

ATATÜRK'ÜN 100. DOĞUM YILINA ARMAĞAN



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXV



Yayın Komisyonu

Prof. Dr. Hüseyin ATAY (Dekan)

Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU

Doç. Dr. Beyza BİLGİN

Doç. Dr. Günay TÜMER

Doç. Dr. Rami AYAS

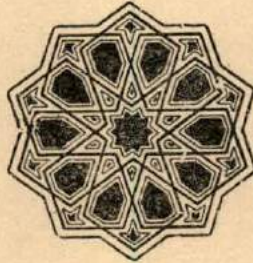
Makalelerin bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXV



İÇİNDEKİLER

| | <u>Sayfa</u> |
|---|--------------|
| Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Medreselerin Islahatı</i> | 1 |
| Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>İbn Kesir ve Tefsiri</i> | 45 |
| Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Yunus Emre'nin Felsefesi</i> | 71 |
| Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Aşk'ın Terbiyede Rolü</i> | 95 |
| Doç. Dr. Mehmet AYDIN, <i>The Ethics of Self-Realization With a Special Reference to Al-Fârâbi</i> | 129 |
| Zafer İslâm HAN, <i>Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tefsiri</i> , Çeviren: Mehmet AYDIN | 139 |
| Macit FAHRİ, <i>İslâm'da Allahın Varlığının Geleneksel Kanıtları</i> , Çeviren: Mehmet DAĞ | 153 |
| Mustafa FAYDA, <i>Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi Veya Uşûr</i> . | 169 |
| Doç. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ, <i>Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine</i> | 179 |
| E. TOFTBEK, <i>Kısa Dürzi İlmihâli</i> , Çeviren: Ethem Ruhi FİĞLALİ | 215 |
| Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>Halife en-Nasır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu</i> | 221 |
| Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>Dini ve Hukûkî Açından Bağışlama Üzerine Bir Sohbet</i> | 229 |
| Salahattin EN-NÂHÎ: <i>Çağdaş Mevzu Hukuklara ve İslam Hukukuna Göre Telif Hakkı</i> , Çeviren Abdülkadir ŞENER | 237 |
| Ninian SMART, <i>Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlk Dinler</i> , Çeviren: Günay TÜMER | 297 |
| Doç. Dr. Ahmet UĞUR, <i>Şükri-i Bitlisi ve Selim-Nâmesi</i> | 325 |
| Dr. Mehmet BAYRAKTAR, <i>İbn Al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme</i> | 349 |

| | |
|--|-----|
| Dr. Mehmet BAYRAKTAR, <i>İbn Arabî'de "Varlığın Birliği"nin Onto-Lengustik Analizi</i> | 359 |
| Georges VAJDA, <i>Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi</i> Çeviren: Sabri HİZMETLİ | 369 |
| Yahyâ ibn 'Ali Yahyâ el-MÜNECCİM, <i>Kitâbu'n-Nağam</i> Çevirenler: Ruhi KALENDER-Necati AVCI | 395 |
| Prof. Dr. M. HAMİDULLAH, <i>Müslüman'ın Batı Aleminde ve Memleketine Dönüşünde Karşılaştığı Problemler</i> Çev: Dr. Münir KOŞTAŞ | 419 |
| Alber HAUTIN, <i>Hıristiyanlığın Kısa Tarihi</i> . Çev: Dr. Abdurrahman KÜÇÜK | 437 |
| Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, <i>Eş'arî'nin Hayatı</i> | 457 |
| Abdus-semi EL-MISRÎ, <i>İslâm'da Ticaret Âdâbı</i> . Çev: Ramazan ŞİMŞEK | 477 |
| TANITMALAR | |
| Ass. Münir ATALAR, <i>Arşiv ve Arşivcilik Bibliyografyası</i> | 485 |

MEDRESELERİN ISLAHATI

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Osmanlılarda medrese nizamı veya diğer deyimle resmi bir müessesese olarak medresenin devlet nizamı içinde yer alması, Fatih Sultanın kendi adıyla kurduğu Fatih Medreseleri ile başlamıştı. Bunların kuruluşundan bir asır sonra gene aynı nizamın bir devamı olarak Kanunî Sultan Süleyman'ın kurduğu Süleymaniye Medreseleri Osmanlı devletinin en muhteşem müesseseleri olma vasfını kazanmışlardı. Süleymaniye Medreseleri Fatih Medreseleri ile aynı nizamın, çağın ihtiyacına göre genişlemesiydi. Süleymaniye Medreseleri ve Fatih Medreseleri çağın fen ilimlerini, şeriat ve sosyal ilimleri okutmak üzere gerekli imkânı sağlıyorlardı. Böylece Fatih devrinde kurulmuş olan bir üniversite yerine Kanunî'nin himmetiyle ikinci bir üniversite de kurulmuş oldu. Bunların bu kadar yüce bir ideal ve gaye ile kurulmalarına rağmen, bir yazıda sebeplerine temas ettiğimiz gibi, arzulanan gayeye doğru daha gelişip inkişaf ederek yükselmemiş ve yıkılmaya, pek erken bir tarihte diyeceğim, yüz tutmuştur. Burada bu yıkılışın farkına ne zaman varıldığını ve ele alınan tedbirlerin ne olduğunu inceleyeceğiz.

Buna medresenin düzeltilmesi veya ıslahatı diyoruz. Tarihin içerlerine doğru yol aldığımız zaman veya başlangıç tarihini takip ederek günümüze doğru gelirsek, ıslahatın iki kategoride yürütüldüğünü görüyoruz. Şüphesiz bu iki tutum, ıslahat, zamanın şartlarına ve ihtiyacına göre yapıldığının neticesi olarak ortaya çıkıyor. Bu iki kategorideki ıslahatın seyrini tarihte şöyle görüyoruz.

Birincisi tüzük meselesi (A) ve ikincisi (B) program meselesidir.

A- Medreselerin Tüzük Yönünden Islahı

Medreselerin ilk defa ıslah edilmelerine duyulan ihtiyacın III. Sultan Mehmed devrinde olduğunu tarihen tesbit etmek mümkündür. Ancak, bu tarihte bozulmaya başladığına dair misaller başka bir yazıda incelenmiştir. Her nekadar Kanunî Sultan Süleymana atfedilen Kanun-

namenin gerçekten onun zamanında olup olmadığını tesbit etmek henüz güçlük arzutmekte ise de ikinci Sultan Bayezid devrinde medreselerde müderrislerin tayinlerinde kanunlara aykırı hareket edilerek iltimasın başladığı bilinmektedir. Elimizde mevcut olan ıslahat fermanı ve kanunnamelerin kesin ve belirli tarihlisine III. Sultan Muradın saltanatının ilk yıllarında rastlıyoruz. Artık ondan sonra nerdeyse her gelen padişah ıslahat ile ilgilenmiştir. III. Sultan Murad'ın sık sık medrese ıslahatı ile ilgilendiği müteaddit fermanlar ve kanunnameler çıkardığı görülüyor. Ancak, bu kadar ilgilenilmesine rağmen gene de tesirini gösteremediği anlaşılıyor.

Fermanlarda bahsedilen bozukluk ve yapılması istenen şeylerden üç hususta ıslahatın üzerinde duruluyor. Biri talebenin belli süre okuması ve derse devamı, ikincisi müderrislerin derslerine devamı ve üçüncüsü de okuna gelen kitapların eksiksiz okutulmasıdır. Doğrusu, bir dördüncüsü olarak da talebenin iyi öğrenmeden eline icazet veya vesika verilmemesidir. Bu dört konu bugünün de konusudur. Demek ki eskiler de ıslahat görüşlerinde isabet etmişlerdir. Önemli olan isabetli bir kararı ciddi olarak uygulama imkanına sahip olmak ve uygulamakta ihmal göstermemek ve tekrar iltimas yapmamaktır. Derslerle ilgili üçüncü kısmı program ıslahatına bırakıp birinci ve ikinci olarak ele almak istediğimiz talebenin belli bir müddet okumaya mecbur tutulması ile müderrislerin derslerine devamı sorunudur.

1) Kanunî Sultan Süleyman devrinde 1526-1540 yılları arasında Sahn'a varmadan sekiz yıllık bir tahsil süresi tesbit edilebiliyor.

| | |
|-------------------------|----------------|
| 20 akçeli medrese | 2 |
| 30 akçeli medrese | 2 |
| 40 akçeli medrese | 2-3 |
| 50 akçeli Hariç medrese | 1 |
| 50 akçeli Dahil medrese | 1 ¹ |
| Toplam: | 8-9 |

1575-6 yılları arasında medreselerde öğretim sürelerinin bir fermanla geçtiğine göre tesbiti mümkün oluyor. Ancak bu ferman ıslaha yöneliktir. Artık medreselerde ıslahat fermanlarının bu tarihten itibaren başladığını söylemek icab etmektedir. Gene ıslah fermanı diye bilinen oldukça geniş kapsamlı bir ferman daha varsa da, tarihi bilinmemektedir. Burada şunu söylemek yerinde olacaktır. Bu tarihsiz ferman bir

¹ Cahit Baltacı 37-42.

ıslah fermanıdır. Cahit Baltacının da ifade ettiği gibi Fihrist defterinde bu ferman Kanuni Sultan Süleyman'a² atfediliyorsa da, bunun başka bir delili henüz elimizde mevcut değildir. Gene Cahit Baltacı bu fermanın II. Sultan Selime ait olabileceği ihtimalini ileri sürüyor³ fakat desteklemiyor. Uzunçarşılı ise "bir ferman" da demekle iktifa edip tarihi üzerinde durmadan muhtevasını işliyor⁴. Bu fermanın Kanuni'ye ait olması gerektiğini tarihi oluş ve mana bakımından ileri sürmek bana doğru gelmemektedir. Kanuni, medreselerini kurmuş bir müessistir. Onun fermanı ve kanunu, tesis kanunu olur. Bu kanun ise bir ıslah kanunudur. Sonra Süleymaniye medreseleri Kanuni'nin son devirlerinde kuruldu. Kurulur kurulmaz hemen ıslaha muhtaç olması çok uzak bir ihtimal olur. Kanuni'nin ilk yıllarında kurulmuş olsaydı, yarım asra yaklaşan saltanatının sonuna doğru böyle bir ıslah fermanına ihtiyaç olabilirdi. Öyle ise bu fermanın Kanuni ile alakası olmamalıdır. Zayıf bir ihtimalle şimdilik bu fermanın II. Sultan Selime atfedilmesine rıza göstereyim. Buna sebep Sahn-ı Seman'dan önce 8-9 yıllık tahsil süresi bu fermanla 5 yıldan aşağı olmayacağını ifade edilmesidir ki, öncesine yakındır. 1575-6 III. Murad zamanındaki fermanla ise Sahn-i Semandan önceki tahsilin 3 yıldan az olamayacağı ifade edildiğine göre, demek ki, gittikçe bozulan medrese tahsilinin süresi de resmen kısaltılmaktadır. Öyleki artık iki yılda bütün medreseleri devredip tayin yapılabiliyordu. Böylece bu fermanın gerçekten ıslah değil, bozuk düzeni ibka ederek ona meşruiyet verdiğini anlama ihtimali daha çok mevcuttur.

II. Selim'e isnad edilmesi şimdilik uygun görülen kanunnameyi bugünkü Türkçe ile paragraflar halinde buraya ahyorum.

1- Müderrislerin

- Okunagelen kitapların tamamını talebelere okutmaları,
- Talebelerin her biri ile yeteri ve gereği kadar meşgul olmaları,
- Kitapların birinde mahir olmayınca başkasına başlamamaları,
- O devrede okunan kitaplara iyice vakıf olduktan sonra ne kadar zamanda ve kaç kitap okuduğuna dair talebenin eline bir tutanak vermeleri gerekir.

2 Osmanlı Medreseleri 70.

3 Osmanlı Medreseleri 67.

4 İ.H.U. İlimiye 15, fakat 16 ncı sayfada çıktığı not (1) de "daha evvelki kanunda Sahn-i Semana girebilmek için müddet üç sene iken burada beş senedir" diyor. Daha evvelki kanunla sayfa 15 te zikrettiği 1576'daki fermanı kastediyor. Burada şu müphem kalıyor. "Daha evvel" ifadesi tarih bakımından mı yoksa kendisinin kitapta zikreşi bakımından mı önceki diyor. Ancak kendisi bir tarihi olması hasebiyle tarih bakımından önceliği kastedeceği akla gelebilir.

2- Bir üst payeye (sınıf) yükselen talebelerin

- a) Aynı şekilde ciddi olarak çalışmaları gerekir. Her payede okunan kitapları ister aynı medresede, ister ayrı medresede okuyabilirler.
- b) Müderrisler talebe (danişmend) anlayışlıdır diye, kitaplardan bir kaç konuyu okutmakla dersi değiştirmesinler, bütün konuları, meseleleri, ilkeleri ve delillerini kavrayana kadar okutsunlar.
- c) Müderrisler talebeyi uyarmalı, şiddet ve tehdid kullanarak tam olarak çalıştırmalıdır.
- d) Muhtasaratı tamamen okutup, her kitaptan bir miktar ile yetinmesinler.

3-

- a) Sahn hocaları talebelerine; Tetimmelerdeki öğrencilere (suhte) dikkat etmelerini ve çalışmaya tekye (oda) vermemelerini ve dersini okumayan öğrenciyi tutmamalarını (kovmalarını),
- b) Haftada dört dersi tamam olarak okumalarını ve günde iki ders ile⁵ yetinmemelerini, meşru özrü olmadan bir ders kaçırmamalarını temin hususunu sıkı sıkı bildirsinler.

4-

- a) Bir talebe, anlama (istidad) derecesine ulaşmış bir yılda ve belki de daha az bir zamanda⁶ Semaniye medreselerine erişip ilim tahsili olunmazmış (yani olunmazmıymış? diye böyle yapmaya çalışıyorlardı ki aşağıdaki emir verilmektedir).
- b) Bundan sonra emrim odur ki, böyle bir mustaid (istidatlı kimse) çıkıp tamamen tayin edilmiş sistem ve yürürlükte olan kanun üzere bütün payeleri (sınıfları) geçip okunagelen kitapları okuyup ihtiyacını gördükten sonra beş yılda Semaniye'ye varıp girsin, beş yıldan az bir zamanda bir talebe Semaniye'ye girmesin.
- c) Bütün müderrisler bu emrime riayet etsin ve buna muhaif olana cevap vermesinler.
- d) Talebe dolu olan odalarda (yurtlarda) ki talebeyi memleketlerine yollayarak yerlerine dışardan talebe alındığı görüldüğünden, bundan böyle emrim odur ki, bir medresenin odası boş kalmayınca ,dışar-

⁵ Sonradan günde iki dersten fazla okumadıklarını yukarıda gördük.

⁶ Buna göre medreselerin nekadar bozulduğu görülüyor.

dan asla bir talebe alınmasın. Kendi arzusu olmadan hiç bir talebeye memleketine gitmesi teklif edilmesin.

5-

- a) Bu emrimi, müderrislerin tutup tutmadığı, ihmal edip gevşek tuttukları araştırılacaktır.
- b) Bu ferman-ı hümayunuma aykırı hareket eden müderris kendini azledilmiş bilmelidir.
- c) Her an fermanımı yerine getirmeye dikkat etsinler, ihmal ve kolaylık göstermesinler.
- d) Bütün müderrisler, bu kanunname-i hümayunumun suretini alıp saklasınlar.

6- Bu suretle hükümdarlığım günlerinde faziletli ilim sahipleri çoğalsın ve şerefli ilme tam bir riayet ve ilim ehline her türlü yücelik gösterme ve hürmet etme hasıl olsun⁷.

29 Şevval 983 (1 Şubat 1576) tarihli kanunnamede Sahn-ı Semandan önce medreselerdeki tahsil süresi şu suretle beyan ediliyordu.

- 1) "Talebeden biri istihkakıyla danışmend olduktan sonra"
 - 2) "Üç yıl alettevali sual etmeden Sahn medreselerine varmayalar"
 - 3) "Sahn müderrisleri dahi bir danışmend⁸ danışmend olduktan sonra, üç yıl bitteman şugl ettiği şuhud-ı udul ile yanlarında sabit olmayınca onun gibileri danışmendliğe kabul etmeyeler"
 - 4) Bu emri Şerife muhalif vaz'ları sadır olursa
 - a) danışmend tazir olunup tarikten red oluna, ve
 - b) kabul eden müderris dahi muatab ve mazul olur"⁹.
- 20 akçeli Medrese 1 yıl
 30 akçeli Medrese 2 ay
 40 akçeli Medrese 3 ay
 50 Hariç Medrese 5 ay

7 Kanunname-i (Sultan Süleyman Han ?) Veliyuddin, Efendi No 1970 (122 b. 123 b.)
 Bk: Cahit Baltacı Osmanlı Medreseleri 623 vd.

8 Mutlaka medrese talebesi (İ.H.U.)

9 Ahmet Refik, Onuncu Asri Hicride İstanbul Hayatı 50-51 İstanbul 1333 İ.H.U. İlmiye, 13-14. Bu üç seneyi hangi medreselerde ne kadar süre ile okuyacağı da belirlenmiştir. Cahit Baltacı 67 (not 28), 70.

50 Dahil Medrese 6 ay

Toplam 2 yıl 4 ay

Kanunnamede bir yıl geçiyor. Buradaki yılı on iki ay takvim yılı olarak değil, tedris yılı almamız gerekiyor. Böylece diğer medreselerde ay hesabıyla yapılan tedrisatın toplamı olan on altı ayı ikiye bölersek sekiz aylık tedris müddeti olur ve kanunnamedeki üç yıl tamamlanmış olur. Bir yıl denen Haşiye-i Teerid (20 akçeli) medresesi tahsili de bir tedris yılı olarak alırsa ondaki tedris süresi sekiz ay olur. Bu hesabı medreselerin tedris süresinin yılda sekiz ay olarak düşünülmesine dair bir fikir verir¹⁰.

2 Şaban 985 (15 Ekim 1577) de III. Murad tekrar bir ferman çıkararak Fatih Sultan Mehmed'in kanununa göre tedrisat yapılmadığından şikayet ediyor ve mevcut nizamlara uyulmasını sıkı sıkı emrediyor, ancak bunda medreselerin tahsil süresi söz konusu edilmiyor. Sadece yapılan suistimallerden, haksız kayırmalardan, haksız yere müderrislerin terfi ettirilmesinden ve danışmendlerin derslerine devam etmemesinden kendilerine gelecek zararı düşünmeleri hususunda uyarılmaktadırlar¹¹.

28 Muharrem 987 (27 Mart 1579) da bir Hümayunname çıkarılmış, özellikle Anadolu'daki talebe isyanlarının bulunduğu yer kadıkhalarına birer sureti gönderilmişti¹². Bunda da yeni bir hüküm ve nizam getirilmiyor. Gelenek halinde olan kanun ve nizamlara göre talebenin müderrislerin tedris yapmadıkları ve gereken sürece okumadıkları üzerinde duruluyor. Yapılan ıslahatlarda yalnız eskiye bir özenti olduğu göze çarpıyor ve eski nizamlara riayet edilmesi tekrar tekrar ve sık sık emrediliyor. Bunun yanında yeni şartların meydana getirdiği yeni aksaklıklar varsa onlara karşı da eskiye ilave olarak hükümler ve cezalar konuyor. III. Murad devrinde üç defa kanun ve ferman-ı hümayunun çıkması ve hemen peşinden gelen III. Mehmed'in daha ilk zamanlarında oldukça geniş kapsamlı bir kanunnamenin çıkmasına gerek görülmesi, medrese ıslahatının başarıya ulaşamadığını gösteriyor. Aynı zamanda medresenin de büyük bir çıkmaza girdiği ortaya çıkmış oluyor. Bunun için III. Mehmed'in ıslahat kanununu bugünkü türkçe ile takip edelim.

10) Age 14, Cahit Baltacı "Dahil" medresesinin bu tarihteki öğretim süresini bildirmiyorsa da zikrettiği kanunnamede mevcuttur (Os. Med. 37-42).

11) İ.H.U. İlmiye 241-42 aslı ile basıldı (C.B.Os. Med. 628-29).

12) İ.H.U. İlmiye 242.

Kanun-Name

(Ramazan 1006 /Nisan 1598)¹³

"Nişan-ı hümayunu verdim ve buyurdum ki:

1-

- a) Önce, kırk akçe medreseden azledilmiş bir müderris tayin edilsin.
- b) Hareket isteyen öğrenci (suhte) ve başkası gitsin ondan okusun.
- c) Anlayışlı (mustaid) olduğu anlaşılınca eline bir tezkere verilsin.
- d) Böylece talebe (danişmend) olsun ve yirmi¹⁴, yirmibeş, otuz, kırk akçe medreselerde üç ay,
2) ve Hariç medreselerde beş ay,
3) ve iki-üç medreseye benzeri hareket-i ederek
4) ve Dahil medreselerinde altı ay,
5) bu adı geçen medreselerde iki seneyi tamamlamayınca ve gereğince doğru meşru şekilde hareket ettiği sabit olup eline tezkere veremeyince Semaniye girmesin.

2-

- a) Semaniye ve daha yukardaki müderrisler talebe arasında araştırma yapıp odadan fazla talebe almasınlar.
- b) Nöbette ve mülazım olanların eşkalleri yazılıp saklansın. Hala mülazemette olanlar gelsin, eşkallerini yazdırsın ve yeni gelenler eşkallerini yazdırsınlar.
- c) Çünkü bir mülazım fevt olunca, hilebazlar gelip kendilerini yazdırıyorlar. Böyle yapmaların önüne geçilsin. Bazı şirretler de vilayette kalamayınca, talebe (danişmend) olup ilimden nasibi olmadan ve müderrislerin (mevali) hizmetlerinde de olamayıp bahçe ve fırın ve öküz anbarı hocası oluyor ve nöbette bu şekilde yüz kırk nefer mülazım kayd olmuş, ancak beş altı nefer kimesne olagelmiştir.
- d) Sahibi veziri azam olup sağ olmayan elli akçe medreselerden muid (asistan) alınmasın.

3-

13 Aşir Efendi kitaplığı No: 1004 (69 b. 71 a.), İ.H.U. İlmiye 244 vd. kısmen neşredildi. Cahit Baltacı tarafından aslı ile neşredildi 630-632.

14 Az sonra üzerinde durulacak.

- a) Bundan sonra kadılar içelde¹⁵ müderris olmasınlar.
- b) ve içel müderrisleri kırk akçeye varınca iki yıl medreseye mutasarrıf olsunlar.
- c) İsmi olup cismi (resmi) olmayan medreseleri tamamen kaldırmaya imkan yoktur.
- d) On ve on iki yıl önceden (beri) kadıaskerlerden güvenilen (sıka) ve itimad edilen ve herkesçe dürüstlükleri kabul edilenlere verile-geldikleri medreseler verilsin ve diğerleri kaldırılsm. Çünkü bazı kimseler gelip içelde müderris namını alıp terakki ederek elli ve altmış akçe kadı olur ve böylece tafra (sıçrama) yaparak az zaman-da yüksek mevkilere çıkanların sonu yoktur. Artık bundan sonra olmasın.

4-

- a) Yeni mülazım üç seneyi tamamlamayınca kendisine mevki veril-mesin, para karşılığı bir mevkiye tayin olan kadının vazifesini para ile aldığı yaygın ve meşhur olmuşsa azledilmelidir ki, başkasına ib-ret olsun.
- b) Paye müderrisleri ve daha aşağıdakiler arasında danışmendsizlik (doktora talebesi) ayıp sayılmaktadır. Danışmendi olmayanlar, bazı tabakalarda azledilmekten korktukları için cahil kimseleri danış-mend olarak almakla, ilim yolu büsbütün bozulmuştur. İmdi, mü-derrise danışmendsizlik ayıp değildir. Belki ayıp olan cahil danış-mend tutmaktır."

Bu kanunname, önümüze çıkan medreselerdeki tahsil süresinin gene önem kazandığını anlatmış oluyor. Ancak bu kanunnamede 1576 daki kanun-namede gösterilen tahsil süreleri kadar üç yıla yakın oldu-ğunu görüyoruz. Bizim yukarda belirttiğimiz gibi Sahn'dan önce tahsil süresi 8 ve sonra 5 yıla mecburi iken sonraki bu iki kanun-nameden ön-cesinde üç ve sonrakinde iki yıla indirilmesini anlamakta zahmet çeki-yoruz.

| | |
|-------------------|------|
| 20 Akçeli Medrese | 3 ay |
| 25 Akçeli Medrese | 3 ay |
| 30 Akçeli Medrese | 3 ay |
| 40 Akçeli Medrese | 3 ay |

¹⁵ İstanbul, Edirne, Bursa medreselerine ve bunların civarlarındaki kasabalarda bulunan medreselerin gözdelerine verilen ad idi. (Kanun Name-i Al-i Osman 20, İstanbul. 1330, Tarih-i Osman Encümeni Mecmuasının ilavesidir).

| | |
|---------------------------|---------------------|
| 50 - Akçeli Hariç Medrese | 5 ay |
| 50 - Akçeli Dahil Medrese | 6 ay |
| <hr/> | |
| Toplam | 23 ay ¹⁶ |

Burada karşımızda sürenin tayini bakımından bir sorun daha çıkmaktadır. O da "iki sene"nin açıkça belirtilmiş olmasıdır. Yapığımız hesaba göre 23 ay süren tahsili yılda 8 ayı tedris yılı kabul ederek üç seneye çıkarmak mümkündür. Nitekim yukarda öyle yaptık. Yoksa burada tedris yılı on iki ay mı hesap edilmişti. Buna imkan yoktur. Çünkü en azından bir ay ramazanda tedrisat yapılmaz. Gidiş geliş tatil günlerini de hesaba katarsak bir aydan mutlaka daha fazla tatil yapıldığını kabul etmek gerekir. Bu "iki sene"yi kesin hesap kabul etmek zorunda olduğumuza göre medreselere tahsis edilen tahsil sürelerini kısaltmak gerekecektir. Kanun-namede geçen

"Yirmi ve yirmi beş ve otuz ve kırk akçe medreselerde üç ay olup" ifadesinden, bu zikredilen medreselerin her birinde değil, hepsinde üç ay okumayı anlamak Türkçeye daha uygun düşer. Bu duruma göre hesap şöyle olur:

| | |
|----------------------------------|-------|
| 20 - 25 - 30 - 40 Akçeli Medrese | 3 ay |
| 50 - Akçeli Hariç Medrese | 5 ay |
| 50 - Akçeli Dahil Medrese | 6 ay |
| <hr/> | |
| Toplam | 14 ay |

On dört ay iki tedris yılı olarak kabul edilebilir. Eğer 40 lı medresede ayrıca 3 ay tedris kabul edilirse 17 aylık bir tedris olur ki tam iki tedris yılına tekabül eder. Ne varki bu anlayış kanun-namede mevcut olan ifadeden anlaşılacak durumda değildir. Böyle kaynağı az olan ve müphem ifadeler bulunan bir konuda insan bir ip ucu elde ettiğini zannettiği anda başka bir ip ucu elde etmeğe uğraşırken önceki elinden kayıyor.

Medreselerin ıslahı hususunda en ciddi ve ayrıntılı kanun-namenin III. Mehmed'in çıkardığı 1006 (1598) tarihli kanun-name olduğu görülmüyor. Bundan sonra uzun bir süre, I. Mahmud zamanına (1750) kadar medrese ile ilgili ciddi bir ıslahat teşebbüsü görülmemektedir. Ama I. Ahmed oldukça ayrıntılı bir Adalet fermanı çıkararak kadıların yol-

16 Yukarda zikredilen 1006 (1590) Kanun-namesinin (1 d.) bendinde, Cahit Baltacı farkına varmadan 40 akçeli medresenin Hariç sayıldığını ve beş ay tedris yaptığını zikrediyor. Osmanlı Medreseleri 39. İ.H.U. İlmiye 244'de "Kırklı" medreseyi zikretmemiştir, zühul eseri olabilir.

suzluklarının önüne geçmek istemişti¹⁷. Uzunçarşılı, kadınların ıslahına daha çok önem veriliş medresenin biraz olsun ihmal edilmesinin sebebini; adaletin tevzii, şeri ve hukuki işlerle meşgul olmamalarından dolayı zararlarının kadınlara göre daha az olduğuna¹⁸ bağlıyor. Oysa bu yanlış bir tutum olsa gerek. Kadılar medreseden yetiştiğine göre, medrese bozuk olur da kadı iyi olabilir mi? Aslında medreseyi düzeltmek ilk başta gelen gaye olmalıydı. Koçi Bey, az zamanda müderris ve kadı olunca ilim sahası cahillerle doldu ve iyi ile kötü belirsiz oldu. Çoğu kez zulüm ve teaddi ettiler¹⁹ diyerek bozukluğu ve zulmün menşeinin cehalet olduğuna işaret etmiştir. Aslında buna kimsenin itirazı olamaz. Her felaketin sebebini cahillikte aramak gerekir. Bir işin düzeltilmesi eğitimle olur. Tesbit edilebildiğine göre kadınları ıslah medreseden önemli görülmeyle, medresenin ıslahı için çıkarılan kanun ve fermanlar da etkilerini gösteremedi ve medresede haseb, neseb, yaşlılık ve hatta rüşvet²⁰ iş görmekte devam etti.

Koçi Bey, Risalesinde medreselilerle ilgili şu hususlara dikkati çekiyor:

1) İdarenin bozukluğunun medreseye tesiri: İctimaî ve idarî sebep:

“Son durum, 1003 (1594)den beri bu nizam (eski) bozulmuş, daha önce şeyhulislam olan Sunullah Efendi sebebsiz yere bir kaç defa azledilmiştir. Kazaskerler de çabuk çabuk azledilince, yerine gelen azlolma korkusuna düşüp devlet vekillerine yaranmaya muhtaç oldular ve padişahın huzurunda gerçeği söylemekten çekindiler²¹. Herkesin hatırına bağlanıp kaldılar²².”

17 İ.H.U. İlmiye 250-253.

18 İ.H.U. İlmiye 254.

19 Risale 11, 1273 baskısı.

20 Koçi Bey, Aynı yer, İ.H.U. İlmiye 248.

21 Burada bir örnek vermek istiyorum. Bu risale IV. Murad'a 1041 (1631) yılında (İsl. Ans. 6/833) verildiği halde Bağdad seferine giderken şu hadise cereyan etmiştir. “Muîd Ahmed Efendi Anadolu Kazaskeri bulunduğu sırada IV. Murad'la Bağdad seferine giderken İzmit'e gelindiği esnada Şeyhulislam Yahya Efendinin mülazimlerinden bir müderris başkasına verilen bir medreseden dolayı önce Rumeli Kazaskerine ve sonra Muîd Ahmed Efendiye itiraz ederek ağır söz söylemesi üzerine Muîd Efendi herifi güzelce dövmüş. Yahya Efendi bunu işitince müteessir olup, vakayı padişah duymuş, bunun üzerine Sultan Murad bu gibilere iyi muamele edilmesini bilvasata Muîd Ahmed Efendiye bildirmiş, fakat Ahmed Efendi, bu tavsiyeye uyacak yerde kendisine padişahın iradesini tebliğ eden memura-Deli Hüseyin Paşa idi-da sert mukabele ettiğinden dolayı Sultan Murad kendisini azledip kadılıkla Belgrada yollamıştır. (İ.H.U. Osm.Tar. 32/467) Padişah hem iltimas edecek ve hem ıslah, ikisi zıttır, birleşmez. Sonra da iltimas etmeyi cezalandır. Eski ve yeni felaketlerin sebebi budur.

22 Koçi Bey age 10.

2) İlim ve kadılık mansıplarında iltimas yapılmaması gerektiğini anlatır.

“İlmî mevkinin iltimasla (şefaata) verilmesi doğru değildir. Daha bilgin olana verilmelidir. Kadılıkta dayanak ilimdir, yaşlı olmak, yıl, soy ve sop değildir. Şeriat kürsüsü (seccade) âlim ve adaletli olanlara gerekir. Medreseler de ilmî incelikleri çıkarabileceklere lâyıktır. Cahil bir kimsenin yaşlıdır diye bir âlime üstün tutulması elbette zulümdür.”

3) “İlim ve marifetten yoksun olan bin yaşında da olsa, Allahın kullarına (insanlara) faydası olmaz ve hakkı batıldan ayıramaz. Herkes, mülâzemeti hak sahiplerine verdikleri takdirde az zamanda ilim yolu nizama girer ve ehliyetli olanlar ehliyetsizlere üstün gelir²³.”

Görüldüğü gibi daha önceki islahat fermanlarından artık bir şey olmadığı gibi padişahın iradesine de iktiran etmiş değildir. Durumu tekrar ve bazı teklifleri ihtiva etmektedir.

1678 de vefat eden Hezarfen Hüseyin Efendi'nin de “Telhis ul-Beyan Fi kavânin-ı Al-ı Osman” adlı eserinde âlimler hakkında padişaha şu tavsiyede bulunuyor.

“Padişahlara lazımdır ki, âlimler zümresini saygılı ve şerefli tutmalar. Fakir olanlarına vazife ve bahşişler vermeyi eksik etmemelidir. İçlerinden faziletli ve kâmil nefesine hakim muttaki olanlarını mümtaz kılıp şeriata uyanlara ve çekingen olanlara başkalarından çok hürmet etmelidir.²⁴”

III. Ahmed (1703-1730) de medresenin islahı ile ilgilenmiş ise de fazla başarı sağlanamamıştır.

I. Mahmud'un 1750 (1163) de Şeyhulislam Murteza Efendiye gönderdiği bir hattı hümayunda iltimasın, şefaatin ehil olanlar ile ehliyetsiz olanları birbirinden ayırmadığı, kaide ve nizamın bozulmasının yüce dinimizce caiz olmadığından, artık dikkat edilerek ehil olmayanlara ve hak kazanmayanlara medrese ve mülâzemetin verilmemesini, “Allah size emanetleri (görevleri) ehline verin” ayetine göre hareket edilmesini emreder²⁵.

Bunda bir yenilik görmüyoruz. Ne ders ve ne de tedaris süresi gibi konulara temas edilmemiştir. Eski kanun ve tüzüklerin uygulanması istenmiştir. III. Selim zamanında (7.4.1789 - 29.5.1807) müteaddit de-

23 Koçi Bey 11, İ.H.U. İlmîye 248.

24 İ.H.U. İlmîye 252. Venedik, Bibliothecae Regle 1321/3 vrk. 147-a

25 İ.H.U. İlmîye 254.

falar (1789, 1893, 1895, 1898 yıllarında) çıkarılmış olan kanun-nameler ve fermanlarda medrese ile ilgili hususların şunlar olduğu görülüyor.

1789 (1204) da kadımla ilgili kanunnamedeki 3 üncü madde "Kadımlara hizmetkâr, cahil kimselerden (cehele mekulesinden) hiç kimse tayin edilmeyerek imtihansız kadı tayin olunmaması²⁶"m ifade etmektedir. Bu maddedeki cahilliği giderecek yegane müessese medresedir. O halde medresenin ıslahına dair bir hüküm bulamıyoruz. Aynı şekilde 1793 (1207) hatt-ı hümayundaki 1. madde "gerek Rumeli ve gerek Anadolu kadımlarının cehele gürubundan olmaları hasebiyle şeri ahkâma vukufsuzluklarından dolayı verdikleri hükümlerin gayrı şeri olduğu" ve 3. maddede de "kazalara gönderilecek kadımların, âlim, hükme kadir ve adil olmaları"²⁷ ifadeleri yer almaktadır. Bu maddeler gene medresenin eksik ve yetersiz yetişmesine dayanıyor. Kadımlara "cahiller gürubu" demekten, gerçekte medreseyi hedef almış olması gerektiğini anlamak lâzımdır. Sonra medreseden mezun olan bu cahillerin verdikleri hükümlerin şeri olmadığını iddia etmek çok ağır bir itham kabul edilmelidir. Kanuna ithal etmenin önemi bizce büyüktür. Medresede şeriatın başka bir şey okunmadığı hesaba katılırsa ve onu bitiren şeriat mümessili ve âlimi sayıldığı halde vereceği hükmün şeri olmadığını ve şeriatla ilgisi bulunmadığının ileri sürülmesi, o cahil kadımları yetiştiren medreseyi harekete geçirmeli ve ıslahatı kendisi yapmalıydı.

1208 (1794) ilmiye ıslahatı'nın da daha önceki ıslahatlara riayet edilmesi tekit edilmiştir²⁸.

Sonuç

Medreselerin kurulduğu 1457 ile tekamüle erişip son şeklini aldığı 1557 yılından sonra Tanzimat 1840'a kadar önemli bir gelişmenin ve başarılı bir ıslahatın olmadığını söylemek haksızlık olmaz kanaatindeyiz. Yapılmak istenen bütün ıslahatın dayandığı tek esas nokta şudur: Bütün bozuklukların ana kaynağı olan haksız yere iltimas yapmak, kanun ve tüzükleri hiçe sayıp hatır için ve yaranmak için iş görmektir. Zadeganlar Kanunu yürürlükte olduktan sonra ıslahatı alt tabaka için mi getireceklerdi? Elbette başa geçince rüşvetle iş göreceğinde şüpheye mahal olmamalıydı. Öyle görülüyor ki, ıslahatın hangi çeşidi olursa olsun bir zümreyi istisna ediyor veya koruyorsa, ötekiler için de geçerli olmayacağını önceden kestirmek gerekir. Böyle bir durumda ne padi-

26 I.H.U. İlmiye 256.

27 Age 257.

28 Başvekâlet arşivi, sandık 23, evr: No 1 Vekauvis Halil Bey Tarihi.(I.H.V.İlmiye 285)

şahın- çünkü etrafının tesirindedir- ne medresenin başında olan şeyhulislam, ve ne de kazaskerlerin gerçek ıslahat yapmalarına imkan yoktu ve olamadı.

B- Programlarda Islahat

Yalnız Osmanlı İmparatorluğunda değil, bütün İslam memleketlerinde, zamanımızın medeniyetini meydana getiren yenileşme çağının baskı ve zorunlulukları hissedilmeye başlandı. Bu zamana kadar İslam dünyasında ve hele Osmanlılarda memleketin ve milletin yüksek öğretimi bütünüyle medreselerde yapılırdı. Osmanlı İmparatorluğunda medresenin dışında yüksek tahsil seviyesinde öğretim yapan sadece "Enderrun" mektebi bulunurdu. Bunların dışında el sanatları okulları (tophane, kılıçhane, tüfekhane gibi) vardı ise de bunlarda hakim olan pratik sanathı aşağı seviyedeki mektepler, medrese kapsamının dışında kalmaktadır. Yukarıdan beri takip ettiğimiz gibi, medrese milletin yegane ve tek irfan yeri olup adalet tevzi eden kadılar, sivil ve askeri idareciler, hekimler, uzmanlar ve memleketin muhtaç olduğu ilim adamlarını yetiştirirdi.

Değişen hayat şartlarına ve ilerleyen ilim, sanat ve metod verilerine göre medrese, şartlarını, durumunu ve tutumunu değiştirmeyi düşünmemişti. Ashında eskiden, kuruluşu esnasında konan kanun ve tüzükleri de olduğu gibi koruyamadığının farkına varmaya başlamıştı. Böylece medresede meydana gelen bozukluk memleketin her tarafına ve her müessesine sirayet etmişti. Her taraftan gelen şikayetler devletin başı padişahı tedirgin ettiği gibi o da medresenin ileri gelenlerinden Şeyhulislamı ve kazaskeri sıkıştırıyor ve onlara fermanlar ve kanunnameler çıkarıyordu. Ancak, medresenin üst tabakası gereken emirleri yerine getirmeyi kendi menfaatine aykırı bulduğu için uygulamıyordu. İçlerinde uygulamak isteyen çıksa bile, çoğunluk onu hemen vazifeden uzaklaştırıyordu. Bu hususta, paşalar ve sadrazamlar ve hatta ordu hep beraber birbirinin çıkarını koruyorlardı. Rahat geçinmeye ve yüksek mevkide oturmaya alışmışlardı. Herkes kendini düşünüyordu. Devleti ve milleti düşünen yoktu. Devlet gemisinin batması ile kendilerinin de batacağına dair hadis-i şerif bile vardı. Ama bilmiyor veya bilmek istemiyor, yahut ta bilen bulunsa bile bir şey yapacak güçte değildi.

Gerçekten Osmanlı İmparatorluğu on altıncı asırda çizdiği sınırlarını sanki aşılmaz birer hendek ile çevirmişti. Balkanlarda bazan git gel gibi ileri geri hareketlerin dışında bir şey olmuyordu. Bu hudutların içinde her ne kadar bazı isyanlar vukua geldi ise de hiç biri imparatorluğu parçalayacak derecede ayrı bir devlet kurmaya muvaffak olamadı ve-

ya bunu düşünemedi. Osmanlı imparatorluğu bu bakımdan gerçekten güçlü idi, en zayıf zamanında bile bütünlüğünü korudu, yıkılınca da hep birden çöktü ve tarihe mal oldu. Ne var ki dış devletlerin giriştikleri savaşlar devleti gerekli tedbirleri almaya zorlamıştı. Çeşme savaşından (1770) sonra Osmanlı İmparatorluğu artık yeni bir deniz subayı yetiştirme okulu açmak zorunda kaldı. Böylece 18 Kasım 1773 de "Mühendishane-i Bahri-i Hümayun" adı ile açılan okul, tarih boyunca Osmanlı öğretim sisteminde bir yenilik kabul edilmelidir ve III. Selim zamanında 10 Mayıs 1796 yılında da Kara kuvvetleri subayı yetiştirmek üzere de Mühendishane-i Berri-i Hümayun kurulmuştu. Bu okullarda zamanın gerektirdiği bütün hesap ve geometri konuları, tarih, coğrafya, kozmografya okunuyordu²⁹.

1827 de Tıphane-i Amire ve Cerrahhane-i Mamure açılmış olmakla, eskiden beri medrese kısımları arasında sayılan "Darultıp"lar da medrese dışına çıkmış oldu.

1838 de Mekteb-i Maarif-i Adliye,

1839 da Mekteb-i Ulum-u Edebiye,

1847 de Darulmuallim Rüşdi,

1854 de Muallimhane-i Nüvvab

1859 da Mülkiye Mektebi

1867 de Mekteb-i Sultani'ler açılmıştır. Ancak bunlar ilk açılış şeklinde kalmadıkları gibi adları da müteaddit defalar değişikliğe uğramıştır. Bunların açılmasına doğrudan doğruya hükümet adamları ve padişah tarafından teşebbüs edilmiştir. Böylece medresenin dışında yeni mekteplerin değişik programla, günün ilimlerini okutan ve hayat şartlarına cevap veren bu okulların açılması ile medresenin alt tabanının elinden alındığı ve üzerinde oturduğu arazinin kaymaya başladığı anlaşılır olmalıydı.

Üst ve yüksek tahsili besleyen ilk ve aşağı, alt seviyedeki tahsile mukayeseli olarak bir göz atmak gerekmektedir. Burada verecek olduğumuz programların bugünkü anlamda resmi bir hüviyeti haiz olduğunu düşünmemek lazımdır. Bunlar âlimlerin önerileri ile mevcut olanın tasvirlerinden yararlanarak ortaya konmaktadır. Ancak Osmanlılarda bunların resmîyeti vakfiyelere ve devletin çizdiği programlara dayandığını da göz önünde bulundurmalıdır. Resmî olmaktan kasdımız mutlak olarak uygulandığını anlatmaktır. Resmî değilse uygulanmasında kesinlik derecesini tayin etmek zor olur.

²⁹ Programları için bk: 1-2/327 İkinci baskı, Hasan Ali Koçer, Türkiye de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi 29-30. Sayın Koçer'in eserini (1773) tarihinden başlatmakta fen bilginin okunmasının meşruiyet kazanması olarak görmekte oluşunda tarihi açıdan isabet vardır.

Sıbyan Mektepleri

| Orta Doğu | İslam Dünyasında | | Osmanlılarda Tanzimattan | |
|---------------------------------|------------------------------------|-----------------------------|-----------------------------|--|
| | Batı Kuzey Afrika Endülüsü | Önce | Sonra | |
| 1- Kuran ve ezberi | 1- Kuran (Yazılışı, şekli, yazısı) | 1- Kuran | 1- Elifba | |
| 2- Hadis | 2- Hadis | 2- İlmihal (namaz kılma) | 2- Kuran | |
| 3- Aşksız şiirler | 3- Şiir | 3- Yazı (32) | 3- İlmühal | |
| 4- Yazı | 4- Yazı | | 4- Tevcid | |
| 5- Ulu kişilerin hayatı (tarih) | 5- Arap dili bilgileri | | 5- Harekeli Türkçe | |
| 6- Aritmetik | 6- Aritmetik (31) | | 6- Muhtasar Ahlak-ı Memduha | |
| 7- Hitabet (30) | | | 7- Hat (33) | |

Osmanlılardan önce İslam Dünyasında- özellikle Arap Dünyası demek daha doğrusudur, çünkü elimizdeki örnekler onlara aittir- mevcut olan Sıbyan mektepleri programının Osmanlılarınkinden oldukça farklı olduğu görülmektedir. Ancak şunu söyleyelim ki, biraz önce verdiğimiz listede, Osmanlı Sıbyan mekteplerinde üç yıl içinde okunan dersler olduğu açıkça ifade edilmektedir. İslam Dünyasındaki iki tür programın yıllarıbelli değildir. Onlar daha uzun süre bu programı ancak tamamlayabilirler. Sonra hitabet, iyi konuşma, sanatı öyle ilk mektep çocuğuna öğretilecek bir sanat olmasa gerek. Ne varki ilk mektep çocuğuna kelimeleri iyi telaffuz etmeyi öğretmek yerindedir ve bunun için de "Tevcid" konmuştu. Türkçe Tecvidin konması iki şekilde anlaşılabilir. Arapça tecvidin türkçesi olabilir veya Türkçeyi iyi telaffuz etmek için Türkçe tecvidi olabilir. Şimdi üç seneden fazla tedris yılına sahip olan Sıbyan mekteplerinin programlarına bir göz atalım.

Sıbyan okullarının oldukça geniş ıslahatını 1869 (1286) yılında "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi,,nde buluyoruz.

Madde 6: Sıbyan okullarının tahsil süresi dört yıl olup dersleri şunlardır:

30 İslam Tarihi, Dr. Mehmed Dağ ve H.R. Öymen, 57, 59, 173.

31 Age 172.

32 Fatih ve II. Beyazıt Vakfiyelerinde Kuran-ı Kerim ve namaz kılmak şartı var (Os. Er. age 83) I. Mahmud zamanında yazı şart koşuluyor (age 85-86, H. Ali Koçer, age 8).

33 H. Ali Koçer 8,60; 1846 yılındaki yönetmelik 1255 (1839) de çıkarılan layihada:1-Huruf Hece, 2- Kuran, 3- Tecvid, 4- İlmühal (abdest, namaz, levazım-ı İslamiye ve adab-ı şeriye), 5- Hüsnü Hat, 6- Okuma dersleri konulmuştur (Mahmud Cevad, Maarif-i Umumiye Nezareti 24, 1338).

- 1- Elifba - yeni usul ile
- 2- Kuran-ı Kerim - Müslüman olmayan çocuklara kendi din adamları dinlerini okutacaklardır.
- 3- Tecvid
- 4- Ahlakla ilgili eserler - Tayin edilecek bir eser olacaktır.
- 5- İlmü Hal
- 6- Yazı Talimi
- 7- Muhtasar fenni hesap
- 8- Muhtasar Tarih-i Osmani [Müslüman olmayanlara]
- 9- Muhtasar Coğrafya [kendi dilleri ile okutulacaktır.]
- 10- Faydalı Bilgilerle ilgili eserler³⁴.

23. Madde: Rüşdiye Mekteplerinin tahsil müddeti dört sene olup aşağıdaki dersler okunacaktır.

33. Madde: İdadiye Mekteplerinde Rüşdiyeyi bitirenler okuyacaktır.

38. Madde: İdadî Mekteplerinin tahsil müddeti üç yıl olup aşağıdaki dersler okunacak.

| Rüşdiye (İlkokul) | İdadiye (Orta) |
|--|------------------------------------|
| 1- Mebadii Ulum-u Diniye (35) | 1- Mükemmel Türkçe Kitabet ve İnşa |
| 2- Lisan-ı Osmanî kavaidi | 2- Mebadi-i İlm-i Servet-i Mîlel |
| 3- İmla ve İnşa | 3- Hesap ve Defter Tutmak Usulü |
| 4- Kavaidi Arabiye ve Farişiye (yeni tertip üzere) | 4- Fransızca |
| 5- İlm-i Hesap (Defter tutma usulü) | 5- Coğrafya |
| 6- Tersim-i Hutut | 6- Hendese ve İlm-i Mesaha |
| 8- Tarihi Umumi ve tarihi Osmani, | 7- Kavanin-i Osmaniye |
| 9- Coğrafya | 8- Tarihi Umumi |
| 10- Jimnastik | 9- Hikmet-i Tabiiye |
| 11- Mektebin bulunduğu yerde en çok kul- lanılan lisan (35) | 10- Mantık |
| | 11- İlm-i Mevalid |
| | 12- Kimya |
| | 13- Cebir |
| | 14- Resim (36) |

34 Mahmud Cevad, Maarif Umumiye Nezareti, Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı 470, 322.

35 Din derslerini, her dinin din adamı okutacak ve dersler de milletin kendi dili ile okunacaktır. İsteyenler 4. ncü senede Fransızcaya başlayabilir. M. Cevad 474.

36 Age 477-8.

46. Madde: Sultaniye (lise) Mekteplerinde okunacak dersler Edebiyat ve Ulum sınıfı diye ikiye ayrılmış bulunmaktadır ve tahıl müddeti üçer yıldır.

| <u>Edebiyat Sınıfı</u> | <u>Ulum Sınıfı</u> |
|--|--|
| 1- Türkçe fenni kitabet ve İnşa | 1- Hendese-i Resmîye, Menazırı Cebir ve Cebirin Hendeseye tathiki |
| 2- Arabî ve Fârisî (den Edebiyata ait müellefat) | 2- Musellesati Musteviye ve Küreviye |
| 3- Meani | 3- Heyet |
| 4- Fransızca | 4- Hikmet-i Tabiiye ve kimyanın muhtasar suretle sanayi ve ziraata tathiki |
| 5- İlm-i Serveti Mîlel | 5- İlm-i Mavalid |
| 6- Hukuk-u Mîlel | 6- Fenn-i Tahit-i Arazi (1) |
| 7- Tarih (3) | |

1869 (1286) yılında kaleme alınan Maarif-i Umumiye Nizamnamesinin ikinci maddesine göre tahsil mertebeleri üçe ayrılmıştır. Birincisi Sıbyan ve Rüşdiye (Ana ve ilk okul), ikincisi idadiye (orta) ve Sultaniye (lise) mekteplerine ve üçüncüsü, yüksek mekteplerdir. Bu cihetle Devlet-i Aliye'de umumi mektepler beş sınıfa ayrılmıştır. Birincisi Sıbyan, ikincisi Rüşdiye, üçüncüsü idadiye, dördüncüsü Sultaniye mektepleri olup beşincisi dahi Yüksek mekteplerdir!

Bu nizamnamenin büyük atılım ve ıslah getirdiğinde şüphe yoktur. Bugünkü öğretimin temellerini ihtiva ettiği görülüyor. Bu nizamname karşısında medresenin 1867 de kaleme aldığı rapordaki derslerini karşılaştırdığımızda, medrese programının veya tahsilinin milletin hayatında ne derece rol oynayabileceği veya hayat ihtiyacına ne derecede cevap vereceği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Medresenin aynı rapordaki ders programının Sıbyan okulundan sonra başladığı anlaşılıyor.

Burada 1284/1867'de medrese alimleri tarafından teşekkül eden onbeş kişilik ilmi bir heyetin medreselerdeki öğretimin düzeltilmesi hususunda yazdıkları bir rapordaki dersleri ve programları kendimizce aşağıdaki cetvelde gösterelim.

| <u>Yıl - Sınıf</u> | <u>Dersler ve Kitaplar</u> |
|--------------------|-------------------------------------|
| I - Sabah | : Emsile, Bina, Maksud, İzzi (Zarf) |
| II - Sabah | : Avamil, İzhar (Nahiv) |
| - İkinci | : Halebi (Fıkıh) |

37 Age 478

38 Age 480.

39 Age 470.

| | | |
|-----------------|---|----------------------------------|
| III - Sabah | : | İzhar, Kâfiye (Nahiv) |
| İkindi | : | (Halebi -) (40) |
| IV-V - Sabah | : | Kâfiye (Nahiv), İsagoci (Mantık) |
| İkindi | : | Multeka (Fıkıh) |
| VI - Sabah | : | Fenari, Kavl-ı Ahmed (Mantık) |
| İkindi | : | (Multeka) |
| VI-IX - Sabah | : | Tasavvurat, Tasdikat (Mantık) |
| İkindi | : | Muhtasar Meanî (Belagat) |
| X - XII - Sabah | : | Şerhi Akaid (Kelam) |
| İkindi | : | Mir'at (Usul ül - Fıkıh) |
| XIII - Sabah | : | Kadımîr (Fizik) |
| İkindi | : | Mutavval (Belagat) |
| XIV - Sabah | : | Kadımîr (Fizik), Celâl (Kelâm) |
| İkindi | : | Tavzih (Usulül - Fıkı) |

Bu raporun sekizinci maddesinde tatil günlerinde okunması tavsiye edilen kitap ve ilimler zikredilmektedir. Ancak bu tatil günlerinden hangi tatil günlerinin kastedildiği belli değildir. Haftanın tatil günleri mi, yoksa yılın tatil günleri mi olduğu tayin edilmeye muhtaçtır. Çünkü çok önemli ders ve kitaplar tavsiye edilmektedir. Onlar arasında bir tertip gözetilmemiş olması, isteyen isteyen okusun anlamında alınrsa herhangi birini okumak talebenin seçimine bırakılmış olur ve ihtiyat ders olması düşünülebilir. Onlar şunlardır:

“İlm-i Tefsir, İlm-i Hadis,

Fıkıhtan (Dürrü Muhtar) veya (Dürer)

İlm-i Vazi'den Vaziyye

İlm-i Münazaradan (Hüseyniyye) ve (Velediyye)

İlm-i Beyan'dan (Feride) ve (Âlaka)

Ulum-u Riyaziye'den (Heyet), (Hendese) ve (Hesab) gibi kitap

ve risaleler.

Hat ve İnşa,

Talim el-Mutaallim Sarf'a başlanılan günlerin tatillerinde ikindiden sonra okunmalıdır.”⁴¹

Bu rapor bize üç noktayı açıklamaktadır.

40 - Halebi bitene kadar kayıdı var. Senesi yok. Biz, bir senede bitmeyeüğünü hesaba katarak böyle tahmin ediyoruz. Bütün ikindi derslerinde, “Okunan kitap bitince ötekine başlanmalı” ifadesi yer almaktadır. Bunun için tahminimizi parantez içine aldık.

41 - Bu rapor, Beyanül Hakk, dergisinin 18 zilhicce 1324 H (1908) tarihli 15 nci sayısında 322-324 sayfalarında yayımlanmıştır. Osman Ergen taş basması olarak da basılmış olduğunu söylüyor. (Maarif Tarihi 1/106 İkinci baskı).

1) Derslerin, ilimlerin ve kitapların sırasını, hangisinin hangisinden önce ve sonra okunduğunu mesela "Halebi" bitince "Multeka", Multeka bitince Muhtasar Meani' (madde 7)

2) Derslerin ve kitapların yıllara göre tayin edilmesi ve bölünmesi, hangi kitabın ne kadar zamanda okunup bitirilmesi gerektiği, mesela Bina'nın⁴² bir buçuk ayda bitirilmesi (madde 2), tasavvuratın ve tasdikataın üç sene okunacağı (madde 5) Kadımîr'in bir buçuk senede biteceği (madde 6) bildiriliyor.

3) Bütün tahsil on dört senede tamamlanıyor ve medrese tahsili böylece bitiyor. İhtisas veya başka tahsil raporda yer almıyor. Bu rapordaki ders programı ile Fatih zamanında tesbit ettiğimiz ders programı kıyaslanacak olursa, aradaki büyük fark ve dört asır gibi büyük bir zaman aşımı da hesaba katılırsa, dört yüz sene sonra dört yüz sene öncsinden daha geri ve çok daha düşük bir ilmi seviyeye düştüğü görülür.

1867 tarihli raporda medreselerin ders programları ele alınıyor. O zamana kadar, yapılmaya çalışılan bütün ıslahat teşebbüsleri hep Sultan Fatih'in veya Kanuni'nin medreselerinde vaz edilmiş olan ders programlarının ve tüzüklerinin iyi uygulanmadığından şikayet edilmekte ve ıslahatın eski tüzükleri uygulamak ve eksikleri, yeni maddelerle desteklemekten ileri gitmediği görülüyor. Her ne kadar 1867 tarihli medrese ders ıslahatı programını geri, zamanın ihtiyacına cevap vermeyecek seviyede görüyorsak da yeni bir unsur getiriyor. Bu da derslerin okunma sürelerini ve tahsilin kaç senede biteceği müddetini nizama sokmasıdır. Bu programın -resmi olduğunu tesbit edemedik- kendiliğinden medreselerde ve cami derslerinde müderrisler tarafından uygulandığına şahit oluyoruz⁴³.

Bu rapordaki ulemanın isimlerini buraya alarak gayelerini ve cemiyette ilim sahasındaki rollerini, rutbe ve seviyelerini tesbit etmiş oluruz.

1- Samsunî Halil (müderrisinden mukarrır)

2- Ahmet İzzet (mütekaidinden)

42 Mübahat S. Kütükoğlu, 19 uncu asrın ortalarında Sarf ve Nahiv kitaplarından hangilerinin okutulduğunu tesbit edemediğini beyan ediyor (İstanbul Medreseleri, Tarih Enstitüsü Dergisi 279 not 9, İst. 1976-1977). Bu rapora göre ve bir de matbuata yani basılan sarf ve nahiv eserlerini tesbit ederek okunan kitapları tayin etmek mümkündür.

43 Mesela Rizeli H.Muhammed Ali Efendi, 1309 H(1891) de derse çıkmış, 1322 H(1904) de icazet vermiştir. (Huzur Dersleri 2/327). On üç senede bütün medrese derslerini okutmuştur. Medresede bir müderris talebeyi birinci sınıftan alır son sınıfa kadar bütün dersleri kendisi okuturdu.

- 3- Süleyman Vehbi (Mevaliden)
- 4- İbrahim Edhem (mevaliden)
- 5- Mustafa Şevket (ba paye Edirne)
- 6- Muhammed Muhyiddin (ba paye İstanbul)
- 7- Muhammed Şerif (ba paye İstanbul)⁴⁴
- 8- Ders vekili Halil (ba paye İstanbul)⁴⁵
- 9- Ömer Hulusi (ba paye Anadol)
- 10- Karacasulu Ahmed Necip (muderrisinden)⁴⁶
- 11- Bahkesiri Mustafa (müderresinden)⁴⁷
- 12- Ahışhavi Süleyman (müderresinden)
- 13- Çankırı Abdülkerim (müderresinden mukarrır)⁴⁸
- 14- Çankırı Ali Niyazi (müderresinden mukarrır)⁴⁹
- 15- Mustafa Tefvik (müderresinden mukarrır)

1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreseler kapatıldığı halde 1867 yılındaki raporda kaleme alınan dersler hususi şekilde bugün de aynen okutulmakta ve şu iki fikir hala hakimiyetini ilgili çevrelerde sürdürmektedir. Bu eski tarz Arapça okuyuşu daha kuvvetli Arapça bileni yetiştiriyor ve bu eski tahsili yapmak, bütün din ilimleri için en iyi çıkar yoldur.

Tefsir İlimi

Bu raporda Tefsir ve Hadis ilmi yer almamaktadır. Bunlar en yüksek ilimler olduğu halde onların medreselerde okutulmadığı bir ten-

44 Kütahya Müftüsü Abdullah Sıdkının oğlu 1308 (1890) de Hicaz'da ölmüştür. Miftah el-Tefasır diye basılmış bir eseri vardır (Osmanlı Müellifleri 1/340).

45 Bu zat meşhur ders vekili ve Mecelle Cemiyeti azasından Filibeli Ahmet Halil Feyzi Efendidir. 1282(1869)de ders vekili olmuş, 1284 (1870) de İstanbul payesine yükselmişti, 1295 (1878) de fiilen Anadolu Kazaskeri olmuştu. 1302 (1884)de ölmüştür. Yaşı doksana yakındı. Bu zat Cemaleddin Efgani'yi tekfir etmiş ve o hadisenin baş sebebi olmuştur (H.A.Koçer 109, H.D.2/145, 832, el-Tahrir 24.)

46 Meşihatı İslamiye müştəşarı olmuş, Rumeli Kazaskerliğini elde etmiş 1318(1900) da ölmüştür (H.D. 2/840).

47 Zerdezade Mustafa Münip Efendi 1296 (1878) de Mekke-i Mükərreme payesi sonra Mekke mollası 1309 (1891) da İstanbul payesini kazanmıştı ve aynı yılın cemaziyel ahırında vefat ettiği zaman yetmiş yaşında idi. (H.D.2/132, Sicilli Osmanı 4/297).

48 Müderres ve molla olup Mekke payesini kazanmış 1295 (1878) den sonra vefat etmiştir. (Sicilli Osmanı 2/326, H.D.2/157).

49 Müderres ve dersiamdır. Huzur Derslerinde mukarrırların reisi olmuş ve 1299(1882) da ölmüştür (Sicil 3/577, H.D.2/157).

kit olarak gösterilmektedir⁵⁰. Burada açıklanmasına gerek gördüğümüz hususu belirtmek yerindedir. Eskiden beri tefsir ilmi en yüksek ilimdir diye bir inanç sürüp gelmektedir. Bunun yanlış ve doğru tarafını açıklamakta fayda vardır. Tefsir ilmi demek her ne kadar meşhur olmuşsa da aslında ilmi disiplin anlamında tefsir ilmi diye müstakil başlı başına kanunları, kaideleri belli, diğer ilimlerden ayrı niteliği olan bir ilim demek değildir. Bunun için "tefsir ilmi" ünvanı mecazî bir addır. Böye olunca onu yüksek ilim saymak da yanlıştır. Doğrusu ilim dedikten sonra yüksek sayılmak zorunluluğu vardır. Diğer bir deyimle tefsir, Allahın kelamını anlamak olması bakımından bütün İslami ilimlerin amacıdır. İşte bütün İslami ilimlerin gayesi, Kuran'ı tefsir etmek, anlamak ve ondan hüküm çıkarmak, onu hayata tatbik etmek olmasından ötürü yüksek ilimlerden sonra okunması en yüksek bir amaçtır. Bütün ilimler önce bilinir sonra Kurana tatbik edilir. Onun için tefsir ilmi deyince bütün ilimleri anlamak gerekir. Böyle bütün ilimleri cemedan bir ilim olamaz, ilimlerde ciheti vahdetin bulunması gerekir. Mesela, Kelam bir ilimdir, Usul ül-Fıkh bir ilimdir, Belagat bir ilimdir. Müfessir olabilmek için, daha önce yazılmış tefsirleri okumakla değil, bu üç ana disiplin ve onların yardımcılarını iyi okuyup hazmetmek şarttır. Tefsir okumak demek, daha önce yapılanları okumak anlamını taşır ki, bu nakilcilikten öteye geçmez. Ve bu yüksek bir ilim sayılmaz. Tefsir okumak diyecek yerde tefsir yapmak veya Kuran'ı açıklamak ve anlamak denirse, yapılmış olan tefsirleri okumanın dışında bir şey olmuş olur. İslami ilimler bunu yapmak için okunur. Hiç bir tefsiri okumamış kimse, yukardaki ana ilim disiplinlerini bilirse en iyi müfessir olur ve önceki müfessirlerin yanlışları yerleri bile ortaya çıkarabilir. Eski medrese zamanında olduğu gibi şimdi de tefsir ilmi diye anlaşılan bir ilim ve disiplin yoktur. Sarf, Nahiv, Belagat ve Arap Edebiyatını ve etimolojisini iyi bilen, Mantık, Kelam ve Usul ül-Fıkhı iyi bilen bir kimse iyi bir müfessirdir. Bunun dışında Kuran-ı Kerim, in temas ettiği, ilimlere ait ayetleri en iyi anlayan ve tefsir edebilen o ilimlerde mütchassis olanlardır. Bir ayet, bir ilmi bilmekle anlaşılabilirse, o ilim bilinmezse, o ayet anlaşılmaz.

İşte bütün bunlardan dolayı en yüksek bir ilim diye tefsir ilmini programlarına almadıkları için medreseyi yermek yerinde değildir. Dediğimiz gibi ilim disiplini olmadığı için bir ayetin başkası tarafından tef-

50 H.Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi 13, Ş. Tekindağ, Cumhuriyetin 50. yılında İstanbul Üniversitesi 31, 1973. Mübahat S. Kütükoğlu İstanbul Medreseleri 279, Tarih Enstitüsü Dergisi İst. Ed. Fak. 1967-77.

sirini okumanın sadece o ayeti anlamakta faydası vardır. Onu bilmekle başka bir ayetin manası bilinmez, onu da ayrıca tefsirden okumak şarttır. Eğer bir ayetin tefsirini okuduktan sonra başka bir ayetin tefsirini anlamak mümkün ise, bu birinci ayetin tefsirini yaparken bir kaide ve ilmi bir kanun ve ilke kullanılmışsa -elbetteki kullandır- o başka bir ilme aittir, tefsirin kendisinin özel kaidesi yoktur. Tefsir ilmi diye bir ilim olmamasının sebebi budur. Buna rağmen tefsir okumak gene de gerekli ve faydalıdır. Bütün bu anlattıklarımız dirayet (anlayış) yolu ile yapılan tefsire aittir. Bunun dışında Hz. Peygamberin tefsiri denilen rivayet (nakli) tefsiri vardır, o ise daha çok hadis ve sünneti ilgilendirir. Dirayet yollu tefsire yetenekli olan rivayet yollu tefsiri anlamakta güçlük çekmez.

Tefsir ilminin ait olduğu ilimle ilgili olduğunun en iyi delili muhtelif ilimlerde mutchassis olanların kendi ihtisas dallarını ilgilendiren ayetleri tefsir ederek, çeşitli tefsirlerin ortaya çıkmasıdır.

Öğretimde Yenilik

Öğretimde iki önemli unsur vardır. Bu iki unsur öğretimin seviyesinin düşük veya yüksek olduğunu gösterir. Biri program ve kitaptır. Diğeri ise hocadır, öğretmendir. Osmanlı Türkiyesinde öğretim modernleştirilmeye başladığı zaman medresenin ne düşündüğünü öğrenmek zordur. Öyle görülüyor ki kendi içine çekildi. Medrese böylece kendi çıkmazı içinde sıkışıp kaldı. Yapması beklenen şu idi. Bütün okulları kendisi hükümet ve devlet adamları ile birleşerek açacaktı. Medresenin eski programı mümkün olduğu kadar asri metodlara yer verecek şekilde düzenlenmesine gidilecek ve bunun dışında memleketin ve hayatın gerektirdiği hukuk edebiyat, felsefe, tarih gibi fakülte ve kısımlarının açılmasına katılacaktı. Eski geleneksel medrese tahsili modern metodla çalışmaya geçerek diğer fakülteler gibi bir fakülte olmak üzere devam edecekti. Bugün de önerdiğimiz şu planı hesaba katacaktı. Artık tarihte beş yüz sene önce olduğu gibi milletin okumuş yazarı olan aydını, dini öğretimi bir din mutchassısı kadar bilmek zorunda değildir. Onun, sadece müslüman olacak kadar, yani günlük dini vecibeleri yerine getirecek kadar bir din bilgisi bilmesi gereklidir. İşte bu esas bütün okulların programlarına koyduktan sonra geri kalan ilim ve kültür herkesin kendi arzusu ve mesleğine göre kendisinin intisap edeceği okul ve müesseseye ait olacaktır.

Bunu belki bugün yüzyıl aşkın bir tecrübeden sonra söyleyebiliyoruz. Ancak şunu da ilave edelim ki, medresenin içinde ıslah taraftarı

olanlar vardı. Bence en önemli islahat belirtisi 1854 (1270) Muallimhane-i Nuvvab'ın açılmasıdır. Yukarıda pek az değindiğimiz kadıların cehaleti ve yolsuzluklarına ancak bu şekilde medresenin dışında bir eğitime ve öğretime tabi tutularak gidilecekti.

Mekteb-i Nuvvab'ın Programı⁵¹

| Dersler | Muallimi |
|-----------------|---|
| 1- Sakk | - Osman Efendi, Sadr-ı Anadolu |
| 2- İnşa | - Şeyh Vasfi Efendi, Devriye mevalisinden |
| 3- Fıkıh | - Mustafa Vehbi, Kibar-ı müderrisinden |
| 4- Hatt-ı Talik | - Hasan Efendi, müderrisinden |
| 5- Mecelle | - Mahmud Hamdi, müderrisinden |
| 6- Feraiz | - Ahmed Efendi, Müderrisinden |

Medresenin dışında birçok sahada açılmış olan mektepler sınıflara göre dersleri ayarlanmıştır ve her sınıf bir yıla göre hesaplanmıştır. Sınıf ve yıl sistemi yeni bir düzendir. Öyle anlaşılıyor ki, bu sistemin kavramı bizim medrese öğretiminde mevcut değildi. Çünkü onda hakim olan kitap geçme, bitirme ve onu gerekirse yıllara, aylara bölme fikri idi. Memlekette orta ve yüksek seviyede açılan okulların programlarının sınıf sistemine ve sınıflarında bir yıl hesap edilmesini gören medrese kendi klasik diyebileceğimiz geleneksel ders ve kitapları sınıf ve yıl hesabına göre ayarlamayı düşünmüş ve bunu gerçekleştirmek için de bir rapor hazırlamış bulunmaktadır. Bu raporu yukarıda inceledik.

Medresenin, toplumun bütün ihtiyaçlarını görmemesi yanında tarihi görevinin ana bölümü olan dini öğretiminde asra cevap verecek seviyede olmadığını görmek ve aslında bugün de aynı zihniyetin oldukça yaygın olduğunu müşahade etmek, din öğretiminde aynı yerde saydığımızın delili olsa gerekir.

1854'te kadı ve kadı naibi yetiştirmek üzere medrese "Nuvvab-ı" açılmıştı. Bu demekti ki medresenin verdiği tahsilin toplumu ve devlet işlerini idare etmede yetmediğini medrese de kabul etmişti. Bu yetmezliğe 1859 (1275) de Mülkiye Mektebinin açılması da cevap veriyordu. Ancak, Mekteb-i Mülkiye medrese tarafından değil, Maarif tarafından açılmıştı. Gerekçesi de memlekete iyi ve bilgili idareci yetiştirmekti.

51 Ali Ç. 30.

MÜLKİYE MEKTEBİ

1859 (cemaziyel-Ahir 1275-Kânun Sanı, 1274) da açılan mektebin gerekçesi:

“Kaymakamlık ve müdürlük gibi umuru mülkiyede müstahdem olacak memurlara mahreç olmak üzere bir Mekteb-i Mülkiye teşkili ile Aklam-ı Şahane’de bulunan ketebenin ehliyetlilerinden münasib miktar zat bil intihap alınarak kendilerine lüzumu mertebe fenni tarih ve Coğrafya ve Hesap ve Ekonomi Politik ve Nizamatı Cedide ve Muahedatı Saltanat-ı Seniyye okutturulup bunlardan Kesb-i istihkak edenlerin o misillü taşra memuriyetlerine tayini⁵²”.

Bu gerekçede ön görülen dersler ile ilk hocaların okuttukları dersler ve ilk mezunların imtihan oldukları dersleri karşılaştırmak ilk kurulan bir okulun nasıl imkansızlıklar içinde olduğu ve derslerinin okutulmasındaki aksaklıklara bir örnek olur. O zaman öyle olduğu gibi bugün de bu kadar imkanlara rağmen bulunabilen hoca ders veriyor, hocası bulunamayan ders o sene okutulmuyor ve imtihan yapılmıyor.

| Gerekçedeki dersler | İlk hocaların okuttukları dersler | İki sene sonra imtihan olunan Dersler |
|----------------------------------|-----------------------------------|---------------------------------------|
| 1- Fenni Tarih | 1- a) Tavarîh | 1- Fetvayı Şerif |
| 2- Coğrafya | b) Kavanin-i Nizamât | 2- Muahedat-ı Düvel |
| 3- Hesap | c) Ve Fıkhı Şerif | 3- Kanun-u Ticaret |
| 4- Ekonomi Politik | 2- a) Usulu İstatistikiya | 4- Tarih |
| 5- Nizamatı Cedide | b) Hukuku Milel | 5- İlmî İnşa |
| 6- Muahedat-ı Saltanat-ı Seniyye | c) Muahedatı Devleti Aliyye | 6- Coğrafya |
| | d) Ekonomi Politik | 7- Hesap ⁵⁴ |
| | e) İdarei Memalik-i Mutemeddine | |
| | f) Usulu Ahkam-i Cezaiyye | |
| | 3- İnşai Türki - Emin Efendi | |
| | 4- a) Coğrafya | Tercüme odasından Necip Efendi |
| | b) İstatistika | |
| | 5- a) İlmî Hesap | Mustafa Efendi |
| | b) Mesaha | |
| | c) Kozmoğrafya | |
| | 6- a) Kavanini Ticaret | Gavril Efendi |
| | b) Malumatı Ticariyye | |
| | Esasları ⁵³ | |

52 Os. Er. T.M.T. 1/617.

53 Ali Ç. 31.

54 Ali Ç. 32. 35.

Memlekette yapılması gerekli görülen islahata muvafık müdürler yetiştirilmesi için 1281 Rebiulevvel (1864) de aşağıdaki dersler programa eklenmiştir.

- | | |
|------------------------------------|------------------------------|
| 1- Hukuku Milliye | 3- Uslu İnşaiyye |
| 2- Muahedat-ıDüveliye ve Defteriye | 4- Fransızca ⁵⁵ . |

1284 (1867) de Mekteb-i Mülkiye dört seneye çıkarılmıştır⁵⁶. Ancak bütün bu sınıfları açmak 1879 (1298) de mümkün olmuştur⁵⁷

1876 (1292) de dersler sınıflara şöyle taksim edilmiştir⁵⁸.

| I | II | III |
|-------------|-------------|---------------------|
| 1- Arabi | 1- Arabi | 1- Mecelle |
| 2- Farisi | 2- Farisi | 2- Arabi |
| 3- Hesap | 3- Hesap | 3- Farisi |
| 4- Coğrafya | 4- Coğrafya | 4- Hendese |
| 5- Tarih | 5- Cebir | 5- Coğrafya |
| 6- İnşa | 6- İnşa | 6- Tarih |
| 7- Rik'a | 7- Rik'a | 7- Hikmet ve Kimya |
| 8- Resim | 8- Resim | 8- İnşa |
| | | 9- İlmi Servet |
| | | 10- Muahedat |
| | | 11- Kanun-u ticaret |
| | | 12- Usul-u Defteri |
| | | 13- Rik'a |
| | | 14- Resim |

İlk programlarla bu program arasında nekadar bir tekamül olduğu apaçıktır. Mülkiye Mektebi yüksek tahsil sayılması 2. Sultan Abdulhamidin ilk saltanat yıllarında olmuştur. 1877/25 Rebiulevvel 1294'de Mülkiye mektebi nizamnamesi çıkarılmıştır. Buna göre:

1. Madde: Mektep her sınıf mülkiye memuru yetiştirecek bir yüksek tahsil müessesesidir.

2. Madde: Müddeti 3 yılı idadi 2 yılı âli olmak üzere beş senedir⁵⁹.

Yukarda üç sınıfın dersleri zikredildiği halde 4. sınıfın programını ancak (1294) 1877 yılındaki nizamnamede tesbit edebiliyoruz. Oysa üçüncü sınıfın dersleri diğer sınıfların iki katı gibi olduğu görülüyorsa da, 4. sınıfın derslerini de ihtiva ettiğini göremedik. Şimdi (1294) 1877 nizamnamesine göre 4. sınıfın programı şudur:

55 Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye 4/253, İstanbul 1319.

56 Ali Çankaya, Mülkiye Tarihi 1/5 - 6, 30.

57 Age 18. Os.Er.Tü.M.T. 1/599.

58 Ali Ç. age 24. Bu imtihan 1277 senesi Cemaziyel ahırın sonunda yapılmıştır.

59 Ali Ç. 31. Mahmut Cevat, Maarif Umumiye Nezareti 87.

- 1- Tercüme
- 2; Memalik-i Osmaniye'nin Mufassal Coğrafyası
- 3- Etnoğrafya
- 4- İstatistik
- 5- İlmi Servet
- 6- Devair-i Maliye'nin Usul-u Teşkiliyesi
- 7- Usul-ü İdare-i Umumiye
- 8- Hukuku Ticariye ve Muahedati Ticaret
- 9- Hukuku Mîlî ve Muahedati Devleti Osmaniye
- 10- Hukuku Umumiye-i Düveliye⁶⁰.

1879 (1296) da mektebin programları yeni bir şekil almış ve 1891 (1307) yılına kadar uygulanmıştır.

Beş yıla çıkarılan Mülkiye Mektebinin ders programları aşağıdadır:

| İdadi Kısım | | |
|------------------------|-------------------------------|---------------------|
| 1. Sınıf | 2. Sınıf | 3. Sınıf |
| 1- İlmi Hesap | 1- Tarihi Umumi | 1- Tarihi Umumi |
| 2- Tarihi Umumi | 2- Coğrafyai Umumi | 2- Edebiyatı Osmani |
| 3- Coğrafyai Umumi | 3- Fransızca | 3- Hikmeti Tabiiye |
| 4- Karavaid ve Kitabet | 4- İnşai Türki | 4- Kimyai Uzvi |
| 5- Fransızca | 5- Kimyai Mâdeni | 5- Musellesat |
| | 6- Cebir | 6- İlmi Nebatat |
| | 7- Hensede | 7- İlmi Hayvanat |
| | 8- Hikmeti Tabiiye (Fizik) | 8- Hendese |
| | 9- İlmi Hesap | 9- Fransızca |
| | | 10- Cebir |

Yüksek Kısım

| 4. Sınıf | 5. Sınıf |
|--------------------|------------------------------|
| 1- Tarihi Osmani | 1- İlmi Hikmet (Felsefe) |
| 2- Etnoğrafya | 2- Fransızca |
| 3- Usulü Maliye | 3- İstatistik |
| 4- Usulü İdare | 4- İlmi Servet |
| 5- İlmi Servet | 5- Hukuku Mîlî |
| 6- Coğrafyai Sınai | 6- Etnoğrafya ve Asari Atika |
| 7- Fransızca | 7- Usulü Maliye |

60) Ali Ç. 35.

- | | |
|---------------------|----------------------------------|
| 8- Kozmoğrafya | 8- Coğrafyai Sımai |
| 9- Coğrafyai Osmani | 9- Usulü Idare |
| 10- Usul-ü Defteri | 10- Hukuku Ticaret ⁶¹ |
| 11- Hukuku Medeniye | |

İdadi Kısmı

Tanzimattan sonra memleketin mükedderatına en çok hakim olduğu söylenen Mülkiye Mektebinin programlarının çok ilgi çekici olduğuna kaniyiz⁶¹. Oluşma dönemleri çabuk geçen bu okulun Batıda da tarihsel bir geleneği yoktu. Onun için oluşması zikzaklı olmuştu. Aslında diğer modern öğretim müesseseleri de henüz oluşma halinde idi. Onların durumu Mülkiye Mektebinin oturmasını güçleştiriyordu. Beş seneye çıkarılan Mülkiye Mektebinin üç senesi lise (hazırlık) ve 2 senesi yüksek kabul edilmişti. Ancak, bu beş sınıfa alınacak talebenin şartlarına bakılırsa, durumu daha iyi anlaşılır. Her bir sınıf için tayin edilmiş derslerden imtihana girip kazanmak lazımdır.

3 Temmuz (1294) 1878 de çıkan resmi tebliğde 1, 2, 4, 5 inci sınıflara girmenin şartları açıklanıyor, ama 3. sınıf olmadığı için ona giriş şartları zikredilmiyordu.

1. Sınıfa girmek için :

- 1- Türkçe okuyup yazmak
- 2- Kavaidi Osmani
- 3- Muhtasar Tarihi Osmani
- 4- Coğrafya
- 5- Mebadii Hendese
- 6- İlmi Hesap

2. Sınıfa girmek için :

- 1- Türkçe Usulü İnşa
- 2- Fransızca Kıraat ve Sarf (Gramer)
- 3- Tarih (Kurunu Üla- İlk zamanlar)
- 4- Coğrafya
- 5- İlmi Hesap
- 6- Nazari Mebadii İlmi Hikmeti Tabiiye (Fizik)
- 7- Kimyayı Madeni
- 8- Tarihi Tabiiden İlmi Hayvanat

4. Sınıfa girmek için :

⁶¹ Ali Ç. 48.

- A - 1- Türkçe Usulü Kitabet ve Tercüme
 2- Fransızca
 3- Edebiyat
 4- Tarihi Umumi
 5- Coğrafyayı Umumi
 6- Hesap, Hendese, Cebir
 7- Kozmoğrafya
 8- Hikmeti Tabiiye
 9- Kimyayı Madeni
 10- Kimyayı Uzvi
 11- Kimyayı Sınai
 12- Hayvanat, Nebatat, Mâdeniyat
 13- Usulü Defteri

- B - Mektebi Sultaniden tam şahadetname alanlar bilâ imtihan
 4. sınıfa kabul edilirler.

5. Sınıfa girmek için :

- A - 1- Mufassal Memaliki Mahrusa Coğrafyası
 2- Etnoğrafya
 3- İstatistik
 4- İlmi Servet
 5- Usulü İdare
 6- Usulü Maliye
 7- İlmi Hukuk

- B - 5. Sınıfa girmek isteyen önce 4. sınıfa girme imtihanı vermeye mecburdur. Derslerinden imtihan vermeleri şart koşulmuştur⁶².

Bu ana kadar gördüğümüz Mülkiye Mektebinin programı zamanın bütün ilimlerini ihtiva etmektedir. Tam ansiklopedik bir münevver idareci yetiştirmenin amaçlandığı şüphesizdir. Ancak şu da dikkati çekmektedir. Bu programlardaki derslerde düşünmeyi ve muhakemeyi geliştiren bir dersin bulunmaması da büyük bir eksiklik kabul edilmelidir. Bunun yanında hiç bir yerinde din kültürü veren bir dersin bulunmadığını hesaba katmak gerekmektedir. Bizim düşüncemiz şudur. Kim

62 Ali Çankaya 45.

olursa olsun, hangi dinden olursa olsun, eğer iyi bir münevver, bir idareci veya hakim (kadı) olmak isterse, o memleketin halkın çoğunluğunun ve en azından çoğunluğa yakın azınlığın dini inanç ve kültürünü bilmek zorundadır. Bu zorunluğu kabul etmeyen kültürde, idarede ve hükümde daima eksik kalacağına bizim şüphemiz yoktur ve başarıya ana sebebini taşıyamamaktadır. Bunun için Mülkiye Mektebinde eskiden, Osmanlı döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde, şimdi de din kültürünü verecek derslerin zorunluğuna inanıyoruz. İdare edilen halkın inancı ve dini düşüncesi bilinmeden idaresi kolay değildir. Bizim görüşümüzü böylece tesbit ettikten sonra, Mülkiye Mektebine din derslerinin konmasını istemeyi gerici gösteren şu ifadelere yer vermek zihniyetleri karşılaştırmak faydalı olacaktır:

“Bu normal tedris seyri takip edilirken birden bire yapılan bu ders değişikliğine sebep, taassubun sinsice ayaklanıp padişaha tesir etmesidir”⁶³.

Bu ifadeler 1300 (1884) de 5. sınıfa “Usül ül-Fıkıh” ve 1307 (1891) de 1, 2, 3, 4, 5. sınıflarda “Ulûm-u Diniye”⁶⁴ derslerinin konmasını tenkit için kullanılmıştır.

17 Kânunısanı 1302 (1886) tarihinde Sadrazamlığa tebliğ edilen iradede şu ifadeler yer alıyordu:

“Mekteb-i Mülkiye ile sair mekatib-i İslâmiyeden neşet eden şakirdanın akaidinde asar-i zaaf görülmekte olup... Şu hale nazaran İslam şakirdanının bu yoldaki mübalatsızlığı mekatib-i İslamiye programlarının yolsuzluğundan neşet etmekte olduğu kaviyyen melhuz bulunmasına mebnî... Mektebi Mülkiye ve mekatib-i İslamiyede tedris olunmakta bulunan ders programlarının şakirdanın akaidi diniyelerine hizmet ederek yolda tanzim ve tashihiyle keyfiyetin atabe-i ulyayı mülûkaneye arzı...”⁶⁵.

Bu tebliğdeki sadece ifade tarzını tenkit etmekte haklılık olabilir. Ama dersin konma fikrine karşı çıkma, ifadedeki sertliğin ve ithamın bir tepki neticesi olduğunu düşünmeye insanı sevkettiği gibi bu ihtama karşı alınan tavrın da bir tepki neticesi olup akli ve gerçekçi bir düşünce sonucu olmadığı anlaşılıyor.

1891 (1307) de Sadrazama gönderilen Padişahın fermanı ve iradesinde şu ifade yer alır:

63 Ali Çankaya age 52.

64 Agy.

65 Agy.

"... Şakirdanın emri terbiyesi dahi nazarı dikkat ve itinada tutulacak mevattan bulunduğundan, şakirdanın itikadı kavi ve bir mesleki makul ve müstakim üzere iktisab-i terbiye etmeleri zımında mektebin her sınıfında akait ve ahlaktan bir münasib ders tedris edilmesi lazımden olmasına..."⁶⁶

Bu iradeye göre düzenlenen nizamnamenin 11. maddesinde şöyle deniyor:

"Ders programının tevsi ve tadili Meclisi Kebir-i Maarife aittir"⁶⁷.

Bu nizamnameye göre ayrıca "yüksek ve idadi kısımları birer sene ilavesiyle tahsil müddeti 7 yıla çıkarılmıştır"⁶⁸.

Bütün bunlardan sonra 1307 (1891) talimatnamesine göre Mülkiye Mektebinin 7 sınıfında şu dersler programa alınmıştır:

Haftalık Ders Programı

| Dersin adı | I | II | III | IV | V | VI | VII | % |
|-----------------------------|---|----|-----|----|-----|------|-----|---|
| 1- Ulumu Diniyye | 3 | 3 | 3 | 3 | | | | |
| 2- Kavaidi Osmaniye | 2 | | | | | | | |
| 3- Arabi | 2 | 2 | | | | | | |
| 4- Farisi | 2 | 1 | | | | | | |
| 6- Tarihi Umumi | 2 | 2 | 2 | 1 | | | | |
| 7- Coğrafyayı Umumi | 2 | 2 | | | | | | |
| 8- Hesabi Nazari | 2 | | | | | | | |
| 9- Hüsnü Hat | 1 | 1 | 1 | 1 | | | | |
| 10- İlimi Ahlak | 1 | 1 | | 1 | 1 | 2(1) | 1 | |
| 11- Hendese | 1 | 2 | 2 | | | | | |
| 12- Usulu İnşa | | 1 | | | | | | |
| 13- Cebir | | 2 | 2 | | | | | |
| 14- Hikmeti Tabiiye | | 1 | 1 | 2 | | | | |
| 15- Kimyayı Madeni | | 1 | 1 | | | | | |
| 16- Resmî Taklidi | | 1 | 1 | | | | | |
| 17- İnşa ve Belagat | | | 1 | | | | | |
| 18- Coğrafyayı Osmani | | | 2 | | | | | |
| 19- Müsellesat | | | 1 | | | | | |
| 20- Usulü Defteri | | | 1 | | | | | |
| 21- Usulü Tercüme | | | 1 | 1 | (1) | (1) | (1) | |
| 22- Hıfzıhha | | | | 1 | | | | |
| 23- Tersimatı Riyaziye | | | | 1 | | | | |
| 24- Kozmoğrafya | | | | 1 | | | | |
| 25- Kimyayı Uzvi | | | | 2 | | | | |
| 26- Tabakatul arz (jeoloji) | | | | 1 | | | | |

66 Age 54.

67 Age 56.

68 Age 57.

| Dersin adı | I | II | III | IV | V | VI | VII |
|--|---|----|-----|----|-----|------|------|
| 27- Kitabet-i Resmiye ve Belagat | | | | 1 | 1 | 1 | 1 |
| 28- İlmî Nebatat | | | | 1 | | | |
| 29- İlmî Hayvanat | | | | 1 | | | |
| 30- Boyalı Resim | | | | 1 | | | |
| 31- İlmî Kelam, Tefsir, Hadis | | | | | 3 | 3 | 3 |
| 32- İlmî Fıkh | | | | | 2 | 2 | |
| 33- Mecelle-i Ahkâm Adliye | | | | | 2 | 2 | 2 |
| 34- Fenn-i Servet (İlmî Servet) | | | | | 1 | 1 | 1 |
| 35- Usulü İdarei Mülkiye | | | | | 1 | 1 | 1 |
| 36- Usulü Maliye | | | | | 2 | 2 | 2 |
| 37- Arazi Kanunu | | | | | 2 | | |
| 38- İlmî Hukuk | | | | | 1 | | |
| 39- Tarihi Osmani | | | | | 1 | 1 | 1 |
| 40- Coğrafyayı Sınai ve ticari | | | | | 1 | | |
| 41- İstatistik | | | | | 1 | | |
| 42- Hukuku Düvel | | | | | (1) | 1 | 1(2) |
| 43- Hukuku Ticaret | | | | | | 1(2) | |
| 44- Usulü Muhakematı Cezaiye (Hukuku Ceza) | | | | | | | 2 |
| 45- Usulü Muhakematı Hukukiye | | | | | | (2) | 1 |
| 46- Ahkâm-ı Evkaf (Hukuku Siyasiye-i Dahiliyenin Teşkilat Kısmı) | | | | | | | 1 |
| 47- Nizamât-ı Zaptiye (Hukuku Siyasiye Dahiliyenin İdare-i Mülkiye Kısmı) | | | | | | 1 | 1 |
| 48- Elsinî Erbaa (Arapça, Rumca, Ermenice, Bulgarca) | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 |

Bu programda parantez içinde olan ilaveler 1316 (1900) Ağustos ayında kurulan Darül Fünün nizamnamesinden eklenmiştir.

Bu program 1324 (1908) e kadar devam etti⁶⁹. Program hakkında yapılan tenkitlerde "Mülkiye, Yüksek Mektep olarak açılışının 14. yılına tesadüf eden 1307 (1891) de istibdat ve taassubun ilk darbesini yiyerek müsbet ilim müessesesi hüviyeti zedelendi"⁷⁰.

"Bu ders cetveli incelendiğinde 1293'de tanzim edilen cetvelden farklı olarak dini tedrisata daha geniş ölçüde önem verildiği müşahade edilir. Bu hal, padişahın bir takım aşırı derecede mütahassıp şahısların zihniyetine uygun şekilde hareketi ile izah edilebilir"⁷¹ denmektedir.

69 Bu programın 5, 6, 7. sınıfları 1900 de açılan Darül Fünununun 1, 2, 3. sınıfları olarak aynı ders programı ile birlikte zikredilmektedir. Program arasında görülen fark pek az olup, o da bazan derslere verilen değişik adlardan ileri geldiği sınıflandırılabilir (parantez içindeki ilaveler için)
Bk: Salname-i Nezaret-i Maarif 4/69-71.

70 Age 53.

71 Age 61.

Burada “dini tedrisata daha geniş” ifadesi sanki 1293'te ve hatta 1307'den önce Mülkiye Mektebinde dini dersler varmış izlenimini veriyor. Oysa yukardan beri takip ediyor ve aynı yazarın ifadelerine dayanarak şunu görüyoruz ki 1307'den önce yalnız 1300 de Usul ül-Fıkh konmuş ve ondan başka dinle ilgili bir ders olmadığı ortadadır. 1307 programındaki dini ders saatlarının çokluğu münakaşa edilebilir. Derslerin çeşiti, usulü ve konusu tartışılabilir, ancak hem kendisi müslüman ve hem müslümanların idarecisi olacak bir kimsenin hiç bir dini bilgiye sahip olmamasını amaçlamak ve bunu amaçlamayı kötölemek de ters yüzden bir taassup sayılıp sayılmaması tartışılabilir mi? Mülkiye Mektebine alınan talebenin ailevi veya şahsi bir gayret ile dini bilgiye sahip olmasının dışında ve hatta kabul şartlarında bile dini bilgilere, resmi bir vesikaya dayanmak şartıyla, sahip olma şartını tesbit edemedik.

1889 Kânun-u Evvel (1307) tarihli programı zamanın sadrazamlarından Said Paşa da tenkit ediyor⁷². Tenkit edenleri çoğaltmak mümkündür. Aynı zamanın şartları içinde olmadığımız için belki daha objektif düşünebiliriz. İki tarafın da aşırılıklar içinde olduklarını söylemek zorunda kalıyoruz. Çünkü aynı grubların bugünkü varisleri de aynı aşırılıkları sürdürmek tedirler. Bunu da biz yaşıyoruz.

1859 da kurulmuş olan Mekteb-i Mülkiyenin 1908 yılına kadar geçirmiş olduğu değişiklikleri ve bunların programlarına aksettirdiği değişiklikleri göstermeğe çalışık. Şimdi medresenin tutumuna ve içindeki kıpırdanışa delil olan 1867 tarihli Medreselilerin raporundaki ders programlarının hayattan ne kadar uzak kaldığına bir daha göz atılmasını tavsiye ederiz.

HUKUK MEKTEBİ

Maarif Nezaretinin ikinci önemli teşebbüsü Hukuk Mektebini 1874 de açmış olmasıdır. Tarih boyunca bütün yargı organları medresenin temel öğretim ve eğitimi teşkil etmişti.

1856 (1272) de İslahat Fermanının ilan edilmesiyle bu ıslahatın dayanacağı temel Hukuk ve Kanun olduğunda şüphe yoktu! Bunu gerçekleştirecek de Batıda Medeni Kanun denen Kanunu, fıkıh kitaplarından çıkarıp Kanun haline koymak yani kodlaştırmak gerekiyordu. Bunu yapmak için ortaya atılmış olan Osmanlıların Medeni Kanununun menşei, dayanağı Doğu mu Batı mı yani İslam Fıkhı mı yoksa Fransız medeni Kanunu mu olacak sorusunun çözülmesi gerekiyordu. Cevdet Paşanın Mecelle çalışmalarına hız verilmesi ve öte yandan

ona da engel olunmaya çalışılması fıkım bile kod haline konulmasının istenmediğini gösteriyor.

Hukuk Mektebinin 1878 (1296) de tam açılmasına kadar bir takım karanlık devreler geçirmiş olduğu⁷³ görülüyor. Nevî r ki (1286) 1869 da çıkarılan 198 maddeden ibaret olan ve ilk, orta ve yüksek tahsili içine alan "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi"nde Hukuk Mektebinin açılmasından ve programından bahsedilmektedir. Uygulanıp uygulanmadığı tam bilinmiyorsa da önemli olan programın mevcut oluşudur! Program bir zihniyeti bildirir ve aynı zamanda herkesin gözü önüne konan bir öneri durumunu korur.

1869 daki Maarif nizamnamesininin 79. maddesine göre: İstanbul'da Darül Fünun-u Osmani adı ile bir yüksek okul kurulacaktır.

80. madde: Darül-fünun birinci olarak Hikmet ve Edebiyat, ikinci olarak İlm-i Hukuk, üçüncü olarak Ulûm-u Tabiiye ve Riyaziyenin talimine mahsus üç şubeden ibaret olacaktır.

81. Madde: Hikmet (felsefe) ve Edebiyat şubesinde:

- 1- İlm-i Terkib-i Vücuda İnsânî.
- 2- İlmî Ahval-i Nefs.
- 3- Mantık.
- 4- Meanî, Beyan.
- 5- İlm-i Kelâm.
- 6- İlmî Ahlâk.
- 7- Hukuku Tabiiye.
- 8- İlmî Tarih.
- 9- Mükemmel Arabî-Farisî-Türkî.

10- Fransızca, Yunân-Latin lisanları ile bilumum ummehatı elsine kavaidinin Tatbik ve Mukayesesine dair Sarf-i Umumi ve İlmî Aruz.

- 11- Tarih-i Umumi.
- 12- İlm-i Asar-i Atika.

82. Madde: İlm-i Hukuk şubesinde:

- 1- Fıkh-ı Şerifin muamelat bahsi.
- 2- Usul-ü Fıkh.
- 3- Romalıların Kanunu.
- 4- Fransızların Hukuku Adıye Kanunnamesi.

- 5- Hukuku Adiyeye muteallik Usul-ü Muhakeme.
- 6- Ticareti Berriye ve Bahriye.
- 7- Ceza Kanunname-i Hümayun-u
- 8- Usul-ü Muhakeme-i Cinayet.
- 9- Hukuku Mülkiye.
- 10- Hukuku Milel⁷⁴.

Bu nizamnamede Darül-fununda dini şubenin yer almadığını görüyoruz. Ancak Felsefe ve Edebiyat şubelerinde İlmî Kelam dersinin bulunması ile iktifa edilmiştir. Diğer derslerin çoğu da Kelam ilmi ve Felsefe arasında müşterektir. Burada Hukuk Mektebinin programı ile daha önce kurulmuş olan Muallimhane-i Nüvvab'ın programı ve 1867 de tanzîm edilen medrese programlarını karşılaştırmakla aradaki farkın ne olduğu görülür.

1876 (1293) da çıkan nizamnamede Mekteb-i Sultani'nin içinde Hukuk Mektebinin Nizam-ı Dahiliyesinde şöyle deniyordu.

Hukuk Mektebine Kayıt Şartları:

1. Madde: Mekteb-i Hukuka kayd ve kabul olunacak talebe Mektebi Sultani ile Mekatib-i İdâdiye de tahsil-i ulum ve fûnun etmiş ve elinde şâhadetnamesi bulunan takımdan olacaktır.

2. Madde: Mekteb-i Sultani ve Mekatib-i İdâdiye'den başka Dersaadet (İstanbul) ve taşrada bulunan mekâtib-i mahsusadan çıkıp Hukuk Mektebine girmek arzu edenlerden mekâtib-i mezkûre talebesi derecesinde imtihan verebilenler doğrudan doğruya Mekteb-i Hukukun birinci sınıfına idhal olunacak ve liyakat ve iktidarları derecesi matlubede olmayanlar eksikliklerini tamamlamak için Mekteb-i Sultani'de tertib olunmuş olan sınıfı mahsusa mülazim sıfatıyla devam ettirilerek bir yahut iki sene sonra imtihanla ibrazî liyakat eyledikleri halde aynı şekilde Mekteb-i Hukukun birinci sınıfına ilhak kılınacaktır⁷⁵.

11. Madde: Aşağıdaki cetvelde gösterildiği vechile Mekteb-i Hukuk'ta okunacak dersler dört sene zarfında itmam edilecektir⁷⁶.

17. Madde: İşbu Hukuk Mektebine kayıt ve ithal olunan talebenin sureti tahsillerinden ve mecbur oldukları kayıt yenileme muamelesi icrasından ve diploma almaktan dolayı hiç masrafları olmayıp yalnız

74 Mahmut Cevat, Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilatı, 487. H.Ali Koçer, Türk Modern Eğit. Doğ. ve Gelişimi 104. Osman Ergin T.M.T. 3-4/1104.

75 M.Cevat age 164.

76 Age 166.

dördüncü sene nihayetinde hal ettikleri mesele-i ilmiye risalesini kendi akçeleriyle basmaya mecbur olacaklardır.

Hukuk Mektebinde okunacak Derslerin Cetvelidir:

- 1- Fıkıh
- 2- Mecelle-i Ahkam-ı Adliye.
- 3- Usul-ü Fıkıh
- 4- Hukuku Umumiye (yani İlmi Hukukun geçmiş milletlerde bulunduğu durumu kısaca gözden geçirmek)
- 5- Kavanin ve Nizamat.
- 6- Roma Kavanini.
- 7- Kanunu Ticaret.
- 8- Usulü Muhakeme.
- 9- Kanunu Ceza ve Usulu İstintak.
- 10- Kavanini Bahriye.
- 11- Hukuku Düvel ve Milel.
- 12- Muahedat.
- 13- Ekonomi Politik.
- 14- Tedbir Müdün (yani Servet-i Milel)⁷⁷.

Adliye Nezareti tarafından 1878'de açılmış olan Hukuk Mektebi 12 Recep 1297 (1880) de tekrar ve bir daha kapanmamak üzere açılmıştı. İlk dersi Adliye Nazırı Cevdet Paşa vermişti⁷⁸.

1884 (1300) yılında Hukuk Mektebinde şu derslerin okunduğu görülmüyor:

- 1- Mecelle-i Ahkam-ı Adliye.
- 2- Ceza Kanunnamesi.
- 3- Ticareti Berriye Kanunnamesi.
- 4- Arâzi Kanunnamesi ve Tapu Nizamnamesi Muamelatı.
- 5- Methal-i İlmi Hukuk.
- 6- Edebiyat-i Türkiyye.
- 7- Talimi Kitabet.
- 8- Fransızca.
- 9- Usul-u Muhakemat-ı Hukukiye.

⁷⁷ Age 167-8.

⁷⁸ M. Cevat 196, Os. Er. 3-4/1091 vd.

- 10- Usul-ü Muhakematı Ticariye ve Teşkilatı Mehakim Nizamnamesi.
- 11- Usulü Muhakemat-i Cezaiyye.
- 12- Hukuku Düvel.
- 13- Tarih-i Hukuku Düvel ve Muahedati Osmaniye.
- 14- Hikmeti Hukuk.
- 15- Tarihi Hikmeti Hukuk.
- 16- Belagat-i Türkiye.
- 17- Talimi Hitabet.
- 18- Roma Tarihi.
- 19- Usuli Defteri.
- 20- Talimi Muhakemei Hukukiye ve Ticariye.
- 21- Hulasai Evrak ve Tanzimi İlam ve Müntahab.
- 22- Ebhâs hakkında imtihan ve münakaşa.
- 23- Hukuku Siyasiye-i Osmaniyei Dahiliye (yani Hukuki Esasiye ve Hukuku İdarei Mülkiye).
- 24- Vesaya.
- 25- Feraiz.
- 26- Ahkâmı Evkaf.
- 27- Kitabut-Diyat.
- 28- Murafaai Şeriyeye.
- 29- Fransızca retorik yani Meâni, Bedi' ve Beyan.
- 30- Evraki Resmîye Tercümesi.
- 31- Talimi Kitabeti Franseviye.
- 32- Tarihi Umumi.
- 33- Tarihi İslam⁷⁹.

1891 (1307) de Hukuk Mektebinin programı ıslah edilmiş ve şu dersler kaldırılmıştır⁸⁰ 1- Edebiyat, 2- Belagat, 3- Tarih 4- İlmi Ser-vet, 5- İlmi Menafii Ruh⁸¹.

1900 (1318) de açılan Darülfünun-u Şahane Nizamnamesinde bizi ilgilendiren maddeleri buraya almak istiyoruz. Bütün nizamname 28 maddeden ibarettir.

79 Os. Er. 3-4/1104.

80 Osman Ergin ve H. Ali Koçer eski tarihleri yeniye çevirirken bazan Mali yılı ve bazan Hicri Kameriyi işaret etmeden kullandıkları için ilk anda bir karışıklık olduğu görülüyor. Biz daima Hicri Kameriyi kullanıyoruz. Maliyiahrken aynı zikretmek suretiyle işaret ediyoruz.

81 M. Cevad, 268, Osman Ergin 3-4/1111.

2. Madde: Darülfünunu Şahane (Ulum-u Aliye-i Diniyye) ve (Ulûmu Riyaziye ve Tabiiye) ve (Edebiyat) şubelerinden mürekkeptir. Bugün mevcut olan Mekteb-i Hukuk ile Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye dahi Darülfünun-u Şahane Şubelerinden maduttur.

4. Madde: Ulûm-u Âliye-i Diniyye şubesinin müddeti tahsiliyesi dört ve Ulumu Riyaziye ve Tabiiye ile Edebiyat şubelerinin müddet-i tahsiliyeleri üçer senedir⁸².

9. Madde: Ancak Ulûm-u Âliye-i Diniyye şubesine girmek isteyen talebe-i Ulum icabı vechile imtihanla kabul olunur⁸³.

23. Madde: Mekteb-i Sultani, ve Ticaret ve Darulmuallimin, Dersaadet ve taşra mekâtib-i İdâdiyesi ve bu derecede bulunan mekâtib-i sairenin alal umum muallimleri Ulûm-u Aliye-i Diniyye ve Ulûm-u Riyaziye ve Tabiiye ve Edebiyat şubelerinden mezuniyet ruusunu istihsal edenlerden ihtisaslarına göre imtihan ve istihdam olunurlar⁸⁴.

Bu nizamnamede ilk müşahede edilen husus Maarif Nezaretinin dini sahaya el atmış olmasıdır. Medresenin bir gelişme göstermediğini ve devlete de din öğretmenlerine ihtiyaç bulunduğunu görünce Üniversitede dini şubenin açılmasına gidilmiştir.

Bu nizamname ile daha önce serbest olan Hukuk Mektebi de Darülfünuna alındı. Şimdi, az değişiklikle 1908 yılına kadar devam eden Hukuk Mektebinin ders programlarını buraya alıyoruz.

| Dersler | I | II | III | IV |
|------------------------------|---|----|-----|-----------------|
| 1- Mecellei Ahkamı Adliye | 3 | 4 | 4 | |
| 2- Ceza Kanunu | 3 | | | |
| 3- Hukuku Düvel | 2 | 2 | | |
| 4- Hukuku İdare | 2 | 2 | | |
| 5- Kitabun-Nikah | 1 | | | |
| 6- Vesaya ve Feraiz | | 1 | | |
| 7- Usulü Muhakematı Cezaiye | | 4 | | |
| 8- Usulü Fıkıh | | | 1 | 2 ⁸⁵ |
| 9- Usulü Muhameti Hukukiye | | | 2 | |
| 10- Ahkam-ı Evkaf | | | 1 | |
| 11- İcra Kanunu | | | 1 | |
| 12- Ticareti Berriye Kanunu | | | 2 | |
| 13- Tanzim-i İlamati Cezaiye | | | 3 | |
| 14- Uhud | | 2 | | |

82 Salname-i Nezaret-i Maarif 4/19 (83) Age 20.

84 Age 22.

85 M. Cevat, 268, Osman Ergin 3-4/1111.

| | |
|------------------------------|-----|
| 15- Arazi Kanunu | 2 |
| 16- Kitabuddiyat | 2 |
| 17- Ticaret-i Bahriye Kanunu | 286 |

Bu tarihte Hukuk Mektebinin hocalarını ve okuttukları dersleri de görelim. Böylece medresenin ileri gelen hocalarının da burada ders verdiğini görmüş oluruz.

| Muallim | Ders | Tayin Tarihi |
|---------------------------|--|--------------|
| 1- Ali Haydar Efendi | — Usulü Fıkh, Mecelle | 1303 (1885) |
| 2- İbrahim Hakkı Bey | — Hukuku İdare ve Hukuku Düvel | 1310 (1892) |
| 3- Hasan Sırrı Bey | — Hukuku Düvel ve Uhud | 1313 (1895) |
| 4- Kâzım Efendi | — Usulü Muhakematı Hukukiye, Tanzim İlamati Hukukiye, İera Kanunu | 1317 (1899) |
| 5- Nazım Bey | — Ceza Kanunu | |
| 6- Hüseyin | — Ahkam-ı Evkaf, Arazi Kanunu, Miyaruladalet | 1313 (1895) |
| 7- Yanko Vitinos Bey | — Ticaret-i Bahriye Kanunu | 1309 (1891) |
| 8- Celal Bey | — Ticareti Berriye Kanunu | 1315 (1897) |
| 9- Yorgaki Efendi | — Usulü Muhakematı Cezaiye | 1318 (1900) |
| 10- Tevfik Bey | — Hukuku Düvel, Hukuku İdare | |
| 11- Mahmut Esat Efendi | — Mecelle, Kitabun-Nikah | 1314 (1896) |
| 12- Aziz Bey | — Ceza Kanunu | 1316 (1898) |
| 13- Süleyman Sırrı Efendi | — Kitabun-Nikah | |
| 14- Hacı İsmail Hakkı | — Kitabul-vesaya, Feraiz | |
| 15- Musa Kâzım Efendi | — Mecelle | |
| 16- Şuayb Efendi | — Muallim Muavini | |
| 17- Haydar Efendi | — Mecelle ⁸⁷ | |

1900 de açılmış olan Darülfünunun Ulûm-u Diniyye şubesinin ders programı şudur:

- 1- Tefsir-i Şerif
- 2- Hadis-i Şerif
- 3- Usulü Hadis
- 4- Fıkıh
- 5- Usul-ü Fıkh
- 6- İlmi Kelam

7- Tarih-i Dini İslam (gereğince imamların ve İslam alimlerinin hal tercümelelerinden ve eserlerinden bahsedilir)⁸⁸.

86 Salname-i Nezareti Maarifi Umumiye 4. sene 90-92, 1319.

87 Bu liste Salname-i Nezareti Maarif Umumiye 4. sene, sayfa 93.

88 Age, sayfa 65.

1897 (1314) yılında medrese ile ilgili bir kitapçık neşreden Şeyh Ali Efendizade Muhyiddin'in medresede yapılması gereken program değişikliğine dair fikirlerini şemalandırarak buraya alacağız. Bilebildiğimiz kadar, medresede yeni müsbet ilimlerin konmasını ilk defa bu zat müdafaa etmiş ve medresenin geri kalmasının daha doğrusu geri bırakılmasının sebeplerini açıklamıştır. Herkesin 1908'den sonra istibdad devri dediği devirde bu eseri yazması cesaretine verilmelidir. Buna göre eserdeki muhtevayı küçük başlıklar altında görmeye çalışalım:

a) Medresenin geri kalmasının ve yeni müsbet ilimlerin medreseye konmasının sebebi:

1) Buhar, telgraf, elektrik, balon, matbaa makineleri, fotograf ve daha birçok nesne icad edilmiştir. Bunların faydaları sayılmayacak kadar çoktur⁸⁹.

2) Medreselerde müsbet ilimlere dair okunan ilmi hesap, cebir, هندسه, heyet, hikmeti tabiiye eskimiştir. İlmi kelimeler kitapları da bu eski tabiat felsefesiyle doludur⁹⁰.

3) Medreselerde hala eskisini okuyup da hem aile maişetini temin eden ve insanın aklını olgunlaştıran yeni fenlerin medresede okunmasını engelleyen, devleti idare eden (Vükelai hazıra) devlet adamlarıdır⁹¹.

4) Sonraki padişahlar medresenin islahına bakmamışlar ve teşvik görmeyen ulema her yerde gerilemeye yüz tutmuştur⁹².

5) Devlet adamlarının medreseye karşı olmalarının sebebi, dinsizliğin, ahlaksızlığın ve keyfi idarenin kolayca yapılmasıdır. Eğer ulema, yeni fenleri de okuyacak olsa bir eline fenni diğer eline dini alarak birer dahi olacaklar, dinsizlere meydan kalmayacak, her türlü yeni icatları şeriata uydurarak insan ahlakını muhafaza edecekler, istibdadı hükümden yıkacaklar ve dünyaya kendilerini beğendireceklerdir. İşte devlet adamları bunu bildikleri için medresenin yenilenmesini istememişlerdir⁹³.

6) Ulema, mustebid hükümetin yalancılığından, çok kere İstanbul'dan çıkarılma teşebbüslerinden, mavnalara doldurularak, softalara hakaret edilerek, devlet adamlarının, başı sarıklı olan mutaassıbtır deyip küçük

89 Şeyh Ali Efendi Muhyiddin, Medreselerin Islahı 5-7, (1314 (1897))

90 Age s. 6.

91 Age s. 8.

92 Age s. 4.

93 Age s. 8.

görmelerinden bıkmışlar ve hükümetin icraatı hakkında çok hassasiyet kesbetmişlerdir. Bunun için mevcut idareyi yalan kaynağı ve din haini görmektedirler⁹⁴.

7) O mukaddes medreselerimize şimdi virane manzarası verdirdiler. Bu, dini köreltmek için kasdi yapıyor⁹⁵.

Şeyh Muhyiddin medresenin kasden yıkılmak üzere yüzüstü bıraktığını ve bunu da devleti idare edenlerin ve padişahların içinde, eserini zamanında yazdığı II. Abdulhamit de hükümeti hazirenin ve Vukelai haziranın başı olarak bulunmaktadır.

b) Mevcud idare hür fikirliileri dinsiz göstererek halkı ondan ve dolayısıyla hür fikirden soğutmak.

Kemal Bey merhumun (Namık Kemal?) sağlığında her vilayet valilerinden Memaliki Osmaniyede maarifin ilerlemesi neye bağlıdır sorusunu sormuşlar ve Kemal Beye de resmen sorulmuş. Kemal Bey verdiği cevapta "Hükümet arzu ederse medarisi ilmiyenin ıslahi ile birden bire ilerleme meydana gelir" demişti. Yanında bulunan bir zat, camım Kemal Bey! arkandan senin dinsizliğe meyyal olduğunu işitirdim. Sen ise hocaların medreselerini ıslah etmekten başka bir suretle bizde mearifin (tamim) yayılması kabil olamaz diyorsun, bu nasıl şey? deince, bak sana söyleyeyim, beni halka karşı dinsiz diye ilan eden mevcut idarenin hıınleridir ki, malik olduğum hürriyet fikrine karşı ahalii kendimden soğutmak desâyısına mebnidir, demiş⁹⁶.

Şeyh Muhyiddin, Kemal beyin bu sözünü iki şekilde teyid etmektedir. Biri, memleketin neresine gidilirse gidilsin, her kasabada bir kaç hatta büyük köylerde medreseler bulunmaktadır. Bunlarda Allah için çalışan müderrisler de vardır. Böylece okul yapmadan bunların vasıtasıyla kültür ve yaygın öğretim yapılır⁹⁷. İkincisi, halk medreselerde bu ıslahatı ve bu ilmi kalkınmayı görünce daha çok yardıma koşacağından şüphe edilmemelidir⁹⁸. Zaten eski medreseleri de kendisi yapmıştı.

Eskiden olduğu gibi bugün de aynı hastalık devam etmektedir. Bu idarenin içinde dini teşkilatı idare edenler de mevcuttur. Kendi tecrübeme dayanarak memleketimizde en iyi idareci niteliğini tesbit ettim. Münakaşasını bazılarıyla yaptım. Beni desteklediler, iyi bir idareci id-

94 Age s. 15.

95 Age s. 8.

96 Muhyiddin Age 23.

97 Age 22.

98 Age 21.

resine hiç bir hadise çıkarmayan, herkesi uyutan ve herkesin sesini çikarmasını önleyen kimsedir. Yoksa iyi iş yapan, memleketi ilerleten, yeni bir iş yapan, bir canlılık, hareket meydana getiren değildir. İdareci isterse memleketi batırsın, madem ki onu üst makama kimse şikayet etmiyor, o kimse en iyi idarecidir. İş yapandan kimse memnun olmuyor. İşte memleketi yıkan bu zihneyettir.

Kemal bey, sözü yüz sene önce söylemiş, biz aynı sözü yüz sene sonra medresenin yerine din kelimesini koyarak şöyle diyoruz. Bütün okullarda din dersi ve kültürü ciddi bir şekilde herkese öğretilmezse millet bütünlüğünü ve bilincini koruyamaz.

c) Şeyh Muhyiddin mektepleri de tenkit eder ve onların dinlerini ve memleket kültürünü bilmediklerini anlatır ve şair Eşref'in

“Geçen gün maarifte yok iken hayret bütün heyet Arapça bir Kelam zannıyla Kuranı çizdiler” dediğini nakleder⁹⁹.

Doğrusu ondokuz sene önce bir üniversite profesörü Kuranın peygamberin sözü olduğunu söylemesi ve bugünlerde de televizyonda büyük siyasi bir zatın Kuranı Kerim'i tersine tuttuğu müşahade edilmiştir. Hala cehaletten kurtulamadık. Belki bir şeyler öğretiliyor, ama asıl milletin kültürü ve dini okutulmuyor.(x)

d) Şimdi Şeyh Ali Efendizade Muhyiddin'in önerdiği programın semasını verelim.

| Sınıf | Vakit | Dersler |
|-------|-------|---|
| 1- | a) | Sabah: Sarf Arabî: Emsile, Bina, Maksud, İzzi |
| | b) | İkinci: Türkçe Kavaid: Sarfı Osmanî |
| | c) | Tatil günü Cuma ve Salı: Nahiv: Avamil (ezbere) hesabtan dört işlem (öğretilecek) |
| 2- | a) | (Nahiv) İzhâr, Şerhi “Keşful Esrar” |
| | b) | İkinci: Fıkıh: Halebi |
| | c) | Cuma-Salı: Coğrafya: beş kıta, umumi coğrafya |
| 3- 4- | a) | Sabah: Nahiv: Mugni Lehib |
| | b) | İkinci: Fıkıh: Tenvirul Ebsar, Şerhi Durul-Muhtar, Haşiyesi Reddul-Muhtar |
| 3- | c) | Cuma-Salı: Yeni hesap ilminden tenasüb ve faiz |
| 4- | c) | Cuma-Salı: Cebri Adî (tamamı) |
| 5- | a) | Sabah: Buhari (bir miktar), Mantık: Şemsiye Şerhi Kutup ¹⁰⁰ |
| | b) | İkinci: Muhtasar Meamî, Şerhi (tamamı), Hendese Cedide |

99 Age 10-11.

100 Age s. 17. Bu kadar kafi ve vafidir. Şimdi mantık altı sene haşiyeleriyle okunuyor da ne faide kalıyor vakit kaybetmemelidir. Demek ki mantık altı sene okunuyordu.

(x) Bu Satırlar 1979 yılında yazıldı, 12 Eylül 1980'den din kültürüne önem verilmesine ve mecburi olmasına katkıda bulunduk. Devlet Başkanının beyamı ve M.G.K. kararı üzerine 1982 - 1983 yılında uygulanacaktır.

- c) Cuma-Salı: Hendesei Cedide
 7- 7- a) Sabah: Buhari (bir miktar), Hikmet-i Tabiiyeyi Cedide
 b) İkinci: Kimya (bitirilecek)
 8-9-10-a) Sabah: Buhari (bir miktar)¹⁰¹ Kalam; Şerhi Mevakif
 b) Akşam: Usul: Telvih (Mirat haşiyesi (Tarsusi)
 8- c) Cuma-Salı: Murad Beyin tarihi Umumisi,
 9- c) Cuma-Salı: Kozmografya¹⁰¹; Yeni İlmî heyet
 10- c) Cuma-Salı: Kadı Beydavi tefsiri

Yalnız: Rıyaziye, Kimya, Hikmet-i Tabiiye, Heyet, Tarih-i Umumi, Tarih-i Tabii, Türk talebelerine Türkçe, Şam, Halep, Bağdad, Yemen, Basra gibi ahalisi Arap olan yerlerde Arapça okutulmalıdır. Bu fenler köylerdeki medreselerde bile okutulmalıdır¹⁰³.

Şeyh Muhyiddin medrese ile ilgili fikirlerini kodlaştırmadan açıklamıştır. Tahsili üç dereceye ayırıyor. İlk tahsil, orta tahsil ve yüksek tahsil¹⁰⁴. Programını verdiği medreseyi idadi seviyesinde orta tahsil kabul ediyor ve bu tahsili bitiren kimsenin imtihanla zamanında mevcut olan her türlü tahsili yapmayı öneriyordu. Tıp, Mülkiye, Hukuk mekteplerine girebileceklerdi. Böylece her sahada daha mükemmel bilgi ile mücehhez doktor, idareci, hekim ve kaymakam yetişmiş olacaktır¹⁰⁵.

Ayrıca medreselere Fransızca derslerinin konmasını da uygun görmektedir. Önemli bir nokta da gayri müslim öğrencilerin buldukları idadiyeler ile askeri okullarda iyi Türkçeye tercüme edilmiş, Fıkıh, Hadis ve Risale-i Hamidiye¹⁰⁶ gibi akait kitaplarını öğrencilere gazete okur gibi okutmayı önermektedir¹⁰⁷.

Programını şöyle şemalandırabiliriz:

| Orta Öğretim | | | | | | | | | | Yüksek Öğretim | | | | | |
|--------------|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----------------|---|---|---|---|---------|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | Tıp |
| | | | | | | | | | | 1 | 2 | 3 | | | Mülkiye |
| | | | | | | | | | | 1 | 2 | 3 | | | Hukuk |

Yukarda verdiğimiz programda önce şu dikkatimizi çekiyor. Şerhi Mevakif, Telvih ve Şemsiye Şerhi okutulmasını öneriyor ve bunlardan alınan icazeti idadi sayıyor. Oysa bu eserler yüksek tahsilde ve doktora da okunan eserlerdir. Bugün de öyledir.

101 İcazet senesi Buhari bitmelidir.

102 Mustafa Reşidin Kozmografyası.

103 Age 15-18.

104 Age 19.

105 Agy.

106 Age 20. Zamanına göre modern Kalam kitabıdır.

107 Age 20.

İkinci önemli nokta medreseden tıbbı gitmeyi kabul etmektedir. Üçüncüsü ise Kudat'ı zikretmemektedir.

Bundan ayrı olarak tıp, Hukuk, ve Mülkiyede okunan derslerin adlarını verdikten sonra onları ezberleyerek tekrar edenlere şهادet-name veriliyor, diyor¹⁰⁸. Ama dinden haberleri olmadığı için mukallidin imanında da tartışma olduğuna göre, bunların durumunu tenkit ediyor. Avrupaya gitmemek diye bir şey söylenemez, ancak dini öğretim yapıldıktan sonra gitmelidir. Dinlerini bilmeyen doktor, idareci ve hakimlere halkın ısmamadığı ve onlardan ayrı düşüğünü ileri sürüyor ve müslümanlar arasında tefrikanin, ayrılıkların bir yenisi olduğunu söylüyor¹⁰⁹. Bunu bugünkü aydınlar da anlatmak gerekir, ama anlamak isterlerse. Hele dini ve din derslerini öğrenciyi nefret ettirecek, bıktırarak şekilde yamalama halinde güya ihtiyârî olarak okul programlarına alırlar, sonra milletin birliğinden bahsederlerki, çelilişik içinde görülmektedirler. Din ciddi olarak ele alınmazsa, millet bütünlüğü her zaman zayıflamaya yüz tutacağı inancı, samimî olarak milletin bütünlüğüne önem verenlerde devam etmektedir.

Şeyh Muhyiddin kendisinin önerdiği programın son şekil olmadığını ve ilmi bir heyetin onu inceleyip daha da geliştirebileceğini de ileri sürer¹¹⁰.

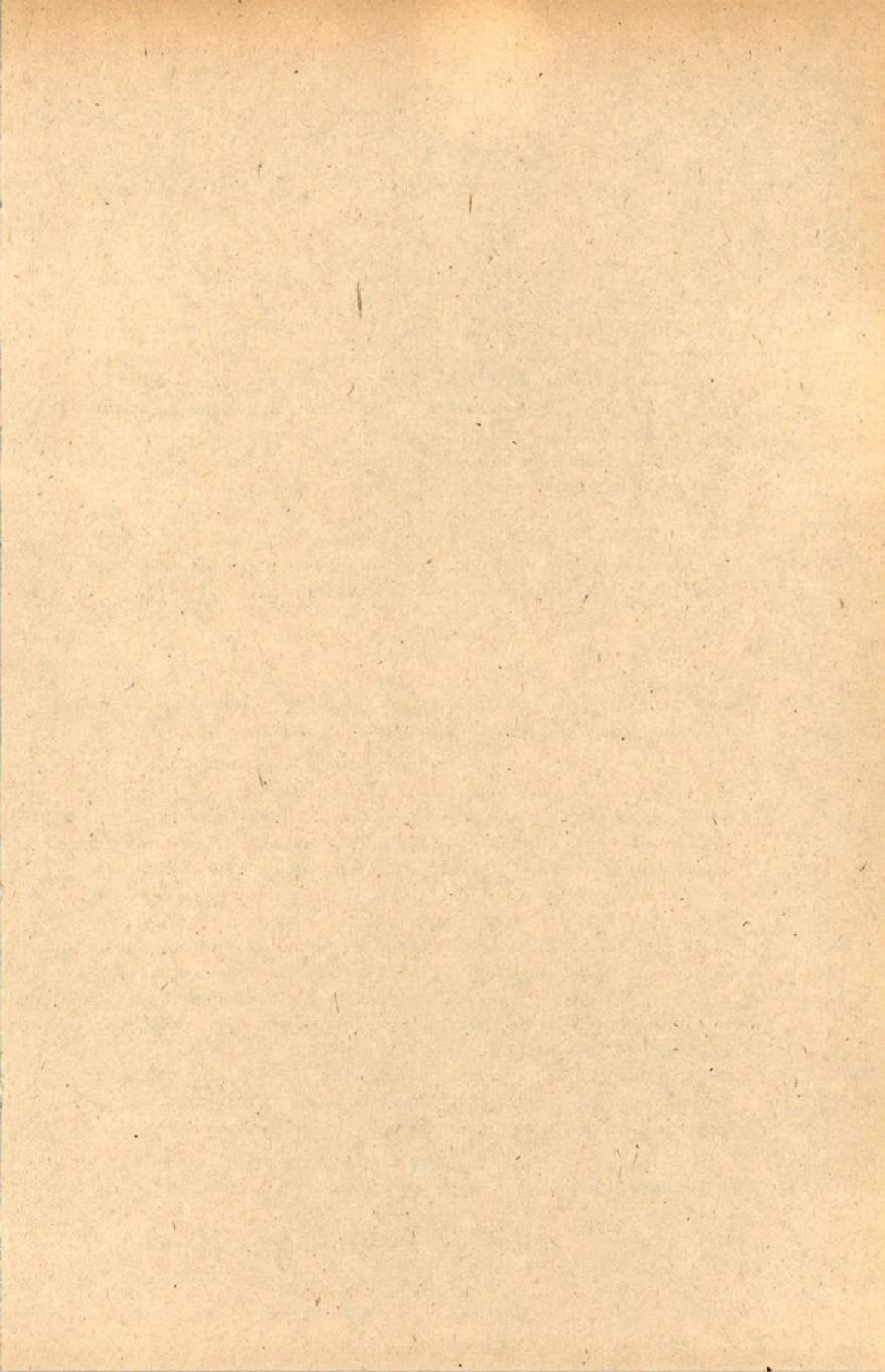
SONUÇ

Medresenin hayatı boyunca en çok üzerinde titrediği fıkıh ve onun okunup tatbik edilmesiydi. Tanzimattan bu yana medresenin fıkıh tahsili vermesi yetersiz görülerek, kadıların yetişmesi için önceleri "Nüvab" ve sonraları "Kudat" adını alan medrese kuruldu. Bundan az sonra ve ona paralel olarak Hukuk Mektebi kuruldu. Her ikisi de gelişerek 1908'den sonraki Osmanlı döneminde birbirine çok yaklaşık iki kadı ve hakim yetiştiren mektep olarak yanyana istiklaliyet kazanmaları karşısında medresenin de tarihi vazifesinin esasını teşkil eden kadı yetiştirmesi son bulmuş oldu. Artık o da kendine gelip yeniden hayata atılabilmesi için silkinmesi ve görevini yeniden tayin etmesi gereğini duydu. Bunun sonucu olarak medrese kendini yenilemeğe ve çağın gereklerine uymaya karar verdi. Ancak, Birinci Cihan Savaşı felaketinde bu yenilenme yerleşme ve gelişme imkânı bulamadı.

108 Age 9-10.

109 Age 11.

110 Age 21.



İBN KESİR VE TEFSİRİ

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Hicretin beşinci asrıdan itibaren Mutezile mezhebinin hızı kesilmiş, Ebû Bekr el-Bâkılânî (Ö. 403/1013), İmâmu'l-Haremeyn (Ö. 478/1085), İmâm el-Ğazalî (Ö. 505/1111) gibi zevât fikirlerini fıkıh ve kelâm etrafında toplamaya gayret göstermişlerdi. Eserlerinde şeriatle hikmetin birleştiği görülmekteydi. Yine aynı devirde mütekellimlerden olan hadis-cilerin ortaya çıktığını görürüz. Ebû Bekr ibnu'l-Arabî (Ö. 543/1148), el-Mâziri (Ö. 536/1142), ve el-Kâdi 'İyâd (Ö. 544/1149) gibi şahsiyetler dini maarifle, hikemî maarifi birleştirdiler. Felsefe dine hizmet edecek şekilde gelişti. Fahrüddin er-Râzi (Ö. 606/1209) bu devrin en orijinal örneğini teşkil eder. er-Râzinin açtığı çığır, kendinden sonra gelen rivâyet ve dirâyet tefsircilerine tesir etmiş, artık islâmî ilimlerin bir çoğunda eserler yazarak şöhrete ulaşmış kişilerin, tefsir alanında da eserleri görülmeye başlar. İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler yazıp şöhrete ulaşanlardan biri de şüphesiz İbn Kesir'dir.

İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Omer b. Kesir, Dımaşk civarındaki Busrâ'nın köylerinden birinde 701/1301 senesinde doğdu¹. Babası köyünün hatibi idi. İbn Kesir çok küçük yaşta iken (703/1303 senesinde) babasını kaybetti. Küçük yaşta yetim kalan İbn Kesir'i, ağabeyi Abdulvahhab terbiyesine aldı. 706/1306 senesinde ağabeyi ile birlikte Dımaşk (Şam) a yerleşti². İlk ibtidâi bilgileri büyük kardeşinden aldı. Daha sonra, Burhânuddin el-Fezâri (Ö. 729/1329), Kemâluddin b. Kâdi (Şahba) Şihne (Ö. 726/1326) den fıkıh öğrendi. el-Kâsım b. Asâkir (Ö. 723/1323), İshâk el-Âmidî (Ö. 725/1325), Muhammed b. Zirâd,

1 Doğum tarihi hakkında 700/1300 senesi veya pek az zaman sonra rivayetleri de mevcuttur. Fakat bazı kaynaklarda onun 705 senesinde doğduğu zikredilmektedir. Kanaatimce, bu tarih doğru değildir. (bkz. İsmâil Paşa el-Bağdadi, Hediyyetu'l-Arifin, İstanbul 1951, I.215; ez-Zurkânî, Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Mısır 1372, I. 498; Abdullah Mahmut Şahata, Târihu'l-Kur'ân ve't-Tefsir, 1392/1972, s. 176-177; Menâhu'l-Kattân, Mehâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân, 1393/1973, s. 386-387.)

2 el-'Alam sahibi ez-Zrikli, İbn Kesir'in 706 senesinde babası ile birlikte Dımaşka geldiğini söyler. Burada bir zuhul olsa gerek. Zira babası 703 senesinde vefat etmiştir.

İbnu'r-Radî ve İbn Teymiyye (Ö. 728/1328) gibi âlimlerden ilim aldı ve kendini yetiştirdi. Genç yaşından itibaren eserler yazmaya başlamış, Hadis, Fıkıh, Tarih ve Tefsir sahalarında yazdığı eserler sağlığında insanlar arasında dolaşmakta idi. Tehzibu'l-Kemâl sahibi el-Mizzî (Ö. 742/1341) ye mülâzemet etti ve nihayet onun kızı ile evlenerek ona damat oldu. Mısırdan el-Karâfi, ed-Debbusî, el-Vânî ve el-Hutenî gibi âlimler müellifimize icazet verdiler. İbn Teymiyye ile çok bulunmuş ve ona bağlanmıştı. Birçok fikirlerinde hocasına tâbi olduğu için, İbn Teymiyyenin marûz kaldığı tazyiklere o da marûz kaldı. Hadis ve Tefsir ilimlerinde çok geniş bir kültüre sahipti. Böyle bir kültüre sâhip olması sebebiyle, Şamda birçok yıllar, çeşitli medreselerde islâmî ilimleri ve bilhassa hadis okutmuştur. İbn Tangrıberdî, onun el-Medresetu'n-Necfîyye'de ders verdiğini³ zikreder. ed-Dımaşkı, en-Nuaymî ve ed-Dâvûdî'de, ez-Zehabi (Ö. 748/1347) nin vefatından sonra Ümmü Sâlih meşihatına tayin edildiğini, es-Sübki (Ö. 771/1370)nin vefatından sonra da Eşrefiyye Dâru'l-Hadisinde az bir müddet ders verdiğini kaydederler⁴. Kendisini yetiştirib, tedris hayatına atıldıktan sonra pek çok talebe yetiştirmiş, İbn Hacer gibi âlim bir zâtın hocalığı pâyesine erişmiştir.

Şam oivârında doğan, orada yetişen ve büyük bir üne kavuşmuş olan müellifimiz, zamanında islâmî ilimler alanında iyi bir mevki sahibi idi. İlminin genişliğine devrindeki âlimler ve talebeleri şahadet ederler. ez-Zehabî: "O, imâm, müftî, sağlam bir muhaddis, âlim, mütefennin bir fakih, nakileci bir müfessir idi. Onun faydalı tasnifleri vardır" demektedir. İbn Hacer: "O, hadislerin ricâl ve metinlerini tetkik ile meşgûl oldu. Pek çok faydalı şeyler hazırladı. Sağlığında eserleri yayıldı. Ölümünden sonra da insanlar onlardan istifade ettiler. Âli ve nâzil insadları temyiz hususunda muhaddislerin yolundan ayrıldı. Fakat o muhaddis fakihlerdendi" şeklinde zikretmektedir. es-Suyutî'de onun hakkmda: "O, hadis ilminde, hadislerin sahîhîni sahîh olmayanundan, ilelini, ihtilâf yollarını göstermede, cerh ve ta'dil de, ricâl ilminde bir temel idi. Âli ve nâzil isnadlara ve bunun gibilere gelince, bu hususta mühim esaslardan olmayan bazı fazlalıklar yapmıştı" şeklinde söylemektedir. İbn Tangrıberdî de: "O, dâima çalıştı yazdı, fıkhıta, tefsirde, hadiste âlim oldu, cem etti, tasnif etti, ders verdi tahdis etti, telif etti. Onun tefsir, hadis, tarih, fıkıh ve diğer ilimlere büyük bir vukûfu vardır. Ölünceye

³ en-Nücûmu'z-Zâhire, Mısır 1361/1942, IX. 148.

⁴ Zeylu Tezkireti'l-Huffâz, Dımaşk 1347, s. 57-59; ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris, Dımaşk 1948/1367, I. 36-37; Tabakâtu'l-Müfessirin, Mısır 1972/1392, I. 110-112.

kadar ders ve fetva verdi" diye nakleder. Talebesi İbn Hicci'de hocası hakkında şu sözleri söyler: "O, hadis metinleri için idrak ettiğim en hafız kimse, cerh, ricâl, sahîh ve sakîm yönlerinden en âlimi idi", İbnu'l-İmâd'da" O, eserleri çok, nisyânı az, anlayışı iyi bir kimse idi" demektedir. Kısacası onun ilmi değeri, eserlerini okuyanlar için kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

İbn Kesir, akide yönünden Eş'arî, fıkıh yönünden Şâfi'i olmasına rağmen, İbn Teymiyyeye çok bağlanmış, bazı meselelerde ve bilhassa talâk meselesinde İbn Teymiyyenin ictehad ve kanaâtına göre fetva vermiş ve bu yüzden İbn Teymiyyenin maruz kaldığı tazyiklere, o da maruz kalmıştı.

İbn Kesir'in, eş-Şeyh İbrâhim b. el-Hâfız b. el-Kayyim ile çekiştiğine dâir haberlere de rastlanmaktadır. İbrâhim, Onun Eş'arî olmasını kerih görmüş, başından ayağına kadar saçın olsa sana kimse inanmaz demiştir. Onun, İbn Teymiyyeden aldığı bazı fikirlerinin, gençlerin düşüncelerini karıştırdığı ve fitne husule getirebileceği düşüncesi ile, bu fikirlerin alınmaması lâzım geldiğine dâir haberler de görülmektedir⁵. Öyle zannediyorum ki, bu gibi endişeler, Onların fikirlerinin iyi anlaşılmasından ileri gelmektedir.

İslâmî ilimlerin, tarih, hadis, tefsir gibi yönlerinde şöhrete ulaşan bu zâtnın, genç yaşlarda eserler yazmaya başladığını ve bu eserlerinin sağlığında insanlar tarafından kullanıldığını, öldükten sonra da istifade edilme bakımından değerinden bir şey kaybetmediğini söylemiştik. Bu bakımdan, müellifimizin eserlerine göz atmakta fayda vardır.

1) Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm (تفسير القرآن العظيم) hakkında ileride bilgi vermeye çalışacağımız bu tefsirin, kütüphanelerde yazma nüshaları pek çoktur. 1302, 1307, 1342, 1345, 1356 ve 1376 senelerinde müteaddid defalar Mısırda basılmıştır⁶.

2) el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Tarih (البداية والنهية في التاريخ) Genel tarih mahiyetinde olan bu eser, başlıca kaynaklardan sayılır. Yaratılıştan başlayarak, müellifin hayatının son senelerine kadar olan devri ihtiva eder. 767/1366 senesi vukuâtına kadar ele alır. Bu eserin, 738/1337 senesine kadar olan kısmı el-Birzâlî'nin tarihine dayanmaktadır⁷.

5 ed-Dimaşki, Zeylu Tezkireti'l-Huffâz, Dimaşk 1347, s. 57-59 (dip notlar).

6 Yazma nüshaları ve basımları için bkz. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, G.II. 49, S.II. 48.

7 Bkz. Aynı yer, İslâm Ansiklopedisi, V2. 762.

Bu eserde geçmiş milletlerin ve Rasullerin kıssaları Kur'ândaki ve sahih haberlerdeki şekliyle anlatılmaktadır. Sonra da, Hazreti Peygamberin sîretini ve İslâm tarihini zamanına kadar ele alır.

- 3) el-İctihâd fi Talebi Fadli'l-Cihâd (الاجتهاد في طلب فضل الجهاد)
- 4) Fedâilu'l-Kur'ân ve Tarihu Cem'ihi (فضائل القرآن و تاريخ جمعه)
- 5) Ahâdis et-Tevhîd ve'r-Reddu ale's-Şirk (احاديث التوحيد والرد على الشرك)
- 6) el-Bâi'su'l-Hasis Şerhu İhtisârî Ulumi'l-Hadis (الباعث الحثيث (شرح اختصار علوم الحديث) Bu eser İbn Salâhın Ulûmu'l-Hadis adlı eserinin muhtesarıdır. "İhtisârü Ulûmi'l-Hadis" olarak ta tanınır. İbn Hacer bu eserde pek çok fâidelerin bulunduğunu söylemektedir.
- 7) et-Tekmil fi Ma'rifeti's-Sikât ve'd-Duafâ ve'l-Mecâhil: (التكميل في معرفة الثقات والضعفاء والمجاهل)
- 8) el-Hedyu ve's-Senenu fi Ahâdisi'l-Mesânid ve's-Sünen. (الهدى و السنن في احاديث المسانيد و السنن) Bu eser, Câmiu'l-Mesânid diye de maruftur. Ahmed b. Hanbel'in müsnedi, el-Bezzâr, Ebû Ya'lâ, İbn Ebi Şeybenin eserleri ile Kütübü sitteyi cem eder ve onları bablara göre tertib eder.
- 9) Tabakâtu's-Şâfi'iyye (طبقات الشافعية)
- 10) Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfi'i (مناقب الامام الشافعي)
- 11) Edilletu't-Tenbîh fi Fikhi's-Şâfi'iyye (ادلة التنبيه في فقه الشافعية)
- 12) Muhtasaru İbnu'l-Hâcib (مختصر ابن الحاجب)
- 13) Şerhu'l-Buhari (شرح البخارى) tamamlanamamıştır.
- 14) el-Ahkâm alâ Ebvâbi't-Tenbîh (الاحكام على ابواب التنبيه) bu eserde tamamlanmamış, ancak hâc bahsine kadar gelinmiştir.
- 15) Müsnedü's-Şeyheyn (مسند الشيخين) Ebu Bekr ve Ömer (R.A) in müsnedleri.

Bu eserlerin bir kısmı matbu, bazıları yazma halindedir. Bunlardan başka daha pek çok risaleleri vardır.

Kaynakların beyanına göre müellifimiz, ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybetmiş, 774/1373 senesi Şaban ayının 26. Perşembe günü 74 yaşında iken Şamda vefat etmiştir. Sofiler (Sufiyye) mezarlığında bulunan hocası İbn Teymiyyenin yanına defnedilmiştir⁸.

TEFSİRİ :

Bir müfessirin tefsirini ve tefsirdeki yerini, tefsir görüşlerini, başkalarının onun hakkında dedikleri sözlerden ziyade, bizzat eserini tetkik etmek ve eserindeki mukaddimesini iyi anlamakla en sağlam neticeye ulaşabileceğimizi müteaddid yazılarımızda zikretmiştik. Zira, yazarın lehinde ve aleyhinde olan kişilerin görüşleri, araştırmacıyı objektif bir sonuca ulaştırmayı engelleyebilir. Elbette müellifin tefsiri hakkında denilenleri göz önünde bulunduracak, bunların doğru olup olmadıklarını tayin etmeye çalışacağız. Fakat burada yapacağımız en mühim iş veya üzerinde durulması icâb eden en mühim nokta, eserine uzun bir mukaddime yazmış olan İbn Kesirin bu yazısını açık bir şekilde terceme ederek okuyuculara sunmak olmalıdır. Böylece okuyucu, müellifin eserinin değerini ve tefsirdeki yerini-şunun bunun sözlerinden değil de- bizzat vasitasız olarak kendi ifadesinden değerlendirmiş olacaktır. Bu bakımdan biz de, okuyucuların İbn Kesirin tefsiri ve tefsirdeki değeri hakkında doğrudan doğruya bilgi edinmeleri için, tefsirine yazdığı uzun mukaddimeyi açık ve özlü bir şekilde sunmaya çalışacağız.

8 İbn Kesir'in hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz: İbn Hacer, ed-Dürerü'l-Kâmine, (ikinci tabı 1385/1966), I. 399-400; es-Suyûti, Zeylu Tabakâti'l-Huffâz Dimaşk 1347, s. 361-362; en-Nuaymî ed-Dimaşki, ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris, Dimaşk 1367/1948, I. 36-37; el-Huseynî ed-Dimaşki, Zeylu Tezkireti'l-Huffâz, Dimaşk 1347, s. 57-59; ed-Dâvûdî, Tabakâtu'l-Müfessirin, Mısır 1392/1972, I. 110-112; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, Şezerâtu'l-z-Zehb, Beyrut, VI. 231-232; Yusûf Elyân Serkis, Mu'cemu'l-Matbuâti'l-Arabiyye, Mısır 1346/1928, I. 221-226; Muhammed Huseyn ez-Zehbî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirün, el-Kâhire 1381/1961, I. 242-247; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Mısır 1372, I. 498; Ömer Rıza Kakhâle, Mu'cemu'l-Müellifin, Beyrut, II. 283-284; ez-Zriklî, el-A'lâm, Beyrût (3. tabı), I. 317-318; Mennânû'l-Kattân, Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân, Menşurâtu'l-Asri'l-Hadis 1393/1973, s. 386-387; eş-Şeyh Muhammed Abdurrâzık Hamza, İbn Kesir, (el-Bâisu'l-Hasis Mukaddimesi), s. 14-18; Dr. Abdullah Mahmut Şahata, Târihu'l-Kur'ân ve't-Tefsîr, Mısır 1392/1972, s. 176-177; Muhammed Behçetu'l-Baytâr, Umdetu't-Tefsîr anî'l-Hâfız b. Kesir, (Mecelle-tu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabî bi Dimaşk), XXXII. 367-369; C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, G. II. 49, S. II. 48; C. Brockelmann, İbn Kesir (İslâm Ansiklopedisi) V2. 762; Cevdet Bey, Tefsîr Tarihi, İstanbul 1927, s. 116-117; Ömer Nasûhî Bilmen, Tefsîr Tarihi, Ankara 1960, s. 392-393.

eş-Şeyhu'l-İmâmu'l-Evhad, el-Bâri, hâfız, muttakî olan İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmâil b. el-Hatib Ebi Hafı Ömer b. Kesir eş-Şâfi'î (Allah ona rahmet eylesin ve ondan râzı olsun) Şöyle demektedir: Hamd, Kitabına şu hamd ibaresiyle başlayan "Hamd âlemlerin Rabbi, Rahmân ve Rahîm olan, din gününün sahibine"⁹ "Hamd O Allaha mahsusdur ki, kuluna (Hz. Muhammede) kitabı (Kur'ânı) indirdi. Onda (mana ve lafızlarında) bir eğrilik yapmadı. Dosdoğru olarak, imansızları şiddetli bir azab ile korkutmak ve iyi ameller işleyen mü'minlere güzel bir ecir olduğunu müjdelemek için yaptı. (Onlar) orada ebediyyen kalacaklardır. Bir de Allah, evlat edindi diyenleri korkutmak için yapmıştır. Allahın evlat edindiğine dâir ne kendilerinin bir bilgisi vardır ve ne de babalarının, ağızlarından çıkan o söz ne büyük . . , onlar ancak yalan söylüyorlar¹⁰." Yaratma işine de hamd ile başlayıp "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı yapan Allaha mahsusdur. Öyle iken inkâr edenler Rablerine başkalarını eşit tutuyorlar¹¹." âyetini indiren Cennet ve Cehennem ehlinin ulaşacakları yeri zikrettikten sonra hamd ile tamamlayıp "Melekleri arşın etrafını çevirmiş oldukları halde Rablarını hamd ile överken görürsün. Artık insanların aralarında adaletle hükm olunmuştur. Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah içindir¹²" şeklinde buyuran Allaha mahsusdur.

Bunun içindir ki Yüce Allah: "O öyle Allahdır ki kendinden başka bir Tanrı yoktur. Önünde de sonunda da hamd onundur. Hüküm de onundur. Siz ancak ona döndürüleceksiniz¹³." "Hamd göklerde olanlar ve yerde bulunanlar kendisinin olan Allaha mahsustur. Hamd Ahirette de ona mahsusdur. O, hakîmdir her şeyden haberdardır¹⁴." buyurmaktadır.

Bidayette ve nihayette, yani yarattığı ve yaratacağı bütün herşeyde hamd Ona mahsusdur. Bütün bunlarda hamd olunmuş olan O'dur. Nitekim namaz kılan bir kimsenin dediği gibi "ey Rabbimiz olan Allah, gökler, yer ve bunların dışındaki dilediğin bütün şeylerin dolusu hamd sana mahsusdur". Bundan dolayıdır ki O, cennetliklere kendisine tesbih ve hamd etmelerini ilham eder. Onlar da Allahın tükenmez nimetlerini, onun yüce kudret ve saltanatını, O'nun kendilerine bağış ve ihsanının devamını gördükleri için nefesleri sayısınca O'nu tesbih ve O'na hamde-

9 el-Fâtiha 2-4.

10 el-Kehf 1-5.

11 el-En'âm 1.

12 ez-Zümer 75.

13 el-Kasas 70.

14 Sebe 1.

derler. Nitekim Yüce Allah Kur'ânı Keriminde "İman edip iyi işler işleyenleri Rabları imanları sebebiyle hidayete iletir, nimetlerle dolu cennelerde altlarından nehirler akar. Onların orada duaları, seni tesbih ve tenzih ederiz Allahım, sözüdür. Birbirlerini tanımaları, selâm, etmektir. Son duaları ise, bütün varlıkları vareden Allaha hamd olsun, sözüdür¹⁵" gerçeğini ifade etmektedir.

Allaha hamdolsun ki, elçilerini "Biz peygamberleri müjdeleyici ve korkutucu olarak gönderdik. 'Tâki Peygamberlerden sonra insanların Allaha karşı ileri sürülecek bir bahaneleri olmasın...¹⁶" diye gönderdi ve onları en açık bir yola yönelten Mekkeli Ümmî arap Peygamberle tamamladı. Allah onu, Peygamber olarak gönderdiği günden kıyamete kadar, ins ve cinden olan bütün mahlukata gönderdi. Nitekim Yüce Allah Kur'ânı Keriminde: "(Ey Muhammed) de ki: Ey İnsanlar, muhakkak ki ben, göklerle yerin saltanatına sahip olan, Ondan başka tapacak bulunmayan, yaşatan, öldüren Allahın, hepinize gönderdiği elçiyim. Siz de Allaha ve Allahın sözlerine inanın, okuyup yazması olmayan Peygamberime inanın, uyun ki hidayete eresiniz¹⁷" ve yine Yüce Allah "... Bu Kur'ân, size ve her kime erişirse onu korkutmak için bana vahyolundu...¹⁸" buyurmaktadır. Kur'ânı Kerim arap olsun, arabın gayrı olsun, siyah olsun, kırmızı olsun, ins olsun cin olsun, kendisine ulaştığı her kimse için bir korkutucudur. Bunun için Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "... Her hangi bir topluluk onu inkar ederse, ona vadolunan yer ateştir...¹⁹" Zikrettiklerimizden her hangi biri Kur'ânı inkâr ederse, Allahın nassı gereği olarak gideceği yer cehennemdir. Allah Taâla diğer bir âyetinde: "(Ey Muhammed) artık bu sözü (Kur'ânı) yalanlayanları bana bırak. Biz onları bilmedikleri yerden yavaş yavaş azaba yaklaştıracāğımız²⁰" buyurmaktadır.

Bu mesele ile ilgili olarak, Hazreti Peygamber de şöyle demektedir: "Ben kızıla ve siyaha gönderildim²¹" Mücâhid, burada kızıl ve siyahdan kastedilenlerin ins ve cin olduğunu söylemektedir. Allah, elçisini, bu aziz kitapta peygamberine vahyettiklerini, ins ve cin'e tebliğ edici olarak gönderdi ki, bu kitab "ne önünden ne ardından ona hiç bir bâtl (yanaşb)

15 Yunus 9-10.

16 en-Nisâ 165.

17 el-A'raf 158.

18 el-En'âm 19.

19 Hûd 17.

20 el-Kalem 44.

21 Sahihu Muslim, Mesâcid 3; Musnedu Ahmed b. Hanbel, I. 250, 301; IV. 416, V. 145, 148, 162; ed-Dârimî, Siyer 28.

gelemez, O, hakîm ve övülmeye lâyık olan Allah katından indirilmiştir²².” Onun böyle bir vasfa sahip olduğu Allah tarafından belirtilmiştir. Peygamber, Kur’ânda mevcûd olanları anlama işini, Yüce Allahın onlara bıraktığını bildirmişti. Nitekim Allah Taâla Kur’ânı Kerimde: “Onlar, hâla Kur’ânın Allah Kelâmı olduğunu düşünüp taşınmıyorlar mı? Kur’ân Allahtan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, Onda birbirini tutmayan birçok şeyler bulurlardı²³” ve “Ey Muhammed, Sana indirdiğimiz bu kitab mübarektir, âyetlerini düşünsünler, aklı olanlar da öğüt alsınlar²⁴” ve keza “Bunlar Kur’ânı düşünmezler mi? Yoksa kalbleri kilitlidir²⁵” buyurmaktadır.

Allah Kelamının manalarını ortaya koymak, bunun tefsirini yapmak, onu öğrenmek ve öğretmek âlim olan kimselere düşen bir vazifedir. Nitekim Yüce Allah: “Allah, Kitab verilenlerden, onu insanlara açıklayacaksınız ve gizlemeyeceksiniz diye ahid almıştı. Onlar ise, Onu arkalarına atıp az bir değere değiştiler. Abş verişleri ne kötüdür²⁶.” ve “Allahın ahidini ve yeminlerini az bir değere değiştirenler, işte onların âhirette bir payları yoktur. Allah onlara kıyamet günü hitab etmeyecek, onlara bakmayacak, onları temize çıkarmayacaktır. Elem verici azâb onlar içindir²⁷” buyurmaktadır. Yüce Allah (bu âyetlerle) bizden önce gelen kitab ehlini, kendilerine indirilen Allahın kitabına yüz çevirdiklerinden, dünya malına yönelip onu toplamakla meşgul olduklarından, Allahın kitabına uymama ve emrolundukları şeylerin gayrısı ile meşgûl olduklarından dolayı yermiştir.

Ey Müslümanlar, bize indirilen Allahın kitabını öğrenip öğretme, anlayıp anlatma bakımından emrolduğumuz şeylere uymamız gerekir. Allah Taâla Kur’ânı Kerimde: “İmân edenlerin, Allahı ve Hakdan ineni zikir için, kalblerinin saygı ile yumuşaması zamanı hâla gelmedi mi? Onlar, daha evvel kendilerine kitab verilir de üzerlerinden uzun zaman geçmiş, artık kalbleri kararmış bulunanlar gibi olmasınlar. Onlardan bir çoğu (dinlerinden çıkmış) fâsiklardı. Şu hakikatı bilin ki, Allah yere ölümünden sonra can verir. Muhakkak ki biz aklınız ersin diye, size âyetleri açıkça bildirdik²⁸” buyurdu. Yüce Allahın, bir önceki âyetten sonra, bu âyeti zikretmesinde, Allahın, öldükten sonra arzı tekrar

22 Fussilet 42.

23 en-Nisâ 82.

24 Sa’d 29.

25 Muhammed 24.

26 Âli İmrân 187.

27 Âli İmrân 77.

28 el-Hadid 16-17.

canlandırdığı gibi, günah ve fenalıktan ötürü kalbleri katılaştıktan sonra, imân ve hidayet ile yumuşatacağına bir işaret ve ikâz vardır. Bunu bize bahşedecek olan, yegâne ümit bağlanan ve kendisinden istenen ancak Yüce Allah'tır. O, cömert ve Kerimdir.

Eğer biri tarafından tefsir yollarının en güzeli nedir? diye sorulacak olursa, ona verilecek cevap şudur: Bu hususta en güzel yol, Kur'ânı Kur'ân ile tefsir etmektir. Bir yerde mücmel olan, diğer yerde başka bir âyetle açıklanmıştır. Şâyet Kur'ânı Kur'ân ile tefsir etmekten âciz kalırsan Onu sünnet ile tefsir etmen gerekir. Çünkü, hadis Kur'ânı açıklayıcı ve izah edicidir. el-İmâm Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'i (Allah ona rahmet etsin) Allahın elçisinin verdiği bütün hükümler, Kur'ândan çıkardığı hükümlerden ibârettir, dedi. Yüce Allah Kur'ânı Kerimde: "(Ey Muhammed) Doğrusu insanlar arasında Allahın sana gösterdiği gibi hükmedesin diye Kitabı sana hak olarak indirdik. Hakkı gözet, hâinlerden taraf olma"²⁹ ve "... (Ey Râsulüm) Sana da Kur'ânı indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara anlatasın Olur ki iyice düşünlürler"³⁰ ve "Sana Kitabı, ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için, inanan kimselere de doğru yol rehberi ve rahmet olarak indirdik"³¹. Bu sebebdan dolayı Allahın elçisi "Bana Kur'ân ve onunla birlikte onun benzeri verildi"³² buyurmaktadır. Yani hadis de Kur'ânı Kerim gibi Hz. Peygambere vahy yolu ile gelmiştir. Ancak hadis Kur'ânı Kerim gibi okunmaz. el-İmâm eş-Şâfi'i ve diğer âlimlerden bazıları, bu hususta birçok deliller getirmişlerdir, onları burada zikretmek mümkün değildir.

Bu hususta esas olan Kur'ânı Kur'ân ile tefsir etmektir. Eğer tefsirini onda bulamazsan, sünnete başvurursun. Nitekim Allahın elçisi Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiğinde: Ona,

- Ne ile hükmedersin?
- Allahın kitabı ile,
- Şâyet onda bulamazsan,
- Allahın elçisinin sünneti ile,
- Şâyet onda da bulamazsan,
- Re'yimle ictihadda bulunurum, dediğinde,

29 en-Nisâ 105.

30 en-Nahl 44.

31 en-Nahl 64.

32 Süneni Ebî Dâvûd, Mısır 1371/1952, II. 505; Müsnedu Ahmet, IV. 131; İbn Teymiyye, Mukaddime fi Usulî't-Tefsir, Dumâşk 1355/1936, s. 25; Tefsiru'l-Kurtubî, Mısır 1369/1950, I. 38

Allahın elçisi Muâzın göğsüne vurarak "Allah elçisini memnûn edecek Allahın elçisinin elçisini muvaffak kılan Allaha hamdolsun"³³ dediğini nakletti. Bu hadis Müsnede ve Sünenlerde sağlam bir isnâtla sâbittir. Bu durumda aradığımız âyetin tefsirini ne Kur'ânda ve ne de hadiste bulamazsak, bu konuda sahabenin sözlerine müracaât ederiz. Çünkü onlar, ilgilendikleri durum ve delilleri müşahedeye, tam anlayış niteliğine, doğru bilgi ve iyi amellere sâhip bulunmaları bakımından, bu konuyu daha iyi bilen kimselerdir. Özellikle dört halife, hidayete eren imâmlar ve Abdullah b. Mes'ud gibi âlimler ve büyükler, bu konulara tam olarak hâkim olan zevattır. el-İmâm Ebû Ca'fer b. Cerir şöyle demektedir: Ebû Kureyb-Câbir b. Nûh-el-A'meş-Ebi'd-Duhâ-Mesruk'tan rivayet ettiğine göre, Abdullah b. Mes'udun şöyle dediğini söyledi: "Kendisinden başka ilâh olmayana yemin ederim ki, Allahın Kitabında inen her âyetin nerede ve kim hakkında indiğini biliyorum. Eğer bilsem ki, Allahın Kitabı hakkında benden daha iyi bilen vardır ve ona ulaşmak mümkündür, hemen ona gelir onu bulurdum"³⁴ el-A'meş de Ebû Vâil'den rivayetle İbn Mes'udun şöyle dediğini nakleder: "Bizden herhangi bir kimse, on âyetin manasını ve amelinin öğreninceye kadar çalışır. Onları öğrenmedikçe başkasını öğrenmeye geçmezdi"³⁵. Ebû Abdırrahmân es-Sülemi'de şöyle demektedir: "Allahın elçisinden öğrenip, sonrada bize öğretenler, bize anlattılar ki, on âyet öğrendiklerinde amel edilmesi icâb edenlerle hemen amel ederlermiş. Biz de böylece hem Kur'ânın manasını, hem de onunla amel etmeyi öğrenmiş olurduk"³⁶.

Hazreti Peygamberin amcazâdesi ve duası bereketi ile Kur'ânın Tercümanı olan o büyük âlim Abdullah b. Abbâs (R.A) onlardanbirdir. Allahın elçisi (S.A.S) O'nun için şöyle dua etmişti: "Ey Allahım, Onu dinde fakih kıl ve Ona te'vili öğret"³⁷. İbn Cerir'in, Muhammed b. Beşâr-Veki'-A'meş-Müslim yoluyla rivayet ettiğine göre, Abdullah b. Mes'ud (R.A) şöyle demektedir: "Kur'ânın en iyi tercümânı İbn Abbâstır"³⁸ Sonra et-Taberî, aynı haberi teyid mahiyetinde İbn Mes'uda varan çe-

33 Süneni Tirmizi, Ahkâm 3; Süneni Ebi Dâvûd, Akdiye 11; Süneni Nesâi, Kuzât 11; Süneni İbn Mâce Menâsik 38; ed-Dârimî, mukaddime 30; Müsnedi Ahmed, I. 37, V. 230, 236, 242.

34 İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-Kübrâ, Beyrut 1376/1957, II. 342; et-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Aye'l-Kur'ân (Tefsiru't-Taberî), Mısır 1373/1954, I. 36.

35 Tefsiru't-Taberî, I. 35.

36 Aynı eser, I. 36.

37 Sahihu'l-Buhârî, Vudu' 10; Sahihu Muslim, Fedâilu's-Sahâbe 138 (Bu iki kaynakta sadece "Ey Allahım Onu dinde fakih kıl" ibaresi vardır.); Musnedu Ahmed, I. 266, 314, 328, 335.

38 Tefsiru't-Taberî, I. 40.

şitli isnadları verir. İbn Abbas hakkında kullanılan bu ibarenin İbn Mes'uda isnadı sahihtir. İbn Mes'ud (R.A) sahih olan bu kavle göre hicri 32 /652 yılında vefat etti. Abdullah b. Abbas, İbn Mes'ud'dan sonra 36 sene daha yaşadı. İbn Mes'ud'dan sonra, İbn Abbasın elde ettiği ilmi, sen takdir et artık. el-A'meş, Ebû Vâil'den rivayet ettiğine göre Ali (R.A) hac mevsimi dolayısı ile, Abdullah b. Abbasi kendi yerine temsilci olarak göndermişti. İbn Abbas (R.A) insanlara (müslümanlara) hitabta bulunmuş ve hutbesinde Bakara sûresini okumuştur, bir rivayete göre Nûr suresini okumuş, onu mükemmel bir şekilde tefsir etmişti. Rumlar, Türkler ve Deylemliler onu dinlemiş olsalardı müslüman olurlardı" demektedir.

Bunun için İsmâil b. Abdîrahmân es-Süddî el-Kebîr tefsirinde ekseriyetle İbn Mes'ud ve İbn Abbas'dan rivayet etmektedir. Ancak bazen de onların Kitab ehline âit sözlerden, hikaye ettiklerini nakletmektedir. Allahın elçisi (S.A.S) kendisine yalan isnâd etmeksizin kitab ehlinin sözlerini nakletmeye müsaade etmiş ve şöyle buyurmuştu: "Bir âyet olsa bile benden tebliğ edin İsrâil oğullarından da naklederseniz, bunda bir beis yoktur. Her kim kasıtlı olarak hakkımda yalan uydurursa, cehennemdeki yerine hazırlansın³⁹." Bunu el-Buhârî, Abdullah b. Amr'den rivayet etmiştir. Abdullah b. Amr, bu hadisten çıkardığı müsaadeye dayanarak Yermük vak'asında kitab ehline âit iki deve yükü kitab ele geçirmiş ve bunlardan hikayeler nakletmişti.

Ancak, İsrailiyyât ile ilgili olarak nakledilen hikayeler, bunlara dayanmak ve onlara bağlanmak için değil, fakat istîshâd (veya bir misâl) olarak anlatılır. İsrâiliyyet ile ilgili olan kıssalar üç kısma ayrılır.

1) Doğru olduğunu bildiğimiz ve elimizde mevcûd olan delillerin de bunların doğruluğunu teyid ettiği nakiller ve kıssalardır ki, bu nevi kıssa ve nakiller sahihtir.

2) Elimizdeki delillere ters düşen ve yalan olduğunu bildiğimiz kıssa ve nakillerdir.

3) Zikrettiğimiz her iki neviden olmayan, ne kendisine inanılan ve ne de yalan olduğu söylenebilen, hakkında sükût edilen nevidir ki, yukarıda olduğu gibi bunu da hikaye etmek câizdir. Bu kabil kıssalar, umumiyetle dine hiç bir fayda sağlamaz. Bunun içindir ki, kitab ehlinin bilgileri bu konuda çok defa ihtilafa düşmüşlerdir. Müfessirler arasında bu yüzden ihtilaflar husule gelmiştir. Nitekim, Ashab-ı Kehf'

39 Sahihu'l-Buhârî, Mısır 1345, IV. 207.

in isimleri, köpeklerinin rengi ve sayıları, Hazreti Musanın esasının hangi ağaçtan olduğu, Yüce Allahın Hz. İbrahim için dirilttiği kuşların adları, Ölü sığira ne ile vurulduğunun tayini, Allahın, Hz. Musa'ya üzerinden seslendiği ağacın nev'i ve tayin edildiği takdirde, mükelleflerin dünya ve âhiretleri için bir fayda temin etmeyen, Allahın Kur'ânı Kerimde müphem bıraktığı hususlar gibi meseleler üzerinde ihtilafların doğmasına sebep olmuştur. Bununla beraber, bu konuda aralarında vuku bulan fikir ayrılıklarını nakletmek câizdir. Nitekim Yüce Allah (C.C) Kur'ânı Kerimde: "(Karanlığa taş atar gibi) mağra ehli üçtür, dördüncüleri köpekleridir, derler, Yahut Beştir, altıncıların köpekleridir. Yahut Yedidir, sekizincileri köpekleridir, derler. Deki, onların sayısını en iyi bilen Rabbimdir. Onları pek az kimseden başkası bilmez. Bunun için (ey Muhammed) Onlar hakkında bu kısaca anlatılanın dışında, kimse ile tartışma ve onlar hakkında kimseden bir şey sorma"⁴⁰. Bu âyeti Kerime bu makamda, lâıyk olan edebi ve buna benzer hususlarda gerekeni öğretmeyi ihtiva etmektedir. Çünkü Allah (C.C), onlardan üç söz hikaye etti, ilk ikisini çürüttü, üçüncüsünden sükût etti. Bu da üçüncüsünün doğru olduğunu göstermektedir. Eğer doğru olmayıp bâtil olsaydı, diğer ikisini çürüttüğü gibi, onu da çürütürdü. Sonra bu âyeti kerime, Ashab-ı Kefh'in sayısını bilmekte bir fâide mülâhaza edilmediğine işaret etmekte ve "...De ki, Onların sayısını en iyi bilen Rabbimdir..." buyurulmaktadır. Zira, bunu ancak, Allahın kendilerine bilgi verdiği pek az kimseler bilir. Bunların dışında kimse bilemez. Bunun içindir ki, Allah (C.C) "...Onlar hakkında bu kısaca anlatılanın dışında kimseyle tartışma..." buyurmaktadır. Yani faydasız şeyler için kendini yorma ve bu hususta onlara bir şey sorma. Çünkü onlar, gayb için zanda bulunmaktan başka bir şey bilmiyorlar. İhtilafı nakletmekte tâkip edilecek en güzel yol, bu kabil sözleri iyi kavramak, bunlardan sahih olanı bilmek, bâtil olanı ayırmak, fâide vermeyen işlerde münakaşa ve ihtilafın uzamaması için, ihtilafın fayda ve semerelerini zikretmek ve daha önemli işlerle meşgûl olmaktır. Ama, söylenen sözlerin hepsini iyi kavramaksızın bir meseledeki ihtilafı hikâye eden, kimse hataya düşmüş ve hikaye ettiği şey eksik aktarılmış olur. Zira bu durumda doğru olan, belkide terkedilen kısımda kalmış olabilir. Veya ihtilafın hangisi sahih hangisi bâtil olduğuna işaret etmeden mutlak olarak hikaye ederse, bu durumda da kusurludur, ve hikaye ettiği mesele eksiktir. Eğer doğru olmayı kasten doğru olarak hikaye ederse, kasıtlı olarak yalan söylemiş veya bu işi bilmeyerek yaparsa hataya düşmüş olur. Keza, fâidesiz

40 el-Kehf 22.

meselelerde ihtilaf çıkaran veya mana bakımından bir veya iki söze râci olanı, lafız olarak birçok sözler halinde hikaye eden kimse ise, vaktini boşa harcamış ve sahih olmayan meseleleri çoğaltmış olur. Aynı zamanda onun durumu yalancı şahidin durumuna benzer. Doğruya ulaşma yolunda muvaffak kılan Allah (C.C) dir.

Fasıl: Tefsir, ne Kur'ân, ne hadis ve ne de sahabenin sözlerinde bulunmayınca, birçok imâmlar (müfessirler) bu hususta, Mücâhid b. Cebr gibi Tâbiîlerden olan kimselerin sözlerine müracaât ederlerdi. Mücâhid, tefsir ilminde büyük bir özelliğe sâhiptir. Nitekim Muhammed b. İshâk-Ebân b. Salih bize Mücâhidin: "Mushafı baştan başa İbn Abbâsın önünde üç defa okudum, her âyetin sonunda durup, her birini ayrı ayrı sorardım" dediğini anlattı⁴¹. İbn Cerir-İbn Ebî Müleyke: "Mücâhidim, üzerine Kur'ânı Kerim yazılı olan levhalar beraberinde olduğu halde, İbn Abbâstan bunların tefsirlerini sorduğunu gördüm. İbn Abbâs ona yaz der, O'da yazardı. Böylece bütün Kur'ânın tefsirini sormuştu" şeklinde rivayet eder⁴². Bu hususta Süfyân es-Sevri'de şöyle demektedir: "Eğer Mücâhidin tefsiri eline geçerse, o sana yeterlidir"⁴³. Müfessirler mücâhidin tefsirini benimsemiş ve ondan istifade etmişlerdir. Aynı zamanda Tâbiî olan, Sa'id b. Cübeyr, İbn Abbâsın kölesi İkrime, Atâ b. Ebî Rabâh, el-Hasen el-Basrî, Mesrûk b. el-Ecdâ', Sa'id b. el-Müseyyib, Ebu'l-Âliye, er-Rebi' b. Enes, Katâde, ed-Dahhâk b. Müzâhim ve diğer tâbiîler ve bunlardan sonra gelen Tebei' Tâbiînden olan büyük müfessirlerin sözlerini de ihmâl etmemiş, Kur'ânı tefsir ederken, bunların sözlerini kullanmışlardır. Bunların kullandıkları ibârelerde, lafız bakımından bazı farklar bulunabilir. Fakat bu konuda yeterli bilgiye sâhip olmayanlar, bunlar arasında bir ihtilafın var olduğunu sanırlar ve değişik sözler hikaye ederler. Halbuki gerçek olan bu değildir. Çünkü bunlardan bazıları, bir şeyin manasını dolaylı yollar veya müteradif ifadeler, diğer bazıları ise nassa bağlı kalarak, manaları ifade eden lafızların aynısını kullanmak suretiyle ifade derler. Bütün bu ifadeler birçok yerlerde; aynı mana etrafında toplanırlar. Akıl sahipleri bu konuda uyanık olmalıdırlar. Hidayete erdiren yalnız Allah (C.C) dir. Şu'be b. el-Haccâc ve diğer bazıları, Tâbiîlerin sözleri fer'i meselelerde bir delil olarak kabul edilmediği halde, tefsirde bir hüccet olarak nasıl kabul edilir? demektüldüler. Yani şu demek oluyor, bazılarının sözleri, kendilerine muhalif olan bazı-

41 Tefsiru't-Taberi, II. 395; Tezkiretu'l-Huffâz, Haydarâbât 1375/1955, I. 92; ez-Zehbî, Târihu'l-İslâm, el-Kâhire 1367, IV. 190-191; el-İtkân, Mısır 1368, II. 225.

42 Tefsiru't-Taberi, I. 40.

43 Aynı yer.

larına karşı bir hüccet olamaz. Bu görüş doğrudur. Ama, bunlar bir meselede aynı görüş etrafında birleşir, icmâ hâline gelirlerse, sözleri bir delil olarak kabul edilmesinde şüphe yoktur. Şayet aralarında görüş birliği olmayıp, ihtilafa düşerlerse, bu durumda bazılarının sözü, diğer bazılarına karşı, hatta bunlardan sonra gelenlere karşı da bir hüccet olamaz. İhtilaf edilen konuda, ya Kur'ân, ya hadis diline veyahut arabların umumi dillerine veyahutta sahabenin sözlerine müracâât edilir.

Sadece re'ye dayanarak Kur'ânı tefsir etmek haramdır. Muhammed b. Cerir bu konuda bir rivayette bulunarak şöyle demektedir: "Bize Muhammed b. Beşşâr -Yahya b. Sa'id-Süfyân- Abdu'l-A'lâ b. Âmir es-Sa'lebi-Sa'id b. Cübeyr-İbn Abbasdan rivayet ettiğine göre, Allahın elçisi (S.A.S) şöyle buyurdu: Her kim Kur'ân hakkında kendi görüşünü beyân eder veya bilmediğini söylese, o kimse cehennemdeki yerine hazırlansın⁴⁴." Tirmizî ve en-Nesâî çeşitli yollarla Süfyân es-Sevri'den bu şekilde rivayet ettiler. Ebû Dâvûd'da aynı hadisi, Müsedded-Ebû Avâne-Abdu'l-A'la yoliyle merfu olarak rivayet etti. et-Tirmizi bu hadisin hasen olduğunu söylemektedir. İbn Cerir'de bu hadisi çeşitli yollardan Yahyâ b. Talha el-Yerbu'î-Şureyk-Abdu'l-A'lâ tarikiyle merfu olarak; Melâi-Abdu'l-A'lâ-Sa'id b. Cübeyr tarikiyle İbn Abbasdan mevkûf olarak; Keza yine İbn Humeyd-Cerir-Leys-Bekr-Sa'id b. Cübeyr tarikiyle, İbn Abbasdan kendi sözü olarak, rivayet etti. En doğrusunu Allah bilir.

İbn Cerir, bize el-Abbas b. Abdi'l-Azîm el-Anberî-Hibbân b. Hilâl-Ebi Hazmın kardeşi Süheyl-Ebû 'Imrân el-Cüdebe'den rivayet ettiğine göre Allahın elçisi (S.A.S)nm şöyle buyurduğunu söyledi: "Her kim Kur'ân hakkında kendi görüşünü söylese mutlaka hata etmiş olur⁴⁵". Bu hadisi Ebû Dâvud, et-Tirmizî, en-Nesâî, Süheyl b. Ebî Hazm el-Kati'î nin rivayet ettiği bir hadis olarak rivayet ettiler⁴⁶. et-Tirmizi, bu hadisi garib görür ve bazı ilim ehlinin Süheyl hakkında konuştuklarını söyler. Bunlara âit olan diğer bir rivayet lafzı da şöyledir: "Her kim, Allahın Kitabı hakkında görüşünü söylese ve isabet etmiş olsa yine hata işlemiş olur". Yani, kendini, bilmediği bir şeyin külfetine sokmuş, manayı isabetetse bile, emr olunmadığı bir işi işlemekle hataya düşmüş olur. Çünkü, konuya normal yoldan girmemiştir. Bu kimsenin durumu tıpkı, câhil olduğu halde insanlar arasında hüküm veren kimsenin durumu gibidir. Bu kimse verdiği hükümde isabet etse bile cehennemliktir.

44 et-Tirmizî (Şerhu İbnu'l-Arabî) el-Kâhire 1350-1353, XI. 67-68; Müsnedu Ahmed I. 269; Tefsiru't-Taberi, I. 34.

45 Tefsiru't-Taberi, I. 35.

46 et-Tirmizî, tefsir I; Ebû Dâvud, İlm 5.

Ancak şu kadar var ki, bu suç, verdiği hükümde isabet edemeyip hata işleyenin suçundan daha hafiftir. En doğrusunu Allah bilir. Böylece Allah (C.C) kazf (iftira) edenlere yalancı adını vermiş ve Kur'ânı Kerimde "... Madem ki şahit getiremediler, o halde onlar, Allah katında yalancıdırlar"⁴⁷ buyurmuştur. Kazf eden yalancıdır, velev ki, zinâ edeni kazfetmiş olsun. Çünkü O, bildirilmesi kendisi için helâl olmayan bir şeyi haber verdi. Hatta bildiği şeyi haber vermiş olsa bile, çünkü o, bilmediği bir yükün altına girdi. Allah en iyi bilendir.

Bundan dolayı seleften bir grup, bilmedikleri şeyin tefsirini yapmaktan kaçındılar. Nitekim, Şu'be-Süleymân-Abdullah b. Mürre-Ebû Mamer yoluyla rivayet ettiğine göre, Hz. Ebû Bekr (R.A)'in şöyle dediğini nakletti: "Eğer Allahın Kitabı hakkında bilmediğim halde söylersem, beni hangi toprak kabul eder ve hangi gök beni gölgesi altına alır"⁴⁸. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sallâm da şöyle demektedir: Bize, Muhammed b. Yezid-el-Avvâm b. Havşeb-İbrâhim et-Teymi'den rivâyet ettiğine göre, Hz. Ebû Bekr es-Sıddık "وفاكهة وأبا"⁴⁹ âyetinden sorulunca şu cevabı vermişti: "Eğer Allahın kitabı hakkında bilmediğim halde söz söyleyecek olursam, beni hangi gök altına alır ve hangi toprak beni kabul eder". Bu hadis munkatıdır. Keza yine Ebû Ubeyd şöyle dedi: Bize Yezit-Humeyd-Enes'ten rivayet ettiğine göre, Hz. Ömer (R.A) bir gün minberde "وفاكهة وأبا" âyetini okudu ve: "Bu meyvenin ne olduğunu bildik ama "أبا" nedir? Sonra kendi kendine hitab ederek, bu lüzumsuz bir külfetin altına girmektir, dedi. Muhammed b. Sa'id'de şöyle demektedir. Bize Süleymân b. Harb-Hammâd b. Zeyd-Sâbit-Enes'den rivayet ettiğine göre: Bir gün Ömer b. el-Hattâb'ın yanında idik, gömleğinin arkası dört yerinden yamalı idi ve "وفاكهة وأبا" âyetini okudu "أب" nedir? sorusunu ortaya attı. Sonra da bu bir külfettir. Bunu bilmem gerekmez mi? dedi. Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ömerin bu söz ve davranışlarındaki gaye "أب" i bilme keyfiyetini ortaya koymaktır. Bunun aksi düşünülemez. Çünkü "أب" in yerden biten bir bitki olduğunu bilmemek imkansızdır. Nitekim Allah (C.C) Kur'ânı, Kerimde şöyle buyurdu: "...ve orada taneli ekinler, üzümler... bitirdik"⁵⁰.

47 en-Nûr 13.

48 Tefsiru't-Taberi I. 35.

49 Abese 31.

50 Abese 27. (Zira الأب kelimesini ihtiva eden âyet, bu âyetten sonra gelen 31. âyet olup, sıralanan bitkiler arasında geçmektedir).

İbn Cerir: Bize Yakub b. İbrahim-İbn Uleyye-Eyyüb-İbn Ebî Müleyke'den rivayet ettiğine göre İbn Abbasa bir âyetin tefsiri soruldu. Bu âyetin manası sizden birinize sorulsaydı, mutlaka birşeyler söylemeyeğe kalkıştırdı. Halbuki O, bu âyet hakkında bir şey söylemekten imtina etti, dedi. Bu hadisin isnadı sahihdir. Diğer taraftan Ebû Ubeyd de: Bize, İsmâil b. İbrahim-Eyyüb-İbn Ebî Müleykenin şöyle dediğini nakletti: Bir adam İbn Abbasa müddeti bin sene kadar uzun olan gün hakkında soru sordu. İbn Abbas cevap olarak O'na, müddeti elli bin sene uzunluğunda olan gün nedir? dedi. Soru sahibi İbn Abbasa, ben sana sorumu cevaplandırırısın diye sordum dedi. İbn Abbas O'na, bu günler, Allahın kitabında zikrettiği iki gündür, bu iki günün hakikatın Allah bilir, cevabını verdi. Allahın Kitabı hakkında bilmediğini söylemekten kaçındı. Keza yine İbn Cerir: Bana Yakub b. İbrahim-İbn Uleyye, Mehdî b. Meymûn-el-Velid b. Müslim'den rivayet ettiğine göre, Talk b. Habîb, Cündeb b. Abdillaha gelerek Ona, Kur'ândan bir âyet hakkında soru sordu. Cündeb cevap olarak, sıkılmıyormusun? eğer müslüman (Allah aşkına) benden uzaklaş - veya yanımda oturma dedi⁵¹. Mâlik-Yahya b. Sa'id-Said b.el-Müseyyib'den rivayet ettiğine göre, Sa'id'e Kur'ândan bir âyetin tefsiri sorulunca "biz Kur'ân hakkında birşey söylemeyiz"⁵² dediğini nakletti. el-Leys-Yahya b. Sa'id-Sa'id b. Müseyyib'den rivayet ettiğine göre, Sa'id b. el-Müseyyeb'in, Kur'ândan sadece malum olanlar hakkında konuştuğunu söyledi⁵³. Şu'be, Amr b. Mürre'den rivayet ederek, On'un şöyle dediğini söyledi: "Adamın biri, Sa'id b. el-Müseyyebe, Kur'ândan bir âyetin tefsirini sordu. O da, bana Kur'ândan sorma. Sen o soruyu, her şeyi bildiğini iddia edene İkrimeye- sor, dedi"⁵⁴. İbn Şevzeb-Yezid b. Ebî Yezid bana şöyle anlattı dedi: Sa'id b. el-Müseyyeb'den helâl ve haram hakkında sorular sorardık-insanlar arasında en iyi bilgiye sahipti. Bir defasında O'na Kur'ândan bir âyetin tefsirini sorduğumuzda, güya işitmemiş gibi sükût etti, sesi çıkmadı⁵⁵. İbn Cerir: bana, Ahmed b. Abede ed-Dabbî-Hammâd b. Zeyd-Ubeydullah b. Ömer rivayet ettiğine göre, Ubeydullahın şöyle dediğini anlattı: Medine fukahâsına ulaştım. Onlar tefsir hakkında söz söylemeyi büyük bir iş (ağır bir iş) kabul ediyorlardı. Sâlim b. Abdillah, el-Kâsım b. Muhammed, Sa'id b. el-Müseyyib ve Nâfi' bu müfessirlerdendir⁵⁶. Ebû Ubeyd bize Abdullah b. Şâlih-Leys-Hişâm b. Urve'den

51 Tefsiru't-Taberi I. 38.

52 Aynı eser I. 37.

53 Tefsiru't-Taberi, I. 38.

54 Aynı eser I. 38; Mukaddime fi Usûli't-Tefsir s. 31; Tefsiru'l-Kasımî I. 164.

55 Aynı yer.

56 Aynı eser, I. 37.

rivayet ettiğine göre, Hişam b. Urvanın şöyle dediğini anlattı: Babamın, Allahın Kitabından hiç bir âyet te'vil ettiğini katiiyetle işitmedim, demektedir. Eyyûb-İbn Avn ve Hişâm ed-Dustuvâinin, Muhammed b. Sirîn'den rivayet ettiğine göre, İbn Sirîn şöyle anlattı: Ubeyde es-Selmâniye Kur'ân âyetlerinden biri hakkında soru sordum ve bana şu cevabı verdi: Kur'ânın iniş sebeplerini bilenler gittiler (öldüler). Allahtan kork ve doğruyu ara, dedi⁵⁷. Ebû Ubeyde: bize; Muaz-İbn Avn-Abdullah b. Müslim b. Yesâr-Babasından rivayet ettiğine göre, babasının şöyle dediğini anlattı: Allah hakkında bir söz söyleyeceğin zaman, önce geçeni ve sonradan geleni gözden geçirinceye kadar sabret. Hüseyim-Mugire-İbrâhim'den rivayet ettiğine göre İbrahim şöyle demiştir: Arkadaşlarımız Kur'ânı tefsir etmekten sakınır ve ona açıklama yapmaktan korkarlardı. Şu'be-Abdullah b. Ebi's-Sefer'den şöyle rivayet eder: eş-Şa'bi, hakkında soru sormadığım hiç bir âyet yoktur. Fakat, onun rivayeti Allah (C.C) dandır. Ebû Ubeyd bize, Hüseyim-Amr b. Ebi Zâide-eş-Şa'bi-Mesrûk'tan rivayet ettiğine göre, Mesrûkun şöyle dediğini nakletti: Tefsirden sakının. Çünkü o, Allahtan gelen bir rivayettir.

Seleftan olan bazı insanlar (âlimler) ın rivayet ettikleri bu sahih hadisler ve benzeri deliller, tefsir konusunda bilmedikleri şeyler üzerinde söz etmekten kaçınmalarına hamledilmektedir. Ama bu konuda, lügât ve şeriat bakımından bilgiye sâhip olanlar için bir sakınca yoktur. Bunun içindir ki, tefsir mevzuunda bunların ve başkalarının sözleri rivayet edilmiştir. Bunda bir tezât yoktur. Çünkü bunlar, bildiklerini söylemiş, bilmedikleri şeyler hakkında sükût etmişlerdir. Herkesin yapması gereken de budur. Çünkü, kişinin bilmediği bir mesele hakkında sükût etmesi gerektiği gibi, bildiği bir mesele hakkında soru sorulduğu zaman da bunu cevaplandırması icab eder. Nitekim Allah (C.C) bu hususta şöyle buyurdu: "... (kitabı) muhakkak insanlara açıklayıp anlatacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz...⁵⁸". Ayrıca çeşitli yollardan rivayet edilen bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: "Her kim ki, kendisine bildiği şey sorulunca onu saklarsa, kıyamet gününde ona ateşten bir gem vurulacaktır."⁵⁹ Ebû Ca'fer İbn Cerir'in-Abbas b. Abdi'l-Azîm - Muhammed b. Halid (R.A) rivayet ettiği hadiste, Hz. Aişe şöyle demektedir: "Hazreti Peygamber (S.A.S) Kur'ândan hiç bir şey tefsir etmezdi, ancak

57 Aynı eser I. 38.

58 Âli İmrân 187.

59 Ebû Dâvûd, İlm 9; et-Tirmizî, İlm 3; İbn Mâce, Mukaddime 24; Müsnedu Ahmed II. 263, 305, 344, 353, 495.

Cebrâil (A.S) in kendisine öğrettiği âyetlerin miktarınca tefsir ederdi⁶⁰.” İbn Cerir sonra da bu hadisi, Ebû Bekr Muhammed b. Yezîd et-Tarsûsî-Ma'n b. İsa-Ca'fer b. Hâlid-Hişâm yoluyla rivayet etti. Bu hadis münkerdir, garibdir. Rivayet zincirinde adı geçen Ca'fer, Muhammed b. Hâlid b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Kureşî ez-Zübeyrî'nin oğludur. el-Buhârî, bu râvinin hadisine uyulmâz, demektedir. el-Hâfız Ebu'l-Feth el-Ezdi'de, bu hadisin münker olduğunu söylemektedir. el-İmâm Ebû Ca'fer, bu konuya temas ederek şöyle özetlemektedir: Bu âyetler, Cebrâil vasıtasıyla Allah tarafından bildirilen tevkifi âyetlerdir. Hadis doğru kabul edilecek olursa, bu doğru bir te'vildir. Çünkü Kur'an âyetlerinin bazılarını Allah (C.C) kendi ilmine mahsus kılmıştır. Bazılarını âlimler bilmekte, bazılarını araplar kendi dilleri mahareti ile anlamakta ve diğer bazıları da herkes tarafından kolaylıkla anlaşılmalıdır. Nitekim bu hususu İbn Abbas şöyle izâh etmiştir. İbn Abbasın bu izâhını İbn Cerir-Muhammed b. Beşşâr-Müemmil-Süfyân yoluyla: Ebu'z-Zinâd'dan rivayet ederek, Ebu'z-Zinâdın şöyle dediğini nakletti, İbn Abbas, tefsirin dört çeşit olduğunu söylemektedir:

- 1) Dili bilen arabların bilebileceği tefsir,
- 2) Herkesin bilebileceği tefsir,
- 3) Âlimlerin bildiği ve yaptığı tefsir,
- 4) Allahtan başka-hiç bir kimsenin yapamayacağı tefsir.

İbn Cerir, isnadı üzerinde düşünülmesi gereken benzeri bir hadis daha rivayet etmiştir: Bana Yunus b. Abdi'l-A'la es-Sadefî-İbn Vehb-Amr b.el-Hâris-el-Kelbî-Ümmü Hâni'nin mevlası Ebû Sâlih-İbn Abbas'dan rivayet ettiğine göre, Allahın elçisi (S.A.S) şöyle buyurdu: Kur'an dört harf üzere indirildi:

- 1) Herkesin bilmesi gereken helal ve haram,
- 2) Arapların yaptıkları tefsir.
- 3) Âlimlerin yaptıkları tefsir.

4) Müteşâbih olan âyetler ki, bunların tefsirini Allahtan başka kimse bilmez. Allahtan başka, bu âyetler hakkında bilgi iddia edenler yalancıdır. İsnadı üzerinde durulmasının lüzûmuna işaret ettiği hadis, Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin rivayet zincirinde bulunduğu hadistir. Çünkü o, metrâku'l-Hadisdir. Belki de hadisin merfu oluşunda vehme

⁶⁰ Tefsiru't-Taberî, I. 37; Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an, s. 263; Tarihü Bağdat, XIII. 253.

düşmüş olabilir. Umulur ki bu hadis, yukarıda geçtiği gibi İbn Abbas'ın sözüdür. En iyisi Allah bilir.

Fâtihadan önce, Tefsirin başlangıcında zikredilen Faydalı Bir Mukaddime.

Ebû Bekr b. el-Enbârî, bize İsmâil b. İshâk el-Kâdî-Haccâc b. Minhâl-Hemmam-Katade'den rivâyet ettiğine göre, Katadenin şöyle dediğini anlattı: Kur'anın el-Bakara, Âli İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, Berâe, er-Ra'd, en-Nahl, el-Hâc, en-Nûr, el-Ahzâb, Muhammed, el-Feth, el-Hucûrât, er-Rahmân, el-Hadîd, el-Mücâdile, el-Haşr, el-Mümtehine, es-Sâf, el-Cum'a, el-Münâfikûn, et-Teğâbûn, et-Talak, et-Tahrîm, ez-Zilzâl ve en-Nasr sûreleri Medinede, bunların dışında kalan diğer sûreler ise Mekke'de nâzil olmuştur.

Ama, Kur'an-ı Azîm'in âyetlerinin sayısı altıbindir. Sonra da Kur'an âyetlerinin bu sayıyı aştığı hususunda çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Bazıları Kur'an âyetlerinin bu sayıdan fazla olmadığını söylemekte, diğer bazıları da bu sayıya ikiyüz dört âyet ilave etmektedirler. Diğer taraftan bu sayıya on dört, ikiyüz ondokuz, ikiyüz yirmi beş veya yirmi altı, ikiyüz otuz altı gibi çeşitli rakamlar ihtiva eden âyetlerin ilâve edildiği söylenmektedir. Bu görüşleri Ebû Amr ed-Dânî, el-Beyân adlı eserinde zikretmiştir. Ama Kur'anın kelimelerine gelince, el-Fadl b. Şâzân, Atâ b. Yesâr'dan naklederek, Kur'anda Yetmişyedi bin dört yüz otuz dokuz kelimenin bulunduğunu söylemiştir. Kur'an harfleri ise bu nuda, Abdullah b. Kesîr, Mucâhid'den şöyle nakletmektedir: Kur'an harflerini sayma neticesinde üçyüz yirmi bin yüz seksen olduğunu tesbit ettik. el-Fadl b. Atâ b. Yesâr, Kur'an harflerinin üçyüz yirmi üç bin on beş olduğunu söylemiştir. Sallâm Ebû Muhammed el-Hammânî de şöyle demektedir: el-Haccâc, Kurrâ, hâfız ve kâtibleri toplayarak onlara, bütün Kur'anda kaç harf olduğunu bana haber verin dedi, Kendisine Kur'an harflerinin sayısı hakkında haber verilince, bu bilgi bize kâfidir dedi, ve üçyüz kırk bin yediyüz kırk harf olduğuna ittifak ettiler. Sonra da Kur'anın yarısı nereye kadardır, bana haber verin dedi. Bunun üzerine onlar, Kur'anın yarısı Kehf sûresindeki "وليتطف" kelimesinde mevcûd olan (ف) ye kadar, Kur'anın ilk üçte biri, Berâe sûresinin yüzüncü âyetinin başına kadar, ikinci üçte biri, Şuarâ sûresinin yüzüncü veya yüzbirinci âyetinin başına kadar, üçüncü üçtebirinin de, Kur'anın sonuna kadar olduğunu bildirdiler. Ayrıca Kur'anın ilk yedide biri, Allah Tâalanın "فمنهم من آمن ومنهم من صد" âyetindeki "د" harfine

kadar, ikinci yedide biri a'raf sûresindeki “اولئك حبطت” ibaresindeki “ت” harfine kadar. Üçüncü yedide biri, Ra'd sûresinin “أكلها” kelimesindeki ikinci “ا” e kadar. Dördüncü yedidebiri, hâc sûresinde bulunan “جعلنا منسكا” cümlesindeki “ا” e kadar, beşinci yedide biri, Ahzâb sûresindeki “وما كان لؤمن ولا مؤمنة” kavlinde bulunan “ه” ye kadar, altıncı yedide biri, Fetih sûresindeki “الظانين بالله ظن السوء” âyetindeki “و” a kadar ve yedinci yedide biri de Kur'ânın sonuna kadar olduğunu kendisine bildirdiler. Sallâm Ebû Muhammed, bu bilgiyi dört ayda elde edebildik dedi. Dediler ki, Haccâc her gece, Kur'ânın dörtte birini okurdu. Birinci dörtte biri, En'âm suresinin sonuna, ikincisi Kehf suresindeki “وليتلف” kelime sine üçüncüsü, Zümer suresinin sonuna ve dördüncü dörtte biri ise, Kur'ânın sonuna kadardır. eş-Şeyh Ebû Amr ed-Dânî “el-Beyân” adlı kitabında bütün bunların hilafını anlattı. En doğrusunu Allah bilir.

Kur'ânın Hizb ve Cüzlere ayrılması : Kur'ân, okullar ve diğer yerlerde bulunan rubuatta (mahalle ve evlerde) olduğu gibi otuz cüz olarak meşhûr olmuştur. Ashabı Kirâmın, Kur'ânı Kerimi bölümlere ayırmaları ile ilgili hadisi imâmı Ahmedin Müsnedinde, Ebû Dâvudun süneninde, İbn Mâce ve diğer hadiscilerin, Evs b. Huzeyfe'den rivayet ettikleri hadisi yukarıda zikretmiştik. Evs b. Huzeyfe hayatta iken Resulullahın ashabına Kur'ânı bölümler haline nasıl getiriyorsunuz? diye sormuş, Onlar da kendisine, üçlü, beşli, yedili, dokuzlu, onbirli, onüçlü, bölümlere ve hatim edilinceyedek mufassal bölüme ayırırız, cevabını vermişlerdi.

Fasıl : Sûre kelimesinin manası hakkında ihtilaf vuku' bulmuştur. Onun el-İbâne (ayırma), el-İrtifa' (yüksek mevki) manalarından işti-kak ettiği söylenmiştir. en-Nâbîga bir beytinde sûre kelimesinin yüksek ve şerefli mevki manasında kullanmıştır. “Görmüyormusun Allah sana öyle bir mevki vermiş ki, o mevkinin altında bütün kıralların bocalamakta olduğunu görürsün”. Bu manaya göre, Kur'ân okuyan kimse bir sûreden diğerine geçerken ,güyâ yüksek bir mevkiden diğer yüksek bir mevkiye geçmiş oluyor. Sûrenin, şerefli ve yüksek mevkiye sâhip bulunması sebebiyle bu adı aldığı söylenmiştir. Nitekim şehrin etrafını çeviren yüksek duvara sûr adı verilmektedir. “أسار إلهاء”, kapta artan su manasında olan “أسار”, dan olarak, Kur'ândan bir parça ve ondan

bir cüz olması bakımından, sûre adı aldığı da söylenmiştir. Bu görüşe göre kelimenin kökü hemzelidir. Hemze tahfif edilip, makablî mezmûm olduğundan “ و , , a kalbedildi. Bu ad ona, tam ve kâmil olduğundan verildi de denmiştir. Çünkü araplar tam olan bir deveye, sûre adı vermektedirler. Ben derim ki: âyetleri bir araya getirip ihata ettiği için, ona bu adın verilmesi muhtemeldir. Çünkü, şehrin ev ve katlarını bir arada toplayan ve onları ihata eden duvara sûr adı verilmiştir. Sürenin çoğulu, vâv'ın fethi ile sûverdir. Sûrât ve Suvârât olarakta cem edilebilir.

Âyet kelimesine gelince, O, kendinden önce geçen sözün kesilmesine ve kendinden sonra gelen sözden ayrılmasına bir alâmettir. Yani diğer kardeşlerinden (benzerlerinden) ayrı ve tek kalmasıdır. Yüce Allah “ .. إن آية ملكه ” (.. padişahlığına alâmettir..) buyurdu. Bu âyetteki “ آية , , kelimesi alâmet manasında kullanılmıştır. en-Nâbîga bir beytinde âyet kelimesini (alâmet) manasında kullanmıştır (O'nun alâmetleri hakkında vehme düştüm, halbuki onu altı seneden beri, bu yedinci senedir tanıyorum). Âyet, Kur'ân harflerinden bir grup ve bir takım harfler olduğu söylenmiştir. Nitekim arapların “ خرج القوم بأياتهم ” kavim cemaâtlarıyla (topluluklarıyla) birlikte çıktı, sözündeki âyet kelimesi cemaât (topluluk) manasında kullanılmıştır. Şâir bir beytinde: (Nakbeynden? bizim mahalle gibi bir mahalle daha yoktur-zürriyetimiz olan çocuklarımızı önümüze katarak cemaâtımızla birlikte ayrıldık) demektedir. Bu beyitte geçen âyet kelimesi de cemâat manasında kullanılmıştır. Beşeri, mislini konuşmaktan âciz duruma düşüren bir fevkaladeliğe sahip bulunduğu için, âyet adını aldı denildi. Sibeveyh bu kelimenin ash “ أكمة و شجرة ” vezninde “ آية ” dür “ ی ” müteharrik makabli meftûh olduğu için “ ی ” elife kalb olundu, sonra da hemze med kılındı ve “ آية ” şekline girdi demektedir. el-Kisâi, bu kelimenin ash “ آمنة ” vezninde “ آية , , dür. elife kalbedildi, sonra da iltibas meydana geldiğinden hazfedildi demektedir. el-Ferrâ ise, bu kelimenin ash, birinci “ ی , , nın şeddesi ile “ آية , , dür. Burada şedde uygun düşmediği için, elife kalbedildi ve “ آية , , oldu, demektedir. Bu kelimenin çoğulu Ây veya Âyât veyahut Âyâydır. Kelime ise tek bir lafızdan ibarettir. Bazen “ ما ولا , , ve benzerleri gibi iki harfli, bazen de iki harfden

fazla olur. Bir kelime en çok on harfli olmaktadır. Mesela “ *ليستخلفهم* ” ,, *أنزل مكرها* “ ,, *فاسقينا كوه* “ ,, lafızlarında olduğu gibi. Bazen bir tek kelime bir âyet olur “ *الم ، طه ، يس ، حم* ، ” ,, gibi misallerde olduğu gibi. Çünkü Kûfelilere göre âyet en az iki kelimededen meydana gelir. Aksi halde âyet adı verilemez. Yukarıda tek kelimeli âyetler için verdiğimiz misaller fevâtihu's-Suver (sûreleri başlatan) kelimelerdir, demektedirler. Ebû Amr ed-Dânî'de, Rahmân sûresindeki “ *مدهامتان* ” ,, âyetinden başka tek kelimeli âyet bilmiyorum demektedir.

Fasıl: el-Kurtubî, Kur'ânda a'cemi (arapların dilinin dışında) terkiplerden hiç bir terkinin bulunmadığına, Onda, İbrahim, Nûh, Lût gibi a'cemi özel isimlerin bulunduğu ittifak ettiler. Bunların dışında a'cemi olarak her hangi bir şeyin bulunup bulunmadığı hususunda ihtilaf ettiler. el-Bâkillânî ile et-Taberî, bütün bunları kabul etmeyerek, Kur'ânda a'cemiye benzeyenler, dillerde bazı yönlerin birbirine uygun düşmesi ve benzerlikten başka bir şey olmadığını söylediler.

Yukarıda tercemesini vermeye çalıştığımız İbn Kesir'in tefsir mukaddimesinden anlaşılacağına göre, O, daha çok rivayet tarikine itina göstermiş, bununla beraber dirâyet yönünü de ihmâl etmemiştir. Çok kerre bir sûrenin birçok âyetlerini veya sûreyi yazar, sonra bunları sırası ile tefsire çalışır. Tefsirinde cerh ve ta'dile, tarihi malumata daha büyük bir yer vermiştir. Kısacası yalnız nakl ile iktifa eden bir müfessir değildir. Tenkid fikrine sâhip, ihatası geniş, muktedir, itimada şayan bir müfessir olduğunu, tefsirinin her sahifesinde isbat etmektedir. Bu tefsir, me'sûr tefsirlerin en sahih olanlarındandır. Tefsirde en güzel yol olan, Kur'ânı Kur'ân ile tefsir etme yolunu tercih etmiştir. Daha sonra, Hazreti Peygamberden, sahabe ve Tâbüilerin ileri gelenlerinden nakillerde bulunur. Bir âyet hakkındaki çeşitli görüşleri mukayese eder, sahih olanlarını illetli olanlarından ayırt ederdi. İbn Cerir, Fahrüddin er-Râzi veya diğer meşhur müfessirlerden bir söz nakledildiğinde, mücerret taklidle onları kabul etmez, belki bu hususta doğru olan görüşü tercih ederdi. Doğru görmediklerini reddeder ve tenkid ederdi. Tercih edileni tercih edilmiş-ten, sahihi, zayıftan ayırt edecek kabiliyete sâhipti. Bunlar onun, ilmi melekesini gösteren delillerdir.

Selef müfessirlerinden rivayet edilen tefsir kitaplarının, en meşhurlarından olan İbn Kesir, âyetlerden hükümler çıkarmada beyan husu-

sunda en önde gelen tefsirlerdendir. Kur'anın va'z ve fıkıh yönlerinden anlaşılmasına ihtiyaç duyulmayan ve pek çok kimselerin ele aldıkları irâb bahisleri, belâgi fenlerin nükteleri ve diğer ilimlere âit istinbatlar yapmamayı tercih eder. Kur'ânı Kur'ân ile tefsir ederken, mana yönünden uygun âyetleri serdetmekle, diğerlerine nisbetle daha fazla rağbet kazanır. Sonra âyete taalluk eden merfu hadisleri alır ve onlardan elde ettiği delilleri beyân eder. Daha sonra da, sahabe, tâbiîn ve selef âlimlerinin sözlerini alır. Yine bu tefsirde, me'sûr tefsirlerdeki isrâiliyyâtın kötülüklerinden okuyucuları genel olarak koruma vardır. Onları tahkik ederek, bunların kötülüklerini tayin eder. Tefsir, bu meziyyetlerinden başka, arap dilini açık, anlayışlı bir şekilde kullanması, manaları, müfredatı ve ilmi üslubu ile birlikte öğretip okuyucuyu amele davet etmesi, en güzel hususiyetlerinden birini teşkil eder. Okuyucuyu, âdeta âyetin nâzil oluş zamanına yaklaştırır. Onun nâzil oluşunun yüce maksatlarını bildirir. Manaları açıklar, irab acâibliklerinden uzaklaştırır. Vecihleri ve muhtemel lafızları çoğaltır, ilim ve araştırmalarını sadece âyeti kerimeyi anlamaya teksif eder.

İbn Kesir'in bu tefsiri, Taberi tefsirinden sonra rivayet tefsirlerinin en meşhuru olduğunu söylemiştik. Yukarıda tercemesini verdiğimiz uzun mukaddimesinde müellif, Kur'ân ve tefsire taalluk eden birçok meseleleri ele almıştır. Fakat bu mukaddime de ağır basan husus, İbn kesir'in, hocası İbn Teymiyyenin "Mukaddime fi Usulî't-Tefsir" adlı eserinin tesiri altında kalmış olmasıdır⁶¹.

Bu tefsir okunduğunda, evvela âyet zikredilir, sonra kolay ve kısa bir ibare ile zâhire göre tefsir edilir. Eğer âyeti başka bir âyetle izah etmek imkânı bulursa onu zikreder. Âyetin manasının beyân ve muradını açıklayınca kadar iki âyeti karşılaştırır. Bu genel manadan sonra, âyete taalluk eden merfu hadisleri serdeder. Bunlara ilave olarak, sahabe, tâbiîn ve selef âlimlerinin sözlerine de tercihli olarak yer verir.

İbn Kesir, haberleri el-Cerh ve't-Ta'dile tâbi tutar, bazılarını bazılarına tercih eder. Bazılarını sağlam bazılarını zayıf bulur. Mesela el-Bakara sûresinin 185. âyetinin tefsirinde geçen Ebû Ma'ser Necih b. Abdîrrahman el-Medenî'yi zayıf görür⁶². Keza el-Bakara sûresinin 251. âyetinin tefsirinde geçen Yahya b. Sa'id'i de zayıf bulur⁶³.

61 Bkz. İbn Teymiyye, Mukaddime fi Usulî't-Tefsir, Dımaşk 1355/1936 (Allah kismet ederse, bu eserin de yakında tercemesini okuyucularımıza sunmayı düşünmekteyiz).

62 Bkz. Tefsiru İbn Kesir, el-Kâhire 1376/1956, I. 216.

63 Aynı eser, I. 303.

İbn Kesîr çok kerre İbn Cerir, İbn Ebî Hâtim, İbn Atiyye gibi kendisinden önce gelen birçok müfessirlerin tefsirlerinden nakillerde bulunur. İsrailiyyata dikkati çekerek onun kötülüğünü anlatmaya çalışır. Bazı Kur'ân kıssalarını, mesela, el-Bakara 67. âyetindeki, yahudilerin inek kesme kıssasını ele alarak, bu husustaki görüşleri uzun uzun anlatır. Bu husustaki görüşlerin İsrâil oğullarının kitaplarından alınmış olduğunu, onları tasdik veya tezkib etmeksizin, nakillerinin câiz olabileceğini, onların hakka muvafık olduğu kadarına itimad edilebileceğini söyledikten sonra, en doğrusunu Allah, bilir ibaresini kullanmaktadır⁶⁴.

Yine müfessirimiz Kâf suresinin evvelinde, bu harfin manasını vermek için şöyle demektedir: ... Bazı seleften rivayet olundu ki, onlar kâf arz ile çevrili olan dağdır. Ona kâf dağı denilir dediler. Muhakkak ki bu (Allah en doğrusunu bilir) isrâil oğulları hurafelerinden biridir ... Benim indimde bu ve bunun gibiler, onların zındıklarının uydurdukları şeylerdir. Onları insanlara dinlerinin emri olarak giydirirler. Şu ümmetin yüksek derecede hâfızları, âlimleri, imâmları olduğu halde, kısa müddet içerisinde hadiste Peygambere iftira ederlerse, uzun müddet geçtiği halde isrâil oğulları, aralarında iyiyi kötüden ayırt edecek âlimlerin azlığı, şarap içmeleri, Allahın Kelâmını yerinden oynatmaları, Allahın Kitab ve âyetlerini tebdil etmeleri gibi hususlar nasıl olmasın der?. Bu durumda Şâri' onlardan rivayete cevaz vererek "İsrâil oğullarından rivayet edin, onda beis yoktur" der. Eğer akıl onu hayal olarak görür, bu hususta bâtil olduğuna hükmederse, onun yalan olduğu zanni galebe çalarsa, böyle bir rivayet kabul edilmez. Allah en doğrusunu bilir⁶⁵.

İbn Kesîr'in fikhî münakaşalara giriştiğini de görürüz. O, ahkâm âyetlerinden bir âyeti şerh ederken, çeşitli âlimlerin sözlerini ve delillerini zikretmeyi ihmâl etmez. Meselâ, el-Bakara sûresinin 185. âyetini tefsir ederken bu âyete taalluk eden dört meseleyi zikreder ve âlimlerin bu konudaki, sözlerini de delillerini ortaya koymaya çalışır⁶⁶. Kezâ el-Bakara suresinin 230. âyetinde, hulleli olan kişinin nikahının şartlarını ortaya koyar ve bu konuda, âlimlerin görüşlerini ve delillerini zikreder⁶⁷.

İbn Kesîr, fakihlerin ihtilaflarına da temas eder bazen onların mezheplerine dalar ve delillerini zikreder. Bunlar daha ziyade ahkâm âyetlerinde olur. Bununla beraber, diğer fakih müfessirler gibi, sözü uzatıp israfa götürmez.

64 Aynı eser, I. 108-110.

65 Aynı eser, IV. 221.

66 Aynı eser, I. 216-217.

67 Aynı eser, I. 277-279.

Netice olarak: Bu tefsir, rivayet (me'sûr) tefsirlerin en faydalı olanlarından. Her yönü ile özlü, kendisini anlayabilecek seviyede olan kültürlü tabakanın kalblerine din sevgisini aşlar. Onların rûhî neşelerini artırır. Okuyucularını Kur'ân hükümleriyle amel etmeye yöneltir, emir ve nehiyer üzerinde durmaya alıştırır. Bu yönleriyle, İlâhiyât öğrencileri için çok faydalı bir tefsirdir.

YUNUS EMRE'NİN FELSEFESİ

Prof.Dr.İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

Yunus Emre, 14. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamını kaybetmiş bir Türk ozanıdır. Türklerde çoğu kez felsefe ve bilgelik şiirle anlatılırdı. Eski kamlar nasıl toplumun mânevî önderi ise, İslâmlaşmış Türklerde de kimi tasavvufçular bilgelikte önder sayılıyordu. 1071'de yapılan Malazgirt savaşından sonra Türklerin Anadolu'ya kesin olarak yerleşmeleri, hoşgörü sahibi bilgelerin önemini burada daha da artırdı. İnsanlara bir gözle bakan ve her türlü mezhep tutuculuğunu aşmış bulunan tasavvufçu bilge kişiler, Anadolu halkının kaynaşmasına da yardımcı oldu. Bunlar, kendilerine özgü felsefeyi kimi zaman şiir halinde dile getirerek bu işi kültürde başardılar. 12. yüzyıl Türk düşünürü Ahmet Yesevî'nin de Divanı-ı Hikmet adlı yapıtı ile bu çığırı Orta Asya'da geliştirdiği bilinmektedir.

İşte Anadolu'da yükselen en özgün seslerden birisi Yunus Emre'nin sesidir. Çoğumuz Yunus'u bir ozan olarak biliriz ve severiz. Oysaki Yunus'un ölmezliğini sağlayan asıl öge, onun felsefesi ve varlığa bakışıdır. Kuşkusuz Yunus'un felsefesini yorumlamak ve anlatmak için ciltler doldurmak gerekir. Biz burada onun felsefesinin bir bölümüne kısaca değinmekle yetineceğiz. Hiç değilse, Yunus'un felsefede ne denli özgün bir düşünür olduğunu vurgulayacağız.

Kuşkusuz felsefesinin başlıca konuları arasında varlık bilimi, bilgi kuramı, özgürlük ve insanın değeri sorunları vardır. Yunus bütün bu sorunlar üzerinde durduğu gibi, ayrıca kendine özgü varoluşçuluk da yaratmıştır. Şimdi kısaca onun görüşlerine eğilelim:

Yunus ve Varlık

Yunus, ontolojisinde özneyi, nesneden önce kabul etmektedir. Ona göre varlıkta esas olan, bilinç sahibi insandır. Evren var olmadan önce de insan vardı. Ancak var olan bu insan, Tanrı'nın zâtından uzakta değildi. İnsan bilinç sahibi bir varlık olarak hem kendi varlığını biliyordu, hem de yüceliğine âşık olduğu Tanrı ile var olmuştu. Bu var oluş, ruhsal

bir var oluştu. Bakınız Yunus kimi deyişlerinde bu durumu şöyle açıklamıştır:

Âdem yaratılmadan
Can kalıba girmeden
Şeytan lânet olmadan
Arş idi seyran bana ^{“1”}

Yer gök kayım durduğu
Denizler mevc vurduğu
Cennet-u hûr olduğu
Cümle sana bahane

Dahi yer gök yoğ idi
Cümle söz mensûh idi
Âşıklar tapar idi
O bî-nişan Subhana ^{“2”}

Yoğ idi hem levh-u kalem
Ne on sekiz bin bu âlem
O demde Havva vü Âdem
Ne ad-u ne sanda idi

Geldik bu mülke bahane
Seyreyledik hoş şahane
Sefer kılarız uş yine
Vatanımız anda idi ^{“3”}

Akılın ererse sor bana, ben evvelde kandaydım
Dilersen deyiverem, ezeli vatandaydım
Kalû Belâ söylenmeden, tertip düzen ilenmeden
Hak'tan ayrı değildim, ol ulu divandaydım ^{“4”}.

Yunus böylece insanın bedeninden önce varlığını ve değerini vurgulamıştır: Var olmanın nedenini ve zamanını araştırmıştır. Varlığın Tanrısal bir yönü bulunduğunu vurgularken, insanın ruhsal açıdan evrenden önce olduğunu belirtmiştir. Ancak insanın evrenden önceliği bedensel bir öncelik değildir. İnsan, bilinç olarak evrenden öncedir. Tanrı ile başbaşadır. Hatta Tanrı'da duyularla açıklanamayacak biçimde dağılmıştır. Bu açıdan insanda tanrılık güç de olmuştur. İnsan bir yönü

1 Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 88, Milliyet Yayınları 1971.

2 Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 124.

3 Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 163.

4 Anılan Yapıt, s. 245.

ile Tanrı'dan gelmiştir. Öteki yönü ile onda dağılarak varlığının en yüksek noktasına ermiştir. Bu en yüksek noktaya, başka bir deyimle Tanrıda dağılma noktasına aşkla ulaşmıştır. Aşk insanı öyle yakmıştır ki kendini Tanrı'dan ayrı görmemiştir. Kimi zaman insan, bu vecd sonucunda Tanrı'dan aldığı tanrısal güçle düşünmüş ve konuşmuştur.

Ancak, Yunus, belli bir süreçten sonra bedensel yaratmayı ve evrenin oluşunu doğrulamıştır. Bu oluşta insanın da özel bir yeri vardır:

Ol kadir-i kün feyekûn
Lütfedici rahman benim
Kesmeden rızkım veren
Cümlelere sultan benim

Dört türlü nesneden hasıl
Bilin benim işte delil
Od ile su toprak yel
Bünyad kılan Yezdân benim ^{“5”}.

Kün deminde nazar eden
Bir nazarda dünya düzen
Kudretinden han döşeyen
Aş nöbetin vuran benim ^{“6”}.

Bu ifadelerden Yunus'un yaratılışı kabul ettiğini anlıyoruz. Ne var ki Yunus'un felsefesinde insan, yer yer Tanrı ile özdeşleşiyor ve her şeyde Tanrı ile birleşmiş görünüyor. Bununla birlikte var olma hikmeti Tanrı tarafından verildiği için insanın ayrı bir bilinci de vardır. İnsan Tanrı'ya âşıktır ve O'na yaklaştıkça olgunluğa erer.

O halde Yunus'a göre insan ruhsal yönü ile tanrılık bir varlıktır ve evrenden öncedir. Dünyaya bedensel olarak gelen insan, tasa ile kucaklaşmıştır. Ancak insan, yücelttiği ve sevdiği yaratan Tanrı'nın irâdesine boyun eğmiştir. Evren yaratılmış ve insan dünyada sınavlarla karşılaşmıştır. Yunus, insanın evren yaratılmadan önceki durumunu bir şiirinde şöyle anlatıyor:

Bu cihana ben gelmeden sultan-ı cihanda idim
Sözü gerçek, hükmü revân, ol hükm-ü sultanda idim
Halâyık bunda gelmeden, gökler melayık dolmadan
Bu mülke bünyad olmadan mülk-ü Yaradanda idim
Gussa beni görmez idi, kaygu eli ermez idi
Endişe şehrinden taşra bir yüce mekânda idim ^{“7”}.

5 Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 272.

6 Anılan yapıt, s. 236.

7 Bak., Anılan yapıt, s. 255.

Çarh-ı felek yok idi
 Canlarımız var iken
 Biz o vakit dost idik
 Azrail ağyar iken

Çalap aşkı candaydı
 Bu bilişik andaydı
 Âdem Havva kandaydı
 Biz onunla yâr iken

Canlar orda bilişti
 O dem gönül ilişti
 Âlem halkı karıştı
 Denizler kaynar iken

Ne gök vardı ne yer
 Ne zeber vardı ne zîr
 Komşu idik cümlemiz
 Nûr dağın yaylar idik

Ne oğul vardı ne kız
 Ervah idik orada biz
 Yunus dosttan haber ver
 Aşk ile göynür iken "8".

Yunus Emre'nin felsefesinde varlığın başlangıcı Tanrı'ya uzanmaktadır. Her şeyin nedeni O'dur. Varlıkta daha sonra insan bulunmaktadır. İnsan sevgisi ve olgunluğu derecesinde Tanrılık güçten payını almaktadır. Bu sevginin coşkusu ile insan kimi zaman kendini Tanrı gücünde duymaktadır. İnsan, bilinci ile kendini öteki nesnelere ayıracak güçtedir. Evren yaratılmadan önce insan ruhsal açıdan huzur içindeydi. Evren yaratılınca insan bedeni ile de var oldu. Tasa ve sıkıntılarla kucaklaşmaya başladı. Her nesneyi Tanrı yarattı. Ancak dünya geçicidir. Önemli olan insanın olgunluğudur.

Yunus ontolojisinde yaratmayı şöyle ifade etmiştir:

Hak bir gevher yarattı kendinin kudretinden
 Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden
 Yedi kat yer yarattı o gevherin tozundan
 Yedi kat gök yarattı o gevherin buğundan "9".

XX

8 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 306.

9 Bak., Anılan yapıt, s. 305.

Yarattın ay-u günü gökte nişan eyledin
Emrini veribidin gövdede can eyledin
Yarattın bu kuşları, birisi bulmaz diri
Birisi ete bakmaz adın doğan eyledin

XX

Bir nice kullarına kemha donlar giydirdin
Birisi bulmaz gömlek ciğerin kan eyledin
Yazın akan suları buzlar ile bağladın
Kışın kara yerlere çayır çimen eyledin
Düz ettin bu yerleri, âkıbet yıkacaksın
Adın Kur'ân içinde "men aleyhâfan" ettin ¹⁰⁷.

YUNUS EMRE VE TASA

Batı varoluşçuluğunda varlık özden önce gelir. Bu görüş Hegel'in felsefesine uymamaktadır. Çünkü Hegel'e göre ideada olan gerçekte vardır. Gerçekte var olan da ideaya uygundur. Bunu biraz açıklarsak düşünce varlığa, varlık da düşünceye uygundur demektir.

Batı varoluşçuluğu Aristoteles'ten beri önem verilen özün yani bilincin varlıktan önce geldiği düşüncesine de terstir. Çünkü ötedenberi özün, realitede bulunmayan varsayımlara yönelmesi geçerliydi. Daha doğrusu insan düşüncesinin bilinç sayesinde varlıkları da aşdığı doğrulanmıştı. Oysaki Kierkegaard'la başlayan Batı varoluşçuluğu varlığın özden önce olduğu ilkesini getirmiştir. Kierkegaard'tan az çok ayrımlı varoluşçuluk yapan Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Jaspers ve Jean-Paul Sartre gibi düşünürler de bu ana ilke doğrultusunda felsefelerini geliştirmişlerdir. Batı varoluşçuluğuna göre varlık insan bilincini etkiler. O halde düşünce de bir ölçüde varlığa bağlıdır. Bilinç varlıktan sonra gelir.

1320 yılında yaşamı sona eren Türk düşünürü Yunus Emre'nin varoluşçuluğu Batılı filozoflarınkinden temelde ayrılmıştır. Yunus Emre varlığı üç dereceli görmektedir: 1- Tanrı, 2- İnsan, 3- Evren.

Ancak Yunus'un felsefesinde insanın durumu çok ilginçtir. Çünkü insan bir yönü ile tanrısaldir. Öteki yönüyle özdekseldir (maddidir). İnsan öz olarak, bilinç olarak Tanrı ile vardır. Ancak insan, varolma nedenini Tanrı'dan alır. İnsan Tanrı katında mutludur; bedensel gereksinimlerin ötesindedir; Tanrı'ya aşiktir; huzur ve coşku içindedir. Ne

10 Bak., Anılan yapıt, s. 320.

var ki Tanrı'nın dileğiyle belli bir süreçten sonra evren yaratılmıştır. Evren öyle yaratılmıştır ki Tanrı'nın iradesi, gücü ve bilgisi ışığında oluşmuştur. Bu nedenle evren de gerçekte Tanrı'dan gelen bir varlıktır. Evren'in yaratılmasıyla insan ruhsal acundan koparılmış ve yer yüzüne bedensel yapısıyla gelmiştir. Eski huzurunu ve mutluluğunu yitirmiştir. İnsan Tanrı'da varken özüyle yani bilinci ile O'nun yüceliğini biliyor, O'nu seviyor ve mutlu oluyordu. İnsanın yeryüzüne beden kalbına girerek inmesiyle huzuru kaçırmıştır.

Görülüyor ki Yunus'da öz-varlık ilişkisini kesin biçimde ayırmak güçtür. Bilinç başka bir deyimle insanın ruhsal yönü bedenden önce ve Tanrı katında mutluluğa ermiştir. Yer yüzünde ise daha önce var olan bilince yani ruhsal öze beden eklenmiştir. Ancak sonradan öze eklenen bu bedensel varlık insanı etkilemiştir. İnsan, böyle ikili varoluşun sonucu olarak huzurunu yitirmiştir. Çünkü insanın bedeni beslenme ister. Gereksinme insanı çıkar ilişkileri içine iter. İnsanın özü ise Tanrı katındaki mutluluğa ulaşmak ister. Hiç değilse bedensel tutkuları aşarak yüksek değerler alanına yükselmek ister. Bu çatışma insanı tasaya ve sıkıntıya sürükler. İnsan yer yüzünde gariptir ve özlem çekmektedir. Bunun nedeni varlığındaki ikili durumdur. Başka bir deyimle öz - beden çekişmesidir. Kimi zaman insan, bu dünyaya niçin getirildiğini de Tanrı'ya sormak ister. Böyle anlaşılmasız dünyada kendini sallantıda sayar. Bir takım mümkünlerle çevrili olduğunu görür. Her an ayağının kayma olasılığı olduğunu düşünür. Hiçlikle kucaklaşır gibi olur. Tasa, sıkıntı ve boğuntu peşini bırakmaz. Bırakmaz ama var olduğunun da bilincindedir. O halde bu açmazlar, bu düşümler ve bu açıklanması güç durumlar içinde insanın kaderi nedir? Bütün bunlar Yunus'un tasaları arasındadır. Ancak O, kimi zaman tasadan kendini kurtararak sevgi yönemini izler. Coşku ile Tanrı'yı başka bir deyimle daha önce var olduğu öncesiz acunu düşünür. Böylece tasayı yenmeğe çalışır. Ancak yine de Yunus, yer yüzünden çoğu kez yakınmaktadır. Bu yakınma kimse aleyhine değildir. Kendi varlığındaki ikili durumdan doğan bir yakınmadır. Bu, öyle bir yakınmadır ki sevgi kıvılcımları arasında boğulur. Yunus'un tasasını biraz da kendi şiirlerinde görelim:

Bu dünya dönmüş zindana
Koydular bizi zindana
Zindanda gülmek mi olur
Yürüyeyim yana yana

Dünyada dertsiz baş olmaz
Derdolanın âhı dinmez

Yanar yüreğim söyünmez
Yaram erişmiştir cana

Ben bir garipçe bülbülüm
Gülüstan'a güle geldim
Dilerdim avunam gülem
İnemem doldu cihana

Yunus Emrem bu dünyada
Kim güldü ki sen gülesin
Küllü hep ağlayı geçti
Kim geldi ise cihana "11".

XX

Deniz oldu bir kaç kadeh, susahğım kanmaz benim
İniltiririm kesilmez, gözüm yaşı dinmez benim
Gel varalım bizim ile ki giresin bahçelere
Daim öter bülbülleri, gülistanım solmaz benim "12".

XX

Dolap niçin inilersin
Derdim vardır inilerim
Ben Mevlâ'ya âşık oldum
Onun için inilerim

Benim adım dertli dolap
Suyum akar yalap yalap
Böyle emreylemiş çalap
Derdim vardır inilerim

Yunus bunda gelen gülmez
Kişi muradına ermez
Bu fânide kimse kalmaz
Derdim vardır inilerim "13".

XX

Ecel büke belimizi
Söyletmeye dilimizi
Hasta iken hâlimizi
Sorarlara selâm olsun

11 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 93. Milliyet Yayınları 1971.

12 Bak., Aynı yapıt, s. 278.

13 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 279.

Tenim ortaya açıla
Yakasız gömlek biçile
Bizi bir âsan veçhile
Yuyanlara selâm olsun

Dünyaya gelenler gider
Hergiz gelmez yola gider
Bizim halimizden haber
Soranlara selâm olsun

Miskin Yunus söyler sözün
Yaş doldurmuş iki gözün
Bizi bilmeyen ne bilsin
Bilenlere selâm olsun "14"

YUNUS VE OLUŞ

Herakleitos'dan beri oluş felsefesi dikkati çekmiştir. Gerçekte her şeyin aşını Logos'da gören Herakleitos, evrenin devamlı bir oluş halinde bulunduğunu söylemiştir. Ona göre her şey devinim içindedir. Bu oluş karşıtların birbirine dönüşü biçiminde devam eder. Tıpkı sıcaklığın soğukluğa dönüştüğü gibi. Maddenin ilk aş olan Logos gerçekte ateştir. Her şey en sonunda bu ateşe dönüşecektir. Evrendeki bu akış bir nehrin suyuna benzer. Akan aynı suda iki kez yıkanmak olanaksızdır. Ancak Herakleitos'un oluşu fizikseldir.

Yunus'un varoluşçuluğunda oluş vardır. Yunus'a göre oluş hem evrende, hem de insanda vardır. İnsandaki oluş da ikiye ayrılır: 1- Fiziksel (bedensel) oluş, 2- Felsefi oluş. Bu ikinci anlamda oluşa ruhsal oluş ya da manevî oluş da diyebiliriz.

Yunus için önemli olan felsefi oluştur. İfadelerinde hep bu oluşun önemini dile getirmeğe çalışır. Fiziksel oluşu anlatırken de felsefi oluşun anlamına dikkati çeker. İnsanın bedenini aşan bir şeyin var olduğunu, bedenin geçici bulunduğunu ve bu dünyadaki yaşamın sınırlı bir süreç niteliği taşıdığını dile getirir. Devinim halindeki bu süreçte insan, Tanrı katındaki yerine yükselmeye çalışmalıdır. Çünkü insan ilk yurdundan kopmakla garip olmuştur. Kendine yabancılaşmıştır. Bir durumdan ötekine geçerken adımını iyi atmalıdır. Bu adımı iyi atamazsa ilk yurduna başka bir deyimle tanrısal kattaki kutsal yerine erişemez. İnsanı oluş halinde de aşk kurtarabilir. Şimdi onun bu düşüncesini dizelerinde görelim:

14 Bak., Ayn yapıt, s. 328-329.

Ey aşk eri aç gözünü
Yer yüzüne eyle nazar
Gör bu lâtif çiçekleri
Bezenüben geldi geçer

Her bir çiçek bin naz ile
Över Hakk'ı niyaz ile
Bu kuşlar hoş avaz ile
O padişahı zikreder

Rengi döner günden güne
Toprağa dökülür gine
İbretdürür anlayana
Bu ibreti ârif duyar

Ne gelmeğin gelmekdürür
Ne gülmeğin gülmekdürür
Son menzilin ölmekdürür
Duymadınsa aşktan eser ^{“15”}.

X

Bülbülem, uş öte geldim
Dilde menşur tuta geldim
Burda miskin sata geldim
Geyiğim otağım orda

Kim ne bile ne kuşum ben
Şol ay yüze tutaşım ben
Ezeliden sarhoşum ben
İçmişim ayağım orda ^{“16”}.

Yetmiş ömrün âhir olmuş
Nâzik tenin leke olmuş
Gözlerin göğü sararmış
Benzin de solmuş ola mı

Fâni dünyanın beyleri
Giyerler türlü donları
Yatmışlar kara toprağa
Gözleri dolmuş ola mı ^{“17”}.

X X

15 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 335-336, Milliyet Yayınları, 1971.

16 Bak., Aynı yapıt, s. 79.

17 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 144.

Kanda bulam isteyiben, ey gönül seni kandasın
 Kanda virâne var ise vallî gönül andasın
 Ey gönül sana uyaldan kalmadı yüzümün suyu
 Rahmet gele tâ ki sana kanda isen divânesin
 Bir lâhza olursun rûşen, bir dem yürürsün perişan
 Âlemlere nam-u nişan, derde esir, dermandasın
 Bir dem âbid, bir dem zâhit, bir dem âsî, bir dem mutî
 Bir dem gelir ki ey gönül ne dinde, ne imandasın
 Aşk başımdan aşıcagız, mevc vuruban taşıcagız
 Bir dem gelir ki ey gönül mescit ile Kur'ân'dasın
 Kayseri, Tebriz-u Sivas, Nahçıvan, Maraş-u Şiraz
 Gönül sana Bağdat yakın âlemlere divânesin
 Yunus imdi tapdur hemin, akıtma gözünün nemin
 Eğer bugün, eğer yarın çün Hak için kurbandasın "18".

YUNUS VE KABAHTLI OLMAK

Yunus'a göre insan metafizik elemle doludur. Bu dünyadaki hayatı seçmekle mutsuzluğu da seçmiş olur. İnsan, bu hayattan kopmak istemez ama sonlu bir varlık olduğunu da bilir. Bir yandan dünyadan göçmekle yükümlü olmak, öte yandan yaşamın gereklerine bağlı kalmak insanda ruhsal bir huzursuzluk doğurur. Bu huzursuzluğun ve bu burukluğun nedenini insanın ikili varlığında aramalıdır. Bir yanda Tanrısal katta mutluluğa ermek isteyen bilinç, öte yanda bilincin içinde yaşadığı bedensel zarf vardır. Beden beslenme ve yaşama istediği için kimi zaman bilinci geçici nesnelere sahip olmağa yönelir. Böylece de kabahtlilik ve metafizik elem doğar. Bu durumdan kurtulmanın tek çaresi Tanrı aşkıdır. Ancak tanrısal kata ulaşmak nasıl olacak? Dünyadaki kararlı yaşama geliş niçin? Tutkuların kurtulmak her zaman olanaklı mı? Niçin insan kimi zaman kendisini mutsuz edecek aldanmalara yöneliyor? Bu sorunlar insanda metafizik bulantı uyandırır. Yunus için bunlar, yanıt verilmesi ve aşılması gereken sorunlardır. Bakalım kendisi şiirlerinde bu konuya nasıl değiniyor:

Ömrüm beni sen aldattın
 Ah nideyim ömrüm seni
 Beni deprenemez kodun
 Ah nideyim ömrüm seni

Benim varım hep sen idin
 Canım içinde can idin
 Hem bana sultan idin
 Ah nideyim ömrüm seni

Gönlüm sana eğler idim
 Gül deyüben yıylar idim
 Garipseyip ağlar idim
 Ah nideyim ömrüm seni

Gider imiş bunda gelen
 Dünya işi cümle yalan
 Ağlar ömrün yavı kılan
 Ah nideyim ömrüm seni

Hayrım şerrim yazılısar
 Ömrüm ipi üzüliser
 Gidip sûret bozulısar
 Ah nideyim ömrüm seni

Bâri kapıdan kaçmasın
 Göçgüncü gibi göçmesin
 Ölüm şarabın içmesin
 Ah nideyim ömrüm seni

Bir gün ola sensiz kalam
 Kurda kuşa öğün olam
 Çürüyüben toprak olam
 Ah nideyim ömrüm seni

Miskin Yunus bilmez misin
 Yoksa nazar kılmaz mısın
 Ölenleri anmaz mısız
 Ah nideyim ömrüm seni¹⁹⁹⁷:

XX

Ey bana derviş diyen
 Nem ola derviş benim
 Dervişlik yaylasında
 Hareketim kış benim

Derviş adın edindim
 Derviş donun donandım

19 Bak. Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 176-177, Milliyet Yayınları, 1971.

Yola baktım utandım
Hep işim yanlış benim

Hırkam tacım gözlerim
Fâsit işler işlerim
Her yanımdan gizlerim
Binbir fasit iş benim

Yoldan haber sorarlar
Söylerim inanırlar
Kalbim sâfi sanırlar
Vay ne düşvar iş benim

İçerime bakarsan
Buçuk pulluk nesne yok
Taşramın kavgasından
Âlemler dolmuş benim

Yunus eydür, yârenler
Ey gerçeğim erenler
Bu yolda olan haller
Allah'a kalmış benim "20"

XX

Ey bana iyi diyen
Adımı sûfi koyan
Acep sûfi mi olur
Hırka ile taç giyen

Başıma taç vurundum
Halka sûfi göründüm
Dışıma hırka giydim
İçim bir kuru kovan

Bu dilim zikir söyler
Gönlüm fesat fikreyler
Hiç böyle mi zikreyler
Hakk'ı aşk ile seven

Gözüm yolun gözetmez
Kulak işitir tutmaz
Dilim yerinde yatmaz
Dâvâlar kılar yalan

Yunus gümansız bilir
 Yalancı yolda kalır
 Bir gün maksûdun bulur
 Gerçeklik ile yalan "21".

YUNUS VE AŞKIN BEN

Yunus Emre'nin felsefesinde iki türlü "Ben"den söz edildiği görülmektedir:

1- Kişisel olan ben ki biz buna nefis de diyebiliriz. Kişisel ben, insanın subjektif yönü ile ilgilidir. İnsan yer, içer, tutkular peşinde koşar. İnsan doğru ya da yanlış, yararlı ya da zararlı, haklı ya da haksız davranışlarda bulunabilir. İnsanın kişisel ben'i bedensel gereksinimlerin doyurulmasında önemli etkidir. Bu ben herkeste ayrı ayrıdır.

2- "Aşkın ben" ki biz buna kendi kendini düşünen ben de diyebiliriz. Aşkın ben kendi varlığı hakkında düşünen ve kendini öteki nesnelere ayıran bir bilinç halidir. Ancak "aşkın ben", bir yandan tanrılık bir yapıya sahiptir, öte yandan bedenle ilgi kurmuştur. Yunus kendisini Tanrı'da görürken nesne ile olan ilgisinden de yakındır. Ancak aşkın ben'in coşkulu durumlarında varlık Tanrı'dan başka birşey görmemektedir. Bununla birlikte "varlık Tanrı demektir", gibi bir savı da yoktur. Bütün sorun, insanın aşkın ben'i ile Tanrılık bir Varlık olduğunu bilmesi, buna karşın kendi dışındaki nesnelere ayrı yapısının bulunmasıdır. Yunus, aşkın benin tanrılık yapısıyla bütün evreni Tanrı'da görmektedir. Görüşü böyledir ama kişisel benin tutkuları da insanı zaman zaman bunalıma sokmaktadır. İşte böyle durumlarda Yunus ne tuhaf bir dünyada yaşadığını kendi kendine sormaktadır. Âdeta dünyaya yabancılaşmaktadır. Böylece bulantı ve ruhsal buruklukla içiçe kalmaktadır. Bilincin aşkın durumu insana kendini aratmakta, kişisel ben ise bencil tutkulara götürmektedir. Yunus'a göre kurtuluş ve mutluluk, aşkın ben'in Tanrı'da coşkusundadır. Bu da Tanrısal aşkın ve bilinçsel varlığın en yüksek derecesidir. Bakalım sözünü ettiğimiz bu "ben" hallerini Yunus şiirlerinde nasıl anlatmıştır:

Ey aşk delisi olan, ne kaldın perakende
 O seni deli kılan gene sendedir sende
 Dünya âhiret ol Hak, yer gök doludur mutlak
 Hiç gözlere görünmez, kim bilir ne nişanda

21 Bak., Anılan Yapıt, s. 307.

Ger meyhâneye vardım, onsuz yer göremedim
 Yine ona sataştım, girdim ise külhanda
 Her kim aradı cismin, cisminde buldu hasmın
 Ne dünya Âhret ona, ne assı, ne ziyanda
 Bir nicesine kaç der, bir nicesine tut der
 Kaçanla bile kaçar, bile durur duranda
 Bir nice kullarını giriftar eden oldur
 Medet edip erişen oldur gene zindanda
 Aydırlar miskin Yunus niçin deli oldun sen
 Ne akl-u fehim kalsın iş bu sırrı duyanda "22".

XX

Yunuslayın kemter kul
 Değmez Tanrı'ya bir pul
 Onun değil, bu usûl
 Üstat var can içinde "23".

XX

Severim ben seni, candan içeri
 Yolum vardır bu erkândan içeri
 Beni bende demem, bende değilim
 Bir ben var bende, benden içeri
 Nereye bakar isem dopdolumun
 Seni nere koyam tenden içeri
 Beni sorma bana bende değilim
 Suretim hoş yürür dondan içeri
 Beni benden alana ermez elim
 Kadem kim basa sultandan içeri
 Senin aşkın beni benden alırdur
 Ne şirin dert bu dermandan içeri
 Şeriat, tarikat yoldur varana
 Hakikat, marifet andan içeri
 Süleyman kuş dilin bilir dediler
 Süleyman var Süleymandan içeri
 Unuttum din diyânet kaldı benden
 Bu ne mezhepdürür dinden içeri

22 Bak., Yunus Emre, Bütün Şürleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 107-108, Milliyet Yayınları, 1971.

23 Bak., Anılan yapıt, s. 111.

Dinin terkedenin küfürdür işi
 Bu ne küfürdür imandan içeri
 Geçer iken Yunus şeş oldu dosta
 Ki kaldı kapıda andan içeri "24".

Görülüyor ki Yunus, felsefesini kurarken din, mezhep ve gösteriş noktasından değil, gerçeği ve varlığın aşını araştırma noktasından hareket etmiştir. Her şeyden önce de insan bilincini betimlemeye önem vererek amacına ulaşmak istemiştir.

YUNUS VE YABANCILAŞMA

Yunus Emre, bu dünyaya kendini yabancı görmektedir. Kendi özü ile dünyanın yapısı arasında ayrımlar vardır. İnsan yaşadığını, varlığını ve düşündüğünü bilmektedir. Öteki nesnelere ise bu gibi özellikler yoktur. Görünüşte dünyada sallantılı durum vardır. Elinizi toprağa koyduğunuz zaman bir ses alamazsınız. Oysaki insan çeşitli yönleriyle ses vermekte ve kendi kendini yöneten bir yapı sunmaktadır. Kısacası bilinçli varlık insan ile bilinçsiz nesnelere eşit değildir. O halde insan kendisine sorulmadan getirildiği bu dünyada gariptir, yabancısıdır. Kaldı ki insan "aşkın beni" ile Tanrı katına yükselmek istedikçe de dünyaya yabancılaşmaktadır. Bu duygu, Yunus'u kimi zaman ağlatır, kimi zaman onu kuşlar için nefes söyletir, kimi zaman da ben buraya niçin geldim dedirir. İnsan Tanrı katından anlaşılması güç bir dünyaya gelmiştir. Öyle bir dünya ki insanın alın yazısında da yeri vardır. İnsan onun çekiciliğine kapılırsa tökezleyebilir. Ancak böyle bir dünyayı seçiş de, insanın kendi irâdesiyle olmamıştır. İnsanın burayı hangi koşullarda terkedeceği de belli değildir. Dünya geçici, aldatıcı, ancak ibretlerle dolu bir durak gibidir. İnsan burada âdetâ çileli bir sınav geçirmektedir. İnsanı bu yabancılaşmadan ancak tanrısal sevginin coşkusu kurtarabilir. Böyle coşkulu anlarda her şey tanrısal birliğe dönüşür gibi olur. O vakit insan da yalnızlıktan bir süre için kurtulur. Şimdi Yunus'un yabancılaşmasını kendi deyişlerinde görelim:

Ben bir acep ile geldim
 Kimse hâlim bilmez benim
 Ben söylerem, ben dinlerem
 Kimse dilim bilmez benim

Benim dilim kuş dilidir
 Benim ilim dost ilidir
 Ben bülbülüm, dost gülüdür
 Bilin, gülüm solmaz benim

24 Bak., Anılan yapıt, s. 181-182.

O dost bana gelsin demiş
Sundum kadeh alsın demiş
Aldım kadeh içtim şarap
Artık gönlüm ölmez benim

Ne durum var ne durağım
Bir yerde yoktur kararım
Hakk'a münacâat etmeğe
Belli yerim yoktur benim "25"

Ata belinden bir zaman
Haktan bize destur oldu
Anasına düştü gönül
Hazineye düştü gönül

Orda beni can eyledi
Dört-ü on gün deyiceğiz
Et-ü sünük kan eyledi
Değzinmeğe düştü gönül

Yürür idim orda pinhan
Vatanımdan ayırdılar
Hak buyruğu vermez aman
Bu dünyaya düştü gönül "26"

XX

Taşdın yine deli gönül
Sular gibi çağlar mısın
Akdın yine kanlı yaşım
Yollarımı bağlar mısın

Nidem elim ermez yâre
Bulunmaz derdime çâre
Oldum ilimden âvâre
Beni bunda eğler misin

Yavı kıldım ben yoldaşı
Onulmaz bağrımın başı
Gözlerimin kanlı yaşı
Irmak olup çağlar mısın

25 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 277.

26 Bak., Anılan yapıt, s.219-220.

Ben toprak oldum yoluna
 Sen aşırı gözedirsin
 Şu karşıma göğüs gerip
 Taş bağırlı dağlar mısın

Harâmî gibi yoluma
 Arkunu inen karlı dağ
 Ben yârimden ayrı düştüm
 Sen yolumu bağlar mısın

Karlı dağların başında
 Salkım salkım olan bulut
 Saçın çözüp benim için
 Yaşın yaşın ağlar mısın

Esridi Yunus'un canı
 Yoldayım illerim hanı
 Yunus düşte gördü seni
 Sayru musun, sağlar mısın "277".

XX

Acep şu yerde var m'ola
 Şöyle garip bencileyin
 Bağırlı başlı, gözü yaşlı
 Şöyle garip bencileyin

Söyler dilim, ağlar gözüm
 Gariplere göynür özüm
 Meğer ki gökte yıldızım
 Şöyle garip bencileyin

Nice bu dert ile yanam
 Ecel ere bir gün ölem
 Meğer ki sinimde bulam
 Şöyle garip bencileyin

Bir garip ölmüş diyeler
 Üç gündün sonra duyalar
 Soğuk su ile yuyalar
 Şöyle garip bencileyin

Hey Emrem Yunus bîçâre
 Bulunmaz derdine çâre

Var imdi gez şardan şara
Şöyle garip bencileyin "28".

XX

Sen bunda garip mi geldin
Niçin ağlarsın bülbül hey
Yorulmaz iz mi yanıldın
Niçin ağlarsın bülbül hey

Hey ne yavuz inilersin
Benim derdim yenilersin
Dostu görmek mi dilersin
Niçin ağlarsın bülbül hey

N'oldu şu Yunus'a n'oldu
Aşkın deryasına daldı
Yine baharistan oldu
Niçin ağlarsın bülbül hey "29".

YUNUS VE ZAMAN

Yunus'a göre insan zamansal bir varlıktır. İnsan varlığı zaman içinde etkin bir biçimde dağılmaktadır. İnsanın dağılan ve yokluğa dönüşen yönü bedensel varlıktır. İnsanın bedensel yönü için zaman sonludur. Ruhsal yönü öncesiz Tanrı katından gelmiştir. Bedenin dağılmasından sonra da insan ruhu yaşar. Yunus dünyaya zaman içinde gelişi şöyle vurguluyor:

Geldik idi dünyaya
Biz de zaman içinde
Ömrüm de geldi geçti
Güman yaman içinde "30".

Gelin bir nazar eylen
Noldu cihan içinde
Niceler toprak oldu
Bu az zaman içinde "31".

Yunus'a göre ölüm, insanın sonlu yönünü belirleyen her zaman gözönünde bulundurulması gerekli bir olaydır. Toplumda erdeme zit

28 Bak. Anılan Yapıt, s. 326-327.

29 Bak. Anılan Yapıt, s. 355-356.

30 Bak. Anılan Yapıt, s. 110.

31 Bak. Anılan Yapıt, s. 111.

davranışların kaynağında ölüm gerçeği üzerinde durmamak gelir. Ölümden korkmamak başka, insanın ölümün ne olduğunu ve hiçliği kendi kendine sorması daha başkadır. İnsana sormadan insanı bir güç tüketmektedir. Bu nedir? Bu tükeniştikten sonra insanın tinsel yönünün kaderi nedir? Yunus, bütün bu konuları düşündükçe dünyanın sonluluğunu, yaşamın geçiciliğini ve somut varlığın insanın aşkın benine yabancılığını daha çok duymuştur. İnsanın özüne bir karşıt tez gibi duran dünyayı âdeta küçümsemiş ve sonlu nesnelere tutkularından sıyrılmış ve yeğlemiştir. Bu ereğe yönelmesinde ölümün anlamı, onu geniş ölçüde etkilemiştir. Onun ölümle ilgili şiirlerinden bir kaç parça örnek vererek konuyu metinlerle açıklamış olalım:

Ne acep olur şu âdem oğlanı
Öleceğin hic gönlüne gele mi
Azrail cırnağın urup canına
Alacağın hiç gönlüne gele mi ^{“32”}.

Anma mısın sen şol günü
Gözün nesne görmez ola
Düşe sûretin toprağa
Dilin haber vermez ola ^{“33”}.

Kefen donun olur yatak
Biter üstünde hem yaprak
Dola gözlerine toprak
Anadur ölmeğin aman ^{“34”}.

XX

Teferrüç eyleyü vardım
Sabahın sinleri gördüm
Karışmış kara toprağa
Şu nazik tenleri gördüm

Yıkılmış sinleri dolmuş
Evleri belirsiz olmuş
Kamu endişeden kalmış
Ne düşvar halleri gördüm

Yaylalar yaylamaz olmuş
Kışlalar kışlamaz olmuş

32 Bak. Amlan Yapıt, s. 167.

33 Bak. Amlan Yapıt, s. 87.

34 Bak. Amlan Yapıt, s. 294.

Bar tutmuş söylemez olmuş
Ağızda dilleri gördüm "35".

YUNUS EMRE VE İNSANIN DEĞERİ

Yunus Emre mal mülk savında olmamıştır. Mal tutkusunun insanı evrensel düşünlerden yoksun bırakacağını vurgulamıştır. Ayrıca yoksul kişilerin düşünülmesini salık vermiştir. İnsan için önemli öğenin kendi özdeğerleri olduğunu ve Tanrı'yı sevdiğçe insanın olgunlaşacağını belirtmiştir. Yunus böylece sosyal adaleti sağlamak için mal dağıtmamın, insanı Tanrı katında daha değerli kılabacağını anlatmak istemiştir. Bu konuda şu deyişleri dikkatle okumak yeter:

Korkar isen o tamudan
Alçak olgul sen kamudan
O günü nice Sırat'tan
Kamularla geçmek gerek

Geçip gitmek diler isen
Ya düşmeyeyim der isen
Şu kazandığın malını
Tanrı için vermek gerek

Kazandığın veriben
Yoksulları hoş görüben
Hak hazretine varuben
Oddan e kurtulmak gerek "36".

Çünkü ahrete kavisin
Ko bu yalancı dâ'visin
Mal ve hazine sevisin
Âşık isen nendir senin

Yeyip yedirgil fakire
Eksilirse Tanrı vere
Bir gün tenin yere gire
Geri kalan nendir senin "37".

Yunus insanlara ayırım gözetmeksizin bir gözle bakmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Renk, ırk, dil, zengin ve yoksul ayırımı yapmaksızın insanlara sevgi kucaklarını açmıştır. İnsanın, kendi bilincinin farkında olan

35 Bak. Anılan Yapıt, s. 287.

36 Bak. Anılan Yapıt, s. 198.

37 Bak. Anılan Yapıt, s. 321.

onurlu bir varlık olduğunu vurgulamıştır. Onun aşağıdaki şiirleri insancıl duygularını ve insana verdiği değeri ne denli güzel dile getirmektedir:

Hass-u âm, mütî, âsi, dost kuludur cümlesi
Kullar yol vermeyince şahı kim görebile
Dosta gidenin yolu gönül içinden geçer
Bir amel eylemedim, gireyidim gönüle
Yetmiş iki milletin ayağın öpmek gerek
Onun için mâşuka, cümle millette bile ^{“38”}.

XX

Çalış, kazan, ye yedir, bir gönül ele getir
Yüz kâbeden yeğrekdir bir gönül ziyareti
Kerâmetim var diyen, halka sâlûsluk satan
Nefsin müslüman etsin var ise kerâmeti ^{“39”}.

XX

Gönül mü yeğ, Kâbe mi yeğ, ayıt bana aklı eren
Gönül yeğdürür zira kim gönüldedür dost durağı ^{“40”}.

XX

Müdde-i bizi görmez, gözüne girersevüz
Gerekse yüz kez varım Kâbe'ye ulu hacca ^{“41”}.

XX

Vuslat halin eydiserem vuslat halin bilenlere
Yedi türlü nişan gerek hakikate erenlere
Evvel nişanı budurur, yermeye cümle milleti
Yerenler yerin kıldı yer değmedi yerenlere ^{“42”}.

XX

Ak sakallı bir koca
Bilemez hali nice
Emek yemesin hacca
Bir gönül yıkar ise

Gönül çalabın tahtı
Çalap gönüle baktı

38 Bak. Anılan Yapıt, s. 118-119.

39 Bak. Anılan Yapıt, s. 188-199.

40 Bak. Anılan Yapıt, s. 144.

41 Bak. Anılan Yapıt, s. 104.

42 Bak. Anılan Yapıt, s. 128.

İki cihan bedbahtı
Kim gönül yıkar ise

Sen sana ne sanırsan
Ayrığa da onu san
Dört kitabın manası
Budur eğer var ise "43".

Yunus, bu deyişleriyle büyük dinlerin amacının ve anlamının bir noktada birleştiğini düşünmüştür. Bu anlam da insan haklarına ve insan kişiliğine saygıdır. Yunus, dinde biçimsel davranışların yetersizliği, tutkuları yenmenin gerekliliği ve gönül yapmanın önemi üzerinde de çok durmuştur. Görünüşüne bakmaksızın insanlarla bütünleşmeyi ve onlara içtenlikle davranmayı öğütlemiştir. Tanrı'ya giden yolun insana verilen değerden geçeceğine inanmıştır. Yunus'a göre özellikle kin gütmek, başkalarına yüksekte bakmak ve bencil olmak insanı küçültür. Biz yine Yunus'un şiirlerine dönerek görüşlerini daha yakından izleyelim:

Adımız miskindir bizim
Düşmanımız kindir bizim
Bir kimseye kin tutmayız
Kamu âlem birdir bize "44".

Yunus eydür, halim yaman
Dağları bürüdü duman
İşte İncil, işte Kur'ân
Seçebilersen gel heri "45".

Yetmişiki millete, suçum budur hak dedim
Korku hiyânetedir, ya ben niçin kızaram
Şeriat oğlanları nice yol keser bize
Hakikat deryasında bahri oldum yüzerem "46".

XX

Din-ü millet sorar ise âşıklara din ne hacet
Âşık kişi harab olur, bilmez ne din, ne diyânet "47".

XX

43 Bak. Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 130-131.

44 Bak. Amlan Yapıt, s. 133.

45 Bak. Amlan Yapıt, s. 179.

46 Bak. Amlan Yapıt, s. 237.

47 Bak. Amlan Yapıt, s. 348.

Hakikat bir denizdir, şeriat onun gemisi
 Çoklar girdi gemiye, denize dalmadılar
 Şeriat oğlanları bahsedip dava kılar
 Hakikat erenleri dâvâyâ kalmadılar
 Dört kitabı şerheden hakikatte âsîdir
 Zira tefsîr okuyup mânâsın bilmediler "48".

Aşk imamdır bize, gönül cemaat
 Dost yüzü kabledir, dâimdir salât
 Dost yüzün görücek şirk yağmalandı
 Anıncün kapıda kaldı şeriât
 Kimse dinine biz hilâf demeziz
 Din tamam olıcak doğar muhabbet "49".

XX

Duymayanlar hâlîmi dinin kodu der bana
 Neyile din beslesin cansız gönülsüz kalan
 Aşkın serhengi beni komadı hiç nesneden
 Ne İslâmda ne dinde anılmaz küfr-ü iman
 Şart-u farz olmaz anda camı aşka kalanda
 Cevapsız dil söylenür nice bilsin bu lisan "50".

48 Bak. Anılan Yapıt, s. 340.

49 Bak. Anılan Yapıt, s. 349.

50 Bak. Anılan Yapıt, s. 290.

AŞK'IN TERBİYEDE ROLÜ

Prof. Dr. Cavit SUNAR

Terbiye; Her bir varlığı kendine has Kemâline ve Cemâline erdiren İlâhî bir San'attır ki bu San'atın biricik Üstâdı da AŞK'tır. Cavit Sunar

Varlığın var olma sebebi aşktır; varlığın varlıktaki gâyesi de aşktır. Hayat, baştan başa aşktır, sevgidir, muhabbetir.

Tasavvufî görüşe göre yaratma, bir meyl ve arzudan ileri gelir. Söz konusu âlem olduğu zaman, da buna, yönelme ve değişme; söz konusu Tanrı olduğu zaman da buna irâde denir ki bunun anlamı da özel bir maksada meyl etmek ve arzu göstermektir. Yaratma, bir meyl olduğuna göre o, aynı zamanda da bir harekettir. Hareket ise, ancak, ebedî olan bir sevgiden ileri gelir. Bu hareket, âlemin, içinde hareketsiz bulunduğu yokluktan varlığa doğru harekettir. Bundan ötürü de emir, sükûndan varlığa harekettir, denilir; zira, sükûn, bir bakıma, harekettten önce gelir. İş böyle olunca, âlemin varlığına sebep olan hareket bu sevgi ve muhabbet harekettir. Nitekim: "Ben bilinmeyen gizli bir hazîne idim, bundan ötürü bilinmeğe muhabbet gösterdim ve bundan ötürü de varlıkları yarattım¹." Kudsî hadîsi bu gerçeğe işaret etmektedir. Şu hâlde bu muhabbet olmasaydı âlem, kendi ayn'ında meydana çıkmazdı. Böyle olunca da âlemin yokluktan varlığa doğru hareketi Yaratıcı'daki muhabbetin ona doğru hareketidir. Çünkü, âlem de böylece varlık yönünden kendi nefsinin görmeği sever. Nasıl ki bunu, Yokluk'ta sâbit iken de görmüştü. Şu halde, âlemin her vech ile sâbit bulunduğu yokluk'tan varlığa hareketi hem Hak yönünden hem de kendi tarafından gösterilen bir sevgi kıymıdanışı oldu. Çünkü, kemâl, zâtında sevilen bir vasıftır.

1 (Küntü kenzen...), yani Ben, Zât'ım bakımından gizli bir hazîne idim, Halkı yaratıp gizli iken açığa çıktım ve sıfâtım zât'ımı gösterdi ve vücud elbisesi o zât'a ziynet verdi ve âlem aynası o zât'ın Cemâlinin tecelli yeri oldu.

Tanrı'nın gizli bir hazîne olması demek, O'nda kendinden başkasına asla zuhur yoktur demektir. Sonra, Rahmânî Nefs ile ve âlemler yoluyla Kâmil İnsan sûretine büründü ve o (Hazîne)nin sûri ve ma'nevî mücevherlerini saçtı.

Şöyle de diyelim: âlemin, bir bakıma, yokluktan vücuda hareketi, âlemi iycad eden Tek Vücut'un sevgiye ait hareketidir ve âlemi iycad etmekle, dolayısıyla, Ulûhiyete ait bilginin husulüne yönelmiş olan İlâhî Sevgi hareketidir. Bundan da maksat, Hak'kın bilinmesi ve kendi Zât'ını kendi Zât'ında görmesi ve aynı zamanda kendi Zât'ını, başkasının vücudu i'tibar olunduğu takdir üzere, kendinden başkasında, yani, kendi sıfatlarında da görmesidir. Bunun içindir ki hareket, ebediyen sevgiye aittir. Zira, gerçekte, Hak âleminde olduğu gibi O'nun kendi nefsinin vücutça görmesi de yine O'nun sevgisine bağlıdır. Bundan ötürü de âlemin her vech ile sükûna ait yokluktan vücuda hareketi² hem Tanrı tarafından hem de âlem tarafından sevgi hareketi olmuştur. Zira, kemâl, ister Hak'kın zuhurunun kemâli sayılsın ve ister varlığın, dolayısıyla, varlığın özü ve özeti olan insanın kemâlinin husulü sayılsın, zâtî için sevilen bir şeydir; ve kemâl, ancak, aynı vücut ile zâhir olur. Sevgi hareketinin sebep olduğu her şeyin yaratılışının da: "Biz bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman, ona, sâdece: 'Ol!' deriz ve o da hemen oluverir"³ meâlindeki âyet ile de kendiliğinden olduğuna işaret edilmiştir.

Varlık, önce, kendi güzelliği ile kendi öz âleminde idi ve kendinden başka bir şey yok idi. Ne zaman ki Fark'a⁴ geldi, yani görünmek istedi, Ceberût âleminde İlk Akıl'da kendini bildi ve her şeyin bir An olduğunu ve o An'da da mevcut olduğunu, zamanın hep o An olduğunu anladı ve o Ân'ı bilmenin de aşk, sevgi olduğunu kavradı. Dolayısıyla, aşk ta, sevgi de Melekût ve dolayısıyla Şühud âleminde çeşitli sûretlerle tecelli ve zuhur etti.⁵ Fakat, bu gayrılık sûretlerinde tatılan zevk ve zevki tatan

2 Hareket, gerçek anlamda, yine madde ile ve maddede söz konusudur. Hareket, teceddüttür, yenilenmedir, yenilemedir. Bt da maddenin şekil değiştirmesidir. Bu şekil değiştirme de atomların değişmesi ile mümkündür. Her bir hareket, bütün varlığa şâmilidir.

3 Bk. Kur'an: 36/82.

4 (Fark)a gelmek, çeşitli varlıklar sûretinde meydana çıkıp yayılmak demektir. Zât'ın bilinmesi için, muhakkak, farka gelmesi, yani çeşitli varlıklar sûretinde meydana çıkıp görünmesi lâzımdır ve bu sebepten de fark âlemi zıddır âlemidir.

Fark, görünmeyen bir şeyin görünür olması demektir. Nitekim, kafamızda düşündüğümüz bir şeyi bizzat yapmak o düşündüğümüz şeyin farka gelmesi demektir. Kafamızda bir şey düşünmek ve karar vermek te bir (Niyet) işidir ve bu da farka gelmenin ilk adımdır. Meselâ, namaz kılmadan önce namaz kılmağa niyet ederiz ki bu henüz ortada görünmeyen bir şeyi görünür yapmanın, yani farka getirmenin ilk adımdır ki bunu da namazın bilfiil kılınması peşler. Burada misâl olarak aldığımız Namaz da esasen, Tanrı'nın görünmezlikten görünüre çıkmasını, yani Zât'ından farka gelmesini temsil eder.

İşte, düşünülüp karar verilen bir şeyi ortaya çıkarmamanın, farka getirmenin ilk adımı olması anlamında (Niyet), Müslümanlıkta her işin başıdır.

5 Zuhur'dan maksat sevmektir. Sevmek için de devrân'a girip binbir şekilden geçmek zorludur. Şu halde, her zerrenin, kendi mâhiyeti bakımından da kendini sevmek için bütün

hep o varlıktır, hep kendidir. Ama câhillere her sûret birer perde birer azaptır. Çünkü, perdeler maddedir, madde de o nurun karanlığıdır. Karanlıktan nura varmadıkça, perdelerden sıyrılmak ve zevk etmek imkânsızdır. Karanlıklardan, perdelerden sıyrılmak ta onların da aynı nurdan olduğunu, aynı nur olduğunu bilmek ve maddeyi de Sevgi'ye vâsıta olarak kullanmakla mümkündür; yoksa, maddenin kendisini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Çünkü, madde, o nurun karanlığıdır, gölgesidir; maddeyi ortadan kaldırabilmek için nuru da ortadan kaldırmak gerekir ki bu mümkün değildir. Şu halde, her şeyi maddesiyle ma'nasıyla, sûreti ile ruhu ile birlikte sevmek⁶ ve her sûretin ve ruhun aynı bir varlığın sûretleri ve ruhu olduğunu bilmek ve bu suretle zevk etmek gerekir. Böyle yapmak ta ölümsüz bir hayata ulaşmak demektir.

Başka bir deyişle, İlahî Aşk bir nokta idi. O nokta uzadı hat oldu, yani zaman ve mekân oldu, varlıklar oldu. Varlıklar ki şekillerdir ve şekiller ki birer harftir, bu suretle de Kâinat, kocaman bir Kitab oldu. İşte, Kâinat denen bu Kitab'ı yazan da okuyan da aynı ruhtur. Kâinat denen bu koca Kitab'ı yazan olması açısından o ruha (Rahmânî Ruh) ve bu yazılan Kitab'ı okuyan olması açısından da bu aynı ruha (İnsânî Ruh) denmiştir ki bu iki ruh birbirinin aynidir.

"Ben bir gizli hazîne idim..." kudsî hadisindeki muhabbet te, bilgi ile ilgilidir ve Hak'kın muhabbeti ve özlemi kâmil olan kul'da O'nun kendinin kemâl mertebede görünmesine (Zuhur) ve göstermesine (İzhâr)dir. Çünkü, mükemmel bir bilgi, ancak, kul'un mazharında mükemmel bir zuhur ile hâsıl olabilir. İşte, bundan ötürüdür ki Hak, insanı kendi sûreti üzere, yani Ulûhiyete ait topluluk ve birlik sûreti üzere yaratmıştır. İnsan, Hak'kın, Ulûhiyet mertebesindeki İlahî Ruh'tan ve Rahmânî

zerrelerde seyr etmesi gerekir ki bu da ebedîdir. Tecelliyat meselesi de bu zhuur meselesini tamamlar. Çünkü, Külli Kudretin tecelliyatı, her zerrede ve her mevzide başka başkadır. Madde, madde olması bakımından başka başka şekillere girmekte, tecelliyat da o maddenin mevziine ve şekline göre başka başka zuhur etmektedir.

Tecelliyat, zât bakımındandır, zuhuru da sıfatlardır. Mertebeler, sıfatlardır. Seyr de sıfatlarda seyrdir, yani onları tanyıp bilmekten ibârettir. Sıfatların başı da dört elemandır.

Tecelliyat, zâhire vurduğunda, insan, kâh sûretlerle ve kâh Hak'ka ait işleri göz önüne alarak Rab'bına muhabbet eder. Fakat, tecelliyat bâtna vurduğunda mâsiva kalmaz ve gönül doğrudan doğruya Zât ile meşgûl olur. Bu bâtin tecelliyata Ma'nevî Seyr de denir.

6 Biz eğer bir varlığın yalnız sûretinde kalırsak, yoklukta kalmış oluruz. Asıl vücud, mevcud, sûretin ruhudur. Madem ki o sûret, o ruhun sûretidir şu halde biz her bir varlığı sûreti ve ruhu ile birlikte sevmeliyiz ki gerçek sevgiyi tatalım.

Nefs'ten o mertebenin topluluk ve birlik hassası ile nefh edilmiş olan Külli Ruh'undandır⁷.

Daha toplu bir deyişle, "Tanrı'nın zâtî tecellisi sıfatları tecellisi ile birleşip gördüğümüz varlıkları meydana getirdi ve varlıklar meydana gelmekle de Hak, bu varlıkların İÇ (Bâtın)⁸ oldu. Şimdi, bu varlıklar meydana çıkmadan önce Hak'kın İÇ (Bâtın)⁸ idiler, fakat, zuhur edip meydana çıkınca da bu varlıklar sûretinde zuhur edip meydana çıkan Hak olmuş oldu. Yani, zuhurdan önce, sonradan zuhur edip meydana çıkan varlıklar Hak'kın İÇ (Bâtın)i iken Hak ta, zuhurdan sonra, meydana çıkan bu varlıkların Dış (Zâhir)¹ oldu. Kısaca, önceden İÇ (Bâtın) olan, meydana çıkıp görünmeğe nisbetle, Dış (zâhir) oldu ve Dış (Zâhir) olan Hak'ka nisbetle İÇ (Bâtın) oldu. Ve bu İÇ'ten Dış'a zuhur ile meydana çıkan varlıklara da (Mümkünler Âlemi)⁹ dendi.

Yukarıda açıkladığımız şekilde zuhur ile meydana çıkıp var olan bütün âlemlerin özü ve özeti de insan oldu. İnsan, bütün âlemlerin özü ve özeti olunca Hak'kın İÇ (Bâtın)i ile insanın Dış (Zâhir)¹ ve Hak'kın Dış (Zâhir)¹ ile insanın İÇ (Bâtın)i birbirinin aynı olmuş oldu. Zâten,

7 Bk. Kur'an: 15/29; 32/9; 38/72; 95/4.

Tanrı insanı kendi ruhundan ve en güzel bir şekilde ve tenasüpte yarattı ve insana sırasıyla şunları öğretti:

- | | |
|--|--|
| 1- Birliğini (Kur'an: 18/110) | 10- Öc alıcı olduğunu (Kur'an: 5/95) |
| 2- Varlığını (Kur'an: 7/54) | 11- Lutfunu (Kur'an: 42/19) |
| 3- Mülkünün O'nun olduğunu (Kur'an: 7/158) | 12- Muhabbetini (Kur'an: 3/31) |
| 4- Sıfatlarını (Kur'a: 2/138) | 13- Yardımını (Kur'an: 30/47) |
| 5- Heybetini (Kur'an: 6/18) | 14- Kısmetini (Kur'an: 43/32) |
| 6- Azametini (Kur'an: 2/255) | 15- Hasbiyetini (Kur'an: 65/3) |
| 7- İzzetini (Kur'an: 35/10) | 16- Rahmetini (Kur'an: 33/43) |
| 8- Celâlini (Kur'an: 55/78) | 17- Kullarına Hikmet verdiğini ve |
| 9- Ni'metini (Kur'an: 22/78) | hikmette çok hayır olduğunu (Kur'an: 2/269) |
| | 18- Kullarına bilmediklerini öğrettiğini (Kur'an: 2/239) |

8 Asl olan bâtındır; zâhirde görünenler, bâtının sûretleridir. Bunun için zâhirin âhiri yine bâtındır ki buna (Âhiret) te derler.

Asl olanın bâtın olduğuna delil de bizzat insandır. İnsanda vücut, hisse bir vasıttır. Bütün duyu organlarımızdan gelen hisleri duyan ruhumuzdur ki o da bâtındır.

Madde, nisbet açısından mevcuttur, aslında ise fânîdir. Fakat, ruh, ölümsüzdür ki evvel de âhir de odur. Yine bu sebebledir ki sûretlere (Dünya) ruha da (Âhiret) dendi.

Bâtın da yedi mertebe üzerinedir. Âlem de yedi mertebe üzerinedir, insan da yedi mertebe üzerinedir. İnsanda deriden kalbe varıncaya kadar tam yedi mertebe vardır ki esas olan yedinci mertebedir, yani (Kalb)tir. Meni'nin ana rahminde ilk yaptığı da kalbtir; sonra birer birer bütün mertebeleri tamamlar ve yedinci mertebe olan deride karar kılar. İnsan vücudunun dışına bakılırsa bütün organların hep başka başka olduğu görülür ki hepsi bir asıldan çıkmıştır. Şu halde iş, Asl'a varmaktır, Kül'e varmaktır ve Kül olmaktır.

9 Mümkünler Âlemi demek hissi mevcutlar âlemi demektir.

âlemlerin yaratılışından maksat ta İnsan'ın meydana gelmesi idi ve bundan ötürü de Hak, insanı, kendi sûreti üzere en güzel şekilde yarattı¹⁰ ve onu kendisine Halife¹¹ yaptı.

İnsan görünür (Şuhud) âlemle görünmez (Gayb) âlem arasında veya Yer ile Gök arasında veyahut ta Kâinat ile Tanrı arasında ya da Şuur Altı ile Şuur arasında hem ayırım hem de kavşak noktasıdır ve bundan ötürü de Mutlak Vücut'un aynasıdır; O'nu aks ettirmekte, O'nu göstermektedir. Ancak, Mutlak Vücut'un bu aynada bütün haşmet ve azamati ile görünebilmesi için bu aynayı gerçek bilgi ile cilâlamak, yani insanın Biricik ve Mutlak Vücut olduğunu yakinen bilmiş olmak şarttır.

İnsandan başka bütün varlıklar, maddî varlıkları bakımından noksan olduklarından, tabiatıyla, onları kaplamış olan ruh ta o varlıklarda noksandır. Ama insan maddî varlığı bakımından her şeyi kendinde toplamış ve kâinatın bir özü ve özeti olmuş olduğundan insanı kaplamış olan ruh ta mükemmel bir ruhtur ve dolayısıyla insan, yalnız madde bakımından değil, fakat, ma'na bakımından da, bilgi bakımından da kâimdir. Şöyle de diyelim, kemâl, zâhire çıkmaklardır, yoksa, Adem'de, Yokluk'ta kemâl olmaz. Kemâl, sonradan meydana çıkan ilim ile bütün ilim mertebeleri tamamlandığında kemâl olmuş olur ki bu da ancak insanda tamamlanır ve ancak böyle bir insan kâmil insan olmuş olur. Kâmil insan da iki tarafı (Zülcenâheyn) dir, yani hem maddeyi hem de ma'nayı kendinde toplamıştır. Zâten her şey ve özellikle insan, hem İç'i hem Dış'ı kendinde toplamıştır. Ve zâten, Dış, İç'ten ve İç'te Dış'tan ayrı değildir ve ilim mertebesi de bu suretle tamamlanmış olur. İnsanda bütün maddî varlık mündemiç olmakla bütün maddî cüzlerin idrâki de insanda mevcut demektir. Şu halde insan, her şeyi bilicidir, âlimlerin âlimidir¹²:

10 Bk. Kur'an: 7/11; 40/64; 64/3.

Hadis: Tanrı insanı kendi sûreti üzere yarattı.

11 Bk. Kur'an: 2/30; 33/26.

12 Gaybî şöyle der:

Bu âlem bir ağaçtır

Matlub olan meyvadır

Meyvası olmuş Âdem

Sanma ki ağaç ola.

Evet, Kâinattan matlub olan insandır. Çünkü, kâinatın yaratılışından maksat insandır. Ağaç, bir tohumdan meydana gelir ve en nihayet yine o tohuma inkilâb eder. Ağaç gelip geçicidir, maksat tohumdur. İşte kâinat ta gelip geçici bir ağaç gibidir ve muksûd ise insandır. Vahdet, tohumda, insandadır.

Kâmil insan Hak'ın Zât'ına tam bir aynadır. Hak, kendini kâmil insanda seyr etmektedir. Bütün görünüşler, küllî ve icmâlî tecellisi üzerine kâmil insanda zâhirdir; kısaca, Zât'ın tecellisi kâmil insandadır. Çünkü, bütün âlemler onun vücududur. Dolayısıyla de bütün tecelliler insana râci'dir.

ve çünkü, Sultânî Ruh'u hâizdir. Kısaca, insan, maddî ma'nevî bütün varlığı ile kendisinde tecelli eden Hak'tır; dolayısıyla insan, bütün isimleri ve müsemmaları kendinde toplamıştır. Böyle bir insan da artık bütün makamlarda ve mertebelerde¹³ istediği gibi dolaşabilir, onlarla zevk edebilir. Makam ve mertebeleri dolaşmaktan anlaşılması gereken anlam da

Hak'ın Zât'ının bir tek yüzü vardır ki o da kâmil insan yüzüdür; (Her şey yok olucudur, ancak, Tanrının yüzü bâkidir) âyeti de bu gerçeğe işaret etmektedir. Kâmil insan bütün varlıkların özü ve özeti olmakla da demek ki her şey yok olucu yalnız kâmil insan bâkidir demektir. Çünkü, Hak, bütün kemâli ve cemâli ile yalnız kâmil insanda tecelli etmiştir. Fakat, bu da fark âleminde bir an için bir bilişten ibârettir.

Kâmil insan demek, Hak'ın tam zuhuru demektir ki bu da Zâtî bilgiden ibârettir. Şu halde, aslında kâmil insan da Zât'ın bilinmesi için bir görünüşten ibârettir. Zira, tafsilî ilim, kâmil insanda icmâl edilip özetlenmiştir.

Kâmil insanın ilmi, Hak'ın ilmine aynadır, yani kâmil insanın kendi nefsini bilmesi Hak'ın bilinmesi demektir. Çünkü, kâmil insan aynı Hak'tır. Bu sûretle de Hak, kendi ilmi ile de kâmil insana aynadır ve onda zâhirdir. Kâmil insan da Zât'ın bir arzusu dolayısıyla vardır, mevcuttur; gerçekte var olan ise o her şeyden müstağni olan Zât'tır.

Bütün insanlar, âlemin özeti olmaları ve maddelerinin ekmelîyyeti dolayısıyla madde bakımından kâmil insanlardır. Fakat, bu varlıklarının bilgisini elde etmedikleri sürece tam kemâl sahibi olamazlar. Ne zaman ki kâmil olduklarının bilgisine ulaşırlar işte ancak o zaman tam kâmil olmuş olurlar. Kısaca, bilgi olmaksızın kemâlden söz edilemez. Kemâle ulaşabilmek te bütünlüğü ile kâinatın ne olduğunu bilmekle mümkündür ve bütünlüğü ile kâinatı bilen de kendini bilmiş olur. Bilgi nur olduğu gibi o bilgiye vasıta olan madde de yine aynı nurdur ve bilen de aynı nurdur. Her şey sırf bir görünüşten ibârettir. Asl olan bütün bu görünüşleri gösteren Zât'tır ki o da tam kemâli ile, ancak, insanda zâhirdir.

Bütün varlık, insandan gelip geçer. Her şey, yedi kapıdan insana girer ve beş kapıdan da insandan çıkar.

13 Her şey, makamlar ve mertebeler bakımından söz konusudur. Çünkü, bunlar olmasa zuhur yoktur demektir. Makamlar ve mertebelerden maksat ta Tanrı'nın sıfatları ve isimleridir ki O bunlarla zuhur eder ve bunlar O'nun zâtının gölgeleridirler. İsimler ve sıfatlar olmasa zuhur olmaz, dolayısıyla zât da olmaz. Bundan ötürü de kâinat bir görünüşten, bir gölgeden ibârettir. Zira, zuhuru hayâldir. Öyle ise âlemde Zât'tan başka bir şey yoktur. Asl olan Zât'tır, bundan ötürü de ebedidir, bâkidir.

Zât, isimleri ve sıfatları vasıtasıyla birçok şekillerle kendini gösterir ki bu şekiller onun birer yüzü olmuş olur; şekiller olmasa yüzler de olmaz. Çünkü o zaman ortada yalnız bir ruh kalmış olur ki bu mertebede meydana çıkıp görünme söz konusu olamaz.

İnsan, Mütlak Varlığı, Tanrıyı bütün makamları ve mertebeleri ile bilirse, ki bu bütün bir bilgi demektir, Cennet'e girmiş olur. Cennet, genellikle üçe ayrılır:

- 1- Cennet-i Muaccele: Yani, acele gelen Cennet ki bu, dünyada edinilen gerçek bilgiden ibârettir, bilgi Cennetidir.
- 2- Cennet-i Âcile: Yani, sonradan gelecek olan Cennet ki bu da dünyadan sonra âhirette ki Cennettir. Bu Cennette bir şeklin yok olup diğer bir şekle değişmesi söz konusudur ki Kıyâmet, Haşr ve Neşr de budur.
- 3- Cennet-i Tam veya Devlet-i Bâkiye: Bu Cennet te kulun Tanrı'ya kavuşması, dolayısıyla, ebedî hayata ve ebedî zevke ermesi demektir.

Cennet, Tanrının Rahmet'inden; Cehennem de Gazab'ında yaratılmıştır.

o makam ve mertebeleri ilmen dolaşmak demektir, yani onların neler olduğunu bilmek demektir ki bunun sonu da zevktir. İlim'de İlmî Yakîn, Zevk'te ise Hak'ka ait Yakîn¹⁴ söz konusudur. İnsan da, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ancak, ilmi ile insandır ve ilmi derecesinde insandır. Çünkü, ulviyyet, yücelik yalnız ve yalnız bilgidir. İnsan, ancak, bilgisi derecesinde yücedir. Bilgi elde edilebilecek vasıta da ancak, içinde bulunduğumuz bu dünyamızdaki bu vücudumuzdan ibarettir. Bu dünyamızda bu vücudumuzla elde edebileceğimiz bilgi de bu dünyamız için olduğu kadar âhiretimiz için de biricik bilgimiz olacaktır. Çünkü, ruhun maddeden başka bilgi vasıtası yoktur. Bilgiden maksat ta sevmektir; bilmek demek, sevmek demektir.

Mutlak Vücut, Tanrı, Gökler'in ve Yer'in nurudur; Tanrı, Nur'dur. Bütün âlemler bu nurdan meydana gelmiştir ve yine bu nura geri döneceklerdir. Âlemleri ve insanı ile bütün bu varlık, bu fark âlemi de tek bir hareket eserdir ve bu hareket te sevgi hareketidir. Sevgi hareketi demek, yukarıda da dokunduğumuz gibi, Zât'm, isimlerine ve sıfatlarına bürünerek görünüşü demektir¹⁵ ki bütün bu görünüşler aslında yoktur ve yok olucudur. Şu halde bu var oluş ve yok oluş, yine Zât'¹⁶ından Zât'ınadır. Bütün bu görünüşlerden, bu geliş gidişlerden maksat ta Zât'ın kendini bilmesi ve dolayısıyla de kendini sevmesidir. Çeşitli sûretler ve varlıklar da bu gâyenin geçici vasıtalarıdır. Varlıkların hepsi de Hak olduğundan Hak kendini sevmiş olmakla cüzlerin de, yani bütün cüz'î varlıkların da birbirlerini sevmeleri zorunludur. Çünkü, Hak, cüzlerin

14 İlme ait yakîn, insanın, Hak'kın kendisinde olduğunu bilmesidir. Hak'ka ait yakîn de, insanın, Hak'kı kendisinde bulmasıdır. Bu da ilme ait yakînin tahakkuk etmesidir ki, bu, artık, ilmin üstünde, sezgisel, vicdânî bir zevk işidir ve bu da visâldir. Fakat, bu visâle ulaşmak için insanın nefsine ârif olması şarttır. Bu nefse ârif olma işi de insan hayatının en büyük imtihanıdır. Bu imtihanı kazanıp gerçeği gerçek üzere bilenlere ve gerçek üzere savunanlara da (Ehl-i Cemâl); gerçeği bilmeyen veya bilip de aslından şaptırarak çeşitli ve yanlış sûretlerde savunanlara da (Ehl-i Celâl) derler ki bunlar da halk ile zâhiri hocalardır.

15 Bütün tabii haller ve olaylar, Tanrının isimlerinin hükmü altındadırlar ve o isimlerin ma'nalarına göre zuhur ederler. İsimler, zâtî itibarlıdır; zât ise her şeyden münezzehtir. Zâten, tenzih, kendi kendiliğinden hâsıl olmaktadır. Çünkü, bütün varlık o olunca, onun her şeyden arınmış olması da yine onun kendi varlığını kaplamış olması ile olmuş olur. Zât ve Tanrı kelimeleri de, sırf, gerçeği anlatabilmek içindir. Fark âleminde ise, Zât'ın isimlerinden ve sıfatlarından başka bir şey yoktur.

16 Zât, Mutlak Varlığın İstîğnası hâli, Ahadiyyet hâlidir. Zâtın birliği Ahadiyyettedir, Ahadiyyettir. O mertebede her şey odur, başka yoktur.

Her parça, her cüz, kendi mevzuinde bir zât'tır. Fakat, parça zât'lar, Bütün Zât'm, Külli Zât'm tahtında olan zâtlardır. Bütün cüz'î zât'lar, bütün cüzleri kaplamış olan asıl Zât'a, Külli Zât'a dayanır. Varlık, bütünlüğü ile Zât'tır.

toplama ile Hak'tır¹⁷; dolayısıyla de her cüz Hak'tır ve her cüz Hak olunca her cüz'ün birbirini sevmesi de zorunlu olur.

Gerek insanın vücudu içinde ve gerek insanın vücudu dışındaki kâinatta türlü tecelliler, cilveler gösteren Tek bir Zât Tek bir Hakikat'tır; ondan başka yoktur. Bütün varlıklar bir Tek Can ve bir Tek Ten'dir. Bu Tek olan Zât ve Hakikat hiç bir suretle bölünüp paralanmaz. Dışta bütün görünenler onun yaradılmışı ve âletidir. Bu tek varlık, meydana çıkıp görünen her bir şeyde, o şeyler bütün isimleri ve sıfatlarıyla bir zerre de olsalar, bütünlüğü ile görünür ve herkese inancına ve zannına göre görünür; ve her mertebe, her mahal ve makamda başka başka birer yüz gösterir. Dış (Zâhir)ta olsun İç(Bâtın)te olsun, her bir şekil ve sûrette tasvir ve tasavvur edilmiş olan, her akılda düşünülmüş olan, her gönülde anlam olan, her kulakta duyulan ve her gözde görülen odur. Bu Tek Zât ve Hakikat, bir yüzden tecellî edip görünür, bir yüzden de kendisini yine kendisi görür. Dolayısıyla Seven ve Sevilen (Âşık ve Ma'şûk), İsteyen ve İstenen (Tâlib ve Mutlûb), İnanan ve İnanılan ve İnanış bir ve aynı şeydir. Şu halde ârif olan kimse hiç bir özel inanca ve sevgiye bağlanıp kalmamalıdır.

Bu noktada yine önemle işaret edelim ki bütün varlıklar, makamlar ve mertebeler hep sevgi eseridir. Eğer, sevgi olmasa hiç bir şey vücud bulmaz, mevcut olmaz.

İster nisbetler içinde bulunalım ister nisbetlerin üstüne çıkalım, varlıkta her şey hep sevmek içindir ve hayat bir sevgiden ibarettir ve çünkü, aslında da bir sevgi eseridir.

Şimdi, vücud, yani varlık, her şeyden önce, varlığını korumak ve sürdürmek zorundadır. Varlığın korunması ve sürdürülmesi de, ancak,

17 Hak, zât'ın farka gelmesi, yani görünmezken çeşitli varlıklar hâlinde görünür olmasının adıdır. Bunu böylece bilip kabul etmek te Hak'ın ne olduğunu bilip kabul etmek demektir. İşte, (Hak kabul edenindir) sözünün gerçek anlamı da budur.

Varlıkta, her zerrenin, her çeşit varlığın kendi deveranını yapabilmek için gerekli şeyleri onlara vermek ve onları daima aynı şekil ve sûret üzere seyr ettirmek te hak'tur ve Hak'km işidir ki bu da Hak'km isimlerine ve sıfatlarına râcidir. Meselâ, bir buğday tohumundan yine bir buğday çıkar, arpa çıkmaz; arpadan da yine arpa çıkar, buğday çıkmaz. Bu, maddede böyle olduğu gibi ma'na âleminde de böyledir, ruh âleminde de böyledir ve böyle olması bir adâlet işidir. Bu yüzden ruh âleminde, ma'nevî âlemde de cemâl ve celâl birlikte gider; zira birlikte gitmese adâletsizlik olur. Her şeyde celâl ve cemâl'in birlikte gitmesine de (Adl-i Subhânî) derler; çünkü, Tanrı âdildir.

Şuna da işaret edelim ki celâl, kendi başına var olan bir şey değildir; o, cemâlin gölgesidir, gelip geçicidir. Asıl olan, var olan, ancak, cemâl'dir. Bundan ötürü de, yukarıda da dediğimiz gibi, her celâl gibi görünen şeyi, muhakkak, cemâl peşler. İşte, (Tanrıdan ümit kesilmez) sözünün sebebi ve gerçek anlamı da budur.

(Sevişmek) ile, yani sevişme yolu ile kendi yerine bir benzerini bırakmakla mümkündür. Bu söylediğimiz, Mutlak Vücut'un canlı ve hatta cansız bütün şekil ve sûretlerinde ve bütün makam ve mertbelerinde geçerlidir; Mutlak Vücut'un Mutlak Kanunu'dur. Bu Mutlak Kanun'un tatbiki için de İhâfî Varlık, kendi Mutlak Vücut'u içine kendinden bir cevher gizlemiştir ki o da Tasavunfi' Dil ile (Aşk Maddesi¹⁸) dir; Felsefî Dil ile (Hayat Prensibi)dir; Fizyolojik Dil ile de (Nutfe)dir. Bu cevher Hayvânî Ruh'u meydana getiren hayatî ve hayvânî gereklilikleri yaptığı

18 Çeşitli varlıkların meydana gelişine, devrana, nisbetlere sebep hep bu aşk maddesidir. Nisbetler, şekillerden ötürü ve şekillerin birbirlerine olan zıtlıklarından meydana çıkmıştır; zıtlıklar olmasaydı nisbetler olmazdı. Bu nisbetler ve dolayısıyla şekillerin, çeşitliliği yüzünden de devran meydana gelmiştir, zaman meydana gelmiştir. Bizler cüz'iyette seyr ettiğimiz için bize göre devran da, zaman da, taakub da vardır ve çünkü bunlar mertebeler gereğidir. Ve bütün bu söylediklerimizi toptan kendinde toplayan da (Fark)tır. Fark, yani meydana çıkıp görünme işi de iki yönlüdür. Bunun bir yönü Bütünlük, Küllîlik açısından olan fark'tır ki buna (A'yân-ı Sâbite) diyoruz ki ilmi sûretlerdir, mâhiyetlerdir, Fark'ın diğer yönü de (A'yân-ı Sâbite)nin içinde cüzlük ile ve zıtlık ile olan fark'tır ki işte yukarıda açıkladığımız fark, bu ikinci tip farktır. Bütün bu nisbetlerin, devranın, fark'ın varlığı da, toptan, Zât'ta mündemiçtir; bütün bunlar Zât'tan zuhur etmişlerdir ki bunların zuhurlarına sebep te (Aşk Maddesi) dir ki aklı ile ve aslında yine o Zât'tır, yine o nurdur, yine o ruhtur. Her nereye baksak, her neyi görsək hep aşk maddesini görürüz. Çünkü, o, her varlığı her şeyi, bütünlüğü ile maddeyi kaplamıştır. Her madde ki bizim vücudumuzda dahildir, bizim vücudumuzdan başka bir şey değildir, şu halde, aşk maddesinin bütünü de bizim, onun aklı da zât ta biziz.

Âlemler, bütünlüğü ile Mutlak Vücut'tur, sırf Cemâldir; o, hep nurdur. Fakat bu, varlıkta her bir mevcut zerrevdir ve zerrevi olmasından ötürü de hepsinde aşk maddesinin tecellisi ayrı ayrıdır ve bu zerreler, birbirlerine zıtlıklar gösterdiklerinden ötürü de ıstırab dediğimiz, şer dediğimiz, celâl dediğimiz şey meydana gelmiştir. Aslında şer, celâl denilen şey mevcut değildir. Çünkü, şer, yani celâl, cemâl gibi bir varlık değildir. Celâl, ancak, bir çokluktur ve şekillerin birbirlerine nisbetlerinden zuhur etmiştir ve bunun için de mevcut değildir.

Bütünlüğü ile âlemler ise, Yani Mutlak Vücut ise insandır. İnsan, dolayısıyla da Mutlak Cemâl'dir.

Bu aşk maddesi, bu her şeyin aklı da, bütünlüğü ile bizde mevcuttur. Vücudumuzdaki bütün zerrelerimizi idare eden, onlara hüküm eden onun Sultânî Ruh'udur ki o da bizdedir. Hayvanları da hayatî sınırlar içinde ve kendi maddelerine göre yine onun Hayvânî Ruh'u idare eder. Aşk maddesi dediğimiz bu Hayat Prensibi cansızlar âleminde ise tamamiyle basit ve aşağı derecede bulunur ki bu cansızlar âleminde, hayvanlarda görülen içgüdü bile mevcut değildir.

Kısaca, bütün varlıkların yaratılmasına sebep olan aşk'ın, sevginin çeşitli şekillere bürünen tecellisi, aslında, tek bir tecellidir. Bu sevginin birer tezâhürü olan her bir varlık ta ancak zıtlarla meydana çıkıp görünür. Çünkü, sevişmek için zıtlık lâzımdır. Fakat, gerçekte zıtlar yoktur; zıtlar, tek bir hakikatın meydana çıkması ve bilinmesi içindir.

Şehvet, sevi, muhabbet, aşk, vecd, hayret dediğimiz şeyler de hep Aşk Maddesi'nin mertebelerinden ibârettir. Bu mertebelerde seyr etmek te tamamiyle bilgi işidir, irfan işidir. Âlim ve Ârif olmayanlar şehvet denen hayvanlık mertebesinde saplampa kahırlar. Fakat, Âlim ve Ârif olan insan, kendi zâtının, varlık ve yokluk sûretlerinde yine kendini nasıl sevip zevk ettiğini ve kendisinin de aynı Zât olduğunu gereği gibi düşünüp bilir ve bu sûretle de Hayret makamına

gibi hayvânî ruhu kaplayan ve İnsânî veya Sultânî Ruh'umuzu¹⁹, Şuurumuzu meydana getiren de yine odur. Gerek insan dışındaki bütün âlemlerde ve gerek insanın bizzat kendinde vücut örtüsü ile örtülmüş ve bu örtünün gizliliklerinde gizlenmiş olan bu cevherin meydana çıkmasına ve çıkarılmasına sebep, yalnız ve yalnız, Aşk olduğu gibi bu cevherin İlâhî mahiyetini, zâtını, gerek cüzlüğü ve gerek küllüğü üzere bize bildirecek olan anahtar da yine Aşk'tır. Kısaca, Tek olan İlâhî Varlık Aşk ile kendi Zât'ından kendi Fark'ına gelmiştir, yani görünmezlikten görünürlüğe çıkmıştır. "Tanrı muhabbettir" sözünün gerçek anlamı da budur. Dolayısıyla, Aşk, hem ma'nayı hem maddeyi kendinde toplamış ve her ikisini de bütünlüğü üzere kaplamıştır. Bunlardan biri olmaksızın Aşk düşünülemez. Ve zâten, madde ve ma'na aynı bir şeydir. Bundan ötürü de Hayat, insanda ve diğer varlıklarda, işte, bu sevgi hayatından başka değildir.

yükselir. Ancak, hemen işaret edelim ki hayret makama, ancak, cüzlük açısından ve ancak cüzler için söz konusudur. Zira, Küllük, bükünlük açısından, hayret dediğimiz şey söz konusu olamaz. Bu hayret makamından sonra da, artık tamamıyla ma'nevî bir sevgi başlar; çünkü, bundan ötesi, artık, Hiçlik âlemi'dir.

Aşk Maddesi'nde esas aşktır. Rablık, kulluk, çirkinlik, güzellik varlık, yokluk, hulâsa bütün nisbetler hep mertebelerde i'tibârî birer sözden ibârettir. Bütün maksat, sevmek ve zevk etmektir ki bunun da gâyesi visâldür. Aşk, veed mertebesidir, dolayısıyla toplam mertebesidir; bu mertebede bulunan da, yalnız, Hak'ı görür, Halk'ı görmez. Çünkü, toplam mertebesi bâttür, zâbir değildir.

Muhabbetin daha şiddetlisine Aşk ve Aşk'ın daha hafifine de Muhabbet denir. Tanrı'nın sıfatlarında tam ve mükemmel bir i'tidâl bulunduğundan Tanrı'nın insanlara karşı Aşk'ı değil, ancak, Muhabbet'i nisbet olunmuştur.

İnsanların kafalarının mahsulü olan ilim ve fen yine insanların kafalarının terakkîsi ile düz orantılıdır. Hâlbuki insanda esas olan (Sevgi) hiç bir terakkiye bağlı değildir; onun yüksek varlığı daimidir ve aynidir. Yeter ki insanlar, onun mâhiyetini ve kudretini bilip anlamağa ve her geçen an ona bağlanmağa çalışsınlar.

19 İnsanın bedeni Sultânî Ruh denen bir ruha bir kab, bir âlet olduğu gibi, aynı zamanda, Hayvânî Ruh denen bir ruha da yataklık etmektedir. Bunun da hikmeti, Tanrı'nın Cemâl ve Celâl yüzlerinden olan kudretini müşahede etmektir. Görülüyor ki insanda Cemâl'in bulunduğu aynı yerde Celâl da bulunmakta ve bu iki zıd şey birbirinin sınırını aşmamaktadırlar.

Ruh, aslında ne iyi ne de kötüdür. Çünkü, o, maddî bir şey değildir. Fakat, onun madde içinde bulunmasına nisbetle, onun, nisbette iyiliğini bildiren, Hayır; ve nisbette fenahlığını bildiren şey de Şer'dir.

Ruh, aslında saf ve temizdir ve çünkü o, maddî bir şey değildir. Fakat, o, maddeye bedene bürünmüştür ve bundan ötürü de maddenin emrine girmiştir ve maddenin emrinde de birçok maddî günahlar işlemesi zorunludur. Ancak, maddeye, bedene girip onun pislikleriyle pislenecek ruhun o maddeden o bedenden sıyrılıp yine safiyeti üzere sırf ruh kalması da devran gereğidir ve zorunludur. İşte, insanın günahlarından ötürü Tanrı'sına (Tevbe) etmesi gerektiğinin ve bu tevbelerin Tanrı tarafından mutlaka kabul edileceğinin ve çünkü, Tanrı'nın (Tevbeleri Kabul Edici) oluşunun gerçek anlamı da budur.

Hayat, tıpkı madde gibi, yok olmaz bir şeydir. Bundan ötürü bu dünyada her vakit belirli bir hayat vardır ve bu hayatın miktarı azalıp çoğalmaksızın daima aynı nisbette devam edecektir²⁰. Maddeyi yaratmak ve yok etmek mümkün olmadığı gibi hayatı yaratmak ve yok etmek te mümkün değildir. Bütünlüğü ile Tabiat ölümsüzdür. İnsan da kimyasal ve fiziksel etkilerle birleşen bu hayat ünitelerinin bir araya gelmeleriyle yaşamaktadır. Bu ünitelerin durmaksızın çalışmalarıyla Hayat dediğimiz şey meydana çıkmaktadır. İnsanların Melek'lerle dolu olduğunu söyleyenler, Melek'lerin bu Hayat Ünitelerinden ibâret olduğunu iyi bilmelidirler.

İnsan vücudunda hâsıl olan hayat, bir terkiib hassası ve maddî cüzlerin, yani alınan çeşitli gıdaların yaptıkları çalışma sonucudur: konuşmamız, gülmemiz ve daha bu gibi şeyler hep bu çalışmaların sonucudur. İnsan ile diğer hayvanlar arasındaki başkalık ta, ancak, terkiibe ait bir başkalıktan ötürüdür, hepsinin aslı ise birdir. Bu bir olan asıl, cevher, her bir mertebede o mertebeye mahsus bir zuhur, bir meydana çıkış göstermiştir²¹. Meselâ, bu bir olan Asl'a hayvanlık mertebesinde (Hayvânî Ruh), insanlık mertebesinde de (İnsânî Ruh) adı verilmiştir. Yoksa, hayvânî ruh başka bir şey ve insânî ruh ta başka bir şey değildir. Hayvanlık mertebesinde (Hayvan) olan şey ne ise insanlık mertebesinde (İnsan) olan şey de odur; bu ikisi arasındaki başkalık, ancak, isti'dat²² hasebiyledir.

Bir insanın iyi veya fena, güzel veya çirkin, zekî veya budala olması da, her şeyden önce, bu hayat üniteleriyle sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanı

20 Bir şey i'tidâl hâline geldikten sonra, artuk, olduğu gibi kalır; ne çoğalır ne de azalır. Dünyanın olduğu gibi kalması i'tidâli sebebiyledir.

Cemâl ile Celâl'in eşit gittiği zamana da (Zamân-ı İ'tidâl) derler.

Tabiattaki i'tidâldır ki insanların da i'tidâlini sağlamış, dolayısıyla de Ruh'lar da mevcut olmuştur. Eğer maddî bir i'tidâl olmasaydı bir Ruh'tan bir İdrâk'ten de söz edilemezdi. Nasıl ki Aklumuz ve ruhumuz, düşüncelerimiz ve hislerimiz maddî vücudumuzun ve özellikle dimağımızın i'tidâl ve âhenk derecesi ile düz orantılıdır.

21 Lâhût, Ceberût, Melekût ve Şuhûd diye adlandırdığımız âlemlerin zuhurunda zaman dahilinde bir sıra, bir birbirini peşleme diye bir şey yoktur. Bütün bu âlemler, birbirinin fâil'i olmaları açısından, hep birden zuhur etmişlerdir. Âlemlerin hep birden zuhuru da İlâhî bir Arzû, İlâhî bir Sevgi sonucudur.

Tekrar edelim ki Yarattışta varlıkların birbirlerini sıra ile peşlemeleri diye bir şey yoktur. Yarattış, bir, (An)dır ve bu An, bir göz açıp kapamadan da daha kasadır. Ard arda geliş, ancak, şekillerin birbirine nisbeti bakımından meydana gelmektedir. Yarattış, Bütünlük, Küllük bakımından (Zuhur)dur; şekillerin birbirine nisbeti bakımından da (Taakub)tur ve (Hulûl)dur.

22 İsti'dad, adetten gelir ki bir şeyin birçok yüzlerle varlığını meydana çıkarıp gösterebilmesini deyimler. Ve yine bu anlam ile ilişkili olarak, isti'dad, bir şeyin veya her şeyin kendi cinsinden olan şeyleri aramaları ve bulmaları keyfiyetidir.

vücuda getiren bu hayat üniteleri, çoğunlukla, âhnekli ve canlı olursa o insan da güzel, iyi huylu ve zekî olur ve aksi halde de çirkin, kötü huylu ve budala olur. Çünkü, sınırların his ve hareketleri de bu âhenge bağlıdır. Dolayısıyla, vücudumuzdaki organlarımızın da hissi ve akli hayatımız üzerinde büyük ve çeşitli etkileri vardır.

İnsanda her organ hissi ve akli hayat üzerinde başka başka etkiler yapar. İnsandaki Tenâsül Organı'nın insanın hissi ve akli hayatı üzerindeki etkisi ise pek büyüktür. Bu sebeple insanın tenâsül organından yoksun bırakılması insanlığa sığmayan bir harekettir; hayata karşı bir saldırıdır; ahlâkî bir fâciadır. Tarihte rastladığımız bu çeşit olaylar pek yüz kızartıcı bir câhillik örneğidir. Zira, dediğimiz gibi, tenâsül organlarının zekâ üzerinde açık ve büyük bir etkisi vardır. Tenâsül organları, dimağda, şiddetli emeller, çeşitli fikirler uyandırır. Bu organlar, yüksek derecedeki hissi olayların da beşiğidir.

Maddî aşkın hedefi tamamiyle cinsel münasebetlerdir. Fakat, biz bunu bir hayvanlık örneği sayarak diyeceğiz ki ma'nevî aşk, varlıkların hayat kaynağı; cinsel münasebetler ise bu varlıkların mezarıdır, ölümdür. Ömründe bir defacık olsun kalbinin saf ve temiz heyecanlarını duymamış bir kimsede hissi kemaller ve ma'nevî zevk aramak, hiç kuşkusuz, pek boştur. Hissi kemallerden ve ma'nevî zevkten yoksunluk ve boşluk ise insanlığın ebedî bir fâciası, ihmâle gelmez büyük bir tehlikesidir. Bununla beraber, bu zevkin de başlangıcı ve esası maddedir ve maddedeki aşk cevherinin²³ mevcudiyetidir. Her türlü ma'nevî sevgi ve zevk mutlak surette maddeden başlar. Çünkü madde, her şey için ruhun biricik vasıtasıdır²⁴.

23 Aşk Cevheri, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Fizyolojik Dilde (Menî) dir ki bu da bütün bir vücudu nakl eden bir vasıttır. Ve yine Hayat Prensipleri de dediğimiz bu aşk cevheri her şeyde kendi mevcudiyetine göredir. Fakat, insan vücudu bütün âlemlerin bir toplamı olduğundan aşk cevheri de tamamlılığın ve kemâlini insanda bulmuştur.

24 Ma'nevî sevgi de mutlak sûrette maddeden başlar. Çünkü, madde, zâten, ma'nâdır; ma'nânın yazısıdır; ma'nânın vasıtasıdır. Vasıtasız asla ulaşmak ise mümkün değildir. O halde, maddeyi sevmeyen ma'naya ulaşamaz.

Madde, ma'na diye; maddî ve ma'nevî varlık diye ikili bir ayırım yapmak ta doğru değildir. Zira, hakikatta varlık birdir, sevgi de birdir. Madde olmayınca ma'na ve ma'na olmayınca madde olmayacağı gibi sevgi olmayınca sevgisizlik ve sevgisizlik olmayınca da sevgi bilinmez. Fakat, madem ki eşas ma'nâdır, madde onun gölgesidir, şu hâlde varlık sevgidir, sevgisizlik te onun gölgesidir. Ancak, sevgi için maddeye ihtiyaç vardır. Madde vücudumuza dahil olup hararet meydana getirir ki o hararet te aşkı meydana getirir, muhabbeti meydana getirir. Eğer, madde olmasa, hararet meydana getirilemeyeceğinden, dolayısıyla, aşk ta mevcut olamaz; maddî aşk mevcut olmayınca ma'nevî aşk ta hiç bir sûrette mevcut olamaz. Zira, harareten geçmeyen, yani nâr'dan geçmeyen nur'a varamaya-

Özellikle blüğ hâli, çocukların şehvet heyecanlarının en yaksek derecede kaynaştığı bir devirdir. İş, bu şehvet heyecanlarını, yavaş yavaş, yüksek ma'nevî heyecanlara inkilâb ettirebilmektir. Fakat, gerçek şudur ki: eğer insanlar cinsel içgüdülerinden yoksun olsalardı başta Ahlâk Kitapları olmak üzere Edebiyat Kitaplarından da Felsefe Kitaplarından da San'at Kitaplarından da ve hatta İlim Kitaplarından da insanlık yoksun kalırdı. Ama, yukarıda da dediğimiz gibi, iş, bu içgüdüyü yüksek plânda bir aklın ve yüksek ma'nevî zevklerin ve heyecanların emrinde kullanabilmektir²⁵. Yoksa, cinsel içgüdüye esir olup kalmak, her şeyden önce, vücudu yıpratır ve en nihayet hücrelerin hayatlarına hizmet etmeyen bir vücut ta varlığını sürdüremez, yok olup gider. Öyle ise bu bakımdan da cinsel his ve heyevanlarımızı yüksek ma'nevî his ve heyecanlara inkilâb ettirmek zorundayız.

Cinsel his ve heyecanlarımızı yüksek ma'nevî his ve heyecanlara inkilâb ettirebilme işi de, her şeyden önce, bir terbiye²⁶ işidir ve terbiye işi de pek büyük, pek kutsal, fakat, başarılması pek güç bir iştir. Çünkü, insanlar, her şeyden önce, dış hayatları bakımından çevrelerinin, iç hayatları bakımından da mi'delerinin tabîi esiridirler ve bu esirlik te onlara

cağı gibi maddeden geçmeyen de ma'naya varamaz. Hararetin aşk üzerine olan büyük etkisini sıcak iklim ahâlisi ile soğuk iklim ahâlisi arasında yapılacak bir mukayese de bize açıkça göstermeğe yeterlidir. İlkbahar ve Yaz aylarındaki sevişme gücü ve kalitesi ile Kış ve Sonbahar aylarındaki sevişme gücü ve kalitesi arasındaki muazzam fark ta bize bu konuda yeterli bir fikir verebilir. İlkbahar ve Yaz aylarında cinâyetlerin artması da bunun ayrı bir delilidir.

Bir cümle ile: İnsanın mizâcının, faziletinin, ahlâkının, aşkının, daha toplu bir deyişle, maddî ve rûhî hallerinin ilk mâzemesi, ana dayanağı Muthağında Kaynayan Tencerededir.

25 İnsan, cinsel içgüdüsünü, ciddi bir terbiye ile yüksek ruhsal işlere yöneltebilir ve ruhsal gücünü arttırabilir. Bunun içindir ki birçok akıllı kimseler cinsi münasebetlere pek rağbet etmeyip daima perhiz üzere olurlar ve cinsel kudretlerini ve aşklaarını san'atlarına veya ilimlerine harcaayıp ölmez eserler verirler. Bazı Dinlerde ve Tarikatlarda görülen (Mücerretlik, Perhizkârlık) müesseselerinin mevcudiyetinin gerçek sebebi de menideki maddî gücü muhafaza yolu ile ruhun kudret ve kuvvetini arttırmak, dolayısıyla, maddî aşkı (İlâhî Aşk)a döndürmek ve bu ilâhî aşk derecelerinde gittikçe yükselerek ebedî visâl içinde bulunmaktır. Çünkü, (Hayvânî Ruh), (İnsânî Ruh)u da kaplamıştır ve onun dayanağıdır. Nitekim, hadım edilen kimselerde hiç bir fikir ve san'at eserine rastlamak mümkün değildir.

Bununla beraber, yine işaret edelim ki ebedî olan, ilâhî olan zevkin başlangıcı ve esası maddî zevktir, maddedir. Çünkü, madde olmazsa ma'na da zuhur etmez; insânî aşk olmazsa ilâhî aşka da varılamaz. Ve, en nihayet, güzel olmazsa aşk ta bilinmez ve yaşanmaz. Öyle ise: (Her güzel, Elest Bezziminin bahş ettiği Peymânenen başka değildir).

26 Terbiye, her şeyi yerli yerinde yapmak ve her şeyi isti'dât ve kabiliyetinin en üstün seviyesine ulaştırmak demektir. Canlı, cansız her varlığı kendi kemâline ve cemâline kavuşturmak demektir.

Terbiyede insana gelince, herhangi bir insanın ahlâkî, terbiyesi, asâleti hareketlerinde; bilgi ve irfan terbiyesi de yaptığı işlerde görülür.

yaradılışlarının, sanki, ebedî bir hediyesidir. Bundan ötürü (Hürriyet, Hür İrade) kavramı da çok su götürür bir kavramdır. Gerçek böyle olunca, bu sefer, terbiye işine, (Telkîn)²⁷ i de müdahale ettirmek zorundayız. Telkin, insanın kendisini veya bir başkasını herhangi bir şeyin şöyle veya böyle olduğuna ve bunun gerekliliğine inandırmak için ruha yapılan bir tasarruftur. Çocukları terbiyede de, telkin, başta gelir ve pek büyük bir rol oynar.

Çocuklara evvelâ yemeği içmeği, oturup kalkmağı, söyleyip dinlemeği ve bu gibi şeylere ait kurallar öğretilmeli. Daha sonra da onlara cemiyet düzenine ve kurallarına ait bilgiler verilmeli. Daha sonra da ve yavaş yavaş onlara iyi'nin ve kötü'nün ne olduğunu belletmeli ve onları iyi şeyler yapmağa yöneltmeli, kötü şeyler yapmaktan da önlemeli; dolayısıyla de onlara içinde yaşayacakları cemiyetin ve hayatın düzenini ve seyrini korumalarını sağlatmalıdır. Kısaca, onlara, her şeyden önce, bir Fazilet ve Ahlâk Terbiyesi²⁸ vermeli ve bu terbiyeyi de ço-

27 Telkin edilmiş bir ruh, dolayısıyla, maddeyi de tasarrufu altında bulundurabilir ve maddeyi istediği gibi kullanabilir.

Telkin kelimesinin yanında bir de (Telâkkî) kelimesi vardır ki bunun da anlamı, insanın bizzat kendisinin herhangi bir şeyi şöyle veya böyle olarak kabullenmesidir.

Telâkkî, ihtiyârdır, telkin ise mutlak hâkimdir. Telkin de başlıca ikiye ayrılır:

1- Dışa ait telkin.

2- İçe ait telkin.

28 Ahlâk, (Hulk)un çoğuludur. Hulk ta huy ve tabiat anlamıdır. Fakat, huy kelimesi ile asıl kast olunan şey insanın ruhsal hallerine ait bir sıfattır.

Ahlâk'ı üçe ayırabiliriz: Tabîi Ahlâk; İ'tibârî Ahlâk; Ahlâk-ı Hamîde.

Tabîi ahlâk demek, tabîi gidişin, devranın ahlâkı demektir ki bu, her tikel varlığın kendi varlığı kendi düşüncüsü ve bilişi ve kendi gidişidir.

İnsan tabîi ahlâk karanlıklarından kurtulup yükselirse o zaman da cüzler ve zıtlar arasında bir âhengin kurulup yerleşmesinden ibâret olan (İ'tibârî Ahlâk) a ulaşmış olur. Ancak, insanın, kâmil bir insan olabilmesi için bu i'tibârî ahlâktan da geçip yükselerek Bütünü, Küllün ahlâkı ile ahlâklanmak gerekir ki buna da Övülen Ahlâk (Ahlâk-ı Hamîde) denir ve bu mertebeye varan insan tam ve kâmil bir insan sayılır.

Kâmil insan da Tanrı'dan başka olan şeylerle iştiğalden kurtulmuş, yani esfelden a'lâya geçip nur olmuş, yani vücudunu ashına iletmış insandır. Böyle bir insan da, artık, Tanrı'nın ahlâkı ile ahlâklanmış olur.

Ahlâklığın birinci alâmeti Alçak gönüllülük (Tevâzû)tür ki bu özellikle, ilim adamları için söz konusudur. Alçak gönüllülük, ilimde (Temkîn) üzere, ahlâkta da (Tahkîk) üzere olan kişilere mahsus bir vasıftır ve bu vasıf, Tasavvuf Dili ile, Nebî'ler ve Sâdik'ler vasıftır.

Câhil halkta da Alçak gönüllülüğe benzer bir hâl bulunursa da onlarınki Alçak gönüllülük değil, yaltaklanmadır.

Kendisinde, gerek maddî ve gerek ma'nevî alanda, özellikle Baş Olma sevdası bulunan kimse Alçak gönüllülüğten tamamiyle uzaklaşmış, dolayısıyla, birlikte yaşadığı diğer insanlarca kendisinden nefret edilen bir insandır. Çünkü, gerçek ibâdet, gerçek kulluk, Tanrı'ya karşı Mutlak Alçak gönüllülükte bulunmak, O'na karşı Mutlak Boyun Eğmek'ten başka bir şey değildir. Kısaca, ibâdet, alçak gönüllülüğten ibârettir.

cukların her şeyde ve her zaman (Doğru Olma)larına ve yalnız doğruluğun (Mutluluk) sağlayabileceği görüşüne dayandırılmalıdır. Eğer, ruhlarda iyiliklere, faziletlere karşı bir temayül, uyandırabilir ve kötülüklerin de muhakkak surette cezasız bırakılmayacaklarına ve hiç değilse can sıkıntılarına sebep olacağına dair bir inanç hazırlayabilir ve bu yolda bir Vicdan da oluşturabilirsek Terbiye işini esasından ele almış dolayısıyla de İnsanlığın Mutluluğunu temellendirmiş oluruz. Hiç kuşku yoktur ki Âhret Mutluluğu da bundan başka değildir.

İşte, bütün bunlar, her şeyden önce, bir Telkin işidir. Bu sebepten ötürüdür ki Kutsal Kitapların, özellikle, terbiye işinde önemleri pek büyüktür. Ve yine bundan ötürüdür ki İslâm Dini'ne göre Tanrı, En Büyük Terbiyecidir; ve O, sâdece insanların değil, fakat, yarattığı her şeyin Terbiyecisidir. Bu yüzden O'nun Güzel İsimler'inden biri de Terbiyecî (Rab)dir²⁹.

Şuna da önemle işaret edelim ki içimize ait olan fazilet ve iman terbiyesini gerektiği şekilde sağlayabilmek ve etkili kılabilmek için de daha önce dışımıza, yani zekâmızı ve ruhumuzu ihyâ eden beş duygu organımıza gereken terbiyeyi vermek zorunludur. Bu da, dış âlemle ruhumuz arasında aracı olan bu duygu vasıtalarını daha kudretli, daha verimli kılmak demektir. Bunun için de gözlerimize daima iyiyi, güzeli ve doğruyu göstermeli; kulaklarımıza daima iyiyi, güzeli ve doğruyu duyurmalıyız ve bu suretle de her şeyden önce ve özellikle göz ve kulak organlarımızı terbiye edip geliştirmeliyiz. Çünkü, hayvanlar, boğazdan; fakat, insanlar, her şeyden önce, gözden ve kulaktan gelişirler.

Bu noktada Din Terbiyesi'ne ve Dinlerdeki ana temellere de kısaca dokunalım:

Bütün Dinler, genellikle, iki temele dayanır:

- 1- Hâhk'a, yani Yaratan'a saygı.
- 2- Mahlûk'a, yani Yarattılan'a sevgi.

İşte, genellikle bütün dinlerin dayandığı bu iki temel insanın kötülüklerden kurtulmasını ve mutluluğa kavuşmasını sağlar.

29 Tanrı (Bir)dir. Tanrı'nın bir olmasının gerektirdiği başka şey de, küçük, büyük, her şeyi kendi varlığından meydana getirmesi ve meydana getirdiği şeyleri Terbiye Edici olmasıdır. Bundan ötürü de Dinimizde Tanrı'nın bir adı da (Rab), yani (Terbiye Edici)dir ve O, yukarıda da dediğimiz gibi, meydana getirdiği bütün âlemlerin Rab'bidir.

Tanrı'nın Rab'lığı, Terbiyeciliği de meydana getirdiği varlıkları birbirine inkilâb ettirip geliştirmek süratiyledir ki bunu da azdâd ile yapmaktadır. Çünkü, her şey, ancak, zıtlarla meydana çıkıp görünür.

Bir Tanrı varlığını kabul edip ona saygı göstermek, dolayısıyla, ona tam bir emniyetle güvenip dayanmak insanın vicdânî ve ma'nevî huzûra kavuşmasının ilk şartıdır. Vicdânî ve ma'nevî huzûr kaynağı olan bu şartın gereği gibi yerine gelebilmesi için de kabûl edilip sayılan Tanrının, gerçekten, ne olduğunun gereği gibi bilinmesi şarttır. Gereği gibi bilinecek bir Tanrının da gereği gibi sevilmemesine de imkân yoktur. Varlıkların yaratılışlarının sebebi de sevgi ve muhabbet olduğundan ve Yaratan, bütün yaratıkların bu sevgiye ve muhabbete mazhar kaldığından ötürü de bizim, bizi, ve bizden başka yaratıkları sevmememize de imkân yoktur.

Yaratan'ı bilip saymak vicdânî ve ma'nevî huzûrun başı bulunmak ve yaratılan her şeyi de Yaratan'dan ötürü sevmek ve acımak ta bütün bir ahlâklığın temeli olmakla bu iki ana temelden yoksun bir Din düşünmek imkânsızdır. İşte, Tanrı bu bakımdan da en Büyük Terbiyecidir.

Dinin bu iki temelinden Yaratan'ı bilme ve sayma temeline bizim Şeriatımız dilinde (İhsân); yaratılanı sevmek ve acıma temeline de (Adl) denir ki Müslümanlık ta bu (Adl ve İhsân) faziletlerine gereği gibi sahip olmaktan ibârettir³⁰. İşte, gerçekten Din dediğimiz şey de yukarıda açıkladığımız iki asl'ın ortak bir verisinden yani, sevip saymaktan başka değildir.

Milletler arasında Terbiyeye en çok önem veren de, hiç kuşkusuz, Türklerdir. Eski Türkler, ruh ve bedeni asılda eşit tutmuşlar ve bu ruh-beden bütünü ile bunun bilgisi ve terbiyesinin deyimi olarak ta ba'zan (ten, tan) ba'zan (den, dan) ba'zan da (tin) ve en nihayet Oğuz dili ile (Din) kelimesini kullanmışlar; kısaca, Din'i bir insan terbiyesi aracı olarak kabullenmişlerdir. Nitekim, hâlâ, akıl ve edep kurallarına uymayan hareketlerde ve davranışlarda bulunan çocuklara (Densiz) deriz ki bu kelime (Dinsiz) kelimesinin başkalaştırılmışıdır ve (Densiz) kelimesi, dolayısıyla, (Terbiyesiz) anlamındadır.

Din, birdir. Fakat, dinin bir dış, bir de iç yüzü vardır ki bu dış yüze (Şeriat) ve iç yüze de (Tasavvuf) diyoruz. Dinin bu iki yüzü birbirinden hiç bir zaman ayrılmayan ve birbirini tamamlayan yüzlerdir. Bununla beraber Şeriat, dışa yönelme, özden ayrılmadır. O, bildirilerinin aslı

30 Bu hususun Peygambere gelen İlk Vahy ile de pek sıkı bir ilişkisi vardır. Nitekim, Tanrı, Peygambere: "İkra' = Oku!" diye emir vermiş, Peygamber de bu emri, hayâtî olayları incelemek ve o olayların zorunlu kıldığı sosyal kanunları gerektiği zamanda gerektiği şekilde vaz' etmek ve onları insanlara gerektiği gibi bildirmek sûretiyle mensûb olduğu cemiyete (Adl ü İhsân)a dayalı bolluk ve refâh, rahat ve huzûr içinde mutlu bir hayat yaşatma olarak telâkki etmiş ve ölünceye kadar, yalnız ve yalnız bu emri ve böylece yerine getirmeğe çalışmıştır.

Tanrıya aşk ve muhabbet olduğu halde aşk ve muhabbetten yüz çevirerek sâdece bir takım kuru inançlar ve duyular dünyasına ait bir takım emir ve yasaklarla bunların sözden ibaret doktrinleri ve yalnız gösterişe ait teşkilâtları olma yolunu tutar ve bu yüzden Tasavvuf'tan, dolayısıyla, Tasavvuf ile ortak olduğu kendi esasından da ayrılır. Buna karşılık Tasavvuf ise içe ait özde, asılda, reelde, tek bir kelime ile aşk ve muhabette yerleşir ve bu aşk ve muhabbet hallerini ve bu hallerin sezgiye dayanan verilerini ma'nalandırmak ve kıymetlendirmek için bu verileri zorunlu olarak bir takım sembollerle deyimlemeğe çalışır.

Bu noktada Tasavvuf'ta sembollerin rolüne ve önemine de kısaca dokunalım:

Tasavvufî şuur veya yaşantı hâli dışa ait olmayıp içe ait, yani varlığın iç yüzüne, ma'na âlemine, mutlak vücudun sırrına ait olduğu için entellektüel şuurla kıyaslanamaz ve entellektüel şuura ait terimlerle de deyimlenemez. Tasavvufî şuur veya yaşantı hâli, bize doğrudan doğruya bir şey anlatmaz; o, ancak, îmâ eder. Bu çeşit şuurun kendine has deyim araçları da zorunlu olarak bir takım semboller, bir takım artistik tasvirler ve bir takım teşbihlerdir. Bu sembollerde, tasvirlerde, teşbihlerde îmâ ediş ne derece fazla olursa deyimleyecekleri gerçek te o derece fazla olur. Dolayısıyla Tasavvufta kullanılan semboller, sâdece, bir şemadan, diyagramdan, yani hendesî bir şekilden veya remz ve kinâyeden ibaret değil, onlardan çok daha üstündürler.

Semboller ve artistik tasvirler ve teşbihler pek çok ise de Tasavvufta gâye gerçek varlığın, mutlak varlığın sırrına ulaşma ve onunla buluşup kavuşma ve kaynaşma olduğundan bu sembollerin ve artistik tasvirlerin, teşbihlerin en önemlileri Aşk ve Güzellik sembolleridir. Çünkü, Tanrı'yı bilmek ve ona kavuşmak, Tanrının da emr ettiği gibi, ancak, iyilik, güzellik ve sevgi yollarından gitmekle mümkündür. Ve çünkü, Tanrının ahlâkı ile ahlâklanmak³¹ için yol yalnız budur. Bundan ötürü de bu sem-

31 Ahlâk, hilkattandır, mükevvenattandır. Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak demek halkatımıza avdet edip aslı safiyetimiz üzere sâf ve temiz kalmak, yani Tanrılaşmak demektir. Çünkü, insan, imkân âlemine geldiği için esfele düşmüştür. Tanrının ahlâkı ile ahlâklanabilmek için de bu esfelden a'lâya çıkması, yani tekrar geldiği yere yükselip geri dönmesi gerekir. İnsan, geldiği yere geri dönünce de o zaman Tanrı gibi her şeye Merhamet Edici ve her şeyi Sevicî olur.

Ve yine, Ahlâk, Aşk Maddesi'nde dahildir. Ahlâk sahibi olmak demek, (Sevmek) ve (İyi Muamele Etmek) demektir. Sevgi de herkese ve her şeye karşı olmalıdır. Zira, varlıkta, a'lâ olsun, esfel olsun, her şey Mutlak Vücuttandır, Mutlak Vücut'tur, Mutlak Mevcuttur. İşte, insan, hiç bir ayırım yapmadan her şeyi ve bütün mertebeleri ve zıtları ile birlikte severse ve bütün bunları insanda bilip ve bulup severse, ancak, o zaman gerçek âşık olmuş olur. Çünkü, böyle bir insan, sıfatların ve mertebelerin aynı bir aşın çeşitli sûretlerle görünüşünden ibaret olduğunu

bolik ve artistik tasavvuf dili, hiç kuşkusuz, akıldan³² ziyade hisse, kalbe hitâb eder. Çünkü, Tanrıya en yakın yol (Kalb)tir, (Gönül)³³ dür; Tanrıya, ancak, orada kavuşulur.

Gönül'e, kalb'e ve kalbe ait sezgiye ve heyecanlara hitâb eden Aşk ve Güzellik'in dildeki hitâb şekli de, yine kalbe olan ilgisinden ötürü, (Nesir)den ziyade (Nazım), yani düz yazıdan ziyade şiiirdir. Bundan ötürüdür ki Tasavvuf Edebiyatının büyük bir bölümünü Şiirler teşkil etmektedir ve özellikle Bektâşi Nefes'leri bunların en güzel örnekleridir.

Şöyle de diyelim: Tasavvufî düşünce veya yaşantı hallerini deyimleyebilmek için bir takım semboller kullanmak zorunludur. Tasavvufî sembollerin en önemli rolleri de gerçeği bir taraftan açıklamakta diğer taraftan da gizlemekte olmasındadır. Çünkü, gerçek, zâten açıkça anlatılır bir şey değildir. Ve çünkü, ma'nanın nümûnesi, örneği, misli yoktur; onu, ancak, madde ile misâl ile anlatabiliriz³⁴.

Gerçekten, maddemiz, ma'namızı açıklayabilmekten âcizdir. Ma'nayı, ancak, ma'na anlatabilir ki bu da, ancak, yüksek bir ruha sahip olma işidir. "Kalbten kalbe yol vardır" sözünün gerçek anlamı da budur.

ve onların o asıldan başka bir şey olmadıklarını gerçekten ve gerçek üzere bilip kavramıştır. İşte; (Varlıkta her şey Allah'a sâdiktir) sözünün gerçek anlamı da budur. Yalnız ve yalnız böyle bir sevgi üzerine dayanan Bektâşîliğin bu yoldaki şu kıt'ası da ne kadar güzel ve ne kadar yerindedir:

Birbirini sevmeyenin
Âdem'e baş eğmeyenin

Kendi özün bilmeyenin
İsmi ni Şeytan okuruz.

Âşık bir insandan hiç bir zerre'ye zerre kadar kötülük gelmez.

32 Akıl, mevcuttan zuhur etmiştir. Bundan ötürü de aklı Zât'ı bilip kavramasına imkân yoktur. Bu sebeble de, (Tanrı'nın zâtı hakkında boş yere düşünüp durmayınız, çünkü, O'nun zâtını kavramanıza imkân yoktur) buyurulmuştur. Tanrı'nın külli aklı her şeyi bilici ve ezeli ve ebedî ise de insanın cüz'î aklı her şeyi bilici olamaz ve ezeli ve ebedî olamaz. İnsan aklı yok olucudur. Hattâ, daha insan vücudunda iken bile yok olucudur. Delilik, buna bir misaldir.

33 Kalb'ten, gönül'den murad ruhtur. Dolayısıyla bizden Tanrı'ya en yakın yol bizim ruhumuzdur. Çünkü, bizim ruhumuz da külli-ruhtandır, Tanrı ruhundandır.

Şöyle diyelim: ben, meydana çıkıp görünmekle ben oldum ve kül'ün cüz'ü olmam bakımından ben benim. Ben, dediğim zaman da ben, ancak meydana çıkıp görünen organlarımız gösterebiliriz, fakat, bu görünen organlarımızın kendisine bağ bulunana ruhumu gösteremem ki o ruhum, bana, maddî organlarımızdan daha yakındır. Bu yüzden de ruh, maddeden iki mertebe, veya ikibin yıl önce yaratılmıştır denmiştir.

Kısaca benim ruhum da Tanrı ruhundandır, Tanrı ruhudur; bundan ötürü de Tanrı bize Şah damarımızdan daha yakındır, yani bize bizden daha yakındır.

34 Hakikatı, ash, dil ve kalem ile ve bütünlüğü ile ta'rif mümkün değildir. Çünkü, onu ta'rif edecek olan insan bir bütün değildir, bir parçadır ve bütünde dahildir. Bir parçanın bütünü ifade edebilmesi için o parçanın bütün olması gerekir ki o takdirde de ne söylemeğe ne de yazmağa lüzum kahr; çünkü her şey kendisi olmuştur.

İnsan hakikata, bütüne vâkıf kılabilmek için, insanın bir parça olması hasebiyle, o hakikatın, o hakikatı içeren ma'namın algılanması yolunda ona ancak kendi nisbetinde görüp bildiği şeyleri misâl göstermek sûretiyle yardımcı olabiliriz; fakat, anlattığımız şeyin mislini gösteremeyiz. Çünkü, gösterebileceğimiz her şey, her parçe, o bütünde dahildir, o bütünün parçasıdır.

Ama, yukarıda da dediğimiz gibi, biz ma'nâyı, ancak, madde ile, misâl ile anlatabiliriz. Ma'nâmızı maddemiz ile, maddî bir dil ile anlatmak zorunda kaldığımız takdirde de o ma'nâyı ancak bir takım semboller, tasvirler, teşbihler, misallerle anlatmak zorundayız. Çünkü, dediğimiz

Onun için parça, bütünü misli olamaz. Yine bu yüzdendir ki Kül, bütün, her şeyden Müezzeh-tir ve Müstağni'dir diyoruz.

İşte, insanlara misâl getire onların cüz'î, yani parça bilgilerini bir dereceye kadar Külli bilgiye ulaştırmış ve onların cüz'î ruhlarını bir dereceye kadar Küllü ruha kavuşturmuş oluruz. Fakat onların ne bilgilerini ne de ruhlarını Külli bilgi ve Külli ruh yapamayız. Çünkü, cüz'î ruhun maddesi de cüzdür ve bilgi edinmek için beş duyu organından başka bir vasıta yoktur. Ve yine, cüz'î ruhun algıladığı hakikatları başkalarına anlatabilmesi için de yine beş duyan başka vasıtası yoktur ve maddî nisbetler dahilinde olmayan bir ifadesi de yoktur. Kı-sacası, akıl, gerçeği, Bütün'ü kavramağa yeterli değildir.

Şu var ki: ruhumuzun Külli ruh derecesine çıkması akl ile mümkün değildir ama (Sezgi veya (Kalb Gözü) dediğimiz yüksek bir algı derecesi ile Külli ruh derecesine, mümkün olduğu kadar, yükselbilmesi ve yüksek derecede bir algıya ve bilgiye kavuşması mümkündür. Çünkü, Sezgi veya Kalb Gözü dediğimiz algı derecesi, Varlığı, Bütün'ü, bütün makam ve mertebeleri ile toptan ve bir anda bir kavrayıştır. Fakat, Bütün'ü bütünlüğü ile toptan ve bir anda olan bu kavrayışı bütünlüğü ile ifade etmek mümkün değildir. Zira, ne çeşit bir ifade şekli tasavvur edilirse edilsin, o şekil, Bütün'de dahildir. İnsanın madde bakımından Kül olması, Bütün olması için de cesetten çıkması gerekir ki o takdirde de zâten ifadeye hâcet kalmaz. Zira, insan, bu tak-dirde, artık Bütün ile Bütün, Kül ile Kül olmuştur; HUUU! deryasında HUUU'... deryası olmuştur.

Din'in iç yüzüne giremeyip dış yüzünde kalan Mü'minlere de hak ve hakikat zâhir olursa da bu zuhur, ancak, Kur'anın herkes için kullandığı dilden ileri geçemez. Meselâ, bu kişiler, Kur'anın Cennet ve Cehennem için yaptığı tasvirleri ve söylediği şeyleri hep olduğu gibi kabul ederler ve bunların gerçekten neler olabileceğini akılları ile düşünüp taşınmazlar. Kaldı ki gerçeği gerçek olarak kavrayabilmek için onu her şeyden önce istidlâl ile taakkul etmek ve sonra da taakkulde bulunulan bu madde âleminin maddesiz âleme, yani ma'na âlemine yükselerek akla ait parça düşüncelerden Sezgiye ait, Ruha ait bütün bir kavrayışa geçmek zorunludur ki elde edilmesi gereken şey de esasen budur. Sezgi ile, bütün bir ruh ile varılacak bu yüksek idrâk te, artık, akıl mahsulü bir bilgi değil, fakat, sezgi mahsulü, kalb mahsulü yaşanan bir (Zevk)tir ve yaşanan bu zevk, parça bir vücut ile Bütün'ün bütün vücudunun birleşmesi zevkidir. Ve böyle bir an, Mutlak Vücudun, Mutlak Varlığın İstiğna'sı ile Fark'ı arasında bulunduğu bir andır. Çünkü, zevk, her şeyden geçip şuuruz kalmak demek olmakla bir (İstiğnâ) hâlidir; Fark'ın duyulması, hissedilmesi keyfiyeti de (Fark) hâlidir. İşte, (Ehl-i Hâl) denen Meczubların ve bir kısım Mecnunların hâli bu haldir. Bunlar, kendileri vücutta, maddede oldukları halde, bütünlük üzere, bütün ile düşünürler ve öylece zevk ederler. (Ehl-i Kaal) denen halk ta onlara deli derler. Hâlbuki hakikatta deli kendileridir. Çünkü, Meczublar, hakikatta; kendileri ise gaflettedirler. Gafyette olmaları da onların akla ait düşüncelerinin fânî olan maddeye dayanması, dolayısıyla, düşüncelerinin de aynı bir hayâl olmasından ötürüdür.

Gerçekte, Keşf ve Vücut Ehli için Hak, her yerde mevcuttur ve görünmektedir. Gerçi, Halk için de bir Hak vardır ama onların Hak'ı, ancak, kendi akıllarının yarattığı Hak'tır ve kendi nisbetlerine göre bir evhamdan ibâret olan bir zuhur ve görünüştür.

Şimdi, sözümlüzi tekrar Mü'minlere getirerek diyelim ki: Mü'min olmak demek bütün yanlış düşüncelerden, yanlış inanç ve i'tikadlardan sıyrılıp onların tehlikelerinden ve zararlarından emin olmak demektir. Bu emniyet için de gerçeği gerçek üzere bilmek zorunludur. Böyle bir gerçek bilgi de, ancak Kur'an dili ile hem de Hakikat'a ulaşmakla mümkündür. İşte, gerçekten Mü'min olan kişiler de, sâdece, Şeriat ile yetinmeyip Hakikat'a da ulaşan kişilerdir. Ancak, Mü'minler, Keşf ve Vücut Ehli olan kimselerden ilim açısından yine de aşağıdırlar. Ve Halk ise Mü'minlerden de daha aşağıdırlar. Çünkü, yukarıda da dokunduğumuz gibi, Halk'ın Tanrısı kendi kafalarında ve kendi kafalarına göre yarattıkları özel bir Tanrı'dır ki böyle bir Tanrı hayâlden başka bir şey değildir.

gibi, ma'nanın misli, örneği yoktur ve olamaz. Hattâ, ma'nânın maddî bir dil ile anlatılması zorunluluğu karşısında semboller, tasvirler, teşbihler yanında, (1-9) arası sayılar³⁵, bazı Alfabe harfleri ve Ebeced gibi özel Alfabeler³⁶ bile kullanılmıştır, kullanılmaktadır.

Kısaca, Tasavvuf dili, İç (Bâtın)i, Dış (Zâhir) ile sembolize eden ve anlatan ve hattâ İç (Bâtın)in Dış (Zâhir)ını yine Dış ile sembolize eden ve deyimleyen bir dildir diyebiliriz.

35- Bu sayı sembolleri dolayısıyla, zorunlu olarak, burada Fisagor'un bazı sayılar hakkındaki fikirlerine de kısaca dokunalım:

A- (1) sayısı, Bütün varlıkların ezeli ve ebedî değişmez aslı prensibidir; Tanrıların Tanrısıdır.

B- (3) sayısı, Âlemdeki ebedî Teslîs (Üçlülük)i temsil eder; Aynı zamanda Erkekliği ve bütün Tabiatta Tanrısal birliğin Mutlak ve Zorunlu varlığını ifade eder. Bu sayı, bu bakımdan kutsal bir sayıdır.

Fisagor'a göre insan da birbiri içinde üç kattan ibârettir: Beden; Hayvânî Ruh; İnsânî Kutsal Ruh. Ve yine, Fisagor'a göre Kâinat ta iç içe üç kattan ibârettir: Tabiat; İnsan Âlemi; İlâhî Âlem.

C- (5) sayısı da Erkekliği, Dişiliği ve Evlenmeği temsil eder.

D- (8) sayısı da Aşk, Muhabbeti, Dostluğu, Akıl, Ahlakı ve Fazileti temsil eder.

E- (9) sayısı da Yüce Kudreti ve Adâlet'i temsil eder. Ve bu sayı, ilk tek olan (3) sayısının karesi olduğu için de her şeyin tekâmüle uğrayacağını ifade eder.

(3) ile bunun karesi olan (9) sayısına Fisagor'dan ayrıca Şark'ın Arya'ları da önem vermişlerdir.

Fisagor'a göre yukarıda sıraladığımız sayılardan daha önemli sayılar da vardır ki onlar da (7) sayısı ile (10) sayısıdır. Zira, (7) sayısı, varlığın bütün mebdelerini ihtiva eden (4) sayısı ile Tabiatdaki Tanrısal Birliği ifade eden (3) sayısının toplamıdır. Bundan ötürü de insanların Tanrı ile birleştiğine delâlet eder. Dolayısıyla de bu (7) sayısı Tanrıya ulaşan kâmillere mahsustur.

Bu (7) sayısı, aynı zamanda tekâmül kanununu da ifade eder. Varlıkta da yedi vücut tavrı vardır ki bunlar tamamlığı ve mükelliği sağlarlar. Varlıkta görülen bu yedi tavrı da gerek ruhânî gerek cismânî hayatın bütün derecelerinde açıkça görmek mümkündür. Varlıktaki bu yedi vücut tavrı da yedi telli bir sazın âhenk açısından, yedi teli üzerine kurulmuş olan yedi tavrı ve makam ile de sıkı ilişkisi vardır. İşte bu yedi tavrı ve makam, eğer kalbe gerektiği gibi işlenirse ruh ta âhenklenmiş olur, dolayısıyla de, gerçeği kabule hazırlanmış olur.

Ve yine bu (7) sayısı Tabiatın ebedî değişikliğini ve her şeyin, en sonda, aşk olan (Bir) e ve birliğe döneceğini de ifade eder.

(10) sayısının önemine gelince: bu da (1) sayısından (4) sayısına kadar olan dört sayının toplamından hasıl olduğu için en mükemmel sayıdır ve bundan ötürü de Kutsaldır.

Fisagor'a göre Tanrı (Bir)dir ve çünkü sayıların başı (1) sayısıdır. Ve (1) sayısından sonra gelen sayılar nasıl (1) sayısının bir tekrarıdır ibâret iseler, Kâinat ta, çokluk âlemi de Bir Olan Tanrı'nın zuhura gelip yine kendi vahdeti, birliği içinde çokluk ile görünmesinden başka değildir.

Fisagor'un ders verdiği salonda da dokuz heykel ve bunların ortasında da Tanrı'yı temsil eden (Hestiya) heykeli bulunuyordu ki bu heykellerden (4), (7) ve (8) sayılı heykeller temsil ettikleri görevler bakımından çok önemli idiler.

36 Bu hususta (37) sayılı Ek Nota bakınız.

Ve en nihayet, Din'in İç yüzü olan Tasavvuf, en azından (Te'vil) i gerektirir.

Semboller hakkındaki bu açıklamamızdan sonra yine konumuza dönerek diyelim ki Din'in dış yüzü, yani Şeriat (Dinsel Ortodoksi), Din'in kendi özünden ayrılıp dışa yönelmiş sınırlı, kayıtlı ve kaplamsız olan yönüdür. Din'in iç yüzü, yani Tasavvuf ise Din'in kendi özünde yerleşen ve bundan ötürü de Dogm'a ve İyman bağları ile bağlanmayan, hiç bir şekilde ve sûrette kayıt altına girmeyen kaplamalı olan yönüdür.

Tasavvuf'ta geniş bir kaplam, bir üniversalite söz konusudur. Çünkü, insanın içini, özünü, benliğini aydınlatan Nur, üniversal bir nurdur; bütün Dinleri ve Milletleri içine alan ve aydınlatan bir nurdur.

Şimdi, dinin iç yüzünün, yani Tasavvuf'un bütün Dinleri ve Milletleri içine alan bu büyük kapsamından ötürü gerçek Din ve hatta Siyâset adamları, kişilerin, dolayısıyla, milletlerin ma'nevî ve ahlâkî terbiyelerinin ve gelişmelerinin temeli olacak gerçek Terbiyede dinin içi ve aslı olan Tasavvuf yönünü, aşk ve muhabbet yönünü birinci plâna almalı ve bu yöne, insanın maddî ve ruhî hayatını çok defa zorlayıcı ve zedeleyici olan, dinin seramonileri yönünden çok daha önem vermelidirler. Esâsen, dinin bu iç yönüne, Tasavvuf yönüne önem verildiği takdirde ve ancak bu taktirdedir ki dinin dış yönü, seramoniler yönü de bir anlam kazanabilir.

Tekrar edelim ki Din'in genel olan, kapsamlı olan, bütün dinleri ve insanları içine alabilecek olan yönü, yalnız ve yalnız, iç yönü, Tasavvuf yönüdür; gerçek aşka ve muhabbete dayanan gerçek insanlık yönüdür. İşte, bu sebeptendir ki Mevlâna Celâleddin'in Mevlevî Felsefesi bugün de geçerli olmakta ve Mevlevî âyinleri de dünyaca rağbet görmektedir. Celâleddin-i Rûmî, kendisinin yetmiş iki milletle beraber olduğunu bütün dünyaya i'lân etmiş ve her çeşit dinliyi de dinsizi de ümit kapısı yaptığı Dergâhına çağırması ve bu kapıyı İlâhî Aşk'a yönelen her çeşit yolcuya açık tutmuştur. Bu İlâhî Aşk, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Bektâşî Felsefesinde ise büsbütün aslı ve gerçek bir mâhiyettir³⁷.

37 Osmanlı İmparatorluğunda insanı Tanrıya ulaştıran Mistik yollar sayılan Tarikatlar arasında bir Halk Tarikatı olan Bektâşilik ile bir aristokrat Tarikatı olan Mevlevîlik, özellikle, Vahdet-i Vücut görüşüne dayanan ve Aşk'a bağlanan iki büyük Tarikat idi. Ancak, bunların arasında yine de bir ayrıcalık vardı; şöyle ki:

Bektâşiliğe göre varlık bir bütündür; her şey birdir; yalnız (Bir) vardır. Bu (Bir) de (İnsan) dır, insandan başka değildir. Daha açık bir deyişle, İnsandan başka Tanrı yoktur. İnsandan ve insan hayatından başka hiç bir şey mevcut değildir. İnsan da (Ali)den başka değildir ve Ali Tanrıdır. Bektâşilikteki (Cem Âyını) de bu görüşün temsilinden ibârettir.

Bektaşilikte bu görüş, İbrâni Alfabesinin tertibinden başka bir şey olmayan Ebcet alfabesinin harflerine ve o harflerin karşılıkları kabul edilen rakamlara dayanarak matematiksel olarak ta ispatlanır, şöyle ki:

Biliyoruz ki dünyada mevcut her şeyi (1-9) arası rakamlarla hesaplamamız mümkündür. Yani, bizim de içinde bulunduğumuz varlıklar âlemine ait bütün hesapları biz bu rakamlarla ifade edebiliriz. Şimdi, Ebcet harflerine ve Osmanlıca yazılışa göre (A, D, M) harflerinden ibâret olan Âdem kelimesi de, dolayısıyla, bize (1-9) arası rakamların toplamını verir. Ebcet hesabına göre (A) harfinin karşılığı (1) rakamdır; (D) harfinin karşılığı (4) rakamdır; (M) harfinin karşılığı da (40) rakamdır ki bu rakamların toplamı (45) eder. (45) sayısı ise (4) ve (5) rakamlarından ibarettir ki bu iki rakamın toplamı da (9) eder. Şu halde, dünyanın tamamını ifade ettiğimiz rakamların topu (Âdem) i temsil etmektedir. Bu da gösterir ki Âdem, dünyanın bütünüdür, tamamıdır. Âdem'den maksat ise İnsan sûretidir; İnsan sûretinden maksat ta insanda tam kemâl ve cemâl üzere bulunan Hak sûretidir.

Şimdi, tam kemâl ve cemâl üzere insanda görünen Hak sûretinden maksat ta Erkek sûretidir, Dişi sûreti değildir. Çünkü, Âdem'in dişisi olan (Havva) kelimesi Osmanlıca harflerle (H, V, A) gibi üç harften ibârettir ki Ebcet hesabı ile (H), (8) sayısına; (V), (6) sayısına ve (A) da (1) sayısına karşılıktır ki bu sayıların toplamı da (15) eder. (15) sayısı ise Âdem'in sayısı olan (45) in üçte biridir. Üç (15) Havvâ'nın üç şeklidir ve Âdem üç (15) ile tamam olur. Kısaca, (Havvâ) da gerçek payı, ancak, üçte birdir ve bu da kemâlin dişide olmayıp erkekte olduğunu gösterir. Zâten, Havvâ, Âdem'in oyluk kemiğinden, yani Âdem'in belinden yaratılmıştır ve Havvâ, Âdem'den bir parçadır; ve Havvâ, önceden mevcut değildir.

Ve yine Bektaşiliğe göre Âdem, (45) tir; (45) sayısının toplamı da (9) dur; (9) ise üç tâne (3) ten ibârettir; sayılarda çokluk ta (3) te başlar, fakat bu (3) ten de birlik doğar. Şu hâlde sayı (3) tür ve en nihâyet Ali de üçtür ve üç te bir'dir. Kısaca, Âdem de, Âdem sûretinde tecellî eden Tanrı da hep Ali'dir.

Şöyle de diyelim: her şeyi hesaplayabildiğimiz rakamlar (1-9) arası rakamlardır ve Kâinat, bütünlüğü ile (9) rakamı ile ifade edilmiştir ki bu da İnsan'dır. Fakat, (1) den sonra gelen ve (9)a kadar devam eden rakamlar, (1) rakamının tekrarmından, dolayısıyla aynı bir şeyin çokluğundan başka bir şey değildir. (9) rakamı da esasta (1) rakamı demektir. Şu halde (1), (9) demektir ve (9) da (1) demektir ki o (1) de Tanrı'dır ve o da Ali'dir; çünkü, tam kemâl, tam Ulviyyet Ali'dedir.

Şimdi, Bektaşilikte, insan, Hak'ka kavuşmağa muhtaç değildir; çünkü, Hak, kendisindedir, kendisidir. Fakat, Mevlevilik, insanın Hak olduğunu kabul etmez ve dolayısıyla de Hak'ka gitmeğe çalışır ve Hak'kın varlığını da her şeyin tamamen birleşmesinde görür. Eğer demek cazize, Bektaşilik Realist ve Materyalist, Mevlevilik ise Spritüalist ve İdealisttir.

Mevleviler, Hak'ka ulaşma yolunda da kadını büyük bir engel saymış, bundan ötürü de kadın aşkı yerine erkek aşkına yönelmiştir. Gerçi bu görüş sonraları Bektaşiliğe de girmiş ve onda da rol oynamışsa da Bektaşilikte esas, kadın aşkıdır.

Bektaşiliğe göre dünyaya hüküm eden, dünyadaki insanları, hayvanları ve hatta cansız varlıkları harekete getiren tek şey (Cemâl), yani (Mutlak Güzellik) ile bu güzelliğe olan (Aşk) tır. Cemâl, bir aynadır ki bütün kâinat bu aynada ve bu ayna ile görülür. Bu ayna da bütün organları tam ve sıhhatli, mütenasib endamlı, teslimiyyet feragatına sahip bir güzel'den başka değildir; ve özellikle böyle bir güzelin, nûrânî halâvete mâlik yüzüdür. Öyle ise insan, yalnız ve yalnız güzeli seyr etmeli, güzeli sevmeli ve kendini güzele teslim etmelidir. İnsandaki en büyük kusur olan (Benlik)i yok edecek ve insanları birliğe götürüp bir yapacak tek şey, işte, bu güzellik ve ona olan aşk'tır. Bundan ötürü de insan, bir güzele değil, her güzele âşık olmalıdır. Ve çünkü, yalnız âşık olandır ki benliğini kaybedebilir ve Tanrısı ile, daha doğrusu, kendisi ile kavuşabilir.

Bektaşilikte, her şeyden önce, (Benlik) i yok etmek şarttır. Bundan ötürü de Bektaşilikte (Kâpı) meselesi büyük bir önem taşır. Kapıdan maksat ta, gerçekte, (Benlik)i yok eden mahaldir. Benliğin gerçekten yok olması da erkek ve dişinin visâli ile mümkündür. Bektaşilikte, bundan ötürü kapı'nın (Eşik)i de Kutsal sayılır ve çünkü, eşik, dubul yeridir. Yine bundan ötürü Bektaşiler eşiğe basmazlar, hatta bakmazlar; eşiğe bakmağı büyük bir günah sayarlar.

Kısaca, insan, ancak, bir güzellik ve güzel karşısında benliğini kaybedebilir, kendinden geçebilir. Nitekim, Peygamberimiz de Mi'rac'ta Tanrı'nın cemâli ile karşılaştı ve O'nun cemâli karşısında kendinden geçip benliğini kaybetti.

Ve en nihayet, madem ki insan Tanrı süretindedir, o süretin güzelliğine, yani (Cemâl)i ne de, dolayısıyla (İlm)i ne de sahib olmak gerekir.

Tekrar edelim ki Bektaşiliğin esası (Aşk)tır. (Vahdet)te bu aşkın visâl noktasıdır. Bektaşilikte tek bir kadehten içmek te (Vahdet)in başka bir çeşit temsilidir.

Şimdi biz burada tekrar sayılar meselesine dönerek diyelim ki: sayıların ilki ve başı olan (1) sayısı ile sayıların sonu olan (9) sayısı birbirinin aynıdır; çünkü, sayı, aslında (1) dir, (9) ise (1) in çokluğundan, dolayısıyla aynı (1) den başka değildir. İşte, bu gerçek, Bektaşilikte bazı âyinlerle de ifade edilmiştir. Bektaşilikte, birçok âyinlerde Baba sayısı dokuzdur. Dokuz sayısının şekli Bektaşilikte (Asâ) anlamına tefsir edilmiş ve Asâ, bütün bir varlık, bütün bir gerçek kabul edilmiştir ve hattâ bunun için özel bir âyin de tertib edilmiştir. Hiç kuşkusuz, bu Asâ âyininin aslı Yunan Mitolojisinde Priapos adına yapılan aşk ve eğlence şenliklerinde görmek mümkündür. Priapos, Yunan Mitolojisine göre iyş ü işret Tanrısı Bacchus (Dionysos) ile güzellik ve aşk Tanrıçası Afrodit (Zühre) in oğludur ki bağlardan bahçelerden, tarlalardan kaldırılan ilk mahsul, bunun özellikle Lapseki (Lampsokos)daki ma'bedine gönderilir ve belirli günlerde bunun adına iyş ü işret âlemleri düzenlenirdi. Priapos, iri kılı tenli, keçi ayaklı ve başı boynuzlu olarak tasvir edilirdi. İşte, bu şenliklerde büyük bir rol oynayan (Phallus), sonraları, Bektaşilikte (Asâ) olarak ta tefsir edilmeğe başlandı.

Bu noktada Bektaşilikte büyük bir önem taşıyan üç boğumlu bir değnek (Alaca Değnek) ten de kısaca söz edelim: Ve yine, Bektaşilerin bu üç boğumlu değnekleri de, aslında, Eski Mısır Kâhinlerinin ellerinde taşıdıkları Zünnür'den başka bir şey değildir ki bu değneği, daha sonraları, Yahudi Hahamları ve Hıristiyan Papasları da taşımışlardır. Bektaşilikteki bu üç boğumlu değnek, daha doğrusu, değneğin bu üç boğumu (Hak, Muhammed, Ali) üçlüsünü sembolize eder ki Hıristiyanlıkta (Baba, Oğul, Kutsal Ruh) teslisini ve meselâ, Brahmanizm'de de (Brahma, Vişnu, Siva) teslisini sembolize eder.

Yukarıda sözünü ettiğimiz bu üç boğumlu değnek, özellikle, Mücerred Babalık âyininde rol oynar. Bektaşi babaları bu değnek ile sırası gelince, âyin gereği, çocukların dillerine, ellerine ve bellerine vururlar. Dile vurmakla, çocuğa, tatlı dilli olması ve sır saklaması gerektiğini; elle vurmakla, çocuğa, yalnız başına bir şey yapamayacağı, dolayısıyla, bir vasıta araması gerektiğini; bele vurmakla da, çocuğa, aşkta devamlılık gerektiğini; birer kelime ile: dil ile sevmesini bilmesini; el ile bu sevgiyi toplamasını bilmesini; bel ile de, yalnız ve yalnız aşka dayanmasını ve çünkü Vahdet için Aşk'ın zorunlu olduğunu işaret ve telkin etmiş olurlar. Bektaşilik, aşkı, bel ile birleştirir, bele dayandırır. Çünkü, insan, ancak, belden çıkmaktadır; bel, insanın aslıdır. Bu yüzden de Bektaşilik, insanı, (Bel Oğlu) diye de tanırlar. İnsan, ancak, belden çıktığı gibi aşk ta, ancak, bu bel ile gerçekleşebilmektedir. Yani, bel, hem bizim aslımızdır hem de bizi aslımıza kavuşturan aşk'ı meydana çıkaran şeydir. Kısaca, Bektaşiliğe göre Yaratılış insandır ve yaratılışı meydana getiren üç şey de, insan sıfatı ve süreti ile, bir olmaktadır.

Şimdi tekrar Bektaşilikteki dokuz sayısına ve dokuz Baba meselesine dönerek diyelim ki Bektaşilikte Baba'lık mertebesi pek büyük ve pek kutsal bir mertebedir. Çünkü, babalık'tan maksat, sâdece, başa Tac giymek değil, fakat, Bektaşiliğin aslımı, esasını, daha doğrusu Felsefesini kavramaktır ve ancak böyle olan bir kişi Baba sayılmağa lâyıktır. Bunun için de, en azından,

Tarikatın dört kapısından geçmiş olmak gerekir. Yine bu sebeble Baba olacak namzetler yirmi bir yaşına kadar birçok dersler alırlar ve birçok pratikte bulunurlar ve en nihayet (Cem Âyini) nde de destur alırlar ve âyinleri idare etmeğe başlarlar. Bektaşilikte birçok âyinlerde âyinin icrası yolunda, Baba sayısı dokuz olmakla beraber Bektaşilik, sekiz İmam üzerinedir, bir İmam da Gaipdir ve bu remz de Müslümanlıktan almıştır. Bu sekiz İmam meselesini Bektaşî Tekkesinin mi'marisinde de görmek mümkündür; ön ve yan direkleri, çaprazları ve tavanın genel durumu ile eski rakamlarla sekiz şeklini gösteren bu binâ aşağıda belirttiğimiz sekiz dayanak üzerinde durur ve bu da bu binânın Sekiz İmam'a mensub bir binâ olduğunu deyimler. Bu sekiz dayanak ta şu beş şekilde ifade edilmiştir:

1- Yer, Toprak.

2- İlk dayanak ki bu üçtür; bunlar da: Hak, Muhammed, Ali dir ki Bektaşî sembolüdür.

3- İkinci dayanak ki bu da ikidir; bunlar da: Fatma ile Hasan ve Hüseyin'dir.

4- Üçüncü dayanak ki bu da ikidir; bunlar da: İki İmam'dır.

5- Dördüncü dayanak ki bu da Tavan'dır ve bu da Gaib İmam'a işaretler.

Bektaşî Tekke'sinin bu bina şeklinde, bu binanın Sekiz İmam'a mensub bir bina olduğu ifadesi ile birlikte bu binanın, aynı zamanda, Bektaşîlerin (Mekke)ye karşılık kendilerine mahsus bir (Kible) olduğu ifadesi de mevcuttur ve bilindiği gibi Kırşehir'deki Hacı Bektaş Tekkesi, Bektaşîlerin kablegâhudur. Nitekim, sonradan, Müslümanların kablegâhu olan (Mekke) binasının yapılaş şekli de birçok anlamlar taşımaktadır.

Bektaşîlikteki Gaib İmam, yani Mehdi meselesinin de Yahudilikten Bektaşîliğe geçmiş olması kuvvetlidir. Bunun aslı, Yahudilerin kendilerini, Asûrluların esâretinden kurtaracak bir kurtarıcı bekleyişidir ki bu Bir Kurtarıcı i'tikadı Asya Dinlerinde de görülmektedir. Ve bir bakıma, Gaib İmam, yani Mehdi ile İsa ve Hızır aynı anlamdadırlar, bunların aralarında fark yoktur.

Yine işaret edelim ki Bektaşîlikte:

A- (1) sayısı, Tanrı, İnsan ve Ali sembolüdür ve bunlar yer değiştirler.

B- (3) sayısı, Hak-Muhammed, Ali sembolüdür.

C- (5) sayısı, Hak, Muhammed, Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin sembolüdür.

D- (7) sayısı, Hak, Muhammed, Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin, Hacı Bektaş, Balım Sultan sembolüdür.

Ve yine: Arab Alfabesine göre (Muhammed Ali) Yedi harftir; Hasan, Hüseyin de Yedi harftir; Kur'anın özü ve özeti olan (Fâtiha) Süresi de Yedi âyetten ibârettir. Ve yine Ehl-i Beyt denen (Mukammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Fatma) da on dokuz harftir ki (Bismilâhirrahmânirrahim) de on dokuz harftir, ve bu (19) sayısının (1) sayısı (Birji ve birliği temsil eder ki asıl dur ve (9) sayısı da çokluğu temsil eder ki (1) in tekrarımdan ebârettir.

E- (8) sayısı, Sekiz İmam sembolüdür.

F- (9) sayısı, Dokuz Baba'yı; bütünlüğü ile varlığı kendinde toplamış olan İnsan'ı sembolize eder ki (9)un aslı da (1) sayısı olduğundan, insan da Tanrıdan başka bir şey değildir; Tanrı da Ali'den başka değildir, çünkü (Ulviyyet) ondadır.

Türklerde (9) sayısı Çeşitli açılardan pek önemlidir. Türklerin oyunlarında bile (Dokuztaş) oyunu meşhurdur.

Dokuz sayısı Matematik açıdan da pek önemlidir. Zirâ (9) sayısında (1-9) arası sayılarda bulunmayan Matematik uygulamay'a ait bir çok özellikler de vardır.

Bektaşîlikte birer gerçeği deyimleyen bu sayı sembolleri de, daha sonraları, aşk şekilleri ve visâl timsalleri ile ilişkilendirilmiş, bundan ötürü de pek çeşitli ve pek kaypak şekillerde tefsir edilmiştir.

Bu sayı sembolleri hususunda, ayrıca, (36) sayılı Ek Not'a bakınız.

Kısaca, Bektâşilik, birçok Dinlerin ve Felsefelerin bir Sentezidir. Bu sentezde de, özellikle, Şamanhği, Brahmanhği, Budahği, Zerdüştlüğü, Yunan'dan önce Anadolu'da yaşayan Milletlerin Tabii yaşayışlarının ve it'ikadlarının esasını, Eski Yunan'ın Mitolojik inançlarını, Hristiyanhğa ve en nihayet Balım Sultan'ın Bektâşiliğe soktuğu Kutoklilği görebiliriz. Dolayısıyla, Bektâşilikte, Şâmân ve Buda dinlerindeki kadın âyinleri; Zerdüşti dinindeki erkek âyinleri; Yunan, Suriye ve Kıbrıs'taki Phallus âyinleri gibi Eskiler'e ait birçok âyinlerin bazı etkilerini de görebiliriz. Fakat, Bektâşilik, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, birçok Tabii Dinlerin ve en nihayet Hristiyanhğ'ın Göğe çıkardığı Tanrı'yı yere indirmiş ve onu da, yalnızca, kendinde bilmiş ve bulmuştur.

Burada kısaca işaret edelim ki: Hristiyanhktaki Tanrı görüşü de Eski Yunan'daki (Güneş) e ait bir it'ikadın ayıdır ve İsa'nın geçirdiği mâcera da (Güneş)in geçirdiği mâceranın ayıdır. Hristiyanhktan çok daha önce Hintlilerce (Vişnu); Mısırlılarca (Apis); Japonlarca (Boğa) ve Hristiyanhğa yakın devirlerde Yahudilerce (Altın Buzağı) ve Mûsâ'ca (Yahova) ve Yuhanna'da da (Öküz) adı ile (ve dünyanın öküzün boynuzu üzerinde olduğu inancı ile) bir İlah olarak tapılan bu güneş Yunan mitolojisine göre: Gökyüzünde Kış başlarken bir bâkire tarafından doğmakta, fakat, sonra zâlim Tanrı tarafından öldürülüp Kışa gömülmekte, fakat, Yaz başlarken tekrar dirilip kötü ruhların gelemeyeceği Göğün en yüksek noktasına çıkmaktadır.

İşte, Güneş'in bu Mitolojik mâcerası ile İsa'nın Dinî mâcerası arasında tam bir uygunluk vardır. Hristiyanlık ta İsa'yı bâkire Meryem'den doğurtmuş, daha sonra Yahudilere çarşıya gönderip öldürtmüş ve en nihayet te onu tekrar dirilterek Gökyüzünün en yüksek yerine çıkarmıştır. Bazı Hristiyan Papaslarının başlarının tepelerine kondurdukları küçük tekerlek Takke de yine Güneş sembolünden başka değildir.

Şimdi, Hristiyanhğın (Baba-Oğul-Ruhülkuds) teslisini iycad ile babasız olarak dünyada yarattığı ve dünyada öldürdüğü, fakat, öldürdükten sonra Göğe çıkardığı ve İsa'dan ibaret gördüğü İnsan Tanrı'sını, Bektâşilik, Gökten Yere indirip tekrar insanlar arasına sokmuş, ancak, onu (Öldürmeyip), (Yürütmüş)tür.

Bektâşilikte (Ölmek) yok, ancak, (Yürümek) denen şey vardır. Bu, şu demektir: madem ki insan Tanrı'dır, insanın ruhu da Tanrı ruhudur; ve madem ki öyledir o ruh ta daima yaşayıcı ve daima aynı algı ile bâki kalıcı bir ruhtur. Gerçi insanın bedeni maddedir ve maddî olan her şey değişmek zorundadır ama insanın maddî olan bedenindeki ruhu madde ve maddî değildir; dolayısıyla de asla değişmez.

Ruh dediğimiz şey, her şeyden önce, maddeyi (Canlı Kılma) yetisine ve sonra da her şeyi (Algılama) yetisine sahip olan bir şeydir. Ruhun bu iki yetisi her bir varlıkta aledderece görülebilir ise de bu iki yetinin tam kemâli, ancak, insan denen varlıktadır. Hattâ, insan ruhunda, bu iki yetiye ek olarak bir de algıladığımız başkalarına da (Algılatıp Anlatma) yetisi vardır. Şu hâlde, maddenin tamamı insanda olduğu gibi ruhun tamamı da yalnız ve yalnız insandadır.

Şimdi, her insan, sûrette insandır ama, ancak, (Cemâl) ve (Algılama veya Anlama) ve (Algılatma veya Anlatma) gibi üç insânî sıfatı kendinde kemâl mertebede toplayabilen insan gerçek insandır ve ancak böyle bir insan Tanrılaşabilir; aksi halde, insan bile sayılmaz.

Kısaca, Bektâşiliğe göre de ruh ölümsüzdür ve bundan ötürü de beden ölüp değiştiğinde ruh başka bir bedene geçer. İşte, bundan ötürü de Bektâşilikte (Ölmek) yok, ancak, (Yürümek) vardır, yani gerçek hayatta devamlılık vardır.

Şuna da hemen işaret edelim ki Bektâşilik, sâdece, Hristiyanhğın Göğe çıkardığı Tanrı'sını Yere indirmek ve onu insanlaştırmakla kalmamış; aynı zamanda, Zerdüşti Dininin İyilik Tanrısı (Hürmüz) ile Kötülük Tanrısı (Ehrimen)ı da (Tanrı) ve (Şeytan) adları ile Yere indirerek ikisini de bu dünyada Var olan ve /bu Dünyada birbirine zıd faaliyetler gösteren birbirine zıd iki müstakil Varlık olarak kabul etmiş ve her şeyde ve her işde iki yön, iki yüz bulunduğunu ve meselâ, Kur'anın biri zâhiri ve biri bâtını olmak üzere iki anlamı olduğunu; Hak'ın tazahürü

Din'in İlahî Aşk'a ve Muhabbet'e dayanan ve gerçek insanlık yolunda bütün insanları ve dinleri içine alan bu sınırsız Tasavvuf yönü, en sonda, dinin sâdece bir takım kuru inanç ve itikadlara dayanan Şeriat yönünün bütün varlıklardan sıyrıp ayırdığı ve bütün varlıkların üstünde ve ötesinde olarak kabul ettiği Ulu Tanrı'yı da insanın kendi içine alır ve hattâ onu insanın kendi şah damarından da insana daha yakın kılar; insan ile Tanrı'yı birbirine kavuşturur; daha doğru bir deyişle varlığı yalnız Tanrı'ya vererek ondan başka bir Var kabul etmez.

Kısaca, İslâm Mutasavvıflarına göre Din'in bütün esâsı kendi iç keyfiyetindedir. Bütün iman ve inançların aslı İlahî Aşk'tır ki bu da gerçeğin özüdür. Doktrinler, müşahedeler teşkilâtlar ikinci plânda gelirler ve hattâ çoğu kere de Din'in iç hayatının en büyük engellerini teşkil ederler. Bu yüzdendir ki Sûfîler, dinsel geleneklerle, daha ilk zamanlardanberi çarpışmak zorunda kalmışlar ve bu uğurda canlarını vermekten bile kaçınmamışlardır.

Şimdi, konumuzu özetleyecek olursak şöyle diyeceğiz: İçgüdülerimiz, bizi, varlığımızın bakasına sürül'ler ve bunların başı ve en önemlisi de beslenme ve çoğalma işgüdüsüdür ki her ikisi de aynı şeydir. Beslenme ve çoğalma ise, her şeyden önce, bir harekettir. Şu halde, hayat, harekettir. Ve bu hareket te, ancak ve ancak, sevgi hareketidir. Nasıl ki, yukarıda, âlemleri ile insanı ile bütün varlığın tek bir hareketin eseri olduğuna ve o hareketin de sevgi hareketi bulunduğuna ve sevgi hareketinin de Mutlak Vücut'un, kendi isimlerine ve sıfatlarına bürünerek, çeşitli varlıklar şeklinde tecelli ve zuhuru ile ortaya çıktığına, ve en nihayet, Mutlak Vücut'un da bütün varlıkların özü ve özeti olan insan'dan başka bir şey olmadığına işaret etmiştik. Şu halde çeşitli varlıklarda

için Erkek ve Kadın denen iki ayrı cinsin birleşmesi gerektiğini (ki bu iki ayrı cinsin birleşmesinden çıkacak çocuk ile teslis meydana gelecek ve var oluş tamamlanacaktır. Zâten, visalda da erkek ve kadın cinsel organlarıyla birlikte Dil de birleşir ki bu visâl hâli de bir teslis hâlidir) iddia ile Bektâşilik aslında (Vahdet)e, yani (Birlik)e, fakat, bu (Birlik)e varma yolunda (İkilik)e yani (Azdad)a dayanmış ve bu inancını da (Çifte Ali yüzlü iki tarafı keskin bir kılıç) ile sembolize etmiştir. Ve yine, bu inanç, özellikle, önü ve arkası yırtmaçlı bir takım kadın giysileri ile de sembolize edilmiştir ki bu çeşit sembollerin meşhur Cemşid âyimlerinden bazı kahınları imâ ettiği de kuşkusuzdur.

Kısaca, Bektâşilikte, İkiligi ve Azdâdi sembolize eden çifte Ali yüzlü iki tarafı keskin kılıç, Bektâşiliğin Arması olan (İki yüzlü Meded Ya Alil) den sonra pek büyük bir önem taşır.

Bektâşiliği şiddetle etkilemiş olan Zerdüşt Dinindeki bu İyilik Tanrısı (Hürmüz) ile Kötülük Tanrısı (Ehrimen), yani birbirine zâd ve birbirinden müstakil iki varlığın bir arada mevcudiyeti ve faaliyetleri meselesi, İslâm Dinindeki (Allah ve Şeytan) meselesi ile de yakın bir benzerlik göstermektedir. Nasıl ki Zerdüşt Dinindeki Cennet ve Cehennem ta'rif ve tasvirleri ile İslâm Dinindeki bu konulardaki ta'rif ve tasvirler arasında da yakın bir benzerlik görülmektedir.

parça parça sevgilere sahip olan mutlak vücut, insan denen özünde ve özetinde, bütün sevgilerin topuna birden sahip olmaktadır ve kendini en tam ve en mükemmel şekilde sevmektedir.

İnsanın asli temelini beslenme ve bunun sonucu olan cinsel sevgi olduğunu söyledik. Hâlbuki, beslenme, ancak, bir vasıta; maksûd olan sevgidir. Çünkü, sevgi, hayatın hem sebebi hem de kendisidir. Öyle ise insan terbiyesinde, her şeyden önce, gerek insanın tabii temelini ve mahiyetine gerekse sosyâl varlığına uygun olarak, cinsel terbiyeyi ön plâna almak, cinsel ilişkilerin normâl ve sıhhi şekilde düzenlenmesine ve gelişerek daha yüksek hissi seviyeler kazanmasına önem vermek zorunludur. Başka bir deyişle, insanları akıllarından önce mi'delerinden, dolayısıyla de bellerinden idare etmelidir. Çünkü, insan, insanlığından önce bir hayvandır, yani, bir hayat sahibidir. Hayat ise şuur, düşüncüyü değil, içgüdüyü, cinsel arzuyu, sevişmeği âmirdir. Terbiyecilerle birlikte Devlet İdarecilerinin de Gençliğin Terbiyesi ve dolayısıyla Millî Varlık açısından bu noktayı daima göz önünde tutmaları zorunludur. Her şeyden önce, insanların karınları yeterli ve temiz gıdalarla doyurulmalı ve sonra da cinsel sorunların en normâl ve sıhhi şekilde ve gittikçe gelişen yüksek bir his seviyesi ile haline çalışılmalıdır.

Mi'de terbiyesi ve cinsel terbiye (Nefs Terbiyesi)nin başı olmalıdır. Bundan sonra da hemen beş duyu organının terbiyesi yer almalıdır. Ve fikir terbiyesi de bu sırayı peşleyerek ilk iki terbiye üzerine kurulmalıdır. Başka bir deyişle, insan terbiyesi insanın hayvanlık mertebesinden başlamalı ve iç içe ve ard arda olmak üzere insanlık mertebesine doğru aşağıdan yukarıya yükselmelidir. Yukarıdan aşağıya, yani akıldan içgüdüye inen bir terbiye, her şeyden önce, insanın maddî tabiatına ve ma'nevî mâhiyetine aykırıdır ve tepeden inme bir terbiyedir; bundan ötürü de faydasızdır, faydasız olagelmektedir ve hattâ zararlı olmaktadır. Çünkü böyle bir terbiye, kişilerin maddî ve ruhî sağlıkları bakımından bir takım bozukluklara ve hastalıklara sebep olduğu gibi sosyâl hayat tarzını da düzensizlikler içine atar, dolayısıyla, cemiyeti de çöküntülere sürükler.

İnsan ruhunun güçlerini, bir bakıma, yaşama ve sevişme içgüdüleri ile akıl olmak üzere iki şekil altında toplayabilir ve bu iki gücün birbiri üzerinde etkili olmalarını kabul edebilirsek te yine de kesinlikle söyleyelim ki asl olan, esas olan, hayatın kendisi olan içgüdü yönümüzdür, sevgi yönümüzdür; şuur yönümüz, düşünce yönümüz de bu sevginin gölgesidir ve esasta sevginin emrindedir. Çünkü, zâten, içgüdü gücümüzle akıl gücümüz birbirinden tamamen ayrı iki güç olmayıp aynı bir ruhun iki gücünden, iki yönünden, iki görünüşünden ibarettirler; hattâ birbir-

lerini tamamlamaktadırlar. İşte, bütün bu sebeplerden ötürü insan terbiyesi beslenme ve çiftleşme içgüdüsünden başlayacak ve insânî hislere ve fikirlere doğru yükselecektir; yani, maddeden başlayıp ma'nâya yükselecektir. Çünkü, hayatta asl olan maddedir, dolayısıyla, cinsel sevişmedir. Fakat, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, madde ve ma'nâ birbirinden ayrı değildirler, bundan ötürü de daima birbirlerini peşlerler ve birbirlerinin sebebi ve sonucu olurlar.

Çocuk terbiyesi, dolayısıyla Cinsel terbiye, dolayısıyla, kadın ve dolayısıyla sevişme san'atı Eski Hind'te ve Mısır'da ve daha birçok memleketlerde pek önemli bir yer tutmuş, yalnız Mitolojik çağlarda değil, fakat, bu çağlardan sonra da bir takım sırrî bilgilerin ve merâsimlerin kaynağını teşkil etmiştir. Çocuk terbiyesi ve dolayısıyla de cinsel terbiye, daha, Eski Çağlarda, bazı Felsefî Tarikatlarda da pek önemli bir rol oynamıştır ki bu hususta, özellikle, Fisağor'un Dinsel Felsefe Okuluna işaret edebiliriz.

Fisağor'a göre bütün Güneşler ve Yıldızlar Tanrı'nın bir gün yok olacak tecellileridirler. Her varlık, Tanrıdan bir zerredir, sırası gelince, ebedî kaınun gereğince, meydana çıkıp görünür. Her Gezegen, Tanrı sınıflarından birinin tecellisi ve sembolü olmakla, eskiler, bunları ma'bud adları ile anmışlardır. Yaratılıştta, Tanrıdan çıkan ruhlar gezegenden gezegene geçip aşağı indikçe maddileşmişler, maddileştikçe de kesâfetleri artmış ve ma'neviyyetlerini de kaybetmişlerdir. Bununla beraber, madde ile daha ziyade savaşmaları sonucu olarak akıl ve irâde kuvvetleri de artmıştır.

Ruhun maddeye inmesinin son yeri üzerinde yaşanan bu dünya yuvarlağıdır. Fakat, insan, bu dünyada akıl ve irâdesini yükselte yükselte tekrar eski geldiği yüksek âleme yükselebilir, yani (Tanrı)ya ulaşabilir.

İnsan, bu kâinat içinde, bir tarafı (Nur)a, diğer tarafı (Zulmet)e bakan iki yanlı muazzam bir varlıktır. Çünkü, insanın ruhu, Kutsal Tanrı'dan ölümsüz bir zerredir. Fakat, insan, Tanrıya ulaşabilmek için cansız ve canlı bütün varlıklardan derece derece geçmek zorundadır.

Bu yüksek ruhlar âlemine daha dünyada yükselebilenler, dolayısıyla Tanrı'ya daha dünyada ulaşabilenler de, ancak, (Ârif)lerdir. Âriflerin bu dünyada görevleri de, yalnız ve yalnız, bu dünyada gerçekten var olan (Güzellik)in, (Sevgi)nin ve (Hakikat)ın peşinden gitmektir.

Fisağor'a göre, insanlık âlemi, ilâhî âhenk ve düzene ayak uydurabildiği derecede yükselir ve uyduramadığı derecede de alçahr. Fisağor'a

göre, hayvanlar, insana; insan da Tanrı'ya akrabâdır. Nebatlar âlemi hayvanlar âlemine, hayvanlar âlemi de insanlar âlemine doğru şahlanmaktadır. İnsanlık âlemi-de, daha mükemmel nesiller meydana getirmek için, kendi âleminde şahlanıp duracaktır. Ruh, ne kadar yükselirse ilâhî hayatının hâtirasına da o derece kuvvetle sahip olacaktır.

Erkek ve Dişiden ibaret olan insanlık âleminde Kadın'ın annelik görevi ilâhî bir iştir. Çünkü, çocuğu, ancak, annenin sevgisi ve şefkati koruyup yetiştirebilir. Çünkü, çocuk, bir çiçektir ki o, ancak, annenin bûseleri ile gelişebilir. Bundan ötürü de çocuk yedi yaşına kadar annenin himâyesine verilmeli ve anne Aile Ocağının Râhibesi, Kutsal Koruyucusu ve Bekçisi sayılmalıdır.

Çocuk terbiyesi açısından ana ve babanın maddî ve ma'nevî yönlerden uygun bir evlenmede bulunmaları ve bu evliliği gerekli kurallar ve sevişme san'atları ile sürdürmeleri, Fisagor'dan önce olduğu gibi, Fisagor tarikatında da pek önemli bir yer tutmakta idi ve bu husustaki felsefî görüş te şu idi: Erkek, erkeklik kuvveti ile, (Yaratıcılık İlkesi)ni temsil eder. Kadın da (Yeryüzü)nü; ve ilâhî şeyleri hayret verici bir surette tahakkuk ettirmesi ile de (Tabiat)ı temsil eder. Erkek ve kadın, bedence ve ruhça birbirleriyle tamamiyle kaynaştıkları takdirde de, ve yalnız o takdirde, kâinatın bir özünü teşkil etmiş olurlar. Fakat, Tanrı'nın varlığına inanmak için, kadının, erkekte Tanrı'nın yaşadığını görmüş olması şarttır. Bunun için de erkek (Aktif) olmalıdır. Ancak hayatı böyle derin bir zekâ ile kavramış yaratıcı bir irâde sahibi erkektir ki kadının ruhunu aşlayarak onu ilâhî ülküye doğru yükseltebilir. Erkeğe de bu kuvvet, sevdiği kadının ince duygularından, derin ilâhî varlığından gelir.

Erkek, irâde kuvveti ile, kadın da sevgi kuvveti ile (Yaratıcı)dır. Sevmek demek te kendini unutmak, kaybetmek demektir. Sevgi hâlinde kendini unutan, kaybeden kadın da daima en ulvî kadındır. Kadının, böylece, kendini tamamiyle erkeğe vermesi iledir ki onun semâlara doğuşu ve ölümsüz nurlarının her tarafa yayılışı tahakkuk etmiş olur.

Erkek ve kadının tam bir bilgi ve tam bir aşk içinde tamamiyle birbirleriyle kaynaşmaları emsâlsiz bir Nura kavuşmanın ve Tanrisal Yaratıcı bir güce sahip olmanın biricik ve en büyük şartıdır. Kadını veya Erkek'i Tanrı telâkkî etmenin sebebi ve sırrı da işte bu noktada gizlidir.

İlâhî ana ve babadan ilâhî çocuklar doğacağından veya onlar aracılığı ile, daha önce mevcut olan yüksek ruhlar cesetlere girmek sûretiy-

le dünyaya gelmiş olacağından, özellikle, Âlim ve Ârif bir erkek ve kadının evlenip dünyaya bir evlât getirmeleri de pek ulvî bir harekettir.

Fisagor'un İlâh görüşü (Monade, Diade, Triade) yönleri ile üçlü bir İlâh görüşü olduğu gibi Fisanor'un, özellikle, ruhu açısından Tanrı ile akraba kıldığı İnsan görüşü de yine üçlü bir insan görüşüdür: Ârif Ana; Ârif Baba ve Ârif Çocuk. Baba, canlı kâinatın Kutsal Ruh'udur; Ana, Tabiat'tır; Çocuk ta varlığın Kalbi'dir. Fisagor'a göre insan cemiyeti, ancak, böyle bir temele dayanmalıdır. Fisagor, ilim gücünü ve değerini diğer bütün güçlerin ve değerlerin üstüne çıkarmış ve hatta siyasî gücü bile bu ilim gücünün emrinde görmek istemiştir.

Şunu da hemen söyleyelim ki Fisagor'da görülen birliklere, ikiliklere, üçlüklerle... rağmen ona göre de hakikat (Bir)dir; (Çokluk), bu (Bir)in çokluğudur ve sâdece bir görünüşten ibarettir ve bu çoklukta tam bir (Âhenk) vardır.

Şimdi, tekrar kendi düşüncelerimize dönerek diyelim ki: hayatta esas olan hayatın içgüdü yönüdür, sevgi yönüdür ve sevgi de ferman dinlemez bir şeydir. Fakat, insanlar, cemiyet hâlinde yaşadıklarından ve sevgi de, aynı zamanda, insanlar arasında en büyük bir bağ olduğundan, bu sevginin cemiyetin fermânını dinlemesi ve hiç değilse bir dereceye kadar zorla dinlemesi de zorunludur. Çünkü, aski halde, cemiyetin düzeni ve birçok ahlâkî kuralları bu sevgiyi ve sevişmeği daima önler ki bu önleme de asl olan hayatımızı yanlış yollara saptırır ve en nihayet çökertir.

İnsanlar arasındaki aşk hayatı, sâdece, sıhhî kaidelere ve sosyâl nizamlara uygun olmakla kalmamalı; o, birçok ilimler ve özellikle Felsefe ve Estetik açısından da ele alınıp inceden inceye incelenmeli ve en yüksek Estetik bir San'at hâline getirilmelidir. Çünkü, var olmanın biricik sebebi sevgidir, sevişmektir. Bütün varlıklar, ancak, sevgiye birer vasıtadrlar ve kendi başlarına birer hiçtirler.

Aşk, bir taraftan organik bir olay olarak bizim organik hayatımızı sürdürüp giderken diğer taraftan da kendisinin tabû birer yavrusu olan (Sevgi) ile ve (Muhabbet)³⁸ ile de cemiyetlerin, aile yuvalarının, dostlukların kurulmasında da biricik rolü oynamaktadır. Fakat, aşkın asıl rolü, onun, insanlığın Ulûhiyete kadar uzanan ma'neviyyâtının, hassâsiyetinin, heyecânının en yüksek derecesini teşkil ve temsil etmesinde, bu

38 Sevgi, aşkın daha hafif, fakat, daha yaygın bir şeklidir. Aşk, ancak, iki kişi arasında olabilir, fakat, sevgi birçok insanlar arasında söz konusudur; dostluklar gibi. Muhabbet ise sevgiden de daha yaygındır; dostluğun da dışına çıkar ve herkesi ve her şeyi içine alır.

sûretle de insan ruhuna mutlak hâkimiyetindedir. İnsanlığın bütün sevinç ve mutluluklarında yalnız ve yalnız onun damgası bulunduğu gibi bütün keder ve ıztırlarında da yalnız ve yalnız onun parmağı vardır. Vahşetten medeniyete doğru durmadan ilerleyen insanlık tarihi maddî ve ma'nevî bütün eserleriyle Aşk Tarihi'nden ibârettir.

Aşkın tezâhürü kişiden kişiye, cemiyetten cemiyete, milletten millete, histen hisse, fikirden fikire ve hattâ mevsimden mevsime, manzaradan manzaraya, güzelden güzele değişirse de, onun, hayatın aslı ve esası olması hassası ve özelliği hiç bir sûretle değişmez; her zamanda, her mekânda ve herkes için, o,yine aşktır.

İşte, aşkın yavrusu olan Sevgi ve Muhabbet, hayâtî ve insânî vasfından ötürü, yukarıda da dokunduğumuz gibi, insanların birbirleriyle dostluk hisleri içinde yaşamalarını sağlamada da en büyük bir temel olarak atılmalı ve dolayısıyla Devletler de tek bir aile hüviyeti içinde, birleşmelerinde ve yaşamalarında, çıkarıcı siyasî kararları ve korkunç silâhları değil, fakat, yine bu İnsan Sevgisini ve Muhabbeti hâkim kılmalıdır. Çünkü, bütün insanlar arasında, aşkın daha hafif, fakat, daha yaygın bir hâli olan sevgi ve muhabbetin birleştirici kuvvetinin yerini alabilecek yahut ta onun bu birleştirici gücünü yok edebilecek hiç bir maddî kuvvet yoktur ve olamaz. Çünkü, madde, aslında, ruhun maddesidir ve dâima ruhun emrindedir.

Her şeyden önce bir içgüdü olması bakımından insanın hayvanlık yönünü teşkil eden (Aşk Hâleti), varlığın en yüksek bilgisinin biricik kaynağı hâline getirilmesi ve haddeden geçmiş estetik bir san'at mertebesine yükseltilmesi ile de insanın ilâhî yönünü teşkil edecektir. İnsanı Tanrı'ya ulaştıracak olan şey yalnız ve yalnız Aşk'tır. Fakat, bu ilâhî aşk yolu, her şeyden önce, insanların birbirlerine olan muhabbetleri yoluna bağlıdır, oradan geçer. Tanrı'yı sevebilmek ve O'na ulaşabilmek için, daha önce, insanların birbirlerini sevmeleri şarttır. Nitekim, Tanrı, bütün Kutsal Kitaplarında insanları birbirlerini sevmeye çağırmaktadır. Bir şeyi sevmemek veya bir şeyden tiksirmek, câhillikten başka bir şey değildir. Çünkü, her şey, yerinde ve mertebesinde doğrudur, iyidir ve güzeldir ve bundan ötürü de her şey sevilmelidir. Zâten her, şey, sevgiden ötürü ve sevmek ve sevilmek için yaratılmıştır.

Yine tekrar edelim ki her şey tek ve aynı bir vücuttur ve bu vücudun mevcut oluşu sebebi de sevgidir. Bu tek vücut, kendini sevmek için çeşitli sûretlerde ve şekillerde başkalık göstermekte ve bütün bu başkalıklar içinde yine kendi kendini sevmekte ve zevk etmektedir. Onun için varlıkta hiç bir şeyi hor görmemeli, her şeyin yerinde ve mertebesinde

doğru, iyi ve güzel olduğunu bilmeli ve her şeyi sevmelidir. Aşk ve muhabbet nazarında sultanlık, dilencilik, zenginlik, fakirlik, iyilik, kötülük, güzellik, çirkinlik . . . diye bir ayırım olamaz. Çünkü, her şey, aynı Hak'ın vücududur ve her sevgi de aynı Hak'ın sevgisidir. İşte, bu gerçeği böylece algılayabilenlerdir ki kendilerinin de bu aşk oyununda Erkek ve Kadın sûretlerinde³⁹ geçici birer vasıttan ibaret olduklarını bilirler ve kendilerini bu aşk deryasında yok ederek Tanrı'ya kavuşabilirler, O'nunla ebedileşebilirler.

39 İnsan, kâinatta mevcut bütün varlıkların en güzeldir. İnsandaki bu güzelliğin sebebi de, insanın, kâinattaki bütün maddiyatı ve dolayısıyla bütün hissiyatı kendinde toplamış olmasıdır. Hiç bir şey yoktur ki insan kadar sevilsin, insan kadar tapılsın, hattâ uğrunda canlar feda edilsin. Gerçi, her varlığın kendi mevcudiyeti dairesinde aşk cevheri câzibesi, güzelliği vardır ama, bu güzellik sınırlıdır. İnsan ise bütün varlıkların kendi parça güzellikleriyle birlikte, onların birbirlerine olan âhenginden doğan toptan ve toplu bir güzelliğe de sahiptir ki işte, bu toptan ve toplu güzellik, insandan başka hiç bir varlıkta bulunamaz. Çünkü, insandan başka bütün varlıklar, birer parça varlıktır, fakat, insan, bütün bu parçaları kendinde toplayıp bütünlüğü ile bütün olan bir varlıktır. Bundan ötürü de, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, insan, bütün maddiyata ve dolayısıyla bütün hissiyata sahiptir; ve yine bundan ötürü de, insan, her varlığın varlığı ile his eder ve her varlığın varlığı ile her varlıkta zevk eder.

İnsan, Yarattığı'nda Tanrı'nın (Halife)si ve Hak'ın aynası olmakla beraber, insanın aynası da yine insandır. İnsanlar, sûretleri, dış görünüşleri bakımından çeşitli iseler de o çeşitli sûretlerin maddesi bakımından ve o çeşitli sûretlerde mündemiç ruh bakımından aynıdır. Şu halde, insan, bütün varlığı ile bütün varlığını, ancak, yine insan olan bir aynada algılayabilir ve sevebilir. Varlıktaki bütün mertebelerin bir toplamı olan insanın yine kendi gibi olan diğer bir insandan alacağı zevk te, hiç kuşku yok ki, bütün bir zevk olacaktır, sonsuz bir zevk olacaktır. Bundan ötürüdür ki insan çiftinin vuslat anlarındaki heyecanları başka hiç bir hayvan çiftinin vuslat anlarındaki heyecanları ile kıyaslanamayacak derecede şiddetli ve kuvvetlidir ve yüksek hislerle karışmıştır. Şehvet, Hayat'ın esasıdır; hayat, şehvetle kaimdir. Her hayat sahibi olan varlıkta bu şehvet, o varlığın kendi nisbetine göre mevcuttur. Fakat, şehvetin kemâli, hayvanda ve özellikle de insandadır.

Şimdi, yaratılış'ta Tanrı sûretinde zuhur eden Âdem, nasıl, Tanrı'nın aynası olmuş ise Âdem'in oyluk kemiğinden yaratılan Havvâ da Âdem'in aynası olmuştur. Dolayısıyla, Âdem, Tanrı'ya; Havvâ da Âdem'e özlem duyucudur. Çünkü, kâinatta her şey kendi cinsini cezbedicidir. Cinsî câzibeyi doğuran Aşk Maddesinden ötürü de bir erkeğin bir kadını ve bir kadının da bir erkeği araması ve ona ermesi zorunludur. Çünkü bu birleşmeden gerek erkeğin ve gerek kadının duyacakları zevk, ancak, aynı bir varlığın bu iki çeşitli parçasının bir araya gelmeleri ile, yani erkek ve kadının cinsî münasebette bulunmaları ile doğar. Bu birleşmeden maksat ta bir Eser'in meydana gelmesidir ki o da Çocuk dediğimiz şeydir.

Kısaca, varlıkta her bir mertebe sevgi için olmakla erkek ve kadının birbirlerine olan sevgileri de bir sevgi mertebesidir ve sevgi mertebelerinin en yüksek ve mükemmel derecesidir.

İşte, Kâmil İnsan da erkek ve kadın maddî vuslatından ve bu vuslatın pek büyük maddî zevkenden ibret alıp her çeşit Beşerî sevgiyi İlahî sevgiye dayandırıp İlahî Vuslat'a, gerçek vuslata kavuşmasını ve onun dile ve kaleme gelmez ma'nevî zevkine ulaşmasını bilen insandır. Şehvete kalanlar ise Mutlak Hayvandırlar. Kâmil insan için tutulacak yol, maddî, ma'nevî her iki yolda birlikte yürümek, meşhur deyişi ile (Zülcaheyn) olmaktadır. Şehvet zevki ile fikir zevkini

Kısaca, insanın kendisini bilip kendine kavuşması, dolayısıyla de Aslı ve İlâhî Varlığına, yani Tanrı'ya kavuşabilmesi için tek bir yol vardır: Sevmek ve Sevilmek; tek bir parola vardır: "Gerçek ve İlâhî Aşk'a Doğru!".

Mutlak İlâhî Aşk'a doğru yönelmek te Mutlak Varlık'a, Mutlak Kemâl'e, Mutlak Cemâl'e ve dolayısıyla, Ebedî Hayat'a kavuşmak demektir. Çünkü, İlâhî sevgi, Nefs'in (Emmâre)sini; Akl'm (Kuruntu)sunu; Gönül'ün (Put)unu kırıp geçtiği gibi en nihayet, korkuların en korkuncu olan ve insan benliğini ve hayatını temelinden saran (Ölüm Korkusu)nu ve ölümden sonra Mutlak bir (Yokluk Korkusu)nu da yok eder. Eğer, insanlar, bir Tanrı'nın ve dünyadan sonra sürececek Ebedî bir Hayatın varlığını kabul etmeyecek olurlarsa hem kâinatı hem de kendi doğum günlerini la'netle anmak zorunda kalacaklardır. Ve eğer, bir Tanrı'nın ve Ebedî bir Hayatın varlığını kabul edecek olurlarsa o zaman Hayat, onlar için, Hayır, İyilik ve Mutluluktan; dünya da iyi ve mükemmel bir Ahlâkın, Faziletin, Mutluluğun ve Kutsallığın sonsuzca yükseldiği bir insan topluluğundan ibâret bulunmuş olacaktır. Ve insan, böyle bir dünyada kendini bekleyen âkıbetin ne olacağını hiç düşünmeyerek kendi ruhunda tezâhür edecek ve başta insan olmak üzere bütün varlığı içine alacak olan yalnız sevgiden ibâret bir hayat yaşamağa başlarsa, işte, ancak, o zaman gerçek hayata girmiş olur⁴⁰. Çünkü, İlâhî sevgi, yukarıda

birlikte yürütmek te, ancak, kâmil insanın şîârıdır. Esasen, ne madde ma'nadan ve ne de ma'na maddeden ayırır ve ayrılabilir. Maddenin sonu, ma'nayı, ma'nanın sonu da maddeyi verir. Başlangıç ve son aynı bir şeydir; tek bir noktadan ibârettir.

Kısaca, İnsan, insanlığı ve hayvanlığı ile baştan başa hayattır; baştan başa varlıktır; bütün mertebeleri kendinde toplamış olan Mutlak Varlık'tır; Hak'tır. Çünkü, her şey insandır. Hangi mertebede bulunursa, hangi suretle mütehakkik olursa orada kendi seyrannın müşânedede eder. Çünkü, ondan başka varlık yoktur. Dış âlem, insanın fark âlemidir, onun mertebelerinden ibârettir. Bundan ötürüdür ki (Kâmil insan baştanbaşta gözdür) denilir. Gözden maksat ta et gözü değil, düşüncedir. Kâmil insan varlığa hangi gözle, yani hangi düşünce ile nazar ederse kendisi de o mertebede bulunmuş olur; varlık, onun için ve o an için o nazardan ibârettir.

Varlık ve yokluk, zât ve fark, bütünlük ve parçalık, hulâsa bütün âlemler insandır. İnsan, âlemlerden ve âlemler insandan ayrı değildir. İnsan, âlemlerin bir toplamı ve özeti; âlemler de insanın parçaları ve tafsilidir. Ancak, bu gerçeği böylece bilip yaşamak, yani gerçek insan olabilmek için tek bir şart vardır: Ârif ve Âşık olmak.

Bir cümle ile: Hayatın kanunu akıl, ifadesi de muhabbettir.

40 Çünkü, böyle bir insanın bütün düşünceleri, bütün amelleri ve fiilleri hep sevgi, hep iyilik, hep güzelliğe olacaktır.

Amellerimiz kelimesinden maksadımız da, gerek maddî ve gerek ma'nevî işlerimizdir. Fiillerimiz kelimesinden maksadımız da, sâdece, maddî işlerimizdir, Bundan ötürü, eski kitaplarda da bu iki kelime bir arada kullanılır, fakat, haiz oldukları ma'na açısından, amel kelimesi önce, fiil kelimesi de sonra yazılır.

da işaret ettiğimiz gibi, en nihayet, (Yok Olma Korkusu)nu ve bu korkuya dâhil olacak bütün kötü düşünceleri insanın kafasından silip süpürür ve bu büyük kroku yerine gerek bu dünyada gerek bu dünyadan sonraki âlemlerde geçerli olacak olan güzellikler ve mutluluklardan ibâret Ebedî bir Varlık koyar.

Her zaman ve her mekânda, her şekil ve her sûrette, yalnız ve yalnız, Varlık vardır, Yokluk yoktur. Çünkü, Varlık, Ezeli ve Ebedidir. Varlık ta var olma sevgisinden ibârettir. Bu sevginin, bütün varlığını temsilen, Ezelden Ebede diktiği muazzam ve muhteşem İlâhî Âbidesi de (İnsan)dır.

Kısaca, Âdem'in Cennetten Koğulmasının ma'nevî Sâiki (AŞK)tır ve Âdem Oğlunun tekrar Cennete girmesinin ma'nevî sâiki'de yine (AŞK)tır.

Kaabil'in Hâbil'i öldürmesi ile yeryüzünde insanlar arasında başlayan her türlü uyumsuzlukların ve cinâyetlerin ma'nevî sâiki (AŞK) olduğu gibi insanlar arasındaki her türlü uyumsuzlukların ve barış ve huzur içinde yaşamının ma'nevî sâiki de yine (AŞK)tır.

AŞK'ın bütün insanlar arasında en yaygın şekli olan (Muhabbet) te bütün insanları (İnsanlığa Doğru!) parolasına yöneltecek ve harekete geçirecek biricik sâiktir.

THE ETHICS OF SELF-REALIZATION WITH
A SPECIAL REFERENCE TO AL-FÂRÂBÎ

Doç. Dr. Mehmet AYDIN

(Felsefe Kürsüsü)

The view of ethics as self-realization, or self-actualization, is one of the oldest and perhaps the most persistent themes of the history of moral philosophy. Its best formulation goes back to Aristotle. The view is also found in the writings of many Jewish, Muslim and Christian philosophers. It is, as a matter of fact, quite wide-spread among many modern and contemporary philosophers and social scientists who defend some forms of ethical absolutism by appealing to universal human capacities or potentialities. For example, we find the idea of self-perfection, albeit in a different forms, in Kant (the actualization of noumenal self), in Fichte (the self-realization of an absolute will of which each person is a temporary embodiment), in Hegel (the self-realization of the absolute spirit), in T.H. Green (self-realization through common laws, customs and institutions) and in many others. Again, the view is defended by, for instance, Erich Fromm who interpretes existence as "the unfolding of the specific powers of organism" and says that "all organisms have an inherent tendency to actualize their specific potentialities. The aim of man's life, therefore, is to be understood as the unfolding of his powers according to the laws of his nature¹."

What is self-realization? It seems that the notion of self-realization is quite indefinite. "To realize" usually means the same as "to make real". If we prefer, as Aristotle and al-Fârâbî did, the term self-actualization, "to actualize" in this context would mean the same as "to make actual." And since each of us is already real or actual -in the sense that we exist- what will be the meaning of "to realize or actualize oneself?" It might mean to be true to one's nature or, to use a Stoic expression,

¹ Erich Fromm, *Man For Himself*, New York, 1947, p. 19 and 20.

"life according to Nature." If the same term occurs in a religious context, it might mean to act according to the will of God, which results—as many Muslim philosophers and Sufis believed—in "adopting the traits of the character of God." So, to put it in a nut-shell, the view of ethics as self-realization is concerned with realizing our *capacities* or *potentialities*. But without taking the *direction* of self-realization into account, "realizing one self" does not mean much. Are we, for instance, to actualize *all* our potentialities? As we all know, there are many traits of character that we *can* develop but not usually *desire* to develop. No sane person desires to develop criminal tendencies that might exist in him. Thus, self-realization necessitates some forms of "self-limitation", "self-restrain" or "self-control". So as to make clear the relation between self-realization and self-limitation, a distinction is usually drawn between the 'higher' part and the 'lower' part in man's nature. The latter ought to be limited for the sake of the full realization of the former. In other words, by giving the lower part of the self under the command of the higher, we limit the self. Practically all idealistic and religious philosophies consider this a necessary step for the realization of the higher self in which man's true happiness consists. We all know that some people with certain mystical leanings went to extreme in their views concerning the subjugation of the 'lower part', and defended an ethic of renunciation. The majority of moral philosophers, however, regarded such subjugation as a means rather than as an end, and thus remained faithful to an ethic of affirmation. They were fully aware of the fact that some grave feelings of pain ought perhaps to be experienced for the attainment of the most profound joys of life. So, the subjugation of the lower part is required in order to become receptive for the sublimest intellectual pleasures.

As it has already been pointed out, the clearest formulation of the ethics of self-realization goes back to Aristotle. According to him, the best way of finding out how man can gain happiness (*eudomania*) is to discover wherein his peculiar nature and thus virtue (*arete*, better translated as 'excellence') really lies. The peculiar excellence of a knife, for example, is that it cuts well; and that of a horse that it runs well. Man's excellence lies in something that he alone possesses: his rational faculty. Since he is a rational animal, his self-realization is to be sought in his exercise of reason. A man who does not exercise this peculiar human capacity or faculty, is not exercising his capacity as a man, and is not realizing within himself the kind of happiness of which only human beings are capable.

Al-Fârâbî, who tried to harmonize the teachings of great masters i.e. Plato and Aristotle, with those of Islamic revelation, welcomed the philosophical idea of self-realization. Almost all his major works were directed towards expanding and explanation of this basic notion. Now let us try to go into details of his argument concerning the nature of self-actualization.

The analysis of the term "self-actualization" is not the subject-matter of Ethics only, it is also the cardinal theme of his psychology, politics and metaphysics. In fact al-Fârâbî does not take "Ethics" in a restricted sense as we usually take nowadays. Ethics for him is a rational inquiry of how to be virtuous and happy. In order to have a solid idea of man's ultimate destiny, al-Fârâbî worked out a rationalistic psychological theory which he used as a firm base for his ethico-political philosophy.

In his account of the nature of the soul, al-Fârâbî relies much on Aristotle as well as on the Neo-platonic commentators of Aristotle's *De Anima*, which was translated into Arabic by Hunayn b. Ishaq. To sum up al-Fârâbî's psychology, he divides the main faculties of the soul into five: The Nutritive, the Imaginative, the Appetitive and the Rational². There is a master-servant relationship between these different faculties of the soul. In fact, al-Fârâbî sees the same hierarchical order in a perfect socio-political organization and in the whole universe³. The Rational is divided into theoretical and practical. Al-Fârâbî cannot be credited with any kind of originality in any of these ideas. Perhaps the most original part of his philosophy is his theory of the Active intellect which goes together with his doctrine of self-actualization.

The first initial capacity which everybody shares is the Potential Intellect. In his *Risâla fi'l-Aql* al-Farabi says that "the intellect which is in potentiality is some soul or part of a soul, or one of the faculties of the soul, or something whose essence is ready and prepared to abstract the quiddities of all existing things and their forms from their matters, so that it makes all of them a form for itself or forms for itself"⁴. Now self-actualization takes place when this Potential Intellect becomes the Intellect-in-Act and whereby becomes the Acquired Intellect. This transformation from potentiality to actuality is also a transformation of sensibles to intelligibles. Man is the only creature who has been endowed

2 *Fusûl al-Madani*, Dunlop's edition, section, 6.

3 *As-Siyâsa al-Madaniyya* (= *Siyâsa*), ed. by M.Najjar, Beirut, 1964, p. 83.

4 *Risâla fi'l-Aql* (= *Aql*), ed. by M. Bouyges, Beirut, 1938, s. 12.

with such capacity⁵. As soon as man acquires knowledge, actuality begins to take place, and at this initial stage he needs body and the bodily organs. The passage about the ascent of the intellect to its highest stage is so important that it is worth quoting it in full:

The lowest stage of existence for man is that in which, in order to subsist, he needs the body as the form needs matter. His next higher state of existence is that in which he does not depend for subsistence on the body as matter; nevertheless he needs for all his actions or for most of them some powers of his body and is positively benefited by them. . . . The highest state of existence is attained by man when his actions are not in any thing other than himself; that is when he masters his whole energy to realize his innermost self as a result of which his being and action and whatever he does become one and the same. . . .⁶

This new rank of existence makes the Potential Intellect the *actual* intellect. When this process of actualization takes place, the intellect and the intelligibles abstracted from matter obtain a different ontological status. It is here that the Intellect-in-Act, which is itself an intelligible, knows itself. In other words, at this stage the intellect is self-intelligible and self-intellective at the same time. It is a form of forms, and its existence is separate from matter. Here it becomes the Acquired Intellect, which is the highest rank that the intellect can reach⁷.

Having explained the nature of the Potential Intellect, al-Fârâbî tries to answer the question how man, or rather the intellect, reaches the stage of self-actuality. According to him, it is not possible to think that a thing can become actual without any help from another being outside itself and not potential. There should be an externally active power which can give the Potential Intellect the aid it needs. This existent is the Active Intellect, without which the whole universe, according to al-Fârâbî, is unthinkable, let alone man and his self-actualization.

The Active Intellect, al-Fârâbî believes, is a separated form which never existed in matter nor ever will exist in it. It is this intellect that makes the intellect in potentiality the intellect in actuality, and makes

⁵ *Al-Madîna al-Fâdila* (= *Madîna*), ed. A.N. Nader, p. 103.

⁶ *Aql*, p. 120.

⁷ *Siyâsa*, p. 35-6. Cf. Aristotle, *De Anima*, Eng. trs. by David Ross, Oxford, 1961, iii, 4.429 b.

the potential intelligibles, intelligibles in reality⁸. For al-Fârâbî the Active Intellect is the *end* because its examples are followed; the *agent* because it gives the principles which render man so far as he is man; it is also the *perfection* because man attempts to approach it. He⁹ identifies the Active Intellect with the Holy Spirit (*rûh al-quds*), and he says that its grade should be called by a title such as *al-malakût*, the Kingdom of Heavens¹⁰. This intellect has two main functions: Firstly it is the "giver of forms" (*wâhib assuwar*), since it is always at work - a quality which gives the basis of the assurance of existence. Secondly it illuminates man's intellect and makes possible for him to cognize the spiritual realities. It is through communication with the Active Intellect that man receives revelation and cognition which are explained, by al-Fârâbî, by the term "conjunction" (*ittisâl*)¹¹.

Al-Fârâbî is of the opinion that self-actualization is only possible when man receives the first intelligibles (*al-mâ' qûlât al-uwal*) which are the primary principles of knowledge (*al-maâ' rif al-uwal*). There are three first intelligibles: Primary principles of knowledge of geometry; principles of the knowledge of good and evil (ethical knowledge); and principles of metaphysical knowledge¹². Without this initial capacity there cannot be the knowledge of, or even desire for, self-actualization, since to desire it requires some degree of knowledge. Man knows his true self when he makes use of the first principles and the primary knowledge given to him by the Active Intellect. But in order to receive the aid of the Active Intellect, there should be an effort and struggle to reach the above-mentioned higher stage. Not to struggle is a crime in the eyes of al-Fârâbî, since the stage of self-actualization is an indispensable degree of existence for the immortality of the self or the soul.

When al-Fârâbî talks of the importance of knowledge in the process of self-actualization, it seems that he has theoretical knowledge in mind. In fact, the program which al-Fârâbî lays for the study of philosophy in *Tahsîl as-sa'âda* is in fact the program of self-actualization. Only the advancing of knowledge will purify the soul, or to be more precise, will make man's intellect perfect, and elevate it. In this struggle the maximum of his perfection can only be supplied by philosophy, i.e. theoretical knowledge. Although different sciences cont-

8 *Siyâsa*, p. 35-6.

9 *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, ed. by M. Mahdi, Glencoe, p. 1962, p. 127.

10 *Siyâsa*, p. 35.

11 *Ibid.*, p. 79.

12 *Madîna*, p. 84; *Siyâsa*, p. 74.

tribute different things to man in his journey towards self-perfection, theoretical knowledge has more significant role to play, since it aims at the existents whose existence and continuance do not depend on the contrivance of man at all. As a matter of fact, the use of the term knowledge, says al-Fârâbî, is metaphorical, if the case is practical rather than theoretical¹³.

In his glorification of the theory al-Fârâbî has, no doubt, the support of Aristotle as well as that of Neo-platonic sources. In *De Causis*, or what is otherwise known among the Muslim philosophers as *Kitâb alkhayr al-mahd*, for instance, "knowledge" is defined as the property of intellect whose possession renders perfection to man¹⁴. Al-Fârâbî's Plato investigates the true nature of theoretical knowledge. In his *Euthyphro* he says that religion does not give us such knowledge, nor does the science of language (in *Cratylus*), nor poetry (in *Ion*), nor rhetoric (in *Gorgia*), nor sophistry (in *Sophist*). Plato knew however that such knowledge exists, although Protagoras and many others tried to deny it. Plato proved this in his *Meno* where he stated that "this knowledge is the knowledge of substance of each of the beings; and such knowledge is the final perfection of man¹⁵."

By emphasizing the importance of theoretical knowledge in the process of self-actualization al-Fârâbî does not wish to give the impression that practical knowledge can be ignored. The former is higher than the latter, because it decides upon it and aims at the knowledge of pure intelligibles and above all at the knowledge of God whom man tries to imitate as far as his capacities allow. Without the perfection of practical part of the soul, however, true self-actualization is not possible. So, the perfection of the faculty of deliberation is also necessary.

The perfection of this faculty consists in the discovery and determination of what is most useful for man. In other words, the object of this faculty is the discovery and discernment of "voluntary intelligibles" which are variable¹⁶. It is quite clear that the deliberative faculty is a part of practical virtue which also called "intelligence" by common people. It is to this part that volition and choice adhere¹⁷. In fact, deliberation, according to al-Fârâbî, is a process of thinking which starts

13 *Fusûl*, sect., 32-3.

14 A. Badawi (ed.), *Neoplatonici apud Arab*, Cairo, 1955, p. 23.

15 *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 53 f.

16 *Tahsil as-Sa'âda*, Hyderabad, 1345/1926, p. 18ff.

17 *Fusûl*, sects, 6, 30,6g.

from a desired end, and aims at the discovery of means. No doubt, the power of deliberation deserves to be called 'virtue', when it is employed for a good end. To employ it for a good end does not only include the good end for the individual but political legislation and household economy as well. The employment of the deliberative virtue of the first Ruler, for instance, is not only good for himself, but for the whole community as well.

After the determination of means comes the actual performance of virtuous actions. According to al-Fârâbî, "the man of practical wisdom must possess moral virtues"¹⁹ Moral virtues are the virtues of the appetitive part of the soul, such as temperance, bravery, generosity, justice and the like. These virtues are the established disposition in the soul without which selfactualization can not take place. Basing himself on the Aristotelian definition, al-Fârâbî says that virtuous actions are the "mean" actions which open the way to a noble character²⁰. Al-Fârâbî mentions some moral virtues so as to explain his idea of the Golden Mean. He uses the word *wasat* or *tawassut* to convey the idea of the Aristotelian Golden Mean, and he uses it in respect of physical aspects of life, e.g. eating, drinking, sleeping, as well as in respect of moral aspects of life. Moral virtue is defined in terms of *tawassut*, and the latter is defined as the mean between excess (*ziyâde*) and defects (*nuk-sân*) which are also called *ifrât* and *tafrît* respectively.²¹ Al-Fârâbî is fully aware that to seize the Golden Mean is very difficult. It requires the correction of bad dispositions, natural or formed by will. In order to be successful here, one ought to perform good actions continuously for a very long period. As soon as he starts to obtain some pleasure in the execution of good actions, and performs them with ease (*bi-suhûlatin*) he may be sure that he is heading towards the stage of self-actualization²².

In all these al-Fârâbî makes his position fairly clear: In order to reach the stage of self-perfection man ought to go through three main stages: First of all, He ought to have a correct apprehension of the end, and the ultimate destiny of his existence. This requires the perfection of the rational part of the soul. Any failure in respect of this theoretical per-

18 *Tahsil as-Sa'âda*, p. 22 f.

19 *Fusûl*, sects., 37 and 80.

20 *At-Tanbih 'alâ Sabîl as-Sa'âda* (= *Tanbih*), Hyderabad, 1346/1927, p.11, Cf. Also Aristotle, *Ethica Nicomachea* (= E.N.), London, 1925, p. i, 13, 1103a.

21 *Tanbih*, p.9. *Fusûl*, sect. 26; Cf. E.N. i, 13, 1104a.

22 *Ibid*, 14f.

fection leads man to destruction and misery. Then comes the correct apprehension and determination of right means which can only be done if and when the power of deliberation becomes perfect. Thirdly comes the performance of good actions which can only be done when man acquires moral perfection. In short, for self-actualization both perfections, theoretical and moral, are required. Those who lack in the former but possess some degree of moral perfection can not reach the stage of full selfactualization. Nevertheless, they will be able to have the imitations of realities by the help of which they will attain their due happiness. On the other hand, those who lack in moral perfection, although having a cognition of realities, will be utterly miserable, since they *deliberately* abandon the right means of achieving self-perfection. As to those who lack in both perfections, they will be doomed to nothingness like beasts, since their souls, according to al-Farabi, are sick and remain chained to matter whose destiny is utter destruction²³. Their intellects remain at the level of potentiality, and Potential Intellect by itself is not immortal.

This last point indicates very clearly that there is a close relationship between the question of self-actualization and that of immortality. It seems that according to al-Fârâbî, immortality is not in the essence of the soul. This means that man is not born as an immortal being. Immortality is something to be gained by intellectual and moral effort. In other words man ought to gain some degree of self-actualization in order to deserve immortality. Those souls that remain *in potentia* forever will never reach the stage of actual existence, so they will, as we have just pointed out, perish together with the destruction of their bodies. But the souls that attain both theoretical and practical perfections, or at least one of these perfections, will be immortal.

As far as al-Fârâbî's idea of the immortality of the self-actualized souls is concerned, it is quite in keeping with the Islamic tenets. Those who are perfect theoretically and practically, or to use the Kura'nic terms, those who have faith (*imân*) and a record of good works (*ameli sâliha*) will be immortal and happy. Those who are perfect theoretically only will be immortal but not happy. Lastly those who lack in both perfections will be neither immortal nor happy. Although this last idea seems to be quite consistent with al-Fârâbî's general philosophical outlook but it is at variance with the Islamic view of immortality. It is very surprising indeed that al-Ghazâlî criticises the *falâsifa's* doctrine of destiny

²³ *Madîna*, p. 118-9. Cf. *Siyâsa*, p. 33.

of the soul, and charges them with infidelity because of their denial of the resurrection of the body, but says nothing about the apparently un-islamic idea concerning the position of non-actualized souls. Perhaps this might be due to the fact that al-Ghazâlî's nearest source was the works of Ibn Sinâ who adhered to the view that the soul in its essence is immortal. A very careful and searching criticism of al-Fârâbî's account of immortality came not from al-Ghazâlî but from Ibn Tufayl who asserted that such an account "leads all men to despair of God's mercy... This is a slip that cannot be rectified, and a false step that cannot be remedied²⁴."

So far we have tried to examine al-Fârâbî's idea of self-actualization from psychological and, to some extent, ethical points of view. But we can also talk of social self-realization in al-Fârâbî. Social self-realization works in much the same way as individual self-realization. In fact the latter is only possible when the former exists, since man is by his very nature a social being. Thus individual self-actualization is only an ingredient in the entire pattern of social fulfilment encompassing all the members of a given society. For realization of social self-actualization, al-Fârâbî envisages an ideal polity and a Virtuous City where the ultimate aim of the individual is coincided with that of the whole community.

The ideal polity is that in which the ruler attains a kind of virtue which he could not possibly attain except in it...

The ruled attain in their temporal life and the life of the world to come virtues which could not possibly be attained except in it...²⁵

It is very clear in this passage that communal self-actualization is a social achievement, and it is due to this noble purpose that the people of the virtuous city come together.

Now the existence and the continuity of the virtuous city is unthinkable without the existence of a man, or a group of men, who are the highest in respect of natural dispositions and of the dispositions which are formed by the power of deliberation²⁶. Thanks to activities of these men, the people of the city become aware of the right cognition of realities or their true representations. In the virtuous city the normal process of social self-realization takes place in the following manner: First we

24 *Hayy b. Yaqzân*, ed. by A. Amin, Cairo, 1959, p. 62.

25 *Fusûl*, sect. 84.

26 *Tahsil as-Sa'âda*, p. 29. Cf. *Madîna*, 101ff. and *Siyâsa*, p. 79.

have the ruler who possesses both theoretical and practical perfections. After this ruler there comes a group of people who have been instructed and trained in what causes the perfection of nations. Their duty is to persuade and instruct other people who are not as fortunate as they themselves are. The first ruler instruct the elected group (*khass*) in demonstrative methods. Whereas they instruct the common people through persuasion, since the latter can only adhere to the unexamined opinions and confine themselves to the images of realities. So they are not equipped to be instructed by demonstrative methods. Therefore they can only be instructed by the methods of persuasion and imaginative representation²⁷. Whatever method is used, the aim of education is the disappearance of wicked actions, and the establishment of natural and voluntary goods in cities. When the normal methods of instruction fails, the use of mandatory methods becomes necessary²⁸. Whatever comes to people from their first ruler through the appointed men of distinction is good and directly relevant to the process of social self-realization. The ruler has the right to declare war against wicked people. Such a war may be considered as a "civilizing war"²⁹. That is why al-Fârâbî demands a warlike virtue from the first ruler. Holy war is a legitimate means to make other people aware of the meaning of a fully actualized life; so al-Fârâbî seems to favour not only the defensive war but the offensive war, if the situation demands it.

Now let us try to summarize what we have been saying so far: al-Fârâbî is of the opinion that the Potential Intellect has the capacity to be *actual* and thus perfect. Man is born with the "primary knowledge" but he can only actualize himself through investigation and study. Knowledge makes intellect detach itself from matter and become an actual being. It reaches the highest stage when it becomes Acquired Intellect. This, however, is only possible by the help of the Active Intellect. A full self-actualization takes place when there is a "conjunction" (*ittisâl*) between the Active Intellect and Acquired Intellect. It should be borne in mind, however, that without the existence of voluntary goods (*al-khayrât al-irâdiyya*) and moral goods theoretical perfection cannot lead man to a satisfactory level of self-realization. And since man is a social being by nature, a virtuous political organization must be available as well.

27 *Ibid.*, 37-8. *Madîna*, 122-3. *Siyâsa*, 85-6.

28 *Fusûl*, sect. 14. *Tanbîh*, 16ff.

29 *Tahsîl as-Sa'âda*, p. 23.

TALMUD'UN DOĞUŞU VE YAHUDİLER ÜZERİNDEKİ TESİRİ

Yazan: Zafer İslâm HAN

Tercüme: Dr. Mehmet AYDIN

İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Doçenti

Talmud¹ iki önemli kısma ayrılır:

- 1- MİŞNA (Mishnah): Bu asıl metindir.
- 2- GEMARA (Gemara): Mişna'nın şerhidir.

Mişna, Yahudilerin Tivrattan sonra kendileri için koydukları ilk kanunî prensiplerdir. Onu, Judah Hanasi (M.S.190-200) tarihleri arasında, yani, Romalı Titus'un Yahudi Mâbedini tahribinden bir asır sonra, derlemiştir².

Gemara'ya gelince o da iki kısma ayrılır:

- 1- Gemara Yeruşalmî (Kudüs Talmudu)
- 2- Gemara Babilî (Babil Talmudu)

Gemara Yeruşalmî, Mişna'nın şerhi için Filistin hahamlarının (özellikle, Taberiyye Medreseleri âlimlerinin) yaptıkları münakaşaları ihtiva eder. Kudüs Talmudu'nun derleme tarihi M.S.400'e kadar varır.

Gemara Babilî, Mişna'nın prensipleri etrafındaki münakaşaları ihtiva eder. Gemara Babilîyi, Babil Yahudi âlimleri derlemiştir. Bu Talmudun da derlenmesi yaklaşık olarak M.S. 500'de sona ermiştir.

Mişna, şerhi olan Gemara Yeruşalmî ile birlikte "Yeruşalim Talmudu" (Kudüs Talmudu) adını alır. Yine Mişna, şerhi olan Gemara Babilî ile birlikte "Babil Talmudu" adını alır, her iki Talmud da müstakil olarak basılmıştır.

Mişna (Mishnah): Mişna, kendi görüşlerine bağh kalan Ferisiler hareketinin zuhurundan itibaren, hahamların naklettikleri "Sözlü ka-

1 The Universal Jewish Encyclopaedia, New York, 1948, X, s. 160 "Talmud maddesi.

2 Titus, M.S. 70 yılında son Yahudi mukavemetini de kırarak, Yahudi Mâbedini tahrib etmiştir (Çeviren)

nunun" (Oral Law)³ bir hülasasıdır. Ferisiler hareketi, Meryem oğlu İsa'nın zuhurundan sonra gelişmiş ve nihayet Hz. İsa'nın reddettiği Ferisi davetinin dayandığı yıkıcı esasların, ilânına sebep olmuştur.

"Mişna'nın şerhi" adlı kitabının mukaddimesinde Yahudi filozofu Musa b. Meymun (M.S.1135-1204) (Maimonides), Mişna'yı tanıtmaya başladığında şöyle yazar:

"Muallimimiz Musa'dan Mukaddes hahamımız Judah Hanasi'ye kadar, sözlü kanun adı ile tedris edilen herhangi bir akide üzerinde Yahudi âlimlerinden hiç biri açıkça ittifak etmedi. Her toplumun bir başkanı ve kendisine itimat ettiği bir kişisi vardı ki o, geçmiş bilginlerden ve hocasından duyduklarının şifahî olarak toplumuna nakledilmesi için notlar koyardı. Böylece her bilgin yüksek mahkemenin (Sanhedrin) kararlarına ve muhtelif nesillerde ilân edilen kararlardan ve Tevrat tefsirinden "geçmişlerin" vasil olduğu şeylere ve sözlü kanunlara sahip olduğu zaman, kifayeti nisbetinde istifade olunması için "sözlü kanunlara" benzer bir kitap telif etmiştir. İşte zaman böylece mukaddes hahamımıza gelinceye kadar geçmiştir. O, mukaddes sünnetle, ahkâmla, kararlarla ilgili bütün şeyleri ve her nesil için uyulması gereken Hz. Musa'dan mervi Kanun'un şerhini ilk defa, bir araya getirdi⁴.

MİŞNA'NIN DOĞUŞU:

Mişna, İbranice "bilgi" yahud "ikinci kanun" (Second Law) anlamına gelir. Yahudiler, Mişna'nın da Hz. Musa'ya Tûr'da indirildiğine inanırlar. Yahudiler Haham Chama'dan, o da Simun bin Lakish'den rivayet ediyor. Lakish, Tevrat'ın "Taş Levhalarını ve yazdığım şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim"⁵ ifadesini şöyle tefsir ediyor: "Levhalarından" maksad, *On Emir*'dir. Şeriat, yazılı kanunlardır. Emirler, Mişna'dır. "Yazdığım" kelimesinden gaye ise Yahudilerin naklettikleri Mukaddes y. zıl. rdan Nebilerin yazdıklarıdır. "Öğretmek için"

3 İleriki safhelerde "Sözlü Kanun" ve Ferisi hareketinin izahını göreceğiz.

4 Dr. Joseph Barclay, Hebrew Literature, New York, 1901, Introduction, s. V-VI. Musa b. Meymun'un şahadetinden şu neticeye varıyoruz ki, nefislerinde şahsi tartışmaların ve karışıklıkların azanlaştığı hahamlar, "Sözlü Kanun" çerçevesinde aralarında herhangi bir şey üzerinde ittifak etmemişlerdir. Nesilden nesile değişen bu tartışmalar, Yahudinin Tevrat'tan daha kutsal tanıdığı Talmud prensipleri üzerinde hükümünü icra etmiştir. Buna Kur'an-ı Kerim'de de işaret edilmiştir: "Buna rağmen onlar, verdikleri o kat'i teminatı çözüb bozmuş oldukları içindir ki, biz kendilerini rahmetimizden kovduk. Kalblerini kaskatı yaptık. Onlar kelimeleri, Allah tarafından konulan yerlerinden değiştirdiler. Onlar nasihat ve ihtar edildikleri şeylerden bir nasib almayı da unuttular. İçlerinden birazı müstesna olmak üzere sen, onlardan daima bir hainliğe muttali olup duracaksın" (el-Maide: 13).

5 Çıkış: XXIV/12.

ifadesinin anlamı da Gemara'nın manasını öğretmektir. Bu, bize bütün kanunların, Tûr'da Hz. Musa'ya verildiğini gösterir⁶.

Bu şekildeki yorumdan, Haham'ın kavmi için yaptığı bir hile ortaya çıkıyor: İki aynı şey olduğu halde o, Taş Levhalarla Kanunları nasıl ayırıyor! Sonra, emirlerle, levhaların arasını, levhaların On Emir olduğunu, emirlerin de, Mişna olduğunu zannederek karıştırıyor. Sonra yine, bir defa daha öğretmekten gayenin, Tevrat'ın öğretilmesi olmayıp, Gemara'nın öğttilmesi olduğu şeklinde kavmine şüphe vererek onları aldatıyor. Yine o, "yazdığım" ifadesindeki zamiri, Allah yerine Nebilere gönderiyor.

Yine Yahudiler, Mişna'nın Hz. Musa'dan mukaddes Hahamımız Judah Hanasi'ye kadar nesilden nesile, "kırk karşılayıcı"nın naklettiğini ilave ederler. O zamana kadar mabet, Yahudiler için bir merkez olarak devam ettiğiinden, şer'an bu öğretileri yazmak caiz değildir⁷.

Mişna'ya benzer kitapların en önemlisi Haham Eliezer ben Jacob'un Braitha adı verilen kitabıdır. Bazıları bu kitabı Mişna'nın benzeri sayarlar. Zira, Haham Eliezer'in koyduğu Talmud şer'i hükümlerinden yüz iki hüküm, Mişna'ya muhaliftir⁸.

MİŞNA'NIN BÖLÜMLERİ:

Mişna, altı bölümden meydana gelir. Bunlara Sedarim yani hükümler (orders) adı verilir. Bu bölümler şunlardır:

1- ZERAİM (Tohumlar): Ziraî usûlleri ihtiva eden on bir risale (tractates) den teşekkül eder: (1- Beraehoth, 2- Peah, 3- Demai, 4- Kilyayim 5- Shebiith, 6- Terumoth, 7- Maaseroth, 8- Maaser sheni, 9- Hallah, 10- Orlah, 11- Bikkurim)

2- MOED (Belirli Günler=Appointed times): Oruç ve bayram usûllerini ihtiva eden on iki risaleden meydana gelir: (1- Sabbah, 2- Erubin, 3- Pesahim, 4- Shekalim, 5- Yoma, 6- Sukkah, 7- Betaah, 8- Rosh Hashanah, 9- Teanith, 10- Megillah, 11- Moed Katan, 12- Hagigah).

3- NASHİM (Kadınlar): Evlenme, boşanma, adak ve adak yapanlarla ilgili kanunları ihtiva eder. Tamamı yedi risaledir. "Putlara ibadet" anlamına gelen "Abodah Zarah"* risalesi de bunlardandır. Bu risale, put-

6 Hebrew Literature, s. 3.

7 Hebrew Literature, s. 3.

8 a.g.e., s. 11.

* Not: Genel Yahudi Ansiklopedisi "Abodah Zarah" risalesini Nezikin'in risâleleri içinde saymıştır. Bk. Universal Jewish Encyclopedia, Copyright, 1948, X, s. 163.

perestlerle-Yahudilerin alâkasını ele alır. (1- Yebamoth, 2- Kethuboth, 3- Medarim, 4- Nazir, 5- Sotah, 6- Gittin, 7- Kiddushin.)

4- NEZİKİN (Zararlar): Medenî ve ceza kanunlarına şâildir. On risaledir. (1- Baba Kamma, 2- Baba Metzia, 3- Baba Bathra, 4- Sanhedrin, 5- Makkoth 6- Shebuoth, 7- Eduyoth, 8- Abodah Zarah, 9- Aboth, 10- Horayoth).

5- KODASHİM (Mukaddes Şeyler): İbâdet usûllerinden bahseder. On bir risaledir: (1- Zebahim, 2- Menaboth, 3- Hullin, 4- Bechoroth, 5- Arachin, 6- Temurah, 7- Kerithroth, 8- Meilah, 9- Tamid, 10- Middoth, 11- Kinnim).

6- TOHAROTH (Temizlik): Necates ve temizlik prensiplerinden bahseder. On iki risaledir. (1- Kelim, 2- Ohaloth, 3- Negaim, 4- Parah, 5- Taharoth, 6- Mikvaoth, 7- Niddah, 8- Machshirin, 9- Zabim, 10- Tebul Yam, 11- Yudayim, 12- Uktain.

Tamamı altmış üç olan bu risaleler ayrıca kısımlara ve cümlelere bölünmüştür.

Bazen Talmud'a shas kelimesi ile de işaret edilir. Bu kelime İbranice "Shishas sedarim"ın kısaltılmış şeklidir ki, altı hüküm demektir.

Bu altı risaleye ilâve olarak birkaç küçük Talmud risaleleri (Minor Trectates) de vardır. Bunları şöylece gösterebiliriz.

- 1- Sefer Torah
- 2- Mezuzah
- 3- Tefillin
- 4- Tzitzith
- 5- Abadim
- 6- Kuthim
- 7- Gerim

Yeni talmud baskılarına ilâve olunan altı risale daha vardır ki⁹ şunlardır:

- 1- Aboth de Rabbi Nathan
- 2- Soferim
- 3- Semahoth

⁹ Reading Guide, Index, Jewish Universal Encyclopaedia, New York, 1948, s. 23, Bk. Copyright baskısı, 1948, s. 162, 165.

4- Kallah

5- Derech Eretz Rabbah

6- Derech Eretz Zuta

Talmud'a tamamen benzeyen ve Midrash denilen bir kitap daha vardır. Bu da, Talmud'un tamamlanmasından sonra, Hahamların uydurduğu, yahut topladıkları hikmetleri, kıssaları, hükümleri ihtiva eder. Hahamlar, bunları kaybolmaktan korudukları için Midrash'da toplamışlardır. Bununla beraber Talmud'un tedvini, bin yıl kadar devam etmiştir¹⁰.

MİŞNA'YI TERTİP EDENLER:

Haham Akiba, Mişna'yı topladı ve kısımlara ayırdı. Sonra talebesi Meir, Mişna'yı tamamladı ve onu basitleştirdi. Büyük hahamlar, Mişna'nın telifi ve toplanması hakkında, kendilerine has metodlarla plânlar koydular. Nihayet, Judah Hanasi Mişna'nın çokluğundan neş'et eden karışıklığa son vermeye karar vererek "güvenilir nüsha"yı yazdı. Judah Hanesi bu işi yaparken mevcut bütün nüshalardan, özellikle Meir'in nüshasından istifade etmiştir.

Mişna'nın yazılmasına iştirak eden bilgilere (Hillel'in vefatından¹¹ Milâdi 200 senesinde Mişna'nın tamamlanmasına kadar) Tanna'im¹² adı verilir.

Mişna'nın şerhi Gemara'yı meydana getirmeye iştirak eden bilgiler de Amora'im ismi ile tanınırlar¹³. Altı ve yedinci asırlarda şerhlerini, Talmud'a ilâve edenlere de Sabora'im yani akıllılar yahut tartışanlar adı verilir.

Talmud'u tefsir eden hahamlar, Yahudi konsillerinin reisleri olursa, Geonim¹⁴ adını abrlar. Diğerlerine ise Posekim yani karar verenler, ayrıcalar denir.

10 A.Fabian, The Babylonien Talmud, University of Queensland Press, st. Lucia, 1963, s. 5.

11 Hillel'in vefatı M.S. 10 tarihleridir.

12 Mişna ile meşgul olan bilginlere Tanna'im, Talmud'la uğraşanlara da Amora'im (Açıklayanlar) denilmiştir. Bk. G.F. Moore, Judaism in the First Centuries of Christian Era: The age of the Tanna'im, Harvard Univ. Press, 1926. (Çev.)

13 Tanna'im, Tanna'nın çoğuludur. Arâmice "Muallim" demektir. Bu isim, Hillel ve Shammai'ya halef olan Yahudi bilginlerine verilir. Yaklaşık olarak M.S. 10'dan Judah Hanasi'nin vefatına kadar olan zaman içinde bu isim kullanılmıştır. Tanna'im âlimlerinin sayısı iki yüzlü geçmiştir. Bunların ekserisi Haham olarak yani, Muallim, yahud Hakim diye lâkablanır. Yahudi âlimi, mabedde Patrikse (Patriarch) Rabbin yani Hahammuz Yahud Muallimimiz diye isimlendirilir. İbranice Amar kelimesinden müştak olan Amora'im ise şârih ve mütekellim anlamında kullanılmıştır.

14 Geon'un çoğulu olan Geonim, Fetva veren bilginler demektir. (Çeviren)

Mişna konusunda şu sual daima sorula gelmiştir: Mişna'yı toplayan Judah Hanesi midir? Yoksa bu önemli işi yapan yedinci Milâdî asırda bir Şahoraim âlimi midir? Kesin olan şudur ki, Mişna'yı toplayan Judah Hanasi'dir, ondan sonra gelenlerin işleri, tehzîb, ilâve, güzelleştirme ve şerh üzerine inhisar etmiştir.

Mişna'nın hükümleri ya kaynağı meçhul olan genel hükümlerdir, ya hâkimlerin (sağes) yahut muallimlerin görüşleridir. Bu konuda ikisi arasında tenakuz olursa, hakimlerin görüşleri tercih edilir.

Mişna'nın dili, kendisinde Yunanca ve Lâtincenin tesiri görülen yeni İbranice (Neo-Hebrew) dir.

- Mişna'nın en güzel baskısı Wilno'da neşredilen Romm baskıdır¹⁵.

H.J. Karsowsky, Mişna'da geçen kelimeler için bir fihrist koymuş ve iki cilt halinde 1927 de Frankfurt'ta neşretmiştir.

Yine H. Danby Mişna'yı ilâvelerle İngilizceye tercüme etmiş, Oxford'da 1933'de yayımlanmıştır.

Mişna'ya benzer bir diğer önemli kitap da Braitha'dır. Mişna'nın derleyicisi Judah Hanasi'den sonra gelen Tonnaim bilginlerinin öğretilerini ihtiva eder. Braitha ile Mişna'nın arasını ayırmak için Mişna'ya Mathnithan (Our Mishnah) diye işaret edilir¹⁶.

GEMARA:

Gemara ikmal (completion) anlamına gelir. Onu ilk defa, Judah Hanesi'nin oğulları olan Haham Gamaliel ve Simeon ortaya koymaya başlamış, sonra Haham Ashi bu işi; Fırat nehri kenarında bulunan SURA'da M.S. 365-425 arasında yeniden ele almıştır. Nihayet Gemara'yı, Haham Abino (Rabina olarak da adlandırılır) tamamlamış, yaklaşık olarak M.S. 498'de Haham Jose de Gemara'ya son şeklini vermiştir. Haham Jose, Yahudilerce telkin edici yahud emredici olarak adlandırılanların sonuncusudur. Ona tâbi olan âlimlere "Ashab-ı Rey" (Opinionists) adı verilir. Çünkü bir şeyle emretmek onların ihtisaslarından sayılmazdı. Onlar sadece geçmiş hükümlerden sonuç çıkarmaya muktedirler. Onların yerini yüce âlimler (sublime Doctors) almışlardır. Daha sonra da Rabbis¹⁷ denen hahamlar devri gelmiştir.

15 Polonya'nın kuzeyinde bir şehirdir.

16 Herman L. Strack, Introduction to the Talmud and Midrash, Philadelphia, 1945, s. 4.

17 Hebrew Literature, s. 10-11.

SENHEDRİN:

İbranice Yüksek Mahkeme demektir. O, Mişna'nın dördüncü bölümü olan Nezekim'i (Zararlar) teşkil eder. Lafzî manasına göre Senhedrin, yüksek yahudi mahkemesinin konuları, kaideleri ve prensipleri ile meşgul olur. Bu bölüm, on bir kısma ayrılmıştır. Her kısım, Yüksek Yahudi Mahkemesinin hüküm vermesi veya müdahalede bulunması mümkün olan hallerden biriyle ilgilenir¹⁸.

Dr. Samuel Krauss, "The Mishnah Treatise Senhedrin" adlı kitabında Senhedrin'i, hâkimin koyduğu prensiplere benzetmiş ve şöyle demiştir: "Yüksek Yahudi Mahkemesi'nin (Synhedrion Jewish) icraatında bu kısmın önemi büyüktür. Senhedrin, Yahudi devletinin hayatı için, son ışık itibar olunur. Bu kısmın, yahudinin hayat ve ölümü ile ilgili olması nedeniyle, okuyucuların çoğunluğunun dikkatini çekmiştir¹⁹.

YERUŞALİM TALMUDU (KUDÜS TALMUDU):

Bu Talmud'a, "İsrail Yurdu Talmudu" yahud "Ma'rib (batı) Oğulları Talmudu" da denir. Bu Talmud, M.S. 351 de Ursicinus'un yaptığı şiddetli baskılardan sonra; gizli sözlü kanunun kaybolmasından korkan yahudilerin endişeleri üzerine, M.S. 400 yılında toplanmıştır²⁰.

Talmud, İbranice "öğretmek" demektir²¹. Gerçekte Yerusâlim Talmudu'nu (Kudüs Talmudu) yazanlar, Kudüs bilginleri değil, Kayseriyye (Caesarea) bilginleridir²². Buradaki Yerusâlim ismi mecâzen söylenmiştir. Yerusâlim Talmudu'nu yazanların başında Haham Jochannan gelir.

18 Dr. Samuel Krauss, The Mishnah Treatise Senhedrin (Semetic Studies Series XI), Leiden, 1909, s. V-VI.

19 Dr. Samuel Krauss, The Mishnah, s. VII.

20 Bu sözü "Jewish Universal Encyclopaedia (Genel Yahudi Ansiklopedisi) nın yazarı söylemektedir. Joseph Barclay, Hebrew Literature, adlı eserinde ise şöyle der: Kudüs ve Bail Talmudu'nun te'lif edildiği devir, Yahudiler için nisbeten bir sulh zamandır. Haham Judah Hanas'nin vefatından, Konstantin'in tahta oturmasına kadarki zamanda "Taberiyye Medreseleri" herhangi bir tahrik ve tazyike (Unmolested) maruz kalmamıştır. Yine Joseph Barclay, şunu ilâve eder: Yahudiler, nerede olursa olsunlar, Yahudi Medreseleri ile meşhur olan Taberiyye'ye sion'ları olarak bakmışlardır. Taberiyye'deki Haham Medreselerine mâli yardımda bulunmayı kendileri için vazife telâkki ediyorlar ve bu amaçla da gönüllü olarak kendi kendilerine vergi uyguluyorlardı.

21 Mişna'nın yorumu olan Gemara'ya, dar anlamıyla Talmud denmiştir. Talmud sözü, Kalde dilinde "Talimat" karşılığıdır. (Çeviren)

22 Kudüs Talmudu, Seforis, Taberiyye, Kayseriyye gibi din merkezlerinde düzenlenmiş ve sonradan bütünlüğe kavuşturulmuştur. (Çeviren)

Bugün tab' edilmiş şekliyle Yerus̄alim Talmudu, Niddah risalesini altıncı risaleden ayırarak; altı risaleden sadece dördünü ihtiva eder. Musa b. Meymun zamanında Yerus̄alim Talmudu, beş risaleden teşekkül ediyordu. Bu şekliyle onlardan biri hazfedilmiştir²³.

Yerus̄alim Talmuzu (Kudüs Talmudu) ilk defa M.S. 1522-1523 yılları arasında Venedik'de basılmıştır. İkinci baskı, Polonya'da M.S. 1602-1605 tarihleri arasında Cracow'da yapılmıştır. Cracow'da basılan nüsha, M.S. 1886'da Krotoschin de tekrarlanmıştır. Sonra, 1860-1867 de Zhitomir baskısı görülmüştür. Daha sonra, Yerus̄alim Talmudu'nun, 1899-1900 tarihlerinde Piotrkow'de ve 1922'de Wilna'da iki baskısı daha yapılmıştır. Bu son baskı, bazı notlarla birlikte Tashlum Yerushalmi ismi ile 1929'da yeniden basılmıştır. 1525'de Venedik'de tab' edilen nüsha, 1925'de Leipzig'de resimli olarak tab' edilmiştir. Bunu da 1929'da yapılan Berlin baskısı takip etmiştir.

YERUŞALİM TALMUDU'NUN BUGÜNKÜ DURUMU:

Jewish Universal Encyclopedia (Genel Yahudi Ansiklopedisi) yazarı, Yerus̄alim Talmudu'nun (Kudüs Talmudu) yeni baskılarının birçok cümleler ve bölümler yönünden eksik olduğunu itiraf etmiş ve bunu iki sebebe bağlamıştır:

1- Bu bölümler, Talmud müstensihlerinin (scribal omissions) ihmalî neticesinde hazfedilmiştir.

2- Kasdî tahrifle (Deliberate Falsification) yok edilmiştir.

Birinci sebebi kabul etmemize imkân yoktur. Yahudiler, akibetlerini bağladıkları Hristiyan Avrupa'yı gördükten sonra, bilerek yalana ve tezyife kalkışmışlardır. Çünkü Orta çağda Hristiyanlar, kendi aleyhlerine Yahudi kitaplarında mevcut olan şeytânî kinlere ve cehennemî desîselere muttali olduktan sonra; Yahudilere karşı çıkmışlardır.

Birinci sebebi kabul etmemizin nedenine gelince, bunun için eski yazma nüshalara ihtiyaç yoktur. Çünkü Talmud, yeni baskıların yapılmasından önce, Orta çağda defalarca tab' edilmiştir. Bu baskıların güvenilir ve tam olanı, ilerde geleceği gibi, sinagog'un temizlemeye mecbur kaldığı Venedik baskısıdır.

Bu konuda "Genel Yahudi Ansiklopedisi" yazarı şöyle der: "Filistin Talmudu'nun (Yerus̄alim Talmudu) mevcut metni, çok bozuk du-

²³ Hebrew Literature, s. 4. Yerus̄alim Talmudu'nun baskıları için bk. The Universal Jewish Encyclopedia, Copyright, 1948, X, s. 161.

rumdadır. Talmudu nakleden müstensihler, kavrayamadıkları bir mana ile karşılaştıkları zaman; onu düzeltmekten çekinmediler. Bu hal, Talmud'un edebî uslubu ve metinlerde geçen kelimeler nedeniyle birçok defa vuku buldu. İşte metinlerdeki bu güçlük, müstensihlerin düştükleri hataların artmasına sebep oldu... Bu hatalar daha çok, benzer harfleri karıştırmak, birçok harfleri hafzetmek, anlayamadıkları rumuzları ve satırları terk etmek şeklinde görülür²⁴.

Filistin Talmudu (Yeruşalim Talmudu) İbranice yahut Batı Aramicesi ile yazılmıştır²⁵. Yaklaşık olarak 750.000 kelimeyi ihtiva eder. Bunların yüzde on beşi kıssalar ve Yahudi hikâyeleri olan Haggadah'dır. İşte bu hurâfi hikâyeler, İsrâiliyâtın esasını teşkil eder.

BABİL TALMUDU:

Yahudi âlimleri, Judah Hanasi'nin ölümünden sonra, onun Mişna'ya yazmadan terk ettiği birçok şey keşfetmişlerdir. İşte Babil Talmudu'nun esası, Judah Hanasi'nin Mişnası ile Haham Abba Areka'nın²⁶ Sura'da yazdığı şerhlerdir. Haham Abba Areka'nın ölümünden sonra te'lif edilen kitapların en önemlisi Tosefta'dır. Onun en önemli muhteviyatı, hüküm çıkarılan kıssalar (Haggadah)dır.

Hahamların üzerinde ittifak ettikleri görüşler ve münakaşalar çoğalma; hahamlar, bu görüşlerin ve tartışmaların kaybolmasından korktular.

Babil Talmudu'nun, Rabbina'nın yardımı ile ilk yazan Ashi (M.S. 427) dir. Ashi bu işi, Yahudilerin elinde güvenilir kanunî bir düşün bulunması ve Yahudi talebelerinin tedris edeceği bir kitabın meydana getirilmesi için yapmıştı. Başladığını tamamlamadan ölen Ashi'nin işini M.S. 499'da ölen Haham Rabina Bar Huna tamamlamıştır.

VI. ve VII. asırlarda Haham Saboraim, Rabina nüshasının üzerine açıklamalar ve şerhler koymuş, ihtilâflı konular için de bir bölüm eklemiştir. Burada zikretmemiz gerekir ki, Yahudi Havrası veya Hahamlık Mezhebi Babil esareti sırasında meydana getirilmiş ve Mabel yerine geçmiştir. Neticede Havra, toplanma yeri (Bet Hakenesset = House of Assembly) olarak adlandırılmıştır. Böylece, Havra²⁷'nin yapıma gayesi ve Talmud'un yazılma nedeni ortaya çıkmış oluyor.

24 Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, mevcut şekliyle Yeruşalim Talmudu çok bozuk, Babil Talmudu ise çok noksandır. Bu durum, Yahudilerin yıkıcı ve tahripkâr Talmutlarının prensiplerini bizlerin gözlerinden saklamak amacından başka bir gaye güttüklerini ortaya koymaktadır. Çünkü kendileri sadece Venedik'te basılan asıl nüshaya itimad etmektedirler.

25 Batı Aramicesi, Süryanice ve Yunanca karışık bir dil özelliği taşır. (Çeviren).

26 Haham Abba Areka, M.S. 175 senesinde Babil'de doğmuş, 247 de yine orada ölmüştür.

27 Dr. A. Fabian, The Babylonian Talmud, University of Queensland Press, St. Lucia, 1963, s. 7. Ayrıca bu konuda Bk. The Univ. Jewish Encyclopedia, Copyright, 1948, X, s. 164.

BABİL TALMUDU'NUN BASKILARI:

Babil Talmudu'nun bazı kısımları 1484 senesinde basılmış, tam olarak da 1520-1523 yılları arasında Venedik'te neşredilmiştir. Basel tab'ı ise, ondan birçok şeyleri kaldıran şiddetli bir Havra murakabesine tâbi tutulmuştur. 1644-1648'de tab' edilen Amsterdam baskısı ile, Havra sansürüne boyun eğmesine karşılık şeklini fazla değiştirmemiştir. Güvenilir nüsha ise 1886'da yirmi cilt olarak Wilna'da neşredilen Romm baskısıdır.

XIV. yüzyılda Münih'de hazırlanan nüshadan, Babil Talmudu'nun en güzel baskısını Strack 1912 yılında neşretmiştir.

Yine bu konuda "Jewish Universal Encyclopedia" (Genel Yahudi Ansiklopedisi) yazarı şöyle der:

"Babil Talmudu'nun tam yazma olarak kalmayışının önemli sebeplerinden birisi Orta çağda, aşırı Hıristiyan taassubunun mevcut oluşudur. Bu dinî taassub çoklarını matbu ve yazma Talmud yüklü arabaları ateşlemeye sevk etmiştir. Babil Talmudu'nun ilk tam tercümesini, Soncino Matbaası, Londra'da neşretmiştir.

İbrahim Kohen, 1921'de Berachoth kitabını İngilizceye tercüme etmiştir. Lâtince, Fransızca, Rusca, İtalyanca ve Yiddish²⁸ dilleriyle Bâbil Talmudu'nun özetini sunan sayısız kitaplar neşredilmiştir.

Yine "Jewish Universal Encyclopedia" (Genel Yahudi Ansiklopedisi) Babil Talmudu hakkında şöyle der: "Babil Talmudu'nun bütün yeni baskıları, dördüncü bahsin sonuna ilâve edilmiş sayısız küçük risaleler ihtiva eder."

Babil Talmudu²⁹ yaklaşık olarak iki milyon beşyüz bin kelimeyi kapsar. Bunlardan yüzde otuzu, kıssalar (Haggadah) geri kalanı ise, hükümlerdir³⁰.

TALMUD'UN (SÖZLÜ KANUN'UN) MEYDANA GELİŞİ VE ÖNEMİ:

Genel Yahudi Ansiklopedisi'nin (Jewish Universal Encyclopedia) yazarı, Talmud'un çok güzel, edebî uslûbû ile övünerek şöyle der: "Tal-

28 Yiddish, Almanya dışına sürülmüş Musevilerin soyundan olanların XIV. yüzyıl yarısından başlayarak kullanmış oldukları Almanca-İbranice karışımı dil. (Çeviren). Ayrıca Bk. Univ. Jewish Encyclopedia, X, s. 165.

29 Babil Talmudu, Nehardea, Sura, Muhaza, Pumpedita okullarında derlenip düzenlenmiştir. (Çeviren). Bk. Univ. Jewish Encyclopedia, Copyright, 1948, X, s. 164.

30 Babil Talmudu'nun dili "Doğu Arâmicesi" dir. (Çeviren) Babil Talmudu risaleleri için Bk. Univ. Jewish Encyclopedia, X, s. 165.

mud, insan hayatının her yönünü kaplayan bir bilgi hazinesidir. Uzun yıllar Talmud eğitimi yapmayan kimse, Talmud'un derinliklerini anlayamaz. Talmud mütercimi, Talmud'un büyüklüğü hakkında doğru bir fikir veremez. Talmud, şerhleri olmaksızın, kilitle kapatılmış bir kitaptan öteye geçmez."

Yine Ansiklopedi yazarı, şöyle ilâve eder: "Talmud, otoritesi, Ortodoks Yahudiler nezdinde İlahî özellikle kabul edilir. Böylece, Talmud prensiplerinin, değişmezliği, sabitliği ve zarurluğu onlarca kabullenilmiştir. Yahudi akidesinin ve nazariyesinin kesinleşmesinde Talmud'un oynadığı büyük rolü itiraf etmelerine rağmen, muhafazakâr ve ıslahatçı Yahudiler, Talmud'un tüm prensiplerinin tatbik zarureti olmadığını kabul ederler³¹."

İbranice "Torah Shebe' al Peh" diye adlandırılan "Sözlü Kanun" Tevrat'ta mevcut olmayan, Yahudilerce kabul edilen Yahudi Kanunu'ndan bir parçadır.

Hahamlar, topluluğa daha çok hakim olmak ve daha çok birliği sağlamak gayesiyle; Yahudilerin iç muamelelerini ve hayatlarını tanzim etmek için "Sözlü Kanun"u uydurmuşlardır.

İlk defa, Ferisilerden olan Yahudi Hakimleri, Tevrat'ta yazılandan başka, Hz. Musa'dan rivayet olunan diğer kanunları icad etmişler ve ona "Sözlü Kanun" adını vermişlerdir. Yine onların inançlarına göre, bu "Sözlü Kanunları" Hz. Musa yazmamış ve başka birisinin de yazması caiz değildir. Bunun için hahamlar, onu nesilden nesile gizli olarak nakletmişlerdir. Ancak Yahudilerin M.S. 135'de Barkochba'nın başkanlığında, Yunanlılara³² karşı giriştikleri başarısız Yahudi isyanından sonra Yahudiler, bu gizli kanunları kaybolmasından korkarak Talmud kitabında toplamaya başlamışlardır.

31 Hebrew Literature, s. 8 şöyle bir bilgi verir: Talmud'un dördüncü bölümü olan Senhedrin, Yahudilere büyük bir Milli Kurul (Great National Senate) kurmalarının gerekli olduğunu söyler. Aynı bölümün "Mücâzât" (Punishment) adı verilen onuncu risalesi, Senhedrin'e karşı olan Yahudilerin, cezalandırılma ve te'dib edilmelerini ihtiva eder. (Burada söylemekte yarar vardır ki, Senhedrin, Jewish Financiers Şirketi perdesi arkasında, bugün fiilen mevcuttur. Dünya kapitalizminin üçte birinden az olmayan kısmı üzerinde direkt veya indirekt hâkimiyet ve kontrolünü sürdürmektedir. Zannedildiği gibi Senhedrin'in faaliyeti, sadece Yahudileri te'dib değil; aynı zamanda (Yahudilerin yeni plânları gereğince) Siyonizm siyaseti ile siyasetleri bağdaştıran hükümet ve rejimleri de te'dib etmeyi amaçları içerisine almaktadır. Bu haliyle Senhedrin, dünya çapında gizli bir hükümettir. Senhedrin otoriteleri, hakim oldukları Batılı Yayın Organları, hükümetleri ve Milli İstihbarat kurullarıyla işbirliği halindedir. (Bk. 27 Haziran 1968 yılında Kuveyt'te neşredilen (ديلى نيوز) gazetesinde İngiliz yorumcu Lord Cymyc'in yazısı).

32 Yazarın Yunanlılara karşı gösterdiği isyan aslında "Romalıları" karşı yapılmış ve başarı da kazanmıştır. Ancak ömrü üç yıl kadar sürmüştür. M.S. 132-135). (Çeviren)

Genel Yahudi Ansiklopedisi yazarının yazdığına göre, "Yazılı ve Sözlü" Kanun, yahudilerin yanında hüküm'de aynı itibar olunur. Yahudiler ikisinin arasını sadece isim'de ayırırlar.

Dr. Joseph Barçlay da şöyle der: "İkinci Kanun"un veya "Sözlü Kanun"un dayandığı küllî esas, Hz. Musa'nın Tevrat'ta açıkladığı şu şeye iltifat etmemektir: "Rab bu sözleri (On Emir) bütün cemaatinize, dağda ateşin, bulutun ve koyu karanlığın içinden, büyük sesle söyledi ve başka bir şey demekdi³³."

Ayrıca şunu da ilâve etmiştir: "Yahudi Mabedinin yıkılışı, Yahudilere, şiddetli bir dini hamaset unsuru teşkil etmiştir. Bu dini hamaset duyguları bazan yanlışlıkla, bazan da hedefine uygun ve kıvamında tahrik edilmiştir. Ancak bu dini coşkunun artmakta ve daha da artacaktır. Çünkü büyük sonuç yaklaşmaktadır³⁴."

FERİSİLER (Pharisees):

M.Ö. 200 senesinde ortaya çıkan Ferisiler, M.S. 200 senesine kadar Yahudi toplumunda varlıklarını sürdürdüler. "Sözlü Kanun"u icad eden bunlardır. Ferisiler M.Ö. 444'de ölen Haham Ezra'ya tâbi' olmuşlardır. Klasik Yahudi yazarları, Ferisilere "Büyük Havra Adamları" (Men of Great Synagogue) diye işaret etmişlerdir. Ferisiler, Ezra'yı, Musa (a.s.)'dan sonra en büyük Yahudi Muallimi sayarlar.

Ferisi, ayrılmış olan demektir. Bu anlamın kaynağı, onların, Tevrat prensiplerine bağlı kalan Genel Yahudi Ekolünden ayrılmış olmalarından yahud ilk defa kendi görüşlerine bağlı kalan Ferisilere karşı ayaklanan, Sadukiler (Sadducees) gurubundan ayrılmalarından kaynaklanabilir.

Daha sonra Ferisiler arasından Karailik hareketi zuhur etmiştir. Bunlar, Ferisi inancının geçersizliğini ilân etmişler, Ferisilerin, kendi duygularını ve isteklerini tatmin için koydukları Talmud'dan yüz çevirmişlerdir. Aynı şekilde Reformist Yahudiler (Reform Jews) de Sözlü Kanun olan "Talmud"un semadan inmiş olmasını ve Hz. Musa'dan rivayet edilmiş olmasını inkâr etmişlerdir. Modern Ortodoks Yahudiler ise Ferisileri, sapıklar olarak telâkki etmişlerdir. Genel Yahudi Ansiklopedisinin şehadetine göre, bu "Ortodoks Yahudiler" sözlü kanuna Ferisilerin imanı şeklinde inanırlar³⁵.

33 Tesniye: V/22.

34 Hebrew Literature, s. 40.

35 Jewish Universal Encyclopaedia, "Oral Law" maddesi.

Genel Yahudi Ansiklopedisinin yazarı şunu da ilâve eder: “Modern Hürriyetçi Yahudilik” (Modern Liberal Judaism) Yahudi dini kahramanlığının neticesi olan yazılı ve sözlü iki kanunu da kabul eder. Fakat “Hürriyetçi Yahudilik” bu kanunların zaman zaman, asrın din fikrine uygun olarak ve ihtiyaçlara göre değişmesi zaruretine de inanır... Ortodoks ve Hürriyetçi Yahudiler, Yazılı Kanun’a, Sözlü Kanun’un, milletin âdetlerinin ve yeni unsurların ilâve edilmesiyle onu donukluktan kurtaracağı kanaatinde birleşmektedirler. Onlara göre, Yahudiler, böylece kanunlarını yeni şartlara uyması için değiştirmeye kadir olabildiler.

Talmud prensiplerine, Yahudileri tutunmaya sevk eden şey, kudretlerinin anı çökmesi ve bütün medreselerinin bir anda kapanmış olmasıdır. İşte bu durum, gelecek merhaleler için onları, yeni prensipler aramaya sevk etmiştir. Böylece Yahudiler, Evrensel bir imparatorluk kurmayı hazırlamak için, yalnız dinî prensipler çerçevesinde topluma hakim olmayı ve hayatı idame ettirmeyi kendilerine öğreten Talmud’da, aradıklarını bulmuşlardır.

Dr. Joseph Barclay ise şöyle der: “Genel bir Yahudi topluluğu olmasına rağmen, Talmud sadece, Ortodoks Yahudiliğine itibar etmiştir. Çünkü Talmud, onların muhtaç olduğu şeyle, onları güçlendirmiştir.

Dr.A. Fabian’ın görüşüne göre ise, Talmud’un Yahudi kavmi ve dinini korumada çok kuvvetli payı olmuştur. Talmud, medeniyetin her derecesinde, her devlet ve toplumda, her zaman ve mekânda onların, uyumlu hale gelmesine sebep olmuştur.

Yine Fabian, bu konuda L. Ginzberg’in şu sözlerini nakleder:

“Talmud, Yahudiye; dış dünyadaki kin ve zulümlerden kaçarak, dilediği gibi sığınacağı ebedî mânevî bir Cennet vermiştir. Yahudi nesilleri, Talmud sahifelerinde en derin dinî arzularını doyuracak hususu bulmuşlardır. Aynı şekilde Yahudi, Talmud’da; fikrî ilhamlarının en üstün kuvvetini bulmuştur. Dünya milletleri, mâzilerinden kopmakla birlikte; Talmud, Tevrat’tan sonra Yahudilerin hayatında ruhî bir kuvvet ve semereli bir ahlâk olmaya devam etmektedir.

Abraham Weiss de şöyle der: “Yahudi, Talmud sayesinde, Talmud da, Yahudi sayesinde ayakta kalabilmiştir.”

Daha sonra Fabian şöyle devam eder: “Bugün de dahil, Yahudinin hayatı, büyük ölçüde: Talmud prensipleri ve esasları üzerine kurulmuştur. Dinî vazifelerimiz, dualarımız, âyinlerimiz, evlilik kanunlarımız ve

daha birçok esaslar ve kanunları doğrudan doğruya Talmud'dan çıkarılmıştır. Yahudide karakterleşen bütün sıfatlar, Talmud'a dayanır; şahsiyette vakar, tasadduk, toplum hürriyetine meyil, sağlam aile ilişkileri, öğrenmeye olan susamışlık, akli yeteneklerin tamamı, Talmud'a bağlanır. Kısaca, Yahudi'nin hayatı Talmud'la gelişmiştir.”

Dr. Joseph Barclay, bize; Haham Goshua ben Levi'nin, Talmud'un şu sözünü nakleder: Talmud'u tahrif edenin Cennetten nasibi yoktur. Onu şerhe tevessül eden ise, yakılır»³⁶.

BİBLİYOGRAFYA

- 1- H.L. Strack, Einleitung in den Talmud, Leibzic, 1894.
- 2- J.H. Weiss, Bet Talmud, Vienna, 1881-1882.
- 3- E.Bischoff, Talmud - Katechismus, Leibzic, 1904.
- 4- The Jewish Encyclopedia, U.S.A. (I - XII), 1903-1905).
- 5- The Universal Encyclopedia, New York, (I - X) 1948.
- 6- Dr.Joseph Barclay, Hebrew Literature, New York, 1901.
- 7- Dr.Joseph Barclay, The Talmud, London, 1878.
- 8- H.Polano, The Talmud, London, (tarihsiz).
- 9- Lewis Browne, The Wisdom of İsrail, London, 1948.
- 10- Dr.A.Fabian, The Babylonian Talmud, Lucia, 1963.
- 11- Dr.Samuel Krauss, The Mishnah Treatise Sanhedrin, Leiden, 1909.
- 12- Dr.Muhammed Bâhr Abdu'l-Mecid, el-Yahûd fi'l-Endelus, Kahire, 1970.
- 13- Dr.Rudleng, el-Kenzu'l-Mersûd Fi Kavaidi't-Talmud, Arapçaya Çeviren: Yusuf Nasrullah, Kahire, 1899.

36 Hebrew Literature, s. 14, Dr. Joseph Barclay, The Talmud, London, 1978, s. 15.

NOT: Ortodoks Yahudiliğin "bugünkü İsrail'de hakim olduğunu belirtmek kayda değer. Ortodoksluğun en büyük hahamı ile İsrail hükümeti arasında "Kimin Yahudi olup olmadığı" probleminin tartışması hâlâ gözlerimizin önünde canlılığını koruyor. Hükümetin ve İsrail Yüksek Mahkemesi'nin görüşüne göre, her İsraili Yahudi'dir. Fakat en büyük haham, Yahudilikleri Ortodoks Havrası tarafından kabul edilmiş Yahudi anne ve babamın oğlu olmayı Yahudi olarak görmemektedir. Ortodoks hahamlığı, reformist bir hahamın elinde Yahudileşen Amerikalı bir kadının yahudiliğini kabul etmediği için, Filistin'deki Yahudi Devleti de reformist hahamı tanımamaktadır. Bu durumdan anlaşılıyor ki bugün İsrail'de hakimiyetini sürdüren büyük çoğunluk Ortodoks Yahudilerdir.

İSLÂMDA ALLAHIN VARLIĞININ GELENEKSEL KANITLARI*

Prof.Dr. Macit FAHRİ

Çev.: Doç.Dr. Mehmet DAĞ

Wensinck'in mükemmel araştırmasından sonra¹, İslâmda Allah'ın varlığının kanıtlarını yeniden ele almak yersiz görünebilir. Ancak bu incelemenin bir ölçüde hakkı olduğu, dayanmış olduğu malzemenin bir bölümünün, makalesi 1936'da yayınlandığında Wensinck'in elinde bulunmamış olmasından ve burada ele alınan konuya ilişkin bazı verilerin biraz farklı bir yoruma tabi tutulmuş olmasından anlaşılabilir.

Allah'ın varlığının kanıtlarının sistemli bir incelemesi yapılmadan önce şu yerinde sorunun sorulması gerekmektedir: Acaba Allah'ın varlığının kanıtlanması olası mıdır? Sözelimi, St. Thomas Aquinas (ölm. 1274)'ın *Summa Theologica*'sında olduğu gibi, Ortaçağ Latin skolastiklerinin denemelerinde, bu soru Allah'ın varlığının kanıtlanmasına bir başlangıç olarak görülmektedir. Her ne kadar Wensinck, ünlü *The Muslim Creed* (İslâm İnancı) adlı yapıtında² bilgi sorununun kimi yönlerini ele almışsa da, söz konusu makalesinde sorunun bu özel yönüne, sözelimi, el-Gazzâlî'nin Allah'ın varlığı sorununa karşı takındığı tutum konusunda olduğu gibi, yalnızca gelişigüzel bir biçimde dokunmaktadır³. Fakat, öyle görünüyor ki, bu sorun, Wensinck'in yaptığı gibi, parentez içinde ele alınmaktan daha tam bir incelemeyi gerektirmektedir.

Fasl el-Makâl ve *el-Keşf an Menâhic el-Edille* adlı iki küçük kitapçığında İbn Rüşd (ölm. 1198) bu sorunu sistemli bir biçimde ortaya koymaktadır. İlk kitapçıkta o, daha geniş bir sorunla, yani felsefi yöntemin, şerî'atın öğretisiyle uyuşup uyuşmadığı sorunuyla ilgilenmekte ve

* *The Classical Islamic Arguments for the Existence of God* başlığını taşıyan bu makale *The Muslim World*, c. XLVII, sayı: 2, Nisan 1957, ss. 133-145'den türkçeye çevirilmiştir.

1 *Les preuves de l'existence de Dieu dans la Théologie Musulmane*, Mededeelingen der Konink içinde, Akademie van Wetenschappen, Deel 81, Serie A, No. 2, Amsterdam 1936.

2 Cambridge 1937, ss. 249 vd.

3 Aynı eser, s. 8 ve yine s. 9.

bu soruna olumlu yanıt vermektedir. İbn Rüşd şunları yazmaktadır: “Çünkü felsefenin amacı, var olan nesnelere Yaratan’ı göstermeleri, yani yaratılmış nesnelere olmaları bakımından, ele alıp incelemekten başka bir şey olmadığına göre, şer’at (eş-Ser’), muhakkak ki, var olan nesnelere incelenmesini buyurur ve bu uğraşı över”⁴. İbn Rüşd bu savı Kur’ân’dan pek çok alıntılarla desteklemektedir. *el-Keşf*’in başlangıcında söz konusu soruna yeniden döndüğünde, bu özel Allah’ın varlığı sorunu üzerinde üç düşünce ekolünün bulunduğu değinmektedir: 1) Akli kanıtlamayı bütünüyle reddedip⁵, Allah’ın varlığının ancak nakille (*es-sem’*) bilinebileceğini⁶ ileri süren Zâhirîler. 2) Allah’ın varlığının, daha sonra göreceğimiz üzere, *hudûs* (sonradan olma) ve *cevâz* (imkân) kavramlarından hareketle kanıtlanabileceğini ileri süren Eş’arîler. İbn Rüşd, bunlar arasına Mu’tezileyi de katmaktadır. 3) Nihayet, Allah’ı doğrudan doğruya kavradığımızı ileri süren ve İbn Rüşd’ün belirttiği üzere, yöntemleri akli olmayan; geçerliği kabul edilse bile, bütün insanlar arasında yaygın olmayan, Sûfîler⁷.

Bilgi sorununun bize kadar ulaşmış olan kelâm tartışmalarına bir başlangıç olarak ilk sistemli incelemesi el-Bağdâdî (ölm. 1037)nin *Usûl ed-Dîn*’inde bulunmaktadır⁸. el-Bağdâdî’nin, “*me’ânî*”, “*ilm*” vb. gibi soyut sorunlarla uğraşmalarının gösterdiği üzere⁹, IX. yüzyıl Mu’tezile kelâmcılarınca başlatılan daha eski bir geleneği sürdürmüş olması mümkündür. Fakat kimi eski yazarlarca Kelâm yöntemlerini geliştirmiş olmakla değerlendirilen el-Bâkilânî (ölm. 1013)’nin *et-Temhîd* adlı yapıtının başlangıç bölümünde bu sorun üzerinde yeterince durmaması dikkat çekicidir.

Usûl’ün Wensinck’in dikkati çektiği ve *The Muslim Creed*’de bir ölçüde ele aldığı giriş bölümü, o halde, bilgi sorununa İslâmın yaklaşımının anlaşılması için oldukça önemlidir.

Burada bizim, Bağdâdî’nin, gerçekte Kant’i ve modern epistemolojinin daha sonraki ekollerini anımsatan bilginin (ilmin) bölümleri, temelleri, geçerliğinin koşulları v.b.’yi tahlili üzerinde uzun uzadıya durmamıza olanak yoktur. Bizim burada ele aldığımız özel meselede el-Bağdâdî’nin, kuramsal bilgiyi (*nazarî bilgiyi*) akıl aracılığıyla elde

4 Bkz., a.g.e., Kahire 1935, s. 9.

5 *Fasl*, s. 11.

6 *Keşf*, s. 42.

7 *Aynı eser*, s. 63.

8 İstanbul 1928, ss. 4-32.

9 Bkz., *Makâlât*, İstanbul 1930, ss. 372-3, 391 vd., 471 vd.

edilen bilgi biçiminde tanımlaması ve örnek olarak, "âlemin sonradan oluşuna (*hudûsuna*), Yapıcısının öncesizliğine, birliğine, sıfatlarına, adâletine, bilgeliğine (*hikmetine*) ve dinsel yükümlülüğün (*teklîfin*) mümkün olduğuna (*cevâzına*) vb.'ye"¹⁰ ilişkin bilgiyi vermesi göz önüne alınmalıdır. Şerî'ata ilişkin nesnelere ayrı olarak bilgiye ilişkin nesnelere daha sonraki açıklamasında Bağdâdî, Eş'arilerin (*ashabunâ*), aklın âlemin sonradan olduğunu, yapıcısının birliğini vb. ve bu arada mümkün olanın aklen mümkün, imkansız olanın da aklen imkansız olduğunu kanıtlayabilecek durumda olduğunu kabul ettiklerini ileri sürmekte, ancak, önemli olarak, dinsel yükümlülük ya da ondan doğan yasakların akılla değil, nakille bilindiğini eklemektedir¹¹. Buradan bir kimse, kendisine nakil ulaşmadan önce aklın doğal aydınlığı sayesinde Allah, âlemin yaratıcısı vb. hakkındaki bilgiye ulaştığı takdirde, "*Allah'ın birliğine inanan*" biri olur, fakat bundan ötürü herhangi bir özel ödüle (*sevâba*) hak kazanmaz; bu nedenle eğer Allah öteki dünyada onu ödüllendirecek olursa, böyle bir ödül ancak tanrısal inâyetin (*fazl*) bir sonucudur¹². Mu'tezile ise insanın nakil gelmeden önce iyi ile kötüyü ayırdedebilecek güçte olduğunu ve bu oranda gelecek yaşamında cezaya (*ikâba*) ve ödüle (*sevâba*) hak kazandığını ileri sürer¹³.

Bu duruma göre, biri ödül ya da cezayı gerektiren, öteki gerektirmeyen olmak üzere bizim Allah hakkındaki bilgimizin iki yönü arasındaki bu ayrıma rağmen, hem Mu'tezile hem de Eş'ariyye'nin, İbn Rüşd'ün belirttiği üzere, Allah'ın varlığının gerçekte kanıtlanabileceği konusunda aynı görüşte birleştikleri açıktır. Onların tek ayrıldıkları nokta, bu bilginin ahlâki ya da dinsel sonuçları idi: Çünkü Eş'ariler, ceza ve ödülün "*şerî'atın gelmesine*" bağlı olduğunu benimsiyorlar, Mu'tezililer ise onları şerî'atın açık buyruklarından bağımsız kılıyorlardı.

Kuşkusuz, İslâm'da bütün kelâm akımını başlatmış olan Mu'tezililerin doğuşundan önce, akli kelâmın öteki sorunları gibi, Allah'ın varlığının kanıtlanabilirliği sorununun da ortaya çıkması pek olası değildi.

10 Bkz. *Usûl*, s. 14.

11 Aynı eser, s. 24. *Nihâyet el-İkdam*'da eş-Şehristânî bu görüşü "bütün bilgiye akılla ulaşıldığını, fakat onun nakille bir dinsel yükümlülük (*tecibu*) sorunu haline geldiğini" söyleyerek, Allah'ı akıl yoluyla bilme ile onun aracılığıyla bu bilginin kesinliği arasında ayırım yapan el-Eş'ari'ye maletmektedir". Bkz., (Londra 1934), s. 371.

12 *Usûl*, s. 24.

13 Aynı eser, s. 26 ve eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1371/1961 s. 45. (Yazar bu yapının basım yer ve tarihini göstermediği için, biz bir başka baskıyı bu konuda kullanmak zorunda kaldık. Çevirenin Notu.)

Mâlik b. Enes (ölm. 795) ve onu izleyenler gibi, ilk fakih ve kelimalar, Kur'an'da yer alan kelâmî bilgi ile yetiniyorlardı. Allah'ın doğrudan doğruya kavranabileceğini ileri süren Sûfiler gibi, Selef de Allah'a inançlarının kaynağını akli olmayan bir alanda, yani nakilde aramakta idi. Dolayısıyla ne Selefiyye ne de Sûfiyye için Allah'ın varlığına bir kanıt bulunması zorunlu idi, çünkü Allah'ın varlığı, ya birincilere göre doğrudan doğruya Kur'an'da, ya da ikincilere göre tasavvufî bir doğrudan doğruya kavrama işleminde belirlenmişti.

Aristo tarafından başlatılan ve yüzyıllar boyu onun izleyicilerince geliştirilen neden (*illet*) kanıtı (*kozmolojik ya da aitiolojik kanıt*) nasıl haklı olarak Batı'da Allah'ın varlığının geleneksel kanıtı olarak görül müşse, *hudûs* (sonradan olma: *novitate mundi*) kanıtı ile bunun değişik bir biçimi olan imkân (*contingenti mundi*) kanıtının (*delil el-cevâz*) da İslâm'da Allah'ın varlığının geleneksel kanıtı olduğu güvenilir bir biçimde söylenebilir. Neden kavramına dayanan Aristocu kanıt, İslâm dünyasında, hatta İslâm Aristoculuğunun büyük temsilcileri olan İbn Sînâ (ölm. 1037) ve İbn Rüşd (ölm. 1198) tarafından bile yakınlık görmemiştir. İbn Sînâ, sonraki kelamecileri etkileyecek bir tarzda imkan kanıtına özel bir ağırlık vermiş; İbn Rüşd ise Kur'an'da kaynağı bulunan¹⁴ ve kendisince öteki kanıtlara nazaran daha güçlü bir nitelik arzeden *inâyât* kanıtına (düzen kanıtı: *teleological argument*) belli bir eğilim göstermiştir.

Kozmolojik kanıtın böylece hem filozoflar hem de kelameciler tarafından hiç yakınlık görmeden reddedilmesinin ana nedeni, bu kanıtın dayanmış olduğu neden kavramının Kelâmın doğuşunun ilk günlerinden itibaren kuşkuyla karşılanmış olması idi. Bu konuda uzun bir düşünce geleneğini sürdüren el-Gazzâlî (ölm. 1111) *Tehâfût* adlı ünlü yapıtının XVII. Meselesinde nedensellik ilkesinin geçerliğini, bu ilkenin ileri sürülen zorunluğunun salt hayalden ibaret olduğu gerçeğine dayanarak reddetmektedir; çünkü nedensellik ilkesinin zorunluğu, geçerli olmayan bir sonuçlamadır ve olayların birbirleriyle ilişkili olduğunun gözlenmesine dayanmaktadır. Ancak gözlem, sözü edilen eserin yalnızca neden sayesinde değil, nedenle birlikte ortaya çıktığını göstermektedir ve dolayısıyla böyle bir ilişki mantıksal olarak zorunlu olmayıp, salt bir psikolojik yatkınlık ya da alışkanlığın sonucudur¹⁵.

Yukarıdaki bilgilerden açıkça anlaşılmaktadır ki, Wensinck'in, *hudûs* kanıtının, kaynağını Aristo ve St. Thomas'da bulan *ex parte*

¹⁴ Bkz., *Keşf*, s. 45 ve Wensinck, *a.g.m.*, s. 23.

¹⁵ Bkz., *Tehâfût*, neşr.: Bouyges, 1927, s. 285; Krş., Hume, *Treatise...*, Oxford 1941, ss. 165, 93.

motus ve ex ratione causae efficientis (hareket ve etkin neden) kanıtına benzediği biçimindeki sözleri¹⁶ oldukça şaşırtıcıdır, çünkü bizzat neden-sellik ilkesinin geçerliğine kelamcılarca itiraz edilmiştir. Ayrıca, Aristocu kanıt, son derecede önemli bir metafizik ayırım olan “*kuve*” ve “*fiil*” ayırımını gerektirmektedir ki, bu da yine kelamcılarca reddedilmiş ve onun yerine töz ve ilintiler ikiliği konmuştur; bu kanıt, Maimonides (İbn Meymun, ölm. 1204) ve Aquinas (ölm. 1274)’ın da kabul ettiği üzere, bunun da ötesinde kelamcıların daha sonra göreceğimiz kanıtlarının temelinde yer alan âlemin başlangıcı bulunduğu savından bağımsızdır. Buna karşılık, Aristonun Hareketli olmayan Hareket Ettiricinin varlığına ilişkin neden kanıtı, mantıksal ve doğal olarak, Aristocuların öncesiz bir âlemden hareketin öncesiz olduğu savından kaynaklanmıştır¹⁷.

Kelâmın geleneksel kanıtı, kelâm yapıtlarının büyük önem verdikleri bir ön savın kabulünü gerektirmektedir: Bu sav, âlemin yenilenmesi ya da sonradan var olması (*el-hudûs*)’dır. Bu koşul, kendisine karşıt olan öncesiz bir âlem savına Ehl-i Sünnet yandaşlarıncaya nasıl şiddetle karşı çıktığı açıklamaktadır. 1064’te ölen Zâhiri fakîhi ve mezhepler tarihi yazarı İbn Hazm bunu, Ehl-i Sünnet’le Ehl-i Sünnet dışı fırkalar, müslümanlarla müslüman olmayanlar, arasında yapmış olduğu ayırımın temelinde yatan ilke olarak kullanmaktadır. Pek iyi bilindiği üzere, el-Gazzâlî, *Tehâfüt*’ünün I. Meselesini öncesizlik savının reddine ayırmakta ve bu savı, filozofların en zararlı savı olarak görmektedir.

Kelamcıların âlemin sonradan olduğunu kanıtlarken izledikleri genel yol, Allah’tan başka her şey diye tanımladıkları¹⁸ âlemin tözler (*atomlar*) ve ilintiler (*arazlar*)’den oluştuğunu göstermekten ibaretti. Onlarca ilintiler (*a’râz, tek., araz*) iki anlık bir zaman süresince var olmazlar; onlar, kendilerini dilediğinde yaratıp, dilediğinde yok eden Allah tarafından sürekli olarak yaratılırlar. Bu bakımdan el-Eş’ari’yi izlediği anlaşılan el-Bâkilânî (ölm. 1013), ilintileri, gerçekte, “*sürekliliği (bekası) imkansız olan ve var oluşlarının ikinci anında varlığı kesintiye uğrayan*” ma’nâlar (şeyler) diye tanımlar¹⁹. Aynı biçimde ilintilerin içinde yer aldığı atomlar (*el-eczâ’, tek., el-cüz’*) da sürekli olarak Allah

16 Wensinck, *a.g.m.*, ss. 26-27.

17 Bkz., bu meselede yazarm, Maimonides, İbn Rüşd ve Aquinas’da âlemin öncesizliği konusundaki incelemesi, *Le Museon* içinde, 1953, c. LXVI, ss. 139 vd.

18 *Usûl*, s.33.

19 Bkz., *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 42. Krş. *Makâlât*, s. 370. Burada Kur’ân’ın VIII/67 ve XLVI/24. âyetleri ilintilerin tabiat bakımından yokolucu oldukları savına destek olarak aktarılmaktadır.

tarafından yaratılır ve yalnızca Allah'ın kendilerinde yarattığı süreklilik (*bekâ*) ilintisi dolayısıyla varlıklarını sürdürürler²⁰. Öteki ilintiler gibi bu süreklilik ilintisi de, yok olucu olduğu için, bütün atomlar ve ilintiler âlemi sürekli bir varoluş ve yokoluş durumundadır*.

Evrenin, kendisini oluşturan parçalarının sonradan olmasından, sonradan olduğunun kanıtlanması, Eş'ari kelamcılarının gözde kanıtı olmakla birlikte, hiçbir şekilde İslâm kelamcılarının tek kanıtı değildir. Maalesef biz, kaynaklarımızın kıtlığından ötürü, Mu'tezilî kelamcıların bu konudaki düşüncelerini yeniden ortaya koyacak durumda değiliz; bununla birlikte, el-Eş'ari ve yandaşlarının bu ve buna bağlı konular da yalnızca Mu'tezilenin başlatmış olduğu kanıtlama yollarını benim sediklerini düşünmemiz için yeterli neden bulunmaktadır.

Kelamcıların sonradan yaratılmış bir âlem savıyla ilgilenmelerinin bir örneği olarak, biz, burada bir ölçüde, büyük Zâhiri kelamcısı İbn Hazm (ölm. 1064)'ın *Fisal*'inde²¹, âlemin başlangıcı konusunda ileri sürdüğü beş kanıtı inceleyebiliriz. Böyle bir incelemeye girişmemizin nedeni, özellikle İbn Hazm'ın bir yandan âlemin öncesizliğinin reddine, bir yandan da onun sonradan var olmasını şu ya da bu biçimde tam olarak kanıtlamaya girişmiş olan ilk İslâm kelamcısı olarak belirmesidir²². El-Eş'ari'nin özgeçmişini yazan İbn Asâkir (ölm.h.571), el-Eş'ari'nin, âlemin öncesizliğini ileri süren Dehriîleri ve filozofları eleştirmek üzere *Kitâb el-Fusûl* adlı bir risâle yazdığını rivâyet etmektedir.²³ Bu risâle, bildiğim kadarıyla, kaynaklarımızın kaydettiği öncesizlik sorununu sistemli bir biçimde ele alan ilk kelâm risâlesidir. eş-Şehristânî'nin, el-Eş'ari'nin olumlu kanıt yönteminden ayrı olarak, olumsuz geçersiz kılma (el-ibtâl) yöntemini yeğlediğini söylemesine rağmen²⁴, *İbn Hazm, er-Râzi* ve ötekiler gibi, onun da, birinciyi ikinci kanıtlama türüyle birlikte kullandığını düşünebiliriz.

20 Bkz., *Usûl*, s. 56 ve *Tehâfût*, s. 88. Bu konunun tam bir incelemesi için bkz., yazarm el-Maşrik'teki makalesi, c. XLVII, 1953, ss. 151-172 ve S. Pines, *Islamische Atomlehre*, Berlin 1936.

* Ancak yazarm dediğimin aksine, bütün kelamcılar bu görüşte değildiler. Sözelimi, el-Cüveynî, el-Bâkilânî ile birlikte, tözün kendi özünde sürekli (*bâki*) olduğunu ileri sürmekte ve bu sürekliliği ilintilerin tözde Allah tarafından birbiri peşisıra yaratılmasına bağlamaktadır. Bkz., eş-Şâmil, neşr. A.S. en-Neşşâr ve ötekiler, İskenderiye 1969, ss. 153, 209, 229. (Çevrenin notu).

21 I. Kitap, Kahire h. 1317, ss. 3 vd.

22 İbn Hazm'ın kanıtlarından bir bölümü el-Kindî'nin (ölm. 870?) "*Risâlet... fi Vahdaniyyat Allah ve Tenâhi Cirm el-Alem*" adlı risâlesinde yer almaktadır. Bkz., *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire 1950, ss. 201 vdd.

23 *Tebyîn Kezib el-Müfteri*, Şam h. 1347, s. 128.

24 *Nihâyet*, s. 11.

İbn Hazm'ın âlemin sonradan oluşuna ilişkin ilk kanıtı, âlemi oluşturan ilintiler ve bireylerin (*tözlerin* : *eshâs, tek., şahs*) sonlu olduğu ve süreksiz anlardan ibaret olarak düşündüğü zamanın da yine sonlu olduğu öncülüne dayanır. İlinti, töz ve zamandan ibaret olan bu üç terimin sonluluğunu kanıtlarken, İbn Hazm, kelamcıların daha önce sözü edilen geleneksel yöntemine baş vurmayıp, tözün sonluluğunun, boyutlarının sonluluğundan; ilintilerinkinin, içinde buldukları tözlerin sonluluğundan; ve zamanın sonluluğunun da, onu meydana getiren anların süreksizliğinden açıkça anlaşıldığını ileri sürmektedir. İkinci kanıt, fiil halindeki her şeyin sonlu olduğu şeklindeki Aristocu yaygın ilkeyi gerektirmektedir. Âlem fiil halinde vardır ve nicelik bakımından belirlidir; dolayısıyla âlem sonludur.

Üçüncü kanıtta o, saçmalığa indirgeme (*reduction ad absurdum*) işlemine baş vurur. Âlemin öncesizliğinin içerdiği sonsuz zaman savı aşağıdaki saçmalıklara yol açmaktadır: a) Sonsuz artırılamayacağı için, geçecek olan bütün zaman, o ana dek geçmiş zamana hiç bir şey eklemeyecektir. b) Sonsuz sonsuzdan büyük olamayacağı için, bir uydunun, sözelimi Satürn'ün, her otuz yılda bir olan dönüşleri, daha yüksek gök küresinin aynı sürede 11.000'e varan dönüşlerine eşit olacaktır²⁵. c) Zamanın başlangıcından hicrete (m. 622) dek geçen zaman ile başlangıçtan bugüne dek geçen zaman eşit olacaktır.

Dördüncü ve beşinci kanıtlarda İbn Hazm şöyle akıl yürütmektedir: Âlemin başlangıcı ve sonu bulunmasaydı, onu sayısal bakımdan ya da tabiat bakımından belirleyemez ve dolayısıyla varolan şeylerden söz ederken, birinci, ikinci ya da üçüncüden söz edemezdik. Oysa böyle bir şey, nesnelere sayabilmemiz ve birinci ile sonuncu nesnelere işaret edebilmemiz gerçeğine aykırıdır. O halde âlemin bir başlangıcının (*evvel*) bulunması gerekir²⁶.

İbn Hazm'ın bu son derecede önemli konuyu tartışması ve birçok itirazı kendi kanıtlarına dönüştürme biçimi üzerinde daha fazla durmamıza imkan yoktur. Ancak el-Gazzâlî ve er-Râzî (ölm. 1209) gibi daha sonraki kelamcıların kanıtlarından çoğunun burada, bazan karışık bir durumda da olsa, doğuş halinde bulunması dikkate alınmaya değer bir husustur. Bu durum, İbn Hazm'dan itibaren kelamcıların aynı ortak kaynağa baş vurdukları izlenimini yarattığı için, öyle görünüyor ki, büyük Yahudi filozofu Maimonides (ölm. 1204)'in, kelamcılarının bu ka-

25 Bkz., Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32 ve *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Kahire (tarihsiz) s. 18.

26 Arapçada "evvel" sözcüğünün hem "ilk" hem de "başlangıç" anlamına gelmesi önemlidir. Kanıtın ikna ediciliği de buradan gelmektedir.

ntlamalarda *De aeternitate mundi* adındaki yapıtıyla, Proclus'un âlemin öncesizliğine ilişkin kanıtını reddeden John Philoponus (Yahya en-Nahvî) tarafından etkilendiği biçimindeki görüşünü²⁷ güçlendirmektedir.

Kelamcılar âlemin sonradan olduğu öncülünden hareketle, "belirleyici ilke" (*muhassıs, muraccih*) diye bilinen bir ilkeye baş vurmak suretiyle sonradan olan (*hâdis*) âlemin zorunlu olarak bir sonradan var edicisinin (*muhdis*) bulunması gerektiğini kanıtlamaya giriştiler. En yalın biçimiyle, bu ilke şu anlama gelmekteydi: Âlemin var olmadan önce olması ya da olmaması aynı ölçüde mümkün olduğu için, olma imkanını olmama imkanına yeğleyen bir belirleyiciye (*muraccih*) gerek vardır; bu belirleyici, onlara göre, Allah'tır. Eş'arî kelamcılarının ikinci nesline mensup olup, kendisine kelam yöntemlerini geliştirme şerefi verilen el-Bâkilânî (ölm. 1013) bu kanıtı özlü bir biçimde şöyle toparlamaktadır: Âlem sonradan var olduğu (*hâdis*) için, onun zorunlu olarak bir var edicisi, bir biçimlendiricisinin (*muhdis ve musavvir*) bulunması gerekir; "tıpkı yazının bir yazanın bulunmasını; resmin bir resim yapının olmasını ve bir yapının da yapı ustasının bulunmasını gerektirmesi gibi"²⁸ Ancak o, bu kanıtta ikisini daha eklemektedir ki, bu iki kanıtta "orta terim" farklı olduğu halde, her ikisi de aynı cedeli yapıyı ortaya koymaktadır. Birincide o, bazı şeylerin bazılarına önceliğinin, "onları önce yapan bir fâili" (*mukaddimen kaddemehu*) gerektirdiğini, çünkü önceliğin, tabiatı bakımından, birbirine eşit bir çifte ait olduğunu ve bu önceliğin belirleyicisinin de Allah olduğunu ileri sürmektedir. İkinci kanıtta ise o, imkân (*cevâz*) kavramını tanıtmakta ve nesnelere kendi başlarına çeşitli suretleri ya da nitelikleri alabilecek güçte olduklarını ileri sürmektedir. Var olan nesnelere bazı belirli "sûretler" in verilmiş olması, onların başkalarını değil, bu suretleri almalarını belirleyen bir belirleyicinin bulunmasını gerektirir; bu belirleyici ise Allah'tır²⁹.

Görüleceği gibi, bu kanıtlarda ortak olan unsur, hepsinin gerektirdiği "belirleyici ilke"dir. Ancak, yalnızca ilk kanıt, buna ek olarak, âlemin başlangıcı bulunmasını ya da sonradan olmasını gerektirmektedir. Üçüncüye gelince, o, İbn Rüşd'ün *el-Keşf*'de belirttiği üzere, daha

27 Bkz., *Guide of the Perplexed*, ing. çev., Londra 1947, s. 109 ve *el-Fihrist*, Leipzig 1871, c. I, s. 254. Krş., yine, De Boer'ün, Gazzâlî'nin Philoponus'a borçlu olduğu konusundaki sözü, *History of Philosophy in Islam*, Londra 1903, s. 159.

28 Bkz., *et-Temhid*, s. 45.

29 Böylece el-Bâkilânî'nin, Wensînek'in el-Cüveynî'ye malettiği bu son kanıtı Cüveynî'den (ölm. 1065) önce ifadelendirdiği anlaşılmaktadır.

sonra el-Cüveynî (ölm. 1068) tarafından bize kadar ulaşmamış* *er-Risâlet en-Nizâmiyye* adlı bir kitapçıkta³⁰ geliştirilen imkân kanıtı (*delîl el-cevâz*)'nın temelini oluşturmaktadır. Wensinek'in haklı olarak belirttiği üzere³¹, bu kanıt İbn Sinâ (ölm. 1037) tarafından benimsenmiştir. İbn Sinâ'nın, Madkour'un da el-Fârâbî üzerindeki monografında gösterdiği üzere³², bu bakımdan el-Fârâbî'yi izlediği anlaşılmaktadır.

Cüveynî, ana yapıtı *el-İrşâd*'ta daha yaygın olan hudûs (sonradan olma) kanıtını ileri sürmektedir. "Eğer âlemin sonradan olduğu (*hadâs*) saptamır ve sonradan olanın (*hâdisin*) olması da olmaması da mümkün olduğu için, âlemin varlığının bir başlangıcı (*muftatah el-vucûd*) bulunduğu ortaya konunca, akıl, âlemin fiilî varlığını belirleyen bir belirleyicisinin bulunmasını gerektirir"³³.

el-Bağdâdî'nin kanıtı, *Usûl ed-Dîn*'de açıklandığı biçimiyle, hem el-Bâkilânî'ninkinden hem de el-Cüveynî'ninkinden biraz farklıdır. Gördüğümüz gibi, kanıtların hepsi de âlemin atomlarla, iki anluk süreleri bulunmadığı için kendi başlarına var olamayan ilintilerden ibaret olduğu savına dayanmaktadır. Burada biz şu soruyu sorabiliriz: Acaba bunlar Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye ne ölçüde borçludurlar?³⁴ *Kitâb*

* Aslında yazarın burada bize kadar ulaşmadığını söylediği *er-Risâlet en-Nizâmiyye*, bu makalenin yazılmasından çok önce Z. el-Kevserî tarafından Kahire'de 1367/1948 yılında *el-Akîdet en-Nizâmiyye* adıyla yayımlanmıştır. Bu durum, yazarın konuyu pek ciddi bir biçimde araştırmadığı, belki de bir yerde okuduğu bilgiye dayanarak bu yargıya vardığı izlenimini vermektedir. Söz konusu kanıt bu yapıtta şöyle geçmektedir: Cisimlerde gözlediklerimiz, duyularla algıladıklarımız, bütün bunlar mümkün (*câ'iz*) olmak bakımından eşittir. Biz aklen, belli biçimi olan cisimlerin bir başka biçimde bulunmasını, sükun halinde olanların hareketini, ve hareket halinde olanların sükununu, gökyüzünün yüksekliklerine doğru giden cisimlerin aşağıya doğru hareketlerini, daire çizerek dönenlerin kendi yörüngelerinden uzaklaşarak dönmelerini, yıldızların kendi içinde buldukları şekillerini bırakarak bir başka şekle bürünmelerini imkansız görmeyiz. O halde âlem için, onun mümkün olduğu yargısına varmak gerekir. Mümkün olduğu kabul edilen şeylerin ise zorunlu (vâcib) olmaları imkansızdır. Öte yandan, mümkün olan bir şeyin öncesinin bulunmadığına hükmetmek de imkansız olduğuna göre, âlem, onu var eden bir belirleyiciye, onu içinde bulunduğu şekliyle meydana getirecek bir gerektiriciye muhtaçtır. Bkz., *el-Akîde*, s. 11. Daha sonra Cüveynî, bu belirleyici ve gerektirici varlığın, ne aynı anda eserini gerektiren bir neden, ne de bir tabiat olmayıp, *Fâil-i Muhtâr* (Seçme gücü olan Etkin) bir Varlık olduğunu kanıtlamaktadır. Bkz., *el-Akîde*, ss. 12-13. (Çevirenin notu).

30 Bkz. *Keşf*, ss. 54-56, özellikle, s. 55.

31 Bkz., Wensinek, *a.g.m.*

32 *Al-Fârâbî et sa place dans l'école Philosophique Arabe*.

33 *el-İrşâd*, neşr. Luciani, Paris' 1938 s. 16.

34 Belki de burada hudûs kanıtının ilk ifadesinin daha önce sözü edilen filozof el-Kindî (ölm. 870?)'nin bir risâlesinde bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu ifade bütün ana noktalarda daha sonraki Eş'arî kelamcılarının kanıtlarıyla aynıdır. Anımsanacağı üzere, el-Kindî itikatta Mu'tezilî idi.

el-Luma'ın son zamanlarda yayınlanmış olması, yeni malzemenin ortaya çıkması umuduyla, bu soruya geçici bir yanıt vermemizi mümkün kılmaktadır.

el-Eş'arî'nin bu yapıttaki kanıtı açıkça Kur'an'dan kaynaklanan bir yankıya sahiptir. Daha sonraki kanıtların katı cedel yönteminden hiçbir iz taşımayıp, Kur'an'ın klâsikleştirdiği, insanın meniden, kan pıhtısına ve ruşeym haline geçiş aşamalarının gözlemine dayanmaktadır. *Eş'arî* şöyle kanıt getirmektedir: İnsanın içinde bulunduğu durumda kendisinin bu değişikliği meydana getirmesi imkansız olduğuna göre, bir "fâilin onu bir halden ötekine değiştirmiş ve içinde bulunduğu duruma uygun bir yapıda meydana getirmiş olması" gerekir; çünkü böyle bir şeyin, değişiklik sağlayan bir fâil olmadan meydana gelmesi imkansızdır³⁵ ve buna kıyasla bütün âlem de "değişiklik sağlayan böyle bir fâile" muhtaçtır. Bu kısa kanıt, kuşkusuz, giriş türünde bir yapıt olarak, *el-Luma*'ın tabiatıyla uyum halindedir, ancak yine de *Eş'arî* kelâmının X. yüzyılın başlarında tam anlamıyla gelişmemiş olduğu görüşünü ve dolayısıyla bu dönem yazarlarının genelde Kur'an ve Hadislere dayalı tamamıyla hitâbî kanıtlarla yetinmiş olduklarını doğrulamaktadır. Kanıtlamada tasım yöntemlerinin ciddî bir biçimde kullanılması ancak *el-Bâkilânî* ile birlikte ortaya çıkmaya başlamaktadır. Fakat gördüğümüz gibi, burada bile, söz konusu olan mantıksal kavramların ince bir tahliline girişilmemiştir.

Kelâmın daha sonraki tarihi, kanıtlama yöntemini kullanmada daha büyük bir gelişmeyi ve mantıksal kavramları kullanmada daha fazla inceliği yansıtmaktadır. İbn Haldûn, kelâmın gelişiminde, sonraki ve önceki aşamalar arasında bir ayırım yapmakta ve "sonrakilerin yöntemini tanıtmaya şerefini *el-Gazzâlî*'ye vermektedir³⁶. Kelâmın gelişmesinde bu yeni felsefî aşamayı başlatma şerefinin *el-Gazzâlî*'ye mi yoksa *el-Cüveynî* ya da *el-Bâkilânî* gibi daha önceki bir kelamcıya mı ait olduğu hususu tartışmalıdır. Ancak, gördüğümüz üzere, bu aşamanın *el-Eş'arî*'nin zamanından sonra olduğu ve X. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğu kesindir.

el-Gazzâlî'nin söz konusu sorunun tartışmasına olan büyük katkısı iki yönlüdür. İlkin o, oldukça görkemli bir tarzda İslâmın öğretisiyle Aristocuların, kendi kendisini ebedî ve ezeli olarak geliştiren, bir âlem anlayışı arasında köklü bir aykırılık bulunduğunu ortaya koymuş-

35 K. *el-Luma*, neşr. McCarthy, Beyrut 1952, s. 6. Bu, Şehristânî'nin *Nihâyet*'te bu kanıtı anlatımıyla uyum halindedir, s. 12 ve *el-Milel*, s. 94.

36 Bkz., *el-Mukaddime*, neşr. de Slane, s. 61. Krş., Gardet, *Introduction*, Paris 1948, s. 72.

tur. İkinci olarak ise o, kelamcılar tarafından daha önce ileri sürülen kanıtlara, onları genişletmek ve mükemmelleştirmek suretiyle, daha fazla etkinlik sağlamıştır. Wensinck'in, sûfi ve kelamcı olarak Gazzâlî'nin düşüncesindeki çift kutupluluğu vurgulaması³⁷ tamamıyla yerindedir. Buna rağmen, biz, yalnızca kelamcı olarak Gazzâlî ile ve hudûs kanıtını onun ortaya koyduğu biçimiyle ilgilenmekteyiz. Bu kanıtın en özlü ifadesi *Kitâb el-İktisâd fî'l-İtikâd*'da bulunmaktadır. Bu yapıt da yine Eş'arîlerin geleneğini izleyerek "belirleyici ilkeye" başvurmuştur. Tasım şu biçimde oluşturulmuştur: Her sonradan olanın (hâdis) bir sebebinin bulunması gerekir. Âlem sonradan olmuştur. O halde âlemin bir sebebinin bulunması gerekir. *el-Gazzâlî*'nin belirttiğine göre, kendisi hâdisten, "daha önce var olmayıp, daha sonra var olmaya başlayan şeyi" anlamaktadır. Var olmadan önce bu "sonradan var olan âlem" mümkündü yani "aynı ölçüde olabilirdi de olmayabilirdi de". Dengeyi varlık lehine bozmak için bir belirleyici (*muraccih*) gerekli idi, yoksa bu mümkün âlem daima yokluk halinde kalmış olurdu³⁸. *el-Gazzâlî*'nin *Tehâfüt*'ünün XVII. Meselesinde nedensellik kavramına yönelttiği çöktürücü saldırıyı gözönüne aldığımız takdirde, sebep teriminin bu çerçevede ortaya konmasının göze batan bir çelişkiye yol açtığı anlaşılacaktır. Bununla birlikte *el-Gazzâlî* aynı metinde buradaki sebepten yalnızca "belirleyiciyi" (yani *muraccih*i) anlادığını açıklamakta ve böylece görünürdeki çelişki kaybolmaktadır. Aristocu ilintilerinden ötürü, bu terim, hiçbir zaman kelamcılar arasında yaygınlık kazanmamıştır. *Tevellüd* görüşünde kapalı bir biçimde yer alan nedensellik kavramının bildiğim ilk sistemli reddi, 1037'de ölen *el-Bağdâdî*'nin *Usûl ed-Dîn*'inde bulunmaktadır³⁹. Bu yapıt, *et-Tehâfüt*'ün daha ayrıntılı olan reddiyesine çarpıcı bir benzerlik göstermektedir. Buna rağmen sonraki dönemin kelamcıları sebep terimini bu özel "belirleyici" anlamında kullanmaktan kaçınmamışlardır. Sözelimi, İslâmın en becerikli kelamcılarının biri olan *Fahr ed-Dîn er-Râzî* (ölm. 1209), bu terimi ve eşanlamı *illet* nedeni *illet* kelamda Allah'ın varlığının kanıtlarını açıklarken sık sık kullanmaktadır⁴⁰.

er-Râzî'nin Allah'ın varlığının geleneksel kanıtlarını açıklayışı, özellikle, klâsik kaynaklarımızın kaydettiği, Wensinck'in ise önemli monografında başvurmamış olduğu anlaşılacak en tam açıklamalardan biri

37 Wensinck, *a.g.m.*, s. 8 vd.

38 Bkz., *el-İktisâd*, s. 14.

39 *Usûl*, s. 137.

40 Bkz., sözelimi, *Kitâb el-Erba*'nın, Haydarabad 1934, ss. 71, 77, 68 vb.

olduğu için, burada biz onun bu açıklamasını *Kitâb el-Erba'in*'de ana çizgileriyle verildiği biçimde inceleyebiliriz⁴¹.

er-Râzi, Allah'ın varlığının kanıtlarını dört noktada toplamaktadır.

1) Âlemin imkanından zorunlu bir varlığın (*vâcib el-vücûd*) varlığına, âlemin yaratana, kanıt getirmek (s. 70 vd.).

2) Âlemin niteliklerinin imkanından, sureti, özellikleri ve âlemi oluşturan cisimlerin yerini belirleyen ve kendisi bir cisim olmayan bir varlığın zorunluğuna kanıt getirmek. (ss. 84-86).

3) Tözler ve cisimlerin hudûsundan onların bir yapıcısının bulunduğuna kanıt getirmek. (s. 86) ve nihayet,

4) Âlemin niteliklerinin hudûsundan kudret ve irâdesine göre nesneleri düzenleyen akıllı bir düzenleyicinin bulunduğuna kanıt getirmek. (s. 91).

Bu kısa tahlilden görülecektir ki, bu dört kanıt, er-Râzi'nin de tartışmanın başında işaret ettiği üzere (s. 67), iki kanıtta inmektedir. Hudûs Kanıtı ve İmkân Kanıtı. Birinci kanıtta temel kavram zaman kavramıdır; yani âlemin zamanda bir başlangıcının bulunması ya da er-Râzi'nin deyişiyle, var olmadan önce âlemin yokluk (*el-adem*) halinde bulunmasıdır. İkinci kanıtta temel kavram ise, imkân kavramıdır; yani (1). kanıtta olduğu gibi tek başına ya da (2). kanıtta olduğu gibi bir bütün olarak düşünüldüğünde âlemin; olduğundan başka türlü olabileceğidir. Buntunla birlikte er-Râzi, öteki kelamcılar gibi, İbn Sînâ'nın da haklı olarak belirttiği⁴² bu iki farklı kanıt arasında kesin bir ayırım yapmamakta ve salt bu nedenle bazı karışıklıklara düşmektedir. Sözelimi, er-Râzi, üçüncü kanıtında muhdes'i, "varlığı özü bakımından mümkün olan şey" diye tanımlar ve mümkünü de ayrıca "özü yokluğu da varlığı da aynı ölçüde kabul edebilen şey" diye açıklar. Râzi, önemli olarak bunun "mümkününün tam anlamı olduğunu" ekler⁴³.

Biz bu noktayı atlayıp, bu iki ayrı kanıt arasındaki benzerlikler üzerinde durabiliriz. İlkin, biz ister imkân kanıtını ister hudûs kanıtını kullanalım, duyulur nesnelere dizisinden ayrı bir zorunlu varlığın, (s. 70) bir yandan âlemin varlığının, bir yandan da ona ait özel varlık halinin (*kevnin*) belirleyicisi olarak ortaya konması gerekir. Bu, gerçekte, her

41 K. *el-Erba'in* 1934'te Wensinck'in makalesi ise 1936'da yayımlandı. er-Râzi'nin yapıtlarından yalnızca *Tevâli' el-Envâr* ve *Mefâtih el-Gayb*'dan söz etmektedir.

42 Bkz., *en-Necât*, Kahire h. 1331, ss. 347 ve 363.

43 *Kitâb el-Erba'in*, s. 86.

iki kanıtın, etrafında döndüğü iki kavram arasındaki ayırımın ana noktasıdır. Çünkü *hudûs (novitate mundi)* kanıtı, gördüğümüz gibi, var olmadan önce âlemin varlığı ve yokluğunun aynı ölçüde mümkün olmasını gerektirmekte ve imkân (*contingenti mundi*) kanıtında olduğu gibi, bu âleme ait varlık halini (*kevnî*) göz önüne almamaktadır.

İkinci olarak, sonradan olma varlıklar dizisi dışında zorunlu bir varlığın kabulü, mantıksal olarak sonsuzca geriye gidişin imkansızlığından kaynaklanır. Bunun içindir ki, er-Râzî, bu durumun öneminin ilk kelamelerden daha çok bilincinde olduğundan, kısır döngü (*devr*) ile geriye doğru sonsuzca gidiş (*teselsül*) kavramlarının reddine uzun bir yer verir⁴⁴. O, kısır döngüye karşı geleneksel kanıt olduğu anlaşılan, eğer iki mümkün şeyin birbirinin nedeni oldukları söylenirse, her biri ötekinden ve dolayısıyla kendisinden önce gelecektir ki, böyle bir şey saçmadır⁴⁵, şeklindeki kanıtı özetlemesine rağmen, şöyle ifadelendirdiği farklı bir kanıt ileri sürmektedir: “Eser (*ma'lûl*) nedeni gerektirir. Buna göre, eğer iki (mümkün) fâilden her biri ötekinin eseri olsaydı, onlardan her biri ötekini gerektirecek ve dolayısıyla her biri kendisini gerektiren şeyi gerektirecektir. Bu nedenle onlardan her biri kendisini gerektirecektir ki, böyle bir şey saçmadır.” (s. 81).

Sonsuzca geriye gidişi eleştirirken er-Râzî, işe şu konutu (postülayı) ortaya koymakla başlar: Nedenin, fiilen eserin var olduğu anda var olması zorunludur, yoksa kendi kendine, yani nedeninin etkinliğinden bağımsız olarak var olabilecek güçte olurdu ki, böyle bir şey bizim asıl postülamıza (konutumuz) aykırıdır.

1) Eğer böyle olsaydı, nedenler ve eserler dizisinin sonsuzca geriye gidişi, bütün dizinin aynı anda var olmasını gerektirirdi. Buna göre, bütün dizi, ya kendi özünde zorunlu ya da kendi özünde mümkündür. Birinci olasılık saçmadır, çünkü “bütün parçalarından her birine muhtaçtır ve bu parçalardan her biri kendi özünde mümkündür; kendi özünde mümkün olan şey ise salt bu nedenle kendi özünde mümkündür”. Dolayısıyla, bütün dizi kendi özünde mümkündür ve kendisinden ayrı bir zorunlu belirleyiciye (*mü'essire*) muhtaçtır. Bu müessir zorunlu Varlıktır.

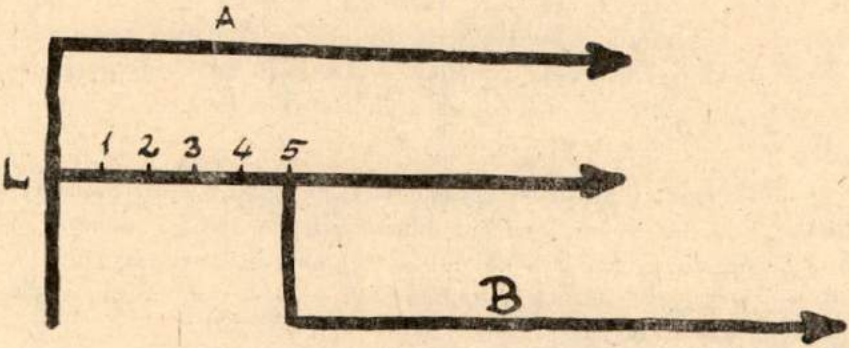
2) Eğer bütün dizi, gördüğümüz gibi, mümkün ya da özünde mümkün ise, ve her özünde mümkünün de bir belirleyicisinin bulunması zorunlu ise, bu belirleyici ya a) bütün dizinin kendisi, b) ona ait bir şey,

44 Aynı eser, ss. 80-84.

45 Krş., Beydâvî'nin Wensinek'te kaydedilen kanıtı, a.g.m., s. 13.

ya da c) onun dışında bir şeydir. (a) saçmadır, çünkü dizilerin kendi kendilerini belirlediklerini ifade etmektedir. (b) de yine saçmadır, çünkü dizinin, kendisini belirlediği varsayılan üyesinin de kendi kendisinin nedeni olduğunu ya da kendisinin nedeninin nedeninin nedeni olduğunu ifade etmektedir. Birincisi yukarıda sözü edilen nedenle (yani bir şey kendi kendisinin nedeni olamayacağı için) saçmadır; ikincisi ise, bizi kısır döngü çıkarmasına soktuğu için saçmadır. Dolayısıyla belirleyicinin (c)'de olduğu gibi dizinin dışında bir şey olması gerekir. Fakat mümkünler dizisinin dışında yer alan şeyin özünde zorunlu olması gerekir ki, bu da Zorunlu Varlık'tır⁴⁶.

3) Son eserden itibaren sonsuza dek uzayan ve beş bölümden ibaret olan eserler dizisinin bir parçasını düşünelim. Daha sonra beşinci bölümden sonsuza dek uzayan bir başka parçayı düşünelim.



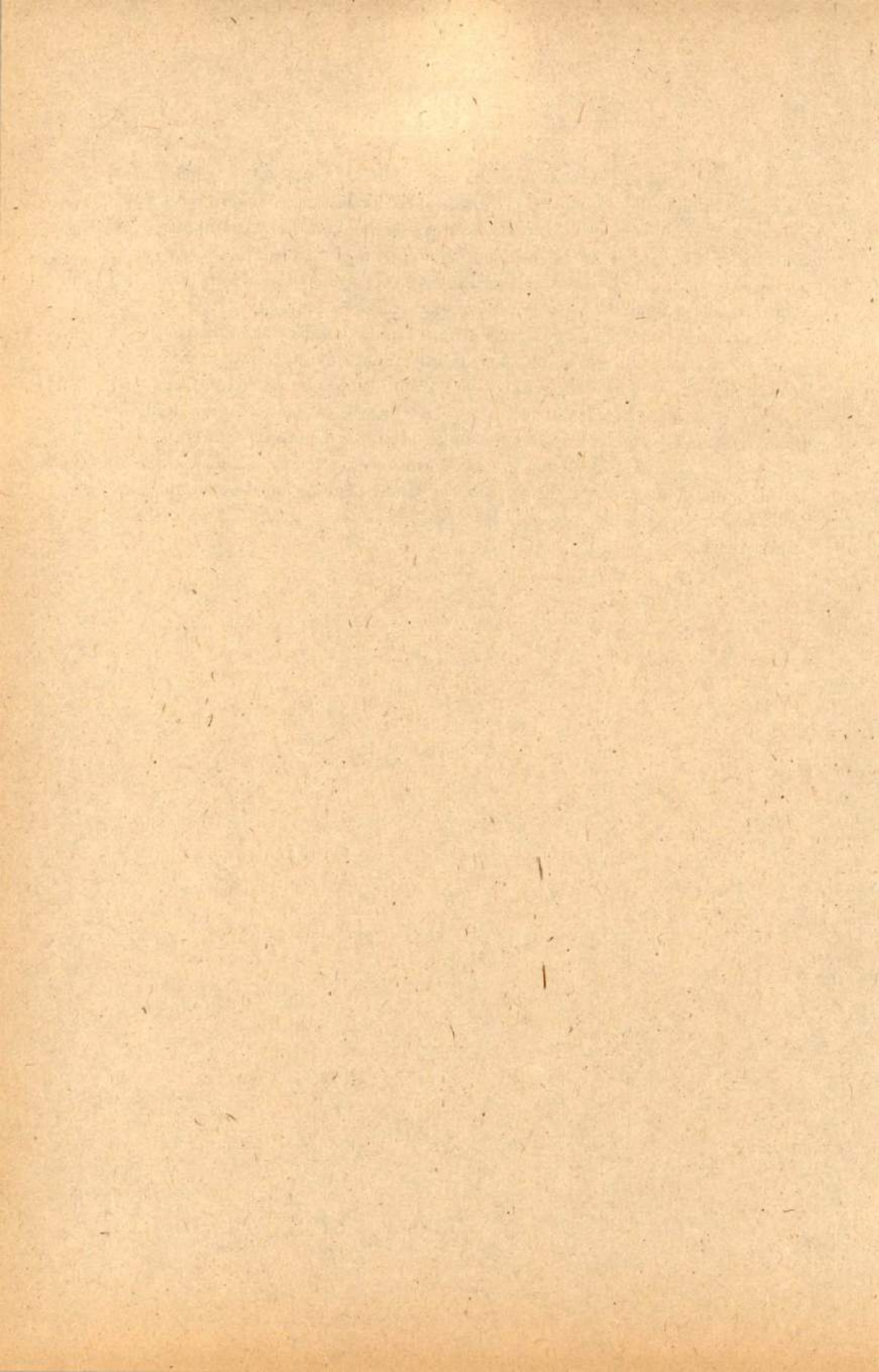
Bu durumda eğer biz ilk parça (A)'yı ikinci (B) ile karşılaştırırsak, onlar ya eşit olacaktır ki, böyle bir şey bütünün parçadan daha büyük olmasını gerektirir, ya da biri ötekinden daha büyüktür; dolayısıyla daha kısa olan parça (B) sonlu olacaktır, çünkü o dört birim daha kısadır; ve daha uzun olan da yine sonlu olacaktır, çünkü öncekinden dört birim fazladır. Dolayısıyla, neden ve eserlerin ileri doğru giden (tesâ'ud) dizisinin bir ucu ve başlangıç noktası bulunacaktır ki, bu onun sonsuz olduğu sözüne aykırıdır⁴⁷. Eğer bu uç özünde mümkün ise, bir başka belirleyiciye muhtaç olacak ve böylece uç olmaktan çıkacaktır; öte yandan o, özünde zorunlu ise, kendi savımızı kanıtlamış olacaktır⁴⁸.

46 Krş., *en-Necât*, s. 383.

47 Bu kanıt, İbn Hazm'ın zamanın sonluluğu konusundaki kanıtlarından birine benzer. Bkz., *Fisal*, I, s. 16.

48 K. *el-Erba'in*, s. 83.

Güvenilir bir biçimde diyebiliriz ki, er-Râzi ile birlikte Kelâm tarihinin "altın çağı" sona ermiştir. Bu becerikli kelamcının değeri, onun kelam tartışmalarına, XI. yüzyılda arap Aristoculuğunun ortadan kalkmasının, Ehl-i Sünnet'in sınırı dışına itme eğilimi gösterdiği bazı biçimsel felsefi unsurları sokmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Onun ana yapıtlarının gelişigüzel bir biçimde okunması bile onun İbn Sinâ'ya ne denli borçlu olduğunu gösterecektir. İslâm'da kelam tartışmalarına felsefenin kısmen kabulü daha sonraki iki yüzyıl boyunca devam edecektir. Fakat el-Curcânî'nin, el-İcî (ölm. 1355)'nin *el-Mevâkıf*'ine yazdığı Şerh ile et-Taftazânî (ölm. 1389)'nin *el-Makâsîd*'i gibi, bu dönemin kelâm yapıtları, o dönemlerin genel kültürel görüntüsünü yansıtmaktadır. Bu yapıtlarda söz konusu soruna herhangi bir özgün katkı bulmayı pek bekleyemeyiz. En iyi haliyle bunlar ilk yapıtların bozulmuş taklitleridir ve derinlik ve özgünlükte yoksunluklarını, uzunlukla gidermektedirler.



HZ.ÖMER VE TİCARET MALLARI VERGİSİ VEYA UŞÛR

Doç.Dr.Mustafa FAYDA

I

H.z.Peygamber'den sonra, bilhassa H.z.Ömer'in hilâfeti esnasında (13-23 /634-644) gerçekleştirilen fetihler sonucu, İslâm Devleti'nin gelir kaynaklarında büyük artışlar olmuştur. *Kitâbu'l-Emvâl* müellifi Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm¹, Allah'ın yalnızca Peygamber Efendimiz'e tahsis ettiği malların², onun vefatıyla sona erdiğini ve daha sonra Beytülmâl'e gelen malların, Fey, Humus ve Zekât (Sadaka) olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtmektedir³. O, bunlardan Fey'i, yapılan sulh anlaşmasına göre zimmîlerden toplanan mallar diye tarif etmekte ve bunları şöylece sıralamaktadır:

- 1- Cizye
- 2- Savaşla elde edilen toprağın haracı (Task)
- 3- Sulhle elde edilen toprağın haracı
- 4- Zimmîlerin ticaret mallarından "Âşir"ın aldığı vergi
- 5- Harp ehlinin, ticaret için İslâm memleketlerine getirdikleri mallardan alınan vergi⁴.

1 224/839 yılında vefat eden müellifin bu eseri iki defa basılmıştır. Biz, Halil Muhammed Herâs tarafından tahkik edilmiş olan baskıyı kullanıyoruz; Kahire 1968.

2 Ebu Ubeyd'in yalnızca H.z.Peygamber'e ait olarak gösterdiği mallar şunlardır:

a) Allah'ın, Rasûlüne müşriklerin mallarından verdikleri şeylerdir. Bunlar için müslümanlar savaşmamışlardır. Fedek arazisi ile Benî Nadîr Yahudîlerinin malları gibi. b) Safiyy: H.z.Peygamber'in, müslümanların elde ettiği ganimetlerden taksim yapılmadan önce beğenip aldıklarıdır. c) Humusu'l-Humus yani ganimetin beştebirinin beştebiri. H.z.Peygamber'e ait bu hisse, *Kur'an-ı Kerim'in Enfâl* 41. ayetinde belirtilmiştir. H.z.Peygamber'e ait bu mallar hakkındaki çeşitli hadisler için bkz. Ebu Ubeyd, 13-23.

3 Ebu Ubeyd, 23. Beytülmâl'e ait bu üç çeşit malın kısa tariflerini yapan müellif daha sonra eserini bu üç ana konuya göre tasnif edip kaleme almıştır.

4 Ebu Ubeyd, 25.

Ebu Ubeyd'in bu tarifine göre Fey⁵, İslâm Devleti'nin, sulh zamanlarında, kendi topraklarında yaşayan ve müslüman olmayan (zimmiler veya ehl-i zimme) kimselerden aldığı cizye, harac ve onların ticaret malları vergisiyle, İslâm Devleti toprakları dışında yaşayan gayr-i müslimlerin (harbî, ehl-i harp veya müste'min) İslâm memleketlerine getirdikleri ticaret mallarından alınan vergilerden ibarettir. Bu makalemizde biz, cizye ve harac dışındaki fey gelirlerinin, yani zimmî ve harbîlerin ticaret mallarından alınan vergilerin üzerinde duracağız⁶.

Ticaret mallarından alınan vergileri incelemeye başlarken bir hususa dikkati çekmek istiyoruz. Şöyle ki, bu vergiler, gerek kaynaklarda gerek çağdaş araştırmalarda, müslümanların ticaret mallarından alınan ve zekât kabul edilen vergi ile birlikte incelenmektedir. Bilindiği üzere zekâtın sarf yerleriyle fey'in sarf yerleri birbirinden tamamen ayrıdır. Bu noktanın göz önünde bulundurulması şartıyla, biz de konuyu, harbî, zimmî ve müslümandan alınan ticaret malları vergisi şeklinde beraberce ortaya koymaya çalışacağız⁷.

İslâmiyet'ten önce, Arapyarımadası'ndaki panayırlara getirilen ticaret mallarından, ondabir vergi almıyordu. Mekke şehrini yeniden tanzim eden Kusay, Mekke halkı dışındakiler, Mekke'ye geldiği zaman, kendilerinden ondabir vergi alırdı⁸. Cahiliye Çağında, Arap kabile ve devlet başkanlarıyla Rum ve İranlılar da, tâcirlerin ticaret mallarından, kendi bölgelerine geldiklerinde, ondabir veya başka miktarlarda bir vergi alıyorlardı⁹.

5 Fey'in muhtelif tarif ve yorumları için bkz. Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 115 vd. doçentlik tezi, Ank. 1979.

6- Cizye ve Harac için bkz. M.Fayda, aynı tez, 47 vd., 137 vd.

7- Beytülmâl'e gelen mallardan müslümanların verdiği zekâtın sarf yerleri, *Kur'an-ı Kerim*'de (*Tevbe*, 60) tesbit edilmiştir. Savaş sırasında elde edilen ganimetin sarf yerleri de, yine *Kur'an-ı Kerim*'de (*Enfal*, 41), beştedördü savaşanlara, beştebiri (humus) ise Allah ve Rasûlüne, zilkurbâ, yetimler, miskinler ve yolculara verileceği şeklinde tasrih edilmiştir. Fey mallarının dağıtım hususunda çok büyük gelişme ve teşkilatlanmaya Hz.Ömer zamanında başlanmış ve meşhur Divan Teşkilâtı, *Haşr* suresinin 7-10. ayetlerine göre kurulmuştur. Bu konudaki tamamladığımız bir araştırmayı yakında yayımlayacağımızı belirtmekle yetinelim.

8 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I, 70, Beyrut baskısı.

9 Arapyarımadası'ndaki panayırların isimleri ve kimlerin ondabir vergi aldıkları hakkında bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 263-7, E. Lichtenstäter'in tahkiki, Haydarabâd 1942; müellif, meşhur Ukâz panayırında uşûr yani ondabir vergi alınmadığını tasrih eder (s. 267); Saîd el-Efgânî, *Esvâku'l-Arab fi'l-Cahiliyye ve'l-İslâm*, 217-226, Dimeşk 1960; yazar burada Arap panayırlarının muhtelif kaynaklara göre isimlerini çıkarmış ve ondabir vergi alan kabile veya sülâle isimlerini vermiştir; ayrıca bkz. M.Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 202 vd., M.S.Mutlu-S. Tuğ ter., İst. 1966-69; S. Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, 10, 62, Ankara 1965; yazar burada, Ukâz'da vergi alınmadığını yazmaktadır; ancak bu husus doğru değildir. İbn Habîb, bu panayırdan uşûr alınmadığını tasrih eder; Ukâz için ayrıca bkz. S. el-Efgânî, 212-3; 277 vd.

H.z.Peygamber zamanında durum ne idi? Bu soruya açıklık getirmek için önce, H.z.Peygamber'in, başta Medine çarşısı olmak üzere, İslâmîyet'i kabul eden veya İslâm hakimiyetine girip de kendi dinlerinde kalan bölgelerdeki panayırlardan, ticaret malları vergisi alıp almadığını tesbit etmek lâzımdır.

H.z.Peygamber, Medine'de çarşı yerini belirleyince şöyle demiştir: "İşte bu, sizin çarşınızdır. Burada, sizin için harac yoktur¹⁰" Burada "harac" kelimesi, "ticarî emtiadan alınan vergiyi"¹¹ ifade etmek için kullanılmıştır.

Medine çarşısından vergi alınmadığına dair bu haberlerden sonra, şimdi de, H.z.Peygamber'in muhtelif kabilelerle yaptığı anlaşmalarda yer alan "ondabire tâbi olmayacaklardır" şeklindeki şart üzerinde durmak istiyoruz. Bu vergi ile ilgili şartın ele alındığı anlaşmaların büyük bir kısmı, müslüman olan kabilelerle ilgilidir. Metinlerde yer alan ibarele-

Bizans ve Sasanî İmparatorluklarındaki bu vergi ve miktarları hakkında bilgi için bkz. Z. er-Reyyis, *el-Harâc fi'd-Devleti'l-İslâmîyye*, 52-4, Kahire 1957; S. Tuğ, 5, 6, 10; A. el-Âli en-Nâim, *Nizâmü'd-Darâib fi'l-İslâm*, 58-61, 83, Kahire 1974; A. Fattal, *Le Statut Legal des Non-musulmans en Pays d'Islam*, 157, Beyrut 1958; ayrıca bkz. Ebu Ubeyd, 707.

10 el-Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, 15 (T.I. 24), S. el-Munecid tahkiki, Kahire 1956, (türkçe ter. Z.K.Ugan, I-II. İst. 1955-6); türkçe tercümede Z. Ugan, metindeki "harac" kelimesini "bâc" diye çevirmiştir. Bu uygun bir anlayış olup pazar yerlerinden alınan vergi anlamındadır. Bâc için bkz. F. Köprülü, *Bâc mad. İ.A.* 187-190. "...Sizin çarşımıza harac konulmayacaktır" hadisi için de bkz. İbn Mâce, *Sünen*, hadis no. 2333; S. Tuğ (s. 62), Ukâz panayırından vergi alındığını ileri sürdükten sonra aynen şöyle demektedir: "İslâm idaresi altındaki Medine pazarında da aynı şey devam etmekteydi. Yani buraya muhtelif yerlerden getirilen emtia üzerinden öşr denen bir vergi alınır. Bu pazar idarecileri ise Peygamber tarafından bizzat tayin edilmiş bulunmaktaydı." Medine çarşısından vergi alınmadığına dair yukarıdaki iki hadisi görmüş bulunuyoruz. Bunların açık ifadesi karşısında, S. Tuğ'un ileri sürdüğü görüşü doğrulayacak mahiyette başka bir habere sahip bulunmamaktayız. Nitekim S. Tuğ'un aynı yerdeki dipnotlarında gösterdiği kaynaklarda da bu husus vergi alınmadığı şeklindedir. Esasen bu vergiyi ilk defa H.z. Ömer'in koyduğunu biraz sonra göreceğiz. Diğer taraftan H.z. Peygamber'in Mekke fethinden sonra, Saîd b. Saîd'i, oranın çarşısında görevlendirmesini, vergi alındığı şeklinde bir yoruma tâbi tutmaya imkân olmasa gerekir; bkz. İbn Sa'd, II. 145; ayrıca S. Tuğ tarafından gösterilen el-Kettânî'nin eserinde de Medine çarşısından vergi alınmayacağı açık bir şekilde, İbn Mâce'nin yukarıdaki hadisi nakledilmek suretiyle gösterilmiştir; bkz. *et-Terâib*, II. 163. Esasen değerli araştırmacı, Medine çarşısından vergi alındığını mantıklı bir şekilde şöylece ortaya koymaya çalışmaktadır: "Biz Medine pazarına yabancıların getirdiği emtiadan 1/10 nisbetinde (öşr) vergisi alındığını birçok kabilelerle akdedilen muahedelerde vaz edilmiş şartların mefhumu muhalifinden çıkarabilmekteyiz..." (s. 62-3) Aşağıda üzerinde durulacak olan bu anlaşmalarda ve bazı mektuplarında H.z. Peygamber, ondabir verginin alınmayacağını tasrih etmiştir. Ancak bu mektupların hiç birisinde, ondabir vergi alınacağı belirtilmemiştir. Bu bakımdan, bazı anlaşmalarda yer alan bu şartın mefhumu muhalifinden, Medine çarşısından vergi alındığının ileri sürülmesi mümkün olmasa gerekir.

rin hepsinde “ondabir alınmayacak” manâsı vardır. Bunların bir kısmı, “لا يعشرون” (onlardan ondabir alınmayacaktır) şeklinde; bazıları “لا عشر” (ondabir yoktur) veya “لا يعشروا” (onlardan onda bir alınmasın) ifadeleriyle tasrih edilmiştir¹². Ebu Ubeyd, Hz. Peygamber’in çeşitli bölgelerdeki kimselere yazdığı bu mektuplardan, bu verginin alınmasının bir Cähiliye âdeti olduğunu ve Allah’ın, Hz. Peygamber ve İslâmiyet ile bunu iptal eylediğini ifade etmektedir¹³.

Kaynaklarımızda yer alan bu ifade, yalnızca müslüman olan kimselerden kaldırılmış bir vergi şeklinde kalmamıştır. Hz. Peygamber’in, Necranlı Hıristiyanlarla yaptığı anlaşmada da, “onlardan ondabir alınmayacaktır” şartının yer alması suretiyle, zimmîlerden de bu verginin alınmadığını görmekteyiz¹⁴.

Hz. Peygamber zamanında, ticaret mallarından “ondabir” vergi alınmayacağı şeklindeki bu şartın, bütün anlaşma ve mektuplarda yer almadığını burada belirtmek gerekir. Ancak bu hususun tasrih edildiği bütün vesikalarda, yalnızca “ondabir” vergi alınmayacağı ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber zamanında, ticaret mallarından vergi alınmadığına dair haberler, yalnızca yukarıdakilerden ibaret değildir. Bu yönde bazı hadisler de bulunmaktadır. Bu hadisleri ele almadan önce, Hz. Peygamber zamanında ticaret mallarından vergi alındığını ifade eden haberler üzerinde durmak istiyoruz. Bu devirde, gayr-i müslimlerden bu verginin, “. . . Hz. Ömer’in nezaretinde. . .” alındığı ileri sürülmüştür¹⁵. Bununla ilgili bir hadis şöyledir: “Enes b. Mâlik, Hz. Ömer tarafından bu vergiyi toplamak için görevlendirilmek istendiğinde şöyle der: Ey Müminlerin emiri! İşlerin arasından Meks’e yani bâc almaya mı beni tayin ediyorsun? Onun bu şekilde konuşması üzerine Hz. Ömer: Ben sana, Rasûlullah’ın bana verdiği bir vazifeyi veriyorum, karşılığını vermiştir¹⁶.”

12 M. Hamîdullah, *Mecmuatu'l-Vesâik*, 105, 138, 237, 135, 198, 245, Beyrût 1969.

13 Ebu Ubeyd, 707. İtalyan müsteşrik Caetani, Hz. Peygamber’in mektuplarında yer alan “ondabir yoktur” veya “onlardan ondabir alınmayacaktır” şeklindeki ibareleri yanlış anlamış ve “. . . demek bir zaman, öyle müslüman kabileler vardı ki öşür vermiyorlardı. Bu, sonraki iddialara yani İslâmiyet’in beş şart-ı esasından biri zekât olduğu esas vaz’ edildiği zamanki nokta-i nazara açıktan açığa muğayirdir. . .” (*İslâm Tarihi*, VI. 159-160, Hüseyin Cahid ter. İst. 1925) şeklinde haksız isnatlarda bulunmuştur. Burada söz konusu olan ondabir verginin, ziraat mahsullerinden müslümanların vermekle mükellef olduğu öşür yani ondabir miktarındaki zekâtla bir ilgisi yoktur. Bu ondabir, ticaret mallarından alınan vergidir ve zekâtla ilgisi, yalnızca miktarın aynı olmasından ileri gelmektedir.

14 Hamîdullah, *Vesâik*, 141; Ebu Ubeyd, 273; bu son eserdeki ibare, “onlardan ondabir alınmasın” şeklindedir.

15 S. Tuğ, 63.

16 Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, II. 320, M.M. Ayıntâbi ter. İst. 1241; es-Serahsî, *el-Mebsût*, II. 199, Mısır 1324; S. Tuğ, 63.

“Uşr” yani “ondabir” vergi ile “meks”in ilgisini biraz sonra göreceğiz. Burada üzerinde durulması gereken husus, Hz.Ömer’in, ticaret malları vergisini toplamak için, bizzat Hz.Peygamber tarafından görevlendirildiği ve ticaret malları vergisinin, Hz.Peygamber zamanında alındığıdır. Bu haberi, es-Serahsî’nin eserinden alan Salih Tuğ, Hz.Peygamber zamanında bu verginin yalnızca gayr-ı müslimlerden Hz.Ömer’in nezaretinde alındığını ve bu vergiyle ilgili tafsilatlı hükümlerin, bilhassa müslüman olanlardan da zekat nisbetine göre bu verginin alınmasına Hz.Ömer’in hilâfeti zamanında karar verildiğini belirtmekte ve bu hususla ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: “. . .acaba Halife Ömer kendi zamanında bu tatbikatta bulunurken Peygamberden bu hususta sadır olan bir söz mü biliyordu? Yoksa onun bir tatbikatına mı şahit olmuştu? Araştırmalarımız arasında bunu büsbütün aydınlatacak bir şeye rastlayamamış olmakla beraber, kendisinin bu mevzuda Peygamber tarafından bizzat vazifelendirildiği nazarı itibare alınacak olursa, kendi zamanındaki tatbikatında selâhiyetli olduğu düşünülebilir. . .”¹⁷

eş-Şeybânî ve es-Serahsî’nin naklettikleri ibareden böyle bir sonuç çıkarmak oldukça zordur. Çünkü Hz.Peygamber zamanında bu verginin alındığını gösteren başka bir hadise rastlamadığımız gibi, Hz.Ömer’in böyle bir görevi yaptığını da başka kaynaklardan tesbit edemedik. Diğer taraftan bu verginin, Hz.Peygamber zamanında, yalnızca gayr-ı müslimlerden alındığına dair S. Tuğ’un ileri sürdüğü görüşe de, sözü edilen metinde bir işaret bulunmamaktadır¹⁸. Esasen birçok kaynak ve araştırmada, İslâm’da ticaret malları vergisinin ilk defa Hz.Ömer’in hilâfeti zamanında ele alındığına işaret edilmekte olduğunu biraz sonra göreceğiz.

Ticaret mallarından alınan verginin tarifini ve muhtevasını ele almadan önce, Hz.Peygamber zamanında böyle bir verginin alınıp alınmadığını belirlemeye çalışıyoruz. Bu hususta, üzerinde durulması gereken bazı hadisler vardır. Şöyleki: Hz.Peygamber: “Meks alan kimse cennete girmeyecektir” veya “Meks alan kimse cehennemdedir” buyurmuştur¹⁹. Bir başka hadiste ise Hz.Peygamber: “Kim ondabir alan kimseye (sahibu uşûr) rastlarsa boynunu vursun” veya “Eğer ondabir alan kimseye (aşir) rastlarsanız, onu öldürünüz” buyurmaktadır²⁰.

17 S. Tuğ, 63.

18 Necran Hristiyanlarından bu verginin alınmayacağına dair bir şartı yukarıda görmüş bulunuyoruz.

19 Ebu Ubeyd, 703-4.

20 Ebu Ubeyd, 705; Ahmed b. Hanbel, IV. 234; bir başka hadiste, “uşûru sizin üzerinizden kaldıran Allah’a hamdediniz” buyurulmaktadır; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab, Uşr mad.*; ayrıca karşılaştığımız: Yusuf el-Kar dâvi, *Fıkhu'z-Zekât*, 1089-1092, Beyrut 1973.

Ticaret malları vergisiyle ilgili olan bu hadislerle yukarıdaki diğer haberlerde, “meks” ve “âşir” kelimelerinin geçtiğini ve her ikisinin de, kötü işler yapmış olduklarından dolayı öldürülmelerinin istendiğini görmekteyiz.

“Meks” vergisi ve “âşir”in kötülüklerinin ifade edildiği bu hadisleri eserine alan Ebu Ubeyd, bu işin bütün Arap ve Acem meliklerince yapılan bir Cahiliye âdeti olduğunu belirtmekte ve onların, kendi memleketlerine gelen tâcirlerin mallarının “ondabir”ini aldıklarını; ayrıca Hz. Peygamber’in, yazdığı mektuplarda da bu Cahiliye âdetini kaldırdığını; bunun yerine de Allah’ın zekâtı farz kıldığını belirtmektedir²¹.

Ticaret malları vergisinin, Hz. Peygamber zamanında, ne zimîlerden ve ne de harblardan alınmadığını bu şekilde tesbit ettikten sonra, şimdi, Hz. Ömer zamanındaki gelişmelere geçmek istiyoruz. Ancak, daha önce, yukarıdaki hadislerde geçen “meks” ve “âşir” tâbirleri üzerinde durmamız gerekiyor.

“Meks” kelimesi, vergi manasındadır ki “mâkis”in, bir başka ifadeyle “âşir” veya “aşşâr”ın hudut ve pazar yerlerinde, tâcirlerin mallarından aldıkları vergidir. Meks kelimesi lügatta, bir kimsenin satlık malına hiyanet ve haksızlık etmek yani değerinden aşağıya almak, eksiltmek mânâsına geldiği gibi Cahiliye devrinde, bir kimsenin sattığı maldan alınan muayyen bir vergiye meks (bâc) ismi verilmiştir²².

“Âşir” kelimesi ise “ondabir alan” kimseye denilir; bu kelime, “ondabir aldı” manasına gelen “عشر” fiilinden ismi fâildir. Ayrıca “aşşâr” şekli de aynı mânâda kullanılmaktadır. Bu kelimenin “uşr” veya “uşûr” (عشور) şeklindeki mastarı ise “ondabir almak” anlamına gelmektedir. Diğer taraftan “uşûr” kelimesinin, “uşr”un çoğulu olarak, yalnızca ticaret mallarından alınan vergi için kullanıldığını görmekteyiz. Bilhassa çağdaş bazı araştırmacılar, müslümanların toprak mahsüllerinin zekâtı karşılığı ödemekle mükellef oldukları öşür ile, üzerinde durduğumuz ticaret mallarından alınan verginin birbirine karıştırılmaması için, aynı kelimenin çoğulu olan “uşûr”u, bu vergiye mahsus özel bir terim şeklinde kabul etmişlerdir. Nitekim bu vergi, kaynaklarda da, “uşr” veya “uşûr” başlığı altında, yalnızca ticaret mallarından alınan vergiye ait bir isim olarak kullanılmıştır. Bu verginin “harbiler”den ondabir, “zim-

21 Ebu Ubeyd, 707, ayrıca 703.

22 Meks için bkz. el-Harezmi, *Mefâihü'l-Ulûm*, 40, Kahire 1342; el-Firûzâbâdi, *Kâmûs, meks mad.*, M. Âsım Efendi ter.; İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, IV, 109-110, Kahire 1322; Ebu Ubeyd, 703; A. el-Âli en-Naîm, 281-3.

miler"den yirmidebir ve "müslümanlar"dan da zekât miktarının aynı yani kırktabir nisbetinde alınması hep "uşr" terimiyle, "uşr", "nısfu'l-uşr" ve "rub'u'l-uşr" şeklinde ifade edildiğini, bundan dolayı da bu vergiyi toplayan "âşir" veya "aşşâr"; ismine de "ondabirler" manâsına gelen "uşûr" denildiğini görmekteyiz²³.

İslâm'da Uşûr vergisini ilk defa vaz' eden Hz.Ömer'dir²⁴. Bu vergi, Hz.Peygamber ve Hz.Ebu Bekir zamanlarında mevcut değildi. Esasen bu ilk devirlerde, böyle bir verginin ortaya çıkışına da şartlar müsait değildi. Hz.Ömer'in hilâfeti sırasında gerçekleştirilen fetihler sonunda, İslâm Devleti'nin hâkimiyet sahası çok genişlemiş; ayrıca bu topraklarda yaşayan pekçok kimse, zımmî statüsüne kavuşmuştur. Diğer taraftan İslâm topraklarına katılmamış olan komşu bölgelerde yaşayan kimseler de, müslüman topraklarına ticaret için mallarını getirmeye, İslâm topraklarından da onların memleketlerine ticaret malları götürülmeye başlanmıştır. Esasen bu bölgeler, çok eski çağlardan beri, birbirleriyle iktisadî ve ticarî münasebetlerini devam ettirmektedirler.

Kaynaklarda, Hz.Ömer'in bu vergiyi ne zaman koyduğuna dair bir tarihe rastlayamadık. Ancak, bu konudaki rivayetleri incelediğimiz zaman, bu hususun, İslâm memleketleri dışındaki tâcirlerin müracaatı üzerine gündeme geldiği anlaşılmaktadır.

Ebu Yusuf, Amr b. Şuayb'dan şu hadiseyi nakletmektedir: Deniz ötesinde bir ülke olan Menbic halkı -harbîdirler- Hz.Ömer'e bir mektup yazarak şu talepte bulundular: "Ticaret yapmak üzere ülkene girmemize izin ver; bizden ondabir vergi al." Hz.Ömer bu meseleyi, Hz. Peygamber'in Ashabıyla istişare etti; onlar, müsaade edilmesi görüşünde olduklarını belirttiler. Bu itibarla onlar, ehl-i harpten, kendilerinden ilk defa ondabir vergi alınanlardan oldular²⁵.

23 Uşr ve Uşûr için bkz. el-Harezmi, 39; el-Fîrûzâbâdî, *Uşr mad*; İbn Manzur, *Uşr mad*; İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, III.110; Ebu Ubeyd, 703-6; S. Tuğ, 55.

"Uşûr"u ticaret vergisi için özel bir terim olarak kullananlar için bkz. Ebu Yusuf, *el-Harac*, II. 161 (T. 217); Ebu Yusuf'un eserinin metnini, yeni neşredilen şerhinden kullanmakta, ayrıca türkçe tercüme de göstermekteyiz: er-Rabbî, *Fıkhul-Mulâk*, A.Ü. el-Kübeysi tahkiki, I-II. Bağdad 1973-5, türkçe ter. Ali Özek, İst. 1970; Z. er-Reyyis, 123; Subhî es-Sâlih, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, 368, Beyrut 1968; M. Baltacı, *Menhecü Ömer b. el-Hattab fi'l-Teşri'l-İslâmî*, 374, Kahire 1970; İ.F. Ahmed Ali, *el-Mevâridü'l-Maliyye fi'l-İslâm*, 207, Kahire 1972; Abdulhalik en-Nevvâvî, *en-Nizâmu'l-Mâli fi'l-İslâm*, 115, Kahire 1971; A. el-Ali en-Na'im, 279-283; Bedevi Abdullatif, *el-Mizâniyyetü'l-Ulâ fi'l-İslâm*, 23, Kahire 1960; Ali Abdurrahûl, *el-Mebâdiu'l-Iktisadiyye fi'l-Islam*, 260, Kahire 1968.

24 Ebu Yusuf, II. 171-2 (T.220); Ebu Ubeyd, 712-3; Abdurrezzâk, *el-Musannaf*. VI. 97; İbn Kayyim, *Ahkâmü Ehlî'z-Zimme*, 149, Subhî es-Sâlih tahkiki, Dimeşk 1961; A. el-Ali en-Na'im, 284 vd.

25 Ebu Yusuf, II. 176-7 (T. 221); tercüme değiştirilerek alınmıştır; Abdurrezzâk, VI. 97.

Basra valisi Ebu Musa el-Eş'arî, Hz.Ömer'e "Buradaki bazı müslüman tâcirler, düşman ülkesine ticaret için gidiyorlar; düşmanlar da kendilerinden ondabir vergi alıyorlar" şeklinde bir mektup yazmıştır. Bunun üzerine Hz.Ömer, valisine şu şekilde cevap vermiştir: "Sen de, onların müslüman tâcirlerden aldıkları kadar, onların tâcirlerinden vergi al! Zimmîlerden de nisfu'l-uşr (yirmidebir), müslümanlardan ise kırk dirhemden bir dirhem al. İkiyüz dirhemden az olan mallardan bir şey alma...²⁶"

Bu iki haberden anlaşıldığına göre Hz.Ömer, harbîlere karşı mütekebilyet (mukabele-i bilmisil) usûlüne göre hareket edilmesini, müslüman tâcirlerden vergi alanlardan aynı şekilde ve aynı miktarda vergi alınmasını kararlaştırmıştır²⁷. Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderilen cevapta ise, miktarları farklı da olsa, vergi hududunun genişletildiğini, zimmîlerden ve müslümanlardan da alınmasının kararlaştırıldığını görmekteyiz.

Kaynaklarda, uşûr ile ilgili rivayetler, oldukça karışık ve birbirine zıt hükümler ihtiva etmektedir. Yukarıda Ebu Musa el-Eş'arî'nin mektubuna verilen cevapta, harbîler yanında zimmî ve müslümanların da uşûr vereceklerinin bildirilmesine karşılık, Yahya b. Âdem'in aşağıdaki rivayetinde, bu son iki zümreden uşûr alınmayacağı ifade edilmektedir: "... müslüman, malının zekâtını, zimmî, yapılan anlaşmadaki cizyesini ödedikçe, onlara uşûr vergisi yoktur. Uşûr, yalnızca bizim topraklarımızda ticaret yapmak için izin almış olan harbîlerdir²⁸."

Ebu Ubeyd'in eserinde yer alan bir diğer rivayette ise, uşûr vergisinin, müslüman ve zimmîlerden alınmayacağı, buna karşılık bu verginin yalnızca Benî Tağlib kabilesine mensup kimselere ait olduğu ifade edilmektedir²⁹.

Yine Yahya b. Âdem'in eserinde, Uşûr vergisinin, Benî Tağlib ve diğer zimmîlerden, ticaret mallarının yirmidebiri nisbetinde alınacağı rivayet edilmektedir³⁰.

26 Ebu Yusuf, II. 175-6 (T.221); Yahya b. Âdem, *el-Harâc*, 173 (638-9 nu), A.M. Şakir tahkiki, Kahire 1347; Abdurrezzâk, VI. 98; bu son kaynakta, Hz.Ömer'in, Habeşlilerin müslümanlardan ne kadar vergi aldıklarını öğrenmesi üzerine aynı karara vardığı rivayet edilmiştir; ayrıca bkz. Ebu Ubeyd, 97.

27 Mütekebilyet hakkındaki değerlendirmeler için bkz. M.Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 117; *İslâm Fıkhı ve Roma Hukuku*, 18; *İslâm Hukukunun Kaynaklarına Dair, İslâm Tet. Ens. Der. I.* 65; yine aynı yazarın, *Hel li'l-Kânunul-r-Rumî te'sirun alâ'l-Fıkh'l-İslâmî*, 39, Beyrut 1973; A.R. Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, 123-4, İst. 1972.

28 Yahya b. Âdem, 48, 173 (121, 640 nu); Ebu Ubeyd, 706; Abdurrezzâk, VI. 98-9; İbn Kayyim, *Ahkâm*, 152.

29 Yahya b. Âdem, 65 (202-3 nu); Ebu Ubeyd, 706; İbn Kayyim, 151-2; ayrıca bkz. İbn Sa'd, VI. 130.

30 Yahya b. Âdem, 65, 68 (200, 213-4 nu); bir başka rivayette, Hz. Ömer'in Benî Tağlib kabilesine mensup olanlardan ondabir, diğer zimmîlerden ise yirmidebir vergi alınmasını emret-

H.z.Ömer zamanında Medine çarşısına gelen Nabatilerin, uşûr vergisi ödediklerini görüyoruz. İslâm toprakları hududu dışından gelen bu tâcirlerden, Medine'ye daha fazla zeytinyağı ve buğday getirmelerini sağlamak için, bu iki maldan yirmidebir, diğer baklagillerden ise ondabir uşûr vergisi alınmıştır³¹.

Irak ve Şam taraflarında, uşûr vergisini toplamak üzere H.z.Ömer tarafından vazifelendirilen Ziyâd b. Hudayr yoluyla bize kadar ulaşan pekçok haber bulunmaktadır. Bu haberlerden birinde Ziyâd şöyle demektedir: "Ömer'in uşûr toplamak için gönderdiği ilk kimse ben idim. O bana, hiç kimseyi teftiş etmememi emretti. Ben de, gösterilen mallardan, sahibi müslüman ise kırk dirhemden bir, zimmi ise yirmidebir, harbî ise ondabir vergi aldım."³²

Uşûr vergisinin yılda bir defa alındığını gösteren bir başka olay da yine Ziyâd vasıtasıyla bize ulaşmaktadır: "Ziyâd b. Hudayr, Fırat üzerine ipten bir köprü yaptı. O sırada hristiyan bir adam köprüden geçti. Ziyâd ondan vergi aldı. Adam gitti mallarını sattı, geri döndü, tekrar Ziyâd'a uğradı. Ziyâd, adamdan tekrar vergi almak istedi. Adam, 'Sana her uğrayışında benden vergi mi alacaksın?' dedi. Ziyâd 'evet' dedi. Bunun üzerine adam H.z. Ömer'e gitti. H.z.Ömer'i Mekke'de buldu. O esnada halkla konuşma yapıyor ve şöyle diyordu: 'Allah Kâbe'yi kulları için bir me'ce kıldı. Allah'ın Harem-i Şerif'inde bir kimse diğerinden haksız olarak bir şey almasın. Harem-i Şerif'ten bir şey alıp evine götürmesin. İçinizden hiç kimsenin bu yasakladıklarımı yaptığını işitmeyeyim!' Bunları dinleyen hristiyan H.z.Ömer'e yaklaştı ve 'Ey Müminlerin Emiri! Ben hristiyan bir kimseyim. Ziyâd b. Hudayr'a uğradım, benden vergi aldı. Sonra gittim, mallarımı sattım, geri döndüm, benden tekrar vergi almak istedi' dedi. H.z.Ömer adama, 'onun buna hakkı yok. Senin üzerine vacip olan, malından senede bir defa vergi ödemem idi,' dedi. Sonra kürsüden indi, o adam hakkında Ziyâd'a bir talimat yazdı. Adam birkaç gün Mekke'de kaldı. Tekrar Halife'ye gelerek: 'ben hristiyan bir ihtiyarım, Ziyâd hakkında size şikayette bulunmuştum' dedi. H.z.Ömer kendisine şöyle cevap verdi: 'Ben de hanîf bir ihtiyarım. İşini hallettim' dedi"³³.

tiği de nakledilmiştir; Ebu Ubeyd, 711; Abdurrezzâk, VI. 99; Benî Taglib kabilesinin özel durumu için bkz. Ebu Ubeyd, 720 vd.; M. Fayda, aynı tez, 192 vd.

31 Ebu Ubeyd, 639, 711-2; Abdurrezzâk, VI. 99-100; S. Tuğ, 64.

32 Ebu Yusuf, II. 173 (T. 220); Yahya b. Âdem, 65-6 (204 nu); İbn Sa'd, VI. 130; Abdurrezzâk, VI. 95-6.

33 Ebu Yusuf, II. 180-2 (T. 222); verginin yılda bir defa alınması gerektiği hakkında yine Ziyâd ile ilgili bir başka hâdis için de bkz. Ebu Yusuf, II. 177-9 (T. 221-2); Yahya b. Âdem, 67-70 (211-2, ve diğerleri); Ebu Ubeyd, 712, 717-8.

Meşhur Sahabî Enes b. Mâlik, Hz. Ömer tarafından uşûr vergisini toplamak için vazifelendirildiğini ve kendisine, Halife tarafından uşûr miktarlarını belirten bir talimat verildiğini bildirmektedir. Aynı Enes b. Mâlik, Abdullah b. ez-Zübeyr'in Basra valisi olduğu sırada, azadlı kölesi Enes b. Sîrîn'i Basra yakınındaki Ubulle'ye, uşûr vergisini toplamak için vazifelendirmek ister. Ancak Enes b. Sîrîn bu vazifeyi kabul etmek istemez. Bunun üzerine Enes b. Mâlik, kendisine bu vazifeyi niçin kabul etmek istemediğini sorunca, o şu sözlerle karşılık verir: "Uşûr, insanlara yapılan muamelenin en çirkinidir." Bu cevap üzerine Enes b. Mâlik kendisine şunları söylemiştir: "Bunu yapma, böyle söyleme! Uşûr'u Ömer tanzim etti! Müslümanlara kırktabir, zimmlere yirmidebir, harbülere de ondabir vergi koymuştur³⁴".

Böylece Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında, İslâm topraklarına gelen harbüler ile zimmi ve müslüman tâcirlerin ticaret mallarından, ondabir, yirmidebir, kırktabir nisbetinde uşûr vergisi alındığı görülmektedir.

(Devamı Var)

34 Ebu Yusuf, II. 174-5; 186-7 (T. 220, 223); Ebu Ubeyd, 710-1; Abdurrezâk, VI. 95; İbn Sa'd, VII. 207.

MESİH VE MEHDİ İNANCI ÜZERİNE

(Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)

Doç.Dr.Ethem Ruhi FİĞLALI

Mesih ve Mehdi inancı, yalnız İslâm kültüründe değil, hemen bütün dinlerde, özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlıkta önemli bir yer tutar. Medeniyetlerin hiçbir zaman mutlak saf olmadığı ve insanların, değişik kültürlerden dâima etkilendiği gerçeği gözönüne alınırsa, insanlık tarihinde "mehdi" ve daha sonraları ortaya çıkan "mesih" inancının dinlerde "müşterek bir fenomen" oluşu yadırganmamalıdır.

Biz bu çalışmamızda, bu "müşterek fenomen" in, İslâm Mezhepleri Tarihi açısından umûmî bir manzarasını çizmeye ve bilhassa İslâm kültüründeki, Yahudi ve Hıristiyan din ve kültürlerinden etkilenmiş olduğu intibahı uyandıran "Mesih" ve "Mehdi" anlayışlarını, ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

Mesih

Mesih kelimesi, Arapçaya Âramca Meşiha veya İbrânicce Ha-Meşiha'dan geçmiştir¹. Arapçada, "ölmek, meshetmek, günahlardan temizlenmiş, siddik (tereddütsüz inanan), yürüyen, seyahat eden" anlamlarına gelir² ve peygamber İsa b. Meryem'in sıfatı olarak kullanılır.

Kelime, kaynağı itibariyle de "beklenen kurtarıcı"ya verilen bir sıfat durumundadır ve bilhassa Yahudilik ve Hıristiyanlığın vazgeçilmez inanışları arasındadır.

Bilindiği gibi Yahudilik, yaklaşık M.Ö. 1200 yıllarında Hz.Mûsâ ile başlamıştır. O, İsrâilîğullarını Mısır'dan, Firavun'un esâretinden kurtararak bir "millet" haline getirmiş; ama kendisi "Arz-ı Mev'ûd" (Söz Verilen Toprak) giremeden vefat etmiştir. Yerine geçen Yeşu (Yo-

1 C.W. Emmet, "Messiah", *ERE (Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by J. Hastings)*, 8/571; M. Bu, "Messiah", *JE (The Jewish Encyclopaedia)*, 8/505.

2 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut 1374-76), 2/593-98; el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil* (İst. 1296), 1/207.

şua) zamanında "Ken'ân Ülkesi" ele geçirilmiş ve Şilo'da, Gerizim dağında, "dinî merâsim ve takdîmelerin" yerine getirilmesi için bir "Mezbah" inşâ edilmiştir. Ancak burası, yaklaşık M.Ö. 1100 yılında tahrib edilmiştir. Daha sonra M.Ö. 1015 yılına kadar süren Dâvud'un saltanatında, Yerusâlim merkez yapılmış ve "Mâbed" in inşâsı için hazırlıklar tamamlanmış ise de, bunu gerçekleştirmeye imkân bulunamamıştır. Yahudi krallığı, en muhteşem devrine Süleyman Peygamber ile ulaşmıştır. M.Ö. 1007 yılında "Mâbed" (Beyt-ha-Mikdaş) inşâ edilmiştir. M.Ö. 977 yılında Süleyman Peygamberin ölümü ile memleket ikiye ayrılmış; güneyde Yehuda, kuzeyde İsrâil krallıkları kurulmuştur. M.Ö. 719 yılında İsrâil'in Asur, M.Ö. 586 yılında da Yehuda'nın Babil krallıkları tarafından işgali ve "Mâbed" in tahribi ile bağımsızlıkları son bulmuştur.

İsrâiloğulları, yıllar süren Babil esâretinden (M.Ö. 586-538) İran İmparatorunun lûtfu ile kurtulup tekrar Filistin'e dönerler. Ancak M.Ö. 332 yılında Büyük İskender'in istilâsına kadar da İran kontrolünde kalırlar. Maamafih İran imparatorunun şahsî yardımı ile, Yahudî dininin temelini teşkil eden "Mâbed" i yeniden inşâ ederler. Büyük İskender'in ölümünden sonra (M.Ö. 322), Yunan hâkimiyetinin baskılarına mâruz kalan Yahudiler, M.Ö. 165-164 yılında "Kutsal Mâbed" i yeniden ele geçirip Yunan tanrılarında temizlerler ve M.Ö. 157 yılında siyâsî ve dinî yönden bağımsız bir Yahudi devleti kurarlar. Ne ki bu devlet de M.Ö. 37'de Romalıların hâkimiyetleri ve "Mâbed" i tahribleri ile son bulur ve Yahudiler, 1948 yılı sonlarına kadar yabancı hâkimiyeti altında ve sürgünde yaşamaya mahkûm olurlar.

"Mâbed" in yıkılması Yahudiler için fevkalâde mühimdir; çünkü Yahudiler, "Mâbed" in yıkılışı ile günlük ve mevsimlik birtakım ibâdetlerini yapamaz, kurban takdîmelerini icrâ edemez duruma düşmüşlerdir. Bu ve "Kutlu Topraklar" dan sürülmüş yahudilerin durumları, onları, kendilerini esâretten ve sürgünden kurtarıp "Arz-ı Mev'ûd" a yeniden kavuşturacak ve "Mâbed" i yeniden kuracak bir "kurtarıcı" yı beklemeye sevk etmiştir³. Nitekim bu konuda bir örnek olmak üzere şu cümleler nakledilebilir: "Fakat yeniden dirilme zamanı gelmeden önce, İsrâil'e has bir olay vâki olacaktır: Peygamberlerin verdikleri sözlere uygun olarak biz inanırız ki, İsrâiloğulları sürgünden bir Mesîh sayesinde kurtulacaklardır. Bu inancı akıl da kabul eder; zira Allah âdildir. Mademki bizi günahlarımızdan ötürü memleketten ve bağımsızlıktan mahrum eden O'dur, bu cezânın da bir sonu olmak

3 Krş.: P. Hitti, *History of the Arabs* (London 1964), 116 (Arapça terc.: *Târîhu'l-'Arab*, Dâru'l-Keşşâf yay. 1965, 1/160).

gerektir. David'in oğlu Mesih gelecektir. Yerusâlim'i düşmandan temizleyecek ve kavmi ile oraya yerleşecektir. İsrâiloğulları buldukları yabancı memleketlerden Filistin'e toplanıp geldikleri zaman, yeniden dirilme zamanı da gelmiş olacaktır. Süleyman'ın inşâ ettiği Mâbed yeniden binâ edilecek, Allah'ın nûru (sekine) yine onun üzerine yerleşecek, genç-ihtiyar, efendi-köle bütün İsrâillilere nübüvvet nûru ihsan edilecektir. Bu mukaddes devir, zamanın sonuna, yani bu dünya yerini diğerine terk edene kadar devam edecektir⁴."

Ayrıca onlar, bu hususta, bizzat Tevrat'ın da kendilerine ışık tuttuğunu ve ona dayandıklarını söylerler⁵. Romalıların Yerusâlim'i (Kudüs) işgali ve "Mâbed"i yıkmaları, veya büyük bir ihtimalle onlardan önceki esâret devirlerinde başlayan "Mesih'i bekleyiş" faaliyeti⁶, Yahudi tarihinde yüzyıllar boyu pek çok Mesih'in doğmasına⁷ ve hattâ Mesih inancının, imân esasları içine girmesine sebep olmuştur⁸. Meselâ Saadia Gaon (Arapça adıyla Saïd b. Yûsuf el-Feyyûmî) (892-942), "Mesih'e intizar, hesâb ve nihâi hüküm hakıdır" derken, Amerika Birleşik Devletlerindeki Yahudi din adamları, 1896 yılında Milwanke şehrinde akdettikleri Kongre'de, "Mesih'e intizar" konusunda fikir birliğine varmışlardır⁹.

İsâ b. Meryem'in İsrâiloğulları arasından çıkarak kendisinin İsrâiloğullarına gönderilmiş bir peygamber olduğunu söylemesi, ama buna karşılık, Yahudilerin zihinlerinde ve gönüllerinde yaşattıkları, onları esâretten kurtarıp "Mâbed"i yeniden kurmaya yönelmiş faaliyetlerde bulunmak yerine yumuşak davranması, sevgi ve adâleti aşlamaya ça-

4 Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (New York 1958), 45; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri* (Ankara 1965), 126-7.

5 Tevrat'taki "mesih"le ilgili âyetler son derece müphem ve yoruma müsâittir. Meselâ: "... İsrâil üzerine hükümdar olacak adam bana senden çıkacak; ve onun çıkışı eski vakitten, ezeli günlerdendir." (Mika, V, 2. Kitâb-ı Mukaddes, İst. 1949); "... İşte, krâhî âdildir ve kurtarıcıdır, alçak gönüllüdür ve bir eşek üzerine, evet, eşek yavrusu sîpa üzerine binmiş sana geliyor... ve selâmet sözünü milletlere söyleyecek; ve onun hâkimiyeti denizden denize ve İrmaktan yerin uçlarına kadar olacak." (Zekerya, IX, 9-10); "... Rabbin büyük ve korkunç gün gelmeden önce, ben size peygamber İlyâ'yı göndereceğim..." (Malaki, IV, 5); "Allahın Rab senin için aramızdan, kardeşlerinden benim gibi bir peygamber çıkaracak; onu dinleyeceksin..." (Tesniye, XVIII, 15 v.d.).

6 M. Bu ("Messiah", *JE* 8/512), Mesih kavramının ne zaman ve nasıl doğduğunun henüz kesinlikle cevaplandırılmamış bir soru olduğu görüşündedir.

7 Yahudilerdeki sahte mesihler hk. bk.: A.M. Hyamson, "Messiah (Pseudo-)," *ERE*, 8/581-88; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 126-7, 128, 133 ve çeş. yer. *Siyonizm ve Türkiye* (Ankara 1973), 17 v.d.; İ. Alaettin Gövsa, *Sabatay Sevi* (İst. trz.), 15 vd.

8 Emmet, "Messiah", *ERE*, 8/581.

9 Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 127, 130.

laşması, kendisinin Yahudilerce “Mesih” olarak tanınmamasına sebep ve dolayısıyla onları, yeniden kendilerini kurtartacak bir mesihî bekletir olmuştur. Onlara göre gerçek “Mesih”, Dâvud oğlu Mesih’tir, ama ondan önce Yûsuf oğlu Mesih gelecektir. O, İsrâiloğullarını etrafına toplayıp Yerusâlim’e (Kudüs) yürüyecek ve orada, düşman kuvvetlerini yendikten sonra, “Mâbed ibâdeti”ni yeniden kuracak ve hâkimiyetine kavuşacaktır. Bunun üzerine bir kısmına göre Armilus, bir kısmına göre de Ye’cüc ve Me’cüc¹⁰, yardımcılarıyla Kudüs önlerinde görünecek ve Yûsuf b. Mesih’le savaşıp onu öldürecektir. Bir kısmına göre vücudu Kudüs sokaklarında gömülmeden duracak, bazılarına göre de cesedi meleklerce Dâvud oğlu Mesih’in gelişine kadar saklanacaktır¹¹.

Hristiyanlara göre ise, İsâ’nın “Mesih” olarak geleceği Tevrat’ta açıkça yazılı idi; fakat Yahudiler, bu metinlerde değiştirmeler yaparak onu tasdikten kaçınmışlardır¹². O, Romalılar tarafından, Yahudilerin şikâyeti üzerine çarmıha gerilmiş ve orada insanların “günahları için” ölmüştür. Gömüldükten üç gün sonra kıyâm etmiş; Havârilere görünmüş; onlarla yemek yemiş ve sonunda Allah’ın yanına çıkarak O’nun sağına yerleşmiştir¹³. O, kıyâmetten önce gelecek, dünyayı sulh ve adâletle doldurup kendine inanmayanlardan öc alacak ve saltanatı ebedî olarak sürecektir¹⁴.

Buna göre Yahudi Mesih’i ile Hristiyanların Mesih’i arasındaki kesin fark şudur: Yahudiler, Mesih olarak yeni bir şahsın gelmesini beklerken, Hristiyanlar İsâ b. Meryem’in ric’at’ine yani dönüşüne inanmaktadırlar. Ric’at, bir insanın öldükten bir süre sonra bu dünyaya yeniden dönmesi demektir. Dönüş için süre, kırk gün ile dünyanın son gününe kadar değişmektedir. Bu inanç, eski ve yaygın D o c e t i s m inanışına bağlanmaktadır. Bu inanışa göre İsâ - Mesih, gerçekte ölmemiş, öyle görünmüştür. Dünyadaki vazifesi sona ermemiş,

10 Kur’an-ı Kerim’deki Ye’cüc-Me’cüc âyetleri: Kehf (18), 94-97; Enbiyâ (21), 96.

11 M. Bu. “Messiah”, JE, 8/511-2.

12 G.F.Moore, *Judaism in the First Centuries of Christian Era* (Harvard 1926), 1/90’dan Y.Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 131.

13 Krş: Matta. 27/1-66, 28/1-20; Markos. 15/1-47, 16/1-20; Luka. 23/1-56, 24/1-53; Yuhanna. 19/1-42, 20/1-31; Korintoslulara Birinci Mektup. 15/3 v.d.; İbrânilere Mektup. 13/12 v.d.. Meselâ İbn Cerir et-Taberî de (*Tefsîru’t-Taberî: Câmi’u’l-Beyân*, M.M. Şâkir-A.M. Şâkir neşri, Kahire 1960, 6/457), Hasan’dan gelen bir rivâyette onun Allah’ın yanına yükseltildiğini ve gökyüzünde O’nun yanında olduğunu nakleder. Ayrıca İsâ’nın çarmıha gerildikten sonra dirilmesi, Havârilere görünmesi, Vehb b. Muncbbih’den gelen rivâyetle, İslâm kültüründe de yer almıştır. Bk.: es-Suyûtî, *ed-Durrul-Mensûr fi-Tefsîri bi’l-Me’sûr* (Mısır 1314), 2/239 v.d.

14 Korintoslulara Birinci Mektup. 15/22 v.d.

kesintiye uğramıştır. Yarım kalan vazifesini tamamlamak ve zafere ulaşmak üzere tekrar dünyaya gelecektir¹⁵.

* *

İslâm kültüründe ise M e s î h, M e h d î inancı ile birlikte oldukça mühim bir yer tutar. Herşeyden önce “el-Mesih” kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de, gerek tek olarak gerek “İbn Meryem” ile beraber birkaç yerde geçer¹⁶. Ancak bu âyetlerin hiçbirinde, bu kelime, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki mânaları, yani “beklenen bir kurtarıcı”yı kastetmez. Gerçi gerek âyetlerde gerek hadislerde rastlanan¹⁷ “el-Mesih” kelimesinden, tereddütsüz “İsâ b. Meryem”in anlaşıldığı açıktır¹⁸. Ne var ki Yahudilerin bekledikleri bir “Yahudi Mesih”i ile Hıristiyanların r i c ‘ a t ’ine inandıkları “İsâ b. Meryem” hakkında İslâm’ın tavrı nedir? sorusuna verilebilecek en kestirme cevap şu olabilir: Kur’an-ı Kerim, Yahudi ve Hıristiyanların bu konudaki görüşlerine hemen de hiç iltifat etmemiş ve bünyesinde bu konuda açık bir işarete yer vermemiştir.

Bilindiği gibi İsâ b. Meryem, Kur’an-ı Kerim’e göre, Allah’ın İsrâiloğullarına gönderdiği ve mucizevî bir şekilde doğmuş olan peygamberi, “Rûhu’l-Kudüs”le desteklenmiş Kendinden olan bir Sözü’dür. Kendisinden önce gelen Tevrat’ı tasdik etmekle beraber, İsrâiloğullarına Kitâb’ı, hikmeti Tevrât ve İncil’i öğretecek ve onları O’nun kulluğuna yöneltecek bir nebîdir. Ancak İsrâiloğulları onu inkâr etmişler; daha sonra Hıristiyanlar da onun Allah’ın oğlu ve hattâ Allah olduğunu ileri sürmüşlerdir; o ise Allah’ın sâdece bir peygamberi ve kuludur¹⁹. Durum bu merkezde olmasına rağmen, Yahudiler onu yalancılıkla itham etmişler ve “öldürdük” demişlerdir. Oysa onu ne öldürmüş ne de asmışlardır.

Maamafih İsâ’nın çarımha gerilmesi, ölmesi ve yükseltilmesi (r e f ‘) meselesinde, İslâm dünyasındaki fikirlerin birbirleriyle oldukça çatışır

15 Bk. A. Foriescne, “Docetism”, ERE, 4/832-35; krs., I. Friedlander, *Jewish-Arabic Studies*, pp. 482-3’den Y. Kutluay, *İslâm ve Yahudî Meshepleri*, 216.

16 “Mesih” kelimesi Kur’an’da yalnız olarak Nisâ (4), 172; Tevbe (9), 30; “İbn Meryem” ile Nisâ (4), 157; Mâide (5), 17, 72, 75. âyetlerde geçer.

17 Msl. bk.: Âl-i İmrân (3), 45; Buhârî, *Sahih* (İst. 1315), 7/58, 8/72; Muslim, *el-Câmi u’s-Sahih* (İst. 1329-33), 1/107-8.

18 Gerçi A.J. Wensinck (“Mesih”, *İslâm Ans.*, 8/124), Âl-i İmrân (3), 45. âyetine dayanarak “el-Mesih” kelimesinin burada “bir özel isim yerine kullanıldığı tahmin olunabilir; fakat harf-i târife, Kur’an’da Arapça olmayan kelimelerle bir arada rastlanmamaktadır” diyerek şüpheli bir ifade kullanmaktadır.

19 Msl. krs.: Bakara (2), 87, 253; Âl-i İmrân (3), 45-53, 59; Nisâ (4), 171, 172; Mâide (5), 17, 72-6, 114, 116-7; En’âm (6), 85; Tevbe (9), 30-1; Meryem (19), 16-36; Mu’minûn (23), 50; Zuhuf (43), 57-9; Saff (61), 6, 14; Buhârî, 4/138.

durumda olduğu görülmektedir. Gerçi Hz. İsa'nın çarmıhta Yahudiler tarafından öldürülmediği, Allah'ın onu Kendi katına r e f ' ettiği, yükselttiği, yücelttiği kesindir²⁰. Ancak bu yükseltme işinin beden ile mi, yoksa ruh ile mi; beden ve ruh diri olarak mı, yoksa beden ölü ruh diri olarak mı ref' olunduğu ve Kıyâmetten önce dönüşü hususları oldukça müphemdir ve ilk devirlerden beri müfessirleri hayli uğraştırmış ve herbirini değişik açıklamalar yapmaya zorlamış bir konudur.

Esâsen Kur'an-ı Kerim'de, Hz. İsa'nın ref'i ve vefatı ile ilgili üç âyet vardır:

1. Âl-i İmrân Sûresi (3), 55. âyet: Allah demişti ki: "Ey İsa! Beni eceline yetireceğim, seni Kendime yükselteceğim (*innî muteveffiki ve râfi'uke ileyye...*), inkâr edenlerden seni tertemiz ayıracağım; sana uyanları, kıyâmet gününe kadar, inkâr edenlerin üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz Bana'dır. Ayrılığa düştüğünüz hususlarda aranızda hükmedeceğim.

2. Nisâ Sûresi (4), 155-159. âyetler: Sözleşmelerini bozmaları, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri, peygamberleri haksız yere öldürmeleri, "Kalblerimiz perdelidir" demelerinden ötürü Allah, evet, inkârlarına karşılık onların kalblerini mühürledi, onun için bunların ancak pek azı inanır. Bu, bir de inkârlarından, Meryem'e büyük bir iftirâda bulunmalarından ve "Allah'ın Resülü Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük" demelerinden ötürüdür. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar, fakat onlara öyle göründü. Ayrılığa düştükleri şeyde, doğrusu şüphededirler, bu husustaki bilgileri ancak zanna uymaktan ibarettir, kesin olarak onu öldürmediler; bilâkis Allah onu Kendi katına yükseltti (*bel rafa'ahullahu ileyhi*). Kitâb ehliiden, ölmeden önce, İsa'ya inanmayacak yoktur. O, -gerektiği gibi inanmadıklarından- kıyâmet günü onların aleyhine şahid olur.

3. Mâide Sûresi (5), 116-117. âyetler: Allah, "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara 'Beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı olarak benimseyin' dedin?" demişti de, "Hâşâ, hak olmayan sözü söylemek bana yaraşmaz; eğer söylemişsem, şüphesiz Sen onu bilirsin; Sen benim içimde olanı bilirsin, ben Senin içinde olanı bilmem; doğrusu görülmeyeni bilen ancak Sensin" demişti, "Ben onlara sâdece 'Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin' diye bana emrettiğini söyledim. Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında şahiddim, beni öldürdüğünde (*felemmâ teveffeytenî*) onları Sen gözlüyordun, Sen herşeye Şahiddin"

²⁰ Nisâ (4), 157-8.

İsâ b.Meryem'in ref'i ve vefatı ile ilgili deliller yalnızca bu âyetlerden ibaret olsaydı, bir bakıma mesele yoktu, denebilirdi; ama hadislerde söz konusu edilen, İsâ'nın Kıyâmet Günü'nden önce döneceğine dair hükümlerin varlığı, müfessirleri, âyetlerde geçen kelimelerin bilinen açık anlamları dışında te'vil (yorum) yoluna gitmek ve âyetleri hadislerdeki görüşler istikametinde açıklamak zorunda bırakmıştır.

Nitekim Deccal'in çıkışı ile ilgili olan â h â d h a b e r 'lerde²¹, İsâ b.Meryem'in nuzûlü (inişi) açıkça belirtilmiştir²². Şurası dikkat çekicidir ki, hadislerde Kıyâmet'in kopuşuna dair on alâmet²³ arasında açıkça yer alan İsâ b.Meryem'in "semâdan nuzûlü"²⁴, iniş yeri, inişinden sonraki faaliyetleri ve Deccal ile çarpışması²⁴ ve kendisinin de Hz.Muhammed'in halifesi ve bir ümmeti olarak, Müslümanların imamı durumunda olan Mehdi'nia arkasında namaz kılışı²⁵, dünyadaki hayat süresi²⁶ ve nihayet eceli ile ölüp Hz.Peygamber'in yanına gömülmesi²⁷ en küçük ayrıntılarına kadar rivâyet edilmek suretiyle âdetâ-resmedilmiş ise de²⁸, Kur'an-ı Kerim'deki yukarıda verilen âyetlerin açıklaması ile alâkalı hiçbir iz, işaret ve haber yok gibidir.

21 Krş.: *Tefsiru'l-Menâr* (Kahire 1368), 3/317; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı - Tecrid-i Sarih Tercemesi* (Ankara 1969), 4/532. Ancak bu arada, bu konudaki haberlere "mütevâtir" diyenler de vardır. Msl. bk.: İbn Kesîr, *Kitâbu'n-Nihâye ev el-Fiten ve'l-Melâhim* (Kahire, trz.), 1/24; el-Keşmîrî, *et-Tasrih bi-mâ Tevâtere fi-Nuzûli'l-Mesih* (Haleb 1385)'de Muhammed Şefi'in Mukaddime'si, s. 56; Ensârî, *el-Fethu'r-Rabbânî fi'r-Reddi âle'l-Kâdiyânî* (Dehli 1311), 13.

22 Msl. bk.: Nu'aym b. el-Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten ve'l-Melâhim* (Âtuf Efendi Ktb. Nu. 602), 45 a, v.d.; el-Buhârî, *Sahîh*, 4/143; Muslim, *Sahîh*, 8/176 (Türkçe. terc. 8/429); Tirmizî, *Sahîh* (Kahire 1931-34), 9/75 v.d.; Ebû Dâvud, *Sunen* (Mısır 1371), 2/431-2; İbn Mâce, *Sunen* (Kahire 1972), 1357, 1359, 1363; Ahmed İbn Hanbel, *Musned* (Mısır 1313), 1/276-7, 2/37, 272, 276-7, 394, 411; el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek* (Riyad 1968), 4/478; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Mısır 1314), 2/242-245; et-Taberî, *Tefsir*, 4/456-7.

23 Bk.: el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek*, 4/428; Ebû Dâvud, *Sunen*, 2/429-30.

24 Bk.: el-Buhârî, *Sahîh*, 4/143; Ebû Dâvud, *Sunen*, 2/432; İbn Mâce, *Sunen*, 1362-3; İbn Hanbel, *Musned*, 2/272, 394; el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek*, 4/478; Nu'aym b. el-Hammâd, *el-Fiten*, 45, a, v.d.; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 2/242-5.

25 Tirmizî, *Sahîh*, 9/75-8 (İbnu'l-Arabî şerhi); el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Tahran 1376-92), 14/348-9; İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (Mısır 1365), 1/163, *et-Ta'likât* 2/224-5 (Türkçe trc. 191); es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 2/242, 245; el-Fahru'r-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr* (Mısır 1357), 11/104; el-Keşmîrî, *et-Tasrih* ..., M.Şefi'in Mukaddime'si, 37.

26 Bk.: es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 2/242, 245; Nu'aym b. el-Hammâd, *el-Fiten*, 47 b; Ebû Dâvud, *Sunen*, 2/432.

27 el-Keşmîrî, *et-Tasrih*, 239-40; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* (Kahire 1383), 6/16; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 2/245.

28 Hz. İsâ'nın nuzûlü hakkındaki haberler için bk.: el-Keşmîrî, *et-Tasrih bi-mâ Tevâtere fi-Nuzûli'l-Mesih*, Haleb 1385/1956.

Bu durumda, Kur'an-ı Kerim'e göre, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği ve fakat ref' olduğu veya çarmıha gerildiği ve fakat orada ölmeyip ref' olduğu açıktır. R e f' kelime olarak, "bir şeyi yukarı koymak, mânânen yüceltmek, yükseltmek, kaldırmak" anlamlarındadır²⁹. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in çeşitli yerlerinde de bu ve bunlara yakın anlamlarda kullanılmıştır³⁰. Meselâ r e f' kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de geçtiği yerler ve ifade ettiği mânâlar şöyledir:

"Sizden kesin söz almıştık. Tûr dağımı üzerinize kaldırmıştık (tepe-nize dikmiştik) (*rafa'nâ*)..." (Bakara (2), 63).

"İbrâhim ve İsmâil, Ev'in (Kâbe) temellerini yükseltiyordu (*yerfa'u*)..." (Bakara (2), 127).

"... Söz vermeleri için Tûr'u üzerlerine kaldırdık (*rafa'nâ*)..." (Nisâ (4), 154).

"Bu, İbrâhim'e, milletine karşı verdiğimiz hüccetimizdir. Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz (*nerfa'u*)..." (En'âm (6), 83).

"Verdikleriyle denemek için sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve kiminizi kiminize derecelerle üstün kılan O'dur (*rafa'a*)..." (En'âm (6), 165).

"... Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz (*nerfa'u*)..." (Yûsuf (12), 76).

"Ana-babasını tahtın üstüne çıkardı (oturttu) (*rafa'a*)..." (Yûsuf (12), 100).

"Gökleri. gördüğünüz gibi, direksiz yükselten... (*rafa'a*)". (Ra'd (13), 3).

"Onu (İdris) yüce bir yere yükselttik... (*rafa'nâhu*)". (Meryem (19), 57).

"Allah'ın yükseltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde, insanlar sabah-akşam O'nu teshîh ederler (*turfa'a*)". (Nûr (24), 36).

"... Güzel sözler O'na çıkar; o sözleri de yararlı iş yükseltir (*yerfa'uhu*)..." (Fâtır (35), 10).

"... Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine derecelerle üstün kıldık (*rafa'nâ*)..." (Zuhruf (43), 32).

²⁹ Bk.: İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/129-131.

³⁰ Krş.: ed-Dâmiğâni, *İslâhu'l-Vucûh ve'n-Nazâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut 1970), 206-7.

“Ey inananlar! Seslerinizi Peygamber’in sesini bastıracak şekilde yükseltmeyin (*lâ terfa‘û*)...” (Hucurât (49), 2).

“O, göğü yükseltmiştir (*rafa‘ahe*)...” (Rahmân (55), 7).

“Kıyâmet koptuğunda, kimini alçaltacak ve kimini yükseltecek (*râfi‘a*) olan o hâdisenin oluşunu yalanlayacak kimse çıkmaz...” (Vâkıa (56), 1-3).

“Ve yükseltilmiş (*merfû‘a*) döşekler üstündedirler” (Vâkıa (56), 34).

“...Allah içinizden inanmış olanları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin (*yerfa‘i*)...” (Mücadele (58), 11).

“Yükseklik miktarını yükseltti (*rafa‘a*), onu düzenledi...” (Nâziât (79), 28).

“Orada, yükseltilmiş (*merfû‘a*) tahtlar vardır” (Gâşiye (88), 13).

“Göğün nasıl yükseltildiğine (*rufi‘at*) bakmıyorlar mı?” (Gâşiye (88), 18).

Görüldüğü gibi, âyetlerde, r e f ‘ kelimesi, daha çok mânevî yükselik, üstünlük ve üstte oluş anlamlarına gelmektedir. Buna rağmen bir kısım müfessirler, Hz. İsa’nın geri gelişine (*ric‘at*) dair haberlerin gerçekleşmesini veya başka bir ifadeyle doğrulanmasını sağlamak için, Nisâ sûresinin 158. âyetini maddî anlamda ele almakla kalmamış, r e f ‘ e bir de “s e m â” kelimesini ekleyerek İsa b. Meryem’in canlı olarak be deniyle semâya kaldırıldığını (*ref‘*) ve hâlen orada canlı olduğunu, ayrıca bu konudaki “*innî muteveffike ve râfi‘uke ileyye*” (Âl-i İmrân (3), 55) âyetindeki kelimelerde “*takdim-te’hîr*” bulunduğunu ve böylece âyetin “*seni Kendime kaldırıp, sonra eceline yetireceğim*” şeklinde anlaşılması gerektiğini ve ayrıca Nisâ sûresinin 159. âyetinde geçen “*kable mevtihi*” (ölümünden önce) sözündeki “*huva*” (o) zamirinin İsa’ya râci olduğunu, dolayısıyla de âyetin “*İsa’nın ölümünden önce Kitâb ehli ona inanacaktır*” anlamında açıklanmasını söylemişler³¹ ve yine “*İnsanlarla, beşikte*

31 Msl. krş.: Kurtubî, *el-Câmi‘* (Kahire 1936), 4/99-101; el-Ferrâ, *Meâni‘u’l-Kur‘ân* (Kahire 1374), 1/219; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr* (Beyrut 1384), 1/396-7; İbn Kesîr, *‘Umdetu’l-Tefsîr* (Mısır 1376-7), 2/254, 4/30, 32-3; eş-Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 2/238; Beyzâvî, *Envârü’l-Tenzîl*, 1/315-6. Bu arada Suyûtî (*ed-Durru’l-Mensûr*, 2/36), Vehb’den gelen bir rivâyeti de naklederek Hz. İsa’nın, Hristiyan kültüründe olduğu gibi, üç veya yedi saat yahut da üç gün ölü kaldıktan sonra diriltilip semâya kaldırıldığını yazar. Kezâ bk.: et-Taberî, *Tefsîr*, 6/457; Taberî, *Mecma‘u’l-Beyân* (Tahran, trz), 1/449; el-Meclisî, *Bihârü’l-Envâr*, 14/343-4. Ayrıca Hz. İsa’nın canlı olarak semâya kaldırıldığını söyleyen el-Âlûsî (*Rûhu’l-Meânî*, 3/258-9), bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber’in Mi‘râc’da, Hz. İsa’yı ikinci kat gökte görüşünü (krş.: Buhârî, 4/77 v.d., 141-1) ileri sürerse de (*Rûhu’l-Meânî*, 6/16 v.d.), bu, pek geçerli olmamak

iken de, yetişkin iken de iyilerden olarak konuşacaktır” (Âl-i İmrân (3), 46; Mâide (5), 110) ve “O, Kıyâmetin kopacağını bildirir...” (Zuhruf (43), 61) âyetlerinin de onun nüüzülü, başka bir deyişle ölmediğine birer işaret olduğunu belirtmişlerdir³².

Bu arada onun, yalnızca rûhunun ref‘ olunduğunu³³ ve mânen yüceltilerek Allah’ın “melekût âlemi”ne kaldırıldığını ve Kıyâmetten önce başka bir bedenle ba‘ıs olunup (diriltilip) gönderileceğini söyleyenler de vardır³⁴. Bu şekilde düşünülenlere göre, “innî muteveffike...” (Âl-i İmrân (3), 55) ve “... felemmâ teveffeytenî...” (Mâide (5), 117) ibareleri, günlük dilde kullanılan anlamları ifade etmekte ve Hz. İsa’nın ref‘inin ancak mânen söz konusu olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan bu âyetlerden ilkinde bir “takdîm-te’hîr”e gerek olmadığı gibi, *kable mevtihi* (ölümünden önce)’deki zamir de İsa’ya değil “Kitâb Ehlî”ne aittir. Ölüm meselesinde de yalnız İsa’nın değil, bütün peygamberlerin ruhları “hayy”dir, diridir, canlıdır. Onların ruhlarının eceli, ümmetlerinin ecellerine bağlıdır. Bu bakımdan Hz. İsa, Yahudilerin inkârlarından, Allah’ın Yüce Kudreti ile aşağılanmaktan kurtarılmış ve mânen yüceltilerek, Yahudilerin çirkin isnadlarından temize çıkarılmıştır³⁵. Nitekim Hz. İsa’nın tabii bir ölümle öldüğüne, âyetlerin açıkça buna işaret ettiğine, dilde de Kur’ân’da da ölüm kelimesinin böyle anlaşıldığına

gerekir; çünkü Hz. Peygamber, orada Hz. İsa ile birlikte Yahyâ’yı ve diğer göklerde de öbür peygamberleri görmüştür ve onlardan hiçbiri için “canlı ref’” meselesi söz konusu olmamıştır. Krş.: *Tefsîru’l-Menâr*, 6/20. Diğer taraftan Gulam Ahmed ve Kâdiyâniler, aynı hadîsi Hz. İsa’nın ölümüne bir delil olarak kullanırlar. Bk.: Gulam Ahmed, *Jesus in India* (Lahore 1962), 63-4, *Sefinetu Nâh*, Arapça trc. Zeyne’l-Âbidîn Velîyullah (Lahore, trz.), 20; Muhammed Ali, *The Ahmadiyyah Movement*, Urduca’dan çev.: S.Muhammed Tufail (Lahore 1973), 69-71.

32 Bk.: İbnu’l-Arabî, *Tefsîr*, 2/450; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 7/325; Beyzâvî, *Envâr-ru’-Tenzil*, 1/207, 365; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 1/327, 607, 3/584; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili* (İstanbul 1935-38), 5/4281; Ensârî, *el-Fethu’r-Rabbânî*, 4, 5, 13; et-Tûsî, *Tefsîru Tıbyân* (Necf 1382), 9/311-2.

33 Meselâ Hz. Ali’nin vefatı üzerine oğlu el-Hasan b. Ali şöyle der: “... Onun ruhu, Ramazanın 27. gecesinde, İsa b.Meryem’in rûhunun urûcu gecesinde kabzolundu.” Bk.: İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ* (Beyrut 1957), 3/39.

34 Krş.: İbnu’l-Arabî, *Tefsîr* (Beyrut 1387), 1/296; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 9/102-3; et-Tûsî, *Tefsîr*, 3/385; İ.H.Bursevî, *Rûhu’l-Beyân* (İst. 1285), 1/513-4.

35 Krş. *Tefsîru’l-Menâr*, 3/316-7, 6/29, 40-1; et-Tûsî, *Tefsîr*, 2/478, 4/69-70; es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 2/36; İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 146-7 (Türkçe trc. 164); M.H.Yazır, *Hak Dîni*, 2/1111-4, 1519 v.d., 1850, 1853; et-Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 1/449; ez-Zeccac, *İrâbu’l-Kur’ân* (Kahire 1963), 1/292, 2/560-1. O günkü Yahudi anlayışına göre, bir peygamber sahte değil de hakîki ise öldürülemez, bir mucize ile kurtulur. Sahte ise, insanlar tarafından öldürülebilir. İşte Hz. İsa’nın Allah tarafından, inkârcılara karşı temize çıkarılması, onun hak peygamber oluşunun bir delilidir.

ve Hz. İsa'nın nüzûlünün de îmânla ilgili bir husus olmadığına, dolayısıyla "İsa'nın cesedi ile semâya yükseltildiğine ve orada şu ana kadar canlı olduğuna ve âhir zamanda oradan dünyaya ineceğine dair ne Kur'ân'da ne de Resûlullah'ın hadislerinde" tatminkâr birşey bulunmadığı için, bu konuları inkâr eden kişilerin, kesin delillerle sâbit olmuş birşeyi inkâr etmiş olmayacağına ve bu yüzden de ne dînden ne de îmândan çıkacağına dair bir fetvâ verilmiştir³⁶.

Tabii bu arada, bu husustaki görüşlerin en uçta olanını ortaya atan ve sâdece "mesih" ve "mehdî" meselelerini esas alarak bir fırkalaşmayı başlatan Mirza Gulam Ahmed ve taraftarlarının, yani Kâdiyâniler veya Ahmedilerin görüşlerini özetlemek de gerekecektir. Onlara göre, "... Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında şahiddim, beni öldürdüğünde onları Sen gözlüyordun..."³⁷ âyeti, açıkça Hz. İsa'nın öldüğüne işaret etmektedir³⁸. Ayrıca "... Ey İsa! Ben seni eceline yetireceğim, seni Kendime yükselteceğim, inkâr edenlerden seni tertemiz ayıracağım..."³⁹ âyeti de, aynı şekilde onun, ölümünden sonra Allah'ın Katına yükseltildiğini göstermektedir; çünkü "teveffâ" (ölüm) kelimesi, "ref" (yükseltme) kelimesinden önce gelmiştir⁴⁰. Üstelik bu âyette geçen "teveffâ" kelimesi, "ölüm ve rûhun kabzedilmesi anlamıdır; ne Kur'ân, ne hadisler, ne Arap dili, ne şâirlerin dîvânı ve ne de Arap âlimlerinin kitaplarında, bu kelimenin böyle bir söyleyiş içinde ölüm anlamının dışında kullanıldığına dair bir tek örnek bulunmamaktadır."⁴¹ Aynı şe-

36 İsa'nın ref'i konusundaki Ezher fetvâsı için bk.: Prof. Mahmud Şeltût, "İsa'nın Ref'i", Çev., Doç.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı, *A.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, XXIII, 319-324. İlk Şii âlimlerinden Şeyh Sadûk, Hz. İsa'nın dünyaya yeniden inişini kabul etmekle beraber, "İsa'nın dünyaya inişi, onun ölümünden sonra dünyaya dönüşüdür" diyerek, meseleyi tamamen *ric'at* inancı içinde ele almakta ve böylece onun Kıyametten önce gelişinden evvel ölümünü benimsemektedir. Bk.: Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletu'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye (Şii-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, Çev.Doç.Dr.E.Ruhi Fığlalı (Ankara 1978), 69.

37 Mâide (5), 117.

38 Krş.: Gulam Ahmed, *Hakikatu'l-Vahy* (Kâdiyân 1934), 644; Nezîr Ahmed, *el-Kavlû's-Sarih fi-Zuhûri'l-Mehdî ve'l-Mesih* (Rabwah 1383), 2-3; Muhammed Ali, *The Ahmadiyyah Movement*, 62; M. Gulam Farid, *The Holy Qur'an* (Lahore 1969), 276, n. 814.

39 Âl-i İmrân (3), 55.

40 Bk.: Gulam Ahmed, *el-Mektûb ilâ 'Ulemâ'i'l-Hind...* (Lahore 1379), 57, haşiye. Ayr. krş.: Gulam Ahmed, *Mevâhibu'r-Rahmân* (Kâdiyân 1320), 79; Muhammed Ali, *Muhammed and Christ* (Lahore 1921), 126, 137-8, *The Ahmadiyyah Movement*, 62, *The Holy Qur'an - Arabic Text, Translation and Commentary*, (Illinois 1973), 147, n. 437; Beşîruddîn Mahmud Ahmed, *İslâmiyyette Ahmediyye Cereyanı*, Türkçe trc.: Şinasi Siber (Rabwah 1962), 13 v.d.; Nezîr Ahmed, *el-Kavlû's-Sarih*, 4 v.d.; M.G.Farid, *Our'an*, 143, n. 424 A.

41 Bk.: Nezîr Ahmed, *el-Kavlû's-Sarih*, 4-5. Ayr. krş.: Gulam Ahmed, *İmâmü'l-Hucce* (Lahor 1311), 3-5; M.G. Farid, *Qur'an*, 142, n. 424; M.Ali, *Qur'an*, 147, n. 436, *The Ahmadiyyah Movement*, 68, n. 99.

kilde âyette geçen "ref"⁴² (yükseltme) kelimesi, "İsâ'nın cesedi ile canlı olarak semâya çıkışını gerekli kılmamaktadır; çünkü insanlar, burada, Allah'ın Kitâbı'nda olmayan hayat, semâ ve cesed gibi üç şeye başvurmuş olmaktadır... Buradaki ref, maddî değil, mânevî bakımdan makam ve derecelerin yükseltilmesi, şeref ve O'na yakınlık demektir⁴²." Bu kelimenin Kur'an ve hadîsteki diğer kullanışları da, aynı anlamlara, mânevî yüceltmeye işaret etmektedir⁴³.

"Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geçmişti. Ölür veya öldürülürse geriye mi döneceksiniz?..."⁴⁴ âyetindeki "halet" (geçti) kelimesi de ölüm anlamında olup Kur'ân-ı Kerim ve Arap dilinde bu mânada kullanılmıştır⁴⁵. Bu husustaki bir diğer âyet de, "Meryem oğlu Mesih sâdece peygamberdir, -ondan önce de peygamberler geçmiştir-, onun annesi doğrudur, her ikisi de yemek yerlerdi..."⁴⁶ âyetidir. Bu ifadeler, "İsâ'nın tanrılığına bir reddiye olduğu gibi, canlı iken kendisi ve annesinin yemek ihtiyacında olduklarını göstermektedir; Meryem öldüğüne göre, İsâ'nın da ölmesi gerekli olmaktadır..."⁴⁷.

Hız. İsâ'nın ölümüne karşı olan bir delil de "... oysa onu öldürmediler ve asmadılar..."⁴⁸ âyetidir, diyen Muhammed Ali, bu konuda özet olarak şu açıklamayı yapar: Çarmıhta öldürülmeyen veya ölmeyen biri, son ikibin yıldır yaşıyor anlamına gelmez. Bundan çıkarılabilecek tek mantıklı sonuç, onun bu iki şekilde ölmeyip, özellikle Kur'ân-ı Kerim'de

42 Bk.: Nezir Ahmed, *el-Kavl'u's-Sarih*, 6-7. Ayr. krş.: M.Ali, *Muhammad and Christ*, 132-3, 135-6.

43 Krş.: Nezir Ahmed, *el-Kavl'u's-Sarih*, 7 v.d.; M.Ali, *The Ahmediyyah Movement*, 64, n.98, *Muhammad and Christ*, 126-9, 131 Ayrıca Muhammed Ali, bazı müfessirlerin İdris peygamber hakkındaki, "Onu yüce bir yere yükselttik" (Meryem (19), 57) âyetini maddî anlamda anladıklarını; ama Râzi ve Âlûsî gibi müfessirlerin, bu neviden açıklamaların Ka'b'dan nakledilen İsrâil hikâyeleri olduğunu ifade ettiklerini; doğrusunun da bu olduğunu ve İdris peygamberin şeref bakımından yükseltildiğini söyler. Bk.: *Muhammad and Christ*, 129, 130-1.

44 Â-i İmrân (3), 144.

45 Krş.: Nezir Ahmed, *el-Kavl'u's-Sarih*, 12-14; Gulam Ahmed, *el-Hutbetu'l-İlhâmiyye* (Rabvâh 1388), 43. Muhammed Ali bu görüşe ek olarak, bütün peygamberlerin öldüğünü ve bir istisnasının söz konusu olamayacağını belirttikten sonra, "bu yüzdendir ki, Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefatını bu âyete dayandırmıştı... Eğer bu âyet, elçilerden bir kısmının öldüğü, bir kısmının da şu anda yaşamakta olduklarını ifade etseydi, bu delil, Hz. Peygamber'in vefatı hakkında şüpheye düşenleri tatmin etmezdi" diyor. Bk.: *The Ahmediyyah Movement*, 63. Ayr. krş.: M. Ali, *Qur'an*, 168, n. 496; M.C. Farid, *Qur'an*, 166, n. 494.

46 Mâide (5), 75.

47 Bk.: Muhammed Ali, *The Ahmediyyah Movement*, 63. Ayr. krş.: Nezir Ahmed, *el-Kavl'u's-Sarih*, 14-5; M.C. Farid, *Qur'an*, 264, n. 780; M.Ali, *Qur'an*, 264, n. 724.

48 Nisâ (4), 157.

de söz verildiği şekilde (Mâide, 117; Âl-i İmrân, 55), tabii bir ölümle öldüğüdür⁴⁹.

Kâdiyânilere göre, hadislerin hiçbirinde Hz. İsa'nın bedeni ite gökyüzüne r e f ' olunduğuna dair bir kayıt olmadığı gibi, aksine onun öldüğünü gösteren işaretler vardır. Meselâ "Mi'râc hadîsi"ne göre⁵⁰, Hz. İsa'nın Yahyâ peygamberle aynı gökte görünmesi ve diğer peygamberlerle farklı bir durum içinde bulunmaması, bunun kesin bir delilidir⁵¹.

Diğer taraftan İncillerde de Hz. İsa'nın son günleri ile alakalı sağlam deliller vardır. Meselâ, Kâdiyânilerin ileri sürdüklerine göre, Hıristiyanlık delilleri muvacehesinde de Hz. İsa çarmıhta ölmemiştir. Çarmıhtan indirildiği zaman baygın, fakat canlı idi⁵²; çünkü çarmıhta ölüm olayı uzun sürede tahakkuk etmekte idi. Oysa Hz. İsa, çarmıha Cuma öğleden sonra gerildiği ve Yahudi inancısına göre de, Cumartesi gününe, çarmıha gerilmiş olarak kimsenin bırakılmaması gerektiğinden, çarmıhta ancak birkaç saat kalmıştır⁵³. Ayrıca Hz. İsa ile beraber çarmıha gerilen diğer iki mahkûm da aşağı indirildiklerinde canlı idiler. Bunun üzerine, "ertesi günü Sebt günü olduğundan, Yahudiler onların bacaklarının kırılıp kaldırılmasını Pilatus'tan istediler. O zaman askerler, birinci ve ikinci mahkûmun ayaklarını kırdılar. Fakat İsa'ya gelip onun zaten ölmüş olduğunu görünce bacaklarını kırmadılar; ama askerlerden biri, onun böğrünü mızrakla deldi, hemen kan ve su çıktı...⁵⁴". Kanın akması kesin bir hayat işaretidir. Zaten Pilatus bile, onun bu kadar kısa zamanda ölmesine şaşmıştır⁵⁵. Ayrıca İsa, diğer iki suçlu gibi gömülmemiş; zengin taraftarlarından biri aracılığı ile kaya içine oyulmuş küçük bir mağaraya konulmuş, kapısı da bir taşla kapatılmıştır⁵⁶. Üçüncü gün mezarın kapısındaki taşın yuvarlanmış olduğunu görmüşlerdir. Eğer İsa

49 Bk.: *The Ahmadiyyah Movement*, 65-8, n. 99. Ayr. krş.: Gulam Ahmed, *Hakikatü'l-Vahy*, 666; M. Ali, *Qur'an*, 231, n. 645-6; M. G. Farid, *Qur'an*, 232, n. 697, 698, 699; J. D. Shams, *Where Did Jesus Die?* (India, trz.), 174-6. Muhammad Dîn, bu âyetteki "şubhihe lehum" (onlara öyle göründü) sözlerini, "dıştan öyle görülmekle beraber o ölmedi" şeklinde açıklar. Bk. "Crucifixion in the Koran", *Muslim World*, XIV (1924), 29.

50 Bk.: el-Buhârî, *Sahih*, 4/247 v.d. (*Tecrid-i Sahih*, 10/56 v.d.).

51 Bu ve diğer örnekler için bk.: Gulam Ahmed, *Jesus in India* (Lahore 1962), 63-64, *Sefinetü Nüh* (Lahor, trz.), 20; Shams, *Where Did Jesus Die?*, 171-4; M. Ali, *The Ahmadiyyah Movement*, 69-71, *Muhammad and Christ*, 136-8; Beşirüddin Mahmud Ahmad, *Invitation* (Lahore 1968), 7-11.

52 Bk.: Bengalee, *The Tomb of Jesus* (Lahore 1971), 9.

53 Krş.: Gulam Ahmad, *A Revealed Cure for the Bubonic Plague* (Lahore 1898), 3.

54 Yuhanna İncili, 19/31-34.

55 Markos, 15/44.

56 Markos, 15/46.

mucizevî bir şekilde semâya çekildi ise, taşın oynamaması gerekirdi. Sonra Meryem onu, bahçıvan kılığına girmiş olarak görmüştür. Eğer İsa, ölü iken diriltilmiş olsaydı, böyle bir gizlenme ve kıyafet değiştirmesine hâcet yoktu. Havâriileri onu gördüklerinde vücudu aynı idi; ama yaraları derindi. Açtı. Onlarla birlikte yemek yedi⁵⁷. Sonra iki Havârisi ile Galile'ye doğru yola çıktı⁵⁸; ki bu, onun bir yere sığınmak istediğini gösterir. Yoksa göğe çıkmak için yolculuğa çıkmak gerekli değildir. Çarmıh sonrası olaylar, onun bulunmaktan korktuğunu gösterir. Görülüyor ki Hz. İsa çarmıhta ölmemiş, aksine çarmıha gerildikten sonra canlı iken indirilmiş ve sonra, kendini "Merhem-i İsa" ile tedâvî ederek gizli bir şekilde yolculuğa çıkıp, asıl tebliğ vazifesine devam etmiştir⁵⁹. Üstelik bizzat Hz. İsa, Yûnus peygamberin kıssasını naklederek, onun bahçen karnında üç gün üç gece diri katıp sonra çıkışı gibi, kendisinin de toprağın karnında üç gün üç gece diri kalıp çıkacağını bildirmişti⁶⁰. Bu da onun çarmıhta ölmediğini gösterir; çünkü "eğer İsa ile Yûnus arasında bir benzerlik bulunmasaydı, ölü biri ile dirinin kıyaslanması ne sağlayacaktı? İsa gerçek bir nebî idi ve o biliyordu ki, Allah onu lânetlenmiş ölümden kurtaracak ve Yûnus gibi, yalnızca bir baygınlıktan geçirecekti⁶¹." Böylece Hz. İsa, "semâlara çıkmamış... baygın olarak çarmıhtan kurtulmuştur⁶²." Gulam Ahmed'e göre Hz. İsa'nın çarmıhtan kurtuluşu hususunda büyük değeri olan bir delil de "Merhem-i İsa" denen ve binlerce tıp kitabında yazılı olan ilâçtır⁶³. Hz. İsa'nın tarifi üzere Havâriileri tarafından el ve ayaklarındaki yaralar için hazırlanmıştır⁶⁴. Bu merhem, yaralar, yanıklar ve düşmelerde kanın akışını derhal durdurur ve anti-septiktir⁶⁵. Bu ilâçla kendini iyileştiren Hz. İsa⁶⁶, asıl tebliğ vazifesini tamamlamak üzere yolculuğa çıkmıştır; çünkü o, "Ben, İsrâil evinin

57 Luka, 24/29-43.

58 Matta, 28/10.

59 Bu konunun geniş bir açıklaması için bk.: M. Ali, *The Ahmediyyah Movement*, 65-9; Nazir Ahmad, *Death of Jesus* (Lahore 1968), 6-69; Shams, *Where Did Jesus Die?*, 12-70; Bengalee, *The Tomb of Jesus*, 9-31; Abu'l-Atta Jalandhri, *Death on the Cross* (London, trz), 4-15; Primrose, *Jesus Survival from the Cross* (London, trz.), 3-28. Ulfat Azizus-Samad, *Islam and Christianity* (Lahore 1970), 84-98.

60 Krş.: Matta, 12/40.

61 Bk.: Gulam Ahmed, *Jesus in India*, 21, 22 v.d. Ayr.krş.: G. Ahmed, *A Review of Christianity from a New Point of View* (Rahwah, trz.), 10-11; *el-Hutbetu'l-İlhâmiyye*, 42.

62 Bk.: Gulam Ahmed, *Fountain of Christianity* (Lahore 1961), 9.

63 Bk.: Gulam Ahmed, *The Kashfu'l-Ghuta* (Lahore 1898), 25, *A Review of Christianity*,

17. Bu kitapların bir listesi için bk.: G. Ahmed, *Jesus in India*, 66-68.

64 Bk.: G. Ahmed, *A Revealed Cure*, 3.

65 Bk.: G. Ahmed, *Jesus in India*, 65.

66 Bk.: Nazir Ahmad, *Death of Jesus*, 27 v.d.

kaybolmuş koyunlarından başkasına gönderilmedim⁶⁷ dediği gibi, Havârilere de aynı emri vermiş ve, "Milletler yoluna gitmeyin ve Samiriyelilerin şehirlerinden hiçbirine girmeyin; fakat daha çok İsrâil evinin kaybolmuş koyunlarına gidin⁶⁸" demiştir. Kaldı ki "Oniki İsrâil kabilesinden yalnızca ikisi, Hz. İsa'nın İncilleri öğrettiği ve çarmıha gerildiği yerde bulunuyordu. . . Bu bakımdan Hz. İsa'nın, tebliğini tamamlaması için, geri kalan İsrâil kabilelerinin yerleştikleri ülkeye gitmesi gerekli oluyordu⁶⁹." Zaten "tarih araştırmaları, Keşmir, Hind, Afganistan ve çevre bölgeler halklarının, kayıp on İsrâil kabilesini temsil ettiklerini ortaya çıkarmaktadır"⁷⁰. Böylece Hz. İsa'nın, annesi ile beraber, *Ravzatu's-Safâ*'nın da dediği gibi, çarmıhtan sonra, muhtemelen Kudüs, Nusaybin, Tahran, Herat, Kabil, Peşâver yoluyla Sirinagar'a geldiği belli olmaktadır⁷¹. Esasen bir "seyyah" olduğu için "Mesih" adıyla anılan Hz. İsa'nın, "Keşmir'de yerleşme ihtimali de vâridir. Üstelik o, Afganistan'da bir süre kalmış olabilir ve burada evlenmiş olabileceği de imkân dışı değildir. Afgan kabilelerinden biri, İsa Hel olarak bilinir. . ."⁷² Diğer taraftan Budizmle ilgili kitaplar da, Hz. İsa'nın Pencab civarına geldiğini bildirmektedir⁷³. Ayrıca, ". . . her ikisini de, pınarı bulunan, oturmaya elverişli yüksek bir yere yerleştirdik"⁷⁴ âyeti de Keşmir'e işaret eder. Bu da Hz. İsa'nın annesi ile beraber buraya yerleştiklerini gösterir⁷⁵.

Gulam Ahmed'e göre, bu akıl yürütme sonucu Keşmir'e gelip yerleşen Hz. İsa, orada 120 veya 125 yaşında ölmüştür⁷⁶. Bu nokta o kadar kesindir ki⁷⁷, "İsa ölmedi demek büyük şirktir"⁷⁸. Ayrıca onun kabri de

67 Matta, 15/24.

68 Matta, 10/5-6.

69 Bk.: Bengalee, *The Tomb of Jesus*, 31. Ayr.bk.: G.Ahmed, *A Review of Christianity*, 12.

70 Bk.: Bengalee, *The Tomb of Jesus*, 32 v.d. Burada Avrupalı yazarlardan nakillerde de bulunulmaktadır. Ayr. bk.: Shams (*Where Did Jesus Die?*, 119-130), "Afganlar yerli rivayetlere göre İsrâiloğullarının kayıp on kabilesi olarak belirlenmiştir. . .", kezâ "Havârilere biri olan St. Thomas'ın Hind seyahati de mânidardır" (s.132) demektedir.

71 Bk.: G.Ahmed, *Jesus in India*, 75-7.

72 Bk.: G.Ahmed, *Jesus in India*, 79.

73 Bk.: G.Ahmed, *Jesus in India*, 81-115. Ayr. krş.: Bengalee, *The Tomb of Jesus*, 41-51; Shams, *Where Did Jesus Die?*, 144 v.d.; Griswold, *Mirza Ghulam Ahmad - The Mehdî Messiah of Qadian* (Lodhiana 1902), 3 v.d.

74 Mu'minûn (23), 50.

75 Bk.: G.Ahmed, *Sefinetu Nâh*, 21, n.1.Ayr.bk.: G.Ahmed, *A Review of Christianity*, 27 v.d.; M.Ali, *Ahmad, The Promised Messiah* (Lahore 1906), 20.

76 Bk.: G.Ahmed, *Hakikatü'l-Mehdî* (Kâdiyân 1899), 21-2, *Jesus in India*, 63. Ayr.bk.: M.Ali, *The Ahmadiyah Movement*, 69; Shams, *Where Did Jesus Die?*, 171. Bu husustaki rivâyet, tamamen "munkatî ve mevzûdur". Bk.: et-Taberî, *Tefsîr*, 6/398-9, n.1.

77 Krş.: G.Ahmed, *Encâm-ı Atim* (Kâdiyân 1896), 134.

78 Bk.: G.Ahmed, *Hakikatü'l-Vahy*, 659.

Keşmir'de Sirinagar'da Khan Yar (Hanyâr) mahallesindedir⁷⁹. Halk, bu türbeye, eskiden beri buraya batıdan gelen ve kendisine Yuz Âsâf denen bir şehzâde veya bir nebîye ait gözüyle bakarlar⁸⁰. Gerçekten de Hz. İsâ'ya, İbrânîce "Yasu Âsaf" denirdi. "Yasu" İsâ'yı, "Âsâf"da "toplamak" anlamını ifade etmektedir. Böylece isim, "Yasu Âsâf", kayıp on İsrâil kabîlesini toplayan İsâ anlamına gelir. Elbette zamanla "Yasu" ismi bozularak bugünkü kullanılış şekline dönüşmüş ve "Yuz Âsâf" olmuştur⁸¹.

Kâdiyânîlere göre, böylesine bir akıl yürütme ve deliller ile Hz. İsâ'nın öldüğü isbat edilince, Hıristiyanların inanç esaslarından biri olan ve Müslümanların da Kıyâmetin alâmetleri arasında mütâlea ettikleri "Mesih'in Dönüşü" konusunda önemli ilk adım atılmış ve gelmesi beklenen Mesih'in hiç değilse İsâ b. Meryem olmadığı ortaya konmuş olmaktadır. Bu durumda Mesih gelecek midir? ve kimdir? sorusuna Gulam Ahmed, "Mesih'in nüzûlü mutlaka olacaktır ve haktır, . . ."⁸² cevabını verdikten sonra, gelecek bu Mesih'in İsâ b. Meryem değil, Muhammed Ümmeti'nden biri ve tabii kendisi olduğunu ifade etmektedir⁸³.

Gulam Ahmed'in mesihliğini iddiasındaki tutarsızlık, zaafiyet ve hattâ boşluk, üzerinde söz edilmeyecek derecede ortadadır. Böyle olmasına rağmen, "Mesih" konusu, Kâdiyânîlik ve Hıristiyan misyonerlerinin hegemonyaları altındaki İslâm topraklarında giriştikleri propaganda faaliyetleri ile birlikte, geçen asırdan itibaren yeniden tazelenmiş ve yukarıdan beri ortaya koymaya çalıştığımız şekilde muhelif anlayışların tezâhürüne vesile olmuştur.

Mezhepler Tarihi açısından, konuyu, sâdece tesbît vazifesi ile mükellef olduğumuzun idraki içinde olmakla beraber, şu kadarını söylemeden geçemeyeceğiz. Bir kere İsâ b. Meryem'in "bedeniyle ve canlı olarak

79 Bk.: G.Ahmed, *Sefinetu Nâh*, 19, *Hakikatu'l-Mehdî*, 22, *Jesus in India*, 63.

80 Bk.: G.Ahmed, *A Review of Christianity*, 31. Ayr. bk: Beşîrüdîn M.Ahmed, *Ahmediyya Movement* (Lahore 1971), 35.

81 Bk.: G.Ahmed, *A Review of Christianity*, 12,31 v.d.Ayr. bk.: Bengalee, *The Tomb of Jesus*, 37-40; Beşîrüdîn M.Ahmed, *Ahmediyya Movement*, 35.

82 Bk.: G.Ahmed, *el-Mektûb*, 45-46. Ayr.krş.: G.Ahmed, *el-Hubetu'l-İlhâmiyye*, 26, *Encâm-ı Atim*, 128.

83 Gulam'ın bu konudaki kuruntularla dolu delilleri için bk.: E.Ruhi Fiğlah, *Ahmediyye Mezhebi (Kâdiyânîlik)*, Ankara 1976 (Doçentlik Tezi), s.166 v.d.

Bu arada İslâm târihinde, Gulam'dan çok önce, hemen hemen benzer delillerle, İsâ-Mesih'in ikinci defa zuhûrunun kendi şahsında olduğunu iddia eden ilk şahs, Dürzîliğin kurucusu olan Hamza b.Ali'dir. Bk.: Abdullah en-Neccâr, *Mezhebu'l-Muwahhidin "ed-Durûz"*, (Bs. y.y., trz.), 177, 187-191.

semâya çekildiği" şeklindeki bir açıklama, bize, bu konudaki âyetlerin sınırını oldukça zorlayan bir davranış gibi gözüküyor. Bu türlü bir davranışa da Hz. İsa'nın "Mesih" sıfatıyla Kıyâmetten önce ineceğine dair "haber"lerin sebep teşkil etmiş olabileceğini söylemek pek isabetsiz sayılmaz sanırız; çünkü âyette "Allah onu Kendine ref'etti" (Nisâ, 158) denmektedir, "semâya kaldırdı" değil. Onun, Allah'ın Yüce Kudreti ile çarpmıha gerilmekten kurtulup kendi eceliyle ölmesi ve kabrinin, Mûsâunki gibi bilinmemesi ihtimali de vâridir⁸⁴. Diğer taraftan söz konusu âyetler, "gayb" a ait müteşâbih âyetlerdir. Bu neviden âyetlerin de, üzerinde kafa yoranları, kesin bir sonuca ve hükme ulaştırması hemen de mümkün değildir. Bu yüzden, bu konudaki tartışmaların da sonu gelmez. Üstelik işe, "hadis" de karışınca, durum büsbütün içinden çıkılmaz oluyor, veya başka bir ifadeyle herkesin anlayış seviyesine göre bir şekle bürünüyor. Maamafih durum ne olursa olsun, bu konudaki hadislere ne kadar "âhâd haberlerdir; itikâdi yönden dikkate alınmayabilir" denirse densin⁸⁵, "Mesih" in Kıyâmetten önce nuzûlü meselesine, hemen bütün İslâm âlimlerince "mutlak" olarak bakılmış ve bakılmakta⁸⁶ ve böylece "Mesih'e intizar", Kıyâmetle ilgili haberlerin vazgeçilmez unsuru olarak karşımızda durmaktadır⁸⁷. Ne var ki bu konu,

84 Msl. krş.: *Tefsîru'l-Menâr*, 6/41 v.d.; İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne'l-Hak ve'l-Bâtil* (Mısır, trz), 73-4. el-Pattâni, İmam Mâlik'in Hz. İsa'nın öldüğünü söylediğini nakleder. Bk.: *Mecma'u Bihâri'l-Envâr* (Lucknow 1314), 1/286.

85 Krş.: *Tefsîru'l-Menâr*, 3/317.

86 Meselâ İmam A'zam Ebû Hanîfe, "İsa'nın inişi (nuzûl) olduğu gibi hakır, doğrudur" der. Bk.: *el-Fikhu'l-Ekber* (Haydarâbâd 1342), 13. Ayr.krş.: Aliyyu'l-Kâri, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber* (Mısır 1323), 100-1; Aynî, *'Umdu'u'l-Kâri li-Şerhi Sahîhi'l-Buhâri* (İst.1308), 7/453; Muslim, *Sahîh-i Muslim ve Tercemesi*, Çev. M.Sofuoğlu, 8/488, n. 62. Bu arada Ensârî, "İsa sağ değildir, ölmüştür ve Kıyâmetten önce dünyaya inmeyecektir, diyen dalâlettedir; Allah'ın Kitâb'ı ile Resûlünden gelen mütevâtir hadislere ve Ehl-i Sünnet'in ittifaqına muhaliftir" diyerek, bu konuyu inanç alanına kadar götürmüştür. Bk.: *el-Fethu'r-Rabbânî*, 12-3.

87 Bu arada meseleyi tamamen tasavvufî bir açıdan ele alıp mecâzî bir anlayışla ortaya koyuşa da rastlanmaktadır. Meselâ Ken'ân Rifâi, "İstîlâ-i Aşk" başlıklı manzûmesinde konuyu şu mısralarla ele almaktadır (Bk.: Ken'ân Rifâi, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, İstanbul 1341, s. 95):

"Ger tecellî etse kalbe nûr-i cevâl-i Hüda
Cezbe-i Rahmân budur, hem aşk-ı nevâr-ı Hüda
Gökten İsa indi, Mehdi zâhir oldu meydâna
Kesdi Deccâlî, hötü kuylardan oldu kalb rehâ
Gitti benlik öldü Deccâlî halmadı zât-u-sifât
Aşkın oldu her taraf kalb buldu zulmetten necât
Aşk imiş zâhirle bâtin şem'î ancak aşk imiş
Ben çıkınca âradan olmuş vücudum kâinat
Uydu İsa Mehdi'ye Mehdi hemân oldu imâm
Etdiler her ikisi birden namaza tam kıyâm
Nefs iken ismi değişti bârekallah oldu rûh
Etdi rûh kudsiyle bir ittihad ki asl-u tâm."

Buna göre M e h d î , mecâzî mânasıyla, kalb İsâsına tecellî edip onu nûra garkeden Rabhânî aşktır ve bu aydınlıkla insana kendi kendini göstermiş oluyor. Yüzyüze geldiği derânî çehresindeki nefis deccâlîni de görünce, artık ona var olma hakkı tanımayarak katletmektedir. Böylece gökten gelmesi beklenen biri yoktur. O, ister M e h d î ister M e s i h olsun, her istidad ve ehliyet sâhibi gönüle her an iner ve Deccalleri katleder. Yeter ki biz bu nüzûle tâlib ve nâzır olalım.

üzerinde buca titizlikle durulmasına rağmen, bir îmân esası değildir⁸⁸.

Mevcud haberlere göre el-Mesîh İsâ b. Meryem, Şam Câmiinin doğu tarafındaki beyaz minareye incek ve elinde bir kargı ile Afik deneni bir yerde ortaya çıkacak ve "el-Mesîh ed-Deccâl" ı öldürecek ve sabah namazında Kudüs'e gelecektir. Müslümanların imamı olan "Mehdî", yerini ona vermek isteyecek, fakat o kabul etmeyerek "Mehdî"nin arkasında namazını kılacaktır. Sonra dı muzı öldürecek ve haçı kıracaktır. Cizyeyi kaldıracak ve kendisine inanmayan Yahudi ve Hıristiyanları öldürecek ve bütün insanlık bir tek millet halinde Müslüman olacaktır. Yeryüzünde kırk yıl kalacak ve sonra ölecek; namazı Müslümanlar tarafından kılınarak, Medîne'ye Hz. Peygamber'in yanına, Hz.Ebû Bekir ile Hz.Ömer'in arasındaki yere gömülecektir.

Mehdî

Böylece İslâm kültüründe, yalnızca M e s î h değil, onunla birlikte, "zulümle dolmuş dünyayı adâletle dolduracak" bir M e h d î de beklenmektedir.

Gerçi Philippe Hitti⁸⁹, "mehdîlik, mesîhle ilgili fikirlerin bir aksinden ibarettir" diyor ve aynı görüş Margoliouth⁹⁰ tarafından da paylaşıldıktan sonra ek olarak, "ancak beklenen kurtarıcı için niçin m e h d î unvanının alınmış olduğu hususu çözümlenememiş bir muammâdır" görüşü ile sürülüyorsa da, Avrupalı müsteşriklerin bu kanaatlerine katılmak pek mümkün görülmemektedir; çünkü Müslümanlar arasında, Yahudi ve Hıristiyanlıktaki gibi "beklenen bir kurtarıcı" fikri bulunmakla birlikte, bu, "Mesîh" ve "Mehdî"nin şahsında ayrı ayrı roller yüklenmiş gibidir⁹¹.

88 Bir inanç esası olmamasına rağmen, bu konularda söz etmemenin gerekliliğine inananlar da vardır. Meselâ Saîd Nursî'ye göre, "Mesâil-i İslâmiyyenin tabakâtı vardır. Biri bürhân-ı kat'î istese, diğeri bir zann-ı gâlibi ile iktifa eder. Öyle ise, esâsât-ı imâniyyeden olmayan mesâil-i fer'iyye veya vukûât-ı zamaniyyenin herbirinde bir iz'ân-ı yakîn ile bir bürhân-ı kat'î istenilmez. Belki yalnız reddetmemek ve teslimiyetle ilişmemektedir." Bk.: *Sözler* (Ankara 1957), 2/11.

89 Bk.: *History of the Arabs*, 248 (*Târîhu'l-Arab*, 1/317). Ayr.krş.: Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetu fi'l-İslâm* (Mısır 1953), 49.

90 Bk.: "Mahdi", *ERE*, 8/337.

91 Maamafih Dr.Ali el-Verdî, "Mehdî kelimesi, ashnda Tevrat'ta mevcûd olan Mesîh kelimesinin Arapçasıdır. Mesîh, memsûh demektir. Yani İlâhın meshettiği kahraman kurtarıcıdır. Tevrat'ta Mesîh'in anlamı, hidâyet, irsâl ve Rabbanî te'yîd demektir... Tevrat'ta İşaya'nın seferini okuyan, onunla Şia arasında garîb bir benzerlik bulur." (Bk.: *Vu'âzu's-Selâtin*, Bağdad 1954, s. 387), demek suretiyle, sanki İslâm kültüründeki Mehdi ile birlikte Beklenen Mesîh inancını görmezlikten gelmekte ve âdetâ P. Hitti ve Margoliouth'a katılmıyormuş intibâmı uyandırmaktadır.

Eğer mesele, Kur'an'ın doğrudan doğruya temas etmediği ve fakat İslâm kültüründe oldukça renkli bir şekilde yaşatılan "beklenen bir kurtarıcı" fikrinin Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan geçmiş olması hususunun ifadesi ise, yine de pek isabetli sayılmamak icabeder; çünkü "beklenen bir kurtarıcı" fikri yalnız Yahudilik ve Hıristiyanlığın değil, hemen bütün dinler ve kültürlerin sâhip olduğu ve yaşattığı bir ümîd ve kurtuluş idealidir⁹². Mutlak müstebid idarecilerin hükmü altında ezilen kitleler, kendilerini karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir kurtarıcıyı, yani "mehdi"yi dâima beklemişlerdir. Nitekim Hindliler, Brahma'nın tenâsühünde Vişnu'nun vücuda gelişini⁹³ ve Hindûluğun Budizme hâkim olacağı ve insanların ruhlarının hürriyetine erecekleri dönemi beklerler⁹⁴. Moğollar da, mezarına kurbanlar adanan Cengiz Han'ın, ölümünden önce, Moğolları Çin'in esâret boyunduruğundan kurtarmak üzere, dünyaya sekiz veya dokuz yüzyıl sonra tekrar döneceğini söylediğine hâlâ inanmaktadırlar⁹⁵. Mecûsilerde de, Bihafrid'in intikam için tekrar döneceği inancı vardır⁹⁶. Daha sonraki devirlerde oldukça yaygınlaşan bu "mehdi" fikri, biraz sonra da temas edileceği üzere, ric'at (dönüş) inancı ile de karışır olmuş ve "kurtarıcı" olarak yeni bir şahıs beklemek yerine, ölen ve fakat ölmediğine inanılan bir kimsenin yeniden gelişi, dönüşü şeklinde anlaşılma başlanmıştır.

M e h d i, kelime olarak, kendisine rehberlik edilen demektir. Ayrıca bütün yollar ve istikametler Allah'dan geldiği için, "mehdi", kendisine Allah tarafından yol gösterilen mânasına gelir⁹⁷. Kelime, İslâm kültüründe, Kıyâmetten önce gelmesi beklenen bir kişi anlamında kullanılmaya başlamadan önce, günlük dildeki mânasıyla, "doğru yolu takib eden ve kendilerine yol gösterilen halifeler Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali" hakkında kullanılmıştır⁹⁸. Ayrıca bu kelimenin, müşriklere doğru yolu

⁹² Nitekim Şeyh Sadûk, ric'at konusunu ele alırken, geçmiş milletlerin arasında vukû bulan şeylerin bu Ümmette de aynen olacağına inanmanın zarûretinden söz eder ve Hz. Peygamber'in şu hadîsini delil gösterir: "Önceki milletler arasında olan şeyler, bir atın ayağının diğerini veya bir yelek'in (okun arkasındaki tüy) ötekini takib ettiği gibi, bu Ümmette de aynen olacaktır." Bk.: Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İstikadâti'l-İmâmiyye*, 69.

⁹³ Bk.: Goldziher, *el-Akide*, 215; Ma'sum Beg, *Christ is come* (Lahore 1969), 12; Sir W. Hunter, *The Indian Musulmans* (London 1871), 118.

⁹⁴ Bk.: Goldziher, *el-Akide*, 215; Ma'sum Beg, *Christ is come* (Lahore 1969), 12; Sir W. Hunter, *The Indian Musulmans* (London 1871), 118.

⁹⁵ Bk.: Goldziher, *el-Akide*, 215; Sa'd M. Hasan, *el-Mehdiyyetu fi'l-İslâm*, 43.

⁹⁶ Bk.: Goldziher, *el-Akide*, 216.

⁹⁷ Bk.: İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 15/354; D.B. Maedonald, "Mehdi", *İslâm Ans.* 7/474.

⁹⁸ Bk.: İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 15/354; İbn Kesir, *Kitâbu'n-Nihâye*, 1/24.

gösterdiği, mü'minleri Allah'a kulluk etmeğe yönelttiği için, Hz.Peygamber hakkında da kullanıldığı bilinmektedir⁹⁹. Hz.Ali'yi diğer üç hâlfeden ayırmak için, ona "hâdiyen mehdiiyen" (doğru yola götüren ve kendisine rehberlik edilen) dendiği¹⁰⁰ ve yine bu kelimenin, Hz.Hüseyin için, Kerbelâ'da şehid edilmesinden sonra, "el-Mehdî İbnu'l-Mehdî" (Mehdî oğlu Mehdi) şeklinde¹⁰¹ ve nihayet Emevî halifelerinden Ömer İbn Abdilazîz hakkında da "müceddidliği" için bir işaret olarak kullanıldığı bilinmektedir¹⁰².

Doğrudan doğruya Kıyâmet mehdîsi ile alâkalı olmamakla beraber, ona yakın bir şekildeki kullanış da Hz.Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye için olmuştur. Hz.Hüseyin'in Kerbelâ'da 61/680 yılında Emevîlerce şehid edilmesi, Müslümanları hakikaten çok sarsmış ve bir "kurtarıcıya ihtiyaç âcîl hâle gelmişti"¹⁰³. Halkın bu psikolojisinden kendi çıkarı adına faydalanmasını iyi bilen el-Muhtar b.Ebî Ubeyd es-Sakafi, Muhammed b.el-Hanefiyye'yi halifelik iddiasına teşvik etti ve ona "el-Mehdî İbnu'l-Vasî" (Vasî'nin oğlu Mehdi) adını verdi. Gerçi İbnu'l-Hanefiyye, kendisine zorla verilen bu unvanı reddetmiş ise de, istemeyerek de olsa, kullanılmasına itiraz etmemiştir¹⁰⁴. Daha sonra ölümü, kurucusu olarak kabul edildiği Keysâniyye fırkasınca inkâr edilmiş ve o, ölmez olarak Radva dağına yerleştirilmek suretiyle oradan döneneği zaman beklenir olmuştur. Böylece Muhammed b. el-Hanefiyye, daha sonraki İsnâ-âşeriyye Şii'lerinin "gizli imamı" gibi, "el-Mehdiyyu'l-Muntazar" (Beklenen Mehdi) hâline gelmiştir¹⁰⁵. Tabii bu durumda mehdilik fikrine r i c ' a t inancının da sokulmuş olduğu ve bilhassa Şii'lerce, gizli imamları için benimsendiği görülmektedir.

R i c ' a t (rec'a), bir insanın veya bazı insanların öldükten bir müddet sonra, bir defaya mahsus olmak üzere, bu dünyaya yeniden dönmesi inancıdır. Bu iş, Kıyâmetin kopuşundan önce olacaktır.

99 Bk.: Kara Dâvud, Isparta Halil Hâmid Paşa Kütüphanesi, No.218/1, v.125 a; Macdonald, "Mehdî", *İslâm Ans.*, 7/475.

100 Bk.: İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe* (Mısır 1280), 4/31.

101 Bk.: Taberî, *Târîhu'r-Rusul*, nşr. De Goeje (Leiden 1879-81), 2/546.

102 Bk.: Nu'aym b.el-Hammâd, *el-Fiten*, 53 a.

103 Bk.: Margoliouth, "On Mahdis and Mahdism", *PBA (Proceedings of the British Academy)*, London 1916, 7/214.

104 Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 5/94, 95, 101; Margoliouth, "On Mahdis and Mahdism", *PBA*, 7/214-5, "Mahdi", *ERE*, 8/336; Macdonald, "Mehdî", *İslâm Ans.*, 7/475.

105 Bk.: eş-Şhrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/147 v.d.; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (*el-Fark Beyne'l-Fırak*), Çev. E. Ruhi Fiğlal (İst. 1979): 39; Macdonald, "Mehdî" *İslâm Ans.*, 7/475; Donaldson, *The Shi'ite Religion* (London 1933), 227; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sılatu Beyne'l-Tasavvuf ve'l-Teşeyyü'* (Kahire 1969), 111.

Şüphe yok ki ric'at, daha önce de ifade edildiği gibi, çok eski ve yaygın Docetism inancına bağlanmaktadır ve tamamen bir Yahudi ve Hristiyan akidesidir. Nitekim Yahudilere göre peygamber İlia (İlyas), göğe yükseltilmiştir ve âhir zamanda hak ve adâletin savunucusu olarak dünyaya geri gelecektir¹⁰⁶. Hristiyanlara göre de "bu doktrin, İsa-Masih'in çektiği ıstıraplar ve ölümünün gerçekte vâki olmayıp sâdece göze öyle görünen bir hayal olduğunu öğretirdi. Buna göre, onun ölümüne dünyadaki görevinin sona ermesi nazarı ile bakılmalı; fakat muvakkat bir kesinti sayılmalıdır. Onun bu hayâli şehidlikten sonraki durumu ölüm değil, bir gözden kaybolmadır. Yarıda kesilen ödevini tamamlamak ve zafere ulaşmak onun rücû'una, yeniden zuhûruna bağlıdır...¹⁰⁷"

Görülüyor ki her iki büyük dinde de, ric'at inancıyla ortaya konmak istenen husus şudur: Her iki din mensupları, inandıkları şahısların ölümlerini "muvakkat" kabul etmekte ve onların, âhir zamanda dünyaya yeniden dönerek kendilerini zulüm ve esâretten kurtarıp zafere ve adâlete kavuşturacaklarına inanmakta ve bu inancı, sağlam bir "ümid" olarak devamlı canlı tutmaktadırlar. Esasen zulümler, haksızlıklar, adâletsizlikler ve benzeri sıkıntılarla ezilen ve bunalan, siyâsi ve idârî düzensizliklerle şaşkına çevrilen ve sömürülen, ayrıca tabiatın ve hayaun boğucu baskılarına dayanacak ve onlara hâkim olacak güce ulaşamayan kitleler, kurtuluşu kendilerini karanlıklardan aydınlığa, sıkıntılardan huzûra, haksızlıklardan adâlete kavuşturacak bir "kurtarıcı"nın hayâli ile yaşamayı çıkar yol sayarlar. Artık onlar için inandıkları şahıs, ister dinî ister siyâsi olsun, bir fevkalâdelik taşımakta ve neticede diğer insanlardan farklı birtakım vasıflara sâhip olduğuna inanılmaktadır. Böyle olunca da, her canlının mutlaka Allah'ın "değişmez kanunları"na tâbî olduğu hakîkatine rağmen, inanılan şahsın ölümünün diğer canlılarındaki gibi olacağına inanılmaz veya en azından onun ölümü için birtakım "esâtiri" rivâyetler zuhûr eder. Bütün bunların hakikatle hiç alâkası yoktur; ama kitleler, bu inanışla, mânevî bir ferahlık duyarlar ve sıkıntılarını, onun dönüşü hakkındaki ümidleriyle telâfi yoluna giderler. İster kendileriyle ilgili olsun, ister kendi dışındaki günlük olaylar veya tabiat hâdiseleri ile alâkah bulunsun, olanlar arasında "sebepe-netice" münasebetini kuramayan ve bu anlayışa ulaşamayan

106 Bk.: Goldziher, *el-Akide ve's-Seria*, 215.

107 Bk.: Friedlander, *Jewish-Arabic Studies*, pp. 482-483'den Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 216. Ayr. krş., A. Fornescue, "Docetism" ERE, 4/832-35.

topluluklar için bu, her zaman ve her yerde tezâhür eden değişmez bir vâkiadır.

Nitekim Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer topluluklarda görülen bu inanış, son olarak "bazı muğlâk Hıristiyan fırkaları" vasıtasıyla İslâm topluluklarında da yayılmış ve böylece onlar arasında da gelişme imkânı bulmuştur. Daha sonraları, bazı İslâm fırkalarıncı bir inanç esası derecesine yükseltilen ric'atın, İslâm'ın ilk devirlerinde "yaygın" olmamakla beraber "fikir" olarak yaşadığına şahid olmaktadır.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve Şii fırkalarındaki gibi, "teknik" mânada olmamasına rağmen, sevilen ve sayılan bir büyüğün ölümü karşısında duyulan büyük teessür ve şaşkınlığın bir örneğine, Hz.Muhammed (s.a.s.)'in vefatında rastlıyoruz. Meselâ Hz.Ömer gibi seçkin bir sahabî dahi, onun vefat haberi yayılır-yayılmaz derin bir teessüre düşerek ve telâşa kapılarak, "Allah'a and olsun ki, Resûlullah ölmedi ve ölmez. O, Mûsâ b.İmrân'ın kırk gece kayboluşu gibi kaybolmuştur; sonra dönecektir"¹⁰⁸ diyebilmiştir. Ancak Hz.Ebû Bekir, "(Ey Muhammed!) Şüphesiz sen de öleceksin, onlar da ölecekler"¹⁰⁹ âyetini okuduktan sonra, "Kim Muhammed'e tapıyorsa, bilsin ki o ölmüştür; kim Allah'a tapıyorsa, O ölmez" deyince, Hz.Ömer de Resûlullah'ın vefatına inanmış ve sözlerini, derin teessüründen ileri geldiğini söylemiştir¹¹⁰. Demekki Hz.Ömer'in bu sözleri, benimsemeyen bir ric'at inanışının tezâhürleri değil, sâdece duyulan teessür karşısında, geçmiş devirlerin o gün de yaşamakta olan "kült"ünün müphem bir ifadesi olarak görülmeli ve kesinlikle, bu inanışın, İslâm'daki ilk mümessili olarak değerlendirilmemelidir.

Ric'atın, İslâm'a, şahsiyeti oldukça karanlık ve belki meçhul bir kimse olan Abdullah İbn Sebe' vasıtasıyla sokulduğu rivâyetleri hayli yaygındır. Bu rivâyetlere göre o, önce Hz.Peygamber'in ric'at edeceğini ileri sürmüş ve demiştir ki: "Gariptir; insanlar İsâ'nın döneceğine inanıyorlar da Muhammed (s.a.s.)'in döneceğini kabul etmiyorlar. Hal-

108 Ya'kûbî, *Târîh* (Necf 1384), 2/105. İbn Sa'd, aynı rivâyeti "Resûlullah ölmedi; ama rûhuyla, Mûsâ'nın urûc edişi gibi, urûc etmiştir" şeklinde verir. Bk.: *et-Tabakâtü'l-Kubrâ* (Beyrut 1376), 2/266. Resûlullah'ın vefatı ile Mûsâ'nın inzivada kaldığı 40 günlük yokluğu arasındaki bu benzetme, Hz. İsâ ile de yapılmıştır. Msl.krş.: İbn Sa'd, 2/270; el-Buhârî, *Sahih*, 4/194; (Allah onu tekrar gönderecektir); Ahmed İbn Hanbel, *el-Musned* (Mısır 1956), 3/196; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* 18: (... onun ölmediğini ve Yüce Allah'ın onu, İsâ b. Meryem'i Kendine yüceltişi (ref') gibi yükselttiğini ileri sürdü); eş-Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire 1961), 1/23.

109 Zümer (39), 30.

110 Bk.: et-Taberî, *Târîh*, 1/1815 v.d.; Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetu fi'l-İslâm*, 36 v.d.

buki Allah, 'Ey Muhammed! Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah, seni, döneceğin yere döndürecektir...¹¹¹" buyurmaktadır Öyle ise Muhammed (s.a.s.) dönmeye İsa'dan daha lâyıktır¹¹². Yine rivâyetlere göre o, aynı şeyleri, daha sonra, muhtemelen şehid edilmesini müteâkib Hz. Ali hakkında da ileri sürmüş ve böylece onun ric'atine inananlar olmuştur¹¹³.

Şii fırkaları içinde ric'at fikrini, "teknik" mânası içinde bütünüyle işleyen ilk fırka, el-Muhtâr b.Ebî Ubeyd es-Sakafî'ye uyan Key-sâniyye fırkasıdır. Bunlar, daha önce de belirtildiği üzere, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b.el-Hanefiyye'nin ölümünü kabul etmemişler ve sağ olarak Radva dağına yerleştiğini, "Beklenen Mehdi" (*el-Mehdiyyu'l-Muntazar*) sıfatıyla zuhûr edeceği güne kadar orada kalacağını söylemek suretiyle ric'atine inanmışlardır.

Maamafih ric'at, İslâm kültüründe Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilmemiş ve sâdece Şii fırkalarında revâc bulmuştur. Meselâ İmâmiyye'ye göre ric'at haktır¹¹⁴ ve Allah, ölenlerin bir kısmını, öldükleri surette dünyaya geri döndürecek, onlardan bir fırka yüceltilecek, bir fırka da alçaltılacak, böylece haklıların haklıkları, haksızların da haksızlıkları meydana çıkacak ve bütün bunlar, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in soyundan gelecek Mehdî'nin zuhûru sırasında olacaktır¹¹⁵. İmâmiyye içinde, az sayıda da olsa, ric'ati, zuhûru beklenen imamın zamanında, devletin, emirler ve nehiylerin Ehl-i Beyt'e rücû edeceği şeklinde yorumlayarak, ölenlerin ric'atinin bulunmadığı yolunda anlayışlar da mevcuttur¹¹⁶.

Ancak durum ne şekilde değerlendirilirse değerlendirilsin, Şia için, ric'at ile imâmet arasında ayrılmaz bir bağ vardır, ki buna "Mehdî" meselesi üzerinde dururken yeri geldikçe temas edilecektir.

Kur'an-ı Kerim'de, Mesih gibi, Mehdî konusuna da hiçbir işârette bulunulmaz¹¹⁷. Üstelik *Sahihân* denilen Buhârî (256/870) ve

111 Kasas (28), 85.

112 Bk.: et-Taberî, *Târih*, 1/2942. Ayr. bk.: Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetu fi'l-İslâm*, 38-41; Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm* (Beyrut, trz. 10.bs), 3/237, 246; Goldziher, *el-Akide ve's-Seria*, 214-5.

113 Bk.: İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr* (Kahire, Dâru'l-Kutub bs., trz.), 2/149-150.

114 Bk.: Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İtikadâtü'l-İmâmiyye*, 66.

115 Bk.: Şeyh Mufid Muhammed b. Nu'mân, *Evâ'ilu'l-Makalât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtarât* (Tebriz 1364), 89. Ayr.krş.: Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şia İnançları*, Çev., A.Gölpınarlı (İst.1978), 63 v.d.; Şeyh Mufid, *el-Fusûlu'l-Muhâra* (Necef, trz, 2. bs.), 1/103.

116 Bk.: M. Rıza el-Muzaffer, *Şia İnançları*, 64.

117 Maamafih Şia, te'vil yoluyla Kur'an-ı Kerim'den "mehdi" ile alakalı âyetler bulur. Meselâ onlara göre, Enbiyâ (21), 105, Hûd (11), 8, Şuarâ (26), 4, Meâric (70), 1, Kasas (28), 5. âyetleri hep "mehdi"den bahsediyormuşçasına tefsir edilir. Bk.: eş-Şeybî, *es-Sılatu Beyne't-Ta-savvuf ve't-Teşeyyu'*, 108-9.

Muslim (261/874)'in hadis kitaplarında "mehdî"den hiç söz edilmez. İmâm Âzam Ebû Hanîfe, el-Eş'arî, el-Mâturîdî gibi ilk Sünnî kelâm âlimlerinin de ondan söz ettikleri görülmektedir¹¹⁸. Buna rağmen, diğer hadis kitaplarında görülen ve bütünü itibarıyla de oldukça çatışır bir manzara arzeden bu konudaki hadislerin varlığı, "mehdî" inancının İslâm halk kültüründe canlı ve renkli bir şekilde yaşatılmasına sebep olmuştur.

Bu konudaki hadisleri burada ayrı ayrı ele alıp üzerinde durmak niyetinde değiliz. Bu hadislerin müşterek ifadesine göre, Kıyâmet âlemlerinin belirlediği ve artık insanların iyice bozulduğu bir devrede, kendine mahsus işâretlerle¹¹⁹, Hz.Peygamber'in âilesinden, ismi Hz.Peygamber'in ismine, babasının adı da Hz.Peygamber'in babasının adına uyan (yani, Muhammed b.Abdullah)¹²⁰ dîni ayakta tutacak ve zulümle kaplanmış dünyayı adâletle dolduracak bir mehdî, doğudan çıkacaktır¹²¹. Kıyâmetin diğer âlemleri, Deccal'ın çıkışı ve İsâ'nın inişi hep Mehdî'den sonra olacaktır¹²². O, Müslümanların imamı olacak; İsâ da onun arkasında namaz kılacaktır. Geniş alınlı, karga burunlu olan Mehdî, dünyada beş, yedi veya dokuz yıl yaşayarak İslâm'a hâkim olacaktır¹²³.

Hadisler, Mehdî'nin kimliği hakkında da ayrılık göstermektedir. Sınıflandırıldığı takdirde:

- a) Hasan b.Ali¹²⁴,
- b) Hüseyin b.Ali¹²⁵,

118 Ancak daha sonraları Müslümanlar arasında "imâmet" konusunda birtakım tartışmalar ve oldukça farklı kanaatlar zuhûr etmeye başlayınca, Ehl-i Sünnet de meseleyi münakaşa ederek bir disiplin altına almanın zaruretine inanmış ve böylece de, Şîa için imâmet konusu ile yakın bağı bulunan mehdî meselesi, sonraki devirlerin kelâm ve akâid eserlerinde incelenir olmuştur. Bu hususta bk.: Avni İlhan, *Mehdilik* (İzmir 1976), 85 v.d.; Macdonald, "Mehdî", *İslâm Ans.*, 7/476.

119 Mehdî'nin çıkışındaki âlemler hk.bk.: Nu'aym b. el-Hammâd, *el-Fiten*, 75 a-76 b; el-Muttakî, *el-Burhân fi Alâmâti Mehdiyyi Ahiri'z-Zamân*, Bayezid Ktb. Nu. 829, v.11 a-25 b.

120 Bk.: et-Tirmizî, *Sahîh*, 9/74-5; Ebû Dâvud, *Sunen*, 2/421-2; el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek*, 4/464; İbn Hanbel, *Musned*, 1/84; İbn Mâce, *Sunen*, 1367-8; Nu'aym b. el-Hammâd, *el-Fiten*, 52 b- 53 a; el-Muttakî, *el-Burhân*, 8a-9b.

121 Bk.: İbn Hanbel, *Musned*, 1/99; Ebû Dâvud, *Sunen*, 2/421-2; el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek*, 4/464.

122 Msl. krş.: İbn Kesir, *en-Nihâye*, 25.

123 Bk.: Ebû Dâvud, 2/222; Tirmizî, 9/75; eş-Şa'rânî, *Muhtasar Tezkireti'l-Kurtubî* (Kahire 1358), 147; el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek*, 4/557-8; İbn Kesir, *en-Nihâye*, 1/30; el-Muttakî, *el-Burhân*, 10 b.

124 Bk.: Ebû Dâvud, 2/422, 423-4; Nu'aym b.el-Hammâd, *el-Fiten*, 53 b; İbn Kesir, *en-Nihâye*, 1/28.

125 Bk.: Nu'aym b.el-Hammâd, *el-Fiten*, 53 a; el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 53/145 vd.

c) Abbas b.Abdimuttalib oğullarından biri¹²⁶,

d) İsa b.Meryem¹²⁷, veya,

e) Adı belirtilmemiş ve fakat İslâm'ın zaferi için uğraşan her iyi ve doğru kişinin¹²⁸ Mehdî olduğu yahut da olabileceği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi, mevcut haberlerden, bunların bütünüyle sahîh olduklarını söyleyebilmek ve ihtiva ettikleri mübalâğa, tutarsızlık, tarihi ve ictimâî uygunsuzluk sebebiyle bunların doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den, bu şekilde söylendiklerini ifade edebilmek, bize göre, fevkalâde güç olmaktadır¹²⁹. Kaldı ki bu konudaki hadisler ve bunlarla ilgili olaylar ve tarihi gelişmeler incelendiğinde, özellikle Hz.Osman'ın öldürülmesinden sonra ortaya çıkan karışıklıklar, ictimâî, ahlâkî ve dîni tereddütler, halk tabakalarını, kendilerini karanlıklardan aydınlığa çıkaracak, karşılaşılan zulümlere, kötü yöneticilerin zorbalıklarına son verip adâleti hâkim kılacak bir "kurtarıcı"ya bağlanmaya sevkmiştir. Eldeki rivâyetlerden bu sonucu çıkarmak ve insanların, yaşadığı devir ve coğrafyanın, ırk ve geleneklerini özelliklerine göre, "mehdî edebiyatına" yeni birtakım eklemelerde bulduklarını söylemek mümkün olabilmektedir. Nitekim İbn Haldun (808/1405)'un, Mehdî konusundaki 24 değişik hadisi inceledikten sonra vardığı sonuç da bizi doğrulamaktadır¹³⁰. Ne var ki, âlimler, bu hadislerin "sıhhati" hakkında şüpheye düşmüş olmalarına rağmen, bu konuda halka tesir edememişler ve "Beklenen Mehdî" (*el-Mehdiyyu'l-Muntazar*) veya "Söz Verilmiş Mehdî" (*el-Mehdiyyu'l-Mev'ûd*) fikri, Sünnî, Şîî ve diğer mezheplerin muhtelif tabakalarında pek renkli şekilde yaşatılmıştır.

Mehdî inancı, Şîî akâidinin kilit taşlarından biri durumundadır¹³¹. Hemen hemen bütün dinler ve insanlığın malzemesi olan "mehdî" inancının, karşılaşılan zulümler, adâletsizlikler, siyâsî ve ictimâî karışıklıklar neticesinde bunalan halk/kitlelerinin "kurtarıcı ümidi" olarak zuhûr ettiği yolundaki kanaatimiz, Şîî fırkaları için daha da geçerlidir; çünkü Hz.Ali ve Ehl-i Beyt adına yola çıkan bu fırkalar, İslâm cemiyetinde

126 Bk.: Nu'aym b.el-Hammâd, *el-Fiten*, 53 a; el-Muttaki, *el-Burhân*, 10 a.

127 Bk.: Nu'aym b.el-Hammâd, *el-Fiten*, 53 a.

128 Bk.: İbn Hanbel, *Musned*, 3/37.

129 Krş.: Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetu Fi'l-İslâm*, 70; Muhsin Abdulhamid, *İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler* (Ankara 1973), 48 v.d.

130 Krş.: İbn Haldûn, *Mukaddime* 2/152-204. Ayr. krş.: İsmâîl Hakkı İzmirli, "Mehdî Meselesi", *Sebilürreşad Mecmûası*, XIII (30 Rebiyülevvel 1332), Sa.285, s.10 v.d.; Muhsin Abdulhamid, *İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler*, 50-1.

131 Bk.: Goldziher, *el-Akide ve's-Seria*, 220.

vukû bulan siyâsî cekişmelerden en fazla müteessir olan kitlelerdi. Nitekim önce Hz. Ali'nin, sonra da Hz. Hüseyin'in şehîd edilişleri, yalnız Hz. Peygamber'in Ehl-i Beytine mensup olanlar ile onlara aşırı bağlılık gösterenleri değil, aynı zamanda siyâsî hâkimiyet ve idareyi elden kaçırmış olan Hâşim oğullarını da ye's ve ümitsizliğe sevk etmişti. Ayrıca Ümeyye oğullarının, gerçekten büyük ölçüde sert, insafsız, zulüm ve adâletsizliklerle delu idaresi, geniş halk kitlelerinin memnuniyetsizliğini tahrik ve hattâ devamlı canlı tutma hususunda kendilerine muhalif olanlara esash hizmet de etmişti. Zaten Ümeyye oğulları, günü-birlik zevklerini tatminle meşgul oldukları, teb'alarına zulmettikleri ve insafla hareket etmedikleri için, kitlelerin kendilerinden ümid keserek kurtuluş yolları aradıklarını ve neticede de kendilerinin yıkıldığını, bizzat kendileri gelenlerinin ağzından acı bir dille itiraf ederler¹³².

Böylece daha baştan itibaren Emevîlere karşı olan zümrelerden Hz. Ali ile soyuna karşı girişilen şiddet hareketlerini bahane edenler, geniş halk kitlelerinin Ehl-i Beyt sevgisini istismar suretiyle¹³³ mehdî inancını kendi siyâsî emel ve çıkarları için dinî bir kalkan gibi kullanmışlardır¹³⁴. Nitekim hemen bütün Şii fırkalarında bu durumu tesbît mümkündür; çünkü varlıklarının devamı, bu inancın mütemâdiyen canlı tutulmasına bağlı idi. Bu durum Emevîler zamanında böyle olduğu gibi, Abbâsiler devrinde de aynı tezâhürleri göstermişti; zira Abbâsiler de Şia'ya karşı en az Emevîler kadar insafsız idiler. Böylece daha Hz. Hüseyin'in humarca şehâdetini (61/680) takib eden birkaç yıl içinde filizlenen mehdîlik inancı, Abbâsiler devrinde de hararetle benimsenmiştir. Bugün de aynı canlılık ve kuvvetle kabul edilmektedir.

Şii akâidinin kilit taşlarından biri olan mehdîlik inancı, hemen hemen her Şii fırkasında farklı tezâhürler göstermektedir. Ancak Zeydilik dışında, diğer Şii fırkalarında mehdîlik, gizli imamların değişmez vasfı gibidir. Buna göre onlar, "gizli" olmalarına rağmen, "zâhir" imamların bütün rûhî ve mânevî vasıflarını taşımaktadırlar. Gizlilikleri bir gün mutlaka son bulacak ve İlâhî inâyetle ortaya çıkacaklardır. Onların zuhûru, yalnızca dünyayı zulüm ve haksızlıklardan kurtarmakla kalmayacak, aynı zamanda hükümdarların ezdiği A l - i B e y t 'i zafere kavuşturacaktır¹³⁵.

132 Bk.: el-Mes'ûdî, *Murûcu's-Zeheb* (Beirut, Dârü'l-Endulus yay.), 3/228.

133 Bk.: Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetu fi'l-İslâm*, 49.

134 Krş.: Hasan İbrâhîm Hasan, *Târihu'l-İslâm* (Kahire 1964), 1/335.

135 Bk.: Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetu fi'l-İslâm*, 81.

“Mehdî”nin vasıfları ve zuhûru da Şîi farkalarına göre birtakım farklılıklar arzeder¹³⁶. Bu farklılıkların başında, Mehdî'nin şahsiyeti gelir. Buna göre her Şîi fırkasının mehdîsi ayrı şahıslardır; ama vasıflarındaki cüz'î farklılığa rağmen hepsi de “ismet” sıfatını hâiz, “hususî bir ilim” ile mücehhez “seçilmiş” varlıklardır. Burada, bu farkaların görüşlerini ayrı ayrı ele almak yerine, “mehdîlik” inancı bakımından çarpıcı farklılıklar arzeden anlayışlara kısaca dokunmak isteriz. Bu arada Hz. Aliyi veya imamlarını “ilâhlaştıran” Bâtıniyye, Gurâbiyye, Hulûliyye ve benzerleri gibi aşırı Şîi farkaların (Gulât), konumuz dışında kaldığını da belirtelim.

Milel ve Nihal kitaplarına göre, Şîa'nın Gulât'ı arasında Hz. Ali ve imamların ilâhlığını ileri süren birçok fırka olmuştur; amma Hz. Ali'nin “mehdîliğine” inanan ilk fırka Sebeiyye'dir. Bu fırkaya göre “Beklenen Mehdî” (*el-Mehdîyyu'l-Muntazar*), Ali'den başkası değildir. O ölmemiştir; göğe çıkmıştır; dünyaya yeniden inecek ve düşmanlarından intikam alacaktır¹³⁷.

İslâm târihinde, açık-seçik olarak bir şahsın mehdîliğini ileri süren ilk isim el-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sakafî (67/687)'dir. Kurduğu Key sâniyye veya başka bir isimle Muhtâriyye fırkasına göre, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700), “Beklenen Mehdî”dir¹³⁸.

Mehdî inancının tam mânasıyla bir inanç esası olarak yerleştiği ve akâidinin buna göre şekillendiği yegâne Şîi fırkası İmâmîyye veya İsnâaşeriyye'dir. Ancak İmâmîyye'nin, “mehdî” inancını onikinci imamda sâbitleştirilmesine kadar muhtelif safhaları geçirdiği ve Onikinci imamdan önce birçok imama “Mehdî” gözüyle bakıldığı hususu da vâridir. Meselâ bazılarında göre “Beklenen Mehdî”, İmâmîyye'nin beşinci imamı olan Muhammed el-Bâkır (114/732)'dir¹³⁹.

Nâvûsiyye ise, “Beklenen Mehdî”nin, ölmediğine inanılan altıncı imam Câfer es-Sâdık (148/765) olduğuna inanır¹⁴⁰.

136 Bu hususta bk.: es-Suyûtî, *el-Urfu'l-Verdi fi-Ahbâri'l-Mehdî*, Konya Yûsuf Ağa Ktb. No. 312/1; el-Ukaylî, *en-Necmu's-Sakib fi Beyâni Hurûci'l-Mehdî*, Konya Yûsuf Ağa Ktb. No. 312/7; Avni İlhan, *Mehdîlik*, 45 v.d.

137 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 212-3; eş-Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/174; el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin* (Wiesbaden 1963), 15.

138 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 39; eş-Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/150; el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, 19; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa* (Necf 1355), 27; Ebû Halef el-Kummî, *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak* (Tahran 1963), 26-7.

139 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 56; eş-Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/165.

140 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 57; eş-Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/166; el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, 25.

İmâmiyye arasında, belli bir şahıs tâyin etmeksizin “Mehdî” bekleyen yegâne fırka eş-Şumeyriyye’dir. Bu fırka mensupları, İmam Câfer’in ölümüne inanarak önce oğlu Muhammed b.Câfer’in, sonra da onun oğullarının imametini kabul etmişler ve “Beklenen Mehdî”, onun oğullarından biri olacaktır, demişlerdir¹⁴¹.

Müseviyye ise, İmâmiyye’nin yedinci imamı Mûsâ el-Kâzım’ın ölmediğine ve “Beklenen Mehdî” olduğuna inanmış ve demişlerdir ki: “O, er-Reşid’in (Hârun er-Reşid) evine girmiş; ama oradan çıkmamıştır. Biz onun imâmetini bekliyor ve ölümünden şüphe ediyoruz. Bu yüzden kesin bir delil olmadıkça, onun ölümüne hükmetmeyiz¹⁴².”

Şîî fırkaları arasında, “Mehdî”nin Hz.Hüseyin soyundan değil de Hz.Hasan soyundan geleceğini söyleyenler de vardır. Meselâ Muhammediyye’ye göre Mehdî, Muhammed (en-Nefsu’z-Zekiy) b.Abdillâh b.el-Hasan b.el-Hasan b.Ali b.Ebî Tâlib’dir. O ne ölmüş, ne de öldürülmüştür. Zuhûr edeceği zamana kadar Necd dolaylarındaki Hâcır dağıdadır. Üstelik onun adı ile babasının adı, hadîste bildirildiği üzere, Hz. Peygamber ile babasının adına da uymaktadır¹⁴³.

Şîî fırkalarından İsnâ-âşeriyye veya İmâmiyye’nin Kat’iyye (Kât’iyye) kolu, onbirinci imam el-Hasan el-Askerî dâhil, önceki bütün imamların hepsinin ölümüne kesinlikle inanır. Bunlara göre sâdece onikinci, aynı zamanda son imam, “Beklenen Mehdî”dir. Hierî 255 veya 256 (M.869-870) yılında doğmuş; 260/873 yılında da babası el-Hasan el-Askerî’nin vefatı üzerine gizlenmiştir. İmâmiyye’nin açıkça adını anmaktan kaçındığı¹⁴⁴ onikinci imam Muhammed el-Mehdî’nin 260/873 yılından 328/940 yılına kadarki gizlenişine G a y b e t - i S u ğ r â denmiştir. Bu küçük gizlilik döneminde, onunla İmâmiyye Şîası arasındaki irtibatı N ü v v â b - ı E r b a ‘ a veya S ü f e r â - i E r b a ‘ a denen dört sefir sağlamıştır¹⁴⁵. Bu tarihten sonra başlayan ve günümüze

141 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 57; eş-Şehrestânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/167; el-Eş’arî, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn*, 27.

142 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 58; eş-Şehrestânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/167-8; en-Nevbahî, *Fıraku’s-Şia*, 68; Ebû Halef el-Kummî, *Kitâbu’l-Makalât*, 81-2.

143 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 53-4, 218; el-Eş’arî, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn*, 24-5. Şîî fırkalarındaki mehdîler için bk.: en-Nevbahî, *Fıraku’s-Şia*, çeş.yer.; Sa’d Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetu fî’l-İslâm*, 81 v.d.

144 Onlara göre Cenab-ı Allah onu ızhâr edip onun vasıtasıyla zulümle dolmuş yeryüzünü adâletle dolduruncaya kadar adını anmak helâl değildir. Ayrıca Onikinci İmamdan, sefirlerinde getirilen tevkîylerde de adının anılması yasaklanmıştır. Bk.: el-Kuleynî, *Usûlu’l-Kâfi* (Tahran 1381), 1/173; el-Meclisî, *Bihârü’l-Evâr*, 51/31-4.

145 Sefirler ve vazifeleri hk. Bk.: E. Ruhî Fıglalı, *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İstanbul 1980), 112 v.d.

kadar devam eden döneme *G a y b e t - i K ü b r â* (Büyük Gizlilik) denir. Artık bu dönemde o, tamamen gizlidir; ama sağdır. İmâmiyye, daha önce sözünü ettiğimiz hâdislerde belirtilen alâmetlere yeni birtakım unsurlar daha ekler¹⁴⁶ ve onlara göre bu alâmetler tamamlanınca, Mehdî, yalan, haksızlık, dinsizlik gibî hertürlü menfî cereyanların hüküm sürdüğü; rüşvet, fâiz, zinâ, hırsızlık, adam öldürme gibi bütün haramların helâl sayıldığı; namaz, zekât, oruç gibi dinî emirlerin terkedildiği; iyiliği emir ve kötülüğü yasaklamanın kalktığı; zulmün ve adâletsiziğin yayıldığı; mü'minlerin tutunacakları dalların koptuğu; Kur'an ve İslâm'ın sâdece isimlerinin kaldığı ve sâire gibi bozuk bir zamanda ortaya çıkacak ve yeryüzünü yeniden adâletle dolduracaktır. Ancak ondan önce, "mehdîlik" dâvâsı güden birçok kişi çıkacak ve halkı aldatacak, Ramazan ayında herkesi dehşete düşürecek bir ses onu bildirecek, aynı ayda güneşle ay arka arkaya tutulacak ve sonra "Mehdî" zuhûr edecektir. Bedir savaşıma katılanların adedince 313 kişi ona Kâbe'de bey'at edecek ve onları bütün mü'minler takib edecek, Mesîh inecek ve namazda ona uyacak, Deccal'ı öldürecek, neticede İslâm bütününü âleme yayılacaktır. Bu bir inanç esasıdır.

Görülüyorki İmâmiyye de, diğer Şîî fırkalarda olduğu gibi, "Beklenen Mehdî"nin ölmediği ve sağ olduğu inancındadır. Esasen bu husus, mehdîliğe inanan zümrelerin hemen hemen pek çoğunda rastlanan bir durumdur.

Şîa içinde, mehdîlik görüşleri bakımından dikkati çeken iki fırka Zeydiyye ile İsmâiliyye'dir.

M e h d î l i k, Hz.Hüseyn'in torunu Zeyb b.Ali (122-740)'ye uyanların mezhebi olan Zeydîlik'te özel bir mâna taşır. Herşeyden evvel Zeydîlik, mehdîliği imâmetin şartı olarak görür; çünkü onlara göre imam İmâmiyye inancının aksine tayin veya nas yoluyla değil, zulmün kaldırılması ve adâletin yerleştirilmesi için kılıçla dâvette bulunan kimsedir. Böylece İmâmiyye, adâleti tesis edecek imamın, m e h d î sıfatıyla kıyametten önceki bir zamanda zuhûr edeceğine inanırken, Zeydiyye gelmesi beklenen bir imam değil, doğrudan doğruya kendine dâvetle ayaklanacak bir mehdî-imamı kabul etmektedir, yani onların, "diğer Şîîlerin birgün kılıçla ortaya çıkacağını bekledikleri cinsden bir mehdîye ihtiyaçları olmamıştır"¹⁴⁷. Maamafih Mîlel ve Nihal müelliflerine göre, Zey-

146 Meselâ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*'ın 51-53. ciltlerinde, Mehdî'nin zuhûr alâmetleri ile ilgili rivâyetleri uzun uzadıya ele alır.

147 Bk.: eş-Şeybî, *es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü'*, 170-1, ayr. bk., 228.

diliğün bir kolu olan Cârûdiyye'nin bazı mensupları, diğer Şii fırkaları gibi, ölmediğine inanılan birini "Mehdi" olarak beklemektedirler. Bunlar, "en-Nefsu'z-Zekiyye" lâkabı ile tanınan Muhammed b. Abdillâh b.el-Hasan b.el-Hasan b.Ali b.Ebî Tâlib (143/762)'in ne öldüğünü ne de öldürüldüğünü kabul ederler. Onlara göre Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye, "Beklenen Mehdi"dir¹⁴⁸. Maamafih bizzat en-Nefsu'z-Zekiyye, sağlığında kendi "mehdiliğine" inanmış olmalı ki, yazılarında kendisi için "Mehdi" lâkabını kullandığı görülmektedir¹⁴⁹. Bu arada en-Nefsu'z-Zekiyye'nin "mehdiliğine", Muğûriyye gibi Gulât'tan olan bazı Şii fırkaları ile Muhammediyye gibi bir İmâmiyye fırkası da inanmaktadır¹⁵⁰. Cârûdiyye fırkasının diğer bazı mensuplarının da, başka isimleri "mehdi" olarak bekledikleri bilinmektedir¹⁵¹. Ancak Cârûdiyye istisnâ edilecek olursa, Zeydiyye'nin "Beklenen Mehdi" veya "Gizli İmam" fikrine karşı olduğu kesindir¹⁵².

Müfrit bir Şii mezhebi olan İsmâiliyye, İmâmiyye'nin altıncı imamı Câfer es-Sâdık (148/765)'in ölümünden sonra ortaya çıkmıştır ve yedinci imam olarak onun büyük oğlu İsmâil (158/774)'i tanımaktadırlar¹⁵³. Onlar, bugün, "mehdilik"ten, Zeydiyye'nin veya İmâmiyye'nin anladığı şekilde zulmün kılıçla ortadan kaldırılması ve adâletin yayılması anlayışını kastetmemekte; kılıçla ikaame yerine bâtınî bir anlayışla dînin islâhı ve yenilenmesi fikrini benimsemektedirler¹⁵⁴.

Şii zümreler, devrin siyâsî şartları icâbı ağır tazyik altında buldukları için, faaliyetlerinde gizliliğe azâmî ölçüde riâyet etmişlerdir. Bilhassa doğunun eski dinleri ve yeni-Eflâtuncu felsefeden derlenmiş fikirleri ile İslâmiyet'ten tamamen uzak ve hattâ ona fevkalâde zararlı menfî ve müfrit bir inanış olan Bâtuniyye'nin sevk ve idâre ettiği İsmâiliyye, kuruluşundan sonraki ilk birbuçuk asır kadar gizli kalmıştır. Bu zaman zarfında, d â i 'ler vasıtasıyla fikirlerini yaymaya gayret göstermişlerdir. Ortaya attıkları, zulüm ve istibdadla dolu dünyayı adâlet ve doğrulukla dolduracak bir "mehdi"nin geleceği fikri, bilhassa idâreden

148 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 33; el-Eş'ari, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 66 v.d.; eş-Şehrestânî, *el-Mîllet ve'n-Nihal*, 1/157 v.d.; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 21.

149 Bk.: el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehob*, 3/294; Avni İhan, *Mehdilik*, 63.

150 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 53-4, 218; el-Eş'ari, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 23-5; eş-Şehrestânî, *el-Mîllet ve'n-Nihal*, 1/176.

151 Bk.: el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 33-4.

152 Krş. Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, 3/243; Goldziher, *el-Akîde ve's-Seria*, 211.

153 İmâmiyye'ye göre İsmâil, babası Câfer es-Sâdık'ın sağlığında, 145/762 yılında ölmüştür. Bk.: Mustafa Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye* (Beirut 1965), 137, 144.

154 Krş.: eş-Şeybî, *es-Silatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyuc*, 228.

memnun olmayan ve iktisâdî buhrandan en fazla müteessir olan işçi sınıfından sayıları gittikçe artan muhalif zümreleri kendilerine kazanmada hayli faydalı neticeler hâsıl etmiştir. Öyle ki, Bahreyn dâileri, bir ara, Bahreyn'de iktidârı ele geçirerek **Karmatî** devletini kurmak başarısını da elde etmişlerdir¹⁵⁵. Daha sonra dâiler yeterince kuvvetlendiklerine, fikirlerinin kitlelerde mâkes bulduğuna ve dolayısıyla, artık "Mehdî'nin ortaya çıkma zamanının geldiğine inandıkları için, 297/909 yılında "gizli imam" olarak görülen Ubeydullah, saklandığı yerden çıkarılarak "el-Mehdî" unvânıyla halife yapıldı ve böylece İsmâîliler, **Fâtımî Devleti** adıyla anılacak bir devlet kurmuş oldular. Bu devletin 597/1171 yılında Selâhaddin Eyyûbî'nin zaferi ile ortadan kaldırılmasından sonra, İsmâîlilerdeki "mehdî" inancı, kısmen "gâib imam" anlayışına dönüşmüş olmakla birlikte, esas itibarıyla İsmâîlî zümrelerin başlarında bulunan imamın kudsîyetine olan aşırı inançla, ihtilâlcî fikirlerden uzaklaşma temâyülü içine girmiştir, denebilir. Böylece "gâib imam"ın bütün selâhiyetlerine sâhip olan ve şu anda başta bulunan "hüccet", kılıçla zulmü kaldırıp adâleti getirecek bir "mehdî" değil, dini istâh eden ve yenileyen mânevî bir önderdir; ve neticede İsmâîlilerde, İmâmiyyece anlaşıldığı mânada bir "intizar" fikri mevcut değildir¹⁵⁶.

Bâtınlıktan kaynaklanan müfrit Şii fırkalarında biri olan Nusayriyye'de ise, "mehdîliğe" daha değişik bir mâna kazandırılmıştır. Mezhebin kurucusu Muhammed b.Nusayr en-Nemîrî (270/883), İmâmiyye Şiasının onbirinci imamı el-Hasan el-Askerî (260/873)'nin "bâb"ı olduğunu ileri sürmüş ve onun vefâtıyla da oğlu Muhammed b.el-Hasan'ın mehdîliğini kabul etmiştir¹⁵⁷. Böylece o, İmâmiyye'nin "sefir" veya "nüvâb" dediği onikinci gâib imamla irtibat kuran şahısları yerine kendini ikaame etmekte ve bu görüşüyle de son devirlerin, Şii'likten doğan Bâbilik fırkasına zemin hazırlamış olmaktadır¹⁵⁸.

Nitekim **Bâbilik**, İmâmiyye Şiası içinde teşekkül eden **Şeyhîlik** adlı bir tarikatın mahsûlüdür. Kısaca Şeyhîlik, Şii-İmâmiyye'nin onikinci imamının kaybindan sonra başlayan **G a y b e t - i S u ğ r â** (Küçük

155 Karmatîler hk. bk.: Muhammed Hammâdî, *Karmatilerin İyüzü*, Çev., İ. Hatib Erzen, Ankara 1948; Sâbit Sinan, *Târîhu Ahbârî'l-Karâmîta*, Nşr. Suheyl Zekkâr, Beyrut 1971; Ârif Tâmir, *el-Karâmîta*, Beyrut, t.zr.; M. Şerefeddîn, "Karamita ve Sinan Reşidüddîn", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mec.*, (İst. 1928), Sa.7, s.26-80.

156 Bu hususta bk.: Sami Nasib Makarem, *The Doctrine of the Ismailis*, London 1972; Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London 1966), 147-172.

157 Bk.: L.Massignon, "Nusayrîler", *İslâm Ans.*, 9/368; Ahmet Turan, *Les Nusayris de Turquie dans la Region d'Hatay* (Doctorat de III.e cycle, Paris 1973), 21.

158 Nusayrîlik hk. bk.: E. Ruhi Fiğlah, *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 143 v.d.

Gizlilik) devrinden (260-328/873-940) sonraki G a y b e t - i K ü b r â (Büyük Gizlilik) döneminde, Şîhlerin "Hüccetullah" olarak gördükleri imamlarının mânevî nûrunu aksettirecek veya onuyla irtibat kuracak bir "kâmil şî"nin varlığı esasına dayanır. Bu iddia ile ortaya çıkarak Şeyhliği kuran Şeyh Ahmed el-Ahsâî (1241/1826), Hz. Muhammed'in hakikatının kendinden önceki peygamberlerde kısmen belirdiğini; sonra bizzat kendisinde (Hz. Muhammed) ve oniki imamda apaçık bir tarzda tecelli ettiğini; ancak bu hakikatın bin yıl gizli kaldıktan sonra şimdi kendisinde ve kendisinden sonra da müridi Seyyid Kâzım Reştî (1260/1844)'de ortaya çıktığını söylemiştir. Ona göre bu iş Allah'ın peygamberlerinde, onlardan sonra imamlarda ve nihayet kendisinde en büyük tecellisi olduğundan, hepsi de aynı bir varlığın ayrı tezâhürlerinden başka bir şey değildirler. Kısaca bu hakikat, kendilerinde zuhûr eden Allah'tır; çünkü Allah, ancak imamların tavassutu ile anlaşılabilir ve onlara karşı günah işlemek Allah'a karşı günah işlemektir. Onlar, Allah'ın herşeyden münezzehten olan varlığının bilgisi ile mâlûm olan şeylerin bilgisine açılan "bâb" (kapı)lardır. Onlardan sonra bu bilgi ve hakikatın merkezi ise, "kâmil-şî" olan Ahmed el-Ahsâî ile Kâzım Reştî'dir¹⁵⁹.

İşte Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed, bir Şîî tarikatının mensubu olup, aynı zamanda Kâzım Reştî'nin önde gelen müridlerinden. Nitekim Şeyhler, Kâzım Reştî'ne ölümünden sonra, "kâmil şî" anlayışına uygun olarak, yerine bir halef aramaya başlamışlardı. Mirza Ali Muhammed de bundan istifâde ederek ortaya çıktı.

O, mademki Kâzım Reştî kâmil şîi olarak G a y b e t - i K ü b r â'dan sonra vaad edilen "mehdî"nin zuhûr vaktinin geldiğini; artık onun "bâb"ının açılacağını ve onun aramızda yaşamakta olduğunu, bu âlem-den ayrıldıktan sonra ortaya çıkacağını söylemiştir; işte o "bâb" benim, demiştir. Böylece o, ne Şeyh Ahmed ve ne de Kâzım Reştî'nin kullanmadığı "bâb" adını kendisine tahsisle, kendisinin "Beklenen Mehdî"ye açılan "kapı" (bâb) olduğunu ileri sürmüştür.

Burada Mirza Ali Muhammed, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki, "Bin Yıl" (*Millenium*) inancının Müslümanlığa yaasıyan şeklinden hareket etmiştir.* Müslümanlıkta da, Hicretin Onuncu yüzyılının, yani bininci yılın tamamlanıp ikinci binin başladığı sıralarda, "Nebî kabrinde bin yıl kalmayacaktır" şeklinde bir söze dayanarak

¹⁵⁹ Şeyhler hk. bk.: Cl. Huart, "Şeyhler", *İslâm Ans.*, 11/479-481; C. Browne, "Bâb-Babis", *Encyc. of Religion and Ethics (ERE)*, 2/300 v.d.; Muhsin Abdulhamid, *İslâm'a Yönelen Yürcü Hareketler (Bâbîlik ve Bahâîliğin İcyüzü)*, Çev., M.S. Yeprem-H.Güleç (Ank. 1972), 55-66.

*Buna göre iki çağ vardır, Yaradılıştan itibaren altı bin yıl geçecek, sonra yedinci binin başında "Mesih çağı" başlayacaktır. Bu konuda bk.: A. B., "Millenium", *Jewish Encyc.*, 8/593; J. A. Macculloch, "Eschatology", *ERE*, 5/373-91; H. A., "Millenium", *Encyc. Britannica*, 15/495-97; *Kitâb-ı Mukaddes, Vahiy*, 20/4-7.

“mehdî” fikrinin canlandığı görülmektedir. *Ancak Mirza Ali Muhammed, bin yıl inanışından mülhem iddiasını, Resûlullah (s.a.s.)’ın Hicretine değil de, bağlı olduğu Şii-İmâmîyye’nin Şeyhlik tarikatının onikinci imam anlayışına dayar. Söyle ki, Şii-İmâmîyye’nin onikinci imamı, 260/873 yılında kaybolmuştur. Onun kaybından sonra 328/940 yılına kadar Gaybet-i Süğrâ devri sürmüş ve bu müddet zarfında onikinci imam, kendi nâiblerine, yani sefirlerine gözükmüş ve onları irşâd etmiştir. 328/940 yılında son sefirin ölümü ile hakikaten tam bir gizlilik, Gaybet-i Kübrâ dönemi başlamış ve böylece onikinci imama, yani “Mehdî”ye açılan kapı kapatılmıştır. İşte bu kapının açılması, onun kaybından bin yıl sonra olacaktır ki, bu da 1260 Hicrî eder. Nitekim Mirza Ali Muhammed de 1260/1844 yılında, kendisinin “bâb” olduğunu iddia etmiştir¹⁶⁰. Aslında bâb, gelmesi beklenen ve gelişi yakın olan daha önemli birinin haberciliği demektir. “Büyük Zuhûr” bu beklenenden önce gelen Mirza Ali Muhammed, başlangıçta ortaya attığı ve “mehdî”ye açılan bâb olduğu yolundaki iddiasında bir adım daha atarak, kendisinin “Beklenen Mehdî” olduğunu ileri sürmüştür. O, bunu da yetinmemiş, “Allah, daha önceden Muhammed’i göndermiş olduğu gibi, şimdi de beni göndermiştir” diyerek peygamberliğini ortaya atmış ve eseri *el-Beyân*’ın, Kur’ân-ı Kerim’den daha üstün olduğunu iddia etmiştir¹⁶¹.

Mirza Ali Muhammed’in bu iddiaları, Onüçüncü Hicrî (m.19) asırda, İran şahlığının koyu diktası altında perişan olan ve zulme uğrayan geniş halk kitlelerinde, beklenen alâkayı doğurdu; çünkü halk, kendilerini selâmete çıkaracak bir kurtarıcı beklemekte idi. Maamafih Mirza Ali’nin iddiaları, Şeyhlik tarikatına bağlı câhil halk tabakalarında tutunabilmiş olmasına ve üstelik emperyalist emellerine çok uygun geldiği için İngilizlerin büyük desteğini kazanabilmiş olmasına rağmen, Azerbeycan’daki âlimlerce küfrüne fetvâ verilmiş, muhtelif yerlerde hapse atılmış ve nihayet Tebrîz’de 27 Şaban 1266/8 Temmuz 1850’de kurşuna dizilerek öldürülmüştür. Daha sonra cesedinin veya kemiklerinin, yerine geçen Bahâullah’ın emriyle Akkâ’ya nakledildiği rivâyet edilmektedir¹⁶².

* “Bin yıl” inanışı hakkında İslâm’ın görüşünün çok özlü bir hülasası için bk.: Celâleddin es-Suyûtî (911/1505), *el-Kesfu fi-Mucâvezeti hâsihi’l-Ummeti’l-Elfe*, Ali b. Husâmeddin el-Muttakî (957/1567)’nin *el-Burhân fi’Alâmâi Mehdiyyi Ahiri’a-Zamân* adlı eseri içinde (v. 1b-9b), Bâyezid Umûmî Ktb. Nu. 829.

160 Bk.: C. Browne, “Bab-Babis”, *ERE*, 2/300; M.Abdulhamid, *İslâm’a Yönelen Yıkıcı Hareketler*, 73; Goldzilher, *el-Akide ve’s-Şeria fi’l-İslâm*, 271; N. Özşüca, *Bahâî Dini* (Ankara 1967), 7-8.

161 Bk.: M. Abdulhamid, *İslâm’a Yönelen Yıkıcı Hareketler*, 75-6, 115 v.d., 155 v.d.

162 Bk.: Cl. Huart, “Bâb”, *İslâm Ans.*, 2/164; *Bahâîliğin Birinci Yüzyılı*, İngilizceden çev.Meedi İnan (İst.1948), 25.

Önceleri Subh-i Ezel Yahyâ Nûri'ye tâbi olan Mirzâ Hüseyin Ali, sürgün edildiği (1864) Edirne'de, kendisine "Bahâullah" adını takarak "Bâb"ın geleceğini söylediği "Men Yuzhiruhullah" (Allah'ın Ortaya Çıkaracağı Kimse), başka bir ifade ile "Beklenen Gerçek Mehdi" olduğunu ileri sürmüştür. Maamafih Mirza Hüseyin Ali, sonraları bu iddiasına yeni birtakım unsurlar daha ekleyerek, Mehdiliğini, yeni bir din kuruculuğuna kadar götürmüştür.

Şîa ve Şîadan etkilenen fırkalar dışında, mehdiliğin inanç konusu yapıldığı ve doğrudan doğruya bir merkez fikir kılındığı yegâne mezheb, son devrin "nev-zuhûr" mezheplerinden Kâdiyânîlik'tir. Daha önce mesihlik konusundaki görüşlerini aksettirdiğimiz Kâdiyânîlik için mehdilik, mesihliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Nitekim Gulam Ahmed, mesihlik iddiası ile beraber mehdiliğini de ortaya atarken, "günümüz insanının kalbinde Kur'ân'ın yer tutması, ancak hususî olarak seçilmiş temiz bir adamın aracılığı, hislerin yenilenmesi ve insanların Rabbinden ruhun üflenmesiyle olur. Bunu yapacak da Âlemlerin Rabbi vasıtasıyla hidâyet olunan Mehdi'dir..." demektedir¹⁶³ ve arkasında mehdiliğini ilân edip, Mehdi olarak vazifesinin Allah'ın birliğini semâvî alâmetlerle yeniden kurmak olduğunu söylemektedir¹⁶⁴. Ayrıca o, Mesih ile Mehdi'nin iki ayrı kişi değil, tek kişi, yani kendisi olduğunu belirttikten sonra¹⁶⁵, gerek Şîa gerek Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği, Mehdi'nin Hz.Fâtma'nın soyundan geleceğine dair hadîsleri, uydurma oldukları gerekçesiyle reddeder¹⁶⁶.

Maamafih "mehdi" hakkındaki hadîsler arasında, bu mezhebin üzerinde en çok durduğu hadîs, "İsâ'dan başka Mehdi yoktur¹⁶⁷" şeklinde olmaktadır. Onlara göre, mademki Hz.İsâ'nın öldüğü ve ikinci defa dünyaya gelecek kimsenin mesihliği yani Gulam Ahmed'in mesihliği İsâ b.Meryem adıyla isbat edilmiştir, o halde Gulam, kesinlikle Mehdi'dir. Üstelik *Buhârî* ve *Muslim* gibi meşhur hadîs kitaplarında, Mehdi'den söz edilmeyip, âhir zamanda yalnızca Hz.İsâ'nın geleceği söylenmiştir. Bu da Gulam'ın mehdiliğinin kesin delili sayılmalıdır¹⁶⁸.

163 Bk.: Gulam Ahmed, *Sırru'l-Hilâfe* (Amritsar 1312/1894), 37-8. Ayr. krş.: G.Ahmed, *Jesus in India*, 17-8.

164 Bk.: Gulam Ahmed, *Jehad and the British Government-Suppl.V*. Ayr. krş.: G. Ahmed, *The Will* (Rahwah, trz.), 27.

165 Bk.: Gulam Ahmed, *Hakikatu'l-Mehdi* (Kâdiyân 1899), 20.

166 Bk.: G.Ahmed, *The Kashfu'l-Ghata*, 11. Ayr. bk.: *Hakikatu'l-Mehdi*, 17-8; *Sırru'l-Hilâfe*, 45, 48, 56; *My Attitude Towards the British Government or the Refutation of an Incorrect Statement* (Lahore 1895), 3.

167 Bk.: Nu'aym b. el-Hammâd, *el-Fiten*, 53 a; el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek*, 4/441-2.

168 Bk.: Gulam Ahmed, *Sırru'l-Hilâfe*, 40, *Sefinetu Nâh*, 10.

Diğer taraftan "mehdî"nin çıkışı için, hadislerde belirtilen bütün şartlar tamamlanmış gibidir. Ona göre, "zaman, Mehdî'nin çıkışını gerekli kılıyordu. Allah'a and olsun ki, Hind'deki fesadın bir benzerini, başka bir ülkede görmüyoruz...¹⁶⁹"; "fitne çoğaldı, güçlükler arttı, dünya türlü bid'atlarla doldu, sünnet ve Kur'an terkedildi, şehvetler kalpleri sardı, iyilikler silindi... hadiste söylenen her şey oldu... Allah da bunların düzeltilmesi için beni seçti"¹⁷⁰. Mehdî'nin çıkışındaki diğer alâmetlerden "Ye'eûc ve Me'eûc, zamanımızdaki Rus ve Britanya milletleri ile onların dostlarıdır. Deccal da bunların misyonerleridir"¹⁷¹. Güneşin batıdan doğuşu, İslâm'ın Batı'da doğuş ve yayılışını ifade etmektedir¹⁷². Yerin sarsılması ile güneş ve ay tutulması ise, 1894 Ramazan ayında olmuş ve böylece Gulam'ın şahsında "Mehdî"nin gerçekliğine işâret" tamamlanmıştır¹⁷³. Ancak Mehdî'nin kılıçla ortaya çıkıp adâleti tesis şeklindeki vasfı, Gulam Ahmed tarafından şiddetle reddedilmektedir. Ona göre, "Hz.Peygamber'in ilk benzeri olan Mûsâ'nın mesîhi İsâ nasıl sulhsever idiyse, Hz.Peygamber'in mesîhi olan Ahmed de, İsâ'nın benzeri olarak sulhla hareket edecektir"¹⁷⁴. İslâm'ı kılıçla yayacak ve adâleti tesis edecek yaygın "mehdî" fikrine karşı, Gulam'ın bu tarzda hareket edişinin, şüphe yokki en çok, o sıralarda Hindistan'a olan hâkim olan İngiliz Hükûmeti'nin memnuniyetini celbetmiş olacağını uzun uzun belirtmeye hâcet yok sanırız.

Görülüyorki m e h d î l i k , İslâm dünyasında oldukça geniş akisler uyandırmıştır. İslâm tarihi, burada sâdece görüşleri ve tezâhürleri bakımından câlib-i dikkat bulduğumuz için mehdilik anlayışlarını naklettiğimiz fırkalar ve bilhassa Şii fırkaları dışında, neredeyse sayılamayacak kadar çok mehdî iddialarıyla doludur. Nitekim Yemenlilerin beklediği Kahtânî kurtarıcı¹⁷⁵, Emevîlerin iktidardan düşüşleri ile birlikte hâkimiyeti ve iktidârı geri getireceğine inanılan Sufyânî Mehdî¹⁷⁶,

169 Bk.: *Sırru'l-Hilâfe*, 45.

170 Bk.: *Hakikatu'l-Mehdî*, 15-7.

171 Bk.: Gulam Ahmed, *Ayine-i Kemâlât-ı İslâm*, (Lahor, trz., I. bs: 1893), 374, *My Attitude Towards the British Government*, 6-8.

172 Bk.: Nezir Ahmed, *el-Kavl'u's-Sarih*, 92 v.d.; Muhammed Ali, *The Ahmadiyyah Movement*, 246.

173 Bk.: Gulam Ahmed, *Sırru'l-Hilâfe*, 55, *Seînetu Nâh* 10.

174 Bk.: Gulam Ahmed, *Sırru'l-Hilâfe*, 51; Muhammed Ali, *The Ahmadiyyah Movement*, 13, 81-2; Quazi Abdullah, *The Crying Need of the Age Fulfilled* (London, trz), 12.

175 Bk.: eş-Şa'rânî, *Muhtasar Tezkireti'l-Kurtubî*, 147-8; Van Vloten, *es-Siyâdetu'l-Arabiyye*, 121.

176 Bk.: et-Taberi, *Târîhu'r-Rusul*, 3/1320; Philippe Hitti, *History of the Arabs*, 286 (Arapça trc.: *Târîhu'l-Arab*, 1/357-8); Van Vloten, *es-Siyâdetu'l-Arabiyye*, 120-1.

Hind Mehdîsi Cavnpûrlu Seyyid Muhammed (910/1504), Mağrib Mehdîsi Abdullah b.Tûmert (524/1130), son devirlerin Sudan Mehdîsi Muhammed Ahmed (1303/1885), Somali Mehdîsi Muhammed b.Abdillah Hassan (1339/1920), Amerikalı Zencî Müslümanların Mehdîsi Eliah Muhammed ve daha niceleri¹⁷⁷, cemiyetin huzursuz ve karışık günlerinde, hep hadislerin gölgesine sığınarak ya kendilerine teveccüh sağlayıp siyâsi çıkar, yahut da bilhassa son devirlerdeki Mehdî iddiacılarında görüldüğü gibi, sömürgeci Hıristiyan devletlerin İslâm memleketleri üzerindeki artan nüfuzlarını kırmak için ortaya çıkmışlar¹⁷⁸, veya tam tersine onlara yaranamak maksadıyla yeni tip mehdilikler icâd etmişlerdir¹⁷⁹.

Netice itibariyle Mehdî konusundaki haberlerin kaynağı ihtidâ etmiş Yahudi ve Hıristiyan râvilerdir dense de¹⁸⁰, hadislerden bir kısmına bağlı kalınıp "Mehdî" ümmete, insanların ayrılığa düştüğü, din ve ahlâk cihe-tinden zaafa uğradığı devirlerde yol gösterip onları aydınlatan herkese verilen bir isimdir¹⁸¹ görüşüne ağırlık verilse de, Kıyâmetten önce gelecek bir m e h d î fikri bütün canlılığıyla ayakta durmaktadır. Ancak Şiiler için bir inanç konusu olan "Mehdî", Sünnî-İslâm dünyasında u s û l - i d î n 'e dâhil bir akîde olarak yerleşememiş olmasına rağmen, renkli ve canlı süsleriyle birtakım mâcerâcılarını, dünyevî ve siyâsi emel sâhiplerinin ve çâresiz kitlelerin alâka merkezi olmuş ve olmaktadır.

177 İslâm tarihindeki mehdiler hk. bk.: Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetu fi'l-İslâm*, 81-273; Margoliouth, "Mahdî", *ERE*, 8/336 v.d., "On Mahdis and Mahdiism", *PBA*, 214-233; Tevfik Ahmed el-Bekrî, *Muhammed Ahmed el-Mehdî* (Kahire 1944), 5 v.d.; T.P. Hughes, "Mahdî", *A Dictionary of Islam* (London 1896), 305; Goldziher, *el-Akîde ve's-Şeria fi'l-İslâm*, 216, 271; Macdonald, "Mehdî", *İslâm Ans.* 7/474-9; J. Darmesteter, *Le Mahdi-Depuis les Origines de l'Islam jusqu'à nos jours*, Paris 1885; Muhammed Ali, *The Ahmadiyyah Movement*, 340.

178 Krş.: Goldziher, *el-Akîde ve's-Şeria fi'l-İslâm*, 219.

179 Bâbilik ve Kâdiyânîlik örneğindeki gibi.

180 Krş.: Van Vloten, *es-Siyâdetu'l-Arabiyye*, 112-3; Muhsin Abdulhamîd, *İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler*, 47-8, 53.

181 Krş.: İbn Hanbel, *Musned*, 3/37; İzmirli İsmâil Hakkı, "Mehdî Meselesi", *Sebîlür reşad Mec.* XIII (30 Rebiyülevvel 1332), Sayı. 285; Muhsin Abdulhamîd, *İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler*, 52. Nitekim büyük Türk hikâyecilerinden Ömer Seyfeddin de, 1912 Balkan Savaşından sonra yazdığı "Mehdî" hikâyesinde, bir hocanın ağzından Kur'an-ı Kerim'deki "... Her milletin bir yol göstericisi vardır" (Ra'd, 7) âyetini esas olarak, "avâm o tek ve hayâlî Mehdîyi beklerken biz, Türk, Arap, Fars ve diğer İslâm mütefekkirleri kendi hâdilerimizi, hakiki mehdileri beklemeliyiz..." demek suretiyle, Mehdî'nin insanlara, milletlere kurtarıcılık yapanlar olduğunu belirtir. Bk.: *Nokta*, Nşr. Şerif Hulûsi (İstanbul 1956), s. 16-21.

KISA DÜRZİ İLMİHÂLİ*

E. TOFTBEK

Çev.: Doç. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ

(Bu kısa Dürzî ilmihâli, Glasgow Üniversitesi Profesörlerinden W.B. Stevenson'un eline geçmiştir. Muhtemelen XIX. yüzyılın sonlarına doğru, üzerinde tereddütler uyandırabilecek bir Arapça ile yazılmıştır. Ancak yazı güzeldir. Bir iki ehemmiyetsiz nokta, İslâm Ansiklopedisindeki "Dürzî" maddesinde verilen bilgilerle uyuşmamaktadır.)

"Bu, Dürzîlerin başlangıcından günümüze kadarki inançları ile gizli bilgilerini ihtivâ eden bir vesikadır. Soru-cevap şeklinde tertîb olunmuştur."

* * *

S.: Sen bir Dürzî misin?

C.: Rabbimiz el-Hâkim'in (Takdîr ve senâ ona olsun!) inâyetiyle, evet.

S.: Dürzî kime denir? veya (muhtemelen kastedilen) ed-Derezi kimdi?

C.: *Ahd*'i yazan ve Rabbimiz Hâhk'a hizmet edendi.

S.: Senin üzerine düşen nedir?

C.: Hakikati ikrâr; el-Hâkim'e ibâdet; ve yedi vasiyete (vasâyâ) dayanma.

S.: Muvahhid bir Dürzî olduğunu nasıl bilirsin?

C.: Helâli yeyip, haramı terketmekle.

S.: Neler helâl, neler haramdır?

C.: Helâl olan şeyler, âlimlerin (ukkâl) ve köylülerin (cuhhâl) mallarıdır¹. Haram olanlar da vâliler ve mürtedlerin servetidir.

S.: Rabbimiz el-Hâkim'in zuhûru nasıl ve ne zaman olmuştur?

* *The Muslim World*, XLIV (1954), pp. 38-42.

¹ Bu, mutlaka, âlimler ve köylüler mal ve mülk sâhibi olabilirler, demek olmalıdır.

C.: Hicretin 400. yılında (m.1010).

S.: O nasıl zuhûr etti ve kendisinin Muhammed'in tohumu olduğunu nasıl söyledi, ki böylece ulûhiyetini saklamış oldu? Ve ulûhiyetini saklayışının sebebi ne idi?

C.: Çünkü ona tapanlar azdı ve onu sevenler de çok değildi.

S.: O ne zaman zuhûr etti ve ulûhiyetini ne zaman izhâr etti?

C.: Hicretin 408. yılında (m. 1017).

S.: Ulûhiyetini, açığa vurmak suretiyle kaç senede yerleştirdi?

C.: Baştan-sona sekiz sene; dokuzuncu senede kendini gizledi, çünkü bu yıl gizlenme yılı idi. Sonra o, onuncu ve onbirinci yılların başında zuhûr etti; sonra onikinci yılda kendini sakladı. Artık kıyâmet gününe kadar yeni bir zuhûr olmayacaktır.

S.: Bu kıyâmet günü nedir?

C.: Kıyâmet günü, onun beden kalıbı içinde zuhûr edeceği ve yer-yüzüne kılıç ve şiddetle hükmedeceği gündür.

S.: O ne zaman olacaktır?

C.: Bu, bilinmeyen bir iştir; lâkin alâmetleri gösterilecektir.

S.: Alâmetler nelerdir?

C.: Tahtlarından indirilen krallar ile Müslümanlara gâlib gelen Hıristiyanlar gördüğün zaman. İşte bunlar alâmetlerdir.

S.: Kıyâmet hangi ayda olacaktır?

C.: Cumâdâ veya Receb aylarında olacaktır.

S.: Onun, farklı zümreler ve fırkaları idaresi nasıl olacaktır?

C.: Kılıç ve şiddetle onlara üstün gelecek ve onların hepsini de mahvedecektir.

S.: Onların imhâsından sonra ne olacaktır?

C.: Silsile kaidelerine göre ikinci bir hâkimiyet devri onları geri getirecek ve sonra o, onların arasında dilediğince hüküm sürecektir.

S.: Onların arasında hüküm sürerken onlar nasıl olacaklardır?

C.: Onlar dört bölük olacaklardı: Hıristiyanlar, Yahudiler, mürtedler ve muvahhidler.

S.: Daha küçük grupların durumu nedir?

C.: Nusayriyye ve Mutâvile, Hıristiyanlarla beraberdir; ayrıca Yahudiler, Müslümanlar ve mürtedler ile Rabbimiz el-Hâkim'in (hamd ona olsun!) dinini benimseyenlerdir.

S.: O, muvahhidlere nasıl davranacaktır?

C.: Onlara Hükûmet, Krallık, Hâkimiyet, Servet, altın ve gümüş verecektir ve onlar, bu dünyada prensler paşalar ve sultanlar gibi kalacaklardır.

S.: Soruşturma yapan birinin huzurunda, neden Kur'an'ın dışındaki bütün kitaplar reddolunmalıdır?

C.: Bil ki biz, İslâm îmânına dayanmak zorundayız. Böylece Muhammed'in kitâbını ikrâr ederiz. Bu sebepten, bu işte, bizim için bir sadâkatsizlik söz konusu değildir. Ve cenaze merasimleri, başka şeye değil, yalnızca bu itimâda (yani bu inanca) uygun olarak yapılır. Gerçekten mezhebin saflığı bunu talep etmektedir.

S.: Hıristiyanların cesaretleri ve sayıları bakımından böbürlendikleri şehîdler hakkında biz ne deriz?

C.: Biz deriz ki, Hamza, onlar bütün târihi doldursalar bile, onları ne bulmaya ne de yakına getirmeğe uğraşacaktır.

S.: Eğer bize, kendi dînlerinin, alâmetlere uygun olarak sağlam ve Hamza'nın sözlerine göre daha güçlü ve edebî olduğunu söylerlerse, onlara ne gibi bir cevap vereceğiz?

C.: Hani nerede o bütün hareketlerin ilk safhasındaki kitaplar, mücizeler, deliller ve icmâa ulaşmakta gösterilen başarı ki, böylece biz, Muvahhidlerin Efendisi olarak Hamza ve diğerleri hakkında bir işârete sâhip olabilelim. Onun için, sanki Hamza ve ashâbının sözlerinden şüphe ediyormuşsunuz gibi, bu neviden yakışıksız sözleri toplayarak bir kâfir olmamaya dikkat edin. Dolayısıyla kendinizi düşünün ve Hıristiyanların böbürlendikleri bütün doğru delilleri tasfiye edin ve onları sizden uzak tutun.

S.: Hamza b. Ali'den (Selâm ona olsun!) sâdır olan tavrın şerefini nasıl tanırsınız?

C.: Bizzat kendi şehâdetinden. O, *Târîf ve Ta'lim* vesikasında der ki: "Ben, Rabbin ve onun yolunun bid'atlerini helâl görüyorum. Onun emrini biliyorum. Ben, sırâtım, vahyolunan kitâbım ve dimdik duran Ev'im. Ben göğüslere nefes verdim. Ben, tâyin olunmuş önderim. Ben, inâyetin kaynağıyım; şeriatleri ilgâ ve iptal edim. Ben, dünyaları yok ediciyim. Ben, şahitlerin iptaliyim. Ben, kalplere düşen yakıcı ateşim."

S.: Dürzî'nin ve âlimin imâ ettiği dîn nedir?

C.: O, bütün hâkimiyet ve zümrelerin inkârıdır; çünkü *İkazlar ve Tedbirler* vesîkasında söylendiği gibi, biz ona inanırız; onlar ise inanmazlar.

S.: Herhangi bir ferd, Rabbimizin dînine tanır, ona inanır ve Tevhîd dînine hidâyet olunur da, böylece ona uygun olarak hareket ederse, bu kimse için kurtuluş söz konusu mudur?

C.: Şüphesiz hayır, çünkü kapı ve arkasından da dâvet kapanmıştır. O kimse, öldüğü zaman, mensubu olduğu eski mezhebi ve dînine avdet eder.

S.: Bütün insanlığın nefisleri ne zaman yaratılmıştır?

C.: Aklın, yani Hamza b. Ali'ni yaratılmasından sonra yaratılmışlardır. Sonra onun nûrundan bütün ruhlar yaratılmış ve baştan başa bütün devirler boyunca artmaksızın veya azalmaksızın belli sayı ile sınırlandırılmışlardır.

S.: Tevhîd dîninin kadınlara da ihsân edilmesi câiz midir?

C.: Evet; çünkü *Ahd* onlar için yazılmıştır ve onlar, *Kadınlar Ahid-nâmesi*'nde zikredildiği gibi, el-Hâkim'in dâvetlerine inkıyâd ederler. *Ahidnâme*'de, aynı durum kızlar için de söz konusudur.

S.: Biz yeri ve göğü yaratan Rabbe ibâdet ederiz, diyen mezhepler hakkında ne dersin?

C.: Onlar böyle söyleseler de doğru değildir; çünkü mârifetsiz ibâdet sahîh olmaz. Rabbin bizzat el-Hâkim olduğunu bilmeksizin, böyle birşey söylerlerse, ibâdetleri boşunadır.

S.: Târiflerden hangisi, dînimizin üzerine bina edildiği Rabbin (Senâ ona olsun) hikmetini tavsîf eder?

C.: Bunun tavsîfi üç katlıdır: Bunlar Hamza, İsmâil ve Bahâeddîn'dir.

S.: Âlem kaç parçaya bölünmüştür?

C.: Beş parçaya. Bunların ikisi, tabii ilimler kısmını ihtivâ eder; iki kısım bütün dînleri içine alır ve en geniş, saf ve bölünmez olduğu söylenen beşincisi de Dürzî dînidir. Bu da Rabbimizin kulunun hikmeti olan Hamza'dır.

S.: Kendisini gördüğümüz ve yolda karşılaştığımız zaman, kendisinin bizden biri olduğunu söyleyen Muvahhid Kardeşimizi nasıl tanırız?

C.: Onunla karşılaşip konuştuğundan ve selâmlaştıktan sonra, ona deriz ki: "Sizin memleketinizde Halîle ağacı yetiştiren çiftçiler var mıdır?" O, "Evet, o mü'minlerin kalplerinde yetiştirilir" derse, ona vasıfları hakkında soru sorarız. Eğer cevaplandırır, ne âlâ; değilse o bir yabancıdır.

S.: (Beş) Hudûd nedir?

C.: el-Hâkim'in beş nebîsi (hudûd=vezîr) şunlardır: Hamza, İsmâîl, Muhammed el-Kelâm, Ebû'l-Hayr ve Bahâeddîn.

S.: Dürziler arasındaki "câhil" için herhangi bir kurtuluş veya el-Hâkim tarafından herhangi bir tesviye var mıdır? Onlar "cehâlet" halinde mi öleceklerdir?

C.: Şüphesiz ki hayır; fakat onlar, Rabbimizin huzûrunda dâima ye's ve ümitsizlik halinde olacaklardır.

S.: Hudûdun başı nedir?

C.: Hamza b.Ali'dir.

S.: Sırât-ı Mustakîm nedir?

C.: Hamza b.Ali'dir. O, hakîkatı ikaame edendir, zamanın sâhibidir. O, akıldır, varlık öncesidir, şerefli peygamberdir. O, bütün sebeplerin sebebîdir.

S.: Çift, yani Kadîm ve Ezeli kimlerdir?

C.: Kadîm Hamza'dır; Ezeli de kardeşi İsmâîl'dir.

S.: Hikmet ehli kimlerdir?²

C.: Üç nezîr şunlardır: Yuhanna, Markos ve Matta.

S.: Senelerin devri kaçtır?

C.: 21 sene; herbir devir yedi yıldır.

S.: Onların ikâzı ne idi?

C.: Gerçek İsâ'nın bekaasını vaaz ederlerdi.

S.: Onlar el-Hâkim'i nasıl selâmladılar ve huzuruna girdiler?

C.: Ona şöyle dediler: "Selâmlar Rabbimiz; sana selâm olsun. Sen, selâma en lâyük olansın ve senin tebliğün huzur diyarıdır, ey izzet ve şeref sâhibi Rabbimiz (Takdis ve senâ sana olsun!)"

S.: Esirgeyici kimdir?

² Eğer "hikmet" şeklinde okunursa.

C.: Bahâeddîn'dir; ona Ali b.Ahmed es-Sûfî de denir.

S.: Beş müdebbir bâkire kimlerdir?

C.: Onlar, varlığı oluğa çağıran Emîrlerdir.

S.: Beş aptal bâkire kimlerdir?

C.: Onlar, şeriatin emirleridir.

S.: Doğruluğun (tevhîd) harfleri nelerdir ve kaç tanedir?

C.: Onların sayısı 164'tür; saf ve kırılmış (?) olan tebliği teşkil ederler. Onlar, Rabbimiz el-Hâkim'in nebîleridir.

S.: Sahteliğin (ilhad) harfleri nelerdir ve sayıları nedir?

C.: Sayısı 26'dır ve onlar, Şeytan'ın, onun çocukları ve dostlarının alâmetleridir ve onlar, Muhammed, ve onlara inananların "imam"ı olan Ali, Mutâvile ve onun oniki torunudur.

S.: Eski zamanda, yani Hamza'nın zamanının dışında araştırılmamış ve inzâl olunmamış üç emir nedir?

C.: Meşîet, İrâde ve Kelâm'dır. Onlar, İsâ devrinde Yuhanna, Markos ve Matta'dır. Mikdâr, Da'un b.Beşe ve Yerid el-Anadî'dir. Ve Hamza devrinde ise, İsmâîl, Muhammed el-Kelâm ve Bahâeddîn'dir.

S.: Rabbimizin semersiz eşeğe binişinin mânası nedir?

C.: Eşek, kelâmın ilânı; ona binme, şeriatin inhâ ve ilgâsıdır. Bunu tasdik hususunda Kur'an der ki: "... Seslerin en îmansızı eşeklerin sesidir." Kı bunlar da, saf şeriatî getiren peygamberlerdir.

S.: Rabbimizin siyah yünden elbise giyişinin mânası nedir?

C.: Kendisinden sonra Muvahhidlerin ibâdeti ile gelen sevgiyi işâret için. Bu, üzüntü için giyinmedir.

S.: Mısır'da bilginin emânet edildiği Piramit denen binalar nedir?

C.: Onlar, Rabbimizin irâdesinin hikmetiyle diktiği piramitlerdir.

S.: Ondaki hikmet nedir?

C.: O, Rabbimizin ukkâlden (?) aldığı delillerin ve ahdin maksadı içindir. Böylece o, onları, orada tasvir etmiştir ve ikinci geliş gününe kadar orada muhafaza edecektir.

3 Risâlede yanlış olarak "ekfere" (en îmânsız) yazılmıştır; halbuki âyet "enkere" (en çirkin) şeklindedir.

4 Lokman Sûresi (31), 19.

HALİFE en-NASİR'm FÜTÜVVETE GİRİŞİ VE BİR FÜTÜVVET BUYRULTUSU

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU

Burada ele aldığımız konu, daha önce dağınık bir durumda olan fütüvvet hareketi ve yaşayışının ne zaman ve kim tarafından benimsenerek, tabir caizse, bir doktrin haline getirilmesidir.

Önce fityan ve sûfiler arasında yaşayan fütüvvet ahlâk ve kuralları uzun süre bir sisteme bağlı olmadan süre geldi.

Uzun süre, Halifelîği korumasını başaran Nâsır lidinillah (577-620 / 1181-1223) ilk kez Fütüvveti örgütlendirip bir düzene sokmuştur.

XIII. yüzyıldan sonra Anadolu'da 'Ahilik' diye biinen kurum, fütüvvetin iyi ahlâk ilkeleri ve türk konuk severliğinin birleşmesiyle meydana çıkmıştır. İyi ahlâk, konuk severlik ve sanatı içinde taşıyan Ahilik, Türkler vasıtasıyla Kırım ve Balkanlara değin yayıldı¹.

Abbasi halifesi en-Nâsır'm, fütüvveti bir düzene sokup kendi şahsı etrafında toplamaktan amacı İslâm dinini savunan bütün cereyanları ve düşünce akımlarını kendi bayrağı altında toplamak idi. Biraz sonra tekrar değineceğimiz gibi henüz 578 / 1182 yılında, Bağdad fütüvvetinin büyük şeyhi Abdülcabbar tarafından bu işe başladı². O zaman fütüvvet çeşitli şekillerde halk arasında yaygındı. Belli başlı beş grup sayılabiliyordu. Halife en-Nâsır basit ve sade bir fütüvvet üyesi olmak istemedi. Diğer alanlarda olduğu gibi, bu alanda da Bağdad fütüvvetini birleştirmek, düzene koymak ve ona bir çerçeve kazandırmak için çalıştı. Bunun için yöneticilerin din topluluklarının; asker ve idarecilerin bir sosyal eğitim ve bir beraberlik unsuru, dinamiği haline gelmesini istedi³.

Tasavvuftan renk almış ve kendi dışında bir takım kural ve âdetlerin bulunduğu durumda, şeriatla uzlaşan haliyle olan akideleri de kabul etti. Bundan sonra, bütün Doğunun hükümdarlarını, fütüvvete girmeye çağırdı. Bütün İslâm dünyasını böylece fütüvvetde birleştirdi. Aristokratların da ilgisini çekmek için bir takım oyunlar ortaya çıkardı. (Örneğin bir tür spor olan bunduk atması gibi)⁴.

İbn Bibi vasıtasıyla, Anadolu'da sarayda fütüvvetin bulunduğunu öğreniyoruz. Vakıa, *Anadolu Selçukluları* Sultanı **İzzeddin Keykâvus I.** (1211-1220) isteği üzerine, Halife Nâsır'dan 611/1214 yılında fütüvvet giysisini (libasını) almıştır. Bu sultanın halefi olan **Alâaddin Keykubad I** (616-634/1219-1236) Halife en-Nâsır'ın din işlerinde rehberi, büyük şeyh, **Ebu Hafs Ömer Es-Suhreverdi**'yi Konya'da elçi olarak karşılamış ve fütüvveti, gerekli töreni yaparak kabul etmiştir⁵.

Bu olayın, fütüvvetin Anadolu'da benimsenip yayılmasına katkıda bulunduğuna inanmak yerindedir. Ama saray fütüvvetinin, daha sonra Ahiliğin gelişmesinde tek sebep olduğunu görmemek gerekir⁶.

Fakat, Halife Fütüvvete ne zaman girdi, onu ne zaman düzenledi? Şimdiye değin bu konuda, kronolojik yönden birbirine karşı iki kaynak kullanıldı. Biri, muahhar **Katip Çelebi**'nin (1609-1658), 578/1182-83 olarak belirlediği en-Nâsır'ın fütüvvete girişi ile ilgili notu, diğeri birçok vekayinâmede intikal ettirilen ve bundan 20-30 yıl sonrasını gösteren fütüvvetle ilgili belgelerdir. Bu aradaki zaman farkı, Osmanlı poligrafı Kâtib Çelebi'nin verdiği bilginin kronolojik değeri üzerinde şüphe yaratır. Bununla birlikte şu anlaşılır ki en-Nâsır'ın fütüvvete girişi, saltanatının başlangıcında oldu. Bu tarih en geç 583/1187 yılı olur. **Şeyh Abdülcabbar** adlı bir sūfinin önderliğinde fütüvvete ilk adımını atmıştır.

En-Nâsır Lidinillah'ın fütüvvete girişi ile ilgili olarak **Zahabi**'nin *'Tarihü'l İslâm'* adlı eserinde 583 yılı olaylar anlatılırken ilgi çekici şu not geçer: "**Abdülcabbar b. Yusuf b. Sâlih, fütüvvetin şeyhi ve reisi, onun tacının incisi ve sancağının taşıyıcısı idi. Mûrûvvet ve asabiyyette emsali yoktu. Kendisini ruhunu yüceltmeye ve babalığa (ububiyye?) hasretti. Allah'a ibadet etmek için, seçtiği ve yaptırdığı bir yere çekildi. Halife en-Nâsır, onu çağırttı, kendisine tâbi oldu ve ondan libas giydi. Sonra Abdülcabbar hacca gitti, orada öldü. . ."**⁷

Fakat Halife en-Nâsır'ın basit bir üyelikten çıkarak fütüvvete düzen ve aksiyon vermesi, fityanın başına geçmesi ne zaman başladı? Bu konuda *Mir'at uz-Zaman*'da bir nota rastlanmaktadır. Burada, Halifenin posta güvercinlerinin idaresini teslim ettiği, fityan'ın başkanı **Yusuf Al-Uqâb**'dan söz edilmektedir. O halde Halife, eserde geçen 590/1193 yılında Bağdad'da fityan'ın doğrudan doğruya başkanı değildi. Adı geçen kişi 599/1202 Ramazan ve 603 yılı mayısında Bağdad'da yine fityan'ın reisi olarak bilinmektedir. Bu sonuncu tarihte, hattâ Şeyh

Abdulcabbar'ın oğlu olacak bir kişi ile birlikte **Melik al-Âdil'e** Halifenin fütüvvet şalvarını takdim için Şam'a giderler.

Görülüyor ki, en-Nâsır Lidinillah tarafından çeşitli hükümdarlara gönderilen şalvarların, hediyelerin yollanış tarihleri, en-Nâsır'ın eski fütüvveti kaldırıp yerine yenisini düzenleyerek koyduğu tarih olarak bilinen, **İbn As-Sâ'i'nin** verdiği 604/1207 tarihinden önce yapılmıştır.

604/1207 yılından sonra en-Nâsır, yalnız Bağdad fityanının kıblesi değil, bu sıfatıyla, bütün İslâm Abbâsi âleminin gözünde önder olmuştur⁸.

en-Nâsır Lidinillah'ın 604/1207 tarihinde bir fütüvvet üyesinin öldürülmesi üzerine yayınladığı **buyrultu**, fütüvvet topluluğunun düzeni ve uyulması gereken kuralları bize öğretmektedir. Daha önce **Paul Kahle** tarafından arapça metin ve almanca çevirisi ile yayınlanan bu buyrultuyu aşağıya ahyoruz⁹. Bu menşur (buyrultu) metni **İbn As-sâ'i'nin al-Câmi' al-Muhtasar** adlı kroniğinde geçer¹⁰.

1- "Bu yıl eski fütüvvet kaldırıldı. Emirü'l-Mü'minin Nâsır lidinillah bu konuda kendisine yönelen ve başvurulan bir kişi oldu. Ona fütüvvet, **Abdulcabbar** tarafından verildi. Bu kişi zahit ve şeyh idi.

2- Bunun üzerine seçkinler ve halktan birçok insanlar fütüvvete intisap etti. Çevredeki emirler fütüvvete girmek istediler. O da onlara elçiler ve vekaleten fütüvvet şalvarı giydirecek kişiler gönderdi. Bu olay Bağdad'da yayıldı. Küçükler büyüklere danıştılar.

3- **Fahir El-Alevi, Vezir Nasır B. Mehdi'nin** arkadaşı idi. Onun birçok *Refik*'leri de vardı Bunlardan biri ile **İzzeddin Necâh Eş-Şurabi'nin** bir Refiki arasında kavga çıktı. Bu sebepten Kutafta mahallesinde büyük bir kargaşalık oldu. Kılıçlar çekildi.

4- Durum Halife en-Nâsır lidinillah'a intikal edince bu olayı çirkin karşıladı. Vezire, grubların başkanlarının toplanmasını ve bir **Menşur** yazılmasını buyurdu. Bu **Buyrultu**'da iyilik ve dostluk emrediliyor, kin ve düşmanlık yasaklanıyordu. Bu buyrultu huzurlarında okunmuş ve onlar bunun içeriğine tanık kılınmışlardır.

5- Buna karşı çıkanların şalvarları alacak, fütüvvetleri kaldırılacak ve gerekli ceza verilecekti. Fahir el-Alevi huzura getirildi ve vezir hazır bulunanlara: "Tanık olun ben onu terk ettim" dedi. Buyrultu'yu Divan katibi **El-Mekin Ebu'l Hasan Muhammed B. Muhammed El-Ganami** okudu Buyrultu da bu kâtip tarafından kaleme alınmıştı. Buyrultu metni şudur:

6- Bismillahirrahmanirrahim

Kuşkusuz delil ve burhanlarıyla kesin olarak bilinmektedir ki, **Emirü'l-Mü'minin Ali B. Ebi Tâlib** fütüvvetin aslı, kaynağı ve onun üstün niteliklerinin ocağı ve doğuş yeridir. Güzel kuralları ondan beslenmiş, kolları ondan doğmuştur ve fityan başkasına değil yalnızca Ona intisap etmiştir. **Refik** ve **ihvanın** ilişkileri onun peygamberlerle olan yüce kardeşlik erkânına uygundur.

7- **Hz. Ali**, tam fütüvveti ve üstün şahsiyetiyle şer'i cezaları bütün derecelerine göre uygular. Her çeşit suçluları, suç, din ve mezhep farkıtarını gözönüne alarak cezalandırır. Bu konularda kanunların emrini ve öngördüğü cezaları yerine getirmede ihmal göstermiyordu. Bu konuda Allah'ın emrine uyuyor, hukuk düzenini ve esasını korumaya çalışıyordu.

8- **Hz. Ali** iyi örnek olan öncekilerin yolundan gidiyor, Sahabinin dediklerinden ayrılmıyordu. Ümmetten hiç birinin onu kinadığı ve uyguladığı cezadan dolayı tenkit ettiği duyulmamıştır.

9- Allah kimi **Hz. Ali**'nin makamına mirasçı kılmuşsa, onun da dinin hükümlerinde onu örnek alması gerekir. Fütüvvette **Hz. Ali**'ye ulaşır. Onun güzel ahlâkına ve üstün seciyesine uyulmuş fiilleri örnek alınmış, onun bu yönleriyle benzeri yoktur. Yaptığı işlerde fütüvvet ve şeriat bakımından ona karşı çıkan biri yoktur.

10- O (**Emirü'l-Mü'minin el-Nâsır lidinillah**) yüksek, kutsal, peygamber ve imamlardan gelen merasimi koymuş bunların doğruluk yönünden geçerliliklerini artırmış, temellerini sağlamlaştırmıştır. Bunları o Allah'ın dinine yardımcı olan peygamber ve imamlardan gelen, üstün, kutsal, yüce, ulu, şerefli, iyi hizmetleri yapmada fütüvvete girenler için tesbit etmiştir. Allah O'nun makamını yüceltsin, saltanatını ebedî kılsın, sözünü ve sancağını yüksek tutsun.

11- Bir **Refik** bir kimseyi öldürürse-ki Allah insan öldürmeyi ve kan dökmeyi yasak etmiş ve şeriat da insan hayatını korumuştur- bu suretle o, Allah'ın "Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası ebedî olarak cehennemdir".

12- Ayetinde anılan günabkar kimselerden olur. **Fityandan** birisi böyle bir suç işlerse bu anlaşılınca diğerleri onu terk edecekler ve mensup olduğu fütüvvetten çıkaracaklar ve görevini yapmayan **Refikler** arasında sayılacaktır. "Bu onlar için dünyada bir utançtır ve ahirette de onlara büyük bir azap vardır".

13- Katil koruyan ve gizleyen, öldürme işinde ona yardım edip evinde barındıran her fetayı, **Kebiri** (büyüğü) terkeder, arkadaşlığını bırakır ve ondan uzaklaşır.

14- Kim kusurlu birini gizlerse, kusur işlemiş ve yanlış bir iş yapmış olur, kim kanunun kovduğu birini barındırırsa sapıtmış ve nefesine uymuş olur. Peygamber (A.S.) kim, suç işleyen birini barındırırsa, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti ona olsun, Allah ondan hiçbir bedel ve fidye kabul etmeyecektir. Zulüm ve haksızlık yönünden öldürmekten büyük bir şey ve ondan ağır bir günah yoktur.

15- Feta eğer kendi grubundan bir fetayı öldürürse fütüvvetten çıkar ve "Onun Tevrat'ta onlara, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralar için kısas koyduk".

16- Ayeti gereğince kısasla cezalandırılması gerekir. Kendisine itaat edilmesi gereken **Halife** - ve **Emirü'l-Mü'minin Nâsır lidinillah'ın** - ülkesinde bir **Refik**, feta olmayan birini, yardımcılarından veya divana bağlı birini öldürürse bu katil, grup sahibinin (Sâhibu'l-ahzâb) haremünde ölümle cezalandırılır. Adeta o, büyüğü (kebiri) vasıtasıyla cezalandırılmış ve bu yüzden fütüvveti iptal edilmiştir. Her üstün (râcih) feta katında, onun kısas ile cezalandırılması gerekir

17- Refikler bunu bilsinler gereği ile amel etsinler ve işleri emredildiği üzere yürütsünler Bu buyrultuda tayin edilen esaslara uysunlar ve A ah'ın izniye'ye bunu boyun eğerek karşı'asın'ar.

18- 604 Yılı sefer ayının 9 unda yazılmış olan bu buyrultu grup başkanlarından her birine doğru 30 kişinin şahitliği ile teslim edilmiştir. Sonra her buyrultunun altına şu ifade yazılmıştır.

19- Kul, uyulması gereken bu buyrultunun içeriğini ve ona boyun eğilmesi ve uyulması gerektiğini kabul etti. Fütüvvet ve şeriat yönünden bununla amel edilmesi gerekir. İşte, gerçekçi fityanın işitilen ve anlatılan yaşayışlarından bilinen budur.

20- Bu yüce buyrultunun içeriğine göre görev yapmayı üstlendim. Emredilen ve belirlenen hususlara aykırı birşey otursa, bunun bana bildirilmesi, grup sahibinin uygun göreceği tarzda cezalandırılması gerekir. Allah (halifenin) devletini sağlamlaştırsın ve sözünü yüceltsin. Falan cöğlü falan bunu aynı tarihte yazdı."

Bu metnin ışığı altında görülüyor ki: Fütüvvete girmek için seçkin kişiler ve emirler başvurmuştur Fütüvvete mensup kişiler arasında **Refik**, **Kebir** gibi ünvanları alan kişiler vardır. Yine küçük gruplar ve reis-

eri (sahibu'l hizb) balunur. Hz. Ali, fütüvvetin örnek şahsı ve pîridir. Fütüvvetin kurallarına uymayanlar reisleri tarafından cezalandırılır. Şalvar giyerek fütüvvete girildiği gibi şalvar alınarak fütüvvetten çıkarılır.

H. Thorning tarafından kaleme alınan *Beitrügen zur Kenntnis des İslamischen Vereinswesens* adlı araştırmasında müslüman müelliflerinin bu konudaki haberleri değerlendirilmiştir¹¹. Thorning, onları h. 844 de yazılmış *Tübingen el-yazması* (Ma VI 137) olan yeni bir kaynak ile tamamladı Bu el-yazmasının 55 ile 60. varaklarında irad edilen Futuvva hakkındaki *hutbe*'de biz Sultanın zamanına ait aslı bir hutbenin kopyasını görürüz. Bütün eser, Halife tarafından yenilenmiş bir fütüvvet durumunu arzeder. Hattâ halifeye ithaf edilmiştir. "Bil ki, (yazmanın girişi böyle) bu kitabı yazmanın sebebi, fütüvvet hakkında pek çok kimseleri fazlaca meraklı görmemdir. Mü'minlerin emiri Ebu'l Abbâs Ahmed en-Nâsir li-dinillah'ın hizmetinde iken bu kitabı yazdım. İçerisine en yüce emirleri koydum..."

Bu ifadeye göre *Paul Kahle* Tübingen el-yazmasında muhafaza edilen kısmı, Halife en-Nâsir tarafından yenilenmiş fütüvvetin sıhhatli bir nüshası olarak görüyor. Ona göre, yayımlanan kısım orjinal bir belge olarak Halifenin zamanına aittir. Bu fütüvvetnâmede görülen terimler, şüphesiz Tübingen yazmasında bulunan kısmın beyanları ile daha iyi açıklanır. Her ikisi de en güzel şekilde birbirini tamamlar¹².

1- N. Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara, 1974.

2- İbn Ebi'l-damm ve Sahavi'ye göre (M. Cevad'ın 1934 de yayınladığı *İbn Sâ'i'nin Macma al-Muhtasarından* naklen).

3- *Futuwwa*, E.İ. 2, fr. c. II, s. 986.

4- Aynı yer.

5- *İbn Bibi*, *Selçuknâme*, Houtsma baskısı Leiden, 1902, s. 220-227; F. Uzluk; N. Gençosman Çev. s. 92; İsmet Kayaoğlu, *Fütüvvet ve Ahilik*, Türk Kültürü, Sayı: 166, s. 24.

6- Bir görüşe göre ise, Ahiliğin Anadolu'ya İran yolu ile geldiği öne sürülür. Bu kez, önce İranlıların sonra Türklerin Ebu Müslim'e karşı besledikleri saygı kültüründen ileri gelir (*E İ 2*, fr. c. II, s. 988).

7- *Zahabi*, *Tarihu'l İslâm*, Bibliotheque Nationale, Paris, Arabe 1582, II r (Cl. Cahen, *Note sur les debuts de la Futuwwa d'an-Nâsir*, Oriens, Vol. 6 No: 1, s. 18) naklen.

8- Cl. Cahen *Note sur les debuts de la Futuwwa d'an-Nâsir*, Oriens, Vol. 6 No: 1, s. 20.

9- Paul Kahle, *Eine Futuwwa-Erlass des Kalifen en-Nâsir aus dem Jahre 604 (1207)*, Festschrift Max Freiherrn Von Oppenheim zum 70. Geburtstage, Berlin, 1933.

10- Paul Kahle yayını konusunda şunları yazıyor: 1914 Eylülünde Kahire'de kendisiyle görüştüğüm Ahmet Paşa Teymur, bu buyrultunun geçtiği yer konusunda, ölümünden kısa bir süre önce dikkatimi çekti ve kütüphanesinde bulunan İbn as-Sâ'i'nin Kroniğinin IX. cildini (595-606 yılları olaylarını içerir) istifademe sundu. (P. Kahle, *a.g.mak.*)

el-Câmi el-Muhtasar yazarı İbn al-Sâ'i (1197-8-1276) Iraklı bir tarihidir. Bağdad'da doğdu ve hayatını burada geçirdi. Nizamiye ve Mustansiriyye kitaplıklarını yönetti. Tasavvufa meylecti. Bu yola (Ömer b. Muhammed) as-Suhraverdi tarafından sokuldu. (608/1211-12) Edebiyat alanında birçok eser yazdıktan başka, tarih alanında da mahsulü çoktur. Son Abbasi Halifelerinin, en-Nâsir ve el-Musta'sım'ın biyografilerini, Tarihü'l-Bağdad'ın devamını, Tabakatu'l Fukaha, Abbasi halifelerinin menkabeleri, Nizamiye müderrisleri ve daha birçok annalistik eserler yazdı. Büyük kısmı kayıp, herhalde yüzü aşan eserlerinin listesini vermek imkânsızdır.

Elimizde tek cildi bulunan *al-Cami al-Muhtasar*, mufassal kroniğinin (tarihinin) 9. bölümüdür. 595-606 yılları vukatını içerir. Mustafa Cevad tarafından Bağdad'da 1353/1934 tarihinde yayımlandı.

11- *Türkische Bibliothek*, ed G. Jacob und R. Tschudi, XVI, Berlin 1913.

12- P. Kahle, *A.g.mak.* s. 57.

(Bu makale için arapça ve almanca çevirilere yardım eden Doç.Dr. Abdulkadir Şener ve Doç.Dr. Cihat Tunç'a teşekkürlerimi tekrar sunmayı zevkli bir borç bilirim.)

DİNÎ VE HUKÛKÎ AÇIDAN BAĞIŞLAMA ÜZERİNE BİR SOHBET

Doç.Dr. Abdulkadir ŞENER

— *İslâm dini ve hukuk açısından bağışlama ne demektir?*

— Eski hukukumuzla ilgili kitaplarla dinî metinlerimizde yer alan, hatta bugünkü konuşma dilimizde de sık sık kullanılan “hibe” sözcüğü-
nün yeni hukuk dilimizdeki karşılığı “bağışlama”dır. Eskiden bu an-
lamda bir mal bağışlayan kimseye “vâhib”, bağışlanan mala “mev-
hub” ve kendisine bir mal bağışlanan kişiye de “mevhubunleh” denirdi.
Yalnız “hibe” sözcüğü, kural olarak birisine karşılıksız olarak bir şey
vermek anlamına geldiği halde, “bağışlama” sözcüğü, “hibe” karşılığın-
da kullanıldığı gibi, birinin kusur, suç veya cezasını affetmek anlamına
da gelmektedir.

— *“Hibe” ya da yeni deyişle “bağışlama” hakkında bize kısaca
bilgi verir misiniz?*

— Hayattan alınan, örf ve geleneklerin etkisiyle yerleşen hibe ku-
rumu toplumda insanların cömertlik, sevgi ve yardımlaşma duyguları-
nın bir ürünüdür Eski Hint hukukunda hibe olarak verilen şeyin hem
bu dünyada hem de öteki dünyada tekrar hibe yapan kimseye döneceği
görüşüne çok önem verilirdi. Buna göre birşey hibe eden kimse, onun
karşılığını bu dünyada otomatik olarak görür; öteki dünyada da onu
artmış olarak bulur. Servet, sadece verilmek için yaratılmıştır¹.

Sosyolojik araştırmalara göre hibe, ilkel toplumlarda değişimin çok
önemli bir biçimini oluşturmaktaydı. Büyük bir ihtimalle Romalılar ve
Yunanlılar, belki de Kuzey ve Batı Samî uluslarından sonra, kişisel hu-
kukla gerçek hukuku ayırma yolunu bulmuşlar, hibe ile değişimi bir-
birinden ayırmışlar ve böylece hibeye dayanan zahmetli ekonomiyi bırakıp
yavaş yavaş çağa daha uygun olan ekonomik ilişkileri geliştirmişlerdir².

1 M. Mauss, Hibe. Arkaik Cemiyetlerde Mübadelenin Şekilleri ve Sebepleri, Çev. S. Etem,
İstanbul 1934, s. 80-81.

2 M.Mauss, age. s. 79.

Eski Doğu hukuklarında da hibe, bir kurum olarak bilinmekte ve onunla ilgili pekçok kural bulunmaktaydı. Hammurabi Kanununda, eski İsrail hukukunda, eski İran hukukunda, eski Hint-Brahman hukukunda, eski Çin ve Japon hukuklarında hibe ile ilgili hükümler vardır³.

— *Hibenin dini ve hukuki açıdan önemine de değinebilir misiniz?*

— Hibe kurumunun toplumdaki önemi, her zaman dikkati çekecek bir nitelik taşır. İyilik yapma duygusundan kaynaklanan bağışlamalar, insanlar arasında yardımlaşmanın gerçekleşmesini sağladığı ve toplumsal âhengin korunmasına hizmette bulunduğu için övülecek davranışlardır. İyi kalpli ve cömert bir insan için hibede bulunmak, yüksek ve örnek bir davranış olduğundan, din ve hukukça himaye ve teşvike lâyık görülmüştür⁴.

İslâm dini açısından kişinin iyilikseverlik ve cömertlik gibi niteliklere sahip olması ve çocuklarının da bu tür nitelikleri kazanmaları için örnek davranışlarda bulunması insancıl bir meziyettir. Aşırı dünya sevgisi, bencillik ve cimrilik kötü şeylerdir. Allah da Kur'ân'da, kendisinin, "Bağışlayıcı"⁵ olduğunu bildirmiştir. Bağışlama, kişiyi Tanrısal ve yüksek bir niteliğe erdirtir; onun içinden cimriliği söküp atar. Kendisine hibe yapılan kimsenin sevgisini ve dostluğunu artırır, kin ve kıskançlığı giderir. Bağışlayan kimse, "Nefislerinin cimriliğinden korunanlar, gerçekten kurtuluşa erişmiş kimselerdir."⁶ âyetinde işaret edilen mutlu kişilerden olmayı başarır. Kur'ân'da, iyilikte bulunmayı, cömertliği öven ve cimriliği kınayan pekçok âyet vardır.⁷

İslâm'da hibeyi, genel olarak bağışta bulunmayı özendiren hadisler de çoktur. Meselâ, Hz.Muhammed, "Birbirinize karşılıklı hediye verin, bağışta bulunun ki aranızdaki dostluk artsın ve düşmanlık gitsin."⁸ buyurmuştur. Hz.Peygamber kendileri de hediye kabul eder ve karşılığında hediye verirlerdi.⁹

— *Dilimizde bir de "teberru" deyimi vardır. Acabâ hibe ile teberru arasında nasıl bir ayırım yapabiliriz?*

3 Mahmud Es'ad, Tarih-i İlm-i Hukuk, İstanbul 1332, s. 65, 110, 146, 217; Mebrure Tosun-Kadriye Yalvaç, Sümer, Babil, Asur Kanunları ve Amm-i Şuduka Fermanı, Ankara 1975, s. 201.

4 F.B.Tongsir, Bağışlama, İstanbul 1953, s. 72.

5 Âl-i İmran Suresi, 8; Sad Suresi, 9.

6 Haşr Suresi, 9.

7 Bak. Bakara Suresi, 58, 195; Âl-i İmran Suresi, 134, 148, 180; Nisâ Suresi, 36.

8 İmam Malik, el-Muvatta', Husnu'l-Huluk: 16.

9 Buhari, el-Cami'u's-Sahih, Hibe: 11.

— Taberru da birine karşılıksız birşey vermek anlamına gelir. Birçok çeşitleri vardır. Hibe de teberru'un özel bir türünden ibarettir. "Teberru" sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak "bağış" kelimesini kullanabiliriz.

— *Teberru'un, ya da Türkçe deyimiyile "bağış"ın birçok çeşitleri vardır, dediniz. Bunlar nelerdir?*

— Eski ve yeni hukukumuzda yer alan önemli teberru çeşitleri şunlardır: 1) Hibe (bağışlama), 2) Vasiyet, 3) Vakıf, 4) Sadaka, 5) Hediye, 6) Âriyet, 7) İbaha.

Burada hibe ile öteki teberru çeşitleri arasında kısa bir karşılaştırma yapmada yarar vardır.

a) Vasiyet, vasiyetçinin ölümünden sonra sonuç doğurana ve mirasçılar razı olmazlarsa, eski hukukumuzda göre sadece terekenin, yani ölenin bıraktığı malların üçtebirinde, yeni hukukumuzda ise mirasçılarının saklı hisseleri dışında kalan mallarında geçerli olan bir tasarruftur. Hibe ise, yaşayanlar arasında yapılan hukukî bir tasarruf veya akittir.

b) Hibe, belli bir şahıs veya kurum lehine yapılan bir bağış olduğu halde vakıf, İslam kurallarına göre bir mülkü veya vakfedilmesi âdet olan bir malı kamu yararına, ya da herhangi bir hayır amacına yönelik olmak üzere, ebedî olarak tahsis etmektir. Dolayısıyla vakıfta, kural olarak, vakıf yapıldığı anda yararlanacak kişiler veya kurumlar belli olmadığı halde, hibeden yararlanacak olanlar bellidir. Gerçi özel amaçlarla da vakıf yapılabilir.

c) Sadaka, geniş anlamlı bir deyim olup dinî ve toplumsal bir hayra yönelik olarak verilen bir şeydir, paradır veya maldır. Dinî edebiyatımızda sadaka deyimini, *zekât* ve *vakıf* gibi anlamlara da gelir. Sadaka, bugünkü Borçlar hukukumuzdaki ahlâkî bir görevin yerine getirilmesi için verilen şeylere karşılık olarak kullanılmaktadır. Sadaka, ahlâkî-vidanî bir görevin ifasından ibaret olup daha çok dinî bir deyimdir. Hibe ise hukukî bir deyim olup sadaka sevap kazanmak için verildiği halde, hibede hukukî bir işlem olma yönü ağır basar.

d) Hediye, birine ikramda bulunmak amacıyla verilen, ya da gönü derilen bir şey, bir maldır. Hediye, görgü kuralları greeğince veya ahlâkî bir görevin yerine getirilmesi amacıyla da verilir. Dolayısıyla, hediye ile hibe arasınada amaç ve biçim yönünden önemli farklar vardır.

e) Âriyet, bir malın kulhanma hakkının bağışlanması demektir.

f) İbaha da, eski hukukumuzda, yenilip içilecek cinsten olan bir şeyin teberru edilmesi anlamına gelir.

— *Kimler hibe yapabilir ve kimler yapılan hibeleri kabul edebilirler?*

— Eski hukukumuzda ve genellikle yeni hukukumuzda göre hibe iki taraflı bir akit olarak kabul edildiği için, ancak sözleşme ve tasarruf ehliyetine sahip olan kimseler hibe yapabilirler. Meselâ, temyiz kudretleri bulunmayan küçükler ve deliler, aslâ mallarını hibe yapamazlar; kendilerine yapılan hibeleri kabul de edemezler. Kendilerine yapılan hibeleri, onlar adına ancak velileri kabul edebilirler; fakat veilleri onlara ait malları başkalarına hibe yapamazlar.¹⁰

Kurumlara, yani tüzel kişilere gelince, bunların yetkili kurul ve organları, ilgili tüzük ve yönetmeliklerindeki hükümlere aykırı olmamak şartıyla, hibede bulunabilecekleri gibi, kurumları adına yapılan hibeleri kabul de edebilirler.

— *Bir kimse, mallarının tamamını veya bir kısmını eşine, çocuklarından ya da yakınlarından birine veya üçüncü bir şahsa bağışlayabilir mi?*

— Evet, bir kimse hayatta ve sağlık durumu normal iken, hibe dahil, malları üzerinde istediği gibi tasarruf edebilir; bu, kötü niyeti ortaya çıkmadıkça hukuk açısından geçerlidir.¹¹ Ancak böyle bir davranış, dinî ve ahlâkî açıdan hoş karşılanmaz; çünkü bu gibi davranışlar, çocuklar ve yakınlar, yani mirasçılar arasında kıskançlık doğurur; akrabalık ilişkilerinin bozulmasına yol açar. Bunun içindir ki çocuklarından birine bir mal bağışlayan Beşir oğlu Nu'man'a, Hz. Peygamberimiz, "Öteki çocuklarına da aynı şekilde bir şey bağışladın mı?" demiş, "Hayır" karşılığını alınca, "Çocuklarınız arasında adâletli davranın." buyurmuştur.¹²

Bir de, kişinin ölümünden sonra yerine getirilmek üzere yaptığı hibe vardır. Bu tür hibeler, vasiyet hükmünde olup eski hukukumuzda göre ölenin bıraktığı malların, yani terekesinin üçtebirinden geçerli olur. Medenî Kanunumuza ve Borçlar hukukumuzda göre ise, yine vasiyet hükümlerine tâbi olan bu gibi hibelerde mirasçılarının saklı paylarının aşılmaması gerekir. Yalnız her iki hukukumuzda da hibe konusu olan malın teslimi sırasında mirasçılar razı olurlarsa mesele kalmaz. Mirasçılardan kimisi razı olur, kimisi de razı olmazsa, razı olmayanlar paylarına düşen miktarı tenkis ettirebilirler, yani kendi hisselerine isabet eden miktarın indirilmesi için dava açabilirler.¹³

10 Mecelle, mad. 852, 859; Türk Medenî Kanunu, mad. 392; Borçlar Kanunu, mad. 235, 236.

11 Mecelle, mad. 877.

12 Buharî, age. Hibe: 13.

13 Şeybanî, el-Cami'u'l-Kebîr, Kahire 1356, s. 368; Türk Medenî Kanunu, mad. 452, 503; Borçlar Kanunu, mad. 240/2.

— *Hibenin çeşitleri nelerdir ve biçim yönünden bunlar arasında ne gibi farklar vardır?*

— Hibenin önemli iki çeşidi vardır: 1) Elden hibe, 2) Hibe taahhüdü. Eski hukukumuzda her çeşit hibe biçim yönünden aynıdır. Yani hibe yapılırken belli bir biçime uyulması şart değildir. Bütün hibeler, elden bağışlama gibi devir ve teslimle gerçekleşir. Hibe taahhüdü de bağlayıcı sayılmaz. Yeni Borçlar Kanunumuza göre ise, taşınır mallarla tapusuz taşınmazların elden bağışlanmalarında teslim ve zilyetliğin devriyle hibe tamamlanmış olur. Taşınmaz malların bağışlanmasında da resmî senet düzenlenmesi ve tapuya teşcil edilme zorunluluğu vardır. Bağışlama taahhüdünde bulunulduğu takdirde, bu işin bağlayıcı olması için resmî senetle yapılması gerekir.¹⁴

— *Hibede tarafların borç ve sorumlulukları nelerdir?*

— Burada bağışlayan ve bağışlananın borç ve sorumluluklarına ayrı ayrı değinmek gerekir:

1) Eski hukukumuzda göre hibenin yerine getirilmesinden, yani hibe edilen şeyin bağışlanana tesliminden önce bağışlayanın herhangi bir borç ve sorumluluğu söz konusu değildir. Fakat karşılığında bir şey alınmış olan hibenin tesliminden sonra bağışlanılan mal üzerinde üçüncü bir şahıs geri-alma (istirdat) davası açar ve bu davayı kazanırsa, bağışlayanın almış olduğu karşılığı iade etmesi gerekir.¹⁵

Bugünkü Borçlar kanunumuza göre ise, bağışlama vaadinde bulunan kimse, bağışladığı şeyi karşı tarafa teslim etmek zorundadır. Bağışlayan, hibe ettiği şey konusunda hile ve kusurdan dolayı sorumludur.¹⁶

2) İslam hukukçuları bağışlananın borç ve yükümlülükleri üzerinde pek durmazlar. Ancak her iki hukukumuzda göre de bir karşılık verme veya yükümlülük (mükellefiyet) şartıyla yapılan hibelerde, bağışlananın, üzerine aldığı şeyi yerine getirmesi gerekir.¹⁷

— *Hibenin sona ermesine yol açan sebepleri kısaca anlatır mısınız?*

— Bu sebeplerin önemlileri şunlardır: 1) Ölüm ,2) Hibeden cayma, (rucû), 3) İbtal.

14 Borçlar Kanunu, mad. 237.

15 el-Bendâri, Abdülvehhab, Şerhu'l-Ukud'l-Medeniyye: el-Hibe, Kahire 1973, s. 143.

16 Borçlar Kanunu, mad. 243, 247.

17 Mecelle, mad. 855, 868; Borçlar Kanunu, mad. 241, 244.

a) Eski hukukumuzda göre bağışlanan şeyin teslim alınması (teselüm), bu akdin tamamlanması için şarttır. Bu sebeple teslim alınmadan önce taraflardan biri ölürse hibe hükümsüz olur.¹⁸ Borçlar Kanunumuzda göre ise, rücu (avdet) yani bağışlanan şeyin belirli şartlar altında bağışlayana geri verilmesi şartıyla yapılan hibe dışında, kural olarak, bağışlayan ve bağışlananın hak ve yükümlülükleri mirasçılara geçer. Ancak aksine bir hüküm yoksa belli zamanlar için taksitlerle bir şey verilmesini içeren bağışlamalar, bağışlayanın ölümüyle sona erer.¹⁹

b) Eski hukukumuzda göre teslim alınmadan önce hibeden doğrudan doğruya cayılabilir. Teslim alındıktan sonra ise, bağışlayan hibesinden ya bağışlananın rızasıyla ya da mahkemenin kararıyla cayabilir.²⁰ Yeni hukukumuzda göre ise elden bağışlamadan caymak, kabulden önce her zaman mümkündür. Yerine getirilmiş bağışlamadan veya hibe taahhüdünden caymak için Borçlar Kanunumuz bir kısım gerekçelerin bulunmasını ileri sürer. Bunlar: 1) Bağışlananın, bağışlayana veya yakınlarından birine karşı ağır bir suç işlemesi, 2) Bağışlananın, bağışlayan ya da ailesi için kanunca yükümlü olduğu ödevleri önemli biçimde aksatması, 3) Bağışlananın, bağışlayana karşı şart koşulan yükümlülüğü haklı bir sebep bulunmaksızın yerine getirmemesi, 4) Bağışlamayı taahhüt ettikten sonra bağışlayanın durumunda bir kötüleşme veya çok ağır aile masraflarının ortaya çıkması gibi hususlardır.²¹

c) Eski hukukumuzda göre bağışlayanın geçim sıkıntısına düşmesi ya da bütün servetini kaybetmesi sebebiyle mahkemeye başvurup hibeyi iptal ettirmesi mümkündür. Borçlar Kanunumuzda göre de bağışlama taahhüdünde bulunan kimsenin borçlarını ödemekten âciz olduğu veya iflas ettiği ortaya çıkarsa, bağışlama taahhüdü kendiliğinden feshedilmiş olur.²²

— *Burada hatıra gelmişken nişan dolayısıyla verilen hediyelere değinebilir misiniz?*

— İslâm kurallarına göre nişan bozulursa, tabîi olarak bunu hiçbir okuyucumuz için temenni etmeyiz, taraflarca verilen hediyelerin iadesi gerekir. Bu hediyeler aynen mevcut değilse, yani kullanılarak tüketilmişse, ya da karşılığında hediye verilmişse iade söz konusu olmaz. Medenî Kanunumuzda göre de nişanın bozulması, hediyelerin geri verilmesi

18 el-Kâsânî, Bedai'u's-Sanai', c.VI, s. 123.

19 Borçlar Kanunu, mad. 247.

20 Mecelle, mad. 862-865.

21 Borçlar Kanunu, mad. 244, 245.

22 Borçlar Kanunu, mad. 245.

için sebep teşkil eder. Hediyeler aynen mevcut değilse bedellerinin ödemesi gerekir. Nişan, ölüm sebebiyle sona ermişse hediyelerin geri verilmesi için dava açılmaz.²³

— *Bu sohbetimizi özetleyebilir miyiz?*

— Evet, burada sohbetimizi özetleyerek ve sonuç olarak diyebiliriz ki bağışlama, genellikle iyilik yapma arzusundan gelen, insanlar arasında yardımlaşmanın gerçekleşmesine hizmet eden ve toplum hayatının âhenkli gitmesine katkıda bulunan özgeci bir davranışın sonucudur. Bu bakımdan hibe, yani bağışlama hukukça himaye ve teşvik görmüştür. Bütün hukuk düzenlerinde hibe konusunu düzenleyici hükümler eyer verilmiştir.

İslâm dini de, hibede ve genel olarak bağışta bulunmayı, yardımlaşmayı övmüş, cimrilik ve pintiliği şiddetle yermiştir. Yüce Peygamberimiz Hz. Muhammed, imanla cimriliğin birarada bulunmayacağını bildirmiştir. Öte yandan insanın malını yerli yersiz saçıp savurması, hem hukuk hem de din açısından beğenilmemiş, hatta kınanmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerimde, inananların özellikleri anlatılırken, "Onlar, verdikleri zaman ne saçıp savururlar, ne de cimrilik ederler; bu ikisi arasında orta yoldan giderler."²⁴ "Elini bağh olarak boynuna asma; onu büsbütün açarak malını saçıp savurma. Sonra kınanmış ve pişman olarak oturup kalırsın."²⁵ buyurulmuştur.

23 Türk Medenî Kanunu, mad. 86; Borçlar Kanunu, mad. 61, 75, 76.

24 Furkan Suresi, 67.

25 İsrâ Suresi, 29.

ÇAĞDAŞ MEVZU HUKUKLARA VE İSLAM HUKUKUNA GÖRE TELİF HAKKI

(Çağdaş bir hukukuçunun verdiği yeni bir fetvâyı tenkid ve red)*

Yazan : Dr. Salahaddin en-Nâhî
Bağdad Üniversitesi Şeref Profesörü

Çeviren : Doç.Dr.Abdulkadir ŞENER

GİRİŞ

Ürdünde yayımlanan sayın *Hedyu'l-İslam Dergisi* başyazarı;

İmdi değerli derginizin XXIII. cilt ve 5-6. sayılarında çıkan ve Şam Üniversitesinden Dr. Ahmed el-Haccî el-Kürdî tarafından çağımız İslâm hukuku ışığında "Telif, yayım, dağıtım ve tercüme hakları" konusunda verilmiş olan fetvâyı inceledim. Değerli doktor, bu fetvâsını, büyük yayım ve dağıtım evlerinden birisinin sorusu üzerine, yeni bir olayın hükümünü belirtmek amacıyla vermiştir. Bu fetvâcı, İslâmî tevâzu ve fetvâ verme kurallarına uyararak görüşlerinde bir hata bulan herkesin kendisine yazmasını da istemiştir. Ayrıca derginizin yazı heyeti de, okuyucularından bu fetvâyı gözden geçirdikleri zaman karşılaştıkları hususları kendilerine ulaştırmalarını rica etmiştir. Ben, es-Simmânî'nin *Ravdatu'l-Kudât* ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin *Uyûnu'l-Mesâil* adlı eserleri gibi bazı fıkıh metinlerini yayımlamaya başladığım vakitlerden beri İslam hukukunun güzelliklerinin zevkine vardım. Geçmiş yıllarda Bağdad el-Mustansiriyye Üniversitesinde özel bir konu olarak öğretim üyeliği uhdeme verilince de İslâm hukuk mirasına ve bu hukukun felsefesine yakından vâkıf olup *Nusûs Kânûniyye ve Şer'iyye* gibi eserleri telif ettim. Sonra İslâm yargı sistemini inceleyerek araştırmalarımı sürdürdüm.

* Bu fetvâ, Dr. Ahmed el-Haccî el-Kürdî (Şam Üniversitesi) imzasıyla *Hedyu'l-İslam* (Amman-Ürdün) *Dergisi*, c. XXIII, sayı 5-6 (1979), s.11-17'de "Hukmu'l-İslâm fi Hukûki't-Telif ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve't-Terceme" başlığı altında yayımlanmıştır. Ayrıca *Râbitatu'l-Alemi'l-İslâmî Dergisi*, sayı 18 (1979), s. 125-131'de neşredilen bu yazı, Ahmed Sabit tarafından Türkçeye çevirilmiş ve *Nesil Dergisi*, c. IV, sayı 47-48 (1980), s.26-29'da da çıkmıştır.

Böylece bu hukukun güzel yönleri, onun üstün adalet ve güzellik ölçüleri beni iyice sardı. Bu itibarla İslâm hukukuna ve İslâm adaletine hizmet etmek için mevzû hukuk esaslarına dayanarak, tarafsız bir şekilde, sade bir üslupla, eskilerin özetlediği “munâzara” kurallarına¹ uymayan kötü şeylerden uzak kalarak öfke, kibir ve mugâlatadan kaçınarak bu fetvâyı red ve tenkid etmeyi lüzumlu buldum.

Bu fetvâyı kaleme alan zat, telif hakkı kavramını, bu hakkın mahiyetini, sınırnı, bu hakka saygıyı sağlayan sorumlulukları ve onunla ilgili şartları uygun bir şekilde ortaya koyan bir giriş yazmamıştır ki o sayede müellifin ferdi ve âilevî yararlarıyla içtimaî ve beşerî yararlarını birbiriyle bağdaştırabilsin. Fetvâsı, incelendiği zaman görüleceği gibi, bu unsur ve gerçeklerin bilinmezlikten gelindiğini veya bunların bilinmediğini, dolayısıyla ihtisas çağında onları iyice kavramadığı için kendisinin gaflete düştüğünü göstermektedir. Bundan dolayıdır ki onun bu fetvâsını red ve tenkid etmek için telif hakkı konusunda kısa bir giriş yapacağım ve bunu, telif hakkının İslâm tarihi çerçevesi içinde asr-ı saadetten başlayıp bu haklarla ilgili yeni kanunların çıkışına kadarki durumunu ele alan izah takip edecektir.

Telif hakları *malî zimmet*² in (yani mamelek'in) unsurlarından bir parça olan malî ve maneî (gayri maddî) haklardan olup son asırlarda taamül alanına girmiştir. Batı hukukları bu hakları kabul etmişler ve Osmanlı Devleti de bu haklarla ilgili Fransız kanununu hemen iktibas suretiyle onları kabul ve itiraf etmiştir. Gerçi Arap harfli matbaa Osmanlı topraklarına, Ermenice, Yunanca ve İbranca baskı yapan öteki matbaalardan geç girmiş; Ermeni, Yunan ve Yahudi azınlıklar, Türklerden önce kendi dilleriyle kitap basmaya başlamışlardır. Sözü editen Osmanlı kanununun çıkması ve bütün Osmanlı vilayetlerine yayılmasıyla telif hakkı hükümleri Osmanlı Devletinden ayrılan Arap ülkelerinde de tanınmıştır. Bu kanun, Arap ülkelerinin bir kısmında daha iyi ve daha kapsamlı yeni kanunlar çıkarılıncaya kadar yürürlükte kalmıştır. Bu yeni kanunlar, telif (müellif) hakkını geniş bir şekilde düzenlemiş, telif faaliyetiyle müellif hakkını koruma yollarını bir esasa bağlamaya çalışmıştır.

1 Râgıb el-İsfahanî'nin *Muhâdarâtü'l-Üdebâ'* adlı eserinde bu kurallara işaret edilmiştir.

2 Arapçada ve Fıkıh Usûlünde “Zimmet” terimi, çağdaş hukuklardaki zimmet kavramından daha geniştir; çünkü zimmet, sözlükte ahd (uhde) anlamına gelir. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü terimi olarak zimmet ise borçtan doğan bütün ilişkileri içine alır. Bu ilişkiler, ister insanla insan arasındaki malî ilişkiler çerçevesinde, isterse insanla Tanrı arasında bir bağ olan *yemin* ve *adak* gibi kulile Yaradana arasındaki ilişkiler çerçevesinde olsun. Bu yüzdendir ki “zimmet”i, me-denî hukuktaki anlamına bağli kalarak “malî” sıfatıyla niteledim.

Avrupa ve Amerikadaki fikir ve sınaî kalkınma çağlarından itibaren ortaya çıkan mülkiyetlerden ikisi şunlardır: 1) Edebî mülkiyet, 2) Sınaî mülkiyet.

Bunlardan ilki, fikrî ve edebî buluşlarla güzel sanatlara ilişkin eserlerin mülkiyet hakkını içine alır. Bu buluş ve eserler, 1951 tarihli Türk Fikir ve Sanat Eserleri Kanununun 1. maddesinde yer alan ifade ile, müellif ve sahiplerinin kişilik özelliklerini ve ifade üsluplarını taşırlar.

İkincisi ise, sınaî ve teknik icat ve keşiflerle alameti farika (marka) haklarını içine alır.

Çağdaş Türk hukukunda "fikrî haklar" terimi iki anlama gelir:

1) Genel anlam: Yukarıda zikredilen iki mülkiyeti kapsar.

2) Özel anlam: Telif hakkıyla çeşitli güzel sanat eserlerine ilişkin hakları içine alan edebî mülkiyeti ifade eder.³ Bu özel anlamıyla fikrî haklar terimine müellif (telif) hakkı deyimi de girer.

Özel anlamıyla bu hakkı; mahiyetine, kavramına, bağlı bulunduğu şart ve sınırlara işaret ederek kısaca açıklamakla yetineceğiz.

Müellifin eseri üzerindeki hakları, yeni mülkiyet çeşitlerinden olup söylediğimiz gibi "edebî mülkiyet"e girer. Bu, mahiyeti itibarıyla maddî olmayan bir mülkiyettir. Yani o, menkul ve maneî mülkiyetin bir çeşididir. Menkuldür; çünkü onun da öteki menkuller gibi bir yerden başka bir yere taşınması düşünülmektedir. Manevidir; çünkü onda, duylardan biriyle idrak edilmesi mümkün olan maddî menkulün özellikleri yoktur. Bizim idrakimiz ise, ancak cüz'î dokunulur, ve duylulardan soyut olan fikrî tasavvurla tamamlanmaktadır.

O halde edebî mülkiyet, tasavvura dayanan maneî bir mülkiyettir; fakat paraya çevrilebilir, kendisiyle yararlanılabilir, çeşitli medenî ve ticarî ilişkilere girilebilir. Bunun için de o, gerçek bir varlığa sahiptir. Yani o da, icarlanması mümkün olan insan ve maddî şeylerin menfaatleri gibi bu işlere elverişlidir. Aslında yazarın telif haklarıyla yalnız kendi başına yararlanma hakkı, bu hakların onun fikir ve emeğinin ürünlerinden olup düşüncesinin derinliklerinden doğduğu ve herhangi bir şekilde kendisinin şahsiyetine ait özellikleri taşıdığı gözönüne alınırsa, onu çok yakından ilgilendirdiği anlaşılır. Yazar, yayım akdiyle veya benzeri bir yolla başkası lehine bir ıvaz (bedel) mukabili, ya da karşılıksız olarak, bu haklardan yararlanma hakkından feragat edebilir. Ancak bu akit, âdî satım akdine benzemez; çünkü medenî ve ticarî sa-

3 İlhan Öztürk, *Fikir ve Sanat Eserleri Üzerindeki Haklar*, Ankara 1971, s. 5-6.

tım akitlerinde mebi' (satılan şey)in mülkiyeti bir ıvaz karşılığında alıcıya geçer; bu mülkiyet intikal ettikten sonra satıcının mebi' üzerinde bir hakkı kalmaz. Yazarın ise eseriyle olan ilişkisi devam eder; bir ıvaz mukabili veya karşılıksız olarak ondan vazgeçmesiyle bu ilişki kesilmez. Zira yazarın eseri ile olan kişilik ilişkisi ve eseri üzerindeki şahsiyet damgası hiç bir şekilde feragatı kabul etmez. Bunun içindir ki sınaî ve ticarî yollarla eserden yararlanmadan vazgeçme, sadece eserin menfaatiyle ilgili olup basılmış ve yapılmış olan eserden müstakil olarak kalan asıl hakkın, yani *ana eser*'in korunması şartına bağlıdır. Bu eserin yazara (eser sahibine) olan nisbeti devam eder; eser, heder olmaktan, çalınmak (intihal) tan, bozulmaktan, çeşitli yollarla gasp ve taklit edilmekten korunmaya hak kazanır. Mülkiyeti nakleden akitlerle başkasına geçen maddî şeylerin mülkiyeti ise böyle değildir. Bunların mülkiyeti, vazgeçenden lehine vazgeçilen şahsa tam olarak intikal eder; eski mâlikin şahsiyetiyle nakledilen mal arasındaki ilginin kesildiği gözönüne alınırsa, eski mâlik için bu şeylere sahip olma, bunlardan yararlanma veya onların şekillerini koruma gibi haklardan hiçbir şey kalmaz.⁴

Müellif hakkı terimi, insanî fikirle ve fikri yaratıcılık melekesiyle ilgili bütün haklara şâmindir; isterse bu haklar telif, ilim ve sanat eserleri yazma, tercüme etme, musiki ve tiyatro eserleri gibi çeşitli güzel sanat ve fikir ürünleri ile sanatkâr, yazar, ressam, heykeltıraş vb.nin özelliğini taşıyan şeyler olsun. Fakat bu haklar, maddî mülkiyet hakkı gibi müebbet değildir; çünkü müellifin ölümünden sonra mirasçılara intikalle ilgili belli bir süre geçince nihayet bulur. Bu hakların kanunca tayin edilen süreleri sona erince, mirasçıların bunlar üzerindeki hakları sâkit olur ve onlar, hiç kimseye hasredilmeksizin yararlanılan nimetler arasına girerler.

Bu fikrî-manevî ürünlerin hepsi, eser sahibinin şahsiyetiyle, onun düşünce ve özel anlatım niteliği ile sıkı bir şekilde ilgili oluşlarıyla başka ürünlerden ayrılırlar. Çünkü bunlar, tabîi ve kazanılmış aklın ürünleridirler. Kazanma ve alışmanın, aklın melekelerini artırmada rolleri ve açık etkileri vardır. Bunun içindir ki müellifin damgasını taşıyan, şahsiyeti, fikir ve tasavvuru ile yakından ilgili olan ana eserle çeşitli yapım ve yayım yollarıyla ondan çıkarılarak elde edilen nüshayı birbirinden ayırmak lazımdır. Meselâ, basılmış bir nüshadan müşterinin dediği gibi yararlanma hakkı vardır. Fakat onu çalma (intihal) hakkı yoktur; yazarının adını değiştiremez, görüşlerinde tasarruf edemez, onu bozamaz, kitabı kendi adıyla veya ibarelerini değiştirerek ve müellifin şöhre-

4 İlhan Öztrak, a.g.e. s.4.

hini lekeleyecek tarzda görüşlerinde tasarruf ederek yazarının adıyla basamaz; çünkü *yazma* veya basılmış bir *nüsha*, bir ıvaz mukabili veya karşılıksız olarak onu elde eden kimsenin malıdır. Fakat *ana eser*, müellifin mülkiyetinde olup ondan yararlanmadan, ticaret ve sanat yoluyla ondan gelir sağlamadan feragat etme, ticarî ve sınaî yollarla bu yararlanma ve gelir sağlama hakkından vazgeçmeden başka bir anlama gelmez. Teşbih caiz ise, bu, maddî mallardaki çıplak mülkiyete benzetebileceğimiz *ana eser*'den vazgeçme demek değildir.

Hukuk, eserle müellif arasındaki şahsiyet özelliğini takdir ederken, bu ilgiyi belirleyen ölçünün değişmesine göre farklı yorumlar getirmektedir; çünkü bu ölçülerden kimisi söz konusu ilgiyi daraltarak, yazarın emek ve işinde (eserinde) yaratıcı olmasını şart koşar. Kimisi de onu genişletir ve yazarın şahsiyetinin özellikleriyle anlatım ve fikrî faaliyet üslubunu taşıyan bir kısım çabaların bulunmasıyla yetinir.⁵

İşte kısaca telif hakkı budur; milletlerarası antlaşmalara, millî ve devletlerarası seviyede bu hakkı düzenleyen ve hükümlerini tesbit eden çeşitli hukuk ve kanunlara göre onun mahiyet ve sınırları da bundan ibarettir. Bu hakların gerçek nitelikleri, mahiyet ve sınırları açısından bu basit hakikatı kavramadan telif hakkıyla ilgili hükümleri, İslâm hukukunun genel ilkeleriyle sözleşme esasları yönünden mukayese etmek imkânı yoktur. Medenî ve kültürel gelişmelerin sonucu olan yeni hukukî düşünce ve tasavvurları eski kalıplara dökmek ve sokmak, kabûlü imkânsız olan semeresiz ve haksız bir iştir. Ancak burada önemli olan, bu gibi düşünce ve ilkeleri karşılaştırmada ve hukukun yüksek amaçlarına göre onların meşrûluğunu takdir etmedir. Yani bu düşünce ve ilkelerin İslâm hukukunun genel esasları, gayeleri, felsefesi ve amaçlarının ışığı altında ele alınması gerekir; zira yeni hukukî nizamların meşrûluğunu takdir edebilmek için onları eski fikhî kalıplara uydurmada ileri gitmek ve aklın kabul ettiği bu yola başvurmak şarttır. Meselâ, Hanefîler, menfaatleri tasavvur ederken, onları aşında hukukî muameleye elverişli olmayan arazlar olarak kabul etmişlerdir Eskiden müctehitler, bu kurallara çağlarındaki medeniyetin ışığı altında, fikrî, kültürel ve felsefî seviyelerine göre ulaşmışlardır. Bu konuda öyle büyük ihtilaflara düşmüşlerdir ki, bazan bu ihtilaflar, tamamıyla çelişik durumları sergilemişlerdir. Söz konusu karşılaştırmayı yaparken ve yeni nizamların meşrûluğunu takdir ederken bizim için gerekli olan, sadece İslâm hukukunun ilkelerini ve yüksek gayelerini keşfetmede o günkü çabaların ortaya

5 İlhan Öztrak, age. s. 16.

koyduğu kalıplaşmış kuralları dikkat ve eleştirici bir tahlille, eskilerin bilmedikleri ve tasavvur etmelerine de imkân olmayan yeni olay ve gerçeklerin ışığı altında ele almak gerekir.

İşte kısaca telif hakları bunlardan ibarettir. Bu hakların hedef ve gayeleri gözetilmeye lâyık olan bir kısım hakların korunmasını içine alır. Bu hakların ferdi ve içtimaî bir karakteri vardır. Bunların malî haklar ve ticarî mallar cümlesinden olduğunda hiç kimse şüphe etmez.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden bazıları, Ürdünde çıkan *Heydu'l-İslam Dergisi*'nin yayımladığı bir fetvâyı bana gösterdiler. Bu fetvânın tercümesi, artık yayın hayatından çekileceğini ilan eden Türkçe *Nesil Dergisi*'nin son sayısında neşredilmiştir.⁶ Bu dost ve arkadaşlarımla arzusu üzerine söz konusu fetvâyı okudum, onu red ve tenkid edilmeye lâyık gördüm. Beni bu işe teşvik eden başka bir husus da, bu yazımın tercümesini onların *İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlamayı arzu etmiş olmalarıdır*. Bu arzuyu yerine getirmekten başka bir şey yapamazdım. Bu fetvâyı toptan ve ayrıntılarıyla gerçekten uzak buldum. Bununla birlikte bu fetvânın yazarının, teşekküre lâyık bir çaba harcamış olduğu görülmekte; görüşlerini açıklarken kullandığı üslup, iyi niyet ve samîmiyetini göstermektedir.

Bu fetvâ üzerindeki tamamlayıcı açıklamalarım kısa olacaktır. Matbaacılığın ve yeni fikrî uyanışlarla insan haklarının ortaya çıkışından itibaren günümüze kadar gelişen çağdaş ilmi kalkınmanın ışığında varlığını hissettiren yeni haklarla ilgili olan bu nazik konuya uygun düşecek miktarla yetineceğim. Bu haklar, çok değerli ve önemlidirler; çünkü medeniyet alanındaki kalkınmamız; düşünürler, yazarlar, bilimliler, teknik elemanlar, güzel ve tatbikî sanatlarla uğraşan kişilerin gayretlerine bağlıdır. Atalarımız bu gibi zatların değerlerini çok iyi bilmişler ve Hz.Peygamber devrinden beri ediplerle şairleri güzel bir şekilde ödüllendirmişlerdir. Hz.Peygamber'in bazı şairleri ödüllendirdiği ve kendi mübarek hırkalarını, şiirlerini beğendiği için, onlara giydirdiği bize kadar gelen haberler arasında mevcuttur. Halife ve sultanlar da müellifleri, düşünürleri ve kâtipleri takdir etmeye, korumaya, yazdıkları ve meydana getirdikleri eserler dolayısıyla onlara çok değerli ödüller vermeye devam etmişlerdir. Yahut da sultanlar, onlara bir kısım kitaplar yazmalarını tekuif etmişler, İslam âlemi de bunu kabul ve takdir eyle-

6 Yıl: 4, sayı: 47-48 (1980), s. 26-29.

* Yazar'ın bu red ve tenkidinin Arapçası, ayrıca *Heydu'l-İslam Dergisi*, c. XXV, sayı 7-8 (1981)'de (s. 37-64) tenkit konusu metinle birlikte yayımlanmıştır. Çeviren

miş, ona karşı çıkmamıştır. Böylece yazar ve düşünürlerin emeklerini değerlendiren ve onlara verilen ödülleri helal kazanç olarak kabul eden İslâmî bir *örf* gelişip yerleşmiştir. Bu ödüllerin alınmasını kimse yadırgamamıştır Bu örfü destekleyen hususlardan birisi de, İslâmî ve millî geleneklerimizin başkalarına ait görüş, düşünce ve eserleri çalmayı kötü karşılamasıdır. Fakat geleneklerimiz, bir eseri tenkit ve reddetme, onu bir şeyler ekleme hakkını da inkâr etmez. Bunun içindir ki Arap ve İslâm milletleri, çeşitli Arap ve İslâm devletlerinde çağdaş hukukçuların çıkardıkları modern kanunları kabul etmişler ve bunlar, itiraz ve tartışma konusu olmamışlardır; çünkü âdildirler ve âdil olan her hukuk İslâm hukukudur. Nitekim büyük fakihler de bu görüştedirler. Bunda bir aşırılık da yoktur; zira telif ve sanat eserleriyle ilgili haklar; çeşitli ilimlerle, fenlerle ilgili edebî, fikrî ve sınaî mülkiyetler çok önemli haklardır. Düşünce ve ilmin ilerlemesi, medeniyetin gelişmesi, ilmî, fikrî, sınaî ve teknolojik kalkınma, bu hakların sağlanmasına dayanmaktadır. Böylece bu haklar, medeniyetçe kalkınma ve yükselmenin en önemli sebeplerindedir. Yine bu haklar, yeryüzünde Allah'ın halifesi olan insanın ulaşması için İslâm'ın titizlik gösterdiği en önemli gayelerindedir. Nitekim Râgıb el-İsfahanî, *Kitabu'z-Zerî'a fi Mekârimi's-Serî'a*'sında ve başka eserlerinde bu hususu açıkça belirtmiştir. Bu itibarla biz, telif hakkının aşağıdaki gerçeklerden kaynaklandığını görmekteyiz:

1- Arap ve İslam örfü, bu hakları lâıykıyla takdir etmiş ve onlar için ödül ve karşılık (ıvaz) verilmesini benimsemiştir. Fakat bunu herhangi bir şekle bağlamamıştır; çünkü sanat pek bilinmiyordu ve yayım araçları sınırlıydı. Eğer bu haklar, mücerret şeylerse, mal ve mülk olma nitelikleri bulunmadığından mübadele ve helal kazanç konusu olmaya elverişli değillerse, onlar için ödül ve karşılık verilmesi, iyiliği emir ve kötülüğü yasaklama ilkesine göre karşı çıkılması gereken bir abes olurdu ve bu ödülleri kabul etmek, haram kazanç sayılırdı. Ancak Arap ve İslâm geleneklerimizi araştırmak, başlangıcında Hz.Peygamber'in sünnetine dayanan mezkur örfün meşrûluğunu ortaya kor. Ayrıca bu haklar; fikirler, ilmî ve sınaî ürünler şeklinde kendisini gösteren insan menfaatlerinin çeşitlerindedir; çünkü insan, bunlar için fikir ve bedenî bir çaba harcamaktadır. Birincisi, yani fikrî emek, daha çok himaye ve takdire lâıyk olup para ve ıvazla değerlendirilmeyi kabul eder. Bu bakımdan onun durumu, insanın yasak olmayan her emeği ve çabası gibidir. Bilindiği gibi menfaatler, kısaca ve üstün olan görüşe göre, para ile takdiri ve hukukî muamele konusu olmayı kabul eder. Bu husus, hukukçuların bir kısmına göre genel bir esastan çıkmıştır. Diğer

bir kısmına göre işe ona, kıyasa muhalif olarak, istihsan yoluyla ulaşılmıştır. Bu ikinci görüş, tercih edilmemiştir.

2- İslam devletlerinin çoğu, bütün şekilleriyle telif haklarını korumaya lâyık bulmuşlar, onlara gerekli saygının gösterilmesini, yayımcıların onları bedelsiz olarak gasbetmelerine karşı korumayı üstlenmişlerdir. Bu modern yasamaları ne halk, ne de hukukçular yadırgamışlardır. Burada, bu yasamaların âdil olduklarını zımnen tasdik ve insanlığın üzerinde icmâ' ettiği bir örfü kabul vardır. İnsanlığın bir konu üzerinde icmâ' etmesi, onun adalet ilkelerinden doğduğunu gösterir. İşte beşerî akıl da bu adalete bağlı olarak yaratılmıştır. Bu görüş, yargı ve dâvâ sistemleri gibi bütün hukukların üzerinde birleştikleri konulara işaret ederken hukukçuların adalet ilkelerine niçin bağlandıklarını ve bazı mezheplerin "bizden önceki şerî'atler bizim de şerî'atimizdir" şeklindeki görüşlerini bize açıklamaktadır. Yine bu anlayış, usulcülerle İslâm hukuku felsefecilerinin aklın yasama konusunda aklî temel ilkeleri kavrayabileceğini, çünkü onun iyilik ve kötülüğü (husn ve kubhu) birbirinden ayırma imkânına sahip olduğunu bize izah eder.⁷

3- Telif haklarına saygı ve onların karşılıksız olarak gasp edilmeleri ve sömürülmemeleri için korunmaları, bizim örfümüzde, Doğu ve Batıdaki bütün çağdaş hukuk sistemlerinde açık-seçik olan gerçeklerdendir. Çünkü telif sonucu ortaya çıkan ürün, para ile takdir edilen ve para karşılığında hukukî muamele konusu olan haklar ve manevî mallar cümlesindedir. Onun bu şekilde hukukî muamele konusu olması, adalete aykırı olmayıp isteyenlere karşı ilmi ketmetmek ve ilimde cimrilik etmek gibi bir şey değildir. Bunun içindir ki ister kapitalist demokratik devletlerde, isterse sosyalist ve komünist devletlerde olsun, bütün çağdaş hukukların telif haklarına ve sınaî mülkiyete saygı gösterdiklerini görüyoruz. Bununla birlikte bu devletler, telif hakkıyla ilgili hükümlerin ayrıntılarında ve mülkiyet kavramlarında farklı yolları benimsemişlerdir. Bu haklar, insanın kardeşi olan diğer bir insanı aldatması ve sömürmesini değil, aksine, fikirleri, görüşleri, ilimleri ve sanatları üreten kişilerin tabîi ve kazanılmış aklî melekelerinden netice almalarını kapsar. Bu ürünlerin para ile takdir ve mübadele edilebilir olmaları, sahibi bulunan bu meşrû hakları yok olmaktan ve onlardan sınaî üretim sağlayan yayım evlerinin baskısından korumaktır. Bu eserlerin sahiplerine hiç bir karşılık vermeden yapılan baskı, gayri meşru kazançtan ve sebatsız yere başkasının hesabına zengin olmaktan öte

⁷ Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*; Dr. Salahaddin en-Nâhî, *el-Havâlid min Arâi'r-Râğıb el-İsfahânî*.

gütmez. Sebepsiz kazanç ise, İslâm hukukunda kesinlikle yasaktır. Bu yasak da, bu alandaki genel bir ilkedен kaynaklanmaktadır. Nitekim bu hususu, *el-Kesb Dûne Sebeb ve'l-Fudale* adlı kitabımda da açıklamıştım.

Hulâsa, telif hakkının korunmasıyla çok önemli manevî-malî hakların gasbedilmelerine bir sınır koyma ve müelliflerin, yazarların, düşünürlerle diğer sanatçıların, ilmi, fikrî, edebî ve sınıai buluş sahiplerinin emeklerinin çeşitli yollarla fena şekilde sömürülmesine karşı savaşıma amaçlanmıştır. Böylece *sedd-i zerâyi'* (kötülüklerin önüne geçme) ilkesine uyarak, insana, mal ve düşünce halinde ona bağlı olan her şeye saygı gösterilmesi esasından hareket ederek, sebepsiz kazançta engel olunmak istenmiştir; çünkü bu hakların heder edilmeleri, genel bir yarar sağlamaz; sadece yayım evlerinin menfaatlerini gerçekleştirir. Bu menfaatler ise, kapitalist bencil çıkarlardır; çünkü bu kuruluşların ilk amaçları, büyük servetler elde etmektir; fakat bu kazancın, söz konusu kuruluşlarca, kendi eser ve buluşları olmadığı halde, yararlanılan bu hakların karşılıkları verilmek suretiyle meşrû ve helal olması gerekir. İşte bu karşılık verme, her türlü akit yapma serbestliğini içine alır; çünkü bu haklar, serbest ve geçerli hukukî muamele çerçevesi içerisine giren manevî mallardır; bunlara kesinlikle saygı gösterilmesi lazımdır. Bu haklar, Hz.Peygamber'in *Vedâ Haccı'*nda ilan ettiği mallara, ırlara ve derilere (canlara) dokunulmama ilkesine girdiği için zararlı fiillere karşı tazminat ödeme sorumluluğunu gerektirir.

Öyle görünüyor ki bu gerçekler ve ön bilgiler, bu değerli fetvâcının gözünden kaçmıştır. O, işaret edilen örfün ve bu içtimaî, tarihî, geleneksel ve felsefî açık-seçik hakikatlerin farkında olmadığı gibi, öyle bir takım düşüncelere kapılmıştır ki onlar, mistik sosyalizm veya ütöpik, hayalci diyebileceğimiz bir sisteme daha yakındırlar. Bu kanaatimizi onun şu sözleri açıkça göstermektedir:

1- "Selef-i sâlih âlimlerine göre ilim bir ibadettir; bir sanat veya ticaret değildir..." (s.12, sütun 1). O, buna benzer bir kısım delillerle dayanmakta ve onları, Hz.Peygamber'in, "*Kim bildiği bir ilmi ketmederse kıyâmet günü ona ateşten bir gem vurulacaktır.*" sözü gibi bazı hadislerle desteklemektedir.

Fetvâcı, bu hadisin arkasından *el-Makâsüd'*dan naklen el-Aclûni'nin bu cezaya işaretle "Bu, yararlanmak isteyenlere karşı kitapları hapsedmeyi de içine alır." (s.12, sütun 2) dediğini sözlerine eklemiştir, ancak bu sözün müelliflerle ilgili olmadığını farkedememiştir. Zira müelliflerin maksadı, kitaplarını bir ıvaz mukabilinde, her hangi bir yayım yoluna başvurarak neşretmek olunca, bu, fikirlerini halka karşı hapsedmek

değildir. Belki bunun aksi doğrudur; çünkü çağımızda fikirleri en kolay yolla yayma ve halka ulaştırmanın alışılmış şekli, onları gücü yetenlerin uygun bedellerle satın alabilecekleri tarzda kendilerine arzetmektir. Satın almaya gücü yetmeyenlerin de, ücretsiz olarak onları okumak, onlardaki sanat ve ilim hazinelerine vâkıf olmak için vakıf ve resmî kütüphanelere başvurmaları mümkündür. Kısaca, yazarın gerçekte fazilet, fikir ve ilmîni milletine yaymaktan başka bir düşüncesi yoktur. Onun, buna göre değerlendirilmesi, haklarının ve fikrî eserlerinin gasp ve sömürülmeye karşı korunması gerekir; çünkü bu eserler, onun fikrî varlık ve şerefine çok değerli birer parçası olup yayımevlerince oyuncak haline getirilmemek ve karşılıksız olarak gelirlerine el konulmamak için himaye ve saygıya lâyıktırlar. İnsan iki şeye, yani bir yandan ırz ve şerefine, öte yandan fikir ve görüşlerine karşı çok titizdir; zira bütün bunlar, onun manevî varlığı ve şerefiyle ilgili olup kendisi için en değerli şeylerdir. O, maddî varlığını bunlar vasıtasıyla sürdürmektedir. Öyleyse bunlar korunmaya, zarara uğradıkları zaman tazmin edilmeye lâyıktırlar. Eskiden fakihler, az bir zararın tazminine tam olarak önem vermemişlerse de, onlar, bunun reddi konusunda icmâ' da etmemişlerdir. Bu gibi şeyler, zaman ve örfün değişmesiyle değişen şeylerden ileri gitmez.

2- "Gerçek söz şudur ki, ilim adamı bir karşılık beklemezsizin ilmiyle tahsil ve tadrîse yönelmelidir. Bundan sonra, selef-i sâlih devrinde olduğu gibi, milletin de bu ilim adamının geçim ihtiyaçlarını karşılaması gerekir..." (s.12, sütun 2).

Burada ben, bu fetvânın sayın yazarına, konuyla ilgili olmasa da takdire lâyık yüksek ahlâkî esaslardan kaynaklanan hem bu öncüllerde, hem de daha sonra telif hakkı için esas olarak kabul ettiği ayrıntılı hükümlerde katılmıyorum. Ona muhalefet ederken de İslâm hukukunun genel temayülleriyle insanın bedeni, düşüncesi, emeği, derisi (can) ve fikirleri açısından himaye edilmesine çok titizlik gösteren bu hukukun fer'î hükümlerindeki yönelişlerinden ve insanî varlığın fikir, akıl ve edebî şahsiyetinin en önemli parçasına ait olan telif hakkının tabiatinden elde ettiğim gerçeklere dayanıyorum. Bu fetvâyı, imkân nisbetinde, çağın terimiyle mevzû hukuk esaslarına uygun olarak, İslâm düşüncesi deyimleriyle de âdil bir şekilde red ve tenkid etmeyi gerekli gördüm.

GİRİŞTEKİ DELİLLERİN MÜNAKAŞASI VE REDDİ

Birinci Delil:

Burada, yazarın fetvâsının girişinde yer alan iki delil ile söze başlayacağım. Birinci delilin özeti şöyledir: İlim bir ibadettir; bunun için

o sanat ve ticaret muamelesine tâbi tutulamaz. Bunun cevabı da şudur: Müellif yazdığı, meydana getirip ortaya koyduğu, kitap, makale ve diğer sanat eserleri yazarak kendisinin de katıldığı fikir hazineleriyle ilim ve sanat dehâlarından çıkardığı ilmi ketmetmek istemiyor. Çünkü bilgin, düşünür, yazar ve sanatçı yaratılış ve tabii içgüdünün bir gereği olarak bütün bunları ilân etmek, dağıtmak ve yaymak arzusunu taşır. İnsan toplumu da, ona şu iki hususu sağlamla bu gerçeği takdir etmek durumundadır:

1) Fikir hürriyeti, görüş ve düşüncelerini ifade etme özgürlüğü ile ilgili hususların sağlanması, bu özgürlüklerin geri alınmaması, baskı altında tutulmaması ve zarar görmemesi.

2) Fikir, ilim ve sanat adamlarının düşünce, akıl, duygu ve dehâlarının ürünleri üzerindeki haklarının tanınması. Çünkü bu ürünler, insan emeğinin en üstün yönünü ifade ederler. İslâm da bu emeğin kutsallığını benimser, çeşitli sömürücü akit ve şartlarla ona tecavüzü önler, ilmi amel (iş, emek) ile birleştirir ve amel olmazsa ilmin büyük bir önemi olmadığını kabul eder.

Çağdaş mevzu hukuklarla İslâm hukuk düşüncesinde yer alan ticaret kavamı iyice incelendiği zaman, müellif, yazar ve sanatçının fikir, ilim ve sanat eserleriyle ticareti amaçlamadıkları kendiliğinden anlaşılır. Bunlarla amaçlanan, sadece ilmi bütün halka yaymak ve bütün insanları ona vâkıf olma, ondan yararlanma ve istifade etme imkânına kavuşturmaktır. Hazırlık yapmak amacıyla ömürlerinin büyük bir kısmını veren bu eser sahiplerini, harcadıkları meşakkat dolu emeklerine karşı engellemek ve onların, bu emeklerinden mahrum edilerek, haklarından fedâkârlıkta bulunmaları için hiç bir zaruret de yoktur. Hal böyle iken kapitalist devletlerde, bir tarafta elindeki sermaye gücüne dayanan zorba yayınevlerinin bu ilmi ve fikri eserlerin geleceği üzerindeki baskısı ve çeşitli yollarla ağır şartları kabule zorlayan tahakkümü, diğer tarafta da bu şartları kabul ederek sömürücü, aldatıcı ve mağdur edici metodlara boyun eğmek durumunda olan zavallı yazarlar var. Sosyalist ve komünist devletlerde ise, kamu yayınevleriyle kronik resmî sansürün çeşitli baskı vâsıtaları olarak işbirliği yapan devlet otoriteleri ve onlara yaklaşmak için hür düşünce hesabına yapılan saçma dalkavukluklar yer almaktadır. Bu devletlerde yayınevlerini yöneten kişilerin, geçer akçe olarak ellerindekileri piyasaya sürmekten başka önemli bir işleri yoktur. Bu bayağı metodlara, ayrıca, kamu oyunu yanıltma, içtimai ve umumî menfaatleri hiçe sayma gibi şeyler de karışmaktadır.

Müellifin eserini bir yayımcıya arzetmesine, İslâm hukuku dahil, hiçbir hukuk sisteminde ittifakla kabul edilen herhangi bir ticarî ölçüyü uygulamak doğru olmaz; müellif eseriyle spekülasyonu amaçlamaktadır. İster çağdaş mevzu ticaret hukuklarında isterse İslâm hukukunda olsun, ticarî işin ittifakla kabul edilen ilk ölçüsü, spekülasyondur. Hem çağdaş mevzu hukuk, hem de İslâm hukuk sisteminde spekülasyon, bir malı, bir ıvaz mukabili satmak amacıyla bir karşılık vererek elde etmektir. Müellif, fikirlerini bir ıvaz mukabilinde başkasından satın almıyor ki böylece mübâdele edilen iki şey arasındaki farkı elde etmek ve fikirleriyle ilgili bir ticarî muamele sebebiyle bir şey kazanmak arzusuyla onları bir ıvaz mukabilinde satışa çıkarsın ve mübadele için piyasaya arzetsin. Yazarın bu işi tabiatıyla medenî hukuk alanına giren bir iş olup avcının işine benzer; çünkü yazar da avcı da tabiatta mevcut olan servetlere yönelir, ondaki ürünleri satıp geçimini sağlamak maksadıyla çaba ve emek harcayarak elde etmek ister. Bütün bunlar, ilahî olsun mevzu olsun, çeşitli hukuklarda serbesttir. Başka bir deyişle müellif eserini yayımcılara arz edince, ya da kendisi basıtırıp satışa çıkarınca, Allah'ın ona verdiği düşünceye, tabii ve kazanılmış zekâyâ yönelmekte; böylece fikir ve edebiyat pınarlarından, Yüce Tanrı'nın lutfettiği beşerî tabiat hazinelerinden yararlanmakta, bundan çıkardığı sonuçları kitap veya makale sahifeleri haline getirmekte, yahut onları kâğıt üzerine resmetmekte, ya da düşüncelerini bir taş veya madende şekillendirerek, yayım ve dağıtımla uğraşanlara sunmaktadır. Burada yazar, düşünür ve sanatçıların durumları, deniz ve kara hayvanlarından, ormanlardaki ağaçlardan, kırlardaki bitkilerden serbest olan şeylere yönelip avlayabildiklerini avlayan, toplayabildiklerini toplayan avcılarının durumları gibidir. Avcılar, sırf bu işi yapmakla elde ettikleri şeylere sahip olurlar ve onları satışa arz ederler; yaptıkları bu işin yasak olduğu söz konusu edilmez. Yeryüzünde fesat çıkarmamak şartıyla menfaatlerle tabii servetlerin serbest olması esasına göre avı Allah helal kılmış ve çeşitli hukuklar da onu meşrû saymıştır.

Yazarın işi, avcılarının işinden daha çok saygıya lâyıktır; çünkü avcılar, tabiatla serbest olan nimetleri elde etmekte; onlardan hiç biri bu iş için hazırlık yapacağım diye gençliğini, olgunluk ve ihtiyarlık çağlarını sıkıntı ve zahmet içinde, gece gündüz öğrenim peşinde koşarak tüketmemektedir. Yazar ise, düşünce meyvelerini kendi fikrinden çıkarmaktadır. O, bu meyveleri elde edebilmek için hiçbir bedel kabul etmeyen ömrünü ve bedenî gücünü tüketmiş, bilgisini artırmadan başka bir şeye önem vermemiş, fertler ve toplumlar yararlansın diye fikirlerini,

ilim ve irfan hakikatlerini yaymak amacıyla hazırlık yapıp durmuştur. Üstelik tenkid edilmek, tatsız olaylarla karşılaşmak ve devlet otoritelerince yanlış anlaşılacak gibi durumlara da maruz kalmaktadır. Yazarın emeği, amaç bakımından avcılarının işinden daha yücedir ve kötü bir şekilde sömürülmeme yönünden birçok yayımcıların işinden daha nezihdir. Müellif, bunun ötesinde bir ticaret kasetmemekte, ancak emek ve çabasının çeşitli sömürücü ve çirkin yollarla yayımevlerinin tasallutuna karşı korunmasını istemektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bu yayımevlerinin fenalığı kapitalist devletlerde de, sosyalist devletlerde de aynı ölçüde yaygındır. Bunların amaç ve araçları farklı ise de musibetleri aynıdır.

Bu fetvâyı kaleme alan zatın; yazar, öğrencilere ders vermede selef uymalı, derslerle ilgili notlarını onların yazmalarına engel olmamalı tarzındaki görüşüne gelince, çağımızda üniversitelerde hocalık yapan zatlar da, öğrencilere bu konuda engel olmamaktadırlar. Bu alanda profesörlerle selef-i sâlih eşittir. Her ikisi de, ilmi yaymak için karşılık beklemeyi amaçlamazlar. Bunun dışında onların okuyucular için bir ıvaz mukabilinde kitap telif etmelerinde, bir monografi veya makale yazmalarında hiçbir sakınca yoktur. Böylece onlar, ilim ve fikir hareketini teşvik için malî harcamalara girişen yayımcılarla diğer kuruluşlara, düşünce ürünlerini telif hakları karşılığında satarak fikirlerini en geniş şekilde yaymaktadırlar. Çağdaş örfler gelişmiş ve telif hakkı, çeşitli fikir ürünlerini kapsayan anlamıyla malî haklardan olmuştur. Öyle ki bu hakların para ile takdirinde ve ahm-sa.ım vb. akitlerle mübâdele konusu yapılmaya elverişli olduğunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Bu gelişme, matbaacılık çağından önce düşünülmemiştir; fakat bu, “*İnsanların eşyasını (haklarını) eksiltmeyin.*” (A’raf, 85) âyet-i kerimesi gibi esaslardan kaynaklanan İslâmiyet gibi bazı ileri kültürlerde düşünülmesi mahtemel olan hususlardandır. Medeniyetin hâkim olduğu böyle bir çağda telif hakkından yararlanılmasına karşılık bir bedel isteme hakkını inkâr etmek, insanların şeylerini eksiltmektir ve onların fikrî emeklerinden yararlanma haklarını inkâr etmektir. İnsanların fikrî emekleri ise şeref, önem ve iffet bakımından bedenî çabalarından daha az değildir; hattâ bunlar, ikincilerden son derecede üstündürler. Müelliflerin kazandıkları ödüllerin, bağışların ve diğer bedel (ıvaz) çeşitlerini müslümanlarca helâl kazanç olarak kabul edildiklerine dair bir geleneğin bulunduğu yukarıda işaret ettik. Bu gibi akitler, nasıl nitelendirilirlerse nitelendirilsinler, ister teberru isterse bir ücret karşılığında bir kitap yazmak veya araştırmada bulunmak... için söz veren ve bu sözünü yerine getiren

kimse tarafından yapılmış taahhüt kabîlinden olsunlar, İslâm hukukunda akit ve şartlara uyulması gerektiği fikri ağır basmaktadır. Gerçi akitlerin esasının serbestlik mi, yoksa yasaklık mı olduğu konusunda bazı mezhepler sıkı davranmışlardır Akitlerle şartlar için esas teşkil eden hususun ayrıntılar hakkında İbn Teymiyye'nin bazı fetvâlarında (*el-Fetâvâ el-Kübrâ*) bir kısım açıklamalar vardır. Bu konuda vardığımız kanaat kısaca şudur: İslâm hukuku ve İslâm gelenekleri, müelliflerin harcadıkları emeklerle kâğıt üzerine yazdıkları düşünce ve görüşler için bedel (ıvaz) hak ettiklerini kesin olarak kabul eder. İşte bu ıvazı müellifler, fetvâcının auladığı gibi kâğıt, mürekkep ve cilt bedeli olarak değil, ancak ilmî ve fikrî emeklerini değerlendirmek ve onun üstünlüğünü belirtmek için almaktadırlar. Ayrıca telif hakkı, nazariye ve pratikte sözleşme için konu olarak geçerli sayılan öteki serbest (mübah) şeylerden daha az önemli olmayan fikrî menfaatleri takdir etmek gayesini gütmektedir. Çeşitli İslâmî devirlerde örfün bu konuda kabul ettiği husus, çağımızda tasavvur edilen açık-seçik gerçeklerden ibarettir. Eski hukukçular, mallara ait menfaatlerin hukukî muameleye elverişli mallar sayılıp sayılmayacakları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda İslâm hukuku ikiye ayrılır: Birinci görüş, Hanefîler tarafından benimsenmiştir. Buna göre menfaatler, her ne zaman bulunurlarsa bulunsunlar, hep yok olup giden arazlardır; dolayısıyla icare edilmeleri caiz değildir; çünkü Hanefîlere göre bunlar, kıyasa muhalif olarak varit olmuşlardır. Bu düşünceyi kabul etmek imkânsızdır. Biliyoruz ki bu düşünce, gerekçesinde *cevher* ve *araz* felsefesine dayanmaktadır. Oysa bu felsefî düşünceler, hayatın pratik gerçeklerinde hukukî-amelî hüküm çıkarmak için esas teşkil etmekten uzaktır. İkinci görüşü Şafîîlerle diğer hukukçular temsil ederler. Bunlar, menfaatleri daha ince bir kavrayışla ele almışlar ve onların, manevî de olsalar, mal olduklarını kabul etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki menfaatler, kıyasî akitlerin vârit oldukları hukukî muamele ve sözleşmelere elverişlidirler. Irak Medenî Kanunu da bu görüşü tercih etmiştir.

Demek ki müellif, kitabını bir yayımcıya arzederken, söz konusu fetvânın yazarının zannettiği gibi düşünce ve görüşlerini içine alan kâğıt, mürekkep ve cildi değil, kitabın kapsadığı fikrî ve manevî menfaatleri satmayı amaçlamaktadır. Bu düşünceler üzerinde ise onun manevî-malî bir hakkı vardır. İşte bu hak, para ile takdir edilebilir, hukukî muamele ve mübâdele konusu olabilir; müellife bu hususta aldatma ve kandırma gibi şeyler nisbet edilemez.

İkinci Delil :

Söz konusu fetvâ yazarının giriş kısmında ileri sürdüğü ikinci delil, söylediğim gibi, hayalî (ütöpik) bir şey olup çağımızın kapitalist, sosya-

list ve komünist toplumlarında gerçekleşmesi mümkün değildir; çünkü o, yazarlar, bilginler, ihtira (buluş) sahipleri ve sanatçılar için bütün geçim imkânlarını sağlayan, çeşitli ihtiyaç ve zaruretleri karşılayan, maddî hayatın ihtiyarlık, hastalık, çalışıp kazanmadan âciz kalma gibi sıkıntılarını gidermeyi üstlenen bir toplum farzetmektedir. Biz, Batıda ilmî sosyalizmden önce düşlenen böyle hayalî bir toplum hakkında tartışma yapmıyoruz. Böyle bir toplumu İslamî çağlarda sûfiler de hayal etmişler, *ihvân*'a ait bütün malların toplum için serbest olduğunu, *ihvan*'dan hiç birinin onlara tek başına sahip olmadığını ileri sürmüşlerdir. Eğer yeryüzünde böyle hayalî mistik sosyalizm gerçekleşirse, mevcut kanun ve hukukların çoğunu ortadan kaldırmak, fazilet ilkelerine ve dünyalık şeylerden soyunma (tecerrüd) esaslarına uymak gerekir; çünkü bu durumda cezaî yollarla, mahkemelerin çabalarıyla ve güvenlik güçlerini seferber ederek resmî düzenleme ve yönlendirmelere ihtiyaç kalmaz. İnsanlar, bu gibi yüce erdemlere uymak, nimet ve servetleri toplumun bütün fertlerine serbest kılmak için iyilik, takvâ ve ihlasla yardımlaşmalara gerek duymazlar. Hiç kimse bir mala veya bir mefaate özel olarak sahip olmaksızın, her fert elinden geldiğince bir şeyler üretir, zühd (bir lokma bir hurka) kabilinden geçimine yetecek kadarıyla yararlanır. Bu da, ancak iyilikseverlerin sadakalarıyla yaşayan, içtimâî kitle ile alâkalarını tamamıyla kesmeyi tercih eden manastır ve tekkelerde görülebilir. Müslümanlara ruhbanlığı yasaklayan İslâm ise böyle bir tercihi aslâ kabul etmez.

Biz, bencillikten uzak böyle hayalî bir toplum gerçekleşinceye kadar telif haklarının korunmasıyla ilgili hususları açıklamakla yetiniyoruz. Bu haklar ise, Yaradan tarafından yazarların akıllarına lutfolunan ilahî bir vergidir ve Yüce Tanrı, onlara, zikrettiğimiz gibi, avdan yararlanır-casına bunlardan da yararlanma hakkını bahşetmiştir.

Burada biz, sayın fetvacının dayandığı ahlâkî örnekleri takdir etmekle birlikte, giriş niteliğinde ileri sürdüğü iki delili böylece reddetmekle yetiniyoruz. Bundan sonra müellif hakları konusunda mezkûr fetvâsında öne sürdüğü ayrıntılara geçiyoruz.

AYRINTILARIN MÜNAKAŞASI

Birinci Durum :

Sayın fetvâ yazarı, müellifin kitabını bitirip hazırladıktan sonra yazma halinde bir yayımcıya arzemesini, bir satım olarak kabul etmektedir. Onun bu satımdan kasdettiği şey nedir?

Çağdaş mevzu hukuk düşüncesine göre telif hakkını satmanın anlamı, bir yayımcı lehine eserin basım ve yayım hakkından vazgeçmektir. Burada satım, mübâdele akitlerinden biriyle manevî bir maldan yararlanmak demek olup söylediğimiz gibi bu, manevî-malî haklarda söz konusu olur; bu, "kâğıt, mürekkep ve cildin satımından ibaret" değildir. Sayın fetvâcı ise, meseleyi bu alışılmış mânâ ve çağdaş düşüncenin benimsediği kavramdan çok uzaklaşarak tavsif etmiş ve bu akdin konusunun, "kâğıt, mürekkep ve cild" in meydana getirdiği şeylerin toplamından ibaret olduğunu zannetmiştir. İşte bu tasvir, belirttiğimiz gibi, çağdaş telif hakkı kanunlarının üzerinde birleştikleri husustan tamamen uzaktır. Fetvâcının bu tasvirinde, telif hakkının mahiyetinin bilinmezlikten gelinmesi veya bir satım akdi olmayan yayım akdinin asıl tabiatının bilinmemesi yatmaktadır. Böylece onun bu yanlış tasvirine dayandırdığı ayrıntılı hükümlerin hepsi havada kalmaktadır.

Onun meseleyi bu şekilde tasvir edişi, müellifin fikirleriyle yararlanmasını kabul etmemesinden ileri gelmektedir. Oysa bu, para ile takdir edilebilen, hukukî muamele ve çeşitli malî mübâdeleler için elverişli olan manevî bir maldan yararlanma demektir.

Açıktır ki sayın fetvâcı, lüzumsuz yere bu olayı tasvir ederken hakikatın özüne inememiştir. Bu itibarla onun doğru bir cevap vermeyi başaramamasına şaşmamak gerekir.

Söz konusu tasvirin daha da fena oluşu, kitabın yazıldığı kâğıt ve yazılırken kullanılan mürekkeple bu kâğıtları bir araya getiren cildi müşteri durumunda olan yayımcının malı veya bu amaçla vakfedilen malların bir parçası olarak düşündüğümüz zaman meydana çıkmaktadır. Bu durumda söz konusu tasvire göre, yazarın bir bedel almaya hakkı yoktur; çünkü satış için yayımcıya sunduğu şey, yayımcının önceden kendisine ait olan bir mal veya hayır amacıyla vakfedilen mallardan bir parça teşkil eder. Zira müellif, eserini o kâğıtlar üzerine yazmaktan başka bir zahmet çekmemiştir. Dolayısıyla o, Hanefî mezhebinin sıhhat ve fesat konusundaki akit nazariyesi ölçülerine göre, icare akdi sahîh ise üzerinde anlaşma yapılan ücretten, fasit ise ecr-i misilden başka bir şey alamaz. Söz gelişi, kitabın bedeli, çağdaş mevzu hukuklardaki telif hakkı hükümlerine göre 500 bin lira olsa bile, sözü geçen fetvânın tasviri uyarınca onun değeri kâğıt, mürekkep, cilt veya durumlara ve zikredilen örneklere göre müellifin hak ettiği ücretten öte gidemez. Bu da, bir kaç 10 liradan fazla olamaz. Oysa müellif, bütün bu durumlarda belki de kitabını telif için uzun yıllar harcamış, bu süre içerisinde inceleme ve araştırma yapacağı diyerek geçimini temin etme fırsatını bile kaçırmıştır. Sonunda da

yayımcı gelip bir kaç lira gibi böyle çok düşük bir ücretle ona el koyarak, belki de milyonlarca lirayı aşan bir kâr sağlamışır. Bu arada satım bedeli veya emeğin karşılığı ile yayımcının kârı arasındaki uçurumu düşününüz!

Hakikatten uzaklaşmalar bu noktada durmuyor. Fetvâcî; kitap yayım akdi için yaptığı tasvire dayanarak, yazarın yayımcıya ikinci yayım hakkının müellife ait olduğunu şart koşması halinde, hem kendisine, hem de Hanefilere göre bu şartın fasit ve satım akdini ifsa tedici olduğunu ileri sürüyor... (s.14, sütun 2).

Açıktır ki fetvâcî, bu sonuca varırken telif hakkının mahiyetini bir kere daha bilmemektedir. O, kitabın ilk baskısı için yapılan anlaşmanın ilk baskıdan sonra müellifin eseri üzerindeki hakkının sakıt olmasını da kapsadığını sanıyor. Açıkça görülüyor ki bu sonucun dayanağı da, onun yayım akdini, yanlış olarak, satım akdi şeklinde tasvir etmiş olmasıdır. Ona göre bu satımın konusu, kâğıt, mürekkep ve ciltten başka bir şey olmayan "yazma" nüshadan ibaret olup bu sözleşmede müellifin kendi fikirlerini sömürmesi yerinde değildir. Bu tasavvurda, fakihlerin belirttikleri kıymetli madenler veya benzerleriyle ilgili ribevî akitlere zımnî bir kıyas mevcut olup mübâdele konusu olan iki şeyden birindeki sanat değerine bakılmamaktadır. Halbuki "altını altınla..." değişmek kuralı ile ilgili hadis, fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Söz konusu sanat eserinin hiçe sayılması, o kurahın hilafına cereyan eden örfte yerleşmemiş olan hususlardandır. Dolayısıyla sanatın değeri takdir edilmiştir; çünkü sanat, bir şeyin menfaatlerine daha önce onda olmayan bazı hususları ilave eder ve sanatçı da bunlar için bir ücret alır. Eğer bu hususlar göz önüne alınmazsa, müşteri onlardan karşılıksız olarak yararlanacaktır. Bu yanlış tasvirin mânâsına göre sözü edilen şart fâsit olup bir kuruntudan öteye gitmeyen satım akdini ifsat eder; çünkü o, karşılıksız bir şarttır ve taraflardan birisine özel ve karşılıksız bir menfaat sağlamaktadır. Gerçekte bütün bunlar, yanlış bir düşünceden ileri gelmektedir; çünkü yayım akdi, satım akdi değildir; çağdaş medenî hukukların tabiriyle isimsiz akitlerdendir. Yani o, İslâm hukukunda ve çağdaş medenî hukuklarda ismi ve özel hükümleri bulunmayan akitlerdendir. Dolayısıyla medenî hukuklardaki akit nazariyesinin genel kurallarına ve İslâm hukukundaki sözleşme ile ilgili genel hükümlere tâbi olur. Yukarıda işaret edildiği gibi, İslâm hukukunda akitlerde asıl olan, sözleşme serbestliğidir ve özel bir ismi ve hükmü bulunsun ya da bulunmasın, akitlerle şartlara bağlı kalmaz. İşte tercih edilen görüşü oluşturan bu ilke, bir haramı helal ve bir helalı haram kılmadıkça, akitlerle şartlara bağlı kalmayı emreden Kur'an âyetleriyle Hz.Peygamber'in

hadislerinin toplamından çıkarılmıştır. Yine yukarıda İmam İbn Tey-miyye'nin akitlerle şartların esası hakkındaki fetvâlarına işaret edilmişti. Bu büyük hukukçunun açıklamalarına ve İslâm hukuk ekollerinin tes-bitlerine göre bu görüşün tercih edilen görüş olduğunu söylemiştik. Çağ-daş medenî hukuklarda da hüküm böyledir; çünkü onlarda da asıl olan, genel sistemin ve emredici kanunî hükümlerle kuralların sınırları içeri-sinde, sözleşme ve şart ileri sürme hürriyetidir.

Fetvâcının yayım akdi konusunda benimsediği bu tasvirin fenalığı, mezkûr şart için açıkça, "Akdin muktazâsına (gereğine) aykırıdır; çünkü akdin muktazâsı, yayımcının kitaba sahip olmasıdır." (s.14, sütun 2) sözünde ortaya çıkmaktadır. Yani burada sadece kâğıt, mürekkep ve ciltten ibaret olan "yazma" kastedilmektedir; içindeki fikirlerle yazmanın ortaya çıkarmak ve *yaratmak* için harcadığı emeğe önem verilmemektedir. İşte adı geçen fetvâcı, bu fetvâsına dayanarak, kabûlü mümkün olmayan diğer sonuçları ileri sürmüştür. Hepimiz için malumdur ki fâsit ve bâtil üzerine binâ edilen şey de fâsit ve bâtildir; meğer ki fesat ve butlan sebeplerinin dışındaki birşeyden dolayı sıhhat sebepleri bulunsun. Tasavvur edildiğine göre bir akitte sıhhat, fesat ve butlan sebepleri bir-likte bulunabilir; böylece akit, bir yönüyle sahih, diğer yönüyle de bâtil olur ve bölünmeyi kabul eder; bunlardan her bölüm, hüküm ve sonuç bakımından müstakil olur.

Eğer bu fetvâ yazarı; müellifin, yayımcı ile eserinin içinde yer alan fikirlerinin toplamından yararlanma hakkını mübâdele ettiğini, ona belli bir bedel karşılığında, toptan ve perakende satış amacıyla yayım ve dağıtım yaparak, bu fikirlerinden yararlanma hakkını verdiğini kabul etseydi, yayım ve satım akitleri arasındaki farkı kavradı; zira satım akdinin anlamı, anlaşmaya varılan bedel karşılığında satılan şeyin mülkiyetinin alıcıya geçmesi ve böylece satış konusu olan o şeyde satıcının bir hakkının kalmamasıdır. Yayım akdine gelince, bunda yayımcı için telif hakkından ebedi olarak vazgeçme diye bir şey yoktur; çünkü yayımcının kitabı neşretme hakkına sahip olmaktan başka bir hakkı olmadığı gibi, onu basma ve yayımlamanın ötesinde hiçbir yetkisi de yoktur. Müellifin düşünceleriyle görüşlerine tasallutta bulunamaz, onun ibare ve ifadelerini değiştiremez; çünkü bütün bunlar, kitabın müellifinin mülkiyetinde kaldığı gibi, onun diğer baskılarda kitabı istediği şekilde düzeltme hakkı da saklıdır. Onun fikirleri bağışlanmaz, satılmaz; onlar, ancak kendi manevî zimmetinin birer parçası olup üzerlerinde istediği gibi tasarruf eder. Onların her türlü tecavüze karşı korunması gerekir; ister onun fikir ve ibarelerine tecavüz eden bir yayımcı olsun; isterse

bu tecavüz, müellifle bir yayım akdiyle hiçbir bağı olmayan yabancılardan gelsin. Eğer fetvâcı, çağdaş hukuklardaki yayım akdinin hükümleriyle mahiyetini kavrasaydı, yayım akdini tasvir ederken bu şekilde sakat düşüncelere kapılmazdı; yayım akdini düzenleyen hiç bir hukukun kabul etmeyeceği kavramları bu akit için ortaya atmazdı; kanaatlerini, içindeki düşünce ve görüşlere kıymet vermeksizin, yayım akdini kâğıt, mürekkep ve ciltten ibaret olan şeyi satmak esasından hareketle yapmış olduğu yanlış tasvire dayandırmak zorunda kalmazdı; bu mübâdelenin konusunun manevî bir mal olup değişmeye elverişli ve bu bakımdan onun, menfaatlerin malî değerleri olması ilkesinden hareket ederek, icarâ edilen ayn'ın menfaati ve işçinin taahhüt ettiği emek durumunda olduğunu kabul ederdi. Eserden maksat, kitabın içinde yer alan müellifin fikirleriyle görüşlerinin toplamıdır; onun kâğıtları, mürekkep ve cildi değildir; çünkü kâğıtların meydana getirdiği maddî şeylerin toplamı, müellifin görüşlerini i'crisine koyup muhafaza altına aldığı kaptan başka bir şey değildir. Yayım akdinden maksat da, bu maddî kabı satmak değildir; bu kap, paketle satışa hazırlanan şeylerde olduğu gibi, dolayısıyla satılmak istenmektedir. Yeni ortaya çıkan bu menfaatleri, manevî mallar olmaları itibariyle malî menfaatlere kıyaslamak doğru olursa, zikrettiğimiz nedenlerle, menfaatlerin hukukî muamele konusu olmaları hususunda tercih edilen görüşe göre onlarda da tasarruf caizdir.

İkinci Durum :

İşte bu, yayım akdiyle ilgili durumlardan birisini teşkil eder. Fetvâcının hükmünü belirtmeye çalıştığı ikinci duruma gelince, bu durumda, "Müellif kitabını hazırlamadan önce kendisi bir yayımcıya başvurur, yayımcı ile onun neşri konusunda sözleşme yaptıktan sonra, yayımcının istek ve şartlarına uygun olarak, kitabını hazırlamaya başlar." Fetvâcı, bu durumu tasvir ederken bir yanlışlık daha yapmış ve bunun, müellifin işçi (ecîr), yayımcının da işveren (müste'cir) olduğu bir nevi iş akdinden ibaret bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre, "İşçi ve işveren hakkındaki hükümler, genel olarak bu durum için de geçerli olur." (s.14, sütun 2).

Fetvâcı, bu tasvirinde başka bir yanlışlık daha yapmıştır. Bu durumda, o, bir kitap veya bir makale yazma, ya da bir araştırmada bulunmayı vaadederken müellifin işinin mahiyetini kavrayamamıştır. Bu örnekte müellifi işçi olarak kabul etmek mümkün değildir; çünkü işçi, genellikle bedenî bir emek harcar; müellif ise, bu taahhüdünde bedenî bir emeği amaçlamamaktadır; genel olarak onun taahhüdü fikrî bir iş yapmaktır. Bedenî işe gelince, o kendi kurallarına tâbidir. İşçi, tayin edilen süre içinde işverenin irşat ve yönlendirmesine ve onun emirlerine

uyar; anlaşmaya varılan işlerden kendisinden istenileni yapar ve istenildiği vakit işi bırakır. Müellife gelince, bir kitap veya makale hazırlamayı taahhüt ettiği süre içinde yayıncı ona baskı yapamaz. Böylece müellifin bir kitap ve makale hazırlama ya da fikrî başka bir iş yapma, ilim ve sanatta ilgili bir araştırmada bulunmadan ibaret olan işi, müstakil olarak yerine getirilmesi taahhüt edilen bir iş olup icare akdine tâbi olmaz; aklı bir emek harcamayı vaad etmekten, gerçekleştirilmesi mümkün olan belli bir gayeyi tahakkuk ettirmekten öteye gitmez. Yayıncının taahhüdü de, ücret (cu'l) hükmünde olup Şafîî mezhebi gibi birçok İslâm hukuk ekollerinde bu ücretle iş yaptırma (cu'âle) bilinen bir şeydir. Bununla birlikte biz, müellifin vaadini, İslâm hukuk ekollerinde bilinen akitlerle kavli tasarruflardan herhangi bir akit veya kavli tasarrufa kıyas yapmak ihtiyacını hissetmemekteyiz; çünkü işaret ettiğimiz gibi, İslâm hukukundaki genel kural, yasaklayıcı bir hükümlerle çatışmadıkça veya hukukça yasaklanan bir şartı ihtivâ etmedikçe, akitlerle şartların sahih ve caiz olması esasından kaynaklanır. İslâm hukukunda aklı veya fikrî emekten yararlanmaya müsaade karşılığında bir ıvaz almayı yasaklayan bir hüküm yoktur. Nitekim İslâmî *örf* de bunu kabul etmiş, fikir ve sanatla ilgili işlere karşılık ödülleri almayı ve bu konuda çeşitli vaadlerde bulunmayı caiz görmüştür. Şu kadar ki bu işler, Hz. Peygamber'e iftirâ konusunda -böyle bir işten Allah'a sığınırız- bir kitap yazmayı taahhüt etmek gibi yasaklanmış olmamalıdır.

Üçüncü Durum :

Bu durum, müellifin kitabını kendi hesabına bastırıp satış için bir dağıtımçıya bırakması halidir (s.15, sütun 1). Fetvâcî, bu durumu da icare akdi esasına göre tasvir etmiş; sözleşme konusu olan işin tür, miktar, nitelik bakımından sınırlandırılması, ücretin beyan edilmesi ve bu ücretin, miktarı bilinmeyeceği için, kârdan şâyi bir nisbete göre olmaması gerektiğini söylemiş; daha sonra da bütün bunlarda aldatmanın sözkonusu olduğunu ileri sürerek, İmam Malik'in mezhebine işaret etmiştir. Fetvâcî, bu durumun satım için vekâlet verme konusuna girdiğini fark edememiştir. Satım için vekâlet verme, İslâm hukukunda caizdir. Burada vekâletin konusu, basılmış kitap nüshalarını, her nüsha için kararlaştırılmış olan bedelle satmaktır; ister vekil bu satış işini müvekkili adına, isterse kendi adına yapsın. Bütün bunlar, sözgelişi, Hanefî mezhebinde de caizdir. O, niçin burada yalnızca Mâlikî mezhebine işaretle yetinmiştir?

Dördüncü Durum :

Bu durum, yazarın kitabını kendi hesabına bastırıp yayım ve satım işlerini kendisinin yapması, sayın fetvâcînin deyişiyle, bu maksatla başka

birini kullanmaması halidir (s.15, sütun 1). O, bu konuda telif hakkının mahiyetini ve sonuç itibariyle ne olduğunu soruyor. Acaba bu hak -kendi tabiriyle- şer'an tanınmış ve korunmuş mudur, yoksa heder ve boş bir şey midir?

Fetvâcının bu konuda ortaya attığı ve bu duruma ertelediği sorular bunlardır. Bu soruların cevaplandırılmak üzere başa alınması gerekirdi; çünkü bu sorular, onun ifadesiyle, bizzat telif hakkının mahiyet ve meşrûyetiyle ilgilidir. Bu soruları geriye bırakması, olayın tasvirini ve cevapların dayandığı esas önermeyi ertelemektir. Oysa öncelikle bunların araştırılması gerekirdi.

Onun bu sorulara verdiği cevaba gelince, bu, telif hakkını gözetilmek ve himaye edilmek gibi bütün gerekleriyle birlikte inkâr etmekten ve bu hakkı hukukî teamül çerçevesinden çıkarıp malî değeri olmayan bir şey haline getirmekten öte gitmiyor. Onun bu hak üzerindeki hükümü işte büyük bir faciadır. Kendi kanaatine göre bu fetvâcına telif hakkıyla ilgili ifadesi, bir kelime ile, şudur: "Bu konuda en çok söylenebilecek olan, onun mücerret bir hak olduğudur. Hanefilere göre mücerret haklar -kendisinin de tercihi üzere- malla değerlendirilemez; onlar satılmaz; müstakil bir mal karşılığında onlardan feragat edilmez; bu (yani telif hakkı), şuf'a hakkına benzer." (s. 15, sütun 2).

Bilmiyorum içtimâî bir değer olan komşuluk gibi itibarî şeylere dayanan şuf'a hakkıyla telif hakkı arasındaki benzerlik ve kıyas yönü nedir?! Bu iki müessesede arasındaki fark, o kadar büyüktür ve o kadar geniştir ki şairin şu sözü buna tıpatıp uyar:

"Ey Süreyyâ'yı Süheyl ile evlendiren,
Allah aşkına nasıl birleşir bunlar?
Doğduğu zaman Süreyyâ Şam'dadır;
Süheyl de doğduğu zaman Yemendedir."*

Şuf'a -Süreyyâ'nın kardeşi olup- aslâ bir hak değildir; ancak ortak veya komşu için hemen harekete geçerek istenmedikçe sâbit olmayan bir ruhsattır. Bundan dolayıdır ki o, Hanefilere göre mal değil, mücerret bir haktır; çünkü şuf'a hakkına sahip olan kimsenin, bu hakkı kullanmadan önce veya onu talepten sonra başkası lehine bir ıvaz karşılığında veya feragat şekillerinden biriyle şuf'a ruhsatından vazgeçmesi düşünülemez. Telif hakkı ise -Süheyl'in kardeşidir, isterse süt emme yoluyla olsun- yukarıda açıklandığı gibi malî bir haktır. O halde cinsleri birbirinden ayıran özellikler olarak kabul edilen unsurlar bakımından böyle

* Burada benzetme konusu yapılan Süreyyâ ile Süheyl birer yıldızdır. Çeviren

son derecede farklı bir mahiyete sahip olan bu iki hak birbiriyle nasıl evlendirilir? Bu evlilik, görüldüğü gibi, mümkün değildir; tıpkı insan ile cin ve insanla hayvan arasında evliliğin imkânsız oluşu gibi. Usûl kitaplarında kıyasın bir takım ilkeleri vardır; bu konuda ise kıyas için hiçbir ortak yön mevcut değildir. Bu fetvâcının benimsediği kıyas'ın imkânsızlığı ortaya çıkınca, onun telif hakkını, mücerret (soyut) olan haklardan sayarak, kitabın müellifine nisbet edilmesine saygı gerekir sözü hariç, bu kıyas üzerine binâ ettiği her şey yıkılıp gider.

İşte fetvâcının, giriş niteliğindeki iki mukaddime ve bölümlerden sonra telif hakkını tasvir ederken benimsediği ve bir kısım hükümleri üzerine binâ ettiği hususlar, genel hatlarıyla bunlardır. Bundan sonra onun fetvâsında yukarıdakilerin bir özeti ve bazı ilâveler yer almaktadır. O, hence ve yukarıdaki tahlillere göre bunların bir kısmında gerçek'ten uzaklaşmıştır. Bu konuda onun düşmüş olduğu önemli yanlışlara işaret etmekle yetineceğim:

1- Fetvâcı, bir yayımcıya sattıktan sonra yazarın eseri üzerindeki hakkının düştüğünü belirtmiş ve müellif tarafından yayımcıya karşı hiçbir hakkın ileri sürülemeyeceğini söyleyerek bu görüşünü desteklemiştir. Biz, bu görüşü yukarıda reddettik.

2- Fetvâcı, bunu, bir kalem satın alan ve sonra onun bir benzerini yapan kimseye benzetmiştir. Böyle bir kıyasla sınaî mülkiyet ve bununla ilgili haklarla ihtirâ (patent) hakkını inkâr ederek, başka bir yanlış daha yapmıştır.

3- Ona göre, yazar bir yayımcı lehine kitabını basma hakkından feragat edince, "artık müellif için başka nüshalarını ilk baskısı tükenmeden önce yayımlamak üzere diğer bir yayımcıyla anlaşma yapmasında bir sakınca yoktur." Bilmiyorum o, hangi esasa göre müellifin bu arada yayımcıya karşı bir iş yapmasına ve onun elde ettiği kitabı basma ve yayımlama hakkından yararlanmasını etkileyen başka bir rakip bulunmaksızın kitabın nüshalarını satma hakkını engellemesine izin vermiştir. Halbuki sözleşme yapan bir taraf, hak ve menfaatin naklini gerektiren akitlerde, o ayn veya menfaatten meşrû olarak yararlanma süresi içinde öteki tarafa karşı bir davranışta bulunmamak, aksi takdirde ona karşı tazminat ödemek zorundadır. Bütün bu hususlar, ister satım isterse icare akitlerinde olsun, İslâm hukukunda da, mevzû medenî hukuklarda da aynıdır.

4- Fetvâcı, telif hakkıyla ilgili görüşlerini, tercümeyle de teşmil etmiştir. Oysa fâsit üzerine kıyas edilen şey de fâsittir.

RED VE TENKİDİN SONUCU

Bu yazımızın sonucunda telif hakkının ancak manevî-malî bir hak olup ticarî değeri bulunduğuna, yani onun hakukî muamele ve sözleşme alanına girdiğine işaret etmekten başka yapılacak bir şey yoktur. Telif hakkı, kanunen ve şer'an geçerli bir haktır. O, insanın özü, şerefi ve fikir hürriyetiyle çok sıkı ilişkisi bulunduğu için, gözetilmeye en çok lâyık olan mal ve haklardandır. Çeşitli İslâmî devirlerde örf de bu hakkı tanımış ve onu intihal (çalma)den korumuştur. Gerçi eski fakihler bu hakkın niteliğini belirtmemişler, fesat ve yasaklar amaçlanmadıkça, menfaat ve nimetlerin mübah oluşuyla yetinerek, onunla ilgili hükümleri istinbat etmişlerdir. Yeni yayım araçlarının ortaya çıkışından önce bu hakkın durumu fazla önem taşımadığı için, onu ele almamakta fakihleri mazur görebiliriz.

Bu hak -bundan sonra- hukukî ve malî bakımlardan eşya ya ve insana bağlı olan menfaatlerden daha aşağı değildir; çünkü o, insanın emeğinin en üstününü teşkil eder Bu hakkın mahiyet ve sınırlarını tanımak için İslâm ülkelerindeki örf ve pozitif yasamaların onun karşısındaki tutumuna bakmak lazımdır. Yasama, şûrâ ilkesine dayandığı ve içtimai genel yararları gerçekleştirdiği için önem ve kıymetçe örften daha az değildir. Bunun içindir ki, İslâm ülkelerinde kanun koyucular yeni bir nizamlamaya giderken veya yeni kurallar korken, biz bu gerçeği bilmezlikten gelmemeliyiz. Zaruret ve ihtiyaçlarla düzenlenmesi gereken bu gibi olaylarda çağdaş kanun koyucularımız için yasamada bulunmayı İslâm da inkâr etmez. Böylece İslâm yükselme, ilerleme, yetkinlik ve adalet uğrunda çalışma gibi medeniyete götüren sebepleri hazırlar. Allah da, bu sebeblere sarılarak yeryüzünde Kendisinin halifeleri olmamızı emretmiştir. Bütün bunlarda kanun koyucuların İslâmî adalet üzere doğru dürüst olmaları ve bu konudaki yasamanın İslâm adaletinin çizdiği yoldan sapmaması şarttır. Yukarıda her âdil hukukun İslâm hukuku olduğunu kabul eden görüşe işaret etmiştik. Bu görüşün kaynağı, Kur'an Yasayıcı'sının adaletle hükmetmeyi, hikmet ve akla sarılmayı emretmiş olmasıdır. Hikmet ve akla sarılmak, barış, huzur ve yükselme yollarını gerçekleştirmeyi sağlar. İslâm ve müslümanlar bunlara ne kadar muhtaçtırlar! Biz ise yolların ayırımındayız.

Çağımızda fetvâ vermek büyük bir iştir. Eskilerin ileri sürdükleri şartların yanında fetvâ için çağın icaplarına uygun olan yeni yöntemler getirilmezse, eskilerin bu maksatla belirlemiş oldukları ilimlerle diğer hususları tekrar gözden geçirmezek kötü sonuçlarla karşılaşabiliriz.

Fıkhî mirasımızı toptan ve ayrıntılı olarak tekrar gözden geçirmemiz, çağımızın olaylarının ışığında eskileri tenkit etmemiz için ihtiyaç vardır. Böylece İslâm, hukukî muameleler için hiçbir ölçünün bulunmadığı kızaşmış bir çarşıda, eksik değerle pazarlık konusu yapılmasın.

Bu reddiyemi yazarken aşağıdaki gerçeklerden hareket etmek istedim:

1- İyi, kötü, mübah ve yasak olan davranışlarla ilgili sistem ve yönelişlerden her birinin örfte aranması ve kabul edilegelen tarihi araştırma metodlarıyla tesbiti mümkündür. Gerçi İslâm hukuk kitaplarında bunlara işaret edilmediği gibi önem de verilmemiştir.⁸ Fıkıh kitaplarında bütün meselelere dokunulmamıştır. Bu kitapların sonradan ortaya çıkacak olan ve o zaman için vukuu düşünilemeyen şeyler iele alması mümkün değildi. Örfün toplumdaki insanî ve içtimai davranışları düzenleyen kuralların kaynağını oluşturması gibi genel ve küllî ilkeleri çıkarmaya elverişli sağlam müracaat yerleri ve birer me haz olmaları bu kitaplar için yeter.

2- Ölçü niteliğindeki genel ilkeleri taklitçi fıkıh mezheplerinden çıkarmak; bütün mezhepleri ihata etmeyi, bunlar arasında karşılaştırmalar yapmayı, onları tahlil ve tenkit süzgecinden geçirmeyi gerektirir; çünkü bu mezheplerin hepsi, genel kuralların kaynakları olup birbirini tamamlar, eski mezheplerden birinin düştüğü yanlış veya hatâyı ve bunlara benzer herhangi bir eksikliği diğeri düzeltir. Yetkinlik, İslâm hukukunun gayesini teşkil eder. Bu yetkinlik, en iyi şekliyle eski bir çağa mahsus değildir; belki o, ortak sebeblere bağlı ve sürekli olarak ileri doğru hareket ve atılım halinde olan halkaların oluşturduğu bir zincirdir.⁹

3- Önceki olaylar arasında benzeri bulunmayan yeni bir olayı İslâm hukukundaki uygun hükmünü istinbat etmek; İslâm hukuk ekollerinden yalnızca birine başvurarak veya sırf o mezheplerin sadece fer'î meselelerine kıyas yaparak, bu kıyas sebepleri ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşırsa ve gerçek illetten ne ölçüde ayrılırsa ayrılısın, onların akli ilkelerine ve kalıplaşmış yöntemlerine taklit edercesine sarılmak değildir. Aksine, fıkhın hukuk (şer') ile eşanlımlı olmadığını düşünmemiz gerekir. İslâm hukuk ekollerinde çağdaş olayların hükümlerini belirlemeye elverişli bir görüş veya fetvâ bulamazsak, bu demek değildir ki hukukun ilkeleri bitti ve kaynakları kurudu; çünkü hukukun felsefesin-

⁸ Bak. İbn Âbidîn, *Risaletu Neşri'l-Arf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâm ale'e-Urf* (Mecmû'atü Resâilü İbn Âbidîn), İstanbul 1325.

⁹ Bu konuda İmam es-Şârâni'nin *el-Mizan* mukaddimesindeki felsefesine bakınız.

deki genel yönelişlerden ve İslâm hukuk ekollerinin toplamından yararlanarak hüküm çıkarmak imkân dahilindedir. Yani bu durumda tümüyle İslâm hukukuna başvurulur. Zira hukukun dairesi, sınır ve ufuk bakımından fikhî mezheplerin çerçevelerinden daha geniştir. Bu da, yasa-mada ve çağın önceki zamanlarda benzeri olmayan yeni olaylarına cevap vermede genel esasları ortaya koymak için çeşitli kesin yasama delillerini gözden geçirmeyi gerekli kılar.

Bundan dolayıdır ki biz şu iki esasa uyduk:

a) Menfaatleri manevî mallar olarak kabul edip onlara göre kıyas yapmak ve onlarla hukukî muameleyi genel bir kural olarak benimsemek.

b) Tayin edilmiş olan sınırlar içerisinde akitlerle şartlarda asıl olarak sıhhat ve cevazın esas teşkil ettiğini ileri süren görüşü kabul etmek.

Buna göre yayım akdi, telif, sınai ve edebî mülkiyet haklarıyla ilgili diğer tasarruflar gibi yeni ortaya çıkan akitlerde, İslâm hukuku bunlar için bir isim ve hüküm zikretmemiştir diye, onların hükümlerini istinbat hususunda durup kalmamız gerekmez; tersine, bu gibi konularda örfün nasıl cereyan ettiğini bilmemiz ve sözleşmenin genel esaslarının ışığı altında onları tahlil etmemiz icabeder; isterse bu tür yeni akitler eski akitlerin çerçevesi içerisine girmesin, tabiat ve mahiyetleri ayrı olduğu için onlara kıyas yapmak da zor olsun. İsimsiz yeni akitleri bilinen isimli akitlere kıyas yapmak, külfetli bir iştir. Bu bir şey ifade ederse, ictihada teşebbüsü değil ancak taklit çerçevesi içerisinde hüküm çıkarmayı ifade eder. Bununla birlikte çağın gerektirdiği icihad, taklitçi mezheplerin durumlarını bilmekten, onları anlatılan tarzda tahlil ve tenkitten müstağni kılmaz.

Fetvâ vermekle ilgili yöntem ve metodları bu sınırlar içerisinde bırakmamak gerekir; çünkü fetvâcılarının hazırlık metodlarını yenilemek, ictimai ve beşerî ilimlerin ilkeleriyle bunların sınırlarını genişletmek icabeder. İslâm kamu oyu önderliğini yapan ve onu sağlıklı bir şekilde yönlendiren bu topluluğun hazırlanmasında sözü edilen ilimlerin nazarı itibara alınması gerekir. Bu ilimlerin başında ise sosyoloji ve iktisat ilimleriyle karşılaştırmalı hukuk ilkeleri yer alır. Böylece onlar, yeni bir çağda yaşadıklarını, bu çağın medeniyet ve kültür temellerinin, ictimai ve iktisadi şartlarının fikhî mezheplerin doğup geliştiği çağlardan farklı olduğunu idrak ettikleri gibi, çağın olaylarını da derinden ve yeteri kadar tam olarak kavrarlar. Çağın olayları hakkındaki fetvâları havada kalmaz; çağdaş medeniyetin gölgesinde ortaya çıkan ictimai -beşerî

meselelerin boyutlarını ve bu medeniyetin gösterdiği sür'atli değişmeyi, getirdiği bir takım problemlerle kapsadığı bir kısım ihtimalleri tasavvurda kısa görüşlü olmazlar. İslâmiyet ve müslüman halklar, öyle bir yol ayırımındadırlar ki artık taklitçi fıkhıta bilgi sahibi olduğunu iddia eden, araştırma, tahlil ve tenkit metodlarını ve çok ciddi meseleleriyle sabah-akşam karşı karşıya geldiğimiz içtimâî ve iktisadî hayatın boyutlarını bilmeyen her şahsa fetvâ verme işini teslim etmemek gerekir. İşin acıklı yanı, elle tutulur ve gözle görülür, aslâ bilmezlikten gelinemez olan içtimâî fenomenlerin üzerinde düşünmeye çağıran bir çağda, hayalî şeylere ve çağın hayalci sosyalizm fikirlerine, hayale, mistik ve Eflatuncu ideallere yapışmamızdır. Evet, ahlâkî idealler, hiçbir şekilde hayalî düşüncelerle eşanlamlı değildirler. İslâm da gerçek ve akıl dinidir; in sanlar arası ilişkileri kesmeye, içtimâî hayatın yüklerini omuzlamadan kaçınmaya çağıran bir mistisizm dîni değildir

Görüşlerinde çelişkilere düştüğü için bu sayın fetvâcından genellikle ayrıldıysam da, kendisi gibi, ben de iyi niyetle çaba harcadıktan sonra ulaştığım görüşleri burada arz ettim. Bütün bunlarla birlikte onun idealist ahlâkî düşünce tarzını, müelifin adının korunmasıyla diğer hususlardaki isabetli görüşlerini takdir etmekteyim.

Allah'tan iyi niyeti ve fetvâsından dolayı kendisini mükâfaatlandırmamasını, onu ve beni, *Hedyu'l-İslam Dergisi* yazı heyetiyle birlikte bütün müslümanları yarlıgamasını dilerim; O, işitir ve cevap verir.

İşte benim içime doğan görüş budur. Allah daha iyisini bilir.

حق التأليف في القوانين الوضعية المعاصرة
و في نظر الشرع الاسلامي

رد و نقد لفتوى حديثة افتي بها احد المعاصرين بقلم الدكتور
صلاح الدين عبداللطيف الناهي الاستاذ المتفرس بجامعة بغداد
— كلمة تمهيدية —

السيد رئيس تحرير مجلة هدى الاسلام الاردنية المحترم

و بعد فقد اطلعت في العددين الخامس و السادس من المجلد ٢٣ من
مجلتكم الغراء (ص ١١ — ١٧) على فتوى الدكتور احمد الحجى الكردي من
جامعة دمشق ، في صدد حكم حقوق التأليف و النشر و التوزيع و الترجمة ،
على ضوء الشرع الاسلامي في عصرنا هذا ، و قد اصدر الدكتور الفاضل
فتواه هذه جوابا على سؤال ورده من احدى كبريات دور النشر و التوزيع ،
عن واقعة الفتوى ، و عملا بفضيلة التواضع الاسلامية و ادب الافتاء ، فقد
طلب هذا المفتي الى كل من وجد مأخذاً فيما ذهب اليه ان يكتب اليه ،
كما ان لجنة تحرير مجلتكم رجعت قراءها موافاتها بما يعن لهم عند مطالعة
هذه الفتوى ، و عملا بواجب خدمة الشريعة الاسلامية و العدل الاسلامي الذي
تذوقت محاسنه منذ ان انصرفت الى تحقيق بعض متون الفقه الاسلامي ككتاب
روضة القضاة للسمناني و عيون المسائل لابي الليث السمرقندي و استعراض
تراثه الفقهي و فلسفته حين عهد الى بتدريس مادة خاصة بذلك في جامعة
المستنصرية في بغداد منذ سنوات خلت فصنفت كتاب نصوص قانونية و
شرعية و غيره ثم واصلت البحث و التمحيص في نظام القضاة الاسلامي ،

فتسنى لى بذلك تلمس محامن الشريعة و انطلاقها من معايير العدل و الحسنى ، بالنظر لذلك فقد رأيت ان الواجب يقضى على بان اسهم فى الرد على هذه الفتوى و نقدها ، ردا و نقدا موضوعيا محايدا مهذب الالفاظ و العبارات ، بعيدا عن مساوئ المناظرة التى اوجزها القداما* بوجوب تجنب الغضب و العجب و الشغب (١)

و حيث ان مدبج هذه الفتوى لم يمهد لها بتمهيد مناسب عن مفهوم حق التأليف و طبيعته و مداه و الضمانات التى تتكفل برعاية حرمة و القيود التى ترد عليه فتوفق بين المصلحة الفردية و العائلية للمؤلف و بين المصالح الاجتماعية و الانسانية . و حيث ان فتواه عند التمحيص تدل على تجاهل هذه العناصر و الامور او الجهل بها و الغفلة عنها لقله احاطته بذلك فى عصر التخصص فقد رأيت ان امهد للرد على فتواه و نقدها بكلمة موجزة عن حقوق التأليف يعقبا التمهيد لهذا الحق فى اطار التاريخ الاسلامى ابتداء من عصر الرسالة الى ظهور قوانين حقوق التأليف الحديثة :

ان حقوق التأليف من الحقوق الهالية المعنوية التى اصبحت جزءا من عناصر الذمة الهالية (٢) و دخلت حلبة التعامل فى القرون الاخيرة ، و قد اعترفت الشرائع الغربية بهذه الحقوق ، و بادرت الدولة العثمانية الى قبول هذه الحقوق و الاعتراف بها باقتباس احكام القانون الفرنسى الخاص بهذه الحقوق و ان تأخر ادخال المطبعة الى البلاد العثمانية عن المطابع الاخرى التى باشرت الطباعة بالارمنية و اليونانية و العبرية حيث بادرت الأقليات الارمنية و اليهودية الى ادخال الطباعة بلغاتها قبل مبادرة الاتراك و بصدور القانون العثمانى المذكور و سريانه على جميع ولاياتها عرفت احكام حق التأليف فى الاقطار العربية التى انسلخت من الدولة العثمانية ، و لقد بقى ذلك القانون مرعبا حتى حل محله فى بعض

هذه الاقطار قوانين جديدة افضل منه صياغة واحاطة فقد تضمنت تنظيما شاملا لحق التأليف و المؤلف من مختلف الوجوه محاولة لتنظيم حركة التأليف و طرق حماية حق المؤلف .

ان من الملكيات التي جدت منذ عصور النهضة الفكرية و الصناعية في الغرب الاوروي و الامريكي ملكيتان هما :

١ - الملكية الادبية

٢ - الملكية الصناعية

فالاولى تتضمن الحق في ملكية مبيكرات الفكر الادبية و الفنية (نسبة للفنون و الصناعات الجميلة) التي تحمل مسحة من شخصية المؤلفين من مبيكرين و مبدعين و اساليهم التعبيرية على حد تعبير الهادة الاولى من قانون آثار الفكر و الصنعة التركي لسنة ١٩٥١ .

اما الثانية فتتضمن الحق في المخترعات و المكتشفات الصناعية و التقنية و العلامات الفارقة الخ فينصرف مصطلح الحقوق الفكرية في الفقه التركي المعاصر الى معنيين :

١ - معنى عام يشمل الملكيتين المذكورتين

٢ - و معنى خاص يقتصر على الملكية الادبية التي تتضمن حق التأليف ، و آثار مختلف الفنون و الصناعات الجميلة (٣) و يطلق على الحقوق الفكرية بالمعنى الخاص مصطلح حق المؤلف (التأليف).

و سنقتصر على ايضاح هذا الحق بمعناه الخاص بايجاز بالاشارة الى طبيعته و مفهومه و بعض القيود التي ترد عليه و مداه .

ان حقوق المؤلف في أثره عبارة عن ضرب من الملكية الحديثة هي الملكية الأدبية - كما قلنا - وهي بطبيعتها ملكية غير مادية ، بمعنى انها ضرب من

الملكية المعنوية المنقولة ؛ فهي منقولة لأن من المتصور نقلها من مكان الى آخر كسائر المنقولات و هي معنوية اذ ليس لها خصائص المنقول الهادى الذى يمكن ادراكه باحدى الحواس فان ادراكنا لها انها يتم بالتصور الفكرى المجرد عن الملموسات و المحسوسات الجزئية .

فالملكية الادبية ملكية تصورية ، معنوية و لكن لها وجودا حقيقيا لكونها قابلة للانتفاع بها و تقويمها بالنقود و التعامل بها بمختلف ضروب المعاملات المدنية و التجارية ، اى انها منافع تقبل هذه الامور كمنافع الانسان و الاشياء الهادية القابلة للايجار ، و الحق فى الانتفاع بحقوق التأليف للمؤلف لنفسه وحده فى الاصل ، نظرا لكونها من ثمرات فكره و جهده و من صميم الفكر و تحمل سمات شخصية المؤلف بوجه من الوجوه ، فهى منه صميم الصميم ، و للمؤلف التنازل عن الحق فى الانتفاع بها لغيره بعوض او بدون عوض بعقد النشر او غيره ، و لكن هذا العقد لا يشبه البيع العادى ، لان ملكية المبيع فى البيوع المدنية و التجارية تنتقل للمشتري بعوض فلا يبقى للبائع حق فى المبيع بعد انتقال الملكية ، اما المؤلف فان صلته بالاثـر لاتنقطع بالتنازل عنه لغيره بعوض او بغير عوض لان صلته الشخصية به و طابعه الشخصى لايقبل التنازل بحال و لذا كان التنازل عن استغلال الاثر او استثماره بالطرق الصناعية و التجارية متعلقا بمنفعة الاثر فحسب ، و مشروطا بشرط المحافظة على اصل الحق اى الاثر الأم الذى يبقى مستقلا عن الاثر المصنوع و المطبوع ، و يحتفظ بنسبته للمؤلف (رب الأثر) و يتمتع بالحماية و الصيانة من الهدر و الانتحال و التشويه و مختلف ضروب الغصب و التقليد و السرقة خلافا لملكية الاشياء الهادية التى تنتقل بالعقود الناقلة

للملكية انتقالا كاملا من المتنازل عنها للمتنازل اليه دون ان يتخلف عنها للمالك القديم حق من الحقوق في رقبته او الانتفاع بها او المحافظة على شكلها نظرا لانقطاع الصلة بين المال المنقول وبين شخصية مالكة القديم (٤)

وينصرف مصطلح حق المؤلف الى جميع الحقوق المتصلة بالفكر الانساني، وملكة الابداع الفكرية، سواء تعلقت هذه الحقوق بالتأليف والكتابة العلمية والفنية والترجمة وسائر الحركات والايقاعات الجميلة من موسيقية ومسرحية وما الى ذلك اى بمختلف ضروب الابداع والانتاج الفكرى والاضافات التى تحمل مسحة المبدع والكاتب والرسام والنحات الخ... ولكن هذه الحقوق ليست بمؤبدة كحق الملكية الهادية لأنها تنقضى بعد وفاة المؤلف بمدة معينة تنتقل فيها لورثته فاذا حل اجل انقضا هذه الحقوق بالاجل المضروب بنص القانون سقط حق الورثة فيها وأصبحت من عداد الخيرات التى يباح الانتفاع بها دون حصر ذلك باحد.

وتمتاز جميع هذه الثمرات الفكرية المعنوية بصلتها الوثقى بشخصية رب الاثر المبدع المبتكر، وطابعه الفكرى والتعبيرى الخاص لأنها ثمرة العقل الطبيعى والمكتسب، فان للاكتساب والتدرب دورهما اثرا لا يخفى فى انما ملكات العقل. ولذا وجب التفرقة بين الاثر الأم الذى يحمل طابع المؤلف ويتصل بصميم شخصيته وتصوره وفكره وبين النسخة الصناعية المستخرجة منه بمختلف اساليب الصناعة والنشر، اذ لشترى النسخة المطبوعة مثلا ان ينتفع بها كيف شاء دون ان يكون له انتحال اسم كاتبها او التصرف بارائه وتشويهها وطبع الكتاب باسمه، او باسم مؤلفه مع تحريف عباراته والتصرف فى ارائه، تصرفا يسيء الى سمعة المؤلف، لأن النسخة الخطية او المطبوعة تعد ملكا لمن يكتنيتها بعوض او بدون عوض، اما الاثر الام فملك المؤلف، والتنازل عن الانتفاع بالاثر واستثماره بالتجارة والصناعة لا يعنى سوى

التنازل عن الحق في ذلك الاستغلال والاستثمار بالطرق الصناعية والتجارية دون التنازل عن الأثر الام الذي يمكن تشبيهه بحق الرقبة في الاموال العادية ان صح هذا التشبيه .

ويختلف الفقه في تقدير المسحة الشخصية التي تصل الاثر بالمؤلف باختلاف معيار هذه الصلة فان من هذه المعايير ما يضيق هذه الصلة فيشترط في جهد المؤلف وعمله ان يكون خلاقا مبدعا ، ومنها ما يوسع نطاقها فيكتفى بان يرتب على الجهد المبذول بعض الاضافات التي تحمل خصائص شخصية المؤلف و اسلوبه في التعبير و النظر الفكري (٥) .

ذلك هو حق التأليف على وجه الاجمال و الاجاز ، وتلك هي ابعاده وطبيعته ومداه في نظر المعاهدات الدولية و القوانين المنظمة له على الصعيدين الدولي و القومي ، في مختلف القوانين التي نظمت احكامه ، ولا سبيل الى موازنة احكامه بمبادئ الفقه الاسلامي العامة و معاييره التعاقدية دون ادراك لهذا القسط الادنى من حقائق هذه الحقوق و طبيعتها و مداها ، فان صب الافكار و التصورات القانونية الجديدة التي يسفر عنها التطور الحضاري و الثقافي و اراءها في قوالب الصياغة القديمة عمل عقيم و تعسفي لا سبيل للتسليم به ، وانما العبرة في موازنة امثال هذه الافكار و المبادئ الجديدة و تقدير مشروعيتها باهداف الشرع و مثله اى باستعراضها على ضوء المبادئ العامة لهذا الشرع واهدافه ؛ و فلسفته ، و مقاصده ، اذ لا يتيسر تقدير شرعية ما يستجد من النظم القانونية بدون اصطناع هذا الاسلوب الذي يسلم به العقل ؛ دون التعسف في اخضاعها للقوالب الصياغية الفقهية القديمة كتصور الحنفية للمنافع و اعتبارها اعراضا لا تقبل التعامل في الاصل ، فقد توصل المجتهدون قديما الى تلك القوالب على ضوء حضارة عصرهم و مدى ما كانوا عليه من تقدم فكري و ثقافي و فلسفي و اختلفوا في ذلك اختلافا كبيرا يصل احيانا من النقيض الى

النقيض ، فلم يلزمنا في عصرنا عند اجراء الموازنة المذكورة و تقدير شرعية النظم الجديدة سوى ما اسفرت عنه تلك الجهود من كشف عن المبادئ الاساسية في الشرع الاسلامي و المقاصد العالية منه مع استعراض القوالب الصياغية القديمة بحذر و تحليل نقدي دقيق على ضوء الحقائق و النوازل الجديدة التي لم يكن للقدماء معرفة بها و لا سبيل لهم لتصورها .

تلك هي حقوق التأليف على وجه الاجمال و تلك هي ابعادها و اهدافها التي جمعت بين رعاية حقوق جديدة بالرعاية ، لها طابعها الفردي و الاجتماعي ، و لم يكن يساور احدا شك في كون هذه الحقوق حقوقا مالية ، و انها من جملة الاموال المتقومة .

و قد اطلعني بعض اساتذة كلية الالهييات في جامعة انقره على فتوى نشرتها مجلة هدى الاسلام التي تصدر في الاردن و نشرت ترجمتها في مجلة نسل التركية في عددها الذي اعلنت فيه هذه المجلة^(٦) تواريتها عن عالم الصحافة و اثارها عالم الغيبة .

بناء على رغبة هؤلاء الزملاء الاصدقاء فقد قرأت الفتوى المذكورة فوجدتها تستحق الرد و النقد ، و مما شجعتني على الاضطلاع بذلك رغبتهم في نشر ترجمة هذا الرد المقترح في مجلة كليتهم ، فلم يسعني سوى الاستجابة لهذه الرغبة . فقد وجدت تلك الفتوى بعيدة عن الصواب جملة و تفصيلا ، و ان يذل مدبجها جهدا مشكوراً في تدبيجها و تفريع فروعها بعبارات يدل صدق لهجتها على حسن النية و الاخلاص .

و سيكون تعليقي على هذه الفتوى موجزا اقتصر فيه على ما يناسب هذا الموضوع الخطير الذي تتعرض له حقوق جدت في ظل التقدم العلمي المعاصر ، منذ ظهور الطباعة و بزوغ عصور النهضة الفكرية الحديثة و تجلى عصر

حقوق الانسان الى يومنا هذا ، وهى حقوق جلية القدر عظيمة الشأن ، لان تقدمنا الحضارى يتوقف على جهود هذه الفئة من المفكرين و المؤلفين و العلماء و ارباب الفنون و الصناعات الجميلة و التطبيقية ، و قد قدر اسلافنا المؤلفين حق قدرهم و تلقوا بالقبول و الاستحسان اجازة الادباء و الشعراء بالجوائز السنية منذ عصر الرسالة فقد رويت لنا اخبار اجازة النبي (ص) بعض الشعراء و القاء برده الشريفة عليهم استحسانا لشعرهم ، و جرى الخلفاء و السلاطين على تقدير الكتاب و المفكرين و المؤلفين و حمايتهم ، و منحهم الجوائز السنية على ما صنفوه و نظموه و اقترح اولئك السلاطين عليهم تصنيفه من الكتب ، و تلقى العالم الاسلامى ذلك بالقبول و الاستحسان لابلتنكير ، فاستقر بذلك عرف اسلامى مفاده تقدير جهود المؤلفين و المفكرين ، و اعتبار ما يمنحه هؤلاء من الجوائز من الكسب الحلال ، و لم ينكروا عليهم تقبل تلك الجوائز ، و مما يؤيد ذلك العرف ان تقاليدنا العربية و الاسلامية تستنكر انتحال اراء الغير و افكارهم و تصانيفهم ، و لكنها لا تنكر حق النقد و الاضافة و الرد ، و لذا فان شعوبنا العربية و الاسلامية تلقت القوانين العصرية التى صدرت من المشرعين المعاصرين فى مختلف الدول العربية و الاسلامية بالقبول ، و لم تكن تلك القوانين موضع اعتراض او تدمير لانها عادلة ، و لان كل شرع عادل فهو شرع الاسلام ، كما ذهب الى ذلك كبار الفقهاء ، و لا غرو فى كل ذلك فان حقوق التأليف و الابداع الفكرى و الملكية الفكرية و الصناعية فى مختلف مجالات العلوم و الفنون و الاداب حقوق خطيرة الشأن يتوقف على توفيرها و الاعتراف بها تقدم الفكر و العلم تطور الحضارة و التقدم العلمى و الفكرى و الصناعى و الفنون التطبيقية (التكنولوجية) فهذه الحقوق بذلك من اهم اسباب التقدم الحضارى و الرقى و من اهم الغايات التى حرص الاسلام على ان يضطلع بها الانسان من حيث هو خليفة الله تعالى

على الارض ، كما صرح بذلك الراغب الاصفهاني في كتاب "الذريعة في مكارم الشريعة" وغيره ولذا وجدنا ان حقوق التأليف تنطلق من الحقائق الآتية :

١ — ان العرف العربى و الاسلامى قدر هذه الحقوق حق قدرها ، و اقر الاجازة عليها و التعويض عنها ، ولكنه لم يقيد ذلك بشكل من الاشكال لان الصناعة لم تكن معروفة و اساليب النشر كانت محدودة المجال ، و لو كانت هذه الحقوق مجردة خاوية لا تصلح محلا للتبادل و الكسب الحلال لا نتفأ صفة المالية و الملكية عنها لعدت الاجازة عليها و التعويض عنها عبثاً يستوجب النكير ، عملاً بمبدأ الامر بالمعروف و النهى عن المنكر ، و عدت قبول تلك الجوائز من قبيل الكسب الحرام ، و لكن تتبع تقاليدنا العربية و الاسلامية يسفر عن شرعية العرف المذكور الذى يرجع فى منطلقه الى السنة النبوية ، كما ان هذه الحقوق ضرب من منافع الانسان التى تتجسم فى صورة افكار و ثمرات علمية و صناعية لما يبذل فيها من جهد فكرى و عمل بدنى — و الاول غالب و اجدر بالصيانة و التقدير — فتقبل بذلك التقدير بالنقد و التعويض ، شأنها فى ذلك شان كل جهد و عمل انسانى غير محظور ، و معلوم ان المنافع على وجه الاجمال و فى رأى الراجح تقبل التقدير بالنقد و التعامل انطلاقاً من اصل عام فى نظر فريق من الفقهاء او على سبيل الاستحسان خلافاً للقياس فى نظر فريق آخر لانه فى هذا الصدد مرجوح .

٢ — ان اكثر الدول الاسلامية تلقت حقوق التأليف على اختلاف صورها بالرعاية و كفلت لها الحرمة الواجبة و الصيانة من غصب الناشرين لها بدون عوض دون استنكار من الرعية و الفقهاء لهذه التشريعات العصرية و فى ذلك اقرار ضمني بعدالة هذه التشريعات ، و تسليم بعرف اجمعت البشرية عليه و اجماع البشرية على امر دليل على الانطلاق فيه من مبادئ العدل الذى فطر العقل البشرى على التعلق به و هذا ما يفسر لنا تعلق الفقهاء بالاشارة الى ما اجمعت عليه الشرائع كالنظام القضائى و نظام الدعوى ، و قول بعض المذاهب بان شرع

من قبلنا شرع لنا ، و اقرار علماء الاصول و فلاسفة الشرع الاسلامى بان فى وسع العقل ادراك المبادئ العقلية الاساسية فى التشريع لامكانه التفرقة بين الحسن و القبيح (٧) .

٣- ان احترام حقوق التأليف و حمايتها من الغصب و الاستغلال بدون عوض يعد فى عرفنا و فى جميع العوائل و الانماط الشرعية المعاصرة فى الشرق و الغرب من الأمور البديهية ، لان ثمرة التأليف من الحقوق و الاموال المعنوية التى يمكن تقديرها بالنقود و التعامل بها ، و ليس فى التعامل بها ما ينافى العدل ، او ما يمكن اعتباره حججاً للعلم عن طلابه ، و ضمناً به على الراغبين فيه . ولذا وجدنا ان الشرائع المعاصرة سواها فى الدول الرأسمالية الديمقراطية ام فى الدول الاشتراكية و الشيوعية مجمعة على احترام حقوق التأليف و الملكية الصناعية اختلاف هذه الدول فى فروع الاحكام الخاصة بذلك و فى مفاهيم الملكية ، فان هذه الحقوق لا تنطوى على التفرير و استغلال الانسان لأخيه الانسان بل تنطوى على تمكين مبتكرى الافكار و الآراء و العلوم و الفنون من استثمار ملكاتهم العقلية الطبيعية و المكتسبة ، واستخراج الخيرات المعنوية منها ، و كون هذه الثمرات قابلة للتقدير بالنقد و المبادلة حماية لحقوق اصحابها المشروعة من الهدر ، و من تسلط دور النشر و الانتاج الصناعى عليها بغير عوض يعود على مبتكرها تسلطاً لا يعدو كونه كسباً غير مشروع واثراً بدون سبب على حساب الغير ، و الكسب دون سبب محظور حظراً باتاً فى الشرع الاسلامى الذى يصدر فى هذا المضمار عن مبدأ عام كما اوضحت ذلك فى كتابى الموسوم بالكسب دون سبب و الفضالة .

و الحاصل فان حماية حقوق التأليف قصد به و وضع حد لغصب حقوق مالية معنوية خطيرة الشأن و مكافحة ضروب مختلفة من الاستغلال البشع لجهود المؤلفين و المفكرين و الكتاب و سائر ارباب الصناعات الفنية و المبتكرات

العلمية والفكرية والادبية والصناعية و التصدى للكسب دون سبب عملا بمبدأ سد الدرائع، و انطلاقا من وجوب حرمة الانسان و كل ما يمت للانسان بسبب من مال و فكر فان اهدار هذه الحقوق لا يحقق نفعا عاما و انما يحقق مصالح دور النشر و هي مصالح رأسمالية انانية لان هدف هذه المؤسسات بالدرجة الاولى هو كسب الاموال الطائلة فوجب ان يكون هذا الكسب مشروعاً حلالاً بتعويض ازباب هذه الحقوق التي تستغلها هذه المؤسسات ولا شأن لها في ابداعها و ايجادها. و ينبغى لهذا التعويض ان يشمل كلا من اباحة التعاقد على هذه الحقوق باعتبارها من الامول المعنوية الداخلة في اطار التعامل المباح الصحيح و من اعتبارها اموالاً واجبة الحرمة و جوبا تخضع معه لضمان التعويض عن الفعل الضار لدخولها في عموم مبدأ حرمة الاموال و الاعراض و الابشار الذي اعلنه الرسول(ص) في حجة الوداع.

و الظاهر ان هذه الحقائق و التمهيديات خفيت على هذا المفتي الفاضل فقد تجاهل وجود العرف المشار اليه و هذه المسلمات الاجتماعية و التاريخية و العرفية و الفلسفية، و غابت عليه تطلعات اخرى هي ادنى الى ما يصح ان نسميه بالاشتراكية الصوفية او الطوباوية او الخيالية ولا ادل على ما نقول من قوله :

١- ,, ان العلم عند علماء السلف الصالح عبادة و ليس صناعة او تجارة“ (ص ١٢ عمود ١) الى اخر ذلك من الحجج التي استند اليها و أيدتها ببعض الاحاديث الشريفة كقول النبي(ص) ,, من كتم علماً يعلمه الجحيم يوم القيامة باجمام من نار...“

وقد اضاف المفتي الى ذلك قوله تعقيباً على هذا الحديث ان العجلوني نفلا عن المقاصد اشار الى ان هذا الوعيد ,, يشمل حبس الكتاب عن يطلها للانتفاع بها ,, (ص ١٢ عمود ٢) و قد فاتته ان هذا القول لا يصدق على

المؤلفين فان حظر المؤلفين نشر كتبهم باية وسيلة من وسائل النشر لقاء عوض لايعنى قصدهم الى حبس افكارهم عن الناس ، بل العكس هو الصحيح فان النشر فى عصرنا الحاضر هو الوسيلة المألوفة الى نشر الافكار واذاعتها على الناس بأيسر الوسائل بعرضها عليهم بأثمان مناسبة بحيث يتمكن القادرون على شرائها من ذلك وللعاجزين عن ذلك مراجعة المكتبات العامة الرسمية والوقفية للقراءة والاطلاع على ذخائر الفنون والعلوم مجاناً. والحاصل فان المؤلف لاهم له فى الحقيقة سوى اذاعة فضله وفكره وعلمه على قومه ، فاستحق بذلك التقدير وحماية حقوقه واثاره الفكرية من الغصب والاستغلال ، لان تلك الافكار جزء عزيز من كيانه الفكرى وكرامته التى تستحق الحماية والتوقير عن تلاعب دور النشر بها والاستيلاء على ثمراتها بدون عوض ، والانسان حريص بطبعه على امرين: على عرضه وشرفه من جهة وعلى افكاره وراثته من جهة اخرى لان جميع هذه الامور ترجع الى كيانه المعنوى وكرامته فكانت بذلك من اعز الاشياء عليه لانها اخلد على الدهر من كيانه المادى واستحقت الصيانة والتعويض عن الاضرار بها ولئن لم يعن الفقهاء قديماً عناية تامة بالتعويض عن الضرر الأدبى فانهم لم يجمعوا على نفى ذلك ولاتعدو هذه الامور ان تكون مما يختلف شأنه باختلاف العصور وتغير العرف .

٢ — ومن قوله «و القبول الحق ان على العالم ان ينصرف لعلمه تحصيلاً وتدريساً وتأليفاً دون مقابل ، وعلى الامة بعد ذلك ان تكفى هذا العالم امور معيشته كما كان الحال فى السلف الصالح الخ» (ص ١٢ عمود ٢).

و حيث انى اخالف مديح هذه الفتوى الفاضل فى هذه المقدمات التى ينطلق فيها من مثل عليا فى الاخلاق تستحق التقدير وان لم يكن لها دخل فى الموضوع ، و اخالفه ايضا فى الاحكام التفصيلية التى اقام عليها حق المؤلف

بعد ذلك ، و استند في مخالفتي الى ما تبين لي من الاتجاهات العامة للشرع الاسلامي ، و من الاتجاهات الخاصة لفروع فقه هذه الشريعة التي حرصت على حماية الانسان في بدنه و جهده و بشرته و افكاره ، و من طبيعة حق التأليف الذي يرتد الى اهم جزء من الكيان البشري الى فكره و عقله و شخصيته الادبية ، فقد رأيت ان اعلق على هذه الفتوى بقدر الوسع ردا و نقدا و تعليقا موضوعيا في مصطلح العصر و عادلا في مصطلح الفكر الاسلامي .

— مناقشة الحجج التمهيدية و الرد عليها —

— الحجة الاولى —

و سأبدأ بالحجتين اللتين وردتا في تمهيد لفتواه و مجمل اولاهما ان العلم عبادة ، و انه لذلك لا يجوز ان يعامل معاملة الصناعة و التجارة ، و الجواب على ذلك ان المؤلف لا يقصد بما يصنعه و يكتبه و يبتكره و يبدعه و يستخرجه من ذخائر افكاره و عبقریات العلم و الفن التي يسهم في حقولها بما يكتبه من كتب و مقالات و سائر اثار الفنون كتم العلم ، لان العالم و المفكر و الكاتب الفنان ميال بحكم السليقة و الانسياق الطبيعي الى اعلان كل ذلك و بثه و نشره ، و من ثم مست حاجة الاجتماع البشري الى تقدير هذه الحقيقة بتوفير امرين و توكيدهما :

١ — توفير اسباب حرية الفكر و التعبير عن الافكار و الاراء و صيانة هذه الحريات من المصادرة و الاضطهاد و الكبت و الاضرار بها .

٢ — الاعتراف لارباب الفكر و العلم و الفن بحقوقهم في ثمرة افكارهم و عقولهم و عواطفهم و عبقرياتهم فان هذه الثمرة هي اسمى جانب من عمل الانسان ، و الاسلام يقدر العمل فلا يرى للعلم كبير فضل بدون عمل .

كما ان المؤلف و الكاتب و الفنان لا يقصدون التجارة بأثارهم الفكرية و العلمية و الفنية عند التحليل الدقيق لمفهوم التجارة الذى اطبقت عليه الشرائع الوضعية المعاصرة و الفكر الفقهي الاسلامي ، و انما يقصدون بذلك نشر العلم على الناس كافة و تمكينهم كافة من الاطلاع عليه و الاستمتاع به و الاستفادة منه دون ما ضرورة ماسة للتضحية بحقوق هؤلاء المنتجين في تعويضهم عما يبذلونه من جهود شاقة يستغرق الاستعداد لها معظم سنوات العمر ، و حرمانهم منها بسطو دور النشر سطوا استغلاليا ، بما يتوفر لديها من رؤوس اموال تجعل منها الطرف القوي المتحكم في مصير الآثار الفكرية و العلمية و املاً شروطها المجحفة الجامعة بمختلف ضروب الشطط على المؤلفين المستضعفين الذين تحملهم الحاجة الى تقبل تلك الشروط و الخضوع لأساليب الاستغلال و التفرير و الغبن الفاحش في الدول الرأسمالية ، و لمختلف ضروب تحكم دور النشر العامة و الرقابة الرسمية المزمته في الدول الاشتراكية و الشيوعية التي لا هم للقائمين على دور النشر فيها سوى الترويج لمن بيدهم مقاليد السلطة ، و التقرب اليهم بهارج التملق على حساب الفكر الحر مها شاب تلك الاساليب الدليلة من تضليل للرأى العام و تزييف للمصالح الاجتماعية و المنافع العامة .

ولا يصدق على عرض المؤلف اثره لناشر اى معيار مسلم مجمع عليه من معايير التجارة في مختلف الانماط الشرعية ، و منها النمط الاسلامي ، لان المؤلف لا يقصد المضاربة على اثره ، و المضاربة هي اول معيار مسلم مجمع عليه من معايير العمل التجارى ، سواء في قوانين التجارة الوضعية المعاصرة ام في الشريعة الاسلامية ، فالمضاربة في هذين النمطين من الشرائع الوضعية المعاصرة منها و الاسلامية هي اكتساب مال بعوض بقصد بيعه بعوض ، و المؤلف لا يشتري من غيره افكاره بعوض ليعرضها للبيع و المبادلة بعوض رغبة في التماس الفرق بين اثمان المبادلتين و الحصول على كسب من جراء التعامل بالتجارة

بافكاره ، فان عمله بطبيعته عمل مدنى شبيه بعمل الصياد اذ يجمع كلا من المؤلف و الصياد انه يعتمد الى ما فى الطبيعة من خيرات ليجتنى ما فيها من ثمرات بجهده و عمله بقصد بيعه و اكتساب معاشه ، و كل ذلك مباح فى مختلف الشرائع الوضعية و السهاوية ، و بعبارة اخرى فان المؤلف حين يعرض اثره على الناشرين او يقوم بطبعه و عرضه للبيع انما يعتمد الى ما منحه الله تعالى من فكر و ذكاء طبيعى و مكتسب فيستخرج منه عيون الفكر و الادب من خزائن السليقة و الطبيعة الانسانية التى من الله تعالى بها عليه ، فيودع ذلك فى صفحات كتاب او مقالة او يرسم ذلك على الورق او يجسم افكاره فى حجر او معدن ، و يعرض ذلك على من يتعهد بالنشر و التوزيع شأن المؤلفين و المفكرين و الفنانين فى ذلك شأن الصيادين الذين يعتمدون الى المباح من حيوان البر و البحر و شجر الغابات و نبت البرارى يصيد ما يقدرون على صيده و احتطاب ما يقدرون على احتطابه لتملكه بمجرد القيام بذلك الفعل ، و عرضه للبيع دون ان يقال ان عمل هؤلاء محظور فقد احل الله الصيد و احلته مختلف الشرائع انطلاقا من اعتبار المنافع و الخيرات مباحة بشرط عدم ارتكاب الفساد فى الارض و عمل المؤلف اجدر بالحرمة من عمل الصيادين ، و لأن الصيادين يستولون على ما فى الطبيعة من خيرات مباحة دون ان يفنى احدهم فى الاستعداد لذلك العمل شرح شبابه و كهولته و شيخوخته فى كد و عنا ، و تحصيل طويل ليل نهار فان المؤلف يستخرج من فكره ثمرة افكاره التى يفنى فى تحصيلها العمر و الطاقة البدنية التى لا تعوض ، و لاهم له فى ذلك سوى التزود بالمعرفة استعداداً لنشر افكاره و اذاعة حقائق العلم و المعرفة على الناس لتنتفع بها الجماعات و الافراد مع التعرض للنقد و عبوس الايام و سوء تقدير السلطة احيانا و عمله انبل قصدا من عمل الصيادين و ابعد عن الاستغلال البشع من عمل معظم الناشرين ، وهو لا يبتغى من وراء ذلك تجارة ، و لكنه يبتغى صيانة مجهوده و عمله من تسلط دور النشر بالاساليب

الاستغلالية البشعة البغيضة التي اشرنا اليها وعم فسادها في الدول الرأسمالية والاشتراكية على السواء وان اختلفت الاساليب والغايات والبلاء واحد .

اما قول مفتي هذه الفتوى ان على المؤلف ان يقلد السلف في القاء دروسه على الطلبة ولا يمنعمهم من كتابة المذكرات بما يمليه عليهم من دروس ، فان اساتذة الجامعات في عصرنا لا يحولون بين الطلبة وبين ذلك ، فهم والسلف الصالح في هذا المضمار سواء ، وقصد الطرفين التبرع بنشر المعرفة ، ثم لا ضير عليهم بعد ذلك في تصنيف كتاب للقرا او كتابة بحث فرد او مقالة للنشر لقا عوض ، فان في هذا العمل تعميم افكارهم على اوسع نطاق لقا حقوقهم في بيع ثمرات الفكر للناشرين وغيرهم من الجهات التي تتولى الاتفاق على تشجيع حركة الفكر والعلم ، فقد تطورت الاعراف المعاصرة فاصبح حق التأليف بمعناه الشامل لمختلف ثمرات الفكر من الحقوق الهالية التي لا خلاف في كونها تقدر بالنقود وتصلح محلا للتبادل بالبيع والشرا وغيره من العقود . اجل ان هذا التطور لم يكن متصورا قبل عصر الطباعة ولكنه من الامور المحتملة في بعض الثقافات الراقية كالثقافة الاسلامية التي تنطلق من قوله تعالى ، ، ولا تبخسوا الناس اشياءهم ، ، و انكار الحق في ابتغاء العوض عن استغلال حق التأليف في مثل عصرنا الحاضر والمدنية السائدة من قبيل بخس الناس اشياءهم ، و انكار حقهم في الانتفاع بجهودهم الفكرية التي لا تقل شرفا واهمية ونفقا عن جهودهم البدنية بل تسمو على ذلك سمو بالغا ، وقد سبق ان اشرنا الى ما جرت به عادة المسلمين من اعتبار ما يكتسبه المؤلفون من جوائز وهبات وسائر انواع البذل من قبيل الكسب الحلال ، ايا كان تكييف امثال هذه العقود وسوا كاتت من قبيل التبرع ام من قبيل التعهد بجعل لمن يعد بتأليف كتاب او بحث و ينجز وعده الخ . فان الفقه الاسلامي يصدر في الراجح الغالب عن التسليم بالوفاء بالعقود

و الشروط و ان تحفظت بعض المذاهب في صدد الاصل في العقود و هل هو الاباحة ام الحظر على نحو ما ورد تفصيله في بعض فتاوى الامام ابن تيمية (الفتاوى الكبرى) في مضمار الاصل في العقود و الشروط، و حاصل ما انتهينا اليه ان الشرع الاسلامي و التقاليد الاسلامية تسلم بالحق في استحقاق العوض عما يبذله المؤلفون من جهود، و ما يسطرونه على الورق من الافكار و الآراء، و هذا العوض لم يتقاضوه ثمنا للورق و الحبر و الجلد كما فهم المقتى و لكن تقاضوه تكريما للجهود العلمية و الفكرية و اقراراً بالفضل، و تقديراً لمنافع الفكر التي لا تقل اهمية عن سائر منافع الاشياء المباحة التي جرى العمل و النظر على اعتبارها محلاً للتعاقد. و ما أقرّ به العرف في مختلف العصور الاسلامية في هذا الصدد اصبح من الامور البديهية و المتصورة في عصرنا هذا، و ان اختلف الفقهاء قديماً في منافع الاموال و هل تعتبر اموالاً تقبل التعامل ام لا تعتبر، فانشطر الفقه الاسلامي الى فريقين فريق يمثل الحنفية و قد ذهب الى اعتبار المنافع اعراضاً تنفى كلما و جدت فلم يستسغ الاجارة لانها وردت في ظنهم على خلاف القياس، و هو تصوير لا يمكن التسليم به اذا ما علمنا انه يستند في التعليل الى فلسفة الجوهر و العرض، و ليس من شأن امثال هذه التصورات الفلسفية ان تصلح اساساً للاستنباط الفقهي العملي في شؤون الحياة العملية، اما الفريق الآخر — و يمثله الشافعية و غيرهم — فقد ادركوا ادراكاً اذق ان المنافع اموال — و ان تكن معنوية، و انها لذلك تقبل التعامل و العقود الواردة عليها عقود قياسية، و قد رجح القانون المدني العراقي هذا الاتجاه.

فالمؤلف حين يعرض كتابه على ناشر لا يقصد بذلك بيع الورق و الحبر و الجلد الذي تضمن افكاره كما خيل لمذبح الفتوى، و انما يقصد عرض المنافع الفكرية المعنوية التي يتضمنها الكتاب فان له على تلك الافكار

حقاً مالياً معنوياً يقبل التقدير بالنقد والتعامل والمبادلة دون ان يمكن نسبة الغبن او التغيرير الى المؤلف .

— الحججة الثانية —

اما الحججة الثانية من حجج التمهيد التي تقدم بها مدبج الفتوى فهي — كما قلت — حجة طوباوية لا يمكن تحقيقها في مجتمع معاصر من المجتمعات الرأسمالية او الاشتراكية والشيوعية ، لانها تفترض مجتمعا قد وفر للمؤلفين والعلماء والمخترعين والفنانين جميع امور المعيشة ، ومختلف الضروريات والحاجات وتكفل بما يدفع هموم الحياة الادية من اخطار الشيوخوخة والمرض والعجز عن الكسب والعمل ، ونحن لا ننازع في ان مجتمعا خياليا مثل هذا المجتمع مما حلمت به الاشتراكية الخيالية في الغرب قبل عصر الاشتراكية العلمية، وحلم به الصوفية في العصور الاسلامية حين ذهبوا الى اعتبار اموال الاخوان مباحة للجميع لا يستبد بها احدهم على اخوانه ، ولو امكن ان تقوم على الارض مثل هذه الاشتراكية الخيالية الصوفية لوجب الغاء معظم القوانين والشرائع القائمة ، واتباع مبادئ الفضيلة والتجرد لعدم مساس الحاجة الى تنظيم رسمي وتوجيهه للساوك تحت طائلة العقاب وسهر المحاكم ورجال الامن ولاستغنى الناس بالتعاون على البر والتقوى والاخلاص في اتباع امثال هذه الفضائل الرفيعة واباحة الخيرات لجميع افراد المجتمع دون اختصاص احد بمال او منفعة حيث يكون على كل فرد انتاج ما يحسن انتاجه والانتفاع بما يكفيه امور معيشته في زهد وتقشف لم يشهده غير الصوامع والتكايا التي عاشت عالة على صدقات المحسنين و آثرت قطع العلائق بالكتلة الاجتماعية اثارا لا يقره الاسلام الذي حضر الرهينة على المسلمين ، و الى ان يتحقق مثل هذا المجتمع الخيالي على نحو لاثوبه الانانية فاننا نقتصر على بيان حقوق المؤلفين في المحافظة على حقوق التأليف

التى هي ثمرة منحة الهية اودعها الخالق في عقولهم وجعل لهم الانتفاع بها على نحو ما ذكرناه ، وقياسا على الانتفاع بالصيد بطريق الاولوية .

و نكتفى بهذا الرد على الحجتين التمهيديتين مع تقديرنا للمثل الاخلاقية التى تعلق بها كاتب الفتوى الفاضل ، و ننتقل بعد ذلك الى التفصيلات التى سردها في فتواه المذكورة في صدد حقوق المؤلف .

— مناقشة التفصيلات —

— الحالة الاولى —

لقد ذهب المفتى الفاضل الى ان عرض المؤلف كتابه على ناشر بعد الانتهاء منه و اعداده مخطوطا يعد في نظره بيعا فما هو مقصوده من هذا البيع .

ان بيع حق التأليف في نظر الفكر القانوني الوضعي المعاصر معناه التنازل عن الحق في طبع الاثر و نشره لناشر ، فالبيع و ارد على استثمار مال معنوي بعقد من عقود المبادلة يرد على ما قلناه من حقوق مالية معنوية وليس ببيع الورق و الحبر و الجلد . . اما المفتى الفاضل فقد صور المسألة تصويرا بعيدا عن هذا المعنى المألوف و المفهوم الذي يذهب اليه الفكر المعاصر فخيّل اليه ان محل هذا العقد هو مجموع « الورق و الحبر و الجلد » وهو تصوير بعيد عما ذكرناه مما اجمعت عليه قوانين حق التأليف المعاصرة ، و في تصوير المفتى لحق التأليف تجاهل لطبيعة حق المؤلف او جهل بذلك و لطبيعة عقد النشر نفسه فانه ليس بعقد بيع ، و بذلك يتهاوت جميع ما بناه على هذا التكييف الغالط من احكام تفصيلية .

و مرد تكييفه هذا هو عدم تسليمه بكون الانتفاع بافكار المؤلف هو انتفاع بمال معنوي يقبل التقدير بالنقد و يصلح للتعامل و مختلف عقود المبادلات المالية .

و بديهى ان المفتى الفاضل لم يصب كبد الحقيقة فى تكييف الواقعة المستفتى عنها فلا غرو اذا لم يوفق الى الجواب الصحيح و تبدو فداحة التكييف المذكور اذا افترضنا ان الورق الذى خط عليه الكتاب و الخبر الذى كتب به و الجلد الذى يجمع اوراقه كان مملوكا للمشتري الناشر او من الاموال الموقوفة لهذا الغرض ففى هذه الحالة ينبغى وفقا لتكييفه المذكور ان لا يستحق المؤلف بدلاً لان ما عرضه على الناشر للبيع مملوك للناشر سلفاً او من الاموال الموقوفة على وجوه الخير و لان المؤلف لم يتكلف من عنا سوى كتابة اثره على ذلك الورق فلا يستحق على ذلك غير الاجر المتفق عليه ان كان عقد الاجارة صحيحاً و غير اجر المثل ان كان فاسداً حسب معايير نظرية العقد فى الصحة و الفساد فى المذهب الحنفى ، فلو كان بدل الكتاب وفقاً لحكام حق التأليف فى القوانين الوضعية يساوى خمسمائة الف ليرة مثلاً فان قيمته وفقاً لتكييف الفتوى آنفة الذكر لا تتجاوز قيمة الورق و الجلد و الخبر او الاجرة التى يستحقها المؤلف حسب الاحوال و الامثلة المذكورة و قد لا يزيد ذلك على عشرات الليرات ، مع ان المؤلف فى جميع هذه الاحوال و بما انفق السنوات الطويلة فى تصنيف كتابه و انقطع للبحث و التمحيص خلال تلك المدة انقطاعاً حرمه من فرص كسب العيش حتى اذا استولى الناشر على كتابه بمثل هذا الثمن البخس من الليرات المعدودة حقق ربها ربما تجاوز الملايين من الليرات فتأمل البون البالغ بين ثمن البيع او اجرة العمل و بين ارباح الناشر.

و لانتف المفاركات عند هذا الحد فقد رتب المفتى على تكييفه لعقد نشر الكتاب ان المؤلف اذا اشترط على الناشر ان يبقى حق النشر للمرة الثانية للمؤلف كان هذا الشرط فى نظر المفتى فاسداً مفسداً لعقد البيع عند الحنفية الخ (١٤ عمود ٢) .

و بداهة فان هذه النتيجة جهل فيها الملقى مرة اخرى طبيعة حق التأليف
 فظن ان الاتفاق على طبع كتاب للمرة الاولى يتضمن سقوط حق المؤلف في
 اثره بعد الطبعة الاولى، و بداهة فان هذه النتيجة مردها تكييفه الغالط لعقد
 النشر على اساس من كونه عقد بيع، و ان محل هذا البيع هو مخطوطة لا
 قيمة فيها لغير الورق و الحبر و الجلد، و لاشأن لاستغلال افكار المؤلف في
 هذه الصنفقة و في هذا التصور قياس ضمنى على حالة العقود الربوية بالمعادن
 الثمينة او بامثالها مما نص الفقهاء على وقوعه بدون نظر لما في احد البدلين
 من صنعة مع ان القياس على قاعدة الذهب بالذهب الخ الحديث محل خلاف
 بين الفقهاء، و اهدار الصنعة الفنية المذكورة مما لم يستقر في العرف الذى جرى
 على خلاف ذلك فقدر للصنعة قيمتها لانها تضيف الى منافع الشئ ما لم يكن
 فيه قبلها و لان الصانع يتقاضى عليها اجرا، و المشتري سينتفع بها بدون بدل
 ان لم يحسب لها حساب. و هذا التصوير الغالط معناه ان الشرط المذكور
 فاسد مفسد لعقد البيع المزعوم لانه شرط بدون مقابل و لأن فيه منفعة لاحد
 العاقدين يستبد بها دون مقابل، و كل ذلك تصوير غالط في حقيقة الأمر.
 فان عقد النشر ليس بعقد بيع، و انما هو عقد من العقود غير المسماة في
 مصطلح القوانين المدنية المعاصرة اى عقد من العقود التى لم يرد لها في الشريعة
 الاسلامية و لا القوانين المدنية المعاصرة اسم و لا احكام خاصة فتخضع بذلك
 للقواعد العامة في نظرية العقد في القوانين المدنية و الاحكام العامة في التعاقد
 في الشرع الاسلامى و قد سبقت الاشارة الى ان الاصل في التعاقد في الشرع
 الاسلامى اباحة التعاقد و الوفاء بالعقود و الشروط سوا و رد بذلك اسم خاص،
 و حكم خاص ام لم يرد، و ان هذا المبدأ هو الرأى الراجح المستفاد من مجموعة
 الآيات القرآنية و الاحاديث النبوية الجملة التى تأمر بالوفاء بالعقود ما لم تحل
 حراما او تحرم حلالا و قد سبقت الاشارة الى فتاوى الامام ابن تيمية في الاصل
 في العقود و الشروط و قلنا ان هذا هو الرأى الراجح على ما بينه هذا الفقيه

الكبير وما يدل عليه استقراء المذاهب الاسلامية والحكم كذلك في القوانين المدنية المعاصرة فان الاصل حرية التعاقد والتشارط في حدود النظام العام والاحكام القانونية الآمرة والاداب

وتبدو فداحة التكليف الذي ذهب اليه المفتي في صدد عقد النشر في قوله بصريح العبارة ان الشرط المذكور ,, مناقض لمقتضى العقد ، اذ مقتضى العقد امتلاك الناشر للكتاب ,, (ص ١٤ عمود ٢) اى للمخطوطة من حيث هي مجموعة ورق و حبر و جلد فيجب ولاشأن فيها للافكار ولا لجهد المؤلف في الاستنباط و الابداع . وهكذا رُتب هذا المفتي على فتواه هذه سائر ما اعقب قوله هذا من نتائج لا يمكن التسليم بها ، معلوم لدينا جميعا ان ما بنى على الفاسد والباطل فاسد و باطل ما لم تتداركه اسباب الصحة لسبب خارج عن اسباب الفساد و البطلان اذ من المتصور ان يتجاور في العقد الواحد اسباب الصحة و الفساد و البطلان فيكون صحيحا في شق باطلا في آخر و يقبل التجزئة فيستقل كل شق بالحكم و الاثر .

و لوسلم كاتب هذه الفتوى بأن المؤلف انما يبادل الناشر الحق في استغلال مجموعة من افكاره يتضمنها مصنفه فيجعل له الحق في استغلال تلك الافكار بالنشر و التوزيع بالجملة و المفرد ، لقاء بدل معين لادرك الفرق بين عقدي البيع و النشر ، فان عقد البيع معناه انتقال ملكية المبيع الى المشتري لقاء البدل المتفق عليه و انقطاع حق البائع في الشيء محل البيع ، نظرا لكون عقد البيع ناقلا للملكية اما عقد النشر فلا يترتب عليه التنازل المؤبد عن حق التأليف للناشر اذ ليس للناشر سوى تملك حق نشر الكتاب و ليس له سوى الحق في استغلال الكتاب بالطبع و النشر دون ان يكون له السيطرة على افكار المؤلف و آرائه او التصرف في عباراته وما الى ذلك من منهج البحث و اسلوبه ، اذ يبقى جميع ذلك ملكا للمؤلف و يبقى له الحق في الطباعات الاخرى في تنقيح

الكتاب على اى نحوشا ، لان افكاره لا تباع ولا توهب و انما هى جز من ذمته المعنوية يتصرف فيه كما يقدر و تجب حمايته من كل تجاوز، سوا كان المتجاوز على افكاره و عباراته ناشرا ام كان من الاغيار الذين لا يربطهم بالمؤلف عقد نشر. و لو ادرك المقتى احكام عقد النشر و طبيعة حق التأليف فى القوانين المعاصرة لما ارتكب فى تكييفه عقد النشر هذا الشطط فى التصور و اقحام مفاهيم جديدة على عقد النشر لا يسلم بها فى اى قانون و ضعى منظم لعقد النشر، و لما اضطر الى بناء ما بناه على تصويره الغالط لعقد النشر على اساس من بيع مجموعة من الورق والخبر و الجلد لا قيمة لما كتب فيها من افكار و آراء ، و لسلم بأن محل هذه المبادلة مال معنوى يقبل التبادل شأنه فى ذلك شأن منفعة العين المؤجرة و الجهد الذى يتعهد الاجير ببذله باعتبار ان تلك المنافع اموال ، و ان المقصود بالآثر هو مجموع ما يتضمنه الكتاب من افكار المؤلف و آرائه و ليس المقصود بذلك الاوراق و الجلد و الخبر ، لان هذه المجموعة الهادية من الاوراق ان هى الا الوعاء الذى يحفظ به المؤلف آراءه و يودعها فيه ، و ليس المقصود بعقد النشر بيع هذا الوعاء الهادى فانه مقصود بالبيع تبعا و شأنه فى ذلك شأن بيع ظرف البضاعة المعبأة فى ظرف فان صح قياس هذه المنافع المستجدة على منافع الاموال بجامع من اعتبارها جميعا اموالا معنوية كان التصرف بها جائزا و فقا لما ذكرناه من الرأى الراجع فى التعامل بالمنافع .

— الحالة الثانية —

هذا عن الحالة الاولى من احوال عقد النشر، اما عن الحالة الثانية التى استعرض المقتى حكمها فهى التى " يعرض فيها المؤلف نفسه على ناشر قبل البدء باعداد الكتاب ثم يقوم بعد التعاقد معه على نشره باعداد الكتاب و فقا لطلب الناشر و شروطه " و قد ارتكب المقتى فى تصوير هذه الحالة غلطا آخر،

بتكليفها على انها ضرب من اجارة العمل يكون فيها المؤلف اجيرا و الناشر مستأجرا " فيسرى عليهما ما يسرى على الاجير و المستأجر من الاحكام عامة " (ص ١٤ عمود ٢) .

و قد ارتكب المقتى في هذا التصوير غلطا آخر حال دون ادراكه طبيعة عمل المؤلف حين يعد بتصنيف كتاب او هتمال او القيام ببحث ، فان المؤلف في هذا المثال لا يمكن اعتباره اجيرا لان الاجير في اغلب الصور يقوم ببذل مجهود بدنى ، اما المؤلف ففي تعهده هذا لا يقصد بذل مجهود بدنى، اذ الغالب على تعهده العمل الفكرى اما المجهود البدنى فتابع لذلك ، و الاجير يضع نفسه في المدة المحدودة للعمل تحت ارشاد المستأجر و توجيهه و او امره فيقوم بما يطلب اليه من الاعمال المتفق عليها ، و يكف عن العمل حين يطلب اليه ذلك، اما المؤلف فلا سيطرة للناشر عليه خلال المدة التى تعهد فيها باعداد الكتاب او المقالة و بذلك يكون عمل المؤلف الذى يعد بتأليف كتاب او مقالة او اى عمل آخر من اعمال الفكر و البحث العلمى و الفنى عملا ينفذ على سبيل استقلال المتعهد به فى التنفيذ ولا يخضع لعقد الاجارة ولا يعدو ان يكون و عدا ببذل مجهود عقلى، و تحقيق غاية معينة ممكنة التحقيق ، و يكون تعهد الناشر بمثابة جعل ، و الجعالة معروفة فى اكثر مذاهب الفقه الاسلامى كالمذهب الشافعى و مع ذلك فلسنا بحاجة الى التماس قياس و عد المؤلف على عقد او تصرف قولى آخر من العقود و التصرفات القولية المعروفة فى المذاهب الاسلامية ، لأن القاعدة الغالبة فى الشرع الاسلامى - كما اشرنا - تصدر عن ان الاصل فى العقود و الشروط الصحة و الجواز ما لم يصطدم العقد بنص يحظره او يتضمن شروطا يحرمها الشرع ، و لانص فى الشرع الاسلامى يحظر تقاضى العوض على السماح باستغلال مجهود عقلى او فكرى، كما اننا وجدنا العرف الاسلامى قد سلم بذلك فاجاز قبض الجوائز و الوعد بها و ما الى ذلك من انواع

البديل لقا' العمل الفكرى و الفنى ما لم يكن ذلك العمل محظورا كالتعهد بتصنيف كتاب فى الافترا' على الرسول (ص) و العياد بالله.

— الحالة الثالثة —

و هذه الحالة حالة طبع المؤلف كتابه على نفقته و ايداع النسخ لدى موزع للبيع (ص ١٥ عمود ١) و قد كيف المفتى هذه الحالة على اساس من الاجارة ايضا، و رتب عليها وجوب تحديد العمل المستأجر عليها نوعا و كما و صفة، و بيان الاجرة، و ان لا تكون هذه الاجرة نسبة شائعة من الربح للجهالة، و اشار بعد ذلك الى مذهب الامام مالك معللاً كل ذلك بالغرر. و قد فات المفتى ان هذه الحالة تدخل فى باب التوكيل بالبيع و التوكيل فى البيع جائز فى الشرع الاسلامى و محل الوكالة ههنا هو بيع النسخ المطبوعة بالثمن المحدد لكل نسخة سوا' اقام الوكيل بالبيع باسم موكله ام باسم نفسه، فان جميع ذلك جائز فى المذهب الحنفى مثلاً، فلم اقتصر على الاشارة الى المذهب المالكي؟

— الحالة الرابعة —

و هى حالة طبع المؤلف الكتاب على نفقته مع قيامه بنشره بنفسه دون ان يستأجر على ذلك احداً — كما يقول المفتى الفاضل — (ص ١٥ عمود ١) و قد تساءل فى هذا الصدد عن طبيعة حق المؤلف و مصيره، و هل ان هذا الحق معترف به و مصون شرعاً — على حد تعبيره — فلا يجوز الاعتداء عليه ام انه هدر مهدر؟

تلك هى الاسئلة التى اثارها المفتى فى هذا الصدد و اخر اثارها الى هذه الحالة، و كان من حقها ان تنصدر فتواه ليجاب عليها بعد ذلك، فان هذه

الاسئلة تتعلق بطبيعة حق التأليف نفسه و شرعيته على حد تعبيره المذكور ،
ففى تأخير هذه الاسئلة تأخير لقضية اساسية يتوقف عليها تكييف الواقعة وسائر
الاجوبة و ينبغى فحصها فى بادئ الامر .

و اما جوابه على هذه الاسئلة فلا يعدو سلب حق التأليف كل ما يستحقه
من رعاية و حماية ، و اخراجه من دائرة التعامل بجعله مالا غير متقوم ، و تلك
هى الطامة الكبرى التى حكم بها على هذا الحق ، و عبارة هذا المفتى هى
بالحرف الواحد ان حق التأليف فى نظره ” اكثر ما يقال فيه انه حق مجرد ،
و الحقوق المجردة عند الحنفية — على ما رجحه — لا تقوم بمال ، ولا يجوز
بيعها او التنازل عنها بمال مستقلة ، مثله (اى حق التأليف) مثل حق الشفعة
(ص ١٥ عمود ٢) .

ولا ادرى ما وجه الشبه بين الشفعة التى تقوم على اعتبارات الجوار الاجتماعية
و بين حق التأليف !؟ ان البون بين هذين النظامين شاسع واسع يصدق عليه
قول الشاعر :

| | |
|-----------------------|--------------------------|
| عمرك الله كيف يلتقيان | ايها المنكح الثريا سهيلا |
| و سهيل اذا استقل يمان | هى شامية اذا ما استقلت |

فالشفعة — و هى اخت الثريا — ليست بحق اصلا ، و انما هى رخصة لا
تثبت للشريك او الجار قبل المبادرة اليها و التمسك بها ، و لذا و صفت عند
الحنفية بكونها حقا مجردا من المالية اذ لا يتصور تنازل الشفيع عن رخصة
الشفعة قبل استعمالها او عنها بعد المبادرة اليها بعوض او بغير ذلك من وجوه
التنازل للغير . اما حق التأليف — وهو اخ سهيل ولو بالرضاعة — فحق
مالى كما تبين لنا فيما سلف فكيف يصح النكاح بين حقين مختلفين فى الطبيعة
مثل هذا الاختلاف الذى يصل الى حد التباين فى العناصر التى تعد من المميزات

الفاصلة بين الاجناس، ان هذا النكاح مستحيل كما ترى كاستحالة النكاح بين الانس و الجن، و بين الانسان و الحيوان. ان للقياس اصولا معتبرة في كتب الاصول و إلا وجه للقياس في هذا المضمار بوجه من الوجوه، و حيث قد ثبت استحالة ما ذهب اليه هذا المفتى من قياس فقد سقط كل ما بناه على اعتباره حق التأليف من الحقوق المجردة من المالية باستثناء ما ذكره من وجوب احترام نسبة الكتاب الى مؤلفه:

تلك هي الخطوط العامة التي اختطها المفتى فيما ذهب اليه من تصوير حق التأليف و بناء ما ذهب اليه من احكام عليه بعد المقدمتين التمهيديتين و التقسيمات التي ذهب اليها، و قد ورد في فتواه بعد ذلك اجمال لما تقدم و اضافات جانبية الصواب في بعضها على ما ارى و بناء على ما تقدم من تحليل، و سأكتفى بالإشارة الى اهم ما وقع فيه من غلط في هذا الموضوع:

١ — فقد ذهب الى سقوط حق المؤلف في اثره بعد بيعه لناشر و اكد ما ذهب اليه بقوله انه بذلك لا يعد لناشر قبل المؤلف آى حق و قد سبق الرد على ذلك.

٢ — و شبه ذلك بمن اشترى قلما فصنع مثله فارتكب بهذا القياس غلطا آخر بانكار الملكية الصناعية و الحقوق المترتبة عليها و على الاختراع ايضا.

٣ — و ذهب الى ان المؤلف اذا تنازل لناشر عن طبع الكتاب "فلا يهم بعد ذلك ان يتفق المؤلف على نشر نسخ اخرى من كتابه مع ناشر آخر قيل نفاذ الطبعة الاولى". و لا ادري على اى اساس اباح للمؤلف التعرض لناشر في هذه الفترة و حرمانه من الحق في بيع نسخ الكتاب بالطبع و النشر مع ان المتعاقد قد يلزم بعدم التعرض للطرف الآخر و بضمان الاستحقاق في العقود التي تتمخض عن نقل حق او منفعة، خلال مدة الانتفاع المشروع بتلك العين او المنفعة و كل

ذلك سواء في عقد البيع ام الایجار وفي الفقه الاسلامی والقوانين المدنية الوضعية.
 ٤ — وعمم ما ذهب اليه في صدد حق التأليف فجعله شاملا للترجمة وما
 قيس على الفاسد ففاسد.

— خاتمة الرد والنقد —

ولا يسعني في خاتمة هذا المطاف سوى الاشارة الى ان حق التأليف حق
 مالى معنوى متقوم اى داخل في مضمار التعامل و التعاقد عليه، وهو حق مستساغ
 جائز قانونا و شرعا لانه من اجدر الاموال و الحقوق بالرعاية لصلته الوثقى
 بجوهر الانسان و كرامته و حرية الفكريتين؛ وقد جرى العرف في مختلف
 العصور الاسلامية بالاعتراف به و التسليم بالتعويض عنه و صونه من الانتحال،
 و ان لم يتطرق الفقهاء الاقدمون لهذا الحق بالتكليف و استنباط الاحكام،
 اكتفا بما هو مقرر في الشرع الاسلامى من اصل اباحة المنافع و الخيرات،
 ما لم يقصد بذلك الى ارتكاب الفساد و المحظورات و عذرهم في عدم التطرق لهذا
 الحق ضعف شأنه قبل ظهور وسائل النشر الحديثة.

و هذا الحق لا يقل بعد ذلك — شرعية و مالية عن منافع الاشياء و الانسان،
 لانه من افضل وجوه العمل الانسانى و العبرة في معرفة طبيعة هذا الحق و مده
 بما جرى به العرف و التشريع الوضعى في البلاد الاسلامية فان التشريع لا يقل
 منزلة و اهمية عن العرف بناء على مبدأ الشورى و العمل بما يحقق المصالح الاجتماعية
 العامة. و لذا فان علينا حين يتعرض المشرعون في الدول الاسلامية لتشريع
 نظام من النظم الحديثة او سن قاعدة او مجموعة من القواعد الجديدة ان لا نتجاهل
 ذلك، فان الاسلام لا ينكر على مشرعينا المعاصرين التشريع في مثل هذه
 الامور التى اسفرت الضرورات و الحاجات الامة عن وجوب تنظيمها و تشريعها

تمهيدا لاسباب الرقى والتقدم ، و محاولة الكمال و العدل و غير ذلك من اسباب التمدن التي امرنا الله تعالى بها بما جعلنا خلفاء على الأرض وكل ذلك بشرط ان يستقيم المشرعون على نهج العدالة و ان لاينحرف التشريع في هذا الصدد عن جادة العدل الاسلامي . وقد سبقت الاشارة الى الرأي القائل بان كل شرع عادل فهو شرع الاسلام ، و مرد هذا الرأي ما امر به مشروع القرآن الكريم من وجوب الحكم بالعدل و التزام الحكمة فان الالتزام بذلك ضمين بان يحقق اسباب السلام و الرقى و الوثام و ما احوج الاسلام و المسلمون الى ذلك و نحن على مفترق الطرق .

ان الافتاء في عصرنا الحاضر عمل خطير و قد يكون و خيم العاقبة ان لم يرسم له اصول جديدة تناسب ظروف العصر ، الى جانب ما شرطه القدماء ، و ان لم نعد النظر فيما رسمه القدماء لذلك من رسوم و علوم و ابعاد ، فقد مست الحاجة الى اعادة النظر في تراثنا الفقهي جملة و تفصيلا ، و استعراض ما تقدم منه على ضوء ما استجد في عصرنا ، لثلايسام الاسلام سو ما نجحنا في سوق حامية الوطيس لاضابط فيها للتعامل .

و لقد توخيت في ردى الانطلاق من الحقائق الآتية :

١ - ان من النظم و الاتجاهات المتعلقة بالسلوك القويم و المستقيم و المباح و المحظور ما يمكن التماسه في العرف و تحريه باساليب البحث التاريخي المسلم بها ، و ان لم ترد الاشارة اليها و العناية بها في كتب الفقه الاسلامي ، فان كتب الفقه لم تتعرض لكل المسائل ، و ليس في وسعها ان تتعرض لها سيجد ، و لا يتصور توقعه ، و حسبها ان تكون مراجع قيمة و مادة صالحة لاستخلاص المبادئ العامة الكلية ككون العرف مصدرا للقواعد المنظمة للسلوك الانساني الاجتماعي في المجتمع .

٢ - ان استخلاص المبادئ العامة المعيارية من المذاهب الفقهية التقليدية يقتضى الالمام بجميع المذاهب و الموازنة بينها و استعراضها على ضوء التحليل

و النقد باعتبارها جميعا من جملة مصادر القواعد العامة، وكون بعضها يكمل بعضها ويتوفر على تقويم ما وقع فيه غيره من المذاهب السابقة من غلط او خطأ، وما شابه من نقص، فان الكمال بغية الشرع الاسلامي، و الكمال لم يكتب لعصر سابق على لاحق بل هو سلسلة من الحلقات متصلة الاسباب مستمرة الحركة والاندفاع الى الامام(٧).

٣ - ان استنباط حكم ملائم من احكام الشرع الاسلامي لواقعة جديدة ليس لها نظير فيما سبق من النوازل والوقائع لايعنى وجوب الرجوع الى كل مذهب من مذاهب الفقه الاسلامي على انفراد او القياس على جزئيات تلك المذاهب فحسب، والتزام مسلما تمم العقلية و اساليبهم في الصياغة التزام تقليد وقياس، مهما بعدت اسباب القياس و شذت عن العلة الحقيقية، بل يعنى ان نتذكر ان الفقه ليس مرادفا للشرع، فاذا لم نجد في مذاهب الفقه رأيا او فتوى تصلح لاستنباط احكام النوازل المعاصرة فان ذلك لايعنى ان مبادئ الشرع قد نفذت و نصب معينها لان في الامكان استنباط الاتجاهات العامة من فلسفة الشرع و من مجموع المذاهب الاسلامية اى العودة الى الشرع الاسلامي باسره، لان دائرة الشرع اوسع نطاقا وافقاً من دوائر المذاهب الفقهية، و ذلك ما يقتضى استعراض مختلف ادلة التشريع المسلمة لاستنباط الاسس العامة في التشريع و الاجابة على وقائع العصر التي ليس لها نظير فيما سلف.

ولقد مثلنا لذلك باصلين:

١ - اصل اعتبار المنافع اموالا معنوية و القياس عليها و اعتبار التعامل بها

قاعدة عامة .

ب - الاصل القائل بان الصحة و الجواز اصل في العقود و الشروط في

الحدود المرسومة لذلك .

و بناءً عليه ان جدت عقود جديدة كعقد النشر و سائر التصرفات الواردة على حقوق التأليف و الملكية الصناعية و الادبية فلا يعنى ذلك وجوب التوقف فى استنباط احكامها بحجة ان الشرع الاسلامى لم يذكر لها اسما و لا حكما ، بل ينبغى معرفة ما جرى به العرف فى هذا الصدد و تحليله على ضوء الاصول العامة فى التعاقد ان لم تدخل هذه الطائفة الجديدة من العقود فى اطار العقود القديمة و لم يتيسر قياسها عليها ، لاختلاف فى الهمية و الطبيعة ، فان قياس ما يجتد من العقود غير المسماة على العقود المسماة المعروفة لا يخلو من التكلف و ان دل على شئ فانما يدل على محاولة الاستنباط فى اطار التقليد دون محاولة الاجتهاد ، و مع ذلك فان الاجتهاد الذى تمس اليه حاجة العصر لا يعنى عن معرفة اقوال المذاهب التقليدية و تحليلها و نقدها على النحو المذكور.

ولا يقف تحديد مناهج الافتاء و اساليبه عند هذه الحدود اذ ينبغى تجديد مناهج اعداد المفتين و توسيع نطاقها باضافة مبادئ بعض العلوم الاجتماعية الانسانية التى لا يحصى عنها فى اعداد هذه الفئة التى قدر لها قيادة الرأى العام الاسلامى و توجيهه وجهة سليمة و فى مقدمة هذه العلوم : علم الاجتماع و علم الاقتصاد و مبادئ القانون الموازن ، لكى يدرك هؤلاء انهم يعيشون فى عصر جديد يختلف فى مقومات حضارته و تمدنه و ظروفه الاجتماعية و الاقتصادية عن ظروف العصور التى نشأت فيها المذاهب الفقهية ، و ترعرعت و يتم لهم ادراك نوازل العصر ادراكا عميقا و افيا ، فلا تنهات فتاواهم فى نوازل العصر و لا يقصر تصورهم لأبعاد معضلات الاجتماع البشرى فى ظل الحضارة المعاصرة و تطورها السريع و ما تحفل به من معضلات ، و تنطوى عليه من احتمالات ، فان الاسلام و الشعوب الاسلامية على مفترق الطرق فما ينبغى تسليم زمام الافتاء لكل من ادعى فى الفقه التقليدى معرفة ، و جهل مناهج البحث و التحليل و النقد و التمهيج و ابعاد الحياة الاجتماعية و الاقتصادية التى تظالنا بمعضلاتها المعقدة

الوخيمة صباح مساء، ومن الخيبة ان نتعلق بالمثل الخيالية وافكار عصر الاشتراكية الخيالية في عصر يدعو لتأمل الظاهرة الاجتماعية من حيث هي واقع ملموس لاسيلا الى تجاهله تعلقا بالخيال والمثل الافلاطونية والصوفية. اجل ان مكارم الاخلاق هدف اسمي تتعلق به جميع الشعوب الراقية ولكن المثل الخلقية ليست مرادفة للمثل الخيالية بحال من الاحوال، والاسلام دين الواقع والعقل وليس بدين التصوف الداعي لقطع العلاقات والتهرب من تحمل اعباء الحياة الاجتماعية.

ولئن اختلفت مع مفتي هذه الفتوى الفاضل في اغلب ما ذهب اليه من التقيض الى التقيض، فانما قصدت بذلك الى عرض وجهة نظر انتهيت اليها بعد بذل الجهد و اخلاص النية كما فعل بدوره، وكل ذلك مع تقديري لوجهة نظره الاخلاقية المثالية ولما ذهب اليه من رأى صائب في حماية اسم المؤلف، وفي غير ذلك من القضايا.

والله ادعو ان يؤجره على فتواه وصدق نيته وان يغفر له ولي لهيئة تحرير مجلة هدى الاسلام و سائر المسلمين. انه سميع مجيب.

هذا ما خطر لي من رأى والله اعلم.

الهوامش

(١) وردت الاشارة الى هذه الآداب في كتاب محاضرات الأدباء للراغب الاصفهاني (الطبعة الكاملة و المقتطفات).

(٢) ان مصطلح الذمة في اللغة العربية و اصول الفقه اوسع نطاقاً من مفهوم "الذمة" في القوانين المدنية المعاصرة، لأن الذمة لغة هي العهد والأمان والحق و الحرمة، و في اصطلاح الفقه و اصوله تشمل الذمة جميع العلاقات والواجبات الايجابية والسلبية التي تتممخض عن الالتزام، سواء في اطار العلاقات المالية بين

الانسان والانسان ، ام فى اطار علاقة الانسان بخالقه كالمين والنذر اللذين يعدان رابطة بين الانسان وبين باريه ، ولذا آثرت تقييد الذمة بمفهومها المدنى بوصف "الهالية".

(٣) كتاب ايلهان اوز تراك الموسوم باثار الفكر والفنون، انقره ١٩٧١، ص ٥-٦.

(٤) ايلهان اوز تراك ، ص ٤.

(٥) ايضا ص ١٦.

(٦) العددان ٤٧-٤٧ (١٩٨٠) ص ٢٦-٢٩.

(٧) الذريعة للراغب الاصفهانى، والحوالد من آراء الراغب الاصفهانى للدكتور صلاح الدين الناهى.

(٨) تراجع رسالة "نشر العرف فى بنا" بعض الاحكام على العرف" فى مجموعة رسائل ابن عابدين (السيد محمد امين افندى) ط. استانبول ١٣٢٥.

(٩) فلسفة الامام الشعرانى فى مقدمة كتابه الموسوم بالميزان.

TARİH ÖNCESİNE AIT DİNLERLE İLKEİ DİNLER*

Yazan: Ninian SMART

Çeviren: Doç.Dr.Günay TÜMER

Bazen bir kimsenin teknoloji yönünden "ilkel" çağdaş kabile cemiyetlerinde nelerin vuku'bulduğunu düşünmesiyle insan dininin en eski şekillerini anlayabileceği akla gelir. Geçen terim**, çağdaş kabile dinlerinin eksiklik ve basitliğini ima ettiğinden dolayı herhalde isabetsizdir. Bu durumu ifade etmez. Bununla beraber, hayatını devam ettirmek için yiyecek toplama ve diğer ilkel tekniklere başvuran kabile cemiyetleri vardır ya da yakın geçmişte vardı. Hayat tarzları tarih öncesi insanıninkine benzediği için, çağdaş "ilkeller"ın hayatını düşünerek tarih öncesindeki devirlerde olagelmekte bulunanın ne olduğunu sezmeye çalışmak tuhaf değildir. Bu, iki din tipini bir arada incelemek için bir sebeptir. Başka bir sebep daha vardır:

Eski Yakın Doğu, Çin, Hindistan vb.deki tarihî dinler, haklarında yazılı kaynaklar bulunduğu için tarihidir. Mevcut yazılı kaynaklar, kısmen yazının icadı sonucundadır. Çünkü okur yazar kültürler, zihni bilgi mükâfatına ulaşırlar; tarihî dinlerin, kabileye ait ve okur yazarlık öncesi dinlerdekinden genellikle inanca ait derinlikte daha çok bir gelişme gösterdiği gerçektir.

Bu, dinleri doktrinleri hasebiyle kabul etmeye yönelen, uzak eski zamanların doktrinsiz inançlarıyla çağdaş kabile cemiyetlerinininkini eşit tutmayı kolay bulan modern insanlar, özellikle batılılar için bir sebeptir. Bu davranış, bazı yönlerde yanlış yola yöneltmekteyse de, bütün bütün sebepsiz de değildir. Önceki cümlede kullanılan "inançlar" kelimesi anlamlıdır. Birçok insanlar için bir din, kişinin ona bağlı olabileceği ya da olmayabileceği bir inanış sistemidir. Bununla beraber, tarih öncesi insanı ya da çağdaş ilkel için din, şuurlu seçiştten çok, geleneğin bayağı varlığının yapısından bir bölümdür.

* Bu yazı, Ninian Smart'ın "The Religious Experience of Mankind" (İnsan oğlunun Dini Tecrübesi) adlı kitabının 1971 baskısının 45-79. sahifelerinden çevirilmiştir.

** İlkel terimi. (Çev.)

En eski insanların dinini spekülâtif nazariyelerin dışında tartışmak imkânsızdır. Tarih öncesi devrine ait dinin delili yok denecek kadar azdır ve belki insan nev'indeki dinî duygunun köklerinin kesin bir açıklanışı hiç olmayacaktır. Sosyal durumla insan tabiatının çok kere önceki evrimlere bağlanması açıklayışı gibi tahminler, meselâ evrim nazariyesi, bazı din inceleyicilerine dinde aşağıdakilerden yukarıdakilere doğru bir devre teselsülü bulunduğunu telkin etmektedir. Çok muhtemeldir ki, insan dininin asıl kökleri hiçbir zaman açıkça bilinemeyecektir. Bununla beraber, biz, çeşitli büyük nazariyeleri gözden geçirerek bazı görüşler kazanabiliriz ve bunları anlamak için bizim, şimdiki ve yakın geçmişteki okur yazarlık öncesi kavimlerin kâinat tasavvurlarını bilmemiz lâzımdır.

İLKEL ÂLEM

İlkel ve tarih öncesine ait toplulukların her ikisi de yiyecek istih-sali, yani teşkilâtlanmış tarıma tercihen, bilhassa yiyecek toplamakla yaşarlar. Eski devirlerden beri avlanma, balık tutma ve yabani mey-veleri toplama, insanlara yiyeceklerini sağlamaktadır. Tarih öncesi insanları M.Ö. 10 000 ile 3 000 arasındaki Neolitik Devre'nin aşağı yukarı sonlarına kadar hayvanları evcilleştirme ya da tarım uygulamasına baş-lamadılar. Böylece insan zekâsının yiyecek elde etmeyi düzene sokması "*homo sapiens*" ya da "aklını kullanabilen insanlar"ın tahminimize göre aşağı yukarı yüz bin yıl önce (fakat *homo habilis* "gelişmemiş insan" aşağı yukarı iki milyon yıl önce) var olmasından uzun zaman sonra olagelir. Bugün dünyada hâlâ Neolitik Öncesindeki tarımlaşmamışlarla aynı seviyede yiyecek toplayıcısı olarak yaşayan kabile toplulukları bulun-maktadır: Kalahari dağlıları* ve Avustralya yerlileri böyle topluluklar arasındadır. Onların hayat modelleri, beşer tarih öncesinin büyük bir bölümü müddetince ilkel insan tarafından takip edilen hayat tarzı gibi bir şey olmalı diye düşünebiliriz. Modern ilkel, teknoloji yönünden tarih öncesi insanın bir hatırlatıcısı olsa da, biz, modern ilkelin bir kültürü bulunup şüphesiz Neandertal insanın** yaşadığı devreden beri geniş za-man bölümlerinde gelişmiş ve değişmiş olduğunu unutmamalıyız. Yazılı kaynak bulunmaması ve arkeolojik delil azlığı dolayısıyla bu hususta hemen hemen hiçbir şey bilemiyoruz. Ayrıca şimdiki ilkeller son birkaç asırda teknoloji yönünden ilerlemiş kültürlerle temasa gelmiş ve hayat

* Güney Afrika avcı göçebeleri. (Çev.)

** Neandertal insan, kaba taş devrinde yaşamış olup Orta Avrupa'da iskeleti bulunan bir ilkel insan ırkı. (Çev.)

tarzlarını değiştirmeye başlamışlardır. Meselâ Eskimolar şimdi okuyarak ve yazarak eğitim görmektedirler: onlar, modern bilgiler öğreniyor ve geleneklere göre işleri olan balık tutma ve avlanmayı bırakmışlardır.

Sonraki sahafelerde ilkel dünya tasavvurundan bazı tipik şekiller seçeceğiz. Tabii ki çeşitli kültürlerin yüzlercesi burada geniş "ilkel" başlığı altında gösterilip bunlar epeyce birbirinden ayrı olduğundan bu, seçici için gereklidir. Göçebe Avustralya yerlilerinin sert ve çetin yaşama tarzlarıyla balıkçılığa ek olarak bitek topraklar meydana getiren daha çok barışçı ve yerleşik Güney Pasifik Adaları yerlilerinin hayatları farklıdır; Amerika'lı vahşi yerlilerin karışık kültürleriyle Merkezî Afrika'lı pigmelerin cangıl hayatı birbirini tutmaz; Eskimo'nun soğuk beyaz çevresi Hottento'lunun içinde oturduğu tropikal kırmızı manzarasına zıttır; Japon Amurları ve Tierra del Fuego'lular, Güney Sudan'daki Nuer'liler ya da Bengal Körfezindeki Andaman Adaları yerlilerinden çok ayrı çevrelerde yaşarlar. Bununla beraber ve belki şaşırtıcı olarak, bu ayrı kültürlerde, beşer tarihi içinde dinî ve majik düşüncelerin cihanşümullüğünün delili olarak görülebilecek bazı tekrarlanan misâller vardır.

MANA

İlkel insanlar, kendilerinin çok büyük sayıda görünmez kuvvetler tarafından kuşatıldığını tasavvur ederler. Antropologların bir Güney Okyanus Adası deyimi iktibas ederek "mana" dedikleri, ruhlar ve tanrılar için, şahsiyeti olmayan kuvvetten bu kuvvet sınıfı, böyle birçok kültürlerde en yüksek bir derecede Yüce Tanrı da ihtiva etmektedir. İlkelin dünyası canlıdır, meskündür, görünmezlerle doldurulmuştur. Ancak realitenin bu çeşit dinî ve majik tasavvurunun kâinatın manevi ve maddi yönleri arasında keskin bir tefrik yaptığını düşünmek doğru olmaz. Bunlar; basit, fakat karışık bir dokuyu içinden çıkılmaz surette birbirine karıştırmışlardır.

Mana, bilhassa kuvvetli, tesirli ya da toplum yönünden önemli şeyler ve şahıslarda bulunana, sessizce ve görünmeden idare eden saklı ya da gizli bir kuvvettir. Mana, etkili ve görünmeyen, onu öldürebilmesi kadar faydası için çok şey yapmaya da elverişli olan elektrik gücüne sahip bilgisiz bir kimse tasavvuruna benzer. Nitekim bir kimse ya da söz için etkililikte elektrikiyete haiz olmadan söz edilir; bu bakımdan mana, dikkat çekici bir mahiyete sahip insanlara ve olaylara isnat edilir. O, kabîle başkanında, önemli cins hayvanlar, bitkiler ve kayalarda bulunur. O, bir şahıstan bir maddeye nakledilebilir: bir oka bahşedilmiş olabilir.

Mana, ruhani ve majik arasında yüzen bir kavramdır. Mana, sınırları içinde, insanların menfaati için yapılmış olabilir ve ilkel toplulukta bir majik uygulamalar tekniği böyle bir işlem çevresinde gelişir. Mana ile ifade edilen kutsal, majik kuvvet, olumlu ve olumsuz bir şekilde kullanılabilir. Mana bahşedilmiş şeyler, avcının okları gibi, insanların arzularını elde etmeye çalışmalarında etkililik kazanmış olabilir. Muskalar gibi mana bahşedilmiş şeylerin kullanılışı, insana kötü kuvvetler ve ruhların tehlikeli hücumlarından korunma imkânını verir. Mana'lama işlemi yapılabilininceye kadar o, dinden çok büyü ile ilgili idi. Bu bakımdan bazı bilgiler, dinin büyüden olageldiğine inanmaktadırlar. Bir kimse, onların ilkel topluluklar hakkındaki bu kanaatını kabul etmek zorunda değildir ve gerçekte "ileri" dinlerde bile büyü ile din birbirine karışmış durumdadır.

Bunu anlamamın iki yolu vardır. Birincisi, kabile topluluklarında din, bu toplulukların kültürünün tabii bölümüdür. Böyle bir topluluğun bir üyesi, bir dine ait olup olmamada seçebildiğinden daha fazlasını seçebilemez; söz gelişi bir Algonquin olur ya da olmaz. Batılı insanların bugün yaptığı gibi (din, sanki tamamen "şahsi" bir iş, meslekî ve sosyal hayatla ilgisi olmayan, özel hayat için bir konudur) kutsalla kutsal olmayan arasında dinle hayat ötesi arasında bir ayrılık yoktur. Din, ilkel insanın hayatında, başka her şeyle karışmıştır. O bütün çevresini idare etme usulü ve bâki kalma teknikleriyle birbirine karışmıştır. Göze görünmeyen kuvvetlerin majik idaresi de onun bâki kalma tekniğinin bölümü olahtan beri büyü, ister istemez ilkelin diai ile birleşti.

İlkel dinde dinle büyüünün birbirine niçin karıştığını kavrayışın diğer yolu şudur ki bir gözle görünmez kuvvet olarak mana, kutsalı sezmeyle yakından ilgisi bulunan deliller taşır. Alman din tarih ve felsefecisi Rudolf Otto, "Idea of the Holy" (Kutsal Düşüncesi) de (Almanya'da 1917 de basıldı) bizim "numinous" tecrübe -kutsal, korku verici ya da tabiat üstü ile karşılaştırıldığında korku, huşu, sır ve cazibe duygusu gibi insanların tecrübesi- dediğimiz şeyin dindeki önemine işaret etti. Otto, "ruh" -numina, kutsal korularda ve diğer yerlerde kutsal bir anlamla ikamet etti- anlamına gelen Lâtince'deki "numen"den türettiği bir kelime olan numinous'u dinî tecrübenin esas elemanı olarak telâkki etti. O, numinous tecrübeyi çeşitli yönlerden tarif etti:

"En anlaşılmaaz ibadetin durgun bir haleti ruhiyesiyle aklî istilâ ederek ara sıra hafif bir akıntı gibi süpürüp geçer. O, sanki heyecanla titreyen ve yankılanan ruhun daha değişmez ve tükenmez vaziyeti içinde devam eder... O, spazm ve ihtilaçla birden ruhun derinliklerinde

patlayabilir ya da en tuhaf galeyanlara götürebilir... O, onun vahşi ve şeytani şekillerine sahip olup biraz daha dehşetli korku ve ürpertiye daldırabilir. O, onun kaba ve vahşi geçmişlerine, ilk tezahürlerine sahip olup tekrar güzel, temiz ve parlak bir şey içinde gelişebilir. Nenin ve kimin şahsiyetinde insanın susmuş, titretilmiş ve dilsiz teslimiyeti bulunabilir? Anlatılmayan ve bütün yaratıkların üstünde bir sırrın varlığında¹."

Numinous, daha sonra, korku vericiden çok yüksek ve kutsala kadar sıralanabilen gözle görünmez varlıkların bir tecrübesidir. İkel insana dair göze görünmez kuvvetlerin şahsiyeti olabilir ya da olmayabilir. Bazı bilginler, ikel dinin temelini şahsiyeti olmayan bir dinamizm -dinamizm, herhangi bir şeyde bulunup şahsiyeti olmayan tabiat üstü bir kuvvete inanıştır- olarak göstermeye çalışmaktadırlar. Diğerleri, animizmi -animizm, daha şahsiyetlendirilmiş olup bilhassa ağaçlar, ateş ocakları gibi tabii şeylerde bulunan ruhlara inanıştır- başta kabul etmektedirler. Bununla beraber, bir kimse diğerini reddetmek için bir görüş üzerinde ısrar etmek zorunda değildir. Mana, dinamik şekilde bir sıvıda da iş görülebilir; ya da beşerî ya da tabiat üstü varlıkların bir şahsiyeti bulunan mahiyeti olabilir. Gerçekten, dinî duygu, tabii surette majik korku ve ümitlerden yüksek tapınma ve teslimiyete kadar tıpkı bir tayf ihtiva eder, böylece ikel dünya tasavvuru, bir şahsiyeti bulunmayan dinamik enerjilerden tanılara ve bazen yüksek bir Tanrı'ya kadar bir tüm kuvvetler dizisi ihtiva eder.

Bu kuvvetler dizisi, bir özel grubun dinî kavramlarına bakarak açıklanabilir.

AINU DİNİ

Anular, Japonya'nın kuzeyinde Pasifik Okyanus'undaki Hokkaido, Sakhalin ve Kurile Adalarında yaşayan, son zamana kadar teknik olarak ikel kalan yerli halktır. Gelenek olarak onlar, yiyecek biriktirerek, Som Balığı tutarak, geyik ve ayı avlayarak ve çilek, kiraz gibi tanelileri, yenilebilen bitkileri toplayarak geçimlerini sağladılar. Ancak XIX. Asrın sonlarında onlar, bölgeleri Japon kolonilerince işgal edildikten ve yabancı yiyecek ormanları azaldığından beri tarıma başlamış bulunmaktadır. Anular, Japonlarca geyik ve ayı avlamak ya da Som Balığı tutmaktan alakonuldular. Bununla beraber, modern şartlar onlara sert kaideler kabul ettirmişse de, eski hayat tarzlarının diğer birçok âdetleri gibi, avın daima önemli ve değişmez bir bölümü olan dinî

¹ 2. Baskı, John W. Harvey tarafından çevrilmiştir (New York, 1950), s. 12-13.

âyin ve merasimlerini icra etmeye devam ettiler (bu gibi insanların mutsuzluğunun çok defa bir sebebi, "ilerleme"nin çok yüksek karşılıkla satın alınmış olması görünüyor).

Ramat

Amular arasındaki üç önemli dinî kavram *ramat*, *kamui* ve *inau*'dur -"ruh-enerji", "Tanrı" ve "sunak"- . Birincisi, *mana*'ya benzer bir şeye işaret eder. O, bir şeyin içini tamamen dolduran ve yok olmayan, diye kabul edilir. Amu Dini hakkındaki bilgimiz için Amu dinî âyin-merasimleri ve yaşayışına dair kayıtları klâsik bir kaynak olan Neil Gordon Munro şöyle yazdı:

"(Ramat hakkında) Wordsworth'un mısralarındakinden daha güzel ifadeli tarif bulamadım:

Bir hareket ve bir ruh ki sevkeder
Bütün düşünenleri bütün düşüncelerin bütün hedeflerine,
Ve bütün eşyayı baştan başa dolaşır.

Maddeler, yandığı ya da bozulduğunda *ramat* onları bırakır. Yaşayan şeyler -insanlar, hayvanlar, ağaçlar ve bitkiler- öldüğü zaman *ramat*, onları bırakıp başka yere gider, fakat ölmez. Bu açıklamaya göre, ölü ile beraber gömülen silâhlar ve kaplar çok kere bozulmaları sonucu onların *ramat*'i ölüye arkadaşlık eder²."

Kamui

Kamui, *ramat*'larının öğretmesiyle etki yapan iyi ya da kötü tanrılar ve ruhlara işaret eder *Inau*, özel bir çeşit değnek ile farklı modellere göre bağlanıp düzeneleştirilmiş yongalara işaret eder: bu değnekler, tanrılar için kutsal sunaklara yararlar ve Amu dinî âyin ve merasimlerinde büyük bir rol oynarlar.

Munro, Amu tanrılarını ve ruhlarını, aşağıdaki şekilde sınıflandırdı. Birincisi, uzak ve geleneksel *kamui*'ler. Onlar, gök tanrılarını ihtiva eder; "Göğün Sahibi" olan Kando-koro Kamui onlardan biri olup Amu ülkesini yaratmak için bir diğerini, Moşiri-kara Kamui'yi vekil etmiştir. Kısmen uzaklıklarından dolayı, bu ilk yüksek tanrılar grubu, genel olarak, pek çok dinî âyin merasim meşguliyeti gerektirmez. Bununla beraber, onlara *pase-kamui* ya da "önemli tanrılar" denilir ve özellikle tazime lââyık kabul edilir. Otoriteler onların arasında ayrı bir yüksek

² Munro, *Ainu Creed and Cult*, neşr. B.Z.Seligman (Londra 1962, New York 1963), s. 8.

Varlık bulunup bulunmamasında fikir birliği yapamamaktaysalar da bir Yüce Tanrı birçok ilkel dinî inanışlarda yer bulmaktadır.

İkincisi, tanınmış ve kolay bulunur tanrılar olup Anular, onları itimada lâıyk ve muntazam hareketli olarak düşünürler. Bunlar arasında başkan Şiramba Kamui "Dünyayı Tutup Düşürmeyen" yer tanrısıdır ki onun ruh-enerjisi (*ramat*) insan cinsi için yararlı ağaçlar, otlar ve diğer bitkilere şekil verip canlandırır. Yine Kamui Fuçi "Yüksek Kadın Ata" önemlidir ki ölü ruhlarına hükmeder ve onun ruh-enerjisi sönmesine hiç müsaade olunmaması gereken ocak ateşinde kendini gösterir.

Bir üçüncü sınıf *Kamui*, ikinci sınıfın daha önemli kamui'sini kuşatır: bunlar, evi koruyan kapıcı gibi yardımcı ruhlardır.

Dördüncüsü, hayvani şekilli ruhlar, yani hayvan şeklinde farzedilen ruhlar. Bütün hayvanlar, ruh-enerjisine sahiptir, ancak sadece bazıları ilâhîdir. Meselâ ayılar ve tilkiler böyle kabul edilir ve onlar, *kamui* olarak mucizevi bir şekilde insan tarzında rol yaparlar. Bazısı iyidir, insan yiyen ayılar gibi diğer bazıları da kötüdür.

Beşincisi, ruh-yardımcılarıdır ki dördüncü sınıfın *kamui*'leri olan bazı hayvanların kafataslarının için doldurup belirlendirirler.

Altıncısı, kötü niyetli ruhlardır ki -korular, bataklıklar, dar ve derin dereler, nehrin bızlı akan yerleri ve insanlar için tehlikeli diğer bu gibi yerler- vahşi yerlere sık sık uğrarlar.

Yedincisi, kötü hastalık ve salgın hastalık ruhları.

Son olarak, ifade edilemez dehşet *kamui*'leri vardır. Meselâ belli bir turtul cinsi bu dehşeti uyandırır.

Bu listeden ruhdar dizisinin epeyce önemli ve misâlli olduğu görülebilmektedir. Ayrıca Anu dünyasına iyi ve kötü, yükseltilmiş ve önemsiz gizli kuvvetlerce tamamen hükmedildiği anlaşılmaktadır.

Anu dinî âyia ve merasimi, kutsal kuvvet, *ramat* ya da ruh-eaerji ile doldurulmuş *inau* üzerinde merkezleşir. Çünkü onlar, caalı ağaçtan hasıl olmuşlardır; yeri temsil eden ruh Şiramba Kamui'nin hayat veren kuvvetiyle doludurlar. Bu kutsal kuvvet vasıtasıyla tanrılara tapınılabılır ve onlar hoşnut edilebilir, atalara lâıykiyle saygı gösterilebilir. Böylece Anu Dini'nin âyin ve merasim derinliği anlaşılır ve onun kutsal eaerji ile ruhî kuvvetler düşüncelerini birleştirdiği görülür.

Anu Dini'nin sosyal derinliği, karışık (yakın akraba arasında) evlenme kuralları ihtiva eder; ancak başka yerde önemli olarak kabul edi-

leni yani totemciliği ihtiva etmez. Totemcilik bazı bilginler tarafından dinin evriminde kesin olarak kabul edilmişse de -kısaca onu inceleyeceğiz- Ainu örneği ve diğer ilkel kabileler gösteriyor ki totemcilik dinin kökünün genel bir açıklanışında güçlkle işe yaramıştır.

YÜCE TANRI

Ainu geleneğinde en yüksek derecede bir Yüce Tanrı bulunup bulunmadığı şüphelidir. Bununla beraber, bu düşünce diğer ilkel kabileler tarafından gerçekten iyice tutuldu. Hepsi olmasa da Afrika'nın yerli kültürlerinin çoğunda hükmeden ya da daha aşağı derecedeki ruhlara ve tanrılara şekil veren bir yüksek Ruh inancı vardır. O, tabii kuvvetleri idare eder, yüksekte durur, izah edilemez; ruhları, insanları ve her şeyi yaratır. Ainu'da açıklanan ikinci ruh sınıfı gibi daha aşağı ruhlar ve tanrılar daha samimi ve yakın olsa da, birçok Afrika'lı için böyle bir Tanrı vardır ve ibadet ile duada bütün bütün ihmal edilmez.

Bu şekilde ilâhî varlıklar ve kutsal kuvvetlerle dolu -gökten olmayarak göğün ta yüksekliklerinde- dünyaya hükmeden bir yüce Varlık çeşidi vardır. Afrika dışındaki birçok ilkel kabileler arasında buna benzer bir inanış beyan edilir.

Bu, tanınmış Father Wilhelm Schmidt ("The Origin of the Idea of God" da, ilk baskısı 1912'de) gibi bazı bilginleri insan varlığının zuhurunda bir ilkel tek tanrıcılığı postülat olarak ele almaya yöneltti: tek tanrıcılık, daha sonra çok tanrıcı inanışlarla kaplandı ve bununla beraber, ilkel insanların dinlerinde itibar gören bir şekilde korundu. Bu, "daha geri kalmış" dini "daha yüksek" dinle eşit tutmaya ve tek tanrıcılığı hepsinin en yüksek gelişmesi olarak kabul etmeye meyilli, evrim nazariyesinin etkisi altında kalmış kimselerin alışılmış durumlarıyla bir çelişki teşkil eder. Evrim nazariyesi, bunu için, çok tanrıcılığı, tek tanrıcılıktan önce olduğunu ve belki de animizm ve dinamizmde tamamıyla daha eski geçmişlere sahip bulunduğunu ifade eder. Böyle bir Varlığa yöneltmiş özel dinî âyin ve merasim bulunmamasına rağmen, herhalde birçok ilkel kabilelerin bir dereceye kadar Yüce Tanrı inanışına sahip olması dikkati çeken bir gerçektir.

Yüce Tanrı için dinî âyin ve merasim bağıntısı bulunmaması ilmi olarak dinleri gözleyenleri hayrette bırakmıştır. Bir yönden, böyle yüksek bir Varlığa inanış şahadeti, diğer yönden de dinî âyin ve merasim müşahedesi azlığı vardır. Bir kimse, bu şahadeti nasıl uzlaştırır?

Afrika'nın ayrı bölümlerinde güya "uzaklara gitmiş" bir Tanrı'nın varlığına genel bir inanış vardır. O, beşerî varlıkların bayağı ilgilerinden

çok uzaktadır. Dolayısıyla dinî âyin ve merasimlerde ona çok yer verilmez Tanrı'nın gaipliği inancının muhtemel bir sebebi, nihayet onun gök kubbesi fevkinde, dünyevi işlerle lekelenmiş ve bulaşmış olmak âdetinin üstünde var olan şekilde tasavvuruna kadar, insanların gittikçe artan yüksek terimlerle ona ibadet etmeleridir. Bununla beraber, Afrika'nın kabîle dinleri arasında çok kere büyük Ruh'un İlk İlet, dünyanın Yaratıcısı olduğuna inanılmıştır ve dua vasıtasıyla onunla birleşmek özlemi deyimleri vardır. Ancak o, diğer birçok ruhlarda olduğu gibi, timsâllerle gösterilmemiştir (Batı Afrika'da Dahomey'de asgarî bir yer dışında) ve onun kültüne tahsis edilmiş çok az tapınaklar ve rahipler bulunmaktadır.

Fierra del Fuego ve Arctic'de oturanlara göre ayrı olmak üzere insanlar arasında bu gibi kavramların varlığı, ilkel dinin sadece her günkü işlerle ruh âleminin bağıntısından ibaret olmayıp aynı zamanda dünyanın başlangıcı, yaratılışı ve dünyanın yüksek mimarı hakkında sun'ilemiş tasavvurlara sahip olmasına da anlamlı bir belirtidir.

Gördüğümüz numinous idrak, kutsal hiyerarşinin daha aşağı ucunda bir şahsiyeti bulunmayan mana inancında ve üst uçta bir Yüce Tanrı inancında ortaya çıkar. Mana, ilkel kültürlerin sosyal genişliği için özel bir bağıntıya da sahiptir. Bazı insanlar ve bazı davranışlar kutsal olarak kabul edilmişti. Başkanlar ve sihirbaz hekimler, kuvvetleri ve majik kontrolleriyle delilli yerleşik mana kuvvetleri dolayısıyla kutsal olarak kabul edilmişlerdi. Bazı hareketler kutsaldı; diğerleri öyle sıkı ve tehlikeliydi ki onlardan kaçınılırdı: onlar tabu'dur.

TABU

Tabu veya taboo, antropologlar tarafından muğlak bir sosyal fenomeni tasvir edebilmek için kullanılan bir Polinezya deyimidir. Kutsal kuvvetle dolu oldukları müddetçe kişiler ve şahıslar tabu'durlar ki onlara bayağı bir kimse yaklaşmamalıdır. Bir Polinezya kabilesindeki bayağı insanların, başkanlarına edep ve çekingenlikle davranıp yaklaşmamaları gerekir. Hindistan'da, buna benzer olarak, aşağı kast'a bağlı ya da kast dışı kimsenin Brahman'a yaklaşmaktan kaçınması gerekir. Kutsal maddelere, rahipler gibi kutsal kişiler tarafından dokunulur, bayağı insanlar tarafından dokunulamaz, aksi takdirde tehlikeli etkilere uğranır. Ancak, sadece kutsal şeyler ve kişiler tabu olmaz; esasında murdar insanlar ve maddeler de vardır ve bunlar da tabu'dur; kaçınılmalı ya da ihtiyatlı davranılmalıdır. Çok kere kan ihtiva eden bir şey tabu'dur: âdet devresi içinde bir kadın, yeni doğmuş çocuk gibi tabu'dur. Muharebe arifesinde cenkçi tabu'dur; ölü bir kimse ve bir cenaze tabu'dur.

Tabu düzenleri, bütün ilkel grubların sosyal yapılarını ağları içine almıştır. Şüphesiz ki bir reisin kutsallığı yalnız dinî sebebler dolayısıyla değildir: onun sosyal ve siyasi durumu tabu düzenleri ile korunmuş ve müeyyidelenmiştir. Bunlar fevkalâde surette karışık olabilir. Çok kere bir topluluk içindeki bir grup ya da bir klân için caiz olan, diğeri için olmayabilir.

TOTEMCİLİK

Bir kabilenin sosyal hayat üzerinde tabu'ya benzer sınırlar totemciliğe ait kurallardır. Totem, bir Algonquin kelimesi idi; ancak tabu ve mana ile bir arada Antropologlar tarafından daha geniş bir bağtımda kullanmak için alınmıştır. Totemcilik, ilkelin, insandan başka şekilde yaratıklar ya da eşya ile muğlâk akrabalık düşüncesinde kökleşmişti. Bir kabîle, ayı, kurt ya da yılan gibi özelliği olan bir hayvanla kendisini akraba hissedebilir. Çok kere bir bitki, ara sıra da bir bitki, bir taş ya da bir semavi cisim, bir totem nesnesi olarak kabul edilmiştir; çok kere totem nesnesi klânın büyük atası olarak kabul edilip en büyük saygı, tazim ve merasimle tebcil edilecek kadar akrabalık samimidir. Totemcilik, Avustralya yerlilerinin hayatında önemli bir özelliktir ve başka yerlerde de geniş çapta gözlenmektedir. Bazı bilginler, onu dinin başlangıç ve gelişmesini açıklamakta bir anahtar olarak kullanmaktadırlar.

Totemcilik, bir sosyal derinliğe, bir de dinî âyin ve merasim derinliğine sahiptir. Bir klânın totemciliğinin sosyal yönü kan akrabalığı hakkında belli durumlar ve evlilik, neseple ilgili kurullarla kendini gösterir. Avustralya yerlileri arasında evlilik, ekzogami olmalıdır-yani eş, totem grubunun dışından alınmalıdır-. Dinî âyin ve merasim yönünden, özel dinî âyin ve merasim durumları dışında bir klânın üyeleri için bu klânın bağlı olduğu özel hayvanın öldürülmesi ya da bitkinin yenmesi yasaklanmıştır. (Başka bir klânın totem hayvanının yenmesinde zarar yoktur). Avustralya'nın çablık arazisinin çoğunda olduğu gibi yiyecek elde etmenin elverişsiz olduğu yerlerde bu düzenlemelerin bir çeşit ekonomik fonksiyonu vardır: bir tür, bir kabilenin bütün üyeleri tarafından takip-ten korunmakla onun neslini ortadan kaldırma sonucunu veren çok avlama tehlikesi azaltılmış oluyor. Totemcilik, böylece dinî âyin ve merasimleri, sosyal âdâbı ve yiyecek erzakın toplanmasını düzenlemektedir.

ATALARA TAPINMA

Klânın dayanışması, geçmiş ataların kahramanlarına tazimle de ilerletilmiştir. Atalar, genel olarak şu veya bu şekilde nesebin devamı ile

ilgili farzedilmiştir; böylece onlara hediyeler verilmesi insanlar ve onların çevresinin bereketini ilerletmenin bir vasıtasıdır. Kısmen varlığının daha sonraki devresinde ölmüş kimseye yardım etmesi ve kısmen de bir kimsenin mana'sı onun vücuduna münhasır kalmayıp onun malına da nüfuz etmesi dolayısıyla ilkel insanlar arasında bazı şahsi eşya ve hediyeleri ölüleriyle bırakmak yaygınlaştı. Ölünün devamlı varlığının kuvvetli bir anlamı vardır ve medyumlara ölmüş atalar tarafından tasarruf edilebileceği genel bir inanış halindedir.

"The Primal Vision" (İlkel Görüş)da John Taylor'dan iktibas edilen aşağıdaki güzel şiir, ölü ile dayanışma hissiyatının bir ifadesidir:

Şu ölenler aslâ yok olmamışlardır;
 Onlar, koyulaşmış gölgedirler.
 Ölüler, yerin altında değildir:
 Onlar, hışırdayan ağaçtadır,
 Onlar, inleyen ormandadır,
 Onlar, akan sudadır,
 Onlar, uyuyan sudadır,
 Onlar, kulübededir, onlar kalabaktadır,
 Ölüler ölü değildir.

Şu ölüler aslâ yok olmamışlardır,
 Onlar kadının sinesindedir,
 Onlar, ağlayan çocuktadır,
 Ve alev alev yanan meş'alede.
 Ölüler yerin altında değildir:
 Onlar, ölen ateştedir,
 Onlar, ağlayan çimenlerdedir,
 Onlar, hıçkırarak ağlayan kayalardadır,
 Onlar, ormandadır, onlar evdedir,
 Ölüler ölü değildir³.

Eğer ölmüş kimse haksızlıkla ya da yaşayandan öğ alma duygusu gibi diğer bazı sebeplerle öldürülmüşse; bu, huşu ve korku ile karışmış olsa da, ölü ruhlarına belli bir sevgi huşusuyla davranılır. Tanrıların, hattâ iyi olanlarından birisi gibi, ölü de kaprisli olabilir. Gerçekten bir kimse ilkel insanların etrafındaki bütün ruh âlemine uygulayarak bu işareti genelleştirebilir Tabiat kaprislidir ve hayat bir şeyi felâket yapan korkularla doludur. Ruhlar, bir kuvvet kaynağıdır, ancak onlar aynı zamanda korku sebepleridir de.

³ *Chants d'ombre Suivis de Mosties Noires*'den neşr. Leopold Senghar (Paris, 1949), s. 160.

ŞAMANLAR

Birçok insanlar, medyumlar vasıtasıyla ölü ile temas edilebileceğine inanırlar. Bu vakıa, birçok ilkel dinin bir özelliğidir. Belirli bir dinî âyin ve merasim meşguliyeti olan rahipler ve kabile topluluğunda özel bir profesyonel mevki olan sihirbaz hekimlerden başka, çok kere ruh âleminin emirleri ve şahıslarına aracılık yapmakla vecid için özel yaradılmış durumu bakımından istidat sahibi olan kimseler de bulunur. Bunlar şamanlardır ve şamanizm -Sibirya'da kullanılan *şaman* kelimesinden alınan bir kelime- Sibirya ve Grönland'daki Kuzey dinlerinde ve Kuzey Amerika Eskimo'ları arasında yaygın bir özelliktir. İkel hayatta şaman olan kimse bir görüş kuvvetine sahip bulunup vecde sokmanın sonrasında muktedirdir. Çok kere kuvvetli bir şaman, sert ekzersizler ve tek başına murakabeyle kendisini terbiye ederek mevhibesini geliştirmek ister. Şamanizm, sadece Kuzey kabilelerine münhasır kalmamıştır: tropikal Afrika'da yakın benzerleri vardır. Batı Afrika'da, dünyadan ayrılmış olarak kült evlerinde uzun aylar boyu terbiye altına girmek, ruhani yönden ya da ispiritizma yönünden kabiliyet göstermekte olan bazı rahip adayları için alışılmamış değildir. Eninde sonunda onlar, şahsiyetleri dönüşmüş olarak, yeni isimler alarak ve hâkim oldukları ruh âleminde bahsetmek otoritesi damarlarına işleyerek, geri dönmüş gibi, ortaya çıkarlar.

Güney Sudan'daki Nuerler arasında, Eski Ahid'deki eski kehanetlere bazı yönlerde benzeyen vecid ve istiğrak kehanetinin birçok misâlleri vardır

Ancak, Tanrı, atâ ruhları ya da bazı özel tanrılar tarafından bu şekilde tasarruf, karakter bakımından, güya bir şahsa hastalık ve ölüm getiren kötü ruhlar tarafından tasarruftan farklıdır. Tasarrufun bu iki şekli, kabile topluluğunda açıkça bellidir: ikinci durum, bir kimsenin ehliyetli bir sihirbaz hekimin ya da "büyüleri bozan ve hastaları büyüyle tedavi eden hekim" in tedavisine muhtaç olmasıdır. (Bu sonuncu terim, Avrupalılara mahsus büyü tasavvuru karşısında yanlış fikir veriyor Afrika'lı "büyüleri bozan ve hastaları büyüyle tedavi eden hekim"ler genellikle kötü büyücüler olmayıp geleneksel ve çok kere psikolojik etkili bir tıp tarzının hekimidirler).

Edwin Smith tarafından neşredilen "*African Ideas of God*" (Afrikalılara ait Tanrı Fikirleri) da (Edinburg Hanedan Matbaası, 1950) birçok cahil kabilelerin inanışlarının taslağını çizmek için aşağıdaki şema görülmektedir: "onun önemli görünmez yönünü ihtiva eden

dünya görüşlerinin şekli bir üçgenle gösterilebilir. En üste bir Yüce Tanrı ya da Yaratıcı Ruh gelir. Bir tarafta küçük tanrılar, melekler, ruhlar; diğerinde de ata ruhları sıralanmıştır. Ve üçgenin temelinde, insanların çevreleriyle başa çıkmak için genel duyulara kattıkları majik inanışlar ve âdetler bulunmaktadır. Bazan üçgenin bir yanı daha büyük önem kazanır, bazan da diğeri." Yazı öncesindeki kabilelerin birçoğunun durumu için kabataslak bir tahmin olarak şema faydalıdır.

MİT (EFSANE) MİSÂLLERİ

İlkel insanların dünyayı ve kendilerini tasvire çalıştıkları mitolojik masallarının geniş bir bünyesi vardır. Bunlar, dünyanın nasıl vücuda geldiğini anlatan yaratılış masallarından günlük dinî âyin ve merasim özelliklerini anlatan hikâyelere kadar uzanır. John Taylor, "*The Primal Vision*"⁴ da Afrika'ya mahsus mitoloji analizlerinde, tropikal Afrika'da kültürel bakımdan bağımsız kabilelerin pek çok mitlerinde tekrarlanan belli misâller göstermektedir. Mitin önemli bir şekli Tanrı'nın niçin böyle uzak olduğunu anlatmaya çalışır. Çünkü, gördüğümüz gibi, Büyük Ruh'un, mevcut olmasına rağmen, insan işlerine karışmaktan çok uzak da olmadığına dair yaygın bir kanaat vardır. Efsanenin bir rivayeti şöyledir: Tanrının oturduğu gök, bir vakitler çok daha yakındı. Öyle yakındı ki göğe dokunulabilirdi. Ancak bir gün birkaç kadın göğün parçalarını çorbada pişirmek için aldılar ve Tanrı da kızıp mevcut uzaklığından geri çekildi.

Diğer efsaneler ölümün esası ve insanın ilk suçuyla ilgilidir. Kongo'dan bu şekilde bir mit, modern durumdan celbetmiş olduğu elemanlarıyla geniş bir bölgeyi kaplamıştır. Bu masala göre Tanrı, bir vakitler üç oğluyla beraber Afrika'nın ortasında yaşadı; biri beyaz, biri siyah ve birisi de bir gorildi. Ancak siyah adam ve goril, Tanrı'ya itaat etmedi ve o da öfkeyle beyaz oğlu ve bütün servetiyle Batı'ya çekildi. Goril, ormanın derinliğine çekildi, siyah oğul da yoksulluk, ümitsizlik, bilgisizlik içine düştü.

Böyle bir mit, gelişmemişliğine rağmen, bilhassa ahlâkî duyguya bağlandığı zaman, bir kutsal Varlığın "numinous" tecrübesi için merkez olan bir sezgiye dayanır. Tanrı, bir kutsal Varlık olarak, insana karşı muallakta kalmaktadır, onun yükseltilebilir mahiyeti onun uzaklığıyla sembollendirilmiştir. Bu uzaklık, insanların kemâl için kabiliyetsizlikleriyle bağlanmış olarak hissedilmiştir Afrika'lı, uzaklığı böyle

4 Filadelfiya, 1964; Londra, 1965.

şiddetlice hissedip günlük işlerinde ve üzüntülerinde ona yardım etmesi için daha aşağı ve samimi ruhlara döner.

Birçok kabileler arasında Tanrı'nın gazabı hakkında benzer mitler vardır. İnsanlara ebedilik takdir olunmuşken talihsizlik ya da bazı kötü davranışlar dolayısıyla Tanrı'yı gazaplandırmak yüzünden ölüm için muafiyetlerini kaybetmeleri tasavvurunun çeşitli rivayetleri vardır.

Eskimolar, Merkezi Amerikalılar ve Okyanus halkı gibi birbirinden çok uzak kavimler, büyük tufan mitlerine sahiptirler. İlkel insanların mitolojik geleneklerinin karışıklığı hiçbir surette yakından incelenmedi; bilgin, bir özetleme çeşidiyle birçok mitlerin zenginlik ve acayipliği için fikir yürütmeyi bile zor bulmaktadır. Şu kadarını söylemek yeterli ilkel arasında tecrübeyi efsaneler hasebiyle yorumlama meyli gelişmektedir: efsaneler, kutsal âlemin sezgi yoluyla bir tahayyülünü ifade eder; öte yandan rüyaların realite ötesine ait özelliğinden bazı şeyler de gösterir. Böyle mitlerin sembolizmi, büyük inceleme, ayrıntılı bir sempati ve onlara inanıp tekrar anlatanların kültürel miraslarını kavrayış ister.

Bugün kabile âlemi ve ilkel din, modern teknoloji ve sosyal değişiklik çarpması altında yıkılmaya başlıyor. Şehirleşen Afrika'lı, atalarına olan alâkasını tedricen kaybetti ve yerleşmişliğin, tarım hayatının yeni şekilleri gösterildiğinde ya da zorla kabul ettirildiğinde Airu ve Eskimo av âyinleri ortadan kaybolmaya başladı. Amerika'lı, vahşi yerlilerin dinleri, kabilelerin büyük bir kısmının imhası ve beyaz insanlar tarafından ağır yenilgilerinin etkisi sonucu değişmektedir. Yakın zamanda, bazen Hıristiyanlık elemanlarıyla birleşerek ve geleneksel değerleri eskisine uygun yeni bir bünyede canlandırmaya çalışarak ya da Batı'nın karşı konulmaz ve karışık akımından doğan sosyal rahatsızlıklarla mücadele ederek kabile dinlerinin bu üzücü, çok kere dehşetli sonuçlara reaksiyonunun yeni küllere sebep olacağını göreceğiz.

TARİH ÖNCESİNE AİT İNANIŞLAR

Buraya kadar ilkel dinin genel özelliklerini tartıştık. Şimdi, bunlar çok yetersiz arkeolojik kabntılardan anlaşılabilirinceye kadar, insanın ilkel inanışlarına dönelim. Belki tarih öncesine ait şehadetin incelenişi dinin doğuşu hakkında çeşitli teorileri değerlendirmek için bize imkân verecektir.

"*Homo sapiens*", yaklaşık olarak 600 000 yıl ya da daha önce dünyada ilk kez görünmüş olması muhtemel insan cinsinin bir şubesidir

ve belki 100 000 ile 50 000 yıl önceleri yaşayan Neandertal insana bağlı vasıtasız bir silsile doğrultusunda bulunmaktadır (bununla beraber, Neandertal insan, *homo sapiens*'in çıktığı kökten gelen ayrı bir soy da olabilir).

En eski insanların herhangi bir dinî idrak ya da merasimleri bulunup bulunmadığına dair bir şey söylemek imkânsızdır. Bununla beraber, birçok Neandertal toplulukların ölümlerini gömmelerine dair arkeolojik şahadet mevcuttur ve bunun pekâlâ bir âyin kabîlinden sayılması ve mitolojik öneme sahip olması mümkündür. Bir yerde büyüklerin ve çocukların cesetleri, ellerine yakın konulmuş taş âletlerle birlikte bulundu. Başka yerde kafatasları kültünün belirtileri vardır. İtalya'da Monte Circeo'da taşlardan oluşmuş bir halka ile çevrilmiş bir kafatası meydana çıkarılmıştır ve Bavaria'da kırmızı-sarı suya batırılmış (boyalı mağara resimlerinde son zamanlarda kullanılan bir renk) bir kafatasları koleksiyonu bulunmuştur.

Bu şekilde bizzat *homo sapiens*'in doğuşundan önce bile, mahiyetini ortaya çıkarmaya çalışmak muhtaralı olmakla beraber, bir dinî inanış izi vardır.

Paleolitik devrin sonunda, bugün bildiğimiz insan ırkının başlangıcından sonra, dinî âyin ve merasim ameliyelerine ait delil daha çoktur. Çok kere kırmızı-sarı su sıratılmış birçok gömme yerleri bulunmaktadır: bunun üzerinde bir an duralım. Bununla beraber, ilkin Fransa ve İspanya'da bazı mağaraların duvarlarını süsleyen ve Uzak Doğu'daki Ural Dağlarına kadar yaygın bulunan tarih öncesine ait boyalı resimlere, aşağı yukarı M.Ö. 50 000 den 10 000 e kadarki süre arasında yapıldığı tahmin edilen bu asrın çok harikulâde arkeolojik keşiflerine dönelim.

Bu şaşılacak resimler, büyük sanat değerine sahiptir, ancak onları yapanların tek iticisi sanatkârlık olduğunu sanmak belki de yanlış olacaktır. Onların başlıca fonksiyonu şüphesiz dinî âyinle ilgili idi. Bu resimlerin bazısı fevkalâde realizmle geyik, bizon, atlar, gergedan ve diğer hayvanları —çok kere hayvanlar yiyecek kaynağı olarak önemlirtasvir eder. Meselâ İspanya'da Altamira'daki mağaralarda yapılmış tarzı bakımından çok anlamlı bir bizonun boyalı resmi bulunmaktadır. Bu vahşi adamların yanlarına yerleştirilmiş mızraklar ve okların mevcudiyeti dolayısıyla boyalı resimlerin av âyinleriyle ilgili olması pekâlâ muhtemeldir. Öyle görünmektedir ki burada büyüyle ilgili delil de bulunmaktadır: hayvanlar başarıyla resmedilerek gerçekte başarıyla avlanmış olabilir. Belki de bu, bu çok büyük sanatın esas prensibiydi.

Bununla beraber, din araştırmacıları için çok önemli olan bu boyalı resimlerin bazı ayrıntılarıdır. Resimlerin içinde orada burada insanları hayvanların biçimine sokan figürler bulunmaktadır. Bunlardan “*Danseden Büyücü*” denilen çok harikulâde birisi Ariege’de Trois Freres Mağarasındadır. Bu boyalı resim ayrıntısının yorumu hakkında bilgiler arasında epeyce münakaşa olmuş ve onun kabataslak taklitleri ve kopyaları için genellikle baş köşe ayrılmıştır. Görünüşte figür, az çok insan yüzüne sahip, fakat kurt kulakları, bir aslanın tırnakları, bir atın kuyruğu, bir geyiğin boynuzlarını da taşıyan bir büyücüye aittir. Keza, gözleri bir baykuş gözü tarzındadır. Bazı bilgiler, bu figürün; hey’eti, avcı ile yiyecek tedariki rabitasını remzeden ve dinî âyini, bir tarzda av zürriyetinin gelişmesini sağlayan bir rahibi tasvir ettiğini düşünmektedir.

Tabii ki “*Danseden Büyücü*” nün keşfi, totemciliğin Paleolitik cemiyetin bir özelliği olup olmadığı konusunda sorular ortaya çıkarmıştır. Bu resimleri yapan cemiyetin sosyal derinliğinin bir delili bulunmadığı gibi; bir kimse, bu figür dolayısıyla, totemciliğin düşünülebileceği, fakat hiçbir suretle bununla ispatlanamayacağından daha çok bir şey söyleyemez. *Danseden Büyücü* figürü üstünde diğer bazı yorumlarda da bulunabilir.

FREUD’UN TOTEM VE TABU’SU

Burada, dinin totemle ilgili kaynaklarına dair çok yaygın olarak bilinen bir teoriden söz etmek uygun olur. Bu, Sigmund Freud’undur ve çoğunlukla onun 1912-13 de basılmış olan (İngilizce’ye çevirisi 1918 de yapılmıştır) “*Totem and Taboo*” (Totem ve Tabu)sunda anlatılmıştır. Freud, dine psikoanalitik bir yaklaşma ile şimdiki totemcilik teorisini birleştirmeyi denedi. Bu teoriye göre, yaygın bir fenomen olup, her çeşit kültürde olagelen herhangi bir hayvanın kurbanının, totem hayvanı ile klânın dayanışmasını sağlayan totemle ilgili bir bayramdan meydana geldiği iddia ve ifade edilmiştir. Madem ki totemcilikle birleşmiş ekzogami denilen tipik bir sosyal düzen vardır; Freud, kurbanla klân dışından evlenme arasındaki bağıntının psikolojik bir açıklamasını vermek istedi.

Böyle yapmak için o, insan topluluğunun en eski şeklinin spekülâtif bir yorumunu benimsedi -o, insanların esasında bir erkek, onun karıları olan birkaç kadın ve bu çok evli düzenin zürriyetini ihtiva eden küçük aşiretlerde insanların bir arada toplandığını tasarlamaştı-. Freud’un psikoanalitik teorisine göre, bir erkek çocuğu, hayatında vaktin-

den önce annesine karşı cinsî arzulara sahiptir ve bu sebeple babası hakkında zıt hisler altında kalır. Hernekadar baba koruyucu olup, çocuk, bu büyüklük için onu sevse de, öte yandan annesine bağıntısı dolayısıyla babasını kıskanır. Bu baba düşmanlığı, Freud'a, insan zürriyetinin ilk grubunun babayı öldürmek için bir arada toplandığı fikrini verdi. Onlar, öldürdükten sonra onu dinî âyinli bir yemekte yiyerek babanın nefret edilmiş kuvvetinin cevherini içlerine aldılar. Ancak, bu fiilia sebep olduğu suç, onları babanın ortadan kaldırılmasının mümkün sonuçlarını kendilerine yasaklamaya yöneltti. Bir akraba ile zina ve klân içinden evlenme yasağı ve bir insan öldürmeye karşılık dinî âyin için sembolik bir hayvan kurbanı bedel olarak kondu. Bununla beraber, hayvan kurban etme, klânın üyeleri için tabii olarak *tabu* idi. Totemciliğin sosyal nizamları buradan doğmaktadır. Bundan başka, bir tasavvur olarak, Freud'ca Tanrı, bir baba şahsiyeti gibi telâkki edilmiştir ve hem saygı gösterilen, hem de reddedilen fizikî, beşerî baba rolünü yapmaktadır.

Söylemeye lüzum yok, Freud'un teorisi aşırı derecede spekülâtifdir. Onun postülat olarak kabul ettiği ilk asırlardaki adam öldürmenin bir delili yoktur. En eski zamanlardaki insanların çok evli gruplarda bir arada toplandığı tesbit edilmemiştir ve hiçbir zaman edilemeyecektir de. İlkel insanlar arasında totemcilik genel bir fenomen değildir. Kurbanlar, totemle ilgili yönden makul bir şekilde açıklanamamıştır ve ilk ürünlerin sunulması kutsal bir âyin ihtiva etmemektedir. Kısacası, bir dinin meydana gelme teorisi olarak Freud'un açıklamasına inanmak güçtür.

Bununla beraber, Oedipus kompleksi fikri çok önemli bir fikirdir ve bazı şartlar altında bir fertle baba şahsiyetinde tasavvur edilen Tanrı arasındaki bağıntıyı aydınlatılabilir. Ancak, durum şudur ki insanların ilk çocukluklarındaki bazı psikolojik olaylar dolayısıyla zıt hisler ve suçlu tavırlara sahip olmaları, böyle psikolojik baskıların insanların Tanrı'ya inançları ve manevi hayatlarını ifade etmesini gerektirmez.

Buna benzer bir durumu ele alalım. Bazı dinler, Tanrı'yı ya kral, ya hükümdar, ya da imparator olarak tasavvur eder ve dünyevi kralın istediği itaati ilâhi varlığa aktarır. Açıkça belli ki, âyin dili burada dinin içinde geliştiği zaman ya da yerin alâmeti kabiliinden politik ve sosyal düzen tarafından etkilenmektedir. Şüphesiz ki günümüzde az kral ve imparator bulunmaktadır. Meselâ İngiltere'de kralık

meşruti ve politik yönden kuvvetsizdir. Bu yüzden “Efendi” ve “kral” sıfatları, İsa’nın “Kralığı”nın Havariler zamanında yaşayan kimse-ler için ifade ettiğini günümüz insanlarına anlatamaz. Ancak, Tanrı’ya karşı bazı tavırlar politik ve sosyal olaylar (şimdi geçerli olmayabilir) tarafından etkilenmiş olabileceği için, bunların bu politik ve sosyal olaylardan hasıl olduklarını veya onlara dayandıklarını farzetmemiz gerekmez.

PALEOLİTİK SANAT

Tarih öncesine ait boyalı resimlere dönelim. Ya hayvan hey’etle-rine bürünerek ya da hayvan maskeleri takınarak insan figürleri tasvir edea Danseden Büyücü resmi ve diğer resimler, bize bir bilmeceyle çok sayıda ve çok kere muhteşem hayvan resimlerinin gösteremediğini gös-termektedir. Şurası açıkça belli ki hayvan resimleri için av büyüleri önemli bir motifti. Ancak, hayvan gibi giydirilip süslenmiş insan figür-lerinin bizzat av nesnesi olmaları güçbelâ düşünülebildi. Harp büyü-sünün uygulandığına dair deliller bulunduğu doğrudur, fakat Danseden Büyücü ve diğer bu gibi figürler galiba bu fenomenin bölümü değildir. Burada vahşi insanların efendisi mitolojik bir şahsiyet, bir danseden tanrıçadan söz etmemiz gerçekten mümkündür. Eğer öyleyse, Paleo-litik insanın, ona geçimini elde etmeye yardım eden âyin teknoloji-sinden çok daha fazla bir şeyle alâkadar olduğuna bir delil olacaktır ve Tanrı ve tanrıların masalları onun kültür yapısının bölümünü teşkil edecektir

Kaydetmeye değer diğer bir nokta da, bu mağara boyalı resimle-rinin keşfedilmesinin şimdiki zamanlara kalma sebebinin onların he-men hemen hepsinin girişi zor, saklı ve bazan tehlikeli yerlerde olma-sıdır. Dağların derinliklerinde ve hayvan inlerinin iç kısımlarında eski insanlar, ilkel kandillerin zayıf ışığından faydalanarak bu harikulâde resim ve heykelleri hernasılsa yaptılar. Mağara resimlerine yaklaşma imkânsızlığı onların kutsal anlamlarının ayrı bir işaretidir, bununla beraber biz orada yapılan âyin şeklini tahmin edemeyiz. Boyalı resim-lerde sembollendirdikleri ilâhi figürlerden (eğer öyle idilerse) ilkel in-sanların ne hissettiklerini de bilemeyiz.

Paleolitik sanatın diğer bir ilgi çekici özelliği şudur ki dikkat, in-san ve hayvanlara ya da insanlarla hayvanlar dışında karıştırılmış mi-tolojik figürlere hasredilmiştir. Bu resimlerin temeli üzerinde, insanla-rın etraflarındaki tabii âleme –ırmaklar, dağlar, Güneş, Ay, seyyareler ve ağaçlar- karşı tutumlarının ne olduğunu söyleyemeyiz. Bununla

beraber, dünya ve bereket ile ilgili bir büyük Ana kültü —eski Akdeniz ve Yakın Doğu'nun dinî âleminde büyük önem kazanan ve kudreti bitkilerle yakından bağlantılı olan bir ilâhe— bulunması mümkündür. Ancak, böyle bir kültün delili belirsizdir.

Paleolitik çağlardan biz, küçük taş heykeller, bazen gebeliğe işaret eden iri göğüslü ve vücutlu heykellerden epeyce bir koleksiyona sahip bulunmaktayız. Cinsî organlar, çok kere önemle izhar edilmiştir; öyle ki heykellerin zürriyet meydana getirme, doğum sıyrıyla alâkalı bir tarzda yapılmış olmasında haddi tecavüz ettiği açıktır. Boyalı resimler arasında İspanya'da Cogul'da bir mağaradakinde eteklik giyen dokuz kadınlık bir grubu farketmek mümkündür; bir onuncu figür de bir erkek üreme organını ifade edebilir. Bu durumda resim, bir erkek ulûhiyetine yöneltmiş bir bereket âyini çeşidi tasvir etmektedir.

Ancak, genellikle görülebildiği kadarıyla beşerî berekette ilkel insan tarafından üzerinde durulan kadın rolüdür. Mübalâğalı olarak küçük kadın heykellerinin çok kere yüz­süz bir ana tanrıçayı ifade ettiğine karar vermenin doğru olup olmayacağı açık bir sorudur; ancak, keyfiyetin görünüşünde bizim daha doğrudan doğruya tarihî yaklaşıma sahip olduğumuz üzere, eski dünyada ilk çağlarda böyle bir ulûhiyet bulunmuştu ve böyle inançlar geceleyin ortaya çıkmamıştı; ilkel tarih öncesine ait insana böyle bazı kültler isnat etmek aşırı olmaz.

PALEOLİTİK GÖMME KALINTILARI

Eğer hayatın başlangıcı bir sır ise, sonu da öyledir. Biz pekâlâ görmekteyiz ki Neandertal insan bile bir cenaze âyini çeşidi uygulamıştır Paleolitik gömme âyetlerinin üç özelliği bilhassa önemlidir.

Birincisi, birçok yerlerde ölü üzerine kırmızı-sarı boya serpilmiştir. Günümüzdeki Avustralya yerlileri için olduğu gibi tarih öncesi insan için de bu tozun kanı ve bundan dolayı hayatı sembollendirdiğinde az bir tereddüt vardır. Onun bol bol kullanılışı, ilkel insanların ölmüş olanlara sürekli hayatı sağlamak ya da tasvir etmek istediklerini akla getirir.

İkincisi, bazı mezarlarda gömülmüş gerdanlıklar, âletler ve diğer takdimeler bulunmaktadır ve bu yine ölülerin hayatının bir tarzda devam edeceğine inanıldığını gösterir. Ya da ölmüş kimsenin mana'sının tabir caizse, kendisinin bir uzantısı olarak sahip olduğu şeylere yayılmış olduğu düşünülmüş ve bundan dolayı gömülmüş olmahdırlar.

Üçüncüsü, bazı cesetler, gömülmeden önce dizleri vücutlarına doğru çekilmiş bir durumda eğik olarak bulunmuştur. Bu, öldükten sonra kasların âdeta taşlaşması bu uygulamaya engel olacağından dolayı, öldükten sonra ölünün hemen bükülmüş olmasını ifade eder. Ana rahmindeki bir çocuğa benzeyen bu durum, bu dünya ya da diğer bir dünyaya yeniden doğmuş olmakla varlığın devamına sembol olabilir. Bir alternatif ve belki de daha imkân çerçevesi içinde olarak, bu şekilde büküş, yaşayanları rahatsız etmek için etraflarında hareket edememesi niyetiyle ölüyü emniyet altına almaya bir vasıta olması muhtemeldir. Sonraki yorum, ilkel insanın ölmüş kimseler için hem saygı beslediği, hem de onlardan korktuğunu düşündürür. Bu, kabîle dinlerinden çağdaş delillere uygundur.

Başka bir yerde, ayrı insan kafatasları bulunmuştur ve bazen bunların kâse şekline sokulduğu görülmüştür. Sonraki olay, çağdaş ilkel kabileler arasında anlamlı benzerlikler taşır: pekâlâ olabilir ki, çok sonraki asırlardaki torunları gibi, ilkel insan, önemli bir kimsenin -güçlü bir cenkçi ya da korkunç bir düşman- kafatasından içmek yoluyla onun güç cevherini elde edebileceğine inanmaktaydı. Kafatası kültü, insanlığa yayılmıştır: İsviçre'de bir yerde, bir doğrultuda düzenlenmiş ayrı kafatasları bulunmuştur. Kuvvetle muhtemeldir ki, onlar bir tanrıya -ilkel insanın Tanrı ya da tanrılara inancı için ayrıca bir ipucutakdime idi.

Tarih öncesine ait insanın cenaze kültü, bir çeşit âhîret inancı bulunduğuna işaret eder. En eski tarihî çağlardan beri dünyanın değişik bölümlerindeki en eski inançlara nazaran, benzer inançların tarih öncesine doğru uzanıp gittiği yolunda tahminde bulunuşun tehlikeye düşmesi mümkündür. Meselâ bize malûm en eski devrede Çin de ve başka yerlerdeki atalara tapma kültü bizim şimdi ele aldığımız tarih öncesi insanları arasında da bulunmuş olabilir. Bazı ölü gömme usulleri üzerinde dikkatin yoğunlaştırılması böyle bir yorum için anlamlıdır.

Belki yeniden doğuma bir hazırlık olmak üzere ölünün dizlerinin karnına doğru çekilmesinden başka bunun bir delili bulunmamasına rağmen ön-cinslerimizi bazı tenasuh fikirleri harekete getirmiş de olabilir. Ancak, nasıl olursa olsun, ölü hakkında bir tek inançlar grubunun bize kalıntıları gelen tarih öncesine yayılmış bütün topluluklar tarafından kabul edilmiş olduğunu sanmak bir acelecilik olacaktır.

Biz, tarih öncesine ait dinin çeşitli derinlikleri hakkında sadece istidlâllerde bulunabiliriz ve daha önce ilkel insanın dinî âyini hakkında

fikir yürütmüştük. Onun ahlâkî görüşü hakkında bir şey söyleyebilir-miyiz? Bundan başka, çağdaş dünyada yazı öncesi insanları hakkında bulunanlardan, çok zayıf bir istidlâlden daha fazla bir şey yapamayız.

İlkin, ilkel topluluklar “kapalı” topluluk –yani bilhassa âdetler ve tabularla idare olunurlar– olmaya meyillidir. İkel topluluklar, her çeşit ahlâkî kaideler tartışılabilen, bir akli ve tenkidî tarz için de araştırılabilen eski Atina’yla karşılaştırılabilecek bir gelişme mer-halesine yaklaşmamışlardır. Şüphesiz bu, tarih öncesi insanı için de aynıydı. Bundan başka, kabile dinlerinde çok kere “insan nev’i” şahsî kabîle ile bir tutulmuş olur; öyleki kabîle akrabahğı dışındaki insanlara ister istemez grubun bir üyesi için gerekli eşit hak ve imtiyazlar verilmemiştir. Eğer tarih öncesi insanları baş avına düşkün idilerse, kafatası dehlinin delil olarak kabul edilmesi bizi eiken tahmine yöneltmiş olabilir; o vakit karşılıklı cenkeden grublar bulunması ve sosyal ve-cibe tamamen kabîleye ait ve belirli nitelikte sınırlar içine hasredilmiş olması mümkündür. Eğer tarih öncesi totemciliği hakkındaki delil ge-çerli ise, bu takdirde sosyal âdetlerin iyice işlenmiş olduğuna ve bu ta-bular grubuyla yönetildiğine oldukça kani olabiliriz.

İkincisi, eğer biz, herkesçe kabulü münakaşası bir Yüce Tanrı ina-nışının gerçekten var olduğunu farzedersenek, onun bir tazda ilkel insanın ahlâkî davranış anlayışıyla bağımlı olduğu sonucuna ulaşırız. Bu ba-ğıntıya çağdaş bir misâl olarak, Yüksek Ruh’un bu dünyadan gelecek âleme köprü kurduğuna ve bu köprünün de gök kuşağı olduğuna inanan Bengal Körfezindeki Andaman Adası mensuplarını ele alınız. Onlar, öbür âlemi, faziletli kimselerin mükâfatlandırıldığı ve doğum ya da ölü-mün bulunmadığı bir yer olarak tasavvur etmektedirler. Onların ebedi-likle ilgili inancı bu dünya için ahlâkî emirlere bağlıdır: böylece insana-rın ahlâkî davranışlarının hâkimi olarak Tanrı fikri onların dininde zım-nen anlaşılmaktadır. Dürüst hayatla öbür âlem arasında böyle gelişmiş bir bağıntı görünüşünün tarih öncesi insanının niteliği olduğunu söyle-mek güçtür; bütün bu tartışmada anmaya değer ki son birkaç bin seneyi aşkın bir zaman zarfında, modern ilkelin dini ve kültürü bir hayli değiş-miş ve gelişmiştir. Kapalı cemiyetler, ister istemez statik bir cemiyet ol-maktan çıkmıştır.

DİNİN MEYDANA GELMESİ HAKKINDA TEORİLER

Şimdi, dinin meydana gelişi hakkında diğer teorilere dikkatimizi çe-virelim. Freud’un totemcilikle ilgili başlangıç teorisini daha önce tartış-mıştık. Diğer teorilerin eldeki deliller karşısındaki durumu nedir?

Charles Darwin, 1859 da "*The Origin of Species*" (Türlerin Ash) adlı kitabını yayınladıktan sonra bilginler ve antropologlar, evrim fikrini dine uygulamaya başladılar. Onlar dinin en yüksek şekli -çok kere monoteizm (tektanrıcılık) böyle tasavvur edilmişti- olarak kabul edilene her ne ise, o yüksek dereceye varan bir dinî gelişme merhaleleri dizisi tasavvur etmişlerdi.

E.B. Tylor

Antropolog E.B.Tylor, "*Primitive Culture*" (İlkel Kültür) kitabında (1871 de yayınlandı) dinin başlangıçlarının animizme -maddî şeylerden ayrıca var olabilen, bununla beraber, onları canlandıran ruhların bulunmasına inanç- uzandığı teorisini ileri sürdü. Teoriye göre; ilkel insan, ruh fikrini kişilerin akıl ermez ve ruhani bir tarzda görüldüğü kendi rüyalarının tecrübesinden, görünüşte hayat kuvvetinin vücuttan ayrıldığı ölüm tecrübesinden, bir kimsenin geçici olarak kendi vücudunun dışına taşıdığı (öyle görünür) hayâller ve vecidlerden geliştirmiştir. İlkel insan, vücuttan ayrı bir ruh fikrini elde ettikten sonra çevresinde görmüş olduğu hayvanlar ve maddelere de ruh fikrini yansıttı. Tylor'un teorisine göre, atalara tapınmanın gelişmesi insana, ölü ruhlarının sürekli biçimde vücutsuz bir durumda varlığını sürdürebileceği ve istediği vakit yaşayan insanların sahip oldukları şeyleri elde edebileceği fikrini verdi. Bu inanç, daha sonra faaliyetleri tabii olayları ve fenomenleri açıklayan ruhlarla -yağmur, gök, ateşi vb. yöneten tanrılar- ilgili inancı meydana getirdi. Bu çoktanrıcılığa intikal, nihayetinde birçok tanrılarının kuvveti bu defa bir tek tanrıya verilen ayrıca bir tektanrıcılığa intikalle takip edildi.

İnsanların dinî gelişmelerinin bir tasvirini veren diğer evrim teorileri değişik hareket noktalarına sahiptir; İngiliz filozofu Herbert Spencer, atalara tapmanın ilk merhale olduğunu düşündü; S.James Frazer, büyüü ilk tezahür olarak gördü. Ancak biz, evrim teorilerinin en ayrıntılı ve tipiği olarak Tylor'un teorisini kabul edebiliriz.

Evrim teorilerinin bir özelliği, dinî inanca başvurmada ilkel insanı çok mantık sahibi kılmasıdır. Onun, ilkin bir ruhun varlığını ifade etmesi, sonra tabii şeylerin de ruha sahip olmalarını istidlâl etmesi ve daha sonra da yağmur ya da ateş gibi ayrı fenomenleri, gerisinde ve onlar vasıtasıyla husule getiren bir tek tanrıya vermek için bağıntı kurmasında bir tabii teoloji çeşidine göre iş görmesi tasavvur edildi. Sözü edilen teori, aynı zamanda ilkel düşüncede ruhla madde arasında keskin bir ayraç çekilmiş olduğunu önceden kabul etmektedir. Ancak biz, çağdaş yazı öncesi kültürlerinde şahsî olanla olmayanın biri diğerine geçtiğini

ve görünenle görünmeyenin içinden çıkılmaz surette birbirine karıştırıldığını görmekteyiz. Bundan başka, ilkel gömülerde kan ve hayat için sembol olmak üzere kırmızı-sarı boya kullanılması, ilkel insanların sadece görünmez ve manevi bir ruh-kuvvet düşünmediklerini ima eder.

Bununla beraber, ilâhi varlıklarla ilgili mitolojik inanışları ima eden boyalı mağara resimleri daha sonraki tarihlere ait olması gerektiği halde, en eski insan kabıntılarının bir ölü kültüne işaret etmesi tamamiyle gerçektir ve bu, atalara tapınmanın çoktanrıçılıktan önce olması görüşüyle de uyum göstermektedir. Ancak, modern arkeologların diğer dinî inanç özelliklerinden daha çok kolay olarak ölü gömme delili bulacaklarının -en eski insanın dil ve düşünceleri ebedi olarak kaybolduğu halde, kafatasları ve iskeletler uzun, çok uzun zamanlar varlığını sürdürür- daha muhtemel olması dolayısıyla delil hiçbir suretle kesim değildir.

Father Wilhelm Schmidt

Biz, çok ayrı ve evrim, teselsülün karşısındaki bir teoriyi -yani önce tek bir Yüce Tanrı'ya inanç vardı ve bu ilkel tektanrıcılık; ruhçuluk, çoktanrıçılık ve diğerleriyle ilgili elemanlarla kaplandı- şiddetle savunan bir yazar olarak Father Wilhelm Schmidt'i biliyoruz. Elbette, çağdaş ilkel dinlerden delil Tylor'un teorisine pek uygun olmamakla beraber, aynı derecede, bir Yüce Tanrı'ya inanç ilkeller arasında çok yaygındır temeli üzerine postülat olarak kurulan Schmidt'in tektanrıcılığı hakkında da son söz demek değildir.

Eğer tarih öncesi insanları arasında gerçekten bir Yüce Tanrı'ya inanç var idiyse, çok muhtemeldir ki dünyanın başlangıcı ve insan cinsine ait olan masallar da vardı. Böyle mitler, gördüğümüz gibi, şimdiki devrin yazı bilmeyen halklarının alâmetidir. Belki de insan, büyük bir Tanrı'nın benzer şekilde dünyayı yarattığı görüşünden hareket ederek hayvanların balçuktan küçük, büyük heykellerini yapmayı ve Lascaux ile diğer başka yerlerdeki mağaralarda bulunmuş olan boyalı resimleri ustaca meydana getirmeyi öğrendi. Eğer öyleyse, tarih öncesi düşüncede meşhur Mısırlılar, Yahudiler ve diğerlerine ait yaradılış hikâyelerinin bir çeşnişi bulunmalıdır. İnsanlığın başlangıcıyla bağlantılı daha birçok şeylerde olduğu gibi, bu konu hakkında da belki hiçbir şey öğrenemeyeceğiz.

James Frazer

Dinin başlangıcına dair daha önce tartışılan dinin büyüden meydana gelmesi teorisini tekrar zikretmek faydalıdır. James Frazer, 1900 da ya-

yınlanan tanınmış eseri "Golden Bough" (Altın Dal) da takıçilerince özetle ifade edilebilecek şekilde dinle büyü arasında bir ayırım yaptı. Bir taraftan insan, dünyanın bir dereceye kadar şahsî varlıklar ya da bir şahsî Varlık tarafından yönetildiğine inanır; bu gibi tanrıların kurban, dua ve diğer dinî görevlerle yardım ve iltifatını sağlamak mümkündür. Dinî inancın özü, bunun için, insanların şahsî tanrılara karşı bir çeşit akrabalağa sahip olmalarıdır. Diğer taraftan, tabiatla iş gören şahsî olmayan kuvvetler de vardır. İlmî teknolojinin yokluğunda insan, bunları kontrol etmeye çalışır ve onları büyü kullanarak kendi gayelerine bağlar. Böylece büyü, şahsî olmayanla bağıntılara sahip olur ve ilmin de öncüsüdür. Bununla beraber, Frazer, evrim esaslarına göre insanların zihni gelişmesinin ilk safhası olarak büyüü tam zamanında dinden önce koydu. Büyünün gelişmemiş özellikleri henedense şahsî tanrılara inançtan "daha aşağı" bir zihni seviyededir ve daha aşağı olması bakımından onların (o sırada yaygın olan evrim düşüncesine göre) daha önce vuku bulmuş olması gerekmektedir. İnsan, büyüün ne de olsa çevresine karşı kendisine pek elverişli olarak yardımcı dokunmadığını anlayarak, bir dinle ilgili dünya düşüncesine döndü ve büyü yoluyla olmasına terchen dinî âyin yoluyla güven bulmaya çalıştı. Frazer'in teorisine göre, bu şekilde din, bir ön büyü safhasından gelişmektedir.

Kutsal Çevrenin İlkel Tecrübesi

İlkel cemiyette dinle büyüün birbirine karıştığını görmüştük ve gerçekten, "ilerlemiş" denilen dinlerde çok kere geleneksel inancın yapısını yapan büyüyle ilgili elemanlar vardır. Frazer, dinî dinamizm ile majik teknoloji arasında böyle bir bağıntıya işaret etmekte pekâlâ haklıydı. Bununla beraber, dinî âyinlerin, davranışların ve inançların kendisine nisbeten iflâsını isbat eden bir büyüün yerini atması için "düşünümlü tertip edildiği"ni sanmak oluşmamış bir fazla basitleştirme olur. Tylor'un ruhçu teorisine nazaran, Frazer'in düşüncesinde daha çok bir rasyonalizm vardır. İlkel insanlar, gerçekten büyüye başvurmalarında sıkıca deney ve gözleme dayanmış olsalardı, o zaman elbette bir yağmur yağdırma vasıtası olarak yağmur tanrısına yakarışların büyüden daha fazla güvenilecek bir şey de olamayacağını anlamış olacaktardı.

Bundan başka, Frazer'in teorisi daha önce işaret ettiğimiz numinous sezgiyi ihmâl etmektedir. Din ve insanların tanrılara akrabalağı, sadece belli gayeler için vasıta değildir. Onlar, sadece insanların kabîle dayanışmasını ve yiyecek elde etme güven ve bereketini ilettilikleri vasıta değildir. Bu en sonraki hususların çetin bir çevre içinde çabalayan in-

sanlar için pek açıkça en büyük öneme haiz olduğu ve eğer bu hususlar dinî âyin ve inançlarda gereği gibi merkezî bir şekilde görünmezse şaşırtıcı olacağı gerçektir. Ancak, aynı zamanda insanlar dünyayı farklı bir düzenin ifade ettiği anlamlarla yoğurulmuş olarak görmüşlerdi.

İlkel için, doğrusu kuvvetli dinî sezgiye sahip birçok insanlardaki gibi, içinde yaşayacak bir yer olarak dünya, bütün bütün güzel ya da korkunç, çetin ya da rahat bir yer değildir: onlar, aynı zamanda onu, görünmez kuvvetler görünen çevre vasıtasıyla parlayan ve korku ile sevgi, düşmanlıkla lütuf, ruhani ile şeytani, ruh âlemi ile tanrıların ışık saçan ihtişamı içindeki gözle anlaşılabilen heybetli, kutsal, temiz bir çevre olarak görmektedirler. O, bir acayiplik âlemidir, korku vericidir; fakat o, aynı zamanda samimidir ve bize bütün bütün benzemeyen yaratıklarla doldurulmamıştır. Özet olarak, dünya, bayağı idrak ve teknolojik idare için olduğu kadar dinî sezgi için de malzeme verir. Böylece, dinî inançları büyüden ve sosyal ihtiyaçlardan çıkarmaya çalışmak faydasızdır. Bu gibi şeyler, dini renklendirir, fakat onun için bütün bütün sebep olamaz.

Büyü hakkında ayrıca iki husus değer taşır: Birincisi, büyü ve din, insan nev'inin dinî tarihinin büyük bir bölümünün her yerinde beraberce var olmalarına rağmen, büyü kendisini dönüştürüp ilim olmaya meyletti. Böylece, birçok büyüyle ilgili elemanlara sahip simya, ilmi kimya haline dönüşmüş oldu ve astrolojinin yerini de astronomi aldı. Bu, insan gayretinin iki alanının bütün bütün ayrı olduğunu ve dinin sonunda kendini büyüyle ilgili uygulamalardan ayırabildiğini hatırlatır.

İkincisi, bir defadan fazla, büyü için bir ilkel teknoloji çeşidi olarak işaret ettik. Ancak, büyüyle ilgili fikir ve tekniklerin gelişmesinin çevreyle alış verişte tamamen yetersiz olduğu bir kültür farzolunamaz. İlkel kavimlerin genel idraki ve onların yapma âletleri kullanma kapasiteleri, günümüzün ilkel kabîlelerinde değişmez bir şühadet içindedir; şüphesiz ki ilkel tarih öncesi insanların gerçeği de aynıydı. Meselâ Kalahari'nin orman göçebeleri en büyük basiret, sabır ve hüneri zürafa avlarında gösterirler -önce avın izin takip ediyor, sonra zehirli oklarla onun kuvvetini kesiyor ve kuvveti kesilen hayvanı sonunda korkusuzca öldürebilinceye kadar yavaş yavaş takip ediyorlar- Okyanus adalarının yerlileri, bitkiler topraklarını, büyüyle ilgili afsunlar kullansalar bile, büyük kavrayışla ekmektedirler. Lascaux ve diğer mağaraların ressamı, boyalı resim için, onların motifleri büyüyle ilgili bir mahiyette olsa bile, yüksek bir sanatkâr becerisi kazanmışlardı. Şu halde, büyüün kullanışının tabii kabiliyet ya da hünerin yerine geçmesi farzolunduğu düşü-

nülemez. İkelin çevresine karşı koyma kabiliyeti ve büyüyle ilgili davranışları onun şuurunun ayrı alanları değildir. Çakmak taşından bir âletin nasıl şekil vereceğini bilmekle hangi büyü ya da afsunun söyleneceğini bilmek arasında değişmez bir nesne vardır.

Altın Çağ Miti

İnsanın en eski dinî tecrübesi hakkında sonraki bir faraziye. Her zaman insanlar, eski ataları hakkında birtakım mitlere inanmışlardır. Çok kalıcı tasavvurlardan biri şudur: bir vakitler, zamanın başlangıcında bir Altın Çağ vardı; insan barış ve masumluk içinde yaşarken bu mutlu varlığı bozan bir şey olageldi ve o zamandan beri insan üzüntü ve acı içinde yaşamaktadır. Asil Vahşi miti de böyle bir telâkkiye dayanır.

Belki bütün Altın Çağ hikâyelerinin en içteni Aden Bahçesinde Âdem ile Havva'nın Yaradılış hikâyesinde bulunmaktadır. İkel insanların gerçek varlığına böyle bir hikâye ışık tutar mı? Tabii asli bir tektanrıcılığın bulunması şeklinde Father Schmidt'in tezi, -onun teorisi isbatlanmamış ve birçok itirazlara açık olmasına rağmen- Aden mitinde "gerçek" sayılabilecek bir yön gösterecektir. Yine insanlar bir zamanlar, bir süre dünya ve Tanrı ile iyi bağıntı içindelerdi, fakat şimdi artık değiller, fikri genel bir dinî tecrübeyi yansıtır ve sembolik olarak, anlaşıl-maz şekilde uzaklaşmış -daha önce tasvir ettiğimiz Afrika masallarındaki gibi- bir Tanrı'ya insanların itaatsiz kalmaları düşüncesini ifade eder.

XVII. yüzyıl İngiliz filozofu, Thomas Hobbes, Altın Çağ teorisi ya da Asil Vahşi düşüncesine tamamen zıt, insanın en eski soyuyla ilgili bir görüşe sahip oldu. O, ilk insanın hayatının kötü, kaba ve kısa olduğuna inandı.

Yine zayıf olmasına rağmen elimizdeki daha ilmi bir delille diyebiliriz ki ne Asil Vahşi, ne de ilkel insanın kaba, vahşi tasviri maksada yakındır. İkel insanlar, hastalık ve âfetlerin bir avıydı, âletleri, geçimleri dolayısıyla gerekli yiyecek toplama işi için her zaman elverişli değildi; barmakları gelişmemişti; savaşları gaddarca ve şiddetliydi. Ancak, aynı zamanda onlar, şüphesiz ki hayvan gibi değillerdi ve ömür bütün bütün kısa değildi. Onların dinî ve majik sanatkârlıkları, numinous'un yanan sert şiiriyle yoğurulmuş bir dünyayı yansıtmada zaman zaman fevkalâdeydi Tıpkı sathî olarak ilkel insanların alımsız ve bilgisiz yaşayışlarında bulunmuş değerler kadar, Paleolitik cemiyetlerin hayatında da büyük değerler ve tatmin edici hususlar bulunmaktadır ve açıkça üstün başarılar vardı. Ancak biz, sadece ilmi ve tarihî temeller

üzerinde, insan idrakinin gerçekte ne gibi zuhur ettiğini aslâ bilemeyeceğiz. Delil, ebedi olarak kaybolmuştur.

İnsanın kutsalı ilkin nasıl hissettiğini bilemeyiz. İnsanlar, az olmakla beraber, konuşma kabiliyeti vasıtasıyla kendilerinin farkına varmakla ve dünyayı değiştirme kabiliyetlerini keşfetmekle yine onlarla ilgili bir tabii dünyadan ilgisini kesme -bir parça şekil verdikleri dünyadan feragat etme- hissi duymuş olabilirler. Hayvan ressamlığı ve oymacılığı, insanların kendilerini hayvan âlemine yakın bir alâkaya sahip olarak tasavvur etmeleri âdetine kuvvetli bir şekilde şahadet eder; ancak, yine insanlar, belki zahmetlice, insan nev'inin değişik olduğunu, biz, insanların ağaçsız yerden geçen bizonun şuursuz hantallığı gibi sadece tabiata dâlp kalmayıp aynı zamanda düşünceli ve anlaşılmaz şekilde ayrı yaratıldığımızı da anlamış olmalıdırlar. Kendini düşünmemeye saflığından bir kopma, insanlığının farkına varmanın zuhurundan hasıl olan bir soğuma, bu noktadaydı.

Bunun için, çok az kalıntılardan diyebileceğimiz kadariyle tarih öncesi devri ne altındı, ne de vahşi. Din ya da dinler, belki arkeolojinin söylememize izin verdiğinden daha büyük bir miktarda bilgiye haiz ve nüfuz edici idi. Belki en eski zamanlardan, insanlar arasında bir davranışlar bileşimi ve çeşitli teorilerde esas alınmış elemanları birleştiren bir karışık inançlar yapısı bulunmaktaydı. İnsan idrak ve kültürünün başlangıcından beri insanların dininde *mana*, büyü, şahsî ruhlar, bir Yüce Tanrı vb. tasvir edilmiş olabilir.

Bu söz edilen din; doğum, ölüm ve bekanın çetin konularına yöneltilmişti -bunu biliyoruz-. Dinî evrim misâllerine dair sözü edilen zarif teoriler tehlikelidir -bunu da biliyoruz-.

ŞÜKRİ-İ BİTLİSİ VE SELİM-NÂMESİ

Doç. Dr. Ahmet UĞUR

Şükri, oricinal Selim-nâmelerden birinin yazarıdır. Kendisi Arapça, Farsça, Türkçe, Kürtçe, Ermenice ve Hindçe gibi altı lisanda şiir yazacak kadar bilgisi olduğunu söyler. O herkesle dosttur, bir şiirinde,

“Türk ile Türki Kürd ile kürdem
Evde koyuni yabanda kurdam”, der

Eseri olan *SELİM-NÂME* nin bir adı da *FÛTÛHATÛ'S-SELİMİYYE* dir. Çok uzun bir şekilde mesnevi tarzında Azeri lehçesiyle yazılmıştır. Şehsüvar-oğlu Ali Bey'in isteği üzerine Ahmedî'nin *İskender-nâme* si şeklinde yazılmıştır. Fakat daha sonra Halil -oğlu Koçi Bey, eserde birçok yanlışlar olduğunu söylemiş ve bunun üzerine yazar, eseri tekrar, Koçi Bey'in verdiği bilgiler üzerine, yazmıştır. Eser bir geniş girişten sonra, Selim'in Trabzon da valiliği ile başlar ve Kânûnî'nin tahta çıkması ile son bulur.

Şükri'nin eseri, daha önceki Selim-nâmelerde eksik olan detaylara sahiptir. Seferde konulan yerler ve şahıslar hakkında, eşsiz bir kaynaktır. Doğulu olması nedeniyle, Yavuz'un İran seferinde sanki bir atlasır. En küçük yerleri ve detayları vermektedir. Hemşehrisi İdriste bu yoktur.

Hoca Efendi, İshak Çelebi'nin bittiği yerden Şükri'yi almış ve bol bol kullanmıştır. Hele bazı şiirler, tamamen buradandır. Daha sonraki yazarlarımızdan Âli de Şükri'yi kaynak olarak kullanmıştır.

Şükri'nin nazm halinde olan bu eserini, çerkezler kâtibi Yusuf, Kahire'de nesre çevirmiş ve sonuna 1041/1671 tarihine kadar Mısır'da bulunan Osmanlı valilerinin listesini eklemiştir. Cevri isimli bir şair ise, bu eseri tekrar nazma çevirmiştir.¹

196 varaklık, tam bir Selim-nâme olan bu eserin milli kültürümüz yönünden değeri çok büyüktür ve bu günkü nesle sunulmasında çok

¹ Burada kullanılan eser, The British Museum, Or. 1039, Yusuf'un eseri ise, John Rylands Library, Microfilm, Turkish Ms. 136 Manchester.

büyük yara vardır. Ben, sayın hocam Mr.Jr. Walsh'ın yardımıyla yaptığım transkripsiyonun bir kısmını, bir örnek olsun diye, aşağıya veriyorum.²

- * 1. Başlayalım sözi bi-smi 'llâh ile
Kim şeref tapar söz ismü 'llâh ile
- * 2. Hâlik-ı kevneyn ü Dârâ-yı kadîm
Şâni'-i eşyâ-yı 'allâm-u-'alîm
- * 3. Bâhir-i cûd u Hüdâvend-i vücûd
Mübdi'-i feyz ü Mu'in-i ehl-i cûd
- 4. Zâtı şirket töhmetinden bi-niyâz
Vaşf u vaşmetden müberrâ Kârsâz
- 5. Kâ'inâtı yoğ iken var eyleyen
Künbedi eflâk-i devvâr eyleyen
- 6. 'Elemi mevcûd iden Perverdigâr
Yâsayan şun'-i-yle çarh-ı zer-nigâr
- 7. Kâ'im anuñla 'adem birle vücûd
Bâhir-i 'aql oldur u Feyyâz-ı cûd
- * 8. Cevher anuñ evvel-i bünyâdudur
Ol ki 'Aql-i evvel anuñ adudur
- 9. Şâni'-i rûh-ı izâfi oldurur
Keyfiyet yok anda kâfi oldurur
- 10. Cism ü cevher oña gösterdi niyâz
Ondan ervâh-ı ülu 'l-'azm oldı sâz
- * 11. Rûh-ı hayvânî vü cism-i ma'denî
Bu kamu muhtâc oña oldur ganî
- * 12. Ger tabâ'i' dörd eger rûh-ı nebât
Ver mevâlid-i şelâş er ümmehât
- * 13. Cümle Şâni' şan'atidür lâ-mahâl
Fehm kaçır bunda 'âcizdür hayâl
- * 14. 'Alim-i gayb-ü-şühûd oldur yaqîn
Hâlik-ı kevneyn ü Rabbü 'l-'âlemîn
- * 15. Kendüden gayri daği mevcûd yok
Andan özge maqşad u maqşûd yok

2 Uğur A., "Selim-Nâmeler" A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXII (1978).

16. Yerde gökde yokdur andan gayri zât
Olsa olurdu fesâd u müşkilât
17. Hergiz olmaz ol fenâ dâ'imdürür
Cümle mâhiyet oña kı'imdürür
- * 18. Ni 'adem tārīdür oña ni zamân
Ni mahall şābitdür oña ni mekân
- * 19. Zâtına 'aql irmemişdür fi 'l-meşel
Onda fikr itmek saña virür hâlel
- * 20. Pes gel âlâ-vu-şifâtın kıl beyân
Kim ne resm ile düzilmişdür cihân
21. Kandan olmuşdur felek tās-ı nigûn
Nice seyr ider bu çarh-ı nıl-gûn
22. Bu mu'allak tās-u bu çarh-ı kebûd
Kendü zâtından mı bulmuşdur vücûd
23. Kandan almışdur bu sür'ati felek
Yâ hilâl-i çarh kim düzdi kecek
24. Şafha-ı nîlde ger itseñ hayâl
Râ-yı rahmetdür ki yazılmış hilâl
- * 25. Bu kevâkibler müzeyyindür semâ
Kendü kendüden mi düşmiş câ-be-câ
26. Hûşe-i Pervîni cev cev kim bilür
Yâ Benâtu 'n-na'sı dağug kim kılar
27. Sâbit-ü-seyyâra kimdendür bu nev'
Yâ fülk-i devvâra kimdendür bu nev'
28. Sekizinci gökde n' eyler bu bürûc
Bu bürûca böyle kim virdi 'urûc
- * 29. Ay u gün tahvîlinün aşlı nedür
Bunlaruñ geh vaşlı geh faşlı nedür
30. Biri bu süfli felekde hûşe-cîn
Ol biri 'İsâ ilendür hem-nişîn
31. Gice gündüz söylenen ağ u kıra
Neredendür bunlaruñ aşlın ara
- * 32. Bu bisât-ı hâke kim virdi nizâm
Gör bu merkez birle perkârı müdâm

33. Bir temâşâ it bu rûşen mazhara
Baħr-ü-berdür ĩuřk-ü-terdür yeksero
34. Bu zemînüü bāġ-u-rāġın ġor 'iyān
Hem ġemen hem sebze hem āb-ı revān
- * 35. İşbu şan'atlerde řānî' kimdürür
řānî'e şan'atde mānî' kimdürür
36. Bir te'emmül it ki řandandur bu kevn
Yořsa kimdendür bu keвне bunca levn
37. Müstedill ol iy ĩakīm-i kārđān
Söyle kim řeksüz zemîn-ü-āsümān
- * 38. Kendü zātından degül kı'ım bu nev'
Mümkın olmaz kendüden dā'ım bu nev'
- * 39. Böyle fı'lün fı'ılı dā'ım ġerek
Kendü zātı-yle hemān kı'ım ġerek
40. Ol bākī olamaya oña zevāl
Muttařıf ola beķālan lā-maķāl
- * 41. Pes buña bu muķtera' vardur yaķın
Yoķ şeriki kendü fı'ıldür hemîn
- * 42. Emr anuñdur ĩükme anuñdur cüd anuñ
Kendü ferd-ü-cümle bu mevcüd anuñ
- * 43. Luťf ile izĥār-ı her bûd eylemiř
'Alem ü ādemni mevcüd eylemiř
- * 44. Edemî nev'ini eřyādan tamām
Ĥāř idüb virmiş oña teřřif-i 'ām
- * 45. Feyzi Ādem nev'ine 'ā'iddürür
Üřte *kerrem-nā* oña řāhiddürür
- * 46. Ādemidür her müřerrefden şerif
Ādemidür her leťā'ifden laťif
47. Lık ādem barġa bir meşreb degül
Cümle feyze kı'abil-ü-enseb degül
48. Muķtelif bolmiş řabā'î' bellü bil
Üř *refa' -na ba'zahum* oña delil
49. İns-ü-cinn ü mûr-u-māĥî ĥāliķı
İşbu eřyānuñ temāmet rāzıķı

- * 50. *Şamilün fi halkıhi ihsanuhü*
Rabbunâ ve Hakk ta'ala şanuhü

Münâcât

- * 51. İy Hüdâvend-i kerîm-ü-kârsâz
Şâni'-i 'âlem kâdim-i bi-niyâz
- * 52. Emr-i kün birle yeratduñ 'âlemi
Raḥmete itdün sezâvâr âdemi
- * 53. Raḥmetüâden çün ki yok bir nâ-ümîd
Men niçün nevmîd olan mânend-i bîd
- * 54. Gerçi men ḥöd bir menâhi-pîşe-em
Sehv-ü-gâflet içre bi-endîşe-em
- * 55. Sen kerem göster ki luḫfuñ pîşdür
Merhem it kim sine ğamdan rişdür
56. İ'tirâfum var ki cürmüm çoḫdurur
Lîk senden ğayri kimsem yoḫdurur
57. Garḫ-ı deryâ-yı günâham iy Kerîm
Nice deryâ-yı güneḫ kim mevci bîm
58. Al elüm luḫfuñla iy Perverdigâr
Ol temevvücden maña göster kenâr
59. Luḫfuñı sedd it günâhum seyline
Baḫmaḡıl emmâre nefsüñ meyline
- * 60. Çün ki 'iştân içre-em tevfiḫ vir
Koyma bu taḫlîd ile taḫḫîḫ vir
61. Luḫfuñ ile vaşfdan pâk it meni
Çün kim aşlum ḫâkdür ḫâk it meni
- * 62. Maḫv kıl menden heves âläyişin
Def' it dilden havâ âräyişin
63. Mâ'-ı menlikden meni itgil ḫalâş
'Amîler silkinde koyma eyle ḫâş
64. Gill-u-ġışdan şâf kıl terkîbümi
Maḫv kıl ya'nî menüm tertîbümi
- * 65. Vir hidâyet cehlden dûr it meni
Ma'rîfet nûrı-yle ma'mûr it meni

- * 66. Rûhumı nefis âfetinden kıl irag
Koyma hırmân âteşi-yle cāna dāg
- * 67. Şâf-u-ḫālîş kıl küdüretden meni
Fâriğ it ya'nî bu şüretten meni
- * 68. Cāna bir gam vir ki fikrûn şād ide
Kalbümi kalb it ki zikrûn yād ide
- * 69. Nuṭkumuñ kesrine zamm it fetḫüni
Tâ feşâhat birle idem medḫüni
- * 70. Zikr-i zātuñ-çün dilümi kıl revân
Vaḫdetüñden koyma göñlümde gümân
- * 71. Yâ Rab ol dem kim ecel mihmân olur
Mâ ḫazar evvel nefesde cān olur
- * 72. Dilüme telkîn-i imân it naşib
Rahmetüñden itme nevmîd iy Mücib
73. Dide ter leb ḫuşk olgeç iy Ganî
Ab-ı rahmet birle sîrâb it meni
74. Daḫl ider ol demde Şeytân-ı la'in
Şakla imânum ḫalelden yâ Mu'in
- * 75. Tirilikden kabri mehtâb it maña
Fazluñı kabir içre hem-ḫvâb it maña
76. Çün seni menden şora Münker Nektir
Yine telkîn ile sen ol destgîr
- * 77. Çün ola maḫşer gele vaqt-i nüşûr
Ya'nî ol gün çala İsrâfil şûr
- * 78. Âdemî de vâ nefsi diyüb feryād ide
Her kişi kendü güneḫni yād ide
- * 79. Tartıla vezn ile a'mâl-i beşer
Nef'-ü-żardan her ne varsa ḫayr-u-şer
80. Anda a'mâlüm terâzûsına bak
ḫayrum için meyl-i bâzûsına bak
81. Bâr-ı sengin dâne-i tesbîḫ kıl
Keffe-i ḫayrâtımı terciḫ kıl
82. Ol şırâtuñ kim kılıçdan tîzdür
Kıldan ince rişte-i perḫîzdür

- * 83. Sen hidâyet vir geçür andan meni
Çün bu menzilde seni bildüm seni
84. Yâ Rab ol gün kim olur mahşer günü
Zâhir olur halka hayr-u-şer günü
85. Muştafâ olur şefi'ü 'l-müznibîn
Nef' virmez onda ni dünyâ ne dîn
86. Muştafâ ol gün maña olsun şefi'
Pest iken kâdrüm refi' olsun refi'

Der Na't-i Resul

87. İy dür-i deryâ-yı rahmet Muştafâ
Gülbün-i büstân-ı vahdet Muştafâ
88. İy resûl-i pâk-dîn ü pâk-rev
Enbiyâ hatmi sipch-sâlâr-ı nev
89. Âsitânü mehbit-i Rûhu 'l-emîn
Zât-ı pâküñ rahmeten li-' l-'alemin
90. İy nübüvvet bâğınüñ gül-destesi
Ravza-ı kudsüñ gül-i nev-restesi
- * 91. Ol Ahad kim şâni'-i 'âlemdürür
Mazhar-ı azher oña âdemdürür
- * 92. İstedi luğf ile izhâr ide cûd
Virdi Ahmed rûhına evvel vücûd
- * 93. Gizlü gencin âşikâr itdi Celil
Küntü kenzendür buña rûşen delil
- * 94. Ol feşâhat birle takrîr eyledi
Evvelü 'l-maahlûk rûhu söyledi
- * 95. Menşe' oldı rûhu ervâh-ı tamâm
Mebde' oldı gayre ervâh-ı 'avâm
96. Anuñ içün yaradıldı işbu kevn
Anuñ içün virdiler bu gûne levn
- * 97. İşbuña lev lak şâhiddür 'iyân
Mu'terif halka zemim-ü-âsümân
98. Çün Muhammedden ma'ânî oldı fâş
Buldı i'yân şûret ü şûret ma'aş

- * 99. Seyyid-i kevneyn ü şâh-ı enbiyâ
Pişvâ-yı aşfiyâ vu evliyâ
- * 100. Söyledi küntü nebiden her rümûz
Ya'nî Âdem yoğ idi ol gün henûz
- * 101. *Min ledün* remzin bilüb buldı şeref
Oña ma'lûm oldu sırr-ı men 'aref
- * 102. *Rahmeten li- 'l-'alemin* oldur yaqîn
Oña tekrîmât-ı kerrem-na qarîn
- * 103. *Lem yezel 'ilminüñ* oldur 'arifi
Hem *ebed* remzinüñ oldur vâkıfı
104. Serv-i âzâdı risâlet bâğınuñ
Kebg-i ra'nâsı nübüvvet râğınuñ
105. Hâk-i pâyı kühl-i erbâb-ı şafâ
Âsitânı maqşad-ı ehl-i vefâ
- * 106. Şâhib-i mi'râc u sultân-ı melek
Kim kemîne pâyesidür nüh felek
- * 107. Sırr-ı esradan ke-mâ-hî behre-ver
Efitâb-ı burc-ı ma zaga 'l-başar
- * 108. Bir nefesde nüh felek seyrân iden
Cümle kerrûbileri hayrân iden
- * 109. Cebra'îli perr-ü-bâli-yle yoran
Esümân alqını bî-minnet gören
- * 110. 'Arş-ü-ferş iden mübârek maqđemi
Kabe kevseynün harîmi mağremi
- * 111. İsteyen Haqdan günehkâr ümmetin
Gör ne 'alidür Resûlüñ himmetin
- * 112. Ümmetin teşrif-i rahmetlen tamâm
Ol müşerref itdi anda ve-' s-selâm
- * 113. Biñ dürûd olsun anuñ aşhâbına
Hem-demine yârına ahhâbına
- * 114. Hâşa ol Bû Bekr-i Şiddîke be-nâm
Kim virübdür ehl-i İslâma nizâm
- * 115. Hem 'Ömer Fârûka bolsun çok dürûd
Kim irişmiş andan ehl-i dine sûd

- * 116. Soñra 'Osmâna tañiyetle selâm
Câmi' -i Kur'ân u zü 'n-nûreyn nâm
- * 117. Soñradan Şir-i Hüdâya k' ol velî
Evliyânun şâhidur ya'nî 'Alî
- * 118. Hem Hâsan birle Hüseyme bi-'t-tamâm
Hamze vü 'Abbâsına sümme 'l-kelam

Der Medh-i Padişah-ı A'zam

- * 119. İy birâder çün ki bu dürr-ü-le'al
Böyle nazm oldu be-fa'zlı Zü 'l-celâl
- * 120. Lâzim oldu tâ bula zînet kitâb
Zikr olunmağ bunda ol mâlik-rıķâb
- * 121. Kim maña devrinde ma'nâ oldu râm
Rûzgârında kitâb oldu tamâm
122. Hâdi-yi devrân u sulţân-i cihân
Hayder-i şânî Süleymân-ı zamân
- * 123. Pâdişâh-ı kişver ü Dârâ-yı dîn
Tâc-bağş ü Husrev-i rûy-ı zemîn
124. Dîn 'adûsın ķahr iden Hayder-şifât
Hâmî-yi İslâm ümid-i kâ'inât
- * 125. Şâh-ı 'âdil-dil şehinşâh-ı kerîm
Mefhar-ı devrân Süleymân-ı Selîm
126. Dîn havâdârı şeh-i Düldül-süvâr
Tiğ-ü-cür'etle ferîd-i rûzgâr
- * 127. Şâh-ı ğâzî kim zamân ile zemîn
Ohsar tiğ-i emânında emîn
- * 128. Tutısardur maşriķ ile mağribi
Nice kim dutdı Süleymân- nebi
- * 129. Ol Süleymân ger nübüvvet şâhidur
Bu Süleymân evc-i rahmet mâhidur
- * 130. Ol Süleymân tekye idi hâteme
Bu Süleymân hâkim oldu 'âleme
131. Ol Süleymânun bir idi Āşafı
Bu Süleymân gösterür Āşaf şafı

132. Ol Süleymānuñ nigīnin medḥ idüñ
Bu Süleymānuñ da dīnin medḥ idüñ
133. Ol Süleymān virdi mähīden ḥaber
Bu virür sırr-ı ilāhīden ḥaber
134. Ol Süleymānuñ nigīnin aldı dīv
Bu Süleymān şaldı dīv içre ğırīv
135. Ol Süleymān yile virdi taḥtını
Bu Süleymān böyle ğördi baḥtını
- * 136. Ol Süleymān bâda olurdu süvār
Bunda vardur bād-pā çendīn hezār
- * 137. Ol Süleymān mühr ile buldı şeref
Bu Süleymān bildi sırr-ı men 'aref
- * 138. Ger Sikender dutdı yekser 'ālemi
Bunda daḥi var Süleymān ḥātemi
139. Gerçi Zāḥḥāk idi bir mār ile zār
Oldı tığinden bunuñ ejder hezār
140. Ger Feridūn gāv ile buldı şükūh
Var şükūhundan bunuñ lertzende kūh
- * 141. Cem cihānda cām ile meşhūrdur
İşbunuñ bezmi serāser nūrdur
- * 142. Şāh-ı Çīn Hākānı ger dirler kebīr
Var bunūñ yanında bir kemter vezīr
143. Zōr ile meşhūr ise Behrām-ı ğör
Ġelsün öĝrensün bu erden dest-i zōr
- * 144. Rüstemi dirler eger şāḥib-kemend
Bu kemendi-yle ider Rüstemi bend
- * 145. Kim Anışirvānı 'ādil söyledi
İşbunuñ 'adli-yle bāḫıl söyledi
- * 146. Gerçi Ḥātim söylenür şāḥib-' atā
Bunı andan kemleyen söyler ḥatā
147. Ġördi cūdın baḥr urdı kef kefe
Ḥāzretinde söyler Āşaf Āşafa
- * 148. Devletinden ḥalk-ı 'ālem behremend
Himmeti-yle ehl-i meşreb ser-bülend

- * 149. Mihri anuñ üns-i cân-ı ins-ü-cân
Cümle 'âlem kâlib ü hükmi revân
150. Hâtırını Hâk idübdür nûr-pâş
Tanhğı râzı dün itmiş onda fâş
151. Tab'-ı pâkin gördi âb efsürdedür
Zihn-i tizin gördi âteş dâdedür
- * 152. Tâ cihân vardur cihânda var ola
'Ömri devlet birle ber-hördâr ola
153. Baht-u-devlet Şâha râm olsun müdâm
Çarh seyr itdükçe tursun ber-devâm
154. Şâha bolsun reh-nümün ikbâl-ü-baht
Şâh ile pâyende kılsun tâc-u-taht
- * 155. Çin-ü-Maçın ehli virsün Şâha bâc
Şâha gelsün kâfiristândan harâc
- * 156. Düşmeninden kılmasun nâm-u-nişân
Müstedâm olsun hüdâvend-i cihân
- * 157. Bu du'â icâbına şıdқан yakîn
Çarhdan Rûhu 'l-emîn itsün âmîn

Kaside-i Sultan Süleyman

— *tavele 'llahu 'ömrehü*

158. Seher kim mürğ-i zerrîn-per havâ'î oldı iy hem-dem
Nikâb-ı zulmetün ref'oldı aldı burqu'ın 'âlem
159. Götürdi husrev-i hâver livâ-yı 'âlem-ârâsın
Kevâkib mevkibi şındı münevver oldı nüh tãrem
160. Zamānuñ i'tidälinden zemîn firûze-reng oldı
Kadeh şun devr ile sâķi kim olmaz böyle dem her dem
161. Uyurdi nergisün gözi bi-'aynih yâr çeşmi tek
Gelürdi goncadan her dem dem-i 'İsâ ebn-i Meryem
162. Çınâr u serv şimşâduñ kıyâm-ı i'tidâlinec
Benefş ü sâsen ü sünbül güzeller zülfi tek der-hem
163. Bu faş içre çemen seyrin iderken gûşuma nâ-geh
Bir âvâz-ı hâzîn geldi gehi zîr ol şadâ geh bem
164. Okurmuş kışşâ-hvân efsânesini Rüstem-i Zâlün
Revâm ağzına çaldum didüm iy yâve-gû epsem

165. Haķıķat Şāh bin Şāhuñ kemāl-ü-ħaşmetin vaşf it
Ki dergāhına zā'irdür hezārān Behmen-ü-Rüstem
166. Neseb leh nāşır-ı şer' ü ħaseb leh ħāmī-yi sünnet
'Adlde eşķ-i Nūşırvān saĥāda ġayret-i Ĥātım
167. Ĥüdāvend-i zemīn Sultān Süleymān ol ebü 'l-ġāzı
Kim a'dā kesridin her dem oña biñ fetĥ oldı ġam
168. Razı-ilhām u Şādık-dil Taķı-āşār u Meĥdī-fer
Ĥasan-ĥulķ u 'Alī- 'azm ü Muĥammed-re'y ü 'İsā-dem
169. Cihān evşāf-ı medĥūnde dil-ü-cān birle dil çekdi
Cihānı cümle dil gördüm uzatdum dilümi men hem
170. Sen ol 'ālī şehinşehsin ki nüh eflāk girdinde
Rikābuñ saña egildüb öperler anuñ-ġün ħam dururlar ħam
171. İderdüñ pür sıķālın kāse kelb-i āsitānuñ-ġün
Eger olsaydı eyyāmuñda yüz zīnetle cām-ı Cem
172. Mu'allā ħş-ı dergāhuñ ki Kāf-ı ħadr-ü-himmetdür
Oña ādem ħadem başmaz meġer simürg ola maĥrem
173. Şerī'at muķtażāsınca yürir aĥķām ile dāduñ
Tapuñdur Ka'be-i ħācet ħapuñdur şemme-i Zemzem
174. Kılıĥuñ ħabzasındandır kefünde ābile bilmen
Veyā gül bergine düşmiş havā elĥāfıdan şebnem
175. Direfş-i nuşret-āşāruñ 'adü çeşminde ejderdür
Sinān-ı reng-āmızüñ daĥı bir ef'i-yi erķam
176. Siyāset bezmide iy Şāh-ı 'ālem rezm-ġāhuñda
Çeker geh nize geh ħancer önüñde neyyir-i a'zam
177. Cihān meydānına sen tek mübāriz gelmedi gelmez
Sözüñ taĥķıķı budur kim zemāne Zāl ü sen Rüstem
178. İşüñ büt yakmak u büt-ĥāne yıķmakdur sen ol ersin
Ki küffāruñ kilisesinde ĥuţbeñ zıkr olur her dem
179. Bilaġrad ile Rodosdan kıyās it cür'etin Şāhuñ
Kim ol fetĥ-ü-ġazā oķı nişān virmez Benī Ādem
180. Sikender 'ālemi fetĥ itdi vü virdi revāc emmā
Süleymānı Sikenderden ĥaķıķat söylemezler kem
181. Çık iy İslām ĥürşīdi cihānı koyma zülmetde
Ki küfr āşārı-la basdı bürümüş 'ālemi mātem

182. Cihād-ı a'zam isterseñ Kızılbaş üzre 'azm it
Kim ol úbāş zulminden 'Acem hışmında vardur ğam
183. Cigerlerde cerāhat var cefā-vu-cevr tığinden
Süvār ol kim senüñ semm-i semendüñ gerdidür merhem
184. Bisāṭ-ı hāki hamrā tācdın bir lāle-zār it kim
Senüñ rengin bahāruñla gide nahzün gönülde ğam
185. Senüñ meydān-ı medhūñde tefekkür a'cem-i a'rec
Kalem taķrır-i vařfuñda zebānsuz Hindü-yı ebkem
186. Havāṭūr huṭūr iden hevesden cümle vākıfsm
Hemān ilhām-ı rabbāñile olmış ğalbūññüz mülhem
187. Senüñ idrāk-i pākūñ kim ke-mā-hi bilmiş eřyāyı
Daķā'ıķ ğall ider ğāletde 'aql-i küll ğalur mülzem
188. Tenümde her ser-i mû fi 'l-meğel ger bir zebān olsa
Senüñ vařfuñ beyānında muķırrdurlar ki *ma na'lem*
189. Tařavvur ğadd-i zātuñda ğacildür lāl irür mantıķ
Bu bir bağş-i muṭavveldür du'āla muṭtařar itsem
190. İlāhī her maṭā'lib kim anı maķřūd ide gönülñ
Ğalap virsün saña iy Pādiřāh-ı kişver-i 'ālem
191. Cihān bāğında ber-ğördār-ı 'ömr ol iy gül-i ra'nā
Havā āsibiden servüñ ne źar görsün ne sen gör ğam
192. Felek döndükçe iy Ğusrev cihānda 'ömr-ü-devlet sür
Kim eyyāmuñda 'ālem emn ü rāğatdür Benī Ādem
193. Kařidem dāmenin dirdüm ne resme tarz idem yā Rab
Maña oldı teleffuķla bu bir zibā ğazel mülhem

Gazel Guyed

194. Gönül mürğini bend idüñ sen iy ca'd-i ğam ender ğam
Kařuñ ğözüñ belā vu ol belā üzre belā perçem
195. Melālet kûyıda yoķdur menüm tek ğamlu ferhādi
Melāhat mülkide yoķdur senüñ tek ğusrev-i ğurrem
196. Kemāl-ü-ğüsn iķlîminde sensin řāh-ı ferruğ-ruğ
Belā-vu derd kûyında men-em bî-ğāre vü mülzem
197. Lebüñ ğüyā Mesih i'cāz birle rûğ-bağş irdi
Kim eřyāya tekellüm ğāletinde cān virür her dem

198. Naẓrūñ görmedi iy bî-bedel ma'nā vu şüretde
Taşavvurla temāşā gerçi çok itdi delü dîdem
199. Cemālūñden kināyetdür rümûz-ı *semme vechü 'llah*
Anuñla sen müşerrefsin çü *kerrem-na* ile Âdem
200. Şikeste Şükrinüñ nazmı senüñ evşâf u medhūñde
Bi-'aynih dürr-i meknūndur nite kim himmetūñdur yem
201. Sa'âdetmendlik üstinde Şāhā müstedām ol kim
Senünle şādhk geldi gününde ahir oldı gam

Sebeb-i Te'lif-i Kitab

- * 202. Çün ki tevhid ile na't oldı tamām
Muştafā aşhābına irdi selām
- * 203. Pādişāhuñ dañi medhün söyledüñ
Biñde bir iqbāl ü fetħin söyledüñ
- * 204. Vācib oldı pes maña ifşā-yı hāl
Kim nihānī fikre irmez her hayāl
205. İy ki te'lifüm-çün isterseñ sebep
Men saña taqrir idem sen diñle hep
- * 206. Bir zamānī kim şabā gül-riz idi
Gül havāsı müşk-ü-i anber-biz idi
207. Çarħ şāfi-ķalb idi vü hōş-mizāc
Hem havā virmişdi eşyāya revāc
- * 208. Âdemī emn ü zemīn ma'mûr idi
Dehr řab'ından küdüret dūr idi
209. 'Adl ile bulmuşdı 'ālem i'tidāl
Yoğ idi řař'ā gönüllerde melāl
- * 210. 'Ālem olmuşdı serāser lāle-zār
Yir yüzini cennet itmişdi bahār
- * 211. Berr-ü-bahrūñ pādişāhı Ĥān Selīm
Ĥākimü 'l-eşyā idi bî-ħavf-ü-bīm
- * 212. Geh çemende 'ayşā meşğûl idi Şāh
Gāh şayd isterdi ol 'ālem-penāh
213. 'Ayş-u-nûş ile müdām ol ser-ferāz
Nās-perverdi vü ĥalk ehl-i niyāz

214. Şehsüvâr-oğlı meger bir gün seher
Virdi ol şâhuñ hişâlınden haber
215. Şem' tek bir cem' içinde çekdi dil
Şâhu vaşf itdi vü cem' oldı hacil
216. Bendesinden iltimâs itdi 'Alı
K' iy feşâhat gülşeninüñ bülbülü
217. Gel cihâni ğamdan âzâd eylegil
Bir Selîmî-nâme bünyâd eylegil
- * 218. Ni Sikenderden Selîmi kemlerem
Ahmedîni ni saña a'lemlerem
- * 219. Ol Sikender-nâme koydı yâdigâr
Sen Selîmî-nâme düzgiş âşikâr
- * 220. Neşr it ismini anuñ ebyât ile
Resmini şâd it bu tevcihât ile
- * 221. Sen ki Şükrîsin şikâyet eyleme
Söz budur ayruş hikâyet eyleme
- * 222. Tıflîyet 'ahdinden anuñ hâlini
Cümle taqrîr eyleyem ahvâlini
- * 223. Men saña taqrîr idem ondan hüner
Sen anı nazm eyle mânend-i gevher
- * 224. Çün bu taqrîrin anuñ gûş eyledüm
Gayri güftârın ferâmuş eyledüm
- * 225. Sûsen-i âzâde tek çekdüm zebân
Nesrin anuñ nazma döndürdüm revân
226. Bir kaç eczâ oldı el-hâşıl sözüm
Aña rûşen oldı göñlümlen gözüm
- * 227. Çün tamâm itdüm Selîmî-nâmeyi
Fârîğ oldum koydum elden hâmeyî
228. Ol 'arûsı perde içre besledüm
Beslegil didiler anı esledüm
- * 229. Tapmadın ihvân önünde iştihâr
Bulmadın a'yân içinde i'tibâr
230. Görmemişken kimse ol maḥdûreyi
Bilmemişken halk ol mestûreyi

- * 231. Cün 'Ali bin Şehsüvâr oldı katıl
Yurdına naşb oldı Koçı bin Halil
- * 232. Aldum ol eczâyı vardum yanına
Tâ karın olam meger ihsânına
- * 233. Aştım ol mestûre yüzinden niķâb
Tâ vire hûrşid-i 'âlem-tâba tâb
- * 234. Hâzretinden okudum bir kaç sözün
Cilve eyleb göstere ya'nî özin
- * 235. Cün Halil-oğlı ki Koçıdur be-nâm
Diñledi in'am ile bundan kelâm
- * 236. Didi hey hey Şükrî schvün çokdurur
Bunda Şâhuñ çok maķâli yoķdurur
237. İşbu nüşhañ kim Selimi medh ider
Bendeye envâ'-ı ma'nâ fetğ ider
- * 238. Ol hünerverden haber virmez tamâm
Gayr-i vâķı' naql ider işbu kelâm
239. Gerçi râvidür 'Alî bin Şehsüvâr
Lîk bunda çok haķâ vu sehvi var
- * 240. Taşradan diñlerdi Şâhuñ hâlin ol
Bilmez idi Tâcdâr ahvâlin ol
- * 241. Bendeden ger diñler olsañ kışşayı
Şâh tavırından alursañ hişşeyi
242. Söyledi men derdmende ercümend
K' iy selâtin meclisinden behremend
243. Şâh-ı şîr-efken Selim-i nâmdâr
Hem zemâne şâhıdı hem şehriyâr
244. Çarğ böyle merd-i meydân görmedi
Âdemî çok böyle insân görmedi
245. Rûmı râm itdi vü şarkı ser-nigûn
Tâc ile rûy-ı zemîni lâle-gün
246. Şâh anı kim bu serheng eyledi
Ni Sikender ni Timur-Leng eyledi
247. Hem kerem var idi onda hem kemâl
Hem mürüvvet hem fütüvvet hem celâl

248. Hem sipeh-sälâr idi hem genc-i cûd
Hem-şifatda ğayre virmezdi vücûd
249. Söyledi Şâhuñ kemâl ü haşmetin
Şavlet ü zör u şükûh u şevketin
250. Didi benden diñle ahvâlin anuñ
Men bilürmen ser-be-ser hâlin anuñ
- * 251. Yıldırımdan tâ bu dem biz bende-üz
Onlaruñ ihsânı birle zinde-üz
- * 252. Yıldırım oğlu ki Sultân Hân idi
Yıldırımdan şoñra ol sultân idi
- * 253. Oğlu anuñ pâk-din Sultân Murâd
Hem velî idi vü peygâmbere-nihâd
- * 254. İşbu üç şâha menüm ceddüm Hasan
Bende-i fermân olubdur diñle sen
- * 255. Eyledi Yeñiçeri ağalığın
İşbu üç şâhuñ güninde ol emîn
- * 256. Hem anuñ oğlu Hızır Ağa be-nâm
Kim anı rûşen bilür hâş ile 'âm
- * 257. Ol dağı Sultân Muhammed Hâna hîn
Eyledi Yeñiçeri ağalığın
258. Tâ vefât itdi cihândan ol şehid
Ya'nî cennet ehli Sultân Bâyezid
- * 259. Bende ağa nâm ider iy ehl-i hûş
Şâhuñ ahvâlini benden eyle gûş
- * 260. Hâşa hõd Sultân Selimüñ men gedâ
Hizmetinde n' idügüm bilür Hüdâ
- * 261. Dergehinde bende-i fermân idüm
Gâh eyvân içre geh derbân idüm
- * 262. Bir taqarrüb virdi ol husrev baña
Kim melâ'ik cem'i kaldılar taña
- * 263. Vâkıfım Şâhuñ besî ahvâline
Âşikârâ o nihânî hâline
- * 264. Gel didi bu neğr benden nazm kıl
Men ne dirsem onda kesr-i 'azm kıl

- * 265. Tâ beyân-ı vâkı' ola her sözüñ
Vâkı'â rûşen ola göñlüñ gözüñ
- * 266. Kala senden şoûra nüşâñ yâdigâr
Hem bula a'yân içinde i'tibâr
- * 267. Çün bu söz sem'ine irdi bendenüñ
Zihñi rûşen oldu ben efkendenün
268. Söylerem gerçek rivâyet bundadur
Şâmuma şem'-i hidâyet bundadur
- * 269. Bozdum ebter itdüm ol nazmı tamâm
Oldı ol demde ma'ânî maña râm
270. Söyledüm iy Hâlik-ı cân-âferin
Bunda tevfiķ isterem senden hemin
271. Fazluñ yâr it baña bu kışşada
Koymağıl fikrümni derd-ü-ğuşşada
- * 272. Nüşhamı sen şakla haşv-ü-' aybdan
Zihne ma'nâ vir ilâhî gaybdan
- * 273. Aldum ol dem ilgüme men hâmeyi
İbtidâ idem Selimî-nâmeyi
- * 274. Ol maña neşrini takrîr eyledi
Hâmem ol takrîri tahrîr eyledi
- * 275. Tıflıyet 'ahdinden ol husrev-nijâd
Her ne itmişdiyse idem bunda yâd
- * 276. Gûrciye Şehzâdenün 'azmın idem
Ol gâzâda Gûrcile rezmin idem
- * 277. Rûm u şark u Şâm ile ceng itdügin
Düşmene yir yüzini teng itdügin
- * 278. Cür'et ile tîğ ü tedbîrin hemân
Cümlesin nazm itdüm u kıldum beyân

Agaz-ı Dâsitân-ı Sultan Selim

279. Mürğ-i dil gel bir terennüm kıl yine
Çün ki tûtîsin tekellüm kıl yine
- * 280. Bir hikâyet başla kim şîrin ola
Dil-güşâ ve tâze vü rengin ola

- * 281. Şâh-ı Rûmuñ dâsitânın yâd kıl
Dâsitân u kışşalar bünyâd kıl
- * 282. Başla iy cân bülbüli bir dâsitân
Söyle kim halvet kalubdur bûstân
283. Bâğ içinde şimdi sensin 'andelib
Kışşası Şâhuñ saña boldı naşib
284. Kışşa el-hâşıl budur kim rûzgâr
Tutalı kendü vaqârınca qarâr
285. Bunca kim şâh u selâtın besledi
Her birüñ hükmini bîş gün esledi
286. Düzmedi Sultân Selîme bir nazîr
Gerçi geldi gitdi çok şâh u emîr
287. Ni anuñ tek şâh düzdi rûzgâr
Ni zamân gördi anuñ gibi süvâr
- * 288. Bizge râvî böyle takrîr eyledi
Ol rivâyetni bu nev'e söyledi
- * 289. Kim şeh-i merhûm Sultân Bâyezîd
Şâh-ı gâzî kendü 'ahdinde ferid
- * 290. Rûzgârında ki fetḥ oldı diyâr
İtdi her şehre bir oğlın şehriyâr
- * 291. Darbuzunı Hân Selîme verdi Şâh
Onda naşb itdi anı 'âlem-penâh
- * 292. Ol vilâyet anuñ oldı ser-be-ser
Aña mensûb oldı ya'ni hayr-ü-şer
- * 293. Oldı her hâlinden ol mülkûñ habîr
Gerçi kim tıfl idi ol ma'nâda pîr
- * 294. Eşikâr anda nişân-ı serveri
Tıfliyet 'ahdinde hikmet mazharı
295. Ziver-i ta'zîm ile ârâste
'Eḳıl-u-'âdil şeh-i nev-hâste
- * 296. Cevherinde zibe ferr-i ḥusrevî
Çehresinde nûr-ı devlet pertevi
- * 297. Nâz ilen beslendi Şâh-ı nâzenîn
Kendü gönlinde şeh-i rûy-ı zemîn

- * 298. Geh silâh-ı ceng ile ceng eyledi
Geh süvâra şayda âheng eyledi
- * 299. Tiğ-ü-tir ile erişdi bir zamân
Geh kemân aldı ele gâhî sinân
- * 300. Ma'rifet kısmın ke-mâ-hî añladı
Nicedür etvâr-ı şâhî añladı
- * 301. 'Ayš-ü-nûş itdi zamânı Şehriyâr
Üş bu üslûb ile bir kaç rûzgâr
303. Husrev-i bîdâr-dil oldu cüvân
Kendüsin gördi deminde pehlivân
303. Rehber olmuş her taraftan baht aña
Muntazır her gün serîr-ü-taht aña
304. Gördi k' olmuş baht-u-devlet aña râm
Zör-u-cür' et hadd-i zâtında tamâm
305. Kendüsin görgeç kamu fende ferid
Arhasında hâşa Sultân Bâyezîd

*Su'al Kerden-i Sultan Selim
Ahval-i Gurcistan*

- * 306. Gezdi bir kaç gün bu devr-i âsümân
'Ayš-ü-'işret itdi Şâh-ı nev-cüvân
- * 307. Şîr-beççe âhirü 'l-emr oldu şîr
Şayda rağbet itdi ol şîri-dilir
- * 308. Tiz-çengâl oldu ol cengi peleng
İtdi yöre kîne-cû âheng-i ceng
- * 309. Söyledi bir gün gazablan Şehriyâr
Kim bize küffârdan kimdür civâr
310. Çevremüzde dîn 'adûsı kimdürür
Püte kim tapar Mecûsî kimdürür
- * 311. Dîn-i İslâm ile kimdür kîne-hvâh
Kimdür illâ size mu'in *la ilah*
- * 312. Didiler kim iy Şeh-i rûy-ı zemîn
Kurbümüzde Gürcî var a'dâ-yı dîn
- * 313. Leşkeri bî-hadd ü mülki bî-şümâr
Başları çok her biri bir tâcdâr

- * 314. Bişe vü deryâyı itmişler libās
Bendeden bî-bāk ü Hâkdan bî-hirās
- * 315. Çokdurur anlarda esbâb-ı sipâh
Söyledük çün şordı Gûrcistâni Şâh
- * 316. Didi kim vardı ğazâ için aña
Terk-i cân itdi Hüdâ için aña
- * 317. Didiler iy nev-cüvân-ı tîğ-zen
Şarkdan vardı aña Sultân Hasan
- * 318. Aşillan *banidür* (Bayındur) ol şîr-i jiyân
Kendü devrinde hünerver pehlivân
- * 319. Geldi Gûrcistâna bir giz ol ferid
Hem ğazâ aldı vu hem virdi şehid
- * 320. Oğul andan soñra ol Ya'kûb-cân
Hem cihân şâhı ve hem de pehlivân
- * 321. Geldi ol dañı buña bir kerre tünd
Lîk şimşîr-ü-sinânın gördi künd
- * 322. Diñle geç bu kışşayı Sultân Selim
Kaķıdı kopdı yerinden Hân Selim
- * 323. Kim Hasan Ya'kûb dîrsiz bî-direng
Kandan aldılar bular âlât-ı ceng
- * 324. Yokdur anlarda sipâh u mâl u gene
Bizdedür gene ü sipâh-ı zör-sene
- * 325. Âl-i 'Osmânuñ şükûhı kûhdur
Bizde gene ilen sipâh enbûhdur
- * 326. Kâfire katl-ü-ğazâ bizden olur
Ol maraz çün her devâ tizden olur
- * 327. Kâfiristân bizden oldı kana ğarķ
Bizden öğrendi ğazâyı şâh-ı şarķ
- * 328. Virmiş i'câz-ı Resûlü 'llâh dest
Kâfire ecdâdumuzdandır şikest
- * 329. Şâh-ı ğâzi şimdi Sultân Bâyezid
Kâfiri kurbinden itmiş nâ-bedid
- * 330. Haşyet ondan kâfirün cânındadır
Cahidu 'l-küffâr anuñ şânındadır

- * 331. Oldı te'yîd-i ilâhî reh-nümûn
Üngürüz tek düşmedi itdi zebûn
- * 332. Gûrcî kimdür kim civâr olur maña
Yâ müdârâ birle yâr olur maña
- * 333. Men dañi itdüm tevekkül Şâni'e
İltifât itmen bu yolda mâni'e
- * 334. Muştafânuñ mu'cizin itdüm deliğ
Gûreife düzdüm gazâ için rañiğ
- * 335. Ger baña tevfiğ-i Bâri olsa yâr
Koymayam Gûrcide deyyâr u diyâr
- * 336. Eyledi fermân u cem' oldı sipâh
Göçdi vü 'azm itdi Gûrcistâna Şâh
- * 337. Tutdı bir menzilde bir sâ'at karâr
Hîbret ehlin cem' kıldı Şehriyâr
- * 338. Ol diyârûñ şordu hâlin mû-be-mû
Bildı Gûrcistânı gâ'ib kû-be-kû
- * 339. Deştin ü derbendın ü deryâsını
Bişe vü kûh u ber ü şahrâsını
340. Anladı tahkîk ile ol mülki Şâh
Tab'na tahsinler itdi mihr-ü-mâh
- * 341. Didiler iy Şehriyâr-ı nev-ñirâm
'Ömr-ü-bahtuñ üstüvâr olsun müdâm
- * 342. Çün haber şorduñ bu vâdiden bize
Söyleyelüm olça vâkı'dur size
- * 343. Bu seferde bañr-ü-berr gezmek gerek
Ehl-i sevdâ huşk-ü-ter gezmek gerek
344. Bunda yol geh bañr gâhî berrdedür
Aramuzda bañr ilen berr perdedür
- * 345. Çok gemi girmek gerek deryâsına
Bir te'emmül kıl bunuñ sevdâsına
- * 346. Tûşe vü âlât-ı harb ilen tamâm
Ol gemiler yüklenür iy nîk-nâm
- * 347. Bişesinde yerleşürsin sen peleng
Tûşe deryâdan alursın iy neheng

- * 348. Şâh gâhî bişe geh berdden yürür
Ol gemiler muttaşıl terden yürür
- * 349. Belki bir dem vâkı' ola bi-lecâc
Göstere bu leşker aña ihtiyâc

Reften-i Sultan Selim be-Gurcistan

İBN AL-'ARABÎ'DE OLUŞ VE VAROLUŞSAL ÇEŞİTLENME

Dr.Mehmet BAYRAKTAR

İbn a-Arabî'nin ontolojisi ve varlık felsefesi zatçı, özcü bir felsefedir. Gerçek Varlık yani Allah "Öz (al-Zât)" dir. Ve zaten "Varlık" denen şey, yani hem İlâhî varlık, hem de aklı ve hissî olan haricî varlık Öz'ün sadece bir gölgesi, bir tezahürü, bir taşkınlığıdır. Esas olan Öz'dür, O Mutlak'tır ve Mutlak Bir'dir. İşte bunun için biz İbn al-Arabî'nin ontolojisine özcü (essentialiste) bir ontoloji diyoruz. Çoğu araştırmacılar İbn al-Arabî'de panteizm varsayımından hareketle onun ontolojisini varoluşcu (existentialiste) diye vasıflandırır. Bu yanlıştır. Evet İbn al-Arabî Öz kadar Varlık (al-Vücûd)'tan bahseder, belki daha da çok; fakat "Tüm Varlık (al-Kull)" ta esas olan "Zât" tır. Vücûd'un varlığı Zât'ı gerektirir, fakat Zât'ın varlığı Mutlak mânâda vücûdu gerektirmez. Çünkü İbn al-'Arabî ve diğer Vahdet al-Vücûdçu mutasavvıf ve felsefecilerin çok zikrettikleri hadisler bunu gösterir ve onlar bu noktaya işaret için bu hadisleri bol bol zikrederler. İşte onlardan bazıları:

Peygamberimize Allah âlemi yaratmadan önce neredeydi diye soran bir arabîye Peygamberimiz "O 'amâ'da idi." Hiç şüphesiz al-'Amâ istilâh mânâsıyla Allah'ın vücûduyla varoluşsal ve yaratmadan önceki hâlini yani Allah'ın bilkuvveden bilfiil hâline geçmezliğini ve zâtını ifade eder¹. "العماء هو المرتبة الاحدية"². Diğer bir hadis ise "Allah vardı, O'nunla hiç bir şey yoktu. "Buna yine meşhur bir başka hadisi ilâve edebiliriz: "Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmem için âlemi tım." Görülüyor ki, esas ve başlangıç olan varlıkta Öz'dür, Zât'tır. Kaldı ki yine İbn al-'Arabî'ye göre Zât'tan başka olan varlıklar, yani varoluşsal varlıklar Öz'e dönecek

1 İbn al-Arabî, Fusûs al-Hikam, notlarla neşreden: Abû al-'Alâ Affîri, Mısır 1946, s. 111. Ayrıca bkz. Futûhât al-Makkiyya, 3. cilt, s. 115 4. cilt, s. 136 213.

2 Cürçânî, Ta'rifât, İstanbul, 1300, s. 105.

3 "و اليه يرجع الامر كله كما ابتداء منه" . İbn al-'Arabî, Fusûs al-Hikâm, s. 49.

lerdir³. Ve Öz hem Evvel'dir, hem Son'dur, Evvelikte "Son"du, hem sonlukta Evvel'dir⁴. "فهو الآخر في عين او ليته والاول في عين آخريته".

Neticeten buraya kadar söylemek istediğimiz şey, İbn al-Arabî'nin ve O'nun ontolojisinin özcü bir ontoloji olduğunu söylemek için idi. İbn al-'Arabî'ye göre kesin olan şudur ki Zât başkadır, Varlık başkadır. Yani Zât ile Varlık arasında kesin bir ayırım vardır. Zât ile Varlık arasında bu ayırım bir yerde al-'Ahadiyya (Tekilei Birlik)⁵ ve al-Vâhidiyya (Çoğuleu Birlik)⁶ ayırımıdır. Zât ve Ahadiyya, Vücûd ve Vâhidiyya'nın aynı değildir. Birinciler kesinlikle Allah'ın özünü ve esasını ifade ederler. İkinciler ise Allah'ın varlığını ifade ettiği kadar Allah'tan başka diğer varlıkları da ifade ederler. Yani Allah Zât'ı ile ayrı ve Mutlak'tır, Varlığı ile diğer varlıkların varlığına Her yönden iştirak eder ve onların aynıdır. Bunu ifade için İbn al-'Arabî "ان شئت قلت هو الحق الخلق" der.

Mesele Zât - Vücûd ayırımı olmadığından bu kısa açıklamadan sonra, Zât'ın İbn al-'Arabî'ye göre ism, resm, her türlü tanım, tariften ve sıfatlanmadan uzak ve kesinlikle bilinemez⁸ olduğunu söyledikten sonra hemen konumuz açısından şunu da ilâve edeceğiz ki Zât değişmez ve oluşun konusu değildir. Zira Zât kendinde daima sâbit, değişmez ve başkalaşmaz.

Vücûd'a gelince, O da kendinin ne olduğu yönden değil de varlıksal modalite yönünden herşeyden önce ikiye ayırır: a- Allah'ın varlığı (al-Vücûd al-İlâhî), b- Diğer varlıkların vücûdû (al-Mavcûdât veya al-Mümkinât veyahut al-Maf'ûlât)⁹. Bu iki çeşit varlık varlıksal yönden yukarıda da belirttiğimiz gibi birdir ve İbn al-Arabî varlığı bu noktadan "Varlığın Birliği (al-Vahdet al-Vücûd)" diye adlandırır. İşte makalemizin konusunu teşkil eden oluşun sahası bu Varlık (al-Vucûd)un sahasıdır.

Böylece oluşun sahasını belirttikten sonra şimdi oluşun tarif ve ne olduğunu anlatmaya geçebiliriz. Yalnız burada şu noktaya dikkatimizi

4 Bkz. İbn al-Arabî, a.g.e., s. 54.

5 Bkz. İbn al-Arabî, Kitâb al-Ahadiyya, Mısır, 1325, s. 3; Fusûs al-Hikâm, s. 90, 105, 200.

6 Bkz. İbn al-Arabî, Kitâb al-Ahadiyya, s. 3; Fusûs al-Hikâm, ss. 18, 29.

7 Bkz. İbn al-Arabî, Fusûs al-Hikâm, s. 112; başka bir yerde yine şöyle denir: "وهو من حيث الوجود عين الموجودات" a.g.e., s. 75; yine bu konuda a.g.e., ss. 103, 121 aynı fikirler serdedilmektedir.

8 İbn al-'Arabî, Futûhât al-Makkiyya, I. cilt s. 120.

9 İbn al-'Arabî: "والحق سبحانه لإحد له" Futûhât al-Makkiyya, I. cilt, s. 252.

celbetmemiz gerekiyor ki, İlâhî Vücûd, İbn al-'Arabî'ye göre, âdetâ Allah'ın sıfat ve isimlerinin bilkuvve halindeki toplamıdır. Zira İbn al-'Arabî şöyle der:¹⁰ "وجميع الاسماء لاهية الی بایدینا واتصف الحق بالتعجب"; halbuki Allah'ın Gayr" olan vücûd -ki bu Vahdet-i Vücûdcularda al-Vücûd al-Zihnî (l'existence intelligible) ve al-Vücûd al-Hâricî (l'existence sensible)¹¹ bu İlâhî isim ve sıfatların bilfiil halindeki toplamıdır. Onların tezahürlerinin ve tecellilerinin toplamıdır. İşte oluş, yaratılmış varlıkların varlıksal değişim sürecidir.

Oluş nazariyesi gerçekte çok zor ve karışık bir meseledir. Çünkü o, Teklik ve Çokluk, Fayz, Tecellî, İsimler, Sıfatlar, Zaman, Cevher ve 'Arâz gibi İbn al-'Arabî'ce çok çok ve çeşitli yönleriyle bahsedilmiş bir sürü ontolojik meseleyle sıkı sıkıya ilgilidir. Buna rağmen biz gücümüz nisbetinde oluşu kısa fakat özlü olarak ele almak istedik.

Gerçekte oluşu en geniş mânâsında ele alacak olursak, onu tâ İlâhî Zât'ın dışında fakat İlâhî Zât'ın "İlâhî Varlık" haline "gelişi" -ki bu geliş de zaman, öncelik ve sonralık yoktur, ancak bu, İlâhî sevginin ve zâtî aşkın kendi kendine kendisiyle tecellisidir¹²-ni ve İlâhî Varlığın şahsî varlıklar haline geçişini içine alır Bu noktadan biz oluşu önce özsel (Zâtî) oluş, daha sonra varlıksal (vücûdî) oluş diye ikiye ayırabiliriz. Özsel oluş ile varlıksal oluş arasındaki en belirgin fark, özsel oluşun bir süreç olmayıp, bizzat Özün Varlık'a zaman ve mekân dışı olarak varlıklaşması olduğu halde; varlıksal oluş Varlık'ın zaman ve mekân açısından oluşsal varlıklar haline dönüşümünün bir sürecidir Fakat İbn al-'Arabî bizzat kendisi oluşun bu özsel safhalarına özel deyimleri, meselâ, al-Tacallî az-Zâtî, al-Fayz al-'Akdas altında incelediği için, biz oluşun bu safhasını bırakıp yine İbn al-'Arabî'nin bizzat kendisiyle oluşu şahsî varlıkların yahut yaratılmış varlıkların değişimi ve yenilenmesi olarak ele alacağız. Konumuz ontolojik oluş olduğu için İbn al-'Arabî'deki psikolojik oluşa yani hayvanî nefsten insanın İlâhî Ruh'a veya 'Akt- Evvel'e yükselişini de konu edinmeyeceğiz.

Hemen yukarıda belirtmeğe çalıştığımız gibi İbn al-'Arabî hassaten oluşu bu fenomenler ve ampirik olarak algılanabilen âleme has kılar. O halde konumuz vücûdî oluştur. Bu oluş nedir?

10 İbn al-'Arabî, a.g.e., I. cilt, s. 51.

11 Bkz. Dâvûd al-Kayserî, Mukaddima, s. 4.

12 Bu sebebledir ki İbn al-'Arabî, zaman zaman al-Vücûd'u al-Zât ile aynı sayarak "لم تفرق فقلت الامر حق كله او خلق كله" bkz. İbn al-'Arabî, Fusûs, s.

Genel olarak İbn al-'Arabî'ye göre oluşu en geniş mânâsiyle şu şekilde tarif edebiliriz: İlahî varlığın isim ve sıfatları sebebiyle ve yine O'nun bu isim ve sıfatlarla dışa vurmakla meydana getirdiği varlıkların an be an kendilerinde sonsuzca değişmesi, yenilenmesi ve İlahî Varlık'a dönmesidir. O halde bu tarif bize İbn al-'Arabîci oluşun en önemli şu dört ayırıcı özelliğini ortaya koyar:

- a- Varlıktan varlığa geçişi (isimler ve sıfatlar vasıtasıyla),
- b- An be an olması yani anlık oluşu (instantane),
- c- Sonsuzca oluşu yani devamlılık (infinite).
- d- Yenileyici olması (renouvellement).

Şimdi bu genel ve ayırıcı özellikleri dikkate alarak oluşu incelemeye çalışalım.

Biüncü gibi klasik ontolojide oluş; 1) Ya yokluktan varlığa geçişi, ki görünüş veya gerçekleşme diye adlanır, () Ya varlıktan başka bir varlığa geçişi, ki varolmada devam ifade eder, /) Ya da varlıktan yokluğa, ki yokolmayı veya kaybolmayı ifade eder¹³ Bütün bu geçişlerin adı oluştur.

İbn al-'Arabî'ye göre oluş, ne mutlak yokluktan vara, ne vardan mutlak yokluğa geçiş değil, ancak varlığın vardan vara olan bir geçişi ve aynı varlığın değişimidir. Çünkü Vahdet el-Vücûd nazariyesine göre varlığın varlığa gelişi mutlak yoktan değil, İlahî isimler ve sıfatlar vasıtasıyla bizzat İlahî Varlığın kendisindedir. Nasıl gelişi İlahî Varlıktan dönuş de O'nadır. Çünkü İbn al-'Arabî şöyle der: "O halde her iş O'ndanır, . . . her iş O'ndan başladığı gibi O'na döner¹⁴." Demekki İbn al-'Arabî'ye göre oluş, asla mutlak mânâda yokolmayı ifade etmez. Allah'ın vücûdunun bilkuvve halindeki Tek'lik ve bilkuvve halindeki çokluğundan bilfiil çokluğa geçmesi ve çoğul olarak sayısızca, sınırsızca ve sonsuzca tecellisidir ve O'nun taşması (al-Fayz al-Mukaddes) ile, oluş daima Varlık ve varlıklar sahasında bir ontolojik çeşitlenme ve başkalaşmadır.

Diğer taraftan bu oluş anıdır. İbn al-'Arabî'ye göre Varlık her an değişmektedir. O, bu görüşünü Kur'an'daki bazı âyetlerle de kanıtlar. İşte onlardan birisi: "Allah her gün bir iştedir: "كل يوم هو في شأن"¹⁵." Buradaki "gün" kelimesini "an" kelimesi ile te'vil eder ve ona mecâzî

13 Bkz. Steenberghen, (V.F.), *Ontologie*, 4. baskı, Louvain-Paris, 1966, ss. 105-106.

14 "فالامر كله منه . . . و اليه يرجع الامر كله كما ابتداء منه" İbn al-'Arabî, *Fusûs al-Hikâm*, s. 49.

15 Kur'an, Rahmân, 29.

bir mânâ verir. Bu anılık o kadar hızlıdır ki, değişme olmadanki bir önceki hâl ve durum değişme ve değişmeden sonraki hâlin ve durumun hemen hemen aynıdır; neticede biz onun farkında bile olamayız. Varlık böyle bir değişim içinde yüzmektedir. Her nefeste bir yenilenme ve değişme vardır¹⁶. Normal insanlar bu değişmenin asla farkında değildirler ve şuuruları bundan uzaktır; ancak İbn al-'Arabî'ye göre, ârif kimseler bu değişmeden haberdardırlar.

Süpheşiz bu noktada İbn al-'Arabî' bize Héraclite'i hatırlatır. İkisi de âlemin değişmekte olduğunda hemfikirdirler. Heraclite "bir nehirde ik kere yıkanılmaz"¹⁷ diyerek varlığın daima değişmekte olduğunu ifade eder. Ne var ki ona göre her şeyin özü olan Ateş bile daima ateşliğinde değişmektedir¹⁸. Halbuki İbn al-'Arabî'ye göre İlâhî Zât, varlıksal değişmenin ve oluşun dışındadır. İbn al-'Arabî dış varlığın değişmekte olduğunu söylerken nasıl Heraclite ile birleşirse, öz varlığın değişme ve oluşun dışında kaldığını söylerken de ondan o nisbette uzaklaşarak Parménide'e yaklaşır. Bu sonuncu ile İbn al-'Arabî arasındaki fark Parménide'in dış varlığı da sabit ve değişmez kabul etmesidir.

Aynı şekilde bu konuda İbn al-'Arabî bir yandan Eş'arileri diğer yandan İslâm şüpheçilerini (al-Sofistaiyya veya al-Hişbâniyya) tenkit ve aynı zamanda kabul eder. Eş'arileri kabul eder; çünkü onlar Mutlak Cevher'in değişmediğini ileri sürer, tenkit eder, çünkü onlar âlemin arâzlardan ve cevherlerden meydana geldiğini söyleyerek sadece arâzların değişip cevherlerin değişmediğini söylemelerindedir¹⁹. Eş'ârî biz-zat kendi daha sonra Bakillânî ve diğer Eş'ârîciler de takip edilecek şu görüştedir: Âlem, Cevher ve arâzlardan müteşekkildir; cevherlerin demişmesinin mümkün olmadığını ve onlarda değişimin muhâl olduğunu söyler, ancak arâzların değişeceğini söyler²⁰. İbn al-'Arabî âlemin arâz ve cevherden meydana geldiğini kabul ederse de, cevher ve arâz arasında gerçekte bir fark görmez. Zira Cevherlerin de arâzları kabul etmesinin de bir arâzlık olduğunu ileri sürerek gerçekte bütün âlemin arâz olduğu ve neticede devamlı değişmekte ve oluş içinde olduğunu söylüyor²¹. Böy-

¹⁶ "وما احسن ما قال الله تعالى في حقا لعالم و تبدله مع الانفاس في حلق جديد في عين واحدة" ²² Fusus al-Hikâm, s.125.

¹⁷ Héraclite, Fragments, 91, Les Penseurs Grecs Avant Socrate içinde çeviren J. Voilquin, Garnier Flammarion, Paris, 1964, s. 79.

¹⁸ Simplicius, Phy, 22, 23.

¹⁹ İbn al-'Arabî, Fusûs al-Hikâm, s. 125.

²⁰ Eş'ârî, Kitâb al-Luma' Fi al-Radd alâ 'Ahl al-Zay' va al-Bid'a, Mısır, 1954, s. 96; Bakillânî, Tamhîd, Mc. Carthy neşri, Bayrut, 1957, ss. 22, 23.

²¹ İbn al-'Arabî, Fusûs al-Hikâm, s. 125.

lece Eş'ârilerin atomculuğunu teşkil eden arâz ve cevher doktrini teatit edilmiş oluyor.

Şüphecilere gelince²², İbn al-'Arabî onların bütün âlemin değişmekte olduğunu söyledikleri için över. Ne varki onların değişmeyen Mutlak bir Cevher'in varolduğunu kabul etmemelerinden dolayı da tenkit eder²³.

Görülüyor ki İbn al-A'rabî'ye göre hütün âlem daimî olarak değişmekte ve âlemde değişmeyen hiç bir şey yok ve değişme anıdır. Bu anı değişikliğin sebebi, Allah'ın isimleri ve sıfatlarıdır. Çünkü onlar daima değişmektedirler. Eş'arîler arâzlar için dediği gibi İbn al-'Arabî de İlâhî isim ve sıfatlar için aynı şey der: İsimler ve sıfatlar iki eşit anda aynı kalmazlar.

Diğer taraftan İbn al-arabîci oluşun sonsuz olduğunu söylemiştik. Âlemde sadece değişme yok, bu değişmenin sonsuzluğu var. Değişme sonsuzdur, zira Allah'ın varlığının isimleri ve sıfatları vasıtasıyla dış varlıklar halinde tecellisi yani O'nun ontolojik içerikli tezahürü sonsuzdur Allah'ın tecellisi sonsuz olduğu gibi sayısızdır da. Bunun için İbn al-Arabî şöyle der: «وهو التجلى الذاتى الذى الغيب حقيقة، وهو الهوية التى

يستحقها بقوله عن نفسه: هو: فلا يزال: هو: له دائما وابداء،»²⁴

Ve bunun neticesi olarak İbn al-'Arabî mümkün varlıkların ve mevcudâtın daimî olduğunu ve nihayet bulmayacağını söyler:

«ولان الممكنات غير متناهية فلا آخر لها،»²⁵

Acaba buradan biz İbn al-Arabî'ye göre dış varlığın sonsuzluğunu yani kıdemini söyleyebilir miyiz? Bu soruya kesin olarak cevap vermek güçtür. Zira İbn al-'Arabî'de bazı zıt görüşler vardır. Bir yandan yukarıda görüldüğü gibi, oluş ve varlıklaşma sonsuz, diğer yandan da her şey Allah'a dönücü; dahası oluş da varlıkları yokluğa götürmüyor, ya varlığı hâlden hâle, ya da Öz yani Allah'a, Mutlak Varlık'a götürüyor O halde bize cevap için sadece zıtlıkları te'vil etmekten başka bir şey kalmıyor. Varlıklar nasıl Allah'da yani O'nun ilminde ezelde bilkuve halinde var idiyse, daha sonra kendi istekleriyle Allah'dan varlıklarını isteyip "oluş âlemine" geçti iseler, yani bilfiil varlık ve oluşa geçtilerse

22 İslâm şüphecilerinden İndiyye, İnâdiyye ve Lâedriyye herşeyin değişmekte olduğu ve neticede gerek ontolojik, gerekse bilgi sahasında mutlak bir gerçeğin olmadığını ileri sürerler. Bkz. el-Bağdâdî, Kitâb al-Fark Bayna'l-Firak, Muhammed Bedr neşri, Mısır, 1328, s. 311.

23 İbn al-'Arabî, Fusûs al-Hikâm, s. 125.

24 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 120.

25 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 54.

da Oluş varlıkların yenilenmesidir. Varlıklar her an sonsuz ve sayısızca değişmekte, yeniden yaratılmaktadırlar. Varlıklar her an çeşitlenmektedirler. Bunu isbat için önce İbn al-'Arabî daha önce de zikrettiğimiz gibi "Allah her an yeni bir iştedir"²⁷ âyetini gösterir; daha sonra "Belki onlar yeni yaratılıştan şüphededirler"²⁸. İbn al-'Arabî buradaki "yeni yaratışı" bütün varlıklara her an teşmil olacak şekilde te'vil eder. Bu yenilemenin ve varlıksal çeşitlenmenin sebebi, yine hiç şüphesiz İlahî isimler, sıfatlar ve bitmeyen-tükenmeyen tecellilerdir. Eğer varlık sonsuz ve sayısızca yenileniyorsa çünkü Allah'ın isimleri de her biri ayrı bir ontolojik içerikli olarak an be an değişmekte ve bir isim gidip yerini başka bir isim almakta. Neticede isimlerin bu çeşitliliği ve yenileşmesi tezahürleri olan görünür varlıklar sahasında da yenileşmeyi ve ontolojik çeşitlenmeyi meydana getirirler.

İsimler Allah'a nisbetle aynı iserler de kendi yönlerinden onlar, her biri diğerinden ayrılacak şekilde çeşitli içeriklere sahiptirler. Bunun için İbn al-'Arabî şöyle der:

«ولان اسمائه لها مدلولات: المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى و الدلول الاخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الاخر ويتميز ،»²⁹

Daha açık bir şekilde aynı şeyi şöyle de ifade eder:

«فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الاخر و بما هو غير اسم الاخر فيما هو عين الحق ،»³⁰

Görüldüğü gibi, İbn al-'Arabî'ye göre oluş varlıklarının hem görünür varlık sahasına çıkmasına sebep oluyor, aynı zamanda onların varlıksal çeşitlenmelerine ve yenileşmelerine. Biz İlahî isimlerin ortaya koyduğu bu varlıksal çeşitlenmeye ve bu görünür varlıklara "Çokluk (al-Kasrat)" diyoruz Bu çokluk, gerçekte İlahî Varlık'a nisbetle Tekliğin aynıdır. Bunu ancak 'Ahl al-Kaşf olanlar anlayabilirler³¹.

Burada İbn al-'Arabî'yi Nietzsche ile karşılaştırmak yerinde olur. Biz Nietzsche'de ahlâkî ve psikolojik bir oluşun olduğunu ileri süren G.Deluez'in aksine onda ontolojik bir oluşun olduğunu kabul ediyoruz. Bilindiği gibi Nietzsche'de varlığın durmadan ezeli olarak değiştiğini,

27 Kur'an, Rahman: 29. Ayrıca al-'Arabî, Fusûs, s. 73'e bakınız.

28 Kur'an, "بل هم في شك في خلق جديد"

29 İbn al-'Arabî, Fusûs al-Hikâm, ss. 65, 104.

30 İbn al-'Arabî, Fusûs al-Hikâm, s. 104.

31 İbn al-'Arabî, a.g.e., s. 126.

döndüğünü söyler. Ve o bunu "ezeli dönüş (eternal recurrence)³²" adı altında formüleştirir. Nietzsche'ye göre her an varlık meydana gelmekte, varlık yeniden başlamakta: "Existence begins in every instant...³³" ve bu geliş dönüş ve değişme ezeldir. "... That alle things recur eternally and are ourselves with them...³⁴".

İbn al-'Arabî ve Nietzsche varlıkların ezeli olarak yeniden başladığı değiştiklerini söylemede hemen hemen aynı şeyi söylerler. Fakat İbn al-'Arabî'nin zengin ve sayısız oluşçuluğuna nazaran Nietzsche'nin dönüşçülüğü çok kısırdır. Dönüş ilk varoluş ânında varolmanın anî ve ezeli olarak tekrar dönüp aynı kalarak değişme olmaksızın tekrarlanmasıdır: "I shall return with this sun...³⁵", "I shall return eternally to this Identical and self-same life³⁶".

Dönüşün aynı oluşu, Ezeli Varlıkların aynı şekilde tekrarlanması, onun kısırlığıdır. Bu görüş bize daha çok İslâm tasavvufundaki "anî daim" teorisini hatırlatır; ve ona çok benzemektedir. Bu noktadan Nietzsche'nin dönüşünü gerçek mânâsında oluş diye bile adlandıramayız. Aynı görüşledir ki K. Jaspers gerçek ve sonsuz bir oluşun Nietzsche'de olmadığını söyler³⁷.

Nietzsche'ye göre var olma tâ varoluş ânında tamamlanmış, ancak varlık aynı şekilde dönüp durur; halbuki İbn al-'Arabî'ye göre her ne kadar İlâhî ilimde varlıklar ezeli olarak "İlk anda" belirlendi iseler de varoluş zaman zaman oluş içinde sonsuz ve sınırsızca ilk âyânların istidadlarına göre meydana gelmektedir³⁸. Bu noktada onlar esastan ayrılırlar.

Ortak noktalarından biri de şudur: Nasıl Nietzsche'ye göre varlıklar, varlıksal benliklerini değiştirmeden ezeli olarak "dönüşte" muhafaza eder ve dönüşle tekrarlırsa İbn al-'Arabî'ye göre oluş da her ne kadar varlıklar "hâl" değiştirerek hissedilir âlemden kaybolup ezelde çıktıkları yere dönerlerse de asıl varlıksal -ki bu İlâhî varlıkla aynıdır- benlikle-

32 Nietzsche'nin bu görüşü diğer taraftan bize eskilerin ve birçok Ortaçağ Hıristiyan düşünürlerinin ruhlarını kademini isbat için ortaya koydukları tenâsühu hatırlatır. Belki Nietzsche bu görüşün etkisiyle ezeli dönüş nazariyesine varmış olabilir. Fakat gerçekte aralarında oldukça fark vardır.

33 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Penguin Classics, Çeviren: R.J. Hollingdale, Londra, 1975, s. 234.

34 Nietzsche, a.g.e., s. 237.

35 Nietzsche, a.g.e., s. 237.

36 Nietzsche, a.g.e., s. 238.

37 Jaspers, (K.) Nietzsche, Çeviren: J. Wahl, Paris, 1950, s. 354.

38 İbn al-'Arabî, *Fusûs al-Hikâm*, s. 121.

rini kaybetmezler, yenileşme ve oluş zamanında ne iseler, eski zamanda onlar aynı idi. Bunu İbn al-'Arabî şöyle vurgular:

"³⁹ O halde İbn al-'Arabî'ye göre oluş kişisel varlıkların benliklerini muhafaza eder, oluş onların içeriklerine değil "hâl"lerine aittir.

İbn al-'Arabî'ye göre oluş bir varlıksal içeriklik değil, fakat o varlığın bir hâlidir. Bu noktadan o, oluşu çağdaş felsefede en ileri noktaya ulaştıran Bergson'un tam zıt kutbunu teşkil eder. İbn al-'Arabî, Bergson kadar oluşa önem verirse de aslâ o, varlığın özünün oluş ve değişme olmadığını söyler. Halbuki Bergson'a göre oluş, varlığın özüdür, esasıdır; varlık demek oluş demektir. O bunu şöyle formüle eder: "Le changement est indivisible, il est meme substantiel"⁴⁰.

Diğer taraftan Bergson da İbn al-'Arabî gibi varlığın iki ayrı anda olmadığını, değiştiğini söyler: "il n'y a pas deux moments identiques chez un etre conscient."⁴¹ İşte bu İbn al-'Arabî ile Bergson'da ortak olan nokta.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, İbn al-'Arabî'ye göre, oluş, varlığın veya varoluşsal varlıkların bir teyini belirlenmesi değil, fakat belirlenebilirliği için bir varlıksal mod, süreç, ve şekildir. Aristo'nun deyimi ile varlıkların bilkuvveden bilfiile geçişleridir. Rab mertebesinde Esas Varlık Zâtı itibariyle değişmemekte olduğu halde İlâh mertebesindeki varlığı ve O'nun isimleri çeşitlenmekte, çoğalmakta ve değişmektedir. İbn al-'Arabî bunu şöyle belirtir"⁴²: "فان رب له الثبوت و الاله يتنوع بالاسماء"

Sözümüzü Mevlânâ'nın bu konuda şu güzel beyitleriyle bitirelim:

« دجله عالم في شود هر دم فنا
باز پیدا می نماید در بقا

هر نفس نو میشود دنیا وما

بی خبر از نو شدت اندر بقا ، ،⁴³

39 İbn al-'Arabî, a.g.e., s. 157.

40 Bergson, (H.), La Pensée et le Mouvement, Oeuvres Completes, Hazırlayan: A. Robinet, 2. baskı, PUF. Paris, 1963, s. 1258.

41 Bergson, (H.), a.g.e., s. 1398.

42 İbn al-'Arabî, a.g.e., s. 73.

43 Mevlânâ, Mesnevî, Nicholson neşri, I. cilt, Londra, 1925, s. 71.

İBN AL-'ARABÎ'DE "VARLIĞIN BİRLİĞİ" NİN ONTO-LENGUSTİK ANALİZİ

Dr.Mehmet BAYRAKTAR

| | |
|-----------------------------------|-------------------------|
| انه لاله الا هو الله | ”شهد الله لم يزل ازلا |
| انه لاله الا هو الله | ثم املاكه بذنا شهدت |
| انه لاله الا هو الله | والوالعلم كلهم شهدوا |
| انه لاله الا هو الله | ثم قال الرسول قولوا معي |
| من قبلنا لاله الا هو الله | افضل ما قلته و قال به |
| انه لاله الا هو الله ¹ | ما عدا الانس كلهم شهدوا |

İnsan var. O hem kendisi tekil olarak hem de başkaları ile çoğul olarak var. Bu iki çeşit varlığı ona zorunludur. Tekil varlığının zorunluluğu ontolojik bir zorunluluk; çoğul varlığının zorunluluğuna gelince, o, Heidegger'in deyimi ile, ontik bir zorunluluktur. Bütün varlıklar da insan gibi hem tekil, hem de çoğullardır. İnsan, tekilliği ile ve tekilliği içinde var, fakat yetmezliğini, çoğulluğu ile başkalarının varlığını ve başkalarını anlar. Böylece, insan kendinde ve kendisi ile hem "benlik" ve aynı zamanda hem "başkalık"tır. İnsanın benliğinden başkalığına ve başkalığından benliğine olan bütün olguları onun hayatıdır. Hayat işte insanın bu iki varlığı arasındaki maddî ve mânevî sürekli olgular toplamı ve zinciridir. İnsanın hayat olguları kendisini meydana getiren çeşitliği uzuvlarının kendisi ve başkası hakkındaki çeşitli işleyişleridir.

Bu işleyişler doğuştan doğal olarak başladığı gibi, bazıları yine insana doğal oldukları halde işlemeleri zaman içinde sonradandırlar. Bu olgular ve işleyişlerin bazıları tamamen maddî ve biyolojik gayeli olduğu gibi bazıları tamamen mânevî ve ruhsaldırlar. Bir kısmı da bu iki kısmın kârışımıdır.

¹ İbn al-Arabî, Futûhât al-Mekkiyya, I. cilt, Mısır, 1293, s. 425.

İnsana en tabii ve gayesi hem biyolojik hem ruhsal olan hayat olgularından biri ve en önemlisi akıl erdirmeye ve düşünmedir. Nasıl bilmek ve bilgi akıl erdirmenin bir neticesi ise, inanmak ve iman da akıl erdirmenin bir neticesidir. Ancak bilgi ile iman arasında fark vardır. Bilgi nedir? İman nedir? soruları konumuzun dışında kaldığı için incelememizin dışındadır.

İşte, imân, dinde, Allah'ın varlığının ve Bir'liğinin akıl yolu ile aklın kendini iknasıdır. İman her yönü ile kişiseldir ve subjektiftir. İman İslâm'a dönüştüğü zaman o toplumsal ve objektifleşir. Nasıl ki, düşünce -ki o aklın bizdeki verileridir- aksiyona dönüşürse ve olaylar ve olgular meydana gelirse, imanın gereği olarak kişilerin toplumsal olarak yapmaları ve yapmaları gereken birçok kaide ve kurallar vardırki, biz buna İslâm diyoruz Böylece imanın ikinci mertebesi İslâm'dır Bu mânâda İslâm insanın bütün faaliyet ve davranışlarının esası ve metodudur. İman ve İslâm'ın ötesinde üçüncü mertebede bir de ihsan vardır ki, bu da imân ve İslâm'ın tam olarak hem fizik hem de metafizik sahada, hem düşünce hem de aksiyon olarak yaşanmasıdır.

İman, bilgi yönünden, belki daha çok, gerçekten bilinmeyene aklın hükmetmesi olduğu halde, varlık sahasında, kendisine inanılanın bizde var olması; kısaca imanın ontolojik mânâsı bizdeki bilginin varlıklaşması, varlık haline dönüşmesidir.

Nasıl bizde akıl erdirmek ve düşünmek tabii ve bir noktada zorunlu ise, konuşmak da bizim hayat olgularımızın bir parçasını teşkil eder. Düşünce, duygu ve imanımızın başkasına aktarılması; düşünenin başkası, başkasının bir başkası tarafından anlaşılmasının vasıtası ve sebebidir. Kısaca dil, insanın "benlik" olarak varlığı ile "başkası" olarak varlığı arasında bir bağ ve ikisinin karşılıklı olarak birbirine bazı vasıtalarla ifadesidir. Dil ile insan benlikten ve kişiliğinden, toplumluluğa ve başkalaşmaya geçer. Bu noktadan dil de kullanılan kelime, sembol, cümle, resim, ses ve yazıların insanı ve düşüncesini anlamada çok önemlidirler. Zira, dilin yapısını ve malzemesini meydana getiren bu şeyler, insan tarafından insanın kendini ifade ederken tesadüfi seçilmeler ve hepsinin altında bir "felsefe" yatar. Hatta bu felsefe bazan şuuru bazan şuuraltını ifade eder; daha ileri giderek diyebiliriz ki bu felsefe benliğin dışarılaştırılmasıdır. Aynı zamanda dil maddenin özel lengüistik algularla ruhsallaştırılması, ruhi olanları da maddeleştirmeye yarar. Böylece dil fizik ve metafizik âlem arasında bir algı - vergi merkezi teşkil eder.

Dilin bu ehemmiyetine binaen tâ ilk çağlardanberi insanlar dile ve dilbilimine önem verdiler. Sofistlerin dili hayat kazanma ve kazanç sa-

natı haline getirmeleri, Aristo'nun Peri Hermeneias, Rhetorika ve Poetika gibi eserlerini kaleme alması ve birçok islâmî ilimlerle uğraşan bilim adamlarının dilbilimine çok önem vermeleri ve onu her sahada bir analiz ve doğrulama metodu olarak kullanmaları, hep dilin önemine bina- endir. Dilin önemini Mevlânâ'nın şu beytiyle noktalayalım:

« آدمی مخفیست در زیر زبان

ابن زبان یرده است بر درگاه جان ، ،²

Büyük düşünür ve mutasavvıf Muhy ad-Din İbn al-'Arabî'nin de dile önem vermesi ve onu bilgi ile varlık arasında bir vasıta görmesi neticesidir ki, özellikle Fütûhât al-Makkiyya adlı eserinin 6. bölümünde, Kelime-i Tevhîd'in onto-lengustik analizini yapar ve orada Allah'ın (veya Gerçek Varlık) varlığına ve Bir'liğine varır. İşte bu makalenin konusu daha çok bu bölüm üzerinde düşündüklerimiz ve oradan anladıklarımızdır.

Şunu hatırlamak yerinde olur ki, İbn al-'Arabî'den daha önce bu konuya yani Allah'ın Varlığı'nı ve Varlık'ın Bir'liğini dil, Varlık Felsefesi ve din açısından inceleyen ilk düşünür meşhur mutasavvıf Hakîm Tirmizî (öl.(85/898)³dir. O, bu konuyu "Kalâm alâ Lâ İlâhe İllâ Allah" adlı eserinde ele alır³. Gerçi Tirmizî'den de önce Tevhîd'den ilk bahsedenerleri Serî el-Sakâtî, Ma'rûf el-Karhî ve onların talebesi Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur.

Muhy ad-Din İbn al-'Arâbî لا اله الا الله kelimesinin en faziletli kelime olduğunu söyleyerek onun "doğrulama (isbât)" ve "olumsuz kılma (nefi)"den meydana geldiğini söyler: "Biliniz ki Lâ İlâhe İllâ Allah doğrulayıcı ve olumsuz kılıcı bir kelimedir ve en faziletli kelimedir⁴."

İbn al-'Arâbî'ye göre gerek gramer, gerek mantık ve gerekse psikolojik anlamda doğrulama ve olumsuz kılma varlıklar sahasında ve aynı zamanda hüküm sahasında vardır; biri diğzerinin tam zıddıdır. Olumsuzluk veya olumsuz kılma olumsuzluğu veya doğrulamayı reddeder⁵. Fakat, gerçekte, doğrulama esas olandır ve gerçektir; halbuki, olumsuz kılma ise tâlî izâfî ve insan zihnininin gerçekte ilgisi olmayan kuru kuruntusu

2 Mevlânâ, Mesnevî, R.A. Nicholson neşri, I. cilt, Londra, 1925, s. 293.

3 Bu eser elyazması olarak Topkapı, Emanet Dairesi, kitaphânında 1767 numarada 88 a- 96 b yy. arasında kayıtlıdır.

4 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 425.

5 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 428.

ve cehâletidir. Demek ol yorki olumsuz kılma ve olumluluk her ikisi de görünür varlık sahasında olur. Olumsuz kılmanın zıddına ve ondan fazla olarak, olumlu kılma ve doğrulama varlığın görünmezliğine ve müteâlliğine de hastır. Hatırlanırsa, İbn al-'Arabî, bu noktada Kant'ın tam zıddı olan bir kutbudur. Kant'a göre olumluluk ve olumlu terimler ve kavramlar "Genel Mantık" sahasında ve fenomenler âleminde olmadığı halde onlar numen veya başka bir deyişle müteâl (transcendental) âlemde mevcuttur⁶.

İbn al-'Arabî'de olumlu kılma hem ontolojik bir değere hem de metolojik bir değere sahiptir. Kant'ta ise olumlu kılma sadece metodolojik bir değere sahiptir. Çünkü ona göre, insan bizâtihi varlığı bilemez, varlığın bilgisi "Saf Akıl" yönünden sadece bir şüphe dir veya tecessüs veren bir hayranlıktır. Yine Kant'ın zıddına olumsuz kılma, İbn al-'Arabî'de metodolojik ve mantıkî bir değere sahiptir; varlık üzerinde hüküm yürütmede, kendisinin olumsuzluğuna rağmen, olumu bir rol oynar da.

Gerek bilgi ve gerekse varlık sahasında sahip olduğumuz olumsuz düşünceler ve hükümler olumsuzlukları nereden alır? Veya olumsuz bir cümle içinde a..latmış olduğumuz fikirlerin gerçekte de bizzâtihi olumsuz olmadıklarını nasıl anlarız?

Bu sorular Kant'ta olmadığı gibi İbn al-'Arabî'de de açık değildir. Fakat buna rağmen, genel olarak Vahdet al-Vücûd doktrininin de ve özel olarak da İbn al-'Arabî'de yokluk diye bir şeyin varlık olarak varolmadığını veya "yokluğun yok olarak var kabul edilmediğine göre, olumsuz kılmanın, olumlu kılma gibi yeri ve merkezi insan şuurudur. Eğer şuur kendi ile varlık arasında kendi dışında bizzat varlıkta bir bağ kurarsa ve bir nevi, şuur varlıkta varlıklaşırsa o zaman nefy ve olumsuz kılma diye bir şey olmaz. Tersine şuur varlığı bizzat kendi içinde algılar ve yargılsa, daha doğrusu varlığı şuurda şuurlaştırırsa o zaman insan şuru bilerek veya bilmeyerek varlığa olumsuzluk yükleyebilir. Çünkü, gerçekte, varlık insan şuurundan daha aşkın ve taşkındır; böyle daha aşkın ve daha taşkın bir şeyi daha dar ve daha içkinle izaha kalkmak hem metot, hem de bizzat düşünce ameliyesinin kendi yönünden hatalıdır. Kısaca, neticede, bütün olumsuz kılmanın sebebi ve merkezi, insan şuru ve onun hatalı kullanımudur; subjektifliktir.

İnsanın ancak subjektiflikten kurtulması, İbn al-'Arabî ve diğer Vahdet- Vücûdcu mutasavvıflara göre, Allah'ın insana "tecellî"si ile

6 Bkz. Kant, Critique de la Raison Pure, Notlarla çevirenler: A. Tremesaygues ve B. Pacaud, PUF., Baskı, 7. 1974, ss. 88-92.

mümkün olur. Ki hatta Dâvûd al-Kaysarî de, böyle bir subjektifliğin mutlak objektife çevilerek yok olmasına "al-fanâ' al-'İlmî" adı verilir⁷. Böyle bir yaklaşıma Husserl'in fenomenolojizm'inde de daha kapalı ve az tasavvufî mânâsında rastlanabilir ki bu ona göre, "niyet (intentionalite)"in görünür ve olaylar âleminde şey'in içine sığmasıdır. İşte bu niyetsel sığırma iledir ki Husserl eşyanın görünmezinin açıklanabileceğini söyler⁸. Bu niyetçilik veya kasıtlılığın kökünü Brentano'ya hatta ondan da önce Ortaçağ felsefesine kadar götürebiliriz⁹.

Bu kısa tamamlayıcı açıklamalardan sonra konumuza tekrar dönecek olursak, İbn al-'Arâbî'nin "Lâ İlâhe İllâ Allah"ı olumsuzluğu ve olumluluğu yönünden ikiye ayırdığını, olumsuz kısmın "Lâ İlâhe", olumlu kısmın ise "İllâ Allah" olduğunu söyleyeceğiz.

Bilindiği gibi İslâm'da ve Vahdet el-Vücûd doktrininde esas olan imândır; Allah'ın mutlak Bir'liğine yani O'ndan başka bir varlık olmadığına, varlıksal mânâda inanmaya da Tevhîd denir. Bu Tevhîd bir yandan olumsuzluk "Lâ İlâhe"ye, öbür yandan da olumluluk "İllâ Allah" a dayanır ve bu Allah'ın bizzat kendine şahidlik ettiği gibi imân etmektir¹⁰. Böyle bir imân derecesine ulaşmak veya varlığın mutlak birliğini görmek ancak ya "al-'İlm al-Nazarî" veya "al-'İlm al-Zarûrî" yolu ile olur; nakil yolu ile (Tarîk al-Habar) olmaz¹¹.

Gerçek imân, ki olumsuzluk ve olumluluk gibi bazı mantikî yargılardan uzak olarak, insanın "Vahdâniyyet" mertebesine ulaşmasıdır. Zaten bu güç insanda bi'l-Kuvve olarak vardır; zira İbn al-'Arâbî" biliniz ki en yetkin örnek ve en yetkin oluş olan insan vahdâniyyet üzerine halk olunmuştur¹²."

İşte insanın kendinde bu bi'l-kuvve var olan yetenek ve istidâdını kullanmaması ve Allah'ın ulûhiyeti ile bir "nisba" kuramaması onun şirk'ine veya olumsuz tavır almasına sebep olur. Manluklar "Lâ İlâhe İllâ Allah" dediklerinde Allah'ın ulûhiyeti ile olan nisbet müsbet isbatlama ile isbatlanmadı, çünkü O, bizzat nefsiyle İlâh'tır. Ancak müsbet "İllâ Allah" sözü ile doğrulandı¹³." Aslında İbn al-'Arâbî'ye ve Vahdet

7 Bkz. Dâvûd al-Kaysarî, Mukaddîma, Süleymaniye, Sec. Hasan Hüsnü, Cod. No. 683, s. 38.

8 Bkz. Husserl, E., Ideen I, 1913, s. 63.

9 Dartigues, Andre, Qu'est-ce que la Phenomenologie? Privat, Paris, 1972, s. 23.

10 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 425.

11 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 425.

12 İbn al-'Arâbî, Kitâb al-'Ahadiyya, Kahira, 1325, s.3.

13 İbn al-'Arâbî, Futûhât al-Makkiyya, s. 428.

al-Vücûd öğretisine göre varlık o kadar açıktır ki isbâtına gerek bile yoktur; var olmak isbatlamak demektir, varlığın ve bizim izâfî varlığımızın varlığından şüphemiz yoktur. Var olanı isbatlamak boş bir şeydir¹⁴. Ancak bu isbata “Allah’ın müsbetlik sıfatı ile Allah’ın teklîğine inanmamış olanı ait bir iştir¹⁵.”

Anlaşılacağı gibi Kur’ân-ı Kerim’in” Allah, melekler ve adâleti yerine getiren ilim sahipleri, O’ndan başka İlâh olmadığına şâhidlik etmişlerdir¹⁶.” âyetine dayanarak açıklamak istediği Tevhîd öğretisinde ٱلّٰه demek önce varlığı olumsuzlukta görmek demektir. Halbuki ٱلّٰه olumsuzluk kelimesi ٱ kelimesinin ontolojik mânâda olumsuz kıl-mıyor; ancak ٱ kelimesine biz insanların yüklediği bir yüklemi -ki o ulûhiyet ve tanrılıktır- O’nu nefy etmektir. Çünkü “İlâh yoktur” demek daha önce bir “İlâh”dan bahsediliyor olur ve neticede dil yönünden olduğu kadar varlık yönünden de bir “İlâh” veya varlıktan var olarak bahsediliyor demektir. ٱلّٰه sözünü, o var olan varlığın ancak Allah olduğunu O’ndan başkasının olmadığını belirliyor¹⁷. ٱلّٰه neticede hem önceki ٱ kelimesinin -ki onunla İbn al-’Arâbî bütün mah-lukatı kasteder- şümûl ve varlığını doğrular, hem de onun Allah’tan olduğunu isbatlar Bu noktada İbn al-’Arâbî tam mistik bir idealizmi savunur görünüyor. Çünkü işe varlığın fikrinden ve bizim dildeki ona atfettiğimiz kelimelerden hareketle, varlığı sözkonusu ediyor.

İlâh Allah’a nazaran aşağı bir varlık mertebesidir. Allah, İlâh’ın illetidir. “Ulvi olmasaydı süfli adlanmazdı¹⁸.”

İbn al-’Arâbî’ye göre nasıl olumlunun isbatı netice itibariyle lü-zumsuz ise, yani olumluyu isbât apaçıklığından dolayı gereksiz ise, zıddına nefy’in isbâtı o kadar gereklidir. “Nefy’in nefyi muhâl değildir¹⁹.” İşte bu görüş noktasından İbn al-’Arâbî varlığın var olduğuna ve Bir olduğuna dair deliller serdedir. O halde, esas mesele bir noktada İlâh mesâbesinde olan varlığın Allah mesâbesinde olan varlıktan ontolojik

14 İbn al-’Arâbî, a.g.e., s. 428.

15 İbn al-’Arâbî, a.g.e., s. 428.

16 Kur’ân; 3, 18.

17 İbn al-’Arâbî, a.g.e., s. 428.

18 İbn al-’Arâbî, al-Risâla al-’İlâhiyya, Mecmu’a al-Rasâil içinde, Neşreden: al-Şayh Muhy- alDin Sabri, Kahira, 1328, s. 562.

19 İbn al-’Arâbî, Futûhât al-Makkiyya, s. 428.

açıdan değil de bilgi ve akıl açısından incelenmesi, yani İlâh olan varlığın Allah, Allah olan varlığın İlâh olmadığını isbâtlamaktır, ki bundan biz Tevhîd-i 'İlmi'yi elde ederiz; halbuki Tevhîd-i Hakikî veya asıl Tevhîd nazârî aklın elde edemeyeceği bir şeydir.

Olumsuzluk ve bilgiden hareketle İbn al-'Arâbî varlığın ontolojik sahasına girer. Bu açıdan ٱ de esas mesele ٱ'nun hükmünü anlamaktır. ٱ akli, bilgisel ve kavramsal bir yargıdır; varlıksal bir yargı değildir. Dil yönünden de olumsuz bir işleme sahiptir. ٱ ise, aynı şekilde varlık açısından olumlu olduğu halde akıl, bilgi ve mefhum açısından ve nihayet dil açısından olumsuzdur; çünkü içlemi Allah kelimesinin içlemine kıyasla yok mesâbesindedir, İlâh Allah'da içkindir O zaman ٱ ontolojik açıdan varlık vardır, dil açısından da varlık yine var demek olur. Çünkü İbn al-'Arâbî'ye göre iki nefy bir isbat eder²⁰. Fakat İbn al-'Arâbî indinde varlık vardır demek aslında bir şey ifade etmez, var olan bu varlık nedir? İşte onu tahsis eden ve belirleyen şey ٱ'ıdır. O, ancak Allah'tır Görülüyor ki, dil ve düşüncedeki bütün olumsuzluklar ve olumsuz kılmalar aslında olumluyu başka bir yönden anlatmaya ve onları izâfî olarak olumsuz kılmaya delâlet ederler. Gerçekte varlıksal mânâda bir olumsuzluk yoktur. Olumsuzluk yokluğa götürür fakat İbn al-'Arâbî'ye ve Vahdet al-Vücûd nazariyesine göre yokluk eski Yunanda ve diğer felsefe ekollerinde olduğu gibi varlığın karşıtı ve zıddı bir varlık değil, tersine yokluk varlığın bir mertebesinde (al-A'yân al-Sâbita) görünmezliği veya başka bir deyişle fenomen haline dönüşmeden, tecelli etmedenki durgunluk ve bi'l-kuvve halidir. Bunun içindir ki varlık yoklukta tahakkuk etti denir. "Vücûdun hakikat yokluktan gerçekleşti"²¹ ve yoklukta "Mutlak şerdir"²² şeklinde tarif edildi. Doğaldır ki buradaki "şer" kelimesini ahlâkî ve dinî mânâda almamak gerekir. Zaten o yine şöyle açıklanır: "Her şer mevcuttur ve hay (varlık) ile karışıklığıdır."²³ O halde neticeten yokluk varlığın endetermine halidir. Olumsuzluk da varlığı her yönden belirsiz ve sınırlı görmedir.

Muhy ad-Dîn İbn al-'Arâbî insanlar Allah'ı isbat etme yönünden sınıf ve mertebelere ayırır; bunların sayısı altıdır:

20 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 428.

21 İbn al-'Aâbî, al-Risâla al-Firdavsiyya, Mecmu'a al-Risâil içinde, Kahira, 1328, s. 610.

22 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 610.

23 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 610.

| | | | | |
|-----------------------|------|------------|--------|-----------------|
| 1- Nefsinde | الله | لا اله الا | diyem, | |
| 2- Sifatında | " | " | " | , |
| 3- Rabb'ında | " | " | " | , |
| 4- Rabb'mın sıfatında | " | " | " | , |
| 5- Hâl'inde | " | " | " | , |
| 6- Hükümünde | " | " | " | , ²⁴ |

Şimdi bu sınıfları sırası ile inceleyelim. Nefsinde "Allah'tan başka İlah yoktur" diyen Allah'ın kendi nefsindeki tecellisine göre Allah'ı anlayan kişidir ve o kişi varlığının kendinden başkasından esinlendiğini anlayan kişidir.²⁵ Sifatında Allah'ı birleyen kişi ise, Allah' kendi ilmine göre birleyendir.²⁶ Rabb'inde Allah'ı birleyene gelince, Hakk'ın, vücûdun özü olduğunu anlayan kimsedir²⁷ Rabb'mın sıfatında Allah'ı birleyen hakk'ı birliği ('ahâdiyya) ve zât yönünden tek Rabb olarak gören kimsedir.²⁸ Allah'ı Hâtinde birleyen, işlerini Allah'tan başkasına dayandıran kimsedir. Bu gibi kimseler imân etmiş olmakla sıfatlandırılmazlar ve taklitçidirler.²⁹ Hükümü ile Allah'ı birleyene gelince, o kimse şeriat koyanın o kişi üzerine vâcib olduğu şekildeki târifıyla Allah'ı târif ve birleyen ve o hükümle Allah'a hüküm veren kimsedir.³⁰

İbn al-'Arâbî'ye göre bu sıfatlar içinden en mütekâmil, en yeterli ve gerçek iman eden ve gerçek Tevhîd'i gerçekleştirebilen Allah'a Allah'ın onun üzerinde yükümlü kıldığı Tevhîd esaslarıyla hükmeden kimsenin sınıfı yani bu saydıklarımızdan sonuncu sınıftır.³¹ Çünkü bu son sınıf Allah'ı Allah'ın kendi kendini bildiği gibi bilir Bu sınıfların en aşağısı kendi hâlinde Allah'ı bilen kimsedir. "Hâl" tasavvufta İbn al' Arâbî'ye göre, ontolojik bir varlık mertebesi değil, ancak kişisel ruhun bilgi ve bilme ile ilgili bir mertebesidir. Hâl daima psikolojik ve bilgisel değişmedir. Bir ânı diğer bir ânına uymaz.³² Kişinin hâlindeki Tevhîd daima değişkendir. Gerçek birleme ve gerçek Tevhîd hâller geçip insanın Allah'da bâkî ve bekâ mertebesine ermesiyle mümkün olur. "Hâlî Tev-

24 İbn al-'Arâbî, Futûhât al-Makkiyya, s. 429.

25 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

26 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

27 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

28 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

29 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

30 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 430.

31 İbn al-'Arâbî, a.g.e., s. 429.

32 İbn al-'Arâbî, Tuhfet üs-Sefere, Çev.: A.Akçiçek, Rahmet Yayınları, İstanbul, 1971, s. 116.

hid" den "Hükmî Tevhîd" e varıncaya kadarki mertebeler ve dereceler bize İbn al-'Arâbî'nin imân ve Tevhîd'in derecelenmesini kabul ettiğini gösterir. Bilindiği gibi, kelâmcıla imân ve Tevhîd'in derecelenmesine karşıdılar, onları artmaz ve eksilmez kabul ederler.

"Hâl" den Bekâ'ya geçiş, bilgi ve ruhî sahadan ontolojik sahaya geçiştir. Bilgi ve ruhî olaylar hem değişken, hem de değişmedir. Bu süreç ve sahada kişinin Allah ve diğer başka bir varlık hakkındaki bilgisi daima eksik ve mefhumsal, yani teknik tâbiriyle "İlm al-Yakîn" veya "Ayn al-Yakîn"dir. Bakâ ve ontolojik sahada ise artık süje-obje münâsebeti kâkılmıştır, her şey "Hakk a-Yakîn"dir. Böyle olunca Tevhîd ve birleme bizzat varlığın bizzâtihî kendinde oluyor; neticede bu Tevhîd tam ve yetkindir; değişme sözkonusu değildir. Böylece gerçek Tevhîd Allah'tan başka bir şeyin var olmadığını ve Allah'tan başka adla adlanan şu varlıkların birer izâfî varlık olup ancak Allah'da var olduklarını bilmektir Tevhîd "Mutlak Birlik" in adıdır. Aynı zamanda bu Tevhîd "Zâtî" bir Tevhîd ve "İlâhî Sırr" ve "Tevhîd-i 'İlâhî"dir³³.

Varlık açısından ve varlıkla ilgili bir şeyin "Yokluk" ve "Olumsuzluk" u mümkün değildir. Mümkün olsaydı varlığı olumsuz kılan ve yok farzedenden önce kendisi yok ve olumsuz olması gerekirdi. Çünkü varlık yokluğu gerektirmez ve ontolojik açıdan daima varlık öncedir; yani varolana yokluk yüklenemez, fakat tersi daima doğrudur, yok olana varlık yüklenebilir. Kaldı ki Vahdet-i Vücûd öğretisine göre "Yok" un var gibi farzı bile muhaldir.

Ne düşünüyorum, o halde varım; ne varım, o halde düşünüyorum. Varım çünkü yok değilim; yok değilim çünkü var ve birlik var. Nasıl kendimi ontolojik açıdan yok farzedemezsem, Allah'ı veya gerçek varlığı da yok farz edemem. Çünkü en azından benim var olduğumun farkında olmamın sebebi ne aklım, ne vicdanımdır. Halbuki benim dışımdaki başka bir varlıktır. Eğer benim dışımda olan her şeyi yok kabul etsem ben var olduğumu nasıl anlarım?

Kelime-i Tevhîd İbn al-'Arâbî nazarında varlığın varlığının ve varlığın olumsuz olmasının bir formülüdür, bir anahtarır. Her ne kadar o, dil ve gramer yönünden olumsuzluk ve olumluluk ihtiva ederse; onun varlıksal mânâsı sadece varlığın birliğini izah eder. Ve bu izah ediş, "Tevhîd, Kıdem'i hadesten tekil kılmak..."³⁴ diye târif eden bir Cüneyd-i Bağdâdî'nin izâhının zıddına, Kıdem'i hadisten ayırmaksı-

33 İbn al-'Arâbî, Futûhât al-Makkiyya, s. 430.

34 Cüneyd'in târifi için bkz. Kuşeyrî, Risâla, Mısır, 1318, s. 161.

zım* hadesi sebeblilik ve varoluş yönünden Kıdem'de tek kılma şeklinde izah eden bir izah ediştir. İşte bu zıtlık bu konuda Cüneyd, İbn al-Tey-miyye ve İbn al-'Arâbi çekişmesinin kaynağını teşkil eder; İbn al-Tey-miyya, Cüneydi haklı bularak İbn al-'Arâbi'ye çatar.³⁵ Bu Tevhîd nazariyesi, Erbabu Tavhîd denen Mu'tezililerin "akli olumsuz" kılmalarına dayanarak sadece akıl ile Allah'ı birlemenin de tam zıddıdır. Bu zıtlığı hicri IV. asır mutasavvıflarından İbn al-Kâtib şöyle dile getirir: "Mu'tezile akıl yolu ile Allah'ı tenzih etmeğe çalıştı, hataya düştü; Sûfiler ilim ve irfan yolu ile Allah'ı tenzih etmeye çalıştılar, isbât ettiler."³⁶

Bütün mutasavvıflarda olduğu gibi İbn al-'Arâbi'de de Tevhîd insanla Allah arasındaki her türlü ayrılığın benzerliğe; çokluğun birliğe; uzaklığın yakınlığa dönüştüğü bir makamdır. Bu makam öyle bir makamdır ki onda gark ve mahf olmadan Allah'ın varlığı ve Bir'liği gerçekten bilinemez ve tam mânâsiyle idrak edilemez.

Sözümüzü bu konuda Mevlânâ'nın şu güzel beytiyle bitirelim:

« زنگ در ایلاست او از لاگنشت

73 هر که در ایلاست او فانی نگنشت ، ،

* İbn al-'Arabi, Fusus al-Hikâm, Notlarla neşreden Abu al-'Ala 'Affîfi, Mısır, 1946, s. 121.

35 İbn al-Teymiyya, Minhâc al-Sunna, 3. cilt, Kahire, 1312, s. 85.

36 Kuşeyri, a.g.e., s. 32.

37 Mevlânâ, a.g.e., s. 188.

Bazı Şii-İsnâ-âşeriyye Yazarlarına Göre
ALLAH'IN GÖRÜLMESİ (Rü'yetullah) MESELESİ*

Yazan: Georges VAJDA

Çeviren: Dr.Sabri HİZMETLİ

Genel anlamda tecellî problemi ile yakından alakalı olan Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesi meselesi, İslâm kelâmında üzerinde uzun boylu araştırmaya ihtiyaç gösteren önemli bir konudur. Bununla birlikte bu problem, birçok defa kısaca ele alınmış olmasına rağmen, bildiğimiz kadarıyla, henüz yeterince ve derinlemesine incelenmiş değildir¹.

Bizim burada, bu konuda yaptığımız çalışma da nâ-tamam ve kısımî olmakla beraber, yine de henüz sünnî ve tasavvufî metinler kadar incelenmemiş ve ele alınmamış şii kaynaklardaki birtakım hususları ortaya koymaktadır.

Meseleyi tarihî metoda göre ele almayı, başka bir ifade ile, Ali so-yundan gelen meşrû imamların naklettiği her türlü ilmin, ancak kendisi ile geçerlilik kazandığı Şii akîdesine göre incelemeyi düşünüyoruz. Bu hususta, konumuzla alakalı malzememizin büyük çoğunluğunun kaynağını teşkil eden, Kuleynî² ve İbn Bâbuyeh³ gibi IV. /10. asır büyük

* Bu makale, Le Shi'isme Imâmite (Paris 1970) içinde 31-54. sayfalar arasında yayımlanmıştır.

1 Rü'yetullah hakkında geniş bilgi için bkz.: Louis Gardet, Dieu et la Destinée de l'homme (Paris 1967), s. 338-345. Yazar, sözkonusu eserinde, Allah'ın görülmesi hususunda tatminkar bir girişte bulunmaktadır. L. Gardet, halk için yazdığı başka bir kitabında, L'Islam, Religion et Communauté (Paris 1967), s. 105-107, konuyu daha kısa olarak ele almaktadır. Yazarın buradaki açıklaması, mu'tezile metinlerini doğrudan tahkik etmeksizin, sadece sünnî ve tasavvufî metinlere dayanmaktadır; şii kaynaklar ise hiç kullanılmamıştır. Ayrıca, bu konuda kaynak eser olarak bk.: Henri Laoust, La Profession de Foi d'Ibn Batta, Şam 1958 (İndeksteki rü'yet ve rü'yetullah kelimesi ile alakalı bölümler, özellikle, s. 102 n. 4); Jozef Van Ess, Die Gedankenwelt des Harit al-Muhâsibî (Bonn 1961), s. 213-215, 218; aynı yazar, "İbn Kullâb und die Mihna", Oriens, 18-19, 1967, s. 92-142. Allah'ın görülmesi konusu, son yıllarda yayımlanan büyük mu'tezile metinlerinde de incelenmektedir: Kadî Abdül-Cebbar, el-Muğnî (Kahire 1965), s. 33-240; İbn Miskeveyh, el-Mecmu'ü'l-Muhît bi'l-teklîf C.I (J.J. Houben bas. Beyrut 1965, s. 206-211, Ömer el-Azmi bas., Kahire 1965, s. 208-211); Mânâkdim Ahmed b. Ahmed (tarafından kaleme alınan), Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Abdül-Kerim Osman bas, Kahire 1384/1965), s. 232-277. Bu son iki eser de Kadî Abdül-Cebbar'ın öğretilerinden esinlenerek daha sonra kaleme alınmış olup, birinci esere nisbetle, daha az hacimlidir. Mu'tezile'nin görüşlerinin reddi konusunda, okuyucuya şu eserleri tavsiye etmekle iktifa ediyoruz: el-Bakillânî, K.et-Temhid (Mc Carthy tarafından bas. Beyrut 1957), s. 266-277, 450-474; el-Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn (İstanbul 1928?, s. 98-102; İbn Hazm, el-Fasl... (Kahire 1321/1903), C. III, s. 2-4. es-Süleymî'nin, Câfer es-Sâdik adına yaptığı tefsirleri de bu kaynak listesine ilâve etmek uygun olacaktır bk.: P. Nwya, "Le Tafsir mystique attribue a Ca'far al-Sâdiq", MUSJ, 43, 1968, s. 196-197; bu makale, araştırmamızın kaleme alınmasından çok sonra elimize geçmiştir.

2 Öl. 328/993: GAL, I2, s. 199; suppl., I, 320; F. Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, I, Leyde, 1967, s. 540 vd. Kuleynî'yi bundan sonra "K" harfi ile göstereceğiz.

3 Öl. 381/991: GAL, I2, s. 200 vd., suppl., I, s. 321 vd.; F. Sezgin, aynı eser, s. 544-549. İbn Bâbuyeh'i bundan böyle "İB" harfleri ile göstereceğiz.

Şii hadis mecmualarını tedvîn edenlerin sağlamlığını ve samimiyetini kabul ediyoruz. Problemi bu şekilde vazettikten sonra, sözkonusu malzememizi, metinlerinin kelime kelime vahye uygunluğu, Kelâmın akılcı diyalektiği, Yunan felsefesi problematiğinin İslâm'a nüfuzu, iman ve amelin tasavvuf yolu ile derûnleşmesi şeklindeki metinleri birbirleri ile uygunluk-uygunsuzlukları açısından ele almak suretiyle, İslâm'ın II. ve III. asırdaki fikrî yapısını kendi açısından yansıtan eserler olarak müteleva edebiliriz. İmamlara atfedilen görüşlerin, tecellî planında incelenmesi bizi burada ilgilendirmemektedir. Eğer biz, kendi alanında, dinî fenomenolojinin te'vili ve yaratıcı muhayyile yolu ile ortaya çıkmış bulunan tarih ötesi husûsiyetlerini bütünüyle redetmiyorsak, akıldüstü ve arketipler âleminin emirlerine, öğretilerine kesinlikle karşı çıkan tarihî tetkikin, ister "historiosophie"⁴, ister teosofi-hikmet (theosophie)⁵ yolu ile olsun, yok edilmesini ve ortadan kaldırılmasını istemediğimiz içindir⁶. Tercüme edeceğimiz veya özetleyeceğimiz kaynaklara daha iyi eğilebilmek için, neticelerin hülâsasını çalışmanın sonunda vermeyi gerektiren alışagelmış te'lif kâidesini bir defahk ihlal edeceğiz. Şu halde bakabildiğimiz ölçüde kaynaklardan çıkardığımız inandığımız düşüncelerin kısa bir özetini hemen burada takdim etmeye cüret edeceğiz.

Dünyada mümtaz bir tecrübe, Hesab Gününde umûmî tezâhür, âhirette söz konusu Varlığın gözle görülmesi demek olan Allah'ın görülmesi meselesi İslâm'da, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi, hem ilâhî metinlerin tefsiri seviyesinde hem de ontolojik bir çerçevede ortaya çıkmaktadır. Her türlü müşahhas tecrübenin idrak etmekten âciz kaldığı planda bulunan bir niteliğe varlık statüsü vermek isteyen insan anlayışı güçlüğü uğramakta; dolayısıyla ilâhî varlığı maddileştirmek veya O'nu her türlü ontolojik varlık vasfından tecrid etmek şeklinde tezâhür eden, en azından görünüşte birbiri ile yakından alakalı, iki tehlike buradan doğmaktadır.

Filozoflardan önce, muhtemelen Hicrî 2. asrın ortasında, muhaddisleri, mütekellimleri ve mutasavvıfları karşı karşıya getiren bu mesele,

4 Historiosophie: Bu ilim dâhı, Türkçede ifade edecek uygun bir kelime bulamadığımız için, olduğu şekilde aldık.

5 Theosophie (hikmet): Vecd ve istiğrak yolu ile doğrudan Allah'ı kavrama sistemi bk.: *Vocabulaire Philosophique* (Paris, Puf, 1976), s. 1130-31.

6 Kültürlü bir okuyucu, bizim burada, İsnâ-şer'iyye ve İsmâ'liyye gibi, Şii düşüncesinin açıklama ve yorumunu yapan büyük bir esere başvurduğumuzu kolaylıkla anlar; neslimiz eski dostumuz Henri Corbin'e çok şey borçludur; *JA* (s. 273-278)'da, onun *Histoire de la Philosophie Islamique* adlı eserinin birinci cildinin tanıtılması ile ilgili yazımızda kendisi hakkında söylediklerimizi burada tekrarlamayacağız.

aynı zamanda mâsûm imamlardan mütevâtiren geldiği sanılan hadis mecmualarında tedvîn edilmiş olarak Şii-İsnâ-âşeriyye mezhebi öğretisine de yansımış bulunmaktadır.

Kuleynî'nin el-Kâfi' adındaki büyük eserinin "kitâbü't-tevhîd" bölümü ile İbn Bâbuyeh'in Tevhîd'inin⁸ mühtevâsının tahlili, bir yandan, Allah'ın bütünüyle gözle görülmesinin İmâmiyye mezhebi tarafından reddini, öte yandan, yanlış anlaşılmaya müsâit veya mezhep açısından hatalı görülen görüşlerle alakalı nasları veya haberleri, ruh ve aklın çeşitli ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde değişik seviyelerdeki açıklamalarını vuzuha kavuşturmuştur.

"Görme" tamamen bir derûnî tecrübe, ilâhî azametinin nûrunun insan kalbinde müşâhadesi, veya îman hakikatleri ile Allah'ı en iyi şekilde tanımaktır; eğer gözle görme varsa, bu muhtemelen, (yaratılmış) madde âleminde mü'mine sunulan Allah'ın alâmetlerinin görülmesinden, sey-rinden başka bir şey değildir.

Kaynaklarımız müşterek ifadelerden (güneşin doğrudan insan gözüne gelen dayanılmaz görünümünden, daha doğrusu, idrak edilmez ulûhiyeti bize gizlemek vazifesine matuf, mukayese edilemeyecek derecede yaygın ve heybetli şekilde büyüyen bir ziyânın perdelerinin görülmesinden), sapık görüş sâhiplerince ileri sürülen itirazlara karşı müdâfaadan, görme olayının bir ilmi tahlilinin bize gösterdiği aşılabilir aklı güçlüklerden destek aramaktadır.

Kur'an-ı Kerîm (A'raf sûresi, 139-143)'in bildirdiğine göre, Mûsâ, Sina dağındaki dehşete düşürücü tecelli sebebiyle, Allah'ı dünyada görmenin imkansız olduğu hususunda iknâ oldu.

Bize göre, bu anlayış içerisindeki İmâmiyye düşüncesi hakkında söylenecek son söz muhtemelen, âhirette seçkinlere va'dedilen görmenin bile, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna "Evet" diye cevap veren henüz tecessüd etmemiş ruhlarla, aklı terimlerle târif edilemeyen Allah'ın varlığını her devrin imamının şahsında idrak etmesini bilen mü'minlerin aslî tecrübesini tekrar ifade etmekten başka bir şey yapmayacağını söylemek olacaktır.

Netice itibariyle, İmâmiyye ilm-i kelâmı, Allah'ı gözle görmenin saçmalığını ispat etmek için diyalektik delilini, gerektiğinde, Mu'tezile

7 Burada Tahran baskısını veriyoruz: Tahran, C.I. 1373 h. 1/1334 h.s./1955. En çok üzerinde duracağımız bölümler: K. et-Tevhîd'in oniki hadisten müteşekkil olan 9. (ishâtu'r-rü'yâ) bölümüdür.

8 En çok kullanılan baskısı, Muhammed Mehdi es-Seyyid Hasan el-Harsân (Necf 1386/1966) baskısıdır.

mezhebinden almasını bilmiştir. Nitekim, Paris Millî Kütüphanesi 1252 numarada kayıtlı bulunan arabça yazmada muhafaza edilen noksan ve meşkur, fakat nisbeten eski (şüphesiz XI. asrın sonu) olan mulahhas itikâdî eser bu yolla meydana gelmiştir.

Allah görülemez: Hz.Peygamber tarafından kavranılan rü'yet derûnî bir tecrübe olarak anlaşılmalıdır; Allâh azametinin nûrundan göstermek istediğini ona, kalbinde gösterdi⁹.

İmam Ali Rıza, Kitâbu't-Tevhîd'in, Allah'ı cisim ve suretle vasfetmenin nehyi ile alakalı 11. bölümünde, Allah'ı üst kısmı boş, vücûdunun geri kalan kısmı ise dolu bir varlık olarak nitelendiren Hişâm b. Sâlim, Sâhib et-Tâk (Muhammed b. Nu'man) ve el-Misâmî (Ahmed b. el-Hasan b. İbrahim b. Misâm et-Temmâr) gibi müşebbiheden olanların öğretisi ile alakayı kesmekle kalmaz, aynı zamanda Hz.Peygamber'in Allah'ı 30 yaşında bir genç olarak görmüş olabileceğini gösteren hadîsi de te'vil eder. Aslında bu hadîs, ona göre, Hz.Peygamber'in o anda içerisinde bulunduğu durumdan bahsetmektedir ve Allah resûlü Allah'ın azametinden başka birşey müsâhede etmemiştir¹⁰.

Hz.Peygamber Allah'ı değil, fakat Allah'ın alâmetlerini gördü ki onlar Allah değildir¹¹.

Çünkü Allah maddî gözler ile değil, fakat iman hakikatleri ile, kalbde görülür¹².

Menfî manada, kalplerin vehimlerinin (veya en azından, meselâ yabancı ülkeler gibi göz önünde olmayan bir nesneye dayanan vehimlerin, kuruntuların) Allah hakkında delil olamayacağı söylenmek suretiyle, görmenin reddedilmesi ortaya konabilir; üzerinde durduğumuz, Allah'ın görülmesi problemi boyunca Kur'an-ı Kerim'in sıkça karşılaştığımız "gözler O'nu idrak etmez; fakat O, bütün gözleri idrak eder:

9 Kuleynî, adı geçen bölüm, 1. ve 8. hadîs, s. 95-96; İbn Bâbüeyh, aynı eser, s. 65 vd.

10 Kuleynî, aynı eser, aynı bölüm, 3. hadîs, s. 100-102; İB, aynı eser, s. 69 vd. Yazar burada aynı metni yeniden ele alıyor, fakat Kuleynî'den hareketle değil. Bu hususta ayrıca bk.: K. aynı bölüm, 1,5 ve 7. hadîs, s. 104-105 ve 106; İB, aynı eser, 57 ve 62. Biz burada, elimizdeki bu metinlerde tenkid edilmiş şahsiyetlerin teşbihî spekülasyonları üzerinde durmayacağız. Bu hususta, diğer kaynakların yanısıra, bk.: A.J. Wensinck, The Muslim Creed, Camoridge, 1932, s. 67 vd.; AS. Tritton, Muslim Theology, Londres, 1947, s. 48.

11 K, rü'yanın iptâlî bölümü, 2. hadîs, s. 96; İB, aynı eser, s. 67 vd.

12 K, aynı eser, aynı bölüm, 5 ve 6. hadîs, s. 97; İB, aynı eser, s. 66; ayrıca bk.: 21. (Ce-vâmî'u't-tevhîd) bölüm, 4.hâdîs, s. 138. Buradaki öğretî Ali b. Ebi Talîb'in görüşüdür: "Rü'yet ancak kalbe olan bir şeydir."

O Lâtif (gözle görülmez veya lutuf sâhibi) her şeyi bilendir" âyetini işte bu mânada anlamak gerekir¹³.

Allah'ın görülmezliği ile alâkahı birtakım akli açıklamalar mevcuttur:

Bunlardan hasma karşı ileri sürülen bir delil müşterek tecrübeye hitab ediyor: Ehl-i rü'yet, sadık kimseler ise, onların gözleri karşıda olan güneşin nuru ile dolar, güneşi tam cepheden görürler. Aslında güneşin ziyası, Allah'ı saklayan perdeler (Kürsî) tabakasına akseden ziyânın en küçük parçasından (70 cüzünden bir cüz) başka birşey değildir¹⁴.

İşte teorik değeri daha sağlam bir delil¹⁵: Görme, görenle görülen arasında hava ile dolu bir mesafenin bulunmasını gerektirir; sözkonusu hava dolu mesâfe kalkarsa görme olmaz; o halde görenle görülen arasında ortak bir görme sebebi vardır; bu durum görenle (sujet) görülen (objet) arasında bir benzerliği zorualu kılmaktadır; halbuki burada, akıllı bir okuyucunun ortaya çıkarmayı ihmal etmeyeceği reddolunamaz bir itiraz mevcuttur: Allah'la mahluk arasında hiç bir benzerlik yoktur; görüldüğü üzere rü'yet görüşü, sorumluluğunu bizzat müdâfiinin bile yüklenemeyeceği bir sonuca ulaşmaktadır; o halde bu görüş bizzat kendiliğinden hükmünü kaybetmiştir, kadüktür¹⁶.

Kuleynî'nin sözkonusu eserinin, Allah'ı, Yüce nefsinin vasfettiği şeyden başka bir sıfatla vasıflandırmanın nehyi ile alakalı 10. bölümünde, O'nun Yüce azametinin künhünün insan düşüncesi tarafından anlaşılamayacağı, Câfer es-Sâdık'ın rivâyetine dayanılarak, belirtilmektedir¹⁷. Allah nasıl (keyfe), nerede (eyne) ve hangi mekanda (haysü) sözleri ile

13 K, aynı eser, aynı bölüm, 9 ve 11. hadis, s. 98 vd.; İB, aynı eser, s. 68 vd. "Vüm" ve başka müştakları hakkında bk.: Arabica, VIII, 1961, s. 125, n. 3; L. Massignon, Melanges Joseph-Marechal, C. II, Brüksel-Paris, 1950, s. 285; aynı metin için, ayrıca bk.: Opera Minora, II, s. 245; söz konusu metin lisaniyatçı Halil'e atfedilmektedir ve L. Massignon tarafından adı geçen eserlerde zikredilmiştir.

14 K, aynı eser, aynı bölüm, 7. hadis, s. 98; İB, aynı eser, s. 65; ayrıca bk.: K, aynı eser, 8. (nehyu'l-kelâm fi'l-keyfiyye) bölüm, 8. hadis, s. 93. Teferruath bir konu olan perdeler, insanı Allah'ın sırrından ayıran değişik tabakalar, aralayıcı dereceler meselesi burada incelenemez.

15 K, aynı eser, 4. hadis, s. 97; İB, aynı eser, s. 66; bu hususta, ayrıca bk.: az sonra gelecek olan bu bölümün 12. hadisinin tercümesi.

16 Biz burada, bu akıl yürütmede, kelâm ilmi tarafından çok kullanılan muarızım diyaletik metodunu kabul ediyoruz. Bu konuda, Revue des Etudes Juives, C.CXXII (1963), s. 20 .. vd 95 vd., de takdim ettiğimiz IV/X. asırla alâkahı metinlere bakınız.

17 K, aynı eser, aynı hadis.

itade edilen kategorilere girmez¹⁸ çünkü bütün bu özellikler Allah tarafından yaratılmış olup, ancak yaratılmış olmaları sebebiyle bilinirler; neticede yaratan Allah'ın varlığına delâlet ederler; o halde Allah her yerde ve herşeyin ötesindedir; Kur'an-ı Kerim (En'am sûresi, 103. âyeti)'in ortaya koyduğu bu gerçek, bizzat imam tarafından ifade edilen açıklamayı çerçevelemektedir.

Bütünüyle kavrandığından pek emin olmadığımız daha da karışık bir diyalektik delil 9. bölümün 3. hadisinde yer almaktadır¹⁹.

Görme, bilinen mânada mütalea edildiğinde, zorunlu, hatta kesin denebilecek bir bilgi verir; başka bir ifade ile, normal görme organı alanında yer alan bir nesne, en azından ikisi arasına konmuş olan herhangi bir şeyle maskelenmiş olacağından, kavranılmaz; o halde, eğer Allah'ın gözle görülmesi câiz olsa idi, sözkonusu bilgi zorunlu olarak meydana gelmiş olacaktı. Oysa, sözü edilen bilgi ya iman (nesnesi)dür, ya da değildir²⁰. Birinci durumda, dünyada kesh yolu ile kazanılan bilgi, yani akıl yürütme veya nakil (otorite) yolu ile elde edilen bilgi, iman değildir, çünkü o bilimin tersidir. İşte, "bu dâr-û dünyada mü'min yoktur" görüşü buradan gelmektedir (çünkü, gerçekte, hiç kimse Allah'ı görmedi). Eğer görme ile hasıl olan bilgi iman değilse, kazanılmış bilgidir. Buradan şu yeni mantikî delil ortaya çıkmaktadır: ya bu bilgi "mead"da kesilecek (bu demektir ki âhirette görme olmayacaktır, halbuki iman, gerçek olarak, bunun tersini kabul etmektedir), veya kesilmeyecektir (bu durumda seçkin kimselere va'dedilen görmenin hiçbir mâna ifade etmediği ve boş olduğu görülecektir).

Son olarak, muhaddis Ebû Kurra'nın efsânevi şahsiyeti ile temsil ettiği, sünnî ashâbu'l hadîse karşı yapılan bir tartışmada, rü'yeti kabul etmenin müdâfaa sisteminde ortaya çıkaracağı kaçınılmaz tutarsızlıklar üzerinde ısrarla durulmaktadır. Kaynakların bize bildirdiğine göre o, bu hususta şöyle diyor: İmam Ali Rıza'nın görüşüne dayanarak Allah'tan aldığı vahiylerle, birçok defa rü'yetin imkansız olduğunu açıklayan Hz. Muhammed'in de bu tecrübeden iftihar ettiğini savunmak Allah

18 Burada, Aristocuların kullandığı "keyfe", cismin yüzeyin bir noktasında koleksiyonu demek olan "eyne", bilinen bir noktayı ifade etmesi bakımından "haysü" istilâhı kabul edilmektedir.

19 K, aynı eser, aynı bölüm s. 96 vd., İB, aynı eser, s. 66 vd.

20 Bu kazıyye, açık bir şekilde, meselenin hedefleri gözönünde tutularak ihdas edilmiştir, daha doğrusu sofistiktir; zira, eğer, hissiyatımızın dışında kalan bir şey hakkındaki imanı bilgi olarak vasıflandırmak câiz olsa, tahkik edilmesi gereken hipoteze göre, bu andan itibaren dünya hayatında elde edeceğimiz bilgide de imanun müdahalesi gerekmez; bu durumda, herkesin de kabul ettiği gibi, şu andaki beşerî durumumuzla âhireti anlamamız imkansız olur.

resûlünün risâletinde tutarsızlıklar olduğunu söylemekten hoşlanan zındıkların itirazlarına kolaylık sağlamaktır²¹.

Kuleynî, Kitâbu't-Tevhîd'inin 9. bölümünde, aslında bu hususta tek olmayan, fakat sâdece Hişâm b.el-Hakem'e²² kadar varan, bir on-ikinci hadis daha naklediyor. Ancak bu hadisin açık olmaktan çok uzak olması, onun, şüphesiz birkaç basit metinden öğrenilmiş bulunan Aristo kavram teorisiyle, Allah'ın görülmesinin imkansızlığı²³ hususundaki İslâmî kanaati sâdece doğrulamak isteyen muhtevası sebebiyle değil, fakat, İslâm'da müşahhas düşüncenin bu arkaik alanında eksikliği çok bâriz olarak görülen ifade vasıtaları ve terminolojinin yetersizliği yüzündendir.

"Bütün eşya, mevcut durumlarıyla, sâdece iki şeyden biri ile idrak olunur: hisler ve kalb. Hislerle eşyayı idrak üç şekilde olur: karşılıklı nüfuz, temas, ne nüfuz ne de temas ile olan idrak."

"Karşılıklı nüfuz ile olan idrak üç şekilde olur: Sesler, koklama ve tatma²⁴." Temasla hasıl olan idrak ise, üçgen²⁵ ve dörtgen gibi geometrik şekillerle, yumuşak ve sert²⁶, sıcak ve soğuk bilgisidir. Üçüncü yolla idrake gelince, bu gözle olan idraktır. Çünkü göz eşyayı ne temas ne de nüfuz ile idrak eder. O, eşyayı başkasının sahasında kavrar, yoksa kendi alanında değil.

"Görme bir mesâfe ve bir sebebi²⁷ gerektirir. Mesâfe hava, sebep ışıktır²⁸.

"Gören (göz)le görülen (şey) arasında mesâfe varolduğu²⁹ ve sebep elverişli bulunduğu zaman göz, karşılaştığı şahısları ve renkleri görür.

21 K, aynı eser, 2. hadis, s. 96; İB, aynı eser, s. 67 vd. Ayrıca, Kur'an âyetleri ile bazı hadisler arasındaki zâhiri çelişkilerin sünnilikte ortaya çıkardığı problem hakkında bk.: İbn Kuteybe, Kitâbu Te'vîli Muhtelifi'l-Hadis, Şam 1962, s. 228-233; bu eser, Gerard Lecomte tarafından, Le Traite des Divergences du Hadit adı ile, fransızcaya tercüme edilmiştir.

22 Öl. 179/795-6. Onun hakkında bilgi için bk.: M.W. Madelung tarafından yakında yazılan makale: I² (Isl. Ans.), III, s. 513-515. Yazar bu makalesinde hakk olarak şöyle diyor: "O, nazariyesi hakkında noksan ve yetersiz bilgiler vermektedir."

23 Aynı meselenin kaynağını 4. hadiste bulduğumuza inandık.

24 Edebiyatta "Sesler, dokunmalar ve kurtarılar."

25 Edebiyatta "Dörtle çevirme, üçle çevirme, olmayacak iş, nirengi, üçgenlerle yüz belirlenmesi."

26 Yani düzgünlük ve pürüklük. Ayrıca bk.: J. Tricot, Aristot de L'ame, Paris 1934, s. 103, n. 3; yazar burada, Simplicius'un, Aristo'nun De L'ame adlı eserine yaptığı yorumu zikrediyor.

27 Sebîl: "yol, mesâfe."

28 Burada, Aristo'nun De L'ame, II, 7'de açıkladığı nazariye kabul ediliyor.

29 Kâim demektir.

Fakat göz, nüfuz edemeyeceği birşeye yöneldiğinde, hemen geri döner ve müşahadesini nakleder.” Bunun benzeri, bakışı aynaya nüfuz etmeyen bir kimsenin aynaya bakışında görülmektedir; aynada kendisine nüfuz edebilecek bir yol bulamayan göz(ün bakışı) geri döner ve müşahadesini anlatır. Aynı şekilde, berrak bir suya bakan kimsenin bakışı, kendisine suda bir geçiş bulamadığı için geri döner ve suyun içinde gördüğünü anlatır, çünkü o, bakışını suyun içerisine geçirecek bir âlete sâhip değil³⁰. Kalbe gelince; o, hâkimiyetini sâdece havada sağlar; havada olan herşeyi kavrar ve anlar. Fakat havada bulunmayan bir şeye doğru yöneldiğinde, geri döner ve havada olanları ayrıntıları ile anlatır. O halde akıllı bir insan kalbini bu sahanın ötesinde bulunan ilâhî şeyleri idrak etmek için kullanmamalıdır³¹, çünkü o böyle yaparsa, görme konusunda söylediğimiz gibi, sâdece havada bulunanı anlar, bunun dışında başka bir şey anlayamaz³².”

Ali Rıza'nın³³ görüşüne uygun olarak ortaya konan tevhîd görüşü, arka arkaya üç yerde, Allah'ın görülmesini, hiç biri Allah hakkında câiz olmayan (cisim ve suret gibi) başka şeylere benzeten vasfetme anlayışlarına karşı delil olarak ileri sürülmektedir: Gözler O'nu görmez (bu Kur'an-ı Kerim'in ifadesidir), onlar O'nu idrak etmek hususunda çok zayıftırlar, O, rü'yet olmaksızın Bilinendir.

Sadûk İbn Bâbuyeh, Kuleynî ile müşterek olduğu metinlere, hata sebebiyle Kuleynî'nin eserinde bulunmayan bazı başka ilâveler yapmıştır. Biz bunları geçen bölümde ele aldık; bu ilâvelerin çoğunluğunu Kur'an-ı Kerim (A'raf sûresi, 138, 140, 142, 143 âyetlerin)'de anlatılan hikâyeler üzerindeki değerlendirmeler teşkil etmektedir: Allah'ı görmek isteyen Mûsâ, dağdaki³⁴ dehşete düşürücü tecellî sebebiyle, O'nu (dün-

30 Sebîl, burada, biraz önce kullanıldığı mânadan daha geniş bir mânada kullanılmıştır.

31 Edehî olarak kalbini, Allah'ın birliği konusunda, havada mevcut olmayan birşeye hamletmek demektir.

32 Hişâm şunu söylemek istiyor: Anlaşılan birşeyle Allah'a bir görünüm vermek eğiliminde olmak, aklî beyne yerleştiren yunan felsefesine ters olarak, Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes (Bible) tarafından zekâmın merkezi olarak gösterilen kalbi, insanın en gelişmiş melekesi vasıtası ile olsa bile, ancak arandığı nesnenin bulunmadığı bir alandan taşınan yanlış bir tasavvura ulaşmaya götürür. Daha açıkçası, Allah'ın, kulların hizmetine verdiği görme melekesi ile kavranabilir olması mümkün değildir. Bu hususu yukarıda da belirtmiştik.

33 K, aynı eser, 11. bölüm, 3. hadîs, s. 105; İB, aynı eser, s. 58.

34 Bu tefsir hâlâ yahudilikten geldiği kesin olan elemanlarla etkilenmeye devam etmektedir. Bu hususta Taberî Tefsirinde yer alan bütün bilgiler, C. Sırat'm "Un midrâs juif en habit musulman: la vision de Moïse sur le Mont Sinai", RHR, 1964, s. 15-28, adlı makalesinde derinlemesine incelenmiş bulunmaktadır.

yada) görmenin imkansızlığı ve said kimselerin Hesab Gününde ve Cennette nâil olacakları görme hususunda ikna oldu.

İbn Bâbuyeh sözkonusu bölümüne³⁵, Hz.Peygamber'in hayatı ile ilgili bir rivâyetle başlar; bu Şii geleneğinde sıkıca kullanılan ve Ehl-i Beytin rivâyeti ile Câfer es-Sâdık'a isnad edilen bir hadis hüviyetinde olup, sadece bir mü'minin anlayabileceği seviyedeki bir rivâyettir.

"Hz.Peygamber, namazda gözlerini göğe diken bir adamın yanından geçti ve ona "gözlerini (aşağı) indir, çünkü sen O'nu asla göremezsin" dedi. Bir başka zaman o, namaz kılariken kollarını göğe doğru kaldıran birinin yanından geçti. "Ellerini (yukarı doğru) açma, çünkü sen O'na katiyyen ulaşamazsın" dedi.

İbn Bâbuyeh'ia yeniden ele aldığı Kuleynî'nin 2. hadisinde, aslında Allah'ın aynı olmayan âlâmetlerine atfedilen Necm sûresindeki Hz. Peygamber'in görmeleri ile ilgili izahlar, iki hadiste de özel bir tarzda ama değişik yorumlarla yer almaktadır. Ancak İbn Bâbuyeh'in rivayeti hatalıdır³⁶. Kuleynî, Necm sûresinin 11. âyetinden şu sonucu çıkarmaktadır: kalb gördüğünde yanılmadı, dolayısıyla Muhammedî rü'yet yalnızca kalble görme oldu; İbn Bâbuyeh ise aynı sûrenin 18. âyetine efsânevî tezâhürler atfediyor: "gerçekten o, Rabbi'nin en büyük âlâmetlerinden birini gördü."

"O, bacağı, tıpkı çok küçük parçalardan meydana gelmiş pembemsi bir bitki gibi, parlak taşlarla kaplı olan Cebrâil'i gördü"; "Cebrâil altıyüz kanatla kanatlanmıştı ve yerle gök arasındaki sahayı dolduruyordu."

Mûsâ'nın Allah'ı görme isteğinde bulunması, fazla cüretkar davranmayarak nâdim olmakla vasıflandırılan sonucu ile (A'râf sûresi, 143. âyet), Allah resüllerinin ismetinden şüphe ettirmeye müsâit bir busûsiyete sâhip, oldukça hassas bir konudur. İbn Bâbuyeh'in delil olarak aldığı hadislerle, kendisinin kafasında geliştirdiği bir delili, İsrâil oğullarına tebliğde bulunmakla vazifelendirilen peygamberleri şüpheden temizlemek gayesine matuftur.

İbn Bâbuyeh, tamamen İmamiyye mezhebine dayanmayan bir başka hadisi delil göstermek suretiyle, Abdullah b.Abbas'ın Kur'an-ı Kerim (A'raf sûresi, 140-143) âyetleri ile ilgili tefsirini aşağıdaki şekilde

35 Zikredilen baskı, s. 65.

36 Aynı yazar, aynı eser, s. 70-71.

yeniden ele alıyor³⁷: “. . . Mûsâ, kendine geldiği zaman, dedi ki; Allah'ım, Sen'i tenzih ederim, San'a tövbe ettim ve ben îman edenlerin ilkiyim.” Bu demektir ki; “Sen'i tenzih ederim; San'a yaptığım Sen'i görme isteğimden vazgeçiyorum ve Sen'im görülemeyeceğine îman edenlerin ilkiyim.”

İbn Bâbuyeh bir takım şahsî görüşlerini bu hadîse ilâve ediyor³⁸:

“Bu kitabın yazarı Muhammed b.el-Hüseyin b.Ali der ki:

“Mûsâ Allah'ın görülemeyeceğini biliyordu; eğer o, O'ndan görünmesi isteğinde bulundu ise, bu talebini, keadisini bu konuda tedirgin eden kavmi adma yaptı. O halde onun, “Yâ Rabb! Seni görebilir miyim?” demesi bir sorudur yoksa bir taleb değil. Allah, onun bu sorusuna şu cevabı verdi: “Sen, Beni, katiyyen göremezsin, fakat dağa bak; eğer (Dağ) yerinde durabilirse, işte o zaman sen de Ben'i görürsün. Hemen Rabb'i dağa tecellî edince dağı parça parça etti” Bu cevabın manası: Sen Ben'i kesinlikle göremezsin demektir; çünkü tamâmen sallanmakta olan dağ asla yerinde duramayacaktır. Bu husus aynı sûrenin 38-40. âyetlerindeki bir başka konuya benziyor: “. . . Deve iğnenin deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyeceklerdir. . .”; bu demektir ki, onlar kesinlikle cennete giremeyeceklerdir, aynı şekilde deve de iğnenin deliğinden asla geçmeyecektir³⁹. “Fakat Rabb'i, yaratmış olduğu nurlarından olan âlâmetlerinden biri ile, dağda tecellî ederek bu nûrun bir cüzünü dağa aksettirdi de dağ unufak oldu. Büyüklüğüne ve heybetine rağmen sallanarak parça parça olan dağın verdiği dehşetle “Mûsâ sersemleyerek yere düşüp bayıldı.” Kendine geldiği zaman dedi ki: “Yâ Rabb! San'a rücu' ediyorum,” yani kavmimin beni sürüklediği Sen'i görme isteğimden vazgeçerek Sen'den almış olduğum ma'rifete dönüyorum. Ashada bu, bir günahata dönme, tövbe etme değildi, çünkü peygamberler, bü-

37 Aynı eser, s. 73. Aslında Taberî, bu âyetle ilgili olarak, Tefsirinde (C. XIII, Kahire 1371/1951, 103, n. 15094 ve 15095) birbirine çok yakın ve hemen hemen kavli olarak şii yazar tarafından nakledilenle uyum halinde olan iki tefsir rivayet ediyor: Şii yazar ve Taberî'nin nakilleri şöyle:

Ibn Bâbuyeh

Allah'ım, görme isteğimden San'a tövbe ettim ve ben Senin görünmeyeceğine îman eden ilk ferdim.

Taberî

Ben, mahlûkattan hiç kimsenin Sen'i görülemeyeceğine îman eden ilk ferdim. Mahlûkattan hiçbirinin O'nu görülemeyeceğine inanan ilk ferdim.

38 Aynı eser, s. 73-75.

39 Aynı akıl yürütme, iki âyet arasındaki aynı yakınlığa dayalı olarak, Mu'tezilî tefsirde yer almaktadır: Muğnî, IV, s. 161 vd.; Şerhu Usûli'l-Hamse, s. 265, 1-3-10.

yük veya küçük, hiçbir günah işlemezler. Mûsâ, Allah'ı görme talebinde bulunmadan önce, O'ndan, bu konuda, izin almayı düşünmüştü, onun, talebini Allah'a arzederken yaptığı bu davranış, tamamen bir edeb işareti idi.

Bununla birlikte, bazı muhaddisler onun, kavminin de Allah'ı görmenin mümkün olmadığını anlaması için, böyle bir müsâde isteğinde bulunduğunu ve söz konusu izni elde ettiğini naklediyorlar. Mûsâ'nın "...Ve ben Sana inananların ilkiyim" sözünün manası: Çevremdeki insanlarla Sen'den Sen'i görmeme müsâde etmen için izin istememi isteyenler arasında Sen'in görülemeyeceğine iman eden ilk ferdim, demektir. Kanaatımca, bu konuda nakledilen ve müctehidlerimiz eserlerinde de takdim edilen rivâyetler doğrudur; ben bu haberleri, mânâlarını anlayamayan câhil bir kimse tarafından okunabileceği, onların yalan olmakla suçlanabileceği, dolayısıyla bu kimselerin farkında olmadan Allah'ı inkar edebileceği korkusu ile, bu kitapta zikretmedim. Ahmed. b.Muhammed b.İsâ'nın, "Nevâdir" adlı kitabında rü'yetin mânâsı üzerinde zikrettiği haberlerle Muhammed b.Ahmed b.Yahyâ'nın "Câmi"⁴⁰ sinde delil olarak kullandığı rivâyetler de doğrudur; onları ancak hakikatın inkarcısı veya câhil bir kimse reddeder; çünkü onların terimleri dahi Kur'an terimleridir; mânâlarına gelince: Onlar teşbîh ve ta'til gibi benzetmeyi Allah'tan istisnâ ederler ve Tevhîd inancını kuvvetlendirirler. Bununla birlikte imamlar-Allah'ta selât ve selâmi onlar üzerine olsun- bize, insanlara akli durumlarına göre hitap etmemizi emrettiler. Söz konusu rü'yetin bu haberlerdeki anlamı "ilim" (science)dir. Aslında bu fânî dünya tereddütler, şüphe ve Şeytan'ın vesveseleriyle doludur. Fakat insanlar, Hesap gününde, Allah'ın vâdettiği mükâfât ve ceza ile alâkalı emirlerinin ve alâmetlerinin nuzûlüne nâil olacaklardır; o zaman tereddütler giderilecek ve Yüce Allah'ın kudreti bilinmiş olacaktır. Allah'ın kitabı bu hususu şu âyetiyle doğrulamaktadır: "Her can yanında bir sürücü ve bir şahitle gelir. (Allah ona): "Gerçekten sen bundan gaflet (cehâlet) içinde idin. Fakat biz, sen (in gözün)den perdeni açtık; bugün artık gözün keskin (görmekte) dir" (Kur'an-ı Kerim, Kâf sûresi, 21-22). Ayrıca, birçok metin konumuzu teşkil eden hadiste sözü

40 Kullandığım çok sınırlı kaynak yardımı ile yapılan bu atıfların ortaya çıkardığı bibliyografik meseleleri neticelendirecek durumda değilim. el-Keşf'in Ricâl (Necf baskısı, s. 431, n. 373-4 vd.) adlı kitabımın tanıtma bölümünde zikrettiği şahısların ilki, Mâmekânî'nin, Tenkihü'l-Makâl (II, s. 90-92)'ına kadar olan başka eserlerde geçiyorsa da, ona, Nevâdir adlı eser atfedilmiyor. Halbuki, bu zikredilen şahısların ilki için, Mâmakânî açıkca bu ismi taşıyan bir kitabı atfediyor. Fuat Sezgin'in yeni çıkan Fihristi bu hususta hiç bir şey ihtiva etmiyor.

edilen görmenin, gözle görme değil, kalple görme olduğunu göstermektedir.⁴¹

Kur'an-ı Kerim'de okuduğumuz "Rabb'ı dağa tecelli edince..." A'raf sûresi, 139-143 âyetlerinin mânasına gelince: vaktaki Yüce ve Ulu Allah, tesirleri ile dağın serâp olduğu ve tamamen parça parça dağıldığı eskatolojik alâmetlerinden bir alâmetle tecelli etti, dağ parça parça oldu ve toz yığını haline geldi⁴², çünkü dağ bu alâmeti taşımaya tahammül edemedi. Ayrıca, Kürsî'nin nûrunun çok küçük bir cüzünün ona görüldüğü de söylenmektedir.

İbn Bâbuyeh daha sonra (K.Tevhîd, s. 75-77), Câfer es-Sâdık'a isnâd edilen ve A'raf sûresinin 139-143. âyetlerini aşağıdaki şekilde te'vil eden çok kısa bir hadîs rivâyet ediyor: Dağ denize düşecek ve onun bu düşüşü günümüze kadar devam edecektir⁴³.

Aynı şekilde mücthidimiz, Abbasî halifesi el-Me'mun'un huzurunda yapılan, dâima muzaffer bir tartışmacı olan İmam Ali Rıza'nın da katıldığı, itikâdî bir konferansla alakalı haberde kendi görüşünü te'vil edici hususlar bulmaktadır.

Bu metin⁴⁴, açık olarak, ilâhî varlıkla bağdaşmadığını bildiği bir izni bizzat kendisi için talebederek zâhiri hata işleyen mâsum peygamberin ismetini korumak gayesi ile ele alınmıştı.

İsnad halkasının ilk ismi olan râvi Ali b.Muhammed b.el-Cehm⁴⁵ der ki: "Ben Ali Rıza b.Mûsâ'nın da katıldığı, halife el-Me'mun'un huzurunda yapılan bir mecliste hazır bulundum."

"Halife el-Me'mun, Ali Rıza'yı şu sözlerle sorguya çekti: Ey Re-rûtullahın oğlu! peygamberlerin günahsız (mâsum) olduğunu bilmiyor musun? O, "evet" diye cevap verdi. Bunun üzerine halife el-Me'mun,

41 İbn Bâbuyeh burada, kendine göre, "rae" (görmek)'nin anlamlarından birinin "alî-mâ" (yakini olarak bilmek) olduğuna delâlet eden birçok Kur'an âyetini delil gösteriyor; bk.: Kur'an-ı Kerim, XXV, 47; II, 243-260; CV, 1; ayrıca bk.: Muğni, IV, s. 231, 1.4-17.

42 Kur'an-ı Kerim'e göre; Nebe' sûresi, 20; Tâhâ sûresi, 105.

43 Muhtemelen şöyle anlamak gerekir: Dağ kıyâmet gününe kadar düşmeye devam edecektir.

44 Yazar, bu hadîsin tam versiyonu için, Uyûnu'l-Ahbâr i'r-Rızâ (Paris Milli Kütüphanesi 2018 nolu arapça yazma)'ya bakmayı tavsiye ediyor. Ancak, eserin teliflerinden hiç biri kullanılmamıştır; eser, varakalar (arkalı-önlü yazılı 61 varak) halinde "Meclis u'r-Rıza 'inde'l-Me'mûn fi ismeti'l-Enbiyâ" adlı bölümde bulunmaktadır.

45 Onun sünnî sempâtileri ile meşkûk şahsiyeti, nakilci olarak, Şii "ilm-i rical" bilgileri tarafından çok kötü tanıtıldı (el-Keşî onu kitabına bile kaydetmedi); bk.: Tenkîhu'l-Makâl, II, s. 303, n. 8485.

onu birçok Kur'an âyeti hakkında sorguya çekti ve bunlardan başka olarak da ona "Mûsâ, tayin ettiğimiz zaman için gelip de Rabbi onunla konuştuğu vakit dedi ki: Rabbim, bana (kendini) göster, San'a bakayım. (Allah ona şöyle) dedi: Ben'i göremeyeceksin, fakat şu dağa bak; eğer (dağ) yerinde durursa (sen de) Ben'i görürsün. Rabbi dağda tecelli edince, onu unufak etti; Mûsâ da baygın düştü. Kendine geldiği zaman şöyle dedi: Yâ Rabbî, Sen'i tenzih ederim, San'a tövbe ederim. Ben mü'minlerin ilkiyim" (Kur'an-ı Kerim, A'raf sûresi, 139-143) ilâhî kelâmının manası nedir? Allah'ın kendisine hitâb ettiği İmran oğlu Mûsâ'nın, Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu bilmediği için böyle bir istekte bulunmuş olması kabul edilebilir mi? diye sordu.

Ali Rıza bu soruyu şöyle cevaplandırdı:

"Allah'ın kendisine hitâb ettiği İmran oğlu Mûsâ-selâm ona olsun Allah'ın gözlerle görülmeyeceğini biliyordu, fakat, ne zaman Allah onunla konuştu ve onu (Kendisine) sırdaş yaptı; Mûsâ, Allah'ın kendisi ile konuştuğunu ve (Kendisine) yakını yaparak husûsî mükâlemede bulunduğunu haber vermek üzere kavminin yanına geldi. O zaman kavmi ona: "O'nun kelâmını, senin onu işittiğin gibi, işitmedikçe sana inanmayacağız", dediler."

Mûsâ'nın kavminin sayısı 700.000 idi.⁴⁶ Mûsâ Peygamber bu yediyüzbin kişiden yetmişbin kişi seçti, daha sonra o, Rabbi'nin huzuruna birlikte gitmek için, bunlar arasından da, sırasıyla önce yedibin, sonra yediyüz, ve nihâyet yedi kişi seçti. O, bu yedi kişiyi Sina'ya götürerek dağın eteğine yerleştirdi ve sonra bu dağı tırmanarak Rabbi'nin huzuruna vardı ve O'ndan kendisi ile konuşmasını ve onlara da Kelâmını işittirmesini istedi⁴⁷. Allah, Mûsâ'ya konuştu ve ashâbı da O'nun sözünü, Allah kelâmını bir ağaçta halkettiği için⁴⁸, yüksekte, alçakta, sağda, solda, önde ve arkada, işittiler; sonra (Allah) onu oradan, onların her taraftan işitebilecekleri şekilde her yöne yaydı. O zaman onlar şöyle dediler: "Biz, Allah'ı açıkça görmedikçe, işittiğimiz şeyin Allah sözü olduğuna asla inanmayız" (Kur'an-ı Kerim, Nisâ sûresi, 152-153; Bakara sûresi, 52-55).

Allah, onların bu fevkalâde aşırı sözleri söylemeleri, kibir ve küstahlığa kapılmaları üzerine, inkarlarını cezalandırmak için, onlara karşı,

⁴⁶ Umûmiyetle fransız dilinde kullanılan bu sayı adını, kasıtlı olarak, 7'li sembolizmi ortaya koymak gayesi ile kullanıyorum.

⁴⁷ Bu konuda (Hıristiyan kaynağı olarak) bk.: Exode, XXIV, 9-10; bu kaynak, zikredilen konuda, Sayılar kitabının bir görüşü ile birleşmektedir; bk.: Sayılar, XI, 24.

⁴⁸ Bu hususta bk.: Exode'un "Çalılık", III; Kur'an'ın "Ağaç", XXVIII, 30, bölümleri.

onları tamamen ortadan kaldıran bir yıldırım gönderdi ve onlar da yok oldular (Kur'an-ı Kerim, Furkan sûresi, 21-23).

O zaman Mûsâ: "Yâ Rabb!, buradan kavmime döndüğümde, onlar bana, sen onları götürdün ve öldürdün, çünkû sea gerçeği söylemedin (Allah'la husûsî mükâlemede bulunmadın demek istiyorlardı), dediklerinde İsrâil oğullarına ne diyeceğim?" dedi. Bunun üzerine Allah onları dirilterek Mûsâ ile birlikte geri gönderdi⁴⁹. Mûsâ halkının yanına döndüğünde İsrâilî oğulları ona şöyle dediler: "Eğer sen Allah'tan, sana kendisini görme imkanı vermesini isteseydin, O, seni memnun edecekti, isteğini yerine getirecekti; o zaman sen, bize, O'nun nasıl olduğunu haber verecektin, biz de O'nu gerektiği şekilde tanımış olacaktık". Mûsâ onlara şöyle cevap verdi: "Ey kavmim!, Allah gözlerle görülmez; O, keyfiyete mâlik değildir⁵⁰; O, sâdece âyetleri ile bilinir ve alâmetleri ile tanınır". Onlar: "Sen Rabb'ından (O'nu) görme isteğinde bulununcaya kadar sana asla inanmayız" diyerek onun bu sözlerine şiddetle karşı çıktılar. Bunun üzerine Mûsâ şöyle dedi: "Yâ Rabb!, İsrâil oğullarının sözlerini işittin ve Sen, onlar için hayırlı olan şeyi en iyi bilensin." O zaman Allah, Mûsâ'ya, şu âyeti vanyetti: "Yâ Mûsâ!, onların senden istediklerini sen Ben'den iste; Ben, seni onların cehâleti yüzünden darda bırakmayacağım". İşte o zaman Mûsâ şu istirhamda bulundu: "Allah'ım, bana (Kendini) göster, sana bakayım", Allah, (bu isteğe karşılık) Mûsâ'ya: "Sen Ben'i katiyyen göremeyeceksin, fakat dağa bak eğer tamamen çökmekte⁵¹ olan dağ yerinde durursa, sen de Ben'i görürsün. Oysa, Rabbi, alâmetlerinden bir alâmetle dağa tecelli edince dağ hemen unufak oldu⁵², ve Mûsâ da baygın halde düştü." Kendine geldiğinde dedi ki: "Yârabbi!, Sen'i tenzih ederim, San'a tövbe ederim. Ben mü'minlerin ilkiyim."; yâni kavminin cehâletinden tövbe ederek Sen'den aldığım ma'rifete döndüm, ve ben, onlar arasında, Sen'in görülmeceğine inanan ilk ferdim."

Halife bu güzel tefsirin imamını kutlamayı ihmal etmedi. Allah'ın Kıyâmet Gününde ve Cennette görülmesi ile alakalı ihtilaflı meseleye gelince; İbn Bâbuyeh, (K.Tevhîd, 71-73) de, bu hususta seçilmiş bulunan hadisler vasıtası ile, Kur'an-ı Kerim'in "O gün yüzler vardır, Rab'larına bakıp parıldayan" (Kıyâmet sûresi, 22-23) meâlindeki âyetleri hakkında doğan tartışma için de fikir beyan ediyor.

49 "maahû" (onunla birlikte) okumak gerekir.

50 O'nun bir keyfiyeti yoktur, yani nasıl (keyfe) sorusu O'nun hakkında câiz değildir.

51 Kur'an nassına, asıl metinde kastedilen mânayı sapıtan, bir ilâvede bulunuluyor.

52 ... Son kelime, tabii manasında alındığında, "bakanlar"ı ifade eder.

İmam Ali Rıza sözkonusu âyeti şu şekilde tefsir eder: "Rab'lerinin mükâfaatını bekleyen parıldayan yüzler"; burada, "nızr" mastarının 1. fiil şekli (*fa'ale*) 8. fiil (*ifta'ale*) manasında te'vil edilmektedir⁵³.

Allah'ın gözle görülmesinin inkarı Mu'tezile ve Şîlikte müşterek olmakla beraber, Şîlikte daha husûsî bir durum arzeder: Mânevî hayatın imam üzerine teksif edilmesi, imamı ilâhî nâib olarak görme neticesini ortaya çıkardı, bu ilâhî niyâbet, ne sâdece maddî ne de -imam gâib olduğunda- kelimenin psikolojik anlamında, tasavvuridir; fakat O, mü'minin, îmanının tazammun ettiği şeyleri yaşamak suretiyle gerçek benliğine kavuşmasını sağlayan derûnî bir tecrübedir.

İbn Bâbuyeh (Kitâbu't-Tevhîd, 71-72), bu hususta şunu nakletmektedir:

"... Ebû Beşîr⁵⁴, Ebû Abdillah (Câfer es-Sâdık)'a sordu: Mü'minler Kıyâmet Gününde Allah'ı görecekler midir? O, "evet"⁵⁵ diye cevap verdi ve ilâve etti. "Onlar", O'nu, Kıyâmet Gününden önce gördüler". "O halde ne zaman?" "Allah, onlara: Ben sizin Rabbiniz değil miyim diye sordu, onlar da "evet" cevabını verdiler" (Kur'an-ı Kerîm, A'raf sûresi, 171-172).

İmam, bir müddet sustuktan sonra, tekrar söze başladı: "Zaten, mü'minler O'nu, Kıyâmet Gününden önce, bu fânî dünyada görüyorlar". "Sen O'nu şu anda görmüyor musun?" Ebû Beşîr, ben ona şöyle dedim, dedi: "Senin nâibin olabilir miyim, yani bunu senin adına başkalarına nakledebilir miyim?" İmam şu cevabı verdi: "Hayır, çünkü, eğer sen onu rivâyet edersen ve bir insan da senin bu söylediğinin manâsını bilmezse, onu anlamaz ve burada bir teşbîh olduğunu zanneder ve neticede îmandan çıkar. Kalble görme gözle görme gibi değildir. Allah, teşbîhçilerin ve sapıkların kendisi için yaptıkları tasviriden münezzehtir."

53 Aynı yorum için bk.: Uyûn u'l-Ahbârî'r-Rızâ, aynı yazma eser, varak 34.

54 Bu da üzerinde çok münakaşa edilen bir râvidir; el-Keşî, Ricâl (s. 402, n. 436 ve 437) adlı kitabının tahtta bölümünde onun ölüm tarihini yazmıyor; bu kitabın söz konusu bölümünden çıkarılan sonuca göre o, bazı kimseler tarafından (İsmâiliye mezhebine sempati duyan bir şahıs olması hasabiyle) "gölüvün kurbanı" bir râvi olarak suçlanmaktadır. el-Keşî ise onu "muhallis" olmakla nitelendirmektedir. Mâmekânî de (Tenkîhu'l-Makâl, VIII, s. 308, n. 12975), onun hakkında ne söyleyeceğini bilememekte, sözüne şöyle başlamaktadır: "Onun şahsiyeti ve dürüstlüğü hakkında şüpheler mevcuttur. Onu Câfer es-Sâdık'la aynı yılda ölmüş gösteren "Reyhânât u'l-Edeb" in verdiği bilgiye ne hüküm vermek uygun olacaktır, bilmiyorum."

55 Bu, Allah'la, henüz yeryüzündeki kariyerine kavuşmamış olan Adem soyu arasındaki ilk anlaşmanın Kur'an-ı Kerîm (A'raf sûresi, 171-172) deki açıklamasıdır. L. Massignon'a göre bu bir "antlaşma"dır.

56 İmam, yani İsmâilî mezhebinde Allah'ın insanî tezâhürü (nâsût) hususunda bk.: Sami N. Makarem, "The İmam in İsmâilism", Studia Islamica, XXVII, s. 50 vd.

O halde, ilâhî rü'yeti, bu şekilde asıl gerçekliğine göre takdim etmek tarzı bir taşla iki kuş vurmaktır: Mevcut cismânî durumumuzun öncesinde, içinde bulunduğu anda veya beşerî varlığın sonraki herhangi bir safhasında ulûhiyyetin bütünü bedenî rü'yetinin inkarı; aynı zamanda, Yaratıcı ile Adem oğlu arasındaki ilk akid sırasında, imama bağlı kişinin kalbinde (imam bedenen görülsün veya görülmesin pek önemi yok) ve dirilen mü'minin önünde eskatolojik planda olduğu gibi, Tanrı'lığın tecellî eden gizli varlığının tasdiki⁵⁶.

Öte yandan, rü'yet ve imama bağlılık, bu kez Ali Rıza'nın, Abdü's-Selâm b.Sâlih Ebu's-Salt⁵⁷ tarafından soru sorulan rolünde gösterildiği bir nadîse sıkı sıkıya bağlı bulunmaktadır.

"Ali b.Mûsâ er-Rıza'ya sordum: "Ey Resûlullah'ın oğlu!, muhaddisler tarafından rivâyet edilen "Mü'minler Cennette iken Allah'ı ziyâret edecekler (görecekler)dir" hadîs hakkında ne dersin? İmam cevap verdi: "Ey Ebu's-Salt!, Allah, Hz. Muhammed'i, yarattığı bütün peygamberlere ve meleklerle üstün kıldı; O, ona olan itaatı Kendisine yapılan itaate eşit tuttu; onun öğretisi karşısında muti olmayı, Zâtî'na yapılması gereken itaate denk saydı; bu dünyada ve âhirette onu ziyâret etmeyi (görmeyi) Kendisine yapılan ziyârete (görmeye) eşit saydı. Nitekim, Allah Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurur: "Kim Rasûl'e itaat ederse, Allah'a itaat eder" (Nisâ sûrsi, 80-82) ve "Sana beyat edenler (İslâm uğrunda ölünceye kadar savaşmak üzere sana söz verenler), gerçekte Allah'a beyat etmektedirler. Allah'ın eli onların elleri üzerindedir" (Fetih sûresi, 10)⁵⁸. Hz.Peygamber de şöyle buyurur: "Kim beni, sağlığında ya da ölümünden sonra, ziyâret ederse, Allah'ı ziyâret eder". Çünkü, Hz.Peygamber'in Cennette işgal ettiği derece en yüksek derecedir, bundan böyle, kim onu, meskûn olduğu burada, ziyâret ederse, Yüce ve Ulu Allah'ı ziyâret etmiş olur." Ben, ona dedim ki: "Resûlullah'ın oğlu, muhaddislerin rivâyet ettiği "Allah katında mükâfaatlanmak, Allah'ın yüzünü görmedir" hadîsinin mânası nedir?" İmam cevap verdi: "Ey Ebûs-Salt!, kim Allah'ı, insanların yüzleri gibi, bir yüzle vasfederse, imandan çıkar. Ashında, Allah'ın yüzü, O'nun peygamberleri, resûlleri, kendileri sâyesinde O'na teveccüh edilen küccetleri⁵⁹, Dini ve Ma'rifetidir. Halbuki Allah, Kur'an-ı Kerim, Rahmân sûresi, 26-27 âyetlerinde şöyle buyurur: "Yeryüzünde bulunan herşey yok olacaktır.

57 Merv'li olup, 232/846-7'de ölmüştür; bk.: Tenkîhu'l-Makâl, II, s. 159, n. 4088; Reyhânât u'l-Edeb, V, s. 107.

58 "innemâ" yı, cümleinin gelişine göre, bu şekilde tercüme ettim.

59 "Huçec" meşrû imamlar demektir.

Yalnız celâl ve ikrâm sâhibi Rabbi'nia yüzü (Zâtı) bâkî kalacaktır." Allah'ın nebîleri, resûlleri, hüccetleri ve onların meşrû derecelerine riâyet etme hakkı, mü'minlere Kıyâmet Gününde sınırsız bir mükâfaat sağlamaktadır. Nitekim Hz.Peygamber şöyle buyurdu: "Aileme ve yakınlarıma (ehl-i beytime) öfkelenen, beni görmeyecektir ve ben de Kıyâmet Gününde onu görmeyeceğim." Aynı şekilde o açıkladı: "Bu durum sizden olan biri için de aynıdır; o, benden ayrıldıktan soara, beni görmeyecektir." Ey Ebû's-Salt!, Allah bir yerle vasıflanmaz, göz ve vehm O'nu kuşatmaz..."⁶⁰.

Paris Millî Kütüphanesi 1252 numarada kayıtlı bir arabça yazma mecmuada muhafaza edilen, eksik ve müellifi meçhul akîde kitabının, içinde Şeyh et-Tâife⁶¹ Muhammed b.Hasan el-Tûsî'den söz edildiğine göre, ondan sonra yaşamış İsnâ-âşeriyye mezhebine mensup bir şîin eseri olduğu kesindir. Şimdilik adı bilinmeyen bu şîi müellif, Mu'tezilenin itikâdî birçok esaslarını tenkid ettiğinden dolayı mutaassıb bir derecede Mu'tezili olmadığı anlaşılmalı beraber, yine de onların genellikle kullandığı diyalektik teknik ve açıklama metodunu ve aynı zamanda birçok nazariyesini kullanmayı ihmal etmemiştir⁶². Bu durum, konumuz olan rü'yetullah meselesinde daha açık olarak görülmektedir. Müellifi meçhûl olan bu kitab (varak 22-24), Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (s.233-253)'de daha teferruatlı biçimde ve bu kitaptakinin tersine bir düzenle (nakli

60 Hadis daha sonra bir başka konuya geçiyor: Cennet ve Cehennem altındandır ve önceden yaratılmışlardır. Ali Rıza'nın bu öğretileri, Uyûn u'l-Ahbâr'ın yukarıda zikredilen bölümünde (s. 42, n. 2) de bulunmaktadır. İbn Bâbuyeh'in, rü'yet konusunda, düzenlediği bu teori, çok daha açık olarak, Prof. A.A. Fyze tarafından İngilizceye tercüme edilen A Shi'ite Creed, (Oxford University Press 1942, s. 26-28) adlı itikâdî eserde yer almaktadır.

61 01385/995, 458/1066 tarihleri arasında yaşamıştır; bk.: GAL I2, s. 512.

62 İsnâ-âşeriyye bilginleri, Mu'tezile ile İsnâ-âşeriyye mezhebinin itikâdî görüşleri arasındaki yakınlığı inkar etmiyorlar. Fakat onlar, bunun pek önemli olmadığını söyleyerek tarih ya da tarih ötesi gerçeğini küçümsüyorlar ve Ali b. Ebî Tâlib'den başlamak üzere imamların öğretisinin öncülüğünü iddia ediyorlar. Bu hususta, Şerif el-Murtazâ (Ali b. el-Hüseyin, 355/966-436/1044)'nın Emâli (Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim neşr., Kahire 1373/1954, C.I, s. 148, 1.5-11) adlı kitabındaki çok karakteristik bir bölümü zikredelim: "Bil ki, Vahdâniyyet ve adâlet esasları Mü'minlerin Emîri'nin görüşlerine ve hutbelerine dayanmaktadır. Bu metinler, sözkonusu hususları hiç bir ilâve yapmaya ve fazla uzağa gitmeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde ihtiya etmektedirler. Bu konuda onun adına nakledilen görüşlerin muhtevassımı dikkatle değerlendiren kimse, mütekellimlerin daha sonraki yıllarda telif ettikleri ve derledikleri laf kalabalığından ibaret olan bütün eserlerin sadece, kısa ve öz olarak açıklanmış bulunan yukarıda sözü edilen hususları tefsîr etmek ve genişletmekte oldukları hususunda ikna olacaktır. Aslında bu sahada imamlar ve onların soyu adına nakledilen rivâyetler sayılmayacak kadar çoktur. Yaygın kaynakları tetkik ederek malumat sâhibi olmak isteyen kimse, bu konuda, bir parçası bile hasta kalbeler şifa veren ve kısır akılları verimli yapan, pek çok bilgiler bulacaktır."

deliller akli delillerden önce ele alınarak) takdîm edildiğini gördüğümüz istidlâli, yeniden ele alınmanın dışında bir şey yapmamaktadır.

Kelimenin aslı anlamında, Allah gözle görülmez⁶³ Çünkü, görme ancak, süje objeyi kavradığı zaman meydana gelir, şöyle ki, süje, objeyi kavramaya çalışırken, sağlam olan gözbebeğini doğrudan ona döndürür.

“Allah’ın görülemeyeceğine delil⁶⁴, görmenin akli bir şarta bağlı olmasıdır⁶⁵: yani obje, süjenin gören organının karşısında olmalı veya onun karşısında olan bir şeyin yerinde bulunmalıdır⁶⁶; veyahutta söz konusu objenin bulunduğu yer en azından belâtilen bu iki durumdan birinde olmalıdır⁶⁷.”

“Karşıdaki şeyin yerinde olmasının manası; eğer sen karşına düz bir ayna koyarsan, gerinde olan şey her ne kadar karşında değilse de, bu durumda bulunan birşeyin yerinde olduğundan, o, sana arkanda olan şeyi gösterecektir⁶⁸. Bu hususun ispat edilmesi ve görmenin şartının da söylediğimiz gibi olduğunun belirtilmesi, dolayısıyla Yaratıcı ile alakalı görmenin vâki olmadığı ve hatta bunun saçma olduğunun anlaşılmasından, şu zorunlu netice ortaya çıkmaktadır: görme şartı muhal olunca görme de muhal olur.”

“Allah’ın görülemeyeceğine dâir bir başka deli de şudur: Allah’ın görülememesinin iki sebebi vardır: 1) Ashında Allah’ın görülememesi var olarak sâhib olduğu sıfattan kaynaklanmaktadır. 2) Sağlam algılara mâlik olmamıza ve rü’yetin gerçekleşmesini arzu etmekte birçok gerekçeye sâhib bulunmamıza rağmen, O’nu görebilecek vasıftan mah-

63 Allah’ın varlığının gerçekten gözle görülür olmadığı meselesi. Kitaptaki, “mesele” kelimesi ile ifade edilen, küçük bölümleri tercüme etmedik.

64 Akli şart, salim aklın devamlı olarak bize gerçek olduğunu söylediği bir bilgi olmasıdır.

65 Birinci delil: el-mukâbele; bk.: Şerh u'l-Usûli'l-Hamse, s. 248, 1.11-14.

66 Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'deki yazılışı biraz daha değişiktir; karşısındakinin mukâbilinde veya mukâbilinde olanın karşısında bulunan.

67 Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (s. 249, n. 13-19)'de, aralarında süjenin de bulunduğu iki ay-nadan önce bahsedilmektedir. Ayrıca bu misal, Ebû Hâşim'in Muğni'sinde de delil olarak kul-lanılmaktadır. Şerh...in söz konusu bölümü 14. satırda geçen “İâ”yı kaldırmak ve son satırı da “el müstedbire” okumak gerekir.

68 Allah’ın görülmesi meselesinin ortaya atılabilmesi için, bu görmenin objesinin mevcut olması gerekir. Farzedelim ki Allah mevcuttur (aşında bu bir faraziye değil, fakat ispat edilmiş bir gerçektir), bir objenin kendisine görülmesini sağlayan şeyi kullanan insanı süje zorunlu olarak Allah’ı görecek; halbuki onun O’nu görmediği bir gerçektir; buradan şu neticeyi çıkar-mak gerekir: Allah görülmez. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (s. 252, 1.9-16)de, görmenin objesinin, bi-linen durumu ile malum (mevcut veya gayri mevcut olmasının pek önemi yok)un objesinin ter-sine, muşahhas olarak mevcut olması gerektiği ifade edilmektedir. Biz burada, bu problemle il-gili bütün hususları tek tek incelemeyeceğiz.

rum olduğumuz için, Allah'ı göremiyoruz. O halde, eğer Allah görülebilir olsaydı, gerek bizim ve gerekse O'nun açısından, görme şartları tekemmül etmiş olacağından O'nu, şimdi ve hemen burada görecektik. Halbuki, yukarıdan beri yaptığımız açıklamalara rağmen, O'nu göremediğimiz bir gerçektir. O halde, bunu, O'nun görülmesinin müstahil (imkansız) olduğuna dâir bir delil kabul ediyoruz⁶⁹."

Ve nihâyet bir üçüncü delil de şudur:

"Görme, şart olarak, yukarıda söylediğimiz gibi, görme organının karşısında bulunan bir nesne veya onun yerine geçen birşeyin (görme organının karşısında yer almış olmasını), veya karşısında olan bir şeyin yerinde bulunmasını gerektirmektedir. Aynı şekilde, nesnenin ne gözün ihata edemeyeceği kadar cesâmetli ne de sezilemeyecek kadar ince, ne çok yakın ne çok uzak olması gerekir. Oysa, bütün bunlar Allah hakkında muhal (imkansız) dır. Bu hususta kabul ettiğimiz şartlara gelince; bunlar, algıların tekemmül etmiş olması ve bizi O'nu görmeye sevkeden sebeblerin çokluğudur. Ashında, bütün bunlar, bizimle alakalı olarak, tamamen gerçektir. Netice itibâriyle, eğer Allah görülebilir olsaydı, (O'nun) görülmesi burada ve hemen şimdi zorunlu olarak gerçekleşmiş olacaktı. Gerçek şu ki, yukarıdan beri zikrettiğimiz her şeye rağmen, (O'nu) görmenin aşılmaz bir engelle karşılaşmış olması, onun gerçekleşmesinin kesinlikle imkansız olduğunun en esaslı bir delilidir⁷⁰."

Rü'yetin mümkün olduğu görüşünü savunan muhâlifler şöyle söylüyorlar⁷¹: "Niçin görme Allah'ın bizde ihdas ettiği ve kendisi vâsıtasıyla görülebilen şeyleri gördüğümüz bir mâna olmasın⁷²? Bununla birlikte bu vasıf (mâna) bizde bizim O'nu bu âletle görebileceğimiz şekilde yaratılmamıştır. İşte bu sebebledir ki biz O'nu burada ve hemen şimdi göremiyoruz, fakat, O'nun bu mânayı bizde âhirette yarattığı ve o zaman bizim O'nu göreceğimiz anlaşılmaktadır."

69 Bize gelince; Allah'ın tarafımızdan görülebilmesi için bütün şartları topluyoruz. Ancak, objenin hâiz olması gereken hususları gözönünde bulundurmamıza rağmen, sözkonusu objenin tabiatında mevcut bulunan ve her neviden görme ile ilgili her çeşit fikri istisnâ eden aşılmaz güçlüğü (ta'zzür) kabul ediyoruz. Zikredilen objenin görme melekesine sâhip olabilmesi için taşıması gereken şartlar, Allah'ın bir varlık olduğunu ifade etmekten başka bir mâna taşımamaktadır; halbuki, bu husustaki diğer istidlaller sayesinde biliyoruz ki, O, kesin olarak, bir tekdir. Nitekim, Şerh... (s. 249, 1.9-12)'de, burada okuduğumuz görme ile idrakin objesinin hâiz olması gereken hususiyetlerle ilgili değerlendirmeleri hesaba katmaksızın, aynı hususu dile getirmektedir.

70 Birinci itirazla ilgili olarak bk.: Muğnî, IV, s. 50-58; Şerh... , s. 250, 1.6-20, 254 ve 257.

71 Yani süjenin organik varlığının müstakil bir vasfı.

72 Şüphe, mesele yapmak, itiraz etmek.

“Bu itiraza şöyle cevap verilmekte⁷³ Eğer görme bir mâna olsaydı, cismen çok küçük olan bir şeyin⁷⁴, Allah’ın söz konusu mânayı kendisinde meydana getirmesiyle, çok uzak mesâfede bulunan küçük bir sineği görebileceği zorunlu sonucuna varılacaktı; halbuki, tamâmen normal olan bir varlık, Allah’ın bu mânayı kendisinde varetmediğini farzederek, önünde dikilen büyük bir dağ bile göremez. Böyle bir fikri kabul etmek, her türlü akla aykırı görüşlere kapı açmak sonucunu doğurur. Aynı şekilde, eğer görme bir mâna olsaydı, görme hususunda, normal varlıkla nâkıs varlık arasında eşitlik olması gerekecektir denecekti⁷⁵; halbuki, yakîni olarak biliyoruz ki, gerçek tamamen başkadır; bu da onların savunduğu görüşün yanlış olduğunu göstermektedir⁷⁶.”

(İkinci İtiraz) “Eğer onlar derlerse ki, niçin biz Allah’ı, bildiğimiz beş duyu (havâss-ı selîme) dan değişik bir altıncı his vâsıtası ile göremeyelim⁷⁷? Bunun cevabı şöyledir: Bu altıncı his, çeşitli varlıklarda değişmeyen beş duyudan daha değişik olmayacaktır⁷⁸. Maamafih, kişisel farklılıkların bu operasyonu imkansız kılmasına rağmen yine de bu hisler yardımı ile görülmek şanından olan şeyleri görürüz Eğer Allah, sâhip olduğumuz bu beş sâlim duyu organından başka bir (altıncı) hisle görülebilir olsaydı, O’nun görülmesi mümkün sahasına girecekti ve neticede biz, O’nu hislerimizle görecektik. Ancak değişik mâhiyetteki hislerimizle O’nu görmenin müstahıl olması, O’nun, halihazırda sâhip olduğumuz hislerden değişik bir (altıncı) hisle de görülemeyeceğini göstermektedir⁷⁹.”

Nakle dayanan bir istidlal de şudur:

“Allah, Kur’an-ı Kerîm’de şöyle buyurur: “Gözler O’nu idrak etmez; fakat O, bütün gözleri idrak eder. O, Latif (gözle görülmez veya lütuf sahibidir, Âlimdir” (En’am Sûresi, 103).

73 Meleke hastalığı.

74 İkinci karşı cevap.

75 Birinci (karşı) cevap istisnâî bir durumu hatırlatıyor; ikincisi bunu umûmleştiriyor ve böylece muhalifin görüşünün müstahıl tecrübenin bütünlüğü ile yalanlandığını ifade ediyor.

76 İkinci itiraz.

77 Geniş bilgi için bk.: Muğni, IV, s. 102-108; Şerh..., s. 252, 1. 17, 253, 1.5. Bilindiği üzere bu görüş, daha önce Dırar b. Amr tarafından ele alınmıştır: bk.: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (H. Ritter nşr, s. 216, 1.3-6); ayrıca bk.: Tritton, aynı eser, s. 69; J. Van Ess, “Dırar b. Amr und die Cahmiya”, Der Islam, 43, 1967, s. 278 vd.

78 Aşında sâdece rü'yetten bahsedilmektedir; o halde his (çoğulu havâss), burada, bir vasıta vazifesi görmektedir ve “herbirimizin sâhib olduğu görme hissi” olarak anlamak lazımdır.

79 Kısaca; eğer burada bir altıncı his olsaydı, hiç bir kalite farkı onu, insanın, halihazırındaki beşerî yapısında sâhip olduğu beş his (daha doğrusu normal görme)den farklı yapmayacaktı.

O halde Allah, görülme konusu olabilmeyi reddederek öğünmektedir. Ümmet arasında âyetin öğücü vasfı üzerinde kesinlikle ihtilaf yoktur; ihtilaf sadece övgünün açık mânası üzerindedir⁸⁰. Bazılarına göre bu âyet, Allah'ın tam mânası ile tanınabilmesini reddetmektedir. Bazılarına göre ise, âyetle reddedilen gözle görme ile hasıl olan, bu nevi marifettir, yoksa entellektüel bilgi değil⁸¹. Bir üçüncü görüşe göre de, söz konusu âyet, görmenin mümkünlüğünü reddettiği kadar kalbin dışında bir vâsıtâ ile olan görmeyi de reddetmektedir. Bu hususun belirttiği şekilde tesbit edilmesinden şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Âyette sözü edilen övme zât hakkındadır, yani, Allah hakkında başka bir durum söz konusu değildir; aksi takdirde O, en azından başlangıçta bir değişikliğe mâruz kalacaktır. Eğer durum böyle olmuş olsaydı, bu O'nu etkileyen bir noksanlık olacaktı; halbuki noksanların O'nu etkilemesi kabul edilemez; bu da O'nun görülemeyeceğine bir delildir. Ashında, bu şeylerden biri O'na tesir etseydi, bu O'nun için bir noksanlık olacaktı, çünkü Allah bizzat bir ortağı olmasını, bir çocuğa sâhip olmayı, uyku veya uyuklamış olmayı reddetmektedir; aynı şekilde, eğer görme O'na etki etseydi, bu da O'nu etkileyen bir noksanlık olacaktı⁸²."

"Muhâliflerimiz, "Yüzler varki o gün ıslıl ıslıl parlar, ve Rabb'ine bakar" (Kur'an-ı Kerim, Müddessir Sûresi, 22-23) âyetini bize karşı, O'nun görülebileceği hakkında bir delil olarak mı ileri sürüyorlar?"

"Biz onlara, bu âyetin şu şekillerde tefsir edilebileceğini söylemekle yetineceğiz.

1) "Bakmak" zorunlu olarak "görmek" değildir⁸³, şu delille ki, "görmek" çok defa görme olayının amacı olarak mütalea edilmiştir. Nitekim "Görünceye kadar baktım" denir; eğer, "bakma" "görme(nin aynı)" olsaydı, bu cümle tutarsız olurdu. Aynı şekilde; "Yeni aya baktım, fakat onu görmedim" denir; eğer "bakma" "görme" olsaydı, bu cümle de mânasız olurdu.

2) Eğer "bakmak"ın, "görmek"in semantik sahasına girdiğini kabul edersek, etimoloji ilmi bize aynı bağın "bakmak" ve "beklemek" arasında da bulunduğunu kabul etmemizi telkin edecektir; işte o zaman, Allah'ın görülmezliği hususundaki birinci istidlâli desteklemek için,

80 "el-ihâta bihi min külli vech": O'nu her yönden ilmi ile kuşatmak".

81 "er-ru'yâ düne'l-ihâta bi'l-Kulûb": "kalble ihata etmenin dışında olan görme."

82 Yazar burada, daha önce kısa olarak açıklanan ve Şerh... (s. 233-241)'de dokuz sahife tutan bu münakaşaları bir kaç satırda özetliyor.

83 Bakma, görmenin kısımlarından değildir. Bu husus Şerh... (s. 242, 1.2)'de geniş olarak ele alınmıştır.

"bakmak"⁸⁴, "beklemek"⁸⁵e tercih etmemize imkan verilmiş olunacaktır; böylece istidlaldeki dâhili tutarsızlık da kaldırılmış olacaktır⁸⁴.

"ilâ" kelimesinin, tartışma konusu olan âyette, bir harf değil, fakat, iyilik manasına gelen (daha çok çoğul olarak kullanılan "âlâ"⁸⁵ isminin tekili) bir isim olması mümkündür⁸⁶, bu durumda, bu kelime kendisinden sonra gelen kelimeye birleşmiş olacaktır⁸⁷, âyet bu şekilde kurulduğunda şu mânâyı ifade edecektir; "Yüzler var ki, o günde Rab'lerinin lütuflarını beklerken, ışıl ışıl parlayacaklardır". Bu tefsir âyeti söz konusu münakaşanın dışında bırakıyor⁸⁸.

84 Burada özet halinde ele alınan esas münakaşa, tamamen anlaşılabilir olmaktan çok uzaktır, çünkü o, burada da oldukça vecizdir. Delilin mânası işte budur. "NZR" kökünden gelen "bakmak" (fiilinin), "R'Y" kökünden gelen "görmek" (fiilinden) açık bir şekilde ayrıldığı yarıkarıda gösterdik. Ancak sinonim hatası ile, bu iki kök (nazar, görmenin kısımlarındandır) arasında itiraz kabul etmeyen semantik bir yakınlığın bulunduğu da bir gerçektir. Bu gerçeği kabul ediyoruz, fakat, kendi içerisinde değerlendirilen "nar" kökünün, aynı şekilde, birçok değişik anlamlar ifade ettiğini de iddia etmekteyiz. Onun bu anlamlarından biri "beklemek"tir. Ancak, birinciyi ikinciye yaklaştıran aslı bir sebep olmadığı için, bu sonuncuyu (beklemek) seçeceğiz, çünkü o, Allah'ın görülmesine karşı ileri sürdüğümüz akli delili tasdik etmektedir. Tasavvuf, bu hususta, çok açıktır, fakat, hizi, burada, ilgilendirmemektedir. Aynı şekilde, dilciler tarafından "nazara" (fa'ale bâhi) ile "intazara" (ifta'ale bâhi) arasındaki semantik benzerliğe karşı gösterilen "idrak etmenin neticesi" de konumuza dahil değildir. Böylece, gerek nakli yönden, gerek akli yönden homojen ve önemli bir akıl yürütme elde etmiş olacağız. Bu hususla ilgili bölümün, kelime kelime tercümesi şöyle: "Eğer biz, "nazar"m, "rü'yet"in ve "intizar"m kısımlarından biri olduğunu kabul edersek, O'nun görülemeyeceğine dair olan birinci istidlâlin teşkil edilmesi ve delillerin birbiri ile tutarsızlığa düşmemesi gayesi ile, "rü'yet" (görmek) değil, "intazara" (beklemek) yı benimsemiş olacağız. Muğni ve Şerh... de bu istidlâl doğrudan taalluk eden bir husus bulamadık.

85 Arap, dilcilerin klasik teorisine göre harf, diskurun üç bölümünden biridir; burada "ilâ" harf-i cerrinden bahsedilmektedir.

86 Burada çoğul olarak kullanılmıştır.

87 "ilâ"yı "rabbihâ"ya bağlamak, "ilâ" harfini, bu tefsirin (mâna verirken) âyetten kaldırmaya çalıştığı bağlacın (ilâ'nın) benzeri ve aynı yapıacaktır; bu durumda biz, direkt halde "rabbihâ" kelimesine tesir eden harf-i cerr yerine, "Rabb'lerinin ni'metine bakan" cümlecğinde "rabbihâ" isminin izâfeti olması ile, "nazîrâ" sıfat-fiilinin düz tümleci olan "ilâ" müşterek ismini elde ederiz. Bu te'vil, Gardet-Anawati tarafından, kaynak hakkında açık bir ifade olmakla beraber (fakat, İbn Hazm'ın el-fasl, III, s. 3'den alındığı muhakkak), Introduction a la theologie musulmane (s. 397), ve Dieu et la destinee de l'homme (s. 340) adlı eserlerde el-Cüb-hâi'ye atfedilmektedir. Bu hususta, diğerlerinden farklı olarak, İbn Hazm'ın mazur görmeye çalıştığı Mücâhid veya, daha geniş olarak, Ali b. Ebî Tâlib'e kadar varan birtakım hadislerin otaritesine dayanan Kadı Abdül-Cebbâr (Muğni, IV, 213-217), yazarımızın burada naklettiği tefsirin mânasına uygun düşen tefsirlerin teferruatlı bir sunuşunu yapmaktadır; fakat, âyeti "Rabb'lerinin mükâfaatını bekleyen" şeklinde tefsir ederek bir elips farzetmektedir. Ancak bu tefsir, metnin aşırı derecede te'vil edilmesinden izâfete (tamlayan ve tamlanan şeklinde) bir bağlaç olmaktan daha çok akla uygundur ve sitille ilgili basit bir harekettir.

88 Edebî olarak "âyete tutunmayı anlamsız (caduque) kılmak" demektir.

(İkinci itiraz): “*nzar*” (fiili), “*ilâ*” bağlacı ile inşâ olunduğunda, “*vech*” kelimesini tümlec olarak alır, o zaman sâdece “görmek” manasını ifade eder⁸⁹.

Bu itiraza şu cevapla karşı çıkılmakta: “Araplarda⁹⁰, görme manası ifade etmemekle beraber, bu çeşit pek çok cümle inşâası görülmektedir.

Bir şâir şöyle der:

“Bir gün, Zû Kâr'da, onların, yüzlerini kılıcın öldürücü darbelerine uzatarak, beklediklerini gördüm⁹⁰.”

Bir başka şâir de şöyle der:

“yüzler, Bedir gününde, kurtuluşu bekleyiş ümidiyle, yargılayıcı'ya (Allah'a) uzandılar⁹¹.”

Şâirler, bu iki beyitte, görmeyi değil, fakat beklemeyi ifade etmek istiyorlar; böylece yapılan itiraz da hükümsüz oluyor.

Allah'ın görülmesinin mümkün olduğu görüşünü savunanlar⁹², bu görüşlerine, Mûsâ'nın kelâmından delil getiriyorlar: “Allahım, bana (Kendini) göster, Saa'a bakayım” (Kur'an-ı Kerim, A'raf sûresi, 139-143); onlar diyorlar ki, eğer görme müstahil olsa idi, Mûsâ gibi oldukça âlim bir şahsiyetin imkansız (çan bir şeyi) istemesi münâsebetsiz olmuş olurdu; istenilen şeyin mümkün cinsinden olduğu sâbit olunca, onun mümkün düzeninde olduğu sâbit olur; bu da Allah'ın görülmesinin sahîh olduğunun bir delilidir.

Söz konusu âyetten çıkarılan delile verilen cevap şöyledir: burada, muhalifin tasavvur ettiğinin tersine, rü'yetullâhın imkansız olduğuna dâir bir delil vardır. Ashında, Allah, Mûsâ'ya buyurduğu şu âyeti ile, görülmesini mümkün olmayan birşeye bağlamaktadır: “. . . fakat, dağa bak, eğer dağ yerinde sâbit durursa, sen de Beni görürsün. . .”; oysa, hiç kimse dağın yerinde sâbit olduğuna itiraz etmez. O halde âyet, dağın yerinde sâbit olduğundan bahsetmek istemiyor, aksi halde görme şartı

89 Eski arap şiir dilinde değer verici olarak kabul edildi.

90 Edebi olarak “kılıçların öldürücü darbelerinin saçtığı ölümü beklerken” demektir. Bu beyit, şâirin adı açıklanmamakla beraber, Temhîd, s. 276; ve Usûlû'd-Dîn, s. 100'de de zikredilmektedir.

91 Hassan b.Sâbit'e atfedilen bu beyit (ben onu İbn Sâbit'in divânında bulamadım), Şerh. . . , s. 245, 1.15; Temhîd, s. 275, 467; Usûlû'd-Dîn, s. 100'de zikredilmektedir. Bağdâdî'nin bildirdiğine göre, birçok yazar, bu beyitlerde işlenen ilk konunun “Bekr” olduğunu ve şiirin aynı zamanda Müseylime ile çömezlerinin yenilgisini ihtivâ ettiğini söylemektedir.

92 Metin burada yeni bir bölüme geçiyor.

tekemmül etmiş olduğundan, Allah bir bakıma görme konusu olmuş olacaktır⁹³.

İşte Allah'ın söylemek istediği: "Dağ hareket edecek, tamamen hareket halinde olan dağ sâbit olacak ve o zaman sen de Beni göreceksin." Bu kesinlikle imkansızdır; öyle ise, imkansız olan bir şeye bağlı bulunanın da imkansız olarak değerlendirilmesi gerekir⁹⁴.

Netice itibariyle, Mûsâ görme isteğinde bulunduğu, görmek isteyen bizzat o değil, fakat kavmi idi.

O zaman muhalif, delili ters çevirerek, Mûsâ'nın "onlara, San'a bakma imkanı ver" demesi gerekirdi şeklinde itirazda bulunacaktır.

Buna cevap şöyledir: "Mûsâ, kavminin kendisinden yapılmasını istedikleri şeyi gerçekten isteyip-istemediğini düşünmemesi için, isteğini bizzat kendi adına yaptı. Ayrıca bu türlü hitab, Araplarda bir konuşma şeklidir; işte bu sebeble o, (görmeyi) bizzat kendisi için istedi, onlar için değil. Bu tefsirimizi daha çok teyid eden bir başka delil de şudur: Mûsâ derse ki⁹⁵, "Aramızdaki beyinsizlerin yüzünden bizi helak mı edeceksin?" Halbuki, eğer o, görme talebini bizzat kendisi için yapsaydı, halk onu suçlamış olacaktı.

Mûsâ'nın talebini kavmi için yaptığının bir üçüncü delili Allah'ın Hz. Peygamber'e hitâb eden şu buyruğudur: "... Halbuki Kitap Ehli, Mûsâ'dan, bundan daha büyüğünü istemişlerdi Ashında onlar: "Allah'ı bize açıkca göster" demişlerdi" (Kur'an-ı Kerim, Nisâ sûresi, 152-153). İşte, Mûsâ'nın talebini kavmi adına yaptığının bir başka delili.

Muhâliflerimizin Allah'ın görülmesi lehinde delil olarak kabul ettikleri bir başka ipucu, Kur'an-ı Kerim'in şu ilâhi kelâmıdır: "Hayır, doğrusu o gün onlar, Rab'lerinden perdelenmişlerdir. Kalbleri paslan-

93 Edebî olarak "herhangi bir durumda" demektir.

94 Bu delil, tabiatının gereği, dolambaçlı bir kelâm delilidir. Dağ, herkesin görebildiği gibi, yerinde sâbittir (fiil, arapça metinde, mazidir); halbuki bu hiç de tesâdüfi olarak ortaya konulacak bir şey değildir. Netice itibariyle, Allah'ın görülmesi dağın sükûnuna bağlı olsaydı, Allah, bazı bakımdan, görülmüş olacaktı, oysa O, görülmemiştir. İşte bu andan itibaren ilâhi cevap bir başka mâna ifade ediyor: "Tamamen sallanmakta olan dağ yerinde durursa, o zaman sen de Beni görürsün." O halde Allah, Zâtını görme imkanını, bizzat tutarsız, hatta gerçekleşmesi hile imkansız, bir teklife talik etmektedir; kısaca O, verdiği bu cevapla, Allah'ı görmekle ilgili her türlü imkânı ortadan kaldırdı.

95 İslâm tefsiri, aynı sûrenin 154-155. âyetlerini rü'yetin imkânsız olduğu hususunda delil olarak göstermektedir. Mûsâ'nın rü'yet talebini kendisi adına değil, kavmi için yaptığına dair geniş bilgi için bk.: İB, aynı eser, adı geçen yerler; Kadı Abdül-Cebbâr, Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâin, Beyrut, s. 151.

dığı için O'nu göremezler. Halbuki mü'minler, âhierette, O'nu göreceklerdir" (Mutaffifin sûresi, 15). Buradaki "onlar" sözünden maksat, inanmayanlardır. Eğer onlar derlerse ki⁹⁶, inanmayanlar Allah'dan bir perde ile ayrılmışlardır, mü'minler ise ayrılmamışlardır, bu görmenin lehinde bir delildir.

Bu itiraza şu cevap verilir: Bu âyet bir hitap (şekli) olup, delil olarak kullanılamaz. Ashnda, Allah'ın, kâfirlere, bir perde ile Kendisinden ayrılmış olduklarını bildirmesinden, aynı durumun mü'minler için söz konusu olmadığına dâir zorunlu bir netice çıkarılamaz, böyle bir sonuca varmak için, açık bir delilin olması gerekir; fakat, Allah'ın görülemeyeceğini daha önce gösterdiğimiz için, burada, çıkarılacak netice; mü'minlerin ve kâfirlerin bu hususta aynı durumda olmalarıdır. Netice itibâriyle, Allah, bu âyette, "bir perde ile ayrılmıştır" lafzı ile şunu söylemek istemiştir: "Kâfirler, mü'minlerin durumundan farklı olarak, Allah'ın âhîret ehline verdiği ni'metleri ve mükafaatı reddediyor görünüyorlar." Bu şekilde te'vil edilen âyet, kâfirlerin, mü'minlerin durumundan tamamen farklı bir halde olduklarını ifade etmektedir ve bu da onların itirazlarını geçersiz kılmaktadır⁹⁷.

96 Arapça yazma, (*ve eyzan* ile başlayan ve bir ilâve ile devam eden) bir cümle takdim etmektedir, halbuki tercümede, zikredilen âyetin rü'yetin lehinde bir mânadaki izahı yer almamaktadır.

97 Söz konusu âyetin tefsiri üzerindeki münakaşalar hakkında geniş bilgi için bk.: Muğni, IV, s. 220-222, ve Şerh... , s. 267, 1.6-15; bu sonuncu kitapta ele alınan karşı delil, bizim bu metinde okuduğumuzla tamamen çakışmaktadır.

KITĀBU'N-NAĠAM

Yaḥyā ibn 'Alī Yaḥyā el-Müneccim

(Britanya Müzesi'nde muhafaza edilen tek nüshasından alınmıştır.)

İnceleyen: Muḥammed Behcetü'l-Eşeri

Er-Râbiṭa Matbaası, Bağdād, H.1369/M. 1950

Çevirenler

Musiki Asistanı
Ruhi KALENDER

Arapça Okutmanı
Necati AVCI

Bi'smi'l-lāhi'r-raḥmani'r-raḥim

Mü'minlerin Emiri el-Mu'tazid Billāh'm¹ kölesi Yaḥyā ibn 'Alī² ibn Yaḥyā el-Müneccim'in musiki³ hakkındaki risalesi:

Bundan önceki kitabımızda şarkıcının sıfatlarını zikretmiş ve nelere haiz olmasının gerektiğini söylemiştik. Kitabımızın sonunda da bun-

1 Bu zat Abbasi halifelerinden el-Mütevekkil (Ala'l-lāh'm oğlu Ebi Ahmed el-Muvaffak Ṭalḥa'nın oğlu Ebul (Abbās Ahmed'dir. Savaşlar ve devlet idaresinde babasının büyük yardımcısı idi. Babasının vefatı ve onun yerine geçen, el-Mu'temid (Ala'l-lāh'm oğlu el-Mufavvaz'm, 279 Hicri'de hilafetten azledilmesinden sonra, veliht oldu. El-Mu'temid'in, H. 279'un 19. Receb ayında vefat ettiği zaman halife ilân edildi. H. 289, 22 Rebiülahirde vefat etti. Böylece hilafeti 9 sene 9 ay ve üç gün devam etti. (bu zat hakkında geniş bilgi için; *Taberi Tarihi*, İbnü'l-Eşir'in, *tarihi*, Mes'ûdi'nin *et-tenbih ve'l-işrafî*, İbn Dihye'nin en-nibrasına ve el-Huzari'nin *Tarihi'l-umemi'l-islamiyye* seminerlerine bakınız).

2 Yaḥyā ibn 'Alī, edebiyatçı, iyi bir şair, Arap ve İran bilimlerine çok düşkün olan bir zattir. H. 241 senesinde doğdu. Babası ez-Zübeyr ibn Bakkār, İshāk el-Mavsili ve diğerleri hakkında rivayetleri vardır. Yaḥyā ibn 'Alī hakkında ise *Edebü'l-kitāb* ve *el-Evrāk* kitaplarının müellifi Ebubekir eş-süli'nin müridlerinin rivayetleri vardır. Abbasi halifelerinden el-Muvaffak ve el-Mu'tasım'ın meclislerinde bulunmuştur. Daha sonra el-Mu'tasım ve el-Muktefi'nin yanında çalışarak yüksek makamlara erişmişti Mu'tezile mezhebinin kelâmcılarından sayılmaktaydı. Halife Muktefi'nin huzurunda bazı kelâmcıların katıldığı toplantılar yapardı. Halife Mu'tezid ile aralarında bazı hadiseler ve güldürü sohbetleri geçmiştir. Ayrıca Yaḥyā ibn 'Alī'nin (*el-Bāhir fi Ahbār-i şu'arai Muḥazirami ed-Devleteyn*) adlı bir kitabı vardır. Bu eserini oğlu Ahmed ibn Yaḥyā sonradan tamamladı. H. 300 senesinde vefat etti. (Tercümesi için bakınız el-Hafız el-Bağdādî'nin *Tarih Bağdād*, XIV. 230, *Vefāyat el-A'yan* II. 235 ve 236, Mu'cem el-Udebā', XX. 28).

3 Yazar hakkında tercümelemleri olan İbn en-Nedim, el-Hatibü'l-Bağdādî ve İbn Hallikān *er-Risāle* adlı eserini zikretmemişlerdir. Ancak Ebu'l-Ferec el-İsfahāni *el-Ağāni* adlı eserinde (10 nağmeyi toplayan sesler) kısa olarak *Kitābu'n-Nağam* adı altında zikretmiştir. (VIII. 25, es-Sāsi baskısı).

ları geniş bir şekilde açıklamıştık. Şimdi ise beste konusu ve sayısı, içindeki uyum ve uyumsuzluğu ve her teldeki her parmağın yerini ve her destanda⁴ (parmağın basıldığı perde kolu), her nağmenin yerini anlatacağız.

4 Ed-destân: çoğulu, *el-Muḥaşşaş* XIII. 12 ve ibn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde; desâtîn olarak geçer. Farsça bir kelimedir. Arapça karşılığı "el-'ateb'"dir. İngilizcesi ise "Fret"dir. Ancak musiki ile uğraşanlar el-'ateb kelimesini kullanmamışlardır. El-'ateb kelimesi bazı lûgat ve eski şiirlerde geçmektedir. İbn Sîde, *el-Muḥaşşaş*'ın XIII. 12'de şöyle diyor: İranlılar'ın ed-desâtîn dedikleri kelimeye el-'ateb denir. Şair el-A'sâ şu beyti söylüyor: (sesi kahn çıkarmak için, eliniz 'atebin zirine doğru eğdi).

و ثنى الكف على ذى عتب يصل الصوت بذى زير أبع

Ed-Destân kelimesini, Mecced'd-din el-Feyrûz Abâdi, *el-Kamûs el-Muḥit*'inde ibn Manzur, *Lisânul-'Arab*'da, el-Cevâliki *Kitabul-Mu'rab*'da ve el-Hafâci *Şefa'u'l-Ğalile* ihmal etmişlerdi. Ancak, *el-Kamûs* ve *el-Lisân*'da ع ت ب maddesinde açıklaması şöyle geçmiştir: "el-'ateb: udun yüzüne düşenen tellerdir. Teller buradan udun ucuna çekilir." *Et-Tac*'da ise" I. 314 "و عتب العود" tellerin kenarlarının girişinden geçtiği yerdur. İbnü'l-A'rabi bunu dedikten sonra şair A'sâ'nın, *el-Muḥaşşaş*'da zikrettiğimiz şiir beytini söylemiştir. Ebû Sa'îd ise, "العتب : ed-destânât olarak zikretmiştir."

Harzemli Muhammed ibn Ahmed ibn Yûsuf el-Kâtib, *Mefâtiḥul-'ulum* eserinin s. 13'-8 de, الدساتين دستان : parmakların üzerine konduğu perdelerdir. Tekili الدستان dır. Destân da: Barbid'e mensub olan bestelerden her bestenin adıdır. "Daha sonra ud destanlarının adlarını anlatarak şöyle devam ediyor:" ud destanlarının adları üzerine konan parmaklara nisbet edilir. İlki destân's-sebbâbe'dir. Telin dokuzda biri noktasında gerdirilir. Bunun üstüne ez-zâid adı verilen bir destan daha gerdirilebilir. Destân's-sebbâbeden sonra, destân'l-vuşta gelir. Bu destan, muhtelif durumlarda konabilir. Birincisine eski destân-ı vuşta denir. İkincisine İran destân-ı vuştası denir. Üçüncüsüne zelzel destân-ı vuştası denir. Zelzel ise, bu destanı uda gerdiren ilk şahıstır. Aynı zamanda zelzel havuzu bu zata nisbet edilir. El-vuşta el-ḳadime'ye gelince, destân-ı sebbâbe ile, destân-ı bınşır arasındaki dörtte bire yakın bir mesafeye gerdirilir. İran destân-ı vuşta'sına gelince bu iki destanın aşağı yukarı ortasına gerdirilir. Zelzel destân-ı vuştasına gelince, bınşıra yakın olarak bu iki destanın dörtte üçü bir mesafeye bağlanır. Bu orta destanlardan bazan biri veya ikisi ile iktifa edilebilir. Orta destandan sonra bınşır destanı gelir. Sebbâbe destanı ile muşş (tarak) arasındaki mesefanın dokuzda birine gerdirilir. Bınşır destanından sonra, bınşır destanı gelir. Telin çeyreğine gerdirilir. "Destan hakkında yukarıdaki açıklamamız bu kelimenin manasının ve kullanıldığı yerlerin anlatımı için en açık ve en taferruathıdır. Yeni lûgat sahipleri ise, manasını bulamamışlardır. Destan hakkında zikrettikleri, ya noksan veya hiç birşey ifade etmeyen manasız açıklamalardır. Zira muallim Baḫrus, el-Bustânî, *Muḥiti'l-Muḥit*'de şöyle diyor: "الدستان: musiki ile uğraşanların kullandıkları deyimlerdendir. Çoğulu دساتين dir. "Eş-Şeltuni ise, *Ekḫrabul-Mavârid*, s. 170'de şöyle diyor: "الدساتين tahminimce ud telleridir. (*el-Ağâni*)! "Peder Luwis Ma'luf ise, *el-Muncid*'in, s. 211, 10. baskısında yukarıdaki ifadenin aynını söylüyor. Ancak kesinlikle ifade ediyor; tahmini söylemiyor. Zira tahmin gerçeği ifade etmez. *Dozy* lûgatında ise, I. 441 "دستان t. de Musique, touche, Be, Deser. de L'eg XIII 252n, Voyez ztcher. IV, 248. "Yenilerin bu kelime hakkında en son XIII 252n, Voyez ztcher. IV, 248. "Yenilerin bu kelime hakkında en son söyledikleri ve verdikleri karar, 1. Fuad Arap Dili Kurumunun musiki deyimleri açıklaması başlığı ile alınmıştır. Bu karar bu kurumun yayınladığı derginin 5. sayısının 167. sahifesinde şöyle geçmektedir: "الدستان : parmak ucunun tel üzerindeki yeridir. "Bu tanıtma bir yerde eskilerin (musiki ilmi ile uğraşanlar) tanıtmasının bir benzeridir.

Aynı zamanda İshâk ibn İbrâhîm el-Mavşîlî'nin⁵ el-Mecrâ (yani akım) adını verdiği seslerin bir kısmını orta akıma, diğer bir kısmını da bınşır akımına göre çizdiğini açıklıyoruz. Arap şarkıcıları arasındaki ihtilafı, İshâk ilmi, sanat ve işle bir araya toplayan benzerleri ve seslerin 18 tane olduğunu iddia eden, musiki ile uğraşanlar arasındaki ihtilafı açıklamaktadır. Düşüncelerin ve akılların alabildiği bir açıklama ile bunu sunuyoruz. İshâk ibn İbrâhîm görüşünde olanlar diyorlarki nağmelerin sayısı 10'dur. Ne çalgı tellerine, ne düdüklerde, ne Halk'da⁶ (bir tür rebab) nede başka aletlerde bu sayıyı geçmemektedir. Dolayısıyla 1. nağme daima mutlaka meşnâdır⁷. Çalgıcının istediği gergin veya yumuşak nağmeyi elde etmek için başladığı nağmedir. Daha sonra telleri, sesleri ve bütün aletleri bunun üzerinde ayarlar. Bu nağmeye 'İmâd (temel akort teli) adı verilir. Ona bu adın verilmesinin sebebi, nağmenin sınıflandırma ve düzeltilmesinde esas alındığından dolayıdır. 2. nağme ise, meşnânın sebbâbasıdır. 3. nağme ise, meşnânın ortasıdır. 4. nağme ise, meşnânın bınşırıdır. 5. nağme ise, meşnânın bınşırısıdır. Meşnâ üzerinde mevcut bu beş nağme bunlardır.

Daha sonra zîr gelir⁸ ve serbest sesini bulur; zira bınşırın meşnâ üzerindeki nağmeye benzer. Bu ikisinin arasında fark yoktur. Bun-

5 Bu zat, halifelerin nedimi olan nükteci en-Nâbîgâ'dır (النابعة الطريف) aynı zamanda konuşkan bir fıkıhçı, kelâmcı, dilci ve rivayetçi, edebiyatçı ve sanatkâr bir şairdi. Naklettiği hadislerini Sufyân ibn 'Uycyna ve Mâlik ibn Enes'den almıştır. Edebiyat bilgisini, el-Asma'î ve Ebî 'Ubeyde'den tahsil etmiştir. Daha sonra şarkı ilminde üstatlık derecesine erişmiş, onunla meşhur olmuş ve ona intisab etmiştir. Zamânındaki halifeler kendisine ikramlarda bulunmuş, melislerine davet etmişlerdir. Halife el-Me'mun onun hakkında şöyle demiştir: "eğer halk İshâk'ı şarkı söylemesi ile tanımaya idi, onu yanımda kadı olarak tayin ederdim. Zira İshâk şarkıdan fazla bu mesleğe layıktır. Şimdiki kadılardan daha çok güvenilir. Daha çok dindar ve daha doğru sözlü daha temiz kalplidir. "Ancak İshâk şarkı ile şöhret bulmuş ve şarkı onun nazârında ikinci plânda olmasına rağmen, bütün ilimlerinden daha ağır basmıştır. Bu alanda, onun ayarında başka birisi yoktu. Büyük miktarda kitaplara sahipti. Bu konuda Sa'leb onun hakkında şöyle demektedir. "Arap dili hakkında İshak el-Mavşîlî'nin 1000 kitabını gördüm, hepsi de duyduğu kitaplardı. İshak'ın, sonra ibn A'râbî'nin evlerinde dil üzerine gördüğüm kitap sayısını başka birinin evinde kesinlikle görmedim." Onun sağlam nazımları ve bir de şiir divanı vardır. H 150'de doğdu, H 235'de vefat etti. (hakkında geniş bilgi için bakınız: *el-Ağâni* V. 5 23H'de vefat etti. (hakkında geniş bilgi için bakınız: *el-Ağâni* V. 49-134, *Ağâni*'nin fihristine bakınız; *el-Vafeyat* I. 65 ve 66).

6 Çalgı aletlerinde Halk adlı bir alete rastlanmamıştır; belki bu kelimedden maksat boyun manasına gelen el-'Unuk'tur. Harezmi, *Mefâtihu'l-'Ulum* s. 137'de şöyle diyor: "el-'Unuk, er-rabab, Horasan İranlılarınca bilinen bir alettir".

7 El-Harezmi, *Mefâtihu'l-'ulûm*, s. 137'de şöyle diyor: "mimi fetha, nunu hafifleterek takdiri bir mana ve hedefe göre yazılır".

8 Ez-zîr: Cevâhîrî (*el-Mu'rab*) kitabında bunu zikretmemiştir. Tellerin en incesi ve en tizi ve sağlam bürğulusudur. Zîru'l-mezher ise, (*el-Kâmûs* ve *Tacü'l-'Arûs*) da olduğu gibi,

dan sonra 6.nağmeye gelince; yani sebbâbenin zîr üzerindeki sesidir. 7. nağme ise, vustanın zîr üzerinde çıkardığı sestir. 8. nağme ise, bınşırın zîr üzerinde çıkardığı sestir. 9. nağme ise, hınşırın zîr üzerinde çıkardığı sestir. İşte zîr üzerindeki dört nağme bunlardır. Geriye 10. nağme kalıyor. Buna ayrı bir tel ayırmalarını uygun görmemişlerdir. Zira bunu da ele almış olsalardı, tek bir ses için udda 5. bir tel artırmış olurlardı Dolayısıyla bu 10. yu yukarıda sayduğumuz iki telin altında aradılar; bu sesi bınşırlı zîrin destanı altında buldular; zira sebbâbe zîrli bınşırla kullanıldığı zaman bınşır, sebbâbe destanı ile bınşır destanı arasındaki mesafe miktarının altında ise, 10. sesi verir. Aynı zamanda bu nağmenin bınşırlı meşleşden⁹ çıktığını da buldular. Bu iki yerde bulunması nedeniyle uda 5. bir telin eklenmesinden vazgeçtiler. İşte, içerisinde hiç bir namenin diğerine benzemediği 10 mütenasip nağme bunlardır. En yumuşak nağme ise, mutlakı'l-meşnâdır. En şiddetli ve en tiz nağme ise, zir destanının altından çıkan nağmedir. Bu nağme, mutlakı'l-mesna nağmesine varıncaya kadar, şiddetten hafife çıkmağa devam eder. Ancak, meşleş ve bamm¹⁰ hiç bir nağme ile uyuşmamıştır. Sebebine gelince, bunlardan çıkan her nağmenin meşnâ ve zîrden çıktığı görülmüştür. Çünkü mutlakı'l-meşleş zîr üzerinde sebbâbeye benzer. Sebbâbeti'l-meşleş ise, zîr üzerinde bınşıra benzer. Vusta el-meşleş ise, zîr üzerinde bınşıra benzer. Meşleş üzerinde bınşır ise, zîr destanı altındaki nağmeye benzer. Hınşırı'l-meşleş ise, mutlakı'l-meşnâyâ benzer. Bamm da aynı şekildedir. Zira mutlakı'l-bamm, sebbâbetü'l-meşnâyâ benzer; sebbâbesi ise, meşnâ üzerinde bınşıra benzer. Vusta el-bamm ise, meşnâ üzerindeki bınşıra benzer. Bınşırı'l-bamm ise, sebebini daha sonra başka bir yerde açıklayacağımız bir noksanlıktan dolayı iptal edilir. Hınşırı'l-bamm ise, mutlakı'l-meşnâyâ benzer. Ayrıca şarkıcı bınşırını meşleş üzerinde de kullanabilir.

bu kelimeden türetilmiştir. (*Şefa'u'l-Galil*)'de ise: "ez-zîr, bir telin adıdır. Bunu Cevheri zikretmiştir. Arapçalaştırılmış bir kelimedir." İbn Rûmî, bir şîr beytinde şöyle diyor: (içinde nağmelerin bami ve zîri meşleş ve meşnâları bulunur.)

فيه يم وفيه زير من النذ م وفيه مثال مثاني

Şefa'u'l-Galil'de şöyle devam ediyor: "işte bütün tellerin adları bunlardır. "*Mefâtihu'l-Ulum* s. 137'de: "udun dört veterinden dördüncüsüdür" ve şöyle devam ediyor: "en ince telidir."

9 El-Hârezmi, *Mefâtihu'l-Ulum* s. 137'de meslesi şöyle hareketlemiştir: "fethah mim, hafifletilmiş lam ile maṭlab gibidir. "

10 El-bamm(م): Cevâllki (*el-Mu'râb*) kitabında şöyle diyor: "vurulan ud tellerinden biridir. Arapçalaştırılmış yabancı bir kelimedir. "Cevheri buna şunu ekliyor: "Mezher veterlerinin kalm telidir". "*Şefa'u'l-Galil*'de ise: "ud tellerinden olup bâc ile birlikte (bir) manasına gelir; arapçalaştırılmış bir kelimedir. "*Mefâtihu'l-Ulum* s. 137'de "udun telleri dördttür: en kalını bum ondan sonra meşleş meşleşden sonra. el-meşna. . dördüncüsü ise, en incesi olan zîrdir."

Yukarıda saydıklarımız, udun şekli, telleri ve seslerinin tamamıdır. Sesleri ebcedî (cümme harfleri) usuliyile göstermemizin nedeni, harflerin vasıtasıyla anlaşılması içindir. Dolayısıyla birinci sese e (ا), ikinci sese b (ب), üçüncü sese c (ج), sonra h (ه), sonra v (و), sonra da (د), sonra h (ح), sonra t (ط), sonra y (ي)¹¹ harfleri verilmiştir. Şayet birisi karşımıza çıkıp şöyle bir soru sorarsa: meşnâ ve zîrden başka bir yerde ses olmadığına göre, meşleş ve bama nisbet edilmenin sebebi nedir? Bunun cevabı: meşnâ ve zîrin görünüşleri şiddetli olmakla beraber, sesler ahenklidir. Meşnâ ve zirde bulunan sesler ince ve kalın olması itibariyle, bamm ve meşleşde bulunan seslerin kalınlık ve yumuşaklığı değerindedir. Meşnâ ve zirde karşılığı bulunmayan sesleri, taklit etmektense bamm ve meşleşde taklit etmeleri daha etkili ve daha mü-

11 *Kâmusu'l-Muhtâ* ve şerhi olan *et-Tâc*'da: "cümme sukka gibidir: cümme hesabı, Ebicad'ın bulduğu harf tertibine göredir. Yani ebced harfleridir. İbn Durayd şöyle diyor: bunun arapça olduğunu sanmıyorum. Bazılarına göre hafifletilmiş olarak cümme denir. İbn Durayd ayrıca şöyle demektedir diyor: bunun telefuzunun doğru olduğundan emin değilim." Bunlar için ayrıca şöyle denilmektedir. Bu harfler sayıların değerini göstermek için kullanılır. Bunlarla yapılan hesaba ise, cümme hesabı denir. Ençok gök ilmi işleri, sonra şürlü yazılan tarihlerde kullanılır. Ancak gök biliminde kullanıldığı zaman, yüksek sayılar küçük sayılardan önce tutulur. Böylece 13: C harfinin kesilmesi ve noktasının atılmasıyla şöyle gösterilir. (ح) sebebi ise, (ح) harfine benzememesi içindir. 18 ise, şöyle yazılır (ح), 19 ise şöyle yazılır: (ط), 53 ise şöyle yazılır (ح) y harfine benzememesi için nun harfi noktalanır. Genellikle bazı yerlerde dereceler, dakikalar ve saniyelerin gösterilmesine ihtiyaç duyarlar. Bazı mertebeler rakamlar olmaksızın gösterilmesi gerektiği için sıfırın yerini tutmak üzere, sayısı bulunmayan boşlukta kullanmaya bir harf aradılar. Şöyle bir şekil verdiler "m" veya " ". Batılı ve doğulular arasında ebcedi harflerin sıralanması konusunda ihtilaf çıktı. Bu ihtilafardan dolayı harflerin karşılığı olan bazı sayılarda da değişiklik meydana geldi. Bu ihtilafın dışında başka bir ihtilaf doğdu. Bu da daha sonra tertip edilen ebcedi harflerdir ki, bu da şekil yönünden benzer harfleri bir araya getirmektedir. Doğulular ile batılılar arasındaki değişiklik şu 6 harf üzerindedir; noktasız (mühmel) sin ve sad, noktalı (mu'cem) şin, zâd, zâc ve gayn, sin harfinin sayı değeri doğululara göre 60, batılılara göre 300'dür. Şin harfinin sayı değeri ise, batılılara göre en son harf 1000'dir. Gayn harfinin sayı değeri ise, doğululara göre 1000, batılılara göre 900'dür. Za' harfinin sayı değeri ise, doğululara göre 900, batılılara göre 800'dür. Zâd harfinin sayı değeri ise, doğululara göre 800, batılılara göre 90'dür. Sad harfinin sayı değeri ise, doğululara göre 90, batılılara göre 60'dür. Her iki gruba göre (batılılar, doğulular) cümme hesabı ile harflerin tertibi; (A) Doğuluların harf tertibi:

أ ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ

(B) Batılılara göre harf tertibi:

أ ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ ش

Her iki gruba göre heceli harflerin tertipteki ihtilafı, buradaki amacın dışındadır.

12 Bu harflerin tertibi resimli nüshasından alınmıştır. Burdaki tertibe göre, cim harfinden sonra, dal düşmüş ve z harfinin yerine geçmiştir. Ancak bu nüshayı yazanın tarifinden doğan bir yanlışlık olduğundan şüphle yoktur. Asıl nüshada y harfinden sonra, 4×4 miktarda bir boşluk vardır. Nesheden, bu boşluğu udun resmini çizmek için bırakmış ancak çizmemiştir.

kemmel olur. Bamm ve meşleş kullanmalarının başka bir sebebi de değişik vezin çıkarmak için tellerin ayarı (akordu) ve vuruşun güzelliğidir. Ses böylece meşnâ ve zırde, gâh ince ve şiddetli, gâh bamm ve meşleşde kalın ve yumuşak çıkar. Bunlar bir birinin karşılığı olmasına rağmen, değişik tellerde kullanılmasının sebebi; kulağa değişik geldiği zaman, dinleyiciyi daha etkileyici ve aynı sesin tekrarlanmasından ise, değişik tellerden çıkması daha hoş gelmektedir. Burada tellerin sayısı, bamm ve meşleşde, ses ve karşılıkları ile birlikte, meşnâ ve zirin teller dayiresindeki seslerin karşılığı olarak 74'dür. Burada kullanma sırasında, kırılabilen bir telin yerine kullanmak için, bir tel yedekte bırakılır. Ayrıca bunların içerisinde, çalgı aletini kullananın, en uyumlusundan en kolayına geçebilmesi için, tellerin kat ve genişlikleri çoğaltılmıştır.

Eski musikîşinaslar, şöyle demektedirler: çıkan seslerin sayısı 18'dir: Meşleş ve bamdaki seslere göre hesaplanmış ilk sese mutlaka'l-bamm, ikincisi ise, bamm ortalığı ve bu sıralanmada görüş birliğine varmışlardır. Meşleş ve bamdaki sesin, meşnâ ve zırdeki sesin aynı olmadığını -kulak yönünden uygun olmalarına rağmen iddia etmişlerdir. Zira, ancak ikisi birlikte vurulduğu zaman uygun ses çıkardığını kaydetmişlerdir. İkisi ayrı ayrı vurulursa, dinleyen mesles ve bamdaki sesin, meşnâ ve zırdeki sesin katları ise, aynı olmadığını farkına varabilir. Eğer her birinden sekizli ve dörtlü sesler çıkarılırsa, telin tam sesi yarım sesi gibi olmaz.

İşhâk ve görüşünde olanlar ile, diğer musikîşinaslar arasındaki ihtilaf ise; İşhâk, nağmeleri, dokuz, onuncuyu kat ses olarak kabul etmektedir zira sesin katları bundan alınmıştır. Diğer musikîşinaslar ise, bu nağmeleri iki katına çıkarmışlar, sekizliyi her sesin katı olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla 18 sese çıkarılmıştır. Bunun ayrıca, ancak hesap yolu ile sayısı bilinen iki sesi daha vardır. -kıyasa göre olan bu ses duyulmamıştır- istekleri üzerine tamamı tek ve çiftlerden oluşan bir temel kural koymuştur. Ud'daki destanların bulunduğu yerlerinin konma sebeplerini açıklamıştır. Bu açıklama bu makaleye sığamayacak kadar uzundur.

Yahyâ el-Müneccim oğlu 'Alî oğlu Yahyâ şöyle demektedir. İbrâhîm Mavşîlî'nin oğlu İşhâk'ın el-Mecrâ adını verdiği eserinde açıkladığı uyumluluk ve uyumsuzluğa dönelim. İşhâk şöyle demiştir. Her tabakanın sesi iki şekilde çıkarılır: birincisi ortaya nisbet edilir. Diğer ise, bınsıra nisbet edilir. İki parmakdan sonra gelenler ise, arka arkaya sıralanmış, biri diğerine karışmaktadır. Bunları sonra tesbit edeceğiz. Aralarında uyum olan nağmelerin sayısı altıdır. Aralarında uyumsuzluk olan nağmelerin sayısı ise dördür, Uyumlu altı nağme şunlardır: mutlaka başta

mešnâ gelmek üzere, sonra es-sebbâbe, sonra el-ħınşır, sonra el-bınşır sonra ez-zîr, bu sonuncu ise, bütün çift seslerle uyum sağlayabilir ki, bu şekli ile altıncı sesi ortaya koyar. Zira bu altı nağmenin herhangi birisi mecralardan çıkan sesle birleştirilirse, onlar gibi uyum sağlar Eğer bu altı ses bınşır ile birleştirilirse, mecrâ bınşırın olur. Ses bınşıra nisbet edilir. Bu sese bınşırın mecrâsı denmektedir.

Muhtelif olan dört nağme ise, içinden ikisi ne bir sesde toplanır, nede uyum sağlarlar. Yani zittirlar; bunlar iki mecranın nisbet edildiği mešnânın ortası ve mešnânın bınşırındır. Bu ihtilafli dört nağmenin geriye kalan iki sesi ise, orta parmağın zir üzerinde çıkardığı ses ve bınşırın meşleş üzerinde çıkardığı ses aynı yerde uyuşmazlar. Orta parmağın zirde çıkardığı sese gelince mecrâ üzerinde olan orta parmağın mesna üzerinde çıkardığı ses ile uyum sağlayabilir; bir yer hariç, zir üzerinde orta parmak uyum sağlamaz, bu da zir üzerindeki orta paraktan zir üzerindeki bınşıra ve zir üzerindeki bınşırdan zir üzerindeki orta parmağa ait yerdir. Meşleş üzerinde bınşırın çıkardığı sese gelince, mešnâ üzerinde bınşırın çıkardığı sesin mecrâsı ile uyum sağlanmaktadır. İçerisinde uyum sağladığı yer ise, yani meşleş üzerinde bınşırın çıkardığı sesden meşleş üzerinde ortanın çıkardığı sese ve meşleş üzerinde ortanın çıkardığı sesden meşleş üzerinde bınşırın çıkardığı yerdir. Destanların altına vurulmakla, zirde çıkan meşleş üzerinde bınşırın çıkardığı ses ve meşleş üzerinde ortanın çıkardığı ses, zir üzerinde ħınşırın çıkardığı sese benzediği gibi, meşleş üzerinde bınşırın çıkardığı ses ile zir üzerinde ħınşırın çıkardığı ses arasında uyum sağlamadığı gibi; zir üzerinde ħınşırın çıkardığı ses ile meşleş üzerinde bınşırın çıkardığı ses de uyum sağlamaz. Ne destanların altında bınşır ile çıkan sesin zir üzerinde ħınşırın çıkardığı ses ile uyuşur. Nede zir üzerinde ħınşırın çıkardığı ses, destanların altından bınşır ile çıkarılan sesle uyuşur. Arap şarkılarında uyuşma sağlayan on nağmeden sekiz sesiyle şarkı söylenir. Bu, arapların şarkı usulü ve metodlarını gösterir. Ancak bu sekiz nağmeden sesin üzerine kurulduğu bazı nağmeleri diğer nağmelerle birleştirerek arap şarkılarının nağmeleri ortaya çıkar. Genellikle bütün şarkılar bu düzen üzeredir. Ses yumuşatılarak dokuz nağmeden veya on nağmeden kurulabilir. Bu demektir ki bu ses ince bir hile (ses oyunu) ve ahenkle kurulan ve beste ile yönlerinin yerlerini bilmenin bir örneğidir. Ancak bir mecrâdan diğer mecrâyâ çıkarak, oraya intikal etmek ve uygun yerlerinden perdeler arasında girerek, istenilen sesleri çıkarmaktır. Öyle iken dinleyen bunun farkına bile varmaz. Arap çalgılarında buna benzer bir ses oyunu yoktur. Ancak bilen bir kimse bunu denemek isterse, mümkün olan sesi elde edebilir. Zira her iki perdenin dayanma gücüne göre sesin çıktığını görü-

rüz. Ancak bunlar sekiz nağmeyi geçemez, belki sekizden daha aza inebilir. Bu ise, arap şarkılarında az rastlanan bir beste usulüdür. Buna örnek olarak ibn Mıscah¹³'in, başka bir rivayete göre ibn Muhriz¹⁴'in olduğu söylenen bir beyit şiiir:

يا من لقلب مقصر ترك المنى لقواتها¹⁵

(Beytin anlamı: Dileğine erişmediği için, o dileğin hakkını vermeyen kalbe yazıklar olsun.)

Zira megnâ üzerine orta ve bınşır parmakları gelirse, onu paylaşmaya çalışırlar. Bunu böyle bilmek gerekir. Tahir oğlu, Abdullah oğlu¹⁶

13 Asıl nüshada: "İbn Mişâh"dir. İki h ile yazılmış ki bu da yanlıştır. Bu zat bir rivâyete göre 'Abdulmuttalib oğlu, Haris oğlu beni Nevfel'in kölesi olan, Mıscah oğlu ebü 'Osmân Sa'id'dir. Mekke'de bir zenci olan bu zat şarkıcıların ustalarından ve en ünlülerinden bir şarkıcı olup, aralarında şarkı sanatını ilk icad edenlerden ve İranlıların şarkılarını arapların şarkılarına uygulayan bir şarkıcıdır. Bir müddet sonra Şam'a giderek, Bizanslıların bestelerini, Barbañiyye ve İstobosiyye'yi (Bizanslıların kullandıkları iki çalgı aleti) teorik şekilde öğrenerek İran'a dönmüş. Bu türde çok şarkılar söylemiş. Ayrıca çalgıyı öğrenmiş, daha sonra Hicaz'a girmişti. Giderken de öğrendiği bestelerin güzellerini seçip beğenmediklerini bırakmıştı. Zira İranlılar ve Bizanslıların şarkılarındaki ses tonları, arap şarkılarındaki ses tonlarından daha değişikti. İbn Mıscah şarkılarını arap türüne göre söylemiş; bestelerini de tesbit etmişti. Daha sonra diğer sanatkarlar bunu izlediler. İbn Mıscah, H 1. yüzyılın sonlarında Emeviler Mekkeyi kuşattıkları zaman, ibn Zübeyr ile birlikte içeride mahsur kalmıştı. (geniş bilgi için, *el-Ağânî* III. 81-85).

14 Asıl nüshada "İbn Muhrir"dir. Bu da yanlıştır. Bu zat Müslim ibn Muhriz'dir. Başka bir rivayete göre Sülem, diğer bir rivayete göre Abdullah'dır. Kusay oğlu beni Abdüddar'ın kölesi olup, künyesi Ebu'l-Hağğâb'dır. Babası İrandan gelmedir. Kâbe'nin bakımcılarından. İbn Muhriz ise, gâh Medinede, gâh Mekke'de ikamet ettiği için, Medinede çalgıyı İzzetü'l-Mevlâ'dan öğrenmişti. Daha sonra İran'a giderek, İranlıların bestelerini ve şarkılarını öğrenmiş; buradan da Şam'a giderek, Bizanslıların da beste ve şarkılarını öğrenmişti. Öğrendiyi Bizans ve İranlıların iyi beste ve şarkılarını alıp, beğenmediklerini bırakmış; Bir müddet sonra da öğrendiyi bu besteleri biri birine ekleyerek, araplara uygun, hiç duymadıkları güzel şarkı ve besteler yapmıştır.

Bazı çağdaşları onu şöyle anlatmaktadırlar: "sanki her kalpten yaratılmıştır. Zira insanlara hitabedecek şekilde söylüyordu." (geniş bilgi için, *el-Ağânî*, I. 145-147).

1 Ebu'l-Ferec el-İsfâhânî *el-Ağânî*, VIII. 46'da şöyle diyor: bu şiiir, 'Abduşems oğlu Ümeyye oğlu Ebi 'Amr oğlu Musafirindir. Şarkı olarak söylenmesi ise, ibn Muhriz'indir. İshâk'dan alınmış bınşır perdesiyle, ikinci serbest pese göredir. Bu ses, sekiz nağmeyi kapsar. Bunu İshâk'da zikretmiştir. Zamanın eski ve yeni şarkılarındaki nağmelerin bu sesde toplandığını ayrıca bahsetmektedir. İshâk'ın söylediğine göre, eğer birisi on nağmeyi bir sesde toplamak isterse, uzun süre bu sanatı okuyup anladıktan ve kendini iyice yorduktan sonra bunu yapabilir. Zira bu işi zamanımıza kadar ancak Abdullah oğlu 'Ubeydullah yapabilişti

16 *el-Ağânî*, VIII. 42, 46 ve 190'da şunu yazmaktadır: bu zat Hüseyin oğlu Tahir oğlu 'Abdullah oğlu, Ebü Aħmed 'Ubeydullah'dır. Edebiyat ve sanatları, şiiir rivayeti, dilbilgisi, insanlar arasındaki hadiseler, eski filozofların müzik ve matematik bilgileri ve açıklayamayacağımız daha birçok konular hakkında sözü geçen bir şahıstır. Ayrıca eski sanatkarların güçlerinin yetmediği ve şaşırtacak derecede itina ile söyleyip, bütün nağmeleri bir sesde topladığı güzel

'Ubeydullah; 10 nağmeyi aşağıdaki iki beyitte toplayarak, o beyitlerden birisinde bu 10 nağmeyi ard-arda sıralamıştı. İkinci beyitte ise, nağmeleri takdim tehir ederek sıralamış ve arka arkaya sıraladığı 10 nağme sesini, şu şiirde¹⁷ toplamıştı:

توهمت بالحيف رسما محيلا لعزة تعرف منه الطلولا¹⁸
تبدل بالحى صوت الصدى و نوح الحمام تدعو هديلا

Bu iki beytin anlamı şöyledir (kalımlarımdan İzzet'e ait olduğu bilinen Hayf'da eski silinmiş bir eser gördüm. Sada sesi, kumruların ötüşü ile birlikte semtin havasını değiştiriyor.)

Bu beytin ilk nağmesini, mutlakı'l-meşnâya göre yapmıştı. Daha sonra, destân-ı zîrin başlangıcından çıkan tiz nağmeye geçmişti ki, bu da onuncu nağmedir. Daha sonra mutlakı'l-meşnâ nağmesine dönmüş ve sesi kesik kesik çıkarmıştı. On nağmeyi takdim tehirli olarak toplayan beyitler ise şunlardır¹⁹:

şarkıları vardır. Zamanında (Allah rahmet eylesin) el-Mu'tazid Billah huzurunda büyük şarkıcıların bulunduğu bir sırada, bazı şiirleri şarkı olarak bestelemek istediği zaman, bu zata müracaat etmiştir. O da en güzel şekilde bestelemesine rağmen, mütevazi idi ve bu sanatın güzelliğini, cariyesi (Şâci)'nin olduğunu söylerdi. Şâci ise, 'Ubeydullah'ın beğendiği takdim ettiği ve bizzat kendisini yetiştirdiği, ileri gelen ve tanınmış şarkıcılardandı. Bu zatın birçok şiirleri, nükteleri ve seçkin sözleri vardı. Ayrıca onun bilgisine delalet eden, beste ve şarkıların inceliklerini gösteren *Kitâbu'l-Edâb er-Rafî'a* adıyla tanınan çok faydalı bir de kitabı vardır.

17 Bu şiir, tanınmış gazel şairi, Kuseyr 'Uzza'nındır. "geniş bilgi için, *el-Ağâni* VIII. 25-42'ye bakınız "Şiirin bestesi ise, Tahir oğlu Abdullah oğlu 'Ubeydullah'ındır. Ebu'l-Ferec, bu konuda *Ağâni* adlı eserinde şöyle demektedir: nesebi, cariyesinden alınmıştır. Zikredildiğine göre ancak bir insan, uzun süre şarkı ve incelikleri konusunda çalışarak, kendini yorduktan sonra, bu şekilde on nağmeyi bir makamda toplayabilir. 'Ubeydallah, metodunun 1. pesden başlamak olduğunu zikreder. Tek bir parmağa nisbet edilmesi cayiz değildir demektedir. "*el-Ağâni*, VIII. 24 ve 25."

18 Şiirin aslı "لغيره يعرف منها الطلولا" dır. Yukarıdaki düzeltme, *Ağâni*, VIII. 24, Sâsi baskısına yapılmıştır. Ebu'l-Ferec, bu beyit ve sonra gelen beyti şöyle açıklamaktadır: "Kuseyr'in kasdettiği el-Ĥayf Mina bölgesindeki Ĥayf değil, Zamra topraklarında başka bir yerin adıdır. Et-tululi çoğulu talaldır. Manası ise, eski kalıtlarda terk edilmiş bir şekil ve yüksek bir yerdir. Cahiliye halkına göre: es-sada öldürülenin kafasından çıkan bir kuştur. Ölünün öcünü almaya kadar çığlıklar atar. Meşhur cahiliye şairi Tarafa, bir beytinde şöyle diyor (cömert nefisi hayatında kendinden bahsettiği zaman, maktul olarak (cinayete kurban) gidersek, kimin öc alacağı o zaman belli olur.)

كريم يروى نفسه في حياته ستعلم ، إن متاصلدى ، أينالصلدى

El-Ĥamâm ise, kumru ve benzeri kuşlardır. El-Hedil ise, bu kuşların sesleridir.

19 Bu şiir, hem Emevi, hem de Abbasi devleti dönemlerinde yaşayan Ĥuzeyl oğlu Ĥarama oğlu, 'Ali oğlu şair İbrâhîm'in şiiridir. Künyesi İbn Ĥaramadır. H. 90 senesinde doğmuştur. H. 140'da Ebû Cafer Manşur için şu beyitle başlayan kasidesini söylemiştir (güzeller, elliye bastığım zaman, bana yüz çevirdiler.)

إن الغواني قد أعرضن مقلية لآرى رى هدف الخمسين ميلادي

Sonra uzun müddet yaşamıştır. (geniş bilgi için *el-Ağâni*, IV. 101-113'e bakınız)

فَأَنَّكَ إِذَا أَطْمَعْتَنِي مِنْكَ بِالرِّضَىٰ وَ أَيْاسْتَنِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ بِالغَضَبِ
كَمَمَكْنَةٍ مِنْ ضَرَعِهَا كَفَّ حَالَِبِ وَ دَافِعَةٍ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ مَا حَلَبِ

Bu iki beytin anlamı (Eğer razı olacağına beni ikna edersen, daha sonra öfkelenmekle, beni hayal kırıklığına uğrattırsan; sağanın avuçlarına, önce sütü verip sonra, sağdıklarını tepen davara benzersin.)

Bu anlattıklarımız, nağme ve nağme ile ilgili konuların açıklamasıdır. Bunları kavrayabilen ve bunlardan imtihan edilen kimse, şarkı hakkında yeteri kadar bilgi edinmiş olur. Bu konuda çağdaşı insanlara öncülük ederek faydalı olur. Zira bu sanatta usta olduklarını iddia eden çoğu kimse, bu kitapta açıkladığımız konularda yoklamaya tabi tutulurlarsa bilgileri yetersiz kalır.

Bu risale Perşembe günü 2 Camadil ülâ 1073 Hicri'de tamamlanmıştır.

Bu risalenin aslı ile karşılaştırılması, Çarşamba 25 Muharrem 1074 Hicride, Keşmir şehrinde tamamlanmıştır.

Metinde geçen Musiki Terimlerinin açıklaması :

Nağme: Düzenli ve düzensiz herhangi bir ses anlamına gelmektedir.

Destân: Çalgı teli üzerindeki parmak ucunun yeri demektir.

el-'Ateb: ud çalgısı tellerinin bağlandığı uçlardır.

el-Mecrâ: seslerin kaynaklandığı perde adıdır.

el-Ĥalk: Horasan ve İran'da rebab türünde bir halk çalgısıdır. Buna el-'Unuk da denir.

el-'imād: Seslerin düzeltme ve tonunun üzerinde ayarlandığı temel akort telidir.

es-Sebbābe: Arapça'da elin işaret parmağı demektir.

el-Vuşta: Arapça'da elin orta parmağıdır.

el-Bınşır: Arapça'da ortadan sonra gelen parmaktır.

el-Ĥınşır: Arapça'da serçe parmağı anlamına gelmektedir.

20 Bu iki beyt asıl nüshada şöyledir:

وَأَنسَيْنِ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ بِالغَضَبِ وَأَنَّكَ طَمَعْتَنِي مِنْكَ بِالرِّضَىٰ
وَدَافِعَةٍ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ مَا حَلَبِ كَمَطِيئَةٍ مِنْ طَوْعِهَا كَفَّ حَالَِبِ

Tercümesi düzeltilmiş şekliyle yukarıda metinde bulunmaktadır. Düzeltilmesi *el-Ağâni*, VIII. 44, Sâsi baskısı tarafından yapılmıştır.

el-Bamm: Ud'da ilk kalın sesi veren telin adıdır.

el-Meşnâ: Udun ikinci telidir. Çalgıcının elde etmek istediği ses tonunu çıkarmak için başladığı perdedir.

el-Meşleş: Udun üçüncü telidir.

ez-Zîr: Ud çalgısının ince ve en tiz gerilmiş telidir. Bu tel uddaki dört telin sonuncusudur.

el-Cümmel: Arapça'da sayı değeri verilen harflerin ebcedi sıralanması demektir.

el-Veter: Çalgı teli anlamına gelmektedir.

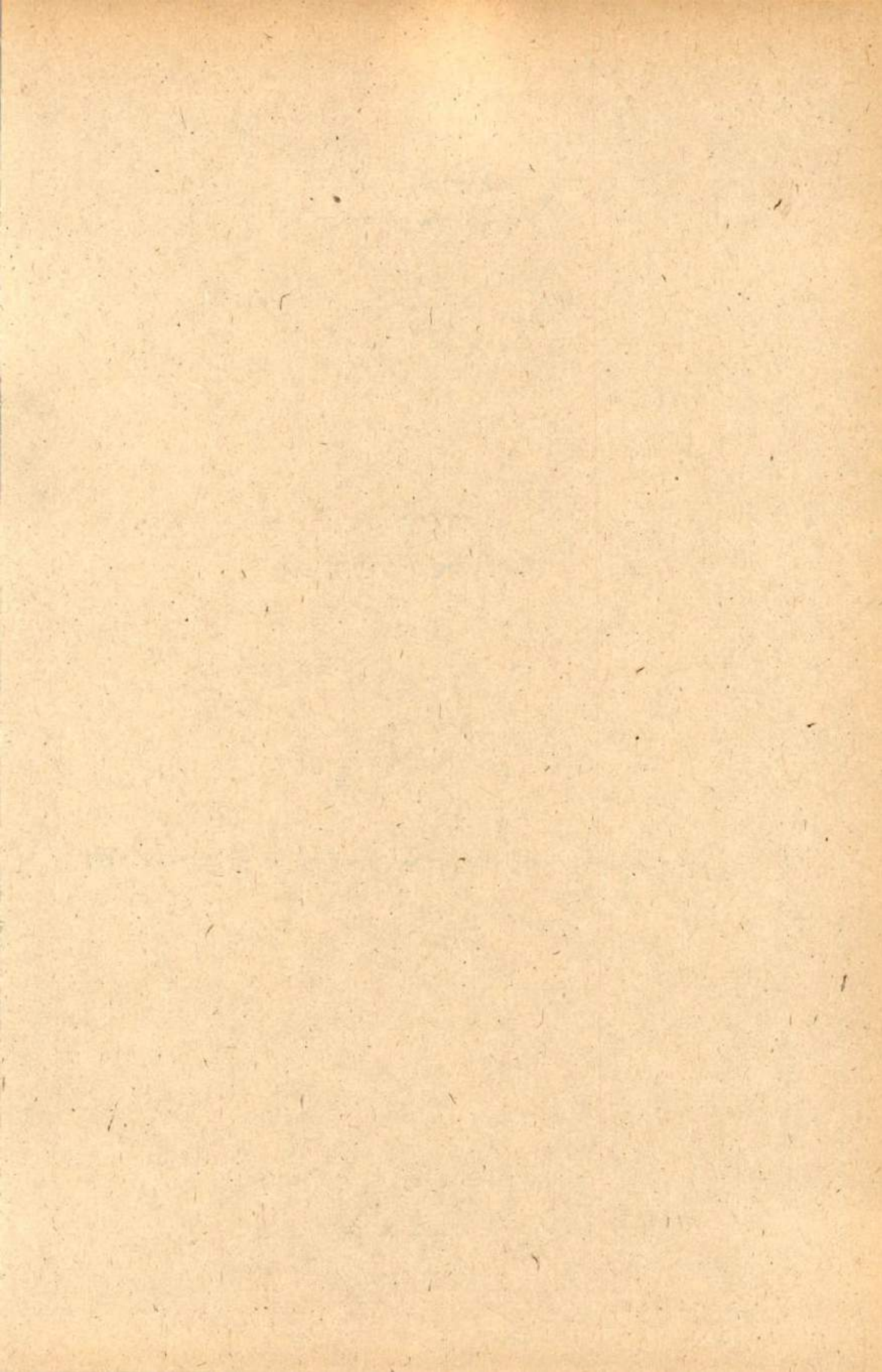
كتاب النغم
ليحيى بن على بن يحيى المنجم

منقول عن نسخة مصورة عن النسخة الوحيدة المحفوظة بالمتحف البريطانى

عنى بتحقيقه و التعليق عليه
محمد بهجة الاثرى

طبع بمطبعة الرابطة — بغداد

١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة يحيى بن علي^(١) بن يحيى المنجم ، مولى أمير المؤمنين المعتضد
بالله^(٢) في الموسيقى^(٣)

نقول: قد ذكرنا في كتابنا الذي قبل هذا صفة المغنى ، وما يجب أن
يكون عليه ، ووصفنا ما فيه نهاية من ذلك . ونصف الان أمر النغم ، وعددها
وما يأتلف منها ويختلف ، ومواقع اصبع اصبع من وتر وتر ، وموضع

(١) أديب شاعر مطبوع ، كثير الافتنان في علوم العرب والعجم . ولد سنة ٢٤١ هـ ، وحدث
عن ابيه وعن الزبير بن بكار و اسحاق الموصلي وغيرهم ، وروى عنه جماعة أبو بكر الصولي
مؤلف (ادب الكتاب) و (الاوراق) . وجالس الموفق و المعتصم و خص به و بالمكتفي من
بعده ، و علت رتبته عند المكتفي . وكان متكلماً من معتزلي الاعتقاد ، وكان له مجلس يحضره
جماعة من المتكلمين بحضرة المكتفي ، وله مع المعتضد و قائس و نوادر . وله كتاب (الباهر في
اخبار شعراء محضري الدولتين) ولم يتمه ، و تمه ولده احمد بن يحيى . وكانت وفاته سنة
٣٠٠ هـ .

(و ترجمته في تاريخ بغداد للحافظ البغدادي ١٤ : ٢٣٠ و وفيات الاعيان ٢ : ٢٣٥ و ٢٣٦
و معجم الادباء ٢٠ : ٢٨) .

(٢) هو ابو العباس احمد بن ابي احمد الموفق ظلحة بن المتوكل على الله العباسي . كان عضدا
لابيه في حروبه و اعماله ، و ولى العهد بعد وفاة ابيه و بعد خلع المفوض ابن المعتضد على الله
سنة ٢٧٩ هـ ، و بوسع له بالخلافة في اليوم الذي توفي فيه المعتضد لاجلئ عشرة ليلة بقيت من شهر
رجب سنة ٢٧٩ هـ ، و توفي لثمان بقين من شهر ربيع الاخر سنة ٢٨٩ هـ ، فكانت مدة
خلافته تسع سنوات و تسعة اشهر و ثلاثة ايام .

(راجع اخباره في تاريخ الطبري و تاريخ ابن الاثير و التنبيه و الاشراف للمسعودي و النبراس
لابن دحية و محاضرات تاريخ الامم الاسلامية للحضري) .

(٣) لم يذكر هذه الرسالة مترجموه كأمين النديم و الخطيب البغدادي و ابن خلكان و انما ذكرها
ابو الفرج الاصبهاني في الاغانى (٨ : ٢٥٤ ط الساسي) في بحثه في (الاصوات التي تجمع النغم
العشر) عرضا ، و سهاها (كتاب النغم) .

كل نغمة من كل دستان(٤). ونبين ماسماه (اسحاق بن ابراهيم الموصلى)(٥)
 ”الجرى” فى الأصوات التى رسم بعضها بمجرى الوسطى ، و بعضها بمجرى

٤ (الدستان ، و يجمع على دساتين كما فى المخصص ”١٣ ، ١٢“ و مقدمة ابن خلدون ، و على دستانات كما فى تاج العروس : لفظ فارسى : يقابله فى العربية ”العتب“ ، و فى الانكليزية Fret ، غير ان العتب لم يستعمله اصحاب الموسيقى ، و انما جاء ذكره فى بعض المعجمات و الاشعار القديمة ، قال ابن سيده فى المخصص ”١٣ : ١٢“ : ”يقال للتي يسميها الفرس الدساتين ، العتب . قال الاعشى :

وثنى الكف على ذى عتب يصل الصوت بذى زير أبج“

= و قد اغفل الدستان مجد الدين الفيروز آبادى فى القاموس المحيط ، و ابن منظور فى لسان العرب ، و الجواليقي فى كتاب العرب ، و الخفاجى فى شفاء الغليل ، و انما ورد نعتة فى القاموس و فى اللسان فى مادة ”ع ت ب“ ، و هو قوله : ”و العتب : العيدان المعروضة على وجه العود منها تمد الاوتار الى طرف العود.“ و فى التاج ”١ : ٣١٤“ : ”و عتب العود : ما عليه اطراف الاوتار من مقدمه : عن ابن الاعرابى ، و انشد قول الاعشى : ”و ثنى الكف...“ البيت السابق الذى رويناه عن المخصص . ثم قال : العتب : الدستانات ، قاله ابو سعيد .“

و فى مفاتيح العلوم ”١٣٨“ لمحمد بن احمد بن يوسف الكاتب الخوارزمى : و الدساتين : هى الرباطات التى توضع الاصابع عليها ، واحدها دستان . و الدستان ايضا : اسم لكل لحن من الالغان المنسوبة الى باريد .“ ثم عرض لأسامى دساتين العود فقال : ”و أسامى دساتين العود تنسب الى الاصابع التى توضع عليها . فأولها دستان السبابة و يشد عند تمع الوتر و قد يشد فوقه دستان ايضا يسمى الزائد ، ثم يلي دستان السبابة دستان الوسط و قد يوضع اوضاعا مختلفة فالولها يسمى دستان الوسطى القديمة والثانى يسمى دستان وسطى الفرس و الثالث يسمى دستان وسطى زلزل . و زلزل هذا أول من شد هذا الدستان و اليه تنسب بركة زلزل . فأما الوسطى القديمة فشد دستانها على قريب من الربع مما بين دستان السبابة و دستان البنصر ، و دستان وسطى الفرس على النصف فيما بينهما على التقريب ، و دستان وسطى زلزل على ثلاثة أرباع ما بينهما الى ما يلي البنصر بالتقريب . و قد يقتصر من هذه الوسطيات على واحد ، و ربما يجمع بين اثنين منها . ثم يلي دستان البنصر دستان الخنصر و يشد على ربع الوتر .“

و هذا أوضح كلام و أجمعه فى بيان معنى هذه الكلمة و مواضع استعمالها . أما اصحاب المعجمات الحديثة ، فلم يمتدوا الى معناها ، و كل ما ذكروا عنها اما ناقص لا يدل على شئ و اما فاسد لا معنى له ، فالعلم بطرس البستاني فى محيط المحيط يقول : ”الدستان من اصطلاحات اصحاب الموسيقى ج دساتين .“ و الشرتونى فى ذيل اقرب الموارد ”ص . ١٧“ يقول : ”الدساتين : أوتار العود فيما أظن (الأغانى)!“ و الأب لويس معلوف فى المنجد ”٢١١ ط ١٠“ يقول مثل قوله ، و لكن على سبيل الجزم لا الظن لان الظن لا يغنى من الحق شيئا!! . و فى معجم دوزى ”٤٤١ : ١“ :

”t. de Musique, touche, Be, Descr. de L'ég. XIII 252. n.; Voyez ztcher. IV. 248.“

و آخر ما رأيته للمحدثين فى هذه الكلمة هو القرار الذى أخذه مجمع فؤاد الأول للغة العربية فى تعريفات مصطلحات الموسيقى ، و نشر فى مجلته ”٥ : ١٦٧“ ، و هو قوله : ”الدستان : موضع هفق الاصبع على الوتر.“ و هو بسبيل من تعريف القديما .

٥) هو النابغة الظريف نديم الخلفاء ، المحدث الفقيه الكلامى اللغوى الاخبارى الاديب الشاعر المتفنن ، كتب الحديث عن سفيان بن عيينة و مالك بن انس ، و اخذ الأدب عن الأصمعى و أبى

البنصر؛ و اختلاف ما بين أصحاب الغناء العربي، مثل اسحاق و نظرائه: من جمع العلم بالصناعة و العمل، و بين أصحاب الموسيقى يزعمون أنها ثمانى عشرة؛ و تقدمه شرح بما تجتمع الأفكار و الأفهام.

قال اسحاق بن ابراهيم و من يقول بقوله: أن النغمات عشر، ليس فى العيدان ولا المزامير ولا الحلق (٦) ولا شئ من الآلات أكثر منها. فالنغمة الأولى، المثنى (٧) مطلقا و هى النغمة التى يبتدى بها الضارب قدر الطبقة على ما يريد من الشدة واللين، ثم يسوى عليها العيدان و المزامير و سائر الآلات، و تسمى هذه النغمة "العقاد" و انما سميت العقاد، لأنها يعتمد عليها فى الطبقة و التسوية. و النغمة الثانية، السبابة على المثنى. و النغمة الثالثة، الوسطى على المثنى. و النغمة الرابعة، البنصر على المثنى. و النغمة الخامسة، الخنصر على المثنى. فهذه خمس نغم عليها المثنى، ثم يصير الى الزير (٨) فيلقى

عبيدة، و برع فى علم الغناء فغلب عليه و نسب اليه، و كان الخلفاء يكرمونه و يقربونه، و كان البأمون يقول: "لولا ما سبق لاسحاق على السنة الناس و شهرته عندهم من الغناء لوليت القضاة يحضرق، فانه أول به و أعف و أصدق و أكثر ديناً و أمانة من هؤلاء القضاة" ولكنه اشتهر بالغناء، و غلب على جميع علومه، مع أنه أصغرها عنده، ولم يكن له فيه نظير.

كان كثير الكتب حتى قال ثعلب. "رايت لاسحاق الموصلى ألف جزء من لغات العرب، و كلها سماه، و ما رايت اللغة فى منزل أحد قط أكثر منها فى منزل اسحاق ثم منزل ابن الأعرابي"، وله نظم جيد و ديوان شعر.

وكانت ولادته فى سنة ١٥٠هـ، ووفاته فى سنة ٢٣٥هـ.

(٦) و ترجمته فى الأغاني ٥: ٤٩ الى ١٣٤ - راجع فهرس الأغاني، و فى الوفيات ١/ ٦٥ و ٦٦).

(٧) لا يعرف فى أسماء الآلات ما يسمى (الحلق)، فلعله (العنق). قال الخوارزمى فى مفاتيح العلوم (ص ١٣٧): "العنق: الرباب، معروف لأهل فارس و خراسان".

(٧) ضبطه الخوارزمى فى مفاتيح العلوم (ص ١٣٧) "بفتح الميم و تخفيف النون على تقدير معنى و مغزى".

(٨) الزير: أهله الجواليقى فى كتابه (المعرب)، و هو الدقيق من الأوتار، أو أحدها و أحدها فتلا، و زير المزهرة مشتق منه، كما فى القاموس و تاج العروس. و فى (شفاء الغليل): "الزير، اسم و تر... ذكره الجوهري و هو معرب. قال ابن الرومى:

فيه يم و فيه زير من النغم و فيه مثال و مثافى

قال: "هذه أسماء الأوتار كلها." و فى مفاتيح العلوم (ص ١٣٧) "هو رابع أوتار العود الأربعة" قال:

مطلقة؛ لانه مثل نغمة الخنصر على المثني، ولا فرق بينهما. ثم النغمة السادسة، السبابة على الزير، والنغمة السابعة، الوسطى على الزير. والنغمة الثامنة، البنصر على الزير. والنغمة التاسعة، الخنصر على الزير. فهذه أربع نغم في الزير. وبقيت النغمة العاشرة، فكرهوا أن يفردوا لها وترا، فيكونوا قد زادوا في العود وترا خامسا من أجل نغمة واحدة ولا يخرج فيها غيرها، فطلبوها في أسفل هاتين، فوجدوها في أسفل دستان الزير بالبنصر اذا جعلت السبابة من الزير بالبنصر منه ووقعت البنصر من أسفل المقدار مسافة ما بين دستان السبابة و دستان البنصر، ووجدوها أيضا تخرج في المثلث (٩) بالبنصر، فاستغنوا بوجودها في هذين الموضعين عن أن يزيدوا في العود وترا خامسا. فهذه عشر نغمات متناسبات لا تشبه نغمة منها نغمة.

وأين النغم، مطلق المثني. وأشدّها وأحدّها النغمة التي تخرج في أسفل دستان الزير، ثم لم يزل يصعد من شدة الى لين الى أن يصير الى نغمة مطلق المثني. وانما لم يعتد المثلث والبيم (١٠) بنغمة؛ لأنهم وجدوا كل نغمة فيها يخرج في المثني والزير، وذلك أن مطلق المثلث مثل السبابة على الزير، وسبابة المثلث مثل البنصر على الزير، ووسطى المثلث مثل الخنصر على الزير، والبنصر على المثلث مثل النغمة التي في أسفل دستان الزير، وخنصر المثلث مثل مطلق المثني. وكذلك البيم أيضا، مطلقه مثل سبابة المثني، وسبابته مثل البنصر على المثني. ووسطاه مثل الخنصر على المثني، وربما استعمل المغني بنصره على المثلث. وهذه صورة العود وأوتاره

(٩) ضبطه الخوارزمي في مفاتيح العلوم (ص ١٣٧) "بفتح الميم وتخفيف اللام مثل مطلب".

(١٠) البيم: قال الجواليقي في المعرب "أحد أوتار العود الذي يضرب به. أعجمي معرب".

وزاد الجوهرى أنه "الوتر الغليظ من أوتار المزهر". وفي شفا الغليل "من أوتار العود، وهو والباج بمعنى (واحد) وهو معرب". وفي مفاتيح العلوم (ص ١٣٧) "أوتار العود أربعة: أغلظها البيم، والذي يليه المثلث... والذي يلي المثلث... المثني... والرابع هو الزير وهو أدقها".

ونغمه كلها، وقد رسمنا بحروف الجمل (١١) ليفهم في الصورة، فجعلنا النغمة الأولى أ، والثانية ب، والثالثة ج، ثم هـ، ثم و، ثم ء، ثم ح، ثم ط، ثم ي (١٢). فان قال قائل: فما الانتساب الى المثلث والبيم اذا لم يكن فيها نغمة الا في المثنى والزرير؟ والجواب في ذلك أن النغمت التي فيهادل ذلك في المثنى والزرير نحافة وجهازة بقدر فضل منظر البيم والمثلث في غلظتها على لينها على منظر المثنى والزرير في لطافتها مع شدتها، ليست لنظائر يحكونها بمثلها من الأوتار، ولو حكوها بنظائرها من المثنى والزرير أمكنهم، ولكن حكايتهما بالبيم

(١١) في القاموس المحيط وشرحه التاج: "والجمل كسكر: حساب الجمل، وهي الحروف المقطعة على أبي جاد. قال ابن دريد: "لا أحسبه عربيا. وقد يخفف، قاله بعضهم، قال ابن دريد: ولست منه على ثقة."

قلت: وقد استعملت هذه الحروف للدلالة على الاعداد، و يسمى الحساب بها حساب الجمل، وأكثر ما يستعمل في الاعمال الفلكية، ثم في التواريخ الشرعية، ولكنه في الأعمال الفلكية التزم فيه تقديم الأكثر على الأقل، فيكتب ١٣ هكذا: ح بقطع طرف الجيم لثلا يشته بالحاء، و ١٨ هكذا: ح ب، و ١٩ هكذا: بط، و ٥٣ هكذا: ن ه بقطع النون لثلا تلتيس بالياء. و حيث أنهم يحتاجون في الأغلب الى بيان الدرج والنقائض والثواني ونحو ذلك، وقد تخلو بعض المراتب من العدد، اضطروا الى اختراع شكل للصفير؛ ليضعوه في المرتبة الخالية، وقد جعلوا صورته هكذا: "m"، أو هكذا: "،".

وقد وقع الاختلاف بين المغاربة والمشاركة في ترتيب الحروف في (أبجد)، فوقع بسبب ذلك الاختلاف في بعض أعداد الحروف. وقد نشأ من هذا الاختلاف آخر، وهو الترتيب الذي جرى عليه العمل فيما بعد، وهو الجمع بين الحروف المتشابهة في الصورة.

والخلاف بين طريقي المشاركة والمغاربة في أعداد ستة أحرف، وهي: السين والصاد المهملتان والشين والضاد والظا' والغين المعجمتان. فالسين عند المشاركة بستين، وعند المغاربة بالثلاث مئة التي هي عدد الشين المعجمة عند المشاركة، وهي عندهم آخر الحروف بالألف الذي هو عدد الغين عند المشاركة، وهي عند المغاربة بالتسع مئة التي هي عدد الظا' عند المشاركة، وهي عندهم بالثلاث مئة التي هي عدد الضاد عند المشاركة، وهي عند المغاربة بالتسعين الذي هو عدد الصاد عند المشاركة، وهي عند المغاربة بستين عدد السين عند المشاركة. وهالك ترتيب هذه الحروف حين الحساب بالجمل لدى الفريقين:

(أ) ترتيب المشاركة: ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ط غ .
 (ب) ترتيب المغاربة: ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن ع ف ص ق ر س ت ث خ ذ ظ غ ش.
 أما اختلاف الفريقين في ترتيب حروف التهجى، فانه بعيد عن الغرض الذي استدعى هذا التعليق هنا.

(١٢) كذا ورد ترتيب هذه الحروف في النسخة المصورة فسقط منها الدال بعد الجيم، وأثبت في مكان الزاي، ولست أشك في أنه تحريف من الناسخ. وفي الأصل بعد اليا' بياض مقداره ٤ × ٤ س تركه الناسخ لرسم العود، ولم يرسمه.

و المثلث أبلغ و أتم. و أيضا أن مما دعاهم الى البيم و المثلث الحاجة الى تحسين الضرب و تأليف الأوتار، ليختلف على الأوزان، فيسمع مرة النغمة على المثني و الزير بدقة و شدة، و مرة في البيم و المثلث بجهارة و لين، و ان كانت هذه النغم تلك النغم بأعيانها؛ لأنها اذا اختلفت في السمع كانت أعجب الى السامع، و أحسن في مسموعه من أن يتكرر على أذنه شئ واحد بعينه. و فيها أيضا أن الأوتار اذا كانت أربعة و سبعين بالنظائر من النغم التي في البيم و المثلث على نظائرها من النغم التي في المثني و الزير في مداراة الأوتار و تقويمها، و استغنى عن وترين انقطع وقت الحاجة و ترغيره الى أن يعاد. و فيها أيضا تكثير الطبقات و الاتساع فيها؛ لينتقل المنتقل منها الى أوفقها و أسهلها عليه.

و قال القدماء من أصحاب الموسيقى: النغم ثمانى عشرة نغمة، و احتسبوا بالنغم التي في المثلث و البيم، و جعلوا أولى النغم مطلق البيم، و الثانية الوسطى عليه، و اتحدوا على هذا الترتيب، و ان النغم التي في المثلث و البيم ليست مثل النغم التي في المثني و الزير و ان كانت يوجد لها موافقة للسمع، و ذلك لأنهم ذكروا ان اتفاقها انما يقع اذا نقرت معا و اتحدت. فاما اذا نقرت كل واحدة على الانفراد، فان السامع يقف على أن النغم التي في المثلث غير النغم التي في المثني و الزير اذا كانت أضعافها و كانت نغمة الوتر لا تكون مثل نغمة نصفه اذا أفردت من كل واحد من الكل و النصف.

و انما الاختلاف بين اسحاق و من قال بقوله و بين أصحاب الموسيقى أن اسحاق جعل النغم تسعا، و جعل العاشرة نغمة الضعف؛ لانه يرى أن نغم الاضعاف أخذه، و أصحاب الموسيقى عمدوا الى هذه النغم التسع فأضعفوها، و احتسبوا الكل ضعف نغمة منها أيضا، فصارت ثمانى عشرة نغمة، و لها - على الصوت منها في القياس و لم يسمعه - نغمتان بسطها أعداد يعرف بالحساب،

ووضع قانون لها لطلبهم فيه كلها على الأزواج والافراد. وشرح العلة في وضع الدساتين من العود بحيث وضعت منه، كلام يطول الكتاب باستيفائه.

قال يحيى بن علي بن يحيى المنجم: نرجع الى ما ذكره اسحاق بن ابراهيم الموصلى فيما يسميه "المجرى" وما وصف به ائتلاف المعنى واختلافها.

قال اسحاق: أن نغم كل طبقة يكون مجريين: أحدهما منسوب الى الوسطى، و الآخر الى البنصر وما تلى الاصبعان تتعاقبان في التناول يدخل وحدة منها على الأخرى، ونحن نشبهها فيما بعد. والنغم المؤتلفة ست نغمات، والنغم المختلفة أربع نغمات.

فأما الست النغم المؤتلفة، فهي: المثنى مطلقا، والسبابة، والخنصر؛ والبنصر على الزير، فهذه تأتلف مع المجرين جميعا، فانها اذا أدخلت هذه النغم الست عليها ائتلفت معا كائتلافهما، فان أدخلت هذه النغم الست على البنصر، كان المجرى للبنصر، ونسب الصوت اليها فليل فيه مجرى البنصر.

وأما الأربع النغمات المختلفة، فان اثنتين منها متضادتان لا تأتلفان معا ولا تجتمعان في صوت، وهما الوسطى والبنصر على المثنى اللتان ينسب اليهما المجران. وأما الاثنتان الباقيتان من الأربع النغم المختلفة فهما الوسطى على الزير والبنصر على المثلث، وليس تأتلفان في موضع واحد لا يأتلف معها فيه، وهو منها الى البنصر على الزير ومن البنصر على الزير اليها. وأما البنصر على المثلث، فانها تأتلف مع البنصر على المثنى في مجراها، والموضع الذى تأتلف معها فيه منها الى الوسطى على المثلث ومن الوسطى على المثلث اليها. وكما ان البنصر على المثلث مثل التى تخرج فى الزير بالنقر فى أسفل الدساتين، وأن الوسطى على المثلث مثل الخنصر على الزير، وكذا لا تأتلف البنصر على المثلث مع الخنصر على الزير، ولا على الخنصر على الزير معها، ولا تأتلف الخنصر على الزير التى تخرج بالبنصر فى أسفل الدساتين، ولا التى تخرج بالبنصر معها—

فجميع الذي يأتلف في غنا العرب من النغمات العشر ويكون فيه الغنا ثماني نغمات ، تبين مذهبهم في ذلك ومد بعض النغم الى بعض اكثر ما يبني عليه الصوت منها النغمات الثماني كلها. فعلى هذا يأتلف نغم غنا العرب ، وعليه تجرى عامة أصناف الغنا. وقد يمكن أن يلفظ الصوت حتى يكون مؤلفا من تسع نغمات ، ومن العشر النغمات كلها ، وذلك مثال بتألف لطيف وحيلة رفيعة وعلم بوجود التأليف ومصارفة ، وليس بأن شيئا مما ذكر ولأنه لا يأتلف في المواضع التي وصفنا يأتلف ، ولكنه بالخروج من المجرى الى المجرى ، والانتقال اليه ، والدخول فيه من المواضع الممكنة التي يحسن ذلك فيها ، حتى لا ينكره السمع ، ولا يفصل للمجرى الواحد ، فيبني عليه الصوت ؛ فانه اذا كان كذلك ، لم يكن ذلك. وليس في العربية هذا التأليف ، وقد يدل بعضها على أنه فيها لو تكلفه العالم ، لما هو ممكن موجود ، وذلك لأننا لا نزال نجد الصوت قدر القوة من المجريين جميعا من غير أن يبلغوا معه أكثر من ثماني نغمات ، وربما كان دونها ، وذلك من غنائهم قليل. ومن ذلك صوت ابن مسجح (١٣) ، ويقال أنه لابن محرز (١٤) :

(١٣) في الأصل " ابن مسجح " بجاثين ، وهو خطأ. وهو أبو عثمان سعيد بن مسجح ، مولى بني جح ، وقيل مولى بني نوفل بن الحارث بن عبدالمطلب . مكى أسود ، من متقدم من فحول المغنين و اكابرهم ، وأول من صنع الغناء منهم ، ونقل غنا الفرس الى غنا العرب . ثم رحل الى الشام وأخذ ألحان الروم والبربطية والاسطوخسية ، وانتقل الى فارس فأخذ بها غنا كثيرا ، وتعلم الضرب ، ثم قدم الى الحجاز ، وقد أخذ نغم غناء الفرس والروم خارجة عن غنا العرب ، وغنى على هذا المذهب ، فكان أول من أثبت ذلك ولحنه ، وتبعه الناس بعده . وكان ابن مسجح في مكة لما حاصرها الأمويون ، وفيها ابن الزبير ، في أواخر القرن الأول للهجرة . (وأخباره في " الاغانى " ٨١:٣ الى ٨٥).

(١٤) في الأصل " ابن محرز " ، وهو خطأ. وهو مسلم بن محرز ، وقيل لم ، وقيل عبدالله ، ويكنى أبا الخطاب مولى بني عبد الدار بن قضى ، وكان أبوه من سدة الكعبة ، أصله من الفرس . وكان ابن محرز يسكن المدينة مرة ومكة مرة ، وتعلم الضرب في المدينة من عزة الميلاء ، وشخص الى فارس فتعلم ألحان الفرس وأخذ غنائهم ، فأسقط من ذلك ما لا يستحسن من نغم الفريقيين ، وأخذ محاسنها فزج بعضها ببعض وألف منها الاغانى التي صنعها في أشعار العرب ، فاق بما لم يسمع مثله . أجمل بعض معاصريه وصفه فقال " كأنه خلق من كل قلب فهو يغنى لكل انسان بما يشتهي . " قال أبو الفرج : " وهذه الحكاية بعينها قد حكيت في ابن سريج ، ولا أدري أيها الأحق " . (وأخباره في الاغانى ١٤٥ ، ١ الى ١٤٧ الخ).

يا من لقلب مقصر ترك المنى لفواتها(١٥)

فان الوسطى والبصر على المثني قد تنازعتاه، واشتركتا فيه، فافهم هذا واعرفه، فاننا لا نقدر من صفة فعل أن نقول الاعلى نحو ما وصفنا.

وقد تلتطف عبيد الله (بن عبد الله)(١٦) بن طاهر حتى جمع العشر النغم في صوتين، فجعل في أحدهما النغمات العشر على التوالي، وحملها على الصوت الآخر على التقديم. فأما الصوت الذي من النغم على التوالي، فهو أشعر(١٧):

توهت بالخييف رسما محيلا - لعزة تعرف منها الطلولا(١٨)

تبدل بالحي صوت الصدى ونوح الحمامة تدعو هديلا

(١٥) قال أبو الفرج في الأغاني ٤٦/٨: "الشعر لمسافر بن أبي عمرو بن أمية ابن عبد شمس، والغناء لابن محرز، ثاني تقيل مطلق في مجرى البصر عن اسحاق. وهذا الصوت يجمع من النغم ثمانية، وكذلك ذكر اسحاق، ووصف أنه لم يجمع شيء من الغناء قديمه وحديثه الى عصره من النغم ما جمعه هذا الصوت، ووصف أنه لو تلتطف متلطف لأن يجمع النغم العشر في صوت واحد، لأنه لا يمكنه ذلك بعد أن يكون فيها بالصناعة طويل المعاناة لها، وبعد أن يتعب نفسه في ذلك حتى يصح له، فلم يقدر على ذلك سوى عبيد الله بن عبدالله الى وقتنا هذا".

(١٦) الزيادة من الأغاني (٤٢/٨ و ٤٦ و ١٩٠). وهو أبو أحمد عبيد الله بن عبدالله بن طاهر ابن الحسين، قال أبو الفرج "وله محل من الأدب والتصرف في فنونه، ورواية الشعر وقوله، والعلم باللغة وأيام الناس وعلوم الأوائل من الفلاسفة في الموسيقى والهندسة، وغير ذلك مما يجمل عن الوصف، ويكثر ذكره. واه صنعة في الغناء حسنة متقنة عجيبة تدل على ما ذكرناه هنا من توصله الى ما عجز عنه الأوائل من جمع النغم كلها في صوت واحد، تتبعه هو وأقرب به على فضله فيها وطلبه لها".

قال: "كان المعتضد بالله رحمة الله عليه ربما كان أراد أن يصنع في بعض الأشعار غناء، وبحضرته أكبر المغنين... فيعدل عنهم اليه، فيصنع فيها أحسن صنعة، ويرفع عن اظهار نفسه بذلك ويؤمى الى أنه من صنعة جاريته (شاجي)، وكانت إحدى المحسنات المبرزات المقدمات، وذلك بتخريجه وتأديبه، وكان بها معجبا ولها مقدا".

قال: "وأشعاره كثيرة جيدة، كثير النادرة والمختار. وكتابه في النغم وعلل الأغاني المسمى (كتاب الآداب الرفيعة) كتاب مشهور جليل الفائدة، دل على فضل مؤلفه".

(١٧) الشعر لكثير عزة، الشاعر الغزل المشهور "ترجمته في الأغاني ٢٥/٨ الى ٤٢". والغناء لعبيد الله بن عبدالله بن طاهر، قال أبو الفرج "ونسبه الى جاريته، وكفى عنها فذكر أن الصنعة لبعض من كثرت دربته بالغناء وعظم علمه واتعب نفسه حتى جمع النغم العشر في هذا الصوت، وذكر أن طريقته من التقيل الأول وأنه ليس يجوز أن ينسبه الى اصعب مفردة، الى آخر ما قال". الأغاني ٢٤/٨ و ٢٥.

(١٨) في الأصل "لغيره يعرف منها الطلولا" والتصحيح من الأغاني ٢٤/٨ ط سا سي وقد شرح أبو الفرج هذا البيت والذي يأتي بعده فقال: "الخييف الذي عناه كثير ليس بخيف منى،

فانه جعل أول نغمة من هذا الصوت مطلق المثني ، ثم مر في النغم على الولا حتى صار الى النغمة الحادة التي تخرج في أول دستان الزير، وهي العاشرة، ثم يرجع الى نغمة مطلق المثني، وجعلها مقطع الصوت.

وأما الصوت الذي يجمع العشر النغم على التقديم والتأخير، فهو (شعر) (١٩):
فانك اذا أطمعتني منك بالرضى و أبأستنى من بعد ذلك بالغضب
كممكنة من ضرعها كف حالب ودافعة من بعد ذلك ما حلب (٢٠)

فهذا شرح أمر النغم وما يجري عليه. ومن تدبره بفهم و امتحن ما بينا فيه، و وقف من أمر الغناء على ما يكتفى به و يتقدم في أمر المعرفة به أهل عصره؛ فان اكثرهم ممن يدعى الخدق بهذه الصناعة، لو امتحن بهذه المسألة عن بعض ما ذكرنا في هذا الكتاب لقصرت معرفته عنه.

تمت الرسالة يوم پنجشنبه ٢ شهر جمادى (٢١) الأولى سنة ١٠٧٣

تمت (٢٢) مقابلته بالأصل يوم الأربعاء ٢٥ المحرم (٢٣) سنة ١٠٧٤ في بلدة كشمير

بل هو موضع آخر في بلاد ضمرة. و الطول؛ جمع طلل، و هو ما كان له شخص و جسم عال من آثار الديار، و يزعم أهل الجاهلية أن الصدى طائر يخرج من رأس المقتول، فلا يزال يصيح حتى يدرك بشارة، قال طرفة:

كريم يروى نفسه في حياته ستعلم، إن متناصدي، أينما الصدى.

و الحمام: القمري و نحوها من الطير. و الهديل: أصواتها.

١٩) الشعر لابن هرمة، ابراهيم بن علي بن سلمة بن هرمة بن هذيل، من مخضري شعراء الدولتين الأموية و العباسية، ولد سنة تسعين، و انشد أبا جعفر المنصور في سنة أربعين و مئة فصيدته التي يقول فيها:

ان الغواني قد أعرضن مقلية لما رى هدف الحسين ميلادي

ثم عمر بعدها مدة طويلة. (و أخباره في الأغاني ١٠١/٤ الى ١١٣).

٢٠) البيتان في الأصل:

ذانك طمعتني منك بالرضى و أناسين من بعد ذلك بالغضب

كمعطية من طوعها كف حالت ودافعه من بعد ذلك ما حلت

و التصحيح من الأغاني "٤/٨ ط ساسي".

(٢١) في الأصل "جماد" و صوابه التأنيث "جمادى" كما أثبتناه. أما (شهر) فاضافتها هنا ممنوعة.

(٢٢) في الأصل "تم".

(٢٣) في الأصل "محرم" و الصواب تعريفه.

MÜSLÜMAN'IN BATI ALEMİNDE VE MEMLEKETİNE DÖNÜ- ŞÜNDE KARŞILAŞTIĞI PROBLEMLER*

Prof.Dr.M.HAMİDULLAH

Çeviren: Dr. Münir KOŞTAŞ

İnsan denen varlığın birliği yabancıların başka bir ülkeye uyumunda bazı çevrelerin ve inaçların meydana getirdiği güçlüklerle engellenmemektedir. Bu güçlükler daima izafidir. Bir İngiliz kendini Fransa'da tam olarak rahat hissedemez, Mısır, Endonezya veya diğer bir ülkede daha da az rahat hisseder. Bu kısa konferans için Avrupa ve Amerika'yı ihtiva eden Batı Alemini bir grup, buna karşılık İslâm Alemini de bir grup olarak ele almaktayım. Fakat önce şunu belirtmeliyim ki, bu sosyolojik inceleme, sosyolog olmayan, Garp Alemini için olduğu kadar geniş İslâm Alemini hakkındaki bilgi ve müşahedeleri de sınırlı olan bir yazarın eseridir. Buna ilâveten, meşgul olunan sahalarda farklıdır. Benim meşgul olduğum saha ile sizinkiler her zaman aynı değildir. Eğer önümde buna benzer bir inceleme modeli bulunmuş olsaydı meselenin izahı benim için daha kolay olurdu.

Her ne olursa olsun, bu inceleme müslümanların Batıda buldukları sürede ve kendi ülkelerine dönüşlerinde karşılaştıkları çeşitli problemlerle ilgili davranışlarını ele almaktadır. Bunlar da genel olarak yiyecek, içecek, dinî, sosyal ve psikolojik problemlerdir. Bir kişinin bilgi ve görgü kapasitesini aşan ve bir ciltlik bir esere sığamayacak kadar geniş olan bir konunun eksiksiz bir şekilde ele alınmış olabileceğini de beklemeyiniz.

Batı Aleminde iki grup müslüman vardır. Birincisi, Batıya müslüman olarak gelen ve yavaş yavaş içinde bulunduğu topluma uyan yabancılar, ikinci grup ise, ihtida ederek yavaş yavaş kendi gurubundan ayrılan müslümanlar. Önce ikinci gurubtakilerden bahsedelim.

I. ASLI AVRUPALI OLAN MÜSLÜMANLAR

Güney ve Kuzey Amerika'da dahil olmak üzere Norveç'ten İtalya'ya kadar uzanan bölgede yakın bir tarihte ihtida ederek müslüman olan-

* Bu makale "Normes et Valeurs dans L'Islam Contemporain, Payot, Paris, 1966. adlı kolektif eserin 192-203 sayfalarında yayımlanmıştır.

ların sayısı oldukça çoktur, bu sayı gün geçtikçe artmaktadır. Londra'da yayınlanmakta olan TİMES gazetesi bir kaç ay önce, her hafta İngiltere'de en azından iki kişinin müslüman olduğunu yazmaktaydı. İslamı uygulayabilmek için, bu çok sayıdaki müslümanlara iki çeşit kolaylık gerekir: önce onlara islâmın esaslarını ve her sahadaki islâmî görevleri yerine getirmede yardımcı olabilecek yayınlar, sonra kendi çevrelerinde üstün durumda bulunan gayri müslimler arasında onlara maddî kolaylık temin edebilecek olan imkânlar sağlamak. Tolerans veya düşmanlıklar daha ziyade şahsa aid olan şeylerdir. İhtida mensubolduğu cemiyetten kurtulmak için edilir. İhtida eden kişinin kendi çevresinden koparak ayrılmak istemesi gayet tabiidir, fakat bu yavaş yavaş olur. Önce inaçla işe başlanır, kilise veya sinaoğa devam etmemesi hariç, inancını çevresinden gizleyebilir. Daha sonra günlük ibadet problemi ortaya çıkar. Bu da az veya çok çevresinden gizli olarak evde yapılabilir. Az veya çok dedim, zira evde çoğunlukla hizmetçiler veya müslüman olmayan misafirler bulunur. İki üç yıl kadar önce Cenevre'de müslüman olmuş bir aileye rastladım. Çaydan sonra ikindi namazı kılınmak istendi. Ev sahibi önce hizmetçiye izin vererek evden uzaklaştırdı ve uzaklaştırma sebebini de bana şu şekilde izah etti: eğer müslüman olduğum duyulup yayılırsa sosyal statüm kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya kalır, dedi. Kendi vatandaşları için kullandığı kötü kelimeleri burada tekrar edemeyeceğim. Kısaca, beni kapısını kilityerek anahtarını cebine koyduğu bir odaya götürdü. Bu dostum daha sonra bana hizmetçiye ihtiyacı olmadığını fakat ailesinin bir hatırası olarak onu muhafaza ettiğini söyledi. Bu İsviçre'li ailenin ramazan orucunu nasıl tuttuğunu bilemiyorum. Nihayet beslenme meselesi büyük bir problem olarak ortaya çıkmaktadır, zira Cenevre'de Paris'te olduğu gibi mezbahada müslümanlar için ayrı bir bölüm yoktur.

İhtida eden Batılı müslümanlar elbiselerini değiştirmiyorlar, zira bunda dinî bir engelde yoktur. Sadece vücut hatlarını gösterecek şekilde şeffaf kumaştan yapılmış elbise ve kısa etek giymemeleri tavsiye edilmektedir. Yalnız bir nokta kadınların canını sıkılmaktadır, -zaten Doğu Alemleri gittikçe Batı Alemini taklit etmekte- ki bu da saç tuvaletidir. Bildiğiniz gibi erginlik çağına ulaşmış kadınlar için ayda en az bir defa, evli kadınlar ise gerektiği zaman daha sık gusletmek zorundadırlar. O halde, islâmî olan yıkanma (gusül) sadece vücudun değil, saçlarla birlikte bütün vücudun yıkanmasıdır. Bu da saçların ondülâsyonunu bozar. İşin maddî yanı, yani para yönü vardır ki sonuçta hesabedilir mi bilemiyorum. Eğer müslüman olan kadınlar saçlarını perma yaptırmaktan vaz-

geçip kısa kestirmeyi veya saçlarını tabii hallerinde bırakmak isteyerek bundan da memnun olduklarını beyan edecek olurlarsa, kuaförler derneği buna muhalefet ederek karşı çıkmayı ihmal etmeyeceklerdir. Tanıdıklarım arasında çeşitli reaksiyon gösterenlere rastladım, şöyle ki: bunlardan bazıları saçlarını perma yaptırmaktan vazgeçtiler, bazıları da berbere gitmezden önce banyo yapıyorlar, nihayet bazıları da bu mesele üzerinde fazla durmuyorlar ve modern olarak kalmak istiyorlar. Mesele oldukça nazık, bunu hanımlara anlatabilmek oldukça zor, zira hanımlar arasında İslâmın ibadet yönünü yerine getirerek yaşayanlar azınlıktadırlar.

Dini eğitim ihtida edenler için büyük bir endişe kaynağı olmaktadır. Batı'da ikamet eden müslümanların oranı itibariyle Fransa başta gelmektedir. Fakat benim bilgilerime göre, ihtida edenlerin oranları itibariyle İngiltere başta gelmektedir. Doğuluların yardımına ihtiyaç duymadan İngilizlerin bu misyonu yerine getirerek müslümanların çoğalmalarına yardımcı olmaları bizi hayrette bırakmasın. Aynı durum Federal Almanya'da da vakidir. Bu iki ülkede (İngiltere ve Almanya) birçok dini heyetler vardır ki bunlar sadece Ahmediler değil, daha radikal gurublardır. Bu çeşitli gurublar güçleri nisbetinde dini eğitim için bilhassa gençlere yardımcı olarak bu sayede misyonlarını yerine getirmeğe çalışmaktadırlar. Gazetelerden öğrendiğimize göre Federal Almanya Hükümeti İslâm dinini resmî din olarak kabul etmediği için camileri ve ibadethaneleri özel dernek gibi mütalâa edip bunlardan vergi almaktadır.

II. GEÇİCİ OLARAK BULUNAN MÜSLÜMANLAR

Şimdi de Batı Dünyasına yeni gelmiş olan müslümanlardan bahsedelim. Onların problemleri daha da çöktür; bunları birer birer ele alarak incelemeğe çalışalım.

a) Gıda maddelerinin tedariki:

İnsanın ilk ihtiyacını gıda maddeleri teşkil eder. Yeni gelen müslümanlar için bu alandaki güçlükler yerli olanlardan daha da fazladır, zira bu kişiler otel odalarında ikamet etmekte ve mecburî olarak sadece lokantalardan yemek yiyebilmektedirler. Bilindiği gibi bu hususta birçok güçlük vardır; müslümanlar Allah'ın adı zikredilmeden kesilen etleri yiyemezler. Buna ilâveten mutlak yasak olan yani yenmesi dinen haram olan yiyecekler, meselâ domuz eti gibi. Bunlardan başka yenmesi haram olan hayvanlardan elde edilen çeşitli yağlarında yiyecek olarak

kullanılması yasaktır. Bu noktaya açıklık getirmek için biraz daha iza-hatta bulunalım: farz-ı muhal kabul edelim ki, takva derecesinde ileri olan müslümanların etin her türlüünü ve etten mamül olan yiyecekleri yemekten çekinerek sadece bahk, yumurta veya patates v.s. ile yetinsin. Fakat tereyağı, margarin veya sıvı yağları ku'llanmadan bu yiyecekleri nasıl pişirebilecektir? Buna çorbaları ve pastaları da ilâve etmek gere-kir. Bilindiği üzere müslümanlar gibi yahudiler için de domuz eti ve domuzdan mamul herşey haramdır. Batı Dünyasına yeni gelen müslü-manlar domuz etini hiç görmemişlerdir, geldikleri ülkenin ekseriya dilini de bilmedikleri için domuz etini diğer etlerden ayırdedememektedirler ve çoğu defa bilmeden bunları yemektedirler. Fransa'da bazı kurbağa cinsleride yenmektedir. Hindistan'da Çin mutfaklarında farelerinde bazı yemeklerde kullanıldığı zannedilmektedir. Bunların hepsi müslümanlar için haramdır. Diğer önemli bir husus ta alkoldür. Alkolün içecek olarak kullanılması, çeşitli alkollü pasta veya dondurmaların yenmesi haram-dır. İşte gıda maddeleri hususundaki problemlerin en önemlileri bunlar-dır. Bunların içinden nasıl çıkılabilir?

Batı Dünyasına yeni gelmiş olan müslümanların bunları düşünme-diklerini veya düşünemediklerini itiraf etmeliyim. Bunlardan bazıları kendi kendilerine şöyle demektedirler: seyahatte ve yolculuk halinde olduğum için mecburiyet ve sıkıntı içindeyim, lokantadan yemek zo-rundayım, memleketime dönüşte haram olan şeyleri yemek ve içmekten çekinirim, bunun için de her halde Allah kusurlarımı affeder. Diğerleri ise, kendilerinin bilgili olduklarını zannederek, Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitabın hazırladığı yemeklerin ve dana, koyun ve kümes hayvanları gibi etlerin de yenmesinde bir beis olmadığını ifade etmektedirler. Fakat bu müslümanlar, görüldüğü gibi, günümüzün hristiyalarının Hz. İsa dö-nemi ile havarilerinin zamanındaki hristiyanlık akidelerini yerine getir-mediklerini ve Kur'an-ı Kerim'in ancak o dönemdeki hristiyanlardan bahsettiğini unutmaktadırlar. Nihayet Batıya yeni gelmiş olanlardan bazıları ise tamamen yasaklanmış olan et ve etten mamül yiyecek ve içe-cekleri kullanmaktan çekinerek sadece bitkisel yiyeceklerle yetinmekte-dirler. Bunların gerçek oranları bilinmemekle beraber, azınlıkta olduk-ları muhakkaktır.

Meselâ Paris'te Villette mezbahasında müslümanların etlerini kesmeleri için ayrı bir bölüm bulunmakta, ayrıca özellikle Cezayirli müslümanlar tarafından işletilen çok sayıda lokanta bulunmaktadır. Fakat bu lokantalarda kullanılan etlerin dinî esaslara uygun olarak kesildiği ve bu kaidelere riayet edildiği biraz şüphelidir. Paris'te Mr. Le

Prince sokağında gayet büyük ve oldukça lüks bir müslüman lokantası vardır: Bir gün oraya Pakistanlı bir dostumu götürdüm. İslâm esaslarına göre kesilip hazırlanmış et bulunup bulunmadığını sorduğum zaman lokantanın idarecisi adeta şoke olurcasına bana şöyle cevap verdi: "hiçkimse bu güne kadar bana böyle birşey sormadı; yarın sizin için özel olarak hazırlatayım,, Bundan başka, Paris, müslümanların gittikçe artan bir oranda ziyarete geldikleri Avrupa ve Amerika'daki yüzlerce şehirden sadece biridir. Villette mezbahası meseleyi halletmeğe kafi değildir.

Yahudilerin et hususunda kendi dinî akîdelerini daha iyi yerine getirdikleri bilinmektedir. Müslümanlar Batıda bunlardan istifade edebilirler, fakat çoğu defa lokantalarda yahudiler kendilerini yahudi olarak beyan etmemektedirler, Daha da öte, bütün yahudi lokantaları gerçek olarak dinî hükümlere riayet etmemektedirler.

Kendi memleketine dönüşünde mesele bu şekilde olmamaktadır. Batıda iken domuz etini yiyen, fakat memleketine döndüğü zaman, yanında huristiyan bir kadın bulunsa bile, domuz etine müsaade eden bir müslümana rastlamadığımı belirtmek isterim, hem de çoğunluğu müslüman olmayan Hindistan gibi ülkelerde. Buradaki mezbahaların idaresi müslümanlar tarafından yürütülmekte ve dolayısıyla et hususunda büyük bir güçlük ortaya çıkmamaktadır.

Alkolden özellikle bahs etmek zerundayım Bu mahsul hassaten batılılara aid olan bir şey değildir. Doğu Aleminin bütün ülkeleri islamiyetten önceki devirlerden beri bunu tanımaktadırlar. Hatta Halifenin gayri müslimlere alkollü içkilerin içilmesine, ithaline, imal edilmesine ve satılmasına müsaade ettiği bilinmektedir. Tarihin bize bildirdiğine göre sadece Halifeler değil, Hz.Peygamber bazı müslümanları alkollü içki içmiş oldukları için cezalandırmıştır. Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'in yasaklamış olmasına rağmen çeşitli zamanlarda az veya çok müslüman ülkelerde dahi alkollü içki kullanılmasına mani olunamamıştır. Avrupalılar önce sömürgelerinde kendi ihtiyaçları için içki satan dükânlar açmışlar, fakat daha sonraları bunlar müslümanlara da açılmıştır. Sömürgelerde Avrupalı elitlerin müslümanlara verdikleri resmî veya sosyal kokteyl partilerini bir tarafa bırakalım; özellikle harp yıllarında sömürgeci devletlerin ordularında askerlik yapan müslüman askerlerin alkole alıştıkları, hatta alkollü içki ihraç eden açık göz ihracatçıların menfaatleri için bunların alkole alıştırıldıkları bilinen bir gerçektir. Herşeye rağmen bu alışkanlık Doğu İslâm Aleminde pek yaygın hale gelmemiştir. Bununla beraber, şarabın millî bir içki kabul edildiği bir

ortama yeni gelmiş müslüman için bu fevkalade birşey değildir. İki asır önce benim ecdadımdan birisi Paris'e gelmiştir. Seyahat notlarında Paris şehrinin surlarının muhteşemliğinden, sayısız kapılarından ve kiliselerinden bahsetmekle birlikte, fakat gemisi ile buradan üç gün sonra kaçmak zorunda kaldığını zira bu menfur şehirde ne yiyecek ne de içecek bir şey bulunduğunu zikrediyor. Bugün insanı böyle dehşete düşürecek bir şey yok. Ne olursa olsun, aralarında kadın erkek ayrımı olmayan arka daşlıkların bulunduğu bir cemiyette bunun neticesiz kalması beklene mez: islâmî bir cemiyetin ve ebeveyn kontrolünden uzak olan gençlerden erkekler, kadınlara göre biraz daha fazla olarak meşru olmayan çeşitli arzularına karşı gelememektedirler.

Batıdan dönüşte mesele karmaşıklığını muhafaza etmektedir. Engelleri aşabilenlerden çoğu bu gibi şeylerden kendini korumağa çalışmaktadır. Fakat bazı kişiler, şayet çeşitli vesilelerle Avrupalıların evlerine davet edilirlerse, hele orada kendi vatandaşlarından da kimse yoksa, birde buna ilayeten daha önce içkiyi tatmışsa, bu alışkanlıklarının devamına müsaade etmektedirler. Zaten çoğu kişiler batıda elde ettikleri alışkanlıkların çoğunu devam ettirmektedirler. Alkolizmin gençler arasındaki yaygınlığı dikkate alınacak derecede sabittir. Maalesef Maliye Bakanlığı içki satışlarından alınacak vergiyi hesabetmektedir, buna mukabil, Din İşleri Bakanlığı, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı ve Adalet Bakanlığı bu sahadaki gücünü kaybetmektedir.

b) *Elbise ve tuvalet hususu*

Elbise ve tuvalet hususunda kadın ve erkekleri ayrı ayrı ele almak daha uygun olacaktır. Önce kadınlar üzerindeki tesirlerden bahsedelim. Hukukî durum örf ve adet daima farklıdır. Köylerde bu durum hiçbir mesele teşkil etmemektedir. Şehirlerde ise, ancak orta tabakaya mensup kişiler tesettüre riayet etmektedirler. Bundan başka tesettür her yerde aynı şeyi ifade etmemektedir. Çağımızda modern üniversitelerde doktora seviyesine kadar başları örtülü olarak kurlara devam eden genç kız öğrencilere raslanmaktadır. İstanbul ve Ankara sokaklarında tesettüre riayet ederek yüzlerini kapatmış hanımlara ben bizzat şahit oldum. Fakat aynı toleransı sınırlarındaki gümrük polislerinin pasaport kontrolleri anında müşahade etmek biraz güç. Batıyı ziyaret eden hanımların sayısı erkeklere göre azdır, fakat bununla beraber müslüman ülkelerde dahi örtünme gittikçe ortadan kalkmaktadır. Mamafiyh, örtünmenin sadece erkeklerin kötülüklerine karşı ve kadının iradesinin hilâfına ortaya çıktığını zannetmemek gerekir. Bundan size bir misal vermek isterim:

1957 de Münih'te Şarkiyatçılar Kongresinde rasladığım Pakistan'lı bir hanımdan bahs etmek isterim. Birlikte yapılan bir gezi anında tesadüfen bu Pakistan'lı hanım ile bir Alman hanımı arasında bulundum. Bütün gezi boyunca bu iki hanımla birlikte bulunduk ve almanca konuştuk. Almanların tecessüslerini bilirsiniz. Söz dönüp dolaşip örtünme meselesine geldi. Bu genç üniversiteli hanım, öğrenimini Bonne Üniversitesinde tamamlamış ve öğrenim süresince de başından eşarpını hiç bırakmamış. Almanya dönüşünde Karaşi hava alanına kadar da örtülü olarak gelmiş. Dönüşte yine örtülü olarak kalmak niyetinde olduğunu ve bunu kendisinin isteyerek yaptığını beyan etti. Şüphesiz örtünmeye bu kadar bağlı kalabilmek istisnai olan bir şey, çok az kişi Batıdan kendi ülkesine döndükten sonra tesettüre riayet ederek örtülü kalabiliyor. Elli yıl önce Haydarabat'lı kız öğrenciler İngiltere'de üniversite öğrenimi yaparak diplomalarını almışlardı. Dönüşlerinde hastanelerde hemşire olarak, kız liselerinde öğretmen olarak veya üniversitede kızlara ait sınıf veya bölümlerde görev aldılar. Bu ülkenin 1948 de Hindistan tarafından işgaline kadar sivil idarede tek bir kadın yer almış değildi. Geçiş sarsıntısız oldu, zira müslüman olmayan yerli halk, ki bunlar Hristiyanlar, Zoraastrienneler, Brahmanistler örtünmeden rahatça sokağa çıkıyorlardı. Batıdan dönen bu hanımlar özel bir sınıf meydana getirdiler ve örtülü olan kız kardeşleri ile örtülü olmayanlar arasında bir köprü vazifesi gördüler. Ama rahat bir şekilde erkeklerin arasına karışamadılar. Erkeklerin devam ettiği kulüpler kadın ziyaretçilerine kapılarını sınırlı olarak açıyorlardı. Kocalarını veya babalarını ziyarete gelen erkeklere hoş geldiniz demiye gelmezler, aynı masada birlikte yemeğe hiç oturmazlar. Fakat hemen şunu belirteyim ve tekrar edeyim ki, örtünme büyük bir hızla müslüman ülkelerde dahi ortadan kalkmakta ve bir problem olmaktan çıkmaktadır.

Kıyafet meselesine gelince; İslâm dünyasında bir birlik göze çarpmamakta, Ortaşark ve Afrika genellikle, batı modasına adapte olmaktadır. Pakistan, Hind ve Güney Doğu Asya ülkelerinin müslüman hanımları ise yerli kıyafetleri tercih etmektedirler Paris sokaklarında rengarenk Hintli ve Pakistanlı hanımların "şarı"lerine rastlamak olağan üstü bir şey sayılmamaktadır. Bunların millî kıyafetlerini bırakmak istemedikleri zannedilmektedir. Erkeklerle gelince, bunlar tamamen Avrupai kıyafetleri benimsemektedirler. Başlıkları ise istisnai bir durum arz etmektedir. Müslüman dininde yahudilerde olduğu gibi başı açık olarak ibadet etme yasağı olmadığı için batıdaki ibadethanelere müslümanların başları açık olarak geldikleri göze çarpmaktadır. Avrupai

kıyafetler orta şark ve güney doğu Asyada gittikçe yaygınlaşmaktadır, fakat tarih açısından yavaş bir gelişme olmaktadır. Batı dünyasından döndükten sonra ana vatanımda on dört yıl geçirdim ve bir defa olsun batılı kıyafeti üzerimde taşımadım. Yüzlerce meslekdaşım arasında, ki bunların çoğunluğu batı üniversitelerinden diplomalıdır, iki veya üçü mahalli kıyafeti giymiyorlardı. Orta Şark ve Afrikada durum böyle değildir Bilhassa Kuzey Afrikada (Fas, Tunus, Cezayir) Avrupa kıyafetler tamamen yerli kıyafetlerin yerini almıştır.

Kısa bıyık ve uzun sakal; işte Hz.Peygamber'in tavsiyesi. Binbir gece masallarında "Khali' al-Adhar" sakalsız bıyiksız (tüysüz, iğdiş edilmiş) tiplere rastlanır. Bir asır önce Hindistan'da Aligarh Üniversitesinin kurucusu olan Seyit Ahmed Han'ın alimler topluluğuna hitap ederken "bayanlar baylar" diye söze başladığını anlatırlar. Halbuki toplantıda hiç bir kadın bulunmuyormuş herkesin etrafına bakındığını görünce hatip, alaylı bir şekilde özür dileyerek: "Beyler, bazı kişiler görüyorum ki, ne sakalları ne de bıyıkları var, Herhalde onları hanımlar ile karıştırmış olacağım" demiştir. Hülâsa, müslümanlara sakal ve bıyıklarını keserek traş olma alışkanlığını batı dünyasında kalmış olmak vermemiştir. Konuyu dağıtarak vakit geçirmek istemiyorum.

Kadınlara makyajla ilgili olarak islami yönden yasakama yoktur. Zenciler bile dudaklarına ruj sürmekten kendilerini alamamaktadırlar; "görünüşü pek de hoş olmamakla beraber" Bu husus bana meşhur botanik ansiklopedisinin yazarı DİNAVARİ'yi hatırlattı. Diş fırçası ile ilgili olan 'Dârim' bölümünde bize bin yıl önceki doğu aleminde bahsederken burada kadınların darim denen ağacın dallarından çıkarılan liflerin dudaklara sürüldüğü zaman kıp kırmızı ettiğini ve kadınların bunu kullandıklarını zikrediyor. Daha sonra yazar, bunları kullanan kadınların sevgilileri tarafından daha çok beğenildiklerini ifade eden bir kaç arapça beyit de zikretmektedir.

c) İkametgah ve yerleşme problemleri

İkametah ve yerleşme meselesi üzerinde fazla durarak zamanınızı almak istemiyorum. Bu konuyu mümkün olduğu kadar kısa tutmaya çalışacağım.

İslâm'ın ibadetler için vücut temizliğine özel bir yer verdiği bilinen bir şeydir. Böylece, müslümanlar tuvalet kağıdıyla yapılan taharete itibar etmezler ve taharetlerinde su kullanırlar. Halbuki, batıdaki meskenlerde bulunan tuvaletlerde su bulunmadığı için, bu ihtiyacı gidermek mümkün olamamaktadır. Otelier ve özel ikâmetgahlarda da aynı proh-

lem söz konusudur Paris Üniversitesinin öğrenci yurtlarında bazı müslüman öğrencilerin tuvalete çıkarken beraberlerinde su dolu şişeleri götürdüklerine şahit oldum. Çoğu zaman, namaz vakti gelince bazarının sabah ikâmetgahlarını terkettiklerinden beri taharetlerini su ile yapamadıkları için namaz kılamayacaklarını özür dileyerek beyan edenlere rastladığım çok olmuştur

Banyo meselesi ise, diğer önemli bir problemi teşkil etmektedir. Fransa'da, diğer ülkelerden daha fazla olarak evlerde, otellerde ve müstakil banyolar pek fazla bulunmamaktadır. Çoğu zaman vücut sadece lif ile silinerek temizlenmekte ve bununla iktifa edilmektedir. Halbuki kadın ve erkek müslümanlar için boy abdesti (gusül) almak lüzumluluğu vardır. Fransa'daki büyük şehirlerde halka açık umumi banyolar bulunmakla beraber, bunlar haftanın dört gününde açık olup üç gün kapalıdır. Bu husus geçici olarak bulunan müslümanlar için büyük bir problem teşkil etmekle kalmayıp devamlı olarak orada yaşayan ve ikâmetgahlarında banyosu olmayanlar için de büyük bir problem teşkil etmektedir. Övmeğe değer bir hususu nakletmek isterim ki, bazı ekmekçiler ve eczanelerin haftanın aynı gününde kapanmayarak devamlı olarak eczane ve ekmekçi bulmak mümkün olmaktadır. Halka açık olan imumî banyolarda da aynı usul takip edilerek haftanın muayyen günlerinde banyoların hepsinin birden kapatılmaması nöbetleşerek açık banyo bulunması mümkün olamaz mı?

d) İbadet saatleri.

Bu noktada özellikle namaz vakitleri ve oruç meselesi üzerinde duracağım. Batıda karşılaşılan engeller sadece şahsi olanlar değil, tabiatın kendisi de engel teşkil etmektedir. Bu hususu izah edeyim:

Müslümanlar Ramazan ayının her gününde oruçlarını -gayri müslim yazarların belirttikleri gibi-güneşin doğuşundan batışına kadar değil, şafaktan güneş batıncaya kadar süren zaman içinde tutarlar. Tropikal ülkelerde, mevsimlere göre, güneş saat 16.30 ile 19.30 arasında batmaktadır; fakat kutuplara doğru çıkıldıkça yazın günler çok uzamaktadır. Kutuplarda (Kuzey ve Güney) senenin iki ekinoks günü (21 Mart, 23 Eylül; gece ile gündüzün eşit olduğu günler) hariç altı ay gündüz, altı ay gece devam etmektedir, dolayısıyla güneş altı ay batmamakta, altı ay da doğmamaktadır. Hatta, kutuplardan daha aşağılarda, 72° kuzey paralel dairesinde 9 Mayıs'tan 4 Ağustos'a kadar 88 gün, 70° kuzey paralelinde 17 Mayıs'tan 27 Hazirana kadar 41 gün, 68° Kuzey paralelinde 27 Mayıs'tan 17 Hazirana kadar 21 gün, 66°

Kuzey paralelinde 13 Hazirandan 29 Hazirana kadar 16 gün, güneş ufukta kalarak ne gece ne de gündüz batmaktadır. Karşılaşma periyotlarında güneş 24 saat doğmamaktadır. 66° Kuzey paralelinde güneş 30 Haziranda saat 05'de doğmakta ve 23.46 da batmakta; 2 Temmuz da 03 da doğmakta 23.32 de batmaktadır. Misali çoğaltmak mümkündür. Şüphesiz 23 saat cruç tutmak söz konusu değildir. Bazen daha az olmakla beraber bir kaç ay veya bir kaç hafta süren günlerde oruç tutmak söz konusu değildir. Fakat mesele bu değildir. Kutuplarda gördüğümüz gibi, senede sadece üç gün var; bunlardan sadece ikisi, ekinoks günleri 24 saat sürmektedir, 363 gün ise ekinokstaki kesintiler hariç bir biri arkasına devam etmemektedir. Şayet senede sadece üç gün olursa Ramazan ayı için zaman nasıl tesbit edilecektir?

Kutup rasathanelerinde Rusların müslüman teknisyenleri de istihdam ettikleri muhtemeldir. Ne yazık ki, Fransız, Amerikan ve diğer rasathanelerin de müslüman teknisyenler bulundurmadıkları bilinen bir husustur. 66° Kuzey paralel bölgesinde bulunan Finlandiya, Norveç ve İsveç'te ihmal edilemeyecek sayıda müslüman toplulukları bulunmaktadır. Finlandiya'da Tampere camiinin imamı Kur'an-ı Kerim'in tamamının Fince tercümesini yayımladı. Sonuç olarak belirtmek gerekirse, bu problem teorik olarak üzerinde durulacak bir mesele değil, aktüel ve gerçek bir problemdir.

Tabii fenomenler sadece Ramazan için değil, namaz vakitleri içinde büyük güçlükler arz etmektedir. Güney Finyandiya'da bazen geceler sadece 15 dakika kadar sürmektedir, halbuki gece edâ edilmesi gereken üç vakit namaz vardır: Sabah, akşam ve yatsı. Bu kuzey ülkelerinde güneş birçok gün, bazen ufku üzerinde, bazen de altında bulunmakta ve böylece hesap güçlükleri arz etmektedir.

İşte tabiatın arzetmiş olduğu anormal şartların ortaya çıkardığı problemler. Bunlar nasıl çözümlenecektir?

Tarihin işaret ettiği gibi İslâm'ın ilk yayıldığı zamanlardan beri, sadece normal tabiat şartlarının hüküm sürdüğü bölgelerde değil, tropikal bölgelerde olduğu gibi Atlantik'den Pasifik'e kadar yayılmıştır. İslam ilâhiyatçıları ve hukukçuları mufassal bilgileri havi eserler vermişlerdir; fakat bu alimlerden hiç birisi, buzulların hakim olduğu yerleri ziyaret etmiş değillerdi. Pek azı da anormal iklim şartlarının hüküm sürdüğü bölgelerde yaşamışlardı. Bu fenomenleri tanımadıkları için de münakaşasını yaparak gerekti kaideleri işaret etmemişlerdir. Şüphesiz el-Birûnî ve diğer matematik ve astronomi alimleri bu fenomenleri keşfe-

derek bunlardan bahsetmekle birlikte namaz vakitleri ve oruç meselesiyle direkt meşgul olmamışlardır. Altın kabilesinin müslüman oluşundan beri Finlandiya ve Litvanya'da islamiyeti kabul edenler çoktur. Kur'an-ı Kerim'in Litvanya diline yapılmış bir tercümesinin Arap harfleriyle yazılmış olduğunu biliycruz (el yazması olarak). Bu gün bizi meşgul eden bu problemleri geçen asırlarda bu müslümanların nasıl çözümlediklerini bilemiyoruz. Fakat birinci dünya harbinden beri Finlandiya'daki müslümanların müslüman ülkelerle münasebetlerini yenilediklerini ve ilerlettiklerini görüyoruz. Haydarabad, Kahire ve diğer ulema meclisleri bu konuyu müzakere ederek, Kur'an-ı Kerim'dea ve hadis-i şeriflerden konuyu çözüme kavuşturacak deliller bulmuşlardır. Onların cevapları gayet basit, mantıklı ve ikna edicidir; fakat akıl yürütmelerindeki mekanizma da sizi ilgilendirebilir. Modern düşünce bakımından bu islâmî düşünce enteresandır. Mehaz olarak önce Kur'an-ı Kerim'e müracaat edilmektedir (Bakara Sûresi, 286) "Allah, insanları vüs'atinden fazlasıyla sorumlu tutmaz". Şu halde 24 saat veya daha fazla süren zaman içinde oruç tutulamaz. Daha sonra Ebû Dâvud'un Deccal hakkındaki Hz. Peygamber'in hadis-i şerifleri hatırlatılmaktadır. Bunu metin halinde size zikredeyim: (Ebû Dâvud XXXVI, 14) "Bir gün Hz. Peygamber deccalden bahsederken dedi ki: Eğer Deccal ben sizlerin arasında bulunduğum zaman gelirse, ona karşı sizleri ben müdafaa ederim; eğer ben sizlerin arasından ayrıldıktan sonra deccal gelirse herkes kendisini ona karşı korusun, Allah beni sizlerin (her şahsın) yanında bulunduracaktır". Bu kişiler Sûre-i Kehf'in baş kısmındaki ayeti kerimeleri okusun, böylece kendisini şiddetli iğvalardan (Deccalın) korumuş olacaktır. Ebû Dâvud devam ediyor: "O zaman Hz. Peygamber'e şöyle sorduk: "Deccal ne kadar zaman dünya üzerinde kalacak?" Hz. Peygamber ona (Ebû Dâvud'a) şöyle cevap verdiler: "kırk gün kalacaktır, fakat günlerden birisi bir yıl kadar, diğeri bir ay kadar, diğeri bir günü ise bir hafta kadar, geriye kalanları içinde bulunduğumuz günlerin uzunluğu kadar olacaktır. O zaman şu soruyu sorduk: "Ey Allah'ın Resûlü, bir yıl sürecek olan günde, beş vakit namazı ifa etmemiz bize kafi gelecektir?" Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: Hayır onu "yani günü" hesapla hesap ediniz. Nihayet kırk gün sonra Meryem Oğlu İsa Şam'da Ak minarenin yanında yere inecek, Hz. İsa Deccalı öldürmek için" Lydda "kapısına doğru gidecek." Bu apokaliptik "mecazlı" keramet, Hz. Peygamber'in "Hayır, onu hesapla hesap ediniz" diye sözünü ettiği pasajı hatırlatıyor. Diğer taraftan, güneşin hareketini değil, bahsi geçen olayı takip etmek gerekir. "Uzunluğu bir hafta kadar olan gün tabiri Finlandiya ve komşuları olan bölgelerdeki günlere uymaktadır. Esas problem çözümlenmemiş olarak

duruyor Zira dünyanın normal bölgeleri nerede bitiyor ve fevkalade anormal olan bölgeleri nerede başlıyor? Önümde Haydarabad ulema meclisinin raporları duruyor. Ekvatordan kutuplara kadar olan mesafe 90° dir. Diğer bir ifade ile, ekvatorun iki tarafında kalan (kuzey ve güneyinde) 45° er derecelik paraleller arasında bulunan kısım dünyanın yarısını teşkil etmekte, fakat söz konusu olan, dünyanın $3/4$ nün meskûn veya iskân edilmeğe müsait oluşudur. Bu 45° . Kuzey paraleli Bordo (Fr.), Bükreş, Sivastopol (Avrupa kıtası)dan, Portland ve Halifax (Kuzey Amerika) şehirlerinin bulunduğu yerlerden geçmektedir. Güney yarım kürede ise, (45° . paralel dairesi) Güney Amerika kıtasının küçük bir bölümünden ki, bunlarda: Şili, Arjantin, ve Güney Balmacedas, bunlara ilaveten Yeni Zelanda'ya ait olan birkaç adadan geçmektedir. Şu halde normal olan bölgelerin içine bütün Afrika kıtası, Hindistan, Pakistan Endonezya, Avusturalya, Arap ülkeleri ve İran, bütün Çin, İspanya, İtalya, A.B.D. v.s. . . . girmektedir. Anormal şartların hüküm sürdüğü bölgelere ise, sadece Kanada, Fransa'da Bordo'nun kuzeyinde kalan bölge, Almanya, İsviçre v.s. gibi ülkeler girmektedir. Eğer 45° . paralel dairelerinden (kuzey ve güney) kutuplara kadar olan bölgeler anormal şartların hüküm sürdüğü yerler kabul edilecek olursa, bu bölgelerin hiçbir islâm ülkesini içine almayacağı ve Peygamber ile Sahabiler döneminde islâmiyetin bu bölgelere kadar uzanamamış olduğu müşahade edilecektir ve normal şartların hüküm sürdüğü yerlerde 14 asırdan beri güneşin doğuş ve batışına göre zaman takibedilmektedir. Şu halde, 45° . paralel dairesi için hesabedilen zaman "güneşin doğuşu ve batışı" kutuplara kadar geçerli olacaktır, yani Bordo için geçerli olan saat, aynı zamanda Paris, Londra, Moskova, Helsinki için geçerli olacaktır, fakat burada söz konusu olan saat mahalli saattir. Şu halde, yaz mevsiminde Paris'te iftar ettiğimiz zaman güneş henüz batmamış olacaktır, kış mevsiminde ise, orucu açmak için güneşin batması kâfi gelmemekte ve biraz daha beklemek icabettmektedir, binaenaleyh, müslümanlar iftar etmek için bir süre daha bekleyeceklerdir. 1 Temmuz'da güneş Bordo'da 19.50de Paris'te ise 19.56 da, Londra'da 20.23 te, Oslo ve Helsinki'de 21.25 te, batmakta; 1 Aralık'ta ise güneş Bordo'da 16.20 de, Paris'te 15.55 te, Londra'da 15.52 de, Oslo ve Helsinki'de 15.03 te batmaktadır. Oruç tutanları Bordo saati rahatsız etmeyecektir, zira orada yazın Tahran ve Humus'tan yarım saat fazla, Ankara'dan ise, 17 dakika fazla bir zaman geçmektedir.

Anormal şartların hüküm sürdüğü yerlerde tabiatın kendisinin ortaya çıkardığı engeller ve güçlükler söz konusudur. Fakat, insanın ve mo-

dern medeniyetin ortaya çıkardığı ve müslümanların ibadetlerini yerine getirmelerine engelolan güçlükler de bulunmaktadır. Burada sadece işçi ve öğrencilerden söz edeceğim: işçi ve öğrencilerin dinlenmeleri için öğleden sonra sadece 12 den 14 de kadar boş zamanları bulunmaktadır. Bu saatten sonra 18 e kadar boş zamanları bulunmamaktadır. Şu halde; ikinci namazı kılmak için boş zaman bulunmadığına göre müslümanlar güçlük içinde kalmaktadırlar.

Buharî ve Müslim tarafından zikredilen bir Hadis-i Şerifte Hz. Peygamberin bu hususta bir kolaylık gösterdiği bilinmektedir. İbn-i Abbas'ın rivayetine göre Hz. Peygamber bazı zamanlarda, seyahatin dışında, öğle ile ikinci namazlarını aynı anda edâ etmekteydiler, hatta akşam ile yatsı namazlarını da birlikte kıldıkları olurdu. Şu halde, işçiler ve öğrenciler için öğle ve ikindi namazlarını öğle paydoslarında birlikte kılabilmeleri için dinen müsaade verilmiştir.

Günlük ibâdetler (beş vakit namaz) tek başına ve kendi ikâmetgâhında yerine getirilebilir, fakat cuma namazı ise tek başına edâsı imkânı olmayan ancak gurup ile edâ edilen bir ibâdettir. Batının hemen hemen büyük merkezlerinin hepsinde cami bulunmaktadır, fakat diğer şehirlerde cami yoktur. Bundan başka, gitgide müslüman cemaatleri buldukları önemli şehirlerde bir lokal kiralayarak Cuma namazlarını oralarda kılmaktadırlar. İsviçre, Avusturya ve Almanya'nın birçok bölgesinde bu gibi yerler bulunduğunu biliyoruz. İtalyan hükûmetinin Roma'da cami inşaa etmek için bir arsa bağışında bulunduğunu duyduk, fakat caminin inşasının gerçekleşmesi şüphesiz hemen yarın için mümkün değil. Fransa'da, Paris hariç, diğer bir şehirde -FREJUS- askerler tarafından inşaa edilmiş bir cami vardı, fakat sel âfetinden sonra halen kullanılabilir durumda değildir. Fransız ihtilalinden önce Türk Büyükelçilerinin gayretleri ile Versay'da yapılmış bir caminin bulunduğunu okumuştum. Birkaç defa aramama rağmen tanıyan veya bilen bir kimseye rastlayamadım.

Pratik ibadete teallük eden diğer bir nokta da mezarlık meselesidir. Psikolojik olarak bir dinin mensubu kendi dininden olmayanlarla birlikte aynı mezarlıkta defnolunmayı arzu etmez. Paris'te küçük olmakla beraber, Frânko- Müslüman hastanesine bağlı Bobigny'ye ayrı bir müslüman mezarlığı bulunmaktadır. Ayrıca Viljüif yakınlarındaki Thiais mezarlığında da müslümanlar için ayrılmış bir bölüm vardır.

e) Dini Eğitim

Orijin olarak yabancı olan müslümanların Batı Aleminde çocuklarının dinî eğitimleri büyük bir problem teşkil etmektedir. Söz konusu

olanlar, uzunca bir süre oturmak için gelenlerdir. Karısı ve çocukları ile gelenler veya orada çocuk sahibi olmak için evlenenler içinde problem aynıdır. Çocuklar buldukları ülkenn dilini çabuk öğrenmekte fakat, bu problemi halletmeğe kâfi gelmemektedir. Zira mahalli okullar çocuklar için din eğitimini küçük yaşlardan itibaren vermemektedirler. Paris ve Londra gibi büyük merkezlerde mahalli camiler pazar günleri çocuklar için din dersleri vermektedirler. Diğer yerlerde velilerin kendileri bu işin içinden çıkmak zorundadırlar.

Çocukların problemleri bana devamlı olarak kalanlar için diğer önemli bir meseleyi hatırlattı: Orada büyüyen kız çocuklarına eş bulma meselesi. Müslüman bir erkek Hristiyan veya Yahudi bir kadınla evlenebilir, fakat müslüman bir kadın ancak müslüman bir erkekle evlenebilir. İşte burada problem çözüm bulunamadan canlılığını devam ettirmektedir. Özel bir durum olmakla beraber, Paris'e tek başına gelen Afganlı bir kız tanıyorum. Kendisini çok seven Danimarka'lı nişanlısı evlenmezden önce Müslümanlığı kabul etmişti. Bunun aksi de varid olmaktadır; sevdiği erkek için İslam'dan ayrılanlar da olmaktadır. Burada her iki durumu da kesin şekilde belirtecek bir rakam vermek imkansız olmakla beraber, Batı dünyasında doğulu hanımlarla evlenenlerin sayısı oldukça azdır. Şüphesiz problem ihtida ederek İslam'ı kabul eden kadın ve kızlar içindir.

III. SOSYAL TEPKİLER

Birçok meselede Batı Dünyasına gelen müslümanların karşılaştıkları hakikatlara atıfta buldum, fakat daha da önemli olan bir noktayı detaylı olarak ele alacağım.

Hristiyan ve Yahudi olan Batı Aleminin bir tarafta, İslâm Aleminin bir tarafta olmak üzere bu iki alemin karşılıklı olarak münasebetlerinin başlangıcı 14 asır öncesine rastlar. Dinî teşkilatlarının farklılığı, politik olayların ve savaşların ortaya çıkardığı peşin hükümler her iki tarafın da ızdırap çekmesine sebep olmaktadır. Yanlış anlaşılmalarda olmakla beraber her iki tarafın da mutabık olmadıkları noktalar bulunmaktadır. Bu iki alemin sosyal kavramları birbirlerinden oldukça farklıdır. Batıların Doğuya sömürgeci olarak gittikleri zaman bu meseleleri nasıl hallettikleri benim inceleme sahamın dışında kalmaktadır. Batıların, Doğuda yerli halk üzerinde nasıl bir intiba bırakıp gittiklerinden bahsetmeyeceğim. Bundan başka benim buradaki rolüm, Batıların kendi ülkelerinde ikamet eden komşuları hakkındaki reaksiyonları ve müşahedelerini de belirtmek değildir. Bu problemin çeşitli yönlerinin aydınla-

tilabilmesi için, Batılı ve Doğulu araştırmacı ilim adamlarının katılacakları bir kollokyumun yapılması lâzımdır.

Her hal-ü kârda farklı iki kültüre sahip olan kişiler çeşitli sebeplerle bir araya geldikleri zaman samimî bir hava içinde birbirlerinin dinî ve moral değerlerini tenkid etmektedirler.

Batının bazı ülkeleri ilim, endüstri ekonomi ve askeri açıdan ileri gitmişlerdir. Geçen asırda ise müslümanlar politik yenilgiye uğramışlar, aynı oranda da Avrupalıların hegemonyası altına düşmüşlerdir. Eskiden sömürgeci olan bu beyaz ırka mensup bütün Avrupalılar üstünlüklerinin de farkındaydılar. Bu onlar için bazen büyüklük ve üstünlük olarak kendini gösteriyordu. Batıya gelen müslüman kendilerinin birçok sahada özellikle, maddî alanda geri olduklarını müşahede ederek kabulleniyor, fakat muhatabının daha ileri giderek İslâma atak yapmağa başladığını, dinî ve spiritüel konularda, moral ve ahlâki konularda kendisine hakaretimiz şekilde muamele edildiğini görünce bu kendisi için bir sürpriz niteliğine bürünüyor. Müslüman biliyor ki önceleri kendi dindaşları ve vatandaşları Avrupalılardan daha ilerideydiler ve Avrupalıların bu mesafeyi fevkalade şartlarla kapattıklarının farkındadır. Müslüman, dünyada hiçbir şeyin de ebedî olarak kendisi için kaybedilmiş olamayacağı sonucuna varıyor: politik bağımsızlığını elde ettikten sonra da bu geriliğinin gideceğini ümit ediyor. Maddî ilerlemeye islâmın mani olduğuna dair kendisine karşı ileri sürülen suçlamanın geçerli olamayacağını, geçmişteki misâlin hali hazırda da olabileceğine dair elinde kuvvetli delilleri vardır.

Manevî yöne gelince Batı toplumunda fertlerin çoğu İslâm hakkında fazla bir şey bilmiyor. Buna hayret de etmiyoruz, zira Batı ile Doğunun münakaşa mevzuları sadece iki veya üç noktada sınırlanmaktadır ki bunlar da: çok evlilik, köle meselesi ve kadınların tesettür meselesidir.

Bu ezeli olan yavan meseleler üzerinde durarak kıymetli vakitlerinizi almak istemiyorum. Müslümanların psikolojik tavır ve tutumlarına atıfta bulunmak her hal-ü kârda sosyolojik açıdan uygun olacaktır. Eğer muhatabının dini hakkında yanlış bilgilere sahip ise, -genellikle vaziyet böyledir- meseleyi psikolojik açıdan ele almakta ve şöyle demektedir "Eğer ben iki kadınla evlenirsem, bunu vicdanen müsterih olarak yaparım. Sana gelince, sen bunu benden daha fazla ve gizli olarak yapmaktasın ve vicdanen de müsterih değilsin." Eğer müslüman İncil'i biraz incelemiş ise, -Müslüman ülkelerde Batılı misyonerler tarafından açıl-

mış olan okullarda okumuş olanlar için bu varittir-muhatabına karşı bir atakta bulunmakta ve şöyle demektedir: İncil ve Tevrat'ta çok evliliği yasaklayan veya başka bir dinî metinde buna benzer bir ayet gösterebilir misin? Buna ek olarak müslüman, evlilik müessesesinin tarihine de de atıfta bulunarak Westermack'ı misâl olarak gösterip sadece Şarlman devrinde değil, 16. asıra kadar bilhassa Almanya'da poligaminin kanunî olarak geçerli olduğunu belirtir. Kölelik meselesine de temas ederek bilhassa, pratikten misâl olarak Amerika'yı göstererek, İncil'de köleliğin kaldırılmasını tavsiye eden bir ayetin gösterilmesini istemektedir; buna karşılık, İslâmın yüceliği hakkında Kur'an'ı Kerim'den ve İslâm Tarihinden misâl vermektedir. Aynı zamanda tesettür için de, müslüman, Sen Pol'ün İncil'de yer alan hükümleri ele alarak, dinî meselelerde muhatabına ortaya çıkan nahoş durumların sebesinin kadın ve erkeklerin serbestçe bir arada bulunmalarının sebep olduğunu ve bunu Sen Pol'un de tasvip etmediğini bildirir.

Kendisine Batılı tarafından atak yapıldığı zaman müslümanın davranışı ile aynı konular hakkında Doğu'da kendi dindaşları arasında cereyan eden münakaşalardaki davranışlarının farklı olduğunu özellikle belirtmek isterim.

Yahudiler genellikle, münakaşaya girmemektedirler, Hıristiyan ve ateistler ise, ayrı bir durum arz etmektedir. Hıristiyanlık hakkındaki bilgiler yalnızca ikinci elden olan müslümanın tenkidleri genellikle, Hıristiyanlıktaki "teslis" akidesi üzerinde olmaktadır. Dinî eğitimin ayrılmış olduğu lâik eğitimde genç Hıristiyan umumiyetle kendisi bile dinini anlamaktan uzaktır. Sonuç olarak müslüman muhatabına Teslis'in Allah'ın birliği akidesi olduğunu uygun bir şekilde izah ederek ikna edebilmesi mümkün değildir. Müslümanların dışındaki doğuluları meselenin dışında mütâlâa ediyorum. Garp cemiyetinin müslüman için bir zıtlık teşkil ettiği inkâr edilemez bir gerçektir: Aynı zıtlık ve farklılık dinî sınıflar arasında da bulunmaktadır, meselâ, rahip ve rahibeler bir sınıf, rahip ve rahibe olmayanlar diğer bir sınıf. Aynı fark kıyafetlerde de görülmektedir. Ruhbân sınıfına dahil olmayan sade dindaşların ibadetleri, Pazar günleri kiliseyi kısa bir süre ziyaret etmeğe mütealliktir. Yemek, içmek ve giyim hususunda dinen hiçbir kısıtlama yoktur. Müslüman kendi kendine şu şekilde sormaktadır: Hıristiyanlar mı dinlerini ihmal etmektedirler, yoksa dinleri mi onları ihmal etmektedir? Dinî hizmetler sadece rahip ve rahibelere has bir işmidir? Her hal-ü kârda herkes aynı sonucu çıkarmamaktadır: bazıları kendi memleketlerine döndükleri zaman dinî vecibelerini ihmal etmektedirler, bazıları da,

azınlıkta olmakla beraber, görülmemiş bir şekilde dinî bir hüviyete bürünmektedirler. Politika ve din birbirinden farklı olan şeylerdir demek gayet kolaydır. Pratikte şayet Hristiyan, İslâm ile Müslümanların davranışlarını birbirine karıştırıyorsa, Müslüman için, Hristiyanlık Batının sosyal hayatı aynı şey olmaktadır ki, bu iki noktayı birbirine karıştırmak iki gözlemci içinde büyük bir yanlışlık olur.

Müslüman çeşitli hususları tesbit ederek kendi memleketine avdet etmektedir. Ender olarak tamamiyle kendi eski haline dönmektedir. Çoğu defa Batı Aleminden dönen müslüman aracı rolü oynayan özel bir sınıf meydana getirmektedir. Kendi vatandaşları ile Batı arasında bir köprü olmak yerine her ikisi tarafından da hor görülmemektedir. Batılı kendi kültürünün yayılmasını istemekte, fakat ne gariptir ki, Doğulunun kendi kültür ve manevî değerlerini muhafaza ederek kalması için ona aynı saygı ve toleransı Batılı göstermemektedir. Batı kültürünün dış yönü, çatal, kaşık, yemek takımları, elbiseler v.s. gibi. Doğu'da yayılmaktadır, fakat, Hristiyanlık Batıyı ziyaret eden müslümanları daha fazla etkilememektedir. Komünizmin özellikle materyalizmin, ekonomik konularda daha etkili olduğu kanaatindeyim. İbadetleri yerine getirenlerin sayısındaki azalma sadece Batı aleminden dönenler için değil, diğerleri içinde geçerlidir, yani umumî bir gerileme söz konusudur. İslâma kitlelerin dini olarak bakıldığı zaman onun ibadet hususunda, özellikle namaz, oruç v.s., Hristiyanlıkla mukayese edilemeyecek derecede mükellefiyet yüklediğini gözden kaçırmamak gerekir.

Din hürriyetine gelince, naçiz kanaatime göre, Halifeler döneminden beri İslam Devletlerinde Yahudi ve Hristiyan din adamlarına raslanmaktadır. Günümüzde milliyetçiliğin cazibesi ile süslenmiş olan kabile taassubu başlangıçtanberi insanlığın zaafından kaynaklanmaktadır, bununla beraber yine de pratikte dünya vatandaşı olanlara nadir olmakla beraber raslanmaktadır.

Sözümü Müslüman Dünyasının birlikten uzak olduğunu belirtmekle tamamlamak isterim: çeşitli fikir akımları, bunlara karşı olan akımlar, diğer bir anlamda, dünyanın müslüman veya müslüman olmayan hiçbir ülkesi bu konuda istisna teşkil etmemektedir. Olayların sayılamayacak kadar çokluğuna rağmen müşahedeler şahsî kalmaktadır. Muhakkak olan kuvvetli fikir cereyanlarına önem vermektir, ancak bu konuda cereyanın öneminin belirtilmesi hususunda gözlemci kendi görüşleriyle gerçekleri karıştırma tehlikesi içinde bulunmaktadır. Ka-

naatime göre, bir dinin, bir ahlâki değerler manzumesinin tatbiki her şeyden önce ahval ve şeraite bağlıdır: cemiyetin insanı düşünülebilen bütün imkânlarla katılmaya hazır olmakla beraber, bir cemiyetin dış görünüşünü belirleyen fikir ve devlet adamlarıdır. Dahile gelince, insan denen bu iki ayaklı canlı kendisini huzur ve rahata ulaştıracak olan rahat ve kolaylığı aramaktadır.

HİRİSTİYANLIĞIN KISA TARİHİ*

Albert HOUTIN

Çeviren: Dr.Abdurrahman KÜÇÜK

I. BÖLÜM: BAŞLANGIÇ (I. Yüzyıl)

1. İsa'

Kilise'nin teşkiline yolaçan hareket, hangi durumda ve nasıl başladı? Bütün kaynaklar, başlangıç noktası olarak, Roma İmparatoru Tibère (Tiberius) (M.30-37)nin son zamanlarında Kudüs'de yaşayan bir grup insanı, gösteriyorlar. Bu ilk taraftarlar, Yahudi ileri gelenlerinin telkiniyle Roma Valisi Pilate'nin emri üzerine işkence ile öldürülmüş Nâsıralı İsa'nın doktrinine ve kendisine müntesip olduklarını söylüyorlardı. Onlardan mühim bir kısmı, İsa'yı sağlığında tanımıştı. Hepsi O'nun Haç'a gerilerek öldüğünü biliyordu. Kezâ hepsi, İsa'nın öldükten sonra dirildiğine inanıyordu. Maamâfih bunlardan da ancak bir kısmı, dirilişinden sonra kendisiyle hemhâl olabilmişti. Onlar İsa'yı, fenalık üzerine parlak bir zafer kazanacak ve adâlet nizâmını bu dünyaya yeniden geri getirecek olan Tanrı'nın oğlu, elçi, beklenen ve va'dedilmiş Mesih gibi telâkki ediyorlardı. İsa kendisine bağlanacak olanların emin

* Albert Houtin'in "Court Histoire Du Christianisme" adlı eseri, 1924 yılında Paris'te basılmış; beş bölüm, XXIII kısım ve 126 sayfadan ibarettir. Yazar, eserinin önsözünde, bu Tarihin; bugüne kadar bilinenlerden ve dünyanın 1/3 ünün bildiklerinden farklı olduğunu kaydediyor. Ayrıca bir tarihinin uymak mecburiyetinde olduğu şu üç umdeden de ilhâm aldığını ifade ediyor: "1. Tarihin ilk kanunu yalan söylemekten sakınmak, 2. Gerçekleri söylemekten korkmamak, 3. Su'izanna, tabasbusa ve garaza yer vermemek."

Biz de, Hıristiyanlık ve Kilsennin teşekkülüyle ilgili olan II bölüm ve VIII kısmın tercemesini yapmayı uygun bulduk. (Çev.).

1.Alfred Loisy, Les Livres du Nouveau Testament, notlar ve bir takdim yazısıyla Grekçe'den Fransızca'ya terceme (Paris, Nourry, in. 8 , 714 P.) - İsa tarihi üzerine genel fikir, M. Auguste Hollard'm "L'Apothéose de Jesus" (Paris, Leroux, 1921, in-12) adlı küçük kitabında açık seçik anlatılmıştır. -Farklı çok izahlar taşıyan efsânevi sistem, MM. Paul-Louis Couchoud'un "Le Mystère de Jesus" adlı eserinde sunulmuştur ("Christianisme" n°. 3, Paris, F. Rieder et C^o, 1924, in-16, 192 P.) -Prosper Alfarc, "Christianisme et Gnosticisme, dans Reveu Historique" (Janvier 1924), -Vittorio Machuoro, Zagreus (Bari, 1920), Orfismo e Paolinismo (Montevarchi, 1922).

olacağı ve kötülerin dışarı atılacağı Tanrı'nın krallığını kurmayı va'detmişti. O'nun ölümü-ki gerçektir-va'dettiği Tanrı Krallığı'nın kurulmasını geciktirdi; fakat bu, gerçekleşmekte gecikmeyecektir. İsa'nın öldükten sonra dirilmesi, ölüm üzerine kazanılmış zafer teminatından idi. O, şimdilik, Babası Tanrı'nın sağında oturuyor; oradan krallığı kurmak ve zaferini izhâretmek üzere yakında gelecektir. O'nun gelişini beklerken, taraftarları da müjdeyi, İncil'i, yaymak ve böylece inanmışlar grubunu oluşturmakla meşgul idiler.

Bir kilise âlimi Mgr. Duchesne de, Hristiyanlığın başlangıcını, 1905'de bu şekilde ifade ediyor. Duchesne, Voltaire'nin "Essai sur les moeurs et l'esprit des nations" da belirttiği görüşlerden beri, tarih ilimleri alanında, bir gelişme olmadığını ispatlamıştır. Voltaire, yukarıda bahsedilen eserinde şöyle diyor: "İlmen de birkaç defa isabat edildiği halde, biz, Kilise'nin kaynağını örten akıl almaz kapahlığı açmaktan çekiniyoruz."

Mgr. Duchesne'nin dediği gibi, bu "anlaşılma kapahlık", öncelikle, genel hatları içinde uyuşan ve temelde ciddi itirazlara yolaçan, kanonik inciller olarak bilinen dört İncil'den ileri geliyor.

İnciller yazıldığı zaman, elyazmaları nâdir bulunuyordu. Bu yazma metinlere sahip olanlar, teorilerini desteklemek veya dinsizlerin, müşriklerin itirazlarına kolayca cevap verebilmek için; onların düzeltilmesinde ve çoğaltılmasında bir beis görmüyorlardı. İkinci yüzyılın sonlarına doğru, mektuplarının değiştirildiğinden yakınan bir Korent (Corinthe) piskoposu Aziz Denys, bize, "Tanrı'nın emirlerini" yani İncilleri değiştirmeye cesaret eden bir hayli kimsenin olduğunu bildiriyor. Denys'in çağdaşı Celse, Hristiyanlar'a şöyle sesleniyor: "Siz efsâneler üretiyor ve onlara inandırıcılık kazandırmayı bile bilmiyorsunuz. Aranızda, kendi kendini döğen sarhoş insanlara benzer bir kaç kişi, size karşı vuku' bulacak i'tirazları reddedebilmek için; İncillerinizin metinlerini üç, dört defa hatta daha fazla değiştirdiler²."

Sâfiyyeti ve sıhhat derecesi şüpheli olan yazılı metinlerin arzettiği "meçhuliyet"i açmak için, Modern ilim şimdilik iki sistem ileri sürüyor:

I. sistem "İsa Efsânesi"nden hareket ediyor. O, ilk dökümanlara tarihi bir hakikat payı tanır. İsa, halkının ümitlerinin yakın bir gelecekte gerçekleşeceğini tebşir eden, böylece baz karışıklıklara sebebolan,

² Şimdiye kadar ortaya konulmuş belli başlı değişiklikler, M. Loisy'in tercemesinde gösterilmiştir.

ölüme mahkûm olmuş ve ondan sonra da -bilâmüddet- ülküleşen bir Yahudi işçisidir.

II. sistem "İsa mit"inden hareket ediyor. En eski Hıristiyan yazarı Aziz Paul (Pavlus)'un İsa'nın Çarmıh'a gerilmesi, dirilmesi ve cemaatiyle beraber olması ile ilgili teorileri; ölen ve dirilen ilâhların bazı mitlerine, ilâhların yenildiği bazı kültürelere yaklaşıyor. Aziz Paul'dan sonraki İncil yazmaları gerçek bir tarih değildir. O yazmalar, bütün kabahat kendisine yüklenen adam ve kurtarıcı Tanrı anlayışı üzerine, eski Hellenistik ve Gnostik bir Yahudi anlayışıdır.

O halde İnciller, "halkın eksik kalmış tarihi, kısmen efsânevi, fakat aslında gerçek tarihi gelenekleri" mi, ya da "dinî, peygamberî bir mâhiyyet" midir; bunlar "Tanrı İsa'nın kültüne uygun kitaplar" mıdır? İsa'nın cefâlarının anlatımları, "ilk zamanlara ait Hıristiyan Paskalyasının töreni veya törenlerini" mi, sadece, izâh etmek amacındadır? İsa'nın kendisi, şimdi, bizzat mevcut mudur?³

2. İlk Hıristiyanlar⁵

Yahudilerin "Mesih" dediklerine Grekler "Christ" diyorlar; ve Christ'e inananlara "christiens" veya "chretiens" ismini veriyorlardı. Hıristiyanlar ilk defa, 64 senesinde, Roma yangını sırasında ortaya çıktılar ve yangının akabinde çok şiddetli işkencelere maruz kaldılar. Tâcîte, onlar "yangından ziyâde insan cinsine karşı duydukları kinden dolayı suçlu görüldüler", diyor.

Gerçekten, o zamanın toplumunda, onlar; günümüzdeki en kötü anarşistlerin veya ihtilâlcilerin görünümünde idiler. Onlar (Hıristiyanlar), devletin ve cemaatin dışında yaşıyorlardı. Muâsırlarının dinî olarak kabulettikleri herşeye katılmaktan kaçınan, hiçbir tapınakları olmayan, ateistler olarak geçiniyorlardı. Romalıların kötü ürün elde etmeleri veya şehirlerine varan felâketler, bunların inançsızlıklarına atfediliyordu.

3 M. Loisy'in "Revue critique d'histoire de litterature, 1 er novembre 1923" deki tavsiyi.

4 Kanaatimce, bugün tartışılan "İsa, şimdi, bizzat var mı?" sorusu; Voltaire'nin içinden çıkılmaz diye nitelediği kapahlığı artırıyor. Muhammedsiz İslâm'ın, Pythagore (Pisagor) suz, Pythagorizm'in, anlaşılacağı gibi Hıristiyan tarihi de bana, İsa'sız tam olarak anlaşmaz görünüyor. (A. Houtin)

5 İlk beş yüzyıl için en pratik eser, Mgr Louis Duchesne'nin "L'Histoire Ancienne De L'Eglise"sidir (Paris, E. de Boccard, 3. vol. in-8, 1905-1910). İlk iki yüzyıl için, Renan'ın "L'Histoire des Origines du Christianisme" (1863-1882), 7 vol.); Ayrıca Bkz. Charles Guignebert, "Le Christianisme Antique" (Paris, Flammarion, 1921, in-12, 270 p.)

İsa'nın dönüşünün ve dünyanın sonunun yakın oluşu ile ilgili bekleyişleri, bütün genç aydınların alay konusu oluyordu. Onun için en eski Hıristiyan mektupları, zenginlere ve alaycılara karşı düşmanlıklarla doludur. Misal olarak St. Jacques (Aziz Yakup)'in mektubunda şöyle deniliyor (II, 6-7):

Zenginler sizlere gadretmezler mi,
Ve onlar sizi mahkemelere sürüklemeler mi?
Onlar çarılığımız iyi isme* küfetmezler mi?

Ve Aziz Luka'nın İncil'inde de (VI, 24-25):

Size vay zenginler,
Çünkü siz tesellinizi almışsınız!
Ey şimdi karnı doyurulan, vay size!
Çünkü acıkacaksınız.
Ey şimdi gülenler, vay size,
Çünkü yas tutacak ve ağlayacaksınız!

Hikmet, açık mânasiyle sağduyu, zenginlik kadar hor görülmüşür. Korintoslulara I. mektubda (I, 19-28), şöyle deniliyor:

Yazılmıştır:

"Hikmetlilerin hikmetini yok edeceğim,
Ve anlayışların anlayışını iptal edeceğim."

Hikmet nerede, yazıcı (docteur) nerede,

Bu dünyanın bahsedicisi nerede?

Allah dünyanın hikmetini akılsızlığa çevirmedi mi?..

Allah'ın akılsız olan şeyi, insanlardan daha hikmetlidir... .

Allah hikmetlileri utandırmak için, dünyanın akılsız şeylerini seçti;

Ve Allah, kudretli şeyleri utandırmak için, dünyanın zayıf şeylerini seçti;

Ve Allah, olan şeyleri iptal etmek için, olmayan şeyleri, dünyanın adı ve hor görünen şeylerini seçti.

Hıristiyanlar İsa'nın dönüşünü bekledikleri gibi, "İsa'nın şahitlerinin ve mukaddeslerinin kanından sarhoş olmuş kadın, dünyanın fahişelerinin ve çirkialıklarının anası" "Büyük Babil", Roma İmparatorluğu'nun bir an önce tamamen yokolmasını bekliyor ve dua ediyorlardı.⁶

İlk Hıristiyanların ahlâkı, hemen hemen, sürekli bir zulmle ve dünyanın sonunun yakın olduğu ümidiyle coşturulmuş Yahudi Ahlâkı idi:

* le nom de chretien.

⁶ Bkz. Vahiy, Bap: XVII, 1-6.

Eğer elin ve ayağın sürçmene sebep oluyorsa,
Onları kes ve kendinden uzağa at:
Sana çolak ve topal olarak hayata girmek,

İki el veya iki ayağın olarak ebedi ateşe atılmaktaa daha iyidir.

Gözün sürçmene sebep oluyorsa,
Onu çıkar ve kendinden uzağa at...
Anadan doğma hadımlar vardır;

İnsanlar tarafından yapılmış hadımlar vardır;
Göklerin melekûtu uğruna kendini hadım edenler vardır.
Bunu kabul edebilen kabul etsin⁷.

Eğer bir kimse bana gelir, ve kendi babasına, anasına, karısına, çocuklarına, kardeşlerine, kızkardeşlerine ve hattâ kendi canına buğzetmezse, benim şakirdim olamaz⁸

Bu ahlâkî, siyasî ve içtimâî fikirlere, mu'cize kabilinden küstahâne inançlar ilâve ediliyordu. Aziz Markos'un kanonik İncil'inde, İsa'nın öldükten sonra dirilmiş ve havârilerine görünerek şöyle demiş olduğu anlatılıyor:

Şu alâmetler iman edenlerle beraber gidecektir:
Benim isimle cinler çıkaracaklar;
Yeni dillerle söyleyecekler;
Yılanlar tutup kaldıracaklar,
Öldürücü bir şey içseler onlara hiç zarar etmeyecek;
Hastalar üzerine ellerini koyacaklar, ve onlar iyi olacaklar.*

Kendi doktorları (yazıcıları), peygamberleri ve havârilerine ait en eski Hıristiyan kaynaklarında, hâlen mevcut olan bu ve çok sayıdaki diğer izâhlara göre; beşeriyeti sarmış olan hareket, kehânetin ve fanatizmin en dehşetli hastahklarından biri olsa gerektir. Fakat, kurulacak krallığa lâıyk olabilmek için; ne İsa adına yapılan vaftiz, ne de onun mevcudiyetine inanmak kâfi değildir: hatalardan pişmanlık duymak, saf bir hayat sürmek ve dindaşlarına yardım etmek lâızıdır. Bu münzevî hayattan, bu büyük idealden, din uğrındaki ölümün devamlı perspektifinden yeni bir toplum doğdu, ki orada beşeriyetin en büyük formülleri kendisini şöyle gösteriyordu:

7 Matta, Bap: XVIII, 8-9 ve XIX, 12.

8 Luka, Bap: XIV, 26 ve Bkz. XII, 51-53.

* Markos, Bap: XVI, 17-18 (Çev.)

“Semavî Babanızın olduğu gibi olunuz”; “Gerçek âbidlerin Baba’ya ruhta ve hakikatte tapacakları saat geliyor”; “Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya veriniz”; “Kadının üzerine ilk taşı sizden günâhsız olan atsin”; “Düşmanlarınızı sevin; sizden nefret edenlere de iyilik edin”.

II. BÖLÜM: GELİŞME (I-XII. Yüzyıl)

3. Kilise Teşkilâtı (I-III. Yüzyıl)⁹

İsa’nın inancını benimsemiş olanların bir mahalde meydana getirdikleri topluluk, “Kilise” yahut Meclis veya Cemaat diye adlandırılan bir teşkilâtı meydana getirdi. Kilise, ilk havârî tarafından görevlendirilmiş veya cemaat tarafından seçilmiş birçok idareci veya kıdemliler tarafından idare edilmişti. Bu idareciler, diyakos’lardan da istifade etmişlerdi. Ruhbân sınıfının başlangıcı bu şekilde oldu. Bu sınıf, ibâdet merâsimlerinin, yardım cemiyetlerinin, umûmî sandıkların idaresini; ayrıca dindâşları arasında vuku’bulan davalarda da -bizzat- yargıç görevini yüklenmişti. Bu ilk ruhbân sınıfı hiçbir ücret talebetmiyor; üyeleri de diğerleri gibi, bir iş ve güçle meşgul olarak hayatlarını devam ettiriyorlardı.

İlk zamanlarda, idarî ruhbâniyet yanında, bizzat Tanrı tarafından seçilmiş olduğu zannedilen diğer bir sınıf da yer alıyordu. Bunlar peygamberler (prophetes) ve doktorlardı (docteurs). Onlar, Kutsal Ruh’un ihsânları sayılan şeyi, yani ilk ilhâmı devam ettiriyorlardı. İlk havârîlerden alınmış ma’lûmâtı, şartlara, onların izâh ve açıklamaları adapte ediyordu. Onlar, bilhassa, gelecek krallığın vuku’ zamanını izâh etmek mecburiyetinde idiler. Azîz Petrus’un ikinci yüzyılda yazılmış mezkûr ikinci mektubunda olduğu gibi, 95 yılına doğru yazılmış ve Azîz. Pavlus ismi altında hile ile sunulmuş, Selanikliler’e II. mektup, şüphesiz bize bu hususta yazılmış olanların en iyicesi intibâmı veriyor.

Dünya bâki kalmakta inadettikçe ve ilk şevk dindikçe, yavaş yavaş, ilâhî ruhbâniyetin yerini idarî ruhbâniyet aldı. Diğer yandan, idarecilerin veya piskoposların çokluğu sistemi, muhtelif yerlerde değişik

9 Daha önce zikredilen eserler. -Abbe Joseph Turmel, Histoire de la Theologie positive depuis l’origine jusqu’au concile de Trente (Paris, Beauchesne, 1904, in-8). Abbe de MEISSAS, Ephémérides de la Papauté (Paris, Nourry, in-12, 359 p.; Bunlar, önce 1904 de “Jean Vrai” müsteâr ismi altında Fischbacher yayınevi tarafından basıldı.) II. yüzyılın sonlarının en önemli dökümanı, Ignace’nin sahte mektuplarının bir tercemesi, M. Henri Delafosse tarafından iş bu Kolleksiyon’dan sonra sunulacak.

şekiller aldı; otorite yalnız bir'e ircâ' edildi veya onun (bir'in) tarafından ele geçirildi. Böylece piskopos monarşisi teşkil olundu. O monarşi, 165 yılında, Roma'da mevcuttu. Kartaca Piskopos'u Azîz Cyprien (258), III. asırda, "Kilise, piskoposlar üzerine kurulmuş" olduğunu yazıyordu.

İlk havâriiler tarafından doğrudan doğruya kurulmuş Kiliseler, hususî bir otorite ve şöhretten yararlanıyorlardı. Onlar, ilk doktrini ve saf geleneği muhafaza ediyorlardı. Fakat bu Kudüs, Antakya, Selânik, İskenderiye gibi kiliseler; bir biri arkasından kayboluyorlar. Bunlardan yalnız İmparatorluk merkezi Roma'nın ki -bilâfâsıla- daha zengin, daha kuvvetli olarak devam ediyor. Roma Kilisesi'nin şan ve şöhrete nâil olması; temel iki havârî olan Petrus ve Pavlus¹⁰ tarafından kurulmuş olmasından ileri geliyor. Ayrıca Roma'nın şöhrete ulaşması, bu iki havârînin ölümlerine sahne olması ve mezarlarının orada bulunmasından ileri geliyor. Demekki Roma Kilisesi, erkenden hususî bir öneme hâzi oldu; diğer kiliseler, gelenekleri ve inançları hakkındaki meseleleri memnuniyetle ona yöneltiyorlardı. O da erkenden otoriter alışkanlıklar edindi. II. yüzyılın sonunda, onun piskoposu Victor, Asya kiliselerine Paskalya bayramını kendi arzu ettiği şekilde kutlamayı empoze etmek istedi, fakat başarılı olamadı. Daha sonra, piskopos Etienne, Kapadokya piskoposu Aziz Firmilien'in 257 yılında Azîz Cyprien'e yazdığı mektup hakkındaki hükmünde de aynı şekilde başarılı olamadı. Aziz Firmilien, o zaman, şahsî şecaatiyle piskoposların ilk örneğini verdiği mektubunda şöyle diyordu: "Etienne'nin o kadar aptalca beyânına karşı haklı olarak gücendim; o (Etienne), piskoposluk makamından dolayı kibirleniyor ve Petrus'un yerini tuttuğunu iddia ediyor".

Aynı zamanda bir İskenderiye papazı olan Origène (185-254), ilimle dinlerini uzlaştırmaya çalışan Kilise mensuplarının acı ihtilâfını başlatıyordu. Origene, Kitab-ı Mukaddes'in metin tenkidini yaptı. O, insan tarih üzerine dogmaya dayanmayan, Hıristiyanlık tarihini kurtarmak istiyordu. "Hıristiyan adına düşman olanların yanında, din öğreti-

10 Bu iddia tarih tarafından doğrulanmadı. "Pavlus, kendi arzusıyla zincire vurulmuş olarak Sezar mahkemesinde yargılanmak üzere, İtalya'ya vardığında Roma Kilisesi on yıldan beri kuruluydu. Yine aynı havârî, kendisinin asla görmediği, onların da kendisini tanımadıkları Romahlılar'a mektubunu yazdığı zaman, Roma Kilisesi 6 veya 7 seneden beri mevcuttu. Roma Kilisesi, Pavlus tarafından aslâ kurulmamıştır. O, Petrus tarafından da kurulmamıştır. Petrus'un oraya geldiğini farzetsek bile, o, oraya ancak ölmek üzere gelmiş olabilir. Roma Kilisesi, 50 yılları dolaylarında Filistin'den, Antakya'dan gelmiş olan Yahudi-Hıristiyanlar tarafından kurulmuştur. Roma Kilisesi'nin Pavlus ve Petrus tarafından kurulduğu hakkındaki Irénée'nin görüşü, piskoposluğun apostolik bir menş'e'den geldiğini isbatlamak için ileri sürdüğü bir yalandır". (H. DELAFOSSE).

cisinin fonksiyonlarının uyandırabileceği suizanlara da son vermek"¹¹ için, değiştirilmiş İncil kurumlarını dikkatlice inceledi. Roma'ya gitti. Orada, ruhban şeflerinin çıkarılığında ve başıbozukluğundan tiksinti duydu. Faziletlerine, ilmine ve çok çalışmasına rağmen Roma ona değer vermedi.

Mahallî kiliseler, birbirleriyle münasebet halindeydiler. İman ve âmellerdeki birlik, onlar için baş vazifesi yapıyordu. Zaten onların birlik meydana getirmek için, kâfi derecede ortak yönleri vardı. II. yüzyılın sonuna doğru, müşrik bir bilgin olan Celse, onları "Büyük Kilise" olarak isimlendiriyor. Onun karşısında, genellikle, Hıristiyanlığın kendi ilk orijinlerinden edindiği gelenek gibi şeylerin bağımlılığında kurtulmuş, peygamberler veya "doktor"lar tarafından kurulmuş, bir günlük veya daha fazla süreli, sayısız küçük kiliseler veya cemaatler mevcuddu. Onlar heretik (sapık) olarak kabul ediliyordu. Fakat, bugün olduğu gibi, aşırı muhafazakârlarla geçmişe aşırı bağlı olanlar, tıpkı yenilik sevdasında olanlar gibi, heretik kabul ediliyorlardı. Bahsedilen durum tekâmül halindeydi. Oraya hâkim olan kiliseler kendilerini "Ortodokslar" olarak adlandırıyor, heretikleri kendi inanç ve cemaatleri dışında tutuyor ve onları aforoz ediyorlardı. Celse, Hıristiyanlığın bölünmesini, karşılıklı olarak birbirlerini suçlayıp cemaat dışı saymalarını pek çok yadırgamış görünüyor. Kilise, ona, karakterli ve namuslu birkaç kişi dışında birbirleriyle sövüşen yobaz bir gürûh olarak görünüyor. Sapık fırkaların tarihi, çok farklı bir iz bırakmaz.

İkinci yüzyılın ikinci yarısında, "Büyük Kilise" evrensel anlamına gelen Grekçe "Katolik" ünvanını aldı.

4. Kült (I-III. Yüzyıl)¹²

II. Asırda, bir mistik olan Marcion*, teorilerini dayandırdığı ve kendisi için değerli olan havâriilerle ilgili (Apostolique) metinlerin bir

¹¹ Duchesne, I. p. 342.

¹² Daha önce zikredilen eserler. Mithra dini ile Hıristiyanlığın ilişkileri üzerine Bkz. "Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique" (P. Beauchesne), faskül XIV ve XVIII, "Peres d'Ales et Prat" maddeleri.

* Marcion, II. yüzyılın başında Sinop'ta doğmuş bir filozoftur. O, çoktanrıçılıktan Hıristiyanlığa geçenlerin ilkidir. Gnostik ve Felsefecidir. Kilise doktrinlerinin ve metinlerinin incelenmesinde mutlak bir eleştiriyi getirenlerdendir. O, insanın maddî âlem üzerine yükselmesi için Ascetisme (Zühd Hayatı Yaşama)yı tavsiye eder. Bu suretle insan, Tanrı gibi sonsuz zihin âlemine ulaşır. Evlenmeyi kesin olarak yasak eder. Ahlâkında Stoacılığın tesiri görülür. Onun kurduğu mezhep "Marcionculuk" adını alır. O mezhebinin esasını Pavlos'a bağlar. Ahdi Atik ve yorumlarını atmak yani Hıristiyanlığı Yahudi inançlarından kurtarmağa çalışır. Bu mezhep, incillerin İsa'ya isnadını doğru almadığını; Luka İncil'i ile Pavlus'un İslahından az bir kısmı istisna edilmek şartıyla hepsinin sonradan uydurulduğunu kabul eder. (Çev.)

derlemesini yapmak fikrindeydi. Marcion ve diğer gnostiklere karşı, "Büyük Kilise"; kiliselerde yayılmış, az veya çok apostolik sayılmış böyle kitapların kanun gibi olduğunu açıklayarak özel dökümanını tesbit etti. Bu döküman, Ahdi Cedid'in menşe'i oldu. Farklı kiliseler, ötedenberi, bu dökümanlara sahip olmaya çalışıyorlardı. En yaygın olan dört İncil ve Aziz Pavlus'un birkaç mektubu üzerinde anlaşmaya varılır; fakat Hıristiyan Kutsal Kitabını teşkil eden kitapların genel olarak kabul edilmiş listesi mevcut değildi. Birlik, aşağı yukarı, ancak IV. yüzyılın sonunda; en zengin ve nisbeten en iyi bilgiyi veren Roma Kilisesi tarafından ortaya konulmuş kolleksiyon yönünde oldu.

Bu Hıristiyan İncil'i meydana getirilmeden önce, sadece az tutarlı ma'lumatlarına sahip olduğumuz şeyler üzerinde bir "kült" oluşmuşdu.

Bilinebildiği kadarıyla havârilere, Kilise'ye katılışta "İsa dına" suya daldırmakla yapılan bir tek vaftiz usûlü yerleştirmişlerdi. Şüphesiz bu vaftiz, diğer Yahudi cemaatlerinin vaftizinden farklı olduğu gibi Mithra kültüründeki vaftizden de farklıdır.

İlk Hıristiyanlar, dostluk şölenlerinden dolayı sık sık biraraya geliyorlardı. Aziz Pavlus, tanrının yenildiği kültürdekine benzer görüşleri bu dostluk şölenlerine de soktu. "Communion", Katoliklerdeki "messe" ile Protestanlardaki "kutsal cene"si ile birlikte oradan çıktı. İlk liturji, Akdeniz kıyılarının ortak dili olan Grekçe'de meşhurdur.

Yahudilerden olan ilk Hıristiyanlar, Cumartesi veya Pazar'ı Tanrı'ya adamaya devam ediyorlardı. Fakat çok erkenden, bu noktada, Yahudi geleneğinden kurtulup Pazar'ı ibâdet günü olarak tesbit ettiler (onlar, mithra dininden olanlara uyuyorlardı). İnciller, Haç'a gerilmenin Cuma'da, dirilmenin Pazar'da olduğu üzerinde ittifak ediyorlar; fakat iki olayın aynı anda vuku' bulmasında veya Yahudi Paskalyası ile Haç'a gerilmenin aynı olduğunda ittifak edemiyorlardı.

Bu sırada hıristiyanlar, ister İsa bu gün dirilmiş olsun, ister Mesih efsanesi mutlak olsun; ilk baharda tabiatla birlikte dirilen tabiat tanrıları gibi çarçabuk bir dirilme bayramını Yahudi Paskalyası haline getirdiler.

Daha sonra Hıristiyanların çoğu, İsa'nın doğum gününün de bir bayram olmasını istediler. Fakat doğum gününün tesbitinde çok tereddütler oldu. İskenderiyeli Clement (217), bize, o bayramın Mısır'da 20 Mayıs'ta kutlanmış olduğunu bildiriyor. Bu bayram, başka yerlerde, 20 Nisan veya 6 Ocak oldu. Kudüs'e bu bayram, ancak Piskopos Juvenal

(458) zamanında girdi. O (bayram), ayrılmış Ermeniler arasına hiç nüfuz edemedi. Roma piskoposluğu, doğrudan işin içerisine girmeksizin, bayram tarihinin gitgide birleşmesine müsaade etti. Ona kalırsa o (Roma Piskoposluğu) bayram günü olarak, ölümsüz Güneş Tanrısı'nın Bayramı 25 Aralıkı tesbit etmişti. Mgr. Duchesne, bu konu üzerinde özet olarak şu görüşü ileri sürüyor, "25 Aralık; ölümsüz Güneş Tanrısının doğum günü Mithra dininde olanlar için bayram günü idi; o Hıristiyanlar için de aynı duruma geldi".

İlk Hıristiyan kültürünün karakteristik anlatımı basitçe idi. Bir araya gelmeler, mabedlerde değil, fakat ikametgâhları müsait olan taraftarlarının evlerinde; daha sonra, Kilise kendi özel mülküne kavuştuğu zaman, Piskoposhânedede oluyordu. Putperestler, Hıristiyan mabetlerini tanımıyor ve bunları dinsiz olarak görüyorlardı. 300 yılına doğru, Hıristiyanlığın müdafîi Arnobe, ulûhiyeti iki duvar arasına kapatmak ve onun da "insanlar, kediler ve karnecalar" gibi maddî bir yere ihtiyacı olduğuna inanmakla Hıristiyanların ulûhiyete zulûm edileceğini iddia ettiklerini, söylüyordu. Diğer yandan bu basitlik, Kilise yetkililerine kadar uzanıyordu. 267 yılına doğru Antakya'da toplanmış bir konsil, bu vilayetin piskoposu Samosatalı Paul'u eleştiriyordu. Eleştiride, diğer kötülükleri yanında kiliseler birliği içinde yüce bir mevki ihdas etmiş olmasından dolayı kınanıyordu. Konsil İsa'nın bir muridi için bu icraatı, münasebetsizlik olarak niteledi. Samosatalı Paul'un günahı böyle bir kural getirmesiydi. Nihayet az bir zaman sonra bütün Piskoposların makamı olacak ve Papa'nınki hepsinin en üstünde yer alacaktır.

5. İmam Esaslarının İntişârı (I-V. Yüzyıl)¹³

Daha sonra, dindârâne bir ifade ile, "Havâriilerin inanç sistemi" denilen "Katolik" Kilise'nin itikat sistemi, IV. Yüzyılda, bir Romen formülünde şöyle özetlenmiştir:

- I. 1. Ben Tanrı'ya kurdetli Baba'ya,
- II. 2. ve O'nun biricik oğlu Rabb İsa'ya,
3. Bakire Meryem ve Kutsal Ruh'tan doğmuş olduğuna,
4. Ponce-Pilate zamanında Çarmıh'a gerilmiş ve gömülmüş olduğuna,

¹³ Bkz. Duchesne ve Turnel'in a.g. eserleri, Ve "L'Histoire de France depuis les origines Jusqu'à la Revolution" (Paris, Hachette, 1900-1911, 9 tomes in-4) Meryem kültü için Bkz. Guilleaume Herzog, "La Sainte Vierge dans l'histoire" (Paris, Nourry, 1908) ve "Le Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique" d'Mariolâtrie" adlı makale.

5. Üçüncü gün ölümler arasından dirilmiş olduğuna,
6. Göklere yükselmiş olduğuna,
7. Baba'nın sağında oturmuş olduğuna,
8. Oradan ölümleri ve dirileri yargılamak için ineceğine,
- III. 9. Ve Kutsal Ruh'a
10. Kutsal Kilise'ye
11. Günahların bağışlanacağına,
12. Cismaniyetin dirileceğine; inanırım.

Bu formülün birinci kısmı Hıristiyanlığın çıktığı Yahudilikten alınmıştır. İkinci kısım İsa'ya imanı açıklıyor; İsa'ya imanı açıklayan kısım tesbit edildiği zaman, İsa'nın bir bakire oğlu olarak niteleniş efsânesi henüz yeni açıklığa kavuşmuştu. En yenisi olan üçüncü kısım, devam etmekte inad eden bir dünyada, bâki bir te'sise benzeyen "Kutsal Kilise" ye imanı açıklıyor.

Teologlar, fasılasız, bu formülün esaslarını yayacak ve açıklayacaklardır. Tanrı Baba ile Kutsal Ruh'un ve İsa'nın münasebeti nedir? Nihayet, Tanrı'da şu üç şahsiyetin mevcut olduğu sonucuna varıldı: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh (Ruh'ul-Kudüs). Bu, Hıristiyan inancındaki inanılması şart ve anlaşılması imkânsız kutsal üçlemedir. Fakat Grek Kilisesi, Kutsal Ruh'un Oğul vasıtasıyla Baba'dan geldiğini açıklayacak ve Latin Kilisesi de, hem Baba ve hem de Oğul'dan geldiğini ileri sürecektir: Bu ihtilaf, "Filioque" diye anılan uzun bir çekişme mevzu'u olmaktadır.

Üçleme (Teslis)'nin ikinci şahsı Meryem oğlu İsa'ya hulûl etmiştir. Onda iki tabiat vardır: İlâhî ve insani tabiat; fakat bu iki tabiat yalnız bir tek şahıstır: Bu "uknúmlara ait birlik" ve İnkarnasyon (hulûl)dur.

İnkarnasyon, ebedî cehennemlik olmuş, ilk insan, Âdem'in itaatsizliği ile kaybedilmiş olan insanlığın İsa'nın kendisini feda etmesiyle günahattan kurtulması motifi oldu. İsa'nın insanların kurtuluşu için kendisini feda etmesinin bu izahı, çok karışık teorilere yolaçacaktır. Bunlar İsa'nın insanların günahlarını affettirmek için kendisini fedâ etmesi (Redemption) ve "Asli suç"dur.

"Bâkire Meryem" e ait mevzu, çok önemli bir gelişmeye sebep olacaktır. İsa'nın annesi "Tanrı'nın annesi" olarak ilân edilecektir. Onun oğlu (İsa) "Rabb" (Notre-Seigneur) diye; O'da "Anamız" (Notre Dame) diye çağrılacaktır. Onun efsânesi güzelleşecek ve durmadan ülküleşecektir. Bütün insan yaratıkları asli suçla bozulmuş diye kabul edildiği

halde, Meryem'e aşırı sadakatle geçen iki yüzyılda (XII-XIII. yüzyılda) istisnasız bütün "doktor"lar onun da genel kanuna tabii olduğunu düşünürken Meryem, anarahminde bile asli suçtan âzâde olduğu ilân edilecektir.

Şartların baskısı altında Kilise'nin uyguladığı yeni esaslar, daha sonra, her türlü tartışmanın üzerinde yeralacak sebeplerle doğrulanacaktır.

İlk Kilise, adam öldürmekten, puta tapmaktan, zina etmekten suçlanmış olan taraftarlarının cezalandırılmasını uzun süre yasaklıyordu. İşkenceler esnasında çok Hıristiyan putlara tapıyor, tehlike geçtikten sonra hak yola dönmek arzusu gösteriyordu. Roma Kilisesi, endüljans usûlü ile ilk örneği veriyordu. Günahkâr, cemaate yeniden dönmek için, hatalarını itiraf etmek, onlardan tevbe etmek mecburiyetinde idi. Alenî ikrâr, daha sonra gizli ikrâra dönüştü. Kilise, yavaş yavaş kulağa ait ikrârı yerleştirdi ve onun anlatılmasını da mecbur kıldı. Bir gün Kilise, onların kendi asıl ve şekilleri içinde, İsa'nın ne çok, ne az, tam yedi sakramenti ortaya koyduğunu empoze edecektir: Vaftiz, Konfirmasyon, Ekmek-Şarap Ayini (Eucharistie), Tövbe (Pénitence), Son Yağlama (Extreme-Onction), Papaz silsile-i meratibi ve Evlenme.

İsa'nın mutlak Tanrılığı ile ilgili asıl "doğma" bütün ilk Hıristiyanlarca bilinmediği ve doğmaların son şeklini almadan önce farklı mahallere ulaştığı tarih tarafından ortaya konulmasına rağmen, bütün bu dogma'ların bizzat İsa tarafından vaz' edilmiş olduğu ilân edilecektir.

Dogmatik gelişme, Roma Kilisesinde, durmadan sürüp gidecektir. XIX. yüzyıl şu iki dogmanın tesbitine şahit olacaktır: Meryem'in günahsızlığı ve Papa'nın yanılmazlığı. XX. yüzyılın başlangıcında Hıristiyan Cemaat, keşişler ve diğer dindarlardan daha çok, Meryem'in vücudunun ölümden sonra vasıtasız olarak semaya ref'edilmiş olduğu inancı olan Assomption¹⁴ dogma'sının tasrihini talebedecektir. Doğma'ların tarihine göre, bu kefaretin onu arzu eden azizlerden daima reddedilmiş olması muhtemel görülmüyor.

İlk dogma'ları tesbit eden Şark Kilisesi, VIII. yüzyıldan sonra bu çalışmadan vazgeçecektir. Protestan Kilisesine gelince, onların piren-sibi; Ortaçağın bâtil inançları diye adlandırdıkları son inançların hepsini ve bizzat kadim "Havâriilerin inanç sistemi" bahislerinden bir kaçını bırakarak, ilk Hıristiyanlığa yeniden dönmek olacaktır.

14 Akım, Clervaux papazı, dom Renaudin'in şu kitabı ile başladı: "La doctrine de l'Assomption de la T.S. Vierge. Sa définibilité comme dogme de foi divine" (Paris, 1912).

6. Kilisenin Zaferi (IV-V. Yüzyıl)¹⁵

IV. Yüzyılın başlangıcında, İmparator Konstantin Hıristiyanlığı kabul etti. İnanç, Devlet'ten ayrılma ve Kültlerin serbestliği fikri henüz mevcut olmadığı bir sırada, İmparatorun din değiştirmesini müteâkiben İmparatorluk Hıristiyan oldu. Hıristiyanlığı yeniden yasaklamaksızın, İmparator kültü olarak paganizmi geçici olarak yerleştiren Julien L'Apostat (361-363)'in çok kısa süren hükümdârlık dönemi hariç, Roma İmparatorluğu Hıristiyan olarak kaldı.

İmparatorlar Hıristiyan olunca putperestlerde kitleler halinde Hıristiyan dinine girdiler. Bundan hemen maddî bir kült ve yeni bir mitolojik efsane ortaya çıktı.

Hıristiyanlar tapınaklara kavuştular. Litürjilerini orda icra ettiler. Ruhbâniyet, payen ruhbâniyetinin içtimâi yerini aldı ve daha da ötesine geçti. Kilise, gitgide, dünyevileşti. Eski zâhit Hıristiyan idealine bağlı olanlar Manastır hayatına çekildiler. Aziz Basile (379) Şark keşişlerine, Aziz Benoît (543)'de Garp keşişlerine bir kural getirdi. Bu dünya için yaşamayan kiliselerin büyük ideali, böylece muhafaza edilmiş oldu. Bu büyük ideal: evlenmek serbestliğine sahip olan papazların bulunduğu Şark Kiliselerinde yer almayan, fakat Batı'da yavaş yavaş ve güçlülkle kabul edilen, bağımsız ruhbanlarda "bekârlık temâyülü" şeklinde belirdi.

Kendilerine çok kıymetli görünen fikirlerini daima başarılı göstermeye çalışmış olan farklı teolojik gruplar, Konstantin'in Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra Roma'ya yeniden daha şiddetli bir arzu ile bağlandılar. Bütün IV. yüzyıl, Oğul ile Baba'nın aynı cevherden olup olmaması meselesi ile ilgili mücâdelelerle doludur. IV. yüzyıldan sonraki yüzyılda bu durum dahada fena oldu. Bu husus, Mgr. Duchesne'nin dediğinden daha iyi bir şekilde ifade edilemez. Duchesne, şöyle diyor:

Bir bağınaz dindarlar coşkunuğu, metropol ihtilâfları, Kilise'ye tâbî' krallar arasındaki rekabetler, gürültülü konsiller, kanun-i humâyünler, aziller, nefiler, kargaşahıklar, itikad veya mezhep muhalefetleri; işte bu şartlar altında Grek teologları "İnkarnasyon" doğmasını etüd ettiler. Ve onların mücadelelerinin neticesine bakıldığında görülen man-

15 IV. Yüzyıldan XIX. Yüzyıla kadar gelen süre için: L'Histoire Generale Du IV Si-ele A Nos Jours, Publiéé sous la direction de Lavisse et Rambaud (Paris Colin, 1901, 12 vol. in-8); Ch. Guignebert, Le Christianisme médiéval modern (Paris, Flammarion, 1922, in-12, 323 p.).

zara şudur: Tamiri mümkün olmayan bölünmüş Garb Kilisesi, parçalanmış Hıristiyan İmparatorluğu, Suriye ve Mısır'a ayak basan Müslümanlar. Metafizik hareketlerin mükâfâtı işte bunlar oldu¹⁶.

Kilise, kendi resmî doktrininin hazırlanmasında, husûsî olarak seçilmiş kimseleri "doktor" titri ile şereflendiriyor: onların hatıralarını yadedip ve aşırı derecede övüyordu. Bunlar, belki, dinî yüksek şahsiyetler olmakla beraber, inceleme, bilgi ve eski mânalardan mahrumdular.

Bu çağda, Latin Kilisesi'nin en büyük iki doktoru; Aziz Jerome (420) ve Aziz Augustin (430) idi.

Aşağı yukarı haşin ve kaba bir tabiata sahip olan¹⁷ Aziz Jerome, fanatik bir şahsiyetti. O, İbrance'yi çok iyi biliyordu ve devrinin en şahâne Latince Tevrat tercemesini yaptı. Onun geniş dinî bilgisi aşırı saflığı ile ifsâd edildi. "O, İsa'yı centaures (santor) ve satyres (sadır)* şeklinde gösteren hikayeler anlatıyor; mitolojik varlıkların gerçek olduklarını da tekeffül ediyordu. O yine Antakya'ya götürülmek ve Kırıl Constancie'ye gösterilmek için ölümünden sonra tuzlanmış, canlı gibi bir satyre'yi bütün İskenderiye'nin gördüğünü söylüyor"¹⁸

Aziz Augustin'in şöhreti XVI. yüzyıldan itibaren kararmaya başlıyor. İnâyet, kaza ve kader konusundaki teorilerinin sadık temsilcileri Lüther, Calvin ve Jansenistler* onu itizaleci saydılar. Bununla beraber o, "İtirafkar" (Confessions) sayesinde ölümsüzleşmekten de geri kalmadı. Çeşitli ve pekçok çevrelere ulaşmış olan, özellikle Platonizm, insan kalbinin derin bilgisi oldu. Mistisizm, Batı ortaçağının bütün mistikleri tarafından okunmuştu. Hıristiyanlığın âlemşümûl fikrinden doğan bu mistisizm, Batı'da esas temsilcisi ve âlemşümûl dinî idealin nâşiri olan, Celse'nin ifadesiyle "Büyük Kilise"yi Üniversal veya Katolik Kilisesi haline getirdi. İmparator Konstantin sadece dinini, değiştirmekle değil, fakat İmparatorluk merkezini yeni bir vilayete taşıyarak da Hıristiyanlığın mukaderatı üzerinde bir tesir ifâ etti. Yeni Roma, Constantinople (İstanbul)'nin Piskoposları, kendilerini, eski Roma'nınkilere muâdil ve zamanla da onlardan üstün olduklarını kabul ettiler. IV. Yüzyılın sonuna doğru (İstanbul) Konstantiniye'nin bir piskopos Jeûneur diye

16 Histoire ancienne de L'Eglise, III, p. 323.

17 Cf. Duchesne, ouv. cite, II, p. 481.

* Centaure, Satyre: yarı insan, yarı hayvan şeklinde olduğu kabuledilen tanrı (Çev.)

18 Meissas, Ephémérides de la Papeauté, p. 245.

* Kaza ve kader konusunda Cansinus (Jansenius) tarafından icad edilmiş ve taraftarlarınca da geliştirilmiş derin bir takvayı kabul eden, insan hürriyetini inkâr eden bir tarikat. (Çev.)

ma'ruf Jean IV, "evrensel piskopos" titrini aldı. Bu yeni durum karşısında, "le Grand" diye meşhur Roma piskoposu I. Gregoire, "papazlıkta çok aziz kardeşi"nin icraatını lekelemek için rezâlete mucib bir mektup yazdı. Mektubunda şöyle diyordu:

Mektubumu yazmaya icbâr edilmiş değilim: O tempora! O mores! Avrupa Barbarların eline geçmiş, vilayetler imhâ edilmiş, şatolar yerle bir edilmiş, taşra ahali azaltılmış, toprağı işleyen kimse kalmadığı için boş kalmış. İsa'nın müritleri putperestlerin (Hiristiyan olmayanların) yemi haline gelmiş; gösteriş içinde sahte göz yaşları dökten papazlar faidesiz "titr"ler taşıyor ve dinde dahi olmayan niteliklerle övünüyorlar. Ben, Gregoir, bu isme lâyük bütün papazların basit bir hizmetcisiyim.

Roma Piskoposları bir müddet sonra İstanbul'un "çok aziz kardeşlerinin" lehine kaybedilmiş öncülüğü yeniden geri alacaklar. Onlar, eskiliğı ve faziletleri ile Batı'nın bütün papazlarına Çelebilik sağlayan ve yalnız kendileri için olan "papa"lık titrine el koymakla işe başlayacaklar.

7. Garb Katolikliğinin İkmâli (VI-IX. Yüzyıl)¹⁹

Dini kavgalarla son derece zayıflamış Roma İmparatorluğu, varlığını uzun zaman devam ettiremedi. Batı Roma İmparatorluğu, barbarların istilası altında, 476 yılında yıkıldı. Doğu Roma İmparatorluğunun sınırları, yeni bir din, İslamiyet, tarafından zayıflatılmışdı. Eğer Charles Martel onu Poitiers (732) de durdurmamış olsaydı, Müslüman akını yine bütün Garb'ı istila etmiş olacaktı.

Batı Roma İmparatorluğunun yıkılmasıyla medeniyetin maruz kaldığı çok büyük hezimet, dünyanın sonunun çok yakın olduğu hususundaki Hiristiyan fikriyle daha da ağırlaştırılmıştı. Toplumun kurtuluşu için savaşmak yerine, onun yok olması beklenildi. Bu basit bir inanç değildi; papa Aziz Büyük Gregoire (le Grand) (604)'da o fikre katılıyordu: Bu gerçek bir Katolik geleneğı ve en eski Hiristiyan inancı idi.

Batı'da yalnız, piskopos ve manastır mektepleri mevcudiyetlerini devam ettirdiler. Ruhbaniyetin durmadan artan zenginlikleri onlara etüd imkanları sağladı; fakat onların etüdlere uzun zaman ibtidai olarak kaldı. Köy papazı, büyüleyici etkisi gösteren âyinlerin sihribaz bir yöneticisi durumunda idi, fakat yapılması için formüller doğru olarak sunuluyordu. Bunun için, bir kaç etüd kifayet ediyordu. Buna rağmen, Charles Martel, sadece okumasını bilen bir barbara piskoposluk verdi.

¹⁹ Y.a.g. eserler.

Bu genel inhitât içinde, ruhban sınıfı, tamamen zenginleşti. Şüphesiz papazlar ve keşişler, dünyanın en iyi inancı üzere ölen zenginlere ebedî kurtuluşları için, mallarını Kilise'ye bağışlamaları telkininde bulunuyorlardı.

Roma Kilisesi diğer bütün kiliselerin en zengini oldu. I.Hadrien zamanında (772-795), Papa'nın mülkleri, 1870 de olduğu gibi ve Ortaçağ boyunca da mevcudiyetini devam ettiren -aşağı yukarı- limitleri olan bir dük teşkil etti. Haklı çıkarmak, müdafaâ etmek, sağlamlaştırmak ve eğer muktedir olunursa Rûhânî Devlet'i kurmak için; İmparator Konstantin'in Roma ve İtalya'nın büyük bir kısmını Papa Sylvestre'ye vermiş olduğu kabul edilen "Konstantin'in uydurma hibenâmesi" böyle zannedilmiş bir antlaşma olarak 774'e doğru piyasaya sürüldü.

Kilise, İmparatorluğu işgal etmiş olan barbarları kendi dinine soktu; nisbeten onları medenileştirdi; hatta onların memleketi Germanie (Almanya)ya Aziz Boniface (775) ve kendi misyonerleri vasıtası ile dinî inancını yaydı.

800 Yılında, Papa III. Leon tarafından Roma'da takdis edilmiş (taç giymiş) Charlemagne (Şarلمان), kendi yararına Batı Roma İmparatorluğunu yeniden kurdu. Katolik tarihçilerinin "Tanrı Devleti" (La Chrétienté) diye adlandırdıkları, bir İmparatorun sadık koruculuğu altında Papa ile Batı Devleti diye ayyuka çıkardıkları, tutarlı enternasyonel bir yönetimin ilk denemesi sayılan rejim, bu tarihte başlıyor.

Gerçekte, "Tanrı Devleti" (La Chrétienté) sadece pahalıya mal olmuş bir hayelden başka bir şey olmadı. III. Leon'un halefleri Papa'lar gibi mükâfatiar dağıtmanın, devletlerin tertib ve teşkilinin kendi hakları olduğuna; Şarلمان'ın halefleri de kendilerinin Sezar'ların varisleri ve Avrupa'nın bütün devletlerinin de Roma İmparatorluğunun parçası ve birliği yeniden sağlamanın bir vesilesi olduğuna çok çabuk inanacaklar. Bu kuruntular, birçok yüzyıl boyunca "Sacerdoce et de l'Empire" (İmparatorlukla Papalığın) korkunç savaşları diye adlandırılan, İmparatorlarla papalar ve daha az meşhur olarak da diğer krallarla imparatorlar arasında vuku bulan savaşları hazırlayacak; fakat hepsi de çok büyük zararlara yol açacaktır.

IX. yüzyılın başlangıcı ile Şarلمان'ın hükümdarlığını şöhrete ulaştırarak olan edebî rönesans, ruhbâniyetin eseri oldu. O, oraya kendisini hoş gösteriyordu ve zaten menfaati de oradaydı. Yazmasını bilen, istediği herşeyi yazabilirdi. Demek ki o, kiliselerinin, azizlerinin ve onların kutsal hatıralarının tarihini; kendi zevklerine, kendi iddialarına ve kendi

anlamsız tartışma konularına göre yazdı. Onun sanatı, cahil halkı aldatmaktır. Hıristiyan geleneğine uygun olarak sahtekârlar, lüzumunda kendi eserlerine yanlış olarak eski tarih koyuyor ve onları meşhur olmuş bir kaç ismin maskesi altında sunuyorlardı. Bu çağda, Garb'da irtikâb olunmuş sahtekârlıkların en önemlisi, İsidore Mercator ismi altında Fransa'da ibraz olunmuş bir kanonik kolleksiyonudur. Kolleksiyon yazarı, sivil iktidarın tecavüzlerine ve başpiskoposların keyfi tasarruflarına karşı, piskoposları-dindârâne- korumaya niyet etmiş gibi görünüyor. Bu amaçla o, kendisine merdud olarak görünen şeylerin hepsini hükümsüz sayan ve Azîz Clement (I. yüzyılın sonu)'ten Azîz Grégoire II'e (731) kadar varan papalara ait 94 mektubu ihtiva eden "Sahte Papalık Fetvaları" (les fausses decretales) diye adlandırılan şeyi uydurdu. Hile Fransa'da engelsiz kabuledildi. Bu hile, papalığa ait üstünlüğün ilk sırayı almasına, gelişip-yayılmasına, hizmet ettiği için de Roma'da hile sahibine itibar sağladı.

Üç asır önce, Batı'daki hâzin çöküşü göremeyen Şark Kilisesinde de, çok önemli bir hile irtikâb edilmişti. Kendi şahsî fikirlerini tastik ettirmek isteyen yeni platonizm'den dolmuş bir mistik, şahsî fikirlerini Havârî Azîz Pavlus'un tilmizlerinden Denys L'Areopatige'nin ismi altında takdim etti. Bu hile öylesine kabul gördü ki; sahte olduğu bile anlaşılmaz oldu. Azîz Denis Papazı Hilduin (842), Paris'in ilk Papazı ile L'Areopagite'nin bir ve aynı kişi olduğunu iddia ederek, sahte Denys'i terceme etti. Halâ çok kimse ona inanıyor.

Hilduin'in tercemesi pek iyi değildi. Bir müddet sonra, Jean Scot Erigene (876), ondan biraz daha iyisini yaptı ve sahte Denys, Doğu'da olduğu gibi Batı'da da şahâser olarak görüldü. XIII. yüzyılın büyük "doktor"ları onu, Kilise Pederlerinin üstünde tuttular. Gerçekten onun tesiri daha devamlı oldu. Pederleri ancak nâdir birkaç ulemâ' okumasına rağmen, "Azîz Denys L'Areopagite"yi mistikler devamlı okuyorlar. Azîz Augustin tarafından Garb Kilisesi'nde tes'is edilmiş küçük platonizm akımı, Azîz Denys sayesinde sonsuz nüfusa kavuşmuştu; soğuk, sert, legâl eski Hıristiyan zâhidliği, romantik, hayalî, duygulu bir mistisizmle tamamlanmıştı; âdi kerâmet, sınırsız hülyalar pasif dualarla yanyana oluyor; perhiz ve disiplin vecde katılıyor: çok büyük şevkle mistik âyin yükseliyor.

Hıristiyan takvasına son şeklini veren sahte Denys ve Hıristiyan toplumunda dinî monarşi'nin zâferini sağlayan sahte İsidore ile Garb Katolikliği son ve kesin olarak teşkil olundu.

8. Teokrasiye Doğru (X-XIII. Yüzyıl)²⁰

Şarلمان taraftarlarının (Carolingienne) Rönesansı kısa ömürlü oldu. Normandlar'ın akınları Avrupa'nın bir kısmını tahribetti.

Gaddarlar (tyrans) tarafından -bilâfasıla- tahrib edilmiş olan İtalya, bu harabeler içinde daima Batı'nın en zengin ve en ma'mur yeri oldu. Papalık makamı zulme uğramış, şerefi lekelenmiş ve kanianmıştı. Papaların intihâbı, benzerine ne önce ve ne de sonra rastlanmayan bir tarzda oldu. O kadar rezil ve iktidarsız papaların elinde Roma Kilisesi'nin ne husûsî imtiyazlarını ve ne de azâmetlerini kaybetmemesi hayrete mucibdir; fakat o zaman, aşağı yukarı, bütün kiliseler de böyle idare edilmişlerdi²¹.

Bourgogne (910)'de kurulmuş ve birbiri arkasından birçok azizler tarafından idare edilmiş bir benedictin* manastırı Cluny, kilise reformunu hayal ediyordu ve onu da hazırladı. Fakat keşişler, hemen aşırı isteklerde bulunmaya başladılar. Cluny keşişleri, isteklerini o kadar nazik temellere dayandırıyorlardı ki bu, beşer tabiatının gücünün yetmeyeceği nisbete ulaşıyordu. Onlar, İsa'nın vekillğine lâyık papalardan, hakim olan sadık imparator vasıtasıyla, Avrupa'nın diğer krallarını halklarını ebedi kurtuluşa götürmelerini, istiyorlardı. Veya şimdi olduğu gibi, başında Papa bulunan bir keşişler İmparatorluğu, bir teokrası istiyorlardı: "TANRI DEVLETİ" (la Chrétiente).

Keşiş Hildebrand, Gregoire VII (1073-1085) ismi ile bizzat kendisi papa olunca, papalıkta düzeltme yaptı. O, papa, tahtları ve mülkiyetleri, yeniden tanzim etmek istedi. O, "krallıkları, dukleri, sahip olunmuşları, bir kelime ile bütün insanların tasarrufundakileri" herkesin yeteneklerine göre alınabilmesini ve verilebilmesini 1080 Roma synod'unda ilân etti. Dünya, ona yanıldığını göstermekte gecikmedi. Gregoire, Salerne'de ölmek üzere iken Alman kralı IV. Henri bir antı papayı Roma'ya tayin etti. O da ölüm anında şunları söyledi: "Ben hakkı sevdim ve haksızlıktan nefret ettim, bunun için de sürgünde ölüyorum".

Gregoire VII'nin halefleri, onun programını, İnnocent III (1198)'e kadar önemli başarılar göstermeden devam ettirdiler. Onların en ünlü teşebbüsleri, Kuddüs'ü Müslümanlardan geri almak için yaptıkları başarısız haçlı seferi denemeleridir. Bu denemeler, yüce idarî mekanizmayı

20 Y.Ä.g. eserler.

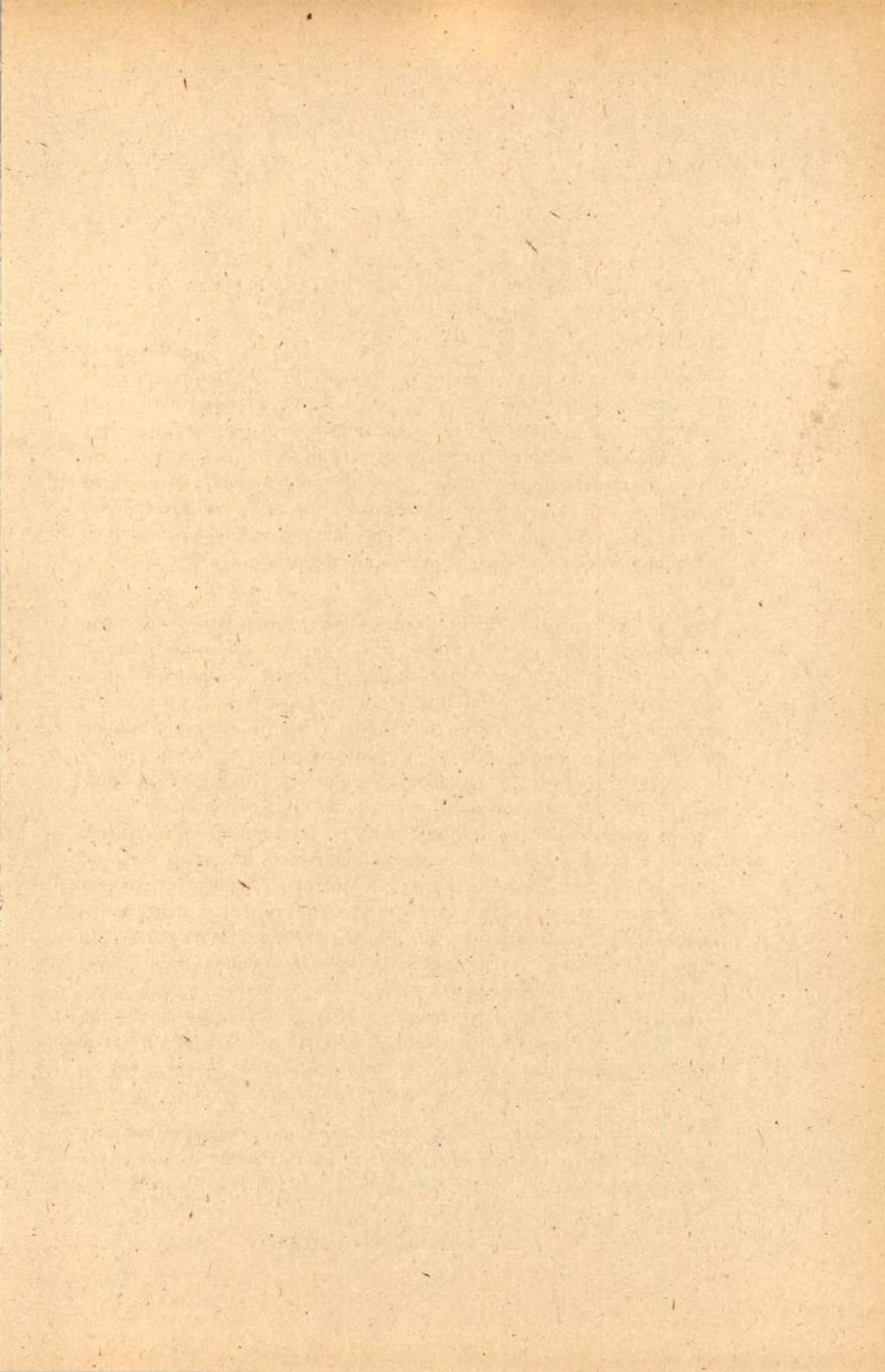
21 Voltaire, Essai, XXXIV-XXXV.

* Aziz Benoît tarikatına mensup (Çev.)

ele geçiren papalar için yeni bir güç kaynağı oldu. Fakat, genel Hıristiyanlık nokta-i nazarında, onların en parlak neticesi; Doğu ile Batı Kilisesi arasında çoktan beri aşılmaz bir uçurumu aşmak oldu.

IX. Yüzyıldan itibaren papalar istek ve gasplarını artırdıkça Grekler kendi köşelerine çekiliyorlardı. X. Yüzyılda münasebetler karşılıklı olarak kesildi. 1054 de, Hildebrant'dan nasihat almış IX. Leon, İstanbul Patriği Michel Cérulaire'yi aforoz etti. Grekler Kilisenin eski disiplinini muhafaza etmişlerdi. Grekler, Latince yazılmış ve Batı'da i'mal edilmiş sahte papalık fetvalarını ve papaların onlardan çıkardıkları neticeleri de hiç kabul etmiyorlardı. Yalnız Kiliseye ait fonksiyonları içinde kalan ve maddî saltanata asla malik olmayan Grek piskoposları, muharib ve feodal Lâtin piskoposlarına hayretle bakıyorlardı. Diğer taraftan, Haçlıların savaşçı metodları onların öfkelerini doruk noktasına ulaştırıyordu. Lâtinlerin dini, onlara, barbar ve dejenere olmuş gözüküyordu. Latin Kilisesi karşısında, resmen şu adı alan bir Şark Kilisesi zuhûr etti: "Katolik, Apostolik, Ortodoks Şark Kilisesi". Şark Kilisesi, Latin Kilisesi'nin anladığı manada kendisinin katolik ve Apostolik olduğunu iddia ediyor. İlk Yüzyılların yedi ökümenik konsil kararlarını inançlarının esasları olarak kabul ettiği için de, kendisinin Ortodoks olduğunu iddia ediyor. Doğu Kilisesi kendisini, büyük Hıristiyan İmparatorları I. Theodose (379-395) ve I. Jüstiniyen (527-565) zamanında olduğu gibi, Doğu Roma İmparatorluğunun meşru varisleri ve takipçileri olduğunu iddia ediyor.

Batı Kilisesinden farklı olarak Doğu Kilisesi, mazide olduğu gibi halde de, devlet işlerine müdahale etmeme özelliğine sahiptir. Orada, politik olmayan, fakat dinin esaslarından olan perhiz, uzun ve güzel litürjiler icra olunuyor. Şark ile Garb kiliselerinin birleştirilmesi için iki deneme vuku bulmuşdu: onların hasıl ettikleri yaklaşımlar ancak (1274-1282 ve 1439-1453) tarihleri arasında ve çok kısa ömürlü oldu. Latin Kilisesinin şefleri karşısında Grek Kilisesi'ninki, daima, "Konstantinople (İstanbul) Başpiskoposu, Yeni Roma ve Dünya Patriği" ünvanlarını taşıyor.



EŞ'ARİ'NİN HAYATI*

Dr.Mustafa Sait YAZICIOĞLU

Eş'arî'nin düşüncesini tetkike başlamadan önce, bu kelâmcının eserleri ve hayatı hakkında bize mâlumat verebilecek bütün detayları tesbit ederek, onu tarihin seyri içerisinde bir yere yerleştirmek zarureti vardır.

Bildiğimiz kadarı ile, Eş'arîliğin kurucusunun hayatı hakkında ne Taberî (öl.311/923) ne de Mes'ûdî (öl.345/956) hiçbir bilgi vermiyorlar. Buna karşılık İbn Nedîm (öl.379/987), ona kısa fakat hayli enteresan bir notla temas ediyor¹.

Aşağıdaki satırlar, *Fihrist*'in mücbire kelâmcıları ve Haşeviyye vaizlerine ayrılan bölümünde bulunur:

"Ebu'l-Hasan Ali b.İsmail b.Ebi Bişr el-Eş'arî Basra menşelidir. Önceleri Mutezili idi, sonra Allah'ın adaleti ve Kur'anın yaratılışı görüşlerini savunduğu için tevbe-kâr oldu. Olay Basra camiinde geçer. Bir cuma günü kürsüye çıkar² ve yüksek sesle şunları söyler: "Beni tanıyanlar kim olduğumu bilirler; tanımayanlara gelince, şimdi kendimi onlara tanıtacağım. Ben falancanın oğlu falancayım³. Kur'anın yaratılmış olduğunu, Allah'ın gözle görülemeyeceğini⁴ ve kötü fiillerin kendi fiillerimizin bir neticesi olduğu fikirlerini savundum. Bu görüşlerimden uzaklaşıyor ve tevbe ediyorum. Mutezileyi reddetmeye ve onların utanç verici hatalarını ortaya çıkarmaya⁵ karar verdim".

* Bu makale Michel Allard'ın *Le Probleme des Attributs Divins* (Dans la Doctrine d'al-Ashari et de ses Premiers Grands Disciples), Beyrut, 1965 adlı eserinden tercüme edilmiştir. (ss. 25-47).

1 FLÜGEL baskısı, s. 181. Bu not kelimesi kelimesine İBN HALLİKÂN tarafından da alınmıştır. *Vefâyât*, II, 446-447, n. 402; tercüme, II, 227-228.

2 *Vefâyât*'ın Kahire baskısında belirtilen "I" yazmasındaki ders burada İbn Nedîm'in metni tarafından teyid ediliyor: رقي كرسيا "raqâ kursiyyen".

3 Flügel'in metni فلان ابن فلان كتب "şeklinde olup, İ. Halikân tarafından" فلان şeklinde okunmuş olup gramer yönünden daha doğru ve en iyi şeklidir.

4 Daha doğrusu *Vefâyât*'ın metninde olduğu gibi وان افعال gibi şeklindedir.

5 *Vefâyât* metninde olduğu gibi محرج daha uygundur.

O anda çok neşeli idi ve yüzünde ince bir alay havası hissediliyordu... Eserleri şunlardır: *Luma'*, *Mu'caz*, *İzah el-Burhân Tebyîn an Usûl ed-Dîn*, *Şerh ve Tafsîl fi'r-red alâ ehl el-ifk ve'l-Tazlîl*."

Bu metnin önemi bizzet çok büyüktür⁶, zira Eş'arî'nin ölümünden sadece 50 küsur sene kadar bir zaman sonra, ondaki değişikliğin hikâyesini bize anlatıyor. Bu tavır değişikliğinin sebepleri üzerinde hiçbir şey söylenmemiş, fakat olay açıkça belirtilmiştir. Önceleri Mutezili idi ve sonra ilk durumunu inkâr etti. Diğer taraftan Eş'arî'nin bundan sonra bağlandığı yeri doktrin iki yönden belirleniyor. Önce tavır değiştiren tarafından Mutezileye karşı takınılan durum ile olumsuz olarak ortaya çıkıyor. O, onları reddetmeye ve onların doktrinlerinin eksikliklerini aydınlığa çıkarmaya karar vermiştir. Olumlu yönüne gelince, bu da İbn Nedîm'in kitabında Eş'arî hakkındaki nota verdiği yer ile belirleniyor. Kelâmcılar üzerindeki bibliyografik malumatların, -kendisi de 5 bölüme ayrılan- *Fihrist*'in 5. bölümünde toplanmış olduğu bilinmektedir. Malesef çok eksik olan 1.ci bölümde İbn Nedîm, ona göre sünnî akaidinin örneği olan bir kelâmın doğuş ve gelişmesinin tarihçesini yapmak istemektedir. Bu da Mürcie ve Muteziledir. Ondan sonra diğer bütün sıradan kelâmcılar gelir: Şüiler, Haşeviyye, Mücbire ve Hariciler gibi. Eş'arî bunlardan Haşeviyye-Mücbire arasında yer alır. Bu demektir ki İbn Nedîm için o, mutlak kaderin ve müşebbihenin taraftarı olmuştur.

Su hususa işaret etmek de çok mühimdir. İbn Nedîm, Eş'arî ile İbn Küllâb doktrinleri arasında bir yakınlık bağına işaret eder. Çünkü bu iki kelâmcıyı aynı bölüme yerleştiriyor.

İbn Nedîm tarafından verilen bu bilgilerden sonra, bize kadar gelen ikinci küçük özet, Hatîb Bağdâdî'nin (öl.463/1071) Bağdad üzerine⁷ kaleme aldığı kitabında verdiği bilgilerdir. İşte bu bilgilerin tercümesi:

"Ali b. İsmail b.Ebi Bişr -bu sonuncunun ismi İshaktır- b.Sâlim b.İsmail b.Abdullah b.Mûsa... b.Ebi Mûsa Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, kelâmcı olup dinsizleri⁸, Mutezile, Rafızıye, Cehmiye, Harciye ve bunlar gibi diğer yenilikçileri reddetmek için birçok eser kaleme almış bir yazardır. Basra'lı idi, fakat öldüğü yer olan Bağdad'da ikamet etti. Cuma

6 Bununla beraber Hatîb el-Bagdâdî (krş. aşağıda geçen ile) tarafından Eş'arî'ye ayrılan not hakkında yazan Mc Carthy'nin gözünden kaçmıştır. Mc Carthy şöyle diyor: "Bildığım kadarı ile Eş'arî hakkında sahip olduğumuz en eski biyografi odur." (*Theology*, s. 139.)

7 *Târih-i Bağdâd*, XI, 346, 357, n. 6189; İngilizce tercümesi için bak. Mc Carthy, *Theology*, ss. 139-141.

8 Bu terimin tercümesi için krş. LAOUST, *Ibn Batta*, s. 8.

günleri el-Mansûr camiinin⁹ fakîhi olan Ebu İshak el-Mervazî'nin ders halkasına iştirak etmeye giderdi. Basra'hlar¹⁰ şöyle dediler: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî 260 da doğup 332 de ölmüştür. Ebu'l-Kasım Abdülvâhid b. Ali el-Eş'arî, Eş'arî'nin Bağdad'da 320 den sonra ve 330 dan evvel öldüğünü ve çarşıdan Diele istikametine doğru giden için, solda bulunan bir hamamın yakınlardaki camiye yakın bir kabirde, *Meş'aret el-Revâyâ*'da gömülü olduğunu bana bildirdi. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b.Hazm, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin 324 de öldüğünü ve 55 eser bıraktığına işaret ediyor Ebu Abdullah b. Bâniâl'e¹¹ göre, kadı Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-İsbahânî, Basra'da Eş'arî'nin hizmetçisi olan Bundâr b. el-Hüseyn'in şöyle söylediğini naklediyor: "el-Eş'arî, atalarından Bilâl'in, nesli için vakıf olarak tahsis ettiği bir köyün geliri ile yaşıyor ve harcamaları her yıl 17 dirheme yükseliyordu". Muhammed b.Ali el-Sûrî'nun Abdül Ganî b.Sa'id el-Hâfız'dan, onun da Ebu'l-Hasan Ali b.Muhammed b.Yezid'den naklettiğine göre Ebu Bekir b.el-Sırâfî şöyle diyordu: "Allah, uçurumun dibine itilen Eş'arî'yi ortaya çıkarıncaya kadar Mutezile mensupları başları dik geziyorlardı¹²."

Bu kısa nottan çıkarılan ilk üç mühim detay, Eş'arî'nin somut durumu hakkında bazı özellikler ihtiva eder: Herşeyden önce III / IX. asrın sonunda Basra ve Bağdad'da yaşadı. Kesin doğum ve ölüm tarihleri için burada bize anlatılanlara gözü kapalı bir şekilde itimat etmek tedbirsizlik olacaktır. *Târih-i Bağdâd*'ını yazarken, ana gayesi şüphesiz isnat tenkitlerine yardım etmek olan, Hatîb el-Bağdâdî, bilmediği "bazı Basrahlarm" hesaplarına dayandırarak, naklettiği bu doğum tarihinin doğruluğu üzerinde kuruntuya kapılmıyor.

Ölüm tarihi için şehadetlerin çeşitliliği hayli manalıdır. Bununla beraber, bu nisbî belirsizliğe rağmen bu tarihler bize, diğer bilgilerle de desteklenebilen bir büyüklük sırası veriyorlar. Önceden başlanmış bir kitaba dayanarak "*Kitâb Makâlât el-İslâmiyyîn*" in yazılmış olması gerekir. H.Ritter'in işaret ettiği gibi, kitabın birinci kısmında zikredilen, tarih konabilen son olay, Karmatilerden el-Maktûl Ali el-Dakkâ'nın, el-

9 Bu cami önce el-Mansûr tarafından inşa edilen sonra Hârûn er-Reşîd (öl. 192/809) tarafından yeniden yaptırılan camidir. Krş. LE STRANGE, *Bağdâd*, ss. 33-37.

10 İbn Asâkir Eş'arî'nin ölüm tarihini bildirirken (*Tebyîn*, s. 56, 5) "bazı Basrahlarm" (بعض البصريين) yerine "bazı muasırlarm" (بعض المعاصرين) tabirini kullanıyor.

11 *Tebyîn*, s. 142,5. Gerçeğe daha yakın olan "Ebu Abdullah b. Dâniâl" dir.

12 Bu kısa not İbn Asâkir'in *Tebyîn*'inde parçalar halinde yer almıştır: ss. 34-35; 55-56; 142, 94. Sem'anî'nin (ö. 562/1167) *Kitâb el-Ensâb*'ında başka varyantlarına da rastlanır. s. 39a, 20-24.

Muktefi'nin saltanatı altında 291/903-4¹³ deki isyanıdır ve bu kitap daha ziyade bir olgunluk çağı eserini düşündürdüğü için, IV. asrın sonlarında Eş'ari'nin 40 yaş civarında olduğu neticesine varılabilir.

Bu nottan çıkarılan ikinci mühim husus Eş'ari'nin mâli durumu ile ilgilidir. Bu birkaç satıra göre, öyle görünüyor ki maddi imkân yönünden mahrumiyet görmemiş ve kendini tamamen araştırmalarına vermek için kâfi bir geçim kolaylığından istifade etmiştir. Şayet, Eş'ari'nin atası Ebû Musa'nın Huzistan'ın fatihi (17-21/638-642) olduğu, sırası ile Kufe ve Basra valisi¹⁴ olmadan evvel Mezopotamya ve İran plâtosu seferlerine katıldığı hatırlanacak olursa, bu hususun gerçeğe yakınlığı görülecektir. Ailenin, İslâmın yerleşik düzene geçtiği sıralarda, nesiller boyunca elde edilen hazinenin bir kısmını muhafaza etmiş olması gerekir. Hatîb el-Bağdâdî tarafından böylece takdim edilen bu durum, hayatı boyunca Eş'ari'nin hizmetinde bulunmuş olan Bundar b.el-Hüseyn'in şehadetine göre nakledilmiştir. İbn Asâkir *Tebyîn*'inde onun hakkında bazı detaylar verir¹⁵: Ona göre Şiraz menşeli olup 353/964-965 de ölmüş olması gerekir.

Nihayet son mühim husus, Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre Eş'ari'nin Basra menşeli olup Bağdâd'a yerleşmeden evvel uzun seneler orada yaşadığının bilinmesidir. Eş'ari devrinde Basra, gelişiminin zirvesine yaklaşmıştır¹⁶. Periyodik olarak ve 250/864-65¹⁷ den itibaren daha sıkça, onu tehdit eden dış tehlikelere rağmen, aynı devirde Basra, Bağdattan daha çok barış ve emniyet vad eden bir yer olarak göze çarpar. Nihayet Bağdâd, geçen on yıl boyunca tehdit edici krizler neticesinde büyük merkez prestijinin biraz sarsıldığını görüyor ve bu durum "şüliğin gelişmesi ve hilâfetin dağılması ile sonuçlanıyor"¹⁸. Bunun aksine Basra'da şüliğin çok az müntesibi olmuş ve aradaki uzak mesafe saray ihtilâllerinin geri tepmelerini yavaşlatmıştı.

Bu nisbî sükunet sayesinde ve Emevilerin hâkimiyeti altında, yarı bağımsız bir kent olarak kalan Basra, yoğun bir fikrî ve sosyal hayattan

13 *Makâlât*, s. 6.

14 L. VECCIA -VEGLIERI, *al-Ash'ari*, (Abû Mûsâ) makalesi, I.A. (2. bsk), I, ss. 716-717.

15 Krş. SUBKİ, *Tabâkât*, II, 190-191.

16 Basra üzerindeki bilgileri Ch. Pellat'ın iki araştırmasından aldık. Birincisi İslâm Ansiklopedisinin yeni baskısına yazdığı madde (E.I.2 bs., *Basra*, I, 1117-1120, I, Moğol istilâsına kadar Basra); İkincisi *Milieu Basrien* üzerindeki tezi, özellikle I. Bölüm (ss. 1-48).

17 Önce Zenc'ler sonra Karmatiler.

18 LAOUST, *Hanbalites à Bagdâd*, s. 79.

yararlanıyordu. Bu durumda şüphesiz şehri kuran mühim arap merkezi-
nin yanında İranlı, Malezyalı ve Zenc gibi hayli kalabalık değişik, etnik
guruptan milletin yerleşmelerinin rolü büyüktür. Bilhassa Mutezile
ekolü burada, Ebul Huzeyl devrinden el-Cübbâî'ye kadar mühim bir yer
tutuyordu. Uzun zaman da bu bilginlerin otoritesine, uyumlu sünni hasım-
lar tarafından güçlü bir şekilde karşı konulduğuna dair bir işaret de yok-
tur. Eş'arî devrinde Şii, Hâricî ve Zındık gibi çeşitli sapıklara karşı
ehlî sünnetin öncülüğünü yapan da yine bu ekoldür.

Eş'arî'nin doktrine ait tavrına gelince Hatib el-Bağdâdî'nin küçük
notu bize kesin hiçbir şey getirmiyor. Daha başında onu bize Mutezile
olduğu kadar Cehmiye, Râfiziye ve Haricilere karşı da savaşmış gibi tak-
dim ediyor. Notun sonunda sadece Ebu Bekr el-Sırâfî'nin mühim
yerine işaret ediyor.

Bu şahadeti dikkatle tespit etmek gerekir, çünkü Eş'arî'nin 330/
941-42 de ölen bir çağdaşından geliyor¹⁹. Nihayet üçüncü bir detay bize
Eş'arî'nin Bağdad'daki hocalarından birisinin ismini öğretir: Ebû İs-
hak el-Mervazî. Merv menşeli olan bu Şafii fakihî²⁰ 340/951-52 de öldüğü
Mısır'a gitmeden evvel, hemen hemen bütün hayatını Bağdad'da geçir-
miştir²¹. Buna karşılık Eş'arî'nin Basra'daki formasyonu hakkında hiçbir
şey bilmediğimiz gibi, en şaşırtıcı olan husus da, Mutezile bilginleri ile
devamlı teması hakkında hiçbir bilgimizin olmadığıdır. Aynı şekilde,
Mutezileden daha katı bir sünnilige "dönüşü" hakkında da hiçbir bilgi-
miz yoktur. Öyle görünüyor ki, Hatib e-Bağdâdî Eş'arî ile ancak, haya-
tının sonlarına doğru, Bağdad'a yerleşmesinden sonra ilgileniyor²².

Bu küçük notların yanında, Eş'arî'nin eserlerini ve hayatını tanı-
mak için elimizdeki ikinci mühim kaynak İbn Asâkir'in, hocasının mü-
dafaasına tahsis ettiği kitabıdır²³. Bu kaynağın mâlesef iki sakıncalı ta-
rafı vardır: Bu eser her şeyden önce Eş'arî ekolünün belli başlı üyelerinin

19 SUBKÎ, *Tabakât*, II, ss.169-170.

20 Eş'arî'nin fıkhındaki mezhebi üzerinde genellikle İbn Fûrek, Abdülkâhîr el-Bağdâdî ve
İbn Asâkir gibilerinin şahadeti üzerine şafiiliğe bağ olduğuna hükmediyoruz. Fakat diğer bir
habere göre Eş'arî Maliki idi ve bir başkasına göre de her ikisine de bağlı idi (SPITTA, *Zur
Geschichte*, 145); Krş. *Tebyîn*, s. 117, 11-14.

21 HATİB, *Târih-i Bağdâd*, VI, 11, no: 3040, İBN HALLİKÂN-, *Vefâyât*, I, ss. 7-8, n.
3, tercüme: I, 7.

22 D. Sourdel'in *Târih-i Bağdâd*'ın yazarı hakkında söyledikleri ile karşılaştırmız: "Görev
olarak, belli başlı ulaştırıcılar üzerine biyografik notlar kaleme almaya bilmiş... ve onların ka-
riyerlerinin detaylarına çok az dikkat etmiştir". (*Vizirat Abbaside*, I, 19.)

23 *Kütâb Tebyîn Kâzib el-Müfteri fi Mâ nusiba ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Şam, 1347/
1928-29.

ve kurucusunun müdafaası mahiyetinde olup 550/1155-1156 ya doğru, yani Eş'arî'nin ölümünden 200 seneyi aşkın bir zaman sonra kaleme alınmıştır. Kitapta savunmaya ait kısımları seçip çıkarmak için, işaret ettiği olayları diğer kaynaklarla karşılaştırmak gerekir, fakat bu mümkün değildir. *Tebyîn*'in yazılışını Eş'arî'nin ölümünden ayıran uzun zaman süresine gelince, şayet İbn Asâkîr'in kaynaklarını bilseydik o sürenin kapatılması mümkün olabilirdi. Bu nokta üzerinde, kitabın sayfeleri boyunca oraya buraya dağılan birçok işarete rastlamak mümkündür.

İhtiva ettiği iktibasların çokluğu göz önüne alınca, en önemli kaynak el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târih-i Bağdâd* adlı eseridir. Yukarıda tahlil edilen nottan ayrı, İbn Asâkîr ondan belli başlı Eş'arîlerin biyografilerini kopye eder²⁴.

Diğer yazılı kaynakları tesbit etmek daha zordur, veyahut onlardan istifade bizzat mümkün değildir. Eş'arî'nin eserlerinin listesi için İbn Asâkîr dolaysız bir şehadete dayanıyor: 320 de el-Eş'arî *el-'Amd fi'l-Ruya* isimli bir eser yazmış ve onda bizzat kendisi eserlerinin listesini takdim etmiştir²⁵. Eş'arî'nin iki ayrı eseri de İbn Asâkîr'ce tanınmaktadır. Bunlardan birisi "*Tefsîr el-Kur'ân ve'l-redd 'alâ men halafa'l-beyân min ehl el-ifk ve'l-Buhtân*"²⁶ isimli Kur'an tefsiri ki giriş kısmından bahseder. Diğeri de ikinci kısmın sonuna kadar çoğalttığı "*Kitâb el-İbâne*"²⁷sidir.

İbn Asâkîr'in tetkik ettiğini de söylediği yazılı diğer kaynakların listesi aşağıdadır:

o '*Akîde ashâb el-îmân ... el-Şafî ... ve kâfat ehl el-sünnet ve'l-Cemaat*'²⁸ adlı eser, şeyh Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî'nindir. İmâm el-Haremeyn'in bahası olan bu yazar hakkında İbn Asâkîr bazı biyografik bilgiler verir²⁹. 438 zülkâde/mayıs 1047 de ölmüştür. *Tebyîn*'de (s.115) yer alan iktibas Eş'arî doktrinine aittir.

o *el-Siyâk li-Târih Nisâbûr*, Ebu'l-Hasan 'Abdül Gâfir b. İsmâil el-Fârisî³⁰ tarafından yazılmıştır. el-Fârisî 451 rebiul-evvelde/mayıs 1059 da doğmuş ve Nisâbûr'da 529/1134 de ölmüştür. Bu eser el-Hakîm

24 Krş. *Tebyîn*, ss. 217, 248, 250, 251, 255, 259, 264, 268.

25 *Tebyîn*, ss. 128-134, krş. Mc CARTHY, *Theology*, ss.211-226, tüm pasajın İngilizce tercümesini de verir.

26 *Tebyîn*, s. 136; Mc CARTHY, *Theology*, s. 223, n. 461.

27 *Tebyîn*, ss. 152-163; Haydarâbad baskısında 1-10 sayfelerine tekabül eder.

28 *Tebyîn*, s. 155, 1-3.

29 A.g.e., ss. 257-258.

30 GAL., I, 364; S., I, 197.

el-Nisâbü'rî'nin (öl.404/914) *Târîh Nîsâbü'r* kitabının 510/1117 senesine kadarki devam ettiricisi gibidir. İbn Asâkir, Nîsâbü'r'un belli başlı Eş'arî'lerini ilgilendiren mâlumatları ondan almıştır³¹.

o İbn Asâkir'in *Kitâb Târîh el-Sûfiye* adı altında zikrettiği³², Ebû Abdurrahman b.el-Hüseyin el-Sülemî (330-412/941-1021)³³'nin bir kitabı ki belki aynı yazarın *K.Tabakât el-Sûfiyîn* adlı eseridir.

o Ebu'l-Kâsım Hamzâ b.Yûsuf el-Sahmî (öl.427/1036) nin *Târîh-i Cürçân*'ı. İbn Asâkir bu eseri Cürcan Eş'arîlerinin biyografileri için kullanmıştır³⁴.

Şüphesiz bu liste tam değildir, fakat İbn Asâkir tarafından belgelenmede gösterilen gayret hakkında bir fikir sahibi olmamıza imkân verir. İbn Asâkir, hem belli başlı Eş'arî'lerin yerlerini tesbit ve hem de Eş'arî'den veya onun doktrininden bahsetmek için, ihtisas sahipleri nezdinde bilgi toplama endişesi ile doludur.

Fakat kitabının Eş'arî ile ilgili kısmında İbn Asâkir'in kullandığı kaynaklar genellikle sözlü kaynaklardır. Hadîsler gibi toplanan haberler onları nakledenlerin isim zincirinin önüne geçmektedir. Böylece teorik bir kontrol imkânı mevcuttur. Malesef bu isnatların büyük bir kısmı, bizzet başka şekilde tanınmayan isimler ihtiva etmektedirler. Bunun sebebi bazen bizzat İbn Asâkir'in açıklamalarının olmayışıdır. Meselâ işte el-Eş'arî'nin mezhep değiştirmesi ile ilgili verdiği isnatlardan biri³⁵:

o Ebu Ömer Osman b.Ebu Bekir ... el-Safâkusî el-Mağribî ... Şam'a geldi ve orada aralarında Ebu Muhammed Abdülaziz b.Ahmed el-Kittânî'nin de bulunduğu hocalarımızın hocalarına ders okuttu... Şöyle dedi: İmâm Ebu Abdullah el-Hüseyin İbn Muhammed'in imamlarımızdan birinin, Eş'arî'nin... mezhep değiştirmesinin başlangıcını anlattığını duyduğumu işittim.

Bu isnatta birçok tanınmayan kişi vardır. İbn Asâkir'in hocaları kimlerdir? Hocalarının hocaları kimlerdir? Nihayet Eş'arî'nin mezhep değiştirmesine dair bilgilerimizi borçlu olduğumuz bu imamlar kimlerdir? Kesin bir şekilde verilmiş olan üç isimden sadece birincisi İbn Ferhûn'un *Dibâc*'ı tarafından tanınmıştır Bu Ebu Ömer 440/1048-49³⁶ de ölmüş

31 Krş. *Tebyîn*, bilhassa ss. 190, 226, 254.

32 *Tebyîn*, s. 179, 3 (ve belki s. 109).

33 GAL., I, 200, 201.

34 *Tebyîn*, s. 193 ve 231, 12 vd.

35 *Tebyîn*, s. 40, 10-14.

36 *Dibâc*, s. 189.

olmalıdır. Bu demektir ki Eş'arı'nın ölümünden 100 sene sonra ölmüştür. Buna benzer güçlükler gösteren başka misâller de verilebilir. Şu cümle ile biten Eş'arı'nın mezhep değiştirmesine dair bir isnad da bu cümledendir: "Kelâmcı Ahmed b.Hüseyin şöyle dedi: arkadaşlarımızdan bir kısmının şöyle dediğini duydum..."³⁷ Kimdir bu arkadaşlar? Zâten en azından iki yerde de gösterdiği gibi İbn Asâkir'in kendisi de bu güçlüğün farkındadır Birincisinde isnâd, Eş'arı'nın mezhep değiştirmesi esnasında irad ettiği vaizi duymuş olduğu sanılan bir Ebu Abdullah el-Hemrânî'nin ismi ile bitmektedir. Fakat onun şهادetine temas ettikten sonra İbn Asâkir şunu ilâve eder: "el-Hemrânî bilinmeyen bir kişidir"³⁸. Bir diğeri *Târih-i Bağdâd*'da Eş'arı üzerindeki bir notun son cümlesi ile ilgilidir. İbn Asâkir el-Hatîb tarafından verilen isnadı yansıtır ve bu garantili isnat zincirine güvenebilmekten dolayı çok şaşırması bir halde onun değerine işaret ediyor: "Bu ifadenin isnadı güneş gibi parlıyor, onu nakledenlerin samimiyeti ruha ve onu ifade edene hiçbir şüphe yüklemiyor. Ebu Bekir büyük bir imamdır ve ilim erbabı arasında çok değerli bir itibara sahiptir"³⁹. Bu, bizim için bile *Tebyîn*'in hemen hemen bütün kefillerini tanıdığımız, az rastlanan isnatlarından birisidir: Muhammed b.Ali el-Sûrî, el-Hatîb'in küçük bir notu sayesinde belirlenebilir⁴⁰. 29 cumada II /28 kasım 1049 da ölmüş ve hadiste Abdülganî'nin talebesi olmuş olmalıdır. Bu Abdül Ganî b.Saîd'i de İbn Hallikân'ın bir notu ile tanıyoruz⁴¹. Fustat'ta 7 sefer 409/25 haziran 1018 de ölmüş, fakat Mısır'a yerleşmeden evvel Doğuda bir süre kalmış olmalı ve 350 ye doğru Eş'arı'nın çağdaşlarının talebelerine rastlamış olmalıdır. Bu isnatta zikri geçen son isim olan Ebu Bekir b.el-Sırafî'ye gelince o da tanınmış bir kişidir. Hatta Subkî⁴² vasıtası ile, onunla Eş'arı arasında kelâmî münakaşaların cereyan ettiğini de biliyoruz.

Bu birkaç misal tarihî tenkidin karşılaştığı güçlükleri bize gösteriyor. Bu, yazarın bizzat kendisinden veyahut en azından kaynaklarının zengin olmamasından ileri geliyor. Birçok isnat hakkında şunu ilâve etmek lâzım ki bu isnatlar, Eş'arı'nın çağdaşlarına kadar makul bir şekilde çıkmaya müsaade etmezler. Temel olarak yukarıda tahlil edilen isnat alınacak olursa, altı şahsiyeti kapsadığı görülür. Normal olarak bu

37 *Tebyîn*, s. 38, 16 vd.

38 A.g.e., s. 40, 10.

39 *Tebyîn*, s. 94, 10-11: "ilim erbabı" (ehl el-ilm); burada daha ziyade Kur'ân ve hadis ilimleri kastediliyor. Krş. LAOUST, *İbn Batta*, s. 7, n. 1.

40 *Târih-i Bağdâd*, III, 103, n. 1099.

41 *Vefayât el-A'yân*, II, 390-391, n. 374; terc. II, 169.

42 *Tabakât*, II, 169.

altı kişi 520 ile (bu İbn Asâkir'in 21 yaşında olduğu tarihtir⁴³), Eş'arî'nin hayatının son yılları (320-324) arasındaki 200 yıllık bir dönemi doldurmak için kâfidir. İbn Asâkir tarafından *Tebyin*'in sonunda verilen⁴⁴ belli-başlı Eş'arî tabakalarının listesi gözden geçirildiğinde en iyi durumlarda -şahısların 70 yaşından fazla yaşadıkları göz önünde bulundurulursa- isnatların ancak 5 isim ihtiva ettikleri müşahade edilir. İmdi İbn Asâkir'in isnatları ancak 4 isim ihtiva ederler ki bu da tabiatı ile kâfi değildir.

Birinci misal Eş'arî'nin mezhep değiştirmesine dair olan isnatlardan birisidir⁴⁵. Burada kapatılması gereken zaman daha çoktur, zira bu mezhep değiştirmeye şahit olduğunu söyleyen şahıs 300 yılı dolaylarında yaşamıştır. Bununla beraber isnatta sadece 4 isim yer alır ve hikâyeyi büyük babasının naklettiğini duyduğunu söyleyen birinci şahıs, bizi bu naklin gerçeğe uygunluğu hususunda tatmin etmekten uzaktır. Başka bir anlatım Eş'arî ile Cübbât arasındaki münasebetin varlığına işaret eder⁴⁶. Burada da isnat 4 isim ihtiva eder ve bunların ilk üçü bir evvelki isnatta bulunan şahıslarla aynıdır. Sonuncusu ise Ahvaz Eş'arîlerinden birisi olup hakkında hiçbir şey bilmiyoruz.

Buna karşılık isnatların 5 veya 6 isim ihtiva etmeleri halinde bile ismi geçen her şahsiyet hakkında bilgi edinmek çoğu kez imkânsızdır. Eş'arî'nin mezhep değiştirmesine⁴⁷ dair anlatılanlara bakacak olursak, bu hükâyelerin naklinde şهادette bulunan şahitlerin aşağıdaki şahsiyetlerden oluştuğunu görürüz:

- o Ahmed b.el-Hüseyin el-Mütekellim,
- o Ebu Abdullah el-Hamrâni,
- o Ebu Abdullah el-Hüseyin b.Muhammed,
- o Ebu Abdullah el-Hüseyin b.Abdullah b.Hatim el-Ezdi.

İlk iki isim, onların kullanılabilmesi için çok eksiktir. Üçüncüsü her ne kadar daha tamam ise de kesin bilgilere ulaşmak için yeterli değildir. Buna karşılık sonuncu isim daha iyi tanınmaktadır. Bâkullânî'nin dolaysız bir öğrencisi olup önce Şam'a, aşırı Hanbelilerle (*Haşviye*) mücadele etmek için gönderilmiş, orada büyük camide bir müddet hocalık

43 YÂKUT'a göre, *İrşâd*, V, 139-146, İbn Asâkir 495/1105 muharremde doğmuştur.

44 Ss. 177-330. Bu liste sadece isim ve tarihlerle Me Carthy tarafından verilmiştir. *Theology*, ss. 177-182.

45 *Tebyin*, s. 40, 4-9.

46 A.g.e., ss. 90, 18-91, 3.

47 A.g.e., ss. 38-43.

yapmıştır⁴⁸. Ondan sonra Kuzey Afrikaya gitmiş özellikle Kayrevan'da⁴⁹ Eş'arî'liği öğretmeye devam etmiştir. 450/1058 e kadar yaşamış olması gerekir. Bâkılânî'nin bir öğrencisi yalnız kendisine, onun hocalarından birisi olan Ebu'l-Hasan el-Bâhili⁵⁰'nin, hocası Eş'arî'nin mezhep değiştirmesini naklettiklerini duydu.

Bütün bu sebeplerden dolayı İbn Asâkir tarafından *Tebyîn*'inde verilen bilgilerin etkili bir şekilde kontrol edilmesi bizim için zor hatta imkânsızdır. Bununla beraber ona güvenmemiz için bazı sebeplerimiz vardır; yoksa bize her söylediğine gözü kapalı inanmak durumunda kalırız. İbn Asâkir'in dürüstlüğü, mesaisini mümkün olan en fazla bilgiyi toplamak için kullanmasındadır. Şam menşei olan İbn Asâkir, önce tabii olarak Eş'arî ve talebeleri hakkında bilinebilecek her şeyi, doğduğu şehirdeki bilginlerden topladı. Fakat biyografileri vasıtası ile ve *Tebyîn*'inin topoğrafik işaretleri ile aynı zamanda büyük bir seyyah olduğu da biliniyor. Şam, İbn Asâkir'in hayatı boyunca Burid'lerin, ondan sonra da 549/1154 den itibaren Nur ed-Dîn'in hakimiyeti altındadır. Bu şehrin Fatimî ve Frenklere karşı "sünniliğin merkezi"⁵¹ ve büyük başkent olduğu devirdir. Bu dîni ve politik şartlar İbn Asâkir'in İslâm dünyasının doğu bölgelerine doru yolculuğunu büyük ölçüde kolaylaştırmış ve aynı zamanda Şam'ın batılılara cazip gelen fikri sahadaki şöhreti, ona Kuzey Afrika Eş'arî'leri ile temas imkânı sağlamıştır. Bizzat kendisinin bize söylediğine göre, Bağdad'a gitti ve Nizamiye'de 5 yıl müddetle ders takip etti. Sonra Horasan'a uzun bir yolculukta bulundu. Bize naklettiğine göre, Ebu Abdullah el-Faravî'nin hadis derslerinden istifade ettiği için, Nisabur'da bir yıl boyunca (529/1134-35) tutuklu kalmıştır. Daha sonra Herat'a ulaştığı zaman bu hocanın öldüğünü öğrendi⁵². O, Bistam'da, Irak ve İran'ın birçok şehrinde de takip edilebilir. Nihayet Şam'a döndü ve 542/1147-48⁵³ den sonra kitabını yazdı.

İbn Nedîm ve el-Hatîb el-Bağdâdî'dekileri tamamlamak için İbn Asâkir'in bize bildirdiği bilgiler nelerdir? Eş'arî doktrininin ehemmiyeti ve onu eğitmenin usulüne dair verdiği malumatlar dışında, İbn Asâkir'

48 *Tebyîn*, ss. 216, 18-217,3.

49 A.g.e., ss. 120, 16-121, 13. Ayrıca krş. IDRIS, *Diffusion de l'Aş'arisme*, ss. 130-131. *Tebyîn*'in iki pasajında "nisba" el-Azrî'dir el-Azdi değil, fakat İdris ikisini de tanıyor.

50 İbn Asâkir tarafından onun hakkında birkaç biyografik detaya yer verilmiş, (*Tebyîn*, s. 178) fakat hiçbir tarih belirtilmemiştir.

51 N. ELISSEEFF, *Dimashk*, maddesi, E.I., (2), II, s. 291.

52 *Tebyîn*, s. 325; ayrıca krş. İBN HALLİKÂN, *Vefâyât*, II, 471-473, n. 414; terc., II, 252-255; ve *Tebyîn*'in el-Kudsî tarafından yazılan girişi.

53 *Tebyîn*'de zikri geçen son tarih (s. 330).

in getirdiği esas şey, "mezhep değiştirme" olayının içinde mevcuttur. Malesef yukarıda gördüğümüz gibi, onun kaynaklarını tanımak bizim için imkânsızdır. Bu bilgileri nakledenleri tanımak pek mümkün görünmüyor. Bununla beraber işte bu metinlerin esasları:

o Birinci hikâyeye göre, (Eş'arî) Mutezile kelâmında yetişmiş bir eleman olarak, hocalarına sorular sormaya başlar. Onlardan hiçbir cevap alamaması onu meşgul etmeye başlamıştır. Bir gece, kelâmî bir problemi çözmek hususunda kendisine yardımcı olması için Allah'a dua etmeye koyulur. Duasına cevap olarak rüyasında kendisine şunları söyleyen Hz. Peygamber'i görür: "Sünnetime sarılman lâzım" ('aleyke bisünneti: (عليك بسنتي)). Eş'arî kelâmî problemleri Kur'an ve Sünnetle karıştırır. Bundan amacı bunlara uygun olanları alıkoymak, diğerlerini ise reddetmektir⁵⁴.

o İkinci hikâye daha gelişmiş olup, Eş'arî gelenekçiliği konusundaki bir şüpheye ait açıklamanın içinde gizlidir: Libya'nın Tripoli şehrinde bir adam, Eş'arî'nin önceleri Mutezili olduğunu ve sonra bu mezhebi terkettiğini söylediğini, bununla beraber eski hocalarının mezheplerindeki birçok hususu tenkit etmeden bıraktığını duydu. Hikâye gerçek anlamı ile başlıyor. Bize bildirdiğine göre 40 yaşlarına doğru Eş'arî Mutezile'den ayrıldı ve yalnızlık içinde geçen 15 günlük bir dinlenme dönemine çekildi. Sonra tekrar camiye dönerek halkın huzurunda, önceden inandığı her şeyden vaz geçtiğini açıkça söyledi ve yeni inançlarını, isimlerinin bize verildiği iki kitap şeklinde takdim etti: *el-Luma'* ve *Keşf el-Esrâr ve Hatk el-Astâr*. İsim ve adetleri belirtilmeyen diğerlerini saymaksızın bu iki kitap zikrediliyor. Fıkıh ve hadis ehli bu kitapları aldılar ve kendi öz fikirlerine uygun buldular. Bu hikâyeden hareketle başlangıçta belirtilen Eş'arî gelenekçiliği üzerindeki şüpheye cevap vermek mümkün olur: Çünkü, bu tür hataların ona atfedildiği, Mutezilenin ilân edilmiş düşmanı oldu⁵⁵.

o Üçüncü hikâye İbn Asâkir'e göre olaya iştirak etmiş bir şahit tarafından nakledilmiştir: Bir cuma günü Basra'da Eş'arî kürsüye çıkmış ve o ana kadar müslüman olmadığını fakat o anda Mutezile inançlarını reddederek müslüman olduğunu beyan etmiştir⁵⁶.

o Dördüncü hikâye daha iyi hazırlanmış olup, bu mezhep değiştirmeyi bir anlık bir iş gibi değil, tadrîcî şekilde meydana gelen bir gelişme-

54 *Tebyîn*, s. 38, 17-9, 5.

55 *Tebyîn*, s. 9, 10-40,4.

56 *Tebyîn*, s. 40,4-10.

nin meyvesi olarak takdim eder. Eş'arı Hz.Peygamber'i iki defa rüyasında gördükten sonra, Kur'an ve hadise bağlanmak için kelâmı terketmeye karar verir. Üçüncü bir rüyada Peygamber ona kelâmı bırakmamasını fakat sünnetin görüşlerini müdafaa etmesini öğütler. Burada Eş'arı son bir itirazda bulunur: "30 sene boyunca problemleri üzerinde düşündüğüm ve delillerinin değerini anladığım bir doktrini bir rüya ile nasıl terkedeceğim?" Sonra itaat etmeye karar verir⁵⁷.

o Beşinci hikâyede de Hz.Peygamber'in 3 rüyası bulunur. Son ikisi geçen hikâyeye göre fazla bir değişiklik olmaksızın nakledilmiş, fakat ilk rüyanın hikâyesi daha geliştirilmiştir. Eş'arı'den Sünnet doktrini müdafaa etmeyi isteyen Peygamberin genel bir cümlesi yerine, Allah'ı görme kesin noktası üzerine bir diyalog kuruluyor. Peygamber Eş'arı'yi Allah'ı görme gerçeği lehinde akli delilleri aramaya teşvik etmiştir. Eş'arı uyandığında bu nokta üzerinde araştırmalar yapar ve hadisin gerçekliğine kanaat getirir. Bu noktadan itibaren ki Mutezile mevzilerine şüphe ile bakmaya başlayacaktır⁵⁸.

Aralarındaki tenakuz yüzünden bu hikâyelere tam bir güven duymak hayli güçtür⁵⁹. Beş hikâyeden sadece üçü Hz.Peygamber'i görmekten bahsetmekte olup bu görüşler, pek büyük farklılıklarla aktarılmışlardır. Sadece şu söylenebilir ki Eş'arı 40 yaşlarında iken, belki hayli uzun süren bir şuur bunalımı sonunda; tefsir, hadis, fıkıh gibi islâmın geleneksel ilimleri üzerinde çalşan bilginler gurubuna sıkı bir şekilde bağlanmak için, Mutezile ekolünü terkeder.

Bu genel görünüm altında tespit edilen Eş'arı'nın mezhep değiştirme olayı *Makâlât*'ın bazı metinleri tarafından da teyit edilebilir. Bu kitabın birçok bölümlerinde Muhammed b.Abdülvahhâb el-Cübbâi'nin şu veya bu Mutezile doktrini hakkında aşağıdaki gibi cümleleri bulunur: "Ve bu, el-Cübbâi onu bizzat bana söyledi"⁶⁰ veya "onunla benim aramda cereyan eden bir münakaşa esnasında"⁶¹. O halde bizzat el-Eş'

57 A.g.e., s. 40, 10-41, 20.

58 *Tebîn*, s. 42, 1-43, 12. Mc Carthy bu doktrin değiştirme hikâyeleri sonunda, Eş'arı ve atalarının saygınlığının bir hülâsası olan altıncı bir hikâye veriyor. Fakat bizim görüşümüze göre orada söz konusu olan Eş'arı'nın mezhep değiştirmesi değil, fakat bu değişiklikten sonra geçen zamandır. Hikâye neticede şu telmihle bitiyor: "İşte bundan sonradır ki tevbesini yaptı ve eski inançlarını terketti". (*Tebîn*, s. 91, 13).

59 Bununla beraber WATT'ın dedikleri ile karşılaştırmız: *Philosophy and Theology*, s. 84: "Ufak tefek ayrılıkların yanı sıra onların otantik olmadıklarını gösteren hiçbir sebep yoktur".

60 *Makâlât*, s. 168.

61 A.g.e., s. 419.

arı'nın şahadetine göre, Ebu Yakup el-Şahhâm⁶² dan sonra Basra ekolünün şeyhi olan tanınmış bir Mutezili onun kelâmda hocası oldu.

Öte yandan yine *Makâlât*'ta "hadis ve sünnet ehlinin mezheplerinin bütünü"⁶³ başlığını taşıyan bir akide mevcuttur ki Hanbelî tipi akidelere tamamen uygun olup, Eş'arî ondan şu neticeye varır:

"Zikrettiğimiz bütün doktrinlere giriyor ve onları bizim yapıyoruz"⁶⁴. Bu metinlerden, Eş'arî'nin Mutezili bir imamın derslerini takip ettikten sonra, bu devirde bilhassa Hanbelîler tarafından temsil edilen, hadis ehlinin mezhebine intisap ettiği neticesine varılabilir.

Fakat bu metinler bize açıkça Eş'arî'nin kelâmî düşüncelerinde bir değişikliğin olup olmadığı hakkında bir fikir vermiyor. Zira kelâmcımızın, Mutezili hocasının görüşlerine intisabının derecesi hakkında kesin bir sonuca varılamaz. İki ayrı metin bu noktayı açıklığa kavuşturmaya yardım eder. Birincisi kitabın birinci bölümünde Mutezileye ait kısmın başında, ikincisi de ikinci bölümde, ilâhî sıfatlar ve isimlere ait kısmın başında yer alır. Her iki durumda da söz konusu olan Mutezile düşüncesinin bir tür özetidir, fakat anlatım tamamen farklıdır. Birinci metin, sadece olumlu yönü altında takdim edilen bir doktrin objektif bir sunuluşudur. Buna karşılık ikincisi, ilâhî sıfatlara reddiye gibi belirli bir nokta üzerinde şiddetli bir hücumdan ibarettir. Bu iki bölümden aktarılacak birkaç satır bu ayırımı ortaya koyacak niteliktedir:

"Mutezile, Allah'ın bir olduğu, mukayese kabul etmediği, işittiği, gördüğü hususlarında müttelik oldukları gibi, O'nun bedeni, cismi, şekli, eti, kanı olmadığı gibi ne cevher ne de araz olduğu hususunda da görüş birliğindedirler... O, ne birleşmeyi ve ne de ayrılığı kabul etmediği gibi, ne hareket ne de sükûn halindedir... O'nun sağı, solu, önü, arkası, üstü, altı olmadığı gibi yer ve zamanda da belirlenemez... Duyular onu hissedemez, insanlarla mukayese edilemediği gibi, hiçbir şekil ve surette yaratıklara benzemez... O, daima âlim, kâdir ve diridir... Gözler onu göremez, bakışlar onu ihata edemediği gibi zihinler de O'nu kavrayamaz"⁶⁵.

"Hamd, hatalarında gerçeği görmeyen ve tereddüt içinde olan, âlemlerin Rabbinin sıfatlarını yalanlayan bu şaşkınlara körlüklerini ve

62 Mısır baskısı *Fihrist*'in ekine göre 325/849-50 de doğup 303/915-16 da ölmüş olması gerekir, s. 6.

63 *Makâlât*, s. 290.

64 *Makâlât*, s. 297.

65 A.g.e., ss. 155-156.

hatalarını gösteren Allah'a mahsustur. Bütün hamd ve övgülerin me-
darı ve mukaddes isimlere sahip Allah'ı tenzih ederek deriz ki; onlar
şöyle dediler: Allah'ın sıfatları yoktur. Aynı zamanda onun ilmi, kudreti,
bakması, duyması, görmesi, ululuğu, azameti, büyüklüğü ve yüceliği
de yoktur dediler ve Allah'ın bizzat kendisini tavsif ettiği diğer sıfat-
ları için de aynı şeyleri söylediler⁶⁶.

Mutezileye göre her ikisinde de Allah mefhumunun açıklandığı bu
iki metin arasındaki üslup farklılığı, birinci ile ikincinin yazılışı arasında
geçen zaman zarfında, Eş'ari'de ihtida olayının vuku bulduğu kabul edi-
lecek olursa ancak izah edilebilir. Böylece bu mezhep değiştirme olayı
üzerinde büyük tarihi değeri olan bir tasdiğe sahip olunmuş olur⁶⁷. Böyle
bir delil Eş'ari'nin ölümünden sadece 50 küsur yıl sonra, İbn Nedim
tarafından işaret edilen aynı olaya ilâve edilince, bizim görüşümüze
göre akılcı bir şüpheye mahal bırakmaz⁶⁸.

Bu mezhep değiştirme olayının hangi tarihte vuku bulduğu ve se-
beplerinin neler olduğunu belirtmek mümkün müdür? Eş'ari'nin mezhep
değiştirmesinin tarihi hakkında bize ulaşan son şahadet Ebû Bekir b.
Fûrek'indir⁶⁹. 406/1015-1016 yılında ölen İbn Fûrek Eş'arilerin ikinci
nesline ait bir kişi olup, Bâkılânî ile beraber kendisi bizzat Eş'ari'nin
dolaysız talebesi olan Ebu'l-Hasan el-Bâhili'nin öğrencisi olmuştur⁷⁰.
Onun şahadeti İbn Asâkir tarafından da nakledilmiştir: "Allah şeyh
Ebu'l-Hasan'a, bağlı olduğu Mutezili bid'atleri terketmesi için yardımını
eserigememiş ve ona Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat müntesiplerinin şanlı
doktrinlerinin müdafaasına doğru yol göstermiştir. 300/912-13 tari-
hinden itibaren şöhrete erişti ve kitapları her tarafa yayıldı⁷¹." İbn Asâ-
kir bu şahadeti şu şekilde yorumluyor: "300 onun mezhep değiştirmesinin
tarihidir, Cübbâi'nin hayatta olduğu süre içinde vuku bulmuştur, zira
onunla bu mezhep değiştirme olayından sonra münakaşaları oldu⁷²".

66 *Makâlât*, s. 483.

67 Bu metinlerin manalarının daha detaylı incelenişi ve ortaya koydukları değişik görüş
açıları için ayrıca bilgi verilecektir.

68 Bunun içindir ki Schaht tarafından ortaya atılan hükmü benimsemiyoruz. (*Nete
Sources*, ss. 34-35): Mucizevi ayrıntıları zikretmek bir yana, itiraf etmeliyim ki ben (mezhep
değiştirme) gerçeği hakkında şüphe sahibiyim". Verdiği deliller bize gerçekte pek uyuşmadığı
intibamı veriyor: "Olay yalnızca daha sonraki biyografilerde, yani onların meşgul oldukları
olaydan yüzyıllarca sonra ortaya çıkan biyografilerde bulunacaktır. Tercihan baş vurulması
gerekten Eş'ari'nin eserleri böyle bir dönüşle ilgili herhangi bir ip ucu ortaya koymuyor".

69 Biyografi için krs. *Tebyîn*, ss. 232-233.

70 A.g.e., s. 178.

71 A.g.e., s. 127, 18.

72 A.g.e., s. 56, 8-10.

Bu tarih bildiğimiz diğer bilgilerle de uyuşur görünüyor. Şayet *Makâlât*'ın ilk bölümünün Eş'arî'nin mezhep değiştirmesinden evvel yazıldığı kabul edilecek olursa, -bilindiği gibi bu bölüm 291/903-4 den sonra kaleme alınmıştır- mezhep değiştirme olayı zorunlu olarak bu tarihten sonra olacaktır. Başka bir açıdan, İbn Fûrek'in bize bildirdiğine dayanarak, Eş'arî'nin eserlerinin listesine bir göz atılacak olursa; en azından 17 sinin Mutezileye karşı olduğu müşahade edilir ki bu, mezhep değiştirme ile 320/932 tarihi arasında hayli uzun bir dönemin bulunduğu gösterir. O halde bu mezhep değiştirmenin tarihi 310 hatta 305 den daha İleriye atılamaz. İbn Fûrek tarafından verilen tarih hayli yaklaşık bir tarih olmaktadır.

Bu mezhep değiştirme olayının sebeplerine gelince, bunları ortaya çıkarmak hayli güçtür. Yukarıda incelediğimiz hikâyelerin bazıları, Eş'arî'nin tavrındaki değişikliğin asıl sebebi olarak, Hz.Peygamber'i rüyasında görmesini gösterirler. Fakat 5 hikâye üzerinden 3 ü bu hadisle mutabakat halinde değildir ve onu hesaba katmamak mümkündür. Bu rüyalar şayet vuku bulmuşsa ancak seyrin sonunda ortaya çıkmıştır. Buna karşılık ilk 3 hikâyenin naklettiklerine inanmak gerekir mi? Bize Eş'arî'yi sanki Mutezilenin birçok problemlere verdiği cevaplardan memnun değilmiş gibi takdim ediyorlar. Her şeyden evvel Mutezile doktrinleri, Eş'arî için hocası el-Cübbâî'nin görüşleridir. Onların herbirinin görüşlerinden bildiklerimizi tetkik ederek bu nokta üzerinde kesin bir fikir sahibi olmamız teorik olarak mümkün olacaktır.

Bu dîni ve fikri sebeplerin dışında dış tesirlerin oyununu ortaya koymak mümkün müdür? Macdonald'ın düşüncesine göre, Eş'arî'nin Hanbeli etkisinin hakim olduğu bir ortam olan Bağdad'a yerleşmiş olması, onda henüz tereddüt içinde olan mutezile karşıtı fikirleri kuvvetlendirmiş olsa gerekir⁷³. M.Watt, hocasının oğlu olan Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin isminin *Makâlât*'ta asla zikredilmemiş olmasından, Ebû Ali'nin iki talebesi arasındaki kıskançlıktan hareketle, Eş'arî'nin Mutezile doktrinini terketmiş olabileceği neticesine varıyor⁷⁴. Eş'arî'nin yaşadığı devrin çarpıcı bazı yönleri gözden geçirildiğinde, orada ondaki tavır değişikliğinin makul sebeplerini bulmak da imkânsız değildir. Taberî'ye

73 Mac DONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory*, Londra, 1903, ss. 190-191.

74 *Philosophy and Theology*, s. 82. Bununla beraber delil açık değildir, zira İbn Fûrek tarafından tertib edilen Eş'arî'nin eserlerinde şu ifadeleri bulunur: "İbn Ebî Sâlih et-Taberî'nin isteği üzerine yazılan Ebû Hâşim'in sorularına cevap kitabı" (İBN ASÂKİR, *Tebyîn*, s. 136,2; Mc. Carthy, *Theology*, s. 228, n. 92).

göre⁷⁵ 278/891-92 den, Massignon'a göre ise de⁷⁶ 264/877-78 den itibaren, Karmatîlerin duhul hareketi organize olmaya başlıyor ve 287/900 den itibaren onlarla halifenin kuvvetleri arasında gerçek bir yıpratma savaşına şahit oluyoruz. Çoğu kez etkili bir propaganda yaptıkları ve bir doktrin sahibi oldukları için ayaklanan bu grublar, büyük karışıklıklara sebebiyet veriyor, haccı imkânsız hale getiriyor, herkese saldırıyor ve haklarından gelinmez bir şekilde kaldıkları için, müslümanların onlara karşı olan kini gittikçe şiddetleniyordu. Doktrinleri gizli kahyordu. Öyle ki gelenekçi olmayanlar sık sık onların doktrinlerine girmekle suçlandılar. Böyle olduğu içindir ki Hallâc az çok onlara karşı sempati duymakla itham edildi⁷⁷. İmdi Massignon'a göre Cübbât, şii Ebû Sehl b. Nevbaht'ın dostu idi ve ikisi de Ahvaz'da Hallâc'ın halka yaptığı vaizleri beraberce takip etmişlerdi⁷⁸. Davasının 298/910 dan 309/922 ye kadar sürdüğü Hallac'a karşı yapılan genel kınamanın, Eş'arî'nin Mutezili hocasına da ulaşmış olması ve bu olayın onun kararı üzerinde etkili olmuş olabileceğini düşünmek uzak bir ihtimal olmayacaktır.

İbn Asâkir *Tebyîn*'inde⁷⁹ Eş'arî'nin mezhep değiştirmesi ile ilgili olarak bazı başka görüşler de nakletmektedir. Onları el-Âhvâzî'nin⁸⁰ bir kitabında okudu ki o da bunları Ebû Abdullah el-Hemrânî'den almıştı. İşte o kısmın tercümesi: "Eş'arî'nin mezhep değiştirmesinin sebepleri hakkında ihtilâf olunmuştur. Onun taraftarları gerçeğin ona açıkça göründüğünü ve bu sebepten dolayı (Mutezile ekolünü) terkettiği görüşündedirler. Diğerleri şöyle dediler: "Onun yakınlarından bir erkek veya kadın öldü ve hâkimin onu mirastan mahrum bırakması korkusu ile mezhep değiştirdi". Diğer bir kısım da şöyle dediler: "Mutezile doktrininden ayrıldı, çünkü halk nazarında arzuladığı yüksek mevkiyi elde edememişti"⁸¹."

İbn Asâkir bunlara sadece iftira gözü ile bakanlara şiddetle karşı koyar ve bu açıklamalara hiçbir değer vermez. Bizim için de aynı şeyi yapmak mümkün müdür? el-Hatib el-Bağdâdî ve ondan sonraki birçok biyografların naklettikleri gibi, şayet Eş'arî, atası Bilâl'in bir vakfi sayesinde müreffeh bir şekilde yaşıyor idiyse, onun doktrin değiştirme-

75 *Tarih*, III, s. 2124.

76 *Karmates* makalesi, E.I. (Isl. Ansk.), II, 313.

77 İBN KESİR, *Bidâye*, XI, s. 121.

78 MASSIGNON, *La Passion d'al-Husayn İbn Mansour al-Hallâj*, Paris, 1922, s. 155.

79 *Tebyin*, ss. 381, 12-383, 5.

80 el-Hasan Ebû Ali; krs. GAL, I, 407; S. I, 720; İbn Asâkir, (*Tebyin*, s. 416) bize onun 4 zühicce 446/6 mart 1055'de öldüğüne dair güvence veriyor.

81 *Tebyin*, s. 381, 12-15.

sinin maddi bazı menfaatlerden dolayı ileri geldiğini savunmayı anlamak hiç de kolay olmaz. O halde, hangisinin akla daha yakın olduğunu anlamak için bu iki olayın naklediliş biçimlerini karşılaştırmak gerekir. el-Hatib el-Bağdâdî ve el-Ahvâzî aşağı yukarı muasırdırlar ve olaylardan bir asır sonra yaşamışlardır. Fakat el-Ahvâzî'nin naklinde bir kefil zikredildiği halde - İbn Asâkir derin bilgisine rağmen hiçbir şey bilmiyor- el-Hatib bir isnâd veriyor ki makul bir şekilde Eş'arî devrine kadar, daha doğrusu Bundar b.el-Hüseyn⁸² adlı Eş'arî'nin bir yakınına kadar iniyor. O halde öyle görünüyor ki el-Ahvâzî'nin naklettiğinin birinci kısmını nazarı dikkate almamak mümkündür. Şahsi tutku suçlamasına gelince, onun doğruluğu hakkında münakaşa etmek mümkün değildir. Bunu yanılmadan yapabilmek için, Eş'arî devrinde Basra halkının dinî görüşlerinin neler olduğunun açıklıkla bilinmesi gerekirdi. Bu durumda onların gözünde Mutezilenin büyük bir prestijden yararlandığı veya aksine onların ekolünü terketmenin şöhrete yeniden dönüşü sağladığı hakkında karar verilebilir. Basra halkı ve şehri üzerinde Ch. Pellat tarafından yapılan titiz araştırmaya göre⁸³, sadece eğilim ve görüşlerde büyük bir çeşitlilik müşahade edilebilir. Şurası bir gerçektir ki Mutezile, III /IX. asrın başında Basra'ra, bilhassa Câhiz gibi seçkin birinia katılması ile, büyük bir prestije sahipti. Sünnî aydınların bütünlük içinde bu ekole yatkın olmaları gerekiyordu. Fakat Ch.Pellat'ın işaretine göre Câhiz, "hayatının sonunda, onların gerileyişinin keskin görüşlü bir şahidi"⁸⁴ olacaktır⁸⁴.

Her ne kadar Eş'arî'nin mezhep değiştirmesinin sebeplerini tespit etmek zor ise de, bu değişiklik bizatihi gerçekleşmiştir. Hayatının geri kalan kısmı için İbn Asâkir tarafından verilen bilgiler çok azdır. Mezhep değiştirmesinden ve hatta 303/915-16 da ölen hocası el-Cübbâî'nin ölümünden sonra da, Basra'da yerleşmiş olsa gerektir. Sonra Bağdad'a gidip yerleşti. Hangi sebepten dolayı? Onu bilemiyoruz. Başkentteki faaliyeti hakkında tek bir olay bize intikal etmiştir: Bir kısım militan Hanbeli ortamına olan düşmanlığım ortaya koydu. İbn Asâkir'in atıfta bulunduğu küçük hikaye⁸⁵ Kâdî Ebu'l-Huseyn tarafından *Tabakât el-Hanâbile*'de nakledilmiştir. Söz konusu hikâye Eş'arî ile, Bağdad hanbe-

82 Krş. s. 29 ve n.3. (Kitabın aslında).

83 *Le Milieu Basrien*, bilhassa III. bölüm olan "gelenekçi dinî ortam" (ss. 71-117) ve V. bölüm "dinî-siyâsî ortam" (ss. 183-217). Bu araştırmalar el-Eş'arî'nin hayatının hemen öncesini kapsar, zira Câhiz 255/868-9 da ölmüştür; fakat sonrasında büyük değişikliğin olmadığı düşünülebilir.

84 *Le Milieu Basrien*, s. 73.

85 *Tebyîn*, ss. 390-391.

lilerinin tartışılmaz lideri Barbahâri⁸⁶ arasındaki münakaşa ile ilgilidir. Bu bilgiye göre Eş'arî, Bağdad hanbeli ortamında iyi karşılanmamış ve kendini onlara kabul ettirmeye zorlamak gayesi ile *İbâne'sini* yazmış olsa gerektir. Fakat bu girişimi başarılı olmadı. Bu durumda az bir müddet kaldıktan sonra başkenti terketmeye karar vermiş görünüyor⁸⁷. İbn Asâkir bu malumatın doğruluğunu münakaşa ederek son ayrıntının bariz bir şekilde yanlış olduğunu ortaya atar; çünkü herkes biliyor ki Eş'arî hayatının son senelerini Bağdad'da geçirdi, orada öldü ve defnedildi. Bütün bunlardan bu hikâyenin yanlış olduğu neticesine varıyor.

İbn Asâkir kadar kesin olabilir miyiz? Eş'arî'nin Bağdad'da öldüğünü kabul etsek bile bu, Ebu'l-Hüseyn tarafından nakledilen her şeyi reddetmek için yeterli bir sebep midir? Böyle olabileceğini düşünmüyoruz. Tesbit edilecek ilk nokta, Eş'arî ile Barbahâri etrafında gruplaşan Hanbelîler arasındaki münasebetlerin mevcudiyeti hususudur. Belki *Makâlât* ve *İbâne* gibi akîdelerin yazılışından ortaya çıkan Hanbelî etkisi, geçici münakaşalardan daha fazla tahmin ediliyor: Eş'arî'nin sık sık başkent Hanbelî halkasına iştirak etmiş olması gerekiyor. Yukarıda tahlil edilen küçük hikâyeye tarafından aydınlığa çıkarılan ikinci nokta, belirgin bir düşmanlığın Barbahâri'yi Eş'arî ile karşı karşıya getirdiğidir. Burada da Eş'arî'nin eserleri doğrulayıcı bir etken oluyor. *Risâle fi İstihsân el-havz fi 'ilm el-Kelâm* adlı kitap kelâmın meşruluğunun uzun bir müdafaası olup, kelâma ait her şey için, Hanbelîlerin iyi bilinen düşmanlığının yapısı içinde daha iyi anlaşılır⁸⁸.

el-Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği Eş'arî'nin ölüm tarihi üzerindeki belirsizlik bizi, ölümünün başkentte çarpıcı bir olay olmadığı neticesine götürebilir. Belki IV/X. asrın⁸⁹ ilk on yılı boyunca, sürekli politik kargaşaların kelâmımızın ölümünü unutturmada katkısı olmuştur. Belki, çağdaşlarının veya onları takip edenlerin neslinden itibaren, ne Mutezili ne de Hanbelî olduğunu iddia eden bu Basra'lı şahsiyetin kelâmî tavırlarının ehemmiyetinin farkına varılmadı. İbn Hazm ve İbn Fûrek tarafından verilen tarih İbn Asâkir tarafından tamamen benimsenmiş olup (324/935-36), başka yerlerde bize söylenen tarihlerle de uyumaktadır. Aynı İbn Fûrek'in şehadetine göre⁹⁰ Eş'arî'nin ölümü en erken

86 329/940-41 de ölen Barbahâri (el-Hasan b. Ali Ebû Muhammed) hakkında bak. LAOUST, *Ibn Battâ*, XXVII-XLI; *Hanbalisme à Bağdâd*, ss. 81-84; EBU'L-HUSEYN, *Tabakât el-Hanâbile*, II, 18-45.

87 A.g.e., II, s. 18.

88 Bu, kelâma karşı olan düşmanlık için bkz. LAOUST, *Ibn Battâ*, XXXI, n. 67.

89 Krş. LAOUST, *Hanbalisme à Bağdâd*, ss. 78-83.

90 *Tebîin*, ss. 128, 14-129.

320 / 932 den birkaç sene sonra vuku bulmuş olmalıdır, zira bu tarihten sonra birçok eser onun tarafından kaleme alınmıştır⁹¹.

Diğer taraftan onun ölümü, İbn Asâkir tarafından⁹² düzenlenen, Eş'arî'lerin birbirini izleyen nesillerin listesini söz konusu etmenin cezası olarak, 324 den sonra daha fazla uzatılamaz.

Eş'arî'nin Bağdad'taki mezarı, el-Hatîb el-Bağdâdî tarafından nakledilen, Ebu'l-Kâsım el-Esâdî'nin şehadeti sayesinde oldukça açıklıkla belirlenmiştir. *Meş'aret el-Revâyâ*, yani şahrin güney batısında bulunuyordu⁹⁴. İbn Asâkir'in nakline göre⁹⁴ bizzat kendisi, fanatik Hanbeliler tarafından üst tarafının yok edildiğini müşahade ederek, Eş'arî'nin kabrine ziyarette bulunmuştur⁹⁵.

BİBLİYOGRAFYA*

- BAĞDÂDÎ (Ebu Bekr Ahmed el-Hatîb), *Târih Bağdâd*, Kâhire, 1349 / 1931.
- EŞ'ARÎ (Ebu'l-Hasan) *Makâlât el-İslâmiyyîn*. Ritter baskısı İstanbul 1930; Kahire baskısı 1369 / 1950.
- " *Kitâb el-Luma'* Mc Carthy yayını *The Theology of al-As-hârî*, metin: 5-83, tercüme: 5-116, Kahire, 1955.
- " *Kitâb el-İbâne*, Haydarâbad, 1367 / 1948, ss.1-80.
- " *Risâle fî İstihsân el-Havz fî İlm el-Kelâm*, *The Theology of al-Asharî* içinde, metin: ss.87-97, tercüme: ss.119-134.
- İBN ASÂKİR, *Tebyîn Kezib el-Müfteri fî mâ nusibe ile'l-İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, Şam, 1347 / 1928-29.
- İBN HALLİKÂN, *Vefayât el-A'yân ve enbâ ebnâ ez-Zamân*, Mısır baskısı, 1948. İngilizce tercümesi: *İbn Khallikân's Bibliographical Dictionary*, De Slane (M.G.), Paris, 1843.

91 İbn Fûrek'in hikâyesine göre 25 eser (*Tebyîn*, ss. 135-136).

92 *Tebyîn*, ss. 177-330.

93 Krş. LE STRANGE, *Bağdâd*, s. 181. Kahire yazmalarının kataloğu şöyle belirtiyor: Basra ve Kerh arası, Kerh ve Bab el-Basra olarak okunmalıdır. *Meş'aret el-Revâyâ*, *Meş'aret el-Zevâyâ* olarak da adlandırılmıştır. (Emeklilerin dinlenme yeri). Krş. G. MAKDISI, *Institution of Learning*, s. 31, n. 3 ve *Topography*, s. 285, n. 5.

94 *Tebyîn*, s. 413, 1-9.

95 Bu mezar olağan ziyaretlere konu olacak kadar kutsal sayılmamıştı; el-Herevî'nin *Kitâb el-Ziyârât*'ında zikredilmemiştir.

* Metin içinde kısaltılmış olarak geçen eserlere ait bibliyografik malumat burada verilmiştir.

- İBN KESİR, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire, 1351-58 /1932-39.
- İDRİS (H.R.), *Essai sur la Diffusion de l'Aş'arisme en Ifriqyâ, Cahier de Tunisie* içinde, 1. yıl, n.2, 1953, ss.126-140.
- LE STRANGE (G.), *Baghdâd during the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1900.
- LAOUST (H.), *La Profession de Foi d'İbn Battâ*, PIFD Şam, 1958.
- " *Le Hanbelisme sous le Califat de Bağdâd*, (241 /855-656 /1258), *Revue des Etudes Islamiques* içinde, 1959, ss. 67-128.
- MAKDİSÎ (G.), *Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Bağdâd: Materials and notes*, Arabica içinde VI, 1959, ss. 178-197 ve 281-309.
- MASSIGNON (L.), *La Passion d'al-Husayn ibn Mansour al-Hallâj*, Paris, 1922.
- Mc CARTHY (R.J.), *The Theology of al-Aş'ari*, Beyrut, 1953.
- Mc DONALD (D.B.), *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, Londra, 1903.
- PELLAT (Ch.), *Le Milieu Basrien et la Formation de Câhiz*, Paris, 1953.
- " *Basra*, E.I. (İslâm Ansiklopedisi fransızca nüsha) 2. bs. I, 1117-1120.
- SPITTA (W.), *Zur Geschichte Abu'l-Hasan âl-Aş'ari's*, Leipzig, 1876.
- SCHACHT (J.), *New Sources for the History of Muhammedan Theology*, *Studia Islamica* içinde, I, 1953, ss.23-47.
- SEM'ÂNÎ, *Kitâb el-Ensâb* Margoliouth (D.S.) yayını, Leiden-Londra, 1912 (GMS, XX).
- SOURDEL (D.), *Le Vizirat Abbaside de 749 à 936 (132 a 324 de l'Hegire)*, PIFD, Damas (Şam), 1959.
- SUBKÎ (Tâcüddin Ebu Nasr), *Tabâkât el-Şâfiyye el-Kübrâ*, Kahire, 1323-24 /1905-06.
- VECCIA VAGLIERI, *Al-Aş'ari (Abu Musa)*, E.I. (İslâm Ansiklopedisi fransızca nüsha), 2. bs. I, 716-717.
- WATT (W.M.), *Islamic Philosophy and Theology, Islamic Surveys, I*, Edimburg, 1962.
- YÂKUT, *Kitâb İrşâd el-Arib ilâ ma'rifet el-Edib, Mu'cem el-Udebâ*, Leiden, 1906-1927.

İSLÂMDA TİCARET ÂDÂBİ*

Yazan: Abdus-semi EL-MISRİ

Çeviren: Ramazan ŞİMŞEK

Ticaret kelimesi en basit anlamıyla menfaat değişimi demektir. Yeryüzüne geldiği günden beri insanlık camiasında yaşayan her fert, sosyal hayatın bir gereği olarak diğer insanların ürettiği mal veya hizmete mutlaka muhtaçtır. Onun ihtiyaçlarını kendi kendine karşılaması hiçbir zaman ve hiçbir yerde mümkün olmamıştır. Bu durumda ticaret tarihinin, insanlık tarihi kadar eski olduğunu söylersek sanırım hata etmiş olmayız.

Ticaretin, ilkçağlarda bir malı diğer bir mal ile değiştirme demek olan "mukayaza" biçiminde başladığı anlaşılmaktadır. Bu tür ticaret metodu, Afrika'da yaşayan ilkel kabileler arasında öteden beri süre geldiği gibi halâ da sürüp gitmektedir. Söz konusu metod, zamanımızdaki medenî topluluklar arasında ara sıra baş vurulan bir alış veriş biçimi olduğu gibi, özellikle günümüz devletlerinde, iktisadî bûhranların baş gösterdiği sıralarda dış ticaret uygulamalarında ikili anlaşmalar yoluyla ihtiyaç edilen mal karşılığı, ihtiyaç duyulan malların alınmakta olduğu bilinen bir hakikattir.

Tarihi bakımdan takas sisteminin önüne çıkan en büyük güçlüklerden biri, takas yapılması istenen iki mal arasında değer farklığı idi. Verilen malın, alınacak maldan hem değer bakımından üstün hem de ihtiyacından fazla olmak gibi çeşitli zorluklarla karşılaşmakta idi. Meselâ, tahıl, tuz veya ilaca ihtiyaç duyan bir şahıs, bunları kendi bölgesinde bulamayınca, bölgesindeki kişilerin elinde bulunan hayvan ve deriyi alıp tahıl ve benzeri eşyayı vermeyi kabul edecek üçüncü bir kişi veya kişiler aramaya çıkardı. Böylece istediği malı elde etmek yollarını bulmak zorunda kalırdı. Çevresindeki şahısların ellerindeki hayvan ve derilere karşılık tahıl veya benzeri maddeleri takas yapmayı sağlardı.

İnsan topluluklarının sosyal bakımdan gelişmesi, ticaret hacminin genişlemesini doğurmuştur. Ticaret hareketinin büyümesi sonucunda

* Bu yazı, Kuveyt'te yayımlanan aylık "El-Va'yu'l-İslâmî" adlı derginin Temmuz 1977 tarihli sayısından dilimize çevrilmiştir: Sayı: 150, s. 35 vd.

insan toplulukları alış verişe arz edilen ve ihtiyaç duyulan, hurma, sığır, koyun gibi mübadele mallarının fiatlarını aralarında takas ölçüsü olmak üzere kalıcı ve belli bir esasa bağlayarak, ortaya çıkan zorluklara bir çözüm araya gelmişlerdir. Nitekim bu mallar son devirlere kadar mübadele ölçüsü olmaya devam etmiştir. Söz konusu zorluklara bir çözüm maksadıyla Hz. Peygamber'in şu Hadis-i Şerifi dikkat çekicidir¹. "Altın altınla, gümüş gümüşle, tahıl tahılla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuz ile ne fazla ne eksik aynen ve peşin olarak alınır verilir. Adı geçen maddelerin neveleri değiştiği zamansa, peşin olmak kaydıyla istediğiniz gibi satabilirsiniz". Bu hadisi, Ahmet ve Müslim Rivayet etmiştir. Burada bu neviden belirli mallara, para birimi olan mallar gözü ile bakılmıştır.

Daha sonra bu malların yerini madenler almaya başladı. Altın, gümüş, nikel ve diğer kıymetli madenler ortaya çıktı. Ancak ticaret hacminin genişlemesi ile bu metod da değerini kaybederek ihtiyaca cevap veremez oldu. Hükümetler, birimi üzerinden yazılı belirli ağırlık ve şekillerde altın ve gümüşten para dökme işini üzerlerine aldılar Böylece insanlar arasındaki alış veriş vasıtası olan para, daha sağlam bir temele dayandırılmış oldu. Ticaret, Arapların en önemli gelir kaynaklarından biriydi. Ticaret kafileleri, Arap yarımadası'nın kuzeyinden güneyine, doğusundan batısına yaz-kış durmadan ticaret malları taşırlardı. Kur'an-ı Kerim Kureyş sûresinde, bu hadiseyi müstakil bir sûre ile tesvil etmiştir². "Kureyş kabilesinin yaz ve kış yolculuklarında uzlaşması ve anlaşması sağlanmıştır Öyle ise kendilerini açken doyuran ve korku içindeyken güven veren bu Kabe'nin Rabbi'ne kulluk etsinler".

El-Ehram Gazetesi'nin davetiyle 1969 senesinde Kahire'ye gelen Fransız Marksist filozof Roger Garaudy' verdiği bir seri konferans esnasında aynen şöyle diyordu "İslâmın yayılışı bir istila ve işgal hareketi değildi. Keza sömürgeçilik de değildi, İslâm yayılışı sırasında girdiği her bölgeye getirdiği medeniyet anlayışıyla mahalli medeniyetler arasında kaynaşma ve birleşme fırsatı yaratmıştır. İslâm medeniyeti, yaşama hakkı tanıdığı diğer medeniyetlerle kendisi arasında bir fark gözetmedi. İster Pers medeniyeti, ister Mısır medeniyeti, isterse İspanyol medeniyeti veya diğerleri olsun saygıyla anlaşılmaya ve korunmaya çalışıldı".

Kimsenin inkar edemeyeceği bir gerçek de İspanya'ya giren İslâm fatihlerinin yerli halk tarafından coşkun sevgilerle karşılanıp kucaklan-

1 Buhari, c. 6, s. 452, 485, 486, 487; İbn Mâce, c. 5, s. 291.

2 Kureyş: 106/1-4.

masıdır. Henüz iki yıl geçmemiştir ki, müslümanlar bütün ülkeyi ellerinin içine almışlardır. Bu topraklarda yedi asır sürdürecekleri İslâm medeniyetinin temellerini böylece atmışlardır. İslâmın bu yayılma ve yerleşme harekâtı silah zoru ile temin edilen bir işgalden kaynaklanmamaktaydı. Ancak bu topraklara giren yeni insanların teşekkül ettirmeye çalıştıkları yeni içtimâî hayatın temelleri, kuvvetli esaslar üzerine oturtulmaya matuf samimi gayretlere dayanmaktaydı. Müslüman milletin büyüklüğünün temel taşı, herkese eşit davranmaları ve bütün dinlere hürriyet tanıma prensibine bağlılıkları teşkil ediyordu. Müslüman Araplar, yaşadıkları şehirlerde, fark gözetmeksizin Hıristiyan kiliselerine, Yahudi sinagoglarına saygı ile davranarak girip çıkmaktaydılar.

İslâmiyet, Bedevî hayat tarzının hâkim olduğu bir bölgede doğmasına rağmen, büyük şehirlerde büyüdü ve hızla yayılma istidadı gösterdi. İslâm, dünya milletlerine maddî ve ruhî neticeleri ile birlikte ticaret âdabını geniş çizgileri ile ve detaylı bir şekilde sunmayı ana prensiplerinden biri olarak kabul ediyordu. Bu durumda insanlığın yeniden doğmasını temin eden içtimâî ve iktisâdî hayat şartlarını ortaya koyuyordu.

Mahallî idareler ilk defa müslümanlar tarafından kuruldu. Avrupalılar Haçlı Seferleri sonucu ve müslümanlarla temasları neticesinde onlarda gördükleri bu idareyi birkaç asır sonra Avrupa'da kurduklarını görüyoruz.

Mahallî idare sisteminin getirdiği yenilikler arasında, ticaret merkezi olan büyük şehirlerde, ticaret hayatını ve esnafı İslâmî esaslara göre kontrol altına almayı temin eden "ticarî zabita" diyebileceğimiz "Muhtesib"lik görevinin ihdas edildiğini görüyoruz. İşte ilk defa ticaret ahlâkının korunması ve uygulanmasının devlet tarafından bir görev olarak üstlenildiğini, burada tesbit ediyoruz.

Garaudy'nin işaret ettiği ticarî zabita müessesesinin temeli Hz. Peygamber (S.A.V)'ın koyduğu kurallara dayandırılmıştır. İslâmî ahlâk prensiplerine bağlı kalınarak çarşı, pazarı tanzim etmek maksadıyla son zamanlara kadar devam etmiştir. Bu prensipler sosyo-ekonomik hayata genel bir denge getirmiştir. İçtimâî hayatın istikrarının barometresi mesabesindeki düzgün ticaret hareketiyle, esas amaç olan İslâmî hedeflerin tahakkuku arasında uyumlu bir dengenin tesis edilmesinde, bu prensipler önemli rol oynamışlardır.

İslâm, doğuş noktasından hızla öbür ülkelere yayılınca, ticarî hayat gelişti ve canlandı. Bu devirlerde yeni ticarî yollar açıldı. Bu yollar İs-

lâm dünyasını, Çin'e ve Hindistan'a bağlıyordu. Sözünu ettiğimiz yolların başında meşhur "İpek Yolu" gelmektedir. Çin'i Abbasi Devletinin başkenti Bağdat'a bağlayan ipek yolu üzerinden ticarî mallar çift yönlü çalışıyordu. Doğudan gelen mallar Bağdat üzerinden Halep'e, Şam'a ve oradan da müslümanların elinde bulunan Akdeniz'in doğu sahillerine ulaşıyordu. Buradaki limanlardan deniz yoluyla Avrupa'ya sevk ediliyordu. Diğer yönden Bağdat'tan, Afrika'ya uzanan karayolu şeridi ise işler durumdaydı. Söz konusu karayollarının yanısıra, Doğu Hindistan adalarından Kızıldeniz yolu ile AKABE körfezine, oradan da İskenderiye ve Akdeniz'e kadar Avrupa limanlarına uzanan bir denizyolu olduğu bilinmekteydi.

Posta teşkilâtı Abbasiler deyrinde kurulmuştur. Posta teşkilatının görevleri arasında aşağıdaki vazifeleri sayabiliriz; Ticarî yolları kullanılır durumda tutmak. Yeni yollar inşa etmek, kervansarayları ve diğer konaklama merkezlerini çeşitli tehlikelerden korumak, ticaret hayatının candamarı durumundaki bu yolların emniyetini gece, gündüz temin etmek, kısaca, ticaret faaliyetlerinin gelişmesine katkıda bulunacak her türlü tedbiri almaktır.

İslâm devletleri o devirlerde, ticaret hayatında o kadar ileri bir merhaleye ulaşmışlardı ki, dünya ticaretinin % 90'ı müslüman tacirlerin elindeydi. Müslüman tacirlerin bu hâkimiyetleri, zamanın yöneticileri tarafından iyi değerlendirilmediği içindir ki, fazla sürmedi, Dünya çapında elde edilen bu önemli mevki, lehdeki yaygın propaganda, Avrupa'da Haçlı seferlerinin tezgahlanmasına sebep teşkil eden ana amillerden birisidir. Müslüman tüccarların ticaret dünyasındaki başarıları ve elde ettikleri önemli pazarlar, Avrupa'da Hristiyanların iştahlarını kabarttı. Kıskançlık duygularını artırdı. Bu emellerini gerçekleştirebilmek için sömürgeci yüzlerini perdeleyebilmek amacıyla Haçlı seferlerini paravana olarak kullanmaya muvaffak oldular. Görünüşde yaptıkları savaşlar din yolunda idi. Aslında ise hedefler biraz önce işaret ettiğimiz emperyalist gayelere matufdu. Avrupalılar, böylece, müslümanların ticarî hayat hâkimiyetine son vermeyi başardılar ve Hristiyan âleminin emperyalist hegemonyası yolundaki bütün engelleri bertaraf ederek dünyada sömürü düzenini başlatmış oldular.

Müslümanlar biraz önce değindiğimiz ticarî mevkiye nasıl ulaştılar? Bu sorunun cevabını madde ile mâna arasında ahenkli bir denge kuran, fitrat dini İslamın, islâmî esaslarında aramak gerekir. Müslüman tüccarlar, sağlam bir ahlâkî temele dayanan insan davranışlarını, islâm dininin özü ve cevheri sayan insan için, iyi niyetle çalışıp didinmekten başka bir

şeyin kendisine fayda sağlamayacağını öğreten ve bu uğurda yardımcı ve yol gösterici esaslar koyan İslâm dinine bağlı oldukları ve gönülden inandıkları için bu mevkilere ulaşmışlardır.

Müslüman tüccar, İslâm ahlâkının ana esaslarını teşkil eden ahde vefa, emanete riayet, alış verişte doğruluk, insanlara iyi muamele, kimseyi aldatmama, yalan söylememe gibi prensiplere canlı bir örnek teşkil ediyordu. O, ticaret hayatında, karşılaştığı milletlere davranışlarıyla örnek oluyordu. Bunun içindir ki, temas ettiği milletler kendi yaradılışlarında mevcut olan bu hasletlere hayran kalıyor, onu yakından takip ediyor ve müslümanlığı severek kabul ediyordu. Söylediklerimize örnek göstermek gerekirse, işte Endenozya ve civarındaki müslüman ülkeler, gerek fütuhat devrinde, gerekse daha sonraki devirlerde hiç bir İslâm ordusu buralara ulaşmamıştır; ama oralara İslâm adabı üzere ticaret yapan ve milletlerin itimadına mazhar olan müslüman tüccarlar ulaşmışlardır. Afrika'nın güneyi ve doğusunda da durum yine aynıdır.

İnsanları böylesine yükselten İslâm'da ticaret esasları nelerdir? İslâmın getirdiği ticaret esaslarını ve adabını, Hz.Peygamberimizin ilâhî emirleri insanlara anlatış üslûbunda aramak gerekir. O, Medine'li Evs ve Hazreç kabilelerinden Birinci Akabe Beyatında karşılaştığı on iki kişiden şu isteklerde bulunmuştur³. "Allah'a hiçbir ortak tanımayacağımıza, hırsızlık yapmayacağımıza, zina etmeyeceğinize, çocuklarımızı öldürmeyeceğinize, ne surette olursa olsun iftira etmeyeceğinize, ilâhî emirlerde bana karşı gelmeyeceğinize bana söz verin. İslâmın ticaret esas ve adabıyla ilgili kurallarının yüceliği önünde her aklı başında insan hürmetle eğilecektir. Çünkü insanoğlu ondan daha yücesini hayatı boyunca, hayellerinde bile canlandırmakta zorluk çekecektir.

Hız.Peygamberimiz (S.A.V) bu sözleri ile Medine'de kuracağı İslâm devletinin temel taşları durumundaki ilk İslâm davetçilerine, tesis edeceği cemiyet hayatının ana ilkelerini kısaca anlatmaktaydı. Böylece ilk antlaşmasını yapmış oluyordu. İslâm cemaatinin temeli sağlam ah-lâkî esaslara dayanacaktı. Mal emniyeti sağlanarak haksız kazanç kapıları bir daha açılmamak üzere cahiliyet devriyle birlikte kapanıp gidecekti.

Konumuzla alakalı birkaç Hadis-i Şerifi burada uzun uzadıya anlatmaya imkânımız müsait değildir. Ancak burada özellikle cemiyet hayatında istikrar unsuru olması bakımından, ticarî mevzularla alâkalı sandığımız hadisleri kaydetmekle iktifa edeceğiz. Hız.Peygamberimiz'in

3 Buhari, c.1, s. 34.

(S.A.V) konumuz yönünden değerlendirilmesine inandığımız şu Hadis-i Şerifini inceleyelim, O⁴, “Kâmil müslüman o kişidir ki, müslümanlar onun ne elinden ne de dilinden incinirler” diyor. Hadisdeki “elinden ve dilinden” kelimelerini yalan, iftira, hırsızlık, eza, cefa ve zarar meydana gelmez mânasında kabul etmek doğru bir anlayış olur. Keza Hz. Peygamberimiz (S.A.V)⁵ “Sizden biriniz kendi nefsi için sevdiği, arzu ettiği şeyi, müslüman kardeşi için de sevmediği müddetce kâmil bir imana sahip sayılamaz” diyor. Burada maddî menfaatler söz konusu olduğu zaman, müslümanın nasıl düşünmesi ve ne şekilde hareket etmesi gerektiği öğretilmektedir.

Çağımızda İslâm ticaret ahlâkını öğrenme ve onu uygulama alanına geçirmemin ne kadar büyük bir ihtiyaç olduğunu hepimiz kabul etmek zorundayız. Günümüz cemiyetinin fertlerini çeşitli sarsıntı ve bunahlara sürükleyen hadiselerin başında, ticaret hayatındaki güvensizliğin geldiği şüphe götürmez bir hakikattir. Ticaretin cemiyet fertlerine götürülen şerefli bir hizmet olduğunu unutarak, onu, karşısındaki müslüman kardeşini çeşitli yollarla soyma vasıtası haline sokan müslümanlar, birden fazla suç işlediklerinin farkında mıdır? Kamil bir imana sahip olduklarından emin midirler? İtimat ve güvenin kalmadığı kanaati, bir cemiyette yaygınlaşsa, bunun baş sorumlusunun ticaret erbabı olduğunu unutmamak gerekir. Gerçek sermayenin başkalarına itimat telkin eden dürüst ticarî davranışlar olduğunu kavrayan batılı toplumlar karşısında, müslüman cemiyetler bu hakikatleri daha ne zamana kadar görmezlikten gelecekler?

H.z.Peygamberimiz (S.A.V) Medineci münevvere'ye geldiklerinde pazar yerini gezdiler. Halkın pazar yeri, yahudilerin oturduğu Kaynuka Oğullarının mahallesinde kuruluydu. Bu kabile, pazara giren ve çıkan mallara harç kesiyor, haraç ahyor' pazarcılara yer satıyor ve böylece ekonomik yönden şehir üzerindeki iktisadî hâkimiyetini sürdürüyordu. Bunu gören Peygamberimiz (S.A.V) halkın bütün ihtiyacına cevap verebilecek geniş bir yere vardı. Ayağını yere sertçe vurarak⁶ “İşte burası pazar yerinizdir, burada kimse zulme uğramaz, kimseden harç alınmaz” dedi. Yeni pazar yerinde atlara, develere, koyunlara, yağa, hurmaya, ve buğdaya ayrı ayrı yerler tahsis edildi. Böylece Medineli'ler yer satışından haksız kazanç temin eden Yahudilerin tahakkümünden kurtarılmış oldular. H.z.Peygamberimiz (S.A.V) ticarî hayatın ince bir sanat oldu-

4 Buharî, c. 1, s. 29.

5 Buharî, c. 1, s. 30, c. 6, s. 476.

6 İbn Mâce, c. 2, Bab: 40, Hadis no: 2233 (Nşr. M.F. Abdülbâki).

ğunu şöyle açıkladı; “7Alışında satışında müsamahakâr, borcunu isteyişinde müsamahakâr olan kişiden Allah razı olsun” Bu hadisi Buhari rivayet etmiştir. Peygamberimiz bu sözleriyle, alış verişin nasıl korunacağına, nasıl canlı tutulacağına, insan haysiyet ve gururunun nasıl korunacağına, mal ve paranın hızlı bir şekilde nasıl el değiştireceğine, sitokculuğun, ihtikarcılığın nasıl önüne geçileceğine dair hususları veciz bir şekilde öğretiyordu. Günümüzde birkaç lira için kan döküldüğünü duyunca insanlık gururunun, İslâmî esaslardan uzaklaşınca nelere maruz kaldığını, sanırım daha iyi anlıyoruz.

Yalanı, cemiyeti içinden kemiren kanser mikrobu olarak gören İslâm dini, müslümanları şok yaparcasına uyarılmaktadır. Yalanın girdiği alış verişin bereketi olmayacağını, almanın da satmanın da doğru söylemedikleri müddetce alış verişlerinden hayır görmeyeceklerini Hz. Peygamberimiz (S.A.V) birçok hadislerinde açıklamışlardır. Resulullah⁸ “Doğru sözlü tüccar, Nebiler sıddıklar, şehitler ve Allah’ın salih kullarıyla beraber olacaktır” diyor. Bu hadisi Tirmizi rivayet etmiştir. Yalan söyleyen bir defa; doğru söyleyen her zaman kâr eder.

İslâm dini pahahlıkla mücadele ederken konunun temeline inerek çözüm yollarını tesbit etmiştir. Satmak istediği malı müslümanların pazarına kadar getirip orada satan kişiyi Allah yolunda cihat edenlerin mevkiine yükseltmiştir. Elinde bulunan malın pahahlaşmasını bekleme maksadıyla tutan ihtikarcı hakkında Hz. Peygamberimiz (S.A.V)⁹ “İhtikarcı insan ne kötü bir kuldür. Allah nimetlerini bol verip fiatlar düştüğünde üzülür, kıtlık olup fiatlar yükseldiğinde ise sevinir” Bu hadisi Beyhaki, Şuab’ul-İmânda rivayet etmiştir. Keza ölçü ve tartının tam ve eksiksiz kullanılması hakkında Kur’an-ı Kerim’de birçok âyet vardır. Meselâ, İsrâ suresinin 35. âyetinin müslümanların bu konuda çok titiz davranmaları ve ticaret dünyasında çok ileri gitmelerine tarihi yönden başlıca âmil teşkil ettiği bir gerçektir. Keza Hz. Peygamberimiz (S.A.V) Ahmet b. Hanbel ve İbn Mâce’nin rivayet ettikleri diğer bir hadisinde¹⁰ “Sattığın malda hastalık veya eksiklik olup da bunu müşteriye söylememek helal değildir, haber vermesi gerekir” demektedir.

Müslüman tüccarlar o zamanlar biliyorlardı ki, verilen sözü tutmamak, ölçüde ve tartıda hile yapmak, müşteriye aldatmak, emeksiz kazanç temin etmek, bu şekilde elde edilen paralardan hayır yapmak veya

7 Buhari, c. 6, s. 372.

8 Keşfu’l-Hafâ, c. 1, s. 218, Hadis no: 665.

9 Buhari, c. 6, s. 449.

10 Beyhaki, c 5., s. 320.

sadaka vermek, başkası mal satarken ucuz fiatla kendi malını ileri sürmek, fiat artırmak maksadıyla müşteri gibi gözükme, birinin malını diğerinden daha ucuz fiatla almaya kalkmak, mal sahibinin bilgisizliğini istismar ederek değerinden daha ucuza almak, pazara gelen malların yolunu kesip ucuza maalemetmek ve bu malları pazarda daha pahalıya satmak, müşteriye kıymeti düşük veya geçmeyen paralar vermek satıldığı mal fahiş fiatla satmak, borç verdiği kişiyi rastgele yerde sıkıştırmak, aldığı borcu zamanında iade etmemek, alış veriş esnasında İslâmî terbiyeye uymayan söz ve davranışlarla insan haysiyetini zedelemek, ülkesine zarar getirecek alış verişte bulunmak, insanların ihtiyacını fırsat bilerek pazarlık yapmak, İslâm dininin kesinlikle söküp attığı câhiliyet devrine ait özelliklerdir. İslâma göre kul hakkı diğer bütün haklardan önce gelir. Yine o fakirin yoksulluğunu sömürerek onun ömür boyu fakir kalmasını hedef alan tefeciliği toptan reddeder. Bunun yerine fakire sermaye mahiyetinde kâr ortaklığına para vermeyi müslümanlara övütler. İslâm dini bu konuda topraklarında yaşayan müslümanlarla müslüman olmayan arasında fark gözetmez, ayırım yapmaz; Çünkü ona göre insan insanın kardeşidir, hepsi Âdem'dendir, Âdem ise topraktır. Kısacası, İslâmın ilk devirlerindeki müslüman tüccarın din ve ticaret anlayışı bu idi. Bu anlayış sayesinde ki, girdiği ülkeye İslâmiyeti de beraber götürdü. Tavrı ve hareketiyle de canlı örnekler sundu. İnsanlık, sunulan bu canlı örnekler sayesinde İslâmiyeti içten kabul etti ve benimsedi. Zamanımızdaki müslümanların bilerek veya bilmeyerek İslâmiyeti aksettirmeyen örnekliklerine rağmen, kültür seviyesi yüksek topluluklarda İslâm yayılmaya devam etmektedir. Çünkü akıllıların dini birdir. O da İslâmiyettir.

İsmet BİNARK (Hazırlayan), *ARŞİV VE ARŞİVCİLİK BİBLİYOGRAFYASI (Türkçe ve Yabancı Dillerde Yayınlanmış Kaynaklar)*, Başbakanlık yayını, No: 2, Başbakanlık Basımevi, 1979, Ankara, LXXIX +285 sayfa.

Bir devletin geçmişi, bugünü ve geleceği gözönüne alınırsa, istikbalde ancak arşivi ile vardır demek yanlış olmaz. Zira, arşivlerin en büyük özelliği toplum ilimlerine başlangıç ve ilk elden kaynak olmalarıdır. Bundan dolayıdır ki, bir devletin ve milletin tarihi, devlet ve millet hayatının öz çizgileri demek olan arşivlerde gizlidir. Arşivlerimiz, milli hafızamız olan tarihimizin temel dayanağıdır. Cemiyet hayatımız ile ilgili idarî, siyasi, hukukî, askerî, iktisadî, dinî, ilmi, biyografik, jeneolojik, teknik, istatistik ve kültür konularındaki araştırmalar, devletimizin milletlerarası münasebetlerinde haklarının tesbiti için gerekli vesikalar; devrinin ahlâk, örf ve âdetlerini ve çeşitli sosyal özelliklerini belirten her türlü yazı, evrak ve belgeler ancak arşivlerimizden temin edilebilir.

Arşivin önemini birkaç cümle ile bu şekilde belirttikten sonra, sözü, adı geçen eserin tanıtılmasına getirmek istiyoruz:

Bu Bibliyografya, ülkemizde arşivcilik konusundaki literatür boşluğunu gidermek amacıyla hazırlanmıştır. Arşiv ve arşivcilik konusundaki yerli ve yabancı kaynakların tesbiti, derlenmesi ve değerlendirilmesi amacına yöneliktir. Arşiv çalışmalarını sağlıklı bir biçimde çözümlenebilecek ve arşivcilik alanında yapılacak her türlü çalışmalara ışık tutabilecek mahiyettedir.

Kitapta bölümlerden önce LXXIX sayfalık bir kısım bulunmaktadır. Bu kısımda: Dr.Lütfi Doğan'ın *Sunuş* yazısını tâkiben İsmet Binark'ın, *Arşiv Konusunda İlk Bilgiler, Ülkemizde İmparatorluk ve Cumhuriyet Dönemlerinde Yapılmış Arşiv Çalışmaları* ve hem Türkçe, hem İngilizce olarak *Bibliyografya Hakkında Açıklama'sı* yer almıştır. Yine Türkçe ve İngilizcesiyle birlikte *Bibliyografik Künyelerin Tesbiti* başlığı altında, *Bibliyografya*'ya kitap, makale ve diğerlerinin alınışı sırasında gözönünde bulundurulmuş başlıca noktalar, altı madde halinde sıralanmıştır. Bibliyografik künyelerin tesbiti yapılırken, gerektiğinde açıklan-

malar yapılmış ve atıflarda bulunulmuştur. *Kısaltmalar*'da ise, *Bibliyografya*'da kullanılan çeşitli dillere âit kısaltmalar ile, bunların, Türkçe ve İngilizce karşılıkları da gösterilmiştir. Eserde geçen yabancı dillerdeki arşiv terimleri ile açıklanmasında, *Bibliyografya*'yı kullanacaklar yönünden yarar görülen diğer bazı özel terimler ve bunların Türkçe karşılıkları *Sözlük* kısmında yer almıştır. *Taranan ve Faydalanılan Kaynaklar* başlığı altında: I) *Armağan Kitaplar*, II) *İlmî Kongre, Konferans ve Toplantılar* (sunulan tebliğler, zabıtlar), III) *Ansiklopediler*, . . . VII) *Arşiv ve Arşivcilik Konusunda Türkçe ve Yabancı Dillerde Yayınlanmış Kitaplar*, VIII) *Gazeteler*, IX) *Yıllıklar*, X) *Dergüler* (alfabetiktir), XI) *Bibliyografyalar, Bibliyografik Listeler ve İndeksler* ve son olarak ta *Yararlanılan Kütüphaneler* sıralanmıştır.

Tanıttığımız bibliyografik çalışma; eski harfli Türkçe, Türkçe ve yabancı dillerdeki kitap, makale ve diğer türdeki kaynakları içerisine almaktadır. Bibliyografik tarama Türkçe kaynaklar için 1978'in Haziran ayına, yabancı dillerdeki kaynaklar için 1977'nin Mayıs ayına kadar sürdürülmüştür. *T.C.Resmî Gazete* koleksiyonları ile, *Fransa Arşiv İdaresi* tarafından yayınlanmakta olan *Gazette des Archives*'in dışında, gazeteler bibliyografik taramaya dâhil edilmemiştir.

Arşiv ve Arşivcilik Bibliyografyası (Türkçe ve Yabancı Dillerde Yayınlanmış Kaynaklar) ismini taşıyan bu bibliyografik çalışma, VII bölümdür. Bölümler sırası ile şunlardır:

I- *Arşiv Mevzuatı (Kanunlar, Kanun Tasarıları, Tüzükler-Nizamnameler-, Kararnameler, Yönetmelikler-Talimatnameler-, Genelgeler- Tamimler-)*. Kronolojiktir.

II- *Çeşitli Kuruluşların Arşiv Yönetmelikleri-Kuruluşlara göre alfabetik olarak düzenlenmiştir.*

III- *Kalkınma Plânlarında Arşiv Konusu ve Arşivlerimiz Hakkında Araştırma Raporları-Kronolojiktir.*

IV- *Ülkemizde Arşiv Konusunda Yayınlanmış Telif ve Tercüme Kitaplar.*

V- *Ülkemizde Arşiv Konusunda Yayınlanmış Telif ve Tercüme Makâleler.*

VI- *Türk Tarihinin Arşiv Kaynakları Hakkında Türkçe ve Yabancı Dillerde Yayınlanmış Kitap ve Makâleler.* Bu bölüme, bugün arşivlerimizin en değerli arşiv malzemelerinden olan *Vakfiyeler* ile ilgili çalışmalar, başbaşa bir bibliyografik tarama konusu olduğundan dâhil edilmemiştir.

VII- *Arşiv ve Arşivcilik Konusunda Yabancı Dillerde Yayınlanmış Kitap, Makale, Rapor ve Diğerleri*. Konu başlıklarına göre alfabetiktir. Bu bölüm, kendi içerisinde '60' konu başlığına ayrılmıştır. Bu başlıklar önce Türkçe, daha sonra İngilizce karşılıkları ile verilmiştir. Başlıklar Türkçe karşılıklarına göre alfabetik olarak sıralanmış olup, aranması muhtemel olan başlık şekillerinden, esas başlığa gerekli atıflar yapılmıştır.

Yedinci bölümün sonuna, bibliyografik taramanın sonuçlanmasından ve bölümlerin düzenlenmesinden sonra tesbit edilen kaynaklarla, eserin baskısı sırasında tesbit edilen bibliyografik kaynaklar için iki ayrı "İlâveler" bölümü eklenmiştir.

Eserden yabancı araştırmacı ve arşivistlerin de yararlanmalarını sağlamak düşüncesiyle, eserin roman rakamlarıyla gösterilen baş tarafı ile, bölüm ve ara başlıkların İngilizce açıklama ve karşılıkları verilmiştir.

Bibliyografya'nın sonunda, "Yazar", "Kitap", "Makâle" adlarına göre üç ayrı *İndeks* yer almıştır.

"*Arşiv ve Arşivcilik Bibliyografyası*", ülkemizde bu alandaki yayın boşluğunu gidermek ve bugüne kadar bu konuda yapılmış çalışmalarını derleyip, değerlendirmek gayesiyle ilk defa yapılmaktadır.

Uzman arşiv personeli yetiştirilmesi konusu ile ilgili olarak, düzenlenecek eğitim ve öğretim programlarında ilgililerin ilk elde başvuracakları kaynak eser olma özelliğini taşıyan böylesi bir *Bibliyografya* kitabını ilim erbâbının hizmetine sunan Sayın İsmet Binark'ı gönülden kutluyoruz.

Ass. Münir ATALAR

* * *

İsmet BİNARK, *Arşiv ve Arşivcilik Bilgileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1980, XXI+245 s.

Eser, Turgut Özal'ın *Önsöz* yazısı ile başlayıp, yazarın *Giriş*'i ile devam etmektedir. Yazar, burada, kitabını yazış sebebini ve kitabının hazırlanış şeklini şöyle dile getirmektedir:

"...*Arşiv ve Arşivcilik Bilgileri* adını verdiğimiz bu çalışma ile, arşivciliğe âit ilk ve temel bilgileri, teknikleri, yeni gelişmeleri ve kaynaklarını ilgililerin istifâdesine sunmaya gayret ettik. Eserin, bu sahada-

ki önemli bir boşluğu dolduracağı inancındayız. Bu çalışmada, arşivci-
liğin çeşitli konularına âit temel bilgiler, metod ve teknikler, büyük
ölçüde yabancı dillerdeki kaynaklardan derlenmiştir. Bunlara, arşivleri-
miz, tarihçeleri, ülkemizdeki arşiv çalışmaları, arşivlerimiz ile ilgili mev-
zuat, arşiv meselelerimiz ve çözüm yolları gibi Türk arşivçiliğine âit çe-
şitli konular ilâve edilmiştir.

Bu eser, 1972 yılında başlanan ve bugüne kadar sürdürülen bir ça-
lışmanın mahsulüdür. Konu ile ilgili olarak, 1972 ve 1977 yıllarında
Londra'da British Museum (British Library-İngiliz Millî Kütüphanesi),
Londra Üniversitesi'ne bağlı School of Oriental and African Studies
(Asya ve Afrika Üzerine Çalışmalar Okulu), özellikle Public Record
Office (İngiliz Devlet Arşivi) ve Helsinki'de Valtionarkisto (Fin Millî
Arşivi)'da yaptığımız çalışmalar, bu çalışmalar neticesinde edindiğimiz
bilgiler ve kaynak taramalarımız, bu eserin hazırlanmasına temel ol-
muştur." (s.xı)

İki sayfalık *Kısaltmalar*'dan sonra, *İçindekiler* tablosu ile eser de-
vam etmektedir. Eserin muhtevasını, bölümlerinin isimlerini sıralamak
suretiyle göstermek istiyoruz. Bu bölümler şunlardır:

- I- *Arşiv ve Arşivcilik Konusunda İlk Bilgiler,*
- II- *Arşivin Kısa Tarihçesi, Ülkemizdeki Arşiv Çalışmaları Arşiv-
lerimizin Önem ve Değeri,*
- III- *Arşiv Terminolojisi* (Osmanlı arşiv belgeleri ile ilgili terim ve
deyimlerden örnekler Diplomatik ve Osmanlı diplomatığı ... v.s.),
- IV- *Temel Arşivcilik Bilgileri,*
- V- *Arşivlerde Mikrofilm Kullanılması,*
- VI- *Fotoğraf, Film, Plâk ve Bant Arşivleri,*
- VII- *Arşivlerde Kullanılan Malzemeler,*
- VIII- *Arşiv Binaları, Mimari Özellikleri ve Devlet Arşiv Sitesi,*
- XI- *Arşiv Belgelerini Tahrip Eden Mikroorganizma ve Böceklerle
Karşı Korunma Metodları,*
- X- *Arşiv Belgelerinin Restorasyonu ve Kullanılan Metodlar,*
- XI- *Mekanografi, Bilgi İşlem Sistem ve Teknikleri, Mekanografi
ve Arşiv Münasebetleri,*
- XII- *Çeşitli Ülkelerde Arşivci Yetiştirilmesi Konusunda Yapılmış
Çalışmalar ve Ülkemizdeki Durum.*

XIII- *Arşivlerimiz ile İlgili Mevzuat ve Diğer Çalışmalar,*

XIV- *Arşiv Meselelerimiz ve Çözüm Yolları.*

Ayrıca, her bir bölümün bitiminde özellikle o bölümün konularıyla ilgili olarak, yazar adlarına göre alfabetik düzenlenmiş zengin *Bibliyografya* verilmiştir.

Tarihimizin, milli kültürümüzün ve millet hayatımızın her çeşit maddî ve manevî haklarının yazılı senetleri, yurdumuzun tapusu, milli varlığımızın geçmişten geleceğe köprüsü olan arşivlerimizi gereğince muhafaza edebilmek, değerlendirmek ve bilimin istifadesine sunabilmek için yapılması gerekli, vazgeçilmez hizmetler vardır.

İşte, bu hizmetler cümlesinden olarak; çeşitli kuruluşların arşiv hizmetlerinde çalışan idareciler ve diğer personelin büyük ölçüde yararlanabilecekleri, Türkçe kaynak eser olma özelliğini taşıyan bu kıymetli eseri ortaya koyan Sayın İsmet Binark'ı içtenlikle tebrik ediyor, yayınlarının devamını bekliyoruz.

Ass.Münir ATALAR

* *
*

Atilâ ÇETİN, *BAŞBAKANLIK ARŞİVİ KILAVUZU*, İstanbul, 1979, Doğu Matbaası (Enderun Kitabevi), XVI+171 sayfa.

Eser, Başbakanlık Arşivi'nin ihtiva ettiği malzemeyi, tasnifleri, araştırmalara açık bulunan bölümleri, halen devam eden tasnif çalışmalarını vb. ortaya koymak ve tanıtmak amacındadır.

Yazar, Başbakanlık Arşivi'nin önemini, *Önsöz*'de şu şekilde dile getirmiştir:

"Türkiye'de, Osmanlı İmparatorluğu devrine âit zengin arşiv malzemesi ihtiva eden arşivlerin başında, Başbakanlık Arşivi gelmektedir. Sahip olduğu malzeme bakımından, Osmanlı İmparatorluğu'nun ana arşivi niteliğindedir. Bu özelliği ile de, Türkiye'deki diğer arşivlerden ayrı bir üstünlük ortaya koymaktadır. Diğer arşivler daha özel bir mahiyet arzitmelerine rağmen, Başbakanlık Arşivi'ndeki malzeme, kemiyet ve keyfiyet bakımından çeşitlilik ve zenginlik ortaya koyduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun yayıldığı ülkelerdeki devletlerin ve ulusların tarihi için de pek önemli bir arşivdir¹ Tahminî ve takribî bir hesaplama,

¹ Başbakanlık Arşivi, sadece Türkiye'nin değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun sona ermesinden sonra teşekkül eden 20'den fazla devletin de ana arşivi durumundadır.

100 milyondan fazla arşiv malzemesine sahiptir². Esasen son 20-30 yıl içinde, bu arşive yerli ve yabancı ilim adamlarının ve araştırmacıların gösterdikleri rağbet ve ilgi, bu önemin en büyük delilidir" (s.x1).

Yazarın *Önsöz*'ünü müteâkib eser, *Giriş*, yedi *Bölüm* ve *Sonuç*'tan ibarettir.

Giriş'te; Başbakanlık Arşivi'nin kısa olarak tarihçesinden bahsedilmiş, arşivde muhafaza edilen arşiv malzemesinden ve öneminden söz edilmiş, şimdiye kadar yapılan tasnif çalışmaları izah edilmiştir.

Başbakanlık Arşivi'nde halen mevcut ve araştırmalara açık olan tasnifler tek tek ele alınarak, ihtiva ettikleri malzeme cinsleri, tasniflerin özellikleri, katalog, envanter veya fihristleri olup olmadığı, hangi yılları ihtiva ettikleri, izah edilmek suretiyle *Birinci Bölüm*'de gösterilmiştir.

İkinci Bölüm'de; Osmanlı bürokrasi sisteminin bir özelliği olarak defter şeklinde Başbakanlık Arşivi'ne intikal eden malzeme serileri üzerinde durulmuştur. Bu defterlerin bir kısmı, yapılan defter tasniflerinde geçmektedir. Osmanlı bürokrasi sistemine göre, teşekkül ettikleri kalemler gözönüne alınarak, Divan-ı hümâyûn, Bâb-ı âsafî ve Bâb-ı defteri'ye âit defterler belli başlıklar altında toplanmış, ayrıca, belli bir tasnif içinde bulunmakla beraber, defter özelliği nedeniyle, burada bulunması gerekenler zikredilmiştir.

Belli bir tasnif içinde yer almayan ve defter niteliğinde bulunmayan, Divan-ı hümâyûn'a, Bâb-ı âsafî'ye ve Bâb-ı defteri'ye ve kalemlerine âit evrak ve bunların serileri, özellikleri *Üçüncü Bölüm*'de yer almıştır.

Dördüncü Bölüm'de; ilk üç bölüm içinde yer almayan arşiv malzemeleri açıklanmıştır.

Beşinci Bölüm'de; 1956 yılından bu yana Başbakanlık Arşivi'nde provönans sistemine göre devam etmekte olan büyük tasnif çalışması, bunun özellikleri, bugün hangi aşamada bulunduğu, yapılan çalışmanın niteliği, yeri vs. izah edilmiştir. Zaten kitabın yazılış sebeplerinden biri de, bu ihtiyacı gidermek ve 1955 yılından beri meydana gelen gelişme ve ilerlemeleri ortaya koymaktır.

Altıncı Bölüm'de; Türkiye'de, Başbakanlık Arşivi dışında, Osmanlı İmparatorluğu devrine âit arşiv malzemesi ihtivâ eden önemli arşivler ve müesseseler kısaca tanıtılmış ve özellikleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir.

² Arşiv'in halen araştırmalara sunulan kısmı, bu sayının % 3'ü veya 5'i kadardır.

Başbakanlık Arşivi'nde çalışacaklara ve araştırma yapacak olanlara kolaylık sağlama bakımından, bazı pratik bilgiler, *Yedinci Bölüm'* de verilmiştir.

Başbakanlık Arşivi hakkında bazı görüş ve düşünceler, *Sonuç* kısmında yer almıştır.

Bibliyografya'da; Doğrudan doğruya Başbakanlık Arşivi ve sahip olduğu fonlar hakkında yazılmış eserler ve makâleler gösterilmiştir.

Muhterem Midhat Sertoğlu'nun, *Muhteva Bakımından Başvekâlet Arşivi*³ isimli kitabının mevcudunun çoktan tükenmiş olması, çeyrek yüzyıla yakın bir zaman geçmesine rağmen ikinci bir basımının yapılamaması, üstelik, 1955'den sonraki Arşiv'deki gelişmeleri kapsayamadığı için, Sayın Atillâ Çetin'in daha detaylı olan bu eseri, önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Başbakanlık Arşivi'nde çalışacak olanlara, görevlilere, arşivcilere ve özellikle bu arşivde ilk defa olarak araştırmalara başlayanlara çok yararlı olacağına inandığımız bu kılavuz eserinden dolayı Sayın Atillâ Çetin'i candan tebrik ediyor, kendisinden böylesi rehber eserlerinin devamını bekliyoruz.

Ass. Münir ATALAR

³ Midhad Sertoğlu, *Muhteva Bakımından Başvekâlet Arşivi*, Ankara, 1955, TTK. Basımevi, XV + 90 s. (A.Ü. DTCF. Yayınları, No: 103).

REVIEW OF THE FACULTY
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXV

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı : 500 Lira