kur'ânı yalanlarken Allahı yalanlamış olur" derdi.[8] O daha ziyade Kur'ânın müşkil olan âyetlerini tefsir ederdi. İbn Abbasdan rivayetle "Kur'ân tefsiri dört vecihdir: Birincisi, âlimlerin bileceği tefsir, 2. cisi, arapların bileceği tefsir, 3. cüsü, cehaleti dolayısıyle özür dilenemiyecek tefsir ki, bunlar helal ve haram hükümleridir. 4. cüsü, Allahtan başka tevilini kimsenin bilemiyeceği tefsir ki, bu hususta ilmî olduğunu iddia eden kimse, bilinki muhakkak yalancıdır"[9].

1 Bkz. : قال : « فزادهم ايماناً » : سفيان عن رجل عن مجاهد فى قول الله
الإيمان يزيد و ينقص : (Tefsiru's – Sevri,s. 41.)

2 Tezkiretu'l-Huffâz, I. 206; İslâm Ansiklopedisi (Süfyân mad.).

3 Ahmed b. Hanbel, Kitabu'l-İlel, I. 237.

4 Tabakâtu İbn Sa'd, VI. 252; İslâm Ansiklopedisi (Süfyan mad.).

5 Tarihu Bağdâd, IX. 162.

6 el-Cerh Ve't-Ta'dil, II_1. 224; Takdimetu'l-Cerh, s. 116.

7 Sahihu Tirmizi-Şerhu İbni'l-Arabi-XI. 67–68; Musned, I. 269.

8 Tefsiru's-Sevri, mukaddime, s. 16.

9 Aynı yer.

es-Sevrî, bir sûreyi evvelinden başlayıp nihayetine kadar tefsir etmekten hoşlanmaz, tefsire muhtaç olan yerleri de kelime kelime tefsir ederdi.[1] Kendisi, tefsiri şu dört kişiden almayı tavsiye ederdi: Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, ve ed-Dahhâk. Mücâhide itimadı hepsinden fazla idi ve bu hususta "Sana Mücâhidden tefsir geldi ise, o sana yeter derdi[2]. Hallâd" Süfyan, Hamza b. Habîb'e Kur'anı dört kerre okuduğunu söyler"[3] Abdurrazzâkı'n beyanına göre, es-sevrî" her gece bir cüz Kur'ân ve bir cüz'de hadis okumayı vazife edinmişti. Kur'ândan bir cüz'ü okur, sonra yatağı üzerine oturur, hadisten de bir cüz'ü okurdu ve sonra uyurdu"[4] Abdurrahman b. Mehdi de "Süfyan mushafı alır, âyeti tefsir etmeden geçmezdi"[5] demektedir.

es-Sevrî, hac farizası için Mekkeye geldiğinde, hükümeti tenkid etmiş, bunun neticesi olarak hapsedilmişti. Sonra Basraya gelerek, Yahya b. Saîd el-Kattân'ın yanına yerleşmişti.[6] Müellifimiz, İbn Sa'd, el-Buhâri, Ahmed b. Hanbel, et-Taberi, el-Mes'udî, el-Hatîb, İbnu'n-Nedîm, İbnu'l-Cevzi, İbnu'l-Esîr, İbn Hallikân, ez-Zehebî ve İbn Hacer gibi zevâtın ittifakla vermiş olduğu 161/777-778 senesi Şaban ayında-64 yaşında iken, el-Mehdînin hilafetinde-vefat etmiştir.

Eserleri :

Ömrünün büyük bir kısmını Kûfede geçiren Süfyan es-Sevrinin, bu şehirden ayrılış tarihi yukarıda zikrettiğimiz kaynakların beyanına göre çok çeşitlidir. 150 tarihinden 155 tarihine kadar muhtelif tarihler zikredilir. Kitablarının ekserisini hatta hepsini Kûfede tasnif etmiş olması mümkündür. İdareciler tarafından takib olunduğundan eserleri talebeleri tarafından gizlendiği söylenir. Hatta müellifimiz, talebesi olan Ammâr b. Seyf'e kitablarını imha etmesini ve yakmasını söylediği, zikredilir[7]. Buna rağmen, onun tahribe uğramadığı sanılan bazı eserlerinden, kaynaklar bahsetmektedirler.

1 Takdimetu'l-Cerh, s. 79.

2 Tefsiru's-Sevri, mukaddime, s. 16.

3 Gâyetu'n-Nihaye fi Tabakâti'l-Kurra, I. 308.

4 Takdimetu'l-Cerh, s. 116.

5 Aynı yer.

6 İslâm Ansiklopedisi (Süfyan mad.).

7 el-Maârif, s. 218; Fihrist, s. 315; Takdimetu'l-Cerh, s. 116, (bu zâtın ismi maarifde, Ammâre b. Yusuf olarak geçer).

a) (الجامع الكبير فى الفقه و الاختلاف) el-Câmiu'l-Kebîr fi'l-Fıkhi ve'l-Ihtilâf[1]: Hadis mecrasında ceryan eden bir eserdir.

b) (الجامع الصغير) el-Câmiu's-Sagir[2]:

c) (كتاب الفرائض) Kitâbu'l-Ferâiz[3]:

d) (كتاب آداب سفيان الثورى) Kitâbu Âdâbi Süfyân es-Sevrî[4]:

e) (رسالة الى عباد بن عباد) Risâletun ilâ Abbâd b. Abbâd[5]:

f) (كتاب التفسير) Kitâbu't-Tefsir[6]: Kâtib Çelebi onun tefsirini, es-Sa'lebi'den naklen eserine kaydetmiştir.

Tefsiri :

Kaynakların bahsettiği Süfyan es-sevrînin Kur'ânı Kerim tefsiri, Hindistanın Rampor şehrinde bulunarak 1385/1965 senesinde bir cild halinde tab edilmiştir. Eserin mukaddimesinde belirtildiğine göre, eser kûfiye yakın bir nesihle yazılmış bu nüshanın hicri III. cü asra âit olduğu tahmin edilmektedir. Bu tefsir, es-Sevrînin talebesi Ebû Huzeyfe Musâ b. Mes'ud en-Nehdî el-Basrî (Ö. 220/835) veya (226/841) tarafından nakledilmiştir. Şunu da hatırlatalım ki, bu zât, el-Buhâri, et-Tirmizi, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin râvilerindendir.

Bu zâtın elimizde bir tefsiri olduğuna göre, bundan çıkaracağımız delillerle, onun tefsirdeki üsûlünü ortaya çıkarmaya çalışacağız. İlk devir tefsirlerinde, Kur'an âyetlerinin sıra ile tefsir edilmediğini müteaddid defalar zikretmiştik.

1 Fihrist, s. 315; Esmâu'l-Müellifin, I. 387; el-A'lâm, III. 158; Mu'cemu'l-Müellifin, IV. 234; İslâm Ansiklopedisi (Süfyân mad.); ayrıca Ebû Bekr b. Halife, Fehrese (s. 136–137) adlı eserinde, Süfyanın Endelüse kadar ulaşan bazı eserlerinin isnadlarını verir.

2 Fihrist, s. 315; Esmâu'l-Müellifin, I. 387; el-A'lâm, III. 158; Mu'cemu'l-Müellifin, IV. 234; İslâm Ansiklope. Süfyan mad.).

3 Fihrist, s. 315; Esmâu'l-Müellifin, I. 387; el-A'lâm, III. 158; Mu'cemu'l-müellifin, IV. 234.

4 Fehrese, s. 275.

5 Fihrist, s. 315; Esmâu'l-Müellifin, I. 387; Mu'cemu'l-Müellifin, IV. 234.

6 Keşfu'z-Zunûn, I. 444; Tehzibu't-Tehzib, IV. 159; Tefsiru's-Sevri, Mukaddime, s. 33–40.

Müellifimiz de, âyetleri tam bir sıra ile takib etmemiş ekserisini atlamıştır. Sûreler Hazreti Osmanın mushafındaki tertibdedir. Rivayetlerin ekserisi Mekkeli müfessirlerden gelmektedir. Bu haberler arasında Hazreti Peygambere kadar yükselen merfu isnadlara rastlanılır. Mesela:

1 — سفيان عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال، قال رسول الله صلى الله سلم : مفاتيح الغيب خمس لايعلمهن الا الله عز وجل —لا يعلم متى الساعة، ولايعلم ما تفيض الأرحام. ولا يعلم ما فى غدٍ، ولا يعلم نفسا باى أرض تموت الاالله ولايعلم احد متى ينزل الغيث إلاالله. (1)

2 — سفيان عن الأعمش عن أبى سفيان عن جابر بن عبدالله قال، قال رسول الله صلى الله سلم يبعث كل عبد على مامات عليه : المؤمن على ايمانه و الكافر على كفره. (2)

3 — سفيان عن أسامة بن زيد عن صالح بن كيسان عن عقبة بن عامر عن النبى صلى الله سلم : « وأعِدّوا لَهُمْ ما استطعتم من قوةٍ » (3) قال: الرمى. (4)

Süfyân es-Sevrî'nin bu tefsirinde Ebû Bekr, Omer, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ud, İbn Abbas, Ubeyy b. Ka'b, İbn Omer, Enes b. Mâlik, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillah ve daha pek çok sahabeye ulaşan mevkûf rivayetler mevcuttur:

1 — سفيان عن عبدالملك بن أبى سليمان عن مجاهد قال، قال عمر بن الخطاب للنبى صلى الله سلم : « لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلى » فانزل الله جل وعز « واتَّخِذُوا مِنْ مقامِ ابراهيمَ مُصَلًّى » (5) (6)

1 Tefsiru's-Sevri, s. 199.
2 Aynı eser, s. 70.
3 el-Enfâl. 60.
4 Tefsiru's-Sevri, s. 78.
5 el-Bakara. 125.
6 Tefsiru's-Sevri, s. 9.

2 — سفيان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال ، اخر شئ نزل من القرآن « واتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله [1] ... » [2]

Tefsirdeki rivayetlerin ekserisi Maktu'dur. Onlar da, Mücâhid', 'İkrime, Saîd b.Cübeyr, eş-Şa'bî, es-Süddî, Atâ, Tâvus, Saîd b. el-Musayyib, Şureyh, el-Hasan el-Basri, ed-Dahhâk b. Müzâhim, Alkame, Habîb b. Ebî sâbit, Kâsım b. Muhammed, Mesrûk, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî ve diğer bir çok zevâttan gelmektedir.

1 — سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد ..... [3]

2 — سفيان عن يحي بن سعيد عن سعيد بن المسيب ... [4]

3 — سفيان عن بيان عن الشعبي .... [5]

Yine aynı tefsirde, pek çok haberin doğrudan doğru Süfyandan geldiği görülmekte ise de, tefsirin nâşiri tarafından yapılan karşılaştırmalar neticesinde, bunların süfyanın şahsi görüşleri olmadığı ve ekserisinin Mücâhid ve diğer tâbiilerden gelmiş olduğu anlaşılmaktadır. Keza yine bazı isnadlarda isimleri kat'i olarak bilinmeyen " عن رجل " şeklinde formüle edilerek zikredilen rivayetler de mevcuttur.

1 — قال سفيان ، نزلت اربع آيات من اول البقرة فى نعت المؤمنين و ثلث آيات فى نعت الكافرين و ثلث عشرة اية فى نعت المنافقين. [6]

2 — سفيان فى قول الله جل وعز « وَقُودُ ها الناس و الحجارةُ » قال حجارة من كبريت. [7]

3 — سفيان فى قوله « و اتُوا به مُتَشابهاً » قال « متشابها » لونه واحد مختلف طعمه. [8]

1 el-Bakara, 281.
2 Tefsiru's-Sevri, s. 33.
3 Aynı eser, s. 2.
4 Aynı eser, s. 11.
5 Aynı eser, s. 57.
6 Tefsiru's-Sevri, s. 1.
7 Aynı eser, s. 2.
8 Aynı yer.

1 — سفيان عن رجل عن مجاهد .... [1]

2 — سفيان عن سالم بن أبي حفصة عن رجل عن ابن عباس قال .... [2]

3 — سفيان عن رجل عن مجاهد فى قول الله .... [3]

Bu tefsirde görülen diğer özelliklerden biri de, Hazreti Peygamberin ismi geçtiği zaman, ona salat ve selâm için formüle edilen tabir " صلى الله سلم " şeklindedir. Bu tefsirde arab dilinin filolojik inceliklerine dayanan lugat, kıraât, tefsir gibi hususlar yanında, fıkıh, sebebi nüzûl, nesh, gibi hususlara da bol bol rastlanılır. Bunları da eserden alacağımız örneklerle değerlendirmeye çalışalım.

Lûgavi yönü:

1 — قال سفيان فى قوله « بَقَرَةٌ صَفْراءُ فاقِعٌ لَوْنُها » [4] ناصع. المبالغ فى الصفرة . [5]

2 — قال سفيان فى قوله « مُسَلَّمَةٌ لاَشِيَةَ فيها » [6] قال ، ليس فيها لون ولا اثر. [7]

3 — قال سفيان فى قوله عز وجل « البأساءِ » الفقر « والضراءِ » المضرة « وحينَ البأسِ » [8] القتال . [9]

1 Tefsiru's-Sevri, s. 10.
2 Tefsiru's-Sevri, s. 3.
3 Aynı eser, s. 41.
4 el-Bakara. 69.
5 Tefsiru's-Sevri, s. 6.
6 el-Bakara. 71.
7 Tefsiru's-Sevri, s. 6.
8 el-Bakara. 177.
9 Tefsiru's-Sevri, s. 15.

Tefsiri yönü:

1 — سفيان عن أبى الهيثم عن سعيد بن جبير فى قوله جل و عز « أوْ كصيبٍ مِنَ السَّماءِ » [1] قال ، السحاب فيه المطر. [2]

2 — سفيان عن رجل عن الحسن فى قول الله جل وعز « رَبَّنا آتِنا فى الدّنيا حسنة و فى الأخرةِ حسنةً » [3] قال الرزق الطيب و العمل النافع فى الدنيا « و فى الآخرة حسنة » الى الجنة. [4]

3 — سفيان عن جعفر عن سعيد بن جبير فى قوله جل وعز « وسِع كُرْسِيُّهُ السمواتِ و الآرضِ » [5] قال : علمه. [6]

Kıraat Yönü:

1 — قال سفيان ، كان اصحاب عبد الله يقرؤنها « فأزَلَّهُما الشياطين » [7] [8]

2 — سفيان فى قراءة عبد الله فى قول الله جل وعز « اسْتَعينُوا بالصبر و بالصلاةِ » [9] [10]

3 — قال سفيان ، اختلفوا فى هذه الآية « اَنْ يَأْتِيَكُمُ التابوتُ » [11] قال زيد بن ثابت « التابوه » و قال سعيد بن العاص « مانعرف التابوه - انماهو التابوت » [12]

1 el-Bakara. 19.
2 Tefsiru's-Sevri, s. 1.
3 el-Bakara. 201.
4 Tefsiru's-Sevri, s. 25.
5 el-Bakara. 255.
6 Tefsiru's-Sevri, s. 31.
7 el-Bakara. 36.
8 Tefsiru's-Sevri, s. 4.
9 el-Bakara. 45.
10 Tefsiru's-Sevri, s. 5.
11 el-Bakara. 248.
12 Tefsiru's-Sevri, s. 30.

Sebebi nüzûl:

1 — سفيان عن عبدالملك بن أبى سليمان عن مجاهد قال، قال عمر بن الخطاب للبنى صلى الله سلم : لواتخذنا من مقام ابراهيم مصلى « فانزل الله جل وعز « واتَّخِذوا من مقام ابراهيمَ مصلى » (1) (2)

2 — قال سفيان ، كانوا اذا ناموا لم يأكلوا ولم يقربوا النساء ، فنزلت فى عمر رضى الله عنه « أُحِلَّ لكُمْ ليلةَ الصيامِ الرَّفَثُ الى نِسائكُمْ . هنَّ لباسٌ لكُمْ وانتُمْ لباسٌ لهُنَّ . علم الله انكم كنتُمْ تَخْتانُونَ انفُسَكُمْ » (3) تظلمون انفسكُمْ . (4)

3 — سفيان عن عطاء بن السائب عن أبى عبدالرحمن السلمى أن رجلا من الأنصار صنع طعاماً . فدعا عليا وعبدالرحمن بن عوف وناساً من اصحاب النبى صلى الله سلم . فسقاهم الخمر. فلما حضرت المغرب. قدموا عليا . فقرأ « قُلْ يا ايها الكافرونَ » فخلط فيها . فانزل الله تعالى « ياايهاالذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » (5) (6)

Nesh yönü:

1 — سفيان عن سلمة بن نبيط أوجويبر عن الضحاك فى قوله : « هُوَالذى انْزَلَ عليكَ الكتابَ منْهُ آياتٌ مُحْكماتٌ » (7) قال الناسخ « وَاُخَرُ مُتَشابِهاتٌ » قال : المنسوخ. (8)

1 el-Bakara. 125.
2 Tefsiru's-Sevri, s. 9.
3 el-Bakara. 187.
4 Tefsiru's-Sevri, s. 17–18.
5 en-Nisa. 43.
6 Tefsiru's-Sevri, s. 54.
7 Âlû İmrân. 7.
8 Tefsiru's-Sevri, s. 34.

2 — سفيان عن بيان عن الشعبي قال ، لم ينسخ من اَلْمائدة غير اية واحدة « يا ايهاالذينَ آمَنُوا لاتُحِلّوا شعائرَ الله ولاالشَّهْرَ الحرام » [1] نسختها « اقْتلُوا المشركين حَيْثُ وَجَدْتُموهم » [2]

Fıkıh Yönü:

1 — سفيان عن عبدالرحمن بن حرملة عن سعيد فى قول الله جل وعز « و على الذين يُطيقُونَهُ فِدْيَةٌ » [3] قال الشيخ الكبير الذى يصوم فيعجز و الحامل ان يشتد عليها الصوم ، يطعمان لكل يوم مسكيناً . [4]

2 — سفيان عن ابن أبى نجيح عن مجاهد « ولاَ تَتَبَدَّلُوا الخبيثَ با لطَيِّبِ » [5] قال الحلال بالحرام . [6]

3 — سفيان عن ليث عن مجاهد « إنَّ الصلاةَ كانَتْ على المُؤْمِنينَ كتَاباً مَوْقُوتاً » [7] قال ، مفروضاً . [8]

Tavsifini ve müellifinin usûlünü tanıtmağa çalıştığımız bu eserde, nakiller tevilsiz ve saf bir şekilde gelmektedir. Bu tefsir, zamanının temiz ve sâf anlayışını aynen aksettirmesi bakımından mühimdir. Onda isrâiliyatla ilgili haberlere rastlanmadığı gibi, şiîrle istişhad gibi bir hususada tesadüf edilmemektedir. Şiîlik ve Zeydilikle itham edilmesine rağmen, eserinde bu hususları teyid edecek hiç bir iz görülmez. İlk devirdeki tefsir anlayışını, lisan inceliklerinden ziyade, Allahın muradının ve mananın hâkim oluşunu müşahede ettiğimiz bu tefsir, tefsirle ve onun tarihi ile meşgûl olanlar için en mühim kaynaklardan biridir.

1 el-Mâide. 2.
2 Tefsiru's-Sevri, s. 57.
3 el-Bakara. 184.
4 Tefsiru's-Sevri, s. 16.
5 en-Nisâ. 2.
6 Tefsiru's-Sevri, s. 43.
7 Âlû İmrân. 102.
8 Tefsiru's-Sevri, s. 55.

İBN EBİ HÂTİM ve TEFSİRİ

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Abdurrahmân b. Ebî Hâtim b. İdrîs et-Temîmî el-Hanzelî er-Râzî, Ebû Muhammed, Hicretin 240/854 senesinde[1] Rey şehrinde doğmuştur. Âlim bir zât olan Ebû Hâtim, Muhammed b. İdris, oğluna iyi bir ilmi terbiye vermiş ve ilim almak için yaptığı seyahatlerde, oğlunu da yanında götürmüştü. Müellifimiz bu hususu şöyle ifade etmektedir." babam el-Fadl b. Şazân'dan Kur'ân okuyuncaya kadar, hadis talebi için bana müsaade vermedi"[2] demektedir. el–Fadl b. Şâzân kıraât âlimlerinden biridir. Kur'ân kıraâtını öğrendikten sonra, ilim talebine imamlar ülkesi olan Rey'de başladı, Hicaz, Şâm, Mısır, Irak ve Cezireyi dolaştı. Babası Ebû Hâtim er-Râzi ve Ebû Zur'a'dan hadis ilmini aldı. 255/869 senesinde babasıyle birlikte haccettiğini görürüz. Kendisi bu hususu şöyle anlatır: "daha henüz bülûğa ermemiştim. 255 senesinde babamla birlikte seyahat ettim. Zu'l-Huleyfeye geldiğimde orada ihtilam oldum. Babam bu olaya çok sevindi"[3]. Ebû'l-Hasen Ali b. İbrâhim er-Râzî el-Hatîb, İbn Ebî Hâtim için "o babasıyla hacettiği gibi, Muhammed b. Hammâd et-Tahrânî ile de 260/874 senesinde haccetti", demektedir.[4] İbn Ebi Hâtim 262/876 senesinde yalnız başına Şâm ve Mısıra, 264/878 senesinde de İsbahâna seyahat etti.[5] Onun ilmi çalışmalardaki gayretini gösteren şu sözüne de kulak verelim. "Mısırda yedi ay kadar kaldık, gündüzleri şeyhleri dolaşmak geceleri ise istinsah ve mukabele etmekten sıcak bir çorba yemeğe

1 İbn Ebi Hâtim, Takdimetu'l-Ma'rife li kitâbi'l-Cerh ve't-Ta'dîl (Mukaddime), Haydarabat 1371/1952, s. د ; ez-Zehebî, Tezkiretu'l-Huffâz, Haydarabat, 1376/1957, III. 829; Yâkut er-Rûmî, Mu'cemu'l-Buldân, Mısır, 1324/1906, IV. 361; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, Esmau'l-Müellifin, İstanbûl, 1951, I. 513; C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementbande, Leiden 1937–1942, I. 278.

2 Takdime, s. د ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 830; es-Subkî, Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ, Mısır, 1384/1965, III. 325.

3 Takdime, s. ه ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 830.

4 Takdime, s. ه ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 831.

5 Takdime, s. ه ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 831.

vakit bulamıyorduk" demektedir.[1] Hatta hoşuna giden bir balığı almış, fakat onu tam pişirmeğe fırsat bulamıyarak çiğ iken yemek mecburiyetinde kalmıştı. İbn Ebi Hâtim, ilim tahsili için çektiği zahmetleri anlatırken, cesetin rahatıyle, ilme sâhip olunamaz demiştir.[2]

Eski şeyhlerden pek çoğu, İbn Ebi Hâtime hocalık etmiştir. İlk başta babası Ebû Hâtim ile Ebû Zur'a gelir. Ebû Sa'îd el-Eşec, Ali b. el-Münzîr et-Tarîkî, el-Hasen b. Arefe, Ahmed b. Sinan el-Kettân, Yunus b. Abdi'l-A'la, Muhammed b. İsmâil el-Ahmesî, Haccâc b. eş-Şâir, Muhammed b. Hassân el-Ezrak, Muhammed b. Abdilmelik b. Zencûye, Muhammed b. Muslim b. Vâre, Ali b. el-Huseyn b. el-Cüneyd, Sahih sahibi Müslim b. Haccac, Ahmed b. Hanbelin iki oğlu Abdullah ve Sâlihten ilim almıştır.[3]

Âlim, fâzıl, hâfız ve imâm olan İbn Ebi Hâtimden de, el-Hasen b. Ali Huseynek et-Temîmî, Yusuf el-Meyânicî, Ebû Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Hayyân el-Isbahânî, Ali b. Müdrek, Ebû Ahmed el-Hâkim, Ahmed b. Muhammed el-Basîr, Abdullah b. Muhammed b. Esed, Hamd b. Abdillah el-Isbahânî, İbrâhim b. Muhammed en-Nasrâbâzî, Muhammed b. Yezdâz'ın iki oğlu İbrâhim ile Ahmed, Ali b. Muhammed el-Kassâr, Ebû Hâtim b. Hibbân el-Bustî gibi şahsiyetler ilim almışlardır.[4]

Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, usûl ve şahısların durumunu bilme gibi, islâmi ilimlerde mütebahhir ve ilim dağarcığı olan İbn Ebi Hâtimi, herkes öğmüş, onun hakkında kötü bir söz söyleyen hemen hemen yok gibidir. Ali b. Ahmed el-Faradî "Abdurrahmanın cehâletinden bahseden hiç bir kimseyi görmediği..i" söyler[5]. Babası Abdurrahmânın ibadetine teaccüb eder, onun ibadetinden daha kavi kimin ibadeti olabilir der ve ondan bir günahın sadır olmadığını söylerdi.[6] Ebû Ya'la el-Halilî" O, ilmi babasından ve Ebû Zur'adan aldı. Kendisi ilimlerde, ricâl ilminde mütebahhir idi, fıkıhda, sahabe, tâbiûn ve ûlemâı emsârın ihtilaflarına dâir eserler tasnif etti. Kendisi zâhid bir kimse idi

1 Takdime, s. ه ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 830.

2 Takdime, s. ه ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 830.

3 Takdime, s. ه ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 829; İbnu'l-Cevzî, Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Mısır, 1349, s. 513; Mu'cemu'l-Büldân (Rey maddesi) IV. 360; Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye, III. 324; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânu'l-Mîzân, Haydarabât, 1330, III. 432; Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ebi Ya'la, Tabakâtu'l-Hanabile, II. 55; ez-Zehebî, Mizânu'l-I'tidâl, Mısır 1382/1963, II. 587; İbnu'l-'İmâd el-Hanbelî, Şezerâtu'z-Zeheb, Beyrut, II. 308.

4 Takdime, s. و ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 829–830; Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye III. 324; Şezerâtu'z-Zeheb, II. 308.

5 Takdime, s. و ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 830.

6 Aynı yer و ; Aynı yer.

ve Ebdallardan addolunurdu" demektedir.[1] Mesleme b. Kâsım el-Endelûsî" O, sika ve kadri yüce Horasan imamlarından biri idi"[2] Ebu'l-Velid el-Bâcî'de "İbn Ebi Hâtim sika ve hâfız idi" demektedirler.[3] İbnu's-Sem'ânî'de, el-Ensâb adlı eserinde "İbn Ebi Hâtimin büyük imamlardan olduğunu bir çok musannafatı bulunduğunu, el-Buhâri ve Müslimin şeyhleri olan bir cemaatten işittiğini" kaydeder.[4] Aleyhinde kötü bir vasıf söylenmemiş ise de, Ebu'l-Fadl es-Süleymânî" Aliyi Osmana tafdil edenler arasında, el-Ameş ,en-Nu'mân b. Sâbit, Şu'be b. el-Haccâc, Abdurrazzak, Ubeydullah b. Musayı zikrederken Abdurrahmân b. Ebi Hâtim'i de zikretmiştir.[5]

İbn Ebi Hâtim 327/938 senesi Muharreminde Rey'de vefat etmiştir[6].

İslâmî ilimlerin her sahasında mütebahhir olan müellifimiz İbn Ebi Hâtim, çeşitli ilimlerde pek çok eserler vermiştir. Haydarâbatta basılan Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dili onun hıfızdaki yüksek derecesine, er-Reddu ale'l-Cehmiyye adlı eseri onun imâmlığına işâret eder. Hele Mısırda iki cild halinde tab edilen İlelu'l-Hadisi[7] ise, sahasında yazılan nâdir eserlerden biridir. Bunlardan başka onun, el-Müsned, el-Fevâidu'l-Kebir, Fevâidu'r-Râziyyîn, ez-Zühd, Sevâbu'l-A'mâl, el-Merâsil[8], el-Künâ[9], Takdime, Menâkibu'ş-Şâfi'î, Menâkibu Ahmed, ve Halili'den nakledildiğine göre, onun fıkıhda, ihtilafu's-Sahabe ve't-Tâbiin ve Ulemâi'l-Emsâr adlı eseri de mevcuttur[10].

1 Takdime, s و ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 830. Mu'cemu'l-Büldân, IV. 361; Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye, III. 325; es-Suyuti, Tabakâtu'l-Müfessirin, Leiden 1839, s. 18; Şezerâtu'z-Zeheb, II. 308.

2 Takdime, s. ز ; Lisânu'l-Mizân, III. 433.

3 Takdime, s. ز ; Tezkiretu'l-Huffâz, 831.

4 Takdime, s. ز ;

5 Takdime, s. ز ; Mizânu'l-l'tidal, II. 588; lisânu'l-Mizân III. 432–433.

6 Takdime, s. ح ; Tezkiretu'l-Huffâz, III. 831; Menakibu'l-İmâm, s. 513; Mu'cemu'l-Büldân, IV. 361; Tabakâtu'l-Hanâbile, II. 55; Esmâu'l-Müellifin, I. 513; Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye, III. 326; Tabakâtu'l-Müfessirin, s. 18; Ebu'l-Fidâ, el-Muhtasar fi Ahbarî'l-Beşer, Mısır 1325, II. 86; İbn Tangrı Berdî, en-Nücûmü'z-Zâhire, Kahire, 1351/1932 III. 265; Omer Riza Kahhale, Mu'cemu'l-Müellifîn, Dımaşk, 1377/1958, V. 170–171; Şezeratu'z-Zeheb, II. 308.

7 Bu eseri tanıtan bir yazı için bkz. ez-Zehrâ, mecelletün ilmiyyetün, edebiyyetün içtimâiyyetün, sene 1346, IV. 106–111.

8 Bu eser 1341 de Haydarâbatta basılmıştır.

9 Bu eserin de Haydarabatta basılmış olduğu, mevsûk bir kaynaktan öğrenilmiştir.

10 Eserleri için bkz. Takdime, s. ح ;-Lisânu'l-Mizân, III. 432; Mu'cemu'l-Büldân, IV. 361; Tezkiretu'l-Huffaz, III. 360; en-Nucumü'z-Zâhire, III. 265; Brock. Suppl. I. 279; Mu'cemu'l-Müellifîn, V. 170–171; Tabakatu'l-Hanabile, II. 55; Tabakatu'ş-Şâfi'iyye, III. 324; Tabakatu'l-Müfessirin, s. 18; Esmâu'l-Müellifin, I. 513; Keşfuzzunûn, I. 436, 582, II, 1440, 1458, 1840, Zeylu Keşfiz zunun, II. 206, 209, 301, 325; Hayruddin ez-Ziriklî, el-A'lâm, et-Tabatü's-Saniye, 1374, IV. 99.

Tefsiri :

Müellifimizin yukarıda zikrettiğimiz eserlerinden başka, asıl üzerinde duracağımız ve yazımızın konusunu teşkil eden bir Kur'ânı Kerim tefsiri vardır. Dört cild veya daha fazla olduğu söylenir. es-Suyûtî, bu tefsirden telhis edip, onu tefsirinde zikrettiğini söyler.[1] Bütün kaynaklar onun bir tefsiri olduğunda ittifak etmektedirler. Ekseri kaynaklarda dört cild olarak gösterilen bu tefsir, yine yazma eserleri bildiren kaynaklara göre tam olarak bu gün elimizde bulunmadığı kanaatındayım. Brockelmann,[2] bu tefsirin Kairo[1]. I. 139 da mevcûd olduğunu söylüyorsa da, bunun tam olup olmadığı hususunda bir bilgiye sahip olunamamaktadır. Şamdaki Zâhiriyye kütüphanesinde 7312 No, da el-Bakara sûresi nihayetine kadar, bu tefsirin bir cüz'üne rastlanmaktadır.[3] İstanbulda, Ayasofya Kütüphanesinde 175 No. da, bu tefsirin bir cüz'ü mevcuttur. Âlu-İmrân sûresiyle başlayıp, en-Nisâ sûresiyle nihâyet bulur[4].

İbn Ebi Hâtim'in, bu tefsiri tetkik edilirse, müellifimiz kendinden evvel gelmiş olan Ali b. Ebi Talha, es-Süddi, Abdurrazzak b. Hemmâm, Muhammed b. İshâk, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne, Mukâtil b. Hayyân gibi şahsiyetlerin tefsirlerinden faydalandığı görülür. Baş tarafta, İbn Ebi Hâtimin hayatından bahsederken ilim aldığı zevâtı saymıştık. Bu şeyhlerin adedi daha pek çoktur. Elimizdeki nüshadan tesbit ettiğimiz şeyhlerini şöylece sıralıyabiliriz: Babası, Haccac b. Hamza, el-Hasen b. Muhammed, 'Isâm b.

1 Tabakâtu'l-Müfessirin, s. 18; Keşfuzzünûn, I. 436.

2 Brock. Suppl, I. 278–279.

3 Bkz. Mahtutatu Dâri'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, s. 183.

4 Ayasofya Kütüphanesinde 175 no da bulunan bu nüsha 205 varak olup her sahife 23 satır ihtiva eder, nesih bir yazı ile 748 tarihinde istinsah edilmiştir. Bu cüz'ün ilk ve sonları şöyledir:

İlk : بسم الله الرحمن الرحيم . رب يسر و اعن برحمتك . قال الامام الزاهد الحافظ ابو محمد عبد الرحمن بن الامام أبى حاتم ادريس الرازى رحمه‌الله تفسير السورة التى يذكر فيها آل عمران . . . .

Son : آخر تفسير السورة التى يذكر فيها النساء و الحمدلله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا . وكان الفراغ منه يوم الاحدثانى عشرين رجب سنة ثمان و اربعين و سبعماية أحسن الله خاتمتها .

Ruvâd, Ebu Said el-Eşec, Ebû Zur'a, el-Hasen b. Ahmed, Muhammed b. Avf el-Humusî, Yunus b. Abdi'l-A'lâ, Muhammed b. Yahya, Muhammed b. el-Abbas, Ebu Bekr b. Ebî Musa, Ahmed b. Mansûr, el-Hasen b. Rebi', Musâ b. Hârun et-Tûsî, Ali b. al-Mubârek, el-Hasen b. Arefe, Muhammed b. İsmâil el-Ahmesî, Zeyd b. İsmâil, Ahmed b. Osmân, Muhammed b. fadl b. Musâ, Muhammed b. Gâlib, Muhammed b. Sa'd el-Avfî, Ubeydullah b. İsmâil el-Bağdâdî, Muhammed b. Abdillah b. Yezid el-Mukrî, Abbas ed-Devrî, Hârun b. İshâk, Ali b. el-Huseyn, Ahmed b. Sinan, Useyd b. Âsım.

Ayasofya Kütüphanesindeki bu tefsirin kenarında, İbnu'l-Munzir ve Abdullah b. Humeyd tefsirinden alınmış rivayetler mevcuttur. Tamamen bir rivayet tefsiri özelliklerini göstermektedir. Burada, İbn Ebi Hâtim kendi şahsi fikirlerini ortaya koymamaktadır. Ayetlerin tefsiri hususunda daha evvel malûmat verilmişse, bilgi verildiğine dâir atıfların yer aldığı görülmektedir[1].

Tefsirde, bir âyetteki kelimenin veya terkibin anlamı izâh edilirken o kelime veya terkib hakkındaki çeşitli fikirler bir çok vecihler altında toplanmakta ve bunlara âit rivayetler ayrı ayrı zikredilmektedir. Meselâ, " قنطار " kelimesi hakkında 11 vecih sayılmaktadır.[2] Ayetler sıra ile tefsir edilmektedir. Bu tefsirde nakd, tercih, rey, kıraât ve şiirle istişhad gibi hususlara rastlanmamaktadır. Ekseriya âyetlerde geçen kelimelerin manâları hakkında çeşitli görüşler serdedilmekte, arap dilinin filolojik inceliklerine bazen tesadüf edilmektedir. İbn Ebi Hâtim, Hz. Peygamber, Sahabe, tâbiûn ve daha sonrakilerin naklettiği sözleri bizlere kadar ulaştırmaktadır. Bu sözler bir peşin ön fikre sâhip olmaksızın ve te'vilsiz olarak nakledildiğinden orijinallik kazanmaktadır. Müellifimiz, ekseriya âyetin lügavi yönünden anlaşılmasına mâtuf bir yol takib etmiş, lügat, nesh, sebebi nüzûl ve hatta fırkalar bölümü altında örnekler vermiştir. Bu örnekler gerek müellifin ve gerekse yaşadığı cemiyetin saf ve temiz anlayışını aksettirmesi bakımından itimad telkin etmektedir. Eserinde re'y tefsirine delâlet edecek bir hususa rastlanmamakla beraber, tefsir, merfu, mevkuf ve maktu haberlerle doludur. Nakledilen haberler bazen tam bir isnadla Hz. Peygambere kadar ulaşırken:

1 Bkz. Tefsiru İbn Ebî Hâtim, 13 b, 15 b, 34 b, 98 a, 114 b.

2 Bkz. Aynı eser, 121 ab.

حدثنى محمد بن اسماعيل الاحمسى حدثنى ابو عاصم الثقفى الربيع بن اسماعيل حدثنى عمرو بن سعيد بن جعد بن هبيرة المخزومى عن ابيه عن جده عن ام هانى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ..... (1)

Bazısı da Sahabeye kadar ulaşır:

حدثنا الحسن بن محمد الصباح حدثنا حجاج عن ابن جريج و عثمان بن عطاء عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس . . . (2)

Bazıları da Tâbiûn veya daha sonrakilerde son bulur.

حدثنا حجاج بن حمزة حدثنا شبابة حدثنا ورقاء عن ابن أبى نجيح عن مجاهد .... (3)

Âlû İmrân sûresinin baş tarafında, el-Hurufu'l-Mukatta'a hakkında zamanındaki çeşitli görüşleri aynen nakleder. Faydalı olduğu mülahazasıyle bizde aynen nakletmeye çalışacağız.

بسم الله الرحمن الرحيم : قوله عز وجل الم : اختلف فى تفسيره على اوجه فمنهم من قال أنا الله اعلم ، حدثنا حجاج بن حمزة حدثنا يحيى بن آدم حدثنا شريك عن عطاء بن السائب عن أبى الضحى عن ابن عباس الم قال انا الله اعلم . وروى عن سعيد بن جبير و الضحاك نحو ذلك. ومن فسره على اسم من اسماء الله. حدثنا يحيى بن عبدك القزوينى حدثنا مكى بن ابراهم حدثنا عبيد الله يعنى ابن أبى زياد عن شهر بن حوشب عن اسماء يعنى بنت يزيد انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن فى هاتين الايتين اسم الله الأعظم الم الله لااله الا هوالحي القيوم . والهكم اله واحد لااله إلا هوالرحمن الرحيم . حدثنا الحسن بن

1 Tefsiru İbn Ebi Hâtim, 8a.
2 Aynı eser, 140 b.
3 Aynı eser, 69 a.

محمد بن الصباح حدثنا يحيى بن عباد حدثنا شعبة عن السدى قال بلغنى عن ابن عباس انه قال الم اسم من اسماء الله الأعظم . حدثنا أبى حدثنا محمد بن عبدالعزيز بن أبى رزمة حدثنا أبى أنبئنا عيسى بن عبيد عن حسين بن عثمان المزنى عن سالم بن عبد الله قال : الم وحم ون ونحوها اسم الله مقطعة . وروى عن السدى نحو ذلك . ومن فسره على انه اسم من اسماء الله والآية بلاية حدثنا عصام بن رواد العسقلانى حدثنا آدم بن أبى اياس حدثنا أبو جعفر الرازى عن الربيع بن انس عن أبى العالية فى قوله الم قال هذه الاحرف الثلاثة من التسعة والعشرين حرفا دارت فيها ألسن كلها ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من اسمائه وليس منها حرف إلا وهو من الاية و بلاية وليس منها حرف إلا وهو فى هذه اموام و آجالهم . فقال عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم وعجب فقال واعجب انهم ينطقون باسمائه ويعيشون فى رزقه فكيف يكفرون به فالالف مفتاح اسمه الله و اللام مفتاح اسمه لطيف و الميم مفتاح اسمه مجيد . فالالف آلاالله و اللام لطف الله و الميم مجد الله فالالف سنه و اللام ثلاثون والميم اربعون . وروى عن الربيع بن انس نحو ذلك . ومن فسره على انه اسم للقرآن . حدثنا الحسن بن أبى الربيع انبئنا عبدالرزاق اخبرنا معمر عن قتادة فى قوله الم قال اسم من اسماء القرآن وروى عن مجاهد والحسن وزيد بن اسلم نحو ذلك . و من فسره على فواتح القرآن . حدثنا الحسين بن حسن حدثنا ابراهيم بن عبيد الله بن حاتم الهروى حدثنا حجاج بن محمد قال ابن جريج انبئنا عن مجاهد انه قال : الم هى فواتح يفتح الله بها القرآن . ومن فسره على القسم حدثنا ابو سعيد الأشج حدثنا ابن علية عن خالد عن عكرمة الم قسم . [1]

1 Tefsiru İbn Ebi Hâtim: 1 b–2 a.

Muhkem ve müteşabih hakkındaki görüşleri de şu şekilde nakleder:

قوله تعالى « هن ام الكتاب » حدثنا أبى حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن اسحاق بن سويد أن يحيي بن يعمر و أبا فاختة تراجعا هذه الاية هن ام الكتاب. فقال ابو فاختة فواتح السور. وقال يحيي الفرائض والأمر و النهى و الحلال . الوجه الثانى : حدثنا ابوزرعة حدثنا يحيي بن عبد الله بن بكير حدثنى عبد الله بن لهيعة حدثنى عطاء بن دينار عن سعيد بن جبير فى قول : هن ام الكتاب يقول أصل الكتاب و إنما سماهن ام الكتاب لا بهن مكتوبات فى جميع الكتب . الوجه الثالث قرأت على محمد بن الفضل بن موسى حدثنا محمد بن على بن الحسن بن شقيق حدثنا محمد بن مزاحم عن بكر بن معروف عن مقاتل بن حيان هن ام الكتاب و انما قال هن ام الكتاب لانه ليس من أهل دين إلا يرضابهن .[1]

قوله تعالى : « وأخر متشابهات » حدثنا أبى حدثنا ابو صالح كاتب الليث حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس : و اخر متشابهات ، منسوخة و مقدمه و مؤخره و أمثاله و اقسامه وما يومن ولا يعمل به . وروي عن مجاهد أنه قال بعضه يصدق بعضا . وقال الضحاك والربيع بن انس وقتادة هو المنسوخ الذى يؤمن به ويعمل به . الوجه الثانى: حدثنا محمد بن عبد الرحمن الهروى حدثنا ابو داود حدثنا سفيان عن ابن جريج عن مجاهد و اخر متشابهات قال بعضه يصدق بعضا . والوجه الثالث : قرأت على محمد بن الفضل حدثنا محمد بن على انبئنا محمد بن مزاحم عن بكر بن معروف عن مقاتل بن حيان قوله و أخر متشابهات يعنى فيما بلغنا الم ، المص والمر والر فهؤلاء الاربع المتشابهات. والوجه الرابيع : حدثنا أبى

1 Tefsiru İbn Ebi Hâtim: 5 a.

حدثنا الحسن بن الربيع حدثنا ابن ادريس حدثنا محمد بن اسحاق و اخر متشابهات لم يفصل فيهن القول كفصله فى المحكمات تشابه فى عقول الرجال و تحالجها التأويل فابتلاء الله فيها العباد كابتلاء هم فى الحلال و الحرام . حدثنا محمد بن يحيي انبئنا أبو غسان حدثنا سلمة قال : قال محمد بن اسحاق متشابهات فى الصدق لهن تصريف و تخريف و تأويل ابتلاء الله فيهن العباد كما ابتلاءهم فى الحلال و الحرام الايصرفن الى الباطل ولايخرفن عن الحق . (1)

Bir de lugât yönüne örnekler verelim:

قوله تعالى « نحلة » ذكر عن محمد بن سلمة عن اسحاق عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت و اتوا النساء صدقاتهن نحلة قالت واجبة . قال أبو محمد و روى عن قتادة و مقاتل بن حيان قالا فريضة . و الوجه الثانى : حدثنا أبى حدثنا ابو صالح حدثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس قوله و اتوا النساء صدقاتهن نحلة يعنى بالنحلة المهر. اخبرنا على بن المبارك فيما كتب الى حدثنا زيد بن المبارك حدثنا ابن ثور عن ابن جريج و آتوا النساء صدقاتهن نحلة قال فريضة مسماه . (2)

Bazen de kelimenin aslının yabancı dillerden gelmiş olduğuna işaret edilir:

قوله تعالى « يؤمنون بالجبت » ..... و الوجه الثانى ذكر عن نعيم بن حماد المصرى حدثنا عبد الحميد بن عبد الرحمن يعنى الحمانى عن النصر أبى عمر عن عكرمة عن ابن عباس قال : الجبت اسم الشيطان بالحبشية . (3)

1 Tefsiru İbn Ebi Hâtim: 5a–5b.
2 Tefsiru İbn Ebi Hâtim: 105 a.
3 Tefsiru İbn Ebi Hâtim: 146 a.

Nesh hususuna âit örneklere de sık sık rastlanılır:

حدثنا أبي حدثنا ابراهيم بن موسى حدثنا يحيي بن يمان عن سفيان عن الشيبانى عن عكرمة عن ابن عباس قوله : فارزقوهم منه » قال هى محكمة وليست بمنسوخة . (1)

حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح حدثنا حجاج عن ابن جريج و عثمان بن عطاء عن عطاء أن ابن عباس قوله : و اذا حضر القسمة اولوا القربى و اليتامى و المساكين فارزقوهم منه » نسختها آية الميراث فجعل لكل انسان نصيبه مماترك مما قل منه اوكثر . (2)

Birde sebebi nüzûle âit bir örnek verelim:

قوله : « يوصيكم الله فى أولادكم » حدثنا محمد بن عبدالله بن يزيد المقبرى حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن المنكدر قال سمعت جابر بن عبد الله يقول اشتكيت فاتانى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوذنى هو و ابوبكر وهما ماشيان و قد أغمى على فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صب على من وضوه فا فقت فقلت يا رسول الله كيف آوصى فى مالى كيف اصنع فى مالى. فلم يجبنى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نزلت آية المواريث .... (3)

Elimizdeki bu cüzde nadir de olsa, müellifimizin hadis ilmindeki değerini gösteren bazı bilgilere rastlanmaktadır. Meselâ bazı haberlerin münker olduğunu bildirir:

قوله تعالى « و المحصنات من النساء » حدثنا على بن الحسين حدثنا الوليد بن عتبة حدثنا بقية حدثنى مبشر بن عبيد حدثنى الحجاج عن الزهرى عن ابن

1 Tefsiru İbn Ebi Hâtim: 110 a.
2 Tefsiru İbn Ebi Hâtim: 110 b.
3 Tefsiru İbn Ebi Hâtim: 112 a.

المسيب عن أبي هريرة قال ، قال النبي صلى الله عليه وسلم الإحصان إحصانان إحصان نكاح و احصان عفاف. قال ابو محمد قال أبي هذا حديث منكر. [1]

Tanıtmağa çalıştığımız, İbn Ebi Hâtim'in bu tefsiri, örneklerde de görüldüğü üzere, tamamen şeyhlerinin rivayetlerini nakletmektedir. Eser, ilk devirdeki ve müellifin asrındaki Kur'ân tefsiri anlayışını sade bir şekilde nakletmiş olması bakımından ehemmiyeti hâizdir. Kısaca ifade etmek gerekirse, İbn Ebi Hâtimin bu tefsiri, kendisinden evvelki görüşleri toplayan bir ansiklopedi mahiyetindedir. Bu gün mustakil olarak elimizde bulunmayan eski tefsirlerin muhafaza edildiği bir hazine olması bakımından bu tefsir, tefsir ve tefsir tarihi ile meşgul olacaklar için, müracaat edecekleri en mühim bir kaynak olacaktır.

1 Tefsiru İbn Ebi Hâtim: 124 b.

BERGSON'DA ŞUUR HALLERİ VE ZAMAN

Prof. Dr. CAVİT SUNAR

Einstein'ın 1905 te ortaya atıp 1921 de geliştirdiği Rölâtivite teorisi, Newton'un mutlak hareket, mutlak mekân ve mutlak zaman'ını mutlakıyyetlerinden yoksun bırakıp, onları orana ait rölâtif değerlere bağlamış; dolayısiyle, genel yer çekimi kanununu yıkmış; Alexander ve Whitehead gibi yeni realistlerin felsefe alanındaki "Mekân-Zaman" birliği görüşünü de desteklemiş oluyordu.[1] Felsefî bir deyişle, maddenin yerine kuvvet, hatta hızın artış oranı geçiyor, bu suretle de madde ve sebep kavramları değişiyordu[2].

1 Yeni realistler, zamanın objektifliği üzerinde durdular. Onlara göre zihin de diğer şeyler gibi gelişen bir şeydir. Mekân ve zaman zihinden bağımsız olarak ve daima deneyimiz altında bulunan bir reeldir.

Bunlardan Alexander'e göre mekân-zaman, üniversel, objektif bir şeydir ve mekân ve zaman esasta ayni şeylerdir; hareket te bunlardan başka değildir.

Bütün realite, mekân-zaman ve harekete dayanmak zorunda olduğundan, bunlar, tabiatın kaynağı ve nihaî realitesidir. Maddesellik, mekân-zaman'dan gelişen ilk niteliktir. (Özellikle bk. Samuel Alexander; Space, Time and Deity, vol. 1, p. 35, 58, 60; Gifford Lectures, 1920).

Canlı bir tabiat görüşüne sahib olan Alfred North Whitehead'e göre de tabiatta esas olan "Şimdi" ve "Şu" diyebileceğimiz somuttur. Mekân ,zaman, ayni zamanda hem ayrılış hem birleşme hem de sınırlılık mekanizmalarıdır. Olgular, mekân ve zamanda ayni zamanda mevcut olurlar.

Whitehead'in zaman teorisinde en dikkati çeken nokta, zamanı bir (Durée) olarak kavrayıp tasarlayışıdır. Dürede bütün lâhzalar birbirine girmiş, geçmiş ve gelecek (Şimdi) de toplanmıştır. Bu noktada da o, Alexander gibi düşünmektedir.

Whitehead'e göre mekîn ve zaman kendilerini dolduran şeylerden ayrılamazlar. Fakat, bu kadarla kalmayıp, mekân ve zaman da birbirlerinden ayrılamazlar, yani mekân ve zaman ayni şeydir. Ancak, Alexander'da mekân ve zaman nihaî bir realite olduğu halde, Whitehead'te bunlar, soyut bir topluluktan çıkarılmış şemalar, olgulardan çıkarılmış bir çeşit soyutlardır. Mekân ve zamanın aslı, olguların "Geçiş" ve "Ölçülebilir" özellikleridir. (Özellikle bk. Alfred North Whitehead, Process and Reality, Part V, New York, 1929. D. D. Runes, The Dictionary of Philosophy, p. 297, New York, 1942).

Profösör Boodin'in düşünceleri de yeni realistlerin mekân ve zaman hakkındaki görüşlerinin bir özeti gibidir. Ona göre, her ne kadar, dünyamızın olgularını bağlılaşmalar sistemleriyle formüle edebiliyorsak ta lojik sistemlerin, bizim, reel dünyamızın gerçek sistemleri olduğunu

Einstein'ın rölâtivite teorisiyle fizik alanda ulaştığı sonuçlarla da kuvvetlenen objektif zaman görüşü, bu yolda kendisine kadar gelen görüşleri aşmağa, gerek akıl ve gerek madde âleminde mutlak bir gerçek gibi hükmetmeğe çabalarken, zihinsel analizin bize eşya hakkında gerçek bilgi veremeyeceğini, fiziksel hesaplarla ölçülüp ilimsel formüllerle deyimlenen zamanın da gerçek zaman olamayacağını iddia edegelen başka bir bilgi metodunun ve başka bir zaman görüşünün yankısı da gittikçe yayılıyordu. Bu metod, sezgi metodu; bu zaman da yaşanmış zamandı.

---

reddetmek zorundayız. Lojik sistemler, hareketten, oluştan, somut akış dünyasının başkalıklarından çıkarılmış soyutlamalardır. Olguda da onlar, soyutlamalar olmakla hayat ekonomisinde faydalıdırlar. Realitenin gerçek birliği ise bir enerji sistemidir ve bunda reel mekân ve zaman zorunlu bir şart gibi görünür. (Özellikle bk. John E. Boodin, A Realistic Universe, p. 247, New York; 1931).

Kısaca, yeni realistlerin yaptığı şey, Kant'ın zihne yerleştirdiği ve boş kalıplar saydığı zaman ve mekânı zihinden dışarıya çekip çıkarmak oldu.

2 Bu konu için ayrıca bk.:

Albert Einstein, Out of My Later Years, p. 43–50, 54–58, 76–83, New York, 1960.

Albert Einstein and Leopold İnfeld, The Evolution of Physics, p. 186–203, 210–226 ,New York, 1938.

Licoln Barnett, The Universe and Dr. Einstein, p. 19, 21, 25–26, 32, 39, 41, 44–64, 75, 79, 80, 84, 89–93, 104–115, New York, 1952.

Saxe Commins and Robert N. Linscott, Philosophy of Science, (Einstein'ın The World As I See It "Bana göre dünya" adlı eserinden alınarak), p. 472–484, New York, 1954.

A. d'Abro, The Evolution of Scientific Thought, p. 71–83, 143–156, 195–201, 443 ve gerisi, New York, 1950.

James B. Conant, On Understanding Science, p. 32–35, 41–42, 112, 116–118, New York, 1953.

W. M. Smart, The Origin of The Earth, p. 15, 115–119, 124, 144, 160–161, 165, 203–204, 214, Edinburg, 1955.

E. T. Bell, Men of Mathematics, p. 3, 15, 19, 168, 280, 351, 385, 494, 542, 603, 613, London, 1933.

Angus Armitrage, Copernicus, p. 80–85, 106, 110–116, 129, 136, 140, 142, 149, 151–152, 160, New York, 1936.

Alfred North Whitehead, Science and The Modern World, p. 49, 118, New York, 1926.

Alfred North Whitehead, Adventures of İdeas, p. 50–52, 98–99, 154, 190, New York, 1933.

Clifford Barrett, Philosophy, p. 195–202, New York, 1936.

Grove Wilson, Great Men of Science, p. 367–391, New York, 1942.

Abdurrahman Badawî, Al-Zaman Al-Vucudî, s. 114–131, Kahire.

Ahmet Zeki, Maallah fis-Semâ, s. 65–89, Kahire, 1956.

Ferid Vecdî, Alâ İptâl al-Mezheb al-Maddî, s. 15–17, Kahire, 1921. Istanbul Üniversitesi Konferansları, s. 189–202, 1935–1936; s. 148–159, 182–195, 210–233, 1936–1937.

Bu başka zaman görüşünde, Amerika'da, William James'in de büyük payı olmakla beraber, onun gerçek temsilcisi, Fransa'da, Bergson'dur.

William James, John Dewey ve onun gibilerin sözlerine de işaretle bir Utopia olan zihinsel analizin, dünyadan, katı ve ölü bir şey olarak söz etmek zorunda kaldığını, bundan ötürü de bize eşyanın özünü ve gerçekliğini veremeyeceğini, çünkü, dünyanın bir ilerleme, bir hayatî enerji, bir "Akış" olduğunu ileri sürüyordu.[3]

* * *

Fransa'da Boutroux ile başlayıp Amerika'da Pragmatist'ler tarafından geliştirilen (Irrationnel) ceryanın, üzerinde özellikle durulmağa değer filozofu Bergson'dur. Bergson, kendi zamanına kadar felsefede hâkim olmuş olan oluş'un, zaman'ın bir evhamdan ibaret olduğu görüşüne karşı gelerek ilimsel bilgiden başka bir de felsefî bilginin; zekâdan da başka sezgi denen bir bilgi aracının bulunduğunu ileri sürmüş; fenomen ve vücut diye iki ayrı şey olmayıp, bütün varlığın daimî bir oluştan ibaret bulunduğunu iddia atmiş, dolayısıyle de ister düşünme ister sezgi halinde olsun, mutlak gerçek olarak kabul ettiği bu oluş'un içinde yaşadığımız hükmünü vermiştir.

Bergson felsefesinde en orijinal nokta zaman problemidir. O, kendisine kadar gelen ve matematiksel bir mahiyet taşıyan soyut ve bircinsten zaman fikrini atmış, onun yerine, real bir zaman fikri getirmiştir. Hegel'in oluş, yani zaman görüşünü kendi alanlarında sürdüren Darvvin, Spencer ve benzerleri biyolojist'leri de "Yaratıcı Tekâmül" adlı kitabında sahte tekâmüllcüler olarak hırpalamış ve kendi görüşünü savunmuştur.

3 W. James'e göre entellektüalizm, zaman meselesinde de kavranılmış müddet (duration) birim (unité)leri yerine statik parçaları koymuş ve hareketi anlaşılmaz bir hale sokmuştur. Zaman akışı, durgun bir surette akan bir nehir gibidir. Bu nehrin hareketsiz yüzünde hareket ettiğimizde onun vücudunu teşkil eden sayısız su damlacıklarını hissedemeyiz. Her deney parçasında onun niteliği, dürasyonu, yayılışı, yoğunluğu, basıncı, berraklığı ve bunlar arasında daha bir çok görünüşler vardır ki bunların hiç biri bizim sözde mantığımızın soyutlamalarında var olamazlar; onlar ancak, dolayısiyle vardırlar. (Özellikle bk. William James, A Pluralistic Universe, p .256–257, New York, 1909).

W. James daha ileri giderek bütün hayat ilerleyişlerinin bizim mantıksal aksiyonlarımız hayatını bozup yıktığında ısrarla durur ve şu tavsiyede bulunur: felsefe, realite hareketinin canlı anlayışını aramalı, ölü sonuçların fragmanlarını boş yere bir araya getirmekle uğraşan ilmin peşinden gitmemeli. (Bk. W. James, ayni eser, p. 272–273. Ayrıca bk. Clifford Barrett, ayni eser, p. 187–189).

Geleneksel felsefenin matematiksel soyutlamadan ibaret olan zaman'ı yerine gerçek, yaşanmış bir zaman koymağa çalışan Bergson, zorunlu olarak, psikolojik incelemeler yapmağa başlamış ve bu yoldaki ilk eserini, 1889'da, (l'Essasi Sur Les Donnés İmmédiates de la Conscience-Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri hakkında deneme) adıyle Sorbonne Üniversitesine Doktora tezi olarak sunmuştur.

Biz bu yazımızda, özellikle, onun, şuur âlemi ve bu âlemde geçerli olan zaman hakkındaki düşünceleri üzerinde duracağız.

Bergson'un yukarıda adı geçen eserinde bildirdiklerine göre Psiko-fizikçiler, şuur hallerinin azalıp çoğalabilir olduklarını ve hatta bir duyumun ayni mahiyette olan diğer bir duyumdan bir kaç defa daha şiddetli olabileceğini ileri sürmekte, bunlara karşı koyanlar da bir duyumun veya çabanın (cehd) başka bir duyum veya çabadan bir kaç defa daha şiddetli olabileceğini kabul ve sırf içselden olan ruh halleri arasında nicelik farkları kurmaktadırlar.

Gerçi, biz bir sayının (aded) diğer bir sayıdan, bir cismin başka bir cisimden daha büyük olduğunu söylediğimizde birbirlerine eşit olmayan mekânlardan söz etmiş oluyor ve başka bir mekânı içine alan mekânın daha büyük bir mekân olduğunu biliyor ve büyükle küçük, çokla az arasında kaplayanla kaplanan orantısı kuruyoruz. Fakat, daha çok şiddetli bir duyumla daha az şiddetli dediğimiz bir duyum arasında böyle bir orantı kurmak, birbirine katılacak şeyleri birbirlerinden nicelik farklariyle ayrılan sayılar gibi sıralamak ve sonra da bu sıralamada azalıp çoğalma bulunduğunu söylemek imkânsızdır.

Biri, ölçülebilir ve dıştan, diğeri, ölçülemez ve içten olarak diğer bir şiddetten daha büyük veya daha küçük denebilen iki çeşit nicelik ayırırken de iki nicelik şeklinde ortak bir şey ve her ikisinin çoğalıp azalabilir nicelikler olduğu söyleniyorsa da yer kaplayan bir nicelik ile yer kaplamayan bir nicelik arasında ortak bir şey olamaz. Niceliğin birinci çeşidinde başka bir niceliği içine alan niceliğe daha büyük bir nicelik demekte haklıyız, fakat, ikinci çeşit nicelikte böyle bir şey olmadığı halde gene nicelikten söz ediyoruz. Bundan başka, nicelik, azalıp çoğalabiliyor, çoğun içinde az görülebiliyorsa, dolayısiyle de bölünebilir ve yer kaplar olması gerekir. Halbuki yer kaplamayan nicelikten söz edildiğinde bu bir çelişmedir. Zira, iç hallerindeki saf şiddet, mekân olayları gibi nicelik olarak alınmaktadır.

Bergson, burada, niceliğin değil, niteliğin rol oynadığına işaret etmek üzre sevinç veya kederde çoğalan şiddetin derinlik veya yükseklik dereceleri-

nin neden ibaret olduğunu ve araya katılan elemanları araştırmakta, bu araştırmaları, çeşitli estetik ve ahlâkî duygular üzerinde yaptığı derin incelemelerle kuvvetlendirmekte ve şöyle demektedir: "Görülüyor ki şiddetlerini tanımladığımız bu ruh halleri dış neden'lerine hiç bağlı görünmeyen ve bir kasının çekilip toplanması algısına benzemeyen derin hallerden ibarettir. Yalnız, bu haller seyrek olur. Bunlardan başka, fizik hallerde beraber olmayan ne bir ihtiras, ne bir istek, ne bir sevinç ,ne bir keder vardır; fizik hallerin göründüğü yerlerde şiddetin belirlenmesinde bu hallerin bir şeye yaramaları pek umulalabilir. Tam anlamiyle duyumlara gelince, bunların dış neden'lere bağlı oldukları meydandadır. Duyumun şiddeti, kendisini doğuran neden'in niceliği ile her ne kadar belirlenmiş olamazsa da bu iki had arasında bir ilgi olduğu söz götürmez"[4]. Ve yine, iddiasını kuvvetlendirme yolunda kas çabası üzerinde de incelemelerde bulunarak diyor ki: "Kas çabasının arttığı hakkındaki şuurumuz, beden çevrelerinden gelen daha çok sayıda duyumlarla bunlardan bazıları arasında meydana gelen bir nitelik değişmesi duyumu gibi çifte bir algıya varır.

İşte, yalınç bir çabanın şiddetini ruhun derin bir duygusu gibi belirtmeğe nasıl ve neden gittiğimizi gördük. Halbuki her ikisinde de bir nitelik ilerlemesi, müphem olarak sezilen bir karmaşıklık artması vardır. Fakat ne yapalım ki mekânda düşünmeğe ve düşündüğünü kendi kendine söylemeğe alışmış olan şuur, duyguyu bir tek kelime ile gösterecek, çabayı da faydalı bir sonuç verdiği noktada yerleştirecek ve böylece hep kendine benzeyen, gösterilen yerde büyüyüp çoğalan, isim değiştirmeyen ve mahiyet değiştirmeden artan bir çaba algılayacaktır. Şuurun bu vahmini yalınç çabalarla derin duygular arasındaki orta (mutavassıt) hallerde de bulmamız pek muhtemeldir. Filhakika bir çok psikolojik haller kasların çekilip toplanmalariyle ve bedenin çevresinden gelen duyumlarla birlikte vâkî oluyor. Bütün bu yalnıç elemanlar birbirleriyle bazan sırf teorik bir fikirle, bazan da pratik bir tasavvurla düzenlenmişlerdir. Birinci halde zihinsel bir çaba yahut dikkat vardır; ikinci halde şiddetli, yahut had denebilecek heyecanlar, hiddetler, korkular, sevinçler, kederler, ihtiraslar vardır ve arzunun bazı çeşitleri husule gelir"[5]. Bu sebepledir ki Bergson, yaptığı şiddet tanımının bu ara hallere de uygun olduğunu söylemekte, bu yolda da dikkat olayını çözümlemekte ve dikkat çabası ile ruh gerginliğinden ibaret olan şiddetli hiddet, şiddetli arzu, şiddetli sevgi,

4 Henri Bergson, (Tk. çev.) Prof. Mustafa Şekip Tunç, Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri, s. 21, Istanbul, 1950.

5 M. Ş. Tunç. ayni çeviri, s. 27-28.

şiddetli ihtiras ve şiddetli kin arasında esaslı bir fark görmemekte ve hatta bu hallerden her birinin bir fikirle koordone edildiğine işaret etmektedir.

Bergson, şiddetli dış neden'lere bağlı olmayan duygular ve çabalar gibi karmaşık halleri, yukarıda görüldüğü üzre, açıkladıktan sonra yalınç haller gibi görünen duyumlara geçiyor, bunların şiddetlerinin neden ibaret olduğu sorusunu soruyor ve yalınç tasavvurlarımızın çoğuna bir duygulanım elemanının karıştığına işaret ederek yaptığı çözümleme sonucunda da "duygulanım halinin sadece organizmada vücud bulan sarsılma ve hareketlere yahut vâkî olmuş bulunan fizik olaylara değil, fakat daha çok hazırlananlara, meydana gelmek istiyeceklere karşılık olması gerekir"[6] hükmüne varıyor.

Ona göre "duygulanım duyumlarının şiddeti de, başlayan ve bu duygulanım hallerinde adeta teressün eden otomatik hareketlerden aldığımız şuurdan başka bir şey olmayacaktı; tabiat bizi şuurlu varlıklar yapmayıp ta birer otomat yapsaydı, bu otomatik hareketlerde bir suretle beliren duygulanım duyumlarının şiddeti yollarını serbestçe takip edebileceklerdi"[7].

Eğer yukardaki düşünce doğru ise, "şiddeti artan bir ıztırabı, perdelerinin tınneti gittikçe artan bir gam notundan ziyade içinde gittikçe artan müzik aletlerinin sesleri işidilen bir senfoniye benzetmek gerekecektir. Kendi tonunu diğer bütün duyumlara veren bu karakteristik duyumun içinde, şuur, bedenin çeşitli noktalarından gelen kasların toplanıp açılmalarını ve her çeşit organik hareketler gibi az çok önemli bir çok duyumlar fark edecektir; eleman mahiyetinde olan bütün bu ruh hallerinin konsertosu da organizmanın yeni durum karşısındaki yeni ıztırapları deyimler."[8] Daha kısa söylemek gerekirse, biz bu ıstırabın şiddetini organizma parçalarının katıldıkları orantıda ölçer ve duyumu reaksiyonlar takip ettiği içindir ki ıztırabın şiddetini bir nicelik olarak duyarız. Eğer böyle olmasaydı, bu şiddeti bir nitelik olarak duyacaktık.

Hazlarda da durum aynidir.

Zihne veya tasavvura ait duyumların da bir çoklarının duygulanım bir karakteri vardır ve bu suretle bizde şiddetleri duyulan bir tepki uyandırırlar. Bergson, burada ışın, ses, tad, koku ve sıcaklığı ele almakta ve her birinin kendi dereceleri arasındaki farkın aslında nitelik farkı olup bize verdikleri bazı duygulanım karakterleri ve az çok açık reaksiyon hareketleri yüzünden

6 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 35.
7 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 36.
8 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 36–37.

bu farkın nicelik farkı olarak yorumlanmakta olduğuna işaret etmekte ve "sadece zihinsel kalan bir duyumu doğuran dış neden kendisini ölçmemize yarayan hareketleri davet etmedikçe belirli bir kuvvet yahut zaaf derecesini aşamaz"[9] demektedir.

Bergson, gene bu yolda, Blix, Goldecheider ve Donaldson'ların deneylerine dayanarak fiziyolojinin soğuk ve sıcak duyumları arasında derece farkı değil, fakat mahiyet farkı gördüğünü, psikolojinin ise çeşitli soğuk ve sıcak duyumları arasında nitelik farklarını kolayca ayırdığını söylemekte, "zihinsel olan duyumun bir nicelik gibi algılanması duyumu doğuran neden'in verdiği sonuç ile karıştırılmasından ileri geliyor; duyumdaki duygulanım elemanının şiddet olarak takdir edilmesi de dış uyarımın bir devamı olarak az çok önemli reaksiyon hareketlerinin duyumlarla karıştırılmasından doğuyor"[10] demektedir.

Ona göre, basınç ve ağırlık duyumlarında da durum aynidir. Meselâ, elimize yapılan bir basıncın durmadan şiddetlendiğini söylememiz: dokunmanın önce basınç sonra da acı olması ve bunun da bir çok safhalardan geçtikten sonra vücuda yayılması, buna karşı koymak için de gittikçe artan ve vücuda yayılan çabaları araya katmamız sonucudur. "Bir psiko-fizik'çi ise daha büyük bir ağırlığı kaldırdığı zaman bunun bir duyum artması olduğunu söylüyor. Buna bir duyumun artması demekten ziyade artmanın bir duyumu demek lâzım"[11] dır. Yani, ayni bir cins duyumun büyümesinden, bu çoğalmada, söz edilemez. Zira, ağırlık ve hafiflik bir cinsten değil, ayrı cinsten duyumlarıdır. Burada yapılan ölçü de duyumlara göre değil, bunların gerektirdiği içten gelme çabaların nicelik ve mahiyetlerine göre oluyor. Eğer, azlık ve çokluk gibi nicelik fikri kaldırılırsa geriye ancak nitelik kalacaktır.

Bu söylenenler, ışı duyumunda da az çok farklarla aynidir. Gerçi, ışın derecelerinin farklılaşması, kaynakların yaklaşıp ayrılması gibi fiziksel neden'lere bağlı gibi görünür, fakat eşya üzerinde bir ışığın yaklaşma ve uzaklaşmasiyle meydana gelen parlaklık veya sönüklüğün sebebi bizdeki ışın duyumunun azalıp çoğalması olmayıp nitelik bakımından birbirinden ayrı olan çeşitli ışık ve gölge duygulanımlarından ileri gelmektedir. Bu yolda, psikofizik'çilerden son derece küçük farkların bir integrasyonuna baş vuran Fechner ile, ayrı duyumların birbirleriyle karşılaştırılmasını ele alan Delboeuf ve Pla-

9 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 40–41; ayrıca bk. s. 42–43.
10 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 48.
11 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 49.

teau da gerçeğe varamamışlar, ancak bu alandaki halk duygusunu ilimsel bir şekilde formüllendirmekten başka bir şey yapmamışlardır.

Kısaca söylemek gerekirse: "Bizler düşünür olmaktan ziyade konuşur bulunuyoruz; sonra da ortalıkta bulunan varlıklar geçirdiğimiz sübjektif hallerden çok daha önemlidir, onun için bütün bu hallere onların dış neden'lerinin tasavvurunu sokmağa pek düşkün bulunuyoruz. Bilgilerimiz arttıkça da iç olayların arkasına dış olayları koymak, niteliğin arkasında niceliği görmek, duyumlarımızı nicelikler gibi almak temayülü artıyor. İç hallerimizin sadece dış neden'lerini hesaplamakla mükellef olan fizikte iç hallerle mümkün olduğu kadar az uğraşılıyor; tek taraflı olan fizikçi, iç hallerini mütemadiyen bunların dış neden'lerine karıştırıyor. Bu suretle halk duygusunun yanılmalarını yalnız bulandırmakla kalmıyor, büyütüyor da. Niteliği nicelikle, duyumu uyarımla karıştırmağa alışmış olan ilim günün birinde dış şeyleri ölçtüğü gibi iç hallerini de ölçmeği aramağa her halde baş vuracaktı: Psiko-fiziğin konusu da bu suretle meydana çıktı. Hatta bu cür'etli yeltenişte Fechner'e cesaret verenler hasımları olan filozoflar oldu; çünkü bu filozoflar ruh hallerinin ölçüye gelmediklerini ilân etmekle beraber yer kaplamayan niceliklerden söz eder olduktan sonra artık bir duyumun diğerinden daha kuvvetli olabileceği gerçekten kabul edilir ve bu derece farkının duyumların kendinde bulunduğu sanılırsa birinci duyumun ikinci duyumu ne kadar aştığını ve hatta şiddetleri arasında bir ilişki bulmak pek tabiî olur. Psiko-fizik hasımlarının çoğu zaman yaptıkları gibi bu iddiaya karşı her türlü ölçünün sadece birbirleri üzerine katılabilir şeylerde mümkün olduğunu, yer kaplamayan ve birbirlerine katılamayan ruh halleri arasında sayı ilişkileri aramanın yeri olmadığını söylemek artık neye yarar? Kaldı ki bu takdirde bir duyuma diğerinden niçin daha şiddetli denildiğini, sonra da aralarında zarf ile mazruf münasebetlerini asla kabul etmeyen şeylere nasıl olup ta daha büyük veya daha küçük denilebileceğini açıklamak lâzımgelecektir...."[12]

Bergson, buraya kadar yürüttüğü eleştirimi özetleyerek bu konu üzerindeki sözlerini şöylece bitirmektedir: "diyeceğiz ki şiddet yahut nicelik fikri biri, şuur hallerinin dış bir neden'i temsil eder olarak; diğeri, kendi kendilerine yeter olarak incelenmeleri gibi çifte bir yüz gösteriyor. Birinci halde şiddetin algısı belirli dışsal bir neden niceliğinin belirli bir sonucun niteliği araciyle takdir edilmesinden ibarettir. İskoçya psikoloji mektebine bağlı olanların diliyle söylersek buna kazanılmış bir algı diyeceğiz. İkinci halde şiddet diye

12 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 71–73.

şuurun esas halleri içinde bulduğumuz yalınç ruhsal olguların az çok önemli olan çokluğuna diyoruz. Bu ise kazanılmış bir algı olmayıp belirsiz bir algıdır. Fazla olarak şiddet kelimesinin bu iki anlamı çok kere birbirlerine karışıyor, çünkü bir heyecan yahut bir çabanın ihtiva ettiği olgulardan daha yalınç olan olgular, genel olarak, tasavvura aittirler; tasavvur olgularının çoğu da ayni zamanda duygusal oldukları için elemanter ruhsal olgular çokluğunu ihtiva ederler. Buna göre şiddet fikri iki ceryanın kavşak noktasındadır, ceryanlardan biri ekstansif bir nicelik fikrini getiriyor, diğeri bir iç çokluğunun imajını yüze çıkarmak için bu çokluğu şuurun derinliklerinde aramağa gidiyor"[13].

Bergson, yukarıda görüldüğü şekilde, şuur hallerini tek tek ele alıp inceledikten ve bu hallerin nicelikler olmayıp nitelikler ve şiddetler olduğunu belirttikten sonra bu halleri saf süre akışındaki somut çoklukları içinde incelemeğe girişiyor.

Gördük ki dıştan gelen çokluk fikri sayı ile deyimlenebilirken, içten gelen çokluk fikri, sayı ile deyimlenemeyen, parçalanamaz bir şiddet halidir. "Her şeyin ayni tarz da sayılmadığı, çokluğun da birbirlerinden pek farklı iki çeşit olduğu görülecektir. Maddî şeylerden söz ettiğimiz zaman bunların görüp dokunulabilir olduklarını söylemek istiyor, mekânda yerleştiriyoruz. Böyle olunca, onları saymak için hiç bir buluş veya sembolik tasavvur gücüne ihtiyaç yoktur. Onları evvelâ ayrı ayrı sonra da gördüğümüz yerde bir anda olarak düşünmekten başka yapılacak bir şey kalmıyor. Fakat sadece duygudan ibaret olan ruh hallerinde, hatta görme ve dokunmadan gayri olan tasavvurlarda böyle olamıyor. Çünkü buradaki hadler artık mekânda bulunmuyor. Onları saymak ta a priori görünen bir takım sembolik tasavvurlarla olabiliyor."[14] Kısaca, sayma işi ancak mekânda mümkündür; şuurun derinliklerine gidildikçe güçleşmektedir. Zira burada ancak çözümlemenin ayırabileceği duyum ve duyguların iç içe giren belirsiz bir çokluğu söz konusudur. Doğrusunu söylemek gerekirse maddenin içine girilememezlikten, yani iki şeyin ayni zamanda bir yerde bulunamamasından söz edilirken bu iki türlü çokluk arasında bir ayrılık kuruyoruz. Başka bir deyişle, "iki cismin ayni zamanda bir yerde bulunmamazlığı ile sayı ayni zamanda meydana çıkıyor; ve bu keyfiyet, maddeye onu madde olmayan şeylerden ayırmak için, atfolunduğu zaman yapılıyor."[15]

13 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 73–74.
14 M. Ş. Tunç, s. 86–87.
15 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 90.

Bergson, bu noktada, bir sayının birliklerindeki çokluk ile şuur hallerinin çokluğu arasında en küçük bir benzerliğin, mekân ile gerçek süre arasında her hangi bir münasebetin bulunup bulunmadığını araştırmak zorunluluğu ile karşılaşıyor. Çünkü ona ögre, şuurumuzun tasarladığı zaman, şuur hallerinin sayılabilir olarak birbirlerinden ayrı ard arda geldikleri bir çevre telâkki ediliyorsa, sayı telâkkisi de sayılan şeyleri mekânda sıralamakla bir ise sayıma gelir bir çevre anlamında anlaşılan böyle bir zaman artık mekândan ibarettir. Böyle olunca da saf sürenin büsbütün başka bir şey olması gerekmektedir. Öyle ise zaman ve mekân kavramları ele alınıp incelenmelidir.

Şimdi, duyumlarımız cisimleri nitelikleriyle, mekânı bu niteliklerle algıladığına göre burada iki durum hatıra geliyor birisi, mekânın, bu fizik niteliklerin bir yüzü, yani bir niteliğin niteliği olması; diğeri de bu niteliklerin mekâna ait olmayıp mekânın kendilerine katılması yahut ta o niteliklerle olmadığı halde de kendi kendine var bulunması. Birinci duruma göre mekân, bazı duyumlar arasında ortak olan şeyi deyimleyen bir soyutlamadan, ikinci duruma göre de, başka mahiyette olsa da, duyumlar kadar sağlam bir realiteden ibarettir, yani mekân kendi muhtevasından ayrı olarak vardır ki bu, Kant'ın Esthétique Transcendantale'da geliştirdiği görüştür. Jean Muller'in, mekânın anadan doğma bir algı olduğu sözünde Kant'ın bu görüşünün doğrudan doğruya etkisi açıktadır. Lotze "Signes Locaux" varsayımı ile Bain'in teorisi ve Wundt'un açıklamaları da Kant'ın görüşüyle ilgilidirler. Kısaca, mekân algısını gerek deneye dayandıran gerekse anadan doğma olarak kabul eden teorilerin açıklamaları mekânın buradaki etkinliğini tanımamakta, tasarımımızın mekânsel şeklini duyumların bir nevi bileşiminden çıkartmak istemektedirler.[16]

Fakat, zihnin aktif bir karışması olmaksının mekânın doğuşunu bu yolda açıklamak mümkün değildir. Bu zihin etkinliği de Kant'ın, duyarlığın a priori bir şekli dediği şeye benzer ve bu etkinliğin karakteri bircinsten boş bir çevre sezgisindedir, çünkü başka türlü bir mekân tanımına imkân yoktur. Bu, bircinsten boş bir çevre görüşüdür ki birbirlerinin ayni ve zamandaş duyumlar ayırmağa elverişlidir. Bu da, nitelik farklılaşmasından başka olan bir farklılaşma prensibi ve dolayısiyle de niteliksiz bir realitedir. Ve mademki bircinsten bir mekân tasarımı zekânın bir soyutlamasiyle oluyor, farklılaştıran niteliklerde de onun bir etkisi olması zorunludur. Bu niteliklerin mekânda bu veya şu yeri kaplamaları da bu etki dolayısiyledir. "O halde, bir yer kaplama al-

16 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 94–95.

algısiyle mekân görüşünü birbirinden ayırmak gerekiyor; bunların birbirlerini içerdikleri şüphesizdir yalnız, zekî varlıklar arasında yükselindikçe bircinsten bir mekân kavramının bağımsızlığı saha açıkça meydana çıkıyor" [17].

Biz, bir, bircinsten olmayan duyumsal nitelikler, bir de ayni cinsten olan mekân gibi birbirlerinden farklı mahiyette olan iki realite tanımaktayız. Zekâmızca açıkça tasarlanan mekân realitesi bizi kesin ayrılıklar yapmağa, saymağa, soyutlamağa ve belki de konuşmağa götürüyor. Fakat, içinde, şuur hallerinin parçalanmaz, ayrılmaz bir akışı olmayıp ta yayılır kabul edildiği zaman da bircinsten bir çevre olarak anlaşılırsa böyle bir zaman, sürelikten çıkarılmış ve mekânlaştırılmış oluyor. "Zaman kavramının görünürdeki yalınçlığına aldanarak zamanla mekânı birbirlerine indirgemeye (irca etmeğe) yeltenen filozoflar mekân tasarımını süre tasarımı ile kurmak imkânına inanmışlardır".[18] İngiliz mektebi, mekân ilişkilerini süredeki az çok karmaşık ilişkilere indirmeğe çalışmıştır.

Biz, iki türlü süre ayırabiliriz: birisi saf süre, diğeri de içine mekân fikri sokulan süre[19]. Şuur hallerimizin, şimdiki hâl ile önceki haller arasında hiç bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamağa bıraktığı zamanlardaki aldığı ard arda geliş şekli saf süreyi meydana getirir[20]. Bunun için de kendini tamamiyle duyumlara yahut, gelip geçici fikirlere bırakmak gerekmediği gibi önceki halleri de hatırlarken onları iki noktanın birbiri üzerine katılması gibi değil de birbiriyle organikleşen, iç içe girip kaynaşan bir melodinin notalarını hatırlar gibi hatırlar. "Fakat mekân fikriyle yoğurulmuş, hatta bu fikrin âşıkı olan bizler saf süreye haberimiz olmadan mekân fikrini sokuyor; şuur hallerimizi de iç içe değil zamandaş olarak algılar yolda yan yana sıralıyoruz. Kısacası zamanı mekâna yankılıyor, süreyi mekân ile ifade ediyor, ard arda gelişi sürekli bir çizgi yahut parçaları iç içe girmeyen sadece birbirine dokunan bir zincir gibi görüyoruz. Dikkat edilirse bu zincir hayali artık ard arda değil, zamandaş olan bir ö n c e ve s o n r a algısını içeriyor, bu ise tam bir ard arda geliş tasarımı ile taban tabana zıd oluyor."[21]

17 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 97.

18 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 100; ayrıca bk. s. 101.

19 Ayrıca bk. Henri Bergson, (İng. çev.) Arthur Mitchell, Creative Evolution, p. 52, 324–330, New York, 1944. Henri Bergson, (Tk. çev.) Prof. Mustafa Şekip Tunç, Yaratıcı Tekâmül, s. 67-68, 382–383, 384–389, Istanbul, 1947. Henri Bergson, (İng. çev.) Mabelle L. Andison, The Creative Mind, p. 95–96, New York, 1946.

20 Ayrıca bk. A. Mitchell, ayni çeviri, p. 218–222. M. Ş. Tunç, Yaratıcı Tekâmül, s. 261–264. M. L. Andison, ayni çeviri, p. 95–96.

21 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 102.

"Saf süre ancak iç içe giren, birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirlerine nispetle hiç bir ayrılık temayülü, ve sayı ile hiç bir yakınlığı olmadan sadece nitelik halinde bir değişmeler ard arda gelişi olabilir; bu da ancak asf bir ayrıcinstenlik olacaktır" [22].

Gerçi, sürenin ard arda gelen anları sayılmakta ve bunların sayı ile olan ilişkileri dolayısiyle zaman da mekân gibi ölçülebilir bir nicelik olarak görünüyorsa da "gerçek süre, şuurun algıladığı süre, o halde, sadece nitelikler arasında sıralanmak ister, çünkü hiç bir zaman nicelik değildir. Ölçülmeğe yeltenildiği andan itibaren niteliğin yerine bir nicelik olan mekânı haberimiz olmadan koyuyoruz"[23].

Şunu belirtmek gerekir ki süreyi saflığı ile tasarlamak pek güçtür. Çünkü, oluşta biz yalnız değiliz. Dışımızdaki şeyler de bizim gibi sürüp gider görünüyorlar. Bu sebeptendir ki zaman, bircinsten bir çevreye benzetiliyor, ölçmeğe kalkılmıyor, mekânik formüllerde astronomik ve fiziksel hesaplarda nicelik şeklini alıyor. Hatta zamanda meydana gelen bir hareketin hızı bile ölçülerek bir nitelik oluyor. Fakat şu sorulabilir: gerçekten süre ölçülemezse rakkas sallanmalarının ölçtüğü şey ne olabilir? Burada ileri sürülmekte bulunulan zaman görüşünden başka astronomun bircinsten olan ve dolayısiyle parçalanabilir ve ölçülebilir bulunan zamanına yer verilecek olursa bu hata olur. Çünkü "rakkasın bütün sallanışlarını birbirlerine kaynaştıran şuur sayesinde bu sallanışların hâtıraları saklanıyor, sonra sıralanıyorlar; kısacası, bu sıralanmalar için bircinsten zaman dediğimiz mekânın bir dördüncü boyutunu yaratıyoruz, yerinde saymakla beraber rakkas hareketlerinin her ne kadar kendi halinde boyuna katılmasına da bu iç zaman elverişli oluyor. Şimdi bu çok karmaşık süreç içinde gerçek olanla hayâlî alanın paylarını hakkiyle ayırmağı denersek şunları buluyoruz: Süresiz gerçek bir mekân vardır, olayları şuur hallerimizle birlikte görünüp birlikte kaybolan bir mekân; bir de gerçek bir süre, bircinsten olmayan, anları birbiriyle kaynaşan bir süre var; fakat bu gerçek sürenin her bir ânı kendisiyle zamandaş olan dış dünyanın bir haline bağlanabildiği gibi bu bağlanabilme dolayısiyle diğer anlardan ayrılabilir oluyor. Sonra da bu iki realitenin karşılaştırılmasından mekândan çıkarılmış sembolik bir süre tasarımı doğuyor. Süre, bireinaten çevreli mevhum bir süre şeklini bu suretle alıyor; mekân ile süreden ibaret olan bu iki had arasında zaman ile mekân ortak faslı diye tanımlanabilecek şîrâzeyi de zamandaşlık

22 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 105. Ayrıca bk. M. L. Andison, ayni çeviri, p. 149, 168–169, 172–173.

23 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 107.

teşkil ediyor."[24] Şu halde iç hayatımızı gerçek süre şeklinde yakalayabilmek için zamanın ayrıcinsten oluşuna mekânı karıştırmamak, kendimizi dış bağlardan kurtarmak gerektir.

Harekette de durum aynidir. Orada da hareket edimini eşya gibi buluyoruz. İşte Elea mektebinin bütün sofizmleri de hareket eden tarafından aşılan mekânın hareket ile karıştırılmasından doğuyor. Onlar orijinal edim serisini aşılan bircinsten mekân ile bir tutuyorlar. "Zenon, Achille'in hareketini kaplumbağanın hareketiyle ayni kanuna göre yeniden bileştirdiği zaman kişisel(indî) olan bu bileştirme ve çözülmemelere yalnız mekânın elverişli olduğunu hesaba katmağı unutmuş, unuttuğu için de mekân ile hareketi birbirine karıştırmıştır. Bu hareketliler vâkıa mekândadırlar, fakat hareketleri mekân işgal etmez ve mekân olmaktan ziyade süredir, nicelik değil niteliktir"[25]. Bir hareketin hızını ölçmek ise bir zamandaşlık tespit etmek ve bu hızı kesaplamak ta bir zamandaşlığı önceden görmeğe elverişli bir araç olarak kullanmak demektir. Kısaca, mademki süre bircinsten değildir ve mademki mekândan başka bir yerde bircinstenlik yoktur şu halde, bircinsten elemanı olan aşılmış mekân, yani hareketsizliğin hareket ile ne derece ilgisi olacağı açıktır.

Bergson'a göre ilim, zamandan süreyi, hareketten de hareketliliği yani, zaman ve harekette esas eleman olan niteliği çıkarıp atmaktadır. Astronomi ve mekanikteki zaman, hareket ve hız hakkındaki düşünceler bu iddiaya kanıttırlar. Meselâ, mekânikte, hareketin başladığı ve bittiği an yazılır, sonra da aşılmış olan mesafe ölçülür ki burada sadece mekân ve zamandaşlıklar vardır, süre yoktur.

Süre aralığının ilim bakımından ele alınmadığı şununla da sâbittir ki "kâinâtın bütün hareketleri iki yahut üç misli daha hızlandırılsa ne eski formüllerde değiştirilecek bir şey olacak, ne de bu düsturlardaki sayılar değişecektir"[26]. Fakat şuur, bu sıralanma sebebiyle bir nitelik izlenimi alacaktır.

Mekanik, hız meselesinde de ayni şekilde hareket eder, hız kavramını da birbirlerine bağlı bulunan bir sıra fikirlerden çıkarır: gerek bir düzüye olan harekette gerekse değişen harekette, sadece, aşılan mekânlarla ayni anda varılan yerleri, yani hareketi atarak hareketsizliği ele alır.

24 Ayrıca bk. A. Mitchell, ayni çeviri, p. 325–330. M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 100–111. Ayrıca bk. M. Ş. Tunç, Yaratıcı Tekâmül, s. 384–389.

25 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 114–115.

26 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 117.

Kısaca, denklemlerle çalışan ilimler süreyi kavrayamazlar. Onların konusu bir olupbittiden ibarettir. Halbuki şuur için süre ve hareket kesiksiz bir oluştur. Bunlar bir zihin sentezi olup eşya makulesi değildirler. Şu halde yine ayni sonuca varılıyor: bircinsten olan ancak mekândır, birbirlerinden ayrı bir çokluk teşkil eden de ancak mekânda yer alan şeylerdir. Ve yine, şuurun anladığı anlamda mekânda süre ve ard arda geliş yoktur.

Ve yine "kendi saflığında alınan şuur hallerindeki çokluk ile sayıların teşkil ettiği seçik çokluk arasında hiç bir benzerlik yoktur. Şuur hallerinin çokluğunun bir nitelik çokluğu olduğunu söylemiştik. Buna göre kısaca söylersek iki türlü çokluk bulunduğunu ayırt etmek kelimenin biri nitelik diğeri nicelik olmak üzre iki anlam ve telâkkisi olacağını, ayni ile gayriyi birbirinden ayırmak gerektiğini kabul etmek gerekecektir. Aristo'nun dediği gibi bu çokluk ve ayrılığın, bu bircinstensizliğin sayıyı sadece kuvvet halinde ihtiva ettiği de olur: çünkü şuur, nitelikleri hesaplamak yahut da birçok görmek düşüncesiyle hareket etmeden de ayırır. O vakit pekâla niceliksiz bir çokluk vardır. Bazen da, tersine, hesaplanabilir bir haller çokluğu olur, yahut hesaplanabilir olarak tasarlanır; fakat bu çokluğu birbirlerine oranla ayırmak imkânı olduğu düşünülerek o vakit de mekânda yerleştirilir. Çünkü ayni kelimenin bu iki anlamını birbirleriyle açıklamağa, hatta birbirleri içinde görmeğe alışmışızdır. O kadar ki bu anlamları ayırd etmekte, hiç değilse bu ayrılığı dil ile deyimlemekte, esefle söyliyeyim, inanılmayacak bir güçlük çekiyoruz. Böylece diyoruz ki bir çok şuur halleri birbirleriyle kaynaşıyor, iç içe giriyor, gittikçe zenginleşiyor, ve böylece mekân nedir bilmeyen bir "Ben"e saf sürenin duygusunu verebilecek, fakat daha bu deyimde "birçok" kelimesini kullanmak için, şuur hallerini birbirlerinden ayırmış, birbirlerine oranla dışsal kılmış, bir kelime ile birbirlerine katmış oluyor, baş vurmağa zor duyduğumuz bir deyimle zamanı mekânda yerleştirmek hususundaki kötü alışkanlığımızı meydana çıkarmış oluyoruz. Bir kere vücut bulmuş elan bu yerleştirme tasarımından başka bir de nitelikten ibaret olan ruh hallerine hiç uymayan terimleri alıyor, kullanmağa zor duyuyoruz: oysa ki bu terimler kökten kusurludur"[27].

Görülüyor ki şuurumuzdaki zaman, mekânlaştırılmış, sembolik zaman değildir. Bununla beraber, diğer yandan, sembolik bir tasarıma ulaşmaktan da kaçınamıyoruz. Çünkü, hadleri ayni olan bir seride her had, şuurumuz için çifte bir manzara göstermektedir: bunlardan biri, daşsal şeyin aynilliğini düşündüğümüzden daima kendi kendinin ayni olmaktadır, diğeri ise yeni bir

27 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 122–123.

haddin diğer hadlere karışmasiyle bütünde yeni bir kaynaşmağa sebep olduğundan, büsbütün ayrı ve özel bir hâl almaktadır. Nitelik çokluğu dediğimizin sayı çokluğu şeklinde mekânda da serilme imkânı buradan gelmektedir.

Bu çifte süre, aslında bilinemez olupta bizim için hareket şeklini alan dış olayın algısında özellikle pek kolayca yer almaktadır. Çünkü bir yandan, ortada daima ayni hareketli bulunan, birbirinin ayni olan bir sıra hadler görülmekte, diğer yandan da şimdi'deki durum ile bellek (hafıza)te mevcut önceki durumlar arasında şuurun yaptığı bir sentezle bu durum hayelleri iç içe girmekte, dolayısiyle de birbirlerini tamamlayarak devam etmektedirler. Bundan da anlaşılıyor ki süre, özellikle, hareket araciyle bircinsten bir çevre şeklini almakta, zaman da mekâna yankılanmaktadır. Demek ki ayni hallerden toplanan bir çokluk mekânda serilmekle anlaşılmakta, böylelikle de gereçk sürenin sembolik hayali olan bircinsten zaman fikrine zorunlu olarak varılmaktadır.

Dikkat edilecek nokta şudur: bir sembol olan bircinsten sürenin altında anları birbiri içine giren gerçek süre, şuurun sayıya ait çokluk gösteren halleri altında nitelik çokluğu halleri, belirli "Ben"in altında ard arda gelişleri birbirleri içinde kaynayan bir "Ben" vardır. Fakat çoğu zaman biz bu "Ben"in bircinsten mekâna yankılanmış gölgesinden ibaret olan dış "Ben"e sarılıyoruz. Buna sebep te bizim her şeyi daima ayırma alışkanlığımızdır. Bu yüzden realite yerine onun sembolü konmuş oluyor ve relite bu sembol arasından görünüyor. Gerçekte de bu sembol olan "Ben", gerek sosyal hayatın, gerek dil'in zorunluklarına çok elverişli bulunuyor. Esasen daimî oluş halinde bulunan duyguları kelime kalıplarına döküp katılaştırmak temayülündeyiz de. Biz duyuları ayırıp adlandırmakla onları (şey)ler haline getiriyoruz. "Halbuki insan ruhunda ancak ilerlemeler vardır."[28]

Bütün bu denenlerden çıkan gerçek şudur ki "fikirlerden her biri organizmadaki hücreler gibi yaşıyor, benliğimin halini değiştiren her şey onları da değiştiriyor. Yalnız hücre organizmanın belli bir noktasını kaplar, gerçekten benim olan bir fikir bütün benliğimi kaplar. Buna göre bütün fikirlerimizin şuur halleri kitlesiyle bu yolda kaynaşması gerekiyor. Fakat bunlardan bir çoğu durgun sular üzerindeki kuru yapraklar gibi şuurun üstünde yüzüyorlar... Benliğimizin derin tabakalarından uzaklaştıkça şuur hallerimiz de gitgide bir nicelik çokluğu ve bircinsten bir mekânda serilmiş bir hâl alıyor; çünkü bu haller gittikçe daha cansız, daha kişisel olmayan bir şekil alıyorlar. Buna göre

28 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 131.

kelimelerle en iyi deyimlenen fikirlerin bize en az ait fikirler olmasına şaşmamak lâzım. İleride görüleceği gibi çağrışımcı (tedaîcî) teori ancak bu fikirlere uygun gelebilir... Fakat benliğin dış şeylerle temasta bulunduğu yüzeyin altı eşelenirse canlı ve organik zekânın derinlerine girer, bir çok fikirlerin gizli kaynaşmalarına erişiriz; ayni kaynaşmış fikirler bir kere dağıldılarmı lojiğe aykırı şekiller altında birbirlerinden ayrılırlar. Nitekim o pek garip rüyalarımızı[29], meselâ ayni zamanda birbirlerinden başka iki kişi gösteren, bununla beraber bir olan iki imajı düşünmek uyanıklık halindeki kavramlarımızın iç içe girmeleri hakkında hiç değilse zayıf bir fikir verebilir. Dış dünyadan el çeken rüyadaki insanın imgelemi, daha derin zihin hayatının bölgelerinde fikirler üzerinde durmadan devam eden çalışmağı yalınç imajlar ve paradi'ler halinde kendi yolunda tekrar eder."[30]

Bergson, iç olgular hakkındaki bu çözümlemesiyle, daha baştan, ortaya koyduğu şuur hayatının doğrudan doğruya veya mekân arasından görülmesine göre iki yüz taşıdığını bir kere daha ıspatlamakta ve saf şuur hallerinin saf bir nitelikten ibaret olup nicelikle hiç bir ilgileri olmadığını; birmi, çokmu oldukları anlaşılamayacak şekilde birbirleriyle kaynaştıklarını, ve hatta, çokluk bakımından ele alınınca mahiyetlerinin değişeceğini; bu saf şuur hallerinin meydana getirdiği sürenin de sayı ile deyimlenebilir bir an'lar çokluğu gösterdiklerini ve bu an'ları, birbirleri üzerine katılabilirlikle vasıflandırmanın ise bunları birbirlerinden ayırmak olacağını bir kere daha belirtmektedir.[31] Fakat sosyal hayatı ve dil meselesini de daima göz önünde bulunduran filozof, sonuç olarak şöyle demektedir: bütün çelişmelerin, hatta nedenlik, hürriyyet, kişilik meselelerindeki çelişmelerin de kaynağı, hep, somut olan canlı "Ben"i, birbirlerinden ayrı ve bircinsten bir mekânda sıralanmış hallerin bir toplamı olarak sayan görüştedir. Bütün bu çelişmeleri ortadan kaldırmak için gerçek "Ben" olan somut "Ben"i sembolik "Ben"in yerine koymak gerekir[32].

Bergson, zamanı yaratıcı kılmak, ona bir kar topu gibi geçmişi ile birlikte ilerleyen ve büyüyen, parçalanmaz, kesiksiz bir süre sağlamakla kendisine kadar gelen matematik mahiyetteki soyut ve bircinsten zaman fikrini yıkmış, ona, Whitehead'in lâyık görmediği efendiliği vermiştir.

29 Ayrıca bk. Prof. Mustafa Şekip Tunç, Bergson ve Kudret-i Ruhiyyeye Dair Bir Kaç Konferans, s. 133–162, Istanbul, 1339.

30 M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 135–137.

31 M. Ş. Tunç, ayni, çeviri, s. 137.

Ayrıca bk. M. Ş. Tunç, Yaratıcı Tekâmül, s. 12–19. A. Mitchell, ayni çeviri, p. 3–10. M. L. Andison, ayni çeviri, p. 168–169, 172–175.

32 F. L. Pogson, ayni çeviri, p. 138–139. M. Ş. Tunç, ayni çeviri, s. 138–140.

Ona göre zaman, mekânlaştırılıp bağlanamayan, her an farklı oluşlarla beliren bir değişme ve gelişme, durmadan yeniye ve bilinmeze giden bir hareket, durmadan akan bir oluş ve dolayısiyle niceliğe gelmez bir nitelik, orijinal bir kaynaşma, serbest bir organizasyon, durmadan yeni tecelliler gösteren ve dolayısiyle hiç bir suretle ve hiç bir kanunla önceden belirtilmesine imkân olmayan bir yaratmadır.

İç âlem, yani ruh hallerimiz o olduğu gibi dış âlem de canlısiyle cansıziyle ondan başka değildir. Bu sebeple de iç ve dış tekrarlanmadan daima ileriye ve yeniye doğru akıp gitmektedir.

Mutlak olan, yaratıcı olan zamandır. Bu mutlakı da zekâ değil, ancak, sezgi kavrayabilir.

Kısaca, Bergson'a kadar gelen zaman, olmuş bitmişin, ölçülüp biçilmişin sembolik zamanıdır. Bergson'un zamanı ise durmadan değişen, olgunlaşan ve kendi kendini birteviye yaratan, bunun için de hiç bir suretle ölçülüp biçilemeyecek olan yaşanmış zamandır, hayatın ta kendisidir.

Bergson'un felsefe dünyasına temel yapmak ve bunun için hayatı boyunca verdiği çeşitli eserleriyle deyimlemek istediği tek cümle şudur: "Zaman ya bir yaratmadır veya hiç bir şey değildir"[33].

33 A. Mitchell, ayni eser, p. 371. M. Ş. Tunç, Yaratıcı Tekamül, s. 437. Bu konu için ayrıca sıra ile bk. Henri Bergson (İng. çev.) F.L. Pogson, Time and Free Will, p-20, 26-27, 34, 35, 39, 40-43, 47, 48, 70-73, 85-86, 89, 93-94, 96, 99-101, 104, 106, 109-110, 113-114, 116, 121-122, 131, 135-139, London, 1930.

Bergson'un önemle üzerinde durduğu canlı, somut zaman görüşü ile şiddetle eleştirdiği sembolik, soyut zaman görüşünün ikisi de, aslında, Yunan felsefesinin malıdır.

Oluşu veya zamanı bir vehim, bir hayâl sayıp her şeyi varlığa vermek yahut ta varlığı, devamı, bir vehim ve hayâl sayıp her şeyi değişikliğe, oluşa vermek ve onu ilâhlaştırmak yolunu tutan felsefî görüşlerden birincisi Elea'lı Parmenides'in, ikincisi de Efes'li Herakleitos'un görüşüdür.

Elea ve Ionia sistemlerinde birbirine tam karşıt olan bu iki görüş, Fisagor'cularda idealist (Özellikle bk. John Burnet, Early Greek Philosophy, p. 84-112, 276-309, New York, 1937. T. V. Smith, From Thales to Plato, p. 50-57, Uni. Chicago, 1956. Eflâtun, (Tk. çev.) Erol Güney ve Lütfü Ay, Timaios, Istanbul, 1943.), Leukippos ve Demokritos'ta materyalist (Özellikle bk. John Burnet, ayni eser, p. 334-340. T. V. Smith, ayni eser, 37-39, 45. Benjamin Farrington, Greek Science, p. 62-65, London. 1953. Ritche Calder, Sciences in Our Lives, p. 74-80, New York, 1935), Anaxagoras'ta da düalist (Özellikle bk. John Burnet, ayni eser, p 262-267. T. V. Smith, ayni eser, p. 33-35. W. Windelband, (İng. çev.) Herbert Ernest Cuschman, History of Ancient Philosophy, p. 80-88, Dover, 1936. Genellikle ilk Yunan filozofları hakkında ayrıca bk. Richard Hoppe, Aristotle's Metaphysics, Book I, New York, 1952) bir gidiş gösteren monadçı ve atomcu sistem ile birleştirilme ve açıklanma yoluna gidilmiştir. Tipik filozofu Ampedokles

olan bu sentezci sistemde sürekliliğin ve değişikliğin her ikisi birden kabul edildi; ancak, süreklilik varlıklara, daimî değişiklik te varlıkların ilişkilerine verildi.

Yunan felsfesinin, daha doğru bir deyişle, bütünlüğü ile felsefî düşüncenin iki büyük üstadından biri olan Eflâtun da bir, değişmeyen ezelî ve ebedî "İdeler" âlemi, bir de daimî değişiklik içinde bulunan madde âlemi diye iki âlem kabullenmiş ve ideler âlemini gerçek, madde âlemini de bunun kopyası ve gölgesi saymış, fakat, kâinatın Tanrı'ya benzeyebilmesi ve ebedî olabilmesi için de zamanın gökle birlikte Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürmüş, ideler âlemini ise bunun dışında tutmuştur.

Felsefî düşüncenin diğer büyük üstadı olan Aristo'ya göre de zaman, yalnız hareketle mevcuttur ve hareketin ölçüsüdür; onun gibi de virtüel olarak sonsuzdur. Zaman, hareketin ölçüsü olduğundan bir sayıdır. Bu sebeple de ancak, onu sayan için vardır yani, dünya dışında zaman ve mekân yoktur.

Kısaca, Parmenides, Herakleitos ve Ampedokles'teki üç ayrı zaman görüşü, Garp felsefî düşüncesinde de ufak tefek farklarla devam etmiş ve her biri peşinde birçok filozof sürüklemiştir. İşte Bergson, doğrudan doğruya Heraklit görüşünün orijinal bir peşleyicisi sayılabilir.

Bu noktada İslâm felsefesindeki durum da kısaca şudur:

İslâm filozofları, bir kaç istisna ve bazı küçük farklarla, zaman görüşünde, genellikle, Aristo'nun peşinden gitmişlerdir.

Hicrî dördüncü yüzyıl başında doğan İslâm Tabiat felsefesi okulunun mümessili Mehmet Zekeriyya al-Râzî, "Kitab al-İlm al İlâhî"sinde biri, Aristo'ya uyarak bir hareket mikdarı olan izafî zaman, biri de İran ve Hint'ten etkilenerek dehr veya müddet dediği mutlak zaman gibi iki zaman kabullenir ve ona göre hareket prensibi, Aristo'nun tersine, cismin içindedir. (Özellikle bk. P. Kravs, Resail Falsafiyye li Ebî Muhammed Zakeriyya al-Râzî, s. 241 (risale 9), Mısır, 1939).

Yeni Eflâtunculuk kanaliyle esasta Eflâtun ve Aristo'ya dayanan rasyonel İslâm Meşşaî filozoflarından El-Kindî (Özellikle bk. Abu Reyde, Resail al-Kindî al-Falsafiyye, "Risala al-Kevn v'al-Fesad", s. 220, Kahire, 1950)ye, Farabî (Özellikle bk. Ahmet Naci ve Emin Hancı, Resail al-Farabî, "Uyun al-Mesail", s. 70, Mısır, 1325) ye, İbn Sînâ (Özellikle bk. İbn Sînâ, Al-Necat, s. 189 ve gerisi, Kahire, 1338) ya ve İbn Rüşd (İbn Rüşd, Kitab al-Semâ al-Tabiî, s. 47 ve gerisi, Haydar Abad Al-Daken, 1365) e göre de zaman, hareket mikdarıdır. Yalnız, süreksiz ve arahklı ilinek (araz)lerden bireşmiş atomik bir zaman kabullenen Kelâmcıların ve özellikle Eş'arîlerin tersine, Meşşaî filozoflarının hareket ölçüsü olan zamanları ezelî ve ebedîdir ve hatta dâhirdir (Kelâmcılar için özellikle bk. Abdurrahman b. Ahmed al-İycî, (Adududdin), (şerh) Seyyid Şerif Curcanî, Şerh al-Mevâkıf, c. 1, s. 461, Istanbul, 1292. Abdurrahman Câmî, Kitab al-Durra al-Fâhire, s. 8–30, Mısır, 1328. Abu'l-Alâ al-Maarrî, Risala al-Gufran, s. 32–34, Mısır, 1925. Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı, 1, s. 73 ve gerisi; sayı. 2, s. 182 ve gerisi; sayı, 19, s. 5 ve gerisi. Fahreddin al-Râzî, Kitab Esas al-Takdis, s. 12–14 ,26, Mısır, 1328. Sa'deddin Mes'ud b. Ömer al-Taftazânî, Şarh al-Makasıd, c. 1, s. 137 ve gerisi, Istanbul, 1277. S. Pines, (arap. çev.) Abu Reyde, Mezâhib al-Zurra ind'al-Muslimîn va Alâkatuhu bi-Mezâhib al-Yunan v'al-Hunûd, Kahire, 1946.).

Zamanın dâhirliğini, özellikle, başlarında İbn Râvendî bulunan İslâm materyalist filozofları Allah'ı reddedecek derecede ileri götürmüşler ve yalnız zât, mahiyet ve vücud sahibi bir zamanın kadîm ve bâkî olduğunu iddia etmişler, bu yüzden de Dehriyyun adını almışlardır. (Ayrıca bk. Rıza Tevfik, Kamus-u Felsefe, c. 1, s. 294–295, Istanbul, 1335).

Gazalî'ye göre ise zaman ve mekân dışa ait birer gerçek olmaktan yoksun olup onlar

muhyyele kuvvetinin ve algı duyumunun ekzersiz şartları gibidir. Kant'ın zaman ve mekân görüşünün kökleri Gazali'ye dayanmaktadır. (Özellikle bk. Gazalî, (Yayın) Süleyman Dünya, Tahafut al-Falâsifa, s. 96–103, Kahire, 1935).

İslâmda zaman problemi hakkında rijinalite gösteren, Eş'arî Kelâmcılarından Bâkılânî, filozoflardan da Abu'l-Berekât'tır.

Bâkılânî'ye göre zaman, hareket ve hızlılığı, ara ara artıp eksilen bir değişmeler hâlidir. Zaman bir akıştır ve biz onun akışını kendi hayat akışımızda duyabiliriz. İşte Bâkılânî bu görüşü ile zamanı bir akış olarak gören modern filozoflara yaklaşmaktadır.

Abu'l-Berekât'a gelince o, Aristo'danberi gelen zamanın hareket ile ve hareketin de zamanla tanımlanması görüşünü reddeder. Zira. ona göre zaman yalnız hareket halinde değil, hareketsizlik halinde de vardır. Zaman, hareket ve hareketsizlikle ölçülemez, tersine, hareket ve hareketsizliğin her ikisi de zamanla ölçülür. Ayni zamanda zamanı biz duyularla değil, akılla kavrarız. Akılla kavramakla beraber o, eşyaya ait bir gerçektir, zihne ait bir gerçek değildir.

Mümkün varlıklar nasıl zamanda var(kâin) iseler, zorunlu ve sonsuz varlık ta, ayni şekilde, başlangıçsız ve sonsuz bir zamanda vardır. Zaman için geçmiş, gelecek gibi ölçüler i'tibarî ve izafî olup asıl zaman ölçüye gelmez.

Başlangıçsız olan Allah zaman içinde olduğu gibi âlem de ancak, kendinden bir sonradan oluş (zâtî hudus) ile yine başlangıçsız ve sonsuz olarak zaman içinde bulunur (Özellikle bk. Abu'l-Berekât al-Bağdâdî, "Evhad üz-Zaman diye de namlıdır", Al-Kitab al-Mu'teber, c. 2, s. 69–76, c. 3, s. 26, 38–40, Haydar Abâd Al- Daken, 1357).

İslâm mistisizmine gelince; özellikle Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücud görüşü ile meydana gelen tasavvuf felsefesinin temeli, daha, Mu'tezileden İbrahim Nazzam'da görülen An-ı Dâim (Eternel Présent) görüşüdür (Özellikle bk. Louis Massignon, Time in İslamic Thought, (Joseph Campbell, Man and Time), p. 108–114, London, 1958. Abdurrahman Badewî, Al-Zaman al-Vucudî, s. 226–227, Kahire).

Bir bakıma Parmenid ve Heraklit görüşlerinin bir bireşemi gibi olan bu görüşe göre âlem, ezelî bir An'dır. Her şey bir anda ve birden var olmuştur. Dolayısiyle olaylarda doğuş ve ard arda geliş değil, ancak, bu tek lâhzanın tecellileriyle içten dışa çıkış söz konusudur. Zaman ve değişiklik, cisimler âlemindeki gölgelerden başka değildir. Bununla beraber, İbn Arabî'deki bu içten dışa çıkış, Plotin'de görülen güçten edime (kuvveden fiile) çıkıştan da başkadır. Çünkü gerçek varlık yalnız Allah'ın varlığıdır, âlem ise onun tecellî (emanation) ve zuhur (procession) undan ibarettir. Âlemin Allah'tan çıkış ve inişi altı mertebe üzerinedir: Lâ taayyün mertebesi, ilk taayyün mertebesi, ikinci taayyün mertebesi, ruhlar âlemi, misâl âlemi, şahadet âlemi. İlk üç mertebe ilme ait olup zaman dışındadırlar. Son üç mertebe de gerçek olup zaman içindedirler (Özellikle bk. İbn. Arabî, Kitab Sıcun al-Mescun ve Funun al-Meftun, bap. 1, Yazma Risaleler Mecmuası, sayı, 7071, Bağdat Evkaf Kitaplığı. Şeyh Mehmet Elif, Al-Kelimat al-Mücmele fi Şerh Tuhfa al-Mürsele, s. 19, Istanbul, 1342).

İbn Arabî'nin (Fusus)unda bildirdiğine göre âlem, her an yeni bir tecellî ile var olmaktadır. Eğer tecellî bir an kesilse âlemin varlığından hiç bir iz kalmaz. Tecellîde ise tekrarlama yoktur. Âlemin vücudu sürekli değildir. Çünkü âlem durmadan değişmektedir (Özellikle bk. Dr. Cavit Sunar, Vahdet-i Şuhut Vahdet-i Vücut Meselesi, s. 32–37, Ankara, 1960).

İbn Arabî'nin, bu konuda, (Futuhat) adlı kitabında dediklerini de şöylece özetleyebiliriz: Zaman, sonradan olan şeyler için zamandır. Her zaman var olan için zaman yoktur. O'nda ezel vardır. O, ezelîdir. Böyle olunca ebedîdir de. Ezel ve ebedin anlaşılışı da mütevehhim bir şeydir.

O, geçmiş olarak hükmedilebilir, çünkü o, geçmişte geçmiştir; gelecek olarak hükmedile-

bilir, çünkü gelecekte meydana gelecektir; şimdi ile hükmedilebilir, çünkü o, şimdidedir, yani vardır. Ve o, An'ın müsemmasıdır. An ise zaman olduğu halde, yine zamanda geçmiş ve zamanda gelecek olan bir haddir. Bir yuvarlak içerisinde farzedilen bir nokta gibidir ki onun başlangıcı ve sonu nereden farzedilirse oradan i'tibaren belirtilir.

Âlem, daima hâl zamanı hükmündedir. Âlemde ve onda geçmiş ve geleceklerde Allah'ın hükmü daima hâl zamanı hükmündedir. Kısaca, zaman, gece ve gündüz ve günlerdir veya zaman mütevehhim bir müddettir. Dolayısiyle, zaman nisbîdir ve izafîdir (Özellikle bk. İbn Arabî, Futuhat al-Mekiyye, c. 1, bap. 12,22,59; c. 2, bap.149, 178, 287; c. 3, bap. 300; c. 4, bap. 407, 523, 558, 673, Mısır, 1293. Ayrıca bk. İbn Arabî, Kitab al-Tecelliyat al-İlâhiyye fi Sure al-İnsaniyye, varak. 660, Yazma Risaleler Mecmuası, sayı. 7071, Bağdat Evkaf Kitaplığı).

Kısaca, karakteristiği An-ı Dâim fikri olan İslâm düşüncesinde zaman probleminin açıklanmasında, genellikle, Yeni Eflâtunculuk kanalıyle, ve gerek doğrudan gerek dolayısiyle yapılan tercümeler yoluyla, Eflâtun ve Aristo'nun devir teorisi peşlenmiştir.

Zaman konusunda İslâm filozoflarından söz ederken Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinin başı sayılan St. Augustin'e de kısaca dokunmamak imkânsızdır.

Orta Çağ Hırıstiyan âlemi, Yunan felsefî düşüncesini İslâm tercümeleriyle tanımış ve procession teorisine bağlanan Apologistlerle başlayıp Augustinus, Erigenea, St. Anselm, St. Thomas, Duns Scottus..lerden geçerek-ayni İslâmda olduğu gibi-Rönesansa kadar kâh Eflâtun ve kâh Aristo'ya dayanmış ve özellikle üzerinde durduğu mesele tümeller (Küllî-Unuversaux) meselesi olmuş, bütün ömrünü realizm ve nominalizm kavga'lariyle geçirmiştir. (S. E. Frost, Basic Teachings of the Great Philosophers, p. 7–25, New York, 1956).

Hırıstiyan Orta Çağda zaman problemi hiç bir önem taşımaz. Çünkü o da, islâmda olduğu gibi, genellikle Aristo görüşüne uymuştur. Ancak, İlk Çağ ile Orta Çağ sınırında bulunan Augustinus, zaman problemine pek önem vermiş ve hatta bu problemi felsefî düşüncesinin merkezi yapmıştır. O, bu konuda şöyle demektedir: bana sorulmadığı müddetçe zamanın ne olduğunu biliyordum; fakat, sorulduktan sonra bilemez oldum. Ancak, zaman, geçmiş, şimdi ve gelecekten ibarettir. Bunların içinde gerçekten mevcut olan, sadece, (Şimdi)dir. Geçmiş, geçmiştir; gelecek ise henüz mevcut değildir. Şimdi'ye gelince, o da geçmiş ve gelecek arasında uzanmaktan yoksun bir An'dır. Şu halde zaman ,varlıkla yokluk arasındadır ve yokluk tarafı daha ağır besmak üzre var olanla var olmayandan bileşik bir şeydir. Bu âlemde varlık kadar yokluk ta vardır. Zira Allah, âlemi yoktan yaratmıştır....

Zaman, bizim şuurumuzun bir verimidir ve bu bakımdan âlem, bir görünüşten ibarettir. Âlem, insan şuuru yaratılmakla yaratılmış oldu.

Âlemin ezeldenberi mi mevcut olduğu, yoksa, Allah tarafından belirli bir zamanda mı yaratıldığı konusunda kafa yormak boştur. Çünkü zaman, Allah'ın insan şuurunu yarattığı anda meydana gelmiştir, onu da Allah yaratmıştır. (Özellikle bk. Edward B. Pusey, The Confessions of St. Augustinus, p. 253 ve gerisi, New York, 1949. Prof. Ernst Von Aster, (Tk. çev.) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi Dersleri, s. 242-243, Istanbul, 1943).

İBAHÎLİK VE BATINÎLİK

Prof. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

Tarihte gerçek İslâmiyetten sapmış bir çok ibahîler gelip geçmiştir. Bunların çeşitli kolları vardır. Al-Malatî'nin bahsettiği Şekkiyye, Ruhaniyye ve Abdekiyye gibi zındık fırkalar da ibahîdirler [1]. Biz burada sadece bazı şüpheler ve vehimler neticesinde şaşıran ibahîlerden bahsedeceğiz. Gerçekte şüphe ve vehim neticesinde şaşıran ibahîler de pek çoktur. Fakat biz Gazzalî ve İbn al-Cevzî'ye dayanarak bunların başlıcalarını 6 bölüm halinde mütaalâ etmeyi düşünmekteyiz:

1– Bir kısım ibahîlere göre iyi ve kötü işler önceden kaderde takdir edilmiştir. Bazı insanların mesut olacağı ve bazılarının da bedbaht kalacağı önceden yazılmıştır. O halde mesut olacağım diye iyi amellerde bulunmak lüzumsuzdur. Yahut bedbahtlıktan kurtulacağım diye kötü hareketlerden kaçınmak mânasızdır. Çünkü kaderde ne yazılı ise o olacaktır.

2– Allah'a ve Âhiret'e imanı zayıf olanlar: Allah'ın ibadete ihtiyacı olmadığına ve günahlardan dolayı da gücenmiyeceğine inanırlardı. Onlara göre Allah indinde, bir kulun ibadet etmesi veya günah işlemesi aynı değeri taşır. Binaenaleyh insanların ibadet edeceğim diye kendilerini yormaları lüzumsuzdur.

3– Allah'ın rahmetine ve keremine güvenerek ibahata dalanlar. Bunlar madem ki Allah affedicidir, o halde arzu ve hevesimize göre hareket etmemizde bir mahzur yoktur, diyenlerdir.

4– Dördüncü fırkaya dahil olanlar, Şeriati bir cihetten bilmiyenlerdir. Bunlar şeriatin şehvet, gazab ve riya gibi kötü sıfatların insandan tamamen atılmasını emrettiğini sanırlar. Bir müddet riyazetle meşgul olmalarına rağmen, bu gibi beşerî sıfatları yokedemeyince, "insanın beyhude yere kendini

1 Bak. al-Malatî, Kitab at-Tenbih va'r-Red ala Ehl al-Ehva Va'l-Bida, S. 73–74, 136, İstanbul 1936.

meşakkate atması mânasızdır. Çünkü bu gibi sıfatları yoketmenin muhal olduğu tecrübemizle sabit oldu" derler.

5– Bazı kimseler bir müddet riyazetle meşgul olunca bir nevî sesler duyarlar ve hayaller görürler. Bunlar âdetleri hilâfına ibadet anında kendilerinde hasıl olan bu gibi halleri olgunluk mertebesi sanırlar. Artık Allah'a kavuştuklarına inanırlar ve "biz maksada eriştik, ibadet etmek ve günahtan sakınmak bu mertebeye erişmek için gerektir. Binaanaleyh bize günah işlemek ve namaz kılmamak zarar vermez" derler. Bunlar arzularına göre hareket eden ve kendi derecelerini peygamberlerin derecelerinden daha yüksek gören ibahîlerdir.

6– Altıncı fırkaya dahil olan ibahîler mutasavvıf iken yolunu şaşıranlardır. Sufîlerin bir kısmı riyazetle nefislerini terbiye etmeğe çalışırlar, bir müddet inzivada kalırlar ve kalplerinden Allah korkusunu eksik etmezler. Bu hal neticesinde onlarda bir takım iyi haller ve keşifler doğar. Bir çok melekut sırlarına vakıf olurlar, nihayet keramet sahiplerinin derecelerine erişirler. Gayıptan haber verseler doğru çıkar, bir hastaya himmet etseler iyileşir ve bir düşmana gücenseler o düşman helak olur. Bunlar "biz daima huzur-u ilâhîyi müşahede etmekteyiz. Rükû ve sücûd'tan maksat gafil olan kalbi huzura getirmek ve Allah sözünü hatırlamaktır. Biz bir an dahi Allah'tan gafil değiliz. Bütün melekût'u apaçık görüyoruz. Melekler ve nebîler, cevherlerini güzel suretler halinde bize gösteriyorlar. Artık bizim ibadete ne ihtiyacımız vardır" derler [2].

İşte böylece özetlediğimiz ibahîler H. V nci yüzyılda Gazzalî zamanında bile faaliyet halinde idiler [3]. Zaman zaman türeyen ibahîlerin şerrinden Tanrı gerçek müslümanları korusun.

Batınîlik: Kur'an ve hadislerin zahirî mânalarından başka batınî anlamlarının da bulunduğunu iddia eden fırkaya genel olarak Batıniyye denir [4]. Bu fırka hicrî ikinci yüzyılda türemişti. Mezhebin kurucularının Meymun

2 Bak. İbn al-Cevzî, Telbis İblis, s. 389–395, Mısır 1340; Gazzalî, Hamakat Ehl al-İbaha, s. 8–16, Munchen 1933; Gazzalî, Kimya-yı Saadet, c. 1. s. 56–60; Fedail al-Enam Min Resail Huccet al-İslâm, s. 72–74, İran 1333; Gazzalî'ye Göre İbahîlik, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. V, sayı 1–4, s. 165–172 Ankara 1958.

3 al-Gazzalî, Hamakat, s. 6.

4 Bak. as-Sam'anî, Kitab al-Ansab, var. 60 b, London 1912; aş-Şehrestanî, al-Milel, c. II, s. 29; al-Milel Va'n-Nihal, var. 75 b, Atıf Efendi K. No: 1373; Ahmed b. Yahya, Kitab al-Milel Va'n-Nihal, var. 8a–8b, D.T.C Fakültesi K. İsmail Saib kitabları No: 1/2463.

b. Deysan ile oğlu Abdullah b. Meymun al-Kaddah olduğunu, fırka ve tarih kitapları kaydetmektedir [5]. Meymun ve oğlu Abdullah, Ehvaz taraflarında ilkin Ali b. Ebi Talib'in kardeşi Ukeyl neslinden olduklarını iddia ettiler. Sonra da Muhammed b. İsmail b. Ca'fer as-Sadık b. Muhammed al-Bâkır b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Talib'in zürriyetinden geldiklerini ileri sürdüler. Bir çok cahil kimseleri kandırmağa muvaffak oldular.

Amaçları İslâm dinini yıkmak ve siyasî zaferler elde etmekti.

Hamdan b. al-Eş'as adındaki daî ve Karmatîler de Batınîlerdendir. Fatımîler Devleti'nin de genel olarak Batınîlerin fikirlerini benimsedikleri malûmdur.

Fakat Batınîler sadece bunlardan ibaret değildir. Bunların çeşitli adları ve bölümleri vardır. Bu bölümler arasında az çok farklar mevcuttur. Bunlara Babek, Ebu Müslim, Mukanna, Maziyar gibi şahısların adlarına nisbetle Babekiyye, Ebu Müslimiyye, Mukannaiyye ve Maziyariyye adları da verilir. En tanınmış adları arasında Seb'iye, Muhammire, Hurremiyye, Hurremdiniyye, Fidaviyye, Haşşaşiyye, Sabbahiyye, Ta'limiyye ve İsmailiyye adları da yer alır [6]. Bu lâkablardan son beşi aşağı yukarı aynı özelliği taşıyan Batınîlerin adıdır. Bunlar gerçekte haram şeyleri helâl saydıkları için İbahiyye ve Allah'la Peygamberi inkâr ettikleri için zenadıka adlarını da almışlardır [7].

Batınîlere İsmailiyye denmesinin sebebi İsmail b. Ca'fer as-Sadık'ın imametine inanmalarıdır. Ancak İsmailiyye fırkasından ayrılan bir kısım Batınîler, babası hayatta iken öldüğü için İsmail'in imametini kabul etmekten vazgeçtiler. Onun yerine Muhammed b. İsmail'in imametini kabul ettiler. Bunlara Mübarekiyye de denir. Muhammed b. İsmail'in imametini kabul eden bu fırka ikiye ayrılır:

1– "Muhammed b. İsmail ölmemiştir. Bir gün arza dönüp adâleti gerçekleştirecektir" diyenler.

5 Bunlar ve Batınîliği yayan diğer kimseler hakkında bak: Siyasetname s. 215 vd. Tahran 1334; Bernard Lewis, Usul al-İsmailiyye, s. 133, Mısır; al-Bağdadî, al-Fark Beyn al-Fırak s. 169 vd. Mısır 1357; al-Fihrist, s. 278 vd; al-Muntazam, c. V, s. 118–119; al-Bağdadî, Usul ad-Din, s. 329–330, İstanbul 1928.

6 Bu lâkaplar hakkında bakınız: İbn al-Cevzi, al-Muntazam, c. V, s. 114, Haydarabad 1357; Telbis, s. 112; Tarih b. Haldun, c. V, s. 26, al-Kahire 1322; aş-Şehrestanî, al-Milel Va'n-Nihal, c. II, s. 29 Mısır 1317; ad-Deylemî, Kavaid, s. 36; Browne, Tarih al-Edeb, c. II, s. 242, Tahran 1333; al-Kalkaşendî, Subh al-A'şa, c. XIII,s. 245; Razî, İtikadat, s. 78, al-Kahire 1938.

7 Bak. Deylemî, Kavaid Akaid Âl Muhammed, s. 36–37, Mısır 1950.

2– "Muhammed b. İsmail ölmüştür. İmamet onun evlâdından ve neslinden olan gizli ve açık imamlara intikal etmiştir; bu intikal kıyamete kadar devam edecektir" diyenler. Sonradan gelişen ve teşkilâtlanan Batınîler bu ikinci görüşü benimsemişlerdir. Bu görüşü benimsiyen en tanınmış Batınîlerden biri Hasan Sabbah (Ölm. H. 518/M. 1124) tır.

Hasan Sabbah H. 471 de bir tacir kıyafetinde Horasan'dan Mısır'a giderek Fatımî halifelerinden al-Mustansır (Ölm. H. 487/M. 1094)'la görüştü ve Batınîliğe iyice bağlandı. Daha sonra memleketine dönerek bir teşkilât kurdu ve Alamut kalesini zaptetti (H. 483). Davasını yaymak için Abbasî halifeleri ve devlet büyükleri aleyhinde propagandaya başladı. Halka, bir imam-ı masuma bağlanma fikrini aşılamağa çalıştı. Böylece siyasî ve dinî birlik sağlıyacağını ümit ediyordu.

Bütün Batınîler nasların zahirine kıymet vermezler ve onları saçma bir surette tevil etme yolunu tutarlardı. Bunlar haram şeyleri helâl sayarlar, sayısız günahlar işlerlerdi. Batınîlerin bazı kolları ana, kız kardeş ve kız evlâtla evlenmeyi caiz görürlerdi. Bunların görüşlerinde Sabiîliğin, Mecusîliğin, Yeni Eflâtuncuların ve Pythagorasçıların tesiri vardı. Amaçları siyasî olduğundan İslâm dini'ni bertaraf etmek için her çareye baş vururlardı.

Batınîleri başarıya götüren amillerden birisi de davet sistemleridir. Cahil halkı kandırmak için teferrüs, te'nis, teşkik, ta'lik, rapt, tedlis, tesis, hal' ve insilah gibi hilelere başvururlardı [8]. Biz burada Batınîliğin ve bu hilelerinin teferruatına inecek değiliz. Ancak şu kadarını belirtelim ki batınî daîler bir kimseyi kandırmak istedikleri zaman ona hemen açılmazlardı. İlkin onun neye önem verdiğini ve inancını öğrenirler, ona kabiliyetine göre sorular tevcih ederlerdi. Daîlerin "çorak yere tohum ekmemek" yani daveti kabule musaid olmayanları dine çağırmamak başlıca prensipleri idi. Çağrıyı kabule kabiliyetli buldukları kimselerin başlangıçta fikirlerine uyar görünürler. Fakat neticede müsait buldukları kimseleri yavaş yavaş dinden çıkarmağa çalışırlar. Batınîler Abbasî halifelerinin ordularını yıllarca meşgul etmişlerdir. Bunların fitnelerine nihayet hicrî 654 yılında Hulâgu son vermiştir.

8 Bak. Gazzalî, Fadaih al-Batınîye, s. 4–7, Leiden 1956; al-Bağdadî, al-Fark, s. 179–185; ad-Deylemî, Kavaıd, s. 38–43; Seyyid Şerif, Kitab Şerh-i Mevakıf al-Adud, s. 627–628, Bulak 1266; al-Makrızî, al-Hıtat, c. II, s. 226–233, Mısır 1326; Ahmed Ateş, Al-Batınıye, İs. Ansiklopedisi cüz: 15, 341–342, İst. 1943; Mehmet Şerefeddin, Batınîlik Tarihî, Darulfünun İlâh. Fak. Mec. Sayı: 8, s. 19–21.

ALLAHIN HALİFESİ: İNSAN

Doç. Dr. HÜSEYİN ATAY

Yüce Allahın, yarattığı kâinat, maddî ve maddî olmayan kâinat olarak ikiye ayrılır. Bugünkü elektronik beyinlerin hesap etmekten âciz kaldığı ucsuz bucaksız maddî kâinatın içinde yer alan ve ona göre bir zerrecik olan yer yuvarlağında bir yaratık da yaratmıştır. Bu yaratığa büyük kabiliyetler vermiş, ve onu bir görevle görevlendirmiştir. Kendisine verilen görevi yapabilmesi için, Yüce Allah ona iki rehber vermiştir. Bunlardan biri aklıl, öbürü Kitaptır. İnsan adını taşıyan bu yaratık, neyi nasıl yapacağını bu iki rehbere baş vurarak öğrenecektir. Yüce Allah, insanı görevlendirmek üzere yaratmış ve görevini yerli yerinde yapsın diye ona yol gösterecek aklı vermiş, aklın bunaldığı veya tereddüde düştüğü ya da çözmekten âciz kaldığı yerlerde, akla ışık tutacak eline bir de Kitap vermiştir. İnsan aklın duvarını aşan hususlarda o Kitaba baş vuracaktır. Yoksa, insan sırf akılla başbaşa kalsa, kâinatın sırrını çözmek şöyle dursun, sadece kendi hacmini ve sonra ortalama altmış yılı aşmayan hayat süresini, kâinatın hacim ve hayat süresi ile kıyaslayarak düşünecek olsa, bu düşüncenin ona vereceği ıstırap onu çıldırtacak derecede ağırdır. İnsan, hacminin küçüklüğünden ziyade, ömrünün kısalığından, ve daha önemlisi, ömrü uzun da olsa, bir gün yok olup gideceğine göre, nereye, nasıl gideceğinden ve sonunun ne olacağını bilmemekten en büyük ıstırabı duyar, bu sıtırabın ateşi onu olduğu yerde eritip tüketir.

Akıl duyular duvarını aşar. Böylece bilinenden bilinmeyene, duyulandan duyulmayana yol bulur. Ancak aklın yoluna çıkan ve yolunu kesen bir takım duyusal engeller vardır. Bunun için cüzî şeylerin uygulamasında akıl, duyusal nesnelerin etkisinde bazı sapıtmalara mecbur kalır. Bu cüzî nesnelerdeki sapıtmalar, duyu dışı, sırf akıl sahasında olan işlere de yansımaktan geri kalmaz. Aklı, akıl olarak kullanamayan kimseler, hem cüzî şeylerde ve hem de küllî şeylerde aklın ışığından faydalanamaz. Allah ,insana, cüzî şeylerin, amelî nesnelerin bir kısmını çözmeyi üzerine alan ve aklın duvarını aşan sahaya ait olan, insanın sonsuz umutlar dünyasında ona huzur ve sükün sağlayıp

yollar gösterecek akla yardımcı ve karanlıkta ona ışık tutacak Kitap vermeyi ihmal etmemiştir. Ne var ki, Kitap, aklın çözemediği bütün sırları ve sorunları çözmeyi üzerine almış değildir. O da çözmesi gereken başka sorunlar getirmektedir. Yalnız getirmiş olduğu sorunların bir kısmının çözümünü vermiştir. Aklın çözemediklerinden gerekli gördüklerini çözümlemiş. Tereddüd ettiklerinden insan için lüzumlu olanları karara bağlamış ve böylece aklın insana verdiği ıstırabı üzerine almıştır. Çünkü insanın hayatının bin bir ıstırapla geçmesine sebeb olan akıldır. Buna rağmen nasıl sonuçlanacağına aynı akıl bir yol bulamamaktadır. Akıl etrafımızda olan diğer canlılara verilmediği için, onlar bir dakika sonra ne olacağını düşünme ıstırabından kurtulmuş bulunmaktadırlar. Onlar, içinde bulundukları anı yaşarlar. İnsan ise, içinde yaşadığı anın dışına çıkar, orada tutunacak bir yer arar ve böylece şimdiki hayatı ile onun arasına bir bağ kurmaya çalışır. Bu malumdan meçhule gitme yani düşünmedir.

Yüce Allah insanı, Kitabında çeşitli yerlerde niçin ve nasıl yarattığını anlatmış, diğer yaratıklara karşı durumunu, mevkiini ve onlarla olan ilişkilerini bildirmiştir. Yalnız başlangıçta kâinatı ikiye ayırmıştık: maddî olan, maddî olmayan. Maddî olan alt, aşağı âlem, maddî olmayan üst, ruhsal âlem olarak da adlandırılır. Ruhsal âlemdeki yaratıklarla insanın ilişkilerine (yani meleklerle ilişkilerine) temas edilir. Doğrusu ruhlar âleminde meleklerden başka yaratık olup olmadığından haberimiz yoktur. Ama aşağı, maddî âlemde insanın üzerinde yaşadığı yer yuvarlağından başka yıldızlarda olan canlılarla ilişkilerine temas edilmemiştir. İnsan aklı ile de henüz onlarda canlı yaratığın bulunduğunu keşfedememiştir. İnsan eskiden gök âlemini üst âlem, ruh âlemi olarak kabul etmişti, ve onu kutsal saymıştı. Bugün göksel varlıkların da yer yüzü dünyasına ait madde dünyasının varlıkları olduğu anlaşılmıştır. Oysa Kur'an'da gök âleminin madde âlemi olduğu bildirilmişti. Ruh âlemi ile madde âleminin sınırları ne Kitaba göre ve ne de akla göre bilinmediği gibi, birbirlerine göre nerede bulundukları yani madde âleminin altta mı, üstte mi; yoksa sağda veya solda mı olduğu kesinlikle bilinmemektedir. Anlaşıldığına göre birbirine girişik te olabilirler, veya girişik olan kısımları da vardır.

Zira insanın bedeni madde âlemine aitse, ruhu da ruh âlemine aittir. Kur'an-ı Kerimde Rahmân suresinin 19–20 ayetlerinde "İki denizi kavuşacak biçimde karıştırdı. Aralarında bir engel olduğundan birbirinin sınırını aşamazlar" denmektedir. Burada zikredilen iki denizi madde ve ruh âlemi olarak anlamak mümkündür. Şimdiye kadar yapılan tefsirlerde bu iki denizden neyin kasdedildiği kanaat bahşedecek bir türde anlaşılamamıştır.

Bugünkü en son model hesap ve aletlerle bu madde kâinatının sınırı henüz keşfedilip bilinmemektedir. Bu kadar geniş madde kâinatında insanın, üzerinde yaşadığı yer yuvarlağının bağlı bulunduğu güneş sisteminde bulunan daha bir çok, daha büyük yıldızlar ile diğer güneş sistemlerinde (*galaxy*) bulunan yıldızlarda canlı varlıkların olup olmadığına dair Kur'anda açık bir ifade bulunmamakla beraber, işaret yoluyla onlarda canlının bulunabileceğini anlamak mümkündür. Ancak göklerde ve yerde olanların insanın emrine verildiğine ve onlarda olanların insan için yaratıldığını anlatan açık ifadeler Kur'anda yer almaktadır. Bunda varılması gereken sonuç şu olur: Üst âlem, ruh âlemi ile alt âlem, madde âleminde insan gibi bir varlığın olduğu Kur'anda zikredilmemektedir. Kuran, her nekadar insan gibi bir varlığın bulunmadığını söylememekte ise de, insana vermiş olduğu önemden, gökteki ve yerdekilerin, onun emrine verilmesi ifadesi, insana eş bir varlığın büyük kâinatta var edilmediği hükmüne varmaya imkân vermektedir.

Yüce Allahın, insana akıl ve Kitap olarak iki rehber verdiğini söylemiştik. İnsan akıl ile üst âlem, ruhlar âleminde varlıkların bulunabileceğini sezinleyebilse bile, bunda kesinliğe varacak ve sezinlediği varlığı teşhis edecek durumda değildir. Alt âlem, madde âlemi yekpare bir âlem olmayıp onda insanın, zihin ve hayal gücünün henüz sınırına ulaşamadığı bir boş sahaya serpili sayısız yıldızlar bulunur, ve onların arasındaki mesafeleri katedecek bir vasıta henüz insanın elinde mevcut değildir. Bu mesafeler okadar uzundur ki, bugünün en süratli vasıtaları ile gidilmeye, insan ömrünün kısalığı ve yaşama şartlarının her yerde bulunmaması imkân vermemektedir. Artık, akıl ve Kitaba göre kesin olarak bilinen şudur ki, üst ve alt âlemde yani, ruh ve madde âleminde insan tipi tek varlık vardır, bu da insanın kendisidir. Şimdi insanın Kitaba göre yaratılma hikâyesini görelim.

Yüce Allah, Kitabının ikinci suresinde 30 uncu ayetten 37 nci ayete kadar olan kısımda ilk insan olan Âdem'in ne maksatla yaratıldığını anlatmaktadır. Biz sadece bu ayetlerin çerçevesi içinde bunu herkesin kolayca anlayabileceği bir şekilde anlatmaya çalışacağız. Önce ayetlerin anlamlarını bir arada verip sonra açıklamalarına geçelim.

"Rabbin meleklere" Ben yer yüzünde bir halife var edeceğim" demişti. Melekler, "orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edecek-sin? Oysa biz Seni överek yüce tutuyor ve Seni kutsal saymaktayız" dediler. Allah, "Ben şüphesiz, sizin bilmediklerinizi bilirim" dedi.

"Allah, Âdeme her şeyin adını öğretti, sonra, ad verdiği şeyleri meleklere gösterdi. "Eğer doğru söylüyorsanız, bunların adlarını Bana bildirin" dedi".

"Haddimiz mi? Senin öğrettiğinden başka bizim ne bilgimiz olabilir, şüphesiz, Sen hem bilensin, hem bilgesin". Allah: "Ey Âdem; Onlara öğrendiklerinin adlarını söyle" dedi. Âdem onları söyleyince, Allah: "Ben göklerde ve yerde görünmeyeni biliyorum, içinizi dışınızı biliyorum size söylemedim mi"? dedi.

Meleklere, "Âdeme saygı gösterin" demiştik, Şeytanın dışında hepsi saygı göstermişti, o, geri durdu, büyüklük tasladı ve buyruk tanımıyanlardan oldu.

"Ey Âdem! Sen eşinle cennette kal, orada istediğiniz gibi bol bol yeyip için, ancak şu ağaca yaklaşmayın; yoksa kendinize yazık etmiş olursunuz" dedik. Ama Şeytan ikisini de ayarttı ve onları bulundukları yerden çıkardı. "Artık, buradan, biribirinize düşman olarak inin, yer yüzünde bir süre için yerleşip geçinebilirsiniz" dedik.

"Âdem Rabbinden aldığı öğütlere göre tövbe etti, Allah da tövbesini kabul etti. Çünkü Allah tövbeleri kabul edendir. Acıyandır".

Açıklaması:

Yüce Allah, birinci ayette yer yüzünde bir halife yaratacağını meleklere bildiriyor. Halife, bilindiği gibi birinin "yerine geçen" anlamına gelir. Burada halifeden maksat insandır. Ancak kimin yerine geçmek üzere yaratıldığı hususunda iki görüş ileri sürülmüştür. Biri, insandan önce yer yüzünde bulunduğu ve kimine göre bu yaratıkların cinler olduğu ve onların yer yüzünü fesada vermelerinden ötürü onların soylarının kesilmesiyle onların yerine insan soyunun geçmiş olmasıdır. Fakat bu görüş çoğunlukla benimsenmiş değildir. İkinci görüş, insanın Allahın halifesi olması görüşü olup bu herkesin savunduğu bir görüştür. Zira ayeti kerime "halife" kelimesini belirtisiz kullanmış, kimin halifesi veya kime halife olacağını açıkça belirtmemiştir. Meleklerin bu makama göz koymalarından da Allahın halifesi gibi yüksek bir makamın olması anlaşılmaktadır. Allahın halifesinin manası, Onun kanunlarını yürütecek kimsenin olduğu şeklinde açıklanmıştır. Allahın kanunlarından maksat Kur'an'ın hükümleridir. Ama böyle bir anlama varmak için buradaki halifenin insan olmayıp yalnız peygamberlerin veya onların yerine geçeceklerin olması gibi kısıtlı bir manaya gitme durumu ortaya çıkıyor. Ve böyle söyleyen de vardır. Ne var ki, buradaki halifeden maksat insan olduğu görüşünü kabul etmek daha geniş manalı ve doğru olur. Bu geniş mananın içine peygamberler de girer. Buna biz, Allahın kanunlarından maksadın, yalnız Kur'an-ı Kerimin hükümleri olmayıp, hem onları ve hem de kâinatın tâbi olduğu ve Allahın koyduğu, kâinatın nizamını gerektiren tabiî ve aklî kanunları kas-

detmenin doğru olacağına kaniyiz. Madem ki insan Allahın halifesidir, Yüce Allah halifesine bir takım işler gördürecektir. O işleri kendisinin istediği gibi yapabilmesi için kendi sıfatlarından ona vermiştir. Bu sıfatların başında ilim sıfatı vardır. İnsan yapacak olduğu şeyi otomatik olarak değil, bilerek yapmalıdır. İkinci sıfat da yapacak olduğu şeyi yapabilme gücüne sahip olma yani kudret sıfatının kendisine verilmesidir. Bundan sonra bu iki sıfata hareket ve istikâmet verecek olan irâde sıfatı kendisine verilmiştir. İnsan asıl bu irâde sıfatından sorumlu tutulacaktır. İşte insan bu üç nitelikle diğer bütün varlıklardan ayrılır. Bu üç gücü nasıl kullanacağı hususunda akıl ve Kitap ona yol gösterecektir.

Yüce Allah, insanın yaratılmasını meleklere bildirdiğinde, melekler, bozgunculuk yapacak ve kan akıtacak birinin yaratılmasının sırrını anlamadıklarını ve kendileri varken böyle birinin yaratılmasına ne lüzum olduğunu öğrenmek istemişlerdi. Meleklerin, insanın yaratılmasından önce onun bozgunculuk yapacak ve kan akıtacak birisi olacağını nasıl anladıklarının iki şekilde olabileceği ileri sürülmektedir. Biri, Yüce Allahın onlara insanın bunları yapacağını bildirmiş olma ihtimalidir. Diğeri, yer yüzünde daha önce cinlerin veya başka yaratıkların hâkim olduğu ve onların bozgunculuk yaptıklarına ve kan akıttıklarına kıyaslayarak böyle bir hükme varmış olabilecekleri ihtimalidir. Burada Âdemden önce insanın yaratılmış olduğunu ve Âdemin onlara peygamber olarak gönderilme ihtimalinin bulunabileceğini ileri sürmek bizce doğru görülmemektedir. Zira böyle olmuş olsaydı, meleklerin itirazına yer kalmazdı. Nasılsa bozgunculuk yapan insan vardır. Allahın bu sefer yapacağı, bozgunculuk yapan ve kan akıtan o insanları kanun ve nizama sokacak bir kimsenin veya peygamberin tayini olacaktır ki, bozgunculuk yapılmasına ve kan akıtılmasına mani olacaktır. O zaman böyle birini bozgunculuk yapma ve kan akıtma ile suçlamak pek manasız olurdu.

Yüce Allahın melekelerle olan muhaveresini insana anlatmasının faydalarından birinin, insana danışmayı öğütlemesidir. Yüce Allah muhtaç olmadığı halde meleklerle muhavere etmiştir. Biz buna şunu ekleyeceğiz. Yüce Allah bu muhavereyi insana anlatmakla ona, yaratılmasının gayesini ve diğer yaratıklarla olan ilişkisini ve onlara göre mevkiinin ne olduğunu beyan ediyor ve böylece insan kendi değerini ve ödevlerini daha iyi kavrayacak ve yaratıldığı gayeye, Allahın halifeliğine yaraşacak şekilde hareket etmesi gerektiğini daima hatırında tutacaktır.

Yüce Allah, meleklerin itirazına, bilmediğiniz şeye karışmayın. Sizin bilmediğiniz nice şeyleri elbette ben biliyorum, demişti. Bu ayette insanın

yaratılmasının değeri tartışılıp karara bağlanmıştır. Bundan sonraki ayetlerde yaratıklar arasında değerlendirme imtihanı, aralarındaki çekememezlik ve kıskançlık mücadelesi anlatılacaktır.

Bu ayeti kerimeler dört ana sorunu ortaya koymaktadır. Birincisi, ilim, bilme; ikincisi Allahın buyruğuna karşı gelme; üçüncüsü, Şeytan ve insan ilişkisi; dördüncüsü, tövbedir.

Birinci sorun : Bu ayetikerimeler bu dört sorunu ele alıyorsa da, bu ayetleri bir önceki ayetin ışığında daha iyi anlayacağız. Bir önceki ayeti kerimede Yüce Allah, meleklere, yer yüzünde kendi yerine geçip iş görecek bir insan yaratacağını bildirir, melekler çekememezliklerinin sonucu böyle bir makama kendilerinin lâyık olduklarını imâ ederek itiraz ederler. Yüce Allah da onlara gereken cevabı verir. Açıklamasını yapacağımız ayeti kerimeler bu olayın devamıdır.

Melekler, kendileri varken, Yüce Allahın, yer yüzünde kendi yerine işler görecek ve yeryüzünü imar edecek bir kimseyi yaratmasına ihtiyaç olmadığını ileri sürmüşlerdi. Yüce Allah, bu önemli görev için meleklerin yeterli bilgiye sahip olmadıklarını kendilerini deneyerek ortaya koymuştur. Yer yüzünde Yüce Allahın yerine iş görecek, onun halifesi olacak Âdemin yani, insanın yegâne niteliği bilgin olmasıdır. Bunun için, Yüce Allah meleklerle Âdemi imtihana çeker. Allah insanı yaratırken, ona ilim yapma sanatını da öğretmişti. İlim ancak sözle, kelimelerle yani dil ile olabilir. Bundan ötürü Allah Âdeme dil öğretmişti ve bunu anlatmak üzere" *Âdeme bütün adları öğretti*"-ğini bildirmiştir. Yüce Allah, meleklere, bu ad verilen nesneleri göstermiş ve bunlar nedir, anlatın bakayım" demişti. Melekler nesneleri görmüşler; örnek olarak bir ağacı alalım, onlar ağacı görmüşler, ama ne çare ki onun ağaç olduğunu anlatamamışlar, ona ağaç dendiğini ve böyle demekle onun anlatılmış olacağını bilememişlerdi. Belki de ağacın ne olduğu sorulunca, gene ağacı göstererek konuşmadan anlatmak istemiş olabilirler. Melekler gördükleri nesnelerin adlarını bilmemişler, acz içinde suçlarını anlayarak, ne haddimize ya Rabbi, Sen bize ne öğrettinse ondan başka bir şey bilemeyiz, demişlerdi.

Artık sıra Âdeme gelmişti. Yüce Allah, Âdeme bu nesnelerin adlarını söyleyerek bunlara anlat bakayım, dedi ve Âdem de hepsinin adını birer birer söyledi. Allah, meleklere, "göklerin ve yerin bilinmeyenlerini bildiğimi size söylemedim mi? söylediklerinizi ve söyleyeceklerinizi de bilirim" dedi.

Yüce Allah, insan oğluna hem ilim yapma ve hem de sanat yapma özelliğini vermiştir. İnsanoğlu ilim yapmadan önce dil yapmıştır. Yer yüzünde

bulunan bu kadar diller insanoğlunun işidir. Uzakta olan bir kimseye "ev" veya "dağ" demek istediğimizi anlatmak için evi ve dağı ona gönderip göstermeye ihtiyaç yoktur. Bildirmek istediğimiz nesnenin, şeyin adını bildiririz ve böylece ne demek istediğimizi anlatmış oluruz. İşte Hz. Âdemin yapıp meleklerin yapamadığı, onlara verilmeyip insanoğluna verilen üstün insanlık niteliği budur. Dil yapma insana mahsus olunca, meleklerle yüce Allahın ve Âdemin konuşması nasıl olmuştu sorusu insanın zihnine gelir. Şüphesiz olan, insanların kullandıkları harf ve kelimelerle insanların kendi aralarında konuştukları gibi konuşmamış olmalarıdır: Bu, ilmi kelâmda incelenmesi gereken bir konudur. Müfessirler, bu ilme dayanarak Hz. Âdemin meleklerden üstün olduğunu kabul ederler. Büyük müfessir Fahreddin Râzi, eğer ilimden daha üstün bir nitelik olsaydı, Yüce Allah, onu üstünlük ölçüsü alır ve ona göre melekleri denerdi, der; ve ilmin üstünlüğüne Kur'an-ı Kerimden, Hadîsi şeriften getirilen naklî ve aklî delillere tefsirinde geniş yer verir. Fahreddin Razi, Beyzâvî ve diğer müfessirler, ilmin ibadetten üstün olduğunu söyler ve Yüce Allahın, Hz. Âdeme verdiği görevde ibadetin değil, ilmin şart olduğunu açıklarlar. İbadete göre verilseydi, meleklerin ibadeti Hz. Âdemden çoktu, onlara verilirdi. Kur'an-ı Kerimde ilmin üstünlüğünü gösteren ayetler içinde şu "*Allahtan ancak bilgin olanlar korkar*" anlamındaki ayeti kerime ilmin din bakımından ne üstün derecede olduğunu anlatır. Hz. Peygamber" bir saat düşünmek, altmış yıl ibadetten üstündür", buyurmuştur. Hz. Peygamberin, bu sözünde, ilmi ibadetten üstün tutmasını Fahreddin Razi iki yönden şöyle anlatır: Birincisi, düşünme insanı Allaha ulaştırır, ibadet ise Allahın sevabına ulaştırır. Allaha götüren şey, Allahdan başkasına götürenden daha üstündür. İkincisi, düşünme akıl işidir, tâat, ibadet organların işidir. Akıl, organlardan daha şereflidir.

İkinci sorun, Allahın buyruğuna karşı gelmektir. Yüce Allah, meleklerle Âdemi bir sıraya koyup imtihana çekmişti. Bu imtihanda başarı gösteren Âdem'e saygı göstermelerini meleklere buyurmuş, onlar da hemen gereken saygıyı göstermişlerdi. Ne var ki aralarında bulunan Şeytan bu buyruğa uymamış, ona karşı gelmişti. Böylece Allaha ilk karşı gelen olmuştu. Ancak Şeytan buyruğa karşı gelmekle yalnız Tanrı tanımaz, inkârcı olmamış aynı zamanda buyruk dinlememekten başka, bir de üstünlük taslamış ve Yüce Allahın buyruğunun yanlış olduğunu ileri sürmüştü. Şeytanın Allah tanımaz oluşu, Yüce Allahın buyruğuna karşı gelmesinde haklı olduğunu savunmasıdır. Bundan dolayı Allah katından kovulmuştur. Evet, Âdem de buyruğu tutmayıp ona karşı geldi. Ama Âdem bunu bir yanlış anlama sonucunda yap-

mıştı, yoksa Yüce Allahın buyruğunun yersiz ve yanlış olduğunu ileri sürmemiştir. Bunun içindir ki adı Allah tanımazlığa çıkmamış, sadece isyan etmiş sayılmıştı. Oysa Şeytanın adı Allah tanımazlığa çıkmıştır. Şeytan ve Âdem buyruk dinlememede birleşiyorlarsa da aralarında ayrılık bulunmaktadır. Şeytan yanlışlığını ileri sürerek buyruğu, buyruk olarak kabul etmiyor, onu beğenmiyor. Âdem, buyruğun buyruk olduğunu kabul ediyor, ancak, yabancı etkenler altında buyruğun gereğini yerine getiremiyor.

Burada bir noktayı açıklığa kavuşturmak yerindedir.

a) Verilen bir emri beğenmemek ve ona uymamak.

b) Verilen bir emri beğenmemek, ama ona istemeyerek zorla uymak.

c) Verilen emri beğenmek ve yapmak.

d) Verilen emri beğenmek, ama her hangi bir sebepten dolayı yapmamak. a'daki şahıs tam isyancı ve anarşist, din deyimiyle tam ve inatçı dinsiz. b'deki münafıktır, fırsatını bulunca isyancı kesilecektir; dine göre a'daki şahıs hükmündedir. c'deki tam ve iyi bir kimse olup en iyi dindar kimsedir. d'deki şahıs suçlu ve günahkâr olup her zaman iyi olma ihtimali vardır. Çünkü suçunu itiraf etmiştir. Dinde imanlı, beğenen, imansız da beğenmeyen kimsedir.

Yüce Allah, bunları anlatmakla, insana örnek olacak davranışları ve bu tür davranışların sonuçlarının nereye vardığını gösteriyor. Buna göre, artık Şeytan durumunda olmak ile Âdem gibi davranmak insanın kendi elindedir.

Üçüncü sorun da Şeytan Âdem ilişkisidir. Şeytanın kovulmasının nedeni Hz. Âdemdir. Ona saygı göstermeyi onuruna yediremiyen Şeytan insandan öc alma peşine düşmüş, ve insanı aldatıp mevkiinden düşürmeye kendini vermiştir. Hz. Âdem imtihanı kazanınca, Allah onu ve eşini cennete koymuş ve oranın bütün nimetlerinden istedikleri gibi yararlanmalarına, yiyip içmelerine izin vermişti. Bunun yanında, bildirdiği tek bir ağaca yaklaşmalarını yasaklamıştı. Aslında bu yasaklama insanın hür iradesinin varlığının gereği idi. Yüce Allah, Âdemi yer yüzünün imarı ile görevlendirmekle ona sorumluluk yüklemişti. Şu var ki, sorumluluğun, üzerine dayandığı irade hürriyetini de ona vermişti. İradenin işleyip işlemediğini anlamak için yapılacak ve yapılmayacak şeyler bulunmalıdır. Âdemin bulunduğu cennette yasak ağacın bulunması bu amacı gerçekleştirir. İnsan irade hürriyetine sahip olunca, ister istemez onu kullanmasından sorumlu tutulur. Sorumluluk, yapılması gereken

ve gerekmeyen şeyler varsa, söz konusudur. Yoksa ,sorumluluk olmaz ve dolayısıyla irade hürriyeti de anlamsız kalır. İşte cennetteki yasak ağaç, irade hürriyetini sınırlayan sorumluluk ağacıdır.

Artık iki ezelî düşman karşı karşıya gelmiş bulunmaktadır. Biri insan, öbürü Şeytan. Şeytan Hz. Âdeme ant verip yemin ederek onu, "yararınadır" diye yasak bir işi yapmaya zorlamaktadır. Şeytan çok kurnaz ve siyasîdir. Şahsiyet ve onurunu düşünmez, bütün işlerini sinsice yürütür ve doğrudan düşmanlık edecek cesareti yoktur. Hz. Âdemi kendinden daha çok düşünmektedir. Onun bilmediği incelikleri güya ona içtenlikle anlatır. Şeytan Yasak ağacı ebedî hayat ağacı olarak ileri sürer ve Âdemi kandırır. Âdem yasak ağaçtan yer ve Allahın yasağını aşmış olur. Yüce Allah "hepsine biribirinizin düşmanı olarak cennetten inin, yer yüzünde bir süre yerleşip yaşayacaksınız" diyerek onları dışarı çıkarır. Buradaki inmek, gökten yere inmek değil, Türkçede" şehre indin mi?" deyimindeki inmek anlamında olup yüksek bir yerden aşağı inmek kastedilmiştir.

Şeytanın cennete girmesi ve Âdemle konuşması hakkında çok uydurmalar ve yılan hikâyeleri vardır. Bunlar asılsızdır. Bunlar Kur'an-ı Kerim'de ve Hadîsi şeriflerde yoktur. Büyük tefsirciler bu cennetin insanların öldükten sonra girecekleri veya göklerde bulunan bir cennet olmadığını şöyle anlatırlar: Cennet, kelimesi, aslında gizlenilen yer, ağaçların, yeşilliklerin, çiçeklerin bol ve gür olduğu, içine girenin görülemiyeceği bir yerdir. Bunun yer yüzünde bir bahçe olduğuna kâni olmuşlar. Zira Yüce Allah, Âdemi yer yüzünde topraktan yaratmış olduğunu anlatmış, ama sonra onu göğe çıkardığını bildirmemiştir. Öyleyse bu yer yüzünde bir bahçedir. Başka bir kanıt da bu cennette yasak ve sorumluluğun bulunmasıdır. Öldükten sonra gidilecek cennette yasak ve sorumluluk yoktur.

Dördüncü sorun, Hz. Âdemin tevbesidir. Hz. Âdem yasak ağaçtan yeyip cennetten çıkarılınca suç işlediğini anlamıştı, ama bunu nasıl bir sonuca bağlayacaktı, bunu Kur'an gösteriyor. İşte tam o sırada Rabbinden bazı sözler öğrendi. Bu sözlerin başka bir ayette "*Ey Rabbimiz! biz kendimize kıydık, Sen bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, yok olacağız*" yalvarmaları olduğu söylenir. Doğrusu bu, duruma çok uygundur. Ancak bu yalvarışın bu anda olduğunu bildiren kesin bir delile ihtiyaç vardır. Burada Hz. Âdemin Yüce Allahtan aldığı sözlerin, Allahın Âdeme verdiği aklî ilkeler olduğunu anlamak mümkündür. Hz. Âdem, Allah ile melekler ve Allah ile Şeytan arasında meydana gelen olayları biliyor. Melekler her nekadar Yüce Allaha itiraz etmişlerse de yanlışlarını anlayıp hemen özür dilemişlerdi. Şeytan ise Yüce Allaha karşı

gelmiş ve bunda diretmişti, bundan dolayı da kovulmuştu. Hz. Âdem bu iki olaydan aklını kullanarak ders almış olabilir. Hz. Âdem aldığı sözler veya ders üzerine suçunu kabul edip Allaha yönelmiş ve tevbe etmiştir. Yüce Allah da tevbesini kabul ederek suçunu bağışlamıştır. Fahreddin Râzî, tefsirinde, tevbeyi üç basamak olarak anlatır. Birincisi bilme, ikincisi duygulanma, üçüncüsü gereğini ifadır. Birincide yapılanın suç ve zararlı olduğu bilinir, ikincide kâlb duygulanarak bu suçtan yanıp tutuşur, üçüncüde o suçu işlemekten vaz geçilir. Bu üç nesne bir araya gelince tevbe olur. Yoksa dil ile tevbe anlatan sözleri söylemek yeterli değildir. Doğrusu insan tevbesinin kabul edilip edilmeyeceğini bilebilir. Tevbe etme şuuruna, bilincine varabilirse tevbesi kabul olur. Böyle kabul edilen bir tevbeden sonra, aynı suç tekrar işlenmiş olsa, önceki tevbeyi bozup hükümsüz kılamaz. Bu yeni suç için de ayrıca aynı biçimde bir tevbe daha gerekir. İlerde tekrar aynı suçu işlemek korkusu ile işlenmiş olan suçtan hemen tevbe etmemek büyük bir yanıltmacadır. Her suç işledikçe tevbe etmek gerekir. Bunun inceliği şudur: Her suçun peşinden tebve edince, yapılacak ikinci suç sırasında insan günâhsız yani sabıkasız olacak. Böyle bir durumda hem suçunun bağışlanması kolaylaşacak, ve hem de kalbi günah pası ile kaplanmamış bulunacak. Her suçun peşinden Allahla ilişki kurması onun imânını tazeliyecektir. Günahları biriktirip toptan tevbe etmekten sakınmak gerekir. Yoksa hiç farkına varmadan insan iflasa sürüklenmiş olur. İnsan her zaman ve sık sık tevbe etmekten korkmamalıdır. Çünkü Yüce Allahın bir işi de tevbeyi kabul etmektir.

"PEYGAMBERİN SÜNNETİ" TABİRİ HAKKINDA*

J. SCHACHT Türkçesi: Mehmed S. HATİBOĞLU

Son incelemelerinden birisinde Bayan Veccia Vaglieri, İslâmın başlangıcında *sünnet* tâbirinin ikili siyâsî mânâsını ortaya koymuş bulunmaktadır [1]. Hareket noktası olarak, tarihçilerin, üçüncü halifenin 23/644 yılındaki tayini ile ilgili rivayetlerini almıştır. Onların naklettiklerine göre, Abdurrahmân ibn Avf, Ali ve Osmân'a: Kur'âna, Peygamberin *sünnet*'ine ve ilk iki halîfenin hareket tarzına (*sîre* veya *fi*'line) riâyeti tekeffül edip edemiyeceğini soracak, ve Ali, onları örnek edinmeyi reddedecekdi. Bayan Veccia Vaglieri, bahis mevzûu şeyin, siyaset, bilhassa mâlî siyaset meseleleri olduğu neticesini çıkarmışdır ki, görüşü münakaşasız doğrudur. Bununla beraber, beni ilgilendiren husus, Peygamberin *sünnet*'i tâbirinin kullanılışıdır. Yaşadıkları devir, üçüncü hicrî asır öncesine geçmeyen tarihçilerin, bu dramın aktörlerine dair naklettikleri hususlar, harfiyyen kaydedilmiş rivayetler değildir, gerçekten de, çeşidli nüshalarda oldukça mühim farklar mevcud bulunmaktadır, ve biz aslında bu beyanların, iki asır zarfında değişikliğe uğramış ve muahhar bir terminoloji kalıbına dökülmüş olmaları ihtimalini daima göz önünde bulundurmak zorundayız. Bütün bunlar, tekrar ediyorum, asıl mâlûmâtın gerçek olmadığı mânâsına gelmez, fakat biz, gerçek metod adına, şekil bakımından ihtiyatlı davranmak durumundayız. Bu hâdiselerden elli sene sonrasının münakaşasız sıhhatta bir kaynağı ,bize açık bir şekilde gösteriyor ki, Peygamberin *sünnet*'*i* tâbiri, muhakkak ki bu ilk asırda mevcûddu, fakat, resmi ve müstakil bir düstûr olarak ,Kur'an ile ilk iki halifenin *sünnet*'i arasına henüz dahil edilmiş değildi, ve onlardan sonraki halifelerin takib ettikleri siyasete müteveccih tenkidler, daima, onların Kur'andan ve Ebu Bekir ile Ömer 'in *sünnet*'inden uzaklaşmış olduklarını söylemekle yetiniyordu.

* Bu makale-"Sur l'expression "*Sunna*" du Prophète"- ismiyle, "*Publications de l'Université de Téhéran*'ın 843. kitabı olarak neşredilen: MÉLANGES d'Orientalisme offerts à HENRI MASSÉ, (1963)'ün 361–365. sahifelerinde çıkmıştır.

1 L. Veccia Vaglieri, *Sulla origine della denominazione "sunniti"*, *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma, 1956, II, 573–585.

Burada bir mektubdan bahsedeceğiz, ki bunda İbâdîlerin reisi Abdullah ibn İbâd, Emevî halifesi Abdülmelik'e, talebi üzerine ,Emevilerce merdûd sayılmayan Osman'ın siyasetine olan itirazlarını etraflı bir şekilde açıklamaktadır. Mektubun metni, ibadi müellif Ebû'l-Kâsım ibn İbrâhîm el-Berrâdî'nin *Kitâbu'l-Cevâhir*'inde muhafaza edilmiştir (yazılış tarihi 810/1407 'ye doğrudur)[2]. Mükemmel tavsif edilmiş bir siyasi durumu aksettiren vesikanın sıhhatı aşikârdır ve Abdülmelik ile Hasanu'l-Basrî arasında buna muvazi ve muasır mektublar teatisi ile tasdik edilmiş bulunmaktadır[3]. Mektub 76/695 senesi civarında yazılmış olabilir.

Hilâfetinin sonuna doğru Osman, hakikaten ciddi bir fikir değişikliğine dûçâr olmuştu. Onun, ilk iki halifenin yolunu takib edeceğini va'd etmesi, yani, onların, ümmetin yeni ihtiyaçlarına uydurulmuş mâlî siyasetlerini tatbik etmesi ve bu suretle, Peygamber tarafından ittihaz edilmiş kararların dışına çıkması, Alî'nin bunları kabul etmeyişi karşısında, hilâfetin 23/644 senesinde kendisinde kalmasına yaramışdı.[4] Fakat o, şartların tazyiki altında, ki biz ahvalin icabatını pekâlâ takdir edebiliyoruz, Ebû Bekir ve Ömer tarafından çizilmiş yolda devam ettiği zaman, bid'atle, Kur'anın umdelerine ve selefleri-nin yoluna muhalefetle itham olundu. Abdullah ibn İbâd'ın mektubunu, meşgul olduğumuz meseleye doğrudan doğruya tatbik imkânını veren işte bu keyfiyettir.

Abdullah ibn İbâd, Peygamberin *sünnet*'i mefhumunu gayet iyi bilmektedir, fakat bu tabir, daima Kur'ana bir atıfla bağlıdır[5]. Onun gösterdiği deliller, muttariden Kur'andan ayetler zikriyle desteklenmiştir (ben, 11 sahifede bunlardan 48'ini saydım)[6], ve Peygamberin fi'line asla bir atıf yoktur. Yalnız bir defa (157, 11) Peygamberin bir sözünü kaydeder: "Rabbime itâatsizlikte bulunursam, kendisinde şübhe olmayan bir günün azabından korka-

2 Kâhire (Bârûniyye) taş baskısı, 1302, 156–167; Brockelmann, GAL², II, 311, S. II, 339; R. Rubinacci, AIUON, N. S., IV (1952), 95–110, Rubinacci'nin italyanca tercemesi, AIUON, N. S., V (1954), 92–121, E. Sachau tarafından almanca özeti, MSOS, II/ii (1899), 52–56 (*Keşfu'l-Ğumme*'ye göre, Brockelmann, GAL³, II, 539).

3 Krş. H. Ritter, *Der Islam*, XX (1932), 67–83, J. Obermann, JAOS, LV (1935), 138–162.

4 Bana göre de münâkaşadan müstağni olan bu netice Bayan Veccia Vaglieri'nindir.

5 S. 157, 18; 158, 11; 164, 10, 18; 165, 4 (burada siyak sibak, و سنة نبي الله ile في دينهم arasına كتاب الله kelimesinin dercini gerektirmektedir, 21, 166, 3.

6. Meselâ bk. 156, 20; Peygamberin *sünnet*'ine hiçbir işarette bulunulmaksızın: و سأنزع لك من ذلك البينة من كتاب الله , ve 157, 1, yine Peygamberin *sünnet*'ine işâret etmeden: و أنزل عليه الكتاب و بين فيه كل أمر و فصّل فيه كل حكم ليحكم بين الناس v.s.

rım", fakat bunlar ,bizzat Kur'anın, Peygambere söylemesini emrettiği sözlerdir (6. En'am/15; 10. Yûnus/15; 39. Zumer/13)[7]. *Sünnet*, uyulacak düstûr, doğrudan doğruya Allahtan gelmektedir, ve Peygamberin *sünnet*'i, kat'iyetle Kur'ana uymaktan ibarettir." ثم أورث الله عز و جل المسلمين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم و هو كتابه Allahın Müslümanlara bıraktığı miras, Muhammed'in onlara getirdiğidir, yani onun Kitabıdır" (157, 15)." فاخذ كتاب الله وعمل بسنة نبيه Ondan sonra Ümmetin idaresini Ebû Bekir deruhde etti, ve Allahın Kitâbını aldı, ve Onun Peygamberinin *sünnet'i* ile amel etti "(157, 17) – aşikârdır ki Kur'ana tâbî olarak. "Hidâyet *imâmı* Kur'âna uyandır, (ganimeti) Allahın böldüğü gibi bölen, ve Allahın hükmü ile hüküm verendir" (166, 11). "Dalâletin *imamları*, Allahın vahyettiğinden başka türlü hüküm verenler Allahın taksiminden başka türlü taksim edenler, ve « بغير سنة من الله » Allahtan gelen bir *sünnet*'e tâbi olmaksızın", kendi hevalarına uyanlardır" (166, 14). Kur'an, Peygamberin, Onun Sahâbesinin, ve ilk iki halifesinin rehberi olmuştur (157, 6, 8–11, 23; 166, 2,5). Abdullah ibn İbad'ın, Peygamberin *sünnet*'ini, Kur'an ile Selefin yahud Ebû Bekir ve Ömer'in *sünnet*'i arasına dahil ettiği kısımları işte bu manâda anlamamız gerekir (158, 11; 164, 18; 165, 4). Abdülmelik, Osman ve haleflerinin çizdiği yolu takib ettiği için dalâlettedir (164, 13), zımnen ilk iki halifenin yolu ile tezad teşkil etmektedir, fakat bir defacık olsun Peygamberin çizdiği yola hiçbir atıfda bulunulmuş değildir. Atıfta bulunduğu daima Kur'andır, ister tek başına (159, 16; 161, 6; 162, 5; 163, 1 v.s.), ister Ebû Bekir ve Ömer'in fi'line bağlı olsun (158, 8; 160, 21), yahud da her iki halifenin fi'line (158, 7) veya sadece Ömer'in fi'line (160, 3), fakat Abdullah ibn İbâd'ın, Osman'ın ve Abdulmelik'in fi'line karşı koyduğu şey hiçbir türlü Peygamberin fi'li değildir.

Şu halde netice olarak dememiz gerekir ki, 76/695 senesinde Peygamberin *sünnet*'i mefhumu, Kur'anla bir seviyede, müstakil düstûr olarak henüz yerleşmiş değildi, ve bu tabir, Abdullah ibn İbâd'ın düşüncesinde, Kur'anda bildirilmiş ahkâmın ötesine gitmiyordu, ve Peygamberin *sünnet*'ine uymak, bizzat Peygamberin yaptığı gibi, ancak Allahın Kitâbına uymaktan ibaretti. Kur'anın yanı sıra bir başka müstakil düstûr şayed varsa, bu, Abdullah ibn İbâd'a göre, Peygamberin *sünnet*'i değil, fakat Ebû Bekir ve Ömer'in *sünnet*'i-

7 Bu cümleden, Abdullah ibn İbâd'ın, Hasanu'l-Basrî'den farksız şekilde hiçbir *hadis* zikretmemiş olduğunu görmek câlib-i dikkattir. ضالة üzerinde, müslüman olmanın neticeleri, mühtedinin kazançları mevzûunda her nekadar bu meseleler onun itirazları listesinde mütebâriz bir şekilde yer alıyor olsalar da (160, 9.) pek meşhur hadislerin câhili gözükmesi hâssaten işaret edilecek bir husustur,

dir. Bütün bunlar 23/644 senesi için çok daha kuvvetle geçerlidir, ve, Kur'an, Peygamberin *sünnet*'i ve ilk iki halifenin yolu üçlüsü, ki bu tabiri, tarihçilerin bu seneye aid rivayetlerinde buluyoruz, fikirlerin muahhar gelişmesinde kazanacağı manada asla izah edilmemesi gerekir. Eğer Peygamberin *sünnet*'i tabiri daha o devirde mevcudsa, bu, Abdullah ibn İbâd'ın mektubunda anlattığının dışında hiçbir şey ifade ediyor değildi. Hatta mümkündür ki bu tabir, istikbalde o derece temel hale gelecek (fakat Abdullah ibn İbâd'ın mektubuna muvazî metinlerin çoğunda eksik) olan bir tabirin, bu mühim mevzuda hesaba dahil edilmemiş olmasını garib karşılayacak bir nesil tarafından idhal edilmiştir. Peygamber tarafından alınmış kararların dışına çıkmanın hangi ölçüde mübah olduğunu sarahatle bilme Müslümanlar için bahis mevzuu olduğu sırada, 23/644 senesinde, Peygamberin *sünnet*'ine bir atıfta bulunmanın işe yarar bir delil hizmeti görmeyeceğini dikkate almamız gerekir. Metnin bir başka cihetten tahkikine inanıyorum: Abdullah ibn İbâd, Peygamberin *sünnet*'inin yanı sıra, Ebû Bekir ve Ömer'in *sünnet*'inden bahsetmekte tereddüd etmiyor, سنة نبي الله صلى الله عليه وسلم و أبي بكر و عمر 165, 4), nitekim onlardan sonrakilerin *sünnet*'inden de söz etmektedir (158, 9; 164, 18), halbuki biz *sîre* ve *fi'l* tabirlerini, tarihçilerin rivayetlerinde, ilk iki halifenin yolu manasında kullanılmış görmekteyiz, ki bu, muahhar sistematik gelişmenin göz önüne aldığı şeydir.

Abdullah ibn İbâd'ın mektubu, Peygamberin *sünnet*'i mefhumunun ancak siyasi bir manada intişar bulduğu bir devire aiddir.

Bir tabirin tarihçesinden bahseden bu küçük tedkiki, büyük üstad ve meslekdaşa, hayranlık ve dostluğun şahidi olarak sunulmakta olan bu cildde takdim etmeyi münasib buluyorum, ki Sayın Massé bu tabirin kat'î manâlarını, mûtâd fesahatiyle bizzat işlemişlerdir[8].

8 *L'Islam*, Paris 1930, 87.

ÜÇ MÜFESSİR BİR TEFSİR

Dr. SÜLEYMAN ATEŞ

1– *Necmu'd-din Kübrâ, Ebu'l-cennâb Aḥmed ibn ʿÖmer ibn Muḥammed al-Ḫīvakī* (540–618/1145–1221)

Zahid, takva sahibi, zâhir ve bâtın ilimlere vâkıf bir bilgindi. Henüz küçük yaşında medresede akranından üstün olduğundan kendisine "aṭ-Ṭāmmetu'l-Kubrâ" unvanı verilmiş, sonradan aṭ-Ṭāmme kaldırılmış, al-Kubrâ kalmıştır. Çok yer dolaşan Necmu'd-din Kubrâ, birçok kimselerden feyz almıştır. Mekke'de Muhammed ibn Mübarek'ten, İskenderiye'de Ebu Tahir Selefî ve Ebu'ḍ-Ḍiya Bedru'd-din ʿAbdullah al-Ḥaddâdî'den, Işfahan'da Ebu'l-Mekârim Aḥmed ibn Muḥammed al-Labbān ve Ebu Saʿīd Ḫalil ibn Bedr ar-Râzî'den, Neysabur'da Ebu'l-Maʿâlî al-Fârâvî'den ve daha birçok kimselerden hadis dinlemiş, büyük bir hadisçi, usul ve füruʿu kendinde toplayan bir bilgin olmuştur. İmam Faḫri Razi kendisiyle görüşmüş ve faziletini itiraf etmiştir[1].

Şeyh İsmail al-Kasrî'den Nehrecuriye hırkasını ve teberrüken Şeyh Ebu Nasır ʿAmmār ibn Yasir'den Söhreverdiyye hırkasını giyen Necmu'd-din Kübrâ'ya tasavvufî riyazetlerinde çok şeyler açılmış, bu terakki sonunda o, mutasavvıfların lideri olmuş, her taraftan kendisine müritler akın etmiştir. Hattâ Celâleddin Rumi'nin babası Mevlâna Bahau'd-din Veled'in de onun müritlerinden olduğu hakkında bir irvayet vardır[2].

Şafii mezhebine bağlı olan Kubrâ, seyahatlerinden sonra Harizm'e yerleşti, çok saygı gördü, gariplerin barınağı oldu[3]. Şöhreti Cengiz'in de kulağına gitmişti. Cengiz orduları Harizm diyarını istilâya başladığı sırada Cengiz tarafından bu saygıdeğer zata bir imtiyaz verilmek istenmiş, ordularının teca-

1 Şeżerāt, V, 79; ʿAynu'l-Hayāt önsözü, varak 1, Damad, No. 153.

2 Şeżerāt, V. 79; Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 171, dip Not: 21, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1966.

3 Sübkî, Tabaḳat, V. 11; Şeżerāt, V. 79–80.

vüzüne uğramaması için başına bir alâmet koyması, bu suretle hem kendisinin, hem de taraftarlarının kurtulacağı tavsiye edilmiş ise de dindaşlarının Cengiz askerleri tarafından zalimce öldürüldüklerini görüp duran Necmu'd-din Kubrâ, bu teklifi kabul etmemiş, Cengiz ordularının çekilip gitmesinden başka bir şeye razı olamıyacağını söylemiş ve nihayet 618(1221) de harb meydanına atılarak birçok kahramanlıklar gösterdikten sonra şehid olmuştur[1].

Eserleri arasında Uṣulu'l-ʿAṣara, Risālatu'ṭ-Ṭuruk, Risālatu'l-Ḫā'ifi'l-Hāim min Lavmati'l-Lâim, Sirru'l-Ḥads, Ṭavāliʿu't-Tanvîr, ʿAynu'l-Ḥayât fî Tafsîri'l-Ḳur'an, Favātiḥu'l-Cemâl vs. vardır[2].

Tefsiri :

Necmu'd-din Kübra, on iki ciltlik bir tefsir yazmıştır[3]. Damad İbrahim Paşa Kütüphanesi, 153 numarada kayıtlı bulunan ʿAynu'l-Ḥayāt adlı bir ciltlik hacimli tefsir, Necmu'd-din Kübrâ'ya atfedilir.

Çeşitli nüshalarda bu tefsirin başka adlar aldığını görüyoruz. Damad İbrahim'de ʿAynu'l-Ḥayat iken Halet Efendi 18, Kılıç Ali 92, Murat Buharî 12, Hasan Hüsnü 37 numaradaki nüshalar Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ adını almıştır. Bazı nüshalar da at-Ta'vilâtu'n-Nacmiyye adını taşır. Halet Efendi nüshasında birinci varakta Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ-i Hz. Necmü'dîn ar-Râzî kuddise sirruhu's-sâmî derken hemen bunun altında hâžâ't-Tafsîru'l-musammâ biʿAyni'l-Ḥayât li'ş-Şayḫ al-ʿAllâme, al-Muḥaḳḳiḳ... Necmu'd-din Kubrâ deniyor. Bundan anlaşılıyor ki nüshaların hepsi de aynı tefsirdir.

Meier, bu eser hakkında Der Islam dergisinin 24 üncü sayısında bir yazı yazmıştır. Bu yazıda şöyle diyor: "Kübra metninin sonunda verilen bilgiye göre Necmu'd-din Kubrâ, 51 nci surenin 17–18. âyetine kadar gelmiş orada vefat etmiştir. Dâye Va'n-nacmi (53 ncü sure)den başlayarak sonuna kadar bir ciltlik zeyl yazmıştır. 51 den 53 ncü sureye kadar olan boşluğu müteaddid kimseler yazdığından veya müstensihler elinde değişip insicamsızlık meydana geldiğinden ʿAlâu'd-Davla Simnânî tekrar 51 in 17 inci âyetinden başlayarak yeni bir zeyl yazmıştır. Kubrâ metni ve onun Daye tarafından yapılan zeyli Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ va'l-Maʿânî fî Tafsîri's-Sabʿi'l-Mašānî adını alır."[4]

1 Aynı eserler; ʿAynu'l-Ḥayāt önsözü, varak 1; Ömer Nasuhi Bilmen, B. Tefsir Tarihi, V. 319–20.

2 Hadiyyatu'l-ʿÂrifîn, I. s. 90.

3 Şeżerātu'ż-Żeheb, V, s. 79.

4 Meier, Der Islam, yıl 1937, XXIV, 10–15.

Prof. Zehebî, bu eseri, at-Ta'vilâtu'n-Nacmiyye adı altında inceler, Necmu'd-din Kübrâ'dan hiç bahsetmez. Bu incelemesini, Kahire Dâru'l-Kutub al-Amîriyya, 26 numarada bulunan 5 ciltlik yazma nüshaya dayandırmıştır. 51 inci Surenin 17–18 inci ayetlerine kadar Necmu'd-din Dâye'nin yazdığını, sonunu da Simnânî'nin tamamladığını söylüyor[1]. Ömer Nasuhi Bilmen ise Te'vilât-i Necmiyye'yi Nucmu'd-din Kübrâ'ya mal ediyor[2].

Bizim kanaatimiz odur ki Necmu'd-din Kübrâ'nın yazdığına işaret edilen 12 ciltlik tefsir mevcut değildir. Damad İbrahim Paşa 153 numaradaki nüsha, Kübrâ'nın ʿAynu'l-Ḥayat adlı tefsiri diye gösterilir. Müstensih, birinci varakta Kübrâ'nın biografisini, tefsiri tamamlıyamadığını, kendi yazdığı tefsirin 9 cilt olduğunu, talebelerinden birinin bir ciltlik zeyl yazdığını, bu tilmizin Necmu'd-din Daye olduğunu söylüyor[3]. Bir kere kaynaklar, Kübrâ' tefsirinin 12 cilt olduğunu söylüyorlar[4]. Halbuki bu tefsir dokuz cilttir. Demek ki Kübrâ'nın değildir. Sonra aynı nüshada Zariyat Suresinin 18 inci ayetinden sonra «انتهى المصنف الى هنا و توفى رحمه‌الله تعالى وكمله نجم الدين دايه»: Musannif buraya gelip vefat etti, Necmu'd-din Dâye tamamladı" denilirken birkaç satır sonra Zeylin mukaddimesinde yazarın ʿAlâu'd-Devle Simnâni olduğu anlatılıyor: « قال الشيخ العالم القطب مظهر الحق ··· ابوالمكارم احمد بن محمد بن احمد البيا بانكى المعروف بعلاء الدولة السمنانى" Bu zeyl, Hayri Abdullah Efendi (Süleymaniye)de ʿAlâu'd-Devle'nin müstakil bulunan Necmu'l-Kur'an ve Te'vilât-i Necmiyye adlariyle anılan eserinin aynı olduğu gibi yine Kubrâ tefsirinin Hacı Mahmud Efendi 233 numaralı nüshadaki zeylin de aynıdır. O nüshada zeylin, Simmânî tarafından yapıldığı söylenmektedir: "Musannif buraya geldi, vefat etti. Sonunu şeyhin tilmizi ʿAlâu'd-Devle tamamladı. Allah her ikisine ve hepimize rahmet etsin".

Süleymaniye Kütüphanesi kısımlarına ait kataloglarda ʿAynu'l-Ḥayāt Kübrâ'ya, Baḥru'l-Ḥaḳāiḳ Daye'ye atfedilir. Halbuki ʿAynu'l-Ḥayāt, Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ'in bir özetidir. Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ'te hem zahir, hem batın mana üzerinde durulur. ʿAynu'l-Ḥayāt'ta zahir manalar ayıklanmış, yalnız batın manalar kalmıştır. Eser aynı eserdir. Sonra aynı eser bazı yerde ʿAynu'l-Ḥayāt, bazı yerde Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ diye gösterilmiş, birbirine karıştırılmıştır.

Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ'in, Necmu'd-din Daye'ye aid olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü Selim Ağa'daki nüshada tefsirin Dâye'ye aid olduğu tasrih edil-

1 Žehebî, at-Tafsir va'l-Mufassirun, III. 59–65.
2 Ömer Nasuhi Bilmem, B. Tefsir Tarihi, IV. 319–20.
3 Bkz. ʿAynu'l-Ḥayāt, 1. varak.
4 Şeżerāt, V. 79.

miştir. Murat Buhari'deki nüshanın birinci varakında da Tafsiru Necmi'd-din Dâye al-Musammā bi Ḥakaiḳ'l-Ḥakaiḳ deniyor. Yarım olan bu nüsha, En'am suresine kadardır. Kılıç Ali nüshasında Tafsiru Ḥakaiḳi'l-Ḥakaiḳ li Dâye cümlesi vardır. Büyük boy 567 varak olan bu nüsha, öteki nüshaları tutar.

Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa Kütüphanesi No. 37 de bu eserin çok önemli bir nüshası mevcuttur. Öteki nüshaların aynı olan bu nüsha, Abdu'l-Melik ibn Muhammed ibn Muzaffer tarafından 647 tarihinde müellifin kendi el yazması nüshadan istinsah edilip başından sonuna kadar müellife okunmuştur. Hangi meclislerde ve kimlerin, nereden nereye kadar şeyhten dinledikleri yazılan bu nüsha sonunda sema'ın sıhhatine dair müellifin kendi el yazısı ile şu icazeti vardır: « صح السماع و النقل حرره الفقير ابوبكر محمد بن شاهاوار الاسدى الرازى فى سابع عشر المحرم سنة خمسين و ستمأة : Sema ve nakil sahihtir. Bunu fakir Ebubekr Muhammed ibn Şāhāvār al-Asadî ar-Râzî, 650 yılı Muharrem'in 17 inci günü yazdı".

Bu nüshadan anlıyoruz ki Dāye tefsirinin adı Baḥru'l-Ḥakaiḳ va'l-Ma'ânî fî Tefsîri'l-Ḳur'ani va's-Sab'i'l-Mašanî'dir. 332 varak olan nüsha, kahve rengi bir nesihle yazılmıştır.

Başı: الا ول من كتاب بحر الحقائق و المعانى في تفسير القرآن و السبع المثانى تأليف الشيخ العالم الربانى نجم‌الدين ابى‌بكر الرازى صاحب المرصاد رحمة الله عليه

Sonu: تم تفسير الجزء الا ول و الثانى من كتاب بحر الحقائق و المعانى فى تفسير السبع المثانى . وقع الفراغ من كتاب انتساخه فى يوم الا ربعاء حادى ربيع الا ول لسنة سبع وار بعين و ستمأة بمد ينة تستر على‌يد العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله تعالى و غفرانه عبد الملك بن محمد مظفر الطا ... التسترى والحمدلله رب العالمين

İfadeden anlaşıldığına göre müstensih eseri 647(1249)de yazıp bitirmiş, 647–50 arasında müellife okumuş ve 650 de müelliften icazet almıştır.

Müfessirimiz, tefsirin mukaddimesinde seyahatlerinden bahsetmekte ve en çok istifade ettiği dört şeyhini saymaktadır. Bu dört şeyhten ikincisi olarak gösterdiği Kübrâ'dan şöyle bahsediyor: و اما الثانى فالامام الربانى و الشيخ النورانى شيخى و شيخ شيخى مقتدى العالم بالحق حجة الله على الخلق ابوالجناب احمد بن عمر بن محمد بن عبد الله الخيوق الملقب بالنجم الكبرى قدس الله روحه واكثر فتوحه. كان شيخى فى الصحبة والسماع و الرواية استشهد فى خوارزم فى الوقعة التاتارية فى شهور سنة سبع اوثمان عشرة و ستمأة : İkincisi rabbânî imam, nurlu şeyh, şeyhim ve şeyhimin şeyhi, âlemi Hakk'a götüren lider, Allah'ın yaratıklarına hücceti, Ebu'l-Cennâb Aḥmed ibn 'Omar

ibn Muḥammed ibn ʿAbdillah al-Ḫivaḳî al-Mulaḳḳab bi'n-Nacmi'l-Kübrâ Allah ruhunu takdis etsin, manevî futuhatını çoğaltsın. Sohpette, semaʿda ve rivayette şeyhim idi. 617 veya 618 yılı aylarında Tatar vakasında Harizm'de şehidoldu."[1]

Açıkça görülüyor ki tefsir Daye'nindir, Necmu'd-din Kübrâ'nın değildir. Dâye kendinden önce bu manada tefsir yazanlara işaret etmiştir. Kübrâ'dan hiç bahsetmediğine göre demek ki onun böyle bir tefsiri yoktur. Olsaydı muhakkak hocasının bu tefsirinden bahsetmeyi ihmal etmezdi.

Daye, tefsirin 10. varakında : " وسميته بحر الحقائق و المعانى فى تفسير السبع المثانى " cümlesiyle tefsirinin adını koymuştur. O halde bu tefsirin asıl müellifi olan Dâye'den ve onun metodundan bahsetmemiz gerekecektir.

2– Necmu'd-din Dâye, Ebubekr ibn ʿAbdillah ibn Muḥammed ibn Şâhâvâr al-Asadî ar-Râzî (654/1256):

Dâye lakabiyle anılan müfessirimiz, Necmu'd-din Kübrâ'nın müridiidir. Necmu'd-din Kübrâ, onun terbiyesini şeyh Mecdu'd-din'e havale eylemiştir. Tefsirinin önsözü, hayatı hakkında bize ışık tutmaktadır:

Müfessirimiz bu önsözünde, 599 da Rey'den sefere çıktığını, Şam'a, Mısır'a, Hicaz'a, Medine'ye gittiğini; oradan Irak'a, Horasan'a geçtiğini, Harizm'de yıllarca kaldığını, tekrar Irak'a dönüp Irak memleketlerini dolaştığını, Azerbeycan'a geçip oraları gezdiğini, hadis ve tefsir dinlemek için tekrar Horasan'a geldiğini ve Horasan'da senelerce kaldığını, sonra Irak'a gittiğini, oradan Hicaz'a gidip döndüğünü, melʿun tatarların 617 saldırılarına kadar Irak'ta kaldığını, bu saldırı üzerine Irak'tan Erbil, Musul ve Diyarbakır'a geçtiğini, Rum memleketlerini gezip bir müddet kaldığını[2] yazar. Anadolu'da Konya'ya uğramış, Sadru'd-din Konevi ve Celâlu'd-din Rumî ile görüşmüştür. Rivayete göre üçü bir mecliste bulunduğu sırada namaz vakti gelmiş, Konevi ve Celâlu'd-din Rumî imamlığa Dâye'yi geçirmişler. Necmu'd-din Dâye, her iki rek'atte de " قل يا ايها الكافرون " suresini okumuş. Namazdan sonra Mevlâna Celâlu'd-din, şaka olarak Sadru'd-din'e: "Zahir budur ki birini sizin için birini bizim için okudu" demiştir.

1 Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ, varak 4a-b, Hasan Hüsnü Paşa, No. 37.

2 Aynı eser, varak 3a, 4b.

Necmu'd-Dâye, daha sonra Kayseri'ye gelip Mirṣadu'l-ʿİbad mina'l-Mebbe'i ilâ'l-Maʿâd[1] adlı eserinin telifine başlamış ve bunu 627(1229)de Sivas'ta tamamlamıştır.

Anadolu'dan tekrar Azerbaycan'a geçmiş, oraları dolaşmış, garip olaylara şahid olmuş, Tiflis'in fethini müteakip Tiflis'e gelmiş, Arrân, Azerbaycan, Irak, Fars, Huzistan ve öteki Arap ve acem şehirlerini dolaşmış, buralarda zamanının önderi olan birçok rasih bilginlerle görüşüp onlardan istifade etmiştir. En çok faydalandığı dört bilgin vardır ki bulardan birincisi Mecdî lakabiyle şöhret bulan Şeref ibnu'l-Muayyad ibn Ebî'l-Feṭḥ al-Bağdâdî; ikincisi Necmu'd-din Kubrâ; üçüncüsü Şihabu'd-din Ebu Hafs ʿOmar as-Söhreverdî'dir. Bu zat, Dâye'nin, hırka giyip icazet aldığı şeyhidir, onun terbiyesinde yetişmiştir[2]. Bunlardan başka daha beşyüz kişiden istifade etmiştir[2].

Dâye 654 de vefat etmiştir. Vefat ettiği yer iyi bilinmiyor. Bağdad'da bir kabristan kendisine nisbet edilir ama bu kesin değildir[3].

Dâye'nin Menârâtu's-Sāirîn, Risālatu'l-ʿÂşik va'l-Maʿşuk, Sulûku Arbābi'n-Niʿam, Siracu'l-Ḳulûb, Ḥasratu'l-Mulûk, Tuḥfatu'l-Ḥabīb gibi eserleri vardır[4].

a) Tefsirdeki metodu ve görüşleri :

Dâye, Baḥru'l-Ḥaḳāiḳ va'l-Maʿânî'nin mukaddimesinde bazı manalara işaret eder ve der ki : فافهم جداً و اغتنم فان هذه المعانى و الحقائق درر يتيمة عديمة المثل استخرجت من بحر القرآن بغواصية اربعين سنة : İyi anla ve bunu ganimet bil. Zira bu manalar ve hakikatler eşi bulunmaz incilerdir. Bunları kırk senelik dalgıçlık ile Kur'an denizinden çıkardım."

Müfessir, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in ahlâkı olduğunu; şimdiye kadar bütün ince manaları ihtiva eden bir kitap yazılmadığını; ancak Sülemî'nin Ḥaḳaiḳ adlı tefsirinin bulunduğunu; bunun da her surenin bazı âyetlerine dair rasih bilginlerin tefsirlerinden ibaret olduğunu; Kuşeyrî'nin özet bir kitap telif ettiğini; Gazzalî'nin de İḥya'da bu anlamdan bir parça zikrettiğini; bu

1 Bu eserin bir nüshası As. 2065/9 da vardır. Bu eser, Karahisar'lı Kasım ibn Muhammed tarafından 825 (1421–22) de Sultan Murat II adına İrşadu'l-Murid ilâ'l-Murad adiyle Türkçeye çevrilmiştir.

2 Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ, Mukaddime, varak 3a-4b.

3 Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 173; Nefeḥātu'l-Üsn tercemesi, s. 421–22.

4 ʿOmar Rıḍa Kaḥḥale, Muʿcemu'l-Muellifîn VI, 122, Dımaşḳ, 1378/1958.

tefsircilerin çoğunun al-Ḥāris ibn Esed al-Muḥāsibî ve Ebu Ṭalip al-Mekkî'nin kitaplarından naklettiklerini; fakat bunların çok muhtasar olduğunu yazar[1].

Müfessire göre nakle dayanan tefsirin erbabı olduğu gibi hakikatler tefsirinin de erbabı vardır, bu herkese açılmaz. Göremiyenler bunu inkâr ederler. Çünkü onları mal ve mülk sevgisi kaplamıştır: "Ben de öyle idim. Nihayet Allah bana hidayet etti de Harizm'de al-Macd al-Bağdâdî lakabiyle anılan Ebu Saʿid Şeref ibnu'l-Muʿayyad'in huzuruna çıktım. Beni sıkı bir imtihandan sonra kabul etti. Zikir telkin edip beni erbaʿinlere soktu. Mücahedeye devam ettim. Nihayet müşahedeler semeresini verdi. Gayb rüzgârı esti, bulutlar gitti, gök açıldı, perdeler kalktı, kalb aynası karanlık nefis karşısından uzaklaştı, bir tarafı ruh semasına düştü, tanrılık nurunun yıldızını gördü, "*Bu benim Rabbım*" dedi. Sonra kalb aynası ruh nurunun karşısına geldi, ayı parlak gördü, fecri sadık oldu, mutluluk güneşi kulluk göğünden göründü, güneşi daha parlak gördü. Onun ışığı, kalb nurunun aksi vasıtasiyle arziyyet ile nitelenmiş bulunan karanlık nefis üzerine düştü, "*Arz rabbının nuriyle aydınlandı*"[2] ve makam, "*Allah göklerin ve yerin nurudur*"[3] sırrından alınan tanrılık nurlariyle aydınlandı. Sonra hüviyet kapısı açıldı...."[4]

Müfessir, bu önsözde zâhir ve bâtın hakkında bulunan çeşitli görüşleri sıraladıktan sonra tefsir ve tevil arasındaki farka temas eder ve der ki: "Gayem, bu kitabın tefsir ve tevilde tam; şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerini içeren; okuyucuyu öncekilerin ve sonrakilerin tasniflerine muhtaç bırakmıyan bir eser olmasıdır. Çünkü ben tefsir imamlarının tefsirlerinde zikrettikleri şeylerin büyük bir kısmını bu esere aldım. Özellikle bu bapta önder, Kur'an ilimlerinde bir deniz olan Ebu İshak Aḥmed ibn Muḥammed ibn İbrahîm aš-šaʿlebî'nin tefsirindeki bilgileri aldım..."[5]. İfadeden anlaşıldığı gibi bu tefsirin asıl kaynağı šaʿlebî'nin al-Kaşfu va'l-Bayān'ıdır. Zaten müfessir, ondan parçalar alır, onun mukaddimesinden bir parçayı da kendi mukaddimesinde zikretmiştir[6].

İşarî tefsirlerde öncekilerin sözlerini nakleder, kendi kalbine doğan ilhamları ve kendi müşahedelerini peşinden getirir. Hasılı müfessir, bu tefsire dünyevî ve uhrevî şeylerin hepsini kaydederek Kur'an'ın ratb ve yabisini

1 Baḥru'l-Ḥakāik, 3a-4b.
2 Zümer Suresi: 69.
3 Nur Suresi: 35.
4 Dāye, Baḥru'l-Ḥakaik, varak 6b-7a.
5 Varak 9a, b.
6 Varak 9b-10a.

(yaşını kurusunu) tamamen açıkladığını söylemektedir. Kanaatine göre burada dünya ve âhiret toplanmıştır. Dil bakımından edebî bir üslûp kullanmış, tefsirine şiirlerle şahid getirmiştir. Önce âyetin dil ve ıstılah bakımından manasını vermiş, sonra "و الاشارة فى تحقيق الآية" diye batınî manaya geçmiştir. Tefsirde hep leṭā'if halleri ve fena teması hakimdir.

b) Tefsirinden örnek:

ان فى خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآيات لقوم يعقلون

Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün değişmesinde düşünen bir kavim için âyetler (deliller) vardır."[1] âyetinde: "و اختلاف الليل و النهار اى تعا قبها فى الذهاب و المجيء. و الاختلاف الافتعال من خلف يخلف خلوفا يعنى ان كل صاحبه اذا ذهب احدهما جاء الآخر خلافه اى بعده." Gecenin ve gündüzün ihtilâfı, gidip gelmede birbirini takibetmeleridir. İhtilâf, iftial babındandır. Halefe yahlufu hulûfen'den gelir. Yani ihtilâfta biri gittiği zaman diğeri onun yerine gelir demektir" diye dil bakımından giriyor, şer'î manayı veriyor ve: "و الاشارة فى تحقيق الآية: Âyetin hakikatindeki işaret ise..." diye başlayıp tasavvufi mana üzerinde duruyor:

"Âlem, içindekilerle beraber insana tabi olarak yaratılmıştır. Çünkü âlem, Hakk'ın âyetlerinin mazharıdır (aynasıdır). Bundan dolayı Allah: "*Ben insanları ve cinleri başka değil, sadece bana ibadet etsinler diye yarattım*" buyurmuştur. Yani beni bilsinler diye yarattım. Eğer bilmek için olmasaydı insanı yaratmazdı. Ve insan olmasaydı âlemi yaratmazdı. Nitekim Peygamber (S.A.V.)e buyurmuştur: "*Sen olmasaydın, kâinatı yaratmazdım*". Sanki bütün âlem, Hakk'ın cemal ve celâlinin görünmesi için bir aynadır. İnsan ise bu âlem aynasında cemal ve celâl âyetlerini görendir. İnsanın kendisi de bir aynadır. Ondan âlem, ve âlemde görünen (yani Allah) görünür. Nasıl ki Allah buyurmuştur: "*Nefislerinizde de âyetler vardır, görmüyorÂmusunuz?*"[2] İşte bu, "*Nefsini bilen tanrısını bilir*" sözünün gerçeğidir. Zira insanın nefsi, rabbının cemalinin aynasıdır. Rabbının cemalini âlem aynasında ve kendi nefsinin aynasında görecek kimse yoktur. İnsan ancak Hakk'ın göstermesiyle görür. Nasıl ki O buyurmuştur: "*Onlara âyetlerimizi âfakta ve kendi nefislerinde göstereceğiz*"[3]. Ey miskin anla ve kendi kadrini bil ki Rabbinin kadrini de bilesin. Göklerin ve yerin ve bunlar arasındakilerin, insanın yaratılışına tabi

1 Âli 'İmran Suresi: 190.
2 Žariyat Suresi: 21.
3 Fussilet Suresi: 53.

olduğunu gösteren bir delil de Hz. Peygamber (S.A.V.)in: "*Yer yüzünde Allah Allah dendiği müddetçe kıyamet kopmaz*"[1] sözüdür. Yani Allah Allah diyen insan ölürse kıyamet kopar, gökler ve yer kalmaz. Çünkü onların varlığı, insanın varlığına tabidir. Metbu (tabi olunan) kalmadıktan sonra tabi de kalmaz"[2].

Bakara Suresi: Âyet 249 " فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر : فن شرب منه فليس منى و من لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده *Talût askerlerle birlikte ayrıldıktan sonra, "Doğrusu Allah sizi bir ırmakla deneyecektir, ondan içen benden değildir, onu tadmayan, sadece eliyle bir avuç alan müstesna. O bendendir"* dedi."

"Bundaki işaret şudur: Allah halkı dünya nehrine ve onun süsüne, suyuna ve dünyada halk için süslü gösterilen şeylere müptelâ etmiştir. Çünkü Yüce Allah: "*Kadınlardan ve çocuklardan olan zevkleri sevmek insanlara süslü gösterildi*"[3] diyor. Halkı bunlara müptelâ etti ki iyiyi kötüden, çirkini güzelden, makbulü merduddan ayırsın. Nitekim buyurdu: "Biz yeryüzünde olanı onun süsü yaptık ki onların hangisinin amel yönünden güzel olduğunu deneyelim."[4] Sonra onları imtihan etti ve buyurdu ki: "Kim ondan içerse benden değildir, ondan tadmıyan, sadece bir avuç alan bendendir"[5]. Yani o kimse benim velilerimden, beni sevenlerden, beni arzu edenlerdendir. Ona yakınınımı, kabulümü, ahlâkımla ahlâklanmayı nasibetmişimdir. O, benim ikramıma nail olacaktır. Peygamber (S.A.V.) derdi ki: "أنا من الله و المؤمنون منى *Ben Allah'tanım, mü'minler de bendendir*". " الا من اغترف غرفة بيده" Yani dünya metaʿından sadece geçim için gerekli olan kadar yiyecek, içecek, giyecek, mesken ve halkla sohpet ile kanaat eden kimse müstesna. Nefsi geçindirecek kadar dünya metaʿı yetişir. Peygamber (S.A.V.) ve ashabı gibi. O şöyle derdi: "*Muhammed ailesini* (açlıklarını giderecek) *günlük rızk ile rızıklandır*"...[6]. «ياايهاالذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار و ليجدوا فيكم غلظة و اعلموا ان الله مع المتقين"[7] âyetinde şöyle diyor: "يا ايها الذين آمنوا": Ey iman edenler yani ey Muhammed (S.A.V.)i Allah'ın izniyle kendilerine gösterdiği meselede tasdik edenler, "قاتلوا الذين يلونكم من الكفار" hevasına muhalefet ederek,

1 Müslim, iman, 234 deki hadis şöyledir: لا تقوم الساعة حتى لا يقال فى الارض : الله الله

2 Baḥru'l-Ḥakaik va'l-Maʿânî fî Tafsîri's-Sabʿi'l-Mašanî, Hasan Hüsnü Paşa, No. 37, varak 198a–199a.

3 Âli İmran Suresi: 14.

4 Kehf Suresi: 7

5 Bakara Suresi: 249.

6 at-Tafsir va'l-Mufassirun, III. 62.

7 Tevbe Suresi: 123.

sıfatlarını değiştirerek, onu Allah'ın taatine yönelterek, O'nun yolunda mücahedeye sevk ederek nefis kâfirleriyle, onun sıfatlariyle mücahede ediniz. Zira o seni Allah'tan gizliyor. "وليجدو فيكم غلظة" Yani sizde nefsi yok etmek hususunda doğru bir azimet olsun. Onun şehvetlerini, lezzetlerini, hoş gördüğü şeyleri terk ederek, onun arzu ve hevâsiyle çarpıaşarak, onu Hakk'ı aramağa sevk ederek yok etmeğe çalışınız. «و اعلموا ان الله مع المتقين» Vusul cezbesiyle O'na kavuşmakla O'ndan başkasından korunsunlar."[1]

"و قال نسوة فى المدينة ملك: *Şehirde birtakım kadınlar: "Vezirin karısı kölesinin olmak istiyormuş; sevgisi bağrını yakmış; doğrusu biz onu apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz" dediler. Kadınların kendisini yermesini işitince, onları davet etti; koltuklar hazırladı, geldiklerinde her birine birer bıçak verdi. Yusuf'a yanlarına çık dedi. Kadınlar Yusuf'u görünce şaşıp ellerini kestiler ve dediler ki Allah'ı tenzih ederiz, bu insan değil, yüce bir melektir"*[2]. Âyetlerinde şöyle diyor: "Burada nisve ile ceset şehrinde bulunan behimiyeden nefsânî beşeriyet sıfatlarına, sebʿiyye sıfatlarına ve şeytânî sıfatlara işaret ediyor. "*Vezirin karısı*" dünyadır. "Kölesinin olmak istiyor" kölesini arzu ediyor ki o da kalbdir. Kalb, başta terbiye için dünyaya muhtaç olduğundan onun kölesidir. Fakat kalb kemal bulup beşeriyet kirinden temizlenince yalnız Allah'ı bakmaya lâyik gördü. Rab ona tecelli etti. Kalb, Rabbın cemal ve celâl nuriyle aydınlandı. Bu defa her şey ona muhtaç oldu. Dünya bile ona secde etti. "*Sevgisi bağrını yakmış*" yani dünya onun üzerinde Hakk'ın cemal eserlerini görünce onu şiddetle sevdi. Beşeri sıfatlar kadınlarına bile kalb Yusufunun cemalini görmek mümkün olmayınca dünyayı, onu sevdiğinden dolayı ayıplamağa başladılar, dediler ki: "*Biz onu ap açık bir sapıklıkta görüyoruz*". "*Onların kendisini yerdiğini işitince*" Dünya Zeliha onların kendisini ayıplamak hususundaki mekrini işitince "*Onları davet etti*" sıfatları gönderdi "*Onlara koltuk hazırladı*" Her sıfat için uygun bir yemek hazırladı. "*Her birine bir bıçak verdi*" Bu, zikir bıçağıdır. "*Ve dedi*" Dünya Zeliha, kalb Yusuf'una "*Onlara çık*" dedi. Bu, kalb hallerinin beşeriyet sıfatlarına galebesine işarettir. "*Onlar Yusuf'u görünce*" onun cemalini ve olgunluğunu görünce "*Onu büyülttüler*" o cemalin beşer cemali olduğundan hayrete düştüler "*Allah'ı tenzih ederiz bu beşer değildir*", bu beşer cemali olamaz "*Bu ap açık bir yüce meliktir*", bu ancak üstün bir melikin cemalidir. Bu da Allah Taâlâdır. ملك i kesre ile okuyanın kıraatine göre"[3].

1 at-Tafsir va'l-Mufassirun, III. 63.

2 Yusuf Suresi: 30–31.

3 at-Tafsir va'l-Mufassirun, III. 63–64.

«وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون حتى اذا اتوا على مادى النمل قالت نملة ...: *Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan olan askerleri toplandı. Hepsi toplu olarak gidiyorlardı. Karıncaların bulunduğu vadiye geldikleri zaman bir karınca: "Ey karıncalar, yerlerinize girin ki Süleyman ve askerleri farkına varmadan sizi çiğnemesinler"* dedi[1]. Âyetlerinde şöyle diyor: "وحشر لسليمان جنوده من الجن" Yani şeytanî sıfatı "والانس" yani nefsani sıfatı, "والطير" yani melekî sıfatı, Bunlar haşrolundu, "فهم يوزعون" beşeri tabiatlerinden dağıldılar ki kalb Süleymanına itaat etsinler. «حتى ادا اتوا على وادى النمل»"Bu da dünyaya ve dünya zevklerine düşkün olan nefis hevāsıdır. İşte buraya gelince قالت نملة Nafs-i levvâme dedi يايها النمل yani ey insanî sıfatlar ادخلوا مساكنكم muhtelif yerlerinize giriniz. Bu yerler beş duyudur. "لايحطمنكم" Sizi helâk etmesin "سليمان" kalb Süleymanı "وجنوده" onun emrindeki askerler, "وهم لايشعرون" farkına varmadan. Çünkü onlar haktır, siz batılsınız. Hak geldiği zaman batıl gider. Nasıl ki güneş doğduğu zaman karanlığı yok eder, ortadan kaldırır, güneş karanlık halini hiç bilmez. Çünkü karanlığı görmemiştir"[2].

Baḥru'l-Ḥakaik'in asıl müellifi olan Necmu'd-din Dâye'nin hayatını, görüşlerini, metodunu ve tefsirinden örnekleri inceledik. Şimdi de bu eserin zeylini yazan müellifi inceliyelim.

3– ʿAlâu'd-Davla Simnânî (659–736/1260–1335):

Asıl adı Aḥmed ibn Muḥammed ibn Aḥmed ibn Muḥammed as-Simnânî al-Bayābānakīdir. ʿAlâu'd-Davla ve Ruknu'd-din lâkaplariyle meşhurdur. 659(1260)da doğmuştur. Simnan beğlerindendir. 15 yaşından sonra zamanın sultanının hizmetine girmiş, sultanın düşmanla yaptığı savaşlardan birinde kendisine cezbe gelmiş, bunun üzerine hicretin 687(1288) yılında Hicaz'a giderken Bağdad'da şeyh Nuru'd-din Kesrakî'nin sohpetine girmiştir. 689 (1290)da irşada memur olmuş ve 720(1320) yılından sonra Sekkâkiye Tekkesinde 16 yıl 140 erbain çıkarmıştır. Rivayete göre bundan önce de 130 erbain çıkarmıştı. Tatar yurduna gitmiş, dönüp Tebriz ve Bağdad'da oturmuş, 736 (1335) yılında 77 yaşında iken ölmüştür. Zamanında çok hürmet kazanmıştı. Sultanlar, valiler dahi kendisine hürmet etmişlerdir. Şüpheli şeylerden çok sakınırdı. Kendisine hediye edilen tavşanı yememiş "İmam Caʿfer haram görmüştür. Madem ki büyük bir zat onu yemeği haram görmüştür, yememek lâzımdır" demiştir. Moğol emiri de kendisine iki ördek getirmiş, "Ye, benim

1 Neml Suresi: 17–18.

2 at-Tafsir va'l-Mufassirun, III. 64–65.

doğanım tuttu, helâldir" demiş, ʿAlâu'd-Davla onu da şöylece reddetmiştir: "Mesele ördekte değil, zaten senin doğanındadır. Kim bilir o doğan dün hangi ihtiyar kadının tavuğunu yedi ki bugün o ördeği tutmak için kendisine kuvvet geldi? Atın kim bilir dün hangi mazlûmun arpasını yedi ki bugün koşmağa kuvvet buldu ve sen onun üzerine binip avlandın? Ben yemem"[1].

ʿAlâu'd-Davla çok Kur'an okuyan, zâhir ve bâtını kendinde toplamış bir imamdı. İbnu'l-Arabî'ye çatar, onu tekfir ederdi. Hattâ vahdet-i vücut konusunda ʿAbdurrazzak Ḳāşānî ile mektuplaşmaları olmuş, Ḳāşānî'ye yazdığı mektupta vaḥdet-i vücudun eksik mertebe olduğunu, kemalin kullukta bulunduğunu söylemiştir. Güzel yapılı, iyi huylu, yiğit, iyiliksever, bir bilgindi. Emlâkinden gelen büyük miktardaki gelirinin çoğunu sadaka verirdi. Birçok bilginlerden feyz alan bu zatın, üçyüzden fazla eseri olduğu söylenir[2]. Medâricu'l-Maʿâric, Tekmilatu't-Ta'vîlâti'n-Nacmiyye eserleri arasındadır. İsmail paşa onun 13 ciltlik bir tefsiri olduğunu söyler[3]. Artık bunun tasavvufi bir tefsir mi, yoksa genel anlamda bir tefsir mi olduğu bilinmiyor.

a) Tefsirdeki metodu ve görüşleri:

Baḥru'l-Ḥakaik'in zeylini yazan Simnanî "وقالوا مجنون وازدجر"[4] âyetinin tefsirini yaptıktan sonra şöyle diyor: "...Bu hali ve salike başlangıçta zuhur eden mevacidi (duyuş ve müşahedeleri) yazmaktan maksadım şudur: Allah'ın tevfikine ermiş şeyh Necmu'd-din Dāye al-Asadî (Allah saʿyini meşkûr etsin), Kur'an'ın başından va'n-Nacmi suresine kadar bir tefsir yazmıştır. Necm Suresine gelince "Van-Nacmi'ye başlayıp onu tamamlamam için Allah'ın bana izin vermesi acâiptir" demiş ve Va'n-Nacmi'ye başlayınca hastalanıp parlak yıldızı beşeriyet arzından, tanrılık göğüne çıkmıştır. Onun Tafsiru'n-Nacmî âdlı tefsirini tamamlamayı Allah bana ilham etti. Kendi şerefli hattiyle yazdığı tefsir 9 cilttir. Nacmu'l-Kur'an adını taşıyan bu zeyl de bir cilt yapılmıştır ki tam on olsun ve Peygamber (S.A.V.) in "*Kur'an'ın zahrı ve batnı vardır*" söziyle işaret buyurduğu gerçeğe uygun düşsün. Bu kitabı okuyan, zahirine inandığı gibi batınına da inansın. Kuvvelerin, enfüsi âyetleri yalanlamaları, gönderilmiş lâtifeleri ve onların Hakk'a ait âyetlerini inkâr etmeleri gibi işaret ettiğimiz hususlardan şüphe etmesin. Ta ki yazarının, sülûke ilk başladığından bu zamana kadar gördüğü sayısız apaçık âyetleri

1 Camî, Nefeḥatü'l-Üns, Lâmiʿî tercemesi.

2 ad-Duraru'l-Kâmina, I. 250–51; at-Tafsir va'l-Mufassirun, III. 60.

3 Hadiyyatu'l-ʿĀrifîn, I. 108.

4 Kamer Suresi: 9.

inkâr edip şekavete düşmesin. Bu zamanda bu âyetleri (manevî ilhamları) yazmak bana ilham olundu. Bu kitabın müellifinin (kendisinin), sülûke başlamasından bu âyetleri yazmasının ilham olunduğu zamana kadar yirmi üç sene geçti. Zikirle meşgul olmağa başladığı ilk gece kendisine zuhur eden ilk âyet bu sana anlattığıdır. Ötekileri de var buna kıyas et. Zira haberdar olan, hayrın azına razı olur, akılsız kimseye de âyet göstermek, onun inkârını artırmaktan başka bir işe yaramaz"[1].

Simnânî'nin satırlarından anlaşıldığına göre Dâye'nin Baḥru'l-Ḥakaik'ine aynı zamanda at-Tafsîru'n-Nacmîy adı da verilmiştir. Kendi yaptığı zeylin adı da Nacmu'l-Kur'an olarak gösterilir. Bundan dolayı Dâye'nin 9 ciltlik tefsiriyle Simnânî'nin onu tamamlıyan bir ciltlik tefsirine beraberce at-Ta'vîlâtu'n-Nacmiyye adı da verilmiştir. At-Ta'vîlâtu'n-Nacmiyye denince bu iki yazarın tefsiri anlaşılmalıdır.

Bu zeylde Fatiha yeniden tefsir edilir. Fatiha tefsirini müteakip şöyle bir ifade var: "Bu, Maṭla'un-Nukat va Mecma'ul-Lukaṭ kitabının 14 üncü cildinin başıdır. Tur'dan itibaren 20 inci cilt başlar. Maṭla'un-Nukat, mavakif (duracak yerler)in tefsiri hariç 28 cilttir. Mevakifin tefsiri, ilham ile yazılana kıyasen mevkiflerin şerhidir ki bunlar yözotuz bir bin elif, yüz otuz mevkif, üç bin dörtyüz altmış beş cilttir. Her cilt kırk forma, her forma on varak, her varak Tur suresinin kırk türlü batınî tefsiridir?"[2]

Bu sözler akla uygun gelmiyor. Herhalde bu ifade başka yerden karışmıştır, çünkü Simnânî Zeylin adının Nacmu'l-Kur'an olduğunu mukaddimede belirtiyor. Belki de onun Maṭla'un-Nukat adlı bir tefsiri de vardır. Bu nokta müphem kalıyor.

Simnânî Zeylinin, Şehid Ali Paşa 165 numarada bulunan nüshası, 780 tarihinde Yusuf ibn Esed ar-Rumî tarafından bizzat müellif hattından yazılmıştır. Burada eserin adı Maṭlau'n-Nukat va Multakat..dir. Her halde bu eserin bir adı da Matlau'n-Nukat ve Mecma'u'l-Lukaṭ'tir. Bu eserin müstakil bir nüshası da Daru'l-Mesnevî 53 numarada mevcuttur.

Bir nüshası da Hekimoğlu Ali Paşa Ktp. 54 numarada mevcuttur. al-'Avarif adı verilen bu nüsha, Kansugavrî'nin resmiyle (emriyle?) 758(1356)da yazılmıştır.

1 Şehid Ali Paşa, No. 165, varak 26a.
2 Damad, 153, varak 475a, b.

Müfessiri, bu tefsirleri doğrudan doğruya Muallim-i Hakikiden aldığını söylüyor : "لان مصنف هذا الكتاب المستطاب هوالواضع الاوّل المتلقى جميع اوضاعه من المعلم الحقيقى بلا واسطة وهو الفقير الى الله ابوالمكارم احمد بن محمد بن احمد البيابانكى المعروف بعلاء الدولة السمنانى ...

Simnânî zahir manaya dokunmaz. Tekmilesine uzun bir önsözle başlar. İnsan vücudunun manevi mertebeleri (lâtifeleri) yedi olduğundan her âyetin yedi vech üzre manası olduğunu söyler. Kur'an'ın zahir manası rey ile tefsir edilemiyeceği gibi batın manasının da rey ile tefsir edilemiyeceğini, lâtifelerin hallerini yaşıyarak bunlara mahsus manaların ilham ile elde edileceğini ve o suretle tefsir yapılacağını ileri sürer. Kitaptaki bilgilerin ve bunun tertibinin vasıtasız olarak gerçek Muallim'den alındığından dolayı sufi ıstılahlarını bilmiyenlerin, sülûk ile bunları açıkça görmiyenlerin buradaki tefsirleri anlıyamıyacaklarını ifade eden Simnânî, kendinden sonra yakîn sahiplerine faydalı olsun, yararlı bir ilim kalsın diye Kur'an'ın batınına dair özel ıstılahları açıklamağa başlar:

"Ey ünsiyyet letaifiyle olan kutsal konuşmalarda āfāk ile enfüs arasındaki bağıntıları öğrenmek istiyen kimse bil ki: Allah, 'Ama'dan aḥadiyyet mertebesine, aḥadiyyet noktası vahidiyyet mertebesine inip tek hakikat, on (akıl) arşı(na) istiva ettikten sonra lûtuf ve kahr elleriyle kalıp lâtifesini yoğurmuştur. Bu kalıbı ḥalk âleminden olan karanlık ile, emir âleminden olan nur arasını ayıran sabah deminde yaratmıştır. Onun için kalıp lâtifesi, ancak on lâtifenin kemale ermesiyle tam olgunluğa kavuşur."

Simnânî, İbnu'l 'Arabî'ye karşı çıkmış, onun felsefesini benimsiyen Ḳāşānî'ye çatmıştır ama İbnu'l 'Arabî'nin tesirinde kaldığı, vahdet-i vücuttan etkilendiği bellidir. Çünkü onun zamanında vahdeti vücut felsefesi iyice yaygınlaşmıştı. Yaptığı tefsirler, İbnu'l 'Arabî ve Ḳāşānî tefsirine çok benziyor.

Simnânî'ye göre: "Lâtife-i nefsiyye vücudun Nuhudur. Lâtife-i kalbiyye vücudun İbrahimidir. Lâtife-i Sırriyye vücudun Musasıdır. Lâtife-i Ruhiyye vücudun Davududur. Lâtife-i hafiyye, vücudun İsasıdır. Lâtife-i Hakkiye ise vücudun Muhammedidir. İşte bu lâtifelerin her birinin ümmetleri vardır ki bunlar, vücut lâtifelerinin kuvvetleridir.

"O halde kitapta ne zaman Âdem'e hitabedildiğini duyarsan, anla ki bu, âfakta Âdem'e, batınan da enfüste senin nefsinedir. Binaenaleyh onu bu kalıbınla duy ve emir ve nehyine uy ki şeytan seni iğvasiyle kalıbının lâtifesine mahsus olan cennetten çıkarmasın ve üzerinden takva libasını soymasın.

Ne zaman Nuh'a hitabı duyarsan, bunu da nefsinin lâtifesiyle duy ve bu hitabın gereğini yap, ta ki şehvet ve gazap ateşiyle kaynatılmış (al-baḥru'l-mascur) denize atılmıyasın ve kuvvelerinin analarını yalancı kuruntu tuzaklarına düşürmiyesin.. İbrahim hakkında nazil olan âyetleri dostluk hil'atine müstahak kalb lâtifenle dinle ve o hitabın gereğini yap ki dostluğa bir zarar gelmesin. Ne zaman Musa ile konuşmaları, onun yalvarışlarını ve Musa ahvaline dair âyetleri duyarsan bunları sırrî lâtifenle duy ve hitabın gereğini yap ki sihirbaz, kuvvelerin milletlerini hevl buzağısına taptırıp saptırmasın. Ne zaman Davud'a hitabedildiğini ve vedudiyyet sıfatı mertebesinden çıkan imtihanları duyarsan bunları da ruhî lâtifenle duy. O lâtifeye ait kuvveler, yalancı zanlardan, vehimlerden, şeytana mahsus şüphe oklarından korunmuş olsun. Ne zaman İsa'nın zikredildiği yerleri, Yüce Tanrı'nın ona: "*Allah'tan başka beni ve anamı tanrı edinin diye sen mi dedin?*"[1] azar hitabını duyarsan..... bunu hafi lâtifenle duy. Kutsal nurla dimağından gururu çıkar, hüsni edeple "*Eğer ben dediysem, sen bilirsin. Sen bende olanı bilirsin, ama ben sendekini bilmem. Şüphesiz sen gizlileri bilensin*"[1] de. Zira hafi gaybi, her ne kadar beş gaybi: ruhî, sırrî, kalbî, nefsî, kalıbî gaybleri kuşatmış ise de kendisi de lâtife-i Hakkiyyenin ğaybi olan Ğaybu'l-Ğuyūb ile çevrilidir. Ne zaman Sevgilisine olan hitabını ve ona mahsus işaretleri duyarsan bunları da zatî nokta yerinde olan, uyanıklık noktası sonundan taşan vücudî feyze mahsus Hakkî lâtifenle duy. Bu, bütün lâtifeleri içine alır. Hak onu, terkiplerin sonu, mevalidin hatemi olan aḥseni takvim üzre yarattığı bünyeye koymuştur...."[2].

"Ve bil ki bu yedi lâtifeden her birinin kendine mahsus kuvveleri vardır. Dünyevi ve uhrevi kuvveler kalıbı içerisinde bulanık ve Haḳḳanî kuvveler... İmdi itidal üzre duran her kuvve, mü'min bir ümmettir. Devamlı inhiraf eden kuvve ise kâfirdir. Bir düziye kalmayıp kâh düzgün giden kâh sapan kuvve ise münafıktır.

"İtidalde lâtifenin hakikatine yakın olan kuvve, Peygamberlerden bir Peygamberdir. Onlar kuvvelerinin ümmetlerini o lâtife sahibinin dinine davet etmişlerdir. Tıpkı âfâkta ümmetlerini, babaları Âdem'in dinine davet eden peygamberler gibi. Nuh'a kadar böyle devam etmiş, her gelen peygamber, Âdem dinine çağırmıştır. Nihayet Nuh, Allah'ın vahyiyle gelince zamanının insanlarının kabiliyetlerine göre öncekinden daha açık bir şeriat kurmuştur. Ondan sonra gelen her peygamber de ümmetini, Nuh'un prensipleri içerisinde

1 Maide Suresi: 116.

2 Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ, varak 2a, b.

Hakk'a davet etmiş, bu iş ta İbrahim'e kadar böyle gitmiştir. İbrahim'den sonra da her peygamber ümmetini İbrahim şeriatine davet etmiştir. Kendisine Zebur verilen Davud ise ümmetini Tevrat'a ve Zebur'a çağırmıştır. İsa'ya kadar. İsa'dan sonra gelen havariler de insanları İncil'e çağırmışlardır. Nihayet peygamberlerin hatemi, mürsellerin seyyidi Muhammed Aleyhisselâm ile bütün şeriatler neshedilip, peygamberlik son bulmuş, ümmetinin bilginleri, İsrail oğullarının peygamberleri gibi insanları onun parlak şeriatine çağırmışlardır. Ta kıyamete kadar böyle devam edecektir. Artık onun dini ne artar, ne eksilir. Yüce Allah bütün olgunlukları onda toplamış, onun vücudu noktasiyle peygamberlik dairesinin açığını kapatmış ve peygamberlik dairesini bitiştirdikten sonra onun merkezine koyduğu velâyet noktasını sabit tutmuştur. Bundan dolayıdır ki Muhammed (A.), Alî'ye: "Ya Alî, Allah bana buyurdu ki ya Muhammed, ben Alî'yi diğer peygamberlerle batın olarak gönderdim ve seninle açıktan gönderdim"[1]...."[2]

Dedikten sonra zahir tefsiri kabul edip enfüsî olan batınî tefsiri kabul etmiyen kimsenin şüpheci, şaşkın olduğunu; zahir ve batını kabul edenin sünnî müslüman olduğunu söyler. Kur'an'ın zahirinin tefsiri hilâfete; batınının tefsiri velâyete; haddinin tefsiri verasete; mahbubiyete aittir, der ve daha sonra lâtifelerin özelliklerini sayar.

b) Tefsirinden örnek:

"Bu sırları anladıktan sonra Kur'an'ın batnı, batnının da batnı vardır, ta yedi batna kadar. Nitekim Peygamber Aleyhisselâm da böyle buyurmuştur. İşte ben Allah'ın tevfikiyle ve ilhamiyle ve izniyle bir âyetin yedi batın manasına işaret edeceğim ki yukarıda geçen sıfatlarla vasıflanmış okuyucu öteki âyetleri de buna kıyas etsin. Bu da:

يايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون ولاجنباً الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا : "Ey iman edenler sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar, cünüpken de yıkanıncaya kadar–yolcu müstesna–namaza yaklaşmayın"[3].

Âyete bu yedi manayı şöyle tatbik eder:

"Kalıp lâtifesine mahsus olan birinci batında âyetin manası şudur: Cin gaybi adı verilen kalıp âltifesinin gaybine vasıl olan salik, bu âyetten anla-

1 Simnanî, Bu hadisin ehli beyt imamlarının rivayetiyle geldiğini söylüyor. Tabiî mevzu olduğu bellidir.
2 Varak 3a, b.
3 Nisa Suresi: 43.

malıdır ki Allah onun inancının kuvvelerine hitab ile dünyanın fani olup âhiretin baki kalacağını söylüyor ki dünya sevgisi şarabiyle sarhoş olup Rablarının huzuruna gelmesinler. Ta ki ne dediklerini bileler. Alış veriş, çarşılarda dolaşma, akar, arsa, mülk imarı kadınlar ve çocuklar münacat zamanında hatıra gelmesin. Süslü, aldatıcı dünya sevgisiyle kalıp lâtifesinin hakikatine dokunmak suretiyle cünüp de gelmesinler. Ancak beden mescidinde oturan yolcu olarak kalıp lâtifesinin yaşıyabileceği kadar bir miktar ona dokunup nasib alırlar. Beden mescidinden geçmek için gusletmek gerekir. Zikir suyiyle gusletmeden geçmesinler.

Âyetin ikinci batın olan nefsî lâtifeye has manası: Nefsinin gaybine ulaşan salik, anlamalıdır ki Allah kitabında "*Nefsi hevādan menetti, çünkü gidilecek yer cennettir.*" "*Hevasını tanrı edinen kimseyi gördün mü?*"[1] âyetleriyle olduğu gibi nefsî kuvvelere diyor ki: Hevā şarabiyle sarhoş iken Rahîm mertebesine yaklaşmasınlar ki münacatlarında ne dediklerini bileler. Münacat vaktinde Mevlâ'ya aykırılığa yönelen heva, kendilerine üstün gelmesin. Hevayî olan şurî nefs lâtifesinin hakiketine dokunmaktan ötürü cünüp gelmesinler; cin gaybinde yıkanmak için yapılmış göğüs mescidinde zikir suyiyle yıkansınlar.

Kalbî lâtifeye mahsus üçüncü batında âyetin manası: Kalb gaybine vasıl olan salik anlamalıdır ki Allah, "*Onları birbirlerinden derecelerle üstün kıldık*"[2] âyetiyle inanıcı kalbî lâtife kuvvelerine hitabedip diyor ki: Hur-i în sevgisi şarabiyle sarhoş olarak Rahman'ın huzuruna yaklaşmasınlar ki münacatlarında ne dediklerini bileler. Huzur zamanında kafaları hurilere takılmasın. Güzel, ölümsüz hurilere kalbi takılınca kalb mescidinde zikir suyiyle yıkansın geçsinler.

Sırrî lâtifeye öz dördüncü batında manası: Sır gaybine ulaşan salik, anlamalıdır ki Allah, inanıcı sır kuvvelerine, en güzel mükâşefe ile ve müşahedeyi artırarak hitabediyor. Nitekim "*İyilik edenlere iyilik ve fazlası var*"[3] buyurmuştur. Bunlara hitabediyor ki sırrâ mahsus mükâşefelerin şarabiyle sarhoş olarak Allah'ın huzuruna yaklaşmasınlar ki münacatlarında ne dediklerini bileler. Teveccüh vaktinde kendilerine gelen mükâşefe, onları alıkoymasın. Sırrî lâtife nurlarına takılıp cünüp olmasınlar. Hemen sır mescidinde müsbet zikir suyiyle yıkanıp geçsinler, şirki kaldırsınlar.

1 Nazi'āt Suresi: 40–41, Casiye Suresi: 23.
2 Zuḫruf Suresi: 32.
3 Yunus Suresi: 26.

Ruhî lâtifeye mahsus beşinci batında manası: Ruh gaybine ulaşan uçucu (salik) anlamalıdır ki Allah, inanan ruhî kuvvelere hitabediyor. Nitekim "*Hiçbir nefis onlar için gizlenen göz sevindirici nimetleri bilemez*"[1] buyurmuştur-ki tek nokta huzuruna gözünün sevinci şarabiyle sarhoş iken yaklaşmasınlar taki sırrî hayatta ve ruhî münacatta ne dediklerini bileler. Gözün kurratu'l-ayne (sevince) kayması vaktinde ona yönelmekle kendilerine galip gelmesin. Nurlu tecellî sırasında şuhudî suretler görmekle cünüp olmasınlar. Derhal Ha Allah penceresinden çıktıktan sonra Hû zikri suyiyle yıkansın geçsinler.

Ḫafî lâtifesine mahsus olan altıncı batında mana: Ḫafî gaybindeki Savad-i Aʿzam'a (en büyük siyah noktaya) vasıl olan uçucu (salik) bilmelidir ki Allah inanan ḫafî lâtifesinin kuvvelerine hitabediyor. Nitekim Nebiyy-i Ümmiyy-i Ṣadık Aleyhisselâm dilinden şöyle haber vermiştir: Kullarım için göz görmedik, kulak işitmedik, beşer kalbine gelmiyen nimetler hazırladım"[2] "Mâ lâʿaynun raat" şarabiyle sarhoş olarak ahadiyyet noktasına yaklaşmasınlar ki Ḳābe Kavseyni av Ednâ makamında ne dediklerini bileler. Ḫafi lâtifesinin suretlerine dokunup cünüp olanlar, hafi mescidinde harf ve sesten münezzeh kutsal zikir suyiyle yıkansın, geçsinler.

Ḥaḳḳî lâtifeye mahsus yedinci batında mana: Gaybleri kuşatan Hak gaybine ulaşan salik anlamalıdır ki Allah, inanan Haḳḳî lâtifelerine hitabediyor. Nitekim "*Nerede olursanız O sizinle beraberdir*"[3] buyurmuştur ki zevkî tecellî vaktinde maʿiyyet (beraberlik) şarabiyle sarhoş iken Zatlık huzuruna yaklaşmasınlar ki "*Lâ yasaʿunî fīhi malakun mukarrabun va lâ nabiyyun mursal*: Onda bana ne yakın bir melek, ne de mürsel bir peygamber ulaşamaz"[4]. vaktinde ne dediklerini bileler. Maʿiyyet (beraberlik) kendilerine üstün gelmiye. Sırf zevkî Haḳḳiyyet lâtifesinin dokunmasından cünüp olunca hemen Allah'ın Haram Evinde en büyük zikir suyiyle yıkanıp geçsinler..."[5]

Simnânî, âyetin yedi batna göre nasıl tefsir edileceği hakkında bu âyeti örnek verdikten sonra on sülâlî letaifin ve kardeşlerinin bu yedi lâtife içerisinde bulunduğunu, bu on lâtifenin her biri için Kur'an'da özel bir hüküm ve

1 Secde Suresi: 17

2 Buḫārī, Bed'u'l-Ḫalḳ, 8; Tawḥîd, 35; Muslim, İmān, 312; tirmiżī, tafsiru sura 32/2 vs.

3 Hadid Suresi: 4.

4 Bu ḥadīsi Kuşeyrī Risalesinde; tirmiżi Şemail'inde; İbn Rahûye Musnedinde zikretmiştir. (Kaşfu'-Ḫafa, s. 173).

5 ʿAlâu'd-Davla, Baḥru'l-Ḥaḳaiḳ Zeyli, Damad, 153, varak 471b-472b.

anlayış mevcudolduğunu, böylece her âyetin yetmiş batnı bulunduğunu (7 × 10 = 70) hattâ bunun yediyüz batna kadar çıkacağını söyler. Zira her sülâlî lâtife ve kardeşleri için on zahirî ve batınî duyu vardır. Bunlar ya bilkuvve veya bilfiil duyulardır. Bilfiil her lâtifenin batınî on manası vardır. O zaman 70 le on çarpılırsa yediyüz eder: "O halde zahirini, âyetlerin zahirî hükümleri sulariyle temizlemelisin ki bu yedi lâtifeye mahsus feyizlere kavuşasın. Zahirini, Kur'an'ın zahiriyle temizlemiyenin, onun altındaki batınların kaynaklarının sularından avuçlaması elbette mümkün değildir."

Simnânî, nübüvvetin zahirine mahsus olan hilâfet ile batınına mahsus olan velâyetin ve nübüvvetin hakikatinde gizli bulunan verasetin Hz. Alî'de toplandığı gibi hiçbir kimsede o kadar mükemmel toplanmamıştır. O, bu üç mertebede de imamdır. Bununla beraber onun velilik ve varislik nuru, üstün geldiğinden hilâfet nuru onların içinde kaybolmuştur. O velâyet bahçesi, ameliyle ma'mur, veraset sultanı reyiyle mansurdur. Ebubekir ve Ömer'de de bunlar toplanmıştı ama onlarda hilâfet ve veraset nurları, velâyet nuruna galipti. Osman'da da bu nurlar toplanmıştı fakat onun da hilâfet nuru velâyet ve veraset nuruna galipti. Bu iki nurun sahibi Ebubekir ve Ömer'in tufeyliyyeti üzerinde idi (Onların çocukları durumunda idi?) Alî ise velâyeti onlardan aldı, veraset nurunu da Ümmî Peygamber (S.A.V.)den almıştı...."[1].

Bu sözlerinden anlaşıldığı gibi Simnânî Hz. Alî tarafına daha çok sevgi beslemektedir. Zaten genellikle tasavvufta Hz. Alî zımnen de olsa üstün görülür.

Simnânî'ye göre âfakilerin okuduğu, kâğıt üzerine yazılmış Kur'anı Kerim, Allah'ın yedi lâtife suyiyle temizlediği insanlardan başka kimsenin el süremiyeceği asıl gizli kitabın (Kitabı meknun)[2] bir görüntüsüdür. Kur'anı Kerim, Ummu'l-Kitapta saklanmış olan Yüce Kur'an'ın bir aynasıdır.

O halde Kur'an'ın zahirini, senedi muttasıl bir müfessirden nakletmeden kendi kendine tefsir eden kâfir olur. Zira birçok hükümlerini ve nüzul sebeplerini bilmeden tefsir etmiş olur. Kur'an'ın batınını da sırrî, ruhî, hafî ya da Hakkî bir ilham olmadan tefsir eden de kâfir olur. Zira Allah'tan gelen bütün işaretleri inkâr etmiş, örtmüş olur. Kur'an'ın haddini, tanrılık kâbesinden izin almadan kendi reyiyle tefsir eden, ceberutî sıfatların inceliklerini inkâr eder. Ve Hakkî lâtifenin künhüne vakıf olmadan, büyük huzura girmekle

1 Şehid Ali Paşa, No. 165, varak 7b.
2 Vaki'a Suresi: 78 inci âyete işaret vardır.

büyük temizlik hasıl olmadan Kur'an'ın matla'ını tefsir eden de bütün Kur-an hakikatlerini inkâr etmiş olur[1].

Simnânî yalnız bu âyetin yedi türlü manasını vermiştir. Diğerlerini bu şekilde yedi türlü tefsir etmemiş, yalnız hepsinin de bu âyete kıyas edilmesini istemiştir. Belki de bütün âyetleri böyle yedi türlü tefsir ederdi ama yazdığı tekmile olduğundan selefine uymak zorunluluğunu duymuştur.

Tefsirin aslından bir örnek:

« تفسير بطن ما فى سورة بسم الله الرحمن الرحيم :

« اعلم يا طالب النور على الطور و العلم فى الكتاب المسطور و الحكمة على الرق المنشور و الحقيقة فى البيت المعمور و الحق على السقف المرفوع و سر الباطن فى البحر المسجور : ان هذه لطائف اود عها الله فى و جودك لتعرف اسرارها و يحصل لك بها السرور و الحبور فى القبور و تنعم بتلك اللطائف بعدالنشور فى ضور الحور المتكئة على اريكة المعرفة فوق القصور و تيقن بان قالبك هوالطور وسرك هوالكتاب المسطور و قلبك هوالرق المنشور و روحك هو البيت المعمور و خفيتك هو السقف المرفوع و نفسك هو البحر المسجرر فى عالم الانفس والله تعالى اقسم بما فى الآفاق كما فسره المفسرون بقوله والطور. و عالم الآفاق ملك عالم الانفس ، و عالم الانفس مظهر لصفة با طنية الحق كما ان عالم الآفاق مظهر لصفة ظاهرية الحق تعالى . و هو تعالى عالم الغيب و الشهادة. و يجوزله ان يقسم بمظاهر ظاهريته و با طنيته و لكن الطور الآفاق لا يتعلق بك و كل ماهو كائن فى الآفاق اذا خرجت من عالم بدنك الآفاق بق فى عالمه و يكون بينك و بينه و بين ما فيه بعد المشرقين .

فا طلب طوراً يكون معك بعد خروجك من عالم الآفاق و هو طور قالبك الباق بعد الحشر اما متنعما فى الجنة و اما متأ لما فى النار و اجتهد اليوم ان تجعله نورانيا لاظلما نيا ليكون قبرك منوراً لامظلما مكدّراً فى البرزخ حاجزبين الدنيا و الآخرة و يكون مأواك الجنة لاجهنم بعد خلاصك من البرزخ . و ان تنور طورك اليوم ولاتسكن البحر المسجور الذى سجر بنيران الشهوة و الغضب و الكبر بماء الذكر و ثلج الرياضة و برد الاخلاق الحميدة و تيقن « ان عذاب ربك لواقع » و لكل لطيفة عذاب يختص بها دون غيرها و اشد العذاب ذل الحجاب و هوان « ليس له دافع» بعد الوقوع كما يقوله « ماله من دافع » [2]

« بسم الله الرحمن الرحيم : ايها المسبح عند ادبار النجوم سبح عند نزول النجم الحقيق الذى صار محلا للقسم حيث قال فى كتابه المحكم و النجم اذا هوى يعنى بحق اللطيفة الحقية النازلة على محمد المصطفى . . . » [3]

1 Şehid Ali Paşa, No. 165, varak 8a, b.
2 Damad İbrahim paşa, No. 153, varak 475b; Hayri Abdullah, No. 162, 216–22a.
3 Damad İbrahim paşa 477b-478a; Hayri Abdullah 28a.

İSLÂM HUKUKUNDA MASLAHAT VE MEFSEDET ANLAYIŞI

Dr. ABDÜLKADİR ŞENER

İslâm hukukunda önemli bir yer tutan "maslahat" (مصلحة) terimi, Arapça bir sözcük olup iyileşme, düzelme, elverişli bulunma v.b. anlamlara gelen "salaha-salah" (صلاح – صلح) kökünden türetilmiş ve sözlük bakımından yarar, menfaat ve iyiliğe vasıta olan şey anlamlarını ifade etmektedir. İslâm hukukunda maslahat'ın karşıtı olarak "fesede-fesad" (فساد – فسد) kökünden türetilmiş olan "mefsedet" (مفسدة) kelimesi kullanılır ki bunun çoğulu "mefasid" (مفاسد) dır. Maslahat'ın çoğulu da "masalih" (مصالح) dır. Maslahat yerine "menfaat" (منفعة) ve mefsedet yerine de "mazarrat" (مضرة) kelimeleri kullanıldığı vâkidir.

İslâmiyet, esas itibariyle insan maslahatlarına, fert ve toplum menfaatlarına son derecede önem vermiştir. Bu bakımdan insan fiillerinin maslahat veya mefsedet açısından değerlendirilmesi, İslâm hukukunda önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm hukukçularına göre fiiller beşe ayrılır :

1– Halis maslahatı içine alan fiiller.

2– Maslahat yönü üstün olan fiiller.

3– Halis mefsedeti içine alan fiiller.

4– Mefsedet yönü üstün olan fiiller.

5– Maslahat veya mefsedet bakımından eşit olan fiiller.

Bunlardan birinci ve ikinci kısma giren fiiller, bütün semavî dinler tarafından emredilmiş, üçüncü ve dördüncü kısma girenler de yasaklanmıştır. Daha geniş bir tabirle, bütün hukuk düzenleri, bu dört kısım fiiller üzerinde durur; maslahatı temin ve mefsedeti önlemek için çalışır[1].

1 İbn-i Kayyim el-Cevziyye, Miftâhu Dâri's-Sa'âde, Mısır, 1323, c. II, s. 15.

Dünyada mutlak menfaat veya mutlak mazarrat (halis maslahat veya halis mefsedet) var mıdır? Bu konu, islâm bilginleri arasında tartışmalara yol açmıştır. Dünya maslahatları tamamen meşakkatten uzak olamazlar. Yemek bile çiğnenmeden yutulmaz. Demek ki mutlak maslahat yoktur. Mefsedet'in de bir iyi yanı bulunabilir. Sözgelimi kişi, tamamen yasak olan zinadan da tat alabilir. Yani mutlak mefsedet de yoktur. Nitekim Kur'an-i Kerimde, "Biz, imtihan olarak size iyilik ve kötülük veririz."[2] buyurulmuştur. Hz. Peygamber'in bir hadisi de, "Cennet'in etrafı hoşlanılmayan şeylerle, Cehennemin etrafı da şehevî arzularla çevrilmiştir."[3] meâlindedir ki bu, iyilik yollarının dikenli ve kötülüklerin çekici yanları bulunduğunu işaret etmektedir. O halde bir işin hangi yönü üstünse ona göre hüküm vermek gerekir.[4] "...İçki ve kumarın zararları faydalarından daha büyüktür."[5] meâlindeki âyet'ten de anlaşılacağı üzere, az olan maslahat veya mefsedeti nazar-i itibare almak, maslahat yönü üstün olan şeylere göre hareket etmek ve mefsedet yönü üstün gelen şeylerden sakınmak gerekir; çünkü İslâm'da maslahat yönü üstün olan şeylerin yapılması emredilmiş; mefsedet yönü üstün gelen şeylerden de kaçınılması bildirilmiştir.[6]

Bir fiildeki maslahat ve mefsedet'in eşit olup olmayacağı da tartışmalı bir konudur. Bu gibi fiillerin varlığı aklen mümkün ise de, gerçekte maslahat ve mefsedet bakımından eşit bir fiil mevcut değildir; çünkü dünyada maslahat ve mefsedet, başka bir deyişle menfaat ve mazarrat, zevk ve elemden birisi mutlaka ötekisine galebe çalar.[7] Ancak maslahat ve mefsedet'in eşit olduğu farz edilirse, mefsedeti defetmek, maslahatı celbetmekten önce gelir. Nitekim Mecelle'nin 30. maddesinde, "Def-i mefasid celb-i menâfi'den evlâdır." yani mefsedetleri defetmek, maslahatları celbetmekten üstündür, denilmiştir.

İslâm hukukçularına göre maslahat ve mefsedetler (menfaat ve mazarratlar) izafîdirler, durum ve kişilere göre değişirler. Sözgelimi, bir şey yemek, açıkmış olan kimse için faydalıdır; karnı tok olan kimse için de zararlıdır. Ancak bu arada, kişinin, yiyeceği şeylerin meşru yollardan kazanılmış olmasına ve başkalarına zarar vermeyecek bir niteliğe sahip bulunmasına dikkat

2 Enbiyâ Suresi, 35.

3 Müslim, el-Cami'u's-Sahîh, Cennet: 1; Tirmizî, Sunen, Cennet: 21.

4 Şâtıbî, el-Muvâfakât, Neşr. Abdullah Diraz, Matbaatu't-Ticariyye, Kahire, (t.y.), c. II, s. 25, 26.

5 Bakara Suresi, 219.

6 İbn-i Kayyim, Miftâh, c. II, s. 15; Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. II, s. 27.

7 İbn-i Kayyim, a. g. e. c. II, s. 17.

etmesi gerekir. Demek ki şahısların maslahatları, başkalarının maslahatlarıyla sınırlı olup birtakım hüküm ve kayıtlara bağlıdır.[8]

Kelâm ilmindeki "husn" (iyilik) ve "kubh" (kötülük) konusundaki tartışmalar, İslâm hukuku metodolojisinde (fıkıh usulünde) de, maslahat ve mefsedet etrafında tekrarlanmaktadır. Mu'tezilîlere göre maslahat ve mefsedeti insan aklı idrak eder; Şerî'at de, bunu açıklar. Eş'arîlere göre ise, maslahat ve mefsedeti Şerî'atin hükümlerinden öğreniriz, yani Şerî'atin emirleri maslahatı, yasakları da mefsedeti gösterir. Her iki ekol de, sonuç itibariyle şer'î hükümlerde maslahat ve mefsedetin bir yeri bulunduğunu kabul eder; şer'î hükümlerin, maslahatı celb ve mefsedeti defetme esasına dayandığı konusunda birleşirler.[9]

İbn-i Kayyim el-Cevziyye, şer'î hükümlerle akıl arasındaki uygunluğu, İslâm'da emirlerin maslahat ve yasakların mefsedetle olan ilişkisini şöyle açıklar:

"Bir bedevî arap, kendisine, Muhammed'in peygamber olduğunu nasıl tanıdın? diye sorulduğunda, şu cevabı vermiştir: Muhammed neyi emrettiyse, akıl, 'O bunu nehyetse daha iyi olurdu', demedi. O, neyi yasakladıysa, akıl, 'O bunu emretse daha iyi olurdu', demedi."[10] Nitekim Kur'an'da da, "...O Peygamber, kendilerine temiz olan şeyleri helâl ve pis olan şeyleri haram kılar."[11] buyurulmuştur. Bu da gösteriyor ki İslâm'ın emirleri iyi ve maslahata uygun olup yasakları da kötü ve mefsedete sürükleyen şeylerdir.[12]

İslâm'a göre emrin en yüksek derecesi Allah'a îmandır; nehyin en ağırı da, Allah'ı tanımamaktır, küfürdür.[13]

Bütün emir ve nehiyleriyle kulların dünya ve âhiret'te mutlu olmaları amacını güden İslâm Dini'nin gözetmiş olduğu maslahatlar, önem ve derece bakımından üçe ayrılırlar:

1– Zarûriyyât. Bunlar, korunması zorunlu olan ve vazgeçilmez bir nitelik taşıyan maslahatlar olup beş kısma ayrılırlar:

8 Şâtıbî, a. g. e. c. II, s. 39, 40.

9 Şâtıbî, a. g. e. c. II, s. 45; M. R. el-Muzaffer, Usulü'l-Fıkh, 2. bası, Necef (Irak), 1966, c. I-II, s. 256.

10 İbn-i Kayyim, a. g. e. c. II, s. 6.

11 A'raf Suresi, 156.

12 İbn-i Kayyim, a. g. e. c. II, s. 7.

13 Şâtıbî, a. g. e. c. II, s. 28.

a) Dînin korunması,

b) Canın korunması,

c) Aklın korunması,

d) Neslin korunması,

e) Malın korunması.

2– Hâciyyât. Bunlar, güçlüğün kaldırılması ve bir kısım fert ve kamu yararlarının sağlanması gibi ihtiyaçlarla ilgili maslahatlardır.

3) Kemâliyyât. Bunlara "Tahsîniyyat" adı da verilir. Güzel ahlâklı olma, yardımseverlik, israfçı veya cimri olmamak gibi iyi meziyetlerle ilgili maslahatlar, bu kategoride toplanırlar.[14]

İslâm hukukçuları, dünyevî maslahatlarla Kitab ve Sünnet nass'larının ilişkileri konusunda üç kısma ayrılırlar:

1– Nass'ların zâhirî mânâlarına sarılan ve bunların dışında herhangi bir maslahat tanımayanlar. Bunlar, İslâm Hukuku'nun kaynakları arasında yer alan kıyas'ı da reddeden Zahirîlerdir. Onlara göre nass'larla belirtilmemiş olan maslahata itibar edilmiyeceği gibi, nass'ların ötesinde bir maslahat aramak da doğru olmaz. Bu gruba dahil olanlar, İslâm Hukuku'nun beşerî istikametteki inkişafını önleyen ve onu donuklaştıran bir anlayış içinde sıkışıp kalmışlardır.

2– Maslahatları nass'larda arayan, fakat nass'ların illet ve gayelerini tesbit edip maslahata bağlı olan her olayı, böyle bir maslahatı açıklayan nass'a kıyas yapanlar. Bunlara göre hakkında sarih bir nass bulunmayan maslahatları kıyas yoluyla tesbit edip bir hükme bağlamak gerekir. Bu görüş, Hanefî ve Şâfiîlerce benimsenmiştir.

3– Hakkında Kur'an ve Sünnet'te bir sarahat bulunmayan her türlü maslahatı, İslâmda muteber olan maslahatlar cinsinden sayanlar. Bunlara göre kıyas yapılmaya elverişli özel bir nass bulunmadığından böyle bir maslahat kendi başına bir delil olarak kabul edilir. İşte bu çeşit maslahat'a "maslahat-i mürsele" (Ç. masâlih-i mürsele) veya "istıslah" adı verilir ve o, Malikîlerle Hanbelîlerce önemli bir ictihad metodu olarak savunulur.[15]

14 Gazzâlî, el-Mustasfâ, Bulak, Kahire, 1322, c. I, s. 286, 287 vd.; Şâtıbî, a. g. e. c. II, s. 10, 11.

15 M. Ebu Zehra, Usulü'l-Fıkh, Muhaymer Matbaası, Kahire, (t. y.), s. 266, 267.

MUHAMMED ABDUH

(1266–1323 H./1849–1905 M.)

OSMAN KESKİOĞLU

Bu yazımızda, İslâm şâiri Mehmed Âkif'in bize "Mısrın en muhteşem üstâdı" diye takdim ettiği Şeyh Muhammed Abduh'u biraz tanıtmaya çalışacağız.

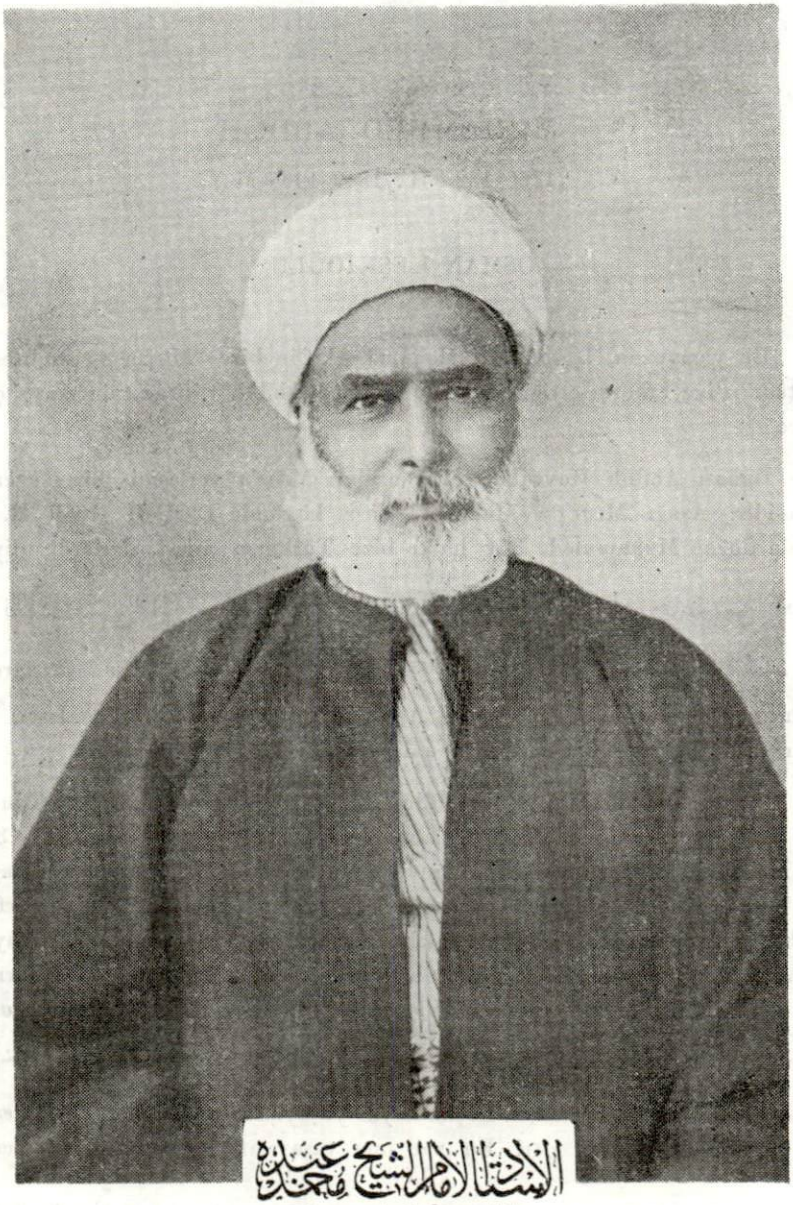
Babası Abduh Hayrullah olup ataları Mısır'a yerleşmiş bir *Türkmen* âilesidir. Aşağı Mısır'da Mahalletü-Nasr köyünde 1266 H./1849 M. yılında doğan Muhammed, köy halkı bize Türkmen âilesi, derlerdi,[1] diyor.

ان نسبتنا ينتهى الى جد تركمانى جاء من بلاد التركمان فى جماعة من اهله وسكنوا فى الخيام بمديرية البحيرة مدة من الزمان ... Bu satırlardan Türkmen ülkesinden Mısır'a gelip Aşağı Mısır'da çadır kurup yerleşen bir Türkmen âilesinin çocuğu olduğu anlaşılıyor.

Doğduğu köyde Sıbyan okulunda biraz okudu. Sonra babası onu Tanta'da meşhur Velî Ahmed Bedevî Camiindeki medreseye gönderdi, yıl: 1862. Burada o zaman medreselerde okunması mutad olan dersleri okumaya başladı. Kur'ân-ı Kerîm, tecvîd, fıkıh dersleri ona çok kolay gelmişti. Fakat sarf ve nahiv denen Arap grameri onu pek sıktı. Arapçanın tedrîsi usûlünden şikâyetçiydi. Anlaşılmaz bir dille, çok sakat bir usulle yapılan bu ders onu hiç sarmadı. *Ahmed Emîn* bunu, Arapçadan hiç bir şey bilmeyen Türklere Arapça hutbe okumağa benzetir:[2] او خطبة الجمعة بالعربية لأتراك لم يعرفوا شيأً من العربية. Tanta'dan medreseden kaçtı. Başka köyde yaşayan akrabasından *Şeyh Derviş* adındaki zâtın yanına gitti. Bu zat ona tasavvuf ve ahlâk dersi verdi.

1 *M. Reşid Ridâ, Târih'ul-Üstâz'il-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, C. I, S. 16, Kahire, 1931.

2 *Ahmed Emin, Zuamâul-İslâh*, S. 282. Kahire, 1965.



Üstâd Muhammed Abduh
1266-1323 H./1849-1905 M.

Kalb gözü açık olan Şeyh Derviş, Abduh'da ilk ışığı yakandır. İslâm'ın ahlâk dini olduğunu, yararlı amellere, başkalarına iyilik yapmaya önem vermek gerektiğini, mücerred kelime-i şehâdeti söyleyivermekle cennete girilemiyeceğini anlattı. Selef-i sâlihîn yolunun en iyi yol olduğunu bildirdi.

Abduh 1866 da *Câmiu'l-Eeher*'e geldi. Basit bir yaşayış içinde, hasır üstünde ders okuyan Ezherliler arasına katıldı. Ezher'de oturan talebeye halk *Mücâvir* derdi. O da mücâvir oldu. Her talebeye tahsîsat olarak ekmek verilirdi, buna *Ciraye* denirdi, İstanbul'daki *fudla* gibi bir şeydi. Cirâye kavgası eksik olmazdı. Ders usûlü bozuktu. Kelimelerle boğuımakla, i'râb, i'lâl yapmakla vakit geçerdi. Fen dersleri yoktu. Hesap, tarih, coğrafya yasaktı. (Bu bizde de böyle olmuştur. Rüşdiye mektepleri açılınca coğrafya okutulmasına karşı gelmişler, haritalar yırtılmıştır. Hatta II. meşrûtiyetin i'lânından sonra bile aynı hava esmiştir, *Şeyh'ul-İslâm Mûsâ Kâzım Efendi*, tarih ve coğrafya derslerinin okunmasında dini yönden bir sakınca olmadığına dâir şu fetvâyı vermeğe mecbur kaldı. ما قول شيخ الأسلام ، دام بابه مرجعاً للأنام ،

فى تدرس علم جغرافيا والتاريخ باللسان العربى او غيره كلسان الترك والهند وتدريسها ، هل يجوز؟ أم كيف الحال ؟

الجواب : الله تعالى اعلم : نعم، يجوز. كتبه الفقير

موسى كاظم

İstanbul hocalarının kurduğu Cemiyet-i İlmiyye bu fetvâya dayanarak bu konuyu aydınlatmak amacıyla Arapça ve Türkçe bir risâle yayınladı.[3]

Ezher'in o zaman üç ünlü hocası vardı: *Ahmed Rufâî*, *Abdurrahmân Uleyş*, *Hasan'ut-Tavîl*. Bunlardan birincisi çetin ibareleri çözmekle meşhur. Uleyş, asıl Mağripli (Fas'lı) olup son derece mutaassıp, tekfir damgası elinde! Hasan'ut-Tavîl felsefeci, hayat görüşü olan bir zat, ona da zındık, diyorlar. Abduh, bunların arasında yetişti. Bu arada tasavvufa çok merak sardırdı. Bunun te'sîriyle tasavvufa dâir eserler yazdı. Bir ara Ezher'de Akaid-i Nesefiye okuttu. Uleyş buna kızdı. Çünkü bu kitap *Mâtürîdî* mezhebi üzeredir, Mu'tezile kadar olmasa da biraz akliyeci sayılır. Halbuki Mısırlılar *Eş'arî*'dirler, ona alışıktırlar. Abduh'a kızgın olan Uleyş bunu kınadı. Uleyş'in Abduh'a bastonla vurduğu bile söylenir. Abduh saç bırakıyor diye yaydılar, bir defa-

3 Tafsîlât için bak: *Beyân'ül-Hak*, C. IV, Sayı: 79, 28 Eylül, 1326, İstanbul.

sında başından fesini, sarığını çıkarıp başında saç olup olmadığına baktılar. İşte böyle baskı altında Ezher'de 12 yıl kaldı, 1294 H./1877 M. de diplomasını aldı. 1878 de Dâr'ul-Ülûm'a hoca oldu, burada İbn-i Haldun'un meşhur Mukaddime'sini okuttu. Bir yandan da Ezher'deki derslerini vermeye devam etti.

1872'de Mısır'a gelmiş olan *Cemâleddîn Efganî* ile tanıştı. Abduh onun sohbetlerine katıldı, derslerini dinledi. Bunlar onda büyük tesirler bıraktı. Efganî, zaten bir dinamo merkezi gibiydi. Abduh'u elektirikledi. Onda, Ezher'in perdelediği dünya görüşünü açtı. Tasavvufî, felsefî bir anlayış verdi. İslâm'ın yüksek ahlâk yönünü gerçekleştirdi, dinî islâhât yapmak, garbın müslümanları sömürmesine mâni olmak gayretini uyandırdı. Abduh şöyle diyor:

"Babam, benim, kardeşlerim Alî ve Mahrus gibi bedenî hayatıma sebeb oldu. Cemalüddîn ise bana Hazret-i Muhammed, Hazret-i İbrâhim, Hazret-i Mûsâ ve Hazret-i Îsâlarinki gibi manevî bir hayat verdi, ruh ufkumu açtı."

Serbest düşüncesi, yeni fikirleriyle tanınan Abduh, artık gazetelerde ictimaî, ahlâkî konularda yazılar yazmıya başladı. 1876 da henüz talebeyken, El-Ehrâm gazetesinde makaleleri yayınlanmaya başladı. Mısır hükümetinin resmî gazetesi olan Vakayi-ı Mısrıyye'ye sonraları bir edebî kısım ilâve olununca bunun başına Muhammed Abduh'u getirdiler. Orada güzel yazılarıyla gazeteye bir canlılık verdi.

Bu sırada meşhur *A'râbî* ayaklanması oldu, 1882. Türk ve Çerkesler Mısırlılardan ileri tutuluyor diye bunu çekemiyen bir zâbit olan Arâbî baş kaldırdı. Başlangıçta, Mısırlı zâbitlerin çerkes zâbitleriyle eşit tutulmasını isteyen bir subay hareketi olan bu iş, sonraları halk ayaklanması halini aldı. Abduh da halktan ayrılmadı, o da onlarla beraber oldu. İsyan bastırılınca, İngilizler onu mahkûm ettiler, 3 ay hapis yattı, 3 yıl da Beyrut'a sürüldü, yıl: 1883.

A'râbî isyânı yüzünden Mısır'dan çıkarılan Efganî, Paris'e gitmişti. Abduh'u yanına çağırdı. Beyrut'tan Paris'e giden Abduh, üstâdı ile birleşti. Paris'te küçük bir oda kiraladılar. *Urvet'ül-Vüskâ* adlı bir dernek kurdular. Derneğin fikirlerini yaymak için aynı adla bir dergi çıkardılar. Urvet'ül-Vüskan'ın ilk sayısı 5 Cemaziyelûlâ 1301, 13 Mart 1884 te çıktı. Derginin tesiri büyük olmuştu. Mısır, Sudan ,Hindistan'a girmesini İngilizler yasakladı. 8 ayda 18 nüsha çıkardılar. Malî imkânsızlık sebebiyle gazete kapandı. Efganî İran'a, Abduh da Beyrut'a döndü. Dergi, batılıların sömürgecilik siyasetine

şiddetle hücum ediyor, müslümanları uyanmaya, Avrupanın esaretinden kurtulmıya çağırıyordu. Şarkın hastalıklarını tedaviye uğraşıyordu. Dergiye göre şarkın âfeti üçtü:

1– Müstebid hükümdârlar,

2– Keyfine göre hareket eden önderler,

3– Cahil mürşidler, bilgisiz hocalar.

Abduh, Paristen bir aralık Londra'ya giderek İngilizlerle görüştü, onlardan Mısır'dan çıkmalarını istedi. Fakat netîce alamadan döndü. Beyrut'a geldikten sonra (1885) siyasetten el çekti. Orada Âlim ve Muallim olarak yaşadı. Beyrut o zaman bir Osmanlı vilâyeti idi. Sultaniyye Mektebinde ders verdi, iki câmide de tefsir dersi okuttu. Mekteblerde dinî tedrisatı ıslâh etmek, program hazırlamak üzere *Sultan Abdülhamid*, *Şeyhulislâm*'ın başkanlığında bir heyet kurmuştu. Bu heyette *Fetvâ Emîni Nuri*, *Meclis-i Maârif reîsi Hüsnü Efendi*, *Abdünnâfi Efendi* ve *Hoca İshak Efendi* dahildiler. Abduh, bu münasebetle iki lâyiha hazırladı. Birini Şeyhlislâm'a gönderdi[4]. Bunda müslümanların zayıf tarafı, dînin esaslarını bilmemeleridir, akîde bozukluğundan ahlâk da bozulmuştur, bunun ilâcı dinî tedrîsatı ıslah etmektir; eğitim ve öğretim yoluyla halkın yükselmesini sağlamaktır, diyor ve programlar çiziyor. Programda umum halk için dersler, memur ve askerler için dersler, âlim olacaklar için dersler ayrı ayrı bölümlerde gösteriliyor. Halkın bir kısmı din bilgisinden mahrum; dindâr olanlar da dini namazdan ve oruçtan ibaret sanıyorlar, diyor:

فمنهم من كان همهم علم احكام الطهارة والنجاسة وفرائض الصلاة والصيام وظنوا ان الدين منحصر فى ذلك. ومتى أدوا هاتين العبادتين على مانص فى كتاب الفقه اقاموا الدين وان هدموا كل ركن سواهما.

4 Bu lâyihada Türk devletinin korunmasının, Allâh'a ve Peygamber'e îmandan sonra bağlanılması gereken bir husus olduğunu söyler:

ان من له قلب من اهل الدين الأسلامى يرى ان المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثالثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله...

O, Türklere bağlı idi. İngilizler, Mısır'daki Türk kadısını kaldırarak yerine yerli birini tayin etmek için Hidiv Abbas'a baskı yaptıkları zaman, buna mâni oldu, Türkiye ile bağlantının kopmasını önledi.

"Biraz din bilgisi edinenlerden bir kısmının emeli, tahâret, necâset hükümlerini, namazın ve orucun farzlarını öğrenmek olup dini bunlara münhasır sanırlar, bu iki ibâdeti, fıkıh kitaplarında yazıldığı vechile yapmakla, dini yerine getirmiş oldukları kanısında bulunurlar, bu ikisinden başka bütün rukünleri yıksalarda umursamazlar..."

İkinci lâyihayı Beyrut vâlisine verdi. Bunda Suriye'nin ıslahını, yabancı mekteplerin tahrîbatının önlenmesini istiyordu. Her münasebetle bu yabancı mektepler konusunu ele almıştır. Mısır'a döndükten sonra da aynı konuda dinî tedrisatın ıslâhı için bir lâyiha verdi.

Beyrut'ta ilmî çalışmalar yaptı. Sultaniyye'de okuttuğu din derslerini sonra *Risâle'tüt-Tevhîd* adıyla yayınladı. *Şerif Radıyy*'in *Nehc'ül-Belâğa*'sını şerh etti. *Bedîuzzaman Hemedânî*'nin *Makamât*'ına şerh yazdı. *Kur'ân-Kerîm*'i *tefsîr* etti. *Efgânî*'nin *Dehriyyûn risâlesini* Arapçaya çevirdi. Burada iken semâvî din erbabını birbirine yaklaştırmak amacıyla bir dernek kurdular. Beyrut Türk kadısı Râmiz beyin oğlu Cemal Bey, Mirzâ Bâkır,[4a] bazı İngilizlerin de dahil olduğu bu dernek, dinler arasından nefreti kaldırmak, Avrupalıların müslümanlar üzerinde baskısını önlemek amacını güdüyordu.

Beyrut'ta sürgün müddeti 3 yıldı. Fakat 6 yıl kaldı. Çünkü Hidiv Tevfik ona kızgındı. Hidiv için: sûreti Mısırlı, içi İngiliz, diyordu. Abduh'u yakından tanıyan ve takdir eden *Emîre Nazlı*'nın, o zaman Mısır'da vazifeli olan meşhur *Gazi Ahmed Muhtar Paşa*'nın Mısır'daki İngiliz Komiseri Lord Cromer'e söylemeleri üzerine Hidiv Tevfik, Abduh'u affetti. O da ana-baba ocağına döndü. Siyasete tevbe etti. İlmî, dinî ıslahâtla meşgul olmaya koyuldu. Ezher idare meclisinde, Şûrâ meclisinde, Evkaf idaresinde vazîfe aldı. Meşhur Cemiyyet-i Hayriyye-i İslâmiyye'yi kurdu. Başlıca üç işe başladı: Ezheri, Vakıfları, Şer'î mahkemeleri ıslah etmek.[4b] O zaman Mısır'da her şeye İngilizler karışıyordu. Lord Cromer'den faydalanmayı düşündü. Hindistan'da *Seyid Ahmed Han*, İngilizlerle hoş geçinerek müslümanlar için bazı haklar

4a Bu zat bizim *Ahmed Midhat* Efendi'nin dostudur. Reşid Ridâ, Ahmed Midhat hakkında şunu kaydediyor: Abdülhamid devrinde sarayda bir toplantı yapılır. Orada Seyyidlerin askerlikten muâf tutulmaları ortaya sürülür. Ahmed Midhat buna itiraz eder: Hazret-i Peygamber ordunun başında bulunurdu, şimdi onun neslinden gelen Seyyidler, hiç olmasza, teberrüken orduda bulunsunlar, der. R. Ridâ Tarih'ul-Üstâz. Muhammed Abduh, C. I. S. 819.

4b İsmail Paşa, Şer'î mahkemeleri islah etmek istedi Rufaa Paşayı Ezher Şeyhine gönderip bu islahata onu iknâ etmesini diledi, yoksa Avrupa kanunlarını almak zorunda kalacağız, dedi. Rufâa Bey: Ben bu yaşa geldim, dinime kimse dahl etmedi, bu ihtiyarlığımda beni Ezherlilerin tekfîrine mâruz bırakma, dedi ve özür dileyerek gitmedi, onların dar taassubunu biliyordu. Seyyid Bey'in dediği gibi bizde de böyle oldu.

almıştı. O da bu siyaseti güttü. Müslümanların hayrına olan bir işte gayr-i müslimlerden faydalanmak caizdir, diye fetvâ verdi. Bunu Hind müslümanları sormuştu. Böyle yapanları tekfîr edenler vardı. Abduh, cevabında tekfîrin (birine kâfir damgası vurmanın) kolay bir şey olmadığını, fıkıh kitaplarından nakiller yaparak anlattı.

Hidiv'in affına mazhar olduktan sonra Kadı tayin olundu. Binha, Zekazik, Âbidin kadılıklarında bulundu. Sonra İstinaf Mahkemesi Müsteşarı oldu. Kadı iken Fransızca öğrendi. İsviçre'ye, Fransaya yaptığı seyahatlarda bunu ilerletti. Paris'te Efgânî ile bulunduğu sırada Dergi işleriyle çok fazla meşgul olduğundan lisan öğrenmeye vakit bulamamıştı.

1892 de *Abbas Halim* Viyana'dan gelerek Hidiv oldu. Gençti, hamâsetliydi. Abduh, Abbas'a yaklaştı. İngilizlerin karışmadıkları üç şey vardı. *Ezher*, *Vakıflar*, *Mahâkim-i Şer'iyye*. Bunların ıslahında ondan yardım istedi. Önce Ezher'le işe başladı. Ezher o zaman: eskiyi (kadimi) din, yeniyi (=cedidi) küfür sayanların yuvası olmuştu. Ukûl-i câmide, nüfûs-i hâmide (=donmuş fikirler, sönmüş kalbler) yeri idi. Abduh, oraya Mâristan (= Hastalar ocağı) derdi.[5] Ezher'i kurtarmak, hayata sokmak için didindi. Ezherlilere maaş

5 1748 de, Körvezir namıyla tanınan Ahmed Paşa Mısra vâli olarak gönderildi. İlmi seven bir kişiydi. Zamanın Ezher Şeyhi Abdullah Şubrâvî bir heyetle kendisini tebrike geldiler. Konuşma sırasında Ezherlilerin riyazıye (matematik) bilmediklerini anladı. Bizler, Mısrı ilim ve fazılet menbaı biliriz, buraya gelmeği çok arzu ederdim, fakat gelince : تسمع بالمعيدى خير من ان تراه Muaydının adını duyman onu görmenden daha iyidir, meselinde olduğu gibi buldum, dedi. Şubrâvî, Riyazıyye okumak âlet ister, Ezherliler fakir kimseler, onun için bu fenni okuyamıyorlar, yollu sudan bir cevap verir.

O sıralarda Ezherin donukluğunu, Hasan Hıcazî bir manzumesinde şöyle anlatır:

قطعه صخر البس فيه الثقـ ـل و اليبس و الجمودُ
عمائماً كبرّوها وكُمّاً — قد وسّعوه لكى يسودوا
وتحت آباطهم روايا — تسعين كراساً او تزيد
يالذئاب ذوى ثياب — بين دواب لها تبيد
صلوا و صاموا و الليل قاموا — و القلب عن كل ذا بعيد.

Bir taş parçası gibi: ağırlık, kuruluk, donukluk yuvası. Sarıklar kocaman, cübbenin yenleri geniş, böylelikle ululuk taslarlar. Koltuklarının altında 90 ve daha ziyade kitap forması dolu. Yük çeken hayvanlar arasında elbise giymiş kurdlar. Namaz kılarlar, oruc tutarlar, göndüzleri sâim, geceleri kâimdirler, fakat kalp bunların hepsinden uzak, habersiz.

(Abdülmüteâl Saîdî, Elmüceddidun fil-İslâm, S. 420, Kahire, 1962).

İşte Abduh Ezheri bu halinden kurtarmıya oğraştı.

bağlandı, ders ve imtihan usûlünü düzeltti. Fen dersleri kondu. Ezher kütüphânesini kurdu. Doktor tâyin ettirdi. Eski kitapları ihyâya başladı. Bu arada Mısır Müftüsüydü, 1899 da en yüksek dinî mevki olan Müftülük makamına getirilmişti. İşler iyi gidiyor denebilirdi. Eskiyi yaşatmak isteyenlerin itirazları karşısına çıksa da bunun önemi yoktu. Fakat Ezher'deki bir Kisve-i şerîfe yüzünden Hidiv Abbas'la arası açıldı. Bu sebeble ıslahat işleri aksadı. Hidiv, onu Müftülükten azletmek istediyse de Lord Cromer buna mâni oldu. Giriştiği ıslahat hareketlerinden dolayı ona kızgın olanlar türemişti. Bu arada verdiği bir fetvâ, bardağı taşıran damla oldu.

Transival Fetvâsı:

Güney Afrika'daki Transival'da yaşayan müslümanlar Mısır Müftüsüne üç soru sormuşlardı:

1– Başına tokmakla vurarak mukavemeti azaldıktan sonra ölmeden kesilen hayvanın eti yinir mi?

2– Bir mezhepte olanın başka mezhepteki imama uyması câiz mi?

3– Şapka giymek câiz mi?

Abduh, Mısır Müftüsü sıfatıyla bunlara müsbet cevap verdi.

Bu fetvası, Mısır ve hatta Hindistan matbuatında yankılar yaptı. Hidiv, Abduh'u çökertmek için bunu vesîle bildi. *Muhammed Ebû Şadi* adındaki zât, hücum edenlerin başında gelirdi. *Takrîr-i Millî* başlığı altındaki yazılarıyla *El-Zâhir* gazetesi Abduh'a saldırdı. *Livâ*, *Cevâib* gazeteleri de buna katıldı. İş ilmî tenkid sınırını aştı. Mîzah dergilerinin diline düştü. Halbuki, fetvâ fıkha uygundu. Kur'ân-i Kerîm'de eti yenmesi yasaklanan *Mevkûze* idi. *Mevkûze*: başına taşla, sopayla vurulup kesilmeden ölen hayvandır. Burada hayvan diriyken kesiliyor.[5a] Hatta fıkıh kitapları terbiye edilmiş, öğretilmiş av köpeğinin tuttuğu, öldürdüğü avın yenmesine cevaz veriyor.[6]

Mesele büyüdü. Ezher ulemâsı, dört mezhep mensupları, fıkıh kitaplarından nakiller yaparak Abduh'u teyid ettiler. "*İrşâd'ül Ümmet'il İslâmiyye ilâ Akvâl'il-Eimmeti fi'l-Fetvâ'l-Transivâliyye*: ارشاد الأمة الأسلامية)

5a Boğulmak, bir yerden yuvarlanmak, süsüşmek, başına sopayla vurulmak, canavar gelip karnını yarmak sebebiyle helâk hâlinde olan hayvan sağken yetişilerek boğazlanırsa illâ mâ zekkeytüm itlâkına mebnî hareket etmese ve kan çıkmasa dahi yenir." *Hacı Zihni, Nimet-i İslâm, Kitâbu'z-Zebâyih*, S. 121.

6 *M. Reşid Ridâ, Târihul Üstâz El-İmam M. Abduh.*

الى اقوال الأئمة فى الفتوى الترانسفاليه). adlı bir risale hazırlayıp neşrettiler. O zaman Tunus Başmüftüsü olan *Şeyh Tâhir Bin Âşûr* da Abduh'u teyid etti. Bu meselenin Rusya müslümanları arasında da akisleri oldu. *Üç Mesele* adlı bir kitapçık yayınlanarak; Frenk libası giyilir, Hıristiyanların kestiği yenir, Şâfiî mezhebinde olan kimse Hanefî mezhebinde olana uyar, diye üç meseleyi Abduh'nun fetvâsına uygun olarak ele aldı.[7]

Ehl-i Kitâb'ın kestiği yenir mi? meselesi Mısır'da daha önce de bir gürültüye sebeb olmuştu. *Ceberti Tarihi*'nde[8] 1236 H./1820 M. yılına ait olaylar arasında şunu kaydeder: İskenderiyye'de Şeyh İbrahim adında bir hoca, dersinde Ehl-i Kitâb'ın kestikleri haramdır, demiş ve bunu hocası Şeyh Alî Mağripli'den duyduğunu söylemiş. İskenderiye âlimleri, fıkıh kitaplarına uymayan bu sözü reddetmişler ve onu münazaraya çağırmışlar. Gelmemiş, kaçıp saklanmış. Zaten adamın aklında bozukluk varmış, kafadan çatlakmış. O zaman Ezher ulemâsı gerçeği söyleyerek cesaretle hakkı müdâfaa etmişler, Ehl-i Kitâbın kestiğinin yineceğini ifade etmişler. Şimdi tarih tekerrür ediyordu demek.

Başka mezhepten olan imama uyma ve şapka meselesi o kadar münakaşa konusu yapılmadı. Daha çok Ehl-i Kitâb'ın kestiği yenir ımı? meselesi üze rinde durdular. Bunlar daha ziyade Abduh'nün giriştiği ıslahattan memnûn olmıyanlardı. Sa'd Zaglûl, Kasim Emin gibi dostları, onun, ıslahat fikrinden vazgeçmesini, böylelikle hücum oklarına hedef olmaktan kurtulmasını istediler. Bâzıları da Hidiv'in istediği adamı tâyin ediverse sanki ne olurdu, bu yüzden bozuşmasaydı, dediler. O ise doğru bildiğinden asla şaşmadan yürüdü.

1901 de İstanbul'a geldi. Abdülhamid'i ziyaret etti. Hüsn-i kabûl gördü. Halbuki Mısır'daki düşmanları saraya onu jurnal etmişlerdi. Hamid bunlara kulak asmadı. Sarayda hoş karşılanmasını Mısır'lı *Ahmed Şefik Paşa* sağlamış.[9]

İstanbul'da *Şeyhülislâm Cemaleddin*'le görüşmüş. İlim ve ulemâ hakkında konuşmuşlar. Şeyhülislâm, Mâlikîlerden naklen âlimi şöyle tarif etmiş : العاكف على شأنه ، البصير بأهل زمانه Kendini mesleğine vermiş, ilmin üzerine düşmüş, zamanı halkının ahvalini bilen kişi". Bu tabir Abduh'un hoşuna

7 *Sırât-ı Müstekîm*, C. II. S. 107, İstanbul, 1327.

8 Ceberti Tarihi C. IV, s. 316.

9 *Ahmed Şefik*, Hidiv'in kâtibidir. Ciddî bir zattır. Mısır'da basılan *Müzekkirâtî fî Nısf Karn* adlı hâtıralarında çok enteresan yerler vardır, bunlar Türkleri yakından ilgilendiren şeylerdir.

gitmiş ve Şeyhulislâm'ı takdîr etmiş. Din adamlarının ilimce kifayetsizliğinden söz açılmış. İsrailiyat hikâyeleri anlatan vaizlerden yakınmışlar.[10] Bu konuşmaları *El-Müeyyed* gazetesi yazar. Bundan bazı hocalar alınırlar. Abduh'e küskün olanlar bunu da bir fırsat bilirler. Suriyeli bir hıristiyanın Mısır'da çıkardığı *El-Mukattam* gazetesi bu konuyu körükler, işi karıştırmak ister. Abduh, İstanbul'dan pek memnun ayrılmıyor. Dârulfünûnu görüp tanımak istediyse de fırsat bulamadı. Avrupa'ya geçti. Fransa'da Arap Medeniyeti Tarihi kitabından ötürü Gustave Le Bone'e teşekkürlerini sundu. Filozof Spenser'le görüştü. Dönüşte Cezayir'e, Tunus'a uğradı.

Hayatında acı, tatlı günler gördü. Sevildi, sövüldü, sürüldü, alkışlandı, göklere çıkarıldı, yerildi. Siyasetten nefret etmişti. Hidiv'le arası açıldıktan sonra siyasetten tevbe etti. Meşhur istiâazesi (=siyaset eûzüsü) şöyledir[11]

اعوذ بالله من السياسية ومن لفظ السياسية ومن معنى السياسة ومن كل
حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالى من السياسة . . .
ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس.

Hidiv Abbas 1905 te bir nutkunda Abduhu'ye şiddetle hücum etti. Abduh, başladığı ıslâhatın sökmiyeceğini anladı. Kadılığı ve Müftülüğü sırasında doğruluktan asla ayrılmadı. Abbas'la arası açık olduğu halde haklı işlerde onu destekledi. Örneğin Istanbuldan Mısır'a bir Türk kadısı göndermek teâmülü vardı. Lord Cromer, bunu kaldırmak için Hidiv Abbas'ı sıkıştırdı. Abduh, Mısır'ın Istanbul'la ilişkisi kesilmesin diye Hidiv'i destekledi.[11a] Mısır'daki

10 *R. Ridâ, Târihu'l-Üstazı'l-İmâm, Şeyh Muhammed Abduh*, C. I., S. 851/853.

11 *M. Abduh, El-İslâm ve'l-Nasraniyye Maa'l-İlmi ve'l-Medeniyye*, S. 111, IV. baskı.

11a Hidiv Abbas, Abduh'yü alt etmek için dalkavuk ulema'ya dayanmıştı. Fakat onlar sonra Abbasın başına çorap ördüler. Abbas, Türk siyaseti güderdi, Abduh onu bunda destekledi. I. Cihan savaşında Abbas, Türklerin tarafını tutup İngilizlere karşı durunca, onun yerine Hüseyin Kâmili Hidiv yaptılar, Mısır halkını kandırmak için de Ezher ulemasından yardım aldılar. 1914 te Ezherliler, bir risale yayınlayarak halkı hükümete itaata, yeni Hidivi tanımağa çağırdılar. Hidivlik Divan Reisi Ahmed Şefik Paşanın (1860–1940) 9 cildlik Havliyyâtında belirttiği gibi, Kur'andan hiçbir ayet, Hadîs kitaplarından hiç bir hadis bırakmadılar, arayıp taradılar, İngilizlere, yeni Hidive itaata halkı davet ettiler. (*Ab. Saıdî, El-Müceddidûn fil-İslâm*, S. 521, Kahire, 1962).

Halbuki o sıralarda İstanbul Hükümeti, Şeyhul-İslâmın fetvasıyla *Cihad-ı Ekber* ilan etmiş, Mısır halkına da helife-i Müslimîn Mehmed Reşad imzalı beyannameler dağıtılıyordu. Hatta: Hılafet-i İslâmiyye aleyhinde harp etmekte olan İngiltere hükümetiyle birleşerek Devlet-i Osmaniyyenin eczâ-i memalikinden bulunan Mısır eyaletini İngiltereye katan Hüseyin Kâmil bâğı sayılıp bu hiyanetinin cezası olarak katle müstahık olduğuna dâir 1330/1914 te Şeyhul-İslâm Ürgüplü Hayri Efendinin fetvası vardır. (Bak. *Sebilürreşad*, C. 13, Sayı: 320, sayfa, 54).

Türk kadısı Yahyâ Efendi son derece müteassıptı, Abdul'nün ıslâhatına engel olurdu. Kadı Cemaleddîn Efendi ise Abduhu'yü severdi.

İslâm'ın hayrına vakfedilmiş bir hayat, didinmekle geçti. Siyasîlerin teşvikiyle yapılan hücumlar onu üzüyordu. Hastalandı. Onun fikirlerini yayan Menar'cı Reşid Ridâ ziyâretine gelmişti. Hasta döşeğinde ona şu beytleri söyledi:

1 ولست ابالى ان يقال محمد — ابل ام اكتظت عليه المأتم

2 ولكن ديناً قد اردت صلاحه — مخافة ان يقضى عليه العمائم

3 وللناس أمال يرجّون نيلها — وان مت ماتت واضمحلت العزائم

4 فيارب ان قدرت رُجعى قريبة — الى عالم الأرواح وانفض خاتم

5 فبارك على الأسلام وارزقه مرشداً — رشيدا يضيء النهج والليل قاتم

1– Muhammed hastalıktan şifâ buldu veya öldü de kadınlar başına üşmüş matem yapıyor denilse de ne gam, buna aldırmam.

2– Benim asıl emelim Din-i Mübîn'in salâhıdır. Fakat korkarım ki ehliyetsiz sarıklar ona zarar getirecekler.

3– İnsanların kavuşmak istedikleri birtakım emelleri var, ben ölünce bunlar sönüp gidecek.

4– Yârap, benim âlem-i ervâha dönmem yaklaştı ise, mühür çözülmüş, ömür bitmiş ise.

5– Sen İslâm'a hayır ver, yolu aydınlatacak aklı başında bir rehber gönder, çünkü geceler pek karanlık!

([11]b)

Bunu, Azerbaycanlı mizah şâiri Sâbir, nazmen şöyle terceme etmiş:

Gam itmezem denilse Muhammed sagaldı mı?
Yoksa yığıldı na'şına mâtem kuranları.
Lâkin salâh-ı Dîn-i Mübîn'ken ir'ademiz
Korkmaktayım ki yetsin amâim zıyanları.*

11b Buradaki Reşid kelimesi mürşidin vasfıdır. Reşid Ridâ bunun ismine bir işaret olduğunu sanarak kendine pay çıkarmak ister.

* amâim, sarıklar, demektir.

Çok arzuki ana halk arayor nâiliyet
Hayfâ ki muzmahil idecek mevtim anları
Yârab, mukadder âlem-i ervâha ric'atım
İttinse, âhırıysa hayâtın bu anları
Bir mürşid-i reşîd ile İslâma hayır vir
Tenvîr-i râh ide şeb-i muzlim zamanları.

İşte böyle hasta döşeğinde bile kendini, cancağızını değil, müslümanları, onların geleceğini düşündü, büyük dâvâsını andı, o dâvâyı yürütecek bir mürşid göndermesini Tanrı'dan niyaz etti. 56 yaşında iken 1905 yılında İskenderiyye'de, bu fâni âleme gözlerini kapadı. En verimli çağında sönüp gitti.

Ölümü İslâm âlemi için büyük bir kayıptır. Mutantan bir törenle Kahire'ye getirilip Ezher mezarlığına-Karafet'ül-Mücâvirîn'e defin edildi. Mezarı nûr ile dolsun, makamı Cennet olsun.

Kendisini çok yakından tanıyan ve koruyan *Gâzi Ahmed Muhtar Paşa*, ölümü üzerine şöyle demiş: "O, tarihin tanıdığı en büyük dimağlardan biridir. Ölümünü duyunca dünya başıma yıkıldı sandım."[12]

Kendisi, hayâtımda iki şey için uğraştım, diyor:

1– Fikirleri taklid zincirinden kurtarıp düşünceye meydan açmak, dini gerçek yönüyle anlayıp selef-i sâlihîn gibi olmak, müsbet ilmin İslâmda üstün yerini belirtmek, Batı'nın terakkîsine yetişmek için müslümanları gayrete getirmek, böylece ilerleyen müslümanları Batının sömürmesinden kurtarmak.

2– Arap dilinin üslûbunu düzeltmek, yazıyı anlaşılmayan sıkıcı halinden kurtarmak.

Yeni Arap yazarları ona çok şey borçludurlar. Mısır'da yazı dili onun açtığı çığırda gelişmiştir.

ESERLERİ

Cemaleddîn Efganî'nin en büyük eseri Abduh, derler.[12a] Abduh'un en büyük eseri nedir? sorusuna cevap veren yok. Her halde açtığı yeni çığır olsa

12 M. R. Rida, Târihul'-Üstâz El-İmam, C. I. S. 1056.

Adı geçen, Abduh hakkında 3 ciltlik bir kitap yazdı. III. cildde Abduh'un mektupları, hakkındaki tâziyeler, mersiyeler yer almaktadır. I. cild hayâtından bahseder. II. cildde ise bazı eserleri ve makaleleri toplanmıştır. Kitap 2122 sayfa tutar.

12a 1879 da Hidiv Tevfik, Efgânîyi Mısır'dan kovdu, giderken demiş ki: Ben Mısırda bir kitab yazmadım, fakat size bir eser bırakıyorum ki, bütün kitaplara bedel: Muhammed Abduh."

gerek. Çünkü bu dâvânın fikriyyâtını o yaptı. Biz burada onun kitap hâlindeki eserlerini kaydedeceğiz:

1– *El-Vâridât*, tasavvufa âid bir risâledir, basılmıştır.

2– *Risâleh fî Vahdet'il-Vücud*, basılmadı.

3– *Târih-u İsmail Paşa*, bunun bâzı parçaları A'râbî isyânında Abdullah Nedim tarafından Et-Tâif'te yayınlanmış.

4– *Felsefet'ül-İctimâ vet-Târih*, Dârululûm'da, İbn-i Haldun Mukaddimesi'ni okuturken yazmış, A'râbî isyânında zâyi olmuş.

5– *Hâşiye'tü Akâidi'l-Celâl Devvânî*, kelâma âiddir, basıldı.

6– *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Beyrut'ta basıldı. Şerif Radıy tarafından toplanan bu eser, Hazret-i Alî'nin nutuklarını, hutbelerini, öğütlerini, tavsiyelerini hâvîdir. Bundakilerin çoğunun Hazret-i Alî'nin olduğu kabul edilir. Edebî değeri yüksektir.

7– *Şerhu Makâmât-ı Bedîuzzamân Hemedânî*, basıldı.

8– *Şerhu'l-Besâiri'n-Nâsıriyye*, mantığıa aittir.

9– *Nizâm'ut-Terbiye ve-t-Ta'lîm*, Basıldı.

10– *Risâltüt-Tevhîd*, Beyrut'ta Sultâniye mektebinde okuttuğu dersleri genişleterek bu kitabı meydana getirdi. Bir çok baskıları vardır. Bunu Hüseyin Mazhar Türkçeye çevirdi ve Sebîlü'r-Reşâd dergisinin 16. cildinden i'tibâren tefrika yoluyla neşir edildi.

11– *Takrîrul-Mahâkimi'ş-Şer'ıyye*, basılmıştır.

12– *El-İslâm ve'n-Nasrâniyye, maa'l-İlmi ve'l-Medeniyye*. Birçok baskıları yapılmıştır. Bunda İslâm'ın şanlı mâzîsini, ilim hareketlerini dile getirir. Bir hıristiyan arap olan Ferah Anton, *El-Câmia* dergisinde İbn-i Rüşd hakkında bir yazı yazar. Bunda Hıristiyanlığın ilme karşı daha müsamahalı olduğunu ileri sürer. Abduh bunu çürütmek için 1902 de bu eseri yazdı. I. bölümde Hıristiyanlığın ilme karşı gelmesi, engizisyonlar anlatılıyor. II. bölümde İslâm'ın esasları, akla verilen önem, müslümanların ilme hizmetleri, kütüphâneler, yaptıkları keşifler yer alıyor. III. bölümde müslümanların bugünkü durumları, sebebleri inceleniyor. IV. bölümde cümûd (=atâlet)in geçici bir hastalık olduğu söyleniyor, İslâm'ın geleceği, kurtuluş çâreleri, ıslâhat yolları gösteriliyor. Bundaki yazıların bir kısmı *M. Âkif* tarafında terceme olunarak *Sırât-ı Müstakîm*'de yayınlandı, ancak terceme sırayla değil, seçme yoluyla yapılmıştır. (Listeye bak s. 126-127)

13– *Sûratü'l-Asr Tefsîri.* Bunu, Tunus'a gittiğinde orada konferans olarak vermiştir. Bu da *Sırât-ı Müstekîm*'de (C. III.) tefrika edilmiştir.

14– *Amme Cüz'ü Tefsîri*: Bunu Mısır'da meşhur *Cemiyyet-i Hayriyye-i İslâmiye*'nin açtığı okullarda okutmak üzere, sâde bir dille hazırlamış. Avrupa'da seyahatta iken yazmış, Tunus'ta tamamlamış, 1321/1900. Adı geçen Cemiyyet-i Hayriye, kimsesiz çocukları yetiştiren bir kurumdu. Abduh, 1900 da bunun başkanı oldu ve cemiyetin gelirini üç kat arttırdı, başkanlığı ölümüne kadar devam etti. (Bu cemiyeti tanımayanlar yanlış bilgi veriyor).

15– *Tefsîr'ul-Kur'ân'il-Hakîm*: Beyrut'ta bulunduğu sırada iki câmide, sonra Ezher'de 6 yıl okuttuğu tefsir dersleri, kitap hâlinde basıldı. Bunları, Menar'cı *Reşid Ridâ* not olarak tuttu, sonra Abduh gözden geçirdi. Bunlarda eski müfessirlerin tâkîp ettiği yoldan başka bir yol tuttu. İsrâiliyyâta, hurâfelere yer vermedi. İctimâî noktalara önem vererek izahatta bulundu. İslâm ile medeniyet arasını uyuşturmaya çalıştı. Geçmişlerin donmuş fikirlerine, sönük görüşlerine saplanıp kalmamağı söyledi. Bazı yenilikler yaptı. Garanik kıssasının aslı olmadığını açıkladı, Zeyd ve Zeyneb meselesini inceleyip müsteşrıklara karşı müdafaa etti. Bazı yeni teviller yaptı.

Bazı tefsirlere, maalesef, israiliyat kontrolsüz girmiştir. Bunun yeni bir örneğini verelim: İlâhiyat F. Tefsir Doçenti olan Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Yahya İbn-i Sellâm ve Tefsirdeki Metodu' adlı eseri, Fakülte tarafından 1970 te yayınlandı. Bunda Yahyâ'nın tefsîre İsrâiliyâtı nasıl karıştırdığına verilen örnekler var. Bunlardan bazıları şunlardır: Lokman sûresinin 16. âyeti tefsir edilirken buradaki SAHRA kelimesi dünya üzerinde duran balığı taşıyan KAYA olduğu söyleniyor. (S. 151) Dünyanın öküz, öküzün balık, balığın da denizde bir kaya üzerinde durduğu inancı nedense pek yaygındır. Âlimler bunun böyle olmadığını anlata dursun, dünya sarı öküzün sırtından bir türlü düşmemiş. Ve bu iş gülünç bir hal almıştır. Türkiyemiz de dahil, 1971 yılında bile, bütün İslâm ülkelerinde sarı öküz, hâlâ vâizlerin sermayesi olmaktadır.[13]

13 Yakın edebiyatımızda bunun nasıl alay konusu olduğunu bir kaç örnek verelim:

—Hani vâiz geçinen maskara şeyler var ya,
Der ki bir tanesi peş-tahtayı yumruklayarak:
"Dinle dünya neyin üstünde durur hey avanak.
Yerin altında öküz var, onun altında balık,
Onun altında da bir zorlu deniz var kayalık.
Öteden kürd atılır:
—Doğru mu dersin be hoca?
—Ne demek doğrumu dersin? gidi cahil amca.
Sözlerim basma değil, yazma kitaptan tekmil,
Kim inanmazsa kızıl kâfir olur, böyiece bil.

Abdülâzîz Çâviş, bu gibi saçmaları yazanlara Kur'ân'ın düşmanları adını veriyor, "Zelzele sarı öküzün tüylerini oynatmasından olurmuş, kuyuların suyu kışın sıcak, çünkü geceler uzun olduğundan güneş yerin altında çok kalıyor, sular da ısınıyormuş. Bu gibi tefsirlere çocuklar bile güler, bunlar Kur'ân'a cinâyettir" diyor.[14]

Yahyâ İbn-i Sellâm tefsîrinde ilginç örneklerden biri de şudur: Yâsîn Sûresi'nin 56. âyet'i kerîmesinin tefsîrinde şöyle diyor:

قال يحيى : بلغنى ان احدهم يعطى قوة مأة شاب فى الشهوة و الجماع و انه يفتضى فى مقدار ليلة من ليال الدنيا مأة عذراء بذكر لا يمل ولا ينثنى و فرج لا يخفى (؟) ولا يمنى فى شهوة اربعين عاماً . . .

Yahyâ'nın duyduğuna göre gûyâ: Cennet'te bir erkeğe şehvet ve cimâda yüz genç kuvveti verilir. O budünya gecelerinden bir gece mikdarı zamanda yüz bâkire ile vuslat olur, âleti ne yorulur, ne gevşer.... bu konuda diğer bir rivayet:

ان الرجل من اهل الجنة ليتزوج خمس مأة حوراء و اربعة ألاف بكر و ثمانية ألاف ثيب ما منهن و احدة الا يعانقها مثل عمر الدنيا كله لا يملها ولا تمله . . . (*)

—Rahatım yok benim öyleyse bugünden sonra:
Gömülüp kurtulayım bari hemen bir çukura.
—Ne zorun var be adam?
—Anlatayım dur ki hocam.
Ben bu dünyayı görürdüm de sanırdım sağlam.
Ne çürükmüş o meğer, sen şu benim halime bak.
Tutalım şimdi öküz durdu, balık durmıyacak,
Diyelim haydi balık durdu biraz buldu da yem,
Ya deniz?... Hiç dibi yokmuş bu işin... Ört ki ölem.

Mehmed Âkif, Safahat, Âsım

Ne teaccüp ediyorsun, buna dünya derler,
Duyulan herzelere onda nihayet yoktur.
Yerin altında öküz var mı? dedi bir meczup,
Onu bilmem, dedim, üstünde fakat pek çoktur.

Ferid

Seni tekfîr eder mutlak desen dünyâ yuvarlaktır,
Döner dünya, o dönmez, çünki sâbittir inadında.
Sorulsa hoce-i dânâ Selânik nerdedir bilmez,
Bilir ammâ ki kaç tüy varsa Cibrîl'in kanadında.

Eşref

14 *Abdülâzîz Çâviş, El-İslâmu Dînu'l-Fıtrat ve'l-Hürriyye*, S. 26.

(*) Bunun benzeri Et-Targib ve t-Terhib'de V. ciltte.

Cennet ehlinden olan bir adam 500 hûrî ile evlenir, 4,00 kız, 8,000 dul karı alır... (S. 141). Abduh, tefsîrine bu kabil rivayetleri almadı.

Yerin Yuvarlaklığı, sarı öküz konusunda *Hüseyin Cisr* de bakın ne diyor: "Birtakım zuafânın bâzılarından işittim: Amerika kıt'asının vücûdunu itiraf, Din-İslâmca câiz değildir. Çünkü bu itikad, arzın yuvarlaklığını itikad etmeye müeddî olur, diyordu. Bakın şu miskinin cehaletine, ehli İslâm'a, hisle bilinen şeylerde inad etmeyi ve milletlerin arasında maskara olmayı teklîf ediyor... Miskin şu bâtıl inaddan başka bir şey bulamamış da gözle görülen ve tevâtüren sâbit olan koca bir dünya kıt'asını inkâra lüzum görmüş"[15].

Abduh'un bâzı görüşlerini beğenmiyenler olmuş. Meselâ Tayran Ebâbîl'i te'vîli bunlardandır "Kuşların veya sinek nev'inden uçucu şeylerin taşıdıkları mikroplarla vebâ veya çiçek hastalığı yayılarak Ebrehe ordusunun perîşân olduğunu söyledi, küçük mikroplar koca bir orduyu harap etti, bu da Allah'ın kudretine bir delildir. O kuşların nev'i ne olursa olsun, hepsi de Allah'ın ordusudur." (Amme Cüzü Tefsîru, S. 160) Hazret-i Peygamber'i sihir tutmadığını açıkladı. Cessâs gibi bazı âlimler de bunu söylemişlerdi.

16– *Hanotoux'nun (Hanoto) Hücumuna karşı Şeyh Muhammed Abduh'nun İslâmı Müdafaası*: 1900 yılında Fransız dışişleri bakanı Gabriel Hanotoux, İslâm'a hücum etti, kazâ ve kader meselesini ele alarak Hıristiyanlığı övdü. Makalenin tercemesini El-Müeyyed gazetesinde okuyan Abduh o gece bir cevap yazıp ertesi günü bunu neşretti, 6 makale hâlinde verilen bu cevaplarda İslâm'ı müdâfaa etti. Kur'an'da 64 âyet, insan iradesinin hür olduğunu, İslâm'da cebir olmadığı göstermekte bulunduğunu anlattı. *Mehmed Âkif* bunları Türkçeye çevirdi, Sebîlür'-Reşâd dergisi de yayınladı. Sebîlü'r-Reşâd, okuyucularna kitabı şöyle sunuyor: "Sebîlü'r-Reşâdın muhterem kâri'leri içinde *üstâd-ı muazzam Şeyh Muhammed Abduh* merhûmu tanımayan yoktur. İşte neşrine muvaffak olduğumuz bu eser Hanotux gibi İslâm'ın esâsâtına, müslümanların hukukuna dolu-dizgin yürümek isteyen kuvvetli bir düşmanın hücumlarını esasından reddetmek için üstâd-ı müşârunileyh tarafıûdan yazılmış bir kitâb-ı mübindir. Eserin mevzuu, sâhib-i muhteremi malûm iken kıymet-i ilmiyyesi hakkında söz söylemeyi zâid addederiz."

Eseri tanıtmak için içindekileri kısaca kaydedelim:

Hanotaux'nun makalesi: İslâm, mes'ele-i İslâmiyye, Tunus, Cezayir müslümanları, haccın, Hicaz'ın ehemmiyet-i siyâsiyyesi, dervişler, şeyhler, Se-

15 *Risâle-i Hamîdiyye*, C. III, S. 220 *Manastırlı İ. Hakkı* tercemesi.

nûsîler, kazâ ve kader, kadere îmânın müslümanları mahva doğru götürmekte olduğu, İslâmiyyet ile Hıristiyanlığın mukayesesi, müslümanları iyice mahkûm etmek için Fransa hükümetince güdülecek siyaset.

Abduh'un bunlara cevabı:

"Hanutoux'nun hem akâidde, hem târihte mukallidlik mertebesinden yükselemediği, en basit, en maruf tarihî gerçekleri tahriften çekinmediği, Müslümanlığın esası hakkında söylediği sözlerin hiç o esas ile münasebeti olmadığı, Hıristiyanlığa nisbet etmek istediği asılların İncil'de aslâ yeri bulunmadığı, hakîkî müslümanların kazâ, kadar meselesini ne suretle telâkkî ettikleri ve bu telâkkî sayesinde ne gibi maddî, manevî terakkîlere kavuştukları, Müslümanlığın bir atâlet dini olmayıp sa'y ü amel dini olduğu ve bunun kesin nasslarla, tarihî gerçeklerle isbatı, çalışan bir müslüman için bütün mertebelere yükseliş yolları açık bulunduğu, müslümanların bu günkü hali. müslümanların yanlış anladıkları ictimaî, ahlâkî birtakım hakîkatler, İslâm birliğinden kasdedilen mana, müslümanların vatandaşları hıristiyanlara yaptıkları muamele ile berikilerin müslümanlara karşı gösterdikleri muamelelerin mukayesesi, dine sokulan bid'atlar, hurafeler, batılılar için müslümanların uyanmasından ürkmek, onu durdurmaya çalışmak doğru olmadığı...

17– *Er-Reddü ale'd-Dehriyyîn:* Paristen Beyrut'a döndükten sonra 1303/1885 te, Cemaleddîn Efganî'nin tabiatçılara red risalesini, dostlarının yardımıyla Farsça'dan Arapça'ya çevirdi. Üstadı Efganî bu eserinde maddiyyûnun bâtıl iddialarını çürütmekte, dîni, îmânı müdafaa etmektedir. Her ikisi din uğurunda koca bir ömür harcamışken, ne gariptir ki, bazıları onları itham etmekten utanmıyorlar. Her ikisi İslâm'ı müdafaa etmekten usanmadılar. Bu eser, avukat *Aziz Akpınarlı* tarafından *Tabiatçılığı Red* adıyla Türkçeye terceme edilerek ancak 1956 yılında *Diyanet İşleri Başkanlığı*'nca basıldı. Halbuki, Türkçe'ye bir tercemesi daha önce dış Türkleri tarafından basılmıştır. Abduh'nun talebesi olup 1922 de Bulgaristan'a giden ve orada Şumnu'da açılan Nüvvap Mektebinde yıllarca hocalık yapan *Yusuf Zıyaeddin* (*Ersal*), üstadının bu eserini *Tabiiyyûn, Da'vâ ve Gayeleri* adıyla Türkçe'ye çevirmiş, sonuna Abduh'nun *kazâ ve kader* makalesini de koyarak 1923 te Şumnu'da Sabri Sadık (İlknur)un Terakkî matbaasında bastırmıştır. İşin mühim olan yönü Zıyaüddin hocamızın, Balkan Türkleri arasında *Efganî* ve *Abduh* gibi iki İslâm öncüsünün fikirlerini Nüvvap'taki derslerinde olduğu gibi eserleriyle de yaymasıdır. Taassup tarafdarlarının öfkesinden hiç korkmadan kitabının üzerine "*Allâme-i şehîr es-Seyyid Cemâleddîn Efgânî hazretleri ile hakîm-i İs-*

lâm Muhammed Abduh hazretlerinin fikir ve mutalâaları tercümânıdır·" ibaresini koymuştur. Rahmetli üstâdımız, Abduh'nun hayrânıydı. Bize onu tanıttı ve sevdirdi. Bulgaristan'da yıllarca Başmüftülük yapan meşhur *Hocazâde Mehmed Muhiddin* Efendi de bu tercemeyi okumuş, basmaya teşvik etmiş ve sonuna takdîrini ifade eden şu beyti yazmış: (S. 58)

والله ذو الفضل و العلم عنده — اعطا بماشاء منه عبده Başkaları gibi yanlış tevriyeler çıkarmadan kaçınarak söyleyelim: Buradaki Abduhu kelimesi, acaba üstad Abduh'ya bir işaret sayılamaz mı? Allah cümlesinden razı olsun ve iyileri takdîr edenleri aramızdan eksik etmesin.

Makaleleri :

Vakayi-i Mısrıyye, *Urvetül-Vüskâ* ve başka yerlerde çıkmış makaleleri vardır. Bunlar, Reşid Ridâ'nın yazdığı kitabın ikinci cildinde toplanmıştır. Bu makalelerden bazıları ile *El-İslâm Ve'l-Nasrâniyye Maa'l-İlmi ve'l-Medeniyye* kitabından bazı seçmeler *Mehmed Âkif* tarafından Türkçe'ye çevirilerek *Sırât-ı Müstekîm* dergisinde yayınlanmıştır. Buraya bunların bir listesini alıyoruz:

		cild	sayı	sayfa
1– Müslümanlıkta Esaslar*	Akıl ve düşünce, aklın nakle tercihi, Tekfirin güçlüğü, kâinattan ibret almak, vicdan hürriyeti, dini saltanat).	I	10	146–148
2– " "*		I	24	379–381
3– Bugünkü Müslümanlar (Müslümanlığa müslümanlarla ihticac)*		I	25	393–397
4– Atâletin intac ettiği fenalıklar (Sebebler)*		I	26	411–413
5– " " " (Akîdeye tesiri)*		II	27	10–12
6– Atâlet ve Mekâtib-i resmiye talebesi*		II	28	22–23
7– Atâlet geçici bir hastalıktır*		II	29	44–46
8– Arapların fünûn ve keşifleri*		II	32	86–87
9– Kazâ ve kader**		II	35	133–136
10– " " **		II	36	149–150
11– Din nekadar müsaid imiş*		II	37	165–166
12– Garp, Medeniyeti nasıl bulmuş*		II	38	181–182

13– Müslümanların Esbâb-ı inhitâtı ve meskeneti**	II	39	198–199
14– Milletler üzerinde cârî olan kavânîn-i İlâhiyye**	II	40	210–213
15– Fazâil ve rezâil**	II	44	274–277
16– Emel ve taleb-i mecd**	II	46	306–310
17– Şeref**	II	47	324–326
18– Zikr-i cemîl**	II	48	340–342
19– Mülkü muhafaza esbâbı**	II	49	353–355
21– Milletin mâzîsi, hâli ve hastalıkların çaresi**	II	50	370–374
21– Hıristiyanlık ve Müslümanlık**	II	51	389–392
22– Vahdet-i İslâmiyye**	II	52	401–403
23– Vahdet ve hâkimiyyet**	III	53	3–5
24– Cinsiyet ve diyânet-i İslâmiyye**	III	54	19–21
25– Taassup**	III	55	33–37
26– Lâf nekadar çok da iş nekadar az***	III	72	307–309
27– Asır sûresi tefsîri	III	73	323–324
28– " " "	III	74	339–341
29– " " "	III	75	355–357
30– " " "	III	76	372–374
31– " " "	III	77	338–340
32–43– Hanutu'ya Cevapları:	III	57	say.nda
başlayıp 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 70, 71 bitmiştir.			
44– İnne'llâhe lâ yugayyiru mâ bi-kavmin	VIII	197	273–277
45– " " "	XIII	303	293–295
46– İdâd-i kuvvet	XII	311	421–422
47– Cinsiyet ve diyanet-i İslâmiyye (tekrar)**	XIII	325	95–97

Vakayi-ı Mısrıyye'de çıkan makalelerinden bâzılarının başlıkları şöyledir:

Hükümet kanunlarına saygı, Fakirleri sevmek, Maarif, Rüşvetin kötülüğü, İffet ve lüzûmu, Kuvvet ve kanun, İnsanın evlenme ihtiyacı, Teaddüd-ü zevcât, Bid'atların ibtâli, Şûrâ ve istibdât, Şarkı âdil bir Müstebit kalkındırır (Beyrutta).

* İşaretliler El-İslâm ve'l-Nasrânieden, ** Urvetül-Vüska'dan, *** Vakayi-ı Mısrıyeden alınmıştır.

Fıkha dâir düşünceleri :

Abduh, bir fakîhtır. Kadılıklarda bulundu, müftülük yaptı. Fıkıhla iştigal etti. Fıkhın, hayâtın durmadan inkişâf eden îcaplarına göre ayarlanmasını ister. Nasılki eski müctehitler, zamanlarının ihtiyaçlarına cevap vererek fıkhı geliştirmişlerdir, biz neye onlara uymayalım, meseleleri donduralım, diyor. Abduh, bir bakıma *İbn-i Teymiye'ci* sayılır. Yâni muhâfazakâr bir ıslâhatçıdır. Esastan hiç bir fedakârlık yapmaz. Müslümanların sadr-ı İslâm'a dönmelerini tavsiye eder, dini, Kitap ve Sünnet'ten bu iki kaynaktan almalıyız tezini savunur, bid'atların aleyhindedir. Onun ıslahatçılığı selef-i sâlihîn devrine dönmektir. Çünkü o devri pek parlak görüyor. Bugünkü müslümanlar, İslâm'ın yüksek gayesine yetişemedilerse, kusur kendilerinindir. Eski hâle dönmek, yâni İslâm'ı bid'atlardan, sonradan karışan şeylerden arınmış haliyle anlamak suretiyle, müslümanlar yine eski şerefli duruma gelirler. Bu bakımdan *İbn-i Teymiye gibi selefçi, Gazâlî gibi ahlâkçıdır.* Akılcılığı da ihmâl etmez. A. Saîdi, Abduh için: *İbn-i Teymiye'den ziyade İbn-i Rüşd'ün çığırında sayılır*, diyor.[16] O, taklid devriyle başlıyan biribrini tekfîr etme belâsından şikâyetçidir. Eskiye dönersek bunların hepsinden kurtulacağımız kanısındadır. *El-İslâm ve'n-Nasrâniyye*'nin IV. bölümündeki (*Avdün ilâ semâhat'il-İslâm* (= İslâmın müsâmahakârlığına dönüş) başlıklı yazısında bu, açıkça görülmektedir. (Bunun tercemesini gelecek sayıda vereceğiz..)

Abduh'u tanıtan Âkif:

Eğer çiğnenmemek isterseler seylâb-ı eyyâma,
Rucû etsinler artık müslümanlar, sadr-ı İslâm'a.

derken, Abduh'un bu görüşüne tercümân olmuştur.

Diğer yandan Abduh, taklîdin de karşısındadır. Zâten taklid sonradan çıkmış bir şey değil midir? Geriye dönerek taklidten de kurtulmuş oluruz. Eski ve yeni ulemâ taklîdin aleyhindedir. Tahâvî, İbn-i Teymiye, İbn-i Kayyim, İzz ibn-i Abdü's-Selâm, Sübkî, Sâlih Makbelî, Şevkânî ve sâire bunlardandır. Diğer yandan Mâverdî, Kadî Hüseyin, İmâmü'l-Harameyn, Begavî, Gazâlî, İbn-i Salâh, Nevevî, Zerkeşî, Kadî Abdü'l-Vehhâb, Karâfî, Şâtıbî, İbn-i Dakîkı'lîd, gibi âlimler, her asırda müctehid bulunmasını sarûri görürler. İctihat kapısını kapamak, şeriatı ta'tîl etmek derler. Bu hususta en keskin sözü Abdülâzîz Çâviş söylemiştir: فلم ينسد ولن ينسد باب الاجتهاد برغم

16 *El-Müceddidûn fi'l-İslâm*, S. 538, Kahire, 1962.

انف من ارادوا ان يحجروا على العقول البشرية ويقيموا عليها اوصياء من الأولين حتى تسير كما ساروا وتقول بما قالوا. "İctihat kapısı kapanmamıştır ve kapanmıyacaktır; beşer aklını hacir altına alamk isteyenlerin, onların gittikleri yoldan gitmek, onların dediklerini demeleri için eskileri onların başlarına vasî yapmak dileyenlerin rağmine bu böyledir..."[17]

Eskiden mezhep imamlarını tenkit serbestti. "Tahâvî: Kuvvetli delil görünce sâhib-i mezhebe muhâlefet etmiştir. Zehebî diyor ki: Tahâvî devrine kadar devâm eden tam ve kâmil serbest-i ârâ ve ictihat sâyesinde ulûm-i İslâmiye her şûbesinde müstait olduğu derece-i kemâle vâsıl olmuştur. Taklîdin şuyûu târihinden itibaren de inhitâta başlamış ve son zamanlarda ilmî intikâd, sâhib-i mezhebe karşı hürmetsizlik ad olunmuştur."[18]

O. Bu konuda şöyle diyor:

ثم ان الناس تحدث لهم باختلاف الزمان امور ووقائع لم ينص عليها هذه الكتب فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم؟ هذا لا يستطاع. ولذلك اضطر العوام والحكام الى ترك الاحكام الشرعية ولجئوا الى غيرها. ان اهل بخارى جوزوا الربا لضرورة الوقت عندهم. والمصريون قد ابتلوا بهذا فشدد الفقهاء على اغنياء البلاد فصاروا يرون ان الدين ناقص، فاضطر الناس الى الأستدانة من الأجانب بارباح فاحشة استنزفت ثروة البلاد وحولتها للأجانب. والفقهاء هم المسئولون عند الله تعالى عن هذا وعن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة لانه كان يجب عليهم ان يعرفوا حالة العصر والزمان، ويطبقوا عليه الاحكام بصورة يمكن للناس اتباعها (اى كأحكام الضرورات) الا انهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ويجعلونها كل شئ ويتركون لاجلها كل شئ. يقرؤن الاصول ولا يخطر ببال احد منهم ان يرجع فرعاً من هذه الكتب الى اصله، او يبحث عن دليله. بل لم يخجلوا ان يقولوا: نحن مقلدون، لا يلزمنا النظر فى الكتاب والسنة...»

17 *Abdülâzîz Çâviş*, El-İslâmu Dînül-Fıtra ve'l-Hürriyye.

18 *Kâmil Miras*, *Buhârî Tercemesi*, C. V, Sadaka-i Fıtır bahsi.

"Zamanın değişmesiyle insanlar öyle işler ve olaylar karşısında kalırlar ki, fıkıh kitaplarında bunların hükmü tasrih edilmemiştir. *Onların kitaplarından ötürü, âlemin seyrini mi durduracağız? Bu güç yetmez bir şeydir.* Bu yüzden halk ve hakîmler, şer'î hükümleri bırakmaya muztar kalmışlar, başkafını almışlar. Halbuki, Buhârâ halkı zamanlarında çağın zarureti sebebiyle ribâya cevaz vermişler (*Beyi bi'l-vefâ*). Mısırlılar da böyle bir zarurete maruz kaldılar. Fukaha zenginlere sıkı davrandılar, onlar da dini kusurlu sandılar, fâhiş kârla ecnebîlerden borç aldılar. Memleketin servetini kuruttular, servet ecnebîlerin eline geçti. Allah katında bundan fukaha mes'ûldür, halkın dine aykırı davranışından da onlar sorumludur. Çünkü çağın, zamanın durumunu bilip halkın uyabileceği bir surette hükümler (*zaruret hükmü olarak*) tatbik etmek onlara düşen bir vazîfedir. Ancak onlar, kitaplarda yazılıp çizilmiş olanlara saplanıp onları aynen muhafaza etmekle yetiniyorlar, *onları herşey bilip onlardan ötürü herşeyi terk ediyorlar.* Usul *okurlar, fakat bu kitaplardaki fer'î meselelerden birini aslına ircâ' etmek veya delîlini araştırmak, içlerinden hiç birinin aklına gelmez. Bu şöyle dursun, biz mukallidiz, Kitab ve Sünnet'e bakmak bize lâzım gelmez demekten bile sıkılmazlar.*"[19]

Abduh'un ileri sürdüğü bir şeyde bu durumdan kurtulmak için sonrakilerin kitaplarını bırakıp eskilerin kaynak kitaplarına dönmektir:

اذا رجعنا الى كتب القرون المتوسطة كالزيلعى يكون قد خطونا خطوة لاصلاح الكتب والفقه. وما دمنا مقيدين بعبارات هذه الكتب المتداولة ولا نعرف الدين والعلم الا منها ، فلا نزداد إلا جهلا. ان حالة الفقهاء هذه هى التى ضيعت الدين ..

"Meselâ Zeylaî gibi orta çağ kitaplarına dönersek, kitapların ve fıkhın ıslahına doğru bir adım atmış oluruz. Sonrakilerin elde bulunan kitaplarının ibâreleriyle mukayyed oldukça, dini ve ilmî bunlardan öğrenmiye çalıştıkça, ancak cehâletimiz artar. İşte bu sonraki fukahânın tutumu yok mu, dini elden gideren budur."[20]

19 *Târihu'l-Üstâz El-İmam Şeyh Muhammed Abduh*, C. I, S. 944–945 R. Rızâ, fıkıh okurken: Bu Allâh'ın hükmü mü, yoksa Tatarhaniye'nin hükmü mü? dermiş.

20 Aynı eser, s. 943.

Hicri XI. asırda Şemseddîn Şubravî, zamânında Ezher'de Müzenî'nin Muhtasarı gibi eski kitapları okuturdu. Ondan sonra eskileri bırakıp müteahhırının kitapları kolay diye onları aldılar. Eskileri okutacak hoca kalmadı. Şubravî, zamânının Şâfiî'si sayılırdı.

Görülüyor ki, Abduh fıkhın ıslâhı için görüşünü açıkça söylüyor. Diğer yandan İslâm ile çağdaş ilim hareketlerini bağdaştırmaya, böylece bir nevi yenilik hareketine de davet eder. Bu gibi tutumlarından dolayı onu dîne karşı gelmekle suçlamak, en hafif tabirle, büyük haksızlık olur. *Efgânî* ve *Abduh* aleyhinde bulunmak bir hünermiş gibi bunu dillerine dolıyorlar. Şark'ın bu iki uyandırıcısını çürütmekle Batı'nın emellerine âlet oluyorlar.[21] Halbuki Batı'ya karşı İslâm'ı savunan bu ikisi olmuştur. *Renan*'ın İslâm'a saldırısına *Efganî* cevap verdi, *Hanoto*'nun hücumlarına karşı *Abduh* İslâm'ı müdafaa etti. *El-İslâm Ve'n-Nasrâniyye*'de Abduh İslâm'ın ilme verdiği değeri ve hizmetleri anlattı. Müslümanlıkta ilim ve din çatışması olmadığını açıklamak için didindi. Târihin şâhitliği ile bunu açıkladı. Müslümanların bu durgunluğunun geçici olduğunu söyledi. Birgün dinin, ilmin elinden tutarak beraberce insanların ruh ve kalblerini yükseltecekleri zamanın yakın olduğunu bildirdi. A. Adıvar'ın bunu (*kehânet savurmak*) diye nitelemesini yadırgadım. [22] Gerçek ilim ve din elele vermiş değil midir?

Zeyd ve Zeyneb meselesi:

Abduh, İslâm'a gölge düşüren herşeyin karşısındadır. Hak bildiğini söylemekten aslâ çekinmez. Eski, yeni nereden gelirse gelsin İslâm'a dil uzatanların cevâbını verir. Bazı eski kaynakların fırsat verdiği rivayetleri ele alan Batılılar, Zeyd'in, Zeyneb'i boşadıktan sonra Hazret-i Peygamber'in onunla evlenmesini dillerine dolarlar. Bu meseleyi önce dikkatle inceleyip gerekli cevabı veren Abduh olmuştur. Tefsirlerinde bu husûsu aydınlatmıştır. Eski rivayetleri çürütmüştür.[23]

Garânîk meselesi :

Eski bir rivayete göre: *Necim sûresinde Lât ,Uzzâ, Menât* putlarından bahseden âyetleri Peygamberimiz okurken, güyâ Şeytan bir parazit gibi ara-

21 Efgânî ve Abduh'yü *Prof. E. Kedourie* de bambaşka göstermiye çalışmaktadır. Bu iki kıymet üzerine gölge düşürüp gözden düşürmek istiyorlar. Fakat boşuna gayret. Çünki şark onlardan alacağı dersi almıştır, uyanmıştır.

22 *A. A. Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din*, C II, S. 148. Adıvar'ın şu hükmü de bana garip geldi: "Efgânî ve Abduh, hıristiyan ilâhiyatçılarının yaptıkları gibi, târihî-intikadî bir usulle din üzerinde çalışıp dînî bir tekâmüle doğru yürüdükleri iddia olunamaz..." *Aynı eeser.* İki din arasındaki farklar düşünülünce öyle bir şeye lüzum kalır mı?

23 و على الباب ستر من شعر فرفعته الريح فرآها و هى حاسرة فأعجبته.
El-Kâmil fi't-Târih, C. II., S. 121.

ya girerek تلك الغرانيق العلى و ان شفاعتهن لترتجى yollu sözleri Kur'ân'a kattığını söyleyen bâzı gafillerin söylediklerini şiddetle red eden Abduh, bu konuda esaslı inceleme yapmıştır. Böyle bir şeyin vahye ta'n etmek olduğunu, bunun aslâ vuku bulmadığını delilleriyle ispatlamıştır. Abduh, bunları derslerinde söyleyip yazdıktan çok sonra Türkiyemizde *Dârûl-Hikme* azâsından *Râsim* Efendi, bu garânîk kıssasını, olmuş gibi gösterip yazdı. O zaman *A. Hamdi Akseki* buna cevap vererek konuyu güzelce aydınlattı. Bu hususta, tabiî ki, Abduh'un yazılarından faydalandı.[24]

Taaddüdü zevcâta dâir görüşü :

Abduh, 8 Rebîulâhır 1298 tarihli *Vakâyi-i Mısrıyye'de* (sayı 1056) yazdığı bir makalede çoklu evlenmenin âilede doğurduğu huzursuzluğu, kadınların kıskançlığı yüzünden doğan geçimsizliği, bunun çocuklar üzerindeki olumsuz etkilerini dile getirdi. Kur'ân-ı Kerîm dörde kadar ruhsat veriyorsa da bu adâletle mukayyettir, bu şarta riâyet olunmazsa müsaade de yoktur, diyor. Zâten *birden fazla kadın almak bir emir değil, bir müsaadedir, şarta bağlıdır.* Abduh, böylece tatbîkatta bâzı aksaklıklara yol açan bu meseleyi aydınlatmış oluyor. Bu, bâzılarının sandığı gibi, âyetin hükmünü kaldırmak değil, doğru tatbîkini sağlamaktır. Islâhatçıların karşısında olan *Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri* bile bu konuda Abduh'dan farklı konuşmuyor. O da çoklu evlenmenin adâletle şartlı olduğunu söylüyor. "*Bir adamın iki karısı olup da birine fazla meylederse, kıyâmet günü bir tarafı çarpık olarak haşr olunur*" hadîsini zikrediyor. Ortaklar arasında tam adâlete riâyetin imkânsız olduğu ise âyetten anlaşılmaktadır. Onun için akrabâ olan kadınları bir kocanın nikâhında toplamak haramdır, buna cem'-i mahârim denir. "Taaddüdü zevcât ifâsı mutlakâ lâzım bir vazîfe-i dîniyye değildir. Ruhsat vardır. Hattâ من رق لأمتى رق الله له hadîsine göre karısını gücendirmemek üzere bir tane ile iktifâ eden adamın

24 Râsim Efendi şöyle diyor: Peygamber vahiy hâlinde beşeriyet hâlinden insilah ederdi. Cebrâil'in vehiy ettiği âyetleri gayr-i ihtiyârî okuduğu gibi şeytanın ilka ettiği (تلك الغرانيق) (ان شفاعتهن ....) yı da gayr-i ihtiyârî okudu. Sonra Cebrâil bunu haber verdi. A. Hamdi Akseki *Sebîlü'r-Reşad'da* buna cevap verdi. C. XVIII.

25 Akrıbâ kadınların bir adamın nikâhı altında bulunması haramdır. Çünkü ortaklar arasında düşmanlık âdettir. Akrıbâyı çekiştirmek yasaktır. Fıkıh kitaplarında tafsîlât vardır. لأن الجمع بينهما يفضى الى قطيعة الرحم اذ المعاداة معتادة بين الضرائر...

Molla Hüsrev, Dürer Şerh-i Gurer, C. I. S. 331, İstanbul, 1317 tab'ı.

me'cûr olacağını fukahâ söyler. Demek bu terki evlâ olan bir müsâadedir. Zarûret hâlinde câizdir".[26]

Bizde Abduh'un tanınması:

Bizde Abduh biraz az tanınmıştır. Arap âleminde ise şöhreti yaygındır. Her toplantıda anılır, eserlerde adı sık sık geçer. O, Türkler hakkında daimâ iyi davranmıştır; Türkmen asıllı olmanın bunda belki etkisi var. Yukarıda bu hususlara işâret edildi. O, Türklerin siyâsetini dâima destekledi. Reşid Rizâ Türkleri tenkid ettikçe onu kınadı. Bu konuda *A. Saîdî* diyor ki: "Reşid Rızâ Osmanlı devletinin işlerine karışmasından dolayı kınardı. Siyâsete burnunu sokma, derdi. Nasılki Türklerin aleyhinde bulunmasını, İngilizler istismâr etti. Onun gibilerin saçtığı tohumlar yeşerdi, Araplar Türklerin aleyhinde ayaklandı, Türklerden ayrıldılar. Fakat parça parça halde Batılıların pençesine düştüler, hâlâ yakalarını bir araya getiremediler..."[27] Filistin meselesi Abduh'un haklı olduğunu isbata yeter.

Türklerin her başarısı onu sevindirmiştir. Her vesîleyle bunu belirtmiştir. *Kazâ ve Kader* yazısının sonunda sözü Türklerin son durumlarına, hürriyet hareketlerine getirerek şöyle diyor: "Kazâ ve Kader'e yanlış inancın geri kalmışlığa sebeb olduğunu, İslâm'ı gerçek yönüyle anlarsak bunun bir kuvvet olduğunu anlatıyor. Türklerin bir çok hücumlara göğüs gerdiklerini, Avrupa'nın onlara boyun eğdiğini, Türk padişahlarına Büyük Sultan dediklerini söylüyor ve şöyle devâm ediyor: Bugünlerde Türklerde yeniden bir canlanma görülüyor. İleriyi görenler şarkta, garpta çalışıyorlar. Hakka arka çıkan cemiyetler kurarak adâlete, dîne yardımda bulunmayı, hürriyet fikirlerini yaymayı, milletin dağınık emellerini bir araya toplamak için çalışmayı kendilerine vazîfe edindiler. ...Hak'dan ümîdimiz ve niyâzımız: maksadlarında başarılı olmalarıdır."[28] II. Meşrutiyetin ilân edilmesiyle şeyh Abduhun bu dilekleri gerçekleşmiye başlamış oldu.

Yazıyı terceme eden Âkif sonuna şöyle bir not ekliyor: Yâ Rab, ne olurdu, Şeyh merhum hayatta olsaydı da emellerinin, temennîlerinin tahakkuk ettiğini göreydi."

Abduh'u bizde eniyi tanıyan Âkif olmuştur. Birçok yazılarını terceme ederek yayınladı. Ancak tefsîrinden pek bahsetmedi. Tefsîrinden sitâyişle

26 *Beyânü'l-Hak*, sayı: 11, c., I., 1324, İstanbul.

27 *AB. Saîdî, El-Müceddîdûn fi'l-İslâm*, S. 542.

28 *Sırâtulmüstekîm*, C. II, Sayı 36, sayfa: 149–150.

bahseden *Ömer Nasuhi Bilmen*'dir. *Tefsir Tarihi* adlı eserinde: Abduh'un yüksek bir ilm-ü irfân timsâli olduğunu tefsirde yeni bir çığır açtığını, zamanımızda zihinleri meşgul eden, münâkaşa olunan meseleleri gayet güzel çözdüğünü söyledikten sonra şöyle der:

"*Muhammed Abduh, yüksek bir üstâz idi. Yazılarıyla dâimâ İslâm'ı Müdâfaa etti.*"[29] Muhterem hocamız gibi bir Türk âliminin kaleminden çıkan bu takdirkâr satırlar Abduh'u sevenleri ancak sevindirir.

Abduh'u takdîr edenlerden biri de *Ahmed Hamdi Akseki*'dir. Merhum, Abduh'un fikirlerini yayan en sâdık tilmîzi Reşid Rizâ'nın *Mukallid ile Muhakkık* arasında muhâvere tarzında yazılan yazılarını dilimize ustaca çevirdi. Bunları önce *Sebîlü'r Reşad*'ta tefrika etti, sonra da: *Mezâhibin Telfîkı ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* adıyla kitap hâlinde basıldı. Kitabın başına şu ibâreyi koydu:

"*Bulunduğumuz asır, bir mezhep üzerine saplanıp kalacak zaman değildir.*"[30]

Merhum Şeyh Muhammed Abduh

Abduh'u bize tanıtan şüphesiz Âkiftir. *Sırat-ı Müstekîm* ve *Sebîlü'r-Reşâd* dergilerinde ondan birçok yazılar terceme etti. Kendi yazdıklarında, Safakat'taki şiirlerinde Abduh'nun tesiri açıkça görülür. *Âsım*'da: Şark'ın iki uyandırıcısı Efgânî ve Abduh ile ilgili şu beytleri okuyoruz:

"Mısrın en muhteşem üstâdı Muhammed Abduh,
Konuşurken neye dâirse Cemâleddin'le;
Der ki tilmîzine Efgan'lı:
—Muhammed dinle!

29 *Ömer Nasuhi Bilmen, Tefsir Tarihi*, S. 591 Diyanet İş. Başkanlığı yayını.

30 *A. H. Akseki*'nin ilk ve en önemli olan bu eseri, sonraları nedense unutulmuş gibi oldu. 1332'de Sebîlü'r-Reşâd tarafından yayınlanan bu eserin zengin ve ilginç bahislerinden bâzısına burada işâret edeyim de meraklıları okusunlar: Kur'an aklın şânını i'lâ, taklîdi, zemmü ta'yîb eder-Din perdesi altında meydana çıkan siyasî münâzaalar İslâm'ı parçaladı-Mezhep kavgaları yüzünden müslümanların uğradığı felâketler-Körükörüne taklid kapısı kapanıp da nazar ve istidlâl kapısı açılmadıkça hiçbir ıslah olamıyacağı-Mehdî çıkmadıkça müslümanların ıslah olmıyacağı fikri ve bunun müslümanların en büyük hastalığından biri olduğu-Hurûfîlik kalıntısı cümle ve kelimelerden hesap yoluyla bir şey çıkarmak-Cifrin sırrı-Okursan memnûn, tercübe edersen mahzûn olursun-Bu gibi, şeyleri çıkaranlar Bâtınıyye tâifesidir-Cifrin Ca'fer-i Sâdık'a ve Hazretri Alî'ye nisbetinin reddi-Remilci Babalar, falcı karılar, zâyice, remil atmak, bürûc, yıldıznameler... -Her asırda müctehidin bulunması-İnsanların ava'm kısmının İmamları değil, belki birbirlerini taklid ettikleri-... "400 sayfayı aşan bu eser dikkatle ve ibretle okunmaya değer İsmail Hakkı *İzmirli*'nin kitabı tanıtan güzel bir önsözü vardır.

İnkilâp istiyorum, başka değil, hem çabucak.
Öne bizler düşüp İslâm'ı da kaldırmazsak,
Nazariyyât ile birşeyler olur zannetme!..
O berâhini de artık yetişir, dinletme!
Çünki muhtâc-ı tezâhür değil isti'dâdın..."
—Şüphe yok, hakk-ı semûhîleri var üstâdın..
Gidelim bir yere, hattâ şu bizim Sûdan'a;
Yeni bir medrese te'sîs edelim Urbâna.
Daha üçbeş de fazîletli mücâhid bulalım,
Nesli tehzîb ile, i'lâ ile meşgul olalım.
Çıkarıp gönderelim, hâsılı, şeyhim, yeryer,
Oradan âlem-i İslâm'a Cemâleddinler.
—Bu fakat, yirmi yıl ister ki, kolay görmüyorum..
Yirmi günlük işe bak sen!..
—Kulunuz ma'zûrum."

Âkif bu satırlarda ikisinin de görüşünü, emelini canlandırıyor. Efgânî ile Abduh, netîcede birleşmekle berâber, netîceyi elde etmek için tutulacak yolda görüş ayrılığı hâlindeydiler. Abduh, eğitim ve öğretim yoluyla halkı uyandırıp kalkındırmak istiyordu. Efgânî ise serî' inklapçı bir ruh taşıyordu. Âkif, Türk gençliğinin mümessili olarak canlandırdığı *Âsım*'a:

İnkilâb istiyorum ben de, fakat, Abduh gibi..

diyerek kendi yerini tâyin ediyor.

Bu dergide yayınlanan Efgânî hakkındaki yazımda,* Âkif'in onu nasıl müdafaa ettiğini söylemiştim. Şimdi de sözü bitirirken Abduh'u nasıl müdafaa ettiğini görelim:

"Cemâleddîn hakkında söylenen Vehhâbîlik, Şeyh Muhammed Abduh için de diriğ edilmiyor. İki senedir Sırât-ı Müstekîm'in sayfalarında merhûmun eserlerini görüpduruyoruz. Allah için söyleyelim, hangi mânâsına alınırsa alınsın, Vehhâbîliği okşar bir cümlesi, bir makalesi görüldü mü?

Bâzıları, Şeyh'in zühdü, ilmi nisbetinde değildi, derler. Olabilir. Lâkin, acabâ merhum bütün hayâtını i'tikâf ile, nevâfil ile geçireydi, Âlem-i İslâm için daha müfid mi olacaktı? Mösyü Hanutuya karşı çıkıpta Mağrip'teki *milyonlarca müslümanın hukukunu müdafaa etmek, öyle zannederim ki, asırlarca nevâfil edâ eylemekten daha sevaptır.*

*) İlâhiyat F. Dergisi C. X., 1962

Bilmez misiniz, Hazret-i Ömer, Tâbiîn'den Ebû Kılâbe'ye: "*Bence seni evlâd u ıyâlin için nafaka tedârikiyle meşgul görmek, böyle mescid köşelerinde mu'tekif görmekten daha hayırlıdır*" demiş.

Düşünmeli ki, *Ebû Kılâbe nihâyet üçbeş kişiden ibâret âilesine yiyecek bulacaktı. Abduh ise üçyüz milyonluk bir âilenin hayâtı için çalışmak mecbûriyetindeydi.**

İşte bugün bir Cemâleddîn'i ,bir Muhammed Abduh'sü yok. Cihân-ı İslâm hakîkaten bîkes, cidden garip. Biz bu gibi ekâbir-i ümmeti rahmetle, hürmetle anmalıyız ki, geriden gelenler aramızda bir yâd-ı cemîl bırakabilmek ümîdinden mahrum kalarak mücâhededen vazgeçmesinler.

Üçbeş sene evvel bir frenk bana demişti ki:

-Erbâb-ı fen ve san'atın kıymetini takdîr edemiyorsunuz, mazursunuz. *Lâkin erbâb-ı sa'y ü hizmeti takdîr etmiyorsunuz. İşte bu kabahatınız affolunmaz..*

Fa'tebirû ya ülül-ebsâr."[31]

* O zaman İslâm nüfusu bu kadardı. Bugün ise 700 milyonudur.

31 *M. Akif, Sırât-ı Müstekîm*, C. IV, Sayı 91, S. 223.

GOETHE'NİN ŞİİRİNDE HZ. MUHAMMED

M. TURHAN ÖZDEMİR

Johann Wolfgang von Goethe 28.VIII.1749'da Frankfurt am Main'da dünyaya geldi. 22.III.1832'de Weimar'da öldü. Seksen iki buçuk yıl yaşayan Goethe, Hukuk tahsili yaptı. Genellikle aşk ve tabiatı konu alan ilk şiirlerinden ve bir tiyatro eseri olan *Götz von Berlichingen*'den sonra, onu üne kavuşturan eseri, *Genç Werther'in Acıları*'dır. Genç Prens Karl August'un dâveti üzerine Weimar'a gitti, Devletin yüksek kademelerinde görev aldı. 1786'da İtalya seyahatini yaptı. Orada iki yıl kalarak Antik Kültürü yakından tanıdı. Dönüşünde, bütün ısrarlara rağmen, devlet idâresinde görev almayı kabul etmedi. *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları*, *Hermann ve Dorothea*'dan sonra, ölmez eseri *Faust*'un I. Bölümü'nü, yine bu sıralarda bir şiir antolojisi olan *West-östlicher Diwan*'ı yazdı. Hafız'ın hayranı idi; "Hafız benim kardeşimdir" diyordu. En güzel şiirleri bu antolojide bulunmaktadır. Daha sonra *Hayatımdan*, *Şiir ve Hakikat* adlı eserlerini yazdı. Yaşının bir hayli ilerlediği yıllarda fen bilimlerine merak sardı. Bitkilerin morfolojisi, renkler, jeoloji hakkında ilmî eserler yazmıştır. İnsanın üst çene kemiğinde o vakte kadar bilinmeyen bir kemik keşfetti; bu kemiğe "Goethe Knochen" adı verilir. Her konuya ilgi duyardı, bu bakımdan Goethe, XVIII. asır insanının tipik bir örneğidir. Bu sırada *Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları* ve *Faust*'un II. kısmını tamamladı. Goethe, *Faust* üzerinde altmış yıl çalıştı; bu çalışması ölümünden kısa bir müddet öncesine kadar devam etti.

Goethe, şiirlerinde sevinç, heyecan ve üzüntülerini, kısaca hislerini dile getirmiştir. Gençlik yıllarında yazdığı eserlerde *Sturm und Drang* devrinin kuvvet ve kudret ile birlikte duyguya dayanan karakterinin izleri açıkça gögörülür. Olgunluk çağında, bilhassa Weimar'da meydana getirdiği şaheserlerde, Goethe Devri'nin Alman ve Avrupa fikir hayatına yaptığı etkilerin kaynağı olan, güzellik kavramı, evrenin kurallara dayanan organik düzeni gibi fikirleri görülür. İleri yaşlarda Goethe'nin bilgeliği: Hizmet ederek bütünün faal bir cüz'ü olma, insanın bizzat içinde bulunduğu varlığı tanıyıp takdir etmedir.

Mahomets-Gesang (Muhammed Terennümü) adlı şiirin yazarı Goethe'den kısaca bahsettikten sonra, şimdi de şiir hakkında kısa bir açıklama yapmak istiyorum:

Goethe bu şiiri, *Sturm und Drang* devri (1770–1785)'nde, yirmi üç yaşlarında iken yazdı. Şiir görünüşte Pastoral türe girer; işlediği konu, sudur; ırmaklardan, dereler, derelerden, nehirler, hepsi birleşerek denizler, okyanuslar meydana gelir. Sular buharlaşarak gökyüzüne yükselir, yağmur olup tekrar yere dökülür ve bu devir devam edip gider. Şiirde bu devir, Hz. Muhammed'in yâni insan hayatının bir sembolü olarak alınmıştır. Bizler Tanrı'dan geliyoruz ve Tanrı'ya gidiyoruz, kaynağımız Tanrı'dır.

Goethe bir Muhammed Dramı yazmak istiyordu ve aşağıda tercümesini verdiğimiz bu şiiri, o dramda yer alacaktı. Şiirde büyük nehir Hz. Muhammed'i, küçük dereler ise diğer insanları temsil etmektedir. Küçük bir dere tek başına denize kavuşamaz, kurur; fakat, dereler birleşerek nehir olurlar ve ancak nehirler denize ulaşabilirler.

Goethe, gençliğinde İslâmiyet'i savundu; Hz. Muhammed'in çok değerli bir insan olduğunu biliyor, ona hayranlık duyuyordu. Bütün Avrupa'nın İslâmiyet ve Hz. Muhammed aleyhinde olduğu bir devirde, genç yaşında bu şiiri yazmış, böylece İslâmiyet'e karşı duyduğu sempatiyi belirtmiştir.

MUHAMMED ŞİİRİ	MAHOMETS-GESANG
Bakın kaynak nasıl fışkırıyor	Seht den Felsenqell
Kayalardan neş'e ile	freudenhell
Nurlu yıldızlar gibi pırıl pırıl!	wie ein Sternenblick!
Bulutlar ötesinden periler	Über Wolken
Gençliğini beslediler	nährten seine Jugend
Çalılıkta kayalar arasında.	gute Geister
	zwischen Klippen im Gebüsch.
Dökülüp bulutlardan	Jünglingsfrisch
Taptaze gençlik dolu,	tanzt er aus der Wolke
Raksediyor mermer kayalarda,	auf die Marmorfelsen nieder,
Yükseliyor tekrar semâya	jauchzet wieder
Sevinç nağmeleriyle.	nach dem Himmel.

Dağ doruklarında, tepelerde
Kovalıyor rengârenk çakılları,
Koparıp sürüklüyor genç Önder
Kardeş kaynakları birlikte.

Çiçekler açıyor aşağı vâdide
Yeşeriyor nefesiyle çimenler
Adım attığı her yerde.

Fakat alıkoyamıyor
Hiçbir karanlık vâdi
Hiçbir çiçek yolundan,
Dizlerine sarılan hülyalı sarmaşıklar;
Ovaya koşuyor akışı,
Kıvrılarak süzülerek.

Karışıp birleşerek
Dost oluyor dereler
Ve girince ovaya
Gümüş gibi muhteşem
Ova bezeniyor onunla.
Ovalardan ırmaklar
Ve dağlardan dereler
Sevinçle sesleniyorlar ona: Kardeş,
Kardeş, kardeşlerini al yanına,
Götür birlikte ilk yaradana,
Kollarını açmış
Bizi bekleyen
Ezelî ve ebedî Okyanusa;
Fakat heyhat, ona susamışları
Bağrına basamıyor bu kollar,
Çünkü ıssız çölde aç kumlar,
Tepemizde güneş,
Emiyor, bitiriyor kanımızı,
Ve bir tepe engelliyor
Göle varmamızı.

Durch die Gipfelgänge
jagt er bunten Kieseln nach,
und mit frühem Führertritt
reisst er seine Bruderquellen
mit sich fort.

Drunten werden in dem Tal
unter seinem Fusstritt Blumen,
und die Wiese lebt von seinem Hauch.

Doch ihn hält kein Schattental,
keine Blumen,
die ihm seine Knie' umschlingen.
ihm mit Liebesaugen schmeicheln;
nach der Ebne dringt sein Lauf,
schlangewandelnd.

Bäche schmiegen
sich gesellig an.
Nun tritt er
in die Ebne silberprangend,
und die Ebne prangt mit ihm,
und die Flüsse von der Ebne
und die Bäche von Gebürgen
Jauchzen ihm und rufen: Bruder,
Bruder, nimm die Brüder mit,
mit zu deinem alten Vater,
zu dem ew'gen Ozean,
der mit weitverbreit'ten Armen
unsrer wartet;
die sich, ach, vergebens öffnen,
seine Sehnenden zu fassen;
denn uns frisst in öder Wüste
gier'ger Sand,
die Sonne droben
saugt an unserm Blut,
ein Hügel
hemmet uns zum Teiche.

Kardeş,
Al, ovalardan gelen kardeşlerini,
Dağlardan kopan kardeşlerini de al,
Götür birlikte kaynağına!

"Gelin hepiniz benimle"
Ve coşuyor şimdi O,
Daha muhteşem, bütün nesil
Kaldırıyor Önderi yücelere,
Ve kükreyen zafer alayında
İsimler veriyor beldelere,
Şehirler oluşuyor ayağının altında.

Coşuyor durmaksızın,
Ardında bırakıyor, cömertliğinin eseri
Kulelerin ve alev alev parlayan
Mermer sarayların zirvelerini.

Sanki "Atlas"* yüklemiş güçlü omuzlarına
Sedir ağacından gemileri,
Başının üzerinde binlerce yelkenli
Uğultuyla yüceltiyor göklere
Kudret ve ihtişamını.

Ve böylece kavuşturuyor
Bekleyen Yaradan'a
Kardeşlerini, sevdiklerini, çocuklarını,
Gönlü sevinçle dolu.

Bruder,
nimm die Brüder von der Ebne,
nimm die Brüder von Gebürgen
mit zu deinem Vater mit!

Kommt ihr alle!-
Und nun schwillt er
herrlicher, ein ganz Geschlechte
trägt den Fürsten hoch empor,
und im rollenden Triumphe
gibt er Ländern Namen, Städte
werden unter seinem Fuss.

Unaufhaltsam rauscht er über,
lässt der Türne Flammengipfel,
Marmorhäuser, eine Schöpfung
seiner Fülle, hinter sich.

Zedernhäuser trägt der Atlas
auf den Riesenschultern, sausens
wehen über seinem Haupte
tausend Segel auf zum Himmel
seine Macht und Herrlichkeit.

Und so trägt er seine Brüder,
seine Schätze, seine Kinder
dem erwartenden Erzeuger
freudebrausend an das Herz.

Johann Wolfgang von Goethe
(1772–73)

(*) Yunan efsanesine göre Gök (yarım) Küresi'ni omuzlarında taşıyan kuvvetli varlık.

İSLÂM ŞÜFÎ ŢARĪKATLERİNE TÜRK-MOGOL ŞAMANLIĞININ TE'SİRİ *

Prof. Dr. FUAD KÖPRÜLÜ

Türkçeye Çeviren: YAŞAR ALTAN

İslâm Tasavvufunun gelişmesindeki Hindûluk, İranîlik, Yeni-Platonculuk ve Hıristiyanlık gibi çeşitli yabancı te'sirler, birçok bilginlerce uzun uzun incelenmiş ve bu konuda birtakım nazariyeler ileri sürülmüş bulunmaktadır[1]. Bu kısa muhtırada, sâdece bâzı müslüman sûfî tarîkatlerine Türk-Mogol Şamanlığı'nın te'sirinden bahsedecek ve Sûfîlik tarihinde, şimdiye kadar hemen hemen hiç göze çarpmamış bulunan bir noktaya dikkati çekeceğiz. Vaktiyle, WUNDT, büyük felsefî sezgisiyle, sûfî tarîkatlerince icrâ edilen bâzı raksların, İslâm dünyasına muhtemelen kuzey Sibirya'daki Türk kabîleleri yoluyla girmiş bulunduğunu düşünmüştü[2]. İlk Türk mutasavvıflarıyla ilgili eserimizde, Türk sûfî tarîkatlerinin en eskisi olan YESEVİYYE Tarîkati'nde Şamanlık'ın göze çarpan bâzı izlerini gösterdik[3]. Şimdi, etnografik ve târihî birtakım malzemeye dayanarak, bu mes'eleyi biraz daha aydınlatmağı arzu ediyoruz. Şüphesiz ki, büyük sûfîlerin tasavvufî anlayışlarında, Şamanizm'e herhangi bir hisse vermek bahis mevzûu değildir; tasavvufî akîdeler tarihi bakımından bu hisse her nekadar ehemmiyetsizse de, tasavvufun hâricî tarihi bakımından pek de ehemmiyetsiz sayılamaz; bunu, bilhassa Türkler arasında yayılan tarîkatler mevzûunda, inandırıcı delillerle göstereceğiz.

* Rahmetli Profesör Fuad Köprülü'nün bu araştırmasının Fransızca aslı (Prof. Dr. H. C. Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, 1929), İstanbul Darülfünûnu Türkiyat Enstitüsü'nün 1 numaralı muhtırası olarak yayınlanmıştır.

1 En iyi tenkidli bilgi için bk. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 45–80; I. GOLDZİHER, *Le dogme et la loi de l'Islām*, p. 111–155, Paris, 1920.

2 W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, Leipzig, 1908, 3, 425; 6, 431.

3 *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutesavvifler*, İstanbul, 1919, s. 133, not 4.

Diğer taraftan, Tasavvuf'un İslâm âlemine te'siri, veyâ daha doğrusu İslâmiyet'in pek çok bölgelere sür'atle yayılışı ise, milletler-arası bir vasıf taşıdığı ve ancak bu tasavvufî tarîkatler sâyesinde tahakkuk edebildiği içindir ki[4], incelemekte olduğumuz mes'ele, Türk dînî tarihi bakımından husûsî bir ehemmiyet kazanmaktadır.

I.

Türk şamanlığı'nın ilk izlerini[5], en eski Türk sûfî tarîkati olan Yeseviyye[6] üzerinde aramak pek tabiîdir.

4 SNOUCK HURGRONJE, *Politique musulmane de la Hollande* (R. M. M. 1911, p. 70).

5 Dînî etnografyada oldukça uzun zamandanberi kullanılmış olan Şamanlık (*Chamanisme*) kelimesi, Yukarı-Asya aşîretleri arasında "büyücü" anlamına gelen şaman (*chaman*) kelimesinden türemiştir. Eski Türkler'de büyücüyü ifade etmek için kullanılan kelime, KÂŞGARLI MAHMUD'un da zikretmiş olduğu gibi, sadece "ḲAM"dır (C. BROCKELMANN, *Mitteltürkicher Wortschatz*, 143). Her nekadar Mogollar, "săman" kelimesini kullanırlarsa da, bu anlamda "bögä" kelimesi daha çok kullanılmıştır; fakat, bilhassa Mançu ve Tonguzlar arasında: "săman, saman, sama" kelimeleri kullanılır. "Şa-men" kelimesi Çincede kullanılmıştır. Şaman kelimesini önceleri, Budist papas mânâsına gelen "samana", veyâ diğer bir şekle göre "sramana" kelimesinden türetmek cihetine gidilmiştir; fakat 1842'de W. Schott, 1846'da BANZAROW bu nazariyeyi reddettiler. M. Paul Pelliot, XII. yüzyılda Jocens'lerin dilinde *büyücü* anlamını taşıyan "*chamman=chaman*" kelimesinin varlığını ortaya koymakla yetinerek, bu kelimenin etimolojik münâkaşasına girişmemiştir (*Journal Asiatique*, XIe série, 1913; Tome I, p. 466–469). E. BLOCHET'ye göre, Budizm, eski zamanlarda kuzey mıntakalara kadar yayılmış olup, dolayısıyle de, şaman kelimesi budistlerden alınmış olmalıdır. Yeteri kadar müsbet delillere dayanmayan bu nazariye, bizce erken ve tesâdüfîdir (E. BLOCHET, *la conquête des Etats nestoriens de l'Asie Centrale par les schiites*, 1926, p. 55). Haklı olarak B. LAUFER (*Origine of the word Shaman. Reprinted* from the American Anthropologist N. S. vol, 19, No. 3, july-september 1917), şamanizmin en eski zamanlara kadar çıktığını ve "şaman, saman, kam" kelimelerinin budistlerden alınmış olacağı iddiâsının tamâmiyle temelsiz olduğunu söyler (*T'oung pao*, vol, XVIII, 1917, p. 237). Prof. W. BANG, "săman, saman" ve Türkçe "kam" kelimeleri arasındaki ilgilere dair J. NEMETH tarafından öne sürülen delilleri kabûl etmemektedir. O, bu konuda MARQUART'ın görüşünü de delil olarak kabûl etmiyor (*Hungarische jahrbücher*, 1925, Band. V, heft. 1, s. 55). G. NIORADZE, eserinde (*Der Schamanismus bei der siberischen Völkern*, Stuttgart, 1925, s. 1–2), bu kelimenin, Mogol ve Mançu menşe'li olduğunu anlatarak, onun, yabancı menşe'li olduğu nazariyesini reddetmektedir. Ayrıca bk., SILVAIN LEVI, *le "Tokharien B", langue de Koutcha, Journal Asiatique*, 1913, XIe série, tom. II, p. 370.

6 Bu tarîkat hakkında daha çok bilgi edinmek için bk., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (1. Kısım). Bu kısmın notsuz tercemesi için bkz., TH. MENZEL, *Körösi Csoma-Archivum*, B. II, H. 4, s. 281–310. J. H. MORDTMANN tarafından yapılan Almanca küçük bir özet: *Oriental. literatur zeitung*, 1923, Nr. 3. CL. HUART tarafından yapılan Fransızca bir özet: *Journal des Savants*, N. 1–2, 1922, p. 5–18. L. BOUVAT'nın uzun bir özeti: *Revue du Monde Musulman*, 1921, vol. XLIII, p. 236–282.

Yesili, AHMED YESEVÎ isimli bir Türk tarafından XII. yüzyılda kurulmuş olan bu tarîkat, Türk boyları arasında yüzyıllarca devam etmiş ve Seyhun'un kuzeyinde yaşayan bu boyların islâmlaşmasında mühim bir âmil olmuştur. Bu Türk boyları, kendi göçebelik hayatlarını devam ettirdikleri ve ibtidâî dinlerinin izlerini sakladıkları için, Yeseviyye tarîkati, bu eski geleneklerden pek tabiî olarak müteessir olmuş, hattâ bunlardan birkısmını da kabûl etmek zorunda kalmıştır. Yesevî dervişleri arasında yaygın bir menkabeye göre AHMED YESEVÎ'nin "zikir" (ذكر) meclislerinde, erkeklerle birlikte örtüsüz kadınların bulunmaları, Mâverâün-Nehr ve Horasan sûfîleri ve ilâhiyâtçılarının şiddetli tenkidlerine yol açmıştı. Bu menkabeyi anlatan müteassıb sünnî nakşbendî dervişi, her nekadar onu tamâmıyle bir iftirâ olarak telakkî ediyorsa da, bu menkabenin şekli dahî bize, aksine, onun tarihî bir vâkıayı gösterdiğini anlatıyor. Gerçekten, hiç şüphe yok ki, eski Türk ailesinin mâderşâhî vasfı dolayısiyle, kadına hâlâ büyük bir önem veriliyor ve kadınlar İslâmî hükümlere rağmen, halk toplantılarında bulunabiliyorlardı[7]. Bu âdet, göçebe hayatını muhâfaza eden Türkler'de günümüze kadar da devam etmiştir ve örtünme âdeti, başlangıçtanberi, tabiî ki ancak İslâm hâkimiyetinin kendisini diğer yerlerden daha fazla hissettirdiği şehir ve kasabalarda yerleşmiştir.

Acabâ bu menkabeden, göçebe Türkler, kendilerini islâmlaştıran soydaşları sûfîleri, şamanlar (Türkçesi: Kam) olarak görüyorlardı, sonucu çıkarılamaz mı? Bundan dolayıdır ki, şamanların efsûnları yerine, kendi millî dilleriyle yazılmış sûfîyâne ilâhîleri dinlemek için kadınlar ve erkekler âyinlerde[8] pekâlâ birlikte bulunabiliyorlardı.

7 İslâmiyet'ten önce Türkler'de kadın'ın ictimâî yeri hakkında bk., W. BARTHOLD, *Die Historische Bedeutung der Alttürkischen Inschriften*, s. 15. – P. PELLIOT, *T'oung pao*, vol. XV, p. 235, note 3, 1914. İslâmlaşmadan sonra şehirlerde oturan Türkler arasında kadın'ın ictimâî ehemmiyeti azalmış ve hürriyeti hemen hemen kaldırılmıştı. *Kutadgu Bilig* yazarının görüşü, bu husustaki fikrimizi kuvvetlendirmektedir (KÖPRÜLÜZÂDE M. FUAD, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 1926, s. 197); halbuki göçebe Türk aşîretlerinde İslâmiyet'ten sonra bile kadın, geçmişte olduğu gibi hürriyetini ve mevkiini muhafaza etmiştir. Biz bunu, DEDE KORKUD hikâyelerinde açıkça görmekteyiz (W. BARTHOLD, *Kitâb-ıKorkud. I. Borba Bogatyrjas angelom smerti. Zapiski vistocnago otdelenija imperatorskago. Russkago arxeologiceskago obssestva*. T. 8, 1893–1894, S. Petersburg, 1894); bununla beraber, meşhur Horasanlı sûfî Ebû Sa'îd Ebû'l-Ḫayr'ın meclislerinde örtülü olarak kadınlar da bulunuyordu (أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد ZHUKOWSKI tarafından neşredilmiştir; St-Petersburg, 1899, p. 102). Zâten o devirde Horasan şehirlerinde bu İslâmî buyruğa kadınların titizce riâyet ettiklerini biliyoruz (*Aynı eser*, s. 357).

8 KÖPRÜLÜZÂDE M. FUAD, *Les Origines du Bektachisme* (*Actes du Congrès international d'Histoire des religions*) Tom. 2, p. 397 (tirage à part, p. 11).

Eski bir müslüman yazarın[9] kaydettiğine göre, "zikr-i erre" (bıçkı zikri) diye isimlendirilen, Yeseviyye tarîkatine has zikir tarzı, husûsiyle Türkler'in zevkına uygun gelmektedir; bu zikir tarzında, Kuzey Asya göçebe boylarının şamanlarına has vecdî raksların izlerine pek sık rastlanmaktadır.

Yeseviyye'nin ilk teşekkülüne dâir bilgimizin yetersiz oluşu yüzünden, onu iyi anlamak için menkabelere başvurmak zorundayız. Birçok eski Türk boylarında olduğu gibi, bu menkabeler, bu tarîkatte de öküzlerin kurban edilmesi[10] âdetinin bulunduğunu göstermektedir. Yesevî menkabelerinde göze çarpan bir başka husûsiyet vardır ki, bu da, Türk velîlerinin kerâmetleri ile Budist azizlerinin kerâmetleri arasındaki büyük benzeyiştir. Meselâ, gene menkabeye göre, AHMED YESEVÎ ve dervişlerinden bâzıları, kuş şekline girerek uçmak iktidârına sâhiptiler; Bektaşî[11] menkabelerinde de aynı ifâdeye sık sık rastlıyoruz. Bu fevkalâde uçuşlar, aynı şekilde Çin Türkistanı velîlerinin menkabelerinde de görülmektedir. Bu husûsiyet, HIOUEN T'SANG[12] tarafından anlatılan Budist menkabeleriyle bu rivâyetler arasında çok açık bir benzeyişi ifâde etmiyor mu? Bu benzeşme, Türkler'in yaşadığı bâzı bölgelerde, meselâ Seyhun çevresinde ve Doğu Türkistan'da[13] uzun zamandanberi mevcud olan Budda dînine âid an'anelerin bir devamı, yahud da, Türk velîlerinin menkabelerine, Hind folklorundaki[14] eski bir mevzûun sızmasının bir sonucu olamaz mı? GRENARD, Kohtan civarındaki bâzı müslüman velî mezarlarının eski Budist manastırları olduklarını ileri sürerek, bu mezarların[15] ibâdet ma-

9 K. M. F., *İlk Mutasavvıflar*, s. 132, not 4.

10 Bilinen bir olaydır ki, Tou-Kiue zamanında, yeri ve gökü yaratan Tangri'ye koyunlar, öküzler ve atlar kurban edilirdi (E. CHAVANNES, *Document sur les Tou-Kiue occidentaux*, p. 248). POTANIN, bu âdetin, hâlen Altay Türkleri'nde bulunduğunu söylemektedir (*Ocerkiseverozapadnoj Mongolii. Vyjpusk IV. Materialyj etno-graficeskije*, 1883, 78). Anadolu Bektâşî menkabelerinde, Yesevîler'de de mevcut olan bu âdetin izlerini bulmaktayız. Hacim Sultan'ın *Vilâyetnâme*'sinde binbir öküz kurbanından söz edilir (R. TSCHUDI, *Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan*, s. 23, 68).

11 Meselâ: *İlk Mutasavvıflar*, s. 38; R. TSCHUDI, *Das Vilâyet-Nâme des Hâdschim Sultan*, s. 17–18; Çin Türkistanı Türkleri'nde, bu çevrelerde mezarları bulunan birçok velî'ye âit uçma menkabelerinin bulunduğunu biliyoruz. Kuş şekline girmeğe gelince, bu hususta hiçbir bilgiye sâhip değiliz.

12 Bu benzeme, bilhassa Çin Türkistanı velîlerinin menkabelerinde çok açık ve belirlidir (F. GRENARD, *Le Turkestan et le Thibet*, 1898, p. 240).

13 E. RECLUS, *Nouvelle géographie Universelle*, VI: *L'Asie Russe*, p. 556.

14 Türk folkloru üzerinde Hind folklorunun te'sirini ve Hind hikâyelerinin yayılmalarında Türkler'in rolünü anlamak için bk., E. COSOUIN, *Etudes Folkloriques*, 1922; J. MORAVCSIK, *Körösi Csoma-Archivum* 1, 2, s. 166.

15 F. GRENARD, *Le Turkestan et le Thibet*, p. 241.

halleri hâline gelişinde ecdad âyinlerinin çok büyük hissesi olduğunu haklı olarak ilâve etmektedir. Hind folklorunda rastlanan bâzı mevzûların zikrettiğimiz menkabelerin bâzılarında bulunduklarını da ilâve edelim. AHMED YESEVÎ'nin düşmanları, onu hırsızlıkla suçlandırıp şikâyet etmek niyetiyle, mutfağına parçalanmış bir öküz bırakmışlardı; fakat YESEVÎ, düşmanlarını köpek şekline sokmuştu ve sözü geçen öküzü[16] onlara yedirmişti. Sonradan gelen diğer te'sirler yanında Türk şamanlığı'nda Budizm izleri de vardır. Doğrudan doğruya değil de, Şamanlık aracılığıyla açıkça Budizm'den gelen kalıntıların YESEVİYYE'ye sızmış olması ihtimâlini gözden uzak tutmamak gerektir.

Türk sûfîliğinin ilk devirleri hakkında bilgilerimiz arttıkça, eski Türk dininin kalıntıları bize daha bâriz olarak görünmektedir. Meselâ, Orta-Asya'nın ve Anadolu'nun Velî menkabelerinde o kadar sıkça tekrarlanan mukaddes ağaçlar[17], bu nevi' izlerden başka birşey değildir. Türkler'in, İslâm ülkelerinde Batı'ya doğru göç etmeleri X. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar devam etti; dolayısiyle, islâmlaşma, yüzyıllar boyunca sürdü; böylece, şamanist te'sirler aralıksız yenilendi ve Şamanlık kudretini de tamâmiyle kaybetmedi[18]. Bunun

16 Bu menkabeyi meşhur asiatico-européen hikâye ile karşılaştırınız: "*le magicien et son apprenti* (sihirbaz ve çırağı)", Siddhi-Kûr'da tercemesiyle birlikte (E. COSQUIN, *Etudes Folkloriques*, p. 502–503).

17 Türk velîlerinin menkabelerinde bu tarzda birçok örnek vardır. Türk-Mogol şamanlığı'nda, ağaçlar kültü mühim yer tutar (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, quatrième tirage, p. 36). Eski bir Uygur menkabesinde gördüğümüz iki mukaddes ağaç (تاریخ جهانکشای جوینی) E.J.W. Gibb. *Memorial Series*, XIV, 1. p. 40) bu eski kültün, Maniheizm'in te'sirini taşıyan bir şeklidir (P. ALFARIC, *les écritures manichéennes*, 1918, II, p. 93). Bu konuda bk., JOS. MARQUART, *Cuvainî's Bericht über die Bekehrung der Uiguren* (Sitzungsber Berl. Akad. 1912, s. 486–502). Bu ağaçlar kültü, Müslüman Türk kavimleri arasında hâlâ yaşamaktadır.

18 Türk göçebe aşîretlerinin islâmlaşması, hattâ XV. yüzyılda da bâzı bölgelerde devam etmiştir. NESEVÎ'ye göre,CELÂLEDDİN HÂREZMŞAH'ın ordusunda bulunanKanglıTürkleri, Mogollar gibi çok tanrıcı idiler (O. HOUDAS, *Histoire du Sultan Djelāl ed-din Mankobirti*, p. 137). Bu devrin tarihçilerinden biri olan KEMALEDDİN de, Mogollar'ın hücumlarından kaçarak önce Anadolu'ya sığındıktan sonra Sûriye'de yaşayan, kâfirlerin ve Karmatîler'in bile yapmadıkları ölçüde zulümde bulunan Hârezmîler'den bahsetmekte ve onların put-perst olduklarını söylememekle berâber, câmilere kat'iyyen hürmet etmediklerini ilâve etmektedir (E. BLOCHET, *Histoire d'Alep*, 1900, p. 211–212). Bir yüzyıl daha sonra İBNİ BATTUTA, Kefe ve Kerç arasında Hıristiyan Kıpçaklar'a rastlamıştır (İBNİ BATTUTA, *Seyahat-Nâme-i İbni Battuta*, İstanbul, 1333–1335, c. 1, s. 359, çev. Mehmed Şerif). XV. yüzyıl tarihçisi İBNİ ARABŞAH, Kıpçak çöllerinde kendi devrinde hâlâ put-perest kimselerin bulunmakta olduklarından bahseder (S. H. MANGER, و كتاب عجايب المقدور فى أخبار تيمور Tom. 1, p. 352). M. BLOCHET, bunların budist oldukları görüşündedir (E. BLOCHET, *La conquête des Etats nestoriens de l'Asie Centrale par les Schiites*, Paris, 1926, p. 61).

içindir ki, XIII. yüzyılda Hârezmşahlar'ın sarayında, eski Türkler'in, büyü ile ilgili bâzı geleneklerinin bulunduğunu görüyoruz[19].

II.

Mogol istilâsının, İslâm âleminin siyâsî gelişmesi üzerindeki sonuçları herkesçe bilinmektedir. Bir başka eserimizde[20] daha önce anlattığımız bu istîlânın, Din tarihi bakımından büyük akisleri olmuştur. Burada, bunu tekrar ele almıyacağız.

Maksadımız, bu istîlâdan sonra, Mogol şamanlığı'nın birkısım Müslüman tarîkatleri üzerinde bırakmış olduğu bâzı izleri araştırmaktır. Yakın Doğu'da, İlhanlılar devrinde, orduda ve Mogol sarayında şamanların bulunduğunu, hattâ İlhanlıların İslâmiyet'i kabûlünden sonra da, şamanların mevcûdiyetlerini devam ettirdiklerini biliyoruz[21]. Bir yüzyıl kadar daha sonra, hükümdârlığı yanında İslâm akîdesine sıkıca bağlı bulunan ve dâhilî siyâsetinin temeli olarak bu akîdeden faydalanan TİMUR'un ordusunda bile yine şamanlar vardı. Bu yüzden, Mogol şamanlığı ile münâsebeti olan bölgelerdeki bazı tasavvufî tarîkatlerde, bu Mogol şamanlığı'nın izleri ister istemez kendisini gösterecektir.

Meşhur Müslüman tarihçi ZEHEBÎ, "Rifâ'iyye" tarîkatinin kurucusu AḤMED ür-RİFÂ'Î'den bahsederken, bu te'sirin varlığını bize şu şekilde anlatmaktadır: "Fakat, müridleri arasında, iyileri olduğu gibi kötüleri de vardı. Tatarlar'ın Irak'ı ele geçirdikleri tarihten başlayarak, Rifâ'îler arasında; ateşe girmek, vahşî hayvanlara binmek, yılanlarla oynamak gibi, ne Şeyh

19 KÖPRÜLÜZÂDE M. FUAD, *Une institution Magique chez les Anciens Turcs: Yat* (*Actes du Congrès international d'Histoire des religions*, 1925, Tom. II, p. 440–452).

20 KÖPRÜLÜZÂDE M. FUAD, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 70–77; bu mes'ele için bk., R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schî'a*, Leipzig, 1926. Profesör BARTHOLD, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (İstanbul, 1927) adlı Türkçe eserinin birçok yerlerinde, bu mes'eleyi de açık bir tarzda izâh etmiştir.

21 İlhanlılar'ın ordusunda ve saraylarında şamanların, müslüman, hıristiyan ve budistlerle bir arada bulunduklarına tarihî vesikalar şehâdet etmektedir. XIV. yüzyılın başlarında Altun-Ordu'da saltanat süren ÖZBEK HAN, İslâmiyet'i yayabilmek için, gâyelerine karşı gelmeğe kalkışan pek çok kimseyi, Uygur, Bahşi ve Büyücüler'i ortadan kaldırttı (W. DE TIESENHAUSEN, *Recueil de Matériaux relatifs de la Horde d'Or*, 1884, Tome I, p. 173, 185).

22 İbni Arabşah'dan naklen (E. BLOCHET, *La conquête des Etats nestoriens de l'Asie Centrale*, p. 61).

AHMED'in ne de müridlerinin bildiği hokkabazlıklar ve şeytanca fiiller ortaya çıktı[23]".

Irak, Âzerbaycan, Anadolu ve hattâ Altun-Ordu'nun bâzı merkezlerinde yayılmış bulunan, eski ismi Aḥmediyye olan Rifâ'iyye tarîkatinin dinî erkânının haricî şekillerinde Mogol şamanlığı'nın te'sirinde kalmış olması pek tabiîdir: Hakîkaten, Rifâ'î dervişleri, Mogollar nezdinde i'tibar sağlamak için bir taraftan, onlara sihirli ve tabiat-üstü temsiller arzetmek durumundaydılar–ki Mogollar, böyle şeyleri kendi şamanlarından isterlerdi–; diğer taraftan, Mogol şamanları, İslâmiyet'i bir moda olarak benimseyen kendi soylarından gelme reis ve prenslere yaranmak ve bizzat yaşadıkları İslâmî çevrede i'tibar sağlamak için, İslâm ve bilhassa kendilerine daha uygun gelen Sûfîlik maskesini takmağı hesaplarına uygun buluyorlardı[24]. Zâten, geniş görüşlü Müslüman

23 Zehebî'nin muhtasar tarihinde (كتاب العبر بأخبار من غبر c. 2, Bayezid Halk Kütüphânesi, Yazmalar kısmı nu. 5015), Hicrî 578 olayları arasında kaydedilmiştir. Bu mühim ibâreyi buraya alıyoruz:

وقد كثر الدغل فيهم و تجددت لهم أحوال شيطانيه منذ أخذالتاتار العراق من دخول النيران وركوب السباع واللعب بالحيات وهذا لاعرفه الشيخ ولا أصحابه فنعوذ بالله من الشيطان

İlk bakışta, ZEHEBÎ'nin görüşünü, bu tarihçinin mutasavvıflara karşı nefretiyle meşhur olmasından ötürü, ağır bir isnad kabûl ederek hemen reddetmemek gerektir. Bütün tarihî kaynaklar, bu tarihçinin Rifâ'îler hakkında bildiklerini doğrulamakta birleşir. EFLÂKÎ, Seyyid Tâceddin ibni Seyyid AḤMED ür-RİFÂ'Î'nin Konya'ya gelişini kaydederken, yılanları yeme, ateşe girme ve başka hokkabazlıklar gibi sözde kerâmetler gösteren bu dervişlerden, ayıplayıcı bir ifâde ile bahsediyor. Müellif, Konya halkının bu gibi şeyleri pek nâdir olarak gördüğünü de ilâve etmektedir. (مناقب العارفين varak 138; İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi, Yazmalar kolleksiyonu, nu: 858 – Traduction par C. HUART, *Les Saints des derviches tourneurs*, 1922, tome II, p. 203-204). Rifâ'îler'deki buna benzer olayları İbni Battûta da kuvvetlendirmek tedir (ŞERİF PAŞA tercemesi, İstanbul, 1333-1335, c. 1, s, 197–198).

24 Mogol istîlâsının ardından yeni Türk aşîretlerinin İran'a, Mezopotamya'ya, Âzerbaycan'a ve Anadolu'ya geldiğini ve neticede bu bölgelerin etnik fizyonomisinin bundan müteessir olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte, bu bölgelere, Türkler'den başka Mogol aşîretlerinin de gelmiş olduklarını ve onların da, her nekadar sayıları az olsa da-hiç de ihmâl edilemiyeceklerini gözden uzak tutamayız. HAMDULLAH KAZVÎNÎ, Kazvin'e gelip yerleşen BULA TİMURÎYAN isimli bir Nayman aşîretinden bahseder (تاريخ گزيده و *Gibb Memorial Séries*, XIV, p. 849). O, Irâk-ı Acem'e gelen ve zirâatla meşgûl olmak üzre oraya yerleşen bâzı Mogol aşîretlerindende bahseder (نزهة القلوب و *Gibb Memorial Séries*, XXIII, 1, p. 66). Mâzenderân havâlisine gelen bâzı Mogol zümrelerinin, yerli unsurlarla karışarak eriyip gittiklerini biliyoruz (H. L. RABINO, *Mâzenderân and Asterâbâd*, *Gibb Memorial New Series*, 152). Bu Mogollar'dan, Afganistan'a yerleşen sâdece bir zümre, dilini korumuştur (BARTHOLD, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 1927, s. 193). EVLİYÂ ÇELEBİ, Kazvin şehrini anlatırken, oradaki uşakların Mogolca konuştuklarını kaydetmektedir (*Seyâhat-Nâme*, c. IV, s. 366). Bu

sûfîler, Ehl-i Sünnet'in pek katı kaidelerinden kendilerini kurtarmışlardı ve onlar, Ehl-i Sünnet itikadına aykırı anlayışlarla uzlaşarak, İslâm'ın yayılması maksadıyla gösterdikleri dînî neşretme gayretine en te'sirli imkânı vermek için, bütün fırsatları kullanma yolunu tutuyorlardı.

Mogol hâkimiyet devrinin umumî vasıfları gözönüne alınacak olursa, Mogol hükümdârlarca, İslâmiyet'e girişlerinden sonra bile, devlet menfaatlarının ve millî an'anelerin bütün dînî endîşelerin önüne geçtiği vâkıası müşâhede edilir[25]. Dolayısiyle de bu devrin, bütün dînî karışıklıklara elverişli olduğu kolayca anlaşılacaktır.

III.

XIII. yüzyılın sonunda, İlhanlılar'ın sarayında büyük şöhret kazanmış olan BARAK BABA isminde birisi[26], Mogol şamanlığı'nın Sûfîliğe te'sirinin güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

---

da, HAMDULLAH KAZVÎNÎ'nin sözlerini doğrulamakta ve bize, XVII. yüzyılda bu çevrelerde Mogolca'nın tamâmiyle ortadan kalkmadığını göstermektedir; bununla berâber, EVLİYÂ ÇELEBİ'nin bu işâreti, doğrudan doğruya ve ma'kul bir müşâhedenin sonucu mudur, yoksa bir yazılı kaynaktan iktibas mı? İşte, araştırılacak bir nokta. EVLİYÂ ÇELEBİ'nin *Seyahat-Nâme*'sinde geçen hikâyelerdeki bu çeşit aktarmaları bilmek için bk., E. PELLIOT, *Le prétendu vocabulaire mongol des Kaitaks* (*Journal Asiatique*, 1927, Tome CCX, p. 294).

Mezopotamya ve Âzerbaycan'a yayılan çeşitli Mogol boyları arasında bilhassa "Celâyır"lar, "Oyrat"lar ve "Sulduz"lar zikredilebilir. Celâyırlar'ın meşhur hükümdâr sülâlesi, Celâyır aşîretinden gelmektedir; hâlbuki Oyratlar Bağdad havâlisinde XIV. yüzyıl başlarına doğru yerleşmiş bulunuyordu. Biz, orada onları, XV. yüzyıl başlarında da görüyoruz (D'OHSSON, *Histoire des Mongols*, 1852, Tome IV, p. 731 -CL. HUART, *Histoire de Bağdad*, 1901, p. 10, 11, 20). Bu sonuncular arasında onsekizbin (ya da onbin) çadır kadar bir göçebe kâfilesi, Gazan'a karşı ayaklanıp Sûriye'ye geçti; Mısır Sultanı'na sığındı ve sonra birçok değişiklikleri müteakib yerli kitle içerisinde eridi (D'OHSSON, *ibid.*, Tome IV, p. 159–161). Mısır'a sığınmağa çalıştıkları zaman bunlar, henüz İslâmiyeti kabûl etmiş değillerdi. Sulduzlar için Minorski'nin *L'Encyclopédie de l'Islām*'daki makâlesine bakınız. Bu etimolojik bilgiler, RÎFÂ'İYYE tarîkatinin, İslâm olmamış Mogol kabîleleriyle nasıl ilişki kurduğunu açıkca anlatmağa yeter.

25 Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 159, 209.

26 Bu kelime Burak değil Barak okunmalı. *Eflâkî Menâkıb*'inin tercemesinde (Vol. II, p. 324) CLEMENT HUART'ın anladığı "Berrak" şekli temâmiyle yanlıştır. Eski Türkçe'de "Barak" kelimesi, "tüysüz köpek" anlamına gelir. Bu konuda bir menkabe de vardır (ديوان لغات الترك) c. I., s. 315; C. BROCKELMANN, *Mitteltürkischer Wortschatz*, s. 31; RADLOFF, *Wörterbuch*, IV, 1477). DEDE KORKUD hikâyelerinde, bu kelimenin gene aynı mânâda kullanılmış olduğunu görüyoruz (İstanbul s. 62). MÜNECCİM BAŞI'nın verdiği bilgiye göre-ki bunlar, YAZICI-Zâde Alî'nin *Selçuk-Nâme*'sinden bizzat aldığı haberlerdir - SARI SALTUK, Sel-

GAZAN ve daha sonra da OLCAYTU üzerinde hâsıl ettiği büyük bir nüfûzdan faydalanan bu Türk sûfîsi, bu prensin zamanında Geylan bölgelerinde yapılan uzun seferlerin teşvikçisi olmuştur; nitekim, 707'de aynı bölgede öldürüldü. O, HACI BEKTAŞ VELİ'nin[27] müridlerinden biri olan SARI SALTUK'un müridi idi.

XIII. yüzyıl Türk dînî tarihinin pek mühim iki şahsiyetinden biri olan SARI SALTUK hakkında, hâlen, eksik olmakla berâber oldukça geniş bilgiye sâhip bulunmaktayız; BARAK'a dâir şimdiye kadar hiçbir araştırmanın yapılmamış olması teessüre değer; bununla berâber bu devire âid Mısır ve İran tarihî kaynaklarında bu sûfî ile ilgili oldukça geniş mâlûmat vardır; öyle ki, bu sûfîden nakledilen hikemiyâta da sahip bulunuyoruz[28]. Bu vesikalara dayanarak, günün birinde neşretmeyi umduğumuz bir monografi hazırladık. Bu vesiyle ile, eski kaynaklardan aldığımız ve BARAK ile müridlerinin kıyâfetleriyle ilgili malûmatı burada bütünü ile hulâsa ederek, bu hâricî şekiller üzerinde Mogol şamanlığı'nın te'sirlerini kısaca tahlil etmek istiyoruz.

XIV. yüzyılın başında, BARAK, birkısım müridleriyle birlikte Şam'a geldi; onların acâib elbîseleri halkı hayrette bıraktı, bunlar üzerine halk şarkıları bestelendi; hattâ hârikul'âde görünüşleri, Karagöz oyunlarında bile temsil edildi. O hâlde, onların kıyâfetlerinden bahseden aşağıdaki izahların sıhhatından hiç şüphe edilemez:

çuklu prensi olan BARAK'ı Dobruca'ya kendi yanına çağırtarak onu müslüman etmiş, halîfe makāmına yükseltmiş, sonra da Sultânîye'ye göndermiştir. SARI SALTUK, bu gözde şahsa "Baragım" demiştir ki bu kelime, "köpeğim" anlamındadır ve O'nun lakabı olarak kalmıştır (جامع الدول Bayezid Umûmî Kütüphânesi yazmaları, nu. 5019–5020. - *Selchouknâme de* YAZIDJIOĞLU, Bibliothèque Nationale, Suppl. turc, nu. 737; Topkapı Müzesi, REVAN ODASI kütüphâne elyazmaları, nu. 1390).

27 *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (S. 63–65) adlı kitabımızda, Sarı Saltuk konusunda Türk kaynaklarınca verilen bilgilerden kısaca bahsetmiştik. F. W. HASLUCK tarafından, *Annual of British School at Athens* (XIX, XX)'da neşredilen iki makāle, Avrupalı seyyahların bu konudaki müşâhedelerini toplamıştır; F. BABINGER, *l'Encyclopédie de l'Islām*'daki *Sarı Saltuk Dede* adlı makālesini kaleme almak için bilhassa bu araştırmalardan faydalanmıştır.

28 Bir önceki notta zikredilen kaynaklardan başka, o devrin tarihî kaynaklarında, Barak konusunda pek çok biyografik bilgiye rastlanılmaktadır. Teferruât bakımından, bu kaynakların bâzan birbirlerini tutmadıklarını ilâve edelim. Bütün bunları, ciddî bir tarihî tenkîde tâbi' tutmak sûretiyle, Barak'ın, hem şahsiyetini hem de siyâsî, dinî rolünü iyice anlamak pek âlâ mümkündür. Bu Şeyh'in hikmetlerini içine alan "كلمات حضرت شيخ براق" isimli Türkçe risâle, Viyana Kütüphânesi'nde bulunmaktadır. (G. FLÜGEL, *Die Arab. Pers. und Türk. Handschrift. der Wiener Hofbibl.*, I, 242). Bâzı Türk kütüphânelerinde bu eserin Farsça aslı bile vardır.

"Onların yülünmüş (tıraş edilmiş) sakalları, gür bıyıkları vardı; iki boynuz tutturulmuş keçeden serpuşlar giyiyorlardı. Boyunlarında kınalı öküz kemikleri, ucu kıvrık çevgânlar ve çıngıraklar asılı idi. Dış görünüşleri çok çirkin, hattâ çok korkunçtu. Davullardan ve diğer çalgı âletlerinden müteşekkil, husûsî bir muzıka takımları (طبلخانه) vardı: toplu yürüyüşlerinde çıngırakların, kemiklerin, çevgânların gürültülerine karışmış bu mûsikînin sesleri o kadar müthiş bir gürültü çıkarıyordu ki, Sûriye halkı, bizzat şeytanın bile bundan dehşete düştüğünü kendi şarkılarında ifâde ediyorlardı. Birgün BARAK'a, niçin böyle değişik kıyâfetle gezindiği sorulduğunda, "zavallıların eğlencesi olmak istedim" dedi.

Bu Şeyh, GAZAN HAN'ın huzûruna ilk geldiğinde, önüne kızgın bir kaplan salıverildiği, fakat Şeyh'in attığı naʿranın yırtıcı hayvanı gerilemeğe zorladığı rivâyet edilir. BARAK, Şam'a geldiği vakit, bu defʿa vahşî bir devekuşu ile gene korkutulmak istenmiş, fakat Şeyh, derhâl bu kuşun üzerine atlayıp, kuşun sırtında meydanı dolaşmıştır. Binicisinin telkîniyle, devekuşunun bir müddet uçtuğu da nakledilmektedir. BARAK, kendisine verilen parayı saklamıyor, onu derhâl dağıtıyordu. Müridlerinin yaşayışlarını bir düzene sokmak gâyesiyle, onları teşkilâtlandırmıştı; murâkabelerini te'min için de, husûsî zâbıtası vardı. Şayet, olur da, müridlerinden herhangibiri bir namazı kaçırırsa, ona kırk değnek vurulurdu; her gün, akşamdan sonra, bir zikir meclisi kurulurdu. Bununla birlikte, bazı kaynaklar, bu kimselerin Ramazan orucunu tutmadıklarını ve her çeşit günâhı işlemekten çekinmediklerini zikrediyorlar[29].

Çeşitli kaynaklardan aldığımız bu kısa bilgiler, BARAK'ın ve müridlerinin, Mogol şamanlığının ne derece te'sirinde kaldıklarını açıkça göstermektedir. Bu ilgileri çok daha güzel belirtebilmek için, onları, etnografların şamanlar'a dâir verdikleri tavsiflerle karşılaştıralım:

1– İki Boynuzlu Serpuş: Şamanlık'ta serpuş, Müslüman tarîkatlerinde kullanılmış pek çok serpuş çeşidinin adı olan "Tâc" (تاج) kadar mühimdir. Müslüman Kırgız-Kazak Baksıları, aynı soydan diğer şahıslarla kıyafet bakımından hiçbir fark göstermedikleri hâlde, kuş tüyleri vesâir şeylerle, serpuşlarını süsleme âdetleriyle diğerlerinden ayrılırlar. Altay şamanları'n n serpuşları, tamâmiyle özel tarzda yapılmış ve deri, tüy ve demir parçaları ile

29 Bu özet, Aynî'nin *Vekâyiʿ-Nâme*'sinden, İbni Hacer'in « الدرر الكامنة » sinden ve « المنهل الصافى ، أعيان العصر الوافى »den ve diğer benzeri kaynaklardan alınmıştır. Bu kaynakların karşılaştırmalı tenkîdi, ilgili metinleriyle birlikte SARI SALTUK ve BARAK hakkındaki monografimizde neşredilecektir.

bezenmiştir. Buriat şamanları'nda, serpuşun yerini bir demir çember almaktadır; bu çemberde, sivri uçları geriye doğru kıvrık, aynı şekilde demirden iki boynuz vardır[30]. Alarski Buriatları'nda aynı şekilde boynuzlu şaman takkeleri bulunmaktadır. Bu konuda bâzı menkabeler de yok değildir[31].

Bazı kaynaklar, BARAK ve müridlerinin bir takke giyip giymediklerinden bahsetmemekte, fakat sâdece keçeli öküz boynuzları taktıklarını bildirmektedir.

2– Kuşlara Binme: Kuşu, binek hayvanı gibi kullanma ve kaplanları te'sir altında bırakma işi, Şamanlık'la da ilgilidir. Meselâ, Uranka menkabelerinde, bâzı şamanların hizmetinde olan Ruhlar arasında ayı ve kargalar gibi vahşî hayvanların veya kuşların ruhları da vardı[33]. Aynı sûrette Altay şamanlarının merâsimlerinde elbise, serpuş, bir kaz figürü ve bir davul, kullandıkları malzemeyi teşkil etmektedir. Şaman gûya göğe çıkarken binek olarak bu kazdan istifâde etmekte, ona dönerek efsûnlar okumakta ve bu efsûnlara, kazın yerine ve onun adına kendisi cevap vermektedir[34]. Mogol fâtihine CENGİZ ünvânını veren Mogol şamanı, rivâyete göre kerâmetleri arasında, bir at üzerinde göğe yükselmeği de sayar[35].

30 G. N. POTANIN, *Očerki severo-Zpadnoj Mongolii. Vyjpusk IV., Materialyj etnograficeskije*, S. Petersburg, 1883, 54–55.

31 N. ZATOPLJAJEV, ZURUTKAN-ONGON. *Zapiski vostčno-sibirskago otdela imparatorskago russkago geografičestvapo geografii*, T. II., vyjpusk 2, Irkutsk. 1890, 9. KÂŞGARLI MAHMUD, « قتر ما بورك » adını verdiği bir nevi başlıktan bahsediyor (Vol. I., p. 406–Brockelmann, s. 167). Biri önde, öteki arkada iki kanadlı bu takkenin, iki boynuzlu takke ile acabâ bir ilgisi var mıdır? Gazneliler'de, şeflere ve idârecilere « كلاه دوشاخ » denen, iki boynuzlu bir başlığı vermek âdet idi. İlk Selçuklu reislerine de bundan verilmiş idi (KAZIMIRSKI, *Menoutchehrî*, 1887, p. 103). Bu başlıklar arasında da ilgi var mıdır? İşte, mühim bir mesele daha; biz burada, sâdece bu mes'eleyi ortaya koymakla yetiniyoruz. W. ANUTSCHIN tarafından verilen izahlara göre (*Očerk schamanstwa u jenissejskich ostjakow, fig.* 103, 104), Ren geyiği boynuzlarıyla süslü serpuşa bâzı Sibirya şamanlarında da rastlandığını ilâve edelim (*Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Impériale des Sciences de St- Pétersbourg*, vol., II., 2, 1914).

32 Meselâ ʿAYNÎ, *tarihi*'nde, (اعيان العصر)'de ve DORN tarafından neşredilen (*Muhammedan. quell. zur Geschichte der südlich. küstenland. des Kaspischen meeres*, IV, s. 150)deki metinlerden anlaşıldığına göre, serpuşlar okadar küçüktür ki, dikkatten kaçmakta, göze çarpan kısımları ancak boynuzları olmaktadır.

33 W. RADLOFF, *Proben der volkslitterat. der Türkischen Stamme*, IX, s. 283.

34 V. i. VERBITSKIJ, *Altajskije inorodtsyj. Sbornik etnograficeskix Statej i izsledovanij*, Moskova 1893, 48.

35 « روضة الصفا » Bombay baskısı, c. V., s. 20. CUVEYNÎ, aynı şamandan bahsederken, onun göke çıktığını söylemez (تاريخ جهانكشا c. I., s. 28).

Büyüye karşı duâları içine alan ve Müslüman Başkırlar arasında mütedâvil efsûn kitaplarında, kamçı yerine yılanları kullanan, arslanlara binen Türk velîleri zikredilmiştir. Bektâşî menkabelerinde ve diğerlerinde bunların benzerleri vardır[36].

3– Yülünmüş Sakallar, Uzun Bıyıklar: Kırgız-Kazak Baksıları'nın duâlarında, eski şamanların ancak müslümanlaşmış bir şekli olan uzun bıyıklı velîlerin adları geçmektedir[37]. Ebû DULEF, meşhur *seyahatnâme*'sinde, "Boğraç" isimli Türk boyundan bahsederken, umûmiyetle onların yülünmüş sakalları ve sarkık bıyıkları olduğunu söylüyor[38].

Bu karşılaştırmalarla, Türk-Mogol şamanlığı'nın bazı İslâm tarîkatlerine, husûsiyle Türk muhitleri'nde yayılmış olanlarına te'sirlerini yeteri derecede ortaya koyduğumuzu sanıyoruz. Zâten, WUNDT'un mükemmelen tahmin etmiş olduğu gibi, bu çeşit sızmalardan kaçınılamazdı. Her nekadar bu sızmaların izleri, husûsiyle Kazak-Kırgızlar'da ve Kalenderîler, Haydarîler, Bektâşîler, Torlakîler gibi Ehl-i Sünnet dışı teşekküller (*les organisations hétérodoxes*) arasında yaygın tarîkatlerde ta'kip edilebilirse de, bu tedkikin sınırını aşmamak için, bir başka araştırmamızda bunlardan bahsedeceğimizi de belirtelim.

36 XIV. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'da çok büyük şöhrete erişmiş olan EMİR SULTAN'ın türbesine, bir arslanın, zincirlerinden boşanıp, gözyaşları dökerek ziyârete gittiği nakledilmektedir (Belîg, كلدسته رياض عرفان s. 76). Arslana binmek, ejderhalara hükmetmek i'tiyâdını, EBŪ SA'ĪD EBŪ'L-ḤAYR'a isnâd edilen kerâmetler arasında da görmekteyiz (أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد s. 82, 129, 239). Bu Sûfî, İBNİ-ḤAZM gibi âlimler tarafından pek şiddetli hücumlarla karşılaşmış olmasına rağmen (الملل و النحل, c. IV, s. 188), yalnız Horasan'da değil, hattâ İslâm dünyâsında büyük şöhrete sâhipti.

37 A. A. DIVAEV, *Iz oblasti kirgizskix verovanij*, Kazan 1899, 4.

38 F. WÜSTENFELD, *Jakut's geograph. Wörterbuch*, Band, III, s. 447. Marquart'ın görüşünü kabûl ederek « بغراج » şeklinde yazılmış olan kelimeyi "Bograc" şeklinde okumayı tercih ediyoruz (J. MARQUART, *Osteuropâische und ostasiatische Streifzüge*, s. 77.).

FARABÎ FÜSUS'ÜL HİKEM'İN YAZARI MIDIR?

Dr. HALİL CERR

Çeviren: KİFAYET ÖZAYDIN

Felsefe tarihinde bazı eserlerin çok garip bir kaderi vardır. Arapçaya ilk çeviren tarafından yanlışlıkla Aristo'ya atfedilen *Düzmece Din Bilgisi "Théologie Apocryphe"* bunlardan biridir. Bu yanlışlık, islâm felsefesine, Makedonya'lı filozof'un düşüncesine aykırı bir not düşülmesine sebep olmuştur. *Füsus'ül-Hikem*'in başına gelen de bizim için daha şerefli bir durum değildir. Çünkü yukarıda sözü edilen eser, Aristo düşüncesine ne derece yabancı ise *Füsus'ül-Hikem* de Farabî düşüncesine o derece aykırıdır. Ancak bu ikinci yanlışlığın sonuçları birincisi kadar vahim olmamıştır. Çünkü *Füsus'ül-Hikem*'in bizzat felsefî düşüncenin tekâmülü üzerindeki tesiri o derece büyük değildir. Fakat felsefe tarihi yönünden durum aynı değildir. Birçok yazar, Farabî'ye ait olmayan bir takım fikirleri onun hesabına geçirmiştir.

*
* *

Ne Kıftî ne de İbni Abî Usaybia[1] *Füsus'ül-Hikem*'den söz etmiş değildirler. Buna mukabil Kâtip Çelebi, Şeyh Muhammed İbni Muhammed el-Farabî'nin yazdığı ve Emir İsmail'in tefsir ettiği *el Füsus fi el-Hikme* adlı bir kitaptan bahsetmektedir[2]. Eseri ilk defa yayınlayan Dieterici[3] onu Farabî'ye atfeden bir takım el yazmalarından faydalanmıştır. Haydarabat baskısı da eseri aynı yazara atfetmektedir[4].

1 El Kıftî, *Tarih-ül Hükema*, Zavzanî tarafından kısaltılmış, Ed. G. Lippert, Leipzig 1903, s. 277–280.

İbni Abî Useybia, *Uyun'ul Enba fi Tabakat el-Etıbba*, 2 cilt, Ed. Von Müller, Königsberg, 1884 cilt II, s. 134–140.

2 Kâtip Çelebi, *Keşf el-Zünun*.. Ed. Flügel, 7 cilt. Londra, 1835–58, cilt IV s. 432 N. 9075 (İbni Hallikan'ın ingilizce tercümesi, Ed. Slane, Cilt I, s. 632 ile karşılaştırımız).

3 Dieterici, *Al Farabi's Philosophische Abhandlungen, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Leiden, E. J. Brill, 1890 s. 66–83, haşiyeler ve faydalanılan el yazmaları listesi s. XXXV-XXXVII.

4 *Kitab el-Füsus, lil Mu'allim el-Sanî el-Hakîm.... el-Farabî*, Haydarabat, 1345/1926.

Horten[5] ve Farabî ile ilgilenen diğer yazarlar eserin bu filozofa atfedilmesini yadırgamamışlardır. Steinschneider, sadece eserin ismini *Füsus* yerine *Füsul* konularak düzeltilmesini teklif etmektedir. Bu teklif, yazarın elinde esas metnin bulunmadığını göstermektedir[6]. İ. Madkur, "Bu küçük risalede Farabî'nin bütün felsefesini bulmak mümkündür" demekle yetinmektedir[7]. Daha sonra Bayan Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'-Existence d'Après İbn Sina* adlı eserinde "Farabî'nin *Füsus*'unda, İbni Sina'nın ayırım teorisinin filizlerine raslanabileceğini" kesin olarak ifade etmektedir[8]. Goichon'un bu ifadesi doğrudur. Kendisinin amacı İbni Sina'nın düşüncesinin menşeini araştırmak olduğuna göre bu amacına ulaşmış bulunmaktadır. Fakat *Füsus*, tahmin ettiğimiz gibi, Farabî'nin eseri değilse Madkur'un Farabî felsefesini ortaya koyarken bu eserden geniş ölçüde faydalanmış olması oldukça tehlikeli sonuçlara yol açabilir.

Füsus'ül-Hikem'in Farabî'nin eseri olup olmadığının araştırılabilmesi için bize tek açık kalan yol, eserin iç eleştirisidir. Ancak ulaşacağımız sonuçlar ikna edici bir nitelik taşımadığı takdirde bu yol da yeterli olmıyacaktır. Bu sebeple eserin kısa bir incelemesi sonunda elde edeceğimiz sonuçları, Farabî'nin felsefesi ile karşılaştırmak yolunu tutacağız.

*
* *

Yazar, "Mahiyet" le "Hüviyet" arasındaki ayrılığı tesbit etmekle işe başlamaktadır. Her varlığın bir mahiyeti bir de hüviyeti vardır. Bunlar, birbirinden farklıdır ve biri ötekine dönüşemez. Hüviyet ve varlık ârızîdirler. Yazar sonra şunları ilâve ediyor: "Hüviyeti, mahiyetinden ve mahiyetinin yapıcı karakterinden ayrılan her varlık, hüviyetini başkasından öğrenir. Hüviyeti ile mahiyeti biribirine karışan varlık, mutlak varlıktır; ki bu da Allahtır"[9]. Yazar daha sonra "kavrama" yahut "idrak"e geçiyor. "Her idrakin hoşa giden veya gitmeyen bir objesi vardır. Hoşa gidenin idraki zevk,

5 Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabî's mit dem Kommantare des Emir İsmail el-Hüseyin el-Faranî (um 1485) Übersetzt und Erlautert, in Beitr. Zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, B. V. Munster, 1906.

6 Steinschneider, *Al-Farabî der Arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St. Petersburg İmparatorluk İlim Akademisi Armağanı VII. seri ,cilt 13 N. 4 s. 111 N. 13.

7 İ. Madkur, *La Place d'Al Farabî dans l'Ecole Philosophique musulmane*, Paris, 1934 s. 15.

8 A. M. Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après İbn Sina (Avicenne)*, Paris 1937, s. 132.

9 Dieterici, sözü edilen eseri s. 67.

gitmeyenin idraki ise acı'dır"[10]. Sonra, insan ruh ve beden olmak üzere ikiye ayrılmıştır. 29. paragrafta melekeler tarif edilmekte, 31–50. paragraflarda ise insan melekeleri tartışılmaktadır[11]. 56. paragrafta insanın, "efradını câmî, âyârını mâni" bir tarifi yapılmaktadır. Nihayet yazar "ilk prensip"e gelmekte ve bu "ilk" kelimesi üzerinde çeşitli mülâhazalar ileri sürmektedir.

İlk bakışta, bu eserin esası Farabî felsefesine aykırı görünmemektedir. Ancak, titiz bir inceleme, benzerliğin sadece görünüşte kaldığını, başlıca konularda filozofun düşüncelerinin tamaman farklı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu konuların başlıcalarını görelim:

A– İnsan Melekeleri:

Füsus'un yazarı insan melekelerini iki gruba ayırmaktadır: birincisi idrak, ikincisi ise hareketle ilgilidir. Hareket üç türlüdür: Nebatî, hayvanî ve beşerî. İdrake gelince o,sadece hayvanî ve beşerîdir. Nebatî hareketin gayesi neslin bekası ve büyümedir. Beşerî hareketin esası ise güzel ve faydalının ayırımıdır. İnsan ruhunun melekeleri şunlardır:

a. Beynin ön tarafında yer almış bulunan *el-kuvve el-musavvire*: hissedilebilir şeylerin imajını ,bunlar artık organlarımız tarafından hissedilmediği zaman muhafaza etmekle görevlidir[12].

10 Aynı eser, s. 70 İbni Sina zevkin tarifini şöyle yapmaktadır: "zevk, insanın hoşuna giden şeyi idrak etmesidir". (İdrak el-hayr el mülâim) Nejad s. 400.

11 *Füsus*'un bu bölümünün kelimesi kelimesine kopyası, Kâtip Çelebi tarafından İbni Sina'ya atfedilen "insan melekeleri hakkında mektup" adlı eseri teşkil etmektedir. (Bak. Madkur, sözü edilen eseri, s. 123, N. 2 -Goichon, sözü edilen eseri s. 505).

12 Dieterici bu kısmın tercümesinde önemli bir hatâya düşmüştür. Füsus'un yazarı metinde şöyle söylemektedir: "Musavvire adlı meleke beynin ön kısmında yer almıştır. İmajlar duyuları artık etkilemedikleri zaman bunları muhafaza eden odur. Hissedilebilir şeyler duyulardan uzaklaştığı zaman onların imajları artık orada kalır. Sonra da vehm isimli bir meleke...." Arapça metinde birinci zamirin hissedilebilir şeylerin, ikinci zamirin ise bizzat melekenin yerini tuttuğu meydandadır. Dieterici ise şöyle tercüme ediyor: "Eine kraft, welche die formgebende hisst, sie liegt wohl geordnet im vorderteil des hirns. Sie ist es, Welche die Formen des Wahrgenommenen festhalt, hachdem dieselben von den Berührunspuncten der Sinneoder İhren Trefîpuncten geschwunden und somit die Wahrnehmung gewichen ist. Es bleibt in ihnen eine kraft, Welche Ahnung (Fantasie) heisst" (Al-Farabi's Philosophissche Abhanlundgen, Aus dem Arabischen Übersetzt von Dr. Fr. Dieterici. Leiden 1892, s. 121). Gerçekten Dieterici, vehm ile musavvireyi birleştiren rabıt edatının elindeki yazmada unutulmuş olması sebebiyle yanılmıştır. Fakat vehm, musavvireden sonra müstakil bir meleke olarak anlatılmıştır. Bu bakımda Haydarabad baskısının verdiği ders Dieterici'ninkinden daha doğrudur.

b. Hissedilmeyen şeyleri, hissedilebilir şeylerin yardımiyle idrak etme melekesi *el-vehm* olarak isimlendirilmektedir. Koyunun, kurdun kötülüğünü idrak etmesine imkân verecek hiçbir hisse sahip olmaksızın ondan korkması gibi.

c. Organlar tarafından hissedilen şeyleri nasıl musavvire muhafaza ediyorsa el-kuvve el-hafıza da vehm tarafından idrak edilenleri saklar[13].

d. Musavvire ile hafızanın ürünleri, *müfekkire* denilen bir meleke tarafından kullanılır. Bu ürünler ancak ruh ve akıl tarafından kullanıldıkları zaman meleke bu ismi taşır, vehm tarafından kullanıldığında *mütehayyile* adını alır.

Bu duyular anlaşılabilir şeyleri yalın olarak değil fakat ilinekleri ile birlikte idrak ederler. Duyular görevlerini eksiksiz olarak yapsalar bile durum değişmez. Sadece insan ruhu, teorik akıl denilen hassası sayesinde anlaşılabilir şeyi yalın olarak kavrayabilir. Bu anlaşılabilir şeyler, ilâhî bri tecellî sayesinde, hissedilebilir eşyanın aynada yansıması gibi ruhumuzda yansırlar.

Dış ve iç duyular arasında, duyulabilir verileri, zekânın benimsemesine elverişli hale getiren bir hassa vardır. Bu hassa devamlı faaliyet halindedir. İnsan uyanıkken, duyuların sağladığı dış imajlar üzerinde çalışır, uyku esnasında iç imajları işler ve onları rüya hâline getirir. Sözün kısası ruhun melekelerinin sayısı son analizde 4 olarak tesbit edilmiştir: musavvire, vehm, hafıza ve mütehayyile. Müfekkire ve mütehayyile isimleri faaliyet şekillerine göre, aynı melekeye verilen iki ayrı isimdir.

Bütün bunlarda Farabî'ye ait ne vardır?

Filozof'un, bu konudaki teorisini ayrıntıları ile açıkladığı "*Makale fi Mahiyet el Nefs*" adlı makalesinin orijinali elimizde değildir. Buna mukabil, yazarın bu konudaki fikirlerini ortaya koyan çeşitli metinlere sahip bulunuyoruz. Bunlardan, Muallim-i Sanî'nin fikirlerini uzun uzun açıklayan iki tanesinden faydalanacağız. Bu metinlerden, melekeleri inceleyen birincisi *Ârâ Akl el-Medine el-Fâdıla* adlı eserinde yer almaktadır. Bu eserinde, Farabî insan melekelerini şöyle sıralamaktadır:

a. *El-kuvve el-gadia*, beslenme melekesi

b. *El-kuvve el-hassa*, duyma melekesi

13 *Füsus* yazarı, bu terimleri diğer Arap yazarlarından farklı bir mânâda kullanmaktadır.

c. *El-kuvve el-mütehayyile*, tahayyül etme melekesi. Bu meleke hissedilebilir bir şeyin tesirini, uzaklaşmasından sonra da saklar. Duyumları birleştirir yahut doğru olanı yanlışından ayırır.

d. *El-kuvve el-nâtıka* veya akıl. Bu meleke sayesinde insan anlaşılabilir şeyleri kavrar, güzelle çirkini ayırdeder, bilim ve sanat elde eder.

e. *El-kuvve el-nuzuiyye*, veya iştah melekesi. Bu meleke ruhun heyecan ve temayüllerini idare eder[14].

Bütün bu melekelerin yeri kalptedir, tek ve aynı ruhun birer parçasıdırlar. Başka bir eserinde Farabî, insan melekelerini önemlerine göre şöyle sıralamaktadır:

a. *El-kuvve el-nâtıka*: Bu melekeyi teorik ve pratik olarak ikiye ayırmaktadır.

b. *El-kuvve el-nuzuiyye*

c. *El-kuvve el-mütehayyile*,

d. *El-kuvve el-hassa*[15]

daha ileride ise "insan melekelerinin sayısı, teorik akıl-pratik akıl-iştah muhayyile-duyu olmak üzere beştir" diye yazmaktadır.

Her iki metinde tasnifin değişmediğini görüyoruz. *Siyâset el-Medeniyye* adlı eserinde Farabî aklı, teorik ve pratik olmak üzere iki meleke halinde göstermişse bunun sebebi, insan mutluluğunda her iki melekenin ayrı ayrı payı bulunduğunu göstermek istemesidir. Teorik aklın görevi, mutluluğu tanımak, iştahınki arzu etmek, pratik aklınki ise onu elde etmektr. *Ârâ Akl el-Medine el-Fâdıla* adlı eserinde yazarın amacı, aklın anlaşılabilir şeyleri nasıl kavradığını göstermektir. Bunu yaptıktan sonra kuvve-el nâtıka'ya geçiyor ve bu melekeyi, teorik akıl ve onun emrindeki pratik akıl olarak ikiye ayırıyor[16]. İkinci metinde gadia melekesinin izine raslamıyoruz. Bunun gerçek bir meleke olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz. Bunun, belki de, rûhun, üç cins canlıda da mevcut bir parçası olarak düşünebiliriz.

14 Kitab *Ârâ Akl el-Medîne el-Fâdıla*, s. 34 "insan ruhunun kısımları ve melekeleri" adlı XX. bölüm.

15 Kitâb *el Siyâset el-Medeniyye*, s. 4 ve devamı.

16 Kitâb *Ârâ Akl el-Medine el-Fâdıla* s. 47, "Akıl Hakkında: Nasıl Öğrenir, Bunun Sebebi Nedir?" başlıklı XXII. Bölüm.

Bu sınıflandırmayı, *Füsus*'un sınıflandırması ile karşılaştıracak olursak arada büyük bir fark bulunduğunu görürüz. Gerçekten Farabî, bu konuyu her ele alışında iştah melekesinden bahseder. Farabîye göre son derece önemli bir rol oynayan bu meleke *Füsus* yazarı tarafından hiç anılmamıştır. Buna mukabil, *Füsus* yazarının sözünü ettiği vehm melekesi vardır ki, Farabî, insan melekelerini oldukça ayrıntılı olarak ele aldığı zaman bile bu melekeye yer vermez. Farabî'nin mütebayyile adını verdiği meleke Füsus'ta musavvire olarak isimlendirilmiştir. Halbuki Farabî'de bu terime raslamak hiç mümkün değildir.

Füsus yazarı, beynin ön tarafında bulunduğunu ifade ettiği musavvire dışında, melekelerin yerlerinden hiç söz etmemektedir. Buna mukabil Farabî, melekelerin yerlerinin kalpte bulunduğunu bildirmektedir. Farabî'nin çok önem verdiği,[17] diğer Arap filozoflarının da katıldığı bu görüş, *Füsus* yazarının görüşü[18] ile çelişme halindedir.

B– Bilgi :

Füsus'un yazarı, ruhun anlaşılabilir şeyleri öğrenmesine yardım eden teorik akla ayrı bir yer vermektedir. Anlaşılabilir şeyler ilâhî bir tecellî sayesinde ruhta yansırlar. Rûhu, bu anlaşılabilir şeylerin geçmesine elverişli hâle getiren aklın bilgi kazanmada hiçbir rolü yoktur. Sadece aynaya, eşyanın yansımasını sağlayacak kayganlığı kazandırdığı söylenebilir. İdrakten bahsederken, yazar onu bir intiba olarak kabul etmektedir. "Balmumunun, üzerine basıldığı âna kadar, mühre yabancı olması gibi" bir şeyi idrak eden insan da, o âna kadar bu imaja yabancıdır. İmajı idrâk ettiği[19] anda onun hakkında bilgi edinir. Tıpkı, duyuların, duyulabilir şeylerden hafızada kalabilecek bir imaj çıkarmaları ve duyulabilir obje ortadan kalktığı zaman bu imajların tekrarlanması gibi[20].

Oldukça karışık olan bu metin, yazarın, anlaşılabilir şeyler karşısında aklın kesin olarak pasif kaldığı yolundaki temel düşüncesi hakkında bir fikir edinmemize yardım etmektedir. Farabî'ye göre, teorik akıl en aktif rollerden birini oynamaktadır. Kuvveden fiile çıkan anlaşılabilir şeyleri müessir müdri-

17 Aynı eser s. 37 ve devamında bu konu hakkında oldukça uzun bilgi vardır.

Bu fikir Aristo'da da vardır. (Bak. Chaignet, *Essai sur la Psychologie d'Aristot*, Paris, 1885 s. 339 ve devamı).

18 *Füsus* s. 73 Paragraf 36.

19 Burada şüphesiz duyulabilir objeden söz edilmektedir.

20 *Füsus*, s. 73, paragraf 33 Haydarabad baskısından çıkarılan metin Dieterici metninden çok farklıdır. Bundaki dersler ötekinden çok daha tatmin edicidir (Bak. Haydarabad Bas. s. 10).

ke[21] sayesinde kavrayan bu akıldır. Bilgilerin edinilmesinde her melekeye düşen payı yazar şöyle açıklamaktadır: "duyulabilir obje, duyum eşiğinin altına düştüğü takdirde onun imajının doğrudan doğruya müdrike tarafından elde edildiği farzedilebilir. Fakat gerçek böyle değildir, bir takım aracılar mevcuttur. Duyular, duyulabilir objenin imajını alır ve onu ortak duyuya nakleder, o da bunu muhayyileye geçirir; oradan da, görevi düzeltmek ve temizlemek olan meleke vasıtasiyle müdrikeye geçer[22]. Bu teorinin, bilginin edinilmesinde, araya hiçbir meleke koymayan *Füsus* yazarının basit açıklamasından ne kadar farklı olduğu açıkça görülmektedir.

C–Hürriyet ve Determinizm:

Füsus yazarı bu konuda çok açıktır; İrade-i Külliye'den başka irade[23] tanımaz. Bütün olup bitenleri İrade-i Külliye'ye bağlar. Olacaklar önceden yazılmış ve melekeler vasıtasiyle yaratılanlara nakledilmiştir[24]. Kader buradan doğmaktadır.

Bu anlayış insan hürriyetinden yana olan Farabî'ye çok yabancıdır. Ona göre insan "kendisini hayvanlardan ayıran makul bir istek sahibidir, bu istek irade-i cüz'iyedir. İnsanların sevap veya günah işlemelerine, iyi yahut kötü hareketler yapmalarına imkân veren bu iradedir. Esasen, insanların ceza veya mükâfata lâyık görülmelerinin sebebi de budur[25].

D– Dil ve Üslûp:

Bütün bu farklar, çok önemli olsalar da, ancak metnin dikkatli bir incelemesinden sonra ortaya çıkabilmektedirler. İlk bakışta göze çarpan eserin üslûbudur. Farabî'nin kendine has bir üslûbu vardır. "Kendine has fikirlerin sahibi olan filozofun üslûbu da kendine mahsustur. Farabî'nin üslûbunu tanıyan bir kimse, herhangi bir metnin onun kaleminden çıkma olup olmadığını

21 *Farabî, Kitâb Ârâ Akl el-Medine el-Fadıla*, s. 45.

22 Farabî, *Cevabât el-Mesail*, Dieterici bas. s. 97–98.

23 *Füsus* s. 78, paragraf 48 ve 49.

24 Aynı eser, s. 77 ve 78, paragraf 47.

25 Madkur, *La Place d'al Farabî*, s. 15 ve 16. Madkur, eserin Farabî'ye ait olup olmadığı hususunda hiçbir şüpheye düşmeksizin Füsus'tan geniş ölçüde faydalanmıştır. Yazar, Farabî psikolojisini incelerken başlıca bu esere dayanmış (s. 123 ve devamı) ve Farabî'nin diğer eserleri ile bu eser arasındaki çelişmeyi farkedememiştir. Dieterici baskısının (Al Farabî's Philosophische Abhandlungen) 93. sayfasında, eserin 123. sayfasındaki 3. nota yapılmış bulunan atıf hatalıdır. Çünkü bu sayfada psikolojiden değil mantıktan söz edilmektedir.

anlamakta bir an bile tereddüt etmez"[26]. Bu müşahede çok doğrudur. *Füsus*'un *Muallim-i Sanî*'ye ait olmadığı yolundaki tahminimiz de eserin kendine mahsus üslûbundan ileri gelmektedir. Madkur, filozofun üslûbunu oldukça iyi tanımaktadır. Zaten yazarın bir tek makalesini okumak insana, onun üslûbu hakkında az çok kesin bir fikir verebilir. Çok veciz, hattâ metnin anlaşılmasını güçleştirecek kadar veciz, olan bu üslûbun *Füsus*'un üslûbunun da veciz olmak gayretiyle bazan güç anlaşıldığı bir gerçektir. Ancak bu güçlük, üslûptan çok, ifade edilen fikirlerden ileri gelmektedir. Bilhassa eserin ikinci kısmında, her sayfada, tamamen spekülâtif mahiyetieki fikirlerin yanında mistik ve dinî mülâhazalara, ahlâkî hikmetlere ve âyetlere yer verilmiştir. Bunların tefsiri daha sonraki sayfalarda yapılmıştır. Eserin birçok bölümlerinde yazar, mistik mahiyetteki önermeleri, onları ispatlamak yahut doğrulamak zahmetine katlanmaksızın, dogmatik bir tonla ileri sürmektedir. Farabî'de bu biçim veya benzer biçimde davranışlara hiç raslanmaz.

Bundan başka, *Füsus* yazarının sık sık kullandığı bazı terimleri Farabî ya hiç kullanmaz ya da farklı mânâda kullanır. Meselâ *Füsus* yazarı "ruh" ve "nefs" kelimelerini biribirinden hiç ayırdetmez; ruh kelimesini tercihan kullanır; ruhun melekelerinden "kuvve ruh el-insan" diye söz eder. Farabî, bunun aksine, her yerde ve her zaman "nefs" kelimesini kullanır; "ruh" kelimesini ise, kalbin yarattığı bir çeşit soluk olan hayvanî ruhu[27] ifade etmek için kullanır.

Füsus'ta sık sık kullanılan "hüviyye" kelimesini, Farabî hemen hemen hiç kullanmaz; onun yerine "aniyye" kelimesini kullanır. Bu konuda daha birçok örnek vermek mümkündür, fakat biz buraya kadar saydıklarımızla yetineceğiz.

*
* *

26 Yalnız Farabî'nin değil bütün islâm filo zoflarının üslûplarından ayrılan bu tuhaf üslûptan işte bir örnek: "Kalemin cansız bir vasıta olduğunu sanma; kitap, düz satıh ve yazılmış olan yazı. Kalem manevî bir melektir, kitap ta öyle, yazı hakikati tekrar canlandırmak hareketidir." s. 77, paragraf 47 "Gökyüzü dönerken, dünya ağırlığı ile, su akarken, yağmur yağarken dua ederler. Onlar farkında olmadan dua ederler: Allahın büyüklüğünü düşün." s. 71 paragraf 25.

27 Descartes'ın ihtirasların psikolojisinde son derece önemli rol oynayan "hayvanî ruh" a Arap filozoflarında, bilhassa İbni Sina'da da raslanmaktadır. Bu filozoflar da Hipokrat ve Galien'den mülhemdirler. (Bu konuda Bak. V. Magnien, *Revue des Etudes Greques*, 1927 de "*Quelques Mots du Vocabulaire Grec Exprimant des Opérations ou des Etats de l'Ame*" başlıklı makale s. 117 ve de.) Madkur, sözü edilen eseri, s. 126 ve n. 6.

Füsus'ül-Hikem'in Farabî'ye ait olmadığına bizi inandıran sebepleri böylece sıraladıktan sonra, eserin asıl sahibini bulmamız gerekirdi. Fakat bunun yapabilmemize yardım edecek bir delile raslamadık. Bununla beraber eserin yazarının Farabî okuluna mensup bulunduğunu sanmamız için kuvvetli sebepler mevcuttur. Ancak yazar, birçok noktalarda, eserindeki mistik kısımlar ve muhtemelen İhvan-ı Safa'nın risalelerinden mülhem unsurlar dolayısiyle bu düşünce sisteminden ayrılmaktadır.

DİN

Yazan: WILLIAM P. ALSTON[1] Çeviren: Asistan GÜNAY TÜMER

Bu makale, dinin beşer tarihinde aldığı çeşitli şekillerin bir tetkikinden çok, din felsefesinde bir problem olarak, dinin tabiatını tahlil eder. O, dinin tam bir tanımını geliştirmek çabalarıyla alâkadar olacak, yani din kavramının temel özelliğini apaçık ortaya koyacaktır.

Genel Tanım ve Karakteristikler :

Tanımların İncelenişi : Mevcut tanımların bir incelenişi çok çeşitli açıklamaları ortaya çıkarır.

"Din, daima yaşayan bir Tanrı'ya ,yani bir İlâhî Şuur ve İrade'nin kâinatı yönettiğine ve insanlıkla ahlâkî bağıntıları elinde tuttuğuna inanıştır."

James MARTINEAU

"Din, her şeyin, bizim bilgimizin üstüne çıkan bir Kudret'in tezahürleri olduğunu kabûldür."

Herbert SPENCER

"Dinden ben, netice olarak, tabiat nizamını ve beşer hayatını yönettiğine ve kontrol ettiğine inanılan insan üstü kuvvetlerin bir yatıştırma ve uzlaştırmasını anlarım."

J. G. FRAZER

"Din, daha çok, mevcudiyetimizin her yönüyle iyiliğin tam gerçeğini anlatmak çabasıdır."

F. H. BRADLEY

1 Alston'un bu makalesi, Paul Edwards'ın başkanlığında 1967 de New York ve Londra'da yeniden yayınlanan "*The Encyclopedia of Philosophy*"nin VII. cildinin 140–145. sahifelerinden çevrilmiştir (Çev.)

"*Din, duyguyla yükselmiş, alevlenmiş, yanmış bir ahlâk ilmidir.*"

Matthew ARNOLD

"*Bana öyle görünür ki o (din), kendimizle nihayet kâinat arasında bir âhenk kanaatı üzerinde şiddetli bir duygu olarak belki en iyi vasıflanan şeydir.*"

J. M. E. McTaggart

"*Din, gerçekte bizim dindarlık dediğimiz, aklın kusursuz ve saygılı nizam veya çerçevesidir.*"

C. P. TİELE

"*Bir insanın dini, onun kâinata karşı en yüksek tavrı, onun tüm eşya idrakinin özetlenmiş anlam ve kavramıdır.*"

Edward CAİRD

"*Dindar olmak, her hangi tepki görmüş veya gerçek ve gizli işin lâyıkı olarak sarahaten veya zımnen kabul edilmiş bir hayatî nizamı (ancak deneme kabîlinden ve eksik olarak) şu şekil veya ölçüde icra etmektir.*"

Vergilius FERM

Eğer biz bu tanımları bir şeyin din olabilmesi için önemli ve yeterli şartları ifade etmek çabaları olarak kabul edersek, onlardan hiçbirisinin tam olmadığını göstermek zor değildir. Zaruri şartlara riayet ederek *Martineau*'nun tanımını düşünün. Kâinatın tek başına bir yöneticisini kabul eden çok tanrılı din yoktur ve *Hinayana Buddizm*'i gibi şahsî tanrıların hiç bir surette rol oynamadığı dinler de vardır. *Bradley* ve *Arnold*, din ile ahlâkı bir tutar, fakat onun tabiat üstü varlıklarla birleştirilmiş inançları ile dinî âyin-merasim sistemi ve ahlâk prensibleri arasında gerçek bir bağ bulunmayan ilkel toplumlar vardır. Son zikrolunanı, yalnız kabîleye ait örnek üzerinde kurulmuştur ve vücuda gelme ya da tanrılar tarafından te'yit edilme düşüncesi değildir. Eğer ekseriyetle olmuş olduğu gibi, evvelkine kültür dini dersek, biz ahlâkdan yoksun bir din elde ederiz. *McTaggart* ve *Tiele*'ye gelince, muhtemel olarak görünür ki, onlara sarih ve muğlâk olmayan bir anlam vermek için, eğer biz kâfi derecede "*dindarlık*" ve "*âhenk duygusu*" tayin edersek, onların önemli bir rol oynamadığı doğruluğu kabul edilmiş dinler bulabileceğiz. Öyle görünmekte ki, biz buna sadece "*dindarlık*" anlamı vererek ibtal edebiliriz; meselâ dinî faaliyetlerle irtibat içinde ortaya çıkan herhangi bir duygu hâlini gizlemek.

Caird ve *Ferm*'deki gibi, tanımların bazısının lüzumlu şartları belirttiğini kabul etmek makul görünür. Bununla beraber, bunların uygun tanımlar olması şüphelidir. Bir "*en yüksek tavır*" veya "*hayatî düzen*", bir dini belirtir mi? *William James*'in söylediği gibi- "*The Varieties of Religious Experience*" (Dinî, Tecrübenin Çeşitleri), II. Bölüm-belli bir kimsenin aslî tavrı olsa bile, hayata doğru sathî bir tavrın bir dini belirtmesi şüpheli görünmektedir. *Ferm*'in çok titizlikle söylediği ifade, dinî aşama için önemli sayılan herhangi bir şey bakımından, bir tavır kabul etmek görünmektedir. Bu, ihtimâl ki bir kimsenin, bir kimsenin karısına, bir kimsenin işine ve bir çok durumlarda bir kimsenin atletik faaliyet sahalarına karşı tavrını kapsamaktadır. Bu hususta bir kimse, din kavramının ne olduğunu merak eder. Tanımların birçoğu, ihtiyaç ve elverişlilik dolayısıyla, eksiktir. *Martineau*'ya dönerek tam anlaşılır ki, böyle bir inanç, dinî inanç için lâzım gelen yolla, inananların duygu ve tavırlarına etki etmeksizin, sadece spekülâtif bir ipotez olarak kabul edilebilir. Ve *McTaggart*'a gelince, açıkca görünür ki, bizim bir din demekte olduğumuz herhangi bir şeyi tamamlayan bu mevcudiyyet olmaksızın bir kimse, ara sıra böyle bir âhenk anlamına sahip olabilir.

Dikkate değer ki, bu tanımların çoğu, diğerlerini hariç bırakarak dinin bir yönünü veya diğerini önemle açıklar. Böylece *Martineau ve Spencer, dini, bir inanç veya bilmeğe-kavramağa ait hâl çeşidi olarak*; *Frazer, dinî âyin ve merasim olarak* (süsten çok fayda gayesi güden bir tarzda tasavvur edilmiş); *Bradley ve Arnold, ahlâkî bir tavır ve faaliyet çeşidi olarak*; *ve McTaggart ile Tiele, belli bir duygu çeşidi olarak gösterir*. Bir kimse bu tanımların kusurlarını onların tek taraflılıklarına verebilir. Bir kimse, beşer faaliyetlerinin bütün şekillerini tek başına inanç, duygu, dinî merasim ve âyin veya ahlâkî tavra bağlamasıyla yaptığı gibi, esasen bağlayarak, böyle din gibi kompleks bir fenomenin mahiyetinin tam bir ifadesini elde etmeyi güçlükle bekleyebilir. *Caird* ve *Ferm*; inanç, duygu ve ahlâkî tavrı kapsayan "*tavır*" veya "*düzen*" gibi geniş bir terim üzerinde zihni toplayarak bu dikkate değer kusurdan kaçarlar. Fakat gördüğünüz gibi bu formül ifadeler, mutedil surette lüzumlu ve elverişli şartlar grubu bulmaya yaklaşmıyor.

Din tanımlarının incelenmesinin başka yolları da vardır. Din olaylarına ait genel ve özel özellikleri belirtmek için gayretler, gibi yüksek ifadeleri alma yerine, biz onların herbirisini, bütün dinî fenomenlerin anlaşılmış olduğu merkezî özelliğe göre dinin mahiyetini ifade etmek için bir teşebbüs olarak almalıyız. Konuya bu yakınlaşma aşağıdaki ifadelerde açık olarak görülmektedir:

"*Dinin mahiyeti, dünyada hakiki mananın devamı üzre bir inanıştır.*"

Harald HΦFFDİNG

"*Dinin özü, asırların araştırması, doyurulan hayatın değerleri için sosyal hayvan, insanın uzama mesafesidir.*"

A. E. HAYDON

"*Dinin mevcudiyeti, kayıtsız şartsız bağlı olma şuuruyla kaimdir.*"

Friedrich SCHLEİERMACHER

Bu tip iddiaların iki görülebilir anlamı vardır. Onlar, din kaynaklarının rivayetleri olarak, genetik bakımından yorumlanmış olabilirler. Ondan sonra iddia şu olacaktır: dinin gerçeği olarak belirtilmiş şey, dinin bütün fenomenlerinin çıktığı orijinal köktür. Böylece *Julian Huxley*, *Schleiermacher* gibi dinin mahiyetinin bir duygu çeşidi olması fikriyle yürüyerek der ki: "*...dinin mahiyeti korku ve saygı sebebiyle insan kapasitesinden çıkar, ki dinin hedefleri... başlangıçta ve mahiyette kudsiyet duygusundan çıkan bu şeyler, olaylar ve fikirlerdedir.*" (Religion Without Revelation -Vahiysiz Din- S. 111) Bunun gibi *Hoffding*'in formül ifadesiyle başlayarak biz, hakiki mânanın devamında orijinal bir inançtan tipik dinî doktrinler, âyinler ve düşünceler nasıl meydana çıktığını göstermeye çalışabiliriz. Fakat madem biz hakikatte dinin tarih öncesi kaynakları hakkında hiçbir şey bilmiyoruz, bu alanda spekülâsyon hemen hemen tamamiyle veriler tarafından engellenmiştir ve genetik rivayetler arasında iki şıktan birini seçmek için herhangi bir aklî temel bulmak imkânsız görünür.

Bununla beraber biz, yine genetik olmayan bir açıklama verebiliriz. *Dinin mahiyetinin kayıtsız şartsız bir bağlanma duygusu olduğunu* söyleyerek şayet biz eğer onları tamamen kayıtsız şartsız bir bağlılık duygusuna göre düşünürsek, meselâ dinin çeşitli özelliklerinin birbiriyle tam alâkası olmasını kasdedebiliriz. Bu iddia, herhangi bir dinin kaynağı görüşünden ayrı olacaktır. Bunun göze çarpan güç tarafı şudur ki -*dinî âyin ve merasim, hayat korkuları karşısında yeniden emniyet sağlamak için bir ihtiyaç veya kâinatın yeterli bir izahını elde etmek için bir lüzum olduğu gibi- dinin ayrı ayrı farklı özellikleri esas alınmış olabilir ve o*, dinin dayanağını bunlardan birine bağlanmış olarak görmeyi aydınlatıyor. Emsâlsiz bir gerçek üzerine birini tayin etmek nasıl olur?

Dinin Karakteristik Özellikleri : Tanımlardan hiçbiri, ancak bir dine sahip olduğunuzda veya o bize emsâlsiz bir gerçek verdiğinde mevcut olan bir karakteristikler grubu belirtmemesi keyfiyetine rağmen, onların bizim dinin mahiyeti anlayışımıza yardım ettiği görülür. Bu tanımlar tarafından zikredilen özelliklerden herhangi birisinin mevcudiyeti, bir şeyi bir din yapmaya yardım edecek gözükür. Biz, aşağıda liste halinde gösterilen böyle özelliklere din-yapıcı karakteristikler diyebiliriz:

1. *Tabiat üstü varlıklara (tanrılar) inanç.*

2. *Kutsal ve kutsal olmayan şeyler arasında bir ayırıcı alâmet.*

3. *Kutsal şeyler üzerinde odaklanan dinî âyin ve merasim işleri.*

4. *Tanrılar tarafından te'yîdedildiğine inanılan bir ahlâkî kanunname.*

5. *Kutsal şeylerin mevcudiyetinde ve dinî âyin-merasimlerin uygulaması sırasında ortaya çıkmaya vesîle olan ve tasavvurda tanrılarla bağlı olan karakteristik dinî duygular (korku, sır duygusu, günahkârlık duygusu, tapınma gibi).*

6. *Tanrılarla irtibatın dua ve diğer şekilleri.*

7. *Bir kâinat görüşü veya bir bütün olarak kâinatın genel bir tasvîri ve orada ferdin yeri. Bu tasvir, bir kâinat maksat veya hedefinin bazı ayrıntılarını ve Ferdin ona nasıl uyacağının bir delâletini içine alır.*

8. *Bir kimsenin hayatının tüm organizasyonu, çok veya az, kâinat görüşüne dayanmaktadır.*

9. *Bir sosyal grup, üstteki ile birbirine bağlanmaktadır.*

Karakteristiklerin Karşılıklı Bağıntıları: Din-yapıcı karakteristikler, dinde birleşmiş olarak hemen hemen vâki olmazlar, onlar, ayrı ayrı tarzlarla, îmalı olarak, birbirlerine bağlanmışlardır. Bu bağıntılardan bazıları gösterilmişti, fakat başkaları da vardır. Meselâ *kutsal ve kutsal olmayan şeyler* arasındaki ayırıcı alâmet, zikredilen diğer sebeblere dayanmaktadır. *O, onu kutsal bir şey yapan bir nesnenin herhangi bir aslî karakteristiği değildir; her anlaşılır cins eşya -hayvanlar, bitkiler, dağlar, nehirler, kişiler ve ilâhî vücutlar- bu mevkii işgal etmektedir. Belirli şeyler belirli bir toplumda kutsal olarak seçilmiştir*; çünkü onlar, tipik olarak, meselâ korku ve bir sır duygusu gibi duyguları ortaya çıkarırlar ve böylece bu toplumun üyelerinin dinî *âyin ve merasim faaliyetleriyle mukabele etmesine vesile olurlar.* Bundan başka, *kutsal şeylere hissî tepki, o nesne bir tanrının meskeni ve tecellii olması tasavvuruyla, makul kılınmış olabilir. Vahşi boğadan husûle gelen korku, vahşi sarhoşluk tanrısı Dioniysus*

ile bir tutulmuş varlığına götürür. Muasırlarının güveni üzerine Nāsıra'lı İsa tarafından meydana getirilmiş çok özel intiba, ona Tanrı'nın oğlu denilerek ifade edilmiştir. Bu örnekler, güya başta gelen kutsal şeylere hissî tepkiyi haklı çıkarır ve bu tepkiler, daha sonra gerçek diye kabul ve iddia edilen tanrılar hakkında onların sebebleri olarak anlatılmışlardır. Fakat o, diğer yol etrafında da vuku bulabilir. Tanrılar ve onların dünyevi meskenleri hakkındaki inançların kabulü, belirli nesnelerin varlığında korku ve diğer duyguların çağrısına yardım edebilir. Bir dinî toplumun üyeleri, tanrılar hakkında çeşitli doktrinler öğretilmiş insan vasıtasıyla *korku içinde belirli nesnelere inanmaya talim edilmişlerdir. Böylece, Haç'a Gerilme ve Son Akşam Yemeği'nin hikâye edildiği insan tarafından Hıristiyanlar, tazimle haç ve takdis edilmiş ekmek-şaraba saygı göstermek için öğretilmişlerdir.*

Bir benzer karşılık bağ, dinî âyin-merasim ve doktrin arasında devam eder. Bir doktrin, bir evvelce kabul ettirilmiş dinî âyin-merasimin isbatı olarak takdim edilmiş olabilir. Bu veçhile *Proserpine efsanesi*, insanın ölüler diyarına alınıp götürülüşü ve orada bir senenin yarısı kalışı, ihtimâl ki, taze hububat denilen *bir tane başak sonbaharda gömülmüştü ve ilkbaharda filiz sürerek yükseldi, şeklindeki önceden mevcut bulunma Majik bereket kültünün bir izahı olarak takdim edilmiş görünür.* Diğer taraftan, dinî âyin-merasimler; doktrinde değişiklik doğurabilir, tadil edebilir, kaldırabilir. *İsa Mesih'in ilâhî ahvâline dair inançlar, Noel Yortusu'nun düzenlenmesinde önemli bir rol oynadılar.*

Karakteristiklerin Terimlerinde Açıklama: Eğer o doğruysa din-yapıcı karakteristikler, bir dinde bulunan bazı şeyler için gerekli ve yeterli şartları ne tek başına, ne de terkip hâlinde sımsıkı tesbit eder ve fakat onlardan her biri, bir şeyi din yapmada yardım eder; sonra onlar bir takım daha sıkı olmayan yollarla terimin uygulamasına bağlanmış olabilir. En iyi yol, onu bu hâle koymaktır. Bu karakteristikler yeterli derecede mevcut olduğunda biz bir dine sahip oluruz. Galiba "*din*" kelimesinin aktüel kullanılışı bellidir; bu olabildiğimiz kadar kusursuzdur. Eğer biz, "Bir dinin mevcut olması için ilk ikiye ilâveten herhangi diğer üç mevcut olmalı" veya "Bir dinin mevcut olması için bu karakteristiklerin herhangi dördünün mevcut bulunması" gibi bir şeyler söylemeye çalışırsak, din kavramında bir derece açıklık çıkarıyor olacağız, kullanıştaki gerçeği bulmuş olmayacağız.

Konuyu koyuşun diğer bir yolu budur. Bütün bu karakteristikleri önemli bir derecede içine alan kültürel fenomenler vardır. Onlar *Roma Katolikliği*,

Yahudi Ortodoksluğu ve *Orphism* gibi fikir itibariyle açık örnek din olaylarıdır. Bunlar "*din*" teriminin pek şüphesiz ve hatasız olarak uygulandığı durumlardır. Bununla beraber, o noktada çok veya az saftan ayrılan din-yapıcı karakteristiklerden biri veya diğeri dolayısıyla, değişik yollarda ve değişik dereceler için örnekten ayrılan durumların bir değişikliği var olabilir. Meselâ *Protestanlık*'ta olduğu gibi dinî âyin ve merasim üzerinde dikkatlice durulmuş ve onunla kutsal olarak belli şeylerin sınırları belirtilmiş olabilir; o, hattâ *Quaker*'lere göre tamamen ortadan kaybolabilir. Tabiat üstü varlıklar hakkındaki inançlar, *Unitarianizm*'in belirli şekillerindeki gibi, sıfıra doğru birer birer azaltılmış veya *Buddizm*'in belirli şekillerindeki gibi hiç mevcut olmayabilir. Ve daha önce zikredildiği gibi, *belirli ilkel toplumların ahlâklarında dinî sistemle yakın bir ilgi yoktur.* Din-yapıcı karakteristiklerin çoğu, kısmen veya tamamen saftan ayrılırken "*din*" terimi uygulaması hakkında biz daha az kaygusuz oluruz ve terimin uygulamasına riayet için dil benzeyişinde o hususta daha az oy birliği var olacaktır. Bununla beraber, din olmayandan dinin keskin bir tefriki olarak işe yarayan sapmaların bu değişik ölçüleri yanı sıra, o hususta özel bir durum göze çarpmaz. O, sadece meselâ *Roma Katolikliği*'nden hareket edip baştan başa *Unitarianizm*, *humanizm* ve *Hinayana Buddizm*'i ta *komunizme* kadar gittikçe daha az karşılaştığımız din olaylarıdır. Böylece din fikrini anlatmanın en güzel yolu, fikir itibariyle açık bir din durumunun ilgili özelliklerini bütün ayrıntılarıyla titizlikle işlemek ve daha sonra, din olmayandan dini ayıran herhangi bir kesin çizgi bulmayı ümit etmeksizin, bundan ayrılabilen daha az açık din durumlarındaki bağıntıları göstermektir. (Eşya arasında bir terim uygulaması için *Ludwig Wittgenstein*'in "*cins bağıntıları*" fikrine başvurunuz.)

Dinin yeterli bir tanımı, komunizmin bir din olup olmaması ve ilme düşkünlüğün bir kimsenin dini sayılıp sayılmaması üzerindeki münakaşalar gibi genel olarak dini tanımlamak için ihtiyaç hasıl eden münakaşa ve karışıklık çeşitlerini aydınlatacaktır. Ne kadar uzun olursa olsun biz, eleştirmekte olduğumuz basit tip tanımlarla idare ediyoruz; bu problemler aydınlanmamıştır. Münakaşa için *her topluluk, savunduğu duruma uygun düşen bir tanıma başvuracak ve bu tanımların hiçbiri tamamen uygun sayılmadığından bu gaye için kullanılan bütün yetersiz olmayan tanımların azaltılamaz bir çokluğu vardır. Komunizmin bir din olduğunu iddia eden şahıs A, kendi din tanımı olarak* meselâ *Caird*'in ifadesini verecek ve bunu kabul etmeyen şahıs B, *Martineau*'nunkini seçecektir. Herbir iddia, açık olarak seçilmiş tanımıyla kendi tarafını tutmuştur. Bu sebebten, münakaşayı halletmenin tek yolu, doğru tanımı

belirtmek gibi geliyor. Bununla beraber gördük ki, bu bizi bir yere eriştirmez; *böyle tamamen yeterli tanım yoktur.*

Bu noktada münakaşaya kızgın damga vurmak için, sadece lâfzî bir tecrübe, "din" kelimesine bağlı çeşitli anlamların bir aksi vardır. Kelimeyi aynı anlamda kullanmak için bütün grubları ikna ederek uyuşmazlık çözümlenebilir gibi gelebilir. Fakat bu bir sathî reaksiyondur ki, genel olarak münakaşa için ne kadar grup olduğunu lâyıkıyle ortaya koyamaz. Gerçekte *Martineau* ve *Caird*, genel bir çatı içinde zıt olan iki kuvvet takdim etmektedir. A ve B, aynı örnek, *ortodoks Protestan Hıristiyanlık*'la başladığını kabul edin. Fakat A, bu örnekte en büyük ağırlığı ahlâkî -doğruluk hissi- heyecan elemanlarına verir. Herhangi bir şey, kuvvetlice bu elemanları gösterebildiği kadar; o, bir hayat intıbakı düzeni olarak, kuvvetli duygusal bağlarla ona bağlı fert için hizmet edebildiği kadar, o, ona bir din diyecektir. Diğer yandan B, en büyük ağırlığını şahsî bir tanrıya inanç ve o inançla bağlı şiddetli duygular, dinî âyin-merasimler ve tapınma ile ilgili hareketler karışımına verir. Böylece onlar, temel olarak aynı din kavramına sahip olmalarına rağmen, belli hedeflerde terim uygulamalarında birbirlerinden ayrılacaklardır. Bir kere biz lâyıkıyla anlarız ki bu gerçek durumdur, problemi daha çok şekle girer bir halde ifade edebiliriz. *Biz, din-yapıcı karakteristikleri bir bir sayıp onlardan hangisinin ve ne derecede komunizmde* olduğuna karar verebiliriz. Sonra biz, münakaşanın özüne, bu karakteristiklerin nisbî önemlerine ilerleyebiliriz. Buraya kadarkinde A ve B arasında gerçek bir müzakere sonucu vardır; bir kere her ikisi de bütün tasarrufunda bağıntısı olan keyfiyetlerdir; ikisinden biri, *komünizm*, din durumlarını en önemli bağıntılar içinde aydınlatmak için benzeyen şeydir; yani *Protestan Hıristiyanlığı* gibi olan birinde bağıntılar farklı olanlardan daha önemlidir.

Din Çeşitleri:

Din gibi bir kavram böyle kompleks olduğu takdirde, temel özelliklerin kesin genel tanımı ile ayrı ayrı dinlerde onlara atfedilen değişik kuvvetlerin bazı alâmetlerini ilâve etmek istenir. Bunu yapmak için biz bir bölümleme cetveli meydana koymalıyız.

William James, bize her dinde ilâhî denilenin farkında olmanın bir yolu ve bu ulûhiyete bir cevap tarzı bulunduğunu hatırlatmaktadır. Bu, dinlerin bölümlenmesinin en iyi sonuçlu kesin bir yolu, her bir keyfiyette sorma meselesi oluyor: (dinî cevabların hedefi) tanrı, esasen nerede aranmakta ve keşfedilmekte, ve hangi cevap çeşidi esasen onu sağlamaktadır? Belirli bir din

için bu soruların cevaplarında o dinde çok basınç yapan din-yapıcı özellikler aydınlığa çıkacaktır. Bu bölme prensibine göre dinler üç ana gruba ayrılır: *sakramental*[2], *profetik*[3], *mistik*[4].

Tanrı'nın Yeri : Sakramental dinde tanrı bilhassa eşyada aranmıştır -odun parçaları gibi cansız maddi eşya (azizlerin kutsal eşyası, heykeller, haçlar), yiyecek ve içecek (ekmek ve şarap, vaftiz suyu), yaşayan şeyler (grubun totem hayvanı, kutsal inek, kutsal ağaç), hareketler (kutsal dans hareketleri). *Fetişizm* denilen *sakramental dinin* belirli ilkel şekillerinde vukubulabilmesine rağmen bu, nesnenin kendisini kutsal olarak cevablandırmasını ifade etmez. Çok kere kutsal şey, bazı tanrı ve ruhların meskeni veya tecellii olarak tasavvur edilir. Böylece eski Yahudiler, tanrıları "*Yahve*"nin meskeni olarak "*Tanrı'nın Sandığı*" dedikleri ince işlenmiş sandıktan bahsettiler; Hintliler Tanrı "*Şiva*"ya nisbetle *Ganj Nehri'ni kutsal* sayarlar. *Onlar Şiva*'nın bu nehir için *bazı özel sıkı bağları olduğuna inanırlar ve onun şifalı kudretinden faydalanmak için onun suyunda yıkanırlar.* Roma'lı *Katolik, Tanrı'nın varlığını İsa'nın vücudu ve kanı hâline dönüştüğüne inandığı takdis olunmuş ekmek ve şarabta toplanmış bulur. Anglikan Genel Dua Kitabı*'nda verilmiş bir sakramentin "*bir manevi ve ruhî merhametin haricî ve zahirî alâmeti*" şeklindeki açıklamasındaki gibi, sun'îleşmiş bir derecede onun doğrudan doğruya tecessümüne tercîhan, *maddî şey bir tanrı sembolü gibi alınmıştır.*

Profetik dinde ulûhiyet, kendini evvelâ beşer toplumunda -beşer tarihinin olaylarında ve büyük tarihî şahsiyetlerin ilham olunmuş ifadelerinde- izhar etmeğe nisbetle tasavvur olunmuştur. Tabiatın tanrıdan hâsıl olduğu ve ilâhî kontrol altında olduğu inkâr edilmez; fakat tabiatta Tanrı ile pek doğrudan doğruya karşı karşıya da gelinmez. İlâhî gerçek, büyük tarihî olaylarda keşfolunmuş bulunmaktadır -şehirlerin helâki, imparatorlukların yükseliş ve çöküşü, bir milletin esaretten kurtuluşu-. Tanrı'nın kudreti bu hususlarda görünmüştür, çünkü ifadeleriyle Tanrı'nın hakikatını, iradelerini, emirlerini açıklayan elçiler, peygamberlerin yaşayışlarında ve telkin olunmuş sözlerinde ve bu vahiylerin kayıtlarını içine alan kutsal kitablarda Tanrı ile daha doğrudan doğruya karşı karşıya gelinmektedir. Üç büyük *profetik din*; *Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâmiyet*, bazan *Kitablı Dinler* diye de adlandırılır. *Burada anahtar terim "sakrament" değil, "vahiy"dir. Profetik din*, diğerlerine benzemez; ulûhiyetle temasın aracı olarak "*Tanrı kelâmı*"na önem verir. (Bir

2 Sakramental (sacramental): dinî âyine dayanan (Çev.)

3 Profetik (prophetic): peygamber veya kehanet esasına dayanan (Çev.)

4 Mistik (mystical): tasavvufî (Çev.)

örnek, *Yuhanna İncili*'nin başlangıcı). Âyine göre tapınma usulü taraftarı ve yine daha çok mistik için, kullanılabilecek hangi tanrı kelâmları vardır; onun gayretlerinin tamamlanması Tanrı ile kitabsız bir iştirak içinde bulunur. *Profetik dinde* bununla beraber dil bilgisi bakımından engel asla ümidi boşa çıkarmaz, o hiçbir suretle bir engel gibi görünmez.

Mistik dinin merkezi, mistik tecrübedir ki onun en yüksek gelişmesinde bütün malûmatı, tabiatı, hattâ mistik bizzat kendini dışarda tutarak şuuruna hâkim olur. Bu tecrübe ile fert, kendini doldurulmuş ve *ulûhiyet tarafından manevi hâle konulmuş, bir bölünemez birlik içinde onunla aynı olmuş olduğunu hisseder. Dünya ve onun bütün bayağı ilgileri hiç hükmünde görünür; mistik, bu birliğin ifadesi mümkün olmayan saadetine kendini kaptırmıştır.* Bu tecrübeden zevk alanlar ve ona göz dikenlerin onu Tanrı ile temasın tek gerçek ana caddesi olarak kabul edip sahte veya hiç olmazsa fena halde bayağı diğer bütün tarzları bırakacakları şaşırtmaz. Dinî *âyin-merasimler ve sakramentler, âmentüler ve kutsal kitablara, kabiliyetsizlik ve eksiklik sebebiyle doğrudan doğruya mistik iştiraki bulamayanlara dağıtılmış değersiz vekiller veya yalnız daha eski inceleme devrelerinde kullanılan dış yardımlar, Tanrı'ya doğrudan doğruya geçit bulunduğu zaman fırlatılıp atılan koltuk değnekleri olarak bakılmıştır.*

Ulûhiyete Cevap: Sakramental dinde tanrı, başlıca maddî timsâllerle kavranmıştır, dinî faaliyetin mihveri bu timsâllerde merkezlenen dinî âyin-merasim hareketlerinde keşfedilmiş olacaktır. Kutsal yerler, hayvanlar, heykeller ve bunun gibi şeyler, tazimle bahsedilmiş, başvurulmuş ve uygun ihtiyat tedbiriyle kullanılmış olmalıdır; ve bu, örf-âdetlerin etrafında belirtilmiş âyinlerin gelişmesine vesile olur. Belirli nesnelerde ulûhiyet anlamı mevcut görüleliden beri, ihtimâl ki, bu nesneler üzerinde merkezleşen dinî merasimle icra olunan âyinlerde iştirak artırılmış olur; dinî faaliyet, şimdiki "müsbet besleyici geri" denilen yolla ifade ederek, bir kendi kendini devam ettirme sistemi olur.

*Sakramental din*de dinî âyin-merasim, taraftarların dinî enerjilerinin çoğunu yutmaya ve diğer elemanları timsâlin merkezinden sıkıştırıp çıkarmağa vesîle olur. Karakterce kuvvetlice sakramental olan ilkel din, çok kere ahlâkî idraklerle alâkasızdır; ve biz dinin ilerlemiş ahlâkîleştirmesinin dinî âyin-merasim meşguliyetleri zararına meydana getirildiğini düşünebiliriz. Biz bu çekişmeyi dinlerin tarihinin birçok noktalarında görebiliriz; Yahudi peygamberleri, günlerindeki dinî âyin-merasimlere önem veren mutaassıblara karşı çok dikkate değer irşadlarla ve onlara doğruluk için, iş için, âyinin incelikleri için iştiyakı tevkil etmek üzere öğütleriyle yol gösterdiler. Hattâ en

yüksek gelişmesinde *sakramental din*, *profetik din*de temel olan ahlâkî tansiyonu hafifletmeye yön tutar. *Sakramentalizm kuvvetli olan monoteist bir dinde tabiî meyil, tabiatta bulunan her şeyi bir ilâhî tecelli olarak kabul etmektir.* Her şey kutsal ise, o vakit, esas olarak hiçbir şey kötü olamaz ve böylece Tanrı ile şerrin arasındaki ayırıcı alâmet lekelenmiş olur. *Protestan Reformasyon*'unda esasların biri, bu çeşit lekelenme tezlerine karşı ekseriyetle Hıristiyanlığın sakramental orta çağ şeklinde yer alan bir protestodur.

Ulûhiyet için *profetik din*in tipik cevabı, ulûhiyetin kavrandığı ana şekil ile dikkatlice âhenkleştirilmiştir. Tanrı'dan bir haber dolayısıyla tabiî olarak gereken, kabuldür. Bu, onun muhteviyatının bir aklî kabulü -ifade olunan şeyi gerçek yapan inanış- ve onun ihtiva ettiği emirler ve öğütlere itaatın her ikisini gerektirir. Bundan dolayı *profetik din*de inanç en yüksek fazilettir ve inanç tasdikleri ile ikrarlar önemli bir rol oynar. Bu, kurtuluş için gerekli ve yeterli olarak, *İsa*'ya iman üzerinde *Paul* ve *Luther* gibi böyle büyük Hıristiyan peygamberi kabîlinden şahsiyetlerin ısrarıyla ve *Müslümanlar*ın günlük tekrarlama itiyadında oldukları "*Allah'tan başka tanrı yoktur ve Muhammed onun peygamberidir*" iman ikrarıyla açıklanmıştır. Bu anlamda iman belirli teklifler için aklî tasdikten daha fazla muayyen derece ifade ettiğini lâyıkıyle anlamak önemlidir. O, yine o tasdik temeli üzerinde bir tavır takınma ve o tavrı hareketle ifade etmeyi gerektirir. Yahudi Peygamberi Musa "*Rab senden ne istedi; ancak adaletle yapmak ve merhameti sevmek ve senin tanrınla alçak gönüllüce yürümek*" diyerek *profetik din*in mahiyetini ifade etti. Böylece, profetik cevaptaki kuvvet ahlâkîdir demek doğru olmayacak; ihtiyatlı bulunarak biz, ahlâk ilmini ilâhî haberin kabulü, yani onun kaynağı olan inanmadan ayırmayız.

*Mistik din*in tipik cevabını anlamak için, mistiğe göre ulûhiyetle vasıtasız teşhisin en yüksek itibar olduğunu hatırlamalıyız. Bundan dolayı o, o durumu kazanıp devam ettirmeye vesile olacak bir *züht ve tefekkür disiplini üzerinde zihnini toplar.* O, bu dünyanın şeylerine alâkasından kendini vaz geçirmek için plânladığı çekinmeler ve kendine eziyetlere dalmış olmaya mütemayildir, ve hayalî eksersizlerle ruhu boş ve ulûhiyetten etkileri alır bırakarak fani şeylerden alâkasını geri çekmeyi plânlamıştır. O, âyinleri kullanacak ve en son gayesine ulaşmada etkili olması için onlara inanıncaya kadar ahlâkî kaidelere razı olacaktır. Ancak, eninde sonunda onlar gitmeli; Tanrıyle birlik başarılmış olduğunda onların önemi kalmaz. *Böylece sakramentalizm gibi mistisizm de ahlâkla bağıntısı olmamaya meyillidir.* Sadece seyrek olarak her ikisi, o da ayrı ayrı sebebler dolayısıyla olmak üzere, ahlâkla tamamiyle ba-

ğıntısız olur. Sakramentalist için toplumsal âdetlere bağlı ahlâk üstünlüğü önemsiz görünebilir, çünki o, her şeyi eşit olarak ulûhiyetle doyurulmuş gibi görür; onlar mistiğe önemsiz görünür, çünki her fani şey veya iş, mistik birliğin dışındadır ve böylece sonunda hepsi kıymetsizdir. Doğru ve kötü, eşit olarak gerçek dinî gayeden uzaktır. Tanrı ile birleştiği zaman kişi, taklit etmez.

Doktrinin Yeri: Sonuç olarak, biz üç çeşit dini, inanç ve âmentülerinin durumuna saygı göstererek mukayese edebiliriz. *Profetik din* için iman mihver olalıdan beri ve Tanrı kelâmı ilâhî tecellinin aracı olarak önemle ifade edildiğinden beri *profetik din*de âmentü ve doktrinin üzerinde diğerlerinden daha fazla durulmuş olması hayret vermez. En saf durumda *mistik din, inanç ve doktrin konuları için farklıdır. Mistik tecrübe ve onun keşfettiği ulûhiyet çok kere tanımlanamaz, insan diliyle ifade edilemez olarak kabul edilmiştir; bundan dolayı mistikler, bütün doktrinel formülleri, yetersiz diye reddederler.* Nihayet bir mistik, bazı formüllerin, anlatılamazın diğerlerinden daha az elverişsiz sembolleri olduğunu kabul edecektir. Bunun için böyle *mutasavvıflar* ve *Quaker'ler* gibi az veya gayretsiz üstün mistik grublar, doktrinel benzeyişe zorlanırlar. Ve *Zen Buddizm* gibi mistisizmin aşırı bir şeklinde, herhangi bir doktrinel formül korkutur. *Sakramental din*, bu hususta orta bir yer tutar. Onun daha çok ilkel şekillerinde o, inanç hakkında çok kere aşırı derecede belirsizdir. Denmektedir ki, ilkel insan "dininin dışında danseder". Şüphesiz ilkel dinde dinî âyin-merasimin tekemmülü, alışılmış teoriden daha üstün çıkar. İlkel, çok kere inanılmaz şekilde ayrıntılarına gidilmiş bir dinî âyin ve merasim kanunları grubuna sahip olacaktır; fakat onları uygun bir şekilde yaratan tanrıların mahiyeti veya yaptıkları hakkında sadece en belirsiz tasavvura sahibtir. Onun daha gelişmiş şekillerinde sakramental ilâhiyat daha çok belirli olur; fakat o, bir dinin zihni işgal etmiş olduğu alan için, ulûhiyete sakramental bir yaklaşma dolayısıyla, hâlâ gerçektir; o, doktrinel incelikler sebebiyle, *profetik din*den daha çok titizdir.

Biz, din-yapıcı karakteristikler listesi ile, sakramental dinin kutsal nesnelere ve dinî âyin-merasimlere, profetik dinin inanç ve ahlâka önem verdiği ve mistik dinin asıl kuvvetini vasıtasız tecrübe ve duygu üzerine koyduğuna işaret ederek bu bölümlemeyi düzenleyebiliriz.

Müşahhas Uygulama: Bölümleme cetvelimizi özel durumlara uygulamaya giriştiğimizde, herhangi bir dinin bir bölüme veya diğerine tamamen gireceğini zannetmemeliyiz. Gerçekte dinin çeşitlerinin düşünülmemesi daha iyidir; dinî tezler dolayısıyla, değişen boyutlarda şimdiki herhangi bir dinin düzen-

lenişi incelenir. Bununla beraber çok kere bir tez veya diğerinin belli bir dinde üstün olduğunu söyleyebiliriz. *Böylece, Buddizm ve felsefî Hinduizm galip olarak mistik; Yahudilik, İslâmiyet ve Konfuçyüs Dini asıl olarak profetik; ve bütün çok tanrılı ve ilkel dinlere refakaten, halka ait Hinduizm, esasen sakramentaldir.* Çok kere belirli bir eğilim ile başlayan bir din, diğer elemanları gelişmesi esnasında kabul edecektir. Dinlerin en şiddetli profetiği olarak başlayan *İslâmiyet, Muhammed*'in tabiatiyle tamamen uyumsuz olan mutasavvıflar içinde dünyanın en aşırı bir mistik grubunu geliştirdi; onların onun tabirleriyle kendilerini nasıl ifade etmeye devam edebildikleri önemsizdir. Yine *Tibet'te Buddizm, aşırı işlenmiş bir sakramentalizm çiçeklenerek, kurucularının maksatlarına tam yabancı bir gelişme geçirmiştir.*

Hıristiyanlık, ayrı ayrı tezlerin birbirine karışması ve çarpışmasını incelemek için güzel bir fırsat verir. O, Yahudi ilhamının bir sonucu olarak başladı, fakat kendini batı dünyasının hareketsizliğine uydurarak *sakramental* ve *mistik*, her ikisinin dikkate değer koruyucu bir renk verme sanatını üzerine aldı ve bu görünüşler her hususta onun cevelâniyle beraber mevcut kaldı. Hıristiyan mistisizmi, bir dinde bulunan başka bir unsur tarafından tahakküm edilen bir unsurun iyi bir örneğini gösterir. Hoşgörü mükâfatı olarak Hıristiyan mistikleri, resmî teolojiye ve profetik ahlâk unsuruna kenar hizmet yapmaya mecbur oldu; ve netice olarak, Hıristiyanlıktaki mistik düşünce ve uygulama, Hindistan'da bulunan aşırı gelişmeyi pek az aldı. O durumlarda ki; mistik ruh, zincirlerini şiddetle açmıştı, *Meister Eckhart*'ın yardımıyle olduğu gibi, resmî suçlama ekseriyetle bitmişti.

Bugünkü Hıristiyanlığa bakarak denilebilir ki; galip olarak bir profetik din ise de, Hinduizm ve Buddizm ile kıyaslanarak, dış bölünmesine nazaran, Protestan ara sıra her hususta görünen mistisizmiyle beraber daha masumiyetle profetik iken, Katolik kol (Roma, Yunan her ikisi) daha fazla sakramental olmaya mütemayildir. Katoliklikte emredilen âyinlerin önemle yapılması, kurtuluş için cismanî sakramentlerin lüzumu üzerindeki kuvvet ve takdis olunmuş papazlar için özel bir kanun üzerinde ısrarın hepsi tipik derecede sakramentaldir. *Protestanlık*'ta dinî âyin ve merasimden daha çok öğüt (Tanrı'nın Kutsal Kitabının 4. konuşması) üzerindeki önem, ilâhî vahyin hazinesi olarak Kutsal Kitap üzerindeki kuvvet ve ahlâkî samimiyet, toplumsal ilginin tümü profetik ruhun ayırıcı alâmetidir.

BİBLİYOGRAFYA

Friedrich Schleiermacher, "*On Religion*" (Din Üzerinde), ter. eden John Oman, New York, 1958 ve "*The Christian Faith*" (Hıristiyan İnancı), ter. eden Hr. Mackintosh, Edinburgh, 1956; din aslında bir tecrübe usulüdür şeklindeki klâsik görüşü içine alır. Mistik tecrübeyi önemle açıklayan bu bakış açısının daha yeni bir ifadesi *W. T. Stace*'dedir: "*Time And Eternity*" (Zaman ve Sonsuzluk), Princeton, 1952. Dinin ahlâkî görünüşü, *İmmanuel Kant*'ta "*Religion Within the Limits of Reason Alone*" (Tek başına Aklı selimin Sınırları İçinde Din), ter. eden T. M. Greene ve H. H. Hudson, La Salle, III, 1934 ve *John Baillie*'de "*The Interpretation of Religion*" (Dinin Anlamı), New York, 1928. Filozofik tabiatçılık görüş açısından din telâkkileri *Auguste Comte*'de ele alınmıştır: "*A General View of Positivism*" (Pozitivizmin Genel Bir Görünüşü), Londra, 1865; *Ludwig Feuerbach* "*The Essence of Christianity*" (Hıristiyanlığın Mahiyeti), ter. eden George Eliot, New York, 1957; *George Santayana* "*Faith*" (İman), New Haven, 1934 ve *Erich Fromm*, "*Psychoanalysis and Religion*" (*Psikoanaliz* ve Din), New Haven, 1950.

Öyle kolayca bölümlenemez uyartıcı tartışmalar: *Henri Bergson*, *The Two Sources of Morality and Religion*" (Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı), ter. eden R. Ashley Audra, New York, 1935; *William James*, "*The Variaties of Religions Experience*" (Dinî tecrübenin çeşitleri), New York, 1902; *Josiah Royce* "*The Sources of Religious Insight*" (Dinî Anlayışın Kaynakları), New York, 1912; *John Oman*, "*The Sphere of Religion*" (Din Dünyası), Joseph Needham'ın yayınladığı "*Science, Religion and Reality*" (İlim, Din ve Gerçek) New York, 1925 ve *Alfred North Whitehead*, "*Religion in the Making*" (Yaratmada Din) de, New York, 1926. Toplumsal ilimlerden önemli tartışmalar: *Emile Durkheim*, "*The Elementary Forms of the Religious Life*" (Dinî Hayatın Aslî Şekilleri), ter. eden J. W. Swain, Londra, 1905 ve *Branislaw Malinowski*, "*Magic, Science and Religion*" (Sihir, İlim ve Din), New York, 1954. *James H. Leuba*, "*A Psychological Study of Religion*" (Bir Psikolojik Din İncelemesi), New York, 1912; Julian Huxley, "*Religion Without Revelation*" (Vahiysiz Din), New York 1958, orijinâl fikirler arzettiği kadar açıklamaların şümullü bir çeşidinin geniş, tenkitçi tartışmasını verir.

ABŪ SAʿĪD MUHAMMAD B. SAʿĪD AL-AZDĪ AL-ḲALḤĀTĪ'ye GÖRE HÂRİCİLİĞİN DOĞUŞU*

Muḥammad KAFAFĪ, Ph. D. Çeviren: Ethem Ruhi FIĞLALI

Hâricîliğin târihi, birçok yazar tarafından anlatılmıştır. Bunlar hakkındaki bazı rivayetler, aşağıdaki kaynaklarda bulunabilir:

1– Naşr b. Muzāḥim al-Minḳarī: Vakʿat Ṣıffīn, Kahire, 1946. Yazarı, Hicrî 213 yılında ölen bir Şiîdir. Kitabı, Sıffîn savaşını ve tahkim'den sonraki olayların Şia açısından teferruatlı izahını yapar.

2– Abū Ḥanīfah ad-Dinavarī: al-Aḫbār at-Ṭıval, W. Guirgass neşri, ss. 177 vd. Yazar, muhtemelen Hicrî Üçüncü asrın ilk on senesi içinde doğmuş ve Hicrî 282'de ölmüştür.[1]

3– Tabarī: Tārīḫ, I, 3256 vd. Sıffîn savaşı ve tahkîm'e giden hâdiseler.. Taberî, muhtemelen Hicrî 224 yılının sonunda veya Hicrî 225 yılının başında doğmuştur.[2]

Tarihi, Hicrî 302 yılı vukuatı ile biter.

4– Masʿūdī: Murūc IV, 288 vd. Ali'nin hilâfeti; s. 343: Sıffîn savaşı s. 283: Hakemeyn ve tahkîm. Mes'ûdî bir Şiîdir. Eserini takriben Hicrî 332 yılında yazmıştır.

5– Maḳdisī: al-Bad' va't-Tārīḫ, V, 208'de Ali'nin hilâfeti ve Havâric'in doğuşunu intac eden hâdiseler..

Makdisî eserinde, Ali'ye karşı kısmî bir temayül gösterir. Kitabını takriben Hicrî 355'de yazmıştır.

6– Ibn al-Aşīr: al-Kāmil, III, 228 vd. İbn ül-Esîr, Hicrî 555 yılında doğmuş ve 630 yılında ölmüştür.

* İngilizce olarak yazılmış bu makale "Macalla Kulliyat al-Ādāb- Bulletin of the Faculty of Arts, Vo. XIV, Kahire, 1952, ss. 29–48"de neşrolunmuştur.

1 Bk.: Encyclopedia of Islam, "Dīnavarī" md.

2 Bk.: Ayn. esr., "Ṭabarī" md.

İslâm tarihçileri tarafından bize kadar intikal ettirilen bütün yayınlanmış eserlerdeki Hâricîliğe ait rivayetler, çok olduğu kadar birbirine zıttır. Burada onların tartışmasına girişmek hemen de imkânsızdır. Şu kadarını söylemek yeter ki, bu rivayetlerin pek çoğu bize, Havâric'in dışındaki muhtelif akîdelere mensup ve onlara kısmen veya tamamen düşman yazarlar eliyle intikal etmiştir.

Burada Hâricîliğin tetkikine, bir Hâricî tarafından kaleme alınmış bir eserin hülâsasını neşretmek suretiyle yardım edilmiş olunmaktadır. Ayrıca ilk defadır ki, bizzat bir Hâricî tarafından Hâricîliğin doğuşuna dair yazılmış bir eser neşrolunmaktadır. Bu eserin yazarı, Yemen'in Kalhat'ından bir İbâdî-Hâricî olan Abū Sa'īb al-Azdī al-Ḳalhātī'dir. Burada istifade edilen kitap, British Museum'da muhafaza edilen yegâne nüsha, al-Kaşfu va'l-Bayān' dır.[3]

Bu, iki kısımdan ibaret bir eserdir. Birinci kısmı tarihî, diğeri de dinîdir. Tarihî kısımda, Ali'nin hilâfeti hakkında daha önce söylenmiş olanlara işaretle Hâricîliğin ne olduğunu ihtiva eden bir bölüm vardır. Bu bölüm, burada, ihtisar edilmiş bir İngilizce tercüme halinde takdim edilmiştir. Bu bölümü kısaltmak, metindeki bazı kısımların hattının bozulmuş olması ve diğer kısımlardaki tekrarlar sebebiyle zarûrî idi. Fakat tercümede bütün önemli vak'aların verilmiş olduğuna inanılmalıdır.

Kitabın îtikâdi kısmında ise, gayr-i İslâmî dinler ve İslâm mezhepleri ile ilgili bir çalışma vardır. Lâkin İslâm Mezheplerinin tedkiki, özelliği dolayısiyle önemlidir. Çünkü bu tetkik bize, diğer İslâm Mezhepleri hakkındaki İbâdî-Hâricî görüşlerini aksettirmektedir. Tabiî buna göre İbâdîler, yegâne hak fırka olarak tâyin ve tesbit olunmuştur.

Elimizdeki Sünnî ve Şiî yazarlar tarafından yazılan ve Hâricîliğin tenkit edildiği İslâm Mezhepleri hakkındaki kitaplar içinde, aynı konuda bir Hâricî tarafından Havâric'in görüşlerini yansıtmak ve diğer mezhepler hakkında kendi görüşlerini ortaya koymak üzere yazılmış bir kitaba sâhip olmak bize çok ilgi çekici görünmektedir.

Bu kitap aynı zamanda İbâdîler hakkında oldukça geniş bilgi vermektedir. Yazar, herbir fırkanın inanışını ortaya koyarken, eğer kendi inanışından ayrı iseler, onları reddetmeğe çalışmakta ve sonra tartışılan mes'eleler üzerinde

3 Kitabın British Museum'daki numarası Or. 2606'dır. Kitabın tanıtımı için Bk.: C. Rieu, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894, pp. 121–124.

İbâdî görüşlerini ortaya koymaktadır. Bundan başka, eserinin sonunda bir İbâdî "Amentü"sü vermektedir.[4]

Bu eserin yazarının zamanı meçhuldür. Ancak Cumayyil b. Hâmis al-Saʿdî'nin Ḳāmus al-Şariʿa'sında ondan ima yollu bahsedilmiştir. Maamafih bu kitap, İmam Sultan b. Saʿîd b. Mālik'in saltanatı esnasında yazılmıştır (1059–1079 H.)[5]. Yine bu kitapta Ḳalhātī için, mazînin itikadı sağlam büyük sünnî imamlarından biridir, denmiştir. Ḳalhātī, mukayeseli bir son devirde, gelişip inkişâf edebilirdi. Maamafih bu, onun çalışması hakkındaki ilgilerimizi genel olarak azaltmaz. Ve zaten orada, Hâricîliğin tarihçesi, bilhassa verilmiş bulunmaktadır.

Bu son zikrettiğimiz hususa dair diğer bazı sebepler daha var ki, onlar hakkında bu kitapta verilen malûmat tâ ilk devirlere kadar uzandığı için, beni ilzam etmektedir.

1– İbn Abbas'a karşı yazarımızın bizzat kendisi tarafından samimî Hâricîlere isnad edilen mühim delillerden bazısı, çok muhtasar bir şekilde Abu Miḳnaf tarafından nakledilmiştir. Bu sonuncusu, bu delilleri Haricîlikten sonra anlatmıştır. Bu malûmat Taberî'de de mevcuttur[6]. Bu bize, bahsedilen delillerin, Haricîliğe karşı kullanılan deliller kadar önceden bilindiğini ve Ali'ye atfedildiğini göstermektedir. Samimî ve halis Haricîliere isnad edilen bu deliller, ister gerçekten onlar tarafından ileriye sürülmüş, isterse daha sonra uydurulmuş olsun ayni derecede Ali'nin delillerine yaklaşmaktadır; ve bu cephesiyle de kat'î olarak cevaplandırılamıyacak bir meseledir.

Şu var ki, Abu Miḳnaf tarafından çok muhtasar bir tarzda nakledilmiş olsa bile bu delilleri, Hâricîliğin ilk devrelerindeki nokta-i nazarlarını aksettirdikleri için, bunları kendimizi hülâsa etmeğe mecbur tutuyoruz.

2– Ayrıca Abu Miknaf, Havâric'ten sonra nakledilmiş olan ve onların Ali'den ayrılış sebeplerini izah eden diğer bir malûmat daha verir.[7] Bu malûmat, biraz daha teferruatlı olarak Ḳalhātī tarafından verilmiştir.[8]

4 Varak: 224a.

5 Bk.: Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum; Badger, History of the Imams and Seyyeds of ʿOman, pp. 78–90.

6 I, 3351–2.

7 Ayn. esr., I, 3353.

8 Varak: 195b–196a.

3– Ḳalhātī, Abdullah b. İbâd'ın devrinden itibaren muhtelif zamanlarda İbadî doktrinini muhafaza eden âlimler grubunu, kitabının sonunda bir "isnad" zinciri halinde zikretmiştir.

4– Bundan başka kitap, kendi dâvalarını te'kid için bizzat Hâricîler tarafından uydurulmuş bazı hadîsleri ihtiva ediyor gibi görünmektedir. Bunların bir örneği, tahkîm'in takbihine dair Hz. Peygamber tarafından söylendiği derpiş edilen hadîstir. Bu hadîste Hz. Peygamber'in: "Ümmetimden iki hakem çıkacaktır ki, bunlar ve onlara sebep olanları takîb edenler de dalâlete düşeceklerdir" dediği ifade edilmektedir. Ben ise bu hadîsi başka bir yerde bulamadım.

Zannederim ki, bütün bu sebeplerden ötürü Ḳalhātī'nin eserinde Haricîliğe ait haberler ilk Hâricî kaynaklarından toplanmıştır. Bunun için onun eseri, kendi ilk dinî ve siyasî durumlarına yeni bir ışık tutmaktadır.

(Abū Saʿîd Muhammed b. Saʿîd al-Azdî al-Ḳalhātī'nin (al-Kaşf va'l-Bayān)'ına göre ALİ'nin Hilâfeti).

Ali'nin Hilâfeti:

(92 b) *Ali'nin Hilâfeti:*

Müslümanlar, Mescid-i Nebevî'de toplanarak Allah'a itaat ve inkıyada riayet etmesi, Hz. Peygamber'in Sünnetini ve halife Ebu Bekir ile Ömer'in hareketlerini takib etmesi şartiyle, Ali'yi seçtiler. Ali, önce aday olarak gösterilmesine itirazda bulunduysa da, sonunda kabul etti. (93 a) Ve bunun üzerine bir nutuk irad ederek, Osman'ın, Beyt'ül-Mal'den sarfettiği her şeyi müsadere etme ve yine onun hatalı tarzda yaptığı her şeyi düzeltme hususunu üzerine aldığını bildirdi.

(93 b) Müslümanlar, yine kendi aralarındaki kararsız ve şüpheci bir kısım halk tarafından telkin edildiği gibi Osman'ın katline karşı değillerdi. Hem eğer onun katline karşı duruyorlardıyse, neden onu muhafaza ve himaye etmemişlerdi? Kaldı ki Osman, onların arasındaydı ve üstelik gizlice de öldürülmedi. Maamafih evi, bir aydan fazla muhasara altında tutulmuştu.

(94 a) Bütün müslümanlar, onun öldürülmesinde, yaptığı adâletsizlik ve bid'atler dolayısiyle hemfikirdiler. Ebu Bekir ve Ömer, Hz Peygamber'e Osman ve Ali'den daha yakın değillerdi. Ne var ki onların faziletleri, Allah'ın emirlerine uymalarından ve dinlerine bağlı kalmaktan ileri geliyordu. Fakat Osman ve Ali, Allah'ın Kitab'ındaki emirleri tamamen terkedip Hz. Peygam-

ber'in Sünnet'ine aykırı icraatta bulununca, müslümanlar da onlara karşı ayaklandılar.

Şayet şüpheciler Hz. Peygamber'e olan yakın akrabalıkları ve evvelki âmellerinden dolayı onları, takbîh etmekten çekindiklerini söylerler; ve yine "taraftarları Cehennemde iken Osman ile Ali Cennettedirler" derlerse, onlara şunu söylemelidir: Bir kere halka, kendilerini takib etmek üzere, Ali ile Osman yol göstermişler ve halk da gösterileni yapmış; aralarından her kim katledilmişse, onun ölümünü kendi lideri gibi ayni imâna bağlı olarak karşılamıştır. O halde Osman ve Ali Cennette olabiliyorken, taraftarları nasıl Cehennemde olabilirler? Eğer bu, bir şahsın hükmüne göre cereyan etseydi, muhakkak ki bir zulüm olurdu. Peki öyleyse bu, nasıl olur da Allah'a isnad edilebilir? Liderlerin her ikisi de ve onların taraftarları da Cehennemdedirler. Ve liderler buna ilâveten, kendi taraftarlarını dalâlete sevkeden bir yol takib ettikleri için, onların kendi hatalarından da mes'ul olacaklardır.

(94 b) *Talha, Zübeyr ve Aişe'nin İsyanı:*

Ali, otorite olarak kendini kabul ettirmeye başlayınca Talha ve Zübeyr, ona karşı isyan ettiler. Hz. Peygamber'in zevcesi Aişe'nin evine gittiler ve Ali'nin, önce kendileriyle istişare etmeden ve müslümanların muvafakatını almadan kendi adına, başına buyruk bir idare tarzı tutturduğunu söyleyerek, onu kandırdılar. Yine onlar Aişe'ye, Osman'ın, kendi hareketlerinin muhasebesini yaptıktan, her hususu ikrar ettikten sonra, tamamen haksız olarak öldürüldüğünü söylediler. Bu suretle Talha ve Zübeyr, Aişe'nin Osman hakkındaki fikrini değiştirttiler. Zira Aişe, Osman'ın Kur'an'a göre kâfir olduğu kanaatini taşıyor ve buna inanıyordu. Neticede Âişe'yi, kendileriyle birlikte Hakk'ı tâyin etmek üzere gelmeye, kandırdılar. Böylelikle Âişe, ne istediklerine karar vermeleri için, müslümanların önüne yeni bir mesele daha atabilirdi. Bu vaziyette onlar, Osman'ın katlini (kaygısız olarak) seyrettikten sonra dünyevî menfaat elde etmeğe çalışarak Basra'ya geldiler ve Âli'ye itaati düşündüler. Kendilerine bir takım câhil ve serseri kimseler refakat ediyordu. Bir kısım müslümanlar da onlara bu dâvadan vazgeçmeleri için, Allah adına yalvardılar; (95 a) fakat onlar, bu ricacıları dinlemediler. Ve epeyce bir miktar müslümanı öldürdüler.

Cemel Vak'ası:

Ali ve onunla birlikte Medîne'de bulunan müslümanlar, bu hareketleri işittikleri vakit, onlar Allah'ın emirlerini icra etmek üzere meydana çıkmak

zorunda kaldılar. Sözlerine sadık olmayan bu insanlar, imansızdırlar. Ali, kendisine refakat eden bir kısım müslümanla beraber Kûfe'ye ulaştı ve orada kendilerine Kûfe'nin bir takım göçebe ahalisi de iltihak etti. Harb vuku' buldu. Talha, harb meydanında öldürüldü; Zübeyr kaçtıysa da bilâhare Amr b. Hurmuz tarafından öldürüldü. Âişe'nin devesi yaralandı. Zafer, müslümanlara nasîb olmuş ve Âişe de yaptıklarına pişman olmuştu. Nitekim Ammar b. Yâsir Âişe'ye, Ali ve taraftarları ile Hz. Peygamber'in bir arzusunu yerine getirmek için mi, yoksa kendi fikrine dayanarak mı harbettiğini, sorduğunda (95 b) Âişe, bunun kendi fikri olduğunu ve bu vuruşmadan dolayı üzüldüğünü, pişman olduğunu söyledi. Onun nedâmeti, müslümanlar tarafından tasdîk edildi ve o da evine döndü. Basra halkı, Ali'ye itaati kabul etti ve böylece o, bütün müslümanlarca tamamen tanınmış oldu.

Muaviye'nin İsyanı:

Ali'nin otoritesi tamamen teessüs ettirilmiş olunca, Muaviye Suriyelilerle ayaklandı. Ve halkı, haksız olarak öldürüldüğünü söyledikleri Osman'ın katlinin intikamı için Ali ile harbetmeye çağırdı. Müslümanların refaket ettikleri Ali, Muaviye ve taraftarları ile Sıffîn'de karşılaştı. İki ordu da müthiş bir şekilde çarpıştılar. Çok büyük sayıda insan öldürüldü. O kadar ki, ölülerin sayısının 70.000'e bâliğ olduğu söylenilir. Hattâ Leylet'ul-Herîr denilen gecede otuzbin kişi öldürülmüştü.[9] Muaviye, taraftarları arasındaki zayiatın gittikçe artıp büyük bir yekûna ulaşmasından korkmaya başladı, ve Amr b. As'la müşavere etti. Amr b. As da ona, Kur'an'ın nüshalarını mızraklarının uçlarına takmalarını tavsiye etti. Muaviye, Ali'ye gizlice bir mektup yazıp, kendi tarafı ile Ali'nin tarafı arasında Kitab'ullah'ın hakem olmasını söyledi; ve iki hakem tayin ederek onların verecekleri hükmü kabul etmelerini, teklif etti. Ammar b. Yâsir, bunu işitince arkadaşlarına: "Ali'ye gidiniz, ve bundan dolayı onu takbîh ediniz!" dedi. Ali de onlara, tahkîm'i kabul etmeyeceğini söyledi.

Ammar b. Yâsir'in Öldürülmesi:

Bize anlatıldığına göre Ammar b. Yâsir, Ali'ye şöyle söylemişti: ("O adamlar sana, 'Allah'ın Kitab'ı sizinle bizim aramızdadır' diyeceklerdir." Sen de onlara: "Biz sizinle Kitab'ı terkettiğiniz için harbettik." de. Onlar sana: "Aramıza iki hakem tâyin edelim ve verecekleri hükmü kabul edelim"

9 Laylat'ul-Herîr hakkında bk.: Taberî, I, 3322.

diyeceklerdir. Onlara: "İmânı sağlam olanlar için, Allah'tan daha iyi, kim hüküm verebilir?' (Kur'an-V, 55)" de. Eğer "Bir anlaşma süresi tâyin edelim ve o zaman zarfında sulh akdedelim" derlerse, onlara: "Kaadir-i Mutlak olan Allah şöyle söylemiştir: Saldıranlarla Allah'ın buyruğuna dönmelerine kadar savaşınız." (Kur'an-XLIX, 9) de.)

Bize nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Ammâr b. Yâsir'e şunu söylemişti: "Sen adâlete riayet etmeyen bir cemaat tarafından öldürüleceksin. Katilin de Cehennem'e gidecektir." Yine bize intikal ettiğine göre Medîne Camiinin inşası sırasında her bir müslüman inşaat için bir seferde yalnız bir kerpiç taşırken, Ammâr kendisine âriz olan bir hastalığın henüz nekâhet devresinde olmasına rağmen iki kerpiç birden taşır ve bu çalışmaya bayılıncaya kadar devam ederdi.

(Diğer rivayetler hep Hz. Peygamber tarafından söylendiği iddiasiyle Ammâr'ın fazîletlerinden bâhistir.)[10]

(97 a) Ölümü esnasında Ammâr: Tahkîm 'den önce Cennet'e gitmeği arzu eden kimse var mı?" demişti. Bize nakledildiğine göre o, Ali'yi takbîh etmiş ve ona şöyle söylemişti: "Sen bizi dînimizde kararsız ettin ve düşmanlarımızı hakem olarak tâyine sebep olduğun için, bizi kanlarımız ve dînimiz adına çok kötü bir duruma soktun. Harbe başlamadan ve sana ayni şeyi sordukları halde, kendini haklı bildiğini, onların ise hatalı olduklarını söyleyerek ittifak etmeyi reddettiğin Talha ve Zübeyr'in öldürülmelerinden önce, böyle bir yola gitmen daha doğru olmaz mıydı?" Eğer bizim kendileriyle savaştığımız insanlar, kâfir ve müşrik idiyseler, hatalarını kabul edinceye kadar onlarla savaşmayı durdurmamamız gerekirdi. Eğer onlar Ehl-i Kitab idiyseler, onlarla '....boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar' savaşmalıydık (Kur'an-IX, 29).

Fakat onlar, saldırgan idiyseler, onlarla olan savaşımızı '...Allah'ın buyruğuna dönmelerine kadar.! (Kur'an- XLIX, 9) durdurmamalıydık."

Sonra Ammâr, beraberinde kendisini takib eden Müslümanlar olduğu halde, çıktı gitti ve Muaviye ile şehîd oluncaya kadar çarpıştı. Sonunda Ammâr'la beraber Ensar ve Muhacirîn'den yirmibeş kişi şehîd edildi.

10 Ammâr hakkındaki bu rivâyetlerin çoğu İbn Sa'd'ın Tabakat'ındaki Ammar'ın biyoğrafisinde mevcuttur.

(97 b) *Hakemeyn: Ebu Musa ve Amr b. As:*

Muaviye, Amr'a bir gelir kaynağı olarak Mısır'ı vermeği vaadetti. Ali ile Muaviye arasındaki haberleşme yine gizlice devam etti. Ali, Muaviye'ye: "Emîr'ul-Mü'minîn Ali'den.." başlığı ile yazmıştı; fakat Muaviye Ali'ye: "Eğer seni Emîr'ul-Mü'minîn olarak tanısaydım seninle harbetmemem gerekirdi" dedi ve Ali'den bu unvanı yazmamasını isteyince o da kabul etti.

(98 a) Bu hâdiseyi işiten müslümanlar ise Ali'ye: "Ey Ali! Sana müslümanların verdikleri bir unvandan kendini azletmekle neye sebep olduğunun farkında mısın? Sen mü'minlerin emîri değil misin, Muaviye de kâfirlerin? Yaptıklarından dolayı tövbe ve istiğfar et!" dediler. Ali pişman oldu ise de Muaviye, tahkîm hususunda yazmaya devam etti. Neticede Ali, kendi askerlerinden Ebu Musa el-Eş'âri'yi, Muaviye de Hz. Peygamberin düşmanı olan ve Hz. Peygamber hakkında 90 beyitlik bir hicviye yazan Amr b. As'ı hakem olarak seçtiler. Ali, böyle bir adamı hakem olarak kabul etmekle Kitab'ullah'ın hükmünü bir kenara itmiş oldu.

Gerçekten tahkîm doğru olsaydı, Ali'nin tahkîm'den önce cereyan eden harpte kan dökülmesine müsaade ettiği için ortadan kaldırılması gerekirdi. Muaviye ise, tahkime önayak olduğu için ondan daha haklı durumda idi. Eğer tahkîm hatalı olduysa, Ali de ona iştirak ettiğinden dolayı yok edilmeliydi. Her iki halde de Ali'ye kurtuluş yoktur. Hz Peygamber'den sonra O'nun şöyle buyurduğu nakledilmiştir: "Ümmetimden dalâlete düşen iki hakem çıkacaktır; onlar, kendilerinin ve kendilerine tâbi olanların da dalâlete sapmalarına sebep olacaklardır."

Nehrevan Ehlinin Ayrılmaları -Allah onları af ve mağfiret eylesin-

Artık müslümanlar, Ali'nin tahkîme gitmekte olduğuna ve onun tahkîme gitmeye pişman olduktan sonra, tekrar tahkîm fikrine döndüğüne emîn olunca, onu terkettiler ve kendilerine Allah'ı hakem tutarak ondan uzaklaştılar. Bunlar yeryüzünde (98 b), ma'rûf ile emreden, münker'den nehyeden Allah'ın dâîleridir. Onlar Ali'yi terkederek Kûfe yakınlarında HARURA denilen bir mevkie gittiler ve orada müslümanların ileri gelenleri ve fakîhleri, kurra'ları, âlimleri olan ve Hz. Nebî'nin en seçkin ashabından müteşekkil onbin kişi toplandılar. Aralarında, onlarca seçilen ilk imamları Abdullah b. Vehb er-Râsibî, Hurkus b. Zuheyr es-Sa'dî, Zeyd b. Husayn et-Tâî, Hamza b. Sinan el-Ezdî es-Sulemî ile Muhacir ve Ensar'dan birçokları bulunuyordu. Abdullah b. Vehb er-Râsıbî'nin evinde toplanıp İmamet'i Hurkus'a teklif ettiler, fakat

o reddetti. Onu birbirlerine teklif ede ede sıra Râsıbî'ye geldi. Râsıbî: "Pekâlâ verin.. Allah şâhittir ki onu, bu dünya sevgisi için kabul etmediğim gibi, ölüm korkusu dolayısiyle de terketmiyeceğim" dedi.

Ali bunların Nehrevan'a yerleştiklerini duyduğu vakit, onlara, kendisine dönmelerini istemek üzere birini gönderdi, ki bu hâdise hakemlerin 49 gün müddetle Dumet'ul-Cendel'de karşılaşmalarından sonra olmuştu. Bu adamlar (Havâric) onu terkedip ordugâhından firar ettiklerinde, Ali onların yokluğunu hissetmiş ve "Niçin önceleri olduğu gibi Kur'an tilâveti işitmiyorum?" deyince: "Kurra' ordugâhı terketti" diye cevap verilmişti.

Muaviye, Nehrevanhların Ali'yi terkettiklerini öğrenince, ona: "İşittim ki, taraftarlarından bir kısmı sana itaatsizlik etmişler ve ordunu terketmişler. Üçüncü bir hasmın mevcudiyeti karşısında meselelerin, tek başımıza bizim tarafımızdan bastırılabilmesi mümkün değildir. (99 a) Eğer benim, sizin için onlara karşı savaşmamı arzu ederseniz, hazırım." diye haber gönderdi. Ali, bu teklifi kabul etmek istedi. Lâkin kendisine böyle birşey yapmaması ve onların muhtelif bölgelerde bulunan taraftarlarının toplanmasından önce, ansızın üzerlerine yürümesi tavsiye edildi.

İki hakem Dūmet'ul-Cendel'de karşılaştılar. Eş'ârî, kendi adamı Ali'yi azletti ve As da Muaviye'nin tâyinini tasdîk etti. Ali bunu öğrenince, yapmış olduğu şeylerden dolayı pişman oldu ve Nehrevan Ehlini Muaviye'ye karşı savaşa çağıran ve kendisine iltihaklarını isteyen bir mektup yazdı.

Ali'nin Nehrevan Ehline Mektubu:

"Emîr'ul-Mü'minîn Ali'den Zeyd b. Hısn[11], Râsıbî ve yanındaki Müslümanlara!

Selâm sizin üzerinize olsun! Vahîd'us-Samed olan Allah'a Hamd-ü Senâdan sonra: İki hakem, Kitab'ullah'ı tamamen terkedip Vahyolunana karşı hüküm vermiş durumdalar. Böylece Allah ve Resulü de onları terketmiş olmaktadır. Ayni zamanda ben de onları terketmiş bulunmaktayım. Artık şimdi anlaşalım ve benden ısrarla taleb ettiğiniz şeyi, Ahkem'ul-Hâkimîn olan Allah, düşmanlarımızla bizim aramızda hükmedinceye kadar, yerine getirmek üzere mukabele edelim. Allah izin verirse, Necran'da buluşalım."[12]

11 Bu şahsın ismi daha önce Zeyd b. Ḥusayn olarak verilmiştir. Bu ismin "Ḥısn" ve "Ḥusayn" şeklindeki iki farklı durumu Taberî'de de geçer. Ayrıca Index'in "Zeyd b. Ḥusayn" başlığına bk.

12 Burada Necran'dan bahsedilmesi tuhaftır. Nehrevan'ın galat bir söyleyişi olabilir.

Bu mektuba, başlangıcında zikrettikleri Abdullah b. Vehb er-Râsıbî'yi aşağıdaki tarzda mütalâa ederek cevap verdiler: "Besmele (99 b) İmam'ul-Müslîmin Abdullah b. Vehb er-Râsıbî, Zeyd b. Husayn ve yanlarındaki müslümanlardan, kendi kendini azleden Ali b. Ebî Talib'e... Selâmet, doğru yolu tutan ve koruyanlar üzerine olsun...

Bir tek olan Allaha hamd'ü sena ederiz. Mektubunda zikrettiğin, iki hakemin Kitabullah'ı terkettikleri ve Allah'ın inzal ettiğinin aksine hüküm verdikleri meselesi, bize intikal etmiş bulunmaktadır. Allah'a şükürler olsun ki, tâ başından beri biz, bu işi yapmanın hak olmadığını bilmekteydik. Senin günahın, tahkîm'in yapılmasına rıza gösterdiğin için, hakemlerin günahlarından daha büyüktür. Hak olana dönmemizi ve daha önce olduğu gibi, bizimle anlaşmayı teklif etmişsin. Bu durumda biz, senin tövbe ve nedametini reddetmiyoruz. Lâkin eğer sen hakîkaten samîmi ve dürüst isen Allah'a, Resulüne ve müslümanların İmamı Abdullah b. Vehb er-Râsıbî'ye itaat hususunda müslümanlara iltihak et! Biz seni azlettikten sonra onu, İmam olarak tayin ettik. Çünkü sen bizim böyle bir yola gitmemizi hak ettin ve biz de (sana karşı) bunu icra etmek zorunda kaldık. Hepsi bu kadar."

Müslümanların İbn Abbas'la Münazarası:

Ali onlara, Abdullah b. Abbas'ı gönderdi ve o da Ali'ye iltihaklarını istedi. Ona: "Ali, kendisinin Mü'minlerin Emiri sıfatını attı ve kendisine Allah'ın verdiği Hilâfet libâsından vazgeçerek Tahkîm'i talebetti" dediler. (100 a) İbn Abbas, buna cevaben: "Hz. Peygamber bile, Hudeybiye yılında Kureyş müşrikleri ile kendi arasındaki düşmanlıkların kesilmesi için yapılan andlaşmanın karar safhasında, kendi "Resulullah" ünvanını çıkarmıştı" dedi. Bu, "Eğer biz seni, Allah'ın Resulü olarak tanısaydık, elbette seninle bozuşmayacaktık" diye söylemelerinden sonra idi. İbn Abbas devamla: "Sizin, câiz sayılamıyacağını söylediğiniz Tahkîm hakkında Allah şöyle der: 'Ey mü'minler! İhramlı iken avı öldürmeyin, sizden bile bile onu öldürene, ehlî hayvanlardan öldürdüğü kadar olduğuna içinizden iki âdil kimse hükmedecektir...' (Kur'an- V, 95). Allah yine şunu söylemiştir: 'Karı kocanın arasının açılmasında endîşelenirseniz, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden de bir hakem gönderin, bunlar düzeltmek isterlerse, Allah onların aralarını buldurur...' (Kur'an- IV, 35)" dedi.

Onlar da: "Biz seni dinledik ve seninle gönderilmiş haberle delillerini işittik. Şimdi de Allah için, bizim delillerimizi dinle ve bizimle seni gönderen arasında hakemlik et!" dediler. İbn Abbas: "Allah şâhid olsun ki dinliyece-

ğim" dedi. "Hac için ihrâmlı iken avı öldüren birinin, böyle bir hareketi yasaklamıyan bir kimsenin hakemliğini istemesine rıza gösterilebilir mi? dediler. O da: "Hayır" dedi. Onlar devamla: "Peki o halde Ali, Müslümanların kanını dökmek Allah tarafından yasaklanmış bir fiil olduğu halde, bu fiili meşru'; mütecavizlerle döğüşmeği gayr-i meşru' sayan ve üstelik Allah'la Peygamberinin düşmanlarına sadakata başlayan birini, dînî bir meselede nasıl hakem olarak kabul etti? Esas itibariyle tahkîm doğru olsaydı bile, Ali başka şekilde inananları, Allah'ın dînî bir meselesi üzerinde hakem olarak kabul etmek; mü'minlerin şehîd edilmelerine izin vermek; Allah ve Resulu'nün düşmanlarına bağlanmaya başlamakla, hak yoldan çıkmıştı.

Gelelim Ebu Musa meselesine... O kararsız bir adam değil miydi? Ve o, mütecâvizlerle savaşmayı gayr-i meşru' sayıp, halkı çarpışmaktan vazgeçirmedi mi? dediler. İbn Abbas: "Evet" dedi. Onlar da: "Peki o halde Ali, böyle bir adamı, nasıl hakem olarak tayin edebildi? Ali bunu yapmakla, ihramlı iken öldürdüğü avın kıymeti üzerinde, böyle bir fiile izin veren birinin hükmünü kabul eden bir adama benzemektedir. (101 a) Ayrıca Amr İbn Âs, mü'minlerin kanlarını dökmeyi meşru' bir haraket saymadı mı? Ve yine müslümanlara karşı isyan edenlerle savaşmağı gayr-i meşru' addetmedi mi? Allahın ve müslümanların düşmanlarına iltihak etmedi mi?" dediler. İbn Abbas: "Şüphesiz, evet! Bundan dolayı da siz, Ali ile uyuşamadınız; siz haklısınız" dedi. Onlar devamla: "Kur'an-ı Kerîm'deki âyete gelince.. 'Eğer karı kocanın arasının açılmasından endişelenirseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden de bir hakem gönderiniz... (Kur'an, IV, 35)' buyurulur. Şimdi farzet ki, yahudi veya hıristiyan bir kadınla evlenmiş bir müslüman var. Ve bunların aralarında da biraz geçimsizlik zuhur eder. Böyle bir hâdisede, gerek yahudi ve gerek hıristiyanın inanmadıkları İslâm Hukukuna göre hüküm vermeleri için yahudi ve hıristiyan da'vet etmek câiz midir?" dediler. İbn Abbas: "Hayır" dedi." O halde Ali, Müslümanların kanlarının dökülmesi Allah tarafından yasak edilmiş olduğu halde; kandökmeye müsaade eden ve düşmanlarımızla birleşen Amr b. Âs'ın hakemliğini, nasıl kabul edebildi? Bize karşı bu tip andlaşmanın tamamlanmasının caiz olabileceği şeklinde ifade ettiğin Hz. Peygamber ile kafirler arasındaki bilâhare feshedilmiş olan andlaşma meselesine gelince... Nitekim aynı şekilde Kıble önce Kudüs iken, sonra Kâbe'ye çevrildi. (101 b) Başlangıçta şaraba müsaade edilmişti; fakat daha sonra yasaklandı. (Diğer nesih örnekleri).

Berâet (Tövbe) suresinde Allah, Hz. Peygamber'i kâfirlerle herhangi bir muahedeye girişmekten men' etmiş ve şöyle buyurmuştur: 'Allah'dan ve Pey-

gamberinden, kendileri ile andlaşma yaptığınız müşriklere kat'î bir ihtardır...' (Kur'an, IX, 1-6).

Böylece Berâet, putperestlerle olan bütün muahedelerin bozulmasını emretmiş ve Hz. Peygamberi de, Allah'ın kelâmını işitebilmeleri şartıyle kendisinden himaye elde etmeye çalışanlar müstesna, müşriklere herhangi bir emniyet ve rehin bağışlamaktan men' etmiştir. Allah keza şöyle buyurmuştur: 'Ey inananlar! Doğrusu puta tapanlar pistirler, bu sebeple, bu yıldan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar!.." (Kur'an IX, 28).

Allah, kendi Resulünü müşriklerle herhangi bir andlaşmaya girmekten men'ettikten ve böyle bir faaliyeti Berâet suresinde gayr-i hukukî ilân ettikten sonra, hiç kimsenin bunu bu tarzda yapmasına müsaade edilmemiştir. Bu durumda senin adamın bu mesele hakkında ne diyebilir? Eğer o, müşriklerle yapılmış andlaşmaların tamamlanmasını hâlâ câizmişcesine muhafaza ediyorsa, kendisine Mescid-i Aksâ'yı Kıble ittihaz etsin ve iptâl edilmiş şer'î hükümlere tâbi olsun!..

Ey İbn Abbas! Şimdi senin adamının bize karşı bir delil olarak ileriye sürdüğü Hz. Peygamberin müşriklerle andı meselesine, ancak bu kadar müsaade edilmekte olduğunu düşünmez misin?" dediler. İbn Abbas: "Evet" dedi. Onlar devamla: "Mütecâvizlerle savaşmanın, tıpkı zinâ eden kadınla erkeğin kamçılanışı ve hırsızın elinin kesilmesini öğretişi gibi, Allahın kullarına tâlim ettiği Hudud-ullah'dan biri olduğunu, bilir misin?" dediler. İbn Abbas da: "Evet" dedi. "Farzet ki zinâ yaptığı veya hırsızlık ettiği ve çaldığı şey ispat edilmiş bir adam var. Müslümanların İmam'ı ona, hırsızlık için ta'yin edilmiş cezayı zorla kabul ettirmek ister; ve fakat o, Allah'ın emrine boyun eğmeği reddeder. Müslümanlardan bir grup da suçluyu, kendisine icbâr edilen bu cezaya çarpılmaktan korumak için ayaklanırlar. Böylece o hırsız, onların arasında tehlikeden kurtulmuş olur. Şimdi müslümanların bu insanlarla savaşması, şer'î değil midir?" dediler İbn Abbas: "Evet" dedi. Onlar devamla: "Düşün ki müslümanlar, her iki taraftan bir çok kurban verilinceye kadar, onlarla döğüştüler. O vakit müslümanlara, kendi tarafları için bir hakem tayin etmelerini ve ayrıca kendilerince tayin edilen bir hakemle birlikte tahkîm'e başvurmalarını; ve neticede hakemlerin varabilecekleri karar her ne olursa olsun kabul etmeği teklif ettiler. Şimdi onların verecekleri hükmü kabul etmek müslümanlar için şer'î olur muydu? Eğer onlar, adaletsiz bir şekilde hükmetselerdi ve Hudud'un terkini emretselerdi, müslümanlar için bunu kabul etmek ve onu, Hudud'u terkedenler ve buna sımsıkı yapışanlarla çarpışmayı şer'î farzetmek doğru olur muydu?" dediler.

İbn Abbas: "Müslümanların bu tarzda hareket etmelerine müsaade edilmemiştir ki.." dedi. Onlar da: "O halde biz, Allah'ın dini üzerinde, zânî ve hırsız hakkındaki emirlerinde olduğu gibi kendileri ile dövüşmek Allah'ın Hudud'undan biri olduğu halde; mütecâvizlerle savaşmayı gayr-i meşru' sayan biri ile nasıl olur da hakem usulüne baş vurabiliriz? İnsanın, Allah'ın hüküm verdiği herhangi bir şey üzerinde seçme hakkı yoktur. Bu konuda Allah: 'Ve aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet... Yakînen bilen bir millet için Allahtan daha iyi hüküm veren kim vardır?; (Kur'an, V, 49–50). Keza Allah: 'Rabbinin sözü, doğruluk ve adaletle tamamlandı. Onun sözlerini değiştirebilecek yoktur...' (Kur'an, VI, 115) buyurmuştur.

Ayrıca: '...Hüküm vermek ancak Allah'a aittir...' (Kur'an, XII, 40) buyurulmuştur. Ancak Kur'an-ı Kerim veya Sünnet'te hüküm bulunmadığı hallerdedir ki, hüküm verme sâlih müslümanlara aittir. Fakat Allah'ın hüküm verdiği bir meselede, hüküm verme insanın ihtiyarında değildir. Tıpkı Allah'ın: 'Allah ve Peygamberi bir şeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz...' (Kur'an, XXXIII, 36) buyurduğu gibi. Yine Allah: 'Fakat hayır, sizin temayülünüze rağmen! Onlar inanmazlar....' (Kur'an, VI, 65) demiştir.

Peki o halde nasıl olur da Allah ve Resulü'nün hükmünü terkeden ve ona uymayı reddeden biri, Allah'ın dinî bir meselesi hakkında hüküm verebilir? (103 b) Muaviye ve As, Allah ve Resulü'nün hükmüne boyun eğmeği reddettiler. Eğer onlar, buna boyun eğseler ve sonra Allah'ın emrine müracaatla müslümanların dinine dönselerdi, bu hareketlerini kabul etmek ve Allah'ın bize emrettiği, mütecâvizlerle Allah'ın emirlerini kabul etmelerine kadar savaşınız, hükmüne uyarak onlarla dostluğumuzu tazelemek, gerçekten borcumuz olacaktı. Ne var ki Allah tarafından kararlaştırılmış bir mesele üzerinde hüküm vermek için insanlar tayin etmek ve bu insanların hükmünü Allah'ınkini nakzetse bile kabul etmek, bizim tasvib edemiyeceğimiz bir şeydir.

Ey İbn Abbas! Ali ile Muaviye arasındaki şartlar içinde şu da vardır: Eğer Ali'nin taraftarlarından biri bir suç işler de bunun üzerine Muaviye'ye itaata başlarsa Ali'nin, o şahsa suçu için tayin olunmuş cezayı zorla kabul ettirmeye hakkı yoktur ve bu aynen Ali'ye iltihak eden bir Muaviye taraftarına da tatbik edilir. Sen bunu farketmedin mi? (104 a). Bu durumda aralarındaki bir suçluyu, kendi durumuna uyan Allah'ın hükmünden kaçarak Muaviye'ye iltihak ettiğini söylemek suretiyle cezadan kurtulduğu için, tec-

ziye etmemeyi taahhüt eden bir cemaatın dinine tâbi olmak nasıl doğru olabilir?

Veya bir kimsenin, kendini İslâm kanunundan sıyırmış ve zikrettiğimiz ne bu ve ne de diğer hareketlerin hiç biri için nedamet duymamış birine sadakatı düşünmesi, nasıl olur da doğru olabilir?

Ali sana, Talha ve Zübeyr'le, mütecavizlerle dövüşmeyi emreden Kitabullah'ın emrine dayanarak çarpıştığını söylemedi mi?

Ve öldürülmelerine kadar Ammar b. Yâsir'le kendisine refakat eden müslümanlar, Sıffin'de Emr'i bi'l-ma'ruf prensibini fiilen tatbik etmek için ve bu savaşta da mütecâvizler, Allah'ın emirlerini tatbik edinceye kadar çarpışdılar mı?

Ali Tahkîm'i kabul etmekle, savaşmak Allah tarafından şer'î olarak beyan edilmiş olmasına rağmen Muaviye ve ordusu ile, hakemler hükümlerini verinceye kadar döğüşmeği gayr-i meşru' mütalea etmedi mi? Ali bunu, Muaviye ve ordusu pişman oldukları ve tekrar İslâm'a sarıldıkları için mi yaptı?" dediler. İbn Abbas: "Ali onlarla savaşmağı, kendilerine söz verilmiş olduğu için gayr-i meşru' mütalâa etmiştir; (104 b) yoksa onların nedamet rivayetleri ve İslâm'ı yeniden benimsemelerinden dolayı değil..." dedi.

Onlar da: "Ali bununla, aynen Allah'ın emri uyarınca kendileri ile savaşılmağa müstehak bir durumda bulundukları halde, savaşmağı gayr-i meşru' kıldı. Böylece senin adamın, onları hâlen Allah'ın emrine ve Sünnet'e bağlanıyorlar zannediyor ve sanki kâfirmişler gibi savaştığı Ammar ve yanındaki müslümanlarla da uğraşıyor. Ve kendi nümunesini imtisal edenler günahkârlar olduğu halde Ammar, nasıl olur da haklı olarak doğru yola sevkedilmiş bir adam gibi mütalâa edilebilir? Eğer Ammar'ın Muaviye grubuna karşı savaşması haklı idiyse, ölümünden sonra onun nümunesini takib edenler de haklı olacaklardır. Ve eğer bu hatalı ise, Ali ve taraftarları da, bu savaşa rıza göstermekle, mecburen dalâlete düşmüş olmaktadırlar. Artık bu vaziyette Muaviye'den daha iyi olan Talha ve Zübeyr'le savaşmak; ve hâlâ Talha ve Zübeyr'in dînine bağlanırken Muaviye ile, kendileri ile harbedilmeyi hakettikleri halde, savaşmaktan kendini sakınmak nasıl meşru' idi?

Ali'nin hatalarından ve hak yoldan inhirafına âit şeylerden bildiklerimiz, budur" dediler. (105 a) İbn Abbas, onların görüşleri ile tamamen ikna edilmiş olarak ve ileriye sürdüğü delilleri, delilleriyle çürüttükleri için onları tasdik ederek, yanlarından ayrıldı. Dönüşünde Ali, onu yanına aldı ve Havâric'in,

kendi taraftarlarının haberdar olmasını istemediği, delillerini dinledi. Neticede İbn Abbas'a Hâricîlerle savaşta, kendisine yardım etmesini istedi; ve fakat İbn Abbas, çekindi.

(105 b) *Ehl-i Nehrevan'ın Katli:*

Ali, onlar kendisini tek başına bıraktıkları; kendisi ve yanındakileri kendi dinleri ile başbaşa bırakmak ve kanlarını dökmekten çekinmek için kendisine, Allah aşkına müracaat edip ricada bulundukları halde, Rafızîler, Kufeliler ve hayırsız bir toplulukla onların üzerlerine yürüdü. Fakat onlar harbi, Ali başlatmadan başlatmak istemediler. O günde Hz. Peygamber'in en güzîde ashabından olan dört bin kişi öldürüldü. Bu ölenler arasındaki yetmiş müslüman Bedr'de savaşmıştı; ve ayrıca dört yüzü de el-Savari denilen ve Resulullahın maiyetinden hiç ayrılmamış insanlardı. Bizzat Hz. Peygamber'in cennet ehlinden biri olarak şehadet ettiği Hurkus b. Zuheyr'de öldürülmüştü.

Ali yaptığı şeyden dolayı çok teessüf etti. Cesetler arasında dolaştı; onlara dua etti ve: "Ne kötü bir iş yaptık! Aramızdaki en güzîde ve en bilgili olanları öldürdük!" dedi.

Ali, hakemlerin kararını kabul etmedi; fakat eğer Tahkîm sahih olsaydı, neticelerini kabul edecek ve (Muaviye ile kendi arasındaki) anlaşmayı tamamlıyacaktı.

Böylece o, ne hakem olarak kabul ettikleri ile ve ne de kendisine Tahkîm aleyhinde tavsiyede bulunanlarla tatmin olabildi. Neticede Halife olarak seçilişinden altı yıl sonra şehîd edilinceye kadar, terkedilmiş bir durumda kaldı.

Ali'nin Öldürülmesi:

Selâhiyete sahip olmaktan bertaraf edildiğinden Allah, Ali için Abdurrahman b. Mülcem el-Muradî'ye resmen emretti. O da Ali'yi evinin kapısında bıçakladı.

ʿİmran b. Ḥaṭṭān, İbn Mülcem hakkında şunları söyler:

"Ah! Ne (muhteşem) bir darbesi idi ki dindar bir adamın,
Onunla Allah'ın rızasını kazanmaktan başka bir şey, düşünmemişti.
Her ne zaman ki onu düşünürüm; öyle düşünürüm
Mükâfatının kâinatın ağırlığından fazla olduğunu görürüm."

BABA İSHAK, BABA İLYAS, HACI BEKTAŞ VE DİĞERLERİ*

CLAUDE CAHEN Çev: İsmet KAYAOĞLU

Orta çağ Türk Anadolu tarihinde tasavvufî, sosyal-dini hareketlerin önemini herkes bilir [1]. Fakat bunların bir çoğu az kültürlü bir ortamda olduğundan ve teşkilâtlanmadığından, değişen şartlar içerisinde kendi tarih, doktirin ve ayin usullerini ancak bir müddet sonra serdettiklerinden, asıl (originelle) fizyonomilerini bilâhare inşa edilen tasvirler arasından tesbit etmeye çalışılabilir. İçlerinden biri veya diğeri hakkında direkt olarak az olan bilgileri toplamak ve tenkit etmek ne kadar ümit kırıcı görünüyorsa da o kadar da zorunludur. Biz bu türlü küçük bir çalışmayı aşağıda takdim ediyoruz.

Burada bizi ilgilendiren Moğollar'dan önceki, tam manasiyle Selçuklu Devri için hemen hemen hiç bir şey bilinmiyor [2]. Hemen Moğol fethinden sonra Mevlevîler konusunda, Mevlâna ve müritleri ve O'nu takibedenlerin edebî eserleri sayesinde büyük bir aydınlanma doğuyor. Bununla beraber Mevlâna Celaleddin'in çağında bir tarikat (ordre) olmayan Mevlevîlik şehircidir. Yani, prestiji ne olursa olsun önce şehirdeki etnik yönden çok karışık olan ve İran kültürünün tesiri hâkim bulunan ve sınırlı bir kültür seviyesine sahip kişileri ilgilendirir. İleride bazı hususlarda daha önemli bir başka niteliği olan hareketler köylü türkmenlerin ortamından çıkmıştır. İhmal edilemiyecek kadar, fakat daha az ölçüde İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde belki daha münbit bir ortam bulan ve yayıldıkları yeni çevrelerde çeşitli inhiraflara maruz kalan başka tesirler [3] de dünyanın çeşitli bölgelerinden gelen mistikler (İbn Arabî'nin

* TURCİCA, Revue d'Etudes Turques, Tome 1, 1969, Paris.

1 Bu konuda bilindiği gibi temel kitap ikinci baskısı yapılan M. F. Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1960. Aynı yazarın bak. fransızca *Les Origines de l'Empire Ottoman* Paris 1937, ve *Les Origines du Bektashısme*, Congrès International d'Histoire des Religions 1923.

2 Le mouvement de Rustem, bu konuda bak. benim çalışmam W.Z.K.M. 1960. Bize hiç bir dinî karekteri olmayarak gösterilmiştir.

müritleri, Mısır menşeili Rifâî, vs.) [3] şark İran-Türk gibi bir çok bölgelerde görülen, Save'nin kuzey-batısında anlaşılacağı üzere bir İranlı tarafından getirilen [4] Kalenderlik, Anadolu'da zühûr ediyor. Bu alanda özellikle Köprülü tarafından açılan araştırma, bu olayların önemi konusunda genellikle şüphe olmaması sonucunu yeterlikle meydana koydu. Fakat tahlillerindeki kritik sarahat, demek gerekir ki hemen bütünüyle yapılması için geriye bırakılmıştı. Biz aşağıda, bu lüzumlu göreve, küçük bir ilâve yapmaya gayret edeceğiz.

Köprülü'nün çalışmalarından bu yana, Rasul Allah denilen iyi tanınmayan bir Baba İshak etrafında toplanan türkmenlerin 1230–1240 yılları arasında İç Anadoludaki sosyal-dinî hareketi nisbeten önem kazandı. Baba İshak'ın eylemi ancak bir askeri engelle önlenebildiğinden ve bir takım karışıklıklara sebep olduğundan devrin yazılı kroniklerinde yankısını buldu. Bu belki de bir bakıma çok iyidir. Ancak Türkmen ortamı henüz daha kültürel bir ortama kavuşmadığından büyük bir ihtimalle, diğer bir kaç tarikatın aristokrat yazarları gözünden kaçtığı mümkündür. Baba İshak hareketine bir öncelik atfetmek yanıltıcı olabilir. Özellikle sonraki metinler bir başka Baba İlyas'dan bahsediyorlar ki bu başka tarzda hiç bir yerde aralarında ilişki görülmeyen İshak'la bağlaşığı olduğu kabul edilir. Mesele yakından incelenmeye çalışılırsa, bana öyle görünüyor ki varılan sonuçlar aşağıda okunacağı gibi, bilinenden biraz farklıdır.

Bize Baba İshak'tan bahseden yazarlar biraz sonra üzerinde duracağımız muahhar Hacı Bektaş'ın Vilayetnâme'si bir tarafa, beştir. Bunlarda O'na verdikleri isimleri karşılaştırmak lâzımdır. Bu hareketi müteakip Anadoluda bir çok yıl ikâmet eden misyoner Simon de Saint-Quentin Ona, Paperoissole yani Türkçe halktan doğan kahin-büyücü baba lâkabına, arapça peygamber Muhammed'in şahsında taşıdığı rasul ekiyle Baba Rasul diyor [6]. Aynı şekilde olayların çağdaşı 1255 den az önce yazan Şam'lı yazar Sıbt İbn al-Cevzî de onu Baba Rasul Allah diye zikrediyor. Böylece her ikisi de bizzat kendi ismini

3 Genel bilgiler için benim, *Preottoman Turkey*-,Londres 1968, chap II-3 ve IV-11.

4 Burada şeyh Uryan'ı hatırda tutmak lâzımdır. Bu şeyh hakkında bir şey bilmiyoruz. Mısırlı ansiklopedist Şihabeddin Fadlallah al-Omari 1330–1340 yıllarına doğru Anadolu hakkındaki bilgisinin bir kısmını ona borçludur (bu kısım, *Masalık* Taeschner tarafından neşredildi).

5 Bak, *Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953. Osman Turan'ın yazısı.

6 Simon de Saint-quentin için, Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale*, XXXI chap. 139–140,şimdi daha kolayca toplu halde Jean Richard tarafından *Histoire des Tartares*, Paris 1965 p. 62–65 de verilmiştir.

belirtmeden lakaplar kullanıyorlar [7]. Bir kuşak sonra Anadolu'da yazan İbn Bîbî ise Rasul lakabını bilmeyerek ya da bir yana atarak, fakat bilmediğimiz bir ad ekleyerek Baba İshak diye adlandırıyor [8]. Bir kaç yıl sonra, kısmen Doğu Anadolu'da yazan Bar Hebraeus (Abu'l Farac)[9] Rasul Baba ile onun talebesi Şeyh İshak'ı tefrik ediyor. Muahhar yazarların, her iki tarafın bir çok ölü verdiği ve bir çok epizod ihtiva eden mücadeleleri iyi bilmelerine rağmen Rasul Baba'nın öldürülmesi ve talebesinin onun intikamını alması olayını bilmezler. Sonra müteâkip yüz yılda Mevlevilerin hagiografı olan Eflâki, bahsedeceğimiz Hacı Bektaş hakkında diyor ki, O Baba Rasul'un halifesi idi. Öte yandan Baba Rasul'un İshak adında bir vekili vardı [10]. Şurası muhakkak ki, hafızalarda bir çok isim ve lâkaplar arasında bir şahsa ait olan ismi tanımakta biraz zorluk vardı. Kendisini tanıyanlar tarafından aynı isimle çağrılmadığı açıktır. Şimdilik bütün bunlarda hiç bir zaman Baba İlyas'ın bahis konusu olmadığını not edelim. Baba İshak'ın menşeine gelince Fırat nehrinin büyük kıvrıntısı üzerinde batıda Kafarsûd[11] da doğduğu söylenirse de daha sonra muhtemelen kuzeye Amasya ile Kırşehir arasında bir yere doğru gittiği muhtemeldir. Burada denecek bir söz varsa o da Orta Asya kaynaklı, Moğol ve Havarizmşah'ların itişi altında batıya doğru akın eden şeyhlerin Baba İshak'a karşı fikirlerinin dış tesirleri altında kalabilişidir. Bu en eski -denilebilirse 1400 de yazılan- yazarı anonim Vilayetname'nin[12] biografının Hacı Bektaş'a atfettiği böyle bir menşein tam aksidir. Yine onu Orta Asya'da ve hatta başka yerlerde Türkler arasında kendilerine bağladıkları Ahmet Yesevi (12. y.y.)e bağlamak imkânsızdır. Birbirini direkt olarak bağlayan bu bağ ikisini bir yüzyıllık zaman ayırdığından mümkün olmadığını ancak onu Ahmet Yesevi'nin lâyık olduğu muhite ya da Hacı Bektaş'ın müritlerinin, kuşkusuz iyi tanınan Ahmet Yesevi'yi Anadolu'da bu soya bağlamak arzularını ifade etmiş olabilir. Bu tanınmışlık 12. asırdan itibaren başlamış olabilir; fakat yaklaşık olarak tahmin edilebilir ki 13. asırdaki yeni göçlerden sonra iyice kesinleşmiştir [13].

7 Sıbt b. al-Djauzi, *Mir'at az-Zamân*, Haydarabad 1952, yıl 638, s. 733 (-éd. Jewett, s. 483).

8 İbn Bîbî, éd. Adnan S. Erzi, s. 490–497, éd. Houtsma (Abrégé), 227–232; tercüme H. Duda, 216–220.

9 Bar Hebraeus, *The Chronography*, éd. trad. E. W. Budge, Londres 1932, P. 405.

10 *Menakıb ül-'Arifin*, éd. Tahsin Yazıcı, 391 ve 498, Fransızca tercüme Cl. Huart, *Les Saints des derviches tourneurs*, ismi altında I-296 ve II-20 (Köprülü bir tam aksi anlam tesbit etti. *Orig. Bek.* 407).

11 İbn Bîbî 490 (Houtsma 227, Duda 216).

12 Ed. Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul 1958; almanca ter. Erich Gross 1927.

13 Köprülü, *İlk Mut.* bilhassa II. kısım.

Ne olursa olsun, kaynakların değişik olmasına rağmen İshak ile Bektaş arasında biraz ilginin bulunması gerekir. Hele 14. yüzyıl yazarları bize bu iki şahsiyetin çıkmış oldukları muhitler arasında ayniyet veya ilişki olduğunu gösterirler. Yalnız Eflâki'den anonim Vilayetname'ye gelinceye kadar dikkate alınacak bir husus ortaya çıkar. Eflâkiye dayanarak biz Bektaş'ın hayatını Celaleddin Rûmî'nin hayatına muasır sayabiliriz, ve buradan Baba İshak'ın erken ölümü de hesaba alınınca, Bektaş İshak'ın halifesi olur. Bunun aksine olarak Vilayetnamede Bektaş'ın haleflerinden birisi Rasul'dur. Bu devirde haklı veya haksız mezarının yeri Altuntaş[14] yakınındaki Beşkariye'ye atfediliyordu. Burası kesinlikle itiraz edilemezse de onun faaliyet sahası değildir. Ne olursa olsun, bu onun hatırasına buradaki insanların bağlılığını telmih eder. Sonra 14. yüzyılda Bektaş'ın şöhreti büyüdü ve İshak'ınki yavaş yavaş unutuldu. Ancak bu son yeni ilmi çalışmalardan sonra canlandı.

Yukarıdaki zikredilen sıra bozulmasının her halde bir anlamı olacaktır. Bektaş'ın gurubunun önceleri İshak'ın gurubunun ortamından çıktığı ve Bektaş'ın şahsen yerleşik bir kimse olmadığı ve bir zaman aralarında çıkan anlaşmazlığın onları ayırdığı farzedilebilir. O zaman İshak'ı ortadan silmeden Bektaş'ı birinci plâna çıkarmak gerekti. Bu şekilde bir işlem ya 14 asrın ortalarında ya da sonunda Bektaşiliğin ilk organize edildiği zamanda yapılsa gerek [15]. İshak ile Bektaş arasında hiç bir tarihî münasebetin olmadığı da imkân dışı değildir. Bu mistiklerin kendilerinden önce yaşayan meşhur mistikleri anmaları, yüceltmeleri isimlerinin büyümesi ile kendileri için de çeşitli örneklerle müşahade edilir [16].

Bununla beraber, bütün bu konularda Baba İlyas hakkında bir bilgiye raslamıyoruz. Baba İlyas başka yazarlar tarafından bilinir. En önemli eser 1330 yılları tarihini taşımasına rağmen Aşık Paşa ailesinin yarı biografik yarı hagiografik bir tarihi olan Manakıb el-Kudsiye fi manasıb el-unsiyye dir. Bunun Türkçe muhtasar bir adaptasyonu Taşköprülüzade'nin Şakaik el Nu'maniyye'si arasında çoktan beri bilinir [17]. Fakat orijinalı Konya'da bir müddet önce M. Önder tarafından bulundu [18]. Yazarı mistik Aşık Paşa'nın

14 Kesinlikle güney Anadoludaki iyi tanınan yerin adıdır denemez. Fakat bunun yerine daha iyi başka bir yer gösteremem.

15 Taşköprüzade Bektaş'ı bu zaman içinde yaşatıyor.

16 Yunus Emre, Sarı Saltuk, v.s., Ahî Evran Bektaşla aynı seviyededir. Onun müridi değildir, onlar iki dosttur.

17 Ed. İstanbul 1852. O. Rescher tarafından Taşköprülüzade'nin arapça metninden tercüme edilmiştir.

18 Mehmet Önder, *Eine neuentdeckte quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien* W.Z.K.M. LV/1959.

oğlu Aşık Paşa Elvan Çelebi'den başka biri değildir, ve büyük Osmanlı tarihçisi Aşık Paşazade büyükbabasıdır. Ona göre Baba İlyas şeyh idi ve Abu'l-Vafâ al-Bağdadî'nin talebesiydi. Horasan'dan Anadolu'ya kendisine hürmet eden Keykûbat devrinde geldi. Fakat Sultan'ın oğlu Keyhüsrev II, babasını zehirledikten sonra, müritleri ile Amasya, Diyarbekir, Antalya, Konya taraflarında mücadele etti. Şeyh bu sıralar ölürken geride beş evlât bıraktı. En küçük oğlu Muhlis tekrar döğüşe başladı ve hattâ Konya'yı altı ay elinde tuttu, iktidarı da sonradan müritlerinden Karaman Beyliğinin kurucusu Nûre Sûfi ye devretti. Muhlis'in de oğlu Manakıb'ın yazarı ve bizzat iyi tanınan mistik yazar Aşık Paşa'dan başka birisi değildir.

Burada ancak M. Önder'in analizi ile tanıdığım bir kitap üzerine ve Şakaik üzerine derinliğine inemiyeceğim. Yalnız geçici olarak bir kaç intiba söylenebilir. Birinci intiba, Baba İshak ve Bektaş'dan bahseden eserlerde Baba İlyas [19] hakkında bir şeye raslanmaz, bunun aksi Baba İlyas'a hasredilen edebiyatta doğru olarak görünüyor. Hattâ bu edebiyat Bektaş hakkında meskuttur. İkinci intiba ise, Keyhusrev II nin yaptığı eziyetlerin (persécution) hatırlatılması, ya Baba İshak meselesini ya da az sonra Harzemşahların sürülmesi meselesidir ki gerçekte bu sultan, kaynaklardaki bilgiye göre, Baba İshak ve İlyas'ın müritlerinin bulunmadığı Konya ve Antalya'ya değilse de tâ Diyarbakır'a kadar kovaladı [20]. Böyle olunca Baba İlyas'ın Keykubat'ın bir müddet Anadolu'da iskân ettirdiği ve Keyhüsrev'in tard ettiği Harzemşahlar yığını içinde Anadolu'ya geldiği ileri sürülebilir. Buna rağmen kendisinin türkmenler arasında Anadolu'da kaldığı ve eğer eserlerin birbirine karşı durumu bu hipoteze muarız değilse, bu ortam İshak'ın bulunduğu ortama yakın idi.

Her halde Aşıkpaşa'dan bu konudaki en büyük katkı İlyas'ın adamlarıyla Karamanlar arasındaki ilişkiyi göstermesidir. Elvan Çelebi tarafından anlatılan olaylar, tabiatiyle inceden inceye bakılırsa, imkânsızdır. 13. yüzyılın ikinci yarısında vuku bulan ve zaman zaman Konya'yı sarsan karışıklıklar ne olursa olsun Selçuklu başkenti olduğu için bu olaylar bizce iyi biliniyor. İbn Bîbî ve anonim Selçuknameler'in yazıldığı bu şehir hakkında hiç bir yazarın, ne tabiatta olursa olsun, Baba Muhlis'in ve taraftarlarının icra ettiği tesir üzerinde bilgi edinemiyoruz. Şu veya bu karışıklık arkasında eğlenircesine bir hüküm çıkarmayı tahayyül edersek de tarih Nûre Sûfî'nin Konya

19 Bak. aşağıda not 23 a.

20 *Preottoman Turkey* p. 132.

üzerinde hakimiyetine dair bilgi vermez. Tarihî açıdan Nûre Sûfî hakkında hiç bir şey bilmiyoruz. Ancak 14. yüzyılın başı tarihini taşıyan bu kitabe fiilen Karaman boyunun Onu ataları olarak tanıdığını belgeler [21]. Tarihî yönden bilinen oğlu olan Karaman'ın aksiyonu 1260 civarında yer alır, ve kendisi 1262 de ölür. Burada daha önce ölmüş olan Nûre Sûfî zikredilmez. Her hal-ü kârda karamanlılar ancak 1277 de ilk defa olarak bir müddet için Konya üzerine el koydular, ve yine ancak bir çok hamlelerden sonra 1320 [22] civarında bu şehri zaptettiler. Belki Elvan Çelebi şehrin birinci zaptını tercih ederek diğer harekatı önemli isyanlar olarak hükmediyor. Fakat bütün bunlardan sonra bizim şimdiki görüşümüz pek önemli değildir. Önemli olan, bu kez kesin olarak tarihi bakımdan müşahade ettiğimiz Baba İlyas'ın neşet ettiği çevre ile Karamanlılar arasındaki bağın mevcudiyetidir. Zahiren faydasız görülen şu fikre varılabilir: 16. yüzyıl başlarında Şikâri'nin roman gibi tedvin edilen eserinde Baba İlyas ismen zikredildiği halde bu yazar Baba İshak ve Hacı Bektaş'ı tanımıyor [23]. Şunu da ilâve etmeliyiz ki Manâkıb el-Kudsiye yazmasının geldiği yer Karamanlılar'ın başşehri Laranda Karaman'dır [24].

Baba İlyas'ı temsil eden bir miktar müridin mevcudiyeti inkâr edilemez. Mistik nizamını -tarikat- izah eden ve 1500 yılları civarında kompoze edilen bir risalesi (opuscule) muhafaza edildi; bu da bir isim altında veya isimsiz bir kitlenin, değişmeden veya küçük değişikliklerle uzun müddet yaşadığını gösterir [25]. O halde iki tarikatın mevcut olabileceği ihtimaldir. Bu iki tarikat, aralarında yakınlıklar varsa da birbirinden ayrıdır. Birinin İshak'dan diğerinin İlyas'dan kaynağını aldığı biraz zor inkâr edilebilir [26]. Fakat bu iki hareket ilk görünüşleri ve isimleri ile devam etmediler. Kendilerinden sonraki hareketlere karıştılar ve silindiler. Bir taraftan İlyas'ı Bektaşilere bağlama çalışmaları diğer taraftan her hangi bir tarihçinin bu iki hareketin aynı zaman içinde olduğunu müşahade ederek ve işi basitleştirerek İlyas ve İshak arasında benzerlik görerek onları bir tek şahsiyette birleştirmesi bilâhare aradaki farkın görülmesini engelledi. İlk defa bu yanılma Cennabi'de görülür. Çağdaş literatüre bu yanlışlık, geniş bilgisi olan Tarih-i Amasya yazarı Hüsamed-

21 Halil Edhem T.O.E.M. XI 1911.

22 *Preottoman Turkey*, indeks Karaman.

23 Şikarî, *Karaman Oğulları Tarihi*, éd. Mesud Koman s. 16.

24 Mehmet Önder A.g.e. ilk sayfa.

25 Mme I. Melikoff Türkiye'de bir kütüphanede bulduğu ve mikrofilmini aldığı bir el yazmasından yaptığı izahat.

26 Bektaş ile İlyas arasında vaki olan görüşme zikredilmiştir; fakat kesin olarak Bektaşi hagiografларının yazdıklarına göre her bir taraf anlaşamadan ayrılırlar.

din tarafından sokuldu. Bu yazarın verdiği geniş malûmat dolayısiyle bu konuda dediklerinin yersiz olduğunu belirtmekte tereddüt edilir. Fakat olayların iyi anlaşılması için bir karışık meseleyi ayakta tutmakta hiç bir sebep de yoktur[27].

Bu dediklerimiz başka teemmüllerden de çıkarılabilir. Aşıkpaşazade'nin mensup olduğu tarikat hususunda şüpheye düşüldüğü bilinir[28]. Bu hususta ben gerekli yeterliliği görmediğim için münâkaşasını yapamam. Atalarının intisab ettiği dinî gurubu onun devam ettirdiğini kesinlikle söyliyemeyiz. Yalnız onun muhtemelen intisab ettiği Zayniyye tarikatında İlyas'ın hatırasının yaşandığı konusunu bertaraf edemeyiz. Ve yine genel olarak İlyas'la ilgili birtakım hücreler veya İlyas'ın mirasını toplayan, fakat kendisi tarafından -Baba İshak gibi- gerçekten kurulmayan derviş terikatları ile ilgisini ihmal edemeyiz. Bununla beraber Aşıkpaşazade bir Osmanlı tabaasıdır. Amasya'da doğmuştur. Büyük babası Aşıkpaşa Kırşehir'de yaşadı ve orada öldü. Burası zamanının Karaman nüfûzu dışında idi ve daha çok Moğol tesiri altında bir bölge idi[29]. O halde ya İlyas'ın mirasına sahip çıkanlar Karamanlılardan uzak duruyorlar veya kendi aralarında bir anlaşmazlık mevcut idi. Şikâri'nin kroniğinde tek büyük Pir ismen Celaleddin Rûmî'dir. Eğer buna rağmen Karamanlılarla ilişkisi devam eden İlyas'a bağlı en az birkaç dinî şef ve müessesenin Osmanlıların Karamanlıları ortadan kaldırması, bu müesseselerin gözden kaybolması ile izah edilir. Tekrar etmeye lüzum var mı? Esas olan en fazla merakımızı celbeden meselelere dikkatimizi yöneltmektir.

Buna rağmen genel olarak biz bir takım tarikatlarla, beylikler arasında özel münasebetlerin olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz. Çok tuhaf olarak şiî fikirlerle kaynaşan Bektaşilerle ehl-i sünnet için çarpışan Osmanlılar arasındaki ilişki biliniyor. Gerçekte ne Bektaşiler ne Osmanlılar ilkel olarak düşünüyorlardı; ne de bizim tahayyül ettiğimiz kadar şuurlu idiler[30]. O halde eğer Bektaşiler Osmanlılara, tabiri caizse, yapıştılarsa ancak Anadolunun iç taraflarına doğru yayılmaları 14. yüzyılın ikinci yarısında oldu. Daha önce de bazı bağlar bulunabilir. Tabiatları başka olmasına rağmen aynı soru Mevlevîler ve başkaları için de sorulabilir. Direkt tanıklık edecek dökümanların

27 Toplanan bilgiler için Bk. Köprülü *İlk Mut.*, s. 178 ve notlar.

28 H.J. Kissling, *Einiges über das Zejnije-Orden*, In Der İslam XIX. 1964.

29 Onlara hassedilen maddeler için bk. *Encylopédie de l'İslam*, 2è éd. Elvan Çelebi'nin mahalli Çorum'un doğusundadır. (Taeschner, Anatolische Wegenetz, kart).

30 Anadoluda şiilik hakkındaki fikrimi mayıs 1968 de Strasbourg'da yapılan Kollokium'da açıkladım, makaleler basılıyor.

bulunmamasına rağmen bir takım telkinler çeşitli tarikatların coğrafî yayılışının araştırılmasından bulunabilir. Bu konuda şurası enteresandır Vilayetname Hacı Bektaş'a iç Anadolunun dışında hiç bir yerde macera aramaya imkân bırakmıyor. Hattâ batı Anadoluda Türkmen topraklarında (Aydın, Menteşe, bilhassa Denizli) kuzeyde mevcut oldukları daha az sarih olan Mevlevî [31] dergâhları ve Aydın [32] da Rifaî'ler gibi. Daha başka hareketlerin de varlığı zannediliyor ve birbirini tanımıyan sözcülerinin bizim İshakî'ler ve İlyasî'ler ile ilişkilerinin varlığı hakkında hüküm vermek imkânsızdır [33].

Nihayet bu yazdıklarımız yer yer bir başka mesele ortaya koydu ki bunun tetkikinin verimli olup olmayacağını söyliyemem: tarihî araştırmalarda az nazar-ı itibara alınan yukarıda da söylediğimiz gibi ilk yerleşik Türkmenlere 13. yüzyılda bir yeni gurup daha ilâve edildi. Her hangi bir beyliğin (principauté) bu birinci ve ikinci gelenlerden hangisi tarafından kurulduğu pek fark edilemiyor. Yine her hangi bir dinî cereyanın özellikle bunlarından birinde ve diğerinde doğduğu da farkedilemiyor. Gelenler yavaş yavaş birbirine karıştılar. Bu ihtilatın hemen birdenbire olmadığı ve hattâ her ne kadar metinler bu hususta meskut ise de aralarında rekâbetler mevcut olduğu görülür. Eğer bu Beyliklerin ve dinî cereyanların birbirine paralel sıkı bir tahlilini yaparsak enteresan sonuçlara varmamız muhtemeldir. Meselâ Baba İlyas'ın menşeinin direkt şarktan gelmesi, Karamanlıların da şarktan geldikleri hakkındaki yeni hipotezi destekleyecektir. Bu hipoteze karşıt bir kaç delil de getirilebilir [34]. Baba İshak ile Hacı Bektaş'ın müritleri arasında olması şüpheli görülen münakaşalar bu iki guruba mensup Türkmenlerin kaynaşmasına engel olabilir. Fakat bütün bunlar oldukça karanlık görünüyor; araştırıcılar bu fikirden hareketle bir şeyler çıkarabilirler. Benim şimdilik bu hususta imkânım olmadığı için özür dilerim. Tevazu göstererek, beklemeden faydalı olanı şimdi söylemek, işi geleceğin müphemliğine bırakmaktan daha iyidir.

Yine biz makalenin ana konusu olan İshak-İlyas'a dönersek; yukarıdaki sorulara cevap verecek şekilde İshakîyye ve İlyasiyye doktirin ve ayinlerine

31 Bu konudaki intiba Eflaki'nin Menakıb'da zikrettiği son Mevlevi Şeyhlerinin seyahatlarından doğuyor ve bak. not 32.

32 İbn Batuta, *Voyages*, éd. trad. Defréméry-Sanguinetti, 292, 313 ve terc. H.A.R. Gibb 436, 447. Ahmet Rifâ'î nin Elven Çelebi tarafından zikredildiği.

33 Meselâ Osman Turan tarafından işlenen metne bk. no. 5 de; Niğdeli Kadı Ahmet'in batı toroslarda 1325 lere doğru önemini belirttiği şeyhler (Köprülü, *Origines Emp. Ott.*, p. 121).

34 İbn Bibî Karamanlıların oduncu olduğunu söyler. Bu onların şark menşeili olduklarına halel getirmez. Fakat daha az gerçeğe yaklaştırır.

ait bir takım ön işaretler, bilgilere sahip olmak arzu edilir. Onlarla ilişkisi bulunabilen eserleri bize kadar gelen veya Yunus Emre, Kırşehir'li Ahi Evran gibi yazarların bize bahsettiği şu veya bu mistik hakkındaki şüpheyi giderecek hiç bir şey söyliyemeyiz. Bir çok çevrelerde tahmin ve tayin edilen az çok kuvvetli şamanist tesirler ancak inanç ve pratiklerin her çevrede birbirleriyle karşılaştırılması ve muhtemel tesirlerin hesaba alınması suretiyle tesbit edilebilir. Aynı yoldan mahalli tesirler tesbit edilir. Şiiliğe veya ehl-i sünnete bağlılıkları kendi çağlarında çağdaşları için mühim bir problem olmayan bu çevrelerin, biz ,kızılbaşlığın şiîlik içinde sonradan oynadığı rolü nazar-ı itibara alarak, bağlı oldukları yolu aramaya mecburuz. Ali'nin hürmetle anılması kendilerini sünni telâkki eden bütün çevrelerde geniş bir şekilde yaygındı. Orta Asya'da çok az şiî vardı. İran'da biraz daha fazla idi. Fakat türkmenlerin iskân ve geçiş bölgesi olan Azerbeycan'da bugünkünün aksine çok az ve zahiren ekalliyette olan şiîler vardı. O halde Anadoludaki türkmenler üzerinde büyük bir şiî tesirinin varlığını zannetmeye sebep yoktur. Ve Ahmet Yesevî şiî değildi. Şiî tesirler Anadoluya sonradan başka nev'iden temaslarda bulunacak fakat, İshak ile İlyas arasındaki farkı, hiç bir zaman bu şiî sünni guruplaşmaları ile birlikte mütalâa etmeyi düşünmeye mahal vermez [35].

Basit bir ifade ile söylersem İshakiyye ve İlyasiyye'den bahsettim; adeta Bektaşiyyeden bahsedilir gibi. Fakat çok iyi bilinir ki -ve bunun bir değeri var- prestijli şahsiyetler etrafından bir takım hareketler olur, ama organize edilmiş dinî meclisler (congrègation) etrafında bu olmaz. Ancak, esasında mahdut bir ölçüde, 13. yüzyıldan itibaren şehirdeki Mevlevîler ve yarı İran'lılar tarikat halinde teşekkül etmiştir. Bunlar da gerçekte bünye ve nizamlarını ancak Mevlâna'nın varislerinden alırlar. Bektaşiler ise en erken olarak ancak 14. yüzyılın ortalarında şekillenirler. Ve eğer Rifaî'ler gibi diğer bir kaç tarikat varsa da bunlar yabancı kaynaktandır; sonradan Anadoluda bir takım tebeddüle uğramışlardır. Büyük tarikatlar ancak 14. asrın ikinci yarısında ve 15. asırda gelirler. Bu zamanda bile -Bektaşiliği bir yana bırakırsak- kaynaklarını Anadolu yerine doğudaki Türk-İran sahalarından alırlar.

Mevlevîleri istisna edersek, dinî yazarlar bugüne kadar 13. yüzyılda tamamiyle Türkmenlere has dinî ceryanlardan bir bütün halinde bəhsettiler. Şüphesiz dini-sosyolojik mayaya müsait bir müşterek ortam vardır. Fakat

35 Şimdilik İshakiye'nin kırmızı bir tekke koymalarına bir anlam veremiyeceğim. (Daha sonra Kızılbaşların yaptığı gibi, fakat bu benzerlik muhtemelen tesadüfîdir.) (İbn Bîbî ve *Erc. de l'İslâm* 2è éd. art. *Bâbâî*), Kaldıki diğer Türkmenler (belki Karamanlılar, fakat mesele sarih değildir) beyaz renkte bir tekke koyuyorlardı. (Eflâki)

teşkilâtlanmış bir bütün, bir hareket ve bir insan gurubu bahis konusu değildir. Benzerliklerini ve farklarını zor ayırt edebildiğimiz çeşitli şeyh ve babalar, sâlikleri basit medihler veya isyân hareketlerine sevketmişlerdir. Tabiatiyle az ve sarih dökümandan mahrum olan muahhar yazarlar da kendi zamanlarında bir fayda ifade etmeyen ve artık mevcut olmayan farkları bertaraf ettiler veya bu farkları görmeyi istemediler. Fakat biz Anadolunun Selçuk sonrası sosyal-kültürel yapısını yeni baştan bina etmek istersek, ihtimamla çeşitli haber sahalarını, hadiselerin büyük bir hassasiyetle unsurlarını teker teker daha iyi anlamamız gerekir.[36]

36 Bu makale *Encyclopédie de l'Islâm* (*Bâbâi*) ve *Preottoman Turkey* de dediklerimi tekrar gözden geçirmemi zorunlu kılıyor. Görülüyor ki şehir hayatı yaşayan (citadin) Eflâkî ara sıra Baba İshak ve Bektaş'ı zikrediyorsa da Nûre Sûfî, Yunus Emre, Aşıkpaşa, Ahi Evran, v.s. i tanımıyor. Sosyolojik bakımdan incelenmiş olan Baba İshak için bk: E. Werner, Festschrift Walter Baetko, Weimar 1966.

Kitap Tanıtma:

Dr. Ahmed Şalabī, *Mukārenetu'l-Edyān*, C. I. Kāhire 1966, s. 1–318; C. II. Kāhire 1965, s. 1–215; C. III. Kāhire 1965, s. 1–259; C. IV. Kāhire 1964, s. 1–206.

Cambridge Üniversitesinde doktora yapıp Kāhire Üniversitesi Dāru'l-ʿUlūm Fakültesinde İslâm Tarihi ve İslâm Medeniyeti Tarihi Ass. Profesörü olan Ahmed Şalabī, Arapça olarak yazdığı "*Mukārenetu'l-Edyān*" (Comparative Religions) adlı mukayeseli dinler tarihi çalışmalarını dört kitabda toplamış bulunmaktadır. Arap âleminde batı kaynaklarından da faydalanarak mukayeseli ve objektif olarak büyük dinleri ele alan son asrın en başarılı incelemesi diyebiliriz bu dört kitablık serîye.

Müellifin "*et-Tārīhu'l-İslâmī Ve'l-Hıdāratu'l-İslâmiyye*"[1] adlı altı cüz' olarak yayınlanmış İslâm tarihiyle ilgili çalışmaları yanında, İslâm fikir tarihiyle-"tārīhu'l-fikri'l-İslāmī"-ilgili "*el-Fikru'l-İslāmī*"[2], "*es-Siyāsetu Ve'l-İktisādu fi't-Tefkīri'l-İslāmī*"[3], "*Tārīhu'l-Terbiyeti'l-İslāmī*"[4], "*el-Mucteme'u'l-İslāmī*"[5], genel kültür alanında veya yabancı dillerde[6] yazdığı "*Keyfe Tuktebu Bahsen ev Risāleten*", "*History of Muslim Education*" gibi kitabları vardır.

1 Bu seride Şalabî, İslâmdan önceki ve sonraki Arap devletlerini, Emevîleri, Abbasîleri, İslâmiyetin doğuşundan günümüze kadarki Endülüs, Mağrip, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır, Suriye, Türkiye, Moritanya, Mali, Senegal, Gana, Nijer, Nijerya, Sudan, Somali, Tanganika ve Zengibar tarihlerini incelemektedir.

2 İslâmda fikir hayatının kaynakları ve eserleri. (İngilizce'den tercüme)

3 İslâm fikir hayatında siyaset ve iktisat.

4 Müslümanların terbiye felsefesi, öğretim ve eğitim usulleri, öğretmen ve öğrenci meseleleri ele alınmaktadır. Bu kitabı Karaşi İslâm Kültürü Enstitüsü yayınlamıştır.

5 İslâm topluluğuyla ilgilidir. Bu kitap Urduca da yayınlanmıştır.

6 Endonezya diliyle yayınlanmış "*Negara dan Pemerintahan dalam Islam*", "*Masjarakat Islam*", "*Hukum Islam*", "*Sedjarah dan Ķebudajaan Islam*" (1–2–3), "*Perbandingan Agama* (Masihi)", "*Perbandinfgan Agama* (Islam)", "*Sedjarah Pendidikan Islam*", "*Politik dam Ekonomi Dalan Islam*", "*Perkembangan Ķeagamaan dalam Islam dan Masehi*" adlı kitabları da vardır.

Genel olarak tarih mihverinde dönen geniş bir yazı alanı olan Şalabī, Dinler Tarihiyle ilgili bu dört ciltlik eserinde Arapça ve İngilizce kaynaklardan faydalanmıştır.

Yahudi Diniyle ilgili ilk kitabda dört cildin muhteviyat listesini verdikten sonra bir genel "Takdim" ile işe başlayan Şalabī, çalışma prensiblerini açıklayıp mukayeseli bir şekilde dinleri ele almayı düşündüğünü, korku ve ümit arasında bocaladığını, sonra istediği şekilde bu serîyi yayınladığını, Arap kütüphanelerinde bu cins kitapların ilk olduğunu söyleyerek dinleri mukayesede iki yol gösteriyor[7]:

"*Birinci yol:* Belli başlı konuların kitablara başlık olması. Meselâ ʿAllah" inancıyla ilgili bir kitap yazıp çeşitli tanrı görüşlerini anlatmak. Sonra "nübüvvet" ve daha sonra "teşrī" ve hakeza... Bazı ilim adamları bu yolu tutmuştur. "*Allah*" kitabında olduğu gibi *ʿAkkād* ve "*Essays on Comparative Mythology*" kitabında olduğu gibi Max Müller. Fakat burada da göz önüne alınacak bazı durumlar vardır:

1. Dinlerin konuları birbirine benzemez. Örnekleri şunlardır:

a. Yahudi tarihinin, akîdelerine etkisi olmuştur. Bu yüzden, anlatılırken bu konuyla ilgili bir "Yahudilik" bölümü ayırmak gerekir. Fakat İslâm tarihi İslâm akîdelerine etki etmemiştir. Bu yüzden kitabın konusunun "İslâm"ı da kapsaması gerekli değildir.

b. Budda, tanrıdan söz etmemiş, fakat Hz. Muhammed etmiştir.

c. Buddizm'de "*nirvana*", Jaynizm'de "*kurtuluş*" konuları vardır ki, semavî dinlerde buna benzeyen bir konu yoktur.[8]

d. Semavî dinlerde olmadığı halde, Hint dinlerinde "*tenāsuh*"[9] vardır.

e. İslâm'da teşrî vardır, fakat Hıristiyanlık'ta yoktur.

Konular birbirine benzemeyince ince bir mukayese imkânı kalmaz.

2. Bu şekilde olan bir mukayeseli dinler tarihi, konular dağınık olunca, her din hakkında tam bir görüş vermez.

7 Bak. Ahmed Şalabī, Mukārenetu'l-Edyān, I. 13.

8 Bu hususda Şalabī, Hristiyanlıktaki kurtuluş (salvation) konusunu göz önüne almamış. Öte yandan nirvana konusunda da tasavvuf alanında inceleme yapanların söyleyecekleri vardır.

9 Yine Hristiyanlıktaki enkarnasyon (incarnation)un tenasuha borçlu olduğunu unutmamak gerekir.

3. Dinler arasında yakınlık olmadığı zaman, dinlerden herhangibirinde bulunan konuların anlatılması, bu açıklama usulünde az olacaktır.

Bu şekilde dinlerin mukayesesinden sonra kendilerini de anlatmak gerekecektir. Çünkü mukayesenin tabiatı, aslını da içine almayı geciktiremez. "Edep" mukayesesinde çeşitli edebleri anlatıp ondan sonra mukayese ederiz. "Fıkh" mukayesesinde çeşitli teşrîleri anlatıp sonra mukayese ederiz. Dinlerin mukayesesinde dinleri anlatıp sonra konuların arasında mukayeseyi yapmamız gerekir.

İkinci yol: Her bir din için bir kitap tahsis olunmasıdır. Orada muhtelif akaid ve teşrî konuları mukayeseye yardımcı olmak üzere anlatılır. Kitabların çoğu bu yolu takip eder. Bizim de takip ettiğimiz yol budur. Birinci yolda anlattığımız hususlardan uzak kaldık. Bu hususlardan dolayı kimse, dinleri mukayesede, birinci yola uyarak, çalışmalarının sonuna kadar sevinmek fırsatını bulamadı."

Bu şekilde metodunu açıklayan Şalabī, XX. asrın ikinci yarısında yaptığı bu çalışmalarında çeşitli kaynaklara, çeşitli görüşlere başvurduğunu, meselâ İslâmiyet için hem müslümanların, hem Hıristiyanların, hem de Yahudilerin yazdıklarını gözden geçirdiğini, bunların arasında büyük görüş ayrılıkları bulunduğunu, hattâ bir Hıristiyan yazardan diğerine görüşlerin değiştiğini, Yahudilerin büyük çoğunluğunun ise bir yalancılar kafilesi olduğunu söylüyor.[10]

Bütün bu zorluklara karşı duygularını bir tarafa bırakarak ilmî konulara dalan Şalabī; okur, anlar, münakaşa eder, mukayese eder, yazar ve istifadeye arzeder. Fakat 12 sene süren yorucu çalışmalar ve gayretlerden sonra Hıristiyanlığa ait 2. Cildi 1965 yılında, İslâma dair 3. Cild yine 1965 de ve Hint dinlerine (Hinduizm-Buddizm-Jaynizm) dair 4. cildi 1964 de çıkarır. Yahudi Dini ile ilgili I. Cildin yayınlanması, diğerlerinden sonra olur 1966 da. Şalabī, bu gecikme için bazı sebebler ileri sürer: "Zaten Yahudilikle ilgili araştırma yapan insaflı ve dikkatli bir gözden bu zorluk kaçmaz. Yahudiler, tarihleri ve dinleri hakkında çok eser yayınlamışlardır. Onlar, tarihlerini beşer tarihi, medeniyetlerini medeniyetlerin kaynağı, akîdelerini akîdelerin en yükseği olarak gösteriyorlar."[11] diyen Şalabī, devamla şu açıklamalarda bulunuyor: "Onlarınkinin dışındaki tarih ve dinlere hücum etmekte ve Yahudi olmayan

10 Şalabī, Mukārenetu'l-Edyān, I. 15.
11 Aynı eser, I. 15.

dünya kahramanlarını kötü göstermektedirler. Kaynakların bu gürültülü dalgaları arasından hakkı bulup çıkartmamız gerekti. Bu sebeble, elbette hevâ ve hissin etkisinde kalmayan, insaflı görüşü, âdil düşüncesi olanı alacaktık.

Böyle kaynak ve fikir zorlukları yanında, Yahudilerle aramızdaki düşmanlık da vardı. Bu, ilmî çalışmaya karşı, taraf tutma zorluğudur. Bilinmektedir ki, Yahudiler, bütün silâhlariyle bizimle harbediyorlar. Onların kalem ve fikir silâhları en kuvvetli silâhlarıdır. Fakat dikkat edin, ben bu alana ilmî yönden eğilmeye çalıştım. Bana gereken, hakikattan bahsetmem ve tam tarafsız olarak etkilerden uzak kalmamdır. Okuyucularıma en doğru kaynaklardan en ince hakikatları takdim ediyorum. İlmî bahis bir emanettir. Üniversitenin mihrabında bir emanettir ve okuyucuların çevresinde bir emanettir. İnsanın şu yönden veya diğer yönden konuşması mümkündür. Fakat yazan bir kimse, bu yönü bırakır, buna veda eder ve hakikattan olduğu gibi bahseder."

Şalabī, Yahudilerden bahsederken Filistin musîbetine de temas ederek görüşlerini söylüyor[12].

Şalabī, bundan sonra kaynakları hakkında bilgi vermekte ve onların güvenilebilecek ana kaynaklar olduğunu söylemektedir. Burada yine Şalabī'yi konuşturalım: "Bu dinlerin mensuplarının akîdelerini inceledim ve kaynaklardan çıkararak fikirlerini ortaya koydum. Bu kitabların her birisinde takip ettiğim yol budur. Hint dinlerini anlatırken, benim en önemli kaynaklarımı Hintlilerin kutsal kitabları ve Hintlilerin yazdıkları şeyler temsil etmektedir. Hıristiyanlığı yazarken itimat ettiğim, Yeni Ahit ve Hıristiyanların yazdıkları oldu. İslâmı tasvir ederken faydalandığım, Kur'ān-ı Kerîm, Rusûlün hadîs-

12 Yahudilerle ihtilâf noktası olan bir konuyu bu münasebetle şöyle anlatıyor: "Filistin musîbetinin akabinde dâva hakkında, Filistin hakkında Araplar onlarca, yüzlerce kitap yazdılar. Hepsini okumak zorunda kaldım. Ben de bu kitabı hazırladım. (Yahudilerle ilgili olanını). Fakat onlardan çoğu az bir şey bağışlıyordu. Sövmek, atıp tutmaktan ibaretti; bir fikir vermiyordu. Bir hedef araştırmıyordu. Hattâ ben, ara sıra herkesin müellif olması zaruri mi diyordum.

Ben, Filistin'i geri almada muayyen merhalelerin geçmesi gerektiğini anlamaktayım. İlk merhale, makul ve tesbit edilmiş sloganlardır. Fakat gayeye yönelmek için bu merhalenin çok verimli olması gerekmektedir. Bu noktada Yahudilerin tecrübesini inceleyelim. Onlar, Filistin vatanları olduğuna inanıyorlardı. Ve oraya dönmeye çalışıyorlardı. Bizim şimdi bulunduğumuz merhaleleri geçtiler. Filistin hakkında kitablar, makaleler, bahisler yazdılar. Onları, mütehassıslar, üstadlar, büyük yazarlar çeşitli dillerde yazdılar. Ta ki çoğunluk onların haklı olduklarını zannedesiye kadar... Bu bize şimdi gereklidir. Kitablarımız ve konuşmalarımız bu büyük kaziyeye bağlı olmalıdır." (Aynı eser, I, 16–17).

leri ve müslümanların yazdıkları oldu. Ve burada[13], Yahudi Dininde Tevrat, Esfâr (kitablar), Talmud, Yahudi hakîmlerinin protokolları ve Yahudi meşhurlarının yazdıkları kitablar okuyucumun zaman zaman karşılaşacağı en önemli kaynaklarımdır. Bu takdimde burada işaret edilmesi gereken en önemli şeylerden birisi de aşağıdaki kaynaklardır:

Eski Ahit Kitabları
"*Talmud*"
Yahudi Hakîmlerinin Protokolları
"*The Jewish Encyclopedia*"

Arthur Hertezberg	:	"*Judaism*"
Ch. Guignebert	:	"*The Jewish World in the Time of Jesus*"
J. Hosmer	:	"*The Jews*"
Charles Foster Kent	:	"*A History of the Hebrew People*"
Margolis and Marx	:	"*A History of the Jewish People*"
Laurance Browne	:	"*From the Babylon to Bethlehem*"
J. W. D. Smith	:	"*God and Man in Early Israel*"
E. H. Weech	:	"*Civilization of the Near East*"
Berry	:	"*Religions of the World*"
J. Shotwell	:	"*The Religious Revolution of today*"
Reinach	:	"*History of Religions*"
G. Allen	:	"*Evelution of the Idea of God*".

Okuyucunun ileride karşılaşacağı diğer kaynaklar, görüşlerimi doğrulayacaktır. Ben daima bu yoldayım; ilmî incelemede gerektiği üzere yazarım, hazırlarım, ortaya koyarım ve beğenirim..."[14]

Şalabī, Yahudi yazarlarını objektif olmamak ve millî gayelerle belirli hedefler için yazmakla suçlayarak onların dinlerden bahsederken de bundan vazgeçmediklerini ileri sürerek şöyle diyor: "Söz kaynaklara gelmişken, dinler hakkında yazanların çoğunun Yahudiler veya onlardan ders alanlar olduğunu

13 Bu cümleleri aldığım takdim, Yahudi Dini ile ilgili I. Ciltte bulunduğundan böyle söylüyor.

14 Aynı eser, I. 17.

açıklayalım. Dinlerle ilgili Yahudi üniversiteleri hemen hemen bütün üniversiteleri geçer ve onlara etki eder. Bu husus tabiî ki birçok ilmî zorluklar ortaya çıkarır. Yahudiler bütün vasıta ve imkânlarını hakka hizmet için değil, hedeflerini haklı çıkartmak için kullanmaktadırlar. İnsanlığa değiştirmekle biriken bir miras bıraktılar. Onu düzeltmek ve galip gelmek büyük bir gayret ister"[15].

Sadece Yahudi Dini, Hıristiyanlık, Hint Dinleri ve İslâmiyet gibi dinleri mukayeseli olarak inceleyen müellif, Zerdüşt Dini, Konfüçyüs Dini, ilkel dinler ve diğerlerini konu edinmemiştir. Bunun sebebini iki noktada açıklıyor:

"*Birincisi:* Yöneldiğim hedef, semavi dinler hakkında yazmaktı. O, bizi diğerlerinden daha çok alâkadar etmektedir. Şimdi onların arasında uzun mücadeleler geçmektedir. Savunmalarını incelememiz, hedeflerini tesbit etmemiz lâzım geldi. Sonra söz Buddizm'e kadar uzandı. Çünkü o, davette, intişarda ve hususiyette Uzak Doğu'da rekabet alanına girdi. Hint dinlerinden bahsetmeksizin, Buddizm'den söz etmek mümkün olmadı. Bu, bir yönden. Diğer yönden, bütün fikirler, Hint dinlerinden çıktı. Dolayısıyla semavi dinlere tâbi olanların çoğunda ve bazı dinlerin akîdelerinde etkili oldu. Bu husus ileride açıklanacaktır. Bu, Zerdüşt ve Konfüçyüs Dinlerini, ilkel dinleri kapsamamaktadır. Bu dinler şimdi kurudu. Onlar için inançlarımız ve görüşlerimizi zikretmekte bir fayda yoktur.

15 Bundan sonra iki büyük dünya emperyalizminin siyaset çelik çomağı oynadıkları bir bölgenin çocuğu olarak Şalabī, sözü yine Arap-Yahudi husumetine getirip şöyle diyor: "Filistin hareketinde Yahudilerle aramızdaki mücadele hakkında bu mevkide şunu söylemeyi isterim. Bir gün Haçlılar, ordularıyla yürüdüler ve Filistin topraklarına indiler. İstilâcıları çıkarmak için Arap çabaları başladı. Bundan kurtulmak için en kuvvetli yol; Nüreddin Zengī, Salāhaddīn Eyyūbī ve ondan sonra gelenlerin komutaları altında bir halkada, bir kuvvette birleştiren birlik idi. Bu kuvvet, istilâ edilen bölgeyi kuşattı ve düşmanın üzerine yürüdü, gelip geldi. Bir Arap marşı hâlinde Arap birliği avdet ettiği gün, Salāhaddīn'in Haçlılara iki hatta inmesi gibi, Yahudilere bölücü bir darbe vurmak mümkün olacaktır.

Batı devletlerinin müdahalesinden korkulur mu? Çok kere muasır siyaset üslûbları buna hükmetti. Fakat unutmamamız gerekir ki bu güç, Salāhaddīn'in zamanından beri savaş yerinden uzak olmadı. İngiltere Kralı Aslan Yürekli Richard, Fransa Kralı Philippe Augustus ve Alman İmparatoru Frederic Barbaros'un anlaşma veçhesini anlamaya kahramanımızın gücü yetmişti. Onların, onun şevketini kırmaya ve onu elde etmeye güçleri yetmedi." (Aynı eser, I. 18-19).

Şalabī, Yahudilikle ilgili çalışmalarının gerçekleri aksettirdiğini iddia edip bunun Filistin için bağışlanmış bir çaba olduğunu; bunun için gerekli çabanın sakınılmadığını; bu çabaya kahramanlar ordusu ,siyaset adamları, yazarlar, gazeteciler, şairler ve diğerlerinin katıldıklarını çaba göstermeye, onların herbirisinin çabasına ihtiyacın azalmayacağını; savaş yerinin fikir, kan, kalem ve mala ihtiyacı olduğunu; bu konuda takip ettiği yolun bu kitab olduğunu; onu bu şerefli savaş yerinde şehit olmuş ve olacakların ruhuna hediye ettiğini söylüyor.

İkincisi: İslâm Tarihi ve İslâm Medeniyeti Tarihi derslerimin herbiri şimdi gayretime muhtaç....."[16]

Şalabī, okuyucuların bekledikleri kitablarını ikmâl edebilmesi için daha çok çaba, daha çok inayet dileyip takdimi bitiriyor.

1. *Kitap "Yahudilik":*

"Takdim" bölümünü de içine alan I. Kitap 318 sahifedir. Müellifin eserleri hakkındaki açıklamadan sonra, İçindekiler ve Takdim bölümleri, daha sonra Yahudilikle ilgili altı fasıl, en sonda da kaynaklar yer alıyor.

Birinci Fasıl: Yahudi tarihine ayrılmıştır. Kitabın dörtte birini teşkil eden bu fasıl; giriş, Filistin'de İsrail Oğulları, Yahudiler ve Siyonistler bölümlerini içine alıyor.

"*Giriş*"te bölge ve sakinleri, çevre bölgeleri, İbrānīlerin yayılması, İbrānīlerin dili, Mısır'da ve Mısır'dan çıkıştan sonra İsrail Oğulları ele alınıyor.

"*Filistin'de İsrail Oğulları*": bölümünde hakimler devri, melikler devri, bölünme devri ve İsrail Oğulları'nın meliklerinin zevâli[17], Bâbil esareti, Filistin ellerinden çıktıktan sonra Yahudiler, Makābīler, Filistin'de müslümanlar ve Haçlı Seferleri sırasında Yahudiler, kovulma devri ve etkisi, dönüş yolunda, Yahudi hizmetinde İngiliz Kilisesi devri, İsrail'in yeniden kurulması, Filistin ve dışındaki Yahudiler hakkında bilgi verilmektedir.

"*Yahudiler ve Siyonistler*" bölümünde müellif Yahudilikle Siyonizm arasındaki alâkayı açıklıyor. Siyonizm'in çıkış kaynağını şöyle anlatıyor: "Siyonizm, Beyt-i Makdis'in güneyinde bulunan bir dağa nisbettir. Davud, krallığı zamanında orayı zorla aldı. Orada ikamet etmekte olan Yabūsīleri yendi. -Davud, Sohyon Kalesini aldı... Ve Davud kalede ikamet etti. Ve ona "*Davud Şehri*" dedi (2. Samuel, 5/8-9)- Ve Yahudi itikadına göre Rabbın orada ikamet etmesinden dolayı Sohyon kutsal bir yer oldu. Mezamir'de şöyle zikredildi: Sohyon'da ikamet eden Rab için terennüm ediniz (Mezamir. 9/11).

16 Aynı eser, I. 19.

17 Müellif, İsrail Oğulları'nın Filistin'deki hayatlarını üç devreye ayırmanın mümkün olduğunu söylüyor:

1. Hakimler Devri.
2. Melikler Devri.
3. Bölünme Devri ve böylece Filistin'de İsrail Oğulları Meliklerinin zevâli. (Ayni eser, I. 51).

Bundan dolayı Siyonizm, en yaygın tarifiyle, İsrail Oğulları'nın Filistin' de, yani Sohyon Dağı ve çevresinde istikrarıdır. Ve o, bunun sözle, ya da mâlî veya edebî yardım ile te'yididir. Siyonist, Filistin'de yaşamağa etkili olan kimsedir. O, aynı zamanda maddî ve edebî olarak, Yahudilerin Filistin'i vatan edinmelerine yardım eden kimsedir."[18]

Siyonizm'in tarihçesini veren yazar, Yahudi âlemi ve dünyada Siyonizm'in rolünü, Yahudilikle Siyonizm'in ilişkisini, Siyonizm'in doğuş, gelişme ve yayılma devrelerini, Rusya ve Amerika'daki Siyonizm'i, Siyonizm'in meşhur sîmalarını, Siyonizm'in tamamen Yahudi ideolojisine hizmet eden bir kuruluş olduğunu anlatıyor.

İkinci Fasıl: Kur'ān-ı Kerīm'e Göre Benī İsrāīl Peygamberleri Ve Akîdeleri. Bu fasılda Şalabī, önce Kur'ān-ı Kerīm'e göre Benī İsrāīl Peygamberlerini -*İbrāhīm*, *İsmā'īl* ve *İshāk*, *Ya'kūb* ve *Yūsuf*, *Mūsā* ve *Hārūn*, *Dāvud*, *Suleymān*- sonra da akîdelerini açıklıyor.

Üçüncü Fasıl: Kur'ān-ı Kerīm'in Gayri Benī İsrāīl ve Akîdeleri. Bu faslı da iki bölümde işliyor müellif.

Önce Kur'ān-ı Kerīm'in gayrı Benī İsrāīl peygamberlerini ele alıyor: Giriş-Eş'iyā-Eremyā-Hazakyāl-Dānyāl-İbrāhīm ve İshāk'ın mirası-Ya'kūb'un evinde hayat-Mūsā ve Hārūn-Dāvud-Suleymān.

Sonra Kur'ān-ı Kerīm'in gayri Benī İsrāīl akîdelerine geçiyor:

Tanrı: İsrāīl Oğulları'nın *Yahve*'den başka ma'budları-Yahve ve ona ibadet merhaleleri: a) İsmin iştikakı, b) Yahve'nin sıfatları, c) Yahve'ye ibadet merhaleleri: 1. Heykelden önce Yahve, 2. Heykelle (19) Yahve, 3. Heykel'den sonra Yahve-Eş'iyā zamanında vahdaniyet çağrısı-Yahudiler ve genel olarak ulûhiyet.

18 Aynı eser, I. 96.

19 "İkinci merhale, Yahve'nin heykelle irtibatı merhalesidir. Dāvud geldi ve Yeruşalem'i başşehir edindi. Sonra Suleymān geldi ve heykeli inşâ etti. İsrail Oğulları'nın akîdesine heykel yerleşti. Heykel, peygamberlerin ona çağırdıkları, Yahve veya Yahova dedikleri ilâhlarının makarrı itibar edildi..... Heykel, gerçekte onların devamını sağlayan ma'budların herbiri için bir remiz oldu. O, taşlardan, putlardan uzak değildi. O, ruhların meskenidir." (Bak. aynı eser, I. 161).

Âhiret ve ba's.

Tābūt[20] *ve Heykel.*

Kâhinler ve kurbanlar.

Seçilmiş kavim ve mesih[21].

Yahudi fırkaları: Ferisīler-Sadūkīler-Karāīler-Yazıcılar-Mutaassıblar.

Dördüncü Fasıl: Yahudi düşüncesinin kaynakları.

Eski Ahit.

Eski Ahdin tarifi.

Kitablar (Esfār)ın tarifi.

Tevrat'ın kitabları-Yeşu-Hakimler-Rāūs-Dört Kral Kitabları-Birinci ve İkinci Gün Olayları-Azrā ve Nehemyā-Estīr-Eyyūb-Mezāmīr-Suleymān Kitabları-Enbiya Kitapları - Mersiyeler.

Katolik nüshalarında fazladan bulunan kitablar: Tobya-Yahudīt-Hikmet-Yesū b. Sayrāh-Bārūh-Birinci ve İkinci Makābīler.

Eski Ahidden Öğretiler:

İslâm ve Eski Ahit-Eski Ahdin Yazıcıları-Babil Esareti, Eski Ahit ve Yahudiler üzerinde etkisi-Eski Ahdin kaynakları-Eski Ahdin tahrifi.

Talmud: Talmud'un tarifi.

Talmud'un Nasları: Talmud'da Allah-Yahudilerin ruhları-Yahudiler ve otorite-Talmud'da Yahudiler ve Yahudi olmayanlar-Yahudiler ve mülk-Yahudiler ve Yahudi olmayanların ruhu-Talmud'da kadın-Talmud'da yemin-Yahudiler ve mesîh.

20 "Elimizdeki kaynakların rivayetine göre, İsrail Oğulları bir tabut yaptılar. Ve Mūsā, altın, gümüş ve bazı vesîkaları koyduğu gibi (kendisine vahyolunan) iki levhayı tabuta koydu. Ona Ahid Tābūtu ismini verdi. İsrail Oğullarına dedi ki: Bu sepette ilâh Yahve'nin ruhu bulunur. Bir kimsenin ona dokunmasına müsaade etmedi (2. Samuel, 6/7)" (Bak. aynı eser, I. 176).

21 "İşin başında onlar mesihi Dāvud neslinden fatih, muzaffer bir melik olarak görüyorlardı. Ona Allah'ın oğlu diyorlardı. Onun İsrail'in şanını iade etmek, dağınık Yahudileri Filistin'e toplamak, Tevrat'ın ahkâmını uygulamaya elverişli hâle getirmek için geleceğine inanıyorlardı. Fakat zamanla mesih kelimesini, Dāvud neslinden olmadığı halde, düşmanlarını muakebe edenlere ıtlak etmeye başladılar." (Bak. aynı eser, I. 189).

Siyonist Hakîmlerin Protokolları: Protokolların tarihine giriş-Dünya Yahudi devleti kurulmadan önce hedefleri-Dünya Yahudi devleti kurulduktan sonra hedefleri-Protokollardan örnekler.

Beşincj Fasıl: Yahudilikte teşrî şekilleri.

Mūsā ve teşrî.

On Emir.

Tevrat'tan diğer teşrîler.

Yahudi teşrîini müdafaa eden mevzûâttan örnekler: İtiraf ve temizleme-Kölelik-Sünnet-Miras-Nikâh-Kadın.

Bazı dinî vecîbeler: Beyt-i Makdis'i ziyaret-Bayramlar-Fesah Bayramı-Yeni ay ihtifâli-Cumartesi-Mağfiret günü.

Altıncı Fasıl: Yahudiliğin karanlıkta kalan hususları.

İhtilâl ve fitne çıkarmak-Yayma yolları peşinde-Tecessüs-Diğer dinlerin arkasına gizlenmek-Tasallut ve şiddet.

Gizli Cemiyetler: Masonluk-Rotari kulüpleri-Bābiyye ve Bahāiyye.

Sonuç:

Kaynaklar:

II. Kitab Hrıstiyanlık:

İkinci Kitap, 211 sahifedir (1965 baskısı). Şalabī, 30.8.1960 tarihinde Cakarta'daki Endonezya Üniversitesi hocası ve Birleşik Arap Cümhuriyeti Kültür Merkez Müdürü iken yazmış olduğu ilk baskı mukaddimesinde, Endonezya üniversitelerinde dinlerin mukayesesi ile ilgili olarak görevlendirildiğinde tabiî olarak bölgede yaşayan semavi ve vaz'î dinlerden Hrıstiyanlık ve Buddizm üzerinde çalıştığını ve konferanslar verdiğini, sonra da bunları başta Endonezya dili olmak üzere çeşitli dillerde yayınlamayı düşündüğünü, Hrıstiyanlık hakkında konferanslarının Endonezya'da büyük ilgi topladığını, başkent Cakarta'ya takrîben 100 km. yakınlıkta Tjitjurug Şehri Hrıstiyan Üniversitesi mensubu ekserîsi batılı hocalar tarafından dinler hakkında ilmî münazaraya çağrıldığını, burada bu hocalar ve öğrenciler huzurunda İslâmiyet ve Hrıstiyanlıkla ilgili konular tartışılıp bilâhare bunların yayınlanmasını tavsiye ettiklerini, kendisinin de konuları sadece bu sorulara tahsis

etmeyip daha geniş ele alarak ilkini İslâmiyet, ikincisini de Hıristiyanlık adı altında yayınladığını, İslâmiyet hakkında elde ettiği Hıristiyan kaynaklarının fikir birliğinde olmayıp Kur'ān'a ve peygambere hücum ettiğini, bunlardan bazılarının Kāhire'de yayınlanmış olduğunu, kendisinin bu fikirlerin tartışmasına girmeyip asıl kaynaklarından Hıristiyanlığı ele aldığını, dediklerinin Hıristiyan inançlarına uyması için Hıristiyanların yazdıklarından faydalandığını, öncelikle Kitāb-ı Mukaddes'ten, Endonezya Katolik Kilisesinin Endonezya dili ile yayınladığı "*Pengadjaran Geredja Katolik*" kitabından, batılı[22] ve doğulu[23] Hıristiyanların yazdıklarından, mahdut olarak Hıristiyanlıktan İslâmiyete geçen *Abdu'l-Ahad Dāvud*'un yazdığı "*el-İncīl Ve's-Salīb*"den, müslüman müelliflerin yazdıkları ilmî konularda "*Muhammed Ebū Zehre*'nin yazdığı "*Muhādarāt fi'n-Nasrāniyye*" ve *Muhammed Reşīt Rızā*'nın yazdığı "*Şubahātu'n-Nasārā ve Hucacu'l-İslām*" adlı kitablardan faydalandığını söyler.[24]

İkinci baskı mukaddemesinde Şalabī, Hıristiyanlığa girenlerin dinî değil, siyasî ve iktisadî sebeblerle girdiklerini, bu girenlere telkin olunan Hıristiyanlığın Hz. İsa'nın getirdiği Hıristiyanlık olmayıp "siyasî hıristiyanlık" olduğunu, din neşri bahanesiyle Asya ve Afrika devletlerinin Batı direksiyonuna bağlanması gayesi güdüldüğünü, Hıristiyan düşüncesinin İslâm düşüncesi karşısında siyaset, iktisat ve bunun gibi bütün alanlarda durduğunu, bu ülkelerde siyasî sömürgecilik bitince bu sefer misyonerler ve idareciler yoliyle aynı gayeyi devam ettirdiklerini, buna rağmen yerli halkların İslâm bayrağı etrafında toplandıklarını anlatarak Uzak Doğu ve İç Afrika'da Hıristiyanlığı yaymak için takip edilen yollardan bazılarını şöyle sıralıyor:

— İlâhiyatçı misyoner bilginlerin elçi olarak gelmesi.

— Diplomasi heyetinde çalışan ilâhiyat eğitimli kimseler.

— En ucuz fiyata veya çoğu zaman hediye olarak verilen misyoner kitabları.

— Karşılıksız olarak dağıtılan dinî dergiler.

— Bedava dağıtılan Kitab-ı Mukaddes nüshaları ve misyoner neşriyatı.

— Her yerde bulunan Hıristiyan hastahaneleri.

22 Berry: "*Religion of the World*". Harnack: "*What is Christianity*". William Patoun "*Great Religions of the World*". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. *Encyclopedia Britannica*. Wells: "*A Short History of the World*"

23 Papaz Pavlos Sıbāt: "*el-Muşarri*". Papaz İbrāhīm Saīd: "*Tefsīru Beşārāti Luka*" Papaz Botr: "*el-Usūl Ve'l-Furū'*". Habīb Saīd: "*Edyānu'l-ʿĀlemi'l-Ḳubrā*".

24 Bak. Dr. Ahmed Şalabī, Mukārenetu'l-Edyān, II. el-Mesīhıyye. 17–20.

— Her yerde bulunan Hıristiyan okulları.

— Üniversite ve enstitülere hissedar olan, diploma bağışlayan ve yüksek mevkilere ulaştıran heyetler.

— Amerika ve Almanya'yı ziyaret için yaşları 16–18 arası yüzlerce çocuğu birkaç aylığına çağıran ve bu çocukların itikatlarını bozan şeylerle yoldan çıkaran heyetler.

— İç Afrika ve Uzak Doğu'nun bazı bölgelerinden konuşan misyoner radyo yayınları[25].

Şalabī, bu mukaddemesinde müslümanları misyoner faaliyetlerine karşı uyardıktan sonra, ikinci baskıdaki ilâvelerden bahisle faydalandığı yeni kaynaklardan bazılarını zikrediyor[26].

Yukarıda bilgi verilen iki mukaddemeden sonra, kitabın içindeki konular şöyle sıralanıyor:

-Mesih ve Hıristiyanlık etrafında en yaygın görüşler-

Müslümanlara göre Mesîh ve Hıristiyanlık: Zekeriyyā-Yahyā-Yūsuf-ʿİmrān Kızı Meryem.

Müslümanlara göre Mesîh: İsa'nın çıkışı-İsa'nın nübevvetinden önce İsrail Oğulları-İsa'nın nübüvveti ve mu'cizeleri-İsa'nın mu'cizeleri hakkında görüş-Yahudiler ve Mesih'in daveti-Yer yüzünde Mesîh'in sonu- "teveffā" ve "ref' "in anlamı.

Müslümanlara göre Hıristiyanlık.

İşkenceler ve Hıristiyanlık.

Yahudilere göre Mesîh ve Hıristiyanlık.

Batı düşünürlerine göre Mesîh ve Hıristiyanlık.

Hıristiyanlara göre Mesîh ve Hıristiyanlık:

Hıristiyanlara göre Mesîh.

Şimdiki Hıristiyanlık ve kurucusu. Şāūl -Pavlos ve Hıristiyanlığın kaynakları- Pavlos ve Hıristiyanlıkta teşrî- Pavlos ve Hıristiyanlık.

25 Aynı eser, II. 13–14.

26 D. Robertson: "*Pagan Christs*". Khwaja Kamāluddīn: "*The Sources of Christianity* Edward Smith: "*The Life of Buddha*". Pavlos İlyās: "*Yesūʿu'l-Masīh*". Zekī Şanūde: "*Tārīhu'l-Akbāt*". Papaz İbrāhīm Luka: "*el-Mesīhıyye fi'l-İslām*".

Hıristiyanlara göre Hıristiyanlık:

1. Hıristiyanlıkta teslis: Tanrıların çokluğu ve teslis inancı-Mesîh'in tanrılığı- Kutsal Ruh'un tanrılığı.

2. Beşerin hatasını örtmek için Mesih'in "salb"i-Salb kıssasının gerçeği.

3. Nâsı hesaba çekecek Mesîh.

Hıristiyanlığın temelleri:

1. Vaftiz (ta'mīd).

2. Evharistiya (el-ʿAşāu'r-Rabbânī)

3. Haçı takdis ve taşımak.

Hıristiyan inançlarının gerçek kaynakları: Veseniyye'nin inançlarının şimdiki Hıristiyanlıkla mukayesesi -Hz. İsa ve Ba'l'in muhakemesi arasında mukayese- Budda ve Hz. İsa'nın hayatı arasında mukayese.

Mesih'in tabiatı ve bu konudaki görüşler.

Havariler ve resuller.

Konsiller ve önemli kararları.

Kitāb-ı Mukaddes: Yeni Ahid'de tarih kitabları-Ta'lîm kitabları-Matta İncîli-Markos İncili-Luka İncili-Yuhanna İncili.

Barnaba İncili: Barnaba kimdir? -Bu İncil'in ona nisbeti ne derecede doğrudur?- Bu İncille diğer İnciller arasında ne gibi aykırılık yönleri vardır?- İncil'ini te'lif için Barnaba'nın savunduğu sebebler nelerdir?

Hıristiyan Kilisesinin kaynaklarını istidlâl:

Teşrî ve Hıristiyanlık: Hıristiyanlıkta teşrîin merhaleleri:

1. Yahudilere göre teşrîe uyma.

2. İsa'nın vaazları ve teşrîde yeri.

3. Resuller ve teşrî.

4. Pavlos ve teşrî.

5. Teşrîde ruhanî reisler ve konsiller devri.

6. Hıristiyan teşrîinden örnekler.

Hıristiyan Mezhebleri: Katolik-Ortodoks-Protestan.

Kilise, âyin ve ibadetleri, esrarı.

Râhiplik ve Manastırlar.

Dinde reform hareketi, sebebleri ve sonuçları: Baba istibdâdı-istihâle-günahların mağrifeti-vergiler-kiliseye muhalefet ve kilisenin karşılığı-Aydınlık devri (Rönesans)-Reformcular-Reform hareketinin sonuçları-Reform hareketinin tenkîdi.

İlmî tenkit ışığında Hıristiyanlık.

III. *Kitab İslâm:*

Üçüncü kitap İslâmiyet hakkında olup 259 sahifedir. Yine Endonezya başkenti Cakarta'da iken 4.4.1961 de yazdığı ilk baskı mukaddemesinde Şalabī, Endonezya Üniversitesinde İslâmiyetle ilgili derslerinde, birisi Arap olmıyanlara Arapça öğretmek, diğeri müslüman olmayanlara İslâmiyeti takdim etmek şeklinde iki konu ile karşı karşıya geldiğini; Ezher Üniversitesindeki hocaların İslâmiyeti yalnız müslüman öğrencilere göre takdim ettiklerini, müslüman olmayıp diğer dinlere mensup olanlar ve dinsizleri göz önüne almadıklarını; bu bakımdan Arap dili ile ilgili bir kitap yayınladıktan sonra, İslâm terbiyesi, medeniyeti, tarihi, topluluğu ve bunun gibi İslâmî konularda çeşitli kitablardan bir derleme yaptığını; Hıristiyan Dini ile ilgili kitabı beğenildiği için mukayeseli dinler serîsinden İslâm hakkında da yazmaya teşvik edildiğini, konuyu iyice düşünüp dinlerin mukayesesini yapan eserlerde İslâmiyet hakkında yazılmış olanları okumaya başladığını, bu konuda az eser olduğunu ve bunların çoğunu da batılıların yazdığını[27]; müslümanların tefsir, hadîs, fıkh ve bunun gibi konularla çok ilgilenip kitablar yazdıkları halde İslâmın temellerini ve önemli meselelerini benzeri diğer dinlerle mukayese eden kitablar yazmaya önem vermediklerini; İslâmiyetle ilgili incelemelerde diğer konulardan önce bu hususun ele alınması gerektiğine inandığını, böyle yazılacak bir kitabın dinleri mukayese eden batılı bilginlerin kitablarındaki konuları içine alması gerektiğini, bu sebeble yeniden "*İslâm düşüncesinde Allah*", "*nübüvvet*", "*ölçü içinde çağrı*", "*kadın*" gibi konularda okumaya başladığını, "*İslâm düşüncesinde idare sistemi*", "*İslâm'da iktisadî düzen*" gibi konularda eski yazdıklarını özetlediğini ve bu şekilde bu kitabın meydana

27 Berry: "*Religions of the World*". William Patoun: "*Great Religions of the World*". *Encyclopedia of Religion and Ethics.*

geldiğini; kitabındaki konuları yazmakta dinî hislerinin etkisi altında değil, ilmî ve objektif kaldığını, meselâ "*İslâm, temellerinin kolay anlaşılması sebebiyle, rengi, dili, kültürü farklı topluluklar arasında üstün bir hızla yayılmıştır.*" veya "*Allah'ın vahdaniyeti, çokluğu ve putları tahkir ettirerek bir bilgin yazarı tevhîde meylettirir.*" gerçekleri gibi kimsenin reddedemeyeceği gerçekleri esas aldığını; bu kitabı İslâmı savunmak için değil, dinlerin mukayesesinde ilmî bir bölüm olarak yazdığını; İslâmın aydınlık çağını ve günümüzün perişanlığındaki İslâmı anlamak için büyük çaba harcamamız gerektiğini, İslâmın ferdî ve sosyal problemlere ışık tuttuğunu, bir kere daha insanlığı aydınlatması için Hz. Muhammed'in yolunu takdim etmek gerektiğini, dinlerin yayılmasında Hıristiyan misyonerlerin o kadar çabasına karşılık aldıkları sonuç ve İslâm'ın aydınlık çağındaki gibi şimdide kendi kendine, bilhassa Asya ve Afrika'daki, yayılışının gösterdiğine göre geleceğin dininin İslâmiyet olduğunu[28]; bu sebeblerle dinine ve insanlığa hizmet için İslâmiyet hakkında kitap yazdığını, dinleri mukayese konusunda İslâmiyet hakkında kitap yazmanın Hıristiyanlık hakkında kitap yazmaktan daha farklı olduğunu, zira bütün Hıristiyan yazarların Mesîh'in tanrılığı, Kitāb'ı Mukaddes ve onunla ilgili görüşler, ilk suç, Mesîh'in ilk suçu örtmek için "salb"i gibi kendi konularıyla meşgul olduklarını; halbuki İslâmiyet'in, bunun tam tersi olarak, -Allah'ın bir olarak tanrılığı, Muhammed'in beşer olarak elçiliği, Kur'ān-ı Kerīm'in içinde batıl bir şey olmadığının sabit ve şüphesiz olduğu, onun Allah kelâmı olup İncil'in Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'ya mensup olması gibi bir kimseye mensup olmadığı ve bunun gibi konuları ele aldığını; buna izafetle İslâm'da "beşerin devraldığı bir hata" inancı olmadığı, çünki İslâm düşüncesinde kimse kimsenin günahını yüklenmediği, İslâm'da hükmeden için ilâhî otoriteler olmadığından bunun kötüye kullanılması gibi bir durum ortaya çıkmadığını; insaflı bir araştırıcı için İslâmiyet ve diğer dinler arasındaki temel meselelerde yapılacak bir karşılaştırmanın İslâmiyet'in üstünlüğünü açıkça ortaya çıkaracağını anlatıyor[29].

28 Müellif, "*The World Almanac*" adlı Amerika'da yayınlanan bültende dünyanın beş büyük dini olarak Hıristiyanlar 682.400.000, Konfuçyüs Dinine bağlı olanlar 350.600.000, Hinduistler 230.150.000, Müslümanlar 209.020.000, Buddistler 150.180.000 gösterildiğini, halbuki güvenilebilecek söz sahibi Harry W. Hazard'ın "*İslâm Tarihi Atlas*"ında müslümanların 370.000.-000 olarak alındığını, yani dünyada ikinci büyük din olduğunu, müslümanların dinlerine bağlılık ve riayetinin diğer bütün dinlerin mensublarından daha fazla olduğunu ve bunun Hıristiyanlarca da kabul edildiğini söylüyor. (Bak. Mukārenetu'l-Edyān, Şalabī, İslâm, III. 16–17).

29 Aynı eser, III. 11–17.

İkinci baskı mukaddemesinde Şalabī, Ezher Üniversitesi Şer'î İlimler Fakültesinde "*Mukārenetu'l-Edyān*" dersi konulup ders verme görevinin kendisine verildiğini ve yazmış olduğu bu "*Mukārenetu'l-Edyān*" serisinin diğer dillere çevrilmeye başlandığını haber veriyor[30].

Üçüncü kitap, "*İslām*", birinci ve ikinci baskı mukaddemesinden sonra şu konuları içine almaktadır:

Risāletlerin inkişafı ve insan cinsinin ömrüyle benzerliği.

İnsanlığın uzun gecesi: Yahudilik-Hıristiyanlık-İran'da dinî hayat-Çin-Hint-Arap.

Fecrin doğuşu.

Ölçü içinde davet.

İslām düşüncesinde Allah: Allah'ın varlığı-Aklî delil-Naklî delil-Şahsî tecrübe-Allah'ın vahdāniyeti-Allah'ın sıfatları.

Nübüvvet: Peygamberlere lüzum-Genel ve özel peygamberlikler-Daha önceki elçilikler niçin özel oldu?-Hz. Muhammed'in elçiliği niçin genel oldu?-İslâm düşüncesinde peygamberlerin sıfatları-Peygamberler ve ma'sumluk-Peygamberlerin mu'cizeleri.

İslām düşüncesinde ruh ve madde:

İslām'da ibadetlerin felsefesi: İslām'da ibadetleri tarif-Namaz-Zekāt-Oruç-Hac.

İslâm'da rahiblik yoktur.

İslâm topluluklarında müslüman olmayanlar.

Din, muameledir: Kur'ān'da kâmil insan-İslām ve eşitlik-İslām ve hürriyet-İslām ahlâkında diğer hususlar.

Davet ve kuvvet arasında İslām'ın yayılması: İslām, davetle mi, yoksa kuvvetle mi yayıldı; buna delil nedir? Müslümanlarla başkaları arasında harbler niçin çıktı? Müslümanların harbleriyle iktisadî durumun ilgisi.

Kadın: İslām'ın himayesi dışında kadın-İslām'da kadın-Çok kadınla evlenmek-Boşama-Desteklik-Te'dîb.

30 Aynı eser, III. 10.

Köle ve İslām'ın ondan vazgeçirmesi: Eski doğu medeniyetinde köle-Yunanlılarda köle-Romalılarda köle-Yahudilerde köle-Hrıstiyanlarda köle-Avrupa'da köle-Araplarda köle-İslâm ve köle-Girişi daraltmak-Çıkışı genişletmek-İslām'da köleye davranış-Yapma köle.

İslām'da siyaset düzenine bir bakış: İslām, din ve devlettir-İslām hükûmetinin kuruluşu-İslām hükûmetinin tatbikatı-İslām hükûmeti reisini seçerken nereye dayanır?-Hükûmetin azli-Bilinen hükûmetler arasında İslām hükûmeti.

İslām'da iktisat düzenine bir bakış: İslām'dan önce iktisadî görüşler-İslām'daki iktisadî görüşü takdim-Ferdî mülkiyet prensibi-Zenginde birbirinden farklı iki durumda izharda yaklaşıklık-Mal, Allah'ın malıdır-Zenginin malında fakirin hakkının kaynağı-Yeni iktisat prensibleri arasında İslāmī iktisat-İslāmī iktisat ve komünizm-İslāmī iktisat ve kapitalizm-İslāmī iktisat ve Avrupa sosyalizmi.

Duygu birliği.

Ağır gelen kefe.

Kitabın kaynakları: (Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Şalabī, bu kitabında esas olarak İslāmī kaynaklara dayanmasıyla beraber, batılı yazarların kitablarından da faydalanmış bulunmaktadır.)

IV. Kitab Büyük Hint Dinleri: (Hinduizm-Jaynizm-Buddizm)

Şalabī'nin Hint dinlerine ayırdığı 4. kitap, 206 sahifedir. 6.5.1964 tarihli kitabın mukaddemesinde Şalabī, okuyucunun Hint dinlerini semavi dinlere bağlayan önemli noktalar bulacağını, Hint dinlerinin belirli olup onlardan çeşitli fikirler doğduğunu, Hrıstiyan ve İslām kitlelerinin inançlarında etkileri bulunduğunu, Hristiyanlıktaki "*Birde üçlük ve üçte birlik*" prensibinin Hint'ten geçtiğini, bazı müslümanların aklını çelmiş bulunan *tenāsuh, vahdet-i vücut* ve bunun gibi Hint'e ait düşüncelerin aslını, bunların ne derece inançlara etki ettiğini göstereceğini, diğer İslām ülkelerine hayli uzak olan Hindistan ve Pākistan'da milyonlarca müslüman bulunduğunu, İslām kültürü ile karışmış olduğu için Hint kültürünü ortaya koymak zorunda kaldığını, müslümanlar arasında Hint kültürünün yayılmadığı, Hinduizm-Buddizm-Jaynizm'in ihtisas sahibleri dışında bilinmediğini, bu sebeble özel olarak müslüman okuyucuya, genel olarak da bütün kültür âlemine bu konuda bilgi vermek için kitabını yazdığını söylüyor[31].

31 Şalabī, Mukārenetu'l-Edyān, Edyānu'l-Kubrā, IV. 13–15.

Mukaddemeden sonra Şalabī, Hindistan hakkında genel bilgi veriyor.

Hint: Hindistan coğrafyasına bir bakış-Hindistan'ın yerlileri-Hindistan'da diller.

Hindistan'da dinler: İneğe tapınma-Tabiat olaylarından tanrılar.

Hinduizm:

Mukaddeme-Hinduizm'in kurucusu-Veda-Veda'lardan örnekler-Hinduist düşüncede Allah-Parya'ların dini-Hinduist düşüncede tabakalar.

Hinduist inançların önemlileri: Karma-Ruhların tenāsuhu-İnşirah (İntılak)-Vahdet-i vücut.

Hinduistlere göre ahlâk suretleri.

Hinduist fıkhından örnekler.

Hinduizm'in mukaddes kitablarının tarifi: Mahapharata-Gita-Yogavasistha-Ramayana.

Hinduizm diyanetine tarihî bir bakış.

Hinduizm kefede.

Jaynizm:

M.Ö.VI. asır.

Hindistan'da fikrî çaba.

Jaynizm ve Buddizm'in doğuşu.

Jaynizm'in lideri Mahavira: Mahavira'nın evi, doğuşu, ortaya çıkışı-Mahavira'nın ibadet için manastıra çekilişi- Yirmi dört Jayna.

Jaynizm'in inançları: Jaynizm ve tanrı-Karma ve tenāsuh-İyilik ve kötülük-Kurtuluş ve ona ulaşma yolları-Jaynizm'de çıplaklık ve intihar.

Mukaddes kitablarından Jaynizm'in felsefesi: Üç yakut-Ruhun temizliği için esas prensibler-Jaynizm felsefesinde ilmin dereceleri.

Jaynizm'e tarihî bir bakış.

Buddizm:

Budda'nın evi ve hayatı: Çocukluğu-Siddharta'nın fikirleri ve felsefesi-

Gotama riyazette-Aydınlanma ve sırları keşif-Budda, yoluna çağırıyor-Budda'nın zaferi ve Buddizm'in yayılışı-Budda'nın ölümü-Budda'nın ahlâkı.

Budda'nın sözlerinden: Tabiat kanunu-Tenāsuh-Şehvet ateşi ve nasıl söndürüleceği.

Nirvana: Buddizm'in felsefesi-Buddist düşüncede Allah-Yoga felsefesi.

Buddizm'in öğretileri: Buddizm bir din mi, yoksa bir felsefe midir?-İnançlar yok, fakat amel vardır-Buddist toplumun ahlâkı-Budda'ya göre servet felsefesi-Tabakaları kaldırmak-Kadın ve Buddizm.

Buddizm'e tarihî bir bakış: Buddizm'in fikrî ve felsefî inkişafı-Buddizm'in yayılması, Kral Asuka ve Buddizm'in yayılışı-Buddizm'in yayılma merhaleleri.

Buddistler arasında yeni nesil, boşluk, Hıristiyanlık.

Buddistlerin mukaddes kitabları.

Hint dinleri arasında mukayeseli araştırmalar.

Hint dinleri kefede.

Buddizm ve Hıristiyanlık.

Kaynaklar: (Bu kitabında da Şalabī doğulu ve batılı kaynaklara yer vermektedir.)

Bu dört ciltlik mukayeseli dinler serisini müellifin eserlerinin özelliklerine dair verdiği bilgiler ve kitabların içine aldığı konuları sıralayarak tanıtmaya çalıştık.

Müellif, ilmî metoda sahip, geniş kültürlü ve esas kaynaklardan meselelerin aslına nüfûz edip kuvvetli bir mukayese tekniğiyle değerlendirmelere gidebilen bir tarihçi. Bol kaynaklı ve çok yönlü olarak çalışıyor. İfadelerinde yer yer kuvvetli bir milliyetçilik ve dindarlık hemen göze çarpmakta ise de, ilmî konularda objektif kalmaya çalıştığı inkâr olunamaz. Tanıtmaya çalıştığımız bu seriyi hazırlayabilmek için uzun seneler harcadığını söylüyor. Bilhassa Yahudi Dini ile ilgili olan kitabında titizliği çok bariz. İslâmiyet ve Hıristiyanlıkla ilgili olan kitabları da ondan aşağı kalmayan fikrî çabalarla dolu. Hint dinlerini tanıttığı kitabında kendi çevresinde bu konudaki bilgisizliği göz önünde bulundurduğundan çalışmalarını bu çerçeve içine almış. Büyük dinleri, mukayeseli yönleriyle de tanımak isteyenlere başarılı bir serî.

Asistan GÜNAY TÜMER

BİBLİYOGRAFYA

Majid KHADDURÎ, Islamic Jurispurdence: Shafi'î's Risala, The Johns Hopkins Press, Baltimore, Maryland (U.S.A.), 1961, s.I–XIV + 376.

Johns Hopkins School'da Orta Şark Araştırmaları (Middle Eastern Studies) Profesörü ve İslâm Hukukunda Savaş ve Barış (War and Peace in the Law of İslam, Baltimore, 1955). adlı eserin yazarı olan Majid Khaddurî (Macid Ḫaddurî), esas itibariyle İmam Şafi'î'nin "Risale"sinin İngilizce tercemesini teşkil eden bu eserine ikibuçuk sahifelik bir önsöz (s. VII-IX)'den sonra uzun bir giriş (s. 1–54) yazmıştır.

Bu girişte Prof. Majid Khaddurî tarafından; Risale'nin tarihî zemini: Şafi'î'den önce İslam Hukukunun durumu, Şafi'î'nin hayatı, şahsiyet ve karakteri; Risale'nin kompozisyon ve yapısı: eski ve yeni Risale, Risale'nin tertibi ve kaynakları; Risale'nin mahiyeti ve bu konudaki tartışmalar: Risale'nin dili, ana fikirleri; Risale'nin mânâ ve gâyesi: İslâm hukuku metodolojisinin (fıkıh usûlünün) kurucusu olarak Şafi'î' hukukun İslâmlaşması ve idealleşmesi, Şafi'î'nin etkisi, Risale'nin metinleri: yazma ve matbu nushalarıyla tercemesi konuları üzerinde özlü bilgiler verilmiştir.

Bundan sonra eserde (s. 55–352) Risale'nin İngilizce tercemesi yer almaktadır. Daha sonra eser, Risale'de geçen râvîler indeksi, sözlük, bibliyografya ve bir indeks ile nihayete ermektedir.

Ana çizgileriyle tanıtmaya çalıştığımız bu eserin belkemiğini teşkil eden Risale, İmam Şafi'î (Öl. 204 H./820 M.) tarafından yazılmış olup fıkıh usûlü konusunda bize kadar ulaşma şansına kavuşan ilk eserdir. Gerçi Hanefîler İmam Ebu Yusuf'un ve Ca'ferîler İmam Muhammed Bakır ve İmam Ca'fer es-Sadık'ın fıkıh usûlü konusunda ilk eser yazan bilginleri teşkil ettiklerini ileri sürerlerse de, onların eserleri bize intikal etmemiştir.

Risale'nin muhteviyâtına geçmeden önce yazma ve matbu nushaları hakkında bir iki söz etmek yerinde olur sanırız.

İmam Şafi'î, Risale'yi, birisi Bağdad'da, diğeri de Mısırda olmak üzere iki kere yazmıştır. Risale'nin en eski yazma nushası, Rabi' b. Süleyman (Öl.

270 H./884 M.)'ın elyazısı olan nushadır. Metnin tetkikinden de anlaşılacağı üzere, İmam Şafiʿî, bu nushayı bizzat Rabiʿ b. Süleyman'a dikte (imlâ) etmiştir.

Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye'de, birisi Rabiʿ b. Süleyman, diğeri Cemal İbni Cemâʿa adına kayıtlı iki yazma nushası bulunan Risale Mısırda dört kere bastırılmıştır.

1. Basım: el-Matbaatü'l-ʿİlmiyye, 1312.

2. Basım: el-Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1315.

3. Basım: Bulak, 1321. Bu basım, el-Umm'un birinci cildinin baştarafındaki sekseniki sahifeyi teşkil etmektedir.

4. Basım: Matbaatu Mustafa el-Bâbiyyü'l-Halebî, 1358 H./1940 M. Bu basım, Rabiʿb. Süleyman nushası esas alınarak, daha doğrusu asıl nusha kabul edilerek Ahmed Muhammed Şakir tarafından tahkîk edilmiş olup son derecede kıymetli dipnotları ihtiva etmektedir.

Risale'yi bir kısım dipnotlar ilâve ederek İngilizceye çeviren Prof. Majid Khaddurî, Bulak basımı ile Ahmed Muhammed Şakir neşrini tercemesine esas olarak almış ve sahife kenarlarında "S" harfi ile gösterdiği A. M. Şakir neşrinin, "B" harfi ile gösterdiği Bulak basımının sahife numaralarını vermiştir.

Ancak Majid Khaddurî, A. M. Şakir neşri, s. 357–369 ve Bulak basımı, s. 50–51'de yer alan "Hukuk İlmî" (Babuʿl-'İlm) başlıklı kısmı, "Beyan'ın Keyfiyeti" (Babu Keyfe'l-Beyan) bölümünden, yani, A. M. Şakir neşri, s. 41, paragraf 132 ve Bulak basımı, s. 7'den sonraya almış ve konu itibariyle asıl tertibin böyle olması gerektiğini bir dipnot ile belirtmiştir. Bir de "Allah Rasûlünün Nehyinin Sıfatı" (Sıfatu Nehyi'llâh ve Nehyi Rasûlih) bölümünü, yani, A. M. Şakir neşri, s. 343–355 ve Bulak basımı, s. 48–50'de yer alan kısmı "Nâsih ve Mensûh" adlı bölümden sonraya almış ve burada da konu itibariyle tertibin bu şekilde olması gerektiğine dipnotta işaret etmiştir.

Risale'nin muhteviyâtına gelince; fakihler tarafından hüküm çıkarılırken gözönüne alınan metod ve kaideleri İmam Şafiʿî, Risale'sinde bir disiplin haline getirmiştir. Şafiʿî'nin bu çalışmasını, tıpkı Aristo'nun mantığı bir disiplin halinde tedvin edişine benzetenler, doğrusu bu görüşlerinde haklıdırlar; çünkü nasıl Aristo'dan önce mantık var idiyse, Şafiʿî'den önce de fıkıh usûlüne ait kaideler, dağınık şekilde de olsa, mevcuttu. İmam Şafiʿî bunları tenkit, tahlil

ve terkip süzgesinden geçirmiş ve kendi görüşlerini de katarak bir ilim halinde tedvin etme kudretini göstermiştir.

Nefis bir baskı ve güzel bir cilt ile okuyuculara sunulmuş olan Risale'nin bu İngilizce tercemesi, konu itibariyle şu bölümleri ihtivâ etmektedir:

I. Giriş (s. 57–66).

II. Beyanın keyfiyeti (s. 67–80).

III. Hukuk ilmi (s. 81–87).

IV. Allah'ın Kitabı (s. 88–108).

V. Peygamber'in Sünnetine uymanın farz oluşu (s. 109–122).

VI. İslâm Hukukunda nesih (Nâsih ve Mensûh) (s. 123–145).

VII. Farzlar (s. 146–172).

VIII. Allah ve Rasûlünün nehyinin sıfatı (s. 173–178).

IX. Hadis (s. 179–238).

X. Haber-i vâhid (s. 239–284).

XI. İcma' (s. 285–287).

XII. Kıyas (s. 288–294).

XIII. İctihad (s. 295–303).

XIV. İstihsan (s. 304–352).

XV. İhtilaf (s. 333–352).

Burada bölüm başlıklarını verdiğimiz Risale'de İmam Şafi'î, fevkalâde cedelci bir üslupla ve ayrıntılarına inerek usul meselelerini ele alır, kendi görüşüne uyanları savunur, muarız olduğu düşünce ve telâkkîleri çürütmeye çalışır.

İslâm hukuku metodolojisiyle ilgili böyle ciddî ve kaynak bir eserin, her halde Batı dillerinden önce Türkçe'ye kazandırılmış olması beklenirdi!..

Dr. ABDÜLKADİR ŞENER

Dr. Faruk Ömer, *Tabiat'ud-Da'vet'il-Abbasiyye*, Dar'ül-İrşad, Beyrut 1970, s. 1–358, bir harita, 10 Lübnan Lirası.

Emevîlerin yıkılışını hazırlayan sebepler üzerinde durulurken, arap olmayan unsurların, arap milliyetçilik anlayışına karşı birleşerek -*Şuûbiye Hareketi*-, Abbasîlerin iktidarı ele geçirmelerinde büyük payları olduğu eskiden beri bilinmektedir. Bu hareket içerisinde, arap unsurunun ne derecede tesiri olduğu üzerinde duran yeni bir eser neşredilmiştir. Dr. Faruk Ömer tarafından telif edilen "*Abbasî Davetinin Karekteri*" isimli bu kitap Önsöz, altı bölüm, Sonuç ve Eklerden ibaret olmak üzere şu konuları içine almaktadır:

Önsöz; Birinci Bölüm: Abbasî İhtilâline ait Kaynaklar; İkinci Bölüm: Abbasî İhtilâlinin Tefsirleri; Üçüncü Bölüm: Abbasî İhtilâlinin Yönleri; Dördüncü Bölüm: Davetin Tanzimi ve İhtilâlin Patlaması; Beşinci Bölüm: Emevî Devletinin Sonu; Altıncı Bölüm: Abbasî İhtilâli ve İhtilâlciler "Propagandacılar"; Sonuç: Abbasî İhtilâlinin Gayesi; On altı tane Ek; geniş bir Bibliyografya ve genel bir İndeks de Kitaba eklenmiştir.

Yazar Önsözde, İngiltere'de doktora konusu olarak üzerinde çalıştığı "*Abbasî Hilâfeti*" ile ilgili toplamış olduğu notlarından ancak siyasî tarihe ait şeyleri yazdığını; halbuki elinde, Abbasî ihtilâlinin çeşitli yönlerine dair ve bu ihtilâl ve ilk asır Abbasî İmparatorluğunda Horasan Araplarının (Horasan'a göç edip yerleşenler) tesirinin yeni bir tefsirle ortaya koyabilecek geniş tarihî rivayetler toplandığını söylemektedir.

Birinci Bölümde kaynaklar üzerinde geniş bilgi vardır. Önce İbn-i Nedim'den tesbit edilen ve bugün elimize geçmemiş olan bu konu ile doğrudan doğruya ilgili eserlerin isimleri yazılmış ve bunlardan ancak, Belazurî, Yakubî, Dîneverî, İbn-i A'sem el-Kufî ve Taberî'deki bazı nakillerin bize kadar ulaştığı bildirilmektedir. Yazar ayrıca, çağdaş tarihçilerin –müslüman, arap ve müsteşrik olsun– Abbasî İhtilâli üzerinde iyi bir şekilde durduklarını ancak onların, sayıları çok az olarak ellerine intikal eden birinci el kaynaklardan faydalandıklarını; halbuki tarihî, akaidî, edebî ve biyografiye ait yeni bazı kaynakların ortaya çıktığını, bunlardan bir kısmının tahkik edildiğini bir kısmının da henüz tahkik edilmek üzere beklediğini söyleyerek bu yeni kay-

nakları sıralamakta ve onların, kitabın konusu ile ilgili özelliklerini sıralamaktadır. Yeni bulunan kaynaklar arasında, Bağdat Vakıflar Kütüphanesindeki "*Ahbar'ul-Abbas ve Veledihî*" isimli ve müellifi meçhul olan kitabı, Belazurî'nin "*Ensab'ül-Eşraf*"ını, Halife b. Hayyat'ın "*Tabakat*"ını, İbn-i A'sem el-Kufî'nin "*Kitab'ül-Fütuh*"unu ve Ebu Zekeriyya el-Ezdî'nin "*Tarih'ul-Musul*"unu sıralamaktadır. Daha sonra diğer ana kaynakların da, konu ile ilgisi yönünden, değerlendirilmesi yapılarak çağdaş tarihçilerin kitap ve makalelerinde ileri sürdükleri, Abbasî İhtilâli ile ilgili, fikirleri özetlenerek bu bölüme son verilmektedir.

İkinci Bölümde Abbasî İhtilâlinin tefsirleri üzerinde durulmaktadır. Yazar, eski islâm kaynaklarında, olayların nakledilerek herhangi bir tefsire yer verilmediğini, Abbasî İhtilâli ile ilgili olarak ileri sürülen çeşitli tefsirlerin çağdaş tarihçiler tarafından yapıldığını söyliyerek bu görüşleri şu şekilde sıralamaktadır:

1– *Taklidî Tefsir :* Daha çok müslüman tarihçilerin noktay-ı nazarı olan bu tefsirde: Abbasî İhtilâli ile hakimiyet Emevî ailesinden Abbasî ailesine geçmiştir.

2– *Milliyetçi Tefsir :* Bu görüşte olanlara göre Abbasî İhtilâli, Arap hakimiyetine karşı İranlı unsurun karşı koymasıdır. Mevâlî ve arap olmayan unsurların, politik, sosyal ve ekonomik bakımdan kötü durumda olmaları bu hareketi doğurmuştur. Birçok müsteşrik tarafından ileri sürülen ve bazı arap tarihçileri tarafından da kabul edilen bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri hususları özetleyen yazar, bunlardan bilhassa Van Vloten ve Welhausen'ın görüşlerine cevap vermektedir. Bunlardan Van Vloten'in, Horasan'daki ihtilâli dar bir manâda ele aldığını ve ihtilâlin patlak vermesinden önceki durumu iyi anlayamadığını belirtmektedir. Welhausen ise Horasan'da bulunan arap kabilelerinin önemini anlamış ve eserinde Horasan'daki arap kabilelerine ait müstakil bir bölüm ayırmıştır. Ancak o, kabileler arasında ve menşei Cahiliye devrine dayanan nizam kabile başkanlarının hareketlerinin esası olduğunu söyliyerek, bu kabilelerin yeni muhitlere hicretleri neticesinde meydana gelebilecek yeni şartları görememiştir. Arap tarihçilerinden Corci Zeydan, Ahmed Emin, Philippe Hitti, Hasan İbrahim Hasan, Abdülaziz ed-Dûrî vs. gibi bazıları bu tefsiri kabul ettiler.

Milliyetçi tefsir görüşünü anlatırken yazar, Abbasî İhtilâlinde Türklerin tesirini ileri süren Vambery'nin de görüşlerine iştirak etmediğini ve Ebu Müslim'in Türk olduğu hakkındaki mütalâyı da reddetmektedir.

3- *Yeni Tefsir:* Abbasî İhtilâlini, Horasan'da yerleşmiş bulunan çeşitli arap kabilelerinin -bilhassa Yemen kabileleri- büyük bir tesir icra ederek gerçekleştirdiklerini kabul eden müellif, kendisinden önce bu görüşü savunan bilhassa Dr. Dennett ve Dr. Abdülhay Şaban'ın görüşlerini ortaya koyduktan sonra kendi görüşlerini bildirmektedir.

Üçüncü Bölüm: Bu bölümde Abbasî İhtilâlinin dinî ve siyasî yönleri iki ayrı kısım halinde incelenmiştir. Dinî bölümde bilhassa hilâfete, Hz. Peygamberin amcası olması dolayısıyle Hz. Abbas'ın soyundan gelenlere ait olacağı konusu üzerinde uzun uzun durulmaktadır. Siyasî bölümde ise Horasan'da ve bilhassa Merv ve köylerinde yerleşen arap kabileleri ve bunların Emevîlerin askerî ve malî siyasetlerini beğenmeyiş sebepleri üzerinde açıklamalar yapılarak ihtilâli hazırlayan ortam belirtilmektedir.

Dördüncü Bölüm: Abbasî davetinin önce gizli sonra da açıkça patlak verdiğini söyleyerek bu bölüme başlayan yazar, önce gizli yapılan propaganda ve faaliyetleri ve bunların halk tarafından nasıl benimsendiğini, daha sonra da İmam İbrahim'in ihtilâli başlattığı ve çeşitli nakiplerin icra ettikleri tesirleri uzun uzun anlatarak bu hareketin, Horasan'da Ebu Müslim gibi kuvvetli bir şahsiyetin bulunması dolayısiyle muvaffak olmadığını, belki bu hareketin, bütün bir toplumun iştiraki ile başarıya ulaştığını belirtmektedir.

Beşinci Bölüm: Emevîlerin sonunda meydana gelen çeşitli hadiseler ortaya konmakta ve son Emevî halifesi Mervan'ın ordusundaki manevî çöküntü tebarüz ettirilerek yapılan harpler özetlenmektedir.

Altıncı Bölüm: Bu bölümde Abbasî İhtilâlini başaran ihtilâlcilerin daha sonra yeni Abbasî Devleti ile münasebetlerini, isyanları ve Ebu Müslim'in öldürülmesine kadar varan gelişmeleri "ihtilâl kendi adamlarını yer" anlayışı içerisinde ortaya koymaktadır.

Abbasî İhtilâlinin politik ve kültürel alanda getirdikleri sıralanarak ve diğer ihtilâllerle mukayesesi yapılarak eser son bulmaktadır.

Abbasî nesebinin şeceresi ile başlayan ve ekserisi çeşitli ana kaynaklardan nakledilen metinlerle kitabın sonuna onaltı tane Ek konulmuştur. Çeşitli dillerden geniş bir Bibliyografya ve genel bir İndeks ile kitaptan istifade imkânı artırılmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki eser, ilmî bir metodla ele alınmış ve çok geniş kaynağa baş vurularak yazılmıştır. Bu hüviyeti ile bu sahada çalışanlar için faydalı bir kitaptır.

Mustafa FAYDA

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY

1970

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı: 50 Lira